

№ KZ55VPY00094972



HIKMET



1 (7)

ТҮРКИСТАН 2026

Индекстеледі/Тарама indeksi/ Индексируется/ Scanned indexes:



ҚҰРЫЛТАЙШЫ:

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
Журнал «Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігінің Ақпарат
комитеті» республикалық мемлекеттік мекемесінің «Мерзімді баспасөз басылымын,
ақпарат агенттігін және желілік басылымды есепке қою туралы»

№ KZ55VPY00094972 куәлігі берілген.

Шығу жиілігі: 3 айда 1 рет. МББ тілі: қазақша, түрікше, ағылшынша, орысша. Тарату
аумағы: Қазақстан Республикасы, алыс және жақын шетел.

Журнал 2024 жылдың шілде айынан бастап Париж қаласындағы ISSN орталығында
тіркелген. ISSN 3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

KURUCU:

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

№ KZ55VPY00094972 sertifikasına sahiptir.

Yayın sıklığı: 3 ayda bir. Yayın dilleri: Kazakça, Türkçe, İngilizce, Rusça. Yayılma alanı:
Kazakistan Cumhuriyeti, uzak ve yakın yurtdışı.

Dergi 2024 yılının Temmuz ayından itibaren Paris'teki ISSN merkezinde kayıt altına alınmıştır.
ISSN 3007-858X (Basılı), ISSN 3007-8598 (Çevrim içi).

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжа Ахмеда Ясави
Журнал «О регистрации периодического печатного издания, информационного агентства
и электронного издания» республиканского государственного учреждения «Комитет
информации Министерства культуры и информации Республики Казахстан»

выдано свидетельство № KZ55VPY00094972.

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

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

FOUNDER:

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

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

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

РЕДАКЦИЯЛЫҚ АЛҚА МҮШЕЛЕРІ

ФИЛОСОФИЯ

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

ДІНТАНУ

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

YAYIN KURULU

FELSEFE

Kenzhetaev Dosai Tursynbaiuly	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Qur'anbek Aset Abaiuly	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Ainur Qurmanalievа 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 Tasğın	- 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. /Kazakistan/
Mehmet Bulgen	- Prof. Dr. /Türkiye/
Tungatova Ulzhan Askarbaevna	- Dr., /Kazakistan/
Mukhitdinov Rashid Srazhovich	- Doç. Dr., /Kazakistan/

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**ФИЛОСОФИЯ**

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

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

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

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/

ДИНТАНУ

UBTBR 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-35>ASHIRBEK MUMINOV* 

* IRCICA (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi)
 Prof. Dr., (Türkiye, İstanbul), e-mail: muminov9703@yahoo.com
 Türkçeye çeviri: Dr. Betül Ayaz, IRCICA Araştırma Bölüm Şefi

SÂMÂNÎLER VE KARAHANLILAR DEVRİNDE MÂTÜRÎDİLİK DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞİMİ

Özet. Bu makale, Mâverâünnehir’de Hanefî kelâmının Sâmânîler ve Karahanlılar dönemlerinde geçirdiği dönüşümü merkez alarak, el-Mâtürîdiyye öğretisinin teşekkül ve kurumsallaşma süreçlerini tarihî-sosyolojik bir çerçevede inceler. Semerkant ve Buhara çevresinde oluşan iki bölgesel ilim çevresini râvî zincirleri, biyografik veriler ve ribâtların ilmî-toplumsal işlevleri üzerinden karşılaştırmalı biçimde ele alır. Sâmânîler döneminde Karmatî/İsmâîlî karşıtlığıyla güç kazanan “ehlü’s-sünne ve’l-cemâ’a” söyleminin, zamanla farklı düşünce akımlarına yönelik baskı mekanizmasına dönüşmesiyle birlikte Semerkant kelâmında bir daralma ve “sadakat” ölçütlü değerlendirme rejimi doğduğu gösterilir. Buna karşılık Karahanlılar devrinde Nesef menşeli âlimlerin (özellikle Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî) katkılarıyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin fikirleri sistemleştirilmiş ve el-Mâtürîdiyye, Hanefî mezhebinin temsil gücü yüksek bir kelâm geleneği hâline gelmiştir. Bu çalışma, Semerkant ve Buhara havzalarında gelişen iki bölgesel ilmî çizgi karşılaştırılarak, Hanefî kelâmın dönüşümünü tarihî-sosyolojik bir perspektifle tartışmayı amaçlamaktadır. Temel yaklaşım; biyografik kaynaklar ve isnad verilerini, ribâtların işlevi ile şehirli zümrelerin (gaziler, zühhâd, tüccarlar, bürokrasi) ilişkileri içinde okumaktır. Böylece el-Mâtürîdiyye’nin “kriz–yeniden inşa–kurumsallaşma” ekseninde nasıl görünür hâle geldiği; hangi aktörler, metinler ve siyasî şartlar aracılığıyla Hanefî mezhebinin temsil gücü yüksek bir kelâm geleneğine dönüştüğü ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: el-Mâtürîdiyye, Hanefîlik, Sâmânîler, Karahanlılar, Kelâm, Semerkant.

Аширбек Муминов

IRCICA (Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы)
 профессор, доктор. (Түркия, Стамбул), e-mail: muminov9703@yahoo.com

Саманилер мен Қараханидтер дәуіріндегі Матуридилік ойдың қалыптасуы мен дамуы

Аңдатпа. Бұл мақала Мәуереннахрдағы ханафи кәләмының Саманилер және Қараханидтер дәуірлерінде бастан өткерген трансформациясын негізгі өзек ете отырып, әл-Матуридия ілімінің қалыптасуы мен институттану үдерістерін тарихи-әлеуметтанулық тұрғыдан талдайды. Зерттеу Самарқанд пен Бұхара аймағында қалыптасқан екі өңірлік

*Cite us correctly:

Muminov, A. (2026). Sâmânîler ve Karahanlılar Devrinde Mâtürîdilik Düşüncesinin Teşekkülü ve Gelişimi. *HIKMET*, 1(7), 5–22. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-35>

Мақаланың редакцияға түскен күні 27.02.2026 / қабылданған күні 17.03.2026.

ғылыми ортаны риуаят тізбектері, биографиялық деректер және рибаттардың ғылыми-әлеуметтік қызметі негізінде салыстырмалы түрде қарастырады. Саманилер кезеңінде қармат/исма‘или ағымына қарсы күреспен күшейген «аһл әс-сунна уә-л-жама‘а» дискурсының уақыт өте келе өзге ой ағымдарына қысым жасау тетігіне айналуы Самарқанд кәләмында тарылуға және «адалдық/берілгендік» өлшеміне сүйенген бағалау режимінің қалыптасуына алып келгені көрсетіледі. Ал Қарахандықтар дәуірінде Насафтан шыққан ғалымдардың (әсіресе Әбу-л-Йуср әл-Паздауи және Әбу-л-Му‘ин ән-Насафи) ықпалымен Әбу Мансур әл-Матуридидің ойлары жүйеленіп, әл-Матуридия ханафи мазхабының өкілдік әлеуеті жоғары кәләм дәстүріне айналған. Зерттеу Самарқанд пен Бұхара алаптарында қалыптасқан екі өңірлік ғылыми-ілімдік бағытты салыстыра отырып, ханафи кәләмының трансформациясын тарихи-әлеуметтанулық тұрғыдан талқылауды мақсат етеді. Зерттеудің негізгі тәсілі биографиялық дереккөздер мен иснад мәліметтерін рибаттардың қызметі және қалалық әлеуметтік топтардың (ғазилер, зүһһад, саудагерлер, бюрократия) өзара байланыстары аясында талдау болып табылады. Осы арқылы әл-Матуридияның «дағдарыс-қайта құру-институционалдану» осы бойынша қалай айқындалғаны; қандай актёрлер, мәтіндер және саяси жағдайлар арқылы ханафи мазхабының өкілдік әлеуеті жоғары кәләм дәстүріне айналғаны көрсетіледі.

Кілт сөздер: әл-Матуридия, ханафилік, Саманилер, Қарахандықтар, кәләм, Самарқанд.

Ashirbek Muminov

*IRCIKA (Research Centre for Islamic History, Art and Culture)
Prof. Dr., (Türkiye, İstanbul), e-mail: muminov9703@yahoo.com*

The Formation and Development of Maturidi Thought in the Samanid and Karakhanid Periods

Abstract. This article examines the transformation of Hanafi kalām in Transoxiana during the Samanid and Karakhanid periods, focusing on the formation and institutionalization of the al-Māturīdiyya doctrine within a historical-sociological framework. It compares two regional scholarly milieus that emerged around Samarkand and Bukhara by analyzing transmission chains, biographical data, and the scholarly and social functions of ribāṭs. The study shows that, in the Samanid era, the discourse of “ahl al-sunna wa-l-jamā‘a,” strengthened through opposition to Qarmati/Ismā‘īlī groups, gradually turned into a mechanism of pressure against other intellectual currents, resulting in a narrowing of Samarkand’s theological sphere and the rise of an evaluative regime based on “loyalty.” By contrast, in the Karakhanid period, the contributions of scholars of Nasaf origin—especially Abū al-Yusr al-Pazdawī and Abū al-Mu‘īn al-Nasafī—systematized Abū Maṣū‘ al-Māturīdī’s ideas, and al-Māturīdiyya became a Hanafi theological tradition with strong representative authority. This article aims to discuss the transformation of Hanafi kalām from a historical-sociological perspective by comparing two regional scholarly trajectories that developed in the Samarkand and Bukhara basins. The study’s core approach is to read biographical sources and isnād data through the lens of ribāṭ functions and the relations among urban social groups (ghāzīs, zuhhād, merchants, bureaucracy). In doing so, it demonstrates how al-Māturīdiyya becomes visible along the axis of “crisis-reconstruction-institutionalization,” and through which actors, texts, and political conditions it turns into a Hanafi theological tradition with strong representative authority.

Keywords: al-Māturīdiyya, Hanafism, Samanids, Karakhanids, kalām, Samarkand.

Аширбек Муминов

*IRCICA (Научно-исследовательский центр исламской истории, искусства и культуры)
профессор, доктор. (Турция, Истанбул), e-mail: muminov9703@yahoo.com*

Формирование и развитие матуридитской мысли в эпоху Саманидов и Караханидов

Аннотация. В статье в центре внимания – трансформация ханафитского *калама* в Мавараннахре в эпохи Саманидов и Караханидов и процессы становления и институционализации учения ал-Матуридийа в историко-социологической перспективе. Работа в сопоставительном ключе рассматривает два региональных интеллектуальных центра, сложившихся вокруг Самарканда и Бухары, опираясь на анализ цепочек передатчиков, биографических данных и научно-социальных функций *рибатов*. Показано, что в саманидский период дискурс «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а», укрепившийся на фоне противостояния карматам/исма‘илитам, со временем превратился в механизм давления на иные течения мысли, что привело к сужению богословской сферы Самарканда и формированию режима оценок по критерию «лояльности». Напротив, в караханидскую эпоху благодаря вкладу ученых насафского происхождения (прежде всего Абу-л-Йусра ал-Паздави и Абу-л-Му‘ина ан-Насафи) идеи Абу Мансура ал-Матуриди были систематизированы, а ал-Матуридийа оформилось как богословская традиция ханафитского *мазхаба* с высоким представительным потенциалом. Статья ставит целью обсудить трансформацию ханафитского *калама* в историко-социологической перспективе, сопоставляя две региональные интеллектуальные линии, сформировавшиеся в самаркандском и бухарском ареалах. Базовый подход исследования заключается в том, чтобы читать биографические источники и данные иснада в контексте функций *рибатов* и взаимосвязей городских социальных групп (воины за веру, аскеты, торговцы, бюрократия). Тем самым показывается, как ал-Матуридийа становится видимой в оси «кризис-перестройка-институционализация» и через каких акторов, тексты и политические условия она превращается в богословскую традицию ханафитского *мазхаба* с высоким представительным потенциалом.

Ключевые слова: ал-Матуридийа, ханафизм, Саманиды, Караханиды, калам, Самарканд.

Giriş

Mâverâünnehir, erken İslâm asırlarından itibaren Hanefî fıkhnın yanı sıra kelâmî tartışmaların da yoğunlaştığı, şehir temelli ilmî çevrelerin (özellikle Semerkant ve Buhara) kurumsal ve toplumsal yapılarla iç içe geliştiği bir coğrafyadır. Bu bağlamda el-Mâtürîdiyye, yalnızca belirli bir kelâmî doktrin olarak değil; rivayet zincirleri, hoca-talebe ilişkileri, ribâtlar ve mahallî güç dengeleri üzerinden şekillenen dinî-entelektüel bir geleneğin adı olarak ele alınmalıdır. Sâ mânîler döneminde “Karmatîlikle mücadele” söylemi etrafında sertleşen siyasi-dinî iklim, bir yandan ehlü’s-sünne ve’l-cemâ‘a kimliğinin tahkimini hızlandırmış, öte yandan farklı düşünce çevrelerine yönelik baskı mekanizmalarını güçlendirmiştir. Karahanlılar devrinde ise Nesef menşeli fakih ve kelâmcıların Semerkant’a gelişi, Hanefî kelâmının yeniden tertip edilmesinde ve el-Mâtürîdî’nin mirasının sistemleştirilmesinde belirleyici bir dönüm noktası oluşturmuştur.

Araştırma Yöntemi

Bu çalışmada yöntem, tarihsel çözümleme ve karşılaştırmalı tarihsel analiz ekseninde kurulmuştur. Hanefî kelâmın Sâ mânîler ve Karahanlılar dönemlerindeki dönüşümü, siyasal-toplumsal bağlam içinde süreç analizi ile izlenmiş; kırılma noktaları ve süreklilik unsurları tarihsel-genetik yaklaşımla belirlenmiştir. Semerkant ve Buhara çevresinde oluşan ilmî çizgiler, aktörler ve kurumsal zemin (ribât, kadılık, medreseleşme) açısından karşılaştırılarak açıklanmıştır.

Veri tabanı; tabakât ve terâcim literatürü, isnâd/rivayet zincirleri, yazma eserler ve epigrafik malzemedan oluşur. Kaynaklar, kaynak tenkidi yerine metin incelemesi ve belge doğrulama ilkeleriyle değerlendirilmiş; müellif konumu, tür (tabakât, tarih, fıkıh/kelâm metni), aktarım amacı ve iç tutarlılık dikkate alınmıştır. Hoca-talebe ilişkileri ve metin aktarım hatları isnad analizi ile yeniden kurulmuş; bölgesel geleneklerin etkileşim alanları tespit edilmiştir. Ribâtların ilmî-toplumsal işlevi, ulemânın şehirli gruplarla ve siyasal otoriteyle ilişkileri tarihsel-sosyolojik yorum çerçevesinde ele alınarak, doktriner değişimin toplumsal zemini açıklanmıştır.

Tartışma ve Bulgular

Mahmud ibn Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 3 Ramazan 989/11 Ekim 1581) (Muminov, 2013: 159-176) çizdiği mantığı izleyerek, Orta Asya'da Buhara ve Semerkant'ta teşekkül eden iki bölgesel ekolün oluşum ve gelişimini ele alabiliriz. Başlangıç dönemine ilişkin alt sınırı bizzat el-Kefevî belirlemiştir. Bu sınır, Hanefîlerin ikinci kuşağı olup Ebû Hanîfe'nin talebelerinin talebeleri konumundaki isimlerdir. Üst sınır ise Hanefî geleneği takip edilerek tayin edilebilir. Zira bu gelenek fakihleri iki büyük gruba ayırır: "Kadimler" (mütekaddimûn) ve "sonrakiler", "yeniler" (müteahhirûn). Bu iki kuşağı birbirine bağlayan halka, Şemsüleimme el-Halvâî el-Buhârî (ö. 448/1056-57), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi seçkin şahsiyetlerdir.

