

№ KZ55VPY00094972



HIKMET



4(6)

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/
Әлжанова Нұрлыхан Қожабергенқызы	- PhD. қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/
Амангельдиев Асан Азимханович	- PhD. /Қазақстан/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD., профессор. /Өзбекстан/
Затов Қайрат Айтбекұлы	- филос.ғ.д. профессор. /Қазақстан/
Ахмет Ташкын	- PhD., профессор. /Түркия/

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 Qurmanalieva 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

Кенжетаев 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/10.47526/3007-8598-2025.4-29>AHMET TAŞĞIN^{1*}  , HAKKI TAŞĞIN² ¹*Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı.**Prof. Dr., (Türkiye, Ankara), *e-mail: tasgin.ahmet@hbv.edu.tr*²*Edeb Erkan, Bilim Uzmanı. (Türkiye, Ankara) e-mail: tasginhakki@gmail.com***OSMANLI DEVLET ARŞİVİNDE AHMED YESEVİ VE YESEVİLİK: SEYYİD AHMED YESEVİ EVLADI ŞEYH ZENGİ'NİN HAC YOLCULUĞU**

Özet. Bu çalışma, Osmanlı Devlet Arşivi'nde yer alan ve Türkistan'dan gelen hacıların İstanbul'u ziyaret ettikten sonra hac yolculuklarına devam ettiklerini bildiren bir belgeyi incelemektedir. XVI. yüzyıldan itibaren Mekke ve Medine'nin idaresi Osmanlı Devleti'nin sorumluluğuna girmiştir. Bu süreçte Türkistanlı hacılar, Safevi Devleti ile Rusların bölgedeki hâkimiyeti sebebiyle geleneksel hac güzergâhlarını değiştirmiş ve yolculuklarını uzatarak İstanbul'a uğramaya başlamışlardır. İstanbul hem Osmanlı Devleti'nin başkenti olması hem de sultanın halife sıfatını taşıması nedeniyle hacılar için önemli bir durak hâline gelmiştir. Belgelerde, Ahmed Yesevi evlatlarından Şeyh Zengi'nin İstanbul'a geldiği ve gelişini padişaha bildirdiği kayıtlıdır. Şeyh Zengi'nin hac maksadıyla İstanbul'da bulunduğunu bildirmesinin ardından padişah, Şam valisine Şeyh Zengi ile ilgilenilmesi yönünde emir vermiştir. Belgede ayrıca Buhara'dan İstanbul'a gelen Türkistan hacılarının yolculuğuna değinilmekte ve bu hacılar arasında Şeyh Zengi'nin yanı sıra dervişlerinin de bulunduğu belirtilmektedir. Seyahat süresince hacıların güvenliğinin sağlanması, kendilerine zarar verilmemesi, ihtiyaçlarının karşılanması ve yolculuk boyunca kılavuzluk yapılması gibi hususlar açık şekilde ifade edilmektedir. Bu belge, Ahmed Yesevi, onun evlatları ve dervişlerinin Osmanlı devlet adamları tarafından tanındığını ve Osmanlı sınırları içerisinde himaye edilerek desteklendiklerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Buhara, Ahmed Yesevi, Şeyh Zengi, Osmanlı Devleti, Türkistan Hacıları.

Ахмет Ташгын¹, Хаккы Ташгын²¹*Хажы Байрам Уәли Университеті, Жоғары білім беру институты, Бекташилiк мәдениеті кафедрасы, профессор, доктор. (Түркия, Анкара),**e-mail: tasgin.ahmet@hbv.edu.tr*²*Edeb Erkan, ғылыми сарапшы. (Түркия, Анкара), e-mail: tasginhakki@gmail.com***Османлы мемлекеттік архивіндегі Ахмет Ясауи және Ясауилік: Сейид Ахмет Ясауи ұрпағы Шейх Зеңгінің қажылық сапары*****Bize doğru şekilde atf yapınız:**

Ahmet Taşğın, Hakkı Taşğın. Osmanlı Devlet Arşivinde Ahmed Yesevi ve Yesevilik: Seyyid Ahmed Yesevi Evladı Şeyh Zengi'nin Hac Yolculuğu // HIKMET. – 2025. – №4 (6). – S. 5–17.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-29>***Cite us correctly:**

Ahmet Taşğın, Hakkı Taşğın. Osmanlı Devlet Arşivinde Ahmed Yesevi ve Yesevilik: Seyyid Ahmed Yesevi Evladı Şeyh Zengi'nin Hac Yolculuğu // HIKMET. – 2025. – №4 (6). – S. 5–17.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-29>

Мақаланың редакцияға түскен күні 22.08.2025 / қабылданған күні 24.12.2025.

Аңдатпа. Мақалада Османлы мемлекетінің архивінде сақталған маңызды тарихи құжат талданады. Бұл құжатта Түркістан өңірінен шыққан қажылардың Стамбұлға келіп, одан әрі Мекке мен Мәдинаға қажылық сапарын жалғастырғаны баяндалады. XVI ғасырдан бастап қасиетті қалалардың Османлы мемлекетінің билігіне өтуі Орта Азия мұсылмандарының қажылық жолына елеулі ықпал еткен. Сафауидтер мемлекеті мен Ресей империясының саяси үстемдігі салдарынан Түркістандық қажылар дәстүрлі бағытты пайдалана алмай, сапарларын ұзартып, Стамбұл арқылы өтуді әдетке айналдырған. Құжатта Ахмет Ясауидің ұрпақтарының бірі – Шейх Зеңгінің Стамбұлға келіп, Осман сұлтанына қажылық ниетін хабарлағаны айтылады. Осыдан кейін сұлтан Шам (Дамаск) уәлиіне Шейх Зеңгі мен оның қасындағыларға ерекше қамқорлық көрсету туралы бұйрық берген. Сонымен қатар, Бұхарадан шыққан Түркістан қажыларының сапары, олардың арасында Шейх Зеңгінің және оның дәруіштерінің болғаны нақты көрсетіледі. Құжатта қажылардың жол қауіпсіздігін қамтамасыз ету, оларға зиян келтірмеу үшін арнайы шаралар қабылдау, жолға қажетті жағдай жасау және жолбасшылармен қамтамасыз ету мәселелері егжей-тегжейлі жазылған. Бұл деректер Османлы мемлекетінің Түркістаннан келген қажыларға, әсіресе Ахмет Ясауи әулетіне айрықша құрметпен қарағанын дәлелдейді. Зерттеу нәтижесі Ахмет Ясауи ұрпақтары мен дәруіштерінің Османлы билік өкілдеріне жақсы таныс болғанын және олардың Османлы мемлекеті аясында саяси әрі рухани қолдауға ие болғанын көрсетеді.

Кілт сөздер: Түркістан, Бұхара, Ахмет Ясауи, Шейх Зеңгі, Османлы мемлекеті, Түркістан қажылары.

Ахмет Ташгын¹, Хаккы Ташгын²

¹ *Университет Хаджи Байрам Уали, Институт высшего образования, кафедра культуры Бекташизма, профессор, доктор. (Турция, Анкара),
e-mail: tasgin.ahmet@hbv.edu.tr*

² *Edeb Erkan, научный специалист. (Турция, Анкара), e-mail: tasginhakki@gmail.com*

Ахмед Ясави и Ясавизм в Османском государственном архиве: паломничество шейха Зеңги - потомка Сейида Ахмеда Ясави

Аннотация. Данное исследование рассматривает документ из Османского государственного архива, в котором сообщается, что паломники из Туркестана после посещения Стамбула продолжали своё паломничество. С XVI века управление Меккой и Мединой перешло под ответственность Османской империи. В этот период туркестанские паломники, из-за господства Сефевидского государства и России в регионе, изменили традиционный маршрут хаджа и, удлиняя путь, стали посещать Стамбул. Стамбул стал важной остановкой для паломников как столица Османской империи и город, где султан обладал титулом халифа. В документах зафиксировано, что один из потомков Ахмеда Ясави, Шейх Зеңги, прибыл в Стамбул и уведомил султана о своём приезде. После того как Шейх Зеңги сообщил о своём намерении совершить хадж, султан дал указание правителю Шама (Дамаска) оказать ему покровительство. В документе также описывается путешествие туркестанских паломников из Бухары в Стамбул, среди которых находились Шейх Зеңги и его дервиши. Во время путешествия чётко обозначались меры безопасности для паломников, обеспечение их потребностей, недопущение причинения им вреда и сопровождение на протяжении всего пути. Этот документ имеет важное значение, так как демонстрирует, что Ахмед Ясави, его потомки и дервиши были известны государственным деятелям Османской империи и пользовались покровительством и поддержкой в пределах Османских владений.

Ключевые слова: Туркестан, Бухара, Ахмед Ясави, шейх Зеңги, Османское государство, паломники из Туркестана.

Ahmet Taşğın¹, Hakkı Taşğın²

¹*Hacı Bayram Veli University, Graduate School of Education, Department of Bektashi Culture, Professor, Ph.D. (Turkey, Ankara), e-mail: tasgin.ahmet@hbv.edu.tr*

²*Edeb Erkan, Scientific Specialist. (Turkey, Ankara), e-mail: tasginhakk@gmail.com*

Ahmed Yasawi and Yasawism in the Ottoman State Archives: Pilgrimage of Seyyid Ahmed Yasawi's son Sheikh Zengi

Abstract. This study is about the document in the Ottoman State Archives, which reports that pilgrims from Turkestan visited Istanbul and continued their pilgrimage with this visit. Since the 16th century, Mecca and Medina have been administered by the Ottoman Empire. Due to the domination of the Safavid State and the Russians, Turkestan pilgrims extended their traditional pilgrimage and started to visit Istanbul and the sultan of the Ottoman Empire. Sheikh Zengi, one of the sons of Ahmed Yasawi, arrived in Istanbul and informed the Sultan of his arrival. The Sultan ordered the governor of Damascus to take care of Sheikh Zengi after he reported that he was in Istanbul for the pilgrimage. In the document, the journey of Turkestan pilgrims travelling from Bukhara to Istanbul and the presence of Sheikh Zengi, one of the sons of Ahmed Yasawi, among those making this journey are recorded and it is pointed out that he was accompanied by his dervishes. It is clearly stated that precautions should be taken to prevent any harm to them during their journey, their needs should be met and they should be guided throughout their journey. The document indicates that Ahmad Yasawi, his sons and dervishes were known by the statesmen of the Ottoman Empire and that they were supported within the borders of the Ottoman Empire.

Keywords: Turkestan, Bukhara, Ahmed Yasawi, Sheikh Zengi, Ottoman Empire, Turkestan Pilgrims.

Giriş

Bu çalışma, Ahmed Yesevi'nin adının geçtiği Osmanlı Devlet Arşivi'nde belgeyi konu almaktadır. Belge, hacca giden Türkistan hacıları münasebetiyle Ahmed Yesevi ismine yer vermekte ve onun soyundan bahsetmektedir. Türkistanlı hacılar, özellikle hac güzergâhını gelişen siyasi, askeri ve harpler nedeniyle üç ana nedenden dolayı değiştirmek zorunda kalmıştır. Türkistan için hac yolunun Osmanlı Devlet sınırları içerisinde yer alan kısmı ve Hicaz bölgesi, XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine girmiş ve Türkistanlı hacılar zorunlu olarak bu güzergâhı kullanmıştır. Türkistanlı hacıların hac güzergâhını Osmanlı Devleti topraklarını değiştirmelerine ikinci ana neden ise XVI. yüzyılın başından itibaren yaşadıkları coğrafyayı siyasi ve idari olarak Ruslar kontrol altına almaya başlamıştır. Türkistan hac güzergâhında bir başka gelişme ise Safevi iktidarıyla birlikte hac güzergâhının kontrolü el değiştirmiştir. Bundan dolayı da Osmanlı Devlet Arşivi belgelerinde XVI. yüzyıldan itibaren Türkistanlı hacılar hakkında bilgiye rastlanmaktadır. Osmanlı Devlet Arşivi'nde yer alan ve burada ele alınan belge, Ahmed Yesevi'nin ismi ve torunlarına dair tespit edilebilen şimdilik en eski tarihli arşiv kayıdır. Osmanlı Devlet sınırları içerisinde Türkistan pirlere ilişkin bilgi ve kaynak bu belgeyle birlikte genişletilerek ilgili literatüre eklenerek Ahmed Yesevi, evladları ve Yesevi tarikatına dikkat çekilmiştir. Yesevilik araştırmalarının geniş ve kapsamlı literatürüne bu belgeden yola çıkarak değerlendirilmesi ve arşiv kaydının bu literatüre eklenmesi, Türkistan pirlere literatürü dışında modern dönem Yesevilik araştırmalarına belge katkı sunacaktır. Çünkü bu konuda, arşiv belgelerinin kullanımı fazla veya yeterli değildir ve arşiv kaydında verilen bilgiler ışığında Ahmed Yesevi'nin torunları, beraberindeki topluluk ve Yesevi tarikatına işaret edilmesi, Yesevi temsilcilerinin kendi eliyle varlıklarını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı da özellikle tasavvuf tarihi ve kaynakları değerlendirilirken yapılan yorum veya açıklamalara katkı sunacaktır.

Literatür Taraması

Türkistanlı hacıların Osmanlı sınırları üzerinden Hicaz'a yaptıkları yolculuk, XVI. yüzyıldan itibaren Rusların Türkistan'daki siyasi ve askeri etkinliklerini artırmalarıyla doğrudan ilişkilidir. İnalçık (1948, ss. 349-353) Rusların Astrahan Hanlığı'nı ele geçirerek Müslüman hacıların yolculuklarını kısıtlamaları ve Osmanlı Devleti'ni de tehdit eden bir güç haline gelmeleri sürecini detaylı şekilde ortaya koymaktadır. Bu dönemde Osmanlı-Rus rekabeti, özellikle Don-Volga bölgesindeki Osmanlı müdahaleleri ve Kırım Hanlığı üzerinden yürütülen askeri girişimler ile şekillenmiştir. II. Selim dönemine ait belgeler, Rus ilerleyişine karşı Osmanlı'nın verdiği tepkileri ve Türkistanlı hacıların güvenli yolculuk taleplerini belgelemektedir (Emecen, 2009; Erşahin, 1999, s. 232).

XVI. yüzyılda Türkistanlı hacılar için ikinci önemli zorluk, Safevilerin ortaya çıkışı ve bölgedeki siyasi, askeri ve dini faaliyetleridir. Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı-Safevi ilişkileri hem sınır güvenliği hem de hac yollarının güvenliği açısından belirleyici olmuştur (Erşahin, 1999, s. 232). Safevilerin Horasan ve Azerbaycan'daki faaliyetleri, Şeybaniler ve Osmanlılarla ilişkili olarak yeni bir siyasi ve kültürel alan oluşmasına neden olmuş; böylece Türkistan'dan başlayan hac güzergâhları alternatif yollarla şekillenmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Hicaz yönetimini üstlenmesi, Türkistanlı hacılar için güvenli bir yolculuk imkânı yaratmıştır. Memlüklerin Osmanlı topraklarına katılmasıyla birlikte 1517'den itibaren Hicaz yolu idari ve lojistik olarak Osmanlı tarafından organize edilmiştir (Sarıay, 2019, ss. 1-18). Bu süreç, Türkistanlı hacıların İstanbul üzerinden buluşup Hicaz'a yönelmelerini sağlamış ve İstanbul, siyasi, kültürel ve dini bir kavşak hâline gelmiştir (Sıbgatullina, 2014, ss. 17-129). Bu şehirde, Türkistanlı hacılara hizmet veren hanlar, oteller ve tekkeler kurulmuş; başlıca tekkeler arasında Eğrikapı Emir Buhari, Buhara, Şeyh Murad Buhârî, Eyüp Kalenderhanesi, Kaşgari ve Özbekler Tekkesi sayılmaktadır (Yeşilot, Çelik & Varol, 2015).

Ahmed Yesevi ve Yesevilik üzerine yapılan araştırmalar, Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlamış olup Köprülü'nün çalışmaları temel bir referans niteliğindedir. Köprülü (1918, 1978, 2006), Yesevilik ve Nakşibendilik arasındaki ilişkileri değerlendirmiş, Ahmed Yesevi'nin tasavvufi kişiliği ve Yesevi tarikatının ilk dönemlerdeki karakterini analiz etmiştir. Ancak Köprülü'nün kaynak sınırlılıkları ve Nakşibendi ağırlıklı yaklaşımı, Yesevilik ile Bektaşilik arasındaki tarihsel ve coğrafi bağlantıların tam olarak anlaşılmasını engellemiştir (Deweese, 2006, pp. VIII-XXVII; Taşgın, 2016, ss. 81-99; Taşgın & Taşgın, 2024, ss. 219-234).

Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1568 tarihli belgeler, Ahmed Yesevi torunlarından Şeyh Zengi ve beraberindeki dervişlerin hac yolculuğu sırasında Osmanlı yönetiminden yardım taleplerini belgelemektedir (7 Numaralı Mühimme Defteri, 1998, ss. 379-380). Bu belgeler, Osmanlı devlet ricalinin Yesevi evlatlarından haberdar olduğunu ve onların güvenli yolculuklarının sağlanmasına önem verdiğini göstermektedir. Bu durum, Türkistanlı hacıların İstanbul üzerinden Hicaz'a ulaşmaları sürecinde Osmanlı makamlarının merkezi rolünü ortaya koymaktadır (Doğan Turay, 2021, ss. 61-80). Sonuç olarak, literatür Türkistanlı hacıların XVI. yüzyıldan itibaren İstanbul güzergâhını kullanmalarını, Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Safevi rekabeti ile Hicaz yolu idaresi bağlamında açıklamaktadır. Ayrıca, Yesevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmaların kaynak kısıtları ve kavramsal yaklaşımı, Türkistanlı sufilerin tasavvufi anlayışını analiz etmede mevcut araştırmalarda önemli bir boşluk bırakmaktadır. Osmanlı belgeleri ise bu eksikliğe önemli bir katkı sunmakta, hac yolculukları ile siyasi, dini ve kültürel etkileşimlerin tarihsel izlerini ortaya koymaktadır (Aköz&Amandyqqyzy. 2025, ss. 145-166).

Araştırma Yöntemi

Bu çalışmada, Türkistanlı hacıların Osmanlı topraklarını kullanarak gerçekleştirdikleri hac yolculuğu ve bu süreçte Osmanlı Devleti ile kurdukları ilişkiler, tarihî belgeler ve ilgili literatür ışığında ele alınmıştır. Araştırmada hem birincil hem de ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Birincil kaynak olarak Osmanlı Devlet Arşivinde yer alan 7 Numaralı Mühimme Defteri (975–976 / 1567–1569) belgesi temel alınmıştır. Bu belge, Buhara'dan yola çıkan Ahmed Yesevi

torunlarından Şeyh Zengi ve beraberindeki dervişlerin hac yolculuğu sırasında Osmanlı Devleti'nden talep ettikleri yardım ve verilen yanıtları içermektedir. Belge, XVI. yüzyılda Türkistan'da meydana gelen siyasi ve askeri gelişmeler ile hac güzergâhının değişimi arasında doğrudan ilişki kurulmasına imkân sağlamaktadır.

İkincil kaynaklar kapsamında, Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Safevi ilişkilerini konu alan tarihî çalışmalar, tasavvuf literatürü ve Yesevilik ile ilgili araştırmalar incelenmiştir (İnalçık, 1948; Erşahin, 1999; Sarımay, 2019; Köprülü, 1918, 1978, 2006; Ocak, 1992; Taşğın, 2016; Taşğın & Taşğın, 2024). Bu kaynaklar, Osmanlı Devleti'nin politik ve dini yapılanması, Hicaz yolunun idari yönetimi ve Türkistanlı hacıların İstanbul güzergâhındaki konaklama ve tekkelerle ilişkilerini anlamada temel oluşturmuştur.

Araştırma yöntemi olarak nitel tarihsel çözümleme benimsenmiştir. Bu çerçevede, birincil belgeler ayrıntılı olarak transkripsiyon ve içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiş, belgelerde yer alan bilgiler dönemin siyasi, dini ve kültürel bağlamıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, literatürdeki Yesevilik ve Bektaşilik tartışmaları, belgeler ve metinler arasındaki tutarlılık ve eksiklikler göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Böylece araştırma, yalnızca belgelerin sunduğu verileri aktarmakla kalmayıp, aynı zamanda Türkistan sufilerinin anlam dünyasını ve hac yolculuğu süreçlerini tarihsel bir perspektifle açıklamayı amaçlamaktadır. Araştırmada izlenen yöntem, özellikle kaynakların eksikliği veya geç dönem kaynaklara dayalı farazi bilgilerin varlığı dikkate alınarak, katmanlı bilgi analizine dayalı bir çerçeve oluşturmayı hedeflemiştir. Böylece Ahmed Yesevi ve torunlarının Osmanlı Devleti ile etkileşimi, hac yolculuklarının tarihsel ve mekânsal bağlamı ve İstanbul'un Türkistanlı hacılar için bir kavşak merkezi hâline gelmesi detaylı biçimde incelenmiştir.

Türkistanlı hacıların hac yolculuğu için İstanbul güzergâhını kullanmalarına XVI. yüzyıldan itibaren Rusların Türkistan'daki siyasi alanlarını genişletmeleri ve askeri faaliyetlerini artırmaları neden olmuştur. Rusların ilerleyişi Astrahan Hanlığını ele geçirip yıkmalarıyla sonuçlanmıştır. Bu tarihten itibaren Astrahan Hanlığı Müslümanlarının hac yolculuğu Rusların hâkimiyetiyle azalmaya ve takibata uğramaya başlamıştır. Rusların askeri faaliyetlerini geliştirmeleri Osmanlı Devleti'ni de tehdit eder hale gelmiştir. Fatih Sultan Mehmet döneminde Kırım Hanlığı, Osmanlı Devleti sınırlarına dâhil edilmiştir. Bu tarihten sonra Rusların siyasi ve askeri faaliyetlerinin sınır ve hedefi haline gelen Osmanlı Devleti, Rusların Kafkaslar ve Karadeniz'de hâkimiyet sağlamalarının önüne geçmek için mücadele etmiştir (İnalçık, 1948, ss. 349-353).

II. Selim'in padişahlığı dönemine ait olan belge, dönemin siyasi, askeri ve dini yeni yapılanma ve taleplerine de ışık tutmaktadır.¹ II. Selim, Rusların 1566 yılında Astrahan'ı hâkimiyetleri altına almalarından itibaren Osmanlı Devleti'ne, yaşadıkları sıkıntıları anlatan şikâyetler artmıştır. Bu şikâyetlerin oluşması ve giderek Müslümanların durumlarının daha da

¹ Osmanlı Padişahı II. Selim, 1566-1574 tarihleri arasında padişahlık yapmıştır. 30 Mayıs 1524 yılında Topkapı Sarayı'nda doğmuş ve İstanbul'da doğup saltanata geçen ilk padişah'tır. Kanuni Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'ın oğludur. Sarayda iki ağabeyiyle birlikte eğitim almış ve 1542 yılına kadar İstanbul'da kalmıştır. Bu tarihten itibaren sancak beyi olarak Konya'ya gönderilmiştir. Ağabeyinin vefatı ardından Manisa'ya Saruhan sancak beyi olarak gitmiştir. Diğer kardeşi Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinin ardından küçük kardeşi Bayezıt ile tahtın adayı olarak kalmış ve bu durum kardeşler arasında taht çekişmesine neden olmuştur. Bunun üzerine babaları Kanuni, Selim'i Konya'ya Bayezıt'ı Amasya'ya sancakbeyi olarak göndermiş ve birbirine sınır vilayetlerdeki görevlerinden uzaklaştırmıştır. Aralarındaki rekabet iki kardeşin Konya yakınlarında savaşıyla sonuçlanmış ve savaşta Bayezıt yenilerek etrafıyla birlikte kaçmıştır. Selim, kardeşi Bayezıt'ı uzun süre takip etmiş, Bayezıt'ı yakalayamamış ve Safevilere sığındığını öğrenince Konya'ya geri dönmüştür. Bir süre sonra Kütahya'ya Germiyan sancakbeyi olarak görevlendirilerek tahtın tek varisi olması hasebiyle İstanbul'a yakın bir yere getirilmiştir. Babası Kanuni Sultan Süleyman'ın Sigetvar kalesi önünde vefatı ardından Eylül 1566 tarihinde tahta geçmiştir. Sekiz yıl saltanatta kalmış ve hiçbir sefere çıkmamış, vaktini yazın İstanbul'da sarayda kışın da Edirne'de geçirmiştir. Devlet yönetimi ve idari işleri Sokullu Mehmet Paşa'ya bırakmıştır. Yemen'deki kargaşa başta olmak üzere Habsburg, Safevi hanlıklarıyla görüşmeler devam etmiş savaş yapmama kararı alınarak sınır korunmuştur. Diğer yandan 1569 yılındaki Astarhan seferini takip etmiştir. Kıbrıs'a sefer düzenlemiş, Tunus alınmış ve Kıbrıs seferi nedeniyle de Endülüs Müslümanlarına yardım edememiştir. Aralık 1574 yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Emecen, 2009, ss. 414-418).

kötüleşmesinin ardından II. Selim tarafından 1569 yılında Kasım Paşa komutasında Astrahan için ordu gönderilmiştir. Osmanlı Devleti bu hamlesiyle Don-Volga bölgesine ulaşarak Rusların ilerleyişi ve güçlenmesinin önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Fakat Osmanlı ordusunun bu girişimi büyük bir başarısızlıkla sonuçlanmış, Türkistan'daki işleri Kırım Hanlığına bırakarak geri çekilmiştir. Bu tarihten sonra Kırım Hanı, Ruslara saldırılar düzenlemiş ve Rusların gücüne zayıflatmıştır. Bu nedenle Ruslar, Osmanlı Devleti ile antlaşma yapmak kalmıştır.

Türkistan hacılarına yönelik yazışmalar, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman döneminin devamı olarak sürdürülmüştür. Türkistanlı hacılar için ikinci büyük sıkıntı, Safevi iktidarı ortaya çıkmış ve yeni politikalar uygulamıştır. Yavuz Sultan Selim, Safeviler ile yaptığı savaşta Şah İsmail'i savaş meydanında yenerek geri çekilmesini sağlamıştır. Fakat Safevilerin askeri, siyasi ve dini faaliyetleri devam etmiş ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında Safevilerle birden fazla savaş gerçekleşmiştir. Safevilerin Anadolu, Irak ve Kafkaslara yönelik taleplerini her fırsatta savaşlarla gerçekleştirmiş olmasını Osmanlı Devleti, Anadolu ve Irak'ta durdurmuştur. Diğer yandan Safevilerin Horasan tarafındaki faaliyetleri Şeybaniler tarafından durdurulmaya çalışılmıştır. Böylece Safeviler, Horasan'da Şeybaniler, Anadolu ve Irak tarafından da Osmanlı Devleti ile savaşarak kendisi siyasi sınırlarını belirlemiş ve hatta muhkem kılmaya çalışmıştır. Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Rumeli güzergâhında yeni siyasi, dini ve kültürel bir alanın oluşması, Türkistan'dan başlayan akışı zayıflatarak güzergâhın başka taraflara kaymasına neden olmuştur. Bu durum Şeybani ve Osmanlı Devleti arasında siyasi ve askeri anlaşma yapıp müttefik olmalarıyla neticelenmiştir (Erşahin, 1999, s. 232).

Türkistanlı hacıların hac yolculuğu için Osmanlı Devleti sınırlarını kullanmaları ve bu güzergâhtan geçerken Osmanlı Devlet ricaline arz göndermelerinin nedeni ise XVI. yüzyıldan itibaren Hicaz yolu idari olarak yönetimi ve yolculuğun güvenliğini sağlayama başlamasıdır. Yavuz Sultan Selim tarafından 1517 yılında Memlûklü Devleti, Osmanlı Devlet sınırlarına dâhil edilmiştir. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti ve sultanları, Hicaz'ın yönetimini, hac organizasyonunu üstlenmiş ve halifelik ile Haremeyn'in hizmetçisi unvanını da almıştır. Memlûklü Devleti dönemindeki hac organizasyonu Osmanlı Devleti tarafından da devam ettirilmiştir (Sarıay, 2019, ss. 1-18).

Türkistanlı hacıların Osmanlı Devlet sınırlarındaki güzergâhı ve İstanbul'da konaklamaları XIX. ve XX. yüzyıla yani Osmanlı Devletinin yıkılışına kadar devam etmiştir. İstanbul, Türkistanlı hacıların bulunduğu, siyasi, kültürel ve dünyadaki yeni gelişmeleri takip ettikleri bir kavşağa dönüşerek daha uzun süreli kalmalarına neden olmuştur. Böylece özel olarak Türkistanlı hacıların kendileri için hizmet veren han ve otellerde konaklamaya başlamıştır. Bununla bağlantılı İstanbul'da Türkistanlı hacıların geldiklerinde kaldıkları ve irtibatlarını sürekli kıldıkları tekkeler de kurulmuştur (Sıbgatullina, 2014, ss. 17-129).

İstanbul'daki Türkistan tekkeleri arasında Eğrikapı Emir Buhari, Buhara, Şeyh Murad Buhârî, Eyüp Kalenderhanesi, Kaşgari ve Özbekler Tekkesi bulunmaktadır (Yeşilot & Çelik & Varol, 2015).

1. Osmanlı Devlet Arşiv Kaydında Ahmed Yesevi ve Türkistanlı Hacılar

Ahmed Yesevi ve Yesevilik araştırmaları, Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlamıştır. Köprülü (1918), müstakil bir eserle, konuyu derinlemesine ele almış ve çalışmasından sonra da Ahmed Yesevi ve Yesevilik başlıkları, onun tartışmaya açtığı noktadan devam ettirilmiştir. Köprülü'nün Ahmed Yesevi ve Yesevilik araştırmaları merkezinde değerlendirmeler güncelliğini korumaktadır (Deweese, 2006, pp. VIII-XXVII).

Köprülü (1978, s. 212), ilk çalışması ardından Ahmed Yesevi hakkında yazdığı makalesinde kaynaklarını değerlendirerek Nakşi kaynaklarından yararlanmasının eksiklik olduğuna işaret etmiştir. Bu tespitin ardından da yeni kaynaklara yönelmemiş veya Nakşi kaynaklarının dışında mesela Yesevi kaynakları arayışına girmemiştir. Hatta kendisinden sonra da Yesevi kaynaklarına ilişkin çalışma da yapılmamıştır. Sadece Zeki Velidi Togan bazı kaynakların tanıtımını ve buldukları koleksiyonlar hakkında bilgi vermiştir (Togan, 1953, ss. 523-529).

Esas olarak Köprülü'nün Yesevilik araştırmalarına yaptığı katkı, kaynakların değerlendirilmesi veya artırılmasının ötesinde araştırma konusunun yaklaşımını temellendirdiği teori, kavramsal çerçeve ve yöntemini belirlemiş olmasıdır. Yaptığı çalışmayla, teori, kavramsal çerçeve ve yöntemi, kaynak eserlerden derlediği bilgilerle sunarak Türklerin Müslümanlığı hakkında tanım ve değerlendirme yapmıştır. Mesela İslam tanımı, metinlere dayalı ve yararlandığı teoriye göre biçimlenmiştir.

“II. Tasavvufi hüviyeti ve tesiri: Biraz aşağıda edebi hüviyetinden bahsederken görüleceği üzere, bugün elimizde Ahmed Yesevî tarafından yazıldığı muhakkak hiçbir eser mevcut değildir. Ölümünden asırlarca sonra yazılmış muhtelif tasavvuf kitaplarında yahut menakıp mecmualarında ona isnad edilen bazı sözler, bazı hareketler, bir takım menkıbeler, Ahmed Yesevî'nin mutasavvıf şahsiyeti hakkında bize tam ve doğru bir fikir verebilmekten çok uzaktır. Esasen bu eserlerden birçoğunun orta Asya'da Nakşibendi'ye tarikatının kuruluşundan ve XV. asırda Osmanlı imparatorluğu memleketlerine yayılmdan sonra vücuda geldiği düşünülecek olursa bunların Ahmed Yesevî'yi tamamıyla Nakşibendi görüşüne göre tasvir ettikleri kolayca anlaşılır. Maveraünnehr'in büyük İslam merkezlerinde Sünni İran kültürünün Türk Moğol paganizmine karşı bir aksülameli mahiyetinde olan Nakşibendilik, bu kültür tesiri altındaki Türkleri de kolayca nüfuzu dairesine almak için Yesevîlikle bazı rabitalar tesisine çalışmış olmalıdır. *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*'ı yazarken gerek Ahmed Yesevî'nin sūfiyane şahsiyetini, gerek Yesevî tarikatının hüviyetini tamamıyla Nakşibendi kaynaklarının gösterdiği şekilde tasvir etmişim. Hâlbuki Babaî, Haydarî ve Bektaşî ananelerinin Ahmed Yesevî hakkındaki rivayetleri, şüphesiz, tarihi hakikate daha yakındır. *İlk Mutasavvıflar*'ın neşrinden sonra Bektaşiliğin menşeleri hakkında yaptığım araştırmalar ve elde ettiğim yeni vesikalar, bana bu hususta kati bir kanaat vermiştir. Binaenaleyh burada Ahmed Yesevî'nin tasavvufi şahsiyeti ve Yesevîye tarikatının ilk asırlardaki hususi karakteri hakkında verilecek izahat, *İlk mutasavvıflar*'dakinden tamamıyla farklı olacaktır (bu farka ilk defa şu eserimde kısaca işaret eylemişim: *Les Origines de l'empire ottoman*, Paris, 1935, s. 118 v.d.)”

Teori ve kavramsal çerçevenin kuşatması altında kaynakları değerlendirerek Yesevilik ve Nakşibendilik arasında bir mesafe oluşturmuştur. Bu oluşumda Köprülü, kendi zihinsel çeperini, Nakşibendilik ile aynı düzleme konumlandırmıştır. Yani Yesevilik, eski inançlar vs. karışımıyla bir İslam anlayışına sahiptir hatta Nakşi kaynakları da bunu aktarmakta ve bir yönüyle de bu konuda var olan karışımı düzeltmek için çabalamaktadır. Oysa Nakşi kaynakları, Köprülü'nün tanımladığı İslam çerçevesine uygundur ve bundan dolayı da Yesevilik eleştirisine sahiptir. Kaldı ki Köprülü, satır arasında verdiği ve tanımlamaktan da imtina ettiği “İslam” tanımı yapmaktadır ve bu tanım Yesevi ve Bektaşî ilişkisiyle Türkistan ve Horasan irfanını kenarda bırakmaktadır. Bir bakıma kaynaklar, Nakşibendi tarikatı ve tarikat mensuplarıyla ilişkilendirilip devamı getirilmemektedir. Daha belirsiz bıraktığı ve metnin her yanına yaydığı teori ve kavramları, kaynaklardan elde ettiği verilerle boğularak görünmez hale gelmektedir. Netice itibarıyla Ahmed Yesevi ve Yesevilik çalışmaları, onun teori, kavramsal çerçeve ve yorumuyla kalmış ve günümüze kadar da bu konuda bir değişiklik olmamıştır. Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevi ile ilişkilendirilmesi, her iki sufünün kendi dönemleri ve anlam dünyalarına yönelerek izah edilememiştir. Mesela Hacı Bektaş Veli, Türkistan'dan Ahmed Yesevi yanından ayrılıp Rum diyarında tekke kurması kendisine bildirilince Rum diyarına yönelmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin bu yolcuğu, tam anlamıyla bir hac yolculuğu ve Irak'ta Atabat ziyaretidir. Yani Hacı Bektaş Veli, kendisiyle birlikte yola çıkanlardan ayrılarak Hicaz'a yönelmiş ve bu yolculuğu da Velayetnamesinde ayrıntılarıyla aktarılmıştır (Doğan Turay, 2021, ss. 61-80).

Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişki, kaynakların eksikliği bir yana hatta kaynakların eksikliğini dahi unutturacak yeni bir sorunla Bektaşilik hakkında tartışmaları artırmaya katkı sunmuştur. Oysa Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nde Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevi arasındaki ilişki ve bağlantı, Türkistan ve Horasan sufilerinin bağlı buldukları ortak esaslar etrafında anlatılmakta ve bazı bölümler açık bir şekilde izah edilmektedir.

Konunun güncel tartışmaların da parçası hatta tarafı olarak aktarımı, Şeriat ve Tarikat ikilisinin verdiği bilgi ve imkânlarla takdim edilmektedir. Oysa Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişki Marifet ile aktarılmaktadır. Bu katmanlı bilgi ve temsilcilerinin arasındaki ilişki ve anlam dünyası dikkate alınmamakta ve değerlendirmeye tabi tutulmaktadır (Taşgın & Taşgın, 2024, ss. 219-234). Aynı şekilde kaynakların veya daha sonraki yıllarda tarikatların birbirleriyle ilişkilerinden dolayı Yesevilik ve Nakşibendilik çekişmesi olarak takdim edilen konunun ise Tarikat ve Marifet tartışması olduğu dikkatlerden kaçırılmaktadır. Nakşibendilik, Şeriat ve Tarikat ile “makbul” ve bir bakıma yarışmada açık ara lider kabul edilerek takdim edilirken Yesevilik, aynı başlıktaki konuları Marifet ile sunup izah etmektedir. Bu takdim ve izahın nitelik olarak farklılığı fark edilmeyerek veya kasıtlı gözden kaçırılmaktadır. Doğal olarak süreç, Yesevilik aleyhine işleyerek kamusal alandan çekilmesine veya gözlerden irak olmasına neden olmuştur. Yesevilik tarikat olarak gündemde tutulmakta veya pratikleri Tarikat olarak görünür kılınırken Marifet ile aktarılamamaktadır. Bu gözlerden irak ve tecrübesini tarikat olarak kaybetmesine karşın Türkistan coğrafyası kültürel ve gündelik hayatını Yesevilik ile anlatmaya ve izah etmeye devam etmektedir (Taşgın, 2016, ss. 81-99).