El-Kefevî tarafından benimsenen başlıca Semerkant hattı şu şekildedir: Ebû Hanîfe (ö. 150/767), eş-Şeybânî (ö. 189/804), Ebû Süleyman Mûsâ ibn Süleyman el-Cûzcânî (ö. 204/815-16'dan sonra), Ebû Bekir Ahmed ibn İshak el-Cûzcânî (III/IX. yy.), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944-45), Abdülkerîm el-Pezdevî (ö. 390/999), hatîb Ebû İbrâhim İsmâil ibn Abdü's-Sâdık en-Nîyâzavî (485/1092-93'te hadis rivayet etmiştir) (en-Nesefî, 1999: 392), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve devamı. Bu silsile, şehrin kelâm çevresiyle iki yerde kopukluk göstermekte olup, yalnızca üçüncü kuşaktan itibaren Semerkant'taki durumu yansıtır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra gelişim bir süreliğine başka bir bölgeye, Nesef'e (Güney Soğd) taşınır. Ardından XI. yüzyılda olgunlaşan hat, Karahanlılar tarafından Nesef bölgesinden şehre davet edilerek getirilen iki büyük âlim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin göçü sebebiyle yeniden Semerkant'a döner.

Bu hattın kurucusu olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin faaliyeti esasen Bağdat'ta geçmiştir. Hayatının son yıllarını memleketinde geçirmiş, orada vefat etmiş ve defnedilmiştir. Orta Asya'ya gelmemiştir. Buna rağmen Emîr Kâtib el-İtkânî el-Fârâbî'nin (ö. 758/1357) onu Semerkant âlimleri arasında sayması, en azından VIII/XIV. yüzyılın başlarında bu bölgenin ulemâsı arasında yerleşmiş bir bakış açısı olarak değerlendirilmelidir (el-İtkânî: vr. 10a).

Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin talebesi Ebû Bekir Ahmed ibn İshak el-Cûzcânî'nin Semerkant'taki faaliyetlerine dair biyografik sözlükler neredeyse hiçbir bilgi vermez, yalnızca adı ve silsilesi kaydedilir (Рудольф, 1999: 97-98). Erken dönem teolojik metinler ile biyografik literatürdeki verileri inceleyen Ulrich Rudolph, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin büyük ihtimalle bir teolog (mütekellim) olmadığını, buna bağlı olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Ebû Nasr el-İyâdî'nin onun rehberliğinde yalnızca Hanefî fikhini okuduklarını ileri sürmüştür (Рудольф, 1999: 101-102). Rudolph, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin Semerkant'ta Hanefî ekolünün temellerini attığına dair rivayetlere özellikle temkinli yaklaşır. Semerkant teolojisinin ancak III/IX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış olabileceğini ima eden bu yaklaşım, el-Cûzcânî'nin şahsî rolünü gereğinden fazla büyütmektedir. Zira bu tarihten önce de Semerkant'ta Ebû Mukâtil es-Semerkandî (ö. 208/823) ve Ebû Bekir es-Semerkandî (ö. 268/881-82) gibi Hanefîler faaliyet göstermiştir. Bununla birlikte araştırmacı varsayımsal olarak şöyle düşünür: Onun döneminde farklı geleneklerin dağınık rivayet hatları bir araya gelmiş, kendine mahsus bir gelenek oluşmuş, bu gelenek daha sonra korunmuş ve geliştirilmiştir. Araştırmacıya göre onun birden fazla hocası vardı ve Semerkant'a, dinî tasavvurların sonraki evrimine zemin hazırlayacak ölçüde çeşitli fikirler taşımıştı (Рудольф, 1999: 101).

Araştırmalarımız sırasında az çalışılmış birincil kaynaklardan derlediğimiz yeni veriler, bu değerlendirmeleri netleştirmemize ve geliştirmemize imkân vermektedir. Birincisi, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin faaliyet sahası kesin biçimde lokalize edilebilir: O, Semerkant'taki "el-Murabba" ribâtında etkinlik göstermiştir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 273). İkincisi, ilmî literatürde daha önce bilinmeyen bir bilgi mevcuttur: Onun oğlu Ebû Abdullah ibn Ebî Bekir el-Cûzcânî de Semerkant'ta fıkıh okutmuştur (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 276). Üçüncüsü, yeni kaynaklar onun takipçilerinin kapsamını genişletmektedir: Semerkant'ın önde gelen üç kelâm âlimi olan Ebû Nasr el-İyâdî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû Nasr Muhammed ibn Ahmed ez-Zehabî el-Haddâdî, fıkıh talebeleri arasında onun öğrencileri olarak kaydedilmektedir (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 163a).

Yeni kaynaklar, bu âlimin ilmî çevresine dair de önemli bir düzeltme sağlar: Ebû Bekir, faaliyetini "iman uğruna savaşanlar" (gazi), zanaatkârlar ve tüccarlar arasında yürütmüştür. Bu dönemde gaziler için ileri karakolun Şâş olduğu bilinmektedir. Örneğin Ebû'l-Hasan Ali ibn el-Hasan el-Bekrî es-Semerkandî, kutsal seferlerini (gazve) yürütmek üzere Şâş'ta ikamet etmiştir (en-Nesefî, 1999: 557). Gaziler çoğu zaman ribâtlarda barınırdı. Mesela Buhara'da "ribâtlarda yaşayanların" sayısının çokluğu özellikle vurgulanmıştır (el-Mukaddasî, 1906: 281). Semerkant'ta ise Ribât-ı Daşt, Ribâtü'r-Radrada, Ribât-ı Kasurg, Bâb-ı Dastân mahallesinde bulunan Nasr ibn Câbir Ribâtı gibi ribâtlar bilinmektedir (en-Nesefî, 1999: 64,141,150,305,628).

Gaziler başlangıçta toplum içinde ciddi bir askerî güç olarak öne çıkıyordu. Zibrak el-A'rac (ö. 248/863), Semerkant gaziler birliğinin kumandanı (sâhibü ceşî'l-guzât) olarak anılmaktadır (en-Nesefî, 1999: 183). Ancak bu dönemde gazilerin askerî faaliyetlerden yavaş yavaş ilmî ve dinî uğraşlara yöneldiği, ribâtların yakın köy halkı ve göçebelerle ticaret merkezlerine, ayrıca dinî eğitim kurumlarına dönüştüğü istikrarlı bir eğilim olarak belirmektedir. Örneğin gazi, edib ve hacı Ebû'l-Hasan Ali ibn Ebî Tâhir el-Muttavvî'î, yaklaşık 476/1084 yılında Semerkant Ulu Camii'nde ve Ra's Sikkat Aclân mevkisinde edeb vaazları vermiştir (en-Nesefî, 1999: 569).

Diğer ribâtlar arasında ilmî bir merkez olarak Ribâtü'l-Murabba'/ el-Murabba'a daha fazla tanınır hâl gelmiştir. Ebû Bekir el-Cûzcânî ve başka âlimler burada ders vermiştir. Bu eğitim kurumunun duvarları arasında birçok âlimin rivayetlerini imlâ ettirdiği bilinmektedir. Mesela 428/1037 yılında el-Hâfız Ebû Muhammed el-Hasan ibn Ahmed el-Kâsimî, Ebû'l-Abbâs el-Müsteğfirî'den hadisleri burada kaydetmiştir (en-Nesefî, 1999: 400). Yine Ebû'l-Hasan Ali ibn Osman ibn İsmâil el-Harrât es-Semerkandî (ö. 510/1117, Çakardize'de defnedilmiştir) burada meclis-i imlâ düzenlemiştir (en-Nesefî, 1999: 564).

Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin faaliyetinin en önemli sonucu, Muhammed ibn el-Hasan eş-Şeybânî'nin kitaplarının Semerkant'ta rivayet ve tedrisinin onun zamanında süreklilik kazanmasıdır. Nitekim Ebû'l-Hasan er-Rüstufağnî, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin yetiştirdiği Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den, Mâtürîdî'nin vefatından hemen önce "*Kitâbü'l-Mebsût*" ile "*el-Câmi'u'l-Kebîr*"i okumuştur (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 162a). Semerkant'taki Çakardize mezarlığındaki fakihlerin kitâbelerinde, vefat edenlerin İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserlerini ezberlemedeki gayretleri özellikle vurgulanır. "el-Arab en-Nesefî" lakaplı fakih Ahmed ibn Ebî Bekir (ö. 560/1165), "*el-Câmi*"in iki eserini ve "*ez-Ziyâdât*"ı ezberlemiştir. Seyyid Şemseddin Muhammed ibn Celâleddin Ömer ibn Ahmed (ö. 601/1205) ise "*el-Mebsût*"tan bölümleri (kutub), ayrıca "*el-Câmi*" ile "*ez-Ziyâdât*"ı ezberlemiştir (Babadjanov et al.: 201-203; 325-329).

Ebû Bekir'in daha yaşlı çağdaşı Sâlim ibn Ebî Mukâtil el-Fazârî es-Semerkandî (ö. 211/826-27), el-İmâm eş-Şeybânî ile temas kurmuş olsa da onun kitaplarını rivayet etmemiştir (en-Nesefî, 1999: 216). Yine bir diğer çağdaşı olan Ebû'l-Leys el-Hâfız Nasr ibn Seyyâr ibn el-Feth es-Semerkandî (Semerkant'ta ö. 258/871-72) hakkında, dükkân ehli nezdinde büyük itibara sahip olduğu aktarılır. Vefat ettiğinde Semerkant halkı bir ay boyunca dükkân kapılarını açmamıştır. Hatta ikinci ay da matem sürsün istemişler, ancak matem sultanın emriyle sonlandırılmıştır (el-Ustruşânî: vr. 153a). Onun eş-Şeybânî'nin kitaplarını, Ebû Yûsuf'un imlâlarını (emâlî) ve Abdullah ibn el-Mübârek'in rivayetlerini bildiği belirtilir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 276b-277a). On

altı yaşında Vekî'in kitaplarını ezberlediği de nakledilir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 258a). Bu durum, onun başka imamlara da tâbi olduğunu gösterir ve onu sözde “yarı Hanefiler” arasında değerlendirmeye imkân verir.

Ebû Bekir el-Cûzcânî, Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin takipçileri ile ehlü'l-hadîs arasındaki ilişkilerin gerilimli hâle geldiği bir dönemde faaliyet göstermiştir. Bu durum, iki ekolün mensuplarının birbirleriyle evlilik yapmayı reddetmeleri şeklinde tezahür etmiştir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 273a).

Buhara ve Semerkant temsilcileri olan Ebû Abdullah el-Buhârî ile Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin şahıs ve faaliyetlerinin karşılaştırılması şu sonucu ortaya koymuştur: Buharalı olan isim şehir içinde etkin ve ağırlığı yüksek bir figürken, Semerkantlı olan Ebû Bekir faaliyetini gaziler ve zâhid âlimler çevresinde yürütmüş, toplumsal planda daha pasif kalmıştır. İkincisi, Ebû Abdullah el-Buhârî bir gelenekçi olarak yeterli ölçüde kabul görmüşken, Ebû Bekir el-Cûzcânî ile onun başlıca talebeleri Ebû Nasr el-İyâdî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî rasyonalist olarak tanınmış, bu sebeple adları gelenekçilerin biyografik derlemelerinde neredeyse hiç yer almamıştır. El-Cûzcânî ile el-Buhârî'yi birleştiren temel unsur, ikisinin de eş-Şeybânî'nin kitaplarını rivayet etmiş olmalarıdır.

Ebû Bekir el-Cûzcânî ve takipçileri grubunun faaliyet karakterine dair az incelenmiş “*Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*” adlı Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî kaynağı önemli bilgiler içerir. Bu bilgiler özgündür, çünkü diğer kaynaklar bu grup hakkında suskundur. Söz konusu eser, “ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a” kavramını temellendirir (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 70b). Müellif Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, kendi döneminde ehlü's-sünne ve'l-cemâ'anın ehlü'l-ilm (ulemâ) olduğunu ve bu insanların Orta Asya'nın her şehrinde (küll balda) Müslüman topluluğa (ümme) rehberlik ettiklerini kabul eder. Örneğin Semerkant'ta ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a olarak iki grup tanınmıştır: “el-Cûzcâniyye” ve “el-İyâdiyye”. Buhara'da Ebû Haf'sın yoldaşları, Belh'te ise Nusayr ibn Yahyâ'nın (ö. 268/881-82) yoldaşları bu kapsamda anılır (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 121a). Böylece, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin vefatından sonra onun grubunda meydana gelen bölünme de öğrenilmiş olmaktadır.

el-Cûzcâniyye

el-Cûzcâniyye'nin yaşlı kuşağının temsilcisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944-45), Ebû Bekir el-Cûzcânî ve Ebû Nasr el-İyâdî'den ders almıştır. Ayrıca Belh âlimleri Muhammed ibn Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) ile Nusayr ibn Yahyâ el-Belhî'nin (ö. 268/881) kendisi üzerinde etkili olduğu belirtilir (Kutlu, 2000: 273-274). el-Mâtürîdî, edebi/ahlâkî kültür anlamındaki âdâbı ise Ebû Avsace Taybe ibn Kuteybe el-Huceymî en-Nahvî el-A'râbî'nin rehberliğinde öğrenmiştir (en-Nesefî, 1999: 115).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî iki yönüyle temayüz etmiştir. Bir yandan, eş-Şeybânî'nin kitaplarının güvenilir bir râvîsi ve öğreticisi olarak otorite sahibidir. Nitekim el-Mâtürîdî, hayatının sonuna kadar eş-Şeybânî'nin eserlerini tedris etmiştir: Ebû'l-Hasan er-Rüstufağnî onunla yaptığı derslerde *el-Câmi'u'l-Kebîr*den “Kitâbü'z-Zekât” bölümüne kadar gelmiş, bu esnada Ebû Mansûr'un vefatı gerçekleşmiştir (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 162a).

Öte yandan el-Mâtürîdî, birçok ekolün teolojik öğretilerine vukufuyla (ma'rifetü'l-mezâhib) tanınmıştır. Fıkıhta Hanefî mezhebi çizgisinde sağlam biçimde durarak kelâm alanında kendi öğretisini, yani el-Mâtürîdiyye doktrinini geliştirmiştir. Muhtemelen kendisi bunu Hanefîlerin kelâmî öğretisi olarak görmüştür.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin toplumsal konumunu, içinde bulunduğu çevre açık biçimde yansıtır: Yakınları arasında Semerkant âlimleri Ebû Bekir ibn İsmâil el-Fakîh es-Semerkandî, Ebû'l-Hasan el-Ferrâ' ve Ebû Nasr ibn İbrâhim zikredilir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-1*: vr. 106b). Bu âlimler grubunun faaliyet ilkeleri; gündelik hayatta kişisel tevazu, rüşvet ve nüfuzdan uzak durma, kendi sosyal çevrelerinin çıkarlarını yönetime karşı pazarlık unsuru hâline getirmemek şeklinde özetlenebilir. Mesela önceki dönemin “salih mütekaddim fakihleri”nin Cuma namazına giderken binek kullanmadıkları, çarşıda halkın arasında ridâ' ve taylasan olmaksızın yürüdükleri anlatılır

(el-Hâsirî, el-Hâvî-1: vr. 106b). Bu grubun kamusal tutumuna dair birçok rivayet mevcuttur. Hükümdarların din ehlinin toplumsal sermayesini kendi amaçları için kullanmak istediği bilinir. Şöyle bir uygulamadan söz edilir: Gaziler, meşâyih ve ehlü'l-ilm, el-Cûzcâniyye'nin erken temsilcilerinden Ebû Nasr ibn İyâd zamanında her Cuma ata biner, pazarları dolaşarak yönetimin ihtiyaç duyduğu bilgileri duyururlardı (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 276a). Başka bir rivayete göre, Ebû Bekir ibn İsmâil el-Fakîh es-Semerkandî'ye biri gelerek “Yarın hükümdarın huzurunda benim için aracılık edersen sana 40 bin muhammediye veririm” teklifinde bulunmuş, ancak o bu menfaatli teklifi reddetmiştir (el-Hâsirî, el-Hâvî-2: vr. 277a). Bu yaşayış ve tutumları sebebiyle bu kimseler “zâhidler” diye anılmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yönetici sınıfa karşı tavrı ise keskin biçimde olumsuzdur. Örneğin, “bu zamanın sultanı adildir” diyen kişinin küfre düştüğüne dair fetva verdiği aktarılarak şöyle dediği nakledilir: “Sultanın zâlim (câ'ir) olduğu herkesçe bilinir; zulmeden kimse kâfir olur” (el-Kaşşî, 547: 277).

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi zâhid olarak nitelemesini, muhtemelen onun sûfî çevrelerle ilişkisine delil saymak doğru değildir (Рудольф, 1999: 99). Hanefîler “zühdü'l-ulemâ” kavramını “sultanla ilişkilerinde mesafe koymaları” (tebâ'uduhum ani's-sultân) şeklinde anlamışlardır. Bununla birlikte onların çevresinde fakihlerin toplumdandan ve yönetimden tümüyle tecrit edilmesi kabul edilmemiştir. Cuma namazının sahih olması için sayılan altı şart içinde, sultanın namazda hazır bulunması (es-salât bi's-sultân) ve “sultanı bulunan imam”ın varlığı (el-imâm zû-sultân) da yer almıştır (ez-Zendâvisetî, vr. 8b).

Onun soyuna resmî tanınma ancak Karahanlılar döneminde gelmiştir: Torunu (kızının oğlu) el-Hasan ibn Ali ibn Muhammed el-Mâtürîdî (Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin ashâbından birinin neslinden) ve torununun oğlu Ebû'l-Hasan Ali ibn el-Hasan el-Mâtürîdî (ö. Rebülevvel 511/Temmuz-Ağustos 1117) kadılık görevinde bulunmuşlardır. Her iki kadı da vefatlarından sonra Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yanına, Semerkant'taki Çakardîze kabristanına defnedilmiştir (en-Nesefî, 1999: 559).

Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin bir başka talebesi olan eş-şeyh el-imâm ez-zekî Ebû Ca'fer (Ebû Nasr) Muhammed ibn Ahmed ez-Zehabî el-Haddâdî, “Yandakû” lakabıyla anılır ve ilimde kendine mahsus bir çizgi oluşturmuştur. Fıkhi Ebû Bekir el-Cûzcânî'den, kelâmı Ebû Bekir el-Yemânî'den, diğer fırka/mezhep öğretilerini ise Ebû Muhammed el-Aravî'den öğrenmiştir. ez-Zehabî el-Haddâdî'nin (nisbelerinin de gösterdiği üzere) zanaatkâr çevreleriyle ilişkileri vardı (en-Nesefî, 1999: 223,590); ayrıca ayyârlar ve fütüvve gruplarıyla irtibatı bulunmaktaydı (kâne fi'l-fütüvve) (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 163a-b). Mesela Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî'nin babası, mürşidi Ebû Nasr el-İyâdî'nin vefatından sonra Muhammed ibn Ahmed ez-Zehabî'nin halkasına katılmıştır (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 163a-b). Kendisi günümüze ulaşmayan “*Kitâbü Besâtîni'l-Müzekkirîn ve Reyâhîni'l-Mütezekerîn*” adlı bir eserin müellifidir (Shahab, 2000: 31).

Onun ismi Semerkant hadis isnadlarında çok sık geçer. Örneğin, hocası Ebû Ya'kûb Yûsuf ibn Ali el-Abbâr es-Semerkandî aracılığıyla Ahmed ibn Nasr el-Atakî, Salm ibn Ebî Mukâtil es-Semerkandî ve Ömer ibn Ebî Mukâtil es-Semerkandî gibi isimlerden, erken Hanefîlerin eski Semerkant ekolüne ait rivayetleri nakletmiştir (en-Nesefî, 1999: 62-63,151,590). ez-Zehabî, Semerkant kelâm ekolünün başka bir yönelimini temsil eden Kadı Ebû'l-Kâsım İshak ibn Muhammed el-Hâkim es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) olumsuz yaklaşmıştır. Nitekim şu rivayet aktarılır: el-Hâkim, Belh'e gitmek üzere yola çıkınca ez-Zehabî ona “(Belh'e) ilim talebi için mi, yoksa şöhret/itibar elde etmek için mi gidiyorsun?” diye sormuştur (el-Hâsirî, el-Hâvî-1: vr. 153a).

Erken kaynakların çoğunda “el-fakîh” diye anılan Ebû'l-Hasan Ali ibn Saîd er-Rüstufağnî (ö. yaklaşık 350/961), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye muhtemelen hocasının ömrünün sonlarına doğru intisap etmiştir. Ondan aldığı eğitim eksik/yarım kalmıştır (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 162a). Semerkant'ta Derb Hamza yöresinden olan Ebû Bekir el-Asamm el-Fakîh (el-Hâsirî, el-Hâvî-2: vr. 258a), ona Nişâbur'a gidip Mu'tezilî Ebû Sehl ez-Zücâcî'den, yani Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve el-Cassâs'ın talebesinden ders almasını tavsiye etmiştir. Ancak er-Rüstufağnî hastalanmış; sonradan bunu hayırlı bir işaret ve talih olarak değerlendirmiştir. Bir yıl sonra Belh'te

bulunmuş ve orada salih imam Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'den ilim tahsil etmiştir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 277b). Bu olgu, Ebû'l-Hasan'ın görüşlerinin köklerini yalnızca, şimdiye dek onun tek hocası sayılan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğretisinde aramamak gerektiğini düşündürmektedir (Рудольф, 1999: 107-110). Ebû Hafs en-Nesefî, onun 337/949 tarihli eserinin müellif nüshasını (otografını) gördüğünü belirtir (en-Nesefî, 1999: 530). Ebû'l-Hasan er-Rüstufağnî es-Semerkandî sık sık Buhara'ya gitmiş ve burada Derb Meydân'da Buharalılar için halka açık dersler (fî âmmetih) vermiştir (ez-Zendâvisetî, vr. 307b). Vefatından sonra Çakardîze kabristanına defnedilmiştir. Mezar taşındaki kitâbede şu ifade yer alır: “Bu, şeyh, imam, zâhid Ebû'l-Hasan Ali ibn Saîd er-Rüstufağnî'nin kabridir, Allah'ın rahmeti üzerine olsun.” (hâzâ kabrû'ş-şeyh el-imâm ez-zâhid Ebû'l-Hasan Ali ibn Saîd er-Rüstufağnî, rahmetullâhi aleyh) (Рудольф, 1999: 107; Babadjanov et al., 2019: 405-406). Orta Asya epigrafisi uzmanı Bakhtiyar M. Babadjanov'a göre, yazı karakteri bakımından bu epitafi daha geç bir döneme, VI-VII/XII-XIII. yüzyıllara tarihlenmektedir.

Yukarıdaki veriler, X. yüzyılda el-Mâtürîdî'nin öğretisinin henüz genel kabul ve kalıcılık kazanmadığını, Semerkant'ta çok sayıdaki öğretilerden biri olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu durum, onun çağdaşları ve talebelerinin çeşitli gelenek ve yolları serbestçe tercih etmelerinden anlaşılmaktadır. el-Cûzcâniyye mensuplarının önemli bir kısmının konformist olmayan tutumları ise muhtemelen onların öğretisinin toplumsal hayatın arka sıralarına itilmesinin sebeplerinden biri olmuştur.

el-İyâdiyye

Konformizm, yani yönetimle iş birliği eğilimi, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin talebelerinin bir kısmında daha erken dönemde kendini göstermiştir. Bu hareketin başına, onun oğlu Ebû Abdullah ibn Ebî Bekir el-Cûzcânî geçmiştir. Rivayete göre, Ebû Abdullah'ın Semerkant hâkimi olan ve İsmâil es-Sâmânî'nin ağabeyi konumundaki Emîr Ebû Ya'kûb İshak ibn Ahmed es-Sâmânî (ö. 301/914'ten sonra) ile iyi ilişkiler kurduğu belirtilir (en-Nîsâbûrî, 1996: 109). Salih yoldaşlarının kendisini kınamasına karşı Ebû Abdullah şu cevabı vermiştir: “Mekke'ye (hac için) giderken ehlü'l-ilmiden hiç kimse bana yardım etmedi; yalnızca Emîr Ebû Ya'kûb destek oldu” (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 276b). Başka bir rivayette ise Emîr Ebû Ya'kûb'un bir defasında üç fakihi yanına çağırıldığı ve her birine, fakihler arasında dağıtılmak üzere ikişer bin dirhem müseyyebî verdiği anlatılır (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 276b).

Emîrlerin, mülk (diyâ'/arsa) gelirlerinden ulemâya para tahsis etmeleri şeklinde bir uygulamanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Semerkant emniyet amiri (sâhibü'ş-şurta) Ebû'l-Fazl el-Abbâs ibn Mahmûd ibn Abdurrahman'ın (ö. Receb 321/Haziran-Temmuz 933) aktardığına göre, Emîr Nasr ibn Ahmed ibn Esed; şehir ulemâsı, kumandanlar ve şeyhlerle buluşmalarında, mülk gelirlerinden elde edilen parayı (sakk) hayır ve iyilik maksatları için (alâ sebîli'l-hayr ve envâ'i'l-birr) dağıtır ve bunun karşılığında onlardan dua isterdi (en-Nesefî, 1999: 587-588).

Bu konformist yönelim, zamanla belirli bir âlimler grubunun teşekkülünü ve onların, toplumsal güvenlik meselelerini ön plana alan bir teolojik çerçeve geliştirmesini etkilemiştir. Söz konusu grup, bu yönelimin temel ilkelerinin oluşumunda başat rol oynayan âlimlerin nisbesine nispetle “el-İyâdiyye” adını almıştır.

Kurucu şahsiyet, İyâd ibn Yahyâ ibn Kays ibn Sa'd ibn Ubâde el-Ensârî neslinden gelen Ebû Nasr Ahmed ibn el-Abbâs el-İyâdî'dir. Kendisi, eş-şeyh el-fakîh Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin ve el-fakîh el-imâm Ebû Abdullah ibn Ebî Bekir el-Cûzcânî'nin talebesidir (Ebû'l-Hüseyn el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 160b). O aynı zamanda etkin bir gazi idi. Ebû Nasr el-İyâdî, Nasr ibn Ahmed'in (250-279/864-892) Türklere karşı düzenlediği sefer sırasında, yaklaşık 890 yılı civarında şehit düşmüştür (Рудольф, 1999: 98). Hakkında, Dârü'l-Cûzcâniyye'de kırk zâhiden oluşan bir grubun önderi olduğu ifade edilir (Ebû'l-Hüseyn el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 160b). Ebû Nasr el-İyâdî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve el-Hâkim es-Semerkandî gibi meşhur kelâm âlimlerinin de hocası olmuştur (en-Nesefî, 1999: 425). Ona, muhtemelen kelâma dair “*Kitâbü'l-Muşannef fî*

Mes'eleli's-Sıfât" adlı bir eser nispet edilir (Kutlu, 2000: 269). “*Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*” müellifinin babası, on beş yıl boyunca eş-şeyh eş-şehîd Ebû Nasr'ın takipçisi olmuştur (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 163a).

Ebû Nasr'ın oğlu el-fakîh Ebû Ahmed Nasr ibn Ahmed el-İyâdî de babasından ders almıştır; ancak babası vefat ettiğinde kendisinin henüz küçük yaşta olduğu kaydedilir (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr.160b). Baba, Ebû Ahmed'e ve ikinci oğluna (el-fakîh Ebû Bekir Muhammed ibn Ahmed el-İyâdî; her ikisi de babalarının şehit düştüğü seferde onunla birlikteydi) vasiyet ederek, babalarının yoldaşlarını toplamalarını istemiştir. Semerkant'a döndükten sonra Ebû Ahmed, babasının ashâbını bir araya getirmiş; bu topluluk içinde özellikle eş-şeyh el-imâm Ebû Mansûr Muhammed ibn Muhammed el-Mâtürîdî ve eş-şeyh el-hâkim Ebû'l-Kâsım İshak ibn Muhammed es-Semerkandî öne çıkmıştır. Ebû Nasr el-İyâdî'nin ashâbı “*Dârü'l-Cûzcâniyye*”de toplanmış ve Ebû Ahmed'i babasının yerine tayin etmiştir. Ebû Ahmed, orada, aralarındaki en bilgili kişinin huzurunda ders vermiştir (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 160a).

Ebû Nasr el-İyâdî'nin küçük oğlu Ebû Bekir Muhammed ibn Ahmed el-İyâdî (ö. 361/971) (Kutlu, 2000: 270), birinci sınıf bir fakih ve şehrin ileri gelenlerinden biri sayılmıştır. Ebû Sa'd el-İdrîsî (ö. 405/1014-15), yerel hâkim Mekkî ibn İshak'ın evinde onunla görüşmüştür. Ebû Bekir el-İyâdî, “*Kitâbü Dâvûd ibn el-Ahnef*” üzerinden, Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin (ö. 208/823) ekolüne mensup isimlerden gelen rivayetleri aktarmıştır; ancak hadis rivayetinde güçlü isnadlara sahip olmadığı için Ebû Sa'd ondan hiçbir şey kaydetmemiştir (es-Sem'ânî, 1962-1982: 422). Buna rağmen, ilmî münazaraları yürütme tarzı (mezhebi) özellikle zikredilir (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 37b).

Ebû Bekir el-İyâdî'ye “*el-Mesâ'ilü'l-Aşara el-İyâdiyye*” adlı risale nispet edilir. Bu eserde o, ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a kapsamına; bilgisini Kur'ân'dan, peygamber sünnetinden ve takvâ sahibi ulemâdan alanları dahil etmiş; buna karşılık el-Cübbâ'î (ö. 303/915-16), el-Ka'bî (ö. 319/931) ve benzerlerini bu zümreye katmamıştır (el-Hâsirî, el-Hâvî-2: vr. 252b-253a). Ulrich Rudolph, “On Tartışmalı Mesele” diye çevirdiği bu bilginin (*el-Mesâ'ilü'l-Aşr el-İyâdiyye*) muhtemelen Ebû Ahmed el-İyâdî'ye ait olabileceğini; onun bu meseleler üzerinden Mu'tezilîlerle münakaşalar yaptığını ileri sürmüştür (Рудольф, 1999: 105). Ancak furu'u'l-fikih kaynakları üzerinde yürüttüğümüz araştırmalar, bu metnin gerçekten mevcut olduğunu göstermiştir. Metni, Ebû Ahmed el-İyâdî'nin talebesi Ebû Selâme Muhammed ibn Muhammed el-Fakîh es-Semerkandî (IV/X. yy.) muhafaza etmiştir. Bu metin, Muhammed ibn el-Velîd es-Semerkandî'nin (V/XI. yy.) “*el-Câmi'u'l-Aşgar*”ına dâhil edilmiş; oradan da el-Hâsirî'nin (ö. 500/1107) “*el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*”sına intikal etmiştir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 251a-b).

“*Aşr Mesâ'il min Asli'd-Dîn*” Ebû Bekir el-İyâdî tarafından ölümcül hastalığı günlerinde kaleme alınmış ve Semerkant pazarlarında yayılmıştır. Risale, “*Beyân-ı Aslı Mezheb-i Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a*” şeklinde ikinci bir ad da almıştır. Bu kısa tezlerin muhatabı, kelâmcılardan ziyade sıradan halktır. Aynı risalede “*Sıfâtü's-Sünne ve'l-Cemâ'a*” başlığı altında anonim on tez daha zikredilir; bunlar daha belirgin bir siyasi tona sahiptir ve uzlaştırıcı bir üslup taşır (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 252a):

1. Allah hakkında O'nun sıfatlarına uygun olmayan söz söylememek;
2. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve mahlûk (yaratılmış) bulunduğunu kabul etmek;
3. Cuma ve iki bayram namazını, ister salih (birr) ister günahkâr (fâcir) olsun imamın arkasında kılmayı câiz görmek;
4. Kaderde hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu kabul etmek;
5. Meshler üzerine mesh etmeyi (mesh alâ'l-huffayn) kabul etmek;
6. Yöneticilere (ümerâ) kılıçla karşı çıkmamak;
7. Ebû Bekir ve Ömer'i diğer sahâbîlere tercih etmek;
8. Günah işleyen kible ehli hiçbir Müslümanı küfürle itham etmemek;
9. Kible ehlinden olan herkes için cenaze namazı kılmak;
10. Cemaatin kurtuluş/rahmet, firkanın ise azap olduğunu kabul etmek.