“Yesevilik’in Anadolu’ya girişi meselesi, en iyi Fuad Köprülü tarafından açıklanmış olup bunun tafsilatı hem İlk Mutasavvıflar’da hem de “Ahmed Yesevi” maddesinde (İ.A.) mevcuttur. Burada yalnız şunu önemle belirtelim ki Fuad Köprülü’nin verdiği bilgiler, o dönemden kalma kaynaklara dayalı tahkik edilmiş bilgiler olmaktan ziyade –çünkü bu tür kaynaklar maalesef yoktur- XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. ve XVII. yüzyıllardan alan *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli, Cevâahiru’l-Ebrar, Kühü’l-Ahbar, Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi* vb. daha geç kaynaklardaki verilere dayalı farazi nitelikte tahminlerdir. Herhalde bir kısmı gerçeğe çok yakın olan bu tahminlere göre Yesevilik Anadolu’ya, XIII. yüzyıl başlarında Karahıyatlar’la Harezmşahlar arasındaki mücadelelerin yol açtığı, hemen peşinden de Moğol istilasının sebebiyet verdiği göçlerle girdi. Göçmen Yesevi şeyh ve dervişleri, bu yeni vatanlarında zaviyelerini kurarak tarikatlarını yaymağa çalıştılar. Eski kam-ozanlarla büyük bir benzerlik gösteren bu insanlar, bu vesilesiyle, Orta Asya’dan getirdikleri, Ahmed Yesevi ile ilgili bütün sözlü geleneklerini, bugünkü Kırşehir, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokat mntıklarındaki zaviyelerinde yeni müridlerine aktardılar. İşte Bektaşilik tarikatı, özellikle Kırşehir ve havalisinde faaliyet gösteren ve bir Yesevi şeyhi olan Hacı Bektaş Veli tarafından temsil edilen bu geleneklerinden doğdu, Yesevilik Maveraünnehir’de nasıl Nakşibendiliği doğurduysa, Anadolu’da da Bektaşiliği doğurdu.” (Ocak, 1992, s. 81).

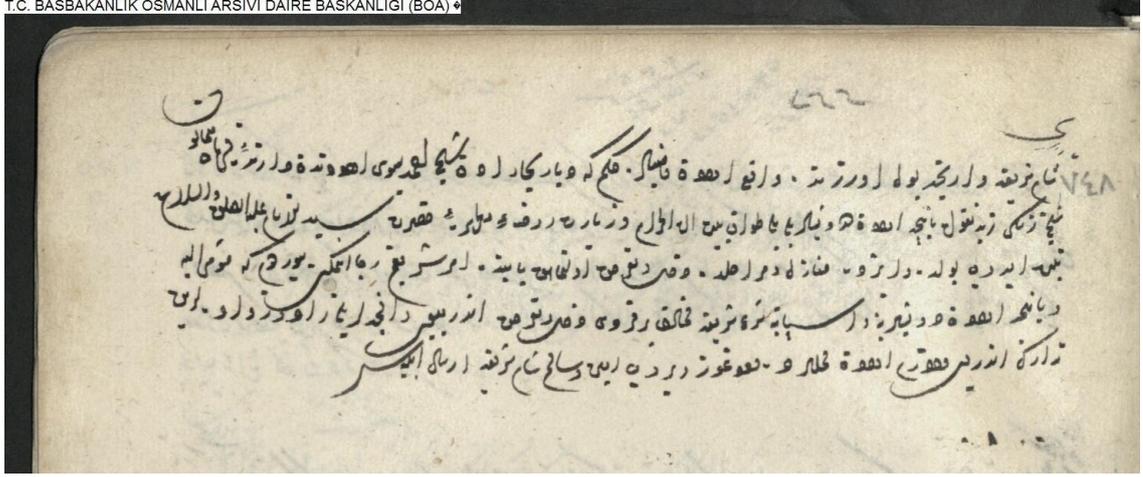
Yukarıdaki bilgilere ek olarak Yesevilik ile Anadolu’daki sufi çevrelerin ilişkisi veya Yesevilik’in Anadolu’daki varlığına işaret eden kaynaklar, Osmanlı Devleti’nin siyasi sınırlarını genişlettiği ve askeri faaliyetlerini geniş bir coğrafyaya yaydığı döneme rastlamaktadır. Yukarıda isimleri sayılan kaynakların, “farazi” bilgilerinin dışında Osmanlı Devlet Arşivi’ndeki belge, bizatihi Yesevi evlatlarından, şeyh ve dervişleri olan Şeyh Zengi’den bahsetmektedir. Belge, bu tarihlerde Osmanlı Devlet ricali tarafından bilinen ve tanınan Ahmed Yesevi, evlatları, şeyhleri ve dervişlerine işaret etmektedir.

Buhara’dan yola çıkan hacılar arasında Ahmed Yesevi torunlarından Şeyh Zengi, derviş ve beraber hareket ettiği topluluğunu konu alan ve bu çalışmanın kaynağını teşkil eden belge, ilk defa Ahmed Refik (1932, s. 41) tarafından kullanılmıştır. Ahmed Refik, belgeyi “*Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik 1558-1591*” adlı çalışmasına almıştır. Yesevi torunlarından bahseden ve hac yolcusu olan topluluk, Ahmed Refik tarafından “Rafizilik ve Bektaşilik” başlığı altında verilmektedir. Bu husus, Osmanlı Devleti son dönemi Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk dönemlerinde konunun hangi teori ve kavramsal çerçevede değerlendirildiğine işaret etmektedir. İşin ilginç yanı Rafizi ve Bektaş başlığı altında değerlendirilen bu belge, Osmanlı Devleti sultanına “hac” için yardımcı olunması talebinde bulunmaktadır. Her nasılsa Osmanlı sultanı II. Selim de “Rafizi ve Bektaş” başlığı altında değerlendirilen bu topluluk için Şam valisini görevlendirmektedir. II. Selim, bir yazıyla Buhara’dan gelen Ahmed Yesevi torunlarından Şeyh Zengi ve beraberindekilere yardımcı olunmasını ve Hicaz’a ulaşıncaya kadar da her türlü lojistiğin temin edilmesini talep

etmektedir. Bu belgeden ikinci olarak Köprülü (1993, s. 211), Ahmed Refik'ten alıntıyla Yesevilik ve Yesevi dervişlerinin Osmanlı Devleti ve sahasındaki varlığına işaret için kaynak olarak kullanılmaktadır.

Şekil 1

Başbakanlık Osmanlı Arşivi A. {DVNSMHHM.defter no: 7, Sıra no: 748, Tarih Hicri 22.07.975 [22 Ocak 1568]



“748

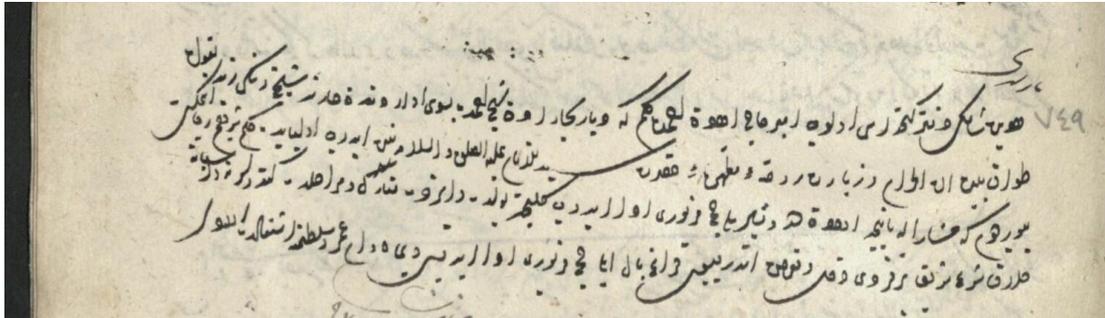
Şâm-1 Şerîfe varınca yol üzerinde vâkı' olan kâdîlara hüküm ki:

Buhara'dan Şeyh Ahmed Yesevî evlâdından Şeyh Zengî ve dervişleri hacca gideceklerinden, gidiş-gelişlerinde kendilerine gereken kolaylığın gösterilmesi. Diyâr-ı Buhârâ'dan Şeyh Ahmed-i Yesevî evlâdından dârende-i fermân-ı hümayûn Şeyh Zengî zîde takvâhü yanınca olan dervîşleriyle bile tavâf-ı Beytu'llâhi'l-Harâm ve ziyâret-i (s. 379) Ravza-i Mutahhere-i Hazret-i Seyyidü'l-enâm aleyhi's-salâtü ve's-selâma niyyet idüp yolda ve izde, menâzil ü merâhilde dahl ü ta'arruz olunmamak bâbında emr-i şerîfüm recâ itmeğın buyurdum ki: Mûmâ-ileyh ve yanınca olan dervîşlerine ve esbâbına şer'-ı şerîfe muhâlif bir ferdi dahl ü ta'arruz itdürmeyüp ve akçalarıyla zâd ü zevâdelerin tedârük itdürüp ve lâzım olan mahallerde kulaguz virüp emîn ü sâlim Şâm-1 Şerîfe irsâl eyleyesiz.

Yazıldı.” (7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567–1569) Özet - Transkripsiyon – İndeks, 1998, s. 379).

Şekil 2

Başbakanlık Osmanlı Arşivi A. {DVNSMHHM.defter no: 7, Sıra no: 749, Hicri 22.07.975 [22 Ocak 1568]



749

Vilâyet-i Şâm'un Defter Kethudâsı olup Emîr-i Hâcc olan Ahmed'e hüküm ki:

Bkz. hkm. 748.

Diyâr-ı Buhârâ'dan Şeyh Ahmed-i Yesevî evlâdından dârende Şeyh Zengî zîde takvâhü tavâf-ı Beytu'llâhi'l-Harâm ve ziyâret-i Ravza-i Mutahhere-i Hazret-i Seyyidü'l-enâm aleyhi's-

salâtü ve's-selâma niyyet idüp ol bâbda hükm-i şerîfüm recâ itmeğin buyurdum ki: Müşârun-ileyh yanınca olan dervîşleriyle hacc-ı mezbûrî edâ idüp gelince yolda ve izde, menâzil ü merâhilde kendülerine ve esbâbına hılâf-ı şer'-ı şerîf bir ferdi dahl ü ta'arruz itdürmeyüp ferâğ-ı bâl ile hacc-ı mezbûrî edâ idüp dâyimâ devâm-ı ömr ü saltanatuma iştiğâlde olalar.

Yazıldı.” (7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567–1569) Özet - Transkripsiyon – İndeks, 1998, s. 380).

Ahmed Yesevi ve Yesevilik araştırmaları ve araştırmaların kaynakları arasında arşiv belgeleri yok denecek kadar azdır. Başka bir ifadeyle araştırmacılar, yakın tarihte kurulan arşivlerden yine yakın tarihli belgeler temin etmiştir. Araştırmacılar bu kadar eski tarihli bir belgeyi temin edip Ahmed Yesevi ve evlatlarına dair veriye erişememiştir. Yesevilik araştırmaları tasavvuf edebiyatı kaynaklarına ve kısmen de tarihi eserlere dayanmaktadır. Müslüman dünyasında tasavvuf ve tarikatlar ilim geleneği içerisinde Yesevilik, Bektaşilik gibi Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Rumeli sufilerinin tasavvuf anlayışı ve erkânına ilişkin bilgi bulunmamakta veya bu hususta bilgi verilmemektedir. Daha çok veya genel kavramlarla Melamilik, Kalenderilik ve Haydarilik içerisinde veya bunlarla tanımlamayı tercih etmişlerdir. Bu bağlantı ve işaretin ilmi dayanağı bulunmamakta ve Yesevilik başta olmak üzere Türkistan pirlilerinin tasavvuf ve tarikatlarına ilişkin veriler birbirinden kopuk ve tutarsızlık içermektedir. Bundan dolayı Yesevilikle ilgili aynı coğrafyada bulunan tarikatlarla ilişkilendirerek veya aralarında bir rekabetin var olduğu vehmiyle konuyu diğeri üzerinden anlatmayı ve aktarmayı uygun görmekteirler. Bu muvafakat ve mutakabat, Yesevilik veya Türkistan pirleri hakkında sonu gelmez veya gelmeyecek araştırmaları yapacak araştırmacıları cezbetmekte ve etmeye de devam edecektir

Sonuç

Bu çalışmada değerlendirilen Osmanlı Devlet Arşivinde bulunan belge, Ahmed Yesevi'nin varlığı, torunları ve Şeyh Zengi isimindeki torunu, dervişleri ve etrafındakilerin hac yolculuğunu konu edinmektedir. Osmanlı padişahına İstanbul'a ulaştıklarını bildirdiklerin de Ahmed Yesevi ve Şeyh Zengi hakkında tereddüt oluşmamış ve kendilerine lazım gelen yardım sağlanmıştır. Bu da göstermektedir ki Osmanlı devlet ricali Ahmed Yesevi ve evlatlarından haberdardır.

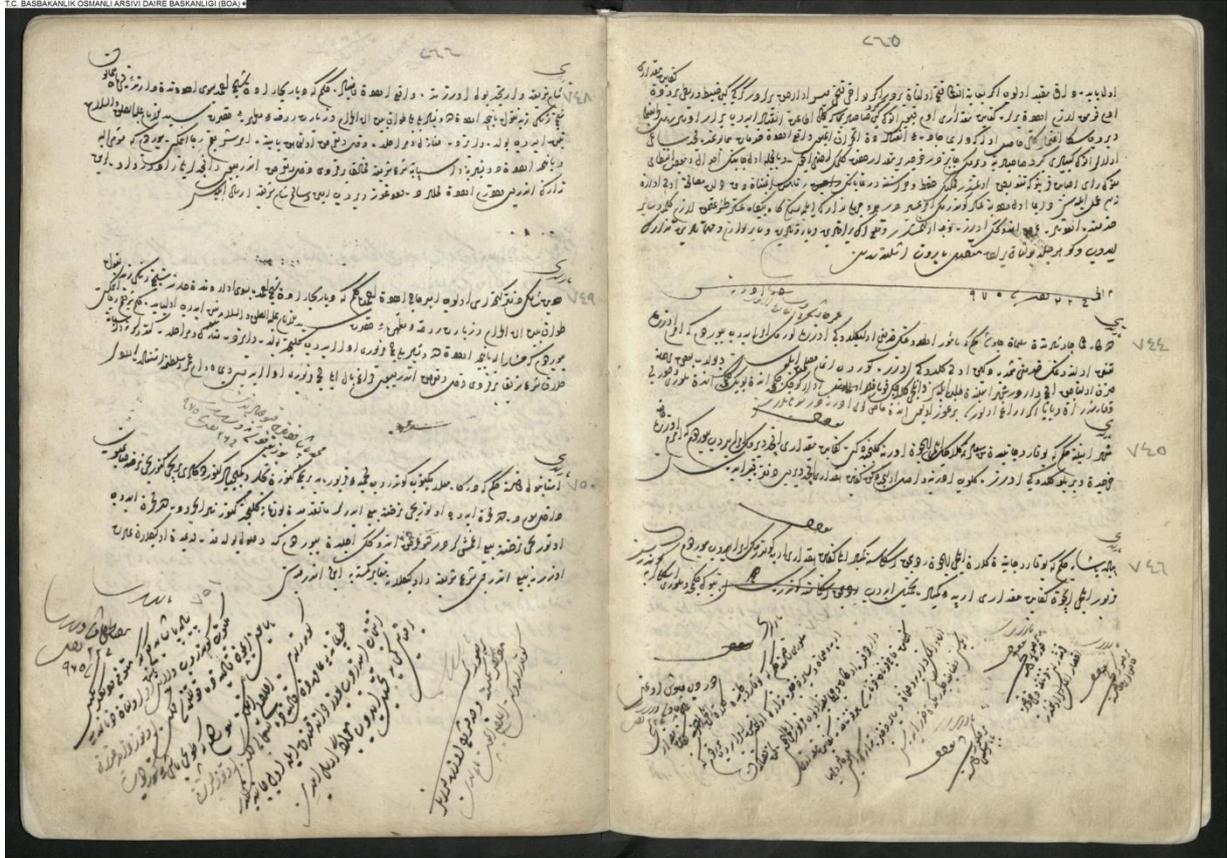
Belge, II. Selim döneminde Türkistanlı hacılardan Şeyh Zengi isimindeki Ahmed Yesevi torunlarından şeyh ve dervişlerin taleplerine verilen cevaptan ibarettir. Bir bakıma Türkistan'da meydana gelen siyasi ve askeri gelişmelerin izahına destekler mahiyetti taşımaktadır.

Türkistanlı hacılar, XVI. yüzyıldan itibaren güzergâhlarını değiştirmek zorunda kalıp yeni bir güzergâh belirlemiştir. Bu yeni güzergâh, İstanbul üzerinden planlanmış ve İstanbul, Türkistanlı hacıların Hicaz öncesinde buluşma mekânı olarak tasarlanmıştır. Yeni siyasi ve dini gelişmeler yeni güzergâhın çok hızlı gerçekleşmesi ve takip edilmesiyle neticelenmiştir. İstanbul, Türkistanlı hacıların uğrak yeri ve yoğunlaştıkları önemli bir merkez haline gelmiştir. Türkistanlı hacıların giderek faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları ve birkaç yüzyıl sonrasında da birçok kuruluşla birlikte Türkistanlılar için tekkeler kurulmuş veya Türkistan tekkeleri yapılmıştır.

Yesevilik etrafında yürütülen çalışmalar, konuyu kendi mekân ve menziline takip etmelidirler. Böylece katmanlı aktarılan bilgi ve katmanlar arasındaki mesafenin değeri ve önemi, Türkistan sufilerinin anlam dünyasına yaklaşmayı sağlayacaktır. Türkistan pirlilerinin tasavvuf anlayışları anlaşılmadan teori ve kavramsal çerçevesinin kurbanı kılınmadan ele almak mümkündür. Araştırmacıların zihin dünyaları ve kaynakları, metinlere bağlı oluşturulmakta ve metnin belirlediği veya bilginin imaj olarak inşa edilmektedir. Oysa araştırmacılar, ön kabulleriyle değil sufilerin kendi dillerinden aktardıkları hususları, bir çerçeve etrafında kendi mekânında anlama çabasına gütmeleri işlerini kolaylaştıracaktır

Ek

Başbakanlık Osmanlı Arşivi A. {DVNSMHHM.defter no: 7, Belge no: 748-749, Hicri 22.07.975 [22 Ocak 1568]



A. {DVNSMHHM.d.00007

KAYNAKÇA

Aköz, A., & Amandyqqyzy, B. L. (2025). Osmanlı-Safevî İlişkileri Ve Türkistanlı Hacılar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (115), – S. 145–166.

Doğan Turay, E. (2021). Bir Bütünün Parçası Hacı Bektaş Veli'nin Hacılığı ve Hac Yolculuğu. A. Taşgın & E. Aksoy (Haz.), *Hacı Bektaş Veli. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Dairesi Yayınları*. – S. 61–80.

Emecen, F. (2009). "II. Selim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 36). TDV Yayınları. – S. 414–418.

Erşahin, S. (1999). Osmanlı Devleti ve Türkistan Müslümanlarının Hac Seferleri (Çarlık Döneminden Günümüze). *Diyanet İlmî Dergi*, 35(1, Özel Sayı), – S. 231–248.

İnalçık, H. (1948). Osmanlı–Rus Rekabetinin Menşei ve Don–Volga Kanalı Teşebbüsü (1569). *Belleten*, 12(46), – S. 349–402.

Köprülü, F. (1978). "Ahmed Yesevî". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 1). MEB Yayınları. – S. 210–215.

Köprülüzade, M. F. (1918). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Matbaa-i Âmire. – S. 446.

Köprülü, M. F. (2006). *Early Mystics in Turkish Literature* (G. Leiser & R. Dankoff, Çev. ve ed.). Routledge. [Deweese, D. (2017) "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar Hakkında Bazı Notlar", Tercüme eden: Ayşenur Aydınllı], *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı 39-40, – S. 119-144.

Ocak, A. Y. (1992). Anadolu Türk Halk Sûfliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü. *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* içinde. Kültür Bakanlığı Yayınları. – S. 75–84.

- Sarınay, Y. (2019). Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (88), – S. 1–18.
- Sıbgatullina, E. (2014). *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*. Doğu Kütüphanesi.
- Taşgın, A. (2016). İrfanın Anlam Kaybı ve Belirsizliği Yesevîlikte Sofra Tutmak. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Cilt 1). Türk Ocağı Yayınları. – S. 81–99.
- Taşgın, H. & Taşgın, A. (2024). “Hacı Bektaş Veli Velayetname’sinin Anlam Dünyası: Hoca Ahmet Yesevi Velayetname’de”. *Reassessing The Heritage of Khoja Ahmet Yasawi*. Edited by Mahmut Erol Kılıç & Maulen Sadykbekov, IRCICA & Historical and Cultural Museum Reserve “Azret Sultan”, – S. 219-234.
- Toğan, Z. V. (1953). Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malumat. 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. – S. 523–529.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567–1569) Özet - Transkripsiyon – İndeks. (1998). *Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları*.
- Yeşilot, O., Çelik, Y., & Varol, M. (2015). *İstanbul’daki Türkistan Tekkeleri: Ata Yurt ile Ana Yurt Arasındaki Manevi Köprüler*. Türçek Yayınları. – S. 328

REFERENCES

- Aköz, A., & Amandyqyzy, B. L. (2025). Osmanlı-Safevî İlişkileri ve Türkistanlı Hacılar. [Ottoman–Safavid Relations and Pilgrims from Turkestan]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (115), – S. 145–166. (In Turkish).
- Doğan Turay, E. (2021). Bir Bütünün Parçası Hacı Bektaş Veli’nin Hacılığı ve Hac Yolculuğu. [A Part of a Whole: Hacı Bektaş Veli’s Pilgrimage and Hajj Journey]. A. Taşgın & E. Aksoy (Haz.), *Hacı Bektaş Veli*. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Dairesi Yayınları. – S. 61–80. (In Turkish).
- Emecen, F. (2009). “II. Selim”. [Selim II]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 36). TDV Yayınları. – S. 414–418. (In Turkish).
- Erşahin, S. (1999). Osmanlı Devleti ve Türkistan Müslümanlarının Hac Seferleri (Çarlık Döneminden Günümüze). [The Ottoman State and the Hajj Expeditions of Turkestan Muslims (From the Tsarist Period to the Present)]. *Diyanet İlmî Dergi*, 35(1, Özel Sayı), – S. 231–248. (In Turkish).
- İnalçık, H. (1948). Osmanlı–Rus Rekabetinin Menşei ve Don–Volga Kanalı Teşebbüsü (1569). [The Origins of Ottoman–Russian Rivalry and the Don–Volga Canal Initiative (1569)]. *Bellekten*, 12(46), – S. 349–402. (In Turkish).
- Köprülü, F. (1978). “Ahmed Yesevî”. [Ahmad Yasawi]. *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 1). MEB Yayınları. – S. 210–215. (In Turkish).
- Köprülüzade, M. F. (1918). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. [Early Mystics in Turkish Literature]. Matbaa-i Âmire. – S. 446. (In Turkish).
- Köprülü, M. F. (2006). *Early Mystics in Turkish Literature* (G. Leiser & R. Dankoff, Çev. ve ed.). Routledge. [Deweese, D. (2017) “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar Hakkında Bazı Notlar”, Tercüme eden: Ayşenur Aydınlı], *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt XVIII, Sayı 39-40– S. 119-144. (In Turkish).
- Ocak, A. Y. (1992). Anadolu Türk Halk Sûfiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü. [The Formation of the Ahmed-i Yasawi Tradition in Anatolian Turkish Folk Sufism]. *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* içinde. Kültür Bakanlığı Yayınları. – S. 75–84. (In Turkish).
- Sarınay, Y. (2019). Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul. [Istanbul as a Pilgrimage Center for Pilgrims from Turkestan]. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (88), – S. 1–18. (In Turkish).
- Sıbgatullina, E. (2014). *İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkler*. [Muslim Turks of Russia Between Two Empires]. Doğu Kütüphanesi. (In Turkish).
- Taşgın, A. (2016). İrfanın Anlam Kaybı ve Belirsizliği Yesevîlikte Sofra Tutmak. [The Loss and Ambiguity of Meaning in Spiritual Wisdom: The Practice of Sofra Tutmak in Yesevism]. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Cilt 1). Türk Ocağı Yayınları. – S. 81–99. (In Turkish).

Taşgın, H. & Taşgın, A. (2024). Hacı Bektaş Veli Velayetname'sinin Anlam Dünyası: Hoca Ahmet Yesevi Velayetname'de. [The Conceptual World of the Velayetname of Hacı Bektaş Veli: Khoja Ahmad Yasawi in the Velayetname]. *Reassessing The Heritage of Khoja Ahmet Yasawi*. Edited by Mahmut Erol Kılıç & Maulen Sadykbekov, IRCICA & Historical and Culturel Museum Reserve "Azret Sultan", – S. 219-234. (In Turkish).

Toğan, Z. V. (1953). Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat. [Some New Findings on Yesevism]. *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. – S. 523–529. (In Turkish).

7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567–1569) Özet - Transkripsiyon – İndeks. [Register No. 7 of the Mühimme Defteri (975–976 / 1567–1569): Summary, Transcription, and Index]. (1998). *Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları*. (In Turkish).

Yeşilot, O., Çelik, Y., & Varol, M. (2015). *İstanbul'daki Türkistan Tekkeleri: Ata Yurt ile Ana Yurt Arasındaki Manevi Köprüler*. [Turkestan Lodges in Istanbul: Spiritual Bridges Between the Ancestral Homeland and the Motherland]. Türçek Yayınları. – S. 328. (In Turkish).

ДИНТАНУ

МРНТИ 21.21.31

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-30>САМЕТ ОҚАНҰЛЫ^{1*}  ҚҰДАЙБЕРДІ БАҒАШАРОВ² 

¹Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Исламтану кафедрасының оқытушысы, PhD, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан), *e-mail: samet_05@mail.ru

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының оқытушысы, PhD, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан), e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com

АЛТЫН ОРДА КЕЗЕҢІНДЕГІ ДІНИ ТАНЫМНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДА
ХАНАФИ МӘЗҒАБЫНЫҢ РӨЛІ

Аңдатпа. Мақалада Алтын Орда кезеңіндегі діни танымның қалыптасуында Ханафи мәзһабының рөлі айқындалады. XIII-XV ғасырларда өмір сүрген әйгілі ортағасырлық мемлекет ретінде Алтын Орда мемлекетінде ислам дінін қабылдау маңызды тарихи кезеңдердің бірі ретінде саналады. Айтулы хандардың ислам дінін қабылдауы халықтың мұсылмандық жолға түсуіне түрткі болған факторлардың біріне жатады. Алғашқылардың бірі болып ислам дінін қабылдаған Берке хан (1255-1266) мұсылмандықты хандыққа енгізіп, Алтын Ордада исламның таралуына зор ықпал етті. Берке ханның билігі кезінде ислам діні моңғол ақсүйектері арасында тарала бастағаны мәлім. Ал өз кезегінде Өзбек хан (1313-1340) исламды Алтын Орданың ресми діні ретінде жариялады. Оның билігі кезінде ислам діні мемлекетте кеңінен таралып, мәдениет пен саясатқа үлкен әсер етті. Жәнібек хан өз билігі тұсында Өзбек ханның ісін жалғастырып, ислам дінінің ықпалын одан әрі нығайта түсті. Бұл кезеңде ислам діні Алтын Орда халқының мәдениеті мен тұрмысында маңызды рөл атқарды. Исламның таралуы арқылы араб графикасы да кеңінен қолданысқа түсті. Білім мен ғылымның дамуына оның ықпалы етті. Алтын Орда хандары мен Мәмлүк билеушілері арасындағы ұзақ уақыт діни-дипломатиялық одақтастықтың сақталуы діни таным мен мәдениетінің жақындығы ретінде қарастырылады. Сонымен қатар, Алтын Орда мемлекетінде Ханафи құқықтық мектебінің үстемдік құрғаны тарихи деректер негізінде айқындалып, Ханафи мәзһабының әртүрлі мәселелерді шешудегі өміршеңдігі мен халықтың әдет-ғұрпын шарифатпен үйлестіре білуі осы аймақтарда тұрақтап қалуының басты себебі болғанын бірқатар мәселелерге салыстырмалы талдау жасау негізінде дәлелденеді.

Кілт сөздер: Алтын Орда, ислам, хандар, Ханафи мәзһабы, құқық, Өзбек хан.

Samet Okanuly¹, Kudaiberdi Bagasharov²

¹Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Lecturer at the Department of Islamic Studies, PhD, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan), e-mail: samet_05@mail.ru

²Al-Farabi Kazakh National University, Lecturer at the Department of Religious Studies and Cultural Studies, PhD, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan), e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

С. Оқанұлы, Қ.С. Бағашаров. Алтын Орда кезеңіндегі діни танымның қалыптасуында Ханафи мәзһабының рөлі // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – Б. 18–29.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-30>

***Cite us correctly:**

С. Оқанұлы, Қ.С. Бағашаров. Алтын Орда кезеңіндегі діни танымның қалыптасуында Ханафи мәзһабының рөлі // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – Б. 18–29.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-30>

Мақаланың редакцияға түскен күні 27.11.2025 / қабылданған күні 28.12.2025.

The Role of the Hanafi Madhhab in the Formation of Religious Thought During the Golden Horde Period

Abstract. The article reveals the role of the Hanafi madhhab in shaping religious understanding during the Golden Horde period. The adoption of Islam in this prominent medieval state of the 13th–15th centuries is regarded as one of the most significant historical milestones. The conversion of notable khans to Islam became a key factor in the Islamization of the population. Berke Khan (1255–1266), one of the first rulers to embrace Islam, introduced the faith into his khanate and greatly contributed to its spread within the Golden Horde. During his reign, Islam began to spread among the Mongol nobility. Later, under Uzbek Khan (1313–1340), Islam was declared the official religion of the Golden Horde, leading to its widespread acceptance and profound influence on the state's culture and politics. Khan Janibek continued Uzbek Khan's legacy, further strengthening Islam's position. During this period, Islam played an important role in the daily life and culture of the Golden Horde's population. The spread of Islam also led to the widespread use of Arabic script, contributing to the advancement of education and science. The long-standing religious and diplomatic alliance between the rulers of the Golden Horde and the Mamluks reflected their spiritual and cultural affinity. Historical sources confirm the dominance of the Hanafi school of law, whose adaptability in harmonizing Sharia with local customs ensured its persistence and influence in the region.

Keywords: Golden Horde, Islam, khans, Hanafi madhhab, law, Uzbek Khan.

Самет Оканулы¹, Кудайберди Багашаров²

¹*Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», преподаватель кафедры исламоведения, доктор философских наук, доцент (Алматы, Казахстан),
e-mail: samet_05@mail.ru*

²*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, преподаватель кафедры религиоведения и культурологии, доктор философских наук, доцент (Алматы, Казахстан),
e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com*

Роль Ханафитского мазхаба в формировании религиозного мировоззрения в эпоху Золотой Орды

Аннотация. В статье раскрывается роль ханафитского мазхаба в формировании религиозного мировоззрения в период Золотой Орды. Принятие ислама в этом средневековом государстве XIII–XV веков рассматривается как один из важнейших исторических этапов. Принятие ислама знаменитыми ханами стало одним из ключевых факторов обращения народа в мусульманство. Берке-хан (1255–1266), один из первых правителей, принявших ислам, ввёл мусульманство в ханство и оказал огромное влияние на распространение ислама в Золотой Орде. При его правлении ислам начал распространяться среди монгольской знати. Впоследствии Узбек-хан (1313–1340) провозгласил ислам официальной религией Золотой Орды. При его правлении ислам получил широкое распространение и оказал значительное влияние на культуру и политику государства. Джанибек-хан продолжил дело Узбек-хана, усилив влияние ислама. В этот период ислам сыграл важную роль в культуре и быту населения Золотой Орды. С распространением ислама арабская графика стала активно использоваться, что способствовало развитию науки и образования. Долговременный религиозно-дипломатический союз между ханами Золотой Орды и правителями мамлюков свидетельствует о духовной и культурной близости. Исторические источники подтверждают господство ханафитской школы права, способной гармонично сочетать нормы шариата с народными обычаями, что обеспечило её устойчивость в регионе.

Ключевые слова: Золотая Орда, ислам, ханы, ханафитский мазхаб, право, Узбек-хан.

Samet Okanuly¹, Kudaiberdi Bagaşarov²

¹*Nur-Mubarak Mısır İslam Kültür Üniversitesi, İslam Araştırmaları Bölümü Öğretim Üyesi, PhD, Doçent (Almatı, Kazakistan), e-mail: samet_05@mail.ru*

²*Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Din Bilimleri ve Kültür Araştırmaları Bölümü Öğretim Üyesi, PhD, Doçent (Almatı, Kazakistan), e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com*

Altın Orda Döneminde Dini Dünya Görüşünün Oluşumunda Hanefi Mezhebinin Rolü

Özet. Makalede Altın Orda döneminde dini bilginin oluşumunda Hanefi mezhebinin rolü vurgulanmaktadır. 13.-15. yüzyıllarda var olan ünlü bir ortaçağ devleti olan Altın Orda'da İslam'ın benimsenmesi, en önemli tarihi dönemlerden biri olarak kabul edilir. Adı geçen hanların İslam'ı benimsemesi, halkın İslam'ı benimsemesini teşvik eden faktörlerden biridir. İslam'ı ilk benimseyenlerden olan Berke Han (1255-1266), İslam'ı hanlığa tanıttı ve Altın Orda'da İslam'ın yayılmasında büyük etkisi oldu. Berke Han döneminde İslam'ın Moğol soyluları arasında yayılmaya başladığı bilinmektedir. Buna karşılık Özbek Han (1313-1340) İslam'ı Altın Orda'nın resmi dini ilan etti. Onun döneminde İslam, devlette yaygınlaştı ve kültür ve siyaset üzerinde büyük bir etkiye sahip oldu. Canibek Han, Özbek Han'ın saltanatı boyunca yaptığı çalışmaları devam ettirdi ve İslam'ın etkisini daha da güçlendirdi. Bu dönemde İslam, Altın Orda halkının kültür ve yaşamında önemli bir rol oynamıştır. İslam'ın yayılmasıyla birlikte Arap alfabesi de yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve eğitim ve bilimin gelişimine etki etmiştir. Altın Orda hanları ile Memlük hükümdarları arasında uzun vadeli dini ve diplomatik bir ittifakın sürdürülmesi, dini bilgi ve kültürün yakınlığı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, Altın Orda devletinde Hanefi fıkıh mezhebinin hâkimiyeti tarihsel verilere dayanarak tespit edilmiş ve bir dizi konunun karşılaştırmalı analizi, Hanefi fıkıh mezhebinin çeşitli sorunları çözmedeki canlılığının ve halkın örf ve adetlerini Şeriat ile uyumlu hale getirme becerisinin, bu bölgelerdeki istikrarının temel nedenleri olduğunu kanıtlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Altın Orda, İslam, hanlar, Hanefi mezhebi, hukuk, Özbek Han.

Кіріспе

Алтын Орда кезеңі Ортағасырлық Қазақстан тарихындағы ерекше маңызды кезеңдердің біріне жатады. Бұл кезеңде қоғамның әлеуметтік, саяси және мәдени құрылымдары қалыптасып, халықтардың діни танымы мен сенімдері де үлкен ілкімді өзгерістерге ұшырады. Осы кезеңде Орта Азия мен Қазақстан жерінде Ислам дінінің таралуы және орнығуы үлкен рөл атқарды. Ислам дінінің қалыптасуында және таралуында Ханафи мәзһабының ықпалы айтарлықтай болды. Бұл мақалада Алтын Орда кезеңіндегі діни танымның қалыптасуында Ханафи мәзһабының рөлін зерттеу мақсатында негізгі мәселелер қарастырылады. Әртүрлі тарихи деректер мен зерттеулер негізінде Ханафи мәзһабының Алтын Орда қоғамындағы орны мен ықпалы анықталатын болады.

Бұл зерттеудің басты мақсаты - Алтын Орда кезеңіндегі діни танымның қалыптасуында Ханафи мәзһабының рөлін анықтау. Зерттеу барысында Ханафи мәзһабының тарихын, оның негізгі қағидаларын және Алтын Орда кезеңіндегі қоғамға әсерін талдау арқылы осы мәзһабтың діни және мәдени дамуындағы ықпалын анықтау көзделеді.