Ebû Nasr el-İyâdî'nin bir diğer oğlu Ebû Ahmed Nasr ibn Ahmed el-İyâdî, çağdaşlarının değerlendirmelerine göre çok büyük bir âlim idi. Babası Ebû Nasr el-İyâdî'den ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den ders almıştır. Ustrûşana ulemâsı, Semerkant'ın önde gelen fakihî olarak ona; Buhara'nın önde gelen âlimi olarak ise Muhammed ibn İbrâhim el-Meydânî'ye başvururdu (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*, vr. 61a). Talebesi Ebû Selâme es-Semerkandî'nin “*Cümelü Usûli'd-Dîn*” adlı eseri, Ebû Ahmed'in eski geleneklerden yeni geleneklere geçişteki kırılmanın başlangıcını başlatan isim olduğunu göstermektedir (Рудольф, 1999: 105-107). Ayrıca kardeşinin ortaya koyduğu on maddeyi Mu'tezilîlere karşı savunduğu da kaydedilir (Рудольф, 1999: 105). Kardeşiyle birlikte sosyo-politik bakımdan konformist bir tutum benimsemişlerdir. Muhtemelen bu tutum, el-İyâdiyye'nin el-Cûzcâniyye'den ayrışmasında temel etkenlerden biri olmuştur.

Ebû Muhammed er-Rıgdâmûnî'den aktarılan bir rivayette, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Ebû Ahmed el-İyâdî'nin, Ebû Ahmed'in tanışıklığı ve dostluğu bulunan bir sultanın evinin önünden geçtikleri anlatılır. Ebû Ahmed, Ebû Mansûr'u o eve girmeye zorlar. Sultan onları karşılamak için ayağa kalkar, saygı gereği Ebû Mansûr'un gözlerini ve ayaklarını öper. Ev sahibi, güzel koku (gâliyye) getirilmesini ve misafirlerin sakallarına sürülmesini emreder. Ebû Mansûr bunu kesin biçimde reddeder. Bunun üzerine onlar gizlice kokuyu onun atının kuyruğuna (zeneb) sürerler. Rivayete göre, koku yıkanmadan Ebû Mansûr'un atı yerinden kıpırdamamıştır (ez-Zendâvisetî, vr. 10b).

Ebû Ahmed el-İyâdî'ye dair bir başka anlatıda ise onun bir gün evinde ehlü'l-ilminden bir kişiyi çeşitli yemeklerle ağırladığı, namaz vakti gelince Ebû Ahmed'in kısa bir namaz kıldığı, misafirin bundan hoşnut olmayarak aceleyle evden ayrıldığı belirtilir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 278a; Большаков, 1981: 14).

Yukarıda aktarılanlardan anlaşıldığı üzere, el-İyâdî kardeşler yönetimle iş birliği yapmış, bu durum ulemâ ve şehirli kesimden insanlar arasında tepki ve öfke doğurmuştur. Bu tablo, bazı dinî aktörlerin giderek bürokrasiyle bütünleştiğini ve şehirli orta tabakanın çıkarlarının sözcüsü olmaktan çıktığını göstermektedir. Bununla birlikte onların yerini, yine şehirli çevrelerden çıkan, dinî bilginin yeni taşıyıcıları almıştır. Bu kişilerin şehirli gözündeki itibarı gösterişli unvanlara bağlı değildi. Çünkü o çağın insanların manevî varoluşunun en temel unsurlarından biri olan “bilgi” bizzat saygı görmekteydi (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 251b).

Ebû Ahmed el-İyâdî'nin talebesi Ebû Selâme Muhammed ibn Muhammed es-Semerkandî, şehirde İbn Hubeyre Kapısı civarında yaşamıştır (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 160a). er-Rüstufâğnî ondan geçmiş zaman kipleriyle söz eder (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 160a). Ebû Selâme, eş-Şeybânî'nin kitaplarını ezbere biliyor ve onları el-fakîh Ebû Ahmed el-İyâdî adına rivayet ediyordu (Ebû'l-Hüseyin el-Bîşâgharî, 1648/II: vr. 160a). Onun nitelendirilmesinde “doğru/istikamet üzere kelâm” ifadesi açık biçimde görünür (el-ilmü'l-keîlâm ve ma'rifetü'l-mezâhibi's-sünniyye alâ'l-usûli'l-müstakîme). Böylece onun “salih/istikametli” (müstakîm) bir kelâm ile meşgul olduğu kaydedilir. Kendisine, seçkin öncüllerinin (meşâyih muhtârûn) öğretilerini “telkin” yoluyla açıklama ve yorumlama sürecinde analitik bir çalışma yürütmesi bir meziyet olarak atfedilir (Рудольф, 1999: 106). Ulrich Rudolph, Ebû Selâme'nin düşünce tarzı bakımından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin genel zihniyetine özel bir yakınlık taşıdığını belirtmiştir (Babadjanov et al., p. 407-409). Vefatından sonra Semerkant'ın salih ulemâsının kabristanı olan Çakardîze'ye defnedilmiştir. Mezar taşındaki kitâbede şu ifade yer alır: “...eş-şeyh el-imâm el-ecell ez-zâhid Ebû Selâme Muhammed ibn Muhammed el-Bâbhubayrakasî, tevhid ehlinin sevgilisi” (es-Sem'ânî, 1962-1982: 207).

Önemli bir şahsiyet olan Ebû'l-Kâsım İshak ibn Muhammed ibn İsmâil el-Hâkim es-Semerkandî (ö. 342/953), uzun yıllar Sâmânîlerin Semerkant kadısı olarak görev yapmıştır (Richter-Bernburg, 1974: 56). İsmâil es-Sâmânî'nin (279-295/892-907) iktidarı sırasında, hükümdarın talimatıyla “*es-Sevâdü'l-A'zam*”ı (“En Geniş Kitleler”; burada öğretinin geniş halk tabakaları için tasarlandığı ima edilir) kaleme almış ve eser, çeşitli fırkaların “zararlı etkisini” ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Zamanla bu metin Arapça olarak yalnızca “seçkinlere”

erişilebilir hâle geldiğinden, Nûh II ibn Mansûr (366-387/976-997) döneminde Farsçaya tercüme edilmiştir (en-Nesefî, 1999: 425).

Ebü'l-Kâsım el-Hâkim ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğretilerini karşılaştırmalı biçimde ele alan inceleme, aralarında kayda değer farklılıkların bulunduğunu göstermektedir. Bu sebeple Ebü'l-Kâsım, bazı geç dönem müelliflerin–el-Kefevî dâhil–hatalı biçimde ileri sürdükleri gibi Ebû Mansûr'un doğrudan bir takipçisi ya da onun fikirlerinin sürdürücüsü olamaz. Bu müellifler Ebü'l-Kâsım ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi Ebû Nasr el-İyâdî'nin aynı hocası altında “sınıf arkadaşı” hâline getirmektedirler (Рудольф, 1999: 79). Oysa son araştırmalara göre, Ebü'l-Kâsım büyük ölçüde rasyonel kelâmı ciddi biçimde meşgul olmaya henüz başlamamış, erken Hanefilerin geleneklerini sürdürmüş (Madelung, 1982: 39) ve Semerkant ilmî çevresinde sürekliliği simgelemiştir.

Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî, görüşlerini tam da el-Kefevî'nin çizdiği hattın görmezden geldiği Semerkantlı kelâm/fıkıh kuşağının mirasından beslemiştir. el-Kefevî gibi W. Madelung da “*Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*”in müellifi Ebû Mukâtil Hafs ibn Sâlm es-Semerkandî el-Fazârî'yi (ö. 208/823) dikkate almaksızın, bu erken dönemde Semerkant'ta Hanefilik adına önemli temsilcilerin ortaya çıkmadığını ve şehrin dinî otorite bakımından Belh'in öncülüğünü izliyor görüldüğünü ileri sürmüştür (Рудольф, 1999: 31). Ulrich Rudolph ise Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin portresinin “soluk” kaldığını, hatta onun bilinçli biçimde gölgede bırakıldığı izleniminden bütünüyle kurtulmanın zor olduğunu belirtir (Рудольф, 1999: 31). Buna rağmen araştırmacı, J. Schacht'ın düşünce çizgisini benimseyerek, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin neşrinde yer alan “*Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*” rivayetindeki dört isnaddan yalnızca birini güvenilir saymayı teklif eden yaklaşımı kabul etmiştir (Рудольф, 1999: 31). Ulrich Rudolph'un “önemli bir bulgu” diye nitelediği bu isnadda, tabîi olarak meşhur otoriteler yer alır: Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) ve İsam ibn Yûsuf el-Belhî (ö. 215/830), Ebû Süleyman Mûsâ ibn Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/815'ten sonra), Muhammed ibn Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), Ebû Bekir Ahmed ibn İshak el-Cûzcânî (III/IX. yy.) ve nihayet Ebû Mansûr Muhammed ibn Muhammed ibn Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944-45). Bu veriler, Ulrich Rudolph'a “*Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*”in çok erken dönemde Belh'e ulaştığı ve oradan tüm bölgeye yayıldığı sonucuna kesin bir biçimde varma imkânı vermiştir (en-Nesefî, 1999: 697).

Ebü Mukâtil es-Semerkandî'nin çevresinde şu isimler öne çıkar: Ebû Hanîfe'den ders alırken onunla birlikte bulunan Ebû Abdullah Nasr ibn (Ebî) Abdülmelik el-Atakî es-Semerkandî; Ebû Mukâtil'in iki oğlu Ebû Osman Salm ibn Hafs el-Fazârî es-Semerkandî (ö. 211/826) ve Ebû Hafs Ömer ibn Hafs el-Fazârî es-Semerkandî (ö. 219/834); Ebû Abdullah el-Atakî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed ibn Nasr ibn Abdülmelik el-Atakî es-Semerkandî (ö. 246/860) (en-Nesefî, 1999: 216). Sâlm ibn Hafs es-Semerkandî uzun yıllar Semerkant kadısı olarak görev yapmış, cenaze namazını Sâmânî ailesinden Ahmed ibn Esed ibn Sâmân'ın nâibi kıldırmıştır (en-Nesefî, 1999: 468). O, Abd ibn Humeyd el-Kaşşî ile Abdullah ibn Abdurrahman ed-Dârimî'nin tavsiyesiyle hadis derlemeleri tertip etmiştir (en-Nesefî, 1999: 276,468). Sâlm'in vefatından sonra yerine kardeşi Ömer ibn Hafs es-Semerkandî getirilmiş, bu tayini Abdullah ibn Tâhir'in kardeşi Talha ibn Tâhir gerçekleştirmiştir. Talha o sırada Şâş ve Fergana seferinden dönmekteydi ve Rebülevvel 212/Mayıs-Haziran 827'de mağlup yerel hükümdarları bölgeden çıkarmıştı (en-Nesefî, 1999: 472-473, es-Sem'ânî, 1962-1982: 261). Ömer'in vefatından sonra Semerkant kadılığına, Ebû Mukâtil'in adı geçen iki oğlunun talebesi, ayrıca İsa ibn Yezîd el-Ferrâ' ve Ali ibn İshak'ın takipçisi olan Ebû Hafs Ömer ibn Ya'kûb el-Âmirî es-Sancedîzakî (ö. 240/855) getirilmiştir (en-Nesefî, 1999: 472-473, es-Sem'ânî, 1962-1982: 261). Onun yerine de talebesi Muhammed ibn Cenâh es-Sancedîzakî el-Kâdî es-Semerkandî geçmiştir (en-Nesefî, 1999: 589-590). Ebû Mukâtil'in torunu el-Abbâs ibn Ömer ibn Ebî Mukâtil es-Semerkandî (ö. 244/859) de babası adına hadis rivayet eden isimler arasında zikredilir (es-Sem'ânî, 1962-1982: 207-208).

Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin toplumsal tutumu bir yandan “övgüye değer” (sâlih, âbid, lehu sîra mahmûda) görülmüş (en-Nesefî, 1999: 59), öte yandan aşırı zühd ehli tarafından eleştirilmiştir. Rivayete göre, Şâvder-i Semerkant'ta defnedilen eş-Şeyh İbrâhim el-Kadûkî bir

defasında Ebü'l-Kâsım'ı pahalı bir yüzük taşıdığı için uyarmış ve onu suya atmaya zorlamıştır. Başka bir rivayette ise İbrâhim el-Kadûkî vefatından önce el-Hâkim es-Semerkindî ile Ebû Ahmed el-İyâdî'yi dünya sevgisinin fazlalığı sebebiyle kınamıştır (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 278a). Buna mukabil el-Hâkim'in de Ebû Ahmed el-İyâdî'yi dünyevî menfaatlara düşkünlükle suçladığı görülür. Şöyle bir hikâye nakledilir: Ebü'l-Kâsım bir gün Ebû Ahmed'i evine davet eder. el-Hâkim misafire, "Bir defa abdest alınan su, ikinci abdest için de uygun mudur?" diye sorar. Olumsuz cevap alınca el-Hâkim şöyle der: "Bu, ilim için de böyledir; ilim bu dünya için kullanıldıysa ahiret için elverişli olmaz. Sen onu servet ve mevki elde etmek için kullandın, ilminin faydasını dünyevî işlerde gördün." Ebû Ahmed el-İyâdî hiçbir şey tatmadan ayağa kalkar ve çıkar gider (en-Nesefî, 1999: 548).

el-Hâkim es-Semerkindî çok yönlü bir âlimdi. Talebeleri arasında sûfiler ve edibler vardır. Mesela Ebü'l-Hasan Ali ibn Muhammed el-Mu'addib el-Yarkasî (ö. Receb 412/1021'den kısa süre sonra) bunlar arasındadır (es-Sem'ânî, 1962-1982: 208). el-Hâkim es-Semerkindî'nin şahsiyeti oldukça karmaşıktır. Vefatından sonra, şehirli nezdinde itibarı bulunan zâhid ulemânın kabristanı Çakardîze'ye defnedilmiştir (Dodkhudoeva, 1992: 175). Üzerinde epitafi bulunan mezar taşı günümüze kadar ulaşmıştır (el-Kureşî, 1993: 372). Epitafın eksik metninde tarihe dair "Cuma günü, Âşûrâ" ibaresi korunmuştur; bu da genel olarak biyografik sözlüklerdeki verilerle uyumludur (Додхудојева, 1992: 175). Araştırmacı, bu kayrağı VI/XII. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlendirmektedir (al-Bazdawî, 1991: 191-192). Orta Asya epigrafisi uzmanı Bakhtiyar M. Babadjanov'a göre ise muhtemelen VI-VII/XII-XIII. yüzyıllarda, Çakardîze'de erken dönem ulemânın kabirlerine ait kayraklar, ölümden sonra veya daha geç bir dönemde yeniden konmuş/ihya edilmiş olabilir.

Semerkant'ta Kelâmın Krizi

Sâmânîlerin Karmatîlere karşı başlattığı mücadele, zamanla genel anlamda "aykırı düşünceye" karşı yürütülen bir mücadeleye, adeta bir tür "cadı avı"na dönüşmüştür. 332/943 yılındaki felaketten çok kısa bir süre sonra Karmatî-İsmâîlîler gizli bir fırka hâline gelmiş, açıktan faaliyet göstermemeye başlamışlardır. Bu süreçler, ehlü's-sünne ve'l-cemâ'anın konsolidasyonunu ve ön plana çıkışını teşvik etmiştir. Aynı zamanda "karmatîlikle mücadele" sloganı, hükümet açısından siyasî muhaliflerle hesaplaşmada, konformist âlim grupları açısından ise fikrî rakiplerle mücadelede hesaplaşmalar için elverişli bir araca dönüşmüştür. el-İyâdiyye'nin ortaya çıkışı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu mücadele sonucunda, Sâmânîlerin iktidarının sonlarına doğru "bütün aykırı düşünceli kelâmcılar" (Kaderiyye, Mu'tezile, Karmatî-İsmâîlîler vb.) yönetim tarafından baskı altına alınmış ve cezalandırılmıştır. Fiilen yalnızca ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a içindeki Hanefîler kalmıştır (el-Mukaddasî, 1906: 278). En azından burada "Hanefî hâkimiyeti/dominantlığı"ndan söz etmek mümkündür. Semerkant, artık ehlü'l-cemâ'a ve's-sünne şehri olarak anılmaktadır. Siyasal düzene, devlete bağlılık ve tebaa sadakati bir âlimin sözlerinin, fikirlerinin ve faaliyetinin değerlendirilmesinde başat ölçütlere dönüşmüştür. İzleyen kuşak âlimler bu şartlar altında faaliyet göstermiştir (el-Kureşî, 1993: 509).