Зерттеу әдістері

Мақалада Алтын Орда кезіндегі діни ахуалды анықтау үшін сапалы зерттеу әдістеріне басымдық берілді. Зерттеу барысында араб, қазақ, орыс және кеңестік кездегі ғалымдардың деректері пайдаланылып, қазіргі белгілі зерттеушілердің тұжырымдары негізге алынды. Одан бөлек, тарихи фактілерді ашуда тарихилық әдіс, салыстырмалы

талдау, сыни көзқарас секілді әдіс-тәсілдер қолданылды. Алтын Орда кезеңіндегі классикалық діни әдебиеттер мазмұнына Ханафи мәзһабына негізделетінін дәлелдеуде контент анализ әдісі пайдаланылды. Ханафи-Матуридилік мектептердің қасиетті дереккөздерді түсіндірудегі «дүниетанымдық» және «ахуалдық» деп аталатын әдіс-тәсілдеріне анықтама берілді.

Нәтежиелері және талқылау

Алтын Орда билеушілері және ислам

Алтын Орданың территориясы жайында әл-Омаридің, Жуәинидің және орыс зерттеушілерінің, оның ішінде кеңестік ғалымдардың деректеріне сүйенер болсақ, Алтын Орданың құрамына Хорезм, барша Мауераннахр, Сығанақ, Сайрам, бүкіл Дешті Қыпшақ қалаларын, сонымен қатар, Ертіс өзені мен Алтай тауларының кіретінін айтқан (Жамашев, 2023: 401). Алтын Орда мемлекетінде Бату ханның ұрпақтары билік етті. Батудың інісі Беркенің тұсында Алдыңғы Азияның көптеген мұсылман мемлекеттерімен байланыс орнатылады (Sakhı, Z., 2022: 211). Ал Өзбек (1312-1342) ханның кезінде мемлекет күшейіп исламның таралуы үшін үлкен еңбек етті. Сарай қаласынан бастап үлкен отырықшы орталықтар, мешіттер, медреселер және теккелер салынды. Білім адамдары мен дін адамдарына көңіл бөлінді. Осы еңбектерімен әрі ислам әлемінде, әрі өз халқы арасында аты шығып абыройлы болды. Жасаған білімі мен мәдени жұмыстарының арқасында Еділ аймағы ислам өркениетінің маңызды орталықтарының біріне айналды (Хизметли, 2018: 217). Тарихшы Б. Кәрібаев, Бату ханнан Өзбек ханға дейінгі Алтын Орда билеушілерінің исламға деген көзқарастарын мынандай екі топқа бөліп көрсетеді:

1) Мұсылмандықты қабылдамаса да, ислам дінінің Алтын Ордада орнығып, кең таралуына ықпал еткен хандар. Олар – Бату, Мөңке Темір, Төле Бұқа, Тоқтағай хандар.

2) Мұсылманшылықты қабылдап, ислам дінінің Алтын Ордада орнығып, кең таралуына ықпал еткен хандар. Олар – Берке, Туда Мөңке және Өзбек хандар. Біз бұл топқа Орда Ежен ұлысынан Ерзен ханды жатқызамыз (Кәрібаев, 2014: 234).

«Қазақстан тарихы, 7-сынып» оқулығында да, тарихшы Б.Кәрібаевтың Алтын Орданың Бату хан сияқты хандары мұсылмандықты қабылдамаса да ислам дінінің насихатталып, халық арасында кең таралуына ықпал етті деген жағымды пікір айтса, Қазақ даласындағы мұсылмандық тақырыбында кең зерттеулер жүргізіп жүрген Н.Нұртазинаның зерттеулерінде де Б.Кәрібаевтың көзқарасын қуаттайтын пікір айтылады. Алтын Орда империясының жапшай исламдануы XIV ғасырдың бірінші жартысындағы Өзбек хан Мұхаммедтің билеген тұсына тап келді. Қазақтың «Дін Өзбектен қалған», «Өзбек ханның тұсында атамыз қазақ дін баққан, Алтын Орда хандары жердің жүзін шаңдатқан» деген халық аузындағы сөздері де осыны дәлелдейді. Өзбек ханнан кейінгі Алтын Орданы билеген Тыныбек хан, Жәнібек хан, Бердібек хан, Хызыр хан, Орыс хан, Тоқтамыс хан, Едіге би, Темір құтлық, Болат хан, Шәдібек хан, Ахмет хандар да Ханафи мәзһабын ұстанды. Оған Алтын Орда дәуіріне қатысты тарихи деректерде толық негіз бар деуге болады (Исахан, 2021: 246-247). Түркілер мен қазақ тарихындағы ұлы тұлға Өзбек Мұхаммед ханның исламды насихаттауға сіңірген еңбегі жоғары бағалауға әбден лайық. Қазіргі Қазақстанның солтүстік, орталық, батыс және шығыс облыстары енген Жошы ұлысын исламдандыру ісі осы көрнекі тұлғаның еншісіне бұйырылды, ал оның билік еткен тұсы Алтын Орданың саяси қуатының биік шыңға жеткен тұсы болатын. Өзінің асқан діндарлығы, бұлжымас саясаты арқылы Өзбек Мұхаммед хан (1312-1342 жж.) дала билеушілерінің арасында жоғары атақ-даңққа қол жеткізді (Нұртазина, 2020: 74). Самани мемлекеті түркі халықтары арасындағы құрылған алғашқы мұсылман мемлекеті болса, ал Қарахан мемлекеті қазақ даласындағы алғашқы мұсылман мемлекеті болды. Ал қазақ даласында мұсылмандық өмір салтының қайта жандануында Қарахандықтар мемлекетінен (840-1212) кейінгі Алтын Орда мемлекетінің (1242-1502 жж.) рөлі ерекше болғанын айтуға болады. Рузбиханның «Мехманнаме-и Бұхара», Мұхаммед Хайдар Дулатидің «Тарихи-

Рашиди», Заһируддин Бабырдың «Бабырнама», Хафиз Таныш әл-Бұхаридың «Абдулланаме», Шайбанилер туралы жазылған «Тауарих-и гузида-йи нусрат-наме», Қадырғали Жалайыридің «Жамиғ ат-тауарих» атты еңбектерінде қазақ халқының ислам дінін ұстанатыны баяндалған. Атап айтар болсақ, Рузбихан «Мейманнаме-и Бұхарасында» Мұхаммед Шайбанидің қазақтарға қарсы қасиетті соғыс жүргізбекші болғанына қарсы тұрады. Себебі қазақтар шынайы мұсылман болатын. Ал Бабыр өз шығармасында Орталық Азия мұсылмандарының Матуриди ақидасын ұстанатынын айта келіп: «Біздің заманымыздағы ең маңызды кітап – «Һидая», - деп көрсетеді. Бұдан өзге ағылшын саяхатшысы Энтони Дженниксон, Джон Кэстль, А.И. Левшиннің жазбаларында да Қазақ халқының ислам дінін ұстанғаны айтылады. Мысалы, Джон Кэстль Әбілхайыр хан кезінде Кіші жүз жерінде алты ай уақыт болып, қазақтардың ислам дінін берік ұстанатынын, әрбір қазақтың бес уақыт намазын қаза қылмайтынын жазып қалдырды. Сондай-ақ Г. Андреев «Описание Средней орды киргиз-кайсаков» атты еңбегінде: «Қазақтардың заңы Мұхаммедтің дініне негізделген. Олар дінді Бұхара арқылы Жәнібек дәуірінде қабылдаған», - деп Алтын Орданы 1342-1357 жылдар аралығында билеген әз-Жәнібек ханнан бері мұсылман екенін жазады (Жамашев, 2023: 526). Г. Андреевтің «Қазақтар ислам дінін Бұхара арқылы Жәнібек дәуірінде қабылдаған» деген пікір шындыққа жанаспайды. Себебі Алтын Орда кезеңіндегі Жәнібек ханның дәуірінен бұрын Берке хан мен Өзбек хандардың заманында қазақ даласының мемлекеттің ресми діні ислам діні болғанын ескерер болсақ, қазақ халқының ислам дінімен өмір сүруі одан арыда жатқанын көреміз.

Мәмлүк мемлекетімен қатынасы

Шыңғыс-хан құрған империяның күшеюі және одан кейінгі уақытта Жошы ұлысы (Алтын Орда) мен Құлағу ұлысының (Ирандағы Елхан мемлекеті) тарихи сахнаға шығуының және олардың бір-бірімен жауласуға толы қарым-қатынастары XIII-XIV ғасырлар тарихының басты бағытын белгілеп берді. Елхан мемлекетінің Таяу Шығыстағы мұсылман иеліктеріне шабуылдары Мәмлүк мемлекетінің Алтын Ордамен жақындасуына негізгі себеп болған (Батыршаұлы, 2021: 280). Алтын Орданың екінші билеушісі Берке (1209-1266) он жылға жуық билік құрғанда (1257-1266) ислам дінін қабылдап, Мысырдағы Мәмлүк патшалығымен одақ құрып, ислам дінінің нығаюына зор үлес қосты. Һелаку (Құлағу) 1258 жылдың 29 қаңтар – 10 ақпан аралығында аз уақыт ішінде Аббасилер халифатының астанасы болған Бағдат қаласын жаулап алып, Аббасилер династиясының 508 жылдық билігін құлатты. Содан кейін Шам мен Мысырды жаулап алмақ болды. Бірақ Қарақорымда тақта отырған ағасы Мөңке қағанның қайтыс болғанын естіп, Шамға шабуыл жасамақ болған ниетінен қайтпай, әскерге қолбасшы етіп Кетбұғаны тағайындап, өзі Қарақорымға жүріп кетеді. Кетбұға Шамға шабуыл жасап, Әин әл-жәлут мекенінде Құтыз басқарған, Бейбарыс қоштап қатысқан шайқаста жеңіліп, қаза тапты. Һелаку (Құлағу) Қарақорымнан оралған соң Құтыз бен Бейбарыстан өш алмақ болады. Бірақ Берке ханның ислам дінін қабылдағанын естіп, онымен соғысты. Алайда Беркені жеңе алмай, Құтыз бен Бейбарыстан өш алуға мұршасы келмей қалды. Содан Мысыр мен Шам Құлағудың басқаруындағы келесі бір шабуылдан аман қалды (Дулати, 2020: 282-283). Алтын Орданың астанасы – Сарай қаласы мен Мысыр шаһары арасындағы мұндай саяси-дипломатиялық қатынастың тығыз жолға қойылуының басты себебі, біріншіден, екі елдің де бір мәдениет пен ортақ өркениеттің аясына топтасуы болса, екіншіден, түркі халықтарының туысқандық байланысында жатыр еді. Хан ордасы мен сарай маңына шоғырланған ғалымдар мен шайырлар да екі ел арасында «алтын көпір» қызметін атқарды (Қыдыр, 2018: 162). Берке ханның ислам дінін қабылдауы, әуелі Мәмлүктердің Құлағудың мұсылмандарға қарсы шабуылдарына төтеп беруіне ықпал етті. Яғни, мұсылмандардың өз дінімен еркін өмір сүрулеріне мүмкіндік туды. Екіншіден, Орталық Азияда мұсылмандықтың қайтадан жанданып, бір жолата орнығуын қамтамасыз етті. Алтын Орда билеушілері билік жүргізген елді-мекендерде мешіт-медреселер салынып, діни білім беру ісінің ілгерлеуінде, соның

ішінде түркі халықтарының арасында кең таралған Ханафи мәзһабы бір жолата орнығуына ықпал етті. Сонымен қатар, Ханафи мектебін жатсынбайтын түркі халықтары мен тегі түрік болған Мәмлүктер мемлекеті арасындағы діни-дипломатиялық қатынастың жалғасын табуында ғалымдардың «алтын көпір» қызметін атқаруын ескерер болсақ, бір мәзһабта болудың қаншалықты маңызы барын көреміз. Мысыр мен Алтын Ордада ханафилік мектеп барынша насихатталғанының тағы бір дәлелі, Мысырда пайшалар мен сұлтандардың жастанып оқитын «Иршәд әл-мулук уәс-сәлатин» («Патшалар мен сұлтандарға нұсқаулық») атты еңбек жазылады. Ханафи мектебінің шариғаты барынша түсіндіріліп жазылған бұл туынды, тек ел билеушілерінің арасында ғана емес, сонымен бірге қарапайым халық арасында да танымал болған. Сондай-ақ, ханафилікті насихаттайтын Әбу Ләис Самарқанди тарапынан жазылған ғықтық еңбектің арабшадан түркі жазба тіліне тәржімалануы – түркілер арасында Имам Ағзам мәзһабын таратудағы басты ізденістердің біріне жатады (Бабалар ізімен, 2024: 26).

Алтын Орда кезеңінде жазылған діни еңбектер

Тарихшы Ибн Арабшаһтың жазуынша, Берке, Өзбек және Жәнібек хандардың билігі тұсында Хафиз әд-Дин Баззани, шейх Сад әд-Дин ат-Тафтазани, Мәулана Күтб әд-Дин әл-Ислам ар-Рази, Ахмет әл-Хажандари, шейх Жәләл әд-Дин секілді дін ғалымдары қызмет жасаған. Сарай қаласынан шыққан атақты дін ғалымы Мұхтар ибн Махмұт әз-Заһиди (1287 жылы д.ө.) «Жеңімпаз туралы трактат» («Әр-рисәлә ән-нәсирийә») деген туындысын Берке ханға арнап, оған «Дін жолындағы жеңімпаз» («Насир әд-Дин») деген титул да берген еді (Бабалар ізімен, 2024: 23). Орталық Азиядағы Ханафи мәзһабының таралуын зерделеген А.Муминов Сарайда Имам Ағзам ғықтық мектебіне қатысты негізгі еңбектердің қайта көшіріліп, түсініктемелер жазылғанына назар аударған. Ол 1304 жылы Мұхаммед ибн Айюб ибн Жүсіп ибн Хасан ибн Нәсір әл-Жендидің әс-Садр әш-Шахидтің «Умдат әл-фәтуасы» мен Әбу Хафс ән-Нәсәфидің «Мухтар әл-фәтәуә» атты еңбегін қайта көшіріп шыққанын, Шараф әд-Дин ибн Кәмал әд-Дин әл-Қырымидың атақты ғалым Әбу Хафс ән-Нәсәфидің «әл-Ақайд», Сәғд әд-Дин әт-Тайтазанидың «әт-Тәлуих», ал, Ахмет ибн Махмұт әл-Жендидің белгілі фақиһ әл-Мутарризидің «әл-Мисбах» атты туындысына түсініктемелер жазғанын атап өтеді (Муминов, 2015: 228-229). Тарихшы Ибн Арабшаһ атаған ғалымдардың бір сыпырасы Ханафи мәзһабының танымал өкілдері екендігін және А.Муминовтың дерегіндегі келтірілген еңбектердің әрбірі Ханафи мәзһабындағы негізгі қайнаркөз саналатын құнды еңбектер екендігін ескерсек, Алтын Орданың астанасы – Сарай қаласында Ханафи мәзһабы негізгі діни бағыт болған. Осы дәуірде дүниеге келген Насир әд-Дин Бұрхан әд-Дин Рабғұзидың «Қиссас әл-Әнбия», Махмұд Кердеридің «Нәһж әл-Фәрадис», Сейф Сараидың «Гүлістан бит-Түрки», Хорезмидің «Махаббатнамасы», исламның «Мұғинул мүрид», Күтбтың «Хұсрау-Шырын», Хусам Кәтибтің «Жұмжұма», сондай-ақ, авторлары белгісіз «Кесікбас кітабы», «Сираж әл-қулуб» секілді туындыларда әлемнің жаратылу сырларынан бастап, әулие-әнбиелердің өнегелі өмірі мен ғибратқа толы өсиеттері, дүнияуи һәм ақыреттік ғашықтың өзіне тән қырлары, пенденің рухани кемелдену жолдары өлең сөзбен өрнектеледі, қара сөзбен нақышына келтіріле баяндалады (Бабалар ізімен, 2024: 28). Біз төменде осы жерде келтірілген «Мұғинул мүрид» еңбегі мен сол дәуірде жазылған «Раунақул-ислам» атты еңбектің ішіндегі кейбір мәселелерге тоқталып өтуді жөн көрдік. Алтын Орда кезеңінде шариғат негізінде жазылған құнды шығармалардың бірі – «Мұғинул мүрид» (Мүридке көмекші) атты еңбек болса, екінші бірі – «Раунақул-ислам» яғни «Исламның шырағы» атты еңбек. Хорезм өңірінде XIV-XV ғасырларда жазылған бұл екі еңбек де поэтикалық стильде жазылған әрі исламдағы сенім, фиқһ және сопылық мәселелерін ханафи мәзһабы негізінде түсіндіреді, кейде мәзһаб ғалымдары мен өзге мәзһаб ғалымдарының да көзқарасын салыстырмалы келтіріп отырады. Екі еңбектегі Ханафи мәзһабын басшылыққа алған ұқсастықтан Алтын Орда кезеңінде

Ханафи мәзһабының үстемдік еткенін көреміз. Енді сол еңбектерден бірер мысал келтіре кетелік:

«Мұғинул мүрид» еңбегінде:

Әуелі бетті, сосын жу қолыңды,
Толықтай шынтағыңды жу қонымды.

Содан кейін басыңа мәсіх тартқын,
Аяқты тобықпенен жу толымды (Қыдыр, 2018: 73).

«Раунакул-ислам» еңбегінде:

Он екінші бап айтар дәрет жайын,
Парызы қаншалықты болар дәйім.

Төрт парызы болады, ей, біл, кемел,
Парыз етіп жіберді бізге Зул-жәләл (Мустафаева, 2018: 144).

Бұл өлең жолдарымен дәреттің төрт парызы сөз етіледі. Ханафи мәзһабы бойынша, дәреттің парызы төртеу болса, басқа мәзһабтар дәретке қатысты бір бөлім ахад жолымен жеткен (бір тізбек жолымен жеткен сахих хадисті) хадисті дәлел ете отырып, «дәретті ретімен алу», «оң жақтан бастау» және «дәретті алу кезінде арасын үзбеу» сынды кейбір амалдарды да дәреттің парызына жатқызады. Ал Ханафи мәзһабы бойынша, ахад хадистің дәлел саналуы үшін, ондай хадистің Құранның жалқылық мағынасын («хас») білдіретін үкімдеріне қайшы келмеуі шарт. Себебі, Құрандағы жалқы мағынадағы «хас» сөздер қатғи (кесімді) дәлел болып, сол сөзге амал ету міндетті болады. Ал, ахад жолымен жеткен хадис сахих болғанына қарамастан, занни (кесімді емес, ықтимал) дәлел саналғандықтан Құранның «хас» сөздерінен шығатын үкімді мансұқтай алмайды. Алайда, Құрандағы «хас» сөздердің негізінде парыз үкімі берілсе, ал ахад хадиске сүннет үкімі беріледі. Екі дәлел арасында қарама-қайшылық туындамағандықтан, әр екеуіне де өз деңгейінде амал етіледі (Оқанұлы, 2019: 66).

«Мұғинул мүрид» еңбегінде:

Бұл сабақтан он екі парызды біл,
Керегінді ұғып ап сақтанып жүр.

Намаздың сыртында алтау, ішінде алтау,
Қаза қылмай бәрін де орында кіл (Қыдыр, 2018: 73).

«Раунакул-ислам» еңбегінде:

Он екі парыз намазда бар делінді,

Ішінде алтау, сыртында алтау жар делінді (Мустафаева, 2018: 152).

Ханафи мәзһабы бойынша, намаздың он екі парызы бар. Олардың алтауы намаздың тысында, қалған алтауы намаздың ішінде. Намаздың тысындағы парыздар намаздан бұрын және намазға дайындық ретінде болғандықтан, оларды «намаздың шарттары» деп атайды. Ал қалған алтауы намаздың ішінде болғандықтан, «намаздың рүкүндері (тіректері)» деп аталады. Намаз парыздарының кемінде бірі орындалмаса, намаз жарамсыз болып есептеледі (Анарбаев, 2018: 143). Ал Шафиғи мәзһабы бойынша, «тағдил әркан», яғни, намаздағы рукуғ, сәжде, қиям секілді парыздарды сәл кідіріп, толық орындау шарт. Намаздың бір рукунінде тағдил әркан орындалмаса, намаз дұрыс болмайды. Алла елшісінің (саллаллһу ғәлейһи уә сәлләм) бір адам рукуғты толық орындамағанда оған: «...түр да намазыңды қайтадан оқы, өйткені сен намаз оқымадың» деген ахад хадисті дәлел ретінде келтіріп, Ханафи мәзһабы атап өткен намаздың парыздарынан тыс тағдил әрканды да намаздың парызы ретінде міндеттейді. Имам Әбу Ханифаның дәлелі Құрандағы: «Уа, иман келтіргендер! Рукуғқа иліңдер...» (Әкімханов, 2015: 22/77.) деген аяттағы «рукуғ» сөзінің мағынасы – иілу дегенді білдіреді. Бұл хас (жалқы) үкім болып саналады, ал жалқы нақты болса, ол басқа қосымша мағынаны, түсіндірмені қажет етпейді. Сондықтан, Ханафи мәзһабында рукуғтың орындалуы үшін иіліп еңкею көрініс тапса, рукуғ парызы орындалған болып есептеледі. Осылайша, Құранның хас үкімін (рукуғтың парыздығын) ахад хадис (хадистегі тағдил әркан) өзгертпейді (Әділбаев, 2024: 273). Ханафи мәзһабы бойынша,

сәжде және қиям мәселелерінде де аятта үкімі нақты келгендіктен, сәжде де ағзалардың жерге тиюі (сәл кідіріп жатпаса да), қиям да тік тұғанның бейнесі көрінісі тапса болды парыз міндеті орындалған болады. Ол үкімдердің де үкімін «тағдил әркан» ахад хадисі өзгертпейді.

«Мұғинул мүрид» еңбегінде:
Білгің келсе уәжіп намаз ішіндегі,
Дұрыс болар тыңдап ап түсінгенің.
Екі рәкәғат ішінде «Фатиханы»,
Әуелі оқысын бұл кісің деді (Қыдыр, 2018: 78).

«Раунакул-ислам» еңбегінде:
Уәжіп сол – «Фатиханы» оқығаның,
Даяр етіп сүрені зам тоқығаның (Мустафаева, 2018: 153).

Бұл өлең жолдарынан да «Фатиха» сүресін оқуды намаздың уәжіптерінен де дей отырып, ханафи мәзһабына тән пікірді баяндап отыр. Себебі Шафиғи мәзһабы бойынша, «Фатиха» сүресін оқудың өзі намаздың бір парызы саналады. Алла елшісінің (саллалһу ғәлейһи уә сәлләм): «Фатиха сүресін оқымағанның намазы жоқ» деген ахад хадисін дәлел етеді. Ханафи мәзһабы ғалымдары Құрандағы: «Құраннан жеңіл келгенін оқындар» (Әкімханов, 2015: 73/20.) деген аятты дәлел ретінде келтірген. Намаздағы Құран оқу бұйрығы «ғәм» түрінде, яғни, жалпылықты білдіріп мұтлақ (абсолютті) күйде келген. Ғәмның үкімі қатғи (кесімді) болғандықтан, оны Пайғамбардың (саллалһу ғәлейһи уә сәлләм): «Фатиха сүресін оқымағанның намазы жоқ» деген ахад хадисі «ғәмға» тақийд (қосымша үкім) жүктей алмайды. Осылайша, Ханафи мәзһабында аят пен хадисті ұштастыра отырып, Құран аятына парыздық үкімді, ал ахад хадиске уәжіптік үкім берілген (Әділбаев, 2024: 275). Зекет жайлы «Мұғинул мүрид» еңбегінде:

Ат басына бір алтын зекет болар,
Болмаса алтын құнын бер сол да жарар.
Ақта атқа жүрмейді бұл зекетің,
Ханифа үкімі бұл, ей, жарандар (Қыдыр, 2018: 93).
Зекет жайлы «Раунакул-ислам» еңбегінде:
Атта болса сайма (жәйлімдағы) еркек, тіші (ұрғашы),
Әрбіріне бір алтын біл, ей, кісі.
Немесе оның құны есептелер,
Ғұшырдың рубғынан зекет берер (Мустафаева, 2018: 165).

Имам Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша, мініс көлігінен тыс әрбір жылқы басына (еркек, ұрғашы, үлкен немесе кіші болсын) бір динар (алтын) немесе құны нисаб мөлшеріне толса, соның 2,5% мөлшерін зекет ретінде беру керек. Ал имам Мәлік және имам Шафиғи сынды ғалымдар жылқы малынан зекет берілмейтінін айтқан. Сонымен қатар, Ханафи мәзһабында зекеті берілетін дүние-мүліктің (яғни, төрт түлік малдың, алтын-күмістің және т.б.), пітір садақасының, кәффараттың, ұшурдың (егіндік дақылдарының) және нәзірдің құнын беру де дұрыс. Ал Мәлики, Шафиғи және Ханбали мәзһабтарында зекеті берілетін дүние-мүлік және т.б. қайсысы болса да зекет өз түрінен берілу керек, құнын беру дұрыс болмайды (Али Молла, 2005: 96-107). Сондай-ақ, әрқандай бір дүние-мүліктің зекеті ретінде берілетін мөлшерінің құнын беру – зекет алған тараптың қажеттілігін шешуде өміршең екендігі бүгінде құпталған ортақ пікірге айналды десек болады. Себебі ақшамен адам баласы кез-келген қажеттілігін өтей алады. Әрі авторлардың көзқарас қайшылығы бар мәселелерде ханафи мәзһабының пікірін келтіруі да ғылым ілімін терең меңгергендіктерін көрсетеді. Ортағасырлық түркі әдеби тілінде «хамал» деп аталған. Бұл сөз беріде «амал» деп қолданыла бастаған. Содан парсыша «наурызға» («ноу-руз») - «жаңа-күн») ауысты. Рабғұзидың «Күн хамалға келгенінде келді әлем наурызы» деп жырлауы да сондықтан (Бабалар ізімен, 2024: 30). Ислам дініндегі Ханафи мәзһабының толеранттылығы қазақтар мен түркітілдес халықтардың көне мерекесі болып табылатын

Наурызды сақтап қалуына мүмкіндік берді. Ислами сана-сезімнің пайда болуымен ол енді монотеизмге (бірқұдайшылыққа) бейімделді. Қазақ халқының Наурыз мейрамы кезінде Құран оқылып, садақа таратылды, бір-бірімен араздасып, ренжіскен адамдар кешірім сұрасып, қайта татуласты. Бұл күндері сопылық мифология мен «халықтық ислам» кейіпкері Қызыр Ата үйлерді аралайды деген берік сенім болды. Түркі-ханафи ғалымдардың, аймақтық ислам білгірлерінің диалектикалық көзқарасының арқасында орта ғасырлардағы мұсылман қазақтар қоғамдастығында дәстүрлі халық музыкасы – ән мен күйге, көшпенділердің ұлттық ойындары мен жарыстарына, жылқы етін жеп, қымыз ішуге, сондай-ақ өзінің ұлттық киімін киюге тыйым салынған жоқ. Діни үгіт-насихаттың өзі, керісінше, өлең мен жыр түрінде айтылды (Нұртазина, 2020: 116-117). Мұхаммед (саллаллаһу әлейһи уә сәлләм) пайғамбар Меккеден Мәдинаға һижрет етіп барған кезінде Мәдинадағы жергілікті халықты екі мейрамы бар еді. Ол екі мейрамды құрбан айт және ораза айт мейрамына ауыстырды. Жергілікті халық өздерінің ғасырлар бойы тойлап келе жатқан (арақ ішіліп, бейәдеп би биленетін) мейрамдарын түбегейлі мансұқтамай, оны «құлшылық форматындағы» мұсылмандық түсінікке сай атап өткізудің үлгісін көрсетті. Яғни, мұсылмандарға бірер күн бұрын үйдің айналасын тазалап, жуынып-шайынып, жақсы киімдерін киіп, айт күні ерте айт намазына барып, содан кейін құрбан шалып, мол дастархан жайып және бір-бірін бірнеше күн бойы айттау «құлшылық форматындағы» үлгісін көрсетіп берді. Мұхаммед (саллаллаһу әлейһи уә сәлләм) пайғамбардың бұл мағыналы өнегесін ұқсасы қазақтар мен түркітілдес халықтардың көнеден тойлап келе жатқан Наурыз мерекесін көнеден келе жатқан үрдістен өзгешелеп, «құлшылық форматына» бейімдеп, яғни, Наурыз мерекесінде Құран оқылып, наурыз көжесі үлестіріліп, садақа таратылатын және бір-бірімен ренжіскен адамдардың кешірісіп татуласатын мұсылмандық түсінікке сай аталып өтілетін мерекеге айналдыра білді.

Қорытынды

VII ғасырдың басында ислам діні адамзат қоғамына келген күннен бастап бүгінге дейінгі кезеңдерде қазақ даласында ислам дінінің қалыптасуы мен қазақ халқының мұсылмандық жолды толығымен қабылдау уақыты болды. Тарихта түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін Тұлунидтер мемлекеті (868-905), Еділ Бұлғарлардың хандығы (VII-XV ғғ.), Ихшид мемлекеті (935-969 жж.), Қарахандықтар мемлекеті (840-1212), Ғазнауилер мемлекеті (962-1187 жж.), Селжұқтар мемлекеті (1040-1157 жж.), Хорезмшах мемлекеті (1157-1231 жж.), Мамлүктер мемлекеті (1250-1517 жж.), Алтын Орда мемлекеті (1242-1502 жж.), Әмір Темір империясы (1370-1507 жж.) және Осман халифаты (1281-1924 жж.) сияқты ұлы мемлекеттер мен империялар Азия, Еуропа және Африка құрлықтарында ислам дініне қызмет етті. Адамзаттың мың жылдықтан астам тарихына «түркілік ислам өркениеті» атты өркениеттік үлесін қоса білді. Сонымен қатар, осы мемлекеттердің сүннилік мектептердің ішіндегі Ханафи мәзһабына басымдық беріп, діни бағыты етті. Бүгін сәләфилік бағыттағы, яғни дәстүрлі Ханафи мәзһабын мойындамайтын жаһандық саясаттың құралына айналған әсіре діндарлар қазақ мұсылмандық түсінігіне, оның ғасырлар бойы жинақталған, болмысқа айналған түсінік танымын жоққа шығарып жүр. Мұның зардабы кешегі коммунистік идеология жүргізген ұлтсыздандру саясатынан да асып түсуі мүмкін. Өйткені, олар қазақты бүгін ғана мұсылмандықты қабылдаған ел сияқты көрсетіп, өздерін таза ислам атынан, кей жерлерде Алланың атынан сөйлеп, халықтың қалыпты діни сенімі мен танымынан бездіруге жұмыс жасауда. Демек, олар қазақтың сан ғасырлық тарихы мен діни тәжірибесін жоққа шығарып отыр. Бұл нағыз революциялық тенденция. Ал исламның рухында революция емес, эволюция ғана бар екендігін сәләфилер сезінбейді. Тек өздерінің танымын ғана тықпалай береді. Еркін сұхбатқа емес, психологиялық қысымға негізделген рухани экспанциясын жүргізіп отыр (Қазақстан, 2013: 13). Ханафилік мектеп әдіснамасына сай түсіндірілетін сүннилік мәндегі исламның атап көрсететін тағы бір маңызды нәрсесі, ол исламның қайнаркөздерін (Құран мен сүннетті)

«дүниетанымдық» және «ахуалдық» (қандай да бір күтпеген жағдайлардың болуымен шартталған) деп жіктеу қажеттілігі. Әсілі бейбіт, тату өмір сүру қағидаты «дүниетанымдық» ретінде сипатталатын Құранның аяттарымен бекітілген. Сондықтан, «ханафилік мектептің» түсіндіру әдіснамасына сай соғыс, соғыс әрекеттері – қашанда уақытша «ахуалдық» қимылдар және ислам қайнаркөздері мұсылмандарға тек кейбір мәжбүр болған жағдайларда ғана күш қолдануға рұқсат береді, ал әртүрлі дін өкілдерімен бейбіт қатар өмір сүру жалпы қабылданған «дүниетанымдық» ереже болып табылған (Ұлы дала, 2019: 143). Ханафи-Матуридилік мектептердің Құран аяттары мен Пайғамбар (с.ғ.с.) хадистерін түсіндірудегі «дүниетанымдық» және «ахуалдық» деген сынды әдіс-тәсілдері – аталмыш мектептердің Орта Азиядағы Түркі мемлекеттердің ата заң қызметін атқарып, діни идеологиялық платформасын қалыптастыруда әлеуеттілігін көрсете білді. Сонымен қатар, ислам дінін Орта Азия түркі халықтарының ғасырлар бойы ұстанып, ажырамас бір бөлігі ретінде қабылдауы – бұл діннің саяси және әлеуметтік мәселелерді де реттеудегі және қазақ халқының әдет-ғұрпының қалыптасуында да рөлінің ерекше болғанын айғақтауда.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Али Молла Қари Н. (2005). *Фатху баил-Гиняя фи шархи китәб ән-Ниқая* (2 том). Байрут: Дәрүд-Дия баспасы, – А. 414.
- Анарбаев, А., & Қарақұлов, Е. (2018). *Ислам ғылымхалы (ханафи мәзһабы бойынша)*. Алматы: Көкжиек баспасы, – Б. 704.
- Әкімханов, А., & Анарбаев, Н. (2015). *Құран кәрім. Қазақша түсіндірмелі аударма*. Алматы: Көкжиек баспасы, – Б. 624.
- Әділбаев, А., Әділбаева, Ш., & Оқанұлы, С. (2024). *Ислам құқығы негіздері (Усул әл-фиқһ әл-ислами)*. Алматы: Муфтият баспасы, – Б. 496.
- Бабалар ізімен: Қазақ даласындағы мұсылмандық мектеп. (2024). Жоба жетекшісі Н. Тағанұлы. Астана: Муфтият баспасы, – Б. 412.
- Батырша-ұлы, Б. (2021). *Мысыр Мамлук мемлекетінің Деһті-Қытшақпен байланыстары. XIII-XV ғғ.: Зерттеу-монография*. Алматы: Нұр-Мұбарак баспасы, – Б. 416.
- Дулати, М. (2020). *Тарих-и Рашиди* (И. Жеменей, ауд.). Алматы: Қазақ университеті. 1-кітап, – Б. 367.
- Жамашев, А., Мажен, Е., & Жомарт, Д. (2023). *Темірқазық (Қазақ жеріндегі ислам дінінің өткені мен бүгіні)*. Алматы: Дәуір баспасы, – Б. 672.
- Исахан, М., & Сатыбалдиева, А. (2021). *Қазақстандағы ислам тарихы*. Нұр-Сұлтан: Муфтият баспасы, – Б. 280.
- Кәрібаев, Б.Б. (2014). *Қазақ хандығының құрылу тарихы*. Алматы: Сардар баспа үйі, – Б. 520.
- Қазақстан дәстүрлі діні мен төл тарихының өзекті мәселелері. (2013). Республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары жинағы. Түркістан: Түркістан баспасы, – Б. 242.
- Қыдыр, Т.Е. (2018). *Деһті қытшақ даласындағы ислами әдебиет (X-XV) (Ислам, иман және ихсан мәселелерінің жырлану ерекшеліктері)*. Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры корпоративтік қоры, – Б. 200.
- Қыдыр, Т.Е., & Мустафаева, К.М. (2018). *Мугинул-мурид (мүридке көмекиі): Аударма*. Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры корпоративтік қоры, – Б. 120.
- Муминов, А.К. (2015). *Ханафитский мазһаб в Центральной Азии* (С.М. Прозоров, ред.). Алматы: Қазақ энциклопедиясы, – Б. 400.
- Мустафаева, К.М. (2018). *Исламның шырағы (раунақул-ислам)*. Астана: Рухани құндылықтарды қолдау қоры корпоративтік қоры, – Б. 208.
- Нұртазина, Н. (2020). *Қазақы мұсылмандық дәстүрдің генезисі*. Алматы: Қазақ университеті, – Б. 170.
- Оқанұлы, С. (2019). *Үкім аяттардың түсіндірмесі*. Нұр-Сұлтан: Меже баспасы, – Б. 276.
- Saklı, Z., & Selçuk, H. (2022). Güney Kazakistan sosyal hayatında türbeler ve türbelerde yapılan ziyaretler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 103, – S. 205–225.

Ұлы дала халқының діни бірегейлігі қалыптасуының рухани қырлары. (2019). Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары жинағы. Алматы: ҚР БҒМ Философия, саясаттану және дінтану институты, – Б. 600.

Хизметли, С. (2018). *Орта ғасырлар тарихы және өркениеті*. Астана: Астана Бланк Издат баспасы, – Б. 289.

REFERENCES

Ali Molla Qari N. (2005). *Fathu bail-Ghinäya fi sharhi kitāb an-Niqaya* (2 tom). [Fathu bail-Ghinäya fi Sharhi Kitāb an-Niqaya (2 volumes)]. Bayrut: Dārūd-Diyya baspasy, – A. 414. (In Arabic).

Anarbaev, A., & Qaraqulov, E. (2018). *Islam ғұlmhali (hanafi mähzaby boyınша)*. [Islamic Sciences (According to the Hanafi Madhhab)]. Almaty: Kökzhiek baspasy, – B. 704. (In Kazakh).

Äkimhanov, A., & Anarbaev, N. (2015). *Quran kärim. Qazaqşa tüsindirmeli audarma*. [The Holy Quran: Kazakh Explanatory Translation]. Almaty: Kökzhiek baspasy, – B. 624. (In Kazakh).

Ädilbaev, A., Ädilbaeva, Ş., & Oqanuly, S. (2024). *Islam quqığı negizderi (Usul äl-fiqh äl-islami)*. [Foundations of Islamic Law (Usul al-Fiqh al-Islami)]. Almaty: Muftiyat baspasy, – B. 496. (In Kazakh).

Babalar işimen: Qazaq dalasındaғы musulmandıq mektep. [In the Footsteps of the Ancestors: The Muslim School in the Kazakh Steppe]. (2024). Joba jetekşisi N. Tağanuly. Astana: Muftiyat baspasy, – B. 412. (In Kazakh).

Batyrşa-uly, B. (2021). *Mısır Mamlük memleketiniñ Deshti-Qıpшаqpen baylanıstarı. XIII-XV ғғ.: Zertteu-monografiya*. [Relations of the Mamluk State of Egypt with the Desht-i Qipchaq, 13th–15th Centuries: Research Monograph]. Almaty: Nur-Mübarak baspasy, – B. 416. (In Kazakh).

Dulati, M. (2020). *Tarikh-i Rashidi* (I. Zhemenei, aud.). [Tarikh-i Rashidi (translated by I. Zhemenei)]. Almaty: Qazaq universiteti. 1-kitap, – B. 367. (In Kazakh).

Jamashov, A., Majen, E., & Jomart, D. (2023). *Temirqazyq (Qazaq jerindegi islam dininiñ ötenki men бүgini)*. [Temirqazyq (The Past and Present of Islam in the Kazakh Land)]. Almaty: Däwir baspasy, – B. 672. (In Kazakh).

Isakhan, M., & Satıbaldieva, A. (2021). *Qazaqstandaғы islam tarıhı*. [The History of Islam in Kazakhstan]. Nur-Sultan: Muftiyat baspasy, – B. 280. (In Kazakh).

Käribaev, B.B. (2014). *Qazaq xandıғınıñ qurılıu tarıhı*. [The History of the Formation of the Kazakh Khanate]. Almaty: Sardar baspa üyi, – B. 520. (In Kazakh).

Qazaqstan дәstürlі dini men töl tarıhınıñ özeki мәseleleri. [Current Issues of Kazakhstan's Traditional Religion and Native History]. (2013). Respublikalyq ғılımi-praktikalıq konferenciya materialdary jınaғы. Türkistan: Türkistan baspasy, – B. 242. (In Kazakh).

Qydır, T.E. (2018). *Deshti qıpшаq dalasındaғы islami әdebiet (X-XV) (Islam, iman және ihsan мәseleleriniñ jurlanu ereşelikteri)*. [Islamic Literature in the Desht-i Qipchaq Steppe (10th–15th Centuries): Features of the Representation of Islam, Faith, and Ihsan]. Astana: Ruhanı qundılıqtardy qoldau qorı korporativtik qorı, – B. 200. (In Kazakh).

Qydır, T.E., & Mustafaeva, K.M. (2018). *Muğınul-murid (müridke kömekşi): Audarma*. [Mughīn al-Murīd (Assistant for the Murid): Translation]. Astana: Ruhanı qundılıqtardy qoldau qorı korporativtik qorı, – B. 120. (In Kazakh).

Muminov, A.K. (2015). *Xanafitskiy mazhab v Central'noy Azii* (S.M. Prozorov, red.). [The Hanafi Madhhab in Central Asia (S.M. Prozorov, ed.)]. Almaty: Qazaq entsiklopediyasy, – B. 400. (In Russian).

Mustafaeva, K.M. (2018). *Islamniñ şıraғы (raunaqul-islam)*. [The Light of Islam (Raunaqul-Islam)]. Astana: Ruhanı qundılıqtardy qoldau qorı korporativtik qorı, – B. 208. (In Kazakh).

Nurtazina, N. (2020). *Qazaqı musulmandıq дәstürdiñ genezisi*. [The Genesis of the Kazakh Muslim Tradition]. Almaty: Qazaq universiteti, – B. 170. (In Kazakh).

Oqanuly, S. (2019). *Ükim ayattardıñ tüsindirmesi*. [Interpretation of the Rulings of the Qur'anic Verses]. Nur-Sultan: Meje baspasy, – B. 276. (In Kazakh).

Saklı, Z., & Selçuk, H. (2022). Güney Kazakistan sosyal hayatında türbeler ve türbelerde yapılan ziyaretler. [Mausoleums and Visits to Mausoleums in the Social Life of Southern Kazakhstan]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 103, – S. 205–225. (In Turkish).

Ulı dala halqınıñ dini biregeyligi qalıptasınıñ ruhanı qırları. [Spiritual Aspects of the Formation of the Religious Identity of the Great Steppe People]. (2019). Halyqaralıq ғılımi-täjiribelik konferenciya materialdary jınaғы. Almaty: QR BҒМ Философия, siyasattanw және dінтану институты, – B. 600. (In Kazakh).

Xizmetli, S. (2018). *Orta ğasırlar tarıhı jäne örkenieti*. [History and Civilization of the Middle Ages]. Astana: Astana Blank Izdat baspasy, – B. 289. (In Kazakh).

ДИНТАНУ

MPHTI 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-31>

ERBOLAT KYNABAY¹ , DIDAR SHAUYENOV² 

¹*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Master's Student
(Kazakhstan, Turkestan), e-mail: yerbolat.kynabay1@mail.ru*

²*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Senior Lecturer
(Kazakhstan, Turkestan), e-mail: didar.shauyenov@ayu.edu.kz*

**DEBATES ON MUSIC IN MUSLIM SOCIETY: HISTORICAL CONTINUITY
AND CONTEMPORARY PERSPECTIVES**

Abstract. The article provides a comprehensive analysis of the historical development of theological and philosophical views on music within Islamic civilization, as well as their manifestations in contemporary Kazakhstani society. The study examines the formation of classical legal positions regarding the statuses of music: haram, makruh, and mubah. Particular attention is given to the influence of melody on the human spiritual world within the framework of Islamic aesthetics and Sufi tradition, considering the works of thinkers such as al-Ghazali, al-Farabi, Ibn Sina, and Turkic Sufi poetry. Music is analyzed as a means of moral education and ethical self-improvement. Furthermore, contemporary approaches of official religious institutions to evaluating music are discussed, taking into account its content and social impact. In the Kazakhstani context, the historical and cultural continuity between the national musical heritage — dombra-küy, terme — and Islamic values is emphasized, highlighting the discrepancy between radical discourses and traditional religious worldviews. The article proposes a universal principle for the Sharia-based assessment of music: melody is inherently neutral in its value, while its religious and ethical status is determined by its content, performance context, and societal influence. This approach allows for the harmonization of spiritual traditions with contemporary cultural practices, creating a foundation for a rational and ethically justified perception of music in Islamic society.

Keywords: Islam, music, fiqh, Sufism, national tradition.

Ерболат Қынабай¹, Дидар Шәуенов²

¹*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, магистрант
(Қазақстан, Түркістан), e-mail: yerbolat.kynabay1@mail.ru*

²*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, PhD., аға оқытушы
(Қазақстан, Түркістан), e-mail: didar.shauyenov@ayu.edu.kz*

Мұсылман қоғамында музыка туралы пікірталастар: тарихи сабақтастық пен қазіргі көзқарастар

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Е.К.Кынabay, D.Sh.Shauyenov. Debates on Music in Muslim Society: Historical Continuity and Contemporary Perspectives // HIKMET. – 2025. – №4 (6). – С. 30–41.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-31>

***Cite us correctly:**

Е.К.Кынabay, D.Sh.Shauyenov. Debates on Music in Muslim Society: Historical Continuity and Contemporary Perspectives // HIKMET. – 2025. – №4 (6). – С. 30–41.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-31>

Мақаланың редакцияға түскен күні 24.11.2025 / қабылданған күні 25.12.2025.

Андатпа. Мақалада ислам өркениетінде музыканы теологиялық және философиялық тұрғыдан қарастырудың тарихи дамуы, сондай-ақ оның қазіргі Қазақстан қоғамындағы көріністері кешенді түрде талданады. Зерттеу музыкаға қатысты классикалық құқықтық ұстанымдардың — харам, макрух және мубах — қалыптасуын қамтиды. Арнайы назар мелодияның адамның рухани әлеміне әсеріне аударылады, бұл ислам эстетикасы мен суфий дәстүрі аясында, аль-Газали, әл-Фараби, Ибн Сина сияқты ойшылдардың еңбектері және түркі суфий поэзиясы арқылы қарастырылады. Музыка жеке адамның адамгершілік тәрбиесі мен этикалық кемелдену құралы ретінде талданады. Сонымен қатар, музыкаға ресми діни институттардың қазіргі заманғы көзқарастары, оның мазмұны мен әлеуметтік әсерін ескере отырып қарастырылады. Қазақстан контекстінде ұлттық музыкалық мұра — домбыра күйі, терме — мен исламдық құндылықтар арасындағы тарихи-мәдени сабақтастық айқындалады, радикалды дискурстардың дәстүрлі діни көзқараспен сәйкес келмейтіні көрсетіледі. Мақала музыкаға қатысты шарифаттық бағалаудың әмбебап принципін ұсынады: мелодия бастапқыда аксиологиялық тұрғыдан бейтарап болып саналады, ал оның діни-этикалық статусы мазмұнына, орындау контекстіне және қоғамға әсеріне байланысты анықталады. Мұндай тәсіл рухани дәстүрлерді заманауи мәдени практикалармен үйлестіруге мүмкіндік береді, ислам қоғамында музыканы ақылға сыятын және этикалық тұрғыдан негізделген қабылдаудың негізін жасайды.

Кілт сөздер: ислам, музыка, фикһ, сопылық, ұлттық дәстүр.

Ерболат Кынабай¹, Дидар Шауенов²

¹*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, магистрант (Казахстан, Туркестан), e-mail: yerbolat.kynabay1@mail.ru*

²*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD., старший преподаватель (Казахстан, Туркестан), e-mail: didar.shauenov@ayu.edu.kz*

Дискуссии о музыке в мусульманском обществе: историческая преемственность и современные подходы

Аннотация. В статье проводится комплексный анализ исторического развития теологических и философских взглядов на музыку в исламской цивилизации, а также их проявлений в современном казахстанском обществе. Исследование охватывает формирование классических правовых позиций относительно статусов музыки: харам, макрух и мубах. Особое внимание уделяется влиянию мелодии на духовный мир человека в рамках исламской эстетики и суфийской традиции, рассматривая труды таких мыслителей, как аль-Газали, аль-Фараби, Ибн Сина, а также тюркскую суфийскую поэзию. Музыка анализируется как средство нравственного воспитания и этического совершенствования личности. Кроме того, рассматриваются современные подходы официальных религиозных институтов к оценке музыки с учётом её содержания и социального воздействия. В казахстанском контексте подчёркивается историко-культурная преемственность между национальным музыкальным наследием — домбра-күй, терме — и исламскими ценностями, демонстрируя несоответствие радикальных дискурсов традиционному религиозному мировоззрению. Статья выдвигает универсальный принцип шариатской оценки музыки: мелодия изначально нейтральна по своей ценности, а её религиозно-этический статус определяется содержанием, контекстом исполнения и влиянием на общество. Такой подход позволяет гармонизировать духовные традиции с современными культурными практиками, создавая основу для разумного и этически обоснованного восприятия музыки в исламском обществе.

Ключевые слова: ислам, музыка, фикһ, суфизм, национальная традиция.

Erbolat Kynabay¹, Didar Shauyenov²

¹*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Y.Lisans Öğrencisi
(Kazakistan, Türkistan), e-posta: yerbolat.kynabay1@mail.ru*

²*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Dr, Kıdemli Öğretim Görevlisi
(Kazakistan, Türkistan), e-posta: didar.shauyenov@ayu.edu.kz*

Müslüman Toplumunda Müzik Üzerine Tartışmalar: Tarihî Süreklilik ve Güncel Yaklaşımlar

Özet. Makale, İslam medeniyetinde müziğe ilişkin teolojik ve felsefi görüşlerin tarihsel gelişimini ve bunların günümüz Kazakistan toplumundaki yansımalarını kapsamlı bir şekilde analiz etmektedir. Araştırma, müziğin haram, mekruh ve mubah statüleri ile ilgili klasik hukuki pozisyonların oluşumunu ele almaktadır. Özellikle melodinin insanın ruh dünyası üzerindeki etkisi, İslami estetik ve tasavvuf geleneği çerçevesinde, Gazali, Farabi, İbn Sina gibi düşünürlerin eserleri ve Türk tasavvuf şiiri örnekleri üzerinden incelenmektedir. Müzik, ahlaki eğitim ve bireyin etik olgunlaşması aracı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, resmi dini kurumların müziği içerik ve sosyal etkileri bağlamında değerlendirme konusundaki modern yaklaşımları da ele alınmaktadır. Kazakistan bağlamında, ulusal müzik mirası — dombra-küy, terme — ile İslami değerler arasındaki tarihî ve kültürel süreklilik vurgulanmakta, radikal söylemlerin geleneksel dini bakışla uyumsuzluğu gösterilmektedir. Makale, müziğin şeriat açısından evrensel bir değerlendirme ilkesini ortaya koymaktadır: Melodi doğası gereği değer açısından nötrdür; dini ve etik statüsü ise içeriği, icra bağlamı ve toplumsal etkisine göre belirlenir. Bu yaklaşım, manevi gelenekleri modern kültürel uygulamalarla uyumlu hale getirerek İslam toplumunda müziğin bilinçli ve etik temelli algılanmasına zemin hazırlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam, müzik, fıkıh, tasavvuf, millî gelenek.

Introduction

Music is one of the most complex and long-debated issues within the Muslim community. Among traditional Islamic scholars, there is no uniform position: some regard music as entirely prohibited, while others argue that its legal status should be evaluated according to its purpose and content. In the modern era, the debate surrounding music has acquired new dimensions, as under conditions of globalization musical culture has become widespread and its socio-cultural role has significantly increased. The issue of music is addressed both from theological and philosophical perspectives. This article analyzes the dialogue between traditional Islamic views on music and contemporary interpretations, and also examines the situation within Kazakhstani society. The relevance of debates on music is determined by the question of the place of art and tradition in the modern Muslim world. A number of conservative groups consider music to be contrary to Islam and advocate for its complete prohibition, whereas many scholars emphasize the natural affinity of music with human nature and regard an absolute ban as unjustified. In fact, throughout the history of Islamic civilization, the topic of music has been so widely debated that it may be described as “one of the most controversial issues.” Therefore, studying the relationship between traditional religious positions and contemporary demands is essential for understanding the nature of these debates.

Research Methods

This article employs comparative-historical and textual methods of analysis. By comparing classical and contemporary works of Islamic scholars, Qur’anic verses, hadiths, madhhab-based fatwas, and Sufi sources, differences in interpretation were identified. In addition, methodological shortcomings of previous studies were examined, and a broad historical-cultural context as well as an interdisciplinary approach were applied to substantiate the conclusions.

Discussion

Traditional Views on Music in Islam

According to traditional perceptions formed in the early period of Islam, music—especially the use of musical instruments—was in most cases not encouraged. Classical works of Islamic law widely reflect the view that music in general is prohibited (Maceda, 2001). In this regard, Muslim scholars relied on certain Qur’anic and hadith texts. For example, the expression *lahw al-hadith* (“idle, useless talk”) in verse 6 of *Sūrat Luqmān* was interpreted by some early exegetes as a reference to music and singing (Alyautdinov, 2010).

In addition, a number of hadith reports transmitted from the Prophet (peace and blessings be upon him) condemn entertainment involving musical instruments. Thus, one hadith states that the Prophet (peace be upon him) warned: “Some groups from my ummah will consider as lawful wine, adultery, and musical instruments” (al-Bukhari, “Ashribah,” 5590). Relying on such verses and hadiths, medieval scholars approached music with caution, arguing that it often leads a person to sinful acts and idleness.

The classical position of the Sunni legal schools likewise tended to classify music as either forbidden (*haram*) or reprehensible (*makruh*). The works of the imams of the four madhhabs repeatedly emphasize a strict prohibition on playing and listening to musical instruments (Ubabuddin et al., 2025). For instance, Imam Abū Ḥanīfa regarded music—especially songs accompanied by instruments—as *makruh*, and some later Hanafi scholars interpreted this as “*makruh* close to *haram*” (“Is listening to songs *haram*?”, 2021). Imam Mālik and Imam al-Shāfi‘ī also prohibited music associated with worldly amusement, allowing only limited exceptions—such as the use of the frame drum (*daf*) in specific situations. In the Hanbali school the position was even stricter: many Hanbali scholars considered the use of any musical instruments *haram*. The traditional view permitted only the *daf* at weddings, on the two ‘Īd festivals, and on other joyful occasions (IslamWeb, 2012).

In the history of Islamic jurisprudence, one also encounters the view that the imams of the four madhhabs, along with a number of other authoritative scholars, agreed that “all forms of music are prohibited, except the *daf* on days of festivals and celebrations.” Thus, within the traditional sharia-based approach, the main concern was not music as a phenomenon per se, but the environment surrounding it—alcohol consumption, idle entertainment, frivolous behavior, and other actions leading to sin.

At the same time, some medieval scholars held more flexible views regarding the legal status of music. For example, the prominent Islamic thinker Imam al-Ghazālī opposed a total ban on music and singing, emphasizing the need to consider their spiritual impact. As a representative of the Shāfi‘ī school, in his *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* he discusses in detail the conditions and ethical boundaries of listening to music and concludes that if music does not distract a person from worship, but instead supports one’s spiritual state, then listening to it is permissible (Ubabuddin et al., 2025).

The well-known Andalusian jurist Ibn Ḥazm likewise argued that neither the Qur’an nor the hadith contains unequivocal texts that directly prohibit music as such; therefore, he considered singing and music permissible (Alyautdinov, 2010). Moreover, many Sufi shaykhs and spiritual poets (Jalāl al-Dīn Rūmī, Yunus Emre, Khoja Ahmed Yasawi, and others) viewed music as a means of awakening faith in the heart and used it in *dhikr* and other forms of spiritual practice. Nevertheless, it can be noted that the predominant trend in medieval thought treated music with caution, regarding it as a *mushtabih* (dubious) matter—“between the permissible and the forbidden.”

The Positions of Islamic Legal Schools on Music

To understand the controversies surrounding music, it is necessary to consider separately the positions of the Islamic legal schools (*madhhabs*). According to the Hanafi *madhhab*, music is permitted only in very limited forms. Most Hanafi scholars disapproved of playing musical

instruments and performing songs for entertainment. As noted above, Imam Abū Ḥanīfa viewed this as *makrūh*, that is, an undesirable act. Later Hanafi scholars often tightened this assessment, interpreting it as “*makrūh* close to *harām*.” Nevertheless, within the Hanafi tradition there are also opinions of individual scholars who permitted listening to *zhr* (epic songs) and religious *madh* (praise chants) performed without instrumental accompaniment (Bıyık, 2020).

Scholars of the Maliki madhhab held similar positions. Early Maliki sources sometimes show a more lenient attitude toward songs and poetic forms performed without instruments, provided their content is morally neutral. In general, however, Malikis considered entertainment music to be blameworthy and sinful. According to the Maliki approach, if music does not generate excessive emotional attachment and does not lead to heedlessness, it cannot be declared strictly prohibited; yet excessive involvement in it is regarded as sinful. For example, Malikis considered certain types of light flute or reed-pipe music *makrūh* on the condition that they were not used excessively, whereas strong attachment to music and most other instruments (stringed instruments, etc.) were treated as *harām* (Nafiz, 2025).

The classical position of the Shāfi‘ī madhhab also tended toward prohibition. It is known that Imam al-Shāfi‘ī personally disapproved of music and singing. However, some Shāfi‘ī scholars—such as Imam al-Ghazālī—reconsidered the legal status of music and, under certain conditions, allowed its use.

Among the madhhabs, the Hanbali school is generally regarded as the strictest with respect to music. Prominent Hanbali figures such as Ibn Taymiyya and his student Ibn al-Qayyim wrote works in which they declared music and musical instruments to be almost entirely *harām*. They relied on certain Prophetic reports and argued that music hardens the heart and awakens base desires (Farahat, 2023). Nevertheless, alternative assessments also existed within the Hanbali school. Thus, Ibn al-Qayyim, while rejecting some reports cited by Hanafi scholars in support of permissibility, nevertheless acknowledged that singing without instrumental accompaniment, under certain conditions, could be regarded as permissible by some jurists.

Overall, if we generalize the opinions found in the *fiqh* tradition of the four Sunni madhhabs, three main approaches to evaluating music can be distinguished. First, some scholars held that music in any form—whether with instruments or without—was entirely *harām*. Second, another group permitted singing without instrumental accompaniment as lawful, while considering songs with instruments to be prohibited. Third, some scholars maintained that music, including with instruments, could be permissible if its content does not encourage immoral acts. For example, the contemporary authoritative scholar Yūsuf al-Qaradāwī notes: “From the perspective of the sharia, singing is fundamentally permissible, since there is no sound proof that directly forbids it. The hadiths cited as evidence for prohibiting music are either weak or open to more than one interpretation” (Idris bin Awang et al., 2009). Similarly, the prominent medieval scholar ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām wrote that although the dominant view of the four madhhabs classifies playing and listening to string instruments as *harām*, in essence this is not a major sin; and even some Companions and Successors permitted music, which demonstrates the diversity of sharia-based opinions. Imam al-Ghazālī likewise emphasized that, based on Qur’anic and hadith texts, listening to music with percussion instruments (the *daf*, etc.) and even beginning to dance to the rhythm of sticks is in itself *mubāḥ*; what is prohibited are only indecent songs that lead to heedlessness, as well as string and wind instruments. If, however, one claims that music is prohibited merely because it produces pleasure, then everything that brings a person pleasure would have to be prohibited.

Thus, although a strict approach to music predominated in the history of Islamic law, exceptions and limited forms of permissibility have always existed. Across all madhhabs, it was recognized that music that does not contradict sharia norms and has religious significance (for example, *mawlid* recitations or the *adhān*) may be considered permissible under certain conditions. Sound hadiths report that the Prophet (peace be upon him) allowed beating the *daf* at weddings in order to announce them (al-Bukhari, “*Nikāḥ*,” 5147), and that he did not forbid girls to sing on the

days of ʿĪd al-Aḍḥā and ʿĪd al-Fiṭr (Muslim, “Ṣalāt,” 892). Therefore, the traditional Islamic approach is not a total negation of music, but rather an assessment of its moral and ethical consequences.

Music in Philosophical and Sufi Perspectives

Limiting the discussion of music exclusively to the legal sphere fails to encompass its spiritual and philosophical dimensions. In Islamic civilization, music was examined not only in terms of permissibility or prohibition, but also as a phenomenon of art and aesthetics. Early Muslim thinkers regarded music as one of the branches of knowledge. It is well known that in the eighth and ninth centuries, scholars in Baghdad translated Greek and Persian treatises on music into Arabic and studied its mathematical foundations—namely, the arithmetic and geometry of musical intervals (Qabyłkanova, 2023). The philosopher-scientist al-Farabi, in his *Great Book of Music* (*Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*), conducted an in-depth study of musical theory and systematized it as a domain of knowledge and art. Thus, in medieval Muslim thought, music was viewed as a phenomenon influencing human cognition and education.

Since the concept of beauty (aesthetics) occupies a special place in Islamic philosophy, music also received a certain positive evaluation. Many thinkers pointed out that even the recitation of the Qurʾān is performed in melodious maqāmāt, and that the beauty of the voice is important in the call to prayer (adhān). Although this is not music in the strict sense, it demonstrates the beneficial impact of sound and vocal art on human nature. In the Sufi tradition, music held a distinctive role as a spiritual instrument. Sufis employed it in samāʿ rituals—forms of dhikr involving chanting, melodies, and sometimes rhythmic movements (such as kumra among Turkic peoples, qawwali in the Indian subcontinent, or the whirling of the Mevlevi dervishes in Turkey). It is believed that Khoja Ahmed Yasawi allowed his hikmets to be performed with accompaniment by the kobyz or dombra, using musical motifs for dhikr and spiritual instruction (Harris, 2019). This indicates that in Sufism music was regarded as a means of spiritual therapy and purification of the heart.

Prominent Islamic philosophers sought to understand more deeply the secret of music’s effect on the heart. Ibn Sina (Avicenna), analyzing the categories of beauty and love, observed that just as the human eye delights in a beautiful form, the ear seeks harmonious sound. He wrote that “the inclination toward beauty is a natural human quality, and the highest beauty is revealed in love for God,” and that delight in melody may lead to the perception of divine beauty (Spahic, 2024). The philosopher-scientist Ibn al-Haytham also emphasized that the perception of beauty is a process of the soul: when a particular form or sound evokes a pleasant feeling, the soul recognizes it as beautiful. This idea was further developed by al-Ghazali and other thinkers, who explained the relationship between what pleases the external senses and what brings joy to the heart as the locus of spiritual beauty (Spahic, 2024).

The relationship between music and spirituality was described particularly eloquently by Imam Abu Hamid al-Ghazali. In his *Kīmīyā-yi Saʿādat* (*The Alchemy of Happiness*), he devotes a separate chapter to music and dance, explaining their effect on the heart. According to al-Ghazali, “the human heart is like flint, within which lies a fire created by God. Music and harmonious sounds kindle this inner fire. Melodious sounds are reflections of the beauty of the spiritual world (ʿālam al-arwāḥ). They remind a person of his spiritual origin and of the realm from which his soul comes. Therefore, music stirs the heart deeply and brings it to a state of ecstasy—an unfamiliar joy.” According to al-Ghazali, the effect of music and dance is connected to human nature itself: people with tender and sensitive hearts may experience elevated states filled with joy and love, whereas those with “hardened” hearts do not perceive this. “Music intensifies the love already present in the heart—if there is love for God within it, music inflames the fire of divine love; but if the heart is filled with passions, music merely strengthens base desires.”

On this basis, al-Ghazali viewed music as a mirror of a person’s inner state and as an instrument that amplifies the feelings already present in the heart. If faith resides in the heart, music

strengthens it; if the heart is governed by passions, music awakens those passions. He summarizes his view with a vivid analogy: “If a person possesses love for God, then engaging in what increases that love is praiseworthy. But if the heart is consumed by worldly greed, music will only intensify it, and for such a person music becomes haram. Yet if one listens to music without evil thoughts, merely for pleasant relaxation, it is neutral and not sinful. Just as there is no sin in enjoying the singing of birds or rejoicing in the beauty of nature, so a pleasant melodic sound in itself carries no sin” (Ghazālī, 2010).

As can be seen, in Islamic philosophy and the Sufi tradition music is evaluated not from the standpoint of outright prohibition, but in terms of its impact on the human spiritual world—whether positive or negative. When used in an appropriate context and with wholesome content, music may serve as a means of drawing closer to God. Sufi poetry and religious hymns (*ilāhī*) have for centuries played an important role in the spiritual formation of Muslims. For instance, the musical heritage of Turkic Sufism—Yasawi’s *Dīwān-i Hikmet*, as well as the Kazakh zhyrau tradition and their *terme* chants—conveyed religious and ethical ideas through melody and word. Steppe thinkers such as Bukhar Zhyrau and Aktamberdi Zhyrau transmitted moral and spiritual values through the *dombra*—an instrument that became a symbol of national ethics and aesthetics. All these phenomena demonstrate that in certain regions Islam harmoniously intertwined with local musical culture, fostering a positive attitude toward music. It is no coincidence that many authoritative shaykhs emphasized: “Islam has never been an enemy of beauty and art.”

Contemporary Debates and Fatwas

In the twentieth and twenty-first centuries, Islamic discussions on music have continued at a new level. On the one hand, conservative movements—such as certain circles in Saudi Arabia or the Taliban in Afghanistan—continue to uphold a strict prohibition of music. On the other hand, official theologians and intellectuals in many Muslim countries adopt a more moderate position. With the development of modern technology and mass culture, music has become an integral part of the lives of Muslim youth. Under such circumstances, a number of scholars emphasize that “declaring music entirely haram is unnatural; excessive prohibition only increases young people’s interest,” and advocate for fatwas that take real social conditions into account.

For example, the Malaysian scholar Spahic Omer writes: “A total prohibition of music contradicts human nature and ultimately leads to negative consequences. The most appropriate approach is to recognize moderate, morally sound music as part of our lives and to create lawful opportunities for meeting the aesthetic needs of youth.” Indeed, since contemporary society cannot exist without music, Islamic scholars increasingly apply the principle of “removing greater harm by means of lesser harm” (*al-ashadd yuzāl bi al-ḍarar al-akhaḥf*), preferring limitation and regulation rather than outright prohibition. A mass ban on music among youth in modern conditions is not only extremely difficult to implement but often ineffective. Hence, the emphasis is increasingly placed on reasonable and practical solutions rather than categorical prohibitions.

In a number of Muslim countries, official fatwa bodies have adopted balanced positions on music. For instance, in 2017 the Higher Council for Religious Affairs of Turkey (Diyanet) issued a special fatwa stating: “There is no evidence in the Qur’an or the Sunnah that listening to or engaging in music is in itself sinful. On the contrary, certain statements of the Prophet indicate the fundamental permissibility of music. Therefore, musical forms that contradict the principles of faith, worship, and morality, or that lead to sinful acts, are haram. Music that does not contradict Islamic norms and does not lead to prohibited actions is not condemned from the perspective of the sharia” (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017). The fatwa also cites hadiths indicating that the Prophet (peace be upon him) permitted the beating of the *daf* at weddings and did not forbid girls from singing on festival days. Based on this, it concludes that music in general is not absolutely prohibited (*mutlaq haram*), but by its nature falls into the category of *mubah* (permissible).

Similar positions have been expressed by scholars of al-Azhar University (Egypt), the Qatari scholar Yusuf al-Qaradawi, and the muftiates of Uzbekistan and other Central Asian

countries. In recent decades, they have emphasized that “music as such is not prohibited; its evaluation depends on content, context, and impact” (Al-Azhar Grand Mufti’s Office, n.d.).

In contemporary Muslim society, developments in the musical sphere can be broadly divided into two directions. The first is traditional Islamic melodies and nasheeds (religious chants). In this genre, musical instruments are used sparingly (primarily the daf, drums, or purely vocal a cappella performances), and the lyrics focus on praise of God, the Prophet, or moral and spiritual themes. Examples include Arabic nasheeds and Turkic ilāhīs. Many scholars view this genre as a permissible and even beneficial alternative to entertainment music.

The second direction involves infusing contemporary popular music styles with Muslim content. Over the past decade, performers such as Maher Zain and Sami Yusuf have gained wide popularity, performing songs with Islamic themes in pop, rock, or rap styles. Some artists use full instrumental arrangements, while others prefer a cappella vocal ensembles. Such genres are often seen as a means of bringing Islamic values closer to youth.

At the same time, conservative groups express opposition to these trends. For example, some Salafi and Taliban religious leaders in Saudi Arabia and Afghanistan declare all music haram and impose bans on its use in public spaces. It is known that under Taliban rule in Afghanistan in the 1990s, music was completely banned, and there were cases of punishment for listening to it (Saber, 2023). After returning to power in 2021, the Taliban again introduced restrictions on music in public spaces. In the Islamic Republic of Iran, a specific policy is in place: Western pop and rock genres are restricted and censored as “incompatible with the spirit of Islam,” while traditional Persian and religious music is supported by the state. Thus, in certain countries, attempts to suppress “modern Western music” are interpreted as a return to cultural roots and resistance to Western expansion.

Overall, in the contemporary Muslim world considerable attention is paid to the moral character of music. Islamic scholars emphasize the thesis that “the harm of music lies in its haram content,” and call not for total prohibition but for directing musical culture into constructive channels, especially in youth education. Music therapy, recognized by modern medicine, demonstrates that soft classical and natural melodies reduce stress and improve emotional well-being. On this basis, theologians note that Islam approves of art and knowledge that positively influence the human psyche.

For example, in several developed countries hospital patients undergo treatment accompanied by classical music, which has a positive effect on hormonal balance (Zholdybayuly, 2014). Moreover, historical sources indicate that during the time of the Prophet (peace be upon him), Muslims used percussion instruments to raise the morale of the army. In some past Islamic states, there were even specialized centers of music therapy—for instance, Ottoman hospitals employed musical melodies in the treatment of nervous disorders. All this demonstrates that music has not only an entertainment dimension but also therapeutic and spiritual potential.

In conclusion, contemporary fatwa practice tends to classify music into three categories:

Music with immoral content, calling for debauchery, unethical behavior, or containing statements that contradict the principles of faith, is unequivocally considered haram. This category includes erotic and vulgar songs, music encouraging alcohol consumption or adultery, and compositions that mock religion or contain elements of disbelief.

Music with neutral or morally positive content, not contradicting sharia norms in form or performance, is considered halal or mubah. This includes patriotic songs about one’s homeland, parents, goodness, and unity, as well as religious nasheeds and ilāhīs of various Sufi orders. Ethical requirements regarding performance are also taken into account: if the attire, behavior of performers, or the atmosphere of an event contradict Islamic ethics (for example, uncontrolled gender mixing), even morally positive lyrics may acquire a blameworthy aspect.

Music without harmful content intended for moderate entertainment is generally regarded as mubah (neutral), although excessive attachment to it is discouraged. This category includes many examples of classical music, folk songs and instrumental compositions (küy), as well as

melodies performed on national instruments. Islamic scholars emphasize that if such music leads a person to good thoughts and positive feelings, it does not cause harm.

Islam and Music in Kazakhstan

As part of the Muslim world, Kazakhstan experiences debates about music within its own cultural context. In the centuries-long tradition of the Kazakh people, music occupies a special place. Songs, *küy* (instrumental pieces), *zhyr*, and *dastan* have long been-and remain-the backbone of spiritual life. National instruments such as the *dombra* and the *kobyz* served as means of transmitting spiritual heritage from generation to generation, and the Kazakh people have never separated this heritage from their religious worldview. Abai's famous lines, beginning with "When a person comes into the world, he enters it with a song," symbolically suggest that life itself was perceived as moving to the rhythm of music-reflecting an understanding of song and *zhyr* as an integral part of existence.

Indeed, the musical heritage-from *besik zhyr* (lullabies) to *terme* accompanied by *küy*-is closely intertwined with the moral and spiritual upbringing of Kazakhs. Despite the intensification of secularization during the Soviet period, religiosity began to grow again after independence. Along with this resurgence, new debates about music also emerged. Some young people influenced by foreign radical preachers began spreading categorical statements such as "the *dombra* is haram" or "singing is a sin," which sparked wide public resonance. Social media posts about "the prohibition of music" generated confusion among the population, as reported by the mass media. For a society in which the *dombra* and *küy* are part of historical identity, claims about the "sinfulness of national music" became a genuine cultural shock. Some experts explained this phenomenon by a lack of religious literacy and an uncritical reception of external ideological influences.

In response, Kazakhstani scholars of religion and theologians intensified educational outreach, emphasizing that Islam does not abolish art and culture. The Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan (SAMK) and its Council of Scholars published a number of fatwas and explanatory materials on music. For example, in the article by the theologian Kairat Zholdybayuly, "Muzyka tñndau haram ba?" ("Is listening to music haram?"), it is noted that the Sunnah contains both hadiths that censure music and hadiths that allow it under certain circumstances. Examining their context, the author concludes that "the diversity of hadiths shows that prohibition or permissibility is not directly tied to musical instruments, but depends on the purpose of use and the state of the listener's heart." In other words, in this Kazakhstani scholar's view, the key criterion is not the instrument itself, but the situation and intention.

The same article stresses that if a song or a *küy* awakens good feelings in a person and strengthens love for one's homeland, parents, and moral values, it cannot be considered prohibited. Indeed, many Kazakh folk songs and *küy* contain profound philosophical reflections and calls to virtue. Musical works-from Korkyt's *küy* to Ablai Khan's "Aq Tolqyn"-convey ideals of courage, unity, and national dignity. Therefore, domestic theologians regard traditional Kazakh musical art as not contradicting Islamic norms, but in many respects resonant with them.

In fact, the traditional religious understanding characteristic of Kazakh spiritual culture never treated the *dombra* and *küy* as sinful phenomena. The culture of using musical instruments inherited from *bakhsy* and *zhyrau* organically intertwined with Islam. For instance, in his *tolğau*, Bukhar Zhyrau disseminated religious knowledge and combined sharia norms with moral instruction; his legacy is still perceived today as a school of spirituality. In this context, categorical judgments that have appeared in recent years-such as a total ban on music-are assessed by Kazakhstani theologians as "the influence of destructive movements," and society is urged to approach such claims critically. Indeed, the ideology of a small group that considers song and *küy* to be haram contradicts the people's traditional worldview. Scholars affiliated with SAMK likewise affirm in their explanations that sharia does not declare music absolutely prohibited, and

that national musical heritage performed on traditional instruments does not contradict Islamic norms.