Bu kuşağın en bilinen isimlerinden biri Ebû Nasr Mansûr ibn Ca'fer ibn Ali ibn Yezîd el-Muhallabî ed-Dâbûsî'dir (ö. 352/963-64) (es-Sem'ânî, 1962-1982: 501-502). O, fıkıh alanında Ebü'l-Kâsım Ahmed ibn Hamm es-Saffâr el-Belhî'nin talebesidir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*, vr. 261b). Hocası, çarşıda sarı bakır (sufî) ticareti yapar ve bunun yanı sıra fıkıh ilmini de öğretilirdi (en-Nesefî, 1999: 374,551). Ebü'l-Kâsım es-Saffâr el-Belhî ise Nusayr ibn Yahyâ → Ebû Süleyman el-Cûzcânî → eş-Şeybânî → Ebû Hanîfe hattındaki rivayet zincirinin bir nakil halkasıydı (ö. 378/988 - es-Sem'ânî'ye göre: el-Ensâb, c. XII, s. 526; el-Kureşî ise başka bir tarih kaydeder: Cemâziyelâhir 398/1008 - el-Cevâhir, c. II, s. 457).

Bir sonraki önemli kelâmcı/âlim olan Ebû Muhammed Abdülkerîm ibn Muhammed ibn Mûsâ el-Mîgî, Ebû Nasr ed-Dâbûsî'nin ve Abdullah es-Sübazmûnî'nin halifesi (yerine geçen) konumundaydı. Semerkant'ta 367/977-78 yılında Karmatîlere karşı alınacak tedbirler üzerine yürütülen tartışmada, onların topluca idam edilmelerinin vacib olduğu yönünde kesin bir görüş

ileri sürmüştür. Zira ona göre Karmatîler “mürted kâfir” kategorisine giren kimselerdir (el-Hâsirî, *el-Hâvî-2*: vr. 254a).

Karahanlılar Döneminde el-Mâtürîdiyye'nin Yeniden Canlanması

Semerkant'ta Nesef bölgesinden gelen ve başarılı sosyo-politik ve ilmî faaliyetleriyle tanınan bir fakihler grubunun varlığı, el-Kefevî'nin eserinde sunulan mevcut râvîler zincirinin (silsilenin) teşekkülünü etkilemiştir. Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed ibn Muhammed el-Pezdevî en-Nesefî (Buhara'da ö. 493/1100), onun kardeşi eş-şeyh el-imâm ez-zâhid Fahrü'l-İslâm Ebü'l-Hasan Ali ibn Muhammed ibn el-Hüseyn ibn Abdülkerîm el-Pezdevî en-Nesefî (Keş'te ö. 482/1089, naaşı Semerkant'a nakledilmiş ve Çakardîze'de “Meşhed” bölümüne defnedilmiştir) ve Ebü'l-Muîn Meymûn ibn Muhammed el-Makhûlî en-Nesefî (ö. 508/1115), Güney Soğd ulemâsının ilmî mirasını devralmış ve bunu Semerkant ilmî çevresine taşımışlardır.

Ebü'l-Yüsr, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hattını; hatîb Ebû İbrâhim İsmâil ibn Abdüssâdık ibn Abdullah en-Nîyâzavî (ö. 494/1101) (en-Nesefî, 1999: 702) ve babası Ebü'l-Hasan Muhammed ibn el-Hüseyn ibn Abdülkerîm el-Pezdevî (al-Bazdawî, 1991: 155) üzerinden sürdürmüştür. Bu hat fiilen aile içi bir silsiledir: Ebû Muhammed Abdülkerîm ibn Mûsâ ibn Âsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000), Ebü'l-Yüsr'ün ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin dedesidir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den fıkıh ve kelâm okumuştur (en-Nesefî, 1999: 444-445). Bu gelenek söz konusu aile içinde korunmuş ve aktarılmıştır. Ebü'l-Yüsr, bunun yanı sıra kadı Ali ibn el-Hüseyn ibn Muhammed es-Suğdî (ö. 461/1068-69) aracılığıyla el-Hâkim Abdullah ibn Muhammed el-Kufinî'den hadisler de rivayet etmiştir (en-Nesefî, 1999: 551).

Ebü'l-Muîn en-Nesefî hakkında el-Kefevî'nin tasavvuru oldukça muğlaktır. Silsile, onun el-Mâtürîdiyye'nin ihyâsındaki rolünü göz ardı etse de Ebü'l-Muîn'in Orta Doğu ülkelerinde onun adına muteber metinleri nakleden talebeleri bilinmektedir. Bunlar arasında Ebü'l-Hasan Muhammed ibn Ca'fer el-Belhî (ö. 548/1153), Burhâneddin Ali ibn el-Hüseyn el-Belhî (ö. 547/1152) ve başkaları yer alır. Ebü'l-Muîn, el-Mâtürîdiyye'nin usûlüne dair üç eserin müellifidir: “*Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*” (Buhara'da 500/1106'da telif edilmiştir), “*et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*” ve “*Bahrü'l-Kelâm*”. Bu farklılığın sebeplerinden biri, Ebü'l-Muîn'in Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin talebesi oluşu ve adeta aynı hattı sürdürmesidir. İkincisi, onu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye bağlayan ikinci hattın “aile geleneği”ne işaret etmesidir. Onun cediti Ebû Mutî' Makhûl ibn el-Fazl en-Nesefî (ö. 318/930), el-Mâtürîdî'nin öğretilerini devralmış ve bu öğreti aile içinde aktarılmıştır. Ayrıca Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin başka rivayet hatları da vardı (Окилов, 2008: 186-189). Mesela o, Ebû Hanîfe'nin “*er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî*” adlı metnini, el-fakîh Nusayr ibn Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881-82) üzerinden şu silsileyle rivayet etmiştir: Nusayr → Ebü'l-Hasan Ali ibn Ahmed el-Fârisî (ö. 335/947) → Ebû Saîd Muhammed ibn Ebî Bekir el-Büstî → Ebû Sâlih Muhammed ibn el-Hüseyn es-Semerkandî → Ebû Zekeriyâ Yahyâ ibn Mutarrif el-Belhî → Ebü'l-Muîn (van Ess, 1991-1996: 24-25).

“Fahrü'l-İslâm” lakabıyla tanınan Ebü'l-Hasan el-Pezdevî, Semerkant'ta ders vermiş ve Hanefî fıkıhına dair önemli eserler kaleme almıştır (en-Nesefî, 1999: 554-555). Bunlar arasında özellikle usûl-i fıkıh alanındaki “*Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*” adlı çalışması öne çıkar (al-Bazdawî, 1991: 10). Ancak onun isnadı el-Kefevî tarafından bilinmediğinden, biyografisi “Müteferrikât” bölümüne yerleştirilmiştir.

Bu üç âlimin Nesef'ten Semerkant başkentine gelişi, Hanefîliğin gelişim istikametini köklü biçimde değiştirmiştir. Hanefîlere yönelik Şâfiî-Eş'arî eleştirilerinin bertaraf edilmesinde belirleyici rol oynamışlar, kelâma dair eserlerinde esas hedefi Eş'arîler oluşturmuştur (al-Bazdawî, 1991: 2, 44, 61, 92, 101, 151, 189, 242). Faaliyetlerinin en önemli sonucu, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğretisinin–başlıca “*Kitâbü't-Tevhîd*” ve “*Kitâbü't-Te'vilât*”nda yer alan görüşlerinin–düzenlenmesi (al-Bazdawî, 1991: 3) ve el-Mâtürîdiyye'nin Hanefî mezhebinin bütünü için geçerli bir kelâm öğretisine dönüştürülmesidir.

Tam da bu dönemde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin şahsiyeti idealize edilmeye başlanır. O, “İmâmü'l-Hüdâ” (doğru yolun imamı) ve “Kudvetü'l-Farîkayn” (iki zümrenin -yani Hanefîlerin

ve Eş'arîlerin- önderi) şeklinde anılır. Çakardîze kabristanındaki kabrinin üzerine bir türbe inşa edilir ve mezar taşı dikilir. Benzer uygulamalar önceki yüzyılın önde gelen kelâmcıları Ebü'l-Kâsım el-Hâkim es-Semerkandî, Ebü'l-Hasan er-Rüstufağnî, Ebû Selâme es-Semerkandî ve diğerleri için de yapılır. Kabristanın kendisi mukaddes bir mekâna, şehirde saygın kabul edilen ulemânın defin yeri olan bir ziyaret alanına dönüşür.

Ulemâ arasında büyük itibara sahip olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Semerkant'ta kâdilkudât (kadıların kadısı) tayin edilmiştir (en-Nesefî, 1999: 703-704). Ancak Melikşah'ın 481/1088-89 yılında Mâverâünnehir işlerine müdahalesi, bu âlimler grubunun Semerkant'taki başarısına son vermiştir. Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, Keş'e sürgün edilmiş ve aynı yıl orada vefat etmiştir. Ebü'l-Yüsr ise Cemâziyelevvel 481/Ağustos-Eylül 1088'de (Selçuklu orduları Melikşah'ın emriyle Semerkant Kalesi'nde hâkan Ahmed ibn el-Hıdr'ı kuşattıkları sırada) hâlâ başkentte bulunuyordu (al-Bazdawî, 1991: 259).

Daha sonra Ebü'l-Yüsr ile Ebü'l-Muîn, aileleri ve talebeleriyle birlikte Buhara'ya göç etmiştir. Bu âlimler grubunun–özellikle iki kelâmcının da talebesi olan Alâeddin Muhammed ibn Ahmed ibn Ebî Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. yaklaşık 539/1144-45) –Buhara'ya intikali, el-Mâtürîdiyye öğretisinin Buharalı kelâmcılar arasında yayılması ve sonraki başarısında belirleyici rol oynamıştır. Örneğin, Ebû Hanîfe'nin “*er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî*” metninin rivayetinde geç dönem Buharalı kelâmcılar şu isnada dayanmıştır: Ebü'l-Muîn en-Nesefî → Alâeddin es-Semerkandî → Ziyâüddîn Muhammed ibn el-Hüseyn ibn Nâsır en-Nevsûhî → Burhâneddin el-Mergînânî → Şemsü'l-Eimme Muhammed ibn Abdüsettâr el-Kerderî (ö. 642/1244) → Hâfizüddîn Muhammed ibn Muhammed ibn Nasr el-Buhârî (ö. 693/1294) → Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî (ö. 711/1311'den sonra) (van Ess, 1991-1996: 24). Buharalı kelâmcılar, Hanefî mezhebinin temel kelâm metinlerini özellikle bu isimler üzerinden nakletmiş; daha sonra kendileri de Mâtürîdî kelâmına dair eserler telif etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda öncelikle Nûrüddîn es-Sâbûnî, es-Saffâr ve başkaları anılmalıdır.

Klasik dönemde, Semerkant Hanefîlerinin IV/X. yüzyıldaki (el-Cûzcâniyye) kelâmî mirası, yeni bir form içinde–el-Mâtürîdiyye olarak–Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Şükûr es-Sâlimî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin çabalarıyla yeniden canlanmıştır. VI/XII. yüzyılda Ebû Hafs en-Nesefî'nin “*el-Akâid*”i ortaya çıkmış ve Mâtürîdiyye ekolü tarihinde dönüm noktası sayılmıştır. Zira bu metinde doktrinin hükümleri yeni bir tertip içinde sunulmuştur. Son dönemde, en-Nesefî'nin Eş'arî kelâmcı Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin eserleriyle yakından tanışık olduğuna dair bulgular da gündeme gelmiştir (Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazması, nr. 3907).

Eş'arî kelâmcı Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin “*Akâid en-Nesefî*” şerhi, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmının yaklaşmasını ve kelâmda bir bakıma “skolastikleşme” sürecinin başlangıcını simgeler. Çok sayıda eser telif edilmiş olmasına rağmen (Bilinen toplam 41 metinden, bu döneme ait olan 30 eserdir), Mâverâünnehir'de kelâm alanında bir durgunluk gözlenir. Buhara ve Semerkant'ı ziyaret eden Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) de buna işaret ettiği belirtilir. Bunun sebeplerinden biri, kelâmî tartışmaların şehirlî toplumun sosyal hayat gerçekliklerinden giderek uzaklaşmasıdır. Bu dönemde telif edilen “*el-Muhtasar fî Beyâni'l-İ'tikâd*” adlı eserde, hurafe ve gündelik bâtil inançların tartışılmasına yönelik bir eğilim göze çarpar (Bernand, 1982: 1-33).

Sâmânî iktidar krizinin ekonomi ve siyasetten kelâm alanına taşınması, “aykırı düşünce”yi takip ve şüphecilik şeklinde tezahür etmiştir. Kanaatimizce tam da bu uygulamalar, kelâmın gerilemesine ve birçok ekolün geleneklerinin kesintiye uğramasına yol açmıştır.

Karahanlılar döneminde ise Mâverâünnehir Hanefîlerinin ehlü'l-hadîs ve Horasan Şâfiîlerine karşı fikrî rekabeti, XI-XII. yüzyıllardaki üretici çalışmaların ana istikametlerini belirlemiştir. Böylece, IV/X. yüzyıl Semerkant Hanefî kelâmının (el-Cûzcâniyye) yeni bir form altında–el-Mâtürîdiyye olarak–yeniden ihyâsı başlamıştır. Bu süreçte Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Şükûr es-Sâlimî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi isimler başat rol oynamıştır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, el-Mâtürîdî'nin yorumcusu olarak aynı zamanda Belh ekolünün–Nusayr ibn Yahyâ el-Belhî çizgisinin–geleneklerini de sürdürmüştür. VI/XII. yüzyılda Ebû Hafs

en-Neseî'nin "*el-Akâid*"inin ortaya çıkışı, el-Mâtürîdiyye tarihinde simgesel bir dönüm noktasıdır ve doktrin burada yeni bir düzen içinde formüle edilmiştir. Bu dönüşümde, en-Neseî'nin Eş'arî Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin fikirleriyle tanışıklığının da payı olduğu anlaşılmaktadır (Bîrûnî Şark Yazmaları Merkezi yazması, nr. 3907). Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin "*Akâid en-Neseî*" şerhi, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmının yaklaşmasını sembolize eder. Gerçekten de Hanefî âlimlerin kelâm alanındaki yoğun ilmî faaliyeti, onları fıkıh sahasında da üretkenliğe sevk etmiştir.

Sonuç

Bu çalışma, Mâverâünnehir'de Hanefî kelâmın Sâ mânîler ve Karahanlılar dönemlerinde geçirdiği dönüşümü tarihsel-sosyolojik bir perspektifle ele alarak, el-Mâtürîdiyye'nin ortaya çıkışını yalnızca doktriner bir gelişim olarak değil aynı zamanda toplumsal ve kurumsal bir inşa süreci olarak değerlendirmiştir. Elde edilen bulgular, X. yüzyılda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğretisinin henüz merkezî ve hâkim bir gelenek niteliği taşımadığını, Semerkant'taki çoklu ilmî çevrelerden biri olarak varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu dönemde ribâtlar, gazi çevreleri, zühhd grupları ve şehirli orta tabaka, kelâmî düşüncenin taşıyıcı sosyal zeminini oluşturmuştur.

Sâ mânîler devrinde "ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a" söylemi başlangıçta siyasî-dinî bir savunma refleksi olarak ortaya çıkmış, ancak zamanla düşünsel çoğulluğu daraltan ve "sadakat" ölçütüne dayalı bir değerlendirme rejimi üreten bir çerçeveye dönüşmüştür. Bu bağlamda el-Cûzcâniyye ile el-İyâdiyye arasındaki ayrışma, yalnızca teolojik farklılıkları değil, yönetimle kurulan ilişkinin mahiyetini de yansıtmaktadır. El-Cûzcâniyye daha mesafeli ve zühd eksenli bir duruş sergilerken, el-İyâdiyye'nin konformist eğilimleri onların toplumsal ve siyasî meşruiyet alanını farklı biçimde şekillendirmiştir.