If we consider the contemporary situation in Kazakhstan, music is present in all spheres of life: from the performance of the national anthem in schools to concerts held on public holidays. In mosques, one hears the melodious *adhān*, *qasidas*, and religious chants during Islamic festivals. Although there is no single official document devoted specifically to music, SAMK's informational resources (muftyat.kz, islam.kz, ummet.kz) publish responses to questions about music. These explanations convey the idea that music in itself does not contradict sharia as long as it does not lead to immorality. Such educational work is already yielding results: among Kazakhstani youth, genres of religious music are developing, groups performing *nasheeds* are being formed, and mosque-based circles teaching traditional religious chants are being established.

Of course, in a secular state a complete prohibition of music is impossible. However, within religious circles criticism is often directed at certain currents of Western mass culture—indecent music videos, explicit scenes, and aggressive musical styles. Such concerns are consistent with Islamic moral norms. In contemporary conditions, certain features of the domestic pop scene—excessive imitation of Western models, provocative stage images, and content lacking meaning—also draw criticism among believers. Religious leaders draw attention to these phenomena as well, calling on artists to take national and moral values into account in their creative work.

Thus, within Kazakhstan's public space, a balanced understanding of attitudes toward music is gradually taking shape: approval of musical works that align with national traditions and serve educational and cultural goals, and restraint toward musical content that contradicts moral norms or promotes violence or debauchery.

Conclusion

Islamic debates on music represent a complex process resembling a dialogue between tradition and modernity. As the present analysis has shown, throughout history many Islamic scholars approached music with caution, pointing to its potential harmful aspects. The traditional viewpoint associated the danger of music primarily with its ability to distract a person from the remembrance of Allah, to intensify passions, and to lead to the waste of time. Therefore, most prohibitive rulings were directed specifically at such negative consequences.

Nevertheless, it is well known that an essential characteristic of Islam is its pursuit of moderation and the “middle path.” There is not a single Qur'anic verse that explicitly declares music to be haram. Even within the hadith literature, there are reports permitting it under certain conditions. Contemporary scholars, analyzing sharia-based arguments, conclude that Islam does not prohibit musical art in its entirety, but rather condemns only its distorted and immoral forms. In its essence, music is a neutral phenomenon; it acquires a good or bad meaning through human intention and the purpose of its use.

Within the dialogue between tradition and modernity, the key task of Muslim scholars today is to preserve the wisdom of the classical heritage while offering it a balanced contemporary interpretation. In the case of music, this means avoiding both excessive rigidity and unjustified permissiveness, and adhering to an objective and academically grounded position. As research and modern fatwas emphasize, music in sharia is viewed as an “instrument” whose legal status is determined by context and consequences. It is like a knife: when used for good, it is beneficial; when used for harm, it becomes destructive.

Therefore, the most just approach to evaluating music is to determine its status on the basis of its content and impact. By adhering to this principle, Muslim society can, on the one hand, preserve and protect religious values, and on the other, maintain its connection with the broader human cultural heritage of which music is a part.

In the context of Kazakhstan, debates about music are gradually finding a balanced resolution. As religious literacy increases within society, it becomes increasingly evident that there is no fundamental contradiction between national tradition and Islam. The *dombra* and *kobyz*,

revered by thinkers such as Abai and Shakarim, did not distance them from faith; on the contrary, they served as means of spiritual awakening. Contemporary theologians continue this line of thought, clarifying for the public the distinction between beneficial and harmful music. Similar processes can be observed across the wider Muslim world: in Turkey, Malaysia, Indonesia, Kazakhstan, and other countries, musical art develops in harmony with Islam, becoming part of the modern cultural landscape.

Debates on music in the Islamic context should be viewed as an important phenomenon reflecting the evolution of Muslim intellectual tradition. Through these discussions, Islamic society reconsiders the boundaries of art and culture and refines their religious and ethical criteria. Positions formed through thoughtful dialogue and scholarly analysis provide the most objective foundation for social consensus. The widely held view today states that music does not contradict Islam if its content guides a person toward goodness and morality. This position, on the one hand, aligns with the classical heritage (without exceeding the principles established by traditional scholars), and on the other, takes into account contemporary scientific and social realities.

Islam does not reject art; rather, it requires that art preserve spiritual purity and educational and ethical value. Therefore, attitudes toward music in Muslim society should likewise be strengthened within these principles. As continuity between tradition and modernity deepens, scholarly and religious understandings of music will continue to develop and mature.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Azhar Grand Mufti's Office. (n.d.). *Musical instruments in Islam* (Fatwa No. 6870). <https://daralifta.org/en/fatwa/details/6870/musical-instruments-in-islam>
- Аляутдинов, Ш. (2010, January 20). *О соответствии канонам Ислама музыки, музыкальных инструментов и песен.* <https://dumso.ru/f10#:~:text=1,%D0%9A%D0%BE%D1%80%D0%B0%D0%BD%2C%2031%3A6>
- Ән тыңдау харам ба? (2021, March 10). <https://www.ihsan.kz/kk/articles/view/401>
- Biyük, T. (2020). Kâdihan'ın Fetâvâ adlı eseri özelinde mûsiki hakkındaki görüşleri. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, – S. 142–158.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. (2017, July 12). *İslâm'ın müziğe bakışı nasıldır?* <https://kurul.diyaret.gov.tr/soru/islamin-muzige-bakisi-nasildir/0193c42d-9c11-7150-effe-49ca596cca31>
- Farahat, O. (2023). Norms and values in Islamic legal reasoning: The case of listening to music. *Religions*, 14(6), 780. <https://doi.org/10.3390/rel14060780>
- Gazâlî, İ. E. H. (2010). *Kimyâ-yı saâdet: Eksiksiz Türkçe tercümesi* (A. Arslan, Trans.). İstanbul: Merve Yayınları. – S. 752.
- Harris, R. (2019). Text and performance in the Hikmât of Khoja Ahmad Yasawi. *Rast Musicology Journal*, 7(2), – S. 2152–2168.
- Idris bin Awang, M. K. bin Hj. Ab. Majid, & Muhammed bin Yusof. (2009). Islam and music: Special reference to the concept of moderation and the enjoyment of music. *KATHA – The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue*, 5.
- IslamWeb. (2012, March 20). *Madhahib al-a'immati fi hukmi al-darb bi-d-duff li-r-rijal wa-n-nisa' fi al-'urs wa-ghayrihi* (Fatwa No. 176031). <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/176031/>
- Maceda, J. (2001). The structure of principal court musics of East and Southeast Asia. *Asian Music*, 32(2), – S. 143–178.
- Nafiz, F. (2025). Hadith on the prohibition of music from the perspective of ulama madhhab and students of Jember. *Al-Jadwa: Jurnal Studi Islam*, 4(2).
- Қабылқанова, А. (2023, June 19). *Мұсылман әлеміндегі музыкалық білім негіздері.* <https://ruh.kz/musylman-alemindegi-muzykalyq-bilim>
- Saber, Ş. (2023, August 17). 'I feel suffocated': Taliban intensifies clampdown on music in Afghanistan. <https://www.rferl.org/a/taliban-intensifies-crackdown-music-afghanistan/32551971.html>
- Spahic, O. (2024, September 5). *Islam does not prohibit music, only its distortions.* <https://news.iium.edu.my/?p=180206>
- Ubabuddin, M., Faez Bin Ilias, & Herwani. (2025). Analysis of music in Islamic law perspective. *Realism: Law Review*, 3(2), – S. 1–11.

Zholdybaiuly, Q. (2014). *Muzyka tyñdau haram ba?* [Is listening to music haram?]. <https://islam.kz/kk/articles/kokeikesti/muzyka-tyndau-haram-ba-372/>

REFERENCES

Al-Azhar Grand Mufti's Office. (n.d.). *Musical instruments in Islam* (Fatwa No. 6870). <https://dar-alifta.org/en/fatwa/details/6870/musical-instruments-in-islam> (In English).

Alyautdinov, Sh. (2010, January 20). *O sootvetstvii kanonam Islama muzyki, muzykal'nykh instrumentov i pesen*. Alyautdinov, Sh. (2010, January 20). *O sootvetstvii kanonam Islama muzyki, muzykal'nykh instrumentov i pesen*. [On the conformity of music, musical instruments, and songs with the canons of Islam] <https://dumso.ru/f10#:~:text=1,%D0%9A%D0%BE%D1%80%D0%B0%D0%BD%2C%2031%3A6> (In Russian).

An tyndau haram ba? [is listening to music haram?] (2021, March 10). <https://www.ihsan.kz/kk/articles/view/401>. (In Kazakh).

Bıyık, T. (2020). Kâdîhan'ın Fetâvâ adlı eseri özelinde mûsiki hakkındaki görüşleri. [The views on music in the work Fatâwâ of Qâdîkhân] *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, – S. 142–158. (In Turkish).

Din İşleri Yüksek Kurulu. (2017, July 12). *İslâm'ın müziğe bakışı nasıldır?* [What is Islam's view on music?] <https://kurul.diyamet.gov.tr/soru/islamin-muzige-bakisi-nasildir/0193c42d-9c11-7150-effe-49ca596cca31> (In Turkish).

Farahat, O. (2023). Norms and values in Islamic legal reasoning: The case of listening to music. *Religions*, 14(6), 780. <https://doi.org/10.3390/rel14060780> (In English).

Gazâlî, İ. E. H. (2010). *Kimyâ-yı saâdet: Eksiksiz Türkçe tercümesi* (A. Arslan, Trans.). [The Alchemy of Happiness: Complete Turkish Translation (A. Arslan, Trans.)] İstanbul: Merve Yayınları. – S. 752. (In Turkish).

Harris, R. (2019). Text and performance in the Hikmât of Khoja Ahmad Yasawi. *Rast Musicology Journal*, 7(2), – S. 2152–2168. (In English).

Idris bin Awang, M. K. bin Hj. Ab. Majid, & Muhammed bin Yusof. (2009). Islam and music: Special reference to the concept of moderation and the enjoyment of music. *KATHA – The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue*, 5. (In English).

IslamWeb. (2012, March 20). *Madhahib al-a'immati fi hukmi al-darb bi-d-duff li-r-rijal wa-n-nisa' fi al-'urs wa-ghayrihi*. [The opinions of the Imams on the ruling of beating the duff (frame drum) for men and women during weddings and other occasions]. (Fatwa No. 176031). <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/176031/> (In English).

Maceda, J. (2001). The structure of principal court musics of East and Southeast Asia. *Asian Music*, 32(2), – S. 143–178. (In English).

Nafiz, F. (2025). Hadith on the prohibition of music from the perspective of ulama madhhab and students of Jember. *Al-Jadwa: Jurnal Studi Islam*, 4(2). (In English).

Qabyłqanova, A. (2023, June 19). *Musylman älemindegi muzykalıq bilim negizderi*. [The foundations of musical education in the Muslim world.] <https://ruh.kz/musylman-alemindegi-muzykalyq-bilim> (In Kazakh).

Saber, Ş. (2023, August 17). 'I feel suffocated': Taliban intensifies crackdown on music in Afghanistan. <https://www.rferl.org/a/taliban-intensifies-crackdown-music-afghanistan/32551971.html> (In English).

Spahic, O. (2024, September 5). *Islam does not prohibit music, only its distortions*. <https://news.iium.edu.my/?p=180206> (In English).

Ubabuddin, M., Faez Bin Ilias, & Herwani. (2025). Analysis of music in Islamic law perspective. *Realism: Law Review*, 3(2), – S. 1–11. (In English).

Zholdybaiuly, Q. (2014). *Muzyka tyñdau haram ba?* [Is listening to music haram?]. <https://islam.kz/kk/articles/kokeikesti/muzyka-tyndau-haram-ba-372/> (In Kazakh).

ФИЛОСОФИЯ

МРНТИ 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-32>ИЛЬХОМ РИЗАЕВ^{1*} , НАБИЖОН ХАККУЛОВ² ¹Самаркандский филиал Ташкентского Университета Информационных Технологий имени Мухаммада Аль-Хорезми, PhD, доцент (Самарканд, Узбекистан), *e-mail: rizaldo@mail.ru²Самаркандский институт экономики и сервиса, PhD (Самарканд, Узбекистан), e-mail: nabijonhaqqulov83@gmail.com**СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФИЮ И ОБЩЕСТВО В ТРУДАХ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ: КЛЮЧЕВЫЕ ПРИНЦИПЫ И СОВРЕМЕННАЯ ЗНАЧИМОСТЬ**

Аннотация. В статье рассматривается философское наследие Абу Насра аль-Фараби сквозь призму синергетического подхода, который в современной философии науки используется для анализа процессов самоорганизации, нелинейной динамики и функционирования сложных социальных систем. Актуальность исследования обусловлена усилением междисциплинарных исследований и потребностью в концепциях, способных объяснить механизмы устойчивости и гармонии общества в условиях глобальных трансформаций и неопределённости. Показано, что социально-философские идеи Фараби, прежде всего его учение о «добродетельном городе», роли разума, знания и нравственности, во многом предвосхищают ключевые положения синергетики. Общество у Фараби трактуется как целостная, многоуровневая и динамическая система, в которой устойчивость достигается не внешним принуждением, а согласованным взаимодействием её элементов, ориентацией на общее благо и внутренними регулятивными механизмами. Особое внимание уделяется понятию добродетели как внутреннего «аттрактора» самоорганизации личности, а также роли коммуникации, кооперации и социального воспитания в поддержании общественного порядка. Синергетическое прочтение философии Фараби позволяет выявить новые исследовательские горизонты и рассматривать его идеи как методологический ресурс для анализа современных социальных процессов, проблем устойчивого развития, социальной ответственности и гармонизации отношений между человеком и обществом в XXI веке.

Ключевые слова: Абу Наср аль-Фараби, синергетика, самоорганизация, добродетельный город, социальная гармония, нравственные ценности.

Ильхом Ризаев¹, Набижон Хаккулов²¹Мухаммад эл-Хорезми атындагы Ташкент ақпараттық технологиялар университетінің Самарқанд филиалы, PhD, доцент (Самарқанд, Өзбекстан), e-mail: rizaldo@mail.ru²Самарқанд экономика және сервис институты, PhD (Самарқанд, Өзбекстан), e-mail: nabijonhaqqulov83@gmail.com

***Цитируйте нас правильно:**

И.И.Ризаев, Н.К.Хаккулов. Синергетический взгляд на философию и общество в трудах Абу Насра Аль-Фараби: Ключевые принципы и современная значимость // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – С. 42–57.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-32>

***Cite us correctly:**

I.I.Rizayev, N.K.Hakqulov. Synergetic view on philosophy and society in the works of Abu Nasr Al-Farabi: Key principles and modern significance // NIKMET. – 2025. – №4 (6). – С. 42–57.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-32>

Мақаланың редакцияға түскен күні 12.07.2025 / қабылданған күні 21.12.2025.

Әбу Насыр әл-Фарабидің еңбектеріндегі философия мен қоғамға синергетикалық көзқарас: негізгі қағидалар және қазіргі заманғы маңыздылығы

Аңдатпа. Мақалада Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық мұрасы қазіргі философия ғылымында өзін-өзі ұйымдастыру, сызықтық емес динамика және күрделі әлеуметтік жүйелердің қызмет ету үдерістерін талдауда қолданылатын синергетикалық тәсіл тұрғысынан қарастырылады. Зерттеудің өзектілігі пәнаралық зерттеулердің күшеюімен, сондай-ақ жаһандық өзгерістер мен белгісіздік жағдайында қоғамның тұрақтылығы мен үйлесімділігін түсіндіре алатын тұжырымдамаларға деген сұраныстың артуымен айқындалады. Мақалада Фарабидің әлеуметтік-философиялық идеялары, ең алдымен оның «қайырымды қала» туралы ілімі, ақыл-ойдың, білім мен адамгершіліктің рөлі синергетиканың негізгі қағидаларымен өзара үндес келетіні көрсетіледі. Фараби ілімінде қоғам сыртқы мәжбүрлеу арқылы емес, оның құрамдас бөліктерінің өзара келісімді әрекеті, ортақ игілікке бағдарлануы және ішкі реттеуші тетіктері арқылы тұрақтылыққа қол жеткізетін тұтас, көпдеңгейлі әрі динамикалық жүйе ретінде түсіндіріледі. Зерттеуде ізгіліктің тұлғаның өзін-өзі ұйымдастыруындағы ішкі «аттрактор» ретіндегі мәніне, сондай-ақ қоғамдық тәртіпті сақтауда коммуникацияның, ынтымақтастықтың және әлеуметтік тәрбиенің рөліне ерекше назар аударылады. Фараби философиясын синергетикалық тұрғыдан зерделеу оның идеяларын қазіргі әлеуметтік үдерістерді, орнықты даму мәселелерін, әлеуметтік жауапкершілік пен ХХІ ғасырдағы адам мен қоғам арасындағы қатынастарды үйлестіруді талдауда маңызды әдіснамалық ресурс ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: Әбу Насыр әл-Фараби, синергетика, өзін-өзі ұйымдастыру, қайырымды қала, әлеуметтік үйлесім, адамгершілік құндылықтар.

Ithom Rizayev¹, Nabijon Haqqulov²

¹*Samarkand branch of Tashkent University of Information Technologies named after Muhammad Al-Khwarizmi, PhD, Associate Professor (Samarkand, Uzbekistan), e-mail: rizaldo@mail.ru*

²*Samarkand Institute of Economics and Service, PhD (Samarkand, Uzbekistan), e-mail: nabijonhaqqulov83@gmail.com*

A Synergetic View on Philosophy and Society in the Works of Abu Nasr Al-Farabi: Key Principles and Contemporary Significance

Abstract. The article examines the philosophical legacy of Abu Nasr al-Farabi through the lens of the synergetic approach, which in contemporary philosophy of science is used to analyze processes of self-organization, nonlinear dynamics, and the functioning of complex social systems. The relevance of the study is обусловлена by the growing prominence of interdisciplinary research and the need for concepts capable of explaining the mechanisms of social stability and harmony under conditions of global transformations and uncertainty. It is shown that Farabi's socio-philosophical ideas—above all his doctrine of the “virtuous city” and his views on the role of reason, knowledge, and morality—largely anticipate the key principles of synergetics. In Farabi's thought, society is interpreted as an integral, multilevel, and dynamic system in which stability is achieved not through external coercion but through the coordinated interaction of its elements, orientation toward the common good, and internal regulatory mechanisms. Special attention is given to the concept of virtue as an internal “attractor” of personal self-organization, as well as to the role of communication, cooperation, and social education in maintaining social order. A synergetic reading of Farabi's philosophy makes it possible to identify new research horizons and to regard his ideas as a methodological resource for analyzing contemporary social

processes, issues of sustainable development, social responsibility, and the harmonization of relations between the individual and society in the twenty-first century.

Keywords: Abu Nasr al-Farabi, synergetics, self-organization, virtuous city, social harmony, moral values.

Ilhom Rizayev¹, Nabijon Haqqulov²

¹*Muhammed el-Hârizmî Taşkent Bilgi Teknolojileri Üniversitesi Semerkant Şubesi, PhD, Doç (Semerkant, Özbekistan), e-posta: rizaldo@mail.ru*

²*Semerkant Ekonomi ve Hizmet Enstitüsü, PhD (Semerkant, Özbekistan), e-posta: nabijonhaqqulov83@gmail.com*

Ebu Nasr el-Fârâbî'nin Eserlerinde Felsefe ve Topluma Sinerjetik Bakış: Temel İlkeler ve Güncel Önemi

Özet. Bu makalede, Abu Nasr el-Fârâbî'nin felsefi mirası, çağdaş bilim felsefesinde özörgütlenme süreçlerini, doğrusal olmayan dinamikleri ve karmaşık toplumsal sistemlerin işleyişini analiz etmek için kullanılan sinerjetik yaklaşım perspektifinden ele alınmaktadır. Araştırmanın güncelliği, disiplinlerarası çalışmaların artması ve küresel dönüşümler ile belirsizlik koşullarında toplumun istikrar ve uyum mekanizmalarını açıklayabilecek kavramlara duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Çalışmada, Fârâbî'nin özellikle “erdemli şehir” öğretisi ile akıl, bilgi ve ahlâkın rolüne ilişkin sosyo-felsefi düşüncelerinin, sinerjetik temel ilkelerini büyük ölçüde öncelediği gösterilmektedir. Fârâbî'ye göre toplum, istikrarın dışsal zorlamayla değil; unsurlarının uyumlu etkileşimi, ortak iyiliğe yönelim ve içsel düzenleyici mekanizmalar sayesinde sağlandığı, bütüncül, çok katmanlı ve dinamik bir sistem olarak ele alınmaktadır. Makalede, erdem kavramı kişiliğin özörgütlenmesinin içsel bir “çekicisi” (atraktörü) olarak değerlendirilmekte; iletişim, işbirliği ve toplumsal eğitimin toplumsal düzenin korunmasındaki rolüne özel önem verilmektedir. Fârâbî felsefesinin sinerjetik bir okumayla ele alınması, yeni araştırma ufukları açmakta ve onun düşüncelerinin XXI. yüzyılda çağdaş toplumsal süreçlerin, sürdürülebilir kalkınma sorunlarının, toplumsal sorumluluğun ve insan-toplum ilişkilerinin uyumlaştırılmasının analizinde metodolojik bir kaynak olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Anahtar kelimeler: Ebu Nasr el-Fârâbî, sinerjetik, özörgütlenme, erdemli şehir, toplumsal uyum, ahlaki değerler.

Введение

В условиях стремительных глобальных трансформаций, усложнения социальных структур и усиления взаимозависимости различных сфер общественной жизни особую актуальность приобретает поиск методологических подходов, способных адекватно объяснить динамику и устойчивость социальных систем. Современная философия науки и междисциплинарные исследования всё чаще обращаются к синергетической парадигме, ориентированной на анализ процессов самоорганизации, нелинейной динамики и возникновения порядка в сложных открытых системах. Данный подход позволяет по-новому осмыслить социальные, культурные и философские процессы, рассматривая общество как целостную, динамически развивающуюся систему.

На этом фоне возрастает интерес к классическому философскому наследию, обладающему не только исторической, но и значительной методологической ценностью. В частности, философия Абу Насра Фараби занимает особое место в истории социально-философской мысли Востока. Его учение о добродетельном городе, совершенном человеке, роли разума, знания и нравственности в организации общественной жизни представляет собой целостную концепцию социального порядка, в которой общество осмысливается как взаимосвязанная и иерархически организованная система. Несмотря на то что Фараби жил

в эпоху Средневековья, многие его идеи обнаруживают глубокое созвучие с современными представлениями о самоорганизации и системности.

Актуальность обращения к философскому наследию Фараби через призму синергетического подхода обусловлена необходимостью переосмысления механизмов устойчивости общества в условиях неопределённости, кризисов и социальных бифуркаций. Синергетическое прочтение его трудов позволяет выявить скрытые структурные и динамические аспекты социальной философии мыслителя, раскрыть роль добродетелей как внутренних регулятивных параметров личности, а также показать значение кооперации, коммуникации и согласованности целей как оснований общественного порядка.

Целью данной работы является анализ социально-философских воззрений Абу Насра Фараби в контексте синергетической парадигмы, выявление элементов самоорганизации в его учении о человеке и обществе, а также обоснование методологического потенциала фарабиевской философии для исследования современных социальных процессов. В рамках исследования предпринимается попытка показать, что идеи Фараби о гармонии, нравственном совершенствовании и разумном управлении могут быть интерпретированы как ранняя форма системного и синергетического понимания социальной реальности.

Методологическую основу исследования составляют принципы системного анализа, синергетического подхода, а также историко-философский и сравнительно-аналитический методы. Использование данных методологических инструментов позволяет рассмотреть философию Фараби не только в контексте своей эпохи, но и в качестве интеллектуального ресурса для осмысления проблем устойчивого развития, социальной интеграции и гармонизации общественных отношений в современном мире.

Методы исследования

Методологическую основу исследования составляет синергетический подход, ориентированный на анализ процессов самоорганизации, нелинейной динамики и формирования устойчивых структур в сложных открытых системах. Применение данного подхода позволило рассмотреть социально-философское наследие Абу Насра Фараби не только в историко-философском контексте, но и как целостную концепцию, предвосхищающую современные теории системности и саморазвития общества.

В работе использован историко-философский метод, направленный на реконструкцию социально-исторических и культурных условий формирования взглядов Фараби, а также на выявление особенностей его понимания личности, общества и государственного устройства в контексте средневековой исламской философии. Данный метод позволил проследить эволюцию ключевых понятий — добродетели, счастья, разума, общественного блага — и определить их место в структуре философской системы мыслителя. Сравнительно-аналитический метод применялся для сопоставления идей Фараби с основными положениями современной синергетики. В рамках данного подхода осуществлялся анализ понятийного аппарата (самоорганизация, аттрактор, устойчивость, бифуркация, кооперация), что позволило выявить концептуальные параллели между классическим философским наследием и междисциплинарной научной парадигмой XXI века.

Важную роль в исследовании сыграл системно-структурный анализ, с помощью которого общество у Фараби рассматривалось как многоуровневая иерархическая система, состоящая из взаимосвязанных элементов (личность, социальные группы, государство). Этот метод позволил выявить механизмы согласования функций отдельных частей социальной структуры и определить условия устойчивости и гармонии общественного целого. Для интерпретации текстов Фараби использовался герменевтический метод, направленный на выявление смысловых уровней его философских высказываний и их актуализацию в контексте современных научных дискуссий. Герменевтический анализ

способствовал более глубокому пониманию категорий добродетели, знания, счастья и лидерства как внутренних регулятивных механизмов социальной самоорганизации.

Кроме того, в работе применялся междисциплинарный подход, объединяющий философию, социальную теорию, политическую философию и элементы системного анализа. Это позволило рассмотреть учение Фараби в широком теоретическом поле и выявить его эвристический потенциал для исследования современных проблем устойчивого развития, социальной кооперации и ценностно-нормативных оснований общественного порядка. Таким образом, совокупность использованных методов обеспечила комплексный и целостный анализ философского наследия Абу Насра Фараби через призму синергетической парадигмы, позволив раскрыть его идеи как значимый методологический ресурс для понимания механизмов самоорганизации личности и общества.

Обсуждение

Современная философия науки и междисциплинарные исследования демонстрируют особую востребованность синергетического подхода, парадигмы, ориентированной на анализ процессов самоорганизации, нелинейной динамики и становления сложных открытых систем. На фоне глобализирующихся социальных трансформаций и усиливающейся взаимозависимости элементов общества обращение к классическому философскому наследию приобретает не только историческую, но и методологическую актуальность. В этом контексте труды Абу Насра Фараби занимают уникальное место благодаря глубокой разработке проблем социального порядка, гармонии, этических оснований человеческого взаимодействия и принципов организации политического сообщества.

Фараби, опираясь на традиции античной философии и собственную оригинальную концепцию общества как целостного организма, предложил систему взглядов, которая во многом предвосхищает идеи современной синергетики. Его учение о «добродетельном городе», взаимосвязанности индивидуальных способностей и общественного блага, роли знания как структурирующего фактора социальной системы, а также представления о согласованности многоуровневых элементов социальной структуры отражают ключевые положения теории самоорганизации. Фарабийская модель общества рассматривает человека не как изолированный элемент, а как компонент сложной динамической системы, чья устойчивость определяется взаимодействием, кооперацией и согласованием целей.

Актуальность синергетического чтения наследия Фараби обусловлена не только возросшим интересом к междисциплинарным подходам, но и потребностью современного общества в концепциях, раскрывающих механизмы социального целого в условиях неопределённости и ускоряющихся изменений. Переосмысление его философии на языке синергетики позволяет выявить новые исследовательские горизонты от реконструкции моделей самоорганизации общества до анализа этических параметров устойчивого развития (Çubukçu, 1985: 273).

Абу Наср Фараби относится к числу наиболее выдающихся мыслителей средневекового исламского мира. Его интеллектуальное наследие охватывает широкий спектр дисциплин, включая философию, политическую теорию, социальную мысль и логику. В своих трудах он стремился к синтезу философского знания с эмпирическими и нормативными аспектами общественных наук, рассматривая социум как сложную и многоуровневую систему, элементы которой находятся в состоянии постоянного взаимодействия и взаимной обусловленности.

Период, в котором жил Абу Наср Фараби, был периодом формирования естественнонаучных мировоззрений, а философия как мировоззрение была направлена на раскрытие мировоззренческих процессов, занимавших умы талантливых людей. В частности, актуальное значение имеет исследование социально-исторических, культурных

и философских условий, в которых формировались взгляды Абу Насра Фараби на личность и общество. В начале Средневековья вопрос о личности и обществе занимал центральное место в противоречиях между светскими и религиозными взглядами, и позиция и роль Абу Насра Фараби в разрешении этих противоречий имеет свои особенности. Это было связано с потребностями культурного развития того времени, потребностью в рационалистическом осмыслении достижений естествознания, необходимостью разработки роли личности и общества в решении философских проблем по данной теме. Во времена, когда жил мыслитель, всестороннее развитие естественных наук открывало широкие возможности для человеческого мышления. Существующие социально-философские учения также получили сильную естественнонаучную поддержку. В философии этого периода звучали ценность человека, вопрос о его разуме и мышлении, о неограниченных возможностях человеческого разума, представления о развитии общества.

Абу Наср Фараби, несомненно, является одним из мыслителей, которые занимались проблемой общественного строя в восточной философии на глубоком научно-философском уровне. В философии Фараби ведущее место занимают представления о совершенном человеке и идеальном обществе. Если проанализировать его взгляды, то можно наблюдать проявление синергетических элементов по отношению к человеческим и социальным вопросам. В частности, он высказал свое мнение о достижении счастья: «Путь к счастью состоит в том, чтобы понять природу добродетельных поступков и знать средства их проявления. Только когда человек реализует свой потенциал (то есть самого себя), у него может появиться возможность реализовать свои знания и способности» (Абу Наср Фараби, 2019: 182). Здесь мы видим принципы самосознания и самовыражения, один из основных принципов синергетики. Путь к счастью понимается как процесс самоорганизации личности, при котором человек постигает природу добродетельных действий и механизмы их проявления. Добродетель в таком подходе выступает не как внешнее предписание, а как внутренний аттрактор развития, к которому система «личность» естественным образом стремится. Только при раскрытии собственного потенциала, то есть при переходе в более высокий уровень упорядоченности, человек получает возможность актуализировать свои знания и способности. Таким образом, счастье является результатом согласованного взаимодействия внутренних ресурсов, ценностей и направлений развития личности. Мыслитель ищет самоорганизацию, совершенство и счастье людей в самих себе, в их разуме, мышлении, воле, добродетелях и силах. По его мнению, совершенный человек в зрелом обществе должен обладать важными качествами. В первую очередь члены общества должны осознать свою идентичность и овладеть духовно-нравственными характеристиками своей зрелости. Фараби исследует образ общества, в котором он видит соединение знания и нравственности. Внутренние нравственные качества, побуждающие человека к совершению добрых поступков и формирующие его гармоничный, устойчивый характер, обозначаются как добродетели. В синергетическом понимании добродетели выступают внутренними регулятивными параметрами, своеобразными аттракторами, направляющими самоорганизацию личности к состоянию высшего морального порядка. Определяя понятие добродетели, он пишет: «Внутренние (нравственные) качества, побуждающие человека к совершению добрых дел и обладающие прекрасным характером, называются добродетелями» (Фараби, 1973: 76). Эта гармония в деятельности людей служит основой для достижения высшей цели - счастья. Мы знаем, что такие категории, как гармония, взаимная активность и сотрудничество, являются фундаментальными понятиями синергетики (Imomaliyevich, 2023 317). Именно они описывают механизмы согласованного взаимодействия элементов системы, благодаря которым возникает новое качество, упорядоченность, недостижимая при изолированном функционировании отдельных частей. В этом контексте социальные и личностные процессы самоорганизации также основаны на поиске гармонии, росте

взаимной активности и формировании кооперативных связей, обеспечивающих устойчивое развитие.

Уместно было бы выделить основные принципы философии Фараби:

1. Идея «гражданина» и «идеального государства». Фараби подчеркивает важность создания идеального общества, которое функционирует на основе разума и справедливости. Согласно ему, главной целью общества является общее благо, которое достигается через разумное управление и моральное воспитание граждан. Это отражает синергетический принцип: взаимодействие между отдельными личностями и группами создает общее качество социальной системы.

2. Разум как инструмент познания. Фараби придавал особое значение разуму как инструменту достижения истинного знания. Он утверждал, что разумные люди способны к высокому моральному поведению и могут вносить позитивный вклад в общество. Это соответствует синергетическому взгляду на взаимоотношения: наличие разумных индивидов, способных к критическому мышлению, улучшает качество и устойчивость всего общества.

3. Единство философии и религии. Фараби считал, что философия и религия должны работать в тандеме для достижения гармонии в обществе. Религиозные учения, по его мнению, обращаются к моральным аспектам жизни, в то время как философия способствует рациональному осмыслению. Синергетический подход здесь видно в том, как две эти области могут взаимодействовать для стабилизации и развития общества.

4. Социальная ответственность личности. Фараби подчеркивает, что каждый гражданин несет ответственность за общее благо. Он считал, что участие в общественной жизни и стремление к улучшению окружающего мира – это долг каждого индивида. Это также отражает синергетический принцип: индивидуальные усилия и взаимодействия складываются в общий результат и качество общественной жизни.

Великий мыслитель Фараби мечтал использовать историческую правду, труд, образование, в том числе трудовое, на благо и счастье людей. Свои представления о путях достижения благосостояния Фараби (уже в то время) связывал с вопросами экономики, политики, государственного строительства, семейного воспитания, трудового воспитания и опирался на нужный и крепкий фундамент. Он также ученый, смело высказывавший свое мнение об условиях правильного управления обществом. Потому что человек заслуживает быть счастливым и должен найти это счастье. «Человек может прожить по-настоящему счастливую жизнь только в хорошем и правильно управляемом обществе своего времени». Таким образом, Фараби, придавая большое значение жизнедеятельности человека, научно доказал, что только труд отделяет человека от животного мира и делает его обособленным. Он подчеркивал, что самым важным для существования человеческого общества являются его потребности в материальном потреблении, и категорически отвергал негативные взгляды на этот важный вопрос.

По мнению Фараби, достижение счастья в обществе есть соотношение равновесия и стабильности и пример зрелости. Однако если равновесие между членами общества нарушено, это может быть разрушительным и привести к нежелательным последствиям. Это порождает хаос, на пике хаоса возникает состояние бифуркации и вызывает полное изменение баланса социальной системы.

Отмечая, что социальная система как сложная структура состоит из нескольких частей, Фараби упоминает, что состояние этих частей влияет друг на друга. По его мнению, «Здоровье и болезнь свойственны душе человека, как и его телу. Здоровье души выражается тогда, когда ее внутреннее состояние и гармония между различными ее частями приводят к стабильности. В результате этого человек всегда может совершать добродетельные и благородные поступки и иметь прекрасные манеры. Болезнь души выражается в том, что нарушается внутреннее состояние, и равновесие между частями души, из-за чего человек всегда привык совершать злые дела и безобразные поступки» (Фараби. (1973).

Действительно, здоровье и болезнь являются характеристиками не только тела, но и души человека. Здоровье души проявляется тогда, когда её внутреннее состояние отличается согласованностью, а между различными её частями установлена устойчивая гармония. Такое состояние внутреннего порядка выступает синергетическим «аттрактором», обеспечивающим стабильность личности. В результате человек способен совершать добродетельные, благородные поступки и демонстрировать высокую культуру поведения. Болезнь души, напротив, возникает тогда, когда нарушается её внутреннее равновесие: гармония между составляющими разрушается, процессы самоорганизации ослабевают, и система личности переходит в режим хаотизации. Это приводит к тому, что человек склоняется к злонамеренным, беспорядочным или безобразным поступкам, отражающим его внутреннюю дисгармонию.

Все системы имеют область самоорганизации, то есть коммуникативную область. Например, вся Вселенная имеет гравитационное поле, электромагнитное поле и т. д. Такой сферой в обществе являются общественные отношения. Социальные отношения (сотрудничество) проявляются как в виде структур, так и в виде связей. Здесь действует принцип Фараби. Как справедливо отмечает ученый, «люди не могут удовлетворять свои потребности в одиночку, в результате чего они вступают во взаимные отношения и таким образом формируется общество» (Абу Наср Форобий, 2019: 111). Как призывает практика, да, люди не могут полноценно удовлетворять свои потребности в условиях изолированного существования. Именно ограниченность индивидуальных ресурсов и необходимость взаимодополнения побуждают их вступать во взаимодействие друг с другом. В процессе таких взаимных отношений возникает согласованная активность, приводящая к формированию устойчивых форм коллективной самоорганизации. Так, постепенно складывается общество как целостная социальная система, основанная на кооперации, обмене и взаимной поддержке. Этот принцип Фараби характерен для всех микроструктур (семья, личность, трудовой коллектив, группа), макроструктур (нация, народ, общество) и мегаструктур (человечество). Делается вывод о том, что общественные отношения представляют собой самоорганизующуюся интегративную структуру общества. Отсюда следует, что общественные отношения представляют собой цепь, соединяющую структурные элементы общества.

Вопросы сотрудничества и совместной деятельности также часто встречаются в представлениях Фараби о добродетельном и идеальном обществе. Например, «Добродетельное общество сравнивается с бытием с точки зрения его совершенства, законами жизни. Как гармония и сотрудничество между различными частями, вещами и событиями в бытии есть результат предшествующей деятельности, так и в обществе гармония и равновесие между различными классами достигается благодаря деятельности и образцовым трудам правителя. «В совершенном обществе каждый класс, как неотъемлемая часть всей социальной системы, имеет свои специфические функции, и степень выполнения им этих функций влияет на остальные», - говорит Фараби (Жакбаров, 2011: 160). (В идеальном обществе Фараби добродетель играет важную роль в самоорганизации общества, в то время как невежество делает обратное). В синергетическом контексте это означает, что каждый класс функционирует как подсистема, внесение порядка или, наоборот, дисгармонии в которую изменяет параметры самоорганизации всей социальной структуры. Таким образом, устойчивость и совершенство общества достигаются за счёт согласованной работы всех его частей, находящихся в состоянии функционального взаимодействия. Мы можем оценивать эти взгляды как чисто синергетические. Сложные системы, взаимообусловленность их деятельности, вопросы взаимодействия между ними составляют центральную проблему синергетики (Тураев, 2017: с.12-13). Именно анализ того, как различные элементы взаимно обуславливают поведение друг друга, позволяет понять механизмы возникновения порядка, переходов к новым состояниям и эмерджентных свойств. Синергетика исследует не изолированные компоненты, а

целостную динамику системы, в которой взаимодействия обладают определяющим значением для её развития и самоорганизации.

Фараби придаёт особое значение уровню философской, нравственной, правовой и политической культуры как правящих слоёв, так и рядовых граждан в процессе осуществления государственной политики. По его мнению, гармоничное и справедливое общество возможно лишь при наличии высоко развитого сознания у всех участников общественных отношений.

Мыслитель предлагает развернутую классификацию жителей добродетельного города, выделяя различные группы в зависимости от их социального положения и выполняемых функций. При этом он подчёркивает, что значительная часть населения представлена малоимущими слоями, чья жизнедеятельность требует постоянной поддержки, заботы и направляющего руководства. Именно эта категория, по Фараби, нуждается в особом внимании со стороны общества и правителя, поскольку от степени их включённости и социальной защищённости зависит устойчивость и гармония всего городского сообщества. В этой связи Фараби подчёркивает необходимость внимательного отношения к жизненным трудностям малоимущих слоёв, а также уважительного и поддерживающего отношения к труду земледельцев и ремесленников, тех, кто обеспечивает материальную основу существования города. Он отмечает, что только в «зрелом» и нравственно развитом городе возможно подлинное проявление взаимопомощи, солидарности и совместного существования. Лишь общество, достигшее моральной гармонии и внутренней согласованности, способно создать условия для того, чтобы каждый человек независимо от своего социального статуса чувствовал себя защищённым и мог вносить вклад в общее благо.

Фараби указывает на важность согласия и коммуникации между людьми как основы устойчивого общественного порядка. Признавая существование универсальных норм справедливости и общих законов, он подчёркивает, что их практическая реализация возможна лишь через систематическое воспитание и образование граждан. Учёный утверждает, что ни правовая система, ни само общество не может развиваться без целенаправленного и сознательного труда.

Анализируя роль закона, Фараби фактически закладывает теоретические основы концепции общественного договора, которая впоследствии получила значительное развитие в европейской философско-политической традиции. В ряде своих трудов он прибегает к завуалированной критике современного ему социально-политического устройства, объясняя господство тирании и жестокости глубоким искажением принципов разума, морали и рациональной организации общественной жизни.

Обязанность удовлетворять различные биологические и социальные потребности человека не позволяет ему быть полностью свободным от принятых обществом норм. С самых ранних периодов своей эволюции люди объединялись в общества, чтобы удовлетворить свои биологические потребности для выживания: питание, самозащита, адаптация, репродукция; позже они объединялись в общества для удовлетворения своих социальных потребностей: речи, общения, производства и ряда психологических потребностей. В первобытном обществе люди объединялись, чтобы выжить, например, охотиться и при этом не стать добычей. Фараби описывает эту ситуацию следующим образом: «Каждое человек так устроен своей природой, что ему нужно многое, чтобы жить и достичь наивысшего уровня зрелости. Он не может получить эти вещи в одиночку, ему нужна группа людей, чтобы получить их. Поэтому только через снабжение и взаимопомощь людей, необходимую для жизни, человек может достичь той зрелости, к которой стремится его природа. Деятельность членов такого общества в целом обеспечивает каждому из них то, что необходимо для выживания и зрелости. Поэтому люди размножались и расселились по обитаемой части земли, в результате чего возникла человеческая общность» (Абу Наср Форобий, 2019: 47).

На первый взгляд философское наследие Абу Насра Фараби и синергетическая теория как современная междисциплинарная научная концепция могут показаться принадлежащими к различным историческим и методологическим парадигмам. Однако при более глубоком и системном анализе обнаруживается наличие существенных точек соприкосновения, позволяющих рассматривать учение Фараби как раннюю форму целостного и системного осмысления общественной и космической организации, во многом созвучную ключевым положениям синергетики.

Синергетика исследует процессы самоорганизации в открытых, сложных и нелинейных системах, где упорядоченность возникает в результате взаимодействия множества взаимосвязанных элементов. Подобное понимание структуры и динамики сложных систем отчётливо прослеживается в социально-философских взглядах Фараби. Он рассматривал общество как многоуровневое целое, функционирование которого зависит от согласованности и гармоничного взаимодействия его частей. Каждый член общества выполняет определённую функцию, а устойчивость социальной системы обеспечивается не принуждением, а внутренним стремлением к благу, справедливости и разумному порядку.

Концепция «добродетельного города», разработанная Фараби, может быть интерпретирована как модель самоорганизующейся социальной системы, в которой объединяющим и направляющим началом выступает разумное управление, нравственное воспитание и общий ценностный ориентир. В этом смысле данная модель во многом перекликается с представлениями синергетики о формировании порядка через внутренние регулятивные механизмы, а не исключительно за счёт внешнего давления.

Особое внимание Фараби уделял роли знания, воспитания и коммуникации в поддержании устойчивости общества. Эти факторы, с точки зрения синергетического подхода, можно трактовать как своеобразные «параметры порядка», способствующие переходу социальной системы из неустойчивого состояния к состоянию организованности и целостности. Таким образом, идеи Фараби предвосхищают многие современные концепции саморазвивающихся и саморегулирующихся социальных структур.

В более широком смысле связь философии Фараби и синергетики проявляется в их общестремлении к целостному, интегративному пониманию мира, человека и общества. Мыслитель исходил из идеи всеобщей взаимосвязи и иерархичности бытия, где каждая часть занимает строго определённое, но вместе с тем динамическое место в общей системе. Именно такой подход лежит в основе синергетической картины мира, в которой реальность понимается как сеть взаимозависимых, развивающихся и взаимодействующих структур.

Таким образом, интерпретация учения Абу Насра Фараби через призму синергетической парадигмы не только расширяет рамки его философского осмысления, но и позволяет по-новому взглянуть на истоки современных теорий системности, самоорганизации и устойчивого развития общества. В этом контексте Фараби может быть рассмотрен не только как великий философ своего времени, но и как предтеча современного научного мышления, ориентированного на изучение сложных, открытых и динамичных систем.

Несмотря на то что Фараби жил более тысячи лет назад, его идеи остаются актуальными в современном мире. Проблемы, связанные с управлением, социальной справедливостью, устойчивым развитием и взаимодействием различных культур, требуют глубокого философского анализа и системного подхода:

1. Современные вызовы. В условиях глобализации и стремительных социальных изменений всё более актуальным становится понимание того, как различные социальные группы взаимодействуют друг с другом и каким образом общественное благо формируется из индивидуальных вкладов. Современные процессы показывают, что устойчивость и развитие общества зависят от согласованной активности его элементов: именно кооперация, распределение функций и взаимное дополнение создают условия для эмерджентного социального порядка. В синергетическом ключе это означает, что качество

общественной системы определяется не только её структурой, но и характером взаимодействий между группами, формирующих общий вектор развития (Сафаров, 2019). Синергетический подход позволяет исследовать эти взаимодействия и находить решения социальных проблем.

2. Интеграция знаний. В современном мире наблюдается потребность в интеграции разных областей знания – науки, философии, этики и политики. Идеи Фараби о единстве философии и религии служат важным напоминанием о том, что для решения сложных вопросов необходима мультидисциплинарная перспектива.

3. Этика и социальная ответственность. Идеи о гражданской ответственности и важности моральных ценностей в жизни общества находят свое отражение в современных дискуссиях о бизнес-этике, социальной справедливости и устойчивом развитии. Философия Фараби может служить основой для формирования новых подходов к этическим и социальным вопросам (Хаqqulov, 2019). Его учение о совершенном обществе, гармонии, распределении функций и интеграции индивидуальных добродетелей в общесоциальный порядок позволяет выработать современные модели социального взаимодействия, в которых моральные принципы рассматриваются как внутренние регулятивные механизмы самоорганизации. В этом смысле фарабиевская мысль не только раскрывает нормативное содержание этики, но и предлагает концептуальные инструменты для понимания того, как согласованная деятельность людей и групп формирует устойчивые, справедливые и гармоничные социальные структуры.

Как справедливо отмечает учёный, «люди, объединённые общей целью, достигают её совместными усилиями гораздо быстрее и эффективнее» (Жакбаров, 2011: 112). Это положение полностью соответствует синергетическому принципу кооперации, согласно которому взаимодействие элементов системы создаёт новое качество, недоступное при их раздельном существовании. Таким образом, социальная структура, по Фараби, способна к самоорганизации лишь тогда, когда отдельные индивиды направлены на достижение общего блага, выступающего в роли системообразующего фактора.

Фараби рассматривает общество как иерархически упорядоченную систему, где каждая часть выполняет свою функцию, подобно органам живого организма. Нарушение функции даже одной части может вызвать кризис всей структуры. Именно поэтому мыслитель подчёркивает важность правильного управления, наличия лидера-правителя, обладающего врождёнными и приобретёнными нравственными и интеллектуальными качествами. Такой правитель, согласно Фараби, направляет социальную динамику к состоянию гармонии, не допуская хаотических отклонений и социальных флуктуаций (Тураев, 2017).

Синергетическое прочтение этой идеи указывает на следующее: правитель выполняет роль регулятивного параметра в социальной системе, задающего направление её упорядочивания. Если же управление ослаблено или регулятивные механизмы подменяются хаотическими факторами, общество может войти в режим дестабилизации и вплоть до бифуркационных изменений, то есть перехода в иное, зачастую негативное, состояние.

Особое внимание Фараби уделяет языку и коммуникации как структурам, организующим социальные связи и обеспечивающим единство общества. Социальная коммуникация, по его мнению, формирует пространство взаимодействия как аналог синергетического коммуникативного поля, в котором происходит обмен смыслами, знаниями и культурными нормами. От уровня развития общения зависит степень интеграции частей общества и его устойчивость.

Исходя из этих взглядов понятно, что образование, общение, нравственное воспитание являются ключевыми механизмами, обеспечивающими самоорганизацию общества, укрепление его аттракторов устойчивых ценностно-нормативных структур.

С точки зрения современной синергетики, идеи Фараби мы можем интерпретировать следующим образом:

общество — открытая нелинейная система, постоянно обменивающаяся ресурсами, энергией и информацией;

добродетели — внутренние аттракторы личности;

правление и законы — регулятивные параметры социального порядка;

коммуникация и солидарность — механизмы кооперации элементов системы.

Такой подход позволяет по-новому раскрыть потенциал фарабиевской социальной философии в контексте проблем устойчивого развития, где гармония человека и общества становится не просто этическим идеалом, а функциональным условием выживания социальной системы.

Сегодня, когда глобальный мир переживает периоды турбулентности, связанных с социальной фрагментацией, утратой ценностных ориентиров и ростом конфликтного потенциала, обращение к идеям Фараби демонстрирует свою практическую значимость. Его концепция добродетельного города, построенного на принципах сотрудничества, знаний и нравственности, формирует модель социальной устойчивости, соответствующую современным задачам:

✓ укрепление человеческого капитала;

✓ развитие образования и науки;

✓ консолидация обществ в условиях культурного многообразия;

✓ предотвращение социальных бифуркаций и хаотизации.

Абу Наср Фараби в своих трудах сформулировал глубокую концепцию самоорганизации человека и общества, которая в современных условиях приобретает новое содержание в свете синергетической методологии. Его учение раскрывает механизмы достижения гармонии, устойчивости и социального счастья не как внешний дар, а как результат рационального взаимодействия людей, основанного на нравственности и совместном стремлении к общему благу. Синергетический анализ показывает, что философские идеи Фараби способны служить методологическим фундаментом для исследования и конструирования устойчивых общественных моделей XXI века, где человеческий потенциал, разум и добродетель выступают основой социального прогресса.

Как отмечает ученый, «люди, объединяясь, дополняют недостаток друг друга, поскольку каждый человек по своей природе нуждается в помощи других для достижения совершенства» (Абу Наср Фараби, 2019: 139). Данное положение раскрывает важнейший синергетический принцип: кооперация порождает новое качество, недостижимое в рамках индивидуального существования. Человек становится человеком только во взаимодействии с другими индивидами, а общество выступает целостной системой, в которой элементы совместно конструируют устойчивый порядок и обеспечивают развитие. Синергетическая интерпретация позволяет углубить понимание добродетельного города Фараби. Этот город не просто идеально управляемое государство; он представляет собой максимально упорядоченную социальную систему, где каждый элемент занимает функционально согласованное место. Структурная дифференциация общества при этом не ведёт к иерархическому подавлению: напротив, она формирует архитектуру взаимодополняемости, при которой каждый член общества вносит свой специфический вклад в достижение общего блага.

Особую роль в механизмах самоорганизации играет знание. Фараби подчёркивает: знание выполняет системообразующую функцию, выступает энергетическим условием социальной активности. Таким образом, оно является основным ресурсом синергетических процессов, связывающим элементы общества в единое целое. В этом смысле Фараби предвосхищает концепции когнитивного управления и интеллектуального капитала, столь востребованные в XXI веке.

Фараби рассматривает общество как непостоянную структуру, находящуюся под воздействием внутренних и внешних флуктуаций. Если добродетели ослабевают и нарушается социальная координация, порядок сменяется хаосом:

- возрастает уровень энтропии социальной системы;
- исчезают согласующие механизмы;
- возникает кризис управляемости.

Современная синергетика называет такие моменты точками бифуркации, то есть состояниями, в которых дальнейшая траектория развития общества может радикально измениться в зависимости от характера выборов и моральной позиции граждан. Таким образом, нравственность выступает не только этической нормой, но и структурным принципом устойчивости.

Фараби связывает устойчивость общества с доминированием добродетельных качеств: справедливости, умеренности, мудрости, мужества. Эти добродетели формируют аттрактор социального порядка, в рамках которого:

- ценности становятся стабилизирующими факторами;
- мораль приобретает системную функцию регуляции;
- индивид находит своё место как элемент гармоничной структуры.

В противоположность этому порочные города у Фараби, пример деградации аттрактора, приводящей к диссонансу, конфликтам и распаду.

Значимым аспектом является учение Фараби о «первом руководителе» (аль-раис аль-авваль). Он понимает лидерство не как власть, а как функцию источника порядка, своего рода организационный центр, который:

- аккумулирует и транслирует знание;
- задаёт направленность развития;
- обеспечивает гармонизацию общественных интересов.

Такой лидер является центром притяжения для социальных процессов как катализатор самоорганизации. Лишённое подобного центра общество, согласно Фараби, оказывается в состоянии хаотической рассогласованности.

В заключение отметим, что смысл и содержание творчества Фараби, творческого, исторического, научного наследия, созданного им для своей эпохи и оставленного следующему поколению, смысл и содержание его образования имеют особое гуманитарное значение. Рукописи Фараби широко распространены во многих библиотеках мира. Большая группа ученых, изучающих наследие Фараби, предприняла много шагов для публикации работ Фараби и вносят значительный вклад в исследования Фараби.

Во взглядах Фараби элементы синергетики можно найти чрезвычайно многочисленными. В ходе нашего исследования мы пришли к выводу, что сама эта тема может быть отдельной большой темой исследования. Потому что научное наследие Фараби это огромный океан, и в нем еще много неисследованных аспектов (Suleimenov, 2019: 153).

В этом смысле творчество Абу Насра Фараби бесконечно актуально для нашего времени. Его философия, сформированная на основе синергетического анализа, предоставляет глубокое понимание движущих сил общества и путей их гармонизации. В условиях современного мира, когда мир становится все более сложным и взаимосвязанным, мысли Фараби о сотрудничестве, моральной ответственности и единстве знаний остаются важными для построения справедливого и устойчивого общества.

Сопоставление философского наследия Абу Насра Фараби с методологией современной синергетики позволяет выявить глубинную преемственность идей, относящихся к пониманию природы социального порядка, механизмов формирования гармонии и устойчивости в человеческом сообществе. Фараби, далеко опередивший своё время в анализе структуры общества, роли знания, нравственности и взаимодействия индивидов, фактически предложил раннюю концепцию самоорганизующейся социальной

системы, в которой порядок возникает как результат согласованной активности элементов, а не внешнего принуждения.

Синергетический подход, направленный на исследование процессов самоорганизации, нелинейной динамики и эмерджентных состояний сложных систем, на современном этапе предоставляет эффективный язык для реконструкции и интерпретации социально-философских воззрений мыслителя. Через эту методологическую оптику учение Фараби о добродетельном городе, о взаимной обусловленности индивидуальных и коллективных целей, о структурообразующей роли знания, добродетели и кооперации предстает как система принципов, обеспечивающих устойчивость и развитие общества в условиях изменчивости и неопределённости (Suleimenov, 2019: 79).

Особую актуальность такая интерпретация приобретает в ситуации глобальных трансформаций, когда современным социумам требуется целостное понимание механизмов адаптации, взаимной поддержки и согласованного развития. Фарабийская модель общества, основанная на рациональности, нравственном совершенствовании, гармонии и социальной ответственности, позволяет рассматривать социальное целое как открытую динамическую систему, устойчивость которой достигается через внутреннюю согласованность, многоуровневую коммуникацию и кооперативные связи.

Таким образом, изучение трудов Фараби с позиций синергетики открывает новые исследовательские горизонты для междисциплинарного анализа социального развития, позволяя интегрировать философские, политологические, культурологические и системно-научные подходы (Сулейменов, 2020; 126). Оно демонстрирует, что классические философские идеи не только сохраняют научную значимость, но и служат фундаментом для построения современных моделей социальной самоорганизации, устойчивого развития и гармоничного взаимодействия человека и общества. В этом смысле интеллектуальное наследие Фараби становится важным методологическим ресурсом для понимания природы сложных социальных систем и поиска путей их конструктивной эволюции в XXI веке.

Заключение

Проведённое исследование показало, что социально-философское наследие Абу Насра Фараби обладает значительным методологическим потенциалом для осмысления современных общественных процессов в контексте синергетической парадигмы. Анализ его идей через призму синергетики позволяет рассматривать философию мыслителя не только как историко-философское явление, но и как раннюю форму системного и нелинейного понимания общества, основанного на принципах самоорганизации, кооперации и внутренней согласованности элементов социальной целостности.

Фараби интерпретирует общество как многоуровневую, динамическую и открытую систему, устойчивость которой достигается не посредством внешнего принуждения, а благодаря внутренним регулятивным механизмам — разуму, знанию, добродетели и ориентации на общее благо. Его учение о «добродетельном городе» в синергетическом ключе предстает как модель самоорганизующейся социальной структуры, где моральные ценности выполняют функцию аттракторов, направляющих развитие личности и общества к состоянию гармонии и устойчивого порядка.

Особое значение в философии Фараби придаётся роли знания, воспитания, коммуникации и социальной ответственности, которые в терминах синергетики могут быть осмыслены как параметры порядка, обеспечивающие согласованное взаимодействие элементов системы и предотвращающие её дестабилизацию. Ослабление этих параметров, по Фараби, ведёт к утрате равновесия, росту хаотических тенденций и социальным кризисам, что коррелирует с современными представлениями о бифуркациях и нелинейных переходах в сложных системах. Таким образом, синергетическое прочтение философии Абу Насра Фараби позволяет выявить глубинную преемственность между классической социально-философской мыслью и современными междисциплинарными теориями

самоорганизации. Идеи мыслителя о гармонии человека и общества, о единстве знания и нравственности, о кооперации как основе социального порядка сохраняют высокую актуальность в условиях глобальных трансформаций, неопределённости и роста социальной фрагментации. Наследие Фараби может быть рассмотрено как важный методологический ресурс для разработки современных моделей устойчивого развития, социальной интеграции и гармонизации отношений между личностью и обществом в XXI веке.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Абу Наср Форобий. (2019). *Фозил одамлар шаҳри*. Ташкент: Янги Аср Авлоди, – Б. 320.
- Жакбаров, М. (2011). *Комил инсон гоясининг тарихий-фалсафий негизлари*. Тошкент, – Б. 256.
- Сафаров, А. И., & Хаққулов, Н. К. (2019). Свойственные качества совершенному человеку в суфизме. *Современная наука как социально-политический фактор развития государства*, – С. 48–50.
- Сулейменов, П. (2020). Философская основа концепции аль-Фараби «добродетельный город». *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал*, (3), – С. 124–127.
- Çubukçu, İ. A. (1985). Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi. *BELLETEN*, 49(194), – S. 273-286.
- Suleimenov, P. (2019). The philosophical basis of Al-Farabi's concept of 'virtuous city'. *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum*, 7(3), – P. 147–157.
- Suleimenov, P., & Nurgaliev, K. (2019). Socio-political views of Abu Nasr al-Farabi. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 68(2), – P. 75–81.
- Тураев, Б. О., и др. (2017). *Синергетика: моҳияти, қонуниятлари ва амалиётда намён бўлиши*. Ташкент: Наврўз нашриёти.
- Фараби. (1973). *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука, – С. 400.
- Imomalievich, R. I. (2023). Synergetics: The path from general systems theory to self-organization. *Global Scientific Review*, 22, – P. 317–324.
- Haqqulov, N. Q. (2019). Perfect generation-personality of private education and humanity facilities. *Мировая наука*, 2(23), – P. 62–63.

REFERENCES

- Abu Nasr Forobiy. (2019). *Fozil odamlar shahri*. [The City of Virtuous People]. Toshkent: Yangi Asr Avlodi, – B. 320. (In Uzbek).
- Jakbarov, M. (2011). *Komil inson g'oyasining tarixiy-falsafiy negizlari*. [The Historical and Philosophical Foundations of the Idea of the Perfect Human]. Toshkent, – B. 256. (In Uzbek).
- Safarov, A. I., & Haqqulov, N. K. (2019). *Svojstvennyye kachestva sovershennomu cheloveku v sufizme*. [Inherent Qualities of the Perfect Human in Sufism]. *Sovremennaya nauka kak sotsial'no-politicheskiy faktor razvitiya gosudarstva*, – C. 48–50. (In Russian).
- Suleyemenov, P. (2020). Filsofskaya osnova kontseptsii al-Farabi “dobrodetel'nyy gorod”. [The Philosophical Basis of Al-Farabi's Concept of the 'Virtuous City'"]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 3: Filosofiya. Referativnyy zhurnal*, (3), – C. 124–127. (In Russian).
- Çubukçu, İ. A. (1985). Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi. [The Turkish Philosopher Farabi and His Thought]. *BELLETEN*, 49(194), – S. 273-286. (In Turkish).
- Suleimenov, P. (2019). The philosophical basis of Al-Farabi's concept of 'virtuous city'. *Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum*, 7(3), – P. 147–157. (In English).
- Suleimenov, P., & Nurgaliev, K. (2019). Socio-political views of Abu Nasr al-Farabi. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 68(2), – P. 75–81. (In English).
- Turaev, B. O., i dr. (2017). *Sinergetika: mohiyati, qonuniyatlari va amaliyotda namoyon bo'lishi*. [Synergetics: Its Essence, Laws, and Manifestation in Practice]. Toshkent: Navro'z nashriyoti. (In Uzbek).
- Farabi. (1973). *Sotsial'no-eticheskie traktaty*. [Social and Ethical Treatises]. Alma-Ata: Nauka. – C. 400. (In Russian).

Imomaliyevich, R. I. (2023). Synergetics: The path from general systems theory to self-organization. *Global Scientific Review*, 22, – P. 317–324. (In English).

Хаққулов, Н. Қ. (2019). Perfect generation-personality of private education and humanity facilities. *Мировая наука*, 2(23), – P. 62–63. (In English).

ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-33>ДОСАЙ КЕНЖЕТАЕВ^{1*} 

¹*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, теология және философия ғылымдары докторы, профессор (Түркістан, Қазақстан), *e-mail: dosaykz@mail.ru*

**ӘЛ-ФАРАБИ – ТҮРІК ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНІҢ ДАНАСЫ
(870-950)**

Аңдатпа. Бұл мақалада Әбу Насыр әл-Фарабидің қайырымды мемлекет туралы іліміндегі адамның рухани кемелдікке жету құндылықтары мен олардың философиялық мазмұны жан-жақты талданады. Ойшылдың «қайырымды қала» концепциясы адамның ішкі жетілуін, ақыл-парасат пен ізгілікке негізделген қоғамдық құрылымның мәнін айқындайтын іргелі теория ретінде қарастырылады. Зерттеу барысында әл-Фарабидің қазіргі заман тұрғысынан қайта пайымдалған идеялары жүйеленіп, оның әлеуметтік-философиялық көзқарастары жаңа әдіснамалық тұрғыда зерделенеді. Бұл жаңаша қарастырулар ойшылдың метафизикалық, теологиялық және онтологиялық тұжырымдарының өзара байланысын анықтауға мүмкіндік береді. Авторлар әл-Фарабидің болмыс, адам табиғаты және Жаратушы туралы түсініктерінің біртұтас философиялық жүйе құрайтынын ғылыми тұрғыдан дәлелдейді. Сонымен қатар ойшылдың логикалық ойлау мәдениетіне қосқан үлесі, таным теориясындағы рационалдық қағидалары және білім мен тәрбиеге қатысты көзқарастары қазіргі гуманитарлық ғылымдармен сабақтастырыла талданады. Мақалада Фарабидің туған жері, оның тұлғалық қалыптасуына әсер еткен тарихи-мәдени орта және бұл ортаның ойшыл мұрасының қалыптасуындағы рөлі жөнінде де қысқаша мәлімет беріледі. Зерттеу нәтижесінде әл-Фарабидің философиялық мұрасының құндылығы, оның қазіргі заманғы қоғам, руханият және адам тәрбиесі үшін маңызы айқындалады. Ойшыл идеяларының әмбебап сипаты мен оларды бүгінгі интеллектуалдық кеңістікте қолданудың ғылыми-теориялық мүмкіндіктері негізделеді. Мақала Фараби ілімін терең түсінуге жаңа көзқарас ұсынатын маңызды зерттеу болып табылады.

Кілт сөздер: әл-Фараби, түркі философиясы, ақыл мен дін, ізгі қоғам, түркі-ислам өркениеті.

Dossay Kenzhetayev¹

¹*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Senior Lecturer Doctor of Theology and Philosophy, Professor (Turkistan, Kazakhstan), e-mail: dosaykz@mail.ru*

Al-Farabi – The Sage of Turkic-Islamic Civilization (870–950)

**Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:*

Д.Т.Кенжетаев. Әл-Фараби – Түрік Ислам өркениетінің данасы (870-950) // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – Б. 58–67.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-33>

**Cite us correctly:*

Д.Т.Кенжетаев. Әл-Фараби – Түрік Ислам өркениетінің данасы (870-950) // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – Б. 58–67.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-33>

Мақаланың редакцияға түскен күні 04.12.2025 / қабылданған күні 26.12.2025.

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the values of spiritual perfection in Abu Naşr al-Farabi's doctrine of the virtuous state and their philosophical significance. The thinker's concept of the "virtuous city" is examined as a fundamental theory that defines the essence of human inner development and a social structure grounded in intellect, wisdom, and virtue. The study systematizes al-Farabi's ideas reconsidered from a modern perspective and explores his socio-philosophical views through a new methodological lens. Such a renewed approach makes it possible to identify the interconnectedness of the thinker's metaphysical, theological, and ontological propositions. The authors scientifically substantiate that al-Farabi's views on being, human nature, and the Creator form a coherent philosophical system. In addition, the article analyzes al-Farabi's contribution to the culture of logical reasoning, his rational principles in epistemology, and his perspectives on education and upbringing in connection with contemporary humanities. It also provides brief information about Farabi's homeland, the historical and cultural environment that shaped his personality, and the role of this environment in the formation of his intellectual legacy. The study concludes by highlighting the value of al-Farabi's philosophical heritage and its significance for modern society, spirituality, and human education. Finally, it substantiates the universal character of the thinker's ideas and the scientific-theoretical potential of applying them in today's intellectual landscape. The article represents an important research work that offers a new perspective for a deeper understanding of Farabi's teachings.

Keywords: al-Farabi, Turkic philosophy, reason and religion, virtuous society, Turkic-Islamic civilization.

Досай Кенжетаяев¹

¹*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, доктор теологии и философских наук, профессор (Туркестан, Казахстан), e-mail: dosaykz@mail.ru*

Аль-Фараби – мудрец тюркско-исламской цивилизации (870–950)

Аннотация. В данной статье всесторонне анализируются ценности достижения духовного совершенствования человека и их философское содержание в учении Абу Насыр аль-Фараби о добродетельном государстве. Концепция мыслителя о «добродетельном городе» рассматривается как фундаментальная теория, раскрывающая внутреннее совершенствование человека, а также сущность общественного строя, основанного на разуме, благонравии и добродетели. В ходе исследования систематизируются идеи аль-Фараби, переосмысленные с позиций современности, и его социально-философские взгляды изучаются в новой методологической перспективе. Такой обновлённый подход позволяет выявить взаимосвязь его метафизических, теологических и онтологических положений. Авторы научно обосновывают, что представления аль-Фараби о бытии, природе человека и Творце образуют целостную философскую систему. Кроме того, анализируется вклад мыслителя в развитие логической культуры мышления, его рациональные принципы в теории познания, а также взгляды на образование и воспитание, сопоставленные с современными гуманитарными науками. В статье также приводятся краткие сведения о родине Фараби, историко-культурной среде, повлиявшей на формирование его личности, и роли этой среды в становлении его интеллектуального наследия. В результате исследования выявляется ценность философского наследия аль-Фараби, его значимость для современного общества, духовности и воспитания человека. Обоснована универсальность идей мыслителя и научно-теоретические возможности их применения в современном интеллектуальном пространстве. Статья представляет собой важное исследование, предлагающее новый взгляд на глубокое понимание учения Фараби.

Ключевые слова: аль-Фараби, тюркская философия, разум и религия, добродетельное общество, тюркско-исламская цивилизация.

Dossay Kenzhetayev¹

¹*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, ilahiyat ve felsefe bilimleri doktoru, profesör (Türkistan, Kazakistan), e-posta: dosaykz@mail.ru*

El-Farabi – Türk-İslam Medeniyetinin Bilgesi (870–950)

Özet. Bu makalede Ebû Nasır el-Farabi'nin erdemli devlet öğretisindeki insanın ruhani olgunluğa ulaşması ile ilgili değerleri ve bu öğretilerin felsefi içeriği kapsamlı biçimde incelenmektedir. Düşünürün “erdemli şehir” anlayışı, insanın içsel gelişimini, akıl ve iyiliğe dayalı toplumsal düzenin mahiyetini açıklayan temel bir teori olarak ele alınır. Araştırma sürecinde Farabi'nin günümüz bağlamında yeniden yorumlanan görüşleri sistemleştirilmiş, onun sosyal-felsefi yaklaşımları çağdaş bir yöntemle değerlendirilmiştir. Bu yeni değerlendirmeler, düşünürün metafizik, teolojik ve ontolojik görüşleri arasındaki ilişkiyi belirlemeye imkân sağlamaktadır. Yazarlar, Farabi'nin varlık, insan tabiatı ve Yaraticıya dair anlayışlarının bütünlüklü bir felsefi sistem oluşturduğunu bilimsel olarak ortaya koyar. Ayrıca düşünürün mantık kültürüne katkıları, bilgi teorisindeki rasyonel ilkeleri ve eğitim-öğretime ilişkin görüşleri günümüz beşerî bilimleriyle bağlantılı şekilde analiz edilir. Makalede Farabi'nin doğduğu bölge, kişiliğinin şekillenmesinde etkili olan tarihî ve kültürel ortam ve bu ortamın onun fikrî mirasının oluşumundaki rolü hakkında da kısa bilgiler verilir. Araştırma sonucunda Farabi'nin felsefi mirasının değeri ile onun çağdaş toplum, maneviyat ve insan eğitimi açısından önemi somut biçimde ortaya konur. Düşünürün fikirlerinin evrensel niteliği ve bu fikirlerin günümüz entelektüel alanında kullanılmasına dair bilimsel-teorik imkânlar temellendirilir. Makale, Farabi öğretisini derinlemesine anlamaya yönelik yeni bir bakış açısı sunan değerli bir çalışma niteliği taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Farabi, Türk felsefesi, akıl ve din, erdemli toplum, Türk-İslam medeniyeti.

Кіріспе

Жалпы қай дәуірде болмасын әл-Фараби бабамыздың тұлғасы, мұрасы және оның мәні мен маңызы арта беретіні сөзсіз. Әбу Насыр Мұхаммед бин Мұхамед бин Тархан бин Ұзлұқ әл-Фараби ат-Турки. Әкесі Мұхаммед Саманилер тұсында өмір сүріп, әскер басы болғанға ұқсайды. Бұрынғы зерттеулерде, әл-Фарабиді «Мауараннахр аймағы, Фараб қаласында» туған деп көрсетеді. Бұл қате мәлімет. Себебі Мауараннахр мен Фараб аймағы екі бөлек кеңістік. Араб деректері, әл-Фараби Фараб аймағы, Уасиж қыстағында 870 жылы (259 хижри жыл санағы бойынша) дүниеге келгендігі туралы айтады. Сондай ақ, Фараб аймағы бүгінгі Отырармен шектелмейді, керісінше, Отырар осы Фараб аймағындағы ондаған қалалардың бірі. Олай дейтініміз, ортағасырлық жазба деректерде «Фараб аймағынан оның елу алты қала/қорғанынан» шыққан ғалымдар туралы айтылады. Мұны Ибн Асирдің еңбегі де растайды. Фараб аймағында атап айтқанда, Кердери, Өзгенд, Исфиджаб, Шаш, Сығнақ, Яссы, Уасиж және т.б. қалаларынан шыққан ғұламалар мен мұралары тізімдері орта ғасырларда да белгілі болған. Мұны А. Мец, өзінің «Мусульманский ренессеанс» еңбегінде де атап өтеді (Мец, 1996: 544). Осы тақырыпта Туркиялық ғалым Ю.З. Кабакчының «XI ve XII. Asırlarda Karaganlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslam Hukukçuları» деген зерттеу монографиясы бар (Кавакçı, 1976: 322). Соңғы тәуелсіздіктен соң әсіресе, «Мәдени мұра» бағдарламасынан кейінгі, салааралық зерттеулерде, профессор Ә. Дербісәлінің 40 – жуық «фарабилер» туралы ізденістері ойымыздың дәлелі бола алады (Дербісәлі, 1995). Әл-Фарабидің тегі туралы да тарихи деректер арап, парсы деген сияқты әртүрлі мәліметтер келтірсе де, оның расында оғыз-қыпшақ тайпасынан шыққан әскербасының ұлы, әрі ныспысының «ал-тархан», «әл уұзлық» (оғызлық болуы да мүмкін), «ал-турки», «әл-Фараби» екендігіне қарап әлем оны «түрік-ислам ойшылы» ретінде мойындайды.

Атақты тарихшы, Мақдиси, Исфижап туралы жазбаларында, әл-Фарабидің туған жері «Уасиж/Уасиф/Оксус/Оғыз» деп көрсетілді. Яғни Уасиж/Оғыз қорғаны IX-X ғасырларда тарихи мәліметтерде аталатын оғыз-қыпшақтардың билігіндегі маңызды қыстақ деген сөз (Ibn Hallikân, 1969: 366). Міне осы аймақта әл-Фараби жастайынан оқу-білімге құштар болып, алғаш білімін өзінің туып өскен қыстағынан бастаған. Уасижде қазылық жасағандығы туралы мәліметтер де кездеседі. Сол кездің өзінде ол, философия, мантық, фикх, калам ғылымдарын игереді. Аристотельдің «Жан туралы еңбегін» жүз рет, «Метафизикасын» қырық рет оқығандығын, рисаласының шетіне өз қолымен жазып қалдырған (Bayraktar, 1997: 156-176). Ол философияны Бағдатқа келген соң дамытып, меңгерген деген сөз. Өйткені, Бағдатта оған логикадан Әбу Бишр Матта бин Йунус, Йуһан бин Хайлан Харрани де дәріс бергендігі айтылады (İbnu'l-Kifti, 2023: 277-278). Сонымен қатар Фарабиге Бағдатта атақты тілші, Әбу Бәкір Мұхамед Ибн ал-Сарраж да араб тілі грамматикасынан сабақ берген (Gürsoy, K., & Açıkgenç, 1991:118).