Karahanlılar döneminde ise Neseî menşeli âlimlerin katkısıyla Hanefî kelâm yeniden sistematize edilmiş; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin çabalarıyla el-Mâtürîdiyye, Hanefî mezhebinin temsil gücü yüksek bir teolojik geleneği hâline gelmiştir. Böylece el-Mâtürîdiyye, kriz ve parçalanma aşamasından geçerek yeniden yapılanma ve kurumsallaşma sürecine girmiştir. Belirli şahsiyetler, metinler ve siyasî koşullar aracılığıyla bölgesel bir ilmî çizgiden mezhep içi kurumsal bir kimliğe evrilmiştir.

Sonuç olarak, el-Mâtürîdiyye'nin teşekkülü doğrusal ve kesintisiz bir gelişim değil, toplumsal aktörler, şehirli güç dengeleri, siyasal otorite ile ilişkiler ve ilmî aktarım ağları içinde şekillenen çok katmanlı bir tarihsel süreçtir. Bu süreç, Hanefî kelâmın Mâverâünnehir'de geçirdiği dönüşümü anlamak bakımından yalnızca doktriner değil, aynı zamanda sosyo-politik bağlamın da belirleyici olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

al-Bazdawî (1991). *Probleme der islamischen Dogmatik*, Das Kitâb usûl ad-dîn des Abû 'l-Yüsr Muḥammad al-Bazdawî / Textausgabe und Untersuchung von Hans Peter Linss. Essen, p. 1-260.

Bakhtiyar Babadjanov, Lola Dodkhudoeva, Ashirbek Muminov, Ulrich Rudolph (Edited by). (2019). *Epitaphs of Muslim Scholars in Samarkand: 10th-14th Centuries*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 652 p.

Bernard, Marie, (1982). *Le Muḥtaşar fi bayân al-i'tiqâd*. Annales Islamologiques, Tome XVIII, Institut Français d'Archéologie orientale du Caire, p. 1-33.

Большаков О.Г. (1981). *Бухара времени Ибн Сины // Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть 3 (доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины)*. Москва, с. 6-24.

Додхудоёва Л.Н. (1992). *Эпиграфические памятники Самарканда XI-XIV вв.* Том I. Душанбе: Издательство «Дониш», 407 p.

Ebû'l-Hüseyn el-Bîşâgharî, (1648/II). *Şerh Cümel Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi El Yazması, Şehid Ali Paşa. 18b-168a.

el-Hâsirî, *el-Hâvî-1* – Muhammed b. İbrâhim b. Anûş el-Hâsirî el-Buhârî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hâvî-1), Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms.or.Qu. 1661, f. 1b-264a.

- el-Hâsirî, *el-Hâvî-2* – Muhammed b. İbrâhim b. Anûş el-Hâsirî el-Buhârî, *el-Hâvî fî'l-Fetâvâ* (Hâvî-2, Süleymaniye Kütüphanesi Arşivi, El Yazması, Hekimoğlu Ali Paşa 402, f. 1b-278a.
- el-İtkânî, Emîr Kâtib b. Emîr Ömer, *Risâle fî Ref'i'l-Yedeyn*, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Arşivi El Yazması, Or. 706, f. 1b-21b.
- el-Kaşşî – Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ b. Ma'mûn, *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil*, Süleymaniye Kütüphanesi El Yazması, Yeni Cami 547, f. 1b-319a.
- el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî. (1413/1993). *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Dr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv/Helv, cüz 1–5, 2. bs., Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-Î'lân.
- el-Mukaddasî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Bennâ' eş-Şâmî, el-ma'rûf bi'l-Beşârî. (1906). *Kitâbü Ahseni't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm, Descriptio Imperii Moslemici autore Al-Moqaddasi* / Bibliotheca Geographorum Arabicorum, ed. M.J. de Goeje, Pars tertia, Editio Secunda, Lugduni Batavorum: E.J.Brill.
- el-Ustruşânî, Mahmûd b. el-Hüseyn b. Ahmed, Tecnis: *Kitâbü'l-Mültakat*, Berlin Devlet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin) El Yazması, ms.or.Oct. 3537.
- en-Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. (1420/1999). *el-Kand fî Zikri Ulemâ'i Semerkand*, thk. Yûsuf el-Hâdî, Tahran: Âyîne-yi Mîrâs. 392 s.
- en-Nîsâbü'rî, el-Hâkim. (1375/1996). *Târîhu Nîsâbü'rî*, Tehran. 109 s.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. (1382–1402/1962–1982). *el-Ensâb*, tashîh ve ta'lik: eş-Şeyh Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, cüz 1–13, Haydarâbâd: Matba'at Meclis Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye.
- ez-Zendâvisetî, Ali b. Yahyâ el-Buhârî. *Kitâbü Ravzati'l-Ulemâ*, Abu Rayhan Beruni Şarkiyat Enstitüsü El Yazması, nr. 2972, f. 1b-422b.
- Kutlu, Sönmez. (2000). *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 274), 332 s.
- Madelung Welferd. (1982). *The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism // Der Islam*, LIX, s. 32-39.
- Муминов А.К. (2013). *Списки «Ката'иб а'лам ал-ахйар»: новые сведения для биографии и творчества Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави*. Письменные памятники Востока (Санкт-Петербург, Россия). № 2 (19), (осень-зима), s. 159-176.
- Окилов С. (2008). *Абу-л-Муъин ан-Насафий илмий мероси ва Мотуридийи таълимоти*. Ташкент: Ташкентский исламский университет.
- Richter-Bernburg, Lutz. (1974). *Linguistic Shu'ûbiya and Early Neo-Persian Prose // Journal of the American Oriental Society*, 94 (1974), c. 55-64.
- Рудольф У. (1999). *Ал-Мāтуридū и суннитская теология в Самарканде*. Алматы: Фонд «XXI век», 286 s.
- Shahab Ahmed. (2000). *Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhāra (!): Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography // Journal of the American Oriental Society*, 120.1, p. 24-43.
- van Ess Josef. (1991-1996). *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. I-VI. Berlin, New York.

REFERENCES

- al-Bazdawî (1991). *Probleme der islamischen* [Dogmatik Problems of Islamic Theology], Das Kitâb uşul ad-dîn des Abû 'l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî / Textausgabe und Untersuchung von Hans Peter Linss. Essen, p. 1-260. (In German).
- Bakhtiyar Babadjanov, Lola Dodkhudoeva, Ashirbek Muminov, Ulrich Rudolph (Edited by). (2019). *Epitaphs of Muslim Scholars in Samarkand: 10th-14th Centuries*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 652 p. (In English).
- Bernand, Marie, (1982). *Le Muḥtaşar fî bayān al-i'tiqād*. [The Abridgment on the Explanation of Belief]. Annales Islamologiques, Tome XVIII, Institut Français d'Archéologie orientale du Caire, p. 1-33. (In French).
- Bolshakov O.G. (1981). *Bukhara vremeni İbn Siniy // Pismennyye pamiatniki i problemy kul'tury narodov Vostoka* [Bukhara in the Time of Ibn Sina // Written Monuments and Problems of the Culture of

the Peoples of the East]. XV godichnaya nauchnaya sessiya LO ĪV AN SSSR. Chast 3 (Doklady i soobshcheniya o tvorchestve Ibn Siny). Moskva, c. 6-24. (In Russian).

Dodhudoyeva L.N. (1992). *Epigraficheskie pamyatniki Samarkanda XI-XIV vv.* [Epigraphic Monuments of Samarkand (11th–14th Centuries)]. Tom I. Dushanbe: Īzdatelstvo «Donish», 407 p. (In Russian).

Ebū'l-Hüseyn el-Biṣāgharī, (1648/II). *Ṣerh Cūmel Usūli'd-Dīn.* [A Commentary on the Book *Jumal Uṣūl al-Dīn* (Principles of Religion)]. Süleymaniye Kütüphanesi El Yazması, Şehid Ali Paşa. 18b-168a. (In Arabic).

el-Hâsirî, *el-Hâvî-1* – Muhammed b. İbrâhim b. Anûṣ el-Hâsirî el-Buhârî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hâvî-1). [al-Hâwî on Fatwas (al-Hâwî, Volume 1)]. Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms.or.Qu. 1661, f. 1b-264a. (In Arabic).

el-Hâsirî, *el-Hâvî-2* – Muhammed b. İbrâhim b. Anûṣ el-Hâsirî el-Buhârî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Hâvî-2). [al-Hâwî on Fatwas (al-Hâwî, Volume 2)]. Süleymaniye Kütüphanesi Arşivi, El Yazması, Hekimoğlu Ali Paşa 402, f. 1b-278a. (In Arabic).

el-İtkânî, Emîr Kâtib b. Emîr Ömer, *Risâle fi Ref'i'l-Yedeyn.* [Treatise on the Raising of the Hands]. Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Arşivi El Yazması, Or. 706, f. 1b-21b. (In Arabic).

el-Kaşşî – Ahmed b. Mûsâ b. İsâ b. Ma'mûn, *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil.* [Compendium of Incidents and Legal Precedents]. Süleymaniye Kütüphanesi El Yazması, Yeni Cami 547, f. 1b-319a. (In Arabic).

el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî. (1413/1993). *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye.* [The Precious Jewels Concerning the Generations of Hanafi Scholars]. thk. Dr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv/Helv, cüz 1–5, 2. bs., Kahire: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân. (In Arabic).

el-Mukaddasî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Bennâ' eş-Şâmî, el-ma'rûf bi'l-Beşşârî. (1906). *Kitâbü Ahseni't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm, Descriptio Imperii Moslemici autore Al-Moqaddasi.* [The Book of the Best Divisions in the Knowledge of the Climes, Description of the Muslim Empire by al-Muqaddasî]. Bibliotheca Geographorum Arabicorum, ed. M.J. de Goeje, Pars tertia, Editio Secunda, Lugduni Batavorum: E.J.Brill. (In Arabic).

el-Ustruşânî, Mahmûd b. el-Hüseyn b. Ahmed, Tecnis. *Kitâbü'l-Mültakat.* [Kitab al-Multakat]. Berlin Devlet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin) El Yazması, ms.or.Oct. 3537. (In Arabic).

en-Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. (1420/1999). *el-Kand fi Zikri Ulemâ'i Semerkand.* [al-Kand in Mentioning the Scholars of Samarkand]. thk. Yûsuf el-Hâdî, Tahran: Âyîne-yi Mîrâs. 392 s. (In Arabic).

en-Nisâbü'rî, el-Hâkim. (1375/1996). *Târîhu Nisâbü'r.* [The History of Nishapur]. Tehran. 109 s. (In Arabic).

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. (1382–1402/1962–1982). *el-Ensâb.* [al-Ansab]. tashîh ve ta'lîk: eş-Şeyh Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, cüz 1–13, Haydarâbâd: Matba'at Meclis Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye. (In Arabic).

ez-Zendâvisetî, Ali b. Yahyâ el-Buhârî. *Kitâbü Ravzati'l-Ulemâ.* [The Book of the Garden of Scholars]. Abu Rayhan Beruni Şarkiyat Enstitüsü El Yazması, nr. 2972, f. 1b-422b. (In Arabic).

Kutlu, Sönmez. (2000). *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri.* [The Murjî'ah and Their Influence During the Islamization of the Turks]. Ankara: (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 274), 332 s. (In Turkish).

Madelung Welferd. (1982). *The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism // Der Islam.* LIX, s. 32-39. (In English).

Muminov A.K. (2013). *Spiski «Kataib a'lam al-ahyar»: novie svedeniya dlya biografii i tvorchestva Mahmuda ibn Sulaymana al-Kafavi.* [The Lists of 'Katā'ib A'lam al-Akhyār': New Information for the Biography and Works of Mahmūd ibn Sulaymān al-Qafawī]. Pismenniye pamiyatniki Bostoka (Sankt-Petersburg, Rossiya). № 2 (19), (osen-zima), s. 159-176. (In Russian).

Okilov S. (2008). *Abu-l-Muin an-Nasafiy ilmiy merosi va Moturidiya talimoti.* [The Scholarly Heritage of Abū-l-Mu'īn al-Nasafī and the Teachings of Māturīdiyya]. Tashkent: Tashkentskii islamskii universitet. (In Uzbek).

Richter-Bernburg, Lutz. (1974). *Linguistic Shu'ūbiya and Early Neo-Persian Prose // Journal of the American Oriental Society,* 94 (1974), c. 55-64. (In English).

Rudolph U. (1999). *Al-Maturidi i sunnitskaya teologiya v Samarkande.* [Al-Māturūdī and Sunni Theology in Samarkand]. Almaty: Fond «XXI vek», 286 p. (In Russian).

Shahab Ahmed. (2000). *Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhāra (!): Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography* // Journal of the American Oriental Society, 120.1, p. 24-43. (In English).

van Ess Josef. (1991-1996). *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. [Theology and Society in the 2nd and 3rd Century Hijra]. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. I-VI. Berlin, New York. (In German).

ДИНТАНУ

IRSTI 21.31.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-36>RAZIYA MATIBAЕVA¹ , BAUYRZHAN SAIFUNOV^{2*} , LAZZAT RYSBEKOVA³ ¹*International Islamic Academy of Uzbekistan, Doctor of Historical Science, Professor (Uzbekistan, Tashkent), ORCID: 0000-0002-3160-7484, e-mail: r.matibaeva@gmail.com*^{2*}*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Acting Associate Professor (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz*³*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Senior Lecturer (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: rysbekova1966@bk.ru*

THE ESSENCE OF AL-KHORAZMI'S WORK “MANAQIB ABI HANIFA”

Abstract. In the Muslim world, interest in the personality of Abu Hanifa has ancient roots. The life and work of Numan ibn Thabit Abu Hanifa have been comprehensively studied and are still being studied. In independent Uzbekistan, just like in the East and West, an objective study of its life has already been established. This scientific study analyses works written in the *manaqib* (hagiography) genre about Abu Hanifa. In their works, all the authors of *manaqib* highlight aspects of the figure of Abu Hanifa, noting in meticulous detail his gradual integration into the field of *fiqh*. It can be argued that the works of "*Manaqib Abi Hanifa*" constitute a significant scientific legacy pertaining to the history of spirituality in Central Asia. They encompass a wealth of information about numerous scientists who originated from our country and made substantial contributions to the advancement of Islamic sciences. Additionally, the narratives in these works illustrate the profound respect for Imam Abu Hanifa and Hanafism that was prevalent in Central Asia. This scientific research analyses the work of Abu-l-Muayyad al-Khorazmi, entitled "*Manaqib Abi Hanifa*", which falls within the genre of biographical writing about Abu Hanifa.

Keywords: Abu Hanifa, *manaqib*, al-Khorazmi, Islamic sciences, *fiqh*, Central Asia, Mawara' al-Nahr, Hanafi school.

Разиya Матибаева¹, Бауыржан Сайфунов², Ләззат Рысбекова³¹*Ўзбекистан Халықаралық Ислам Академиясы, тарих ғылымдарының докторы, профессор (Ўзбекистан, Ташкент), e-mail: r.matibaeva@gmail.com*²*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, PhD., қауымдастырылған профессор м.а. (Қазақстан, Түркістан), e-mail: bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz*³*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, аға оқытушы (Қазақстан, Түркістан), e-mail: rysbekova1966@bk.ru*

Әл-Хорезмидің «Манақиб Әбу Ханифа» еңбегінің мәні

Андатпа. Мұсылман әлемінде Әбу Ханифа тұлғасына деген қызығушылықтың тамыры тереңде жатыр. Нұғман ибн Сабит Әбу Ханифаның өмірі мен қызметі жан-жақты зерттелген және бұл үрдіс бүгінгі күні де жалғасуда. Тәуелсіз Өзбекстанда да, Шығыс пен

*Cite us correctly:

Matibaeva, R., Saifunov, B., & Rysbekova, L. (2026). The essence of al-Khorazmi's work “Manaqib Abi Hanifa”. *НИКМЕТ*, 1(7), 23–36. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-36>

Мақаланың редакцияға түскен күні 08.01.2026 / қабылданған күні 26.02.2026.