Әл Фараби туралы аңыздар да баршылық. Солардың ішінде назар аударарлық тұсы оның дегдарлық тіршілік иесі болуы дер едік. Ол қанша жерден ғұлама, дана, қала берді әскербасының ұлы болса да, ешқашан байлық, атақ, мансапқа қызықпаған. Таза сопылық хәлде болған. Хаққа, ақиқатқа деген махаббаты оның рухани кемелдігімен тұтастанып, өрілгенге ұқсайды. Бірінші хикмет, даналық болса, музыка оның екінші сүйенері болған. Сол кездегі кез келген аспапта ойнай білген. Сарайдағыларды күйімен ұйықтатып кеткен деген аңыз әлі де ел аузында. Аңыз да болса, әл-Фараби тұлғасын тануға негіз болатын мәліметтер.

әл-Фарабидің өмір сүрген дәуірі діни таным мен саясат арасындағы бітіспес қауғалар мен өзара сепаратистік идеологиялардың шарықтап тұрған кезеңі болатын. Осындай даулардан алыс болу мақсатымен 942 жылы Бағдатты тастап, Шамға ойысады (Kehhâle, 1993: 194). Әрі қарай 966 жылы Халеп (Алеппо) билеушісі Сайфуддаула Әбу ал-Хасан Әли бин Абулла бин Хамдан ал-Тағлиби сарайына алынады. Бірақ, сарай қошеметіне тұрақтап қала алмай, ол жерді де тастап кетеді. Тарихи деректерде әл-Фарабидің Бағдат пен Мысырда шәкірттері көп болған деседі. Солардың ішінде ең атақтылары Әбу Закария Йахия бин Адии мен Ибн Сина (Mu‘semu’l-müellifin, 194). Негізі Ибн Сина мен әл-Фараби бір бірін өмірде көрмесе де, Ибн Сина өзін әл-Фарабидің шәкіртімін деп есептейді. Ол Аристотельдің «Метафизика» атты трактатын қырық рет оқып түсіне алмайды. Кейіннен әл-Фарабидің «Акциденция және метафизика» рисаласын оқығаннан соң Аристотельді түсінгенін жазып, өзін әл-Фарабидің шәкірті ретінде мойындаған.

Әл-Фараби бабамыз сексен жасында, 950/399 Шамда қайтыс болған. Байхақи әл-Фарабидің Димаск пен Асқалан арасында жол торыған қарақшылардың қолынан қаза тапты деген мәлімет қалдырған (Sayılı, 1951: 62). Бірақ мұнда сол кездегі діншілдіктің саясаты жатыр. Ислам мен философияны, дін мен ғылымды, ақыл мен нақылды қатар қойып тұтастандыра алмаған сананың тапсырысы болғандығы екендігі анық. Бірақ, бүгінгі таңда белгілі болғандай, әл-Фарабидің сүйегі Шамдағы «Баб ал-сағир» мазарында жатыр (Wafayât al-A‘uân, 242). Тағы әл-Фараби бабамыз туралы «жетпіс екі тілде» сөйлеген деген аңыздар бар. Бұл жердегі «жетпіс екі тіл» тіркесі көп тіл білген деген мағынада болса керек, екіншіден, жетпіс екі фирқа, яғни исламдағы «жетпіс екі мазхаб», жамағат, топтың тілін білу ретінде ұғынылады. Үшіншіден, әл-Фарабидің ұстаздығына деген құрметтің, махаббаттың белгісі болу керек. Ал расында әл-Фараби, түркі, фарси, соғды және араб тілін меңгерген. Кейінгі зерттеулерде оның грекшеден де хабары болған деген деректер бар (Boyer, 1960: 77).

Фарабидің «екінші ұстаз» (Муаллим ас-Сани) деген лақап аты бар. Бұл атақ оған «әт-Та’лиму с-Сани» атты рисаласына байланысты берілген дейді. Фарабидің мұндай рисаласы бары жайында Кәтіп Челебидің «Кәшфуз-зунун ан әсами-л-күтүби уә-фунун» атты еңбегінде ғана кездеседі. Дегенмен, ол ұстазы Әбу Бишр Маттадан бұл салада әлде қайда озық тұр. Расында, Фарабидің логика саласында жасаған ірі жаңалықтары бар.

Сондай-ақ ол Аристотельдің «Китаб әл-Бурхан» («Дәлел кітабы») атты трактатындағы күрделі қағидаларды түсінуге оңайлатып, логика ғылымына үлкен үлес қосты.

Сонымен, әл-Фарабидің түркі ислам өркениетінің ойшылы болып қалыптасуына және еңбектерінде көрініс тапқан ой-тұжырымдарының негізінде жатқан үш басты қайнар көз бар. Олар – түркі мәдениеті, грек философиясы және ислам діні. Осы үш ойлау және мәдениет жүйесінің іздері оның еңбектерінен айқын байқалады.

Зерттеудің мақсаты – әл-Фараби шығармалары туралы жаңаша көзқарастарды талдау; оның дін мен философия, адам мен Алла үйлесімділігі туралы тұжырымдарын бүгінгі заман контекстінде қайта қарау арқылы олардың қазіргі заман мәдениетінде көрініс табуын айқындау.

Зерттеу әдістері

Зерттеу барысында келесі ғылыми әдістер қолданылды:

Герменевтикалық әдіс – әл-Фарабидің еңбектерін мәтіндік талдау арқылы философиялық мағынасын ашу. Сол арқылы Фараби шығармаларындағы ислами терминдер мен ежелгі грек философиясындағы ұғымдар арасындағы ұғынылмай келген танымдар мен түсініктерінің, кешегі кеңестік кезеңде де жалғасқындығы айқындалады. Фараби терминдері мен грек философиясы арасындағы айырмашылықтар, ислам діни танымы мен өкілдері арасындағы сындарға себеп болған күрделі платформа екендігі белгілі.

Салыстырмалы талдау әдісі бұл ислам, антикалық және түркі философиялық дәстүрлерін салыстыруда маңызды үдеріс. Бұл өте маңызды себебі, ойлау жүйелері әртүрлі өркениеттік негіздердің Фараби шығармалары арқылы тұтастыққа ұмтылған құбылысы. Әйтсе де, исламдық құндылықтармен ежелгі грек және түркілік бастауларды олардың ойлау жүйелеріндегі ұстанымдар, идеялар, дүниетанымдық формалары мен шаблондары өзара қалай ажыратылады және үйлеседі деген мәселеге жауап береді.

Феноменологиялық тәсіл – ойшылдың рухани тәжірибесін заманауи контексте түсіндіру. Әрине бұл Фараби философиясының өміршеңдігі мен заманауи өзектілігін негіздеуге ыңғайлы негіз болады. Басты мәселе ойлау жүйелеріндегі сабақтастықты аша отырып, үш уақыт категориясын тұтастандыруға мүмкіндік береді. Мәселе қалай бақытты болуға болады деген сұрақ әрдайым, әр дәуірде де маңызды әрі өзекті. Бұл тұрғыдан Фарабидің ойлары әлі маңызды. Сонымен қатар бүгінгі мемлекет пен қоғамдық қатынастардың өзара зайырлылық - құқықтық негіздегі реттелуі мен ондағы проблемаларды шешу жолдарына да өткен тәжірибеден жауап іздеу табиғи шарт. Бұл тұрғыдан Фарабидің «Қайырымды қала/ел» тұжырымдамасы өміршең екендігі сөзсіз.

Нәтежиелері және талқылау

Фараби – Түркістан өлкесінің, дәлірек айтқанда Фараб өңірінің тумасы, ұлы ойшыл әрі көрнекті философ. Ол ислам өркениетіне ғана емес, Шығыс пен Батыс интеллектуалдық әлеміне де зор ықпал етіп, ақыл-ойдың мәні мен оның өмірдегі орны туралы терең тұжырымдар жасаған ғұлама. Сондықтан бүгінгі күні жаһандық ой күйзелісін бастан кешіп отырған уақытта «Фараби бұл туралы не айтар еді?» деген сауалға қайта үңілу айрықша маңызды.

Оны әлемге танымал еткен рисалаларының бірі — «Китабу мәбадй әһли ара'и әл-Мадинати әл-Фадила» («Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастарының төркіні»). Онда Фараби Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) мемлекет басшысын (Раис ал-Әууәл) «Бірінші басшы» ретінде сипаттаған. Бұл оның пайғамбарлық тұлғасын философиялық тұрғыдан таныту әрекеті. Осы ұстаным арқылы Фараби пайғамбар тұлғасында әрі философты, әрі нәбиді (пайғамбарды) біріктіреді. Сол арқылы ол исламдағы нубуат (пайғамбарлық) түсінігіне жаңа философиялық анықтама енгізді дегуге болады. Яғни, Фарабише айтсақ, пайғамбар — Алланың ғиаятымен Онымен байланыс орнатып, Оның

бұйрықтары мен хикметтерін адамзатқа жеткізу қабілетіне ие, сондай-ақ ең жоғары деңгейдегі ақыл иесі, керемет (мұғжиза) көрсете білетін адам. Әл-Фарабидің өз дәуіріндегі ең маңызды еңбектерінің бірі – дін мен философияны өзара жақындастырып, олардың байланысын пайғамбарлық (нубувват) және философиялық қағидалар негізінде түсіндіруі. Ол шынайы философ пен пайғамбардың мақсаттары бір деп есептейді: екеуі де адамды осы дүниеде және ақыретте бақытқа жеткізуге қызмет етеді. Фараби пайғамбардың үстінен философты қойды деген көзқарас қате түсінуден туған. Оның ойынша, философ тек ақыл-оймен және қажырлы еңбегі арқылы хақиқатқа жетуге талпынатындықтан, символдық түрде жоғары көрінуі мүмкін, бірақ шынайы мағынада пайғамбардан жоғары деп айтылмайды. Көптеген ғалымдардың оған қарсы шығуы да осы мәселені дұрыс түсінбеуден туындаған. Фараби пайғамбарды төмендетуді мақсат етпейді, керісінше философ ұғымына ерекше мағына береді. Оның түсінігіндегі философ – рухани кемелдікке жеткен, белгілі бір деңгейде сопылықтағы әулиелік ұғымына жақындайтын тұлға. Осы идея кейін Ибн Араби сияқты философ-сопылардың пайғамбарлық пен әулиелік туралы көзқарастарының қалыптасуына ықпал еткен. Әл-Фарабидің пайымынша, ең озық жетекші – кеменгерлікпен қатар, бойында пайғамбарлық пен философтық қасиеттерді бірдей ұштастырған адам. Бұл сипаттар Мұхаммед пайғамбардың болмысында толық көрініс тапқандықтан, ол оны “Бірінші басшы” деп атайды.

Бұл идеяның түп-төркіні сопылық дүниетанымда да айқын көрінеді. Суфилер «нұр-и Мұхаммед» ұғымын бүкіл жаратылыстың бастауы деп түсіндіреді. Фарабидің көзқарастары мен мистикалық ойлау жүйесінде де осы сопылық мазмұнмен ұштасатын тұстардың мол екенін көптеген зерттеушілер атап өтеді. Мәселен, Х. Корбин Фараби еңбектерінде суфизмге тән терминдер кеңінен қолданылатынын айта келе, оның интуиция мен иллюминацияға сүйенетін ілімі анық түрде мистикалық сипатқа толы екенін алға тартады. Ал М. Байрактар Фараби сипаттаған «философ тұлғасының» кейбір қырлары сопылар түсінетін әулие бейнесіне өте жақын, тіпті кей жағдайда бірдей деңгейде көрінетінін көрсетеді (Corbin, 1994: 289). Ибн Араби секілді сопылық және философиялық бағыттағы ойшылдардың пайғамбарлық пен әулиелік жөніндегі түсініктері бұл салаға елеулі ықпал еткен. Зерттеушілердің айтуынша, Фарабиден бастап көптеген философтар заттың мәніне жетуді тек рационалдық әдіспен ғана емес, интуицияны да қамтитын “рационалды сопылық” жолы арқылы жүзеге асырған (Bayraktar, 1997: 158). Д. Бойер Фарабидың философиясында нәпсіні тазартып, рухани кемелдікке ұмтылуды тек теориялық деңгейде емес, жеке өмірлік тәжірибесінде де басты қағида еткенін, әрі мұны нағыз философ болудың алғышарты деп санағанын атап өтеді (Boyer, 1960: 77). Ал С.Ұлыдағ Фарабидың Платонның идеалистік көзқарасын Аристотельдің рационалистік философиясымен үйлестіруге талпынуы оның дүниетанымында мистикалық элементтердің пайда болуына алып келгенін айтады (El-Farabi, 1997: 94-95). Фараби “Мәселелердің қайнары” (Уйунул-масәил) еңбегінде танымның бір қыры адамның ішкі психологиялық тәжірибесі — мушахада арқылы да жүзеге асатынын жеткізеді. Оның түсіндіруінде адам рухы білімді тікелей Құдайдан емес, пайғамбар секілді белсенді санадан (жәбірейіл арқылы) қабылдайды. Белсенді сана — Құдай мен адам санасының арасындағы дәнекер. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлікке жету (уислат) секілді ұғымдарда Құдай мен адам арасындағы перде мүлде болмайды, сондықтан адам Жаратушымен тікелей рухани байланыс күйін бастан кешеді (Sebecioğlu, 1997: 760).

Фараби кемелдікке жету ұғымын рационалдық махаббат арқылы негіздеп түсіндіреді. М. Байрактар бұл көзқарасты Фарабидың “рационалды суфизм теориясы” деп сипаттайды, себебі Фараби үшін кемелдіктің басты қозғаушы күші — махаббат. Оның философиясында махаббат “Абсолютті кемелдіктің” әрі басқа да барлық кемелді нысандардың негізгі дәлелі ретінде қабылданады (Farabi, 10–13). Адам ақылмен толық түсіне алмайтын Тәңірге жақындау тек құдайлық махаббат пен рухани шабыт арқылы мүмкін болады (Farabi, 8). Осы тұста Фарабидың суфизмнің рухани қырларына тағы да

жақындағанын байқаймыз. Дегенмен ол суфизмді тұтас бір теориялық жүйе ретінде емес, тәжірибелік-эмпириялық хәл ретінде бағалайды (Ülken, 1933: 185). Х.З. Үлкеннің пікірінше, Фараби метафизикалық мәселелерде өзге схоластиктерден оза түсіп, гностицизмге жақындаған. Оның психология мен теология салаларындағы рухани-спиритуалистік идеялары философиясының өзегін құрайды. Сондай-ақ ол Аристотель ілімінен бастау алып, неоплатонизм арқылы сопылықтың рухани философиясына қарай ауысқанын атап көрсетеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қарастырылуы — Құран ілімінің өзегі. Құранда адам — жер бетінде Жаратушымен “тілдесуге қабілетті” ерекше жаратылыс және Оның “халифасы”, яғни жердегі өкілі ретінде сипатталады (Құран, Исра 70 аят). Осы тұрғыдан алғанда адам — өз бойында бір-біріне қарама-қарсы қасиеттер мен күштерді жинақтаған, күллі әлемнің (макрокосмостың) шағын үлгісі — микрокосмос.

Әл-Фараби әр адам бақыттың мәнін және оған жету жолын өздігінен толық түсіне алмайды деп санайды. Сондықтан оған жол көрсететін жетекші — ұстаз немесе мүрши́т қажет. Фараби үшін нағыз ұстаз, мүрши́т және кемел билеуші — бір ғана тұлға. Ол — білімді, парасатты, таным биігіне көтерілген кемел адам. Мұндай адам ерекше қабілеттері арқылы белсенді санамен (жебірейілмен) байланыс орната алады, яғни пайғамбар секілді аян қабылдау мүмкіндігіне ие. Қалай адамның рухы тәнін басқаратын болса, дәл сол сияқты пайғамбардың рухы “дүние істеріне” ықпал етеді. Өйткені ең жоғары рухани қуат пайғамбар-философтарда тоғысады. Сондықтан Фараби оларды қасиетті рух иелері ретінде бағалайды. Дәл осындай кемел тұлға ғана адамды шынайы бақытқа жетелейтін жолды көрсете алады. Бұл тұрғыдан алғанда, осындай дана басшы басқарған қауым — парасатты қоғам, ал ондағы адамдар — бақытты жандар. Демек, парасатты қоғамнан парасатты ұлт қалыптасады. Фарабидің “ал-инсан әл-фазыл” (парасатты адам) ұғымы суфилердің “инсани камил” (кемел адам) тұжырымдамасымен үндеседі (Uludağ, 1994: 224). Ясауи ілімінде де адамның ең биік мақсаты — Тәңірді тану (Носа Ahmet Yesevi, 1993: 155). Фараби ұсынған “парасатты адам”, “парасатты қоғам”, “қаған-философ”, “бақыт” сияқты категориялардың Иасауи дәстүрінде “кемел адам”, “мүрши́д”, “рухани азаттық” секілді сопылық ұғымдар арқылы түрлендірілгенін көруге болады. Расында, шынайы ұстазсыз ақиқатқа жету мүмкін емес (Uşaybi‘a, 1995: 14).

Фарабидың жан мен тәнге қатысты ойлары оның метафизикалық түсініктері мен психологиялық көзқарастарының айырмашылығын айқындайды. Ойшылдың пайымдауынша, әрбір жан табиғатынан кемелдікке ұмтылады және сол кемелдікке жетуге қабілетті (Әл-Фараби, 2020: 52-56). Адам жаны – абстрактілі болмыс; ол тікелей тәнде орналаспағанымен, өз әрекеттерін жүзеге асыратын күштері мен қабілеттері тән арқылы көрініс табады. Сондықтан жан мен оның күштері ажырамас бірлікте болады. Абстрактілі болмыстар материалдық негізге тәуелді емес, сондықтан жойылмайды әрі өлмейді; олар өз мәнін танып, қабылдау қасиетіне ие. Осындай болмыстардың бақыты материямен байланысып, кірленетін төменгі деңгейдегі болмыстардың бақытынан әлдеқайда жоғары. Адам жаны да осы абстрактілі болмыстар секілді тек өзінің мәнін қабылдай алады. Демек, адам рухы жоғарғы руханилықты, қарама-қарсы құбылыстардың бірлігін түсініп, қабылдау қабілетіне ие.

Фарабидың пікірінше, тәнің кемелдікке жетуі рухқа байланысты болса, рухтың жетілуін “белсенді сана” қамтамасыз етеді. Осы ойды ол “Фусус-ул Хикам” (“Даналықтың жауһарлары”) еңбегінде нақтылай отырып, адамның болмысы екі түрлі табиғаттан тұратынын айтады. Бірі – форма, сан, сапа сияқты қасиеттерге ие, қозғалысқа түсе алатын немесе қозғалмайтын, кеңістікте бөлініп-жайыла алатын субстанция. Ал екіншісі – мүлде басқа табиғаттағы, алдыңғы сипаттардың ешқайсысына ие емес, тек сана арқылы ғана таныла алатын субстанция. Осылайша, адам – екі әлемнің тоғысқан болмысы: бірі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Себебі рух Тәңірдің әмірінен, ал тән жаратылыс дүниесінен пайда болған (Farabi, 30). Көріп тұрғанымыздай, әл-Фараби философиясында

осы “екі әлемнің табиғаты” мәселесі үнемі талқылауларға себеп болады. Бірінші әлем – бұйрық (хак) әлемі; ол мәңгі, өзі арқылы бар болып тұрған, абстрактілі болмыс. Екінші әлем – жаратылыс (халк) дүниесі, яғни себеп арқылы пайда болған, сезім мүшелерімен қабылданатын, шектеулі тіршілік кеңістігі. Осы екі әлемді біріктіріп, олардың арасындағы байланыс көпірі қызметін атқаратын – адам. Әл-Фарабидың “космос — үлкен адам, ал адам — микрокосмос” деген тұжырымы кейін Ибн Араби мен өзге де суфилер еңбектерінде кеңінен қолданылған.

Әл-Фарабидің тұжырымында жан өз табиғаты жағынан мәңгі болғандықтан, өмір сүру үшін тәнге тәуелді емес. Егер жан кемелдікке жетпей тұрып тәннен ажыраса да, ол кейін тәнсіз-ақ толық кемелдене алады. Яғни тән жанның пайда болуы үшін қажет болғанымен, оның рухани жетілуінің алғышарты болып табылмайды (Әл-Фараби, 251). Адам рухы тәннен бөлінген соң, яғни өлімнен кейін, абстрактілі болмыстарға тән нағыз бақытқа ие болады; мұндай бақыт ең жетілген әрі парасатты рухқа тән құбылыс. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан материалдық формаға бағынбайды. Ол тәнмен бірге жаратылса да, тән өлгеннен кейін де өз өмірін жалғастыра береді. Осыған орай Фараби: “...денелік өлімнен соң жанға бақыт не азап секілді түрлі хәлдер беріледі. Әр жан өз болмысына сай күйді бастан кешеді”, — деп жазады (Farabi, 10). Рухтың тазалығы Тәңірден келетін ілімдердің толық әрі дұрыс қабылдануын қамтамасыз етеді. Себебі рух — адам болмысының негізгі субстанциясы, ал теориялық сана — сол рухтың айна қабаты, яғни оның формасы (Farabi, 48). Осы пікірлерге сүйене отырып, Фарабидың таным теориясы суфизммен етене жақындығын байқауға болады. Сонымен қатар оның эпистемологиялық көзқарастарында эмпириялық психологияны дамытудың элементтері де көрініс табады.

Фарабидың ілімінде рух өзінің ішкі болмысында құмарлықтан биік, жоғары дәрежедегі қасиетке ие болмыс ретінде сипатталады. Ол түйсіне алады және ерік-жігерге де ие. Ойшылдың пайымдауынша, адам өз санасында туған ойларын ашық айтуға немесе жеткізуге жігері жетпесе, ондай адамды құлдықта тұрған жан ретінде бағалауға болады. Ал егер адамда ой да, жігер де жоқ болса, онда ол хайуандық деңгейде өмір сүретін пенде болып есептеледі. Керісінше, адам өз пікірін еркін білдіруге рухани күші мен ерік-жігері жеткілікті болса, ол нағыз еркін әрі азат адам болып саналады (Бақыт жолына бағыттау, 16–17). Фарабидің түсіндіруінде адам бір жағынан еркіндікке ие болғанымен, басқа қырынан алғанда толық ерікті емес. Себебі кез келген әрекет өзінен бұрын жасалған әрекеттердің салдары ретінде туындайды. Оқиғалар тізбегінің соңғы түйіні “тағдырға” келіп тіреледі. Осылайша, Фараби философиясында адам еркіндігі мен психологиялық детерминизм қатар, бір-бірімен өзара байланыста қарастырылады (Farabi, 57–59).

Қорытынды

Әл-Фараби – түркі-ислам өркениетінің ең ұлы тұлғаларының бірі. Биыл әл-Фарабидің туғанына 1155 жыл толып отыр. Әл-Фараби туралы елімізде зерттеу саласы орныққан. Сонау кеңестік жүйенің өзінде Фарабидің 1100 жылдығы аталып өтті. Бірақ Фарабидің метафизикалық, теологиялық және болмыстық тұрғыдан тұжырымдары шектелді. Тәуелсіздіктен кейін «Мәдени Мұра» бағдарламасынан бастап Фараби ойлау жүйесіне деген көзқарас өзгерді. Сондықтан Фарабидің ойлау жүйесі, туған жері туралы, философиялық мұрасының құны туралы жаңаша көзқарастар да баршылық. Сонымен қоса, «фараб» аймағы туралы жаңаша тұжырым қалыптасқандығы туралы ғылыми негіздемелер де жеткілікті. Оның философиялық мұрасы адамзат мәдениетінде ерекше орын алады. Ортағасырлық ислам философиясы мен грек логикасын үйлестіре білген ойшылдың еңбектері Шығыс пен Батыс ғылымына зор әсер етті. Қазіргі заман тұрғысынан қарағанда, өткен ғасырда Батыста мемлекет пен дін, философия мен ғылым, теизм мен атеизм, экзистенциализм мен болмыс туралы пікірталастар қызған шақта әл-Фарабидің еңбектері ерекше сұранысқа ие болды. Бұл қызығушылық бүгінгі зайырлы Қазақстан үшін де

өзектілігін сақтайды. Себебі елімізде салафилік бағыттың кеңінен таралуы, ақыл-ойдың шектелуі мен тұншықтырылуы сияқты мәселелерден арылуда, сондай-ақ мемлекет пен дін арасындағы қатынаста ақыл мен нақылдың орнын нақтылауда Фараби мұрасына жүгінуге қажеттілік айқын көрініс табады. Философиялық тұрғыда әл-Фарабидің идеялары дін мен ғылымды қарама-қарсы қоюға емес, оларды өзара толықтырушы жүйе ретінде түсінуге мүмкіндік береді. Оның көзқарастары қазіргі қоғамдағы рухани дағдарысты еңсеру жолында маңызды теориялық негіз бола алады. Әл-Фараби ұсынған адамгершілік, әділет және білімге негізделген қоғам моделі бүгінгі күнде де өзекті.

Қазіргі қоғам контексінде Фараби іліміндегі адамға қатысты ұғымдар біздің теориялық және практикалық ойлауымызға жаңа серпін беріп, санадағы жаңғыру мен шығармашылық өрлеуге ықпал ететін маңызды ой қоры ретінде қарастырылады. Сол себептен, осы ұлы ойшыл мұраларының ұлттық дүниетанымымызды қалпына келтірудегі рөлі, мәні мен сын-қатері тұрғысынан жан-жақты, жаңаша ғылыми талдауды талап етеді.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Bayraktar, M. (1997). *İslam felsefesine giriş*. Ankara: TDV Yayınları, – S. 156–176.
- Бакыт жолына бағыттау. (Бб. 252–346). In Әл-Фараби, *Әл-Фараби мұралары* (I т.). Farabi, *Tahsil-us-Sa'ada*, – Б. 16–17.
- Boyer, T. J. de. (1960). *İslam'da felsefe tarihi* (Çev. Yaşar Kutluay). Ankara, – S. 77.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, – S. 760.
- Corbin, H. (1994). *Histoire de la philosophie* (Çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları, – S. 289.
- Дербісәлі, Ә. (1995). *Қазақ даласының жұлдыздары: Тарихи-филологиялық зерттеу*. Алматы: Рауан.
- El-Farabi, E. N. (1997). *Al-Madinat-ül Fadıla* (Haz. A. Arslan). Ankara: Vadi Yayınları, – S. 95.
- Farabi. *El-Mutafarik...* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 8.
- Farabi. *Fusus-al Hikam* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 30–59.
- Farabi. *Tahsil-us-Sa'ada* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 10–13.
- Farabi. *Uy'un-ül Masa'il* (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 22;
- Dava'i Kalbiyya*, – S. 10.
- Gürsoy, K., & Açıkgenç, A. (Haz.). (1991). *Fikir ve insanlık dünyasında Farabi* (Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19–21 Kasım 1986). Ankara, – S. 118.
- Hoca Ahmet Yesevi. (1993). *Divan-ı Hikmet* (Haz. H. Bice). Ankara: TDV Yayınları, – S. 155.
- Ibn Hallikân. (1969). *Vefayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' az-zamân* (Neşr. İhsan Abbas, Cilt II). Beyrut, – A. 366.
- İbnu'l-Kıftî. (2023). *İhbâru'l-ulemâ: Bilginlerin haberleri* (Çev. Abdulhalik Bakır). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, – S. 277–278.
- Kavakçı, Y. Z. (1976). *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir İslam hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası. – S. 322.
- Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Cilt XI). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, – A. 194.
- Мец, А. (1996). *Мусульманский ренессанс* (Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Е. Бертельса). Москва: ВИМ, – С. 544.
- Mu'cemu'l-müellifîn* (Cilt XI), – A. 194.
- Sayılı, A. (1951). Al-Farabi and His Place in the History of Contemplation(SUMMARY). *BELLETTEN*, 15(57), – S. 60-64.
- Uludağ, S. (1994). *İslam düşüncesinin yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, – S. 224.
- Uşaybi'a. (1995). *Uyün al-anbâ' fi tabaqât al-a'ibbâ'* (Ed. A. Müller, Cilt II). Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, – S. 14.
- Ülken, H. Z. (1933). *Türk tefekkürü tarihi* (Cilt I). İstanbul, s. 185.
- Wafayât al-A'yân* (Cilt IV), – A. 242.

REFERENCES

- Bayraktar, M. (1997). *İslam felsefesine giriş*. [Introduction to Islamic Philosophy]. Ankara: TDV Yayınları, – S. 156–176. (In Turkish).
- Бақыт жолына бағыттау. [Guidance to the Path of Happiness]. (Бб. 252–346). In Әл-Фараби, Әл-Фараби мұралары (I т.). Farabi, *Tahsil-us-Sa'ada*, – S. 16–17. (In Kazakh).
- Boyer, T. J. de. (1960). *İslam'da felsefe tarihi* [History of Philosophy in Islam]. (Çev. Yaşar Kutluay). Ankara, – S. 77. (In Turkish).
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. [Dictionary of Sufi Terms and Expressions]. Ankara: Rehber Yayınları, – S. 760. (In Turkish).
- Corbin, H. (1994). *Histoire de la philosophie* (Çev. Hüseyin Hatemi). [History of Philosophy]. İstanbul: İletişim Yayınları, – S. 289. (In Turkish).
- Дербісәлі, Ә. (1995). *Қазақ даласының жұлдыздары: Тарихи-филологиялық зерттеу*. [Stars of the Kazakh Steppe: A Historical and Philological Study]. Алматы: Пауан. (In Kazakh).
- El-Farabi, E. N. (1997). *Al-Madinat-ül Fadıla* (Haz. A. Arslan). [Al-Madinat-ül Fadıla]. Ankara: Vadi Yayınları, – S. 95. (In Turkish).
- Farabi. *El-Mutafarik...* [El-Mutafarik]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 8. (In Turkish).
- Farabi. *Fusus-al Hikam* [Fusus-al Hikam]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 30–59. (In Turkish).
- Farabi. *Tahsil-us-Sa'ada* [Tahsil-us-Sa'ada]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, – S. 10–13. (In Turkish).
- Farabi. *Uy'un-ül Masa'il* [Uy'un-ül Masa'il]. (Haz. H. Z. Ülken & K. Bursalı). İstanbul: Kanaat Kitabevi, s. 22; *Daua'i Kalbiyya*, – S. 10. (In Turkish).
- Gürsoy, K., & Açıkgenç, A. (Haz.). (1991). *Fikir ve insanlık dünyasında Farabi*. [Farabi in the World of Thought and Humanity]. (Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19–21 Kasım 1986). Ankara, – S. 118. (In Turkish).
- Hoca Ahmet Yesevi. (1993). *Divan-ı Hikmet* [Divan-ı Hikmet]. (Haz. H. Bice). Ankara: TDV Yayınları, – S. 155. (In Turkish).
- Ibn Hallikân. (1969). *Vefayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' az-zamân* [Obituaries of Eminent Figures and Accounts of the People of the Age]. (Neşr. İhsan Abbas, Cilt II). Beyrut, – A. 366. (In Arabic).
- İbnu'l-Kıftî. (2023). *İhbâru'l-ulemâ: Bilginlerin haberleri* [Reports of the Scholars]. (Çev. Abdulhalik Bakır). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, – S. 277–278. (In Turkish).
- Kavakçı, Y. Z. (1976). *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir İslam hukukçuları*. [Islamic Jurists of Transoxiana during the Karakhanid Era in the 11th and 12th Centuries]. Ankara: Sevinç Matbaası. – S. 322. (In Turkish).
- Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Cilt XI). [Dictionary of Authors: Biographies of the Compilers of Arabic Books (Vol. XI)]. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, – A. 194. (In Arabic).
- Мец, А. (1996). *Мусульманский ренессанс* [The Muslim Renaissance]. (Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Е. Бертельса). Москва: ВИМ. – S. 544. (In Russian).
- Mu'cemu'l-müellifîn* [Mu'cemu'l-müellifin]. (Cilt XI), s. 194. (In Arabic).
- Sayılı, A. (1951). Al-Farabi and His Place in the History of Contemplation(SUMMARY). *BELLETEN*, 15(57), – S. 60-64. (In Turkish).
- Uludağ, S. (1994). *İslam düşüncesinin yapısı*. [The Structure of Islamic Thought]. İstanbul: Dergâh Yayınları, – S. 224. (In Turkish).
- Uşaybi'a. (1995). *Uyün al-anbâ' fî tabaqât al-a'tibbâ'* [Selections from the History of Physicians]. (Ed. A. Müller, Cilt II). Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, – A. 14. (In Arabic).
- Ülken, H. Z. (1933). *Türk tefekkürü tarihi* (Cilt I). [History of Turkish Thought (Vol. I)]. İstanbul, – S. 185. (In Turkish).
- Wafayât al-A'yân* [Wafayât al-A'yân]. (Cilt IV), – A. 242. (In Arabic).

ФИЛОСОФИЯ

IRSTI 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-34>ADKHAMKHOJA ABDULLAKHOJAEV^{1*} ¹Kokand University, PhD, Lecturer (Ferghana, Uzbekistan),*e-mail: adhamxojaabdullaxojayev@gmail.com

THE COMMONALITY OF VIEWS OF KHOJA AHMED YASAWI AND ISHAQKHAN TORA IBRAT: SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Abstract. This work explores the historical and intellectual legacy of Khoja Ahmed Yasawi, the founder of the Yasawi sect and a seminal figure in Turkish mysticism, whose teachings have had a lasting impact on Sufism and Turkic culture. It discusses his key works, such as "Devoni Hikmat," "Faqrnama," and others, which emphasize divine love, knowledge, and the essence of Islamic teachings. The work also highlights the continued relevance of Yasawi's philosophy, especially through figures like Ishaqkhan Tora Ibrat, a descendant of Yasawi, who integrated these teachings into his own social and educational activism. Ibrat's contributions, as a poet, judge, educator, and reformer, are detailed, particularly his efforts to combat ignorance, promote enlightenment, and maintain moral integrity in society. The text includes references to Ibrat's advocacy for justice, his critique of the political and judicial systems of his time, and his efforts to advance cultural and intellectual life among the Uzbek people. Through his work, Ibrat followed in the footsteps of his ancestor Yasawi, striving to embody the highest ethical values and to inspire social reform based on the principles of Islam and Sufism.

Key Words: Khoja Ahmed Yasawi, Yasawi sect, Sufism, divine love, Faqrnama, Ishaqkhan Tora Ibrat.

Адхамходжа Абдуллаходжаев¹¹Қоқан университети, PhD, оқытушы (Ферғана, Ўзбекистан),e-mail: adhamxojaabdullaxojayev@gmail.com

Қожа Ахмет Ясауи мен Исақхан Тора Ибрат көзқарастарының ортақ тұстары: әлеуметтік-философиялық талдау

Андатпа. Бұл жұмыс түркі сопылық дәстүрінің негізін қалаған, исламдық руханият пен түркі мәдениетіне терең ықпал еткен ұлы ойшыл Қожа Ахмет Ясауидің тарихи әрі интеллектуалдық мұрасын зерттеуге арналған. Мақалада Ясауидің «Диуани хикмет», «Пақырнама» және басқа да еңбектеріндегі негізгі идеялар талданып, онда Құдайға деген махаббат, ілім-білімге ұмтылу, имандылық пен адамгершілік құндылықтардың мәні айқындалады. Ясауи ілімінің сопылық дүниетанымдағы орны мен оның түркі халықтары-

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Adkhamkhoja Abdullakhojaev. The Commonality of Views of Khoja Ahmed Yasawi and Ishaqkhan Tora Ibrat: Socio-Philosophical Analysis // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – P. 68–78.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-34>

***Cite us correctly:**

Adkhamkhoja Abdullakhojaev. The Commonality of Views of Khoja Ahmed Yasawi and Ishaqkhan Tora Ibrat: Socio-Philosophical Analysis // НИКМЕТ. – 2025. – №4 (6). – P. 68–78.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.4-34>

Мақаланың редакцияға түскен күні 12.07.2025 / қабылданған күні 25.09.2025.