Батыс елдеріндегідей, оның өмірі мен мұрасын объективті тұрғыда зерделеу жолға қойылған. Бұл ғылыми зерттеу Әбу Ханифаға арналған манакиб (хагиографиялық, яғни әулиелер өмірін баяндайтын жанр) жанрында жазылған еңбектерді талдауға бағытталған. Аталған еңбектерде манакиб авторлары Әбу Ханифаның тұлғасын әр қырынан сипаттай отырып, оның фикһ (ислам құқығы) ғылымына біртіндеп қалыптасу жолын егжей-тегжейлі баяндайды. «Манакиб Әбу Ханифа» еңбектерін Орталық Азиядағы руханият тарихына қатысты маңызды ғылыми мұра деп бағалауға болады. Бұл шығармаларда өз өлкемізден шыққан, ислам ғылымдарының дамуына елеулі үлес қосқан көптеген ғалымдар туралы құнды деректер қамтылған. Сонымен қатар, бұл еңбектердегі риуаяттар Орталық Азияда Имам Әбу Ханифа мен ханафилік дәстүрге деген жоғары құрметтің кең тарағанын көрсетеді. Аталған ғылыми мақала Әбу Ханифа туралы хагиографиялық жанрда жазылған Әбу-л-Муайяд әл-Хорезмидің «Манакиб Әбу Ханифа» атты еңбегіне талдау жасауға арналған.

Кілт сөздер: Әбу Ханифа, манакиб, әл-Хорезми, ислам ғылымдары, фикһ, Орталық Азия, Мәуереннаһр, Ханафи мазхабы.

Разия Матибаева¹, Бауыржан Сайфунов², Ляззат Рысбекова³

¹*Международная Исламская Академия Узбекистана, доктор исторических наук, профессор (Узбекистан, Ташкент), e-mail: r.matibaeva@gmail.com*

²*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD., и.о. ассоциированного профессора (Казахстан, Туркестан), e-mail: bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz*

³*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, старший преподаватель (Казахстан, Туркестан), e-mail: rysbekova1966@bk.ru*

Сущность труда аль-Хорезми «Манакиб Абу Ханифа»

Аннотация. В мусульманском мире интерес к личности Абу Ханифы имеет глубокие исторические корни. Жизнь и деятельность Ну‘мана ибн Сабита Абу Ханифы были всесторонне изучены и продолжают оставаться предметом научных исследований. В независимом Узбекистане, как и на Востоке и Западе, уже сложилась традиция объективного изучения его жизни и наследия. В данном научном исследовании анализируются труды, написанные в жанре манакиб (агиография) об Абу Ханифе. Во всех этих произведениях авторы манакиб освещают различные аспекты личности Абу Ханифы, подробно описывая процесс его постепенного становления в области фикха (исламского права). Труды «Манакиб Абу Ханифа» можно рассматривать как значимое научное наследие, связанное с историей духовности Центральной Азии. В них содержится обширная информация о многочисленных ученых, происходивших из нашего региона и внесших весомый вклад в развитие исламских наук. Кроме того, повествования в этих трудах наглядно демонстрируют высокий уровень почитания Имама Абу Ханифы и ханафитской традиции, распространённый в Центральной Азии. В статье анализируется труд Абу-л-Муайяда аль-Хорезми «Манакиб Абу Ханифа», относящийся к жанру биографических сочинений об Абу Ханифе.

Ключевые слова: Абу Ханифа, манакиб, аль-Хорезми, исламские науки, фикх, Центральная Азия, Мавераннахр, Ханафитский мазхаб.

Raziya MATIBAeva¹, Bauyrzhan SAIFUNOV², Lazzat RYSBEKOVA³

¹*Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, Prof. Dr. (Özbekistan, Taşkent),
e-mail: r.matibaeva@gmail.com*

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

³*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Kıdemli Öğretim Görevlisi (Kazakistan,
Türkistan), e-posta: rysbekova1966@bk.ru*

El-Hârizmî'nin “Menâkıb Ebû Hanîfe” Adlı Eserinin Mahiyeti

Özet. Müslüman dünyasında Ebû Hanîfe şahsiyetine duyulan ilgi köklü bir geçmişe sahiptir. Nu‘mân b. Sâbit Ebû Hanîfe'nin hayatı ve ilmî faaliyetleri kapsamlı biçimde incelenmiş olup bu çalışmalar günümüzde de devam etmektedir. Bağımsız Özbekistan'da da Doğu ve Batı'daki araştırmalara paralel olarak onun hayatının ve ilmî mirasının nesnel biçimde incelenmesi yerleşik bir gelenek hâline gelmiştir. Bu bilimsel çalışma, Ebû Hanîfe hakkında menâkıb (hagiografik) türünde kaleme alınmış eserleri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu eserlerde menâkıb müellifleri, Ebû Hanîfe'nin şahsiyetini farklı yönleriyle ele almakta ve onun fıkıh (İslam hukuku) alanındaki ilmî gelişimini ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. “Menâkıb Ebû Hanîfe” eserleri, Merkezi Asya'daki maneviyat tarihine ilişkin önemli bir ilmî miras olarak değerlendirilebilir. Bu eserlerde, bölgemizden yetişmiş ve İslam ilimlerinin gelişimine büyük katkılarda bulunmuş çok sayıda âlim hakkında zengin bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bu anlatılar, Merkezi Asya'da İmam Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî geleneğine duyulan derin saygıyı açıkça göstermektedir. Bu makalede, Ebû Hanîfe hakkında hagiografik türde kaleme alınmış olan Ebû'l-Muayyed el-Hârizmî'nin “Menâkıb Ebû Hanîfe” adlı eseri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Ebû Hanîfe, menâkıb, el-Hârizmî, İslam ilimleri, fıkıh, Merkezi Asya, Mâverâünnehir, Hanefî mezhebi.

Introduction

The process of globalization in the world requires paying special attention to the regional features of the history and spread of religion, especially Islam. It is known that in the 8th-9th centuries, the religion of Islam spread widely in Central Asia and was gradually absorbed into the life of the region. Among the scholars of the region, prominent theologians who promote Islamic values appeared. The contributions of scholars and thinkers who lived in the 9th-14th centuries to the development of the Islamic religion, the formation of Islamic values and their harmonization with national traditions are of particular importance. Their great services to humanity deserve respect and attention, and their works are an invaluable resource for those studying Islam today. This scientific heritage is not only the spiritual heritage of one nation or people, but also of the entire humanity, and this invaluable wealth will undoubtedly serve as a source of wisdom and knowledge for future generations, and most importantly, a solid foundation for new discoveries.

A number of results were obtained as part of international scientific research on Islamic sources created in the Middle Ages. For example, in European countries, researches were carried out on topics such as Islamic law, Islamic traditions, customs, compatibility and indicators of Islamic traditions, including Fahry M. «*Ethical Theories in Islam*», «*A History of Islamic Philosophy*», Hourani G.F. «*Reason and Tradition in Islamic Ethics*», Gutas D., Felicitas Maria Opwis, David Reisman «*Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*», Schacht J. «*An Introduction to Islamic Law*», «*Legacy of Islam*», Guillaume A. «*The Life of Muhammad*», «*Islam (Reprint edition)*», «*The traditions of Islam*», Juynboll G.H.A. «*Muslim tradition*», «*Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*», Wensinck A. J., Mensing J. P. «*Tradition Musulmane: Les Six Livres, Le Musnad D'Al-Darimi, Le Muwatta' De Malik, Le Musnad De Ahmad Ibn Hanbal*», Fück J. «*Die Arabischen Studien in Europa*».

In the Middle Ages, many works were devoted to the study of the regional form of Islam in Central Asia. The study of the history of the spread of Islam begins with the study of the life and teachings of Imam Abu Hanifa through the materials of manaqib and musnad works on Abu Hanifa. It is necessary to emphasize the incomparable contribution of Mawara' al-Nahr (Transoxiana) scholars in compiling these collections.

Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad Subazmuni, a well-known scientist, muhaddis, jurist who lived in the 9th-10th centuries, made a great contribution to the history of Hanafiism. He gives information about 28 Hanafi scholars from Mawara' al-Nahr in his work «*Discovering the Monuments of Imam Abu Hanifa Manaqib*» (al-Subazmuni, No. 3105: 243). It should be noted that they not only served to determine Abu Hanifa's jurisprudential views, dogmatic opinions, and his position in the science of hadith, but also played a certain role in the wider spread of the Hanafi school of thought and teachings in Central Asia.

Khatib al-Baghdadi's book «*History of Baghdad*» contains information about Imam Abu Hanifa and the great Hanafi scholars who worked in Baghdad. In the work of Abul Hafs of Nasaf «*Book about the scholars of Samarkand*», information is given about 3000 Muhaddiths from Mawara' al-Nahr, most of them Hanafi scholars. Abu Saad Samaani dedicated the work «*Genealogy*» mainly to Central Asian scholars, the author also provides extensive information about Hanafi scholars. Abdul Qadir Qurashi's work «*Original pearls about the classes of Hanafi scholars*» also collected information about more than 3000 famous Hanafis. And Shamsuddin Dimashqi gave information about Imam Abu Hanifa and Hanafi scholars in «*The joy of pearls in the eyes of Imam Abu Hanifa Numan*».

The 19th century Indian Hanafi scholar Abdulkhay Laknavi collected information about almost 1000 Hanafi scholars in his research «*Bright Benefits of Hanafi Biography and Wonderful Commentaries on Bright Benefits*». In the West, interest in the study of Hanafi history began in the 19th century. The first attempts began with the study of the biographies of scientists. Orientalist G. Flügel was one of the first to write Ibn al-Nadim's (10th century) «*List*», Qasim Ibn Qutlubuga's «*Great Biographies of Hanafi Scholars*».

Dr. Ali Muhammad Umari, a Saudi researcher, wrote «*Disagreements between Abu Hanifa and his Companions and the attitude of other imams to them*», mainly about the differences in matters of judgement in Hanafiism and their causes. In this direction, researches were also carried out in Russia, including the science of hadith and its issues by I.P. Petrushevsky, A.B. Khalidov, K.A.Boyko, S.M.Prozorov, D.V.Ermakov, A.S. Bogolyubov about the life, work and legacy of Abu Hanifa, Rustam Batyr «*Life and legacy of Abu Hanifa*», customs, rituals, Islamic ethics in Central Asia in the pre-Islamic period and it's The works of N.P.Lobacheva, V.N.Basilov and E.V.Muzykina provide valuable information about its components.

The history and development of the Hanafi in Uzbekistan, in particular, U. Uvatov, M. Alimova on the science of hadith and its issues, A. Juzhony, A. Muminov, D. Muratov on the jurisprudential views of Abu Hanifa, S. Akilov on the jurisprudential views of Abu Hanifa, Hanafi of Mawara' al-Nahr by scientists M.Komilov, D.Rahimdjanov, O. Kariev, A. Abdullaev, R. Matibaeva, A. Ashirov created studies on the ancient beliefs and rituals of the Ishakovs, the Uzbek people (Matibaeva, 2009: 48).

All of the above researches are mainly characterized by the use of historical-biographical, bibliographic literature in mixed genres, as well as partially manuscript catalogs as a source; the collected materials are not generalized and they do not observe development trends, general Islamic and regional changes. One of the historical and biographical literary monuments of the Hanafis, Kafawi's work «*Collections of Great Scholars*» was studied as a source of Islamic history in Mawara' al-Nahr (Muminov, 1991: 87).

Along with the development of historical-biographical literature within the framework of hadith science, the emergence and development of literature devoted to the life of Abu Hanifa were observed. In the manaqibs dedicated to Abu Hanifa, we see that his lineage, birth, learning, virtues, and teachers, in general, are covered in detail up to his death. In particular, the evidence

proving that he is one of the Tabiyyah - the hadiths that he met with the Companions and narrated from them - is that Abu Hanifa heard the hadiths from the Companions. Abu Hanifa's meeting with the Companions is evidenced by the fact that he was born in 699. Because the last companions who died - Anas ibn Malik and Jabir ibn Zayd - died in 712. Also, the narrations about Abu Hanifa confirm that the Hanafi took the main place in Mawara' al-Nahr during this period (Saifunov, Sambetov, 2023: 291).

The study of Abu Hanifa's manaqib shows that the works written about his life can be divided into the following three groups from the historical point of view: 1) manaqib of the first period; 2) Middle Ages Manaqibs; 3) modern critics.

The first manaqibs about Abu Hanifa are not divided into ions because they are the first sources in this direction. They mainly focused on Abu Hanifa's Muhaddith work D. Muratov and were not criticized by later scholars because they covered Abu Hanifa objectively and did not exaggerate like other scholars. It is noteworthy that medieval commentators tried to show the greatness of Imam Abu Hanifa's personality and mentioned the information about his meeting with his companions. Modern scholars have tried to show its place in jurisprudence. Each of these three groups has a special significance.

The most important topic in Abu Hanifa's manaqib is to show his place in jurisprudence. This topic is widely covered in every manaqib work and given a lot of attention. Also, in each manaqib, Abu Hanifa's dialogue with the muhaddiths is presented. In the Muslim world, interest in the personality of Abu Hanifa has ancient roots. The life and work of Numan ibn Thabit Abu Hanifa have been comprehensively studied and are still being studied (Saifunov, Tolegenov & Zhanykulov, 2025: 273-292).

In independent Uzbekistan, just like in the East and West, an objective study of its life has already been established. This scientific study analyzes works written in the manaqib genre about Abu Hanifa. In their works, all the authors of Manaqib highlight aspects of the figure of Abu Hanifa, noting step by step his entry into fiqh. It can be said that the works of «*Manaqib Abi Hanifa*» are a valuable scientific heritage related to the history of the spirituality of our country since they contain extensive information about hundreds of scientists who came out of our country and made a great contribution to the development of Islamic sciences. Also, the narratives in the works show how high the respect for Imam Abu Hanifa and Hanafism was in Central Asia. This scientific research analyzes the work of Abu-l-Mu'ayyad al-Khorazmi, «*Manaqib Abi Hanifa*» written in the hagiography genre about Abu Hanifa.

Research Methods

The main source of this study is Abu-l-Mu'ayyad al-Khorazmi's work *Manaqib Abi Hanifa*. In a comprehensive analysis of this source, which was selected as the object of the study, several primary materials were also considered, such as manuscripts on the life and works of the author, and books by scholars of the same period. This study employs descriptive and textual analysis methods. The descriptive method is used to provide a detailed account of events, situations, or phenomena. It is particularly useful for in-depth examination of a topic and understanding the current context. The textual analysis method involves examining the texts of *Manaqib Abi Hanifa* to understand Abi Hanifa's thoughts and their influence in Central Asia. This method also highlights Abi Hanifa's role in the development of Turkish culture.

Discussion and Results

The Work of al-Khorazmi «Manaqib Abi Hanifa»

In the 9th-15th centuries, Mawara' al-Nahr authors created many works in the genre of manaqib, but most of them were written in the 12th century. The work «*Manaqib Abi Hanifa*» by Abu-l-Mu'ayyad al-Khorazmi, dedicated to illuminating the life of Imam Abu Hanifa in a complete way for his time, also belongs to this period (Brockelmann, 1937-1942: 642). A relatively complete manuscript of Abu-l-Mu'ayyad al-Khorazmi's work «*Manaqib Abi Hanifa*» is currently

kept in the collection of manuscripts of the Sulaymaniyah Library in Istanbul under the number 1631. The last page of this 192-page manuscript states that it was completed by Muhammad ibn Ramazan ibn al-Hasan al-Fushanji al-Haravi in Egypt in the middle of Muharram 791 Hijrah (January 1389 AC). The page size of this 14th-century copy is 27x20 cm, the text size is 16x11 cm, and on average, 23 lines of text are placed on one page.

The two seals on the first page of the manuscript belong to a relatively late date - the period of its dedication. One of them is round, 3.5 cm in diameter, and inside it is written the following inscription in Arabic: «*This book was dedicated by Abu Abdullah Valiuddin Jorullah to Allah with the condition that it would not leave the library of the Sultan Muhammad mosque (mosque) in Constantine (Constantinople) in 1478*» (al-Khorazmi, 1631: 1-192). The second seal is smaller and egg-shaped. This seal, crumpled and hard to read, reads roughly as follows: «*First of all, Bismillah, Rasulallah, and success are in his hands*».

The first page of the manuscript gives the title of the book as follows: «*The dhikr of Imam Azam Abu Hanifa, may God be pleased with him, Numan ibn Thabit ibn Numan al-Kufi, and some of the shaykhs who narrated from him in the east of the land and the Maghrib, they are 730*».

On the same page, there are four wise Arabic Rubai's. One of them states, inter alia: «*I complained to Vaki about my bad memory*». He advised me to leave sins: «*Because knowledge is a divine virtue, God does not give his grace to a sinner*».

The introduction preserved in Sulaymaniyah's manuscript, but omitted in the edition, mentions praises to Allah and blessings to the Messenger of Allah (al-Khorazmi, 1631: 3). Abu Hanifa Numan ibn Thabit al-Kufi is a scholar who continues the ways of the Messenger of Allah, and the opinions of scholars from Baghdad and Balkh are mentioned about this scholar. From here, the hadiths of the Messenger of God about Abu Hanifa begin to be quoted: «*Among my ummah, there will be a person named Abu Hanifa named Numan. He is the light of my community*». He also notes that the calligrapher Abu-l-Muayyad al-Khorazmi performed a great service in introducing the Maghreb-Mashriq by gathering the followers of Abu Hanifa and illuminating the image of Imam Azam (al-Khorazmi, 1631: 5).

Abu Hanifa made a great contribution to regulating and reforming the jurisprudential and dogmatic disputes in Baghdad and Hejaz, the centers of the Islamic world. In this part, it is said that after the death of Abu Hanifa, who guided all on the path, his deeds were preserved in the hearts of the people around him, that the scholar made a world of peace, and that he was far from the world's beautiful ornaments. One of Abu Hanifa's virtues is his fairness, self-demandingness, and strict attention to what is halal and haram (al-Khorazmi, 1631: 6).

A three-verse poem dedicated to Abu Hanifa reads, inter alia: «*The imams of this world are the followers of Abu Hanifa. In the fire of his enthusiasm, he baked cakes and made bread for him. His ribs were stuck from hunger, but he was calling his partner for a piece of bread*».

Pages 3-5 of the book present the content of this work, which consists of 40 chapters. It can be seen that the first 30 chapters of the manuscript are devoted to the life, scientific and moral qualities of Imam Abu Hanifa, while the remaining 10 chapters relate to the biographies and activities of his scholarly disciples.

The first chapter contains information about the birth and genealogy of Imam Abu Hanifa. It first presents all the information on the topic - right and wrong opinions - and then analyzes them and selects them with the help of proof - evidence. For example, about the year of the scholar's birth, he gives the opinion that «*Abu Hanifa was born in 80 (Hijrah)*» in three isnads, and then gives the narration that he was born in 61 (Hijrah). But noting that the first word, that is, the year 80 (699) of his birth, is confirmed by all, the author accepts this information as correct from them (al-Khorazmi, 1631: 138). Also, the work gives some information about the origin of Imam Abu Hanifa's ancestors and comes to a logical conclusion as a result of their analytical study. For example, Abu Nuaym al-Fadl ibn Duqaim narrates: «*Abu Hanifa Numan ibn Thabit ibn Zuti is originally from Kabul*». Yahya ibn Nasr al-Qurashi said that Abu Hanifa's father was from the city of Nasa. Al-Hars ibn Idris says that Abu Hanifa was originally from Termiz. Abu Jaafar

Ahmed ibn Bahul narrated to his grandfather that Abu Hanifa's father was Thabit from Anbar (al-Baghdadi, 1997: 20).

Abu-l-Muayyad al-Khorazmi analyzes the quoted words and comes to the following conclusion: «*Abu Hanifa's grandfather was from Kabul. Then he moved to Termiz, from there to Naso, and from there to Anbar. His (Abu Hanifa's) father was born in Termiz and grew up in Naso*». In this way, the author solves the problem of different information about the origin of Abu Hanifa's ancestors.

The second chapter is devoted to what the Prophet and his companions said about Imam Abu Hanifa. It contains five versions of the hadith about the scholar: «A man with the name of Abu Hanifah will emerge from my community; he will be the light of my community». At the same time, this chapter also contains a narration from the famous Kaab al-Ahbar, which is informed by Jewish, Christian, and Islamic sources. It says: «*I have come across the names of many scholars in books. Among them, I found the name of a person named Numan ibn Thabit, who had a great reputation in science, jurisprudence, judgment, prayer, and asceticism. He is the Sayyid of the scholars of his time and is like the full moon among them. He lives as he desires and dies as he desires*» (al-Khorazmi, 1631: 10-19).

There are peculiarities in the structure of al-Khorazmi's «*Manaqib*». One of its useful aspects is that the teachers of Abu Hanifa are singled out **in the third chapter**. In this chapter, it is especially emphasized that the sheiks of Abu Hanifa are from Tabiyyun (al-Khorazmi, 1981: 121). When the names of the sheiks are mentioned, it is traditional to mention those named Muhammad (s.a.w.) first and then mention the other sheiks in alphabetical order out of special respect for Muhammad (s.a.w.).

The following fourth chapter deals with the beginning of Abu Hanifa's career in jurisprudence and his introduction to jurisprudence. In one of the narrations stated in it, it is stated that Abu Hanifa first studied the word, then he studied literature and Nahv sciences, then he studied poetry, then he entered the science of recitation, then he studied the science of hadith, and after the science of hadith, he studied jurisprudence (al-Khorazmi, 1981: 186). Based on the content of this narration, it can be concluded that Abu Hanifa studied almost all fields of science during his time. At the same time, the clear information that he was engaged in the science of hadith before the science of jurisprudence is of particular importance. After all, it is impossible to be a mature jurist without knowing the science of hadith. Through this narration, the author stated that Abu Hanifa was well-versed in the science of hadith.

In the fifth chapter, the factor that caused Imam Abu Hanifa to start issuing jurisprudential rulings – fatwas - is shown. It is said that when the scholar's teacher Hammad died, his disciples came to Abu Hanifa and urged him to teach and issue fatwas in place of his teacher. But the scientist is humble and refuses to do this. After some time, Abu Hanifa saw in a dream that he was digging the graves of the Prophet (s.a.w.), and he gathered the bones of the man and pressed them to his bosom. When Muhammad ibn Sirin was asked about its interpretation, he replied that «the one who saw this dream reveals the interpretation of the Sunnah of the Prophet to people». After that, Imam Abu Hanifa began to answer people's questions on fiqh issues and issue fatwas. The reason why the scientist did not try to issue judgments and fatwas was that he liked to hear from others and learn more (al-Khorazmi, 1631: 47-56).

The sixth chapter deals with Imam Abu Hanifa's explanation of the foundations of his . The scholar said that ahlu-s-sunnah wal-l-jamaa preferred Abu Bakr al-Siddiq and Umar ibn al-Khattab over others, loved Ali ibn Abi Talib and Uthman ibn Affan, and believed that all the good and bad things of destiny are from God, who considered it permissible to mash fruit, said that fruit vinegar is halal, did not make a Muslim a disbeliever for a sinful act, and did not say anything about Allah (al-Khorazmi, 1631: 57-64). In this chapter, the permissibility of the methods of «qiyas» and «istehsan» characteristic of the Hanafi is justified by the Qur'anic verses and hadiths.

The seventh chapter is devoted to Abu Hanifa's communication with various scientists and ordinary people, and it is explained that the scientist was able to answer the questions and

issues raised in various debates based on comprehensive logic without thinking at all. Here is a narration. Ibn Abu Laila, who was appointed as a judge in Kufa, passed judgment on a mad woman, that is, mentally weak. In this incident, the judge charged her with two charges because she said to a man, «You are the son of adulterers». First, the woman sentenced the man to be flogged for insulting his father, and second, his mother. He punished the woman by flogging her while standing in the mosque (al-Khorazmi, 1981: 235). When Abu Hanifa was given a detailed account of this judgment and its execution, he pointed out that the judge had erred in the following six points, one by one:

1. The judge executed the sentence in the mosque because the punishment was not applied there.

2. The judge punished the woman while standing. Women are flogged sitting, not standing.

3. The judge imposed two punishments on the woman. The first was that the woman insulted the man's father, and the second was that the woman insulted the man's mother. This is wrong. Because the same punishment is imposed for two crimes that happened in the same way.

4. The judge executed the two punishments imposed on the woman by combining them. The second punishment shall not be imposed on the accused until he is relieved from the first punishment.

5. The judge sentenced the mentally retarded woman to punishment. However, a mentally retarded person is not punished.

6. The judge concluded that the woman insulted the man's parents. At the time of the sentencing, the parents of that person did not appeal to the judge about being insulted and did not even attend the court hearing. In such cases, the accused will not be punished (al-Khorazmi, 1631: 66-74.).

In the eighth and ninth chapters, al-Khorazmi elaborates on the maturity of Abu Hanifa in terms of intelligence, piety, and preservation of language. The information in this chapter serves to further expand the opinions of various scientists aimed at illuminating the figure of Abu Hanifa and to clarify the perception of the scientist. It is said that when a scholar faced difficulty and uncertainty in solving a jurisprudential issue, he would apologize, saying, «It was because of a sin I committed». He often performed ablution on such occasions and prayed two rakats. After that, the solution would be clear to (al-Khorazmi, 1631: 75-85).

According to narrations, Hafs ibn Abdu-r-Rahman was Abu Hanifa's business partner. The scholar sent him a piece of clothing and told him to sell it. Hafs forgot to mention the fault of these goods and sold them, and then he did not know who bought them. When this became clear to Abu Hanifa, he gave away all this wealth to charity. It is said that its amount was 30 thousand dirhams (al-Khorazmi, 1631: 66).

The work sheds light on the scholar's ascetic status by showing his indifference to worldly pleasures. The fact that Abu Hanifa reacts to them with serious restraint, especially when there are various slanders, is proof of his high human qualities. These issues are covered in detail **in the tenth chapter**.

In the eleventh chapter, the smallest in the work, it is mentioned that Abu Hanifa is a depositor. At the same time, the narrations about Abu Hanifa being very kind to his neighbors are given as exemplary stories **in the twelfth chapter**. These narrations have been quoted many times in other works and have been raised to the level of zabalmasal. One of them says:

«As much as Abu Hanifa was unsurpassed in science, he was also unsurpassed in human relations. He was very kind to people, protected their rights, and was a person of consequence. When he lived in Kufa, he used to be a cobbler's neighbor who would work from morning until night and return home in the dark of night. The shoemaker would cook the meat or fish he brought from the market, eat the cooked food, drink wine to his heart's content, and take his soz in his hand and make hirgii.

They lost me. What kind of guy did they lose?!

This is due to his correct speech and a bad day.

He would repeat this stanza until he felt sleepy and then fall asleep. When Abu Hanifa was engaged in prayer at night, he would always hear his drunken neighbor's moaning voice, and he had become accustomed to it. One night, Abu Hanifa did not hear his neighbor's voice, became worried, and began to inquire about him. Neighbors said that the shoemaker was taken away by Mirshabs and locked up. Hearing this news, Abu Hanifa rode his mule the next day after the morning prayer and went straight to the palace of the governor of Kufa and asked for permission to receive him. To the employees of the Governor's Office:

- Let Abu Hanifa enter. But don't let him off the mule until his mule has crossed the carpets.

Devon staff did just that. When Abu Hanifa entered the hall, the governor asked him what he needed before he got up. Then Abu Hanifa said:

- I had a pleasant neighbor. A few days ago, the Mirshabs caught him and locked him up. I will ask the governor to give an order to release him», he said. Hearing this, the governor immediately said:

- I order the release of those arrested from that night until today, he said. All the prisoners were released.

On the way back, Abu Hanifa rode his mule, and his neighbor followed him on foot. When he arrived home, he got off his mule and said to his neighbor:

- O young man, we put you to hardship (I was on a mule, and you were walking and suffered), he said. Then the guy:

- No, no. May God bless you for fulfilling the right of neighborliness and protecting the truth! He shed tears.

After this incident, Abu Hanifa's poor neighbor repented and completely renounced his past way of life (Bahromov, 2003:105).

In the thirteenth chapter, it is mentioned that Abu Hanifah even prayed four hundred rakats in one night to show that he was a firm person in prayer. Some of these exaggerated narratives are presented in the work as such (Sezgin, 1967: 211). For example, the narration that the scientist finished the Quran 60 times in the month of Ramadan is one of them.

In the fourteenth-seventeenth chapters, the author highlighted the virtues of the head of the religious, such as his generosity, youthfulness, politeness, nobility, high practical respect for his parents and teachers, and how he responded to the insults inflicted on the scholar by his envious enemies and treated them well.

The work also mentions the praise of Abu Hanifa by Sufi sheiks (al-Khorazmi, 1981: 321). Due to the loss of **the nineteen-twenty and twenty-first chapters** of the manuscript used in the publication, these places were given incorrectly in the printing of the work. The Istanbul manuscript fills this gap.

Al-Khorazmi quoted narrations from the books he heard or read in the work. In these cases, the author does not cite the dialogue between the narrator and himself or describe which of his works he used. Among them, al-Imam al-Harisi said this and quoted his narration (Muratov, 2005: 150). Al-Saymari, Abu Saad al-Samani (d. 1167), and others can be mentioned. It is known from the work that the works of these scholars were widely distributed and widely used during the time of al-Khorazmi, that is, their popularity.

The author made good use of the information contained in the books of previous scholars in his work; that is, al-Khorazmi relied on their narrations. Therefore, all the narrations in the book are explained with their isnads. In these isnads, al-Khorazmi proves his point by mentioning the names of the work or the narrations of any scholar he uses. In some places, you can also find the comments of the author. The scholar has given as much information as possible about most of the narrators, if not about every narrator. For example, he said about Muqatil ibn Sulaiman: «*He was one of the first imams in the science of interpretation. His origin is Balkh. Abu Hanifa was a person who is often remembered for having good qualities. He heard hadith with Abu Hanifa from the Tabiyy class, such as Ato, Nafi, Muhammad ibn al-Munkadir, Abu Zubayr, and Ibn Sirin*» (Muratov, 2005: 153). About Ahmad al-Haravi, he said: «*He is the imam of the people of Termiz*

in fiqh and hadith» (al-Khorazmi, 1981: 325). Such descriptions of the author show the extent of his knowledge about the narrators.

The valuable part of the work is that in it, the author collected the information available from sources that did not reach us before him and arranged them in an orderly manner. The compilation of the early Hanafi madhab's works might have been done using the narrator's names. Some narrations consist of many narrators, for example, 16 narrators (Muratov, 2005: 157), while others have only three narrators (al-Khorazmi, 1981:326).

The work was published in Hyderabad in 1903 by Muhammad Haydarullah Khan ad-Darani (Muminov, 2003: 63). This edition is based on an incorrect personal manuscript copy in the hand of Abu Ghanim al-Muhazzab ibn al-Husayn, grandson of al-Hafiz Muhammad ibn al-Husayn ibn Zain al-Isfakhani (d. 1184/85). In it, the introduction at the beginning of the book, the «Khutba» part, is missing, **chapters 19–21** are missing, and **chapters 32–40** are not included at all.

This work was reprinted in Beirut in 1981 by the publishing house «*Doru-l-kitab al-arabi*» («House of the Arab Book»). On the other hand, this edition, based on the previously published book, repeats the shortcomings mentioned. It seems that the copyist or custodian of the manuscript focused mainly on the ion on Abu Hanifa and neglected the ions on his disciples and followers. These copies contain only **the thirty-first chapter** dedicated to Abu Yusuf, a disciple and follower of Imam Abu Hanifa. Taking into account the above, it is appropriate to publish