ның рухани санасының қалыптасуына қосқан үлесі көрсетіледі. Сонымен қатар, мақалада Ясауи философиясының кейінгі дәуірлердегі жалғастығы, әсіресе оның ұрпағы саналатын Исхақхан Тора Ибраттың қызметі арқылы зерделенеді. Ибрат өз заманының көрнекті ақыны, қазысы, ағартушысы әрі реформаторы ретінде Ясауи ілімін әлеуметтік және білім беру саласындағы қызметімен ұштастыра білді. Оның надандықпен күресу, ағартушылықты дамыту, әділеттілік пен адамгершілік қағидаларын қоғамда орнықтыру жолындағы еңбектері кеңінен сипатталады. Мәтінде Ибраттың сол кезеңдегі саяси және сот жүйесіне айтқан сын-пікірлері, әділдік пен мәдени-рухани дамуды қолдауға бағытталған әрекеттері баяндалады. Осылайша, Исхақхан Тора Ибрат Қожа Ахмет Ясауи салған рухани жолды жалғастырып, ислам мен сопылық қағидаттарға негізделген әлеуметтік жаңғыруды жүзеге асыруға ұмтылды.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи тариқаты, сопылық, илаһи махаббат, Факрнама, Исхақхан Тора Ибрат.

Адхамходжа Абдуллаходжаев¹

¹*Кокандский университет, PhD, преподаватель (Фергана, Узбекистан),
e-mail: adhamxojaabdullaxojayev@gmail.com*

Общие черты взглядов Ходжи Ахмеда Ясави и Исхақхана Тора Ибрата: социально-философский анализ

Аннотация. В данной работе рассматривается историческое и интеллектуальное наследие Ходжи Ахмеда Ясави — основателя ясавийского тариката и одной из ключевых фигур тюркского суфизма, чье учение оказало глубокое и долговременное влияние на развитие исламской мистики и духовной культуры тюркских народов. Анализируются его основные труды, в том числе «Диван-и хикмет», «Факрнаме» и другие сочинения, в которых центральное место занимают идеи божественной любви, познания, духовного самосовершенствования и подлинной сущности исламского учения. Особое внимание уделяется актуальности философского наследия Ясави в более поздние исторические периоды, в частности через деятельность Исхақхана Тора Ибрата — потомка Ясави, сумевшего интегрировать эти духовные ценности в собственную общественно-просветительскую практику. Ибрат представлен как многогранная личность — поэт, судья, педагог и реформатор, чья деятельность была направлена на борьбу с невежеством, распространение знаний, укрепление нравственных основ общества и развитие культурной жизни узбекского народа. В тексте освещаются взгляды Ибрата на справедливость, его критика политической и судебной системы своего времени, а также усилия по модернизации общественного сознания. Следуя духовному пути своего предка Ходжи Ахмеда Ясави, Ибрат стремился воплотить высшие этические идеалы ислама и суфизма, способствуя социальным преобразованиям и духовному возрождению общества.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, путь Ясави, суфизм, божественная любовь, Факрнама, Исхақхан Тора Ибрат.

Adkhamkhoja Abdullakhojaev¹

¹*Kokand Üniversitesi, PhD, öğretim görevlisi (Fergana, Özbekistan),
e-mail: adhamxojaabdullaxojayev@gmail.com*

Hoca Ahmed Yesevi ve Ishakhan Tora Ibrat'ın Görüşlerinin Ortaklığı: Sosyo-Felsefi Analiz

Özet. Bu çalışma, Yesevî tarikatının kurucusu ve Türk tasavvuf düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihsel ve entelektüel mirasını incelemektedir.

Yesevî'nin öğretileri, tasavvuf geleneği ve Türk-İslam kültürü üzerinde kalıcı ve derin bir etki bırakmıştır. Çalışmada özellikle onun ilahî aşkı, hikmeti, ahlâkı ve İslam'ın özünü merkeze alan düşüncelerini yansıtan “Divân-ı Hikmet”, “Fakr-nâme” ve diğer eserleri ele alınmaktadır. Bu eserlerde insanın manevi olgunlaşması, Allah sevgisi, ilim ve irfanın önemi vurgulanmaktadır. Ayrıca metin, Yesevî felsefesinin günümüzdeki etkisini, onun soyundan gelen önemli bir şahsiyet olan İshakhan Töre İbrat örneği üzerinden değerlendirmektedir. Şair, kadı, eğitimci ve reformcu kimliğiyle öne çıkan İbrat, Yesevî geleneğini kendi sosyal ve eğitsel faaliyetlerine uyarlamış; cehaletle mücadele etmeyi, toplumu aydınlatmayı ve ahlaki değerleri korumayı temel amaç edinmiştir. Çalışmada İbrat'ın adalet anlayışı, dönemin siyasi ve yargı sistemine yönelik eleştirileri ile Özbek toplumunun kültürel ve entelektüel gelişimine katkıları ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Sonuç olarak İbrat, atası Ahmed Yesevî'nin izinden giderek İslam ve tasavvuf ilkelerine dayalı bir toplumsal ıslah ve ahlaki yenilenme idealini sürdürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevi, Yesevi yolu, Tasavvuf, ilahi aşk, Fakrname, İshakhan Tora İbrat.

Introduction

Khoja Ahmed Yasawi (d. 1166–1167), as the founder of the Yasawi order and the first Turkish Sufi, occupies a distinguished place in the spiritual, philosophical, and socio-cultural history of the Turkic-Islamic world. Beyond his role as a prominent Sufi thinker, Yasawi profoundly influenced the moral education, social consciousness, and spiritual development of the peoples of Turkestan. His teachings, articulated most clearly in *Divan-i Hikmat*, emphasize divine love, self-knowledge, justice, humanity, and moral perfection, all of which are deeply rooted in the Qur'an and the Sunnah of the Prophet Muhammad (peace be upon him).

Despite the enduring relevance of his ideas, Yasawi's intellectual legacy was long subjected to ideological distortions during the Soviet period, where objective philosophical categories such as justice, ethics, and human dignity were largely ignored. Nevertheless, scholars such as Abdurauf Fitrat, A. Sa'diy, A. Fitrat, I. Mo'minov, E. Rustamov, and others laid the groundwork for a more balanced reassessment of Yasawi's spiritual and socio-philosophical contributions. With the independence of Central Asian states, renewed attention has been given to Yasawi's teachings based on the principles of objectivity and historicity.

This study situates Yasawi's doctrine within the broader framework of democratic and moral education, highlighting its influence on later intellectual figures, particularly Ishaqkhan Ibrat, a prominent Jadid reformer and educator who is genealogically linked to Yasawi. Ibrat's educational, cultural, judicial, and social activities demonstrate the practical continuation of Yasawi's ideals—justice, enlightenment, social responsibility, and moral integrity—in a modern historical context. In today's rapidly transforming world, marked by ideological manipulation, radicalism, and cultural alienation, the socio-philosophical and ethical principles of Khoja Ahmed Yasawi offer a valuable theoretical and practical foundation for fostering spiritual resilience, democratic values, and civic responsibility. Therefore, examining Yasawi's intellectual heritage and its transmission through figures such as Ishaqkhan Ibrat remains crucial for understanding the enduring role of spiritual education in the formation of a just and humane society.

Results and discussion

The study of Khoja Ahmed Yasawi and his spiritual, philosophical, and socio-educational heritage reveals a comprehensive framework for understanding democratic and ethical principles in education and social life. Yasawi's teachings, primarily contained in works such as *Divani Hikmat*, emphasize the integration of divine love, knowledge, morality, and justice as foundational principles for individual and societal development. The research indicates that Yasawi's wisdom was not merely mystical but profoundly practical, promoting values such as humanity, objectivity, and ethical responsibility, which remain relevant across historical periods and geographical contexts.

Historical and genealogical evidence demonstrates the continuity of Yasawi's influence through successive generations. The lineage from Yasawi to Ishaqkhan Ibrat exemplifies the transmission of spiritual and educational ideals. Ibrat's activities as a scholar, judge, educator, poet, and social reformer illustrate the practical implementation of Yasawi's philosophy. He embodied the principles of justice, human dignity, and intellectual enlightenment, aligning with both Sharia and the moral codes of the Yasawi order. His initiatives, including establishing schools, mosques, gardens, and publishing scholarly works, reflect a comprehensive vision of social development rooted in spiritual and educational ethics.

The discussion further highlights the socio-cultural impact of Yasawi's teachings in Central Asia and Anatolia, where his doctrines contributed to the formation of a religiously enlightened society. Sufi principles, as interpreted by Yasawi, advocate self-knowledge, moral refinement, and devotion to God, which translate into socially responsible and spiritually guided citizenship. In the modern context, especially in rapidly changing information environments, Yasawi's ideas offer a theoretical and practical framework for fostering resilience against ideological extremism, promoting civic responsibility, and cultivating moral and intellectual awareness among youth.

Moreover, the study underscores the methodological importance of historical and genealogical documentation, such as Shajarai Saodat, for tracing the authenticity and influence of Yasawi's teachings. These records confirm not only the lineage but also the spread of Yasawi-inspired educational and spiritual practices across Turkestan, reinforcing the enduring relevance of his principles in contemporary education and civil society. In conclusion, the findings suggest that the philosophical, spiritual, and social teachings of Khoja Ahmed Yasawi, as transmitted through his disciples and descendants like Ishaqkhan Ibrat, provide a holistic model of education and societal development. These teachings integrate ethical, spiritual, and civic dimensions, offering a timeless guide for promoting justice, enlightenment, and human perfection in both historical and contemporary contexts.

Principles and Practices of Democratic Education

Khoja Ahmed Yasawi (d. 1166-1167) is known and famous as the founder of the Yasawi order and the first Turkish Sufi. Khoja Ahmad Yasawi was not only one of the great Sufi scholars of the Muslim world, but also a unique scholar who made a huge contribution to the development of spiritual life in the Turkestan region. Although various views on his work and creative heritage were studied from an ideological point of view during the former Soviet Union, Khoja Ahmed Yasawi is famous not only for his wisdom and philosophical and mystical teachings, but also for the fact that his tomb is a center of spirituality. In the last century, despite ideological and ideological obstacles, the views of the scholar were shared by philosophers, literary critics, and historians. A.Sa'diy, A. Fitrat, I.Mo'minov, E.Rustamov, O.Usmon, I.Hakkulov, N.Komilov conducted scientific research on the life and work of Yasawi, his spiritual heritage. Today's sources show that the study of creativity and scientific heritage began, but philosophical categories such as objectivity, justice, humanity were bypassed, and one-sided ideology gained primary importance. All attempts to correctly assess Yasawi's services in the history of Turkestan were sharply condemned by representatives of the Soviet ideology. The new intellectual Abdurauf Fitrat was one of the first to shed light on the socio-spiritual environment of the time when Khoja Ahmed Yasawi lived, his life and work, the foundation of the Yasawi doctrine, the meaning and content of "Divoni Hikmat", the development of the order in later periods, and his philosophical views. The basis, direction, and influence of Yasawism are discussed in the works "Maslak ul-arifin", "Lama'ot" ("Shu'lalar"), "Samarat ul-mashoyikh", "Jawahiru-l-abror" etc (Fitrat, 1927: 16). In Yasawi's "Divani Hikmati", the idea of divine love and knowledge dominate. Therefore, Yasawi's wisdom is deeply connected to the Holy Quran and the hadiths of Muhammad (peace be upon him) in terms of meaning and essence. In addition to the above sources, the foundations of the Yasawi order are also found in the "Faqrnama" (some experts attribute it to Khoja Ahmed Yasawi) also reflects that it served as a reliable source, a moral and spiritual code for the Yasawi sheikhs.

Because of the description of Khoja Ahmed Yasawi's suluqi, it is considered a "theoretical source" reflecting the Yasawi tradition. Some attribute it to Khoja Ahmed Yasawi, but it would be more appropriate to consider it "from what Khoja Ahmed Yasawi said." Neither the author nor the date of writing of the work is known. Researchers speak of the work's belonging to the 17th century (just like "Divani Hikmet"). The text was prepared for publication based on the following source: Ahmed Yasawi. Divani Hikmet (Prepared by R. Abdushukurov, responsible editor, author of annotations and foreword by Mahmud Hasani) (Ahmed Yasawi, 1992: 8-18). In the early years of independence in Uzbekistan, the announcement of the Year of Khoja Ahmed Yasawi, who made a great contribution to the spiritual, moral, mystical, and socio-philosophical development of the peoples of Turkestan, was set, as well as the tasks of studying, collecting, and publishing his rich scientific heritage on the basis of the principles of objectivity and historicity. From the second half of the 20th century, the impact of Yasawi's teachings on the spiritual and cultural life of the Turkic peoples began to be highlighted on the basis of evidence in Kazakhstan, Tatarstan and Bashkiria, Turkmenistan, and Turkey. Turkish academician MF Kopruluzoda According to the author, under the influence of Yasawi and his followers, religious and enlightened life was formed and developed in Anatolia as early as the 13th century. In Central Asia, religious and mystical teachings, the dissemination of Islamic ideas, and the promotion of a deeper understanding of the soul's faith in the Creator through teachings were embodied in the teachings of Sufism (Kozha, Mukhtar vd, 2025: 57). It contains a philosophical discourse on the social essence, psyche, and morality of man. The perfection of Khoja Ahmed Yasawi's scientific and mystical ironic and philosophical work plays a leading role in the spiritual elevation of man, the purification of meaning, and the creation of spiritual and physical harmony. Therefore, the study of Ahmed Yasawi's religious and mystical views is of great importance. Today, in a rapidly changing cyberspace, where the struggle to manipulate the human mind is intensifying, the socio-philosophical, spiritual and moral ideas of Khoja Ahmed Yasawi in order to protect the population and youth with ideological immunity against any negative ideas of alien behavior, "mass culture", radicalism, fundamentalism and extremism, serve as a theoretical and practical source in the formation of civil society. If we look at the history of the spiritual civilization of mankind, we can see that this path (Is'hoqkhon To'ra Ibrat, 1908: 158).

Throughout the centuries, the wisdom of Yasawi has remained relevant in all times and places. He did not lose. His enlightened views were practically continued by Ibrat, a leading representative of the Turkestan Jadid movement, a devotee of independence, a public figure, an enlightened poet, a scientist and publicist, a progressive educator, a son of Is'hoqkhon Junaydullahkhodja from Turakurgan. The scope of Ibrat's activities was so wide that he was a Jadid representative, a poet, a publicist, a publisher, a writer, a pilgrim, a gardener, a builder, a linguist, a translator, a calligrapher, a traveler, a teacher, a historian, a philosopher, a judge, a Sufi scholar, a reformer, and a cultural propagandist. According to sources, Ibrat is considered a descendant of Ahmed Yasawi in terms of genealogy. This can be proven by the "Genealogy" preserved in the hands of his descendants (Ibrat, 1). It is quoted as saying: "Junaydullah Khoja is the undoubted heir, a descendant of the pious Said Alim Sultan Khoja Ahmed Yasawi". It is written (Ibrat, 1905).

The monument, which has been preserved by his descendants, contains a list of genealogies from Ahmed Yasawi to Ibrat, and is attested by three seals from the judges of his time (Ibrat, 1909: 15). The second document, part of the genealogy called "Guvohnoma", provides information about Ibrat's ancestors being from the descendants of A. Yasawi, their respect among the people, and more than 40 seals were affixed by the judges as evidence of these words (Ibrahimov, 1961: 102). The village of Mullakuding in the Namangan district is located on the Akhsikent - Andijan road. The Andijan-Kosonsoy-Karovan route passed through this village. There is a chillakhona mausoleum here, where a unique tombstone is kept. The inscriptions on the tombstone indicate that one of the descendants of Khoja Ahmed Yasawi, Sheikh Ne'matullah Khoja Eshon, came from Turkestan to the village of Mullakuding in Namangan in the 18th century and lived there. This

person was the great-grandfather of Ishaqkhan Ibrat. The following words are engraved on the tombstone: "This grave belongs to the mature and perfect Sheikh Ne'matullah Khoja Eshoni Turkestani, a man of good qualities, habits and miracles (Usman, 1961). He died in 1251 (corresponding to 1835 AD – ZI). After him, Sunnatullah Khoja Eshon died in 1267 AH (corresponding to 1851 AD – ZI). These people are from the descendants of Hazrat Sultan Khoja Ahmed Yasawi. May Allah have mercy on them. Another descendant of Ne'matullah Khoja Eshon, the sons of Sunnatullah Khoja, Atallah Khoja Eshon, died in 1323 AH (corresponding to 1905 AD – ZI). The genealogy of Khoja Ahmed Yasawi is available in Arabic, Persian and Manuscripts written in Turkic languages have survived to our time. Most of them were copied and compiled at different times. The most reliable of them is the original and authentic genealogy, which was checked and confirmed by the courts of the time and stamped in 22 places. Based on that confirmation document, we can say that the origin of Khoja Ahmed Yasawi dates back to Hazrat Ali Ibn Talib.

A genealogy is a historical document that lists the lineage of generations descended from a common ancestor, and is considered authentic only when certified by the seal of a judge. The word "Shajara" is an Arabic word that means "tree", "list of past generations", "genealogy". Through the genealogy, generations learned who their ancestors were, whose children they had, and sought to become worthy successors to them.

The family tree of Khoja Ahmed Yasawi, called "Shajarai saodat", is written in Arabic script on Chinese paper 6 (six) meters long and 20-25 cm wide. The paper is well preserved because it was rolled up. The family tree shows the ancestors of Khoja Ahmed Yasawi and his descendants after his death one by one. It also describes the history of the introduction of Islam into Central Asia, including Shosh and Isfijab.

The family tree contains 49 seals, which belong to governors, scholars, judges and muftis. These seals confirm the authenticity of the family tree. The important significance of the family tree of Khoja Ahmed Yasawi is that from his time and era, these clans and regions spread throughout the territory of Great Turkestan. Also, according to Khoja Ahmad Yasawi's "Genealogy", the ancestors and descendants of this family tree were spread in the area from Yass to the Fergana Valley and are still living today. One of them is the Turakurgan enlightener, scholar and poet, publisher and mentor, religious figure and reformer, a devotee of the Fatherland and the nation, Ishaqkhan Ibrat (1862-1937). He was one of the descendants of Khoja Ahmed Yasawi's Sadrkhoj brothers, whose family tree began with Hazrat Ali.

Ishaqkhan Ibrat was popularly known as "Toram". He enjoyed knowledge and wisdom, and was inspired by the wisdom of his grandfather Khoja Ahmad Yasawi, who called on people to endure hardships and hardships in order to reach their true goal - God, to gain enlightenment, and to master Islamic and secular rules, and he himself expressed his feelings.

According to one of his contemporaries: "Ishaqkhan Tora Sayyidzade was a pilgrim, a scholar, and a noble person, a man of this kind, a great human being, and a great calligrapher. Because, in Muslim calligraphy, seventeen types of writing are used with one pen" (Haksoz, 1908: 158). The creative potential of the scientist is highly appreciated. The poems of Is'hoqkhon Tora Ibrat glorify the life of the people, national pride, patriotism, enlightenment and education, and divine love.

Ishaqkhan Tora Ibrat wrote many scientific works on the history, culture, and language of the peoples of Turkestan. His "Dictionary of Sitta al-Sina" (Ibrat, 1901), "Jame' ul-Khutut" (Is'hoqxon Ibrat, 1912), "History of Culture", "History of Fergana", "Mezon uz-zamon" (Ishaqkhan, 2001) and a number of poetic works is of great importance for the development of the Turkic peoples (Ishakhan Ibrat, 2000). Ishaqkhan Tora Ibrat was one of the leading educators who was engaged in the promotion of enlightenment and education among the Uzbek people. He set himself the goal of saving the Uzbek people from ignorance and illiteracy. He emphasized that the rise of the nation is connected with science and enlightenment, profession, justice and truth, criterion and time. Naturally, in Yasawia, along with all the sects, honesty, humanity, justice

and truth were raised to the highest level. Ibrat the domla tried to instill this content and form in the people of Turkestan through his works and poems.

Sufi scholar Najmiddin Kamilov has deeply analyzed the ideas of humanity and striving for Allah in the teachings of Yasawi. In particular, "To understand the essence of Khoja Ahmed Yasawi's views, it is undoubtedly necessary to refer to the pillars of the teachings of Sufism. Sufism is the science of understanding oneself and through this, recognizing and knowing Allah with love. Understanding oneself means understanding one's shortcomings, faults and shortcomings. Therefore, it is appropriate to interpret Sufism as a person's rebellion against his own body, self, dissatisfaction with himself, and dissatisfaction. However, the main task of a person should be to find his God and strive for him." (Kamilov). The essence of Yasawi's worldly doctrine is, "...According to Ahmed Yasawi and all the followers of the order, a person who has chosen the path of God must be free from worries about worldly things, that is, property. Only then will the person's heart be completely at the disposal of Allah. He will be free from the memory of the enemy (Raqib). Because the love of God and the love of the world are mutually exclusive. After all, our ancestors knew life as life, and the soul as its owner, God. They considered materialism to be the opposite of the subtle soul, including our body. In fact, life in this world, the blessing of life, is only a means to be spent for eternal life in the hereafter. If this view, which is the truth, is given, then his love is a lie, his actions are hypocrisy, and he is a devil who misleads the people, says Ahmed Yasawi." (Kamilov, 2009: 335). Looking back at Ibrat's activities, we see practical proof of the above-mentioned ideas. As a progressive educator, Is'hoqkhon Tora opened a new free school in his village in 1886. He also established a brick production plant and in 1896 built a mosque in the center of Turakurgan from this brick. The mosque had two rooms and was built with a porch in front. In 1916, it was expanded with a rectangular hall and a double roof of about twenty meters. The hall has four columns, and the columns are decorated with examples of carving art. Is'hoqkhon Tora himself carried out the calligraphy work in the mosque. The mosque was used as a school during the Soviet era, and later as an administrative building and for other purposes (Hashar method mosque renovation, 1990).

Ishaqkhan Tora created a flower garden on the three plots of land left by his father and built a fountain in the middle of the square. He planted Russian and European ornamental trees in the alley, as well as 150 juniper trees. He built a building in the European style and wrote on the top of the arch: "Welcome to Ishaqiya Garden!" The garden was a favorite of the villagers. Although the garden was transferred to the state during the Soviet era and residential buildings were built in its place, it is still called "Ishaqiya Garden" and "Gulbog".

Ishaqkhan Tora brought a refrigerator, a camera, and a movie camera from Orenburg. He gathered the villagers and filmed them. He photographed them and gave lectures about the life of the inhabitants of the developed cultural cities. Despite this, his creative work was not liked by narrow-minded fanatics, on the contrary, they carried out actions aimed at its destruction.

According to the teachings of Yasawiya, the first task of a perfect murshid is to embody the highest human qualities, to master the knowledge of Sharia perfectly, and then to lead his disciples to follow him. As they say, first educate yourself, then demand from others, the following evidence, preserved to this day, proves that Ibrat perfectly mastered the knowledge of Sharia along with the knowledge of the time. Currently, two seals of Is'hoqkhon Ibrat's qaziship are kept in the Ibrat Museum in Turakurgan. Researcher Komila Vohidova in her research documented Is'hoqkhon Ibrat's qaziship from 1901 to 1917 (Vokhidova, 2002: 49). He wrote that he was engaged in. A number of scientific research works have been conducted on the topic of the Millat month Ibrat domla, of which we should especially acknowledge the fact that Komila Vakhidova has comprehensively explained Ibrat's qazi and brought it to the general public. Also, information about Ibrat being a qazi is mentioned in the "Turkiston region gazette" with Ibrat's pamphlet "Lug'ati sitta al-sina" published by him, in the information written by an unknown contemporary, "Namangan uyezdiga tobe' Turakurgan qazi Is'hoqkhon tora", "his janabi qazi's dictionary books sent for printing and classified" (Editor).

There are three sources about Ibrat's activities as a judge, the first of which is contained in the collection of manuscripts "Various Marches, Compositions and Issues of Thought" kept in the manuscript fund of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan. This collection includes Ibrat's 121-page notebook from his time as a judge, and the second is Ibrat's ghazal with a radif "O'lursan" written in 1907 and the third is an article published by Ibrat in the "Turkiston Region Gazette" in 1910 about the "Election of Judges in Namangan" (Ibrat, 1994: 130). The above three sources are considered sufficient sources to cover the activities of Ishaqkhan Ibrat as a judge. Information about the work carried out by Ishaqkhan Ibrat during his tenure as a judge is stored in the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan, in the collection 11620, pages 95-107, entitled "Various Martyrs, Compositions and Thought Issues". This collection was organized by Ibrat's son Ratibkhan Ishaqov on July 3, 1964 and transferred to the manuscript fund of the Institute of Oriental Studies. In the collection, Ibrat found solutions to negative situations in life, including theft, family disputes, and conflicts between people based on Sharia.

For example, this collection examines such problems as "Janobi Ibrat's response to the marriage vow", "The claim is an insult", "The claim is an insult to the wife", "The claim is a citizen", "The divorce letter". At the beginning of the 20th century, there were few just and popular judges. As a poet and critic, Is'hoqkhon Ibrat, in his radifli ghazal "O'lursan", emphasizes the special responsibility of a people's judge and gives a folk advice to those who use their position only for their own benefit:

Don't be self-centered.²You will die in vain,
 You will die with a heart full of blood from your evil plot.
 Vallot³or judge⁴hard work,
 Ashroors⁵You will die from the pain of your words.
 If it's fair, it's fine.⁶I can't express it,
 If you commit even the slightest injustice, you will die openly before the people.
 If you catch it, Sharia, pos⁷It's hard to catch,
 A one-handed rule of the state will keep you alive until you die.
 There are many lawyers or, hopefully, representatives,
 If you don't know the secret, you'll die.

Ishaqkhan Ibrat, not indifferent to the existing political system, wrote about those who were unworthy of the position of judge in his articles. In 1910, the government developed a regulation for the Muslim population in Turkestan to hold new elections for the position of local judge. Ishaqkhan Ibrat expressed his thoughts on this regulation in the article "Election of judges in Namangan" in the "Turkiston region gazette". In the article, Ibrat wrote about the fact that thieves, bribe-takers, and violent people should not become judges or chiefs of the city, and that the law opens the way for such people: "Chapter 223 of the Polozheniya states that a person who is worthy of respect, who cannot be imprisoned for more than seven days, who cannot pay a fine of more than thirty soums, and who is not younger than twenty-five years old, is a person. He does not say that a scholar is a person who is knowledgeable or moral, or a wise person, or a person who knows the Sharia, or a person who knows the law, but only a human being. He should not be subject to these offenses..." The words "let him be a person who is not subject to these offenses..." are very significant, and you will see who will be entrusted with this Sharia law. According to the Polozheniya chapter, the people, who are called chiefs of the city, write the name of the person who has the most evil. "They should not do this, if they do it in accordance with the policy." (Ibrat,

² Mukhtar - chosen, reliable.

³ Vallot is a ruler.

⁴ Kor - work, labor.

⁵ Ashror - evildoers.

⁶ Aqvi - great, strong.

⁷ Pos - attention, respect.

1910). At the end of the article, the editorial board of the Turkestan Region Gazette noted that Ibrat's critical opinion on Russian legislation was not approved and a sarcastic response was sent. In conclusion, the activities of Ibrat, a statesman and public figure from the Yasawi generation, are fully consistent with the Sharia, Tariqat, Enlightenment, and the path of truth. Despite the widespread ills of his time, such as ignorance, irresponsibility, lack of will, and thoughtlessness, Ibrat tried to fully fulfill his human duty to the Truth and the people. Neither the tricks of fanatics nor the repression of the "intelligentsia purge machine" could crush his literary office. In the words of one of the modern thinkers, Cholpon: "To awaken the nation is the duty of the awakened." The life of such a vigilant and ready to sacrifice his life for the future of the nation, who was able to stand up to the scholars who interpreted Islam with various superstitions and misconceptions, will be a true lesson for all of us

Conclusion

The legacy of Khoja Ahmed Yasawi and his spiritual and intellectual heritage represents a foundational pillar in the development of Turkic culture, Islamic mysticism, and democratic education principles. Yasawi's teachings, rooted deeply in divine love, knowledge, and ethical conduct, have transcended centuries, maintaining their relevance in shaping moral, spiritual, and social values. His philosophical and mystical doctrines emphasized objectivity, justice, humanity, and self-perfection, providing guidance not only for personal development but also for the cultivation of a harmonious society.

The continuity of Yasawi's ideas through his descendants, most notably Ishaqkhan Ibrat, demonstrates the practical application of these principles in education, social reform, jurisprudence, and cultural enlightenment. Ibrat's multifaceted contributions as an educator, judge, poet, and reformer reflected the integration of Sufi wisdom with civic responsibility, promoting social justice, public morality, and the pursuit of knowledge. His initiatives in building schools, mosques, gardens, and libraries underscore the potential of combining spiritual values with tangible societal development.

In the modern context, Yasawi's socio-philosophical and ethical principles offer invaluable guidance in addressing contemporary challenges such as ideological manipulation, extremism, and moral degradation. By fostering intellectual independence, spiritual awareness, and civic responsibility, his teachings remain a vital resource for cultivating democratic values, ethical leadership, and the holistic development of society. Ultimately, the study of Khoja Ahmed Yasawi and the continuation of his legacy through figures like Ibrat affirm the enduring relevance of Sufi wisdom as a source of moral, educational, and cultural inspiration across generations.

BIBLIOGRAPHY

- Ahmad Yasawi. (1992). *Divani Hikmat* (pp. 8–18). Tashkent: Gafur Ghulam Publishing House. – P. 8-18.
- Editor. (1901, August 4). Information. *Gazette of the Turkestan Region*, No. 30.
- Fitrat, A. (1927). Ahmed Yassavi. *Educator and Trainer*, No. 6, 29–35. (Reprinted in *Selected works*, Vol. 2). Tashkent: Spirituality, 2000. – P. 16–31.
- Haksoz, K. (1908). Khoqand, Davron. *Newspaper of the Turkestan Region*, Issue 56. (Reprinted in *Is'hoqkhon To'i Ibrat. Selected works*), – P. 158
- Hashar method mosque renovation. (1990). Renovation and expansion of the mosque by community hashar method; construction of two additional rooms (Unpublished local historical record).
- Ibrahimov, M. (1961, December 8). For the harvest. *Star of the East*, 1–2, 102.
- Usman, O. (1961). Light within darkness. *Star of the East*, – P. 1–2.
- Ibrat, I. (1901). *Dictionary sitta al-sina*. Tashkent: Ilin Typography, – P. 55.
- Ibrat, I. (1905, July 10). Historical bathhouse. *Gazette of the Turkestan Province*.
- Ibrat, I. (1909). *Science Ibrat*. Toraghon: Ishaqiya Printing House. (Archive of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, inv. No. 9987), – P. 15.

- Ibrat, I. (1910). Po povodu vyborov dolzhnostnykh tuzemtsev v Namangan. *Gazette of the Turkestan Region*, No. 22.
- Ibrat, I. (1994). Olursan. In U. Dolimov, *Ishaqkhan Ibrat*. Tashkent: Sharq, – S. 130.
- Ibrat, I. (n.d.). *History of Fergana*. Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Manuscript, inv. No. 11616), – P. 1.
- Ishaqkhan Tora ibn Junaydullah Khoja. (2001). *Mezon uz-zamon*. Tashkent–Tokyo, – S. 120.
- Is'hoqxon Ibrat. (1912). *Jame' ul-khutut*. Namangan: Matbaai Is'hoqiya, – S. 87.
- Is'hoqkhon To'ra Ibrat. (1908). Truthful. *Newspaper of the Turkestan Region*, Issue 56. (Reprinted in *Selected works*), – P. 158.
- Ishakhan Ibrat. (2000). Poems. In *Anthology of Turkish literature in the Turkish religion* (Vol. 15: Uzbek literature). Ankara. – P. 648.
- Kamilov, N. (n.d.). *Sufism* (Book 1). Tashkent: Yazuvchi Publishing House, – P. 18.
- Kamilov, N. (2009). *Sufism*. Tashkent: Movarounnahr, – P. 333–335.
- Kozha, Mukhtar vd. “AHMET YESEVİ MEZARININ ETRAFINDAKİ ESKİ YAPILARLA İLGİLİ GÖRÜŞLER VE YENİ BULGULAR”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 114 (Haziran2025), – S. 55-64.
- Vokhidova, K. A. (2002). *Ishakhan Junaydullahodja Ibrat i ego nauchno-istoricheskoe nasledie* (Unpublished doctoral dissertation abstract). Tashkent, – P. 49.

REFERENCES

- Ahmad Yasawi. (1992). *Divani Hikmat* [Divani Hikmat]. Tashkent: Gafur Ghulam Publishing House. – P. 8-18. (In English).
- Editor. (1901, August 4). Information. *Gazette of the Turkestan Region*, No. 30. (In English).
- Fitrat, A. (1927). Ahmed Yassavi. *Educator and Trainer*, No.6. (Reprinted in *Selected works*, Vol. 2, pp. 16–31). Tashkent: Spirituality, 2000, – P. 16–31. (In English).
- Haksoz, K. (1908). Khoqand, Davron. *Newspaper of the Turkestan Region*, Issue 56. (Reprinted in *Is'hoqkhon To'i Ibrat. Selected works*), – P. 158. (In English).
- Hashar method mosque renovation. (1990). Renovation and expansion of the mosque by community hashar method; construction of two additional rooms (Unpublished local historical record). (In English).
- Ibrahimov, M. (1961, December 8). For the harvest. *Star of the East*, 1–2, 102.
- Usman, O. (1961). Light within darkness. *Star of the East*, – P. 1–2. (In English).
- Ibrat, I. (1901). *Dictionary sitta al-sina*. Tashkent: Ilin Typography, – P. 55. (In English).
- Ibrat, I. (1905, July 10). Historical bathhouse. *Gazette of the Turkestan Province*. (In English).
- Ibrat, I. (1909). *Science Ibrat*. Toraghon: Ishaqiya Printing House. (Archive of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, inv. No. 9987), – P. 15. (In English).
- Ibrat, I. (1910). Po povodu vyborov dolzhnostnykh tuzemtsev v Namangan. *Gazette of the Turkestan Region*, No. 22. (In English).
- Ibrat, I. (1994). Olursan [Olursan]. In U. Dolimov, *Ishaqkhan Ibrat*. Tashkent: Sharq, – S. 130. (In Uzbek).
- Ibrat, I. (n.d.). *History of Fergana*. Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Manuscript, inv. No. 11616), – P. 1. (In English).
- Ishaqkhan Tora ibn Junaydullah Khoja. (2001). *Mezon uz-zamon* [Mezon uz-zamon]. Tashkent–Tokyo, – S. 120. (In Uzbek).
- Is'hoqxon Ibrat. (1912). *Jame' ul-khutut* [Jame' ul-khutut]. Namangan: Matbaai Is'hoqiya, – S. 87. (In Uzbek).
- Is'hoqkhon To'ra Ibrat. (1908). Truthful. *Newspaper of the Turkestan Region*, Issue 56. (Reprinted in *Selected works*), – P. 158. (In English).
- Ishakhan Ibrat. (2000). Poems. In *Anthology of Turkish literature in the Turkish religion* (Vol. 15: Uzbek literature). Ankara, – P. 648. (In English).
- Kamilov, N. (n.d.). *Sufism* [Sufism] (Book 1). Tashkent: Yazuvchi Publishing House, – P. 18. (In Uzbek).
- Kamilov, N. (2009). *Sufism* [Sufism]. Tashkent: Movarounnahr, – P. 333–335. (In Uzbek).
- Kozha, Mukhtar vd. “AHMET YESEVİ MEZARININ ETRAFINDAKİ ESKİ YAPILARLA İLGİLİ GÖRÜŞLER VE YENİ BULGULAR” [VIEWS AND NEW FINDS ABOUT THE OLD

BUILDINGS AROUND THE TOMB OF AHMET YESEVI]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 114 (Haziran2025), – S. 55-64. (In Turkish).

Vokhidova, K. A. (2002). *Ishakkhan Junaydullahodja Ibrat i ego nauchno-istoricheskoe nasledie* (Unpublished doctoral dissertation abstract) [Ishakkhan Junaydullahodja Ibrat and His Scientific and Historical Heritage (Unpublished doctoral dissertation abstract)]. Tashkent, – P. 49. (In Russian).

МАЗМҰНЫ

ДІНТАНУ

АНМЕТ ТАŞĞИН
 НАККИ ТАŞĞИН
 Osmanlı Devlet Arşivinde Ahmed Yesevi ve Yesevilik: Seyyid Ahmed Yesevi Evladı
 Şeyh Zengi'nin Hac Yolculuğu 5-17

САМЕТ ОҚАНҰЛЫ
 ҚҰДАЙБЕРДІ БАҒАШАРОВ
 Алтын Орда кезеңіндегі діни танымның қалыптасуында Ханафи мәзһабының рөлі 18-29

ERBOLAT KYNABAY
 DİDAR SHAUYENOV
 Debates on Music in Muslim Society: Historical Continuity and Contemporary
 Perspectives 30-41

ФИЛОСОФИЯ

ИЛЬХОМ РИЗАЕВ
 НАБИЖОН ХАККУЛОВ
 Синергетический взгляд на философию и общество в трудах Абу Насра
 аль-Фараби: ключевые принципы и современная значимость 42-57

ДОСАЙ КЕНЖЕТАЕВ
 Әл-Фараби – Түрік Ислам өркениетінің данасы (870-950) 58-67

ADKHAMKHOJA ABDULLAKHOJAEV
 The Commonality of Views of Khoja Ahmed Yasawi and Ishaqkhan Tora Ibrat:
 Socio-Philosophical Analysis 68-78

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 5. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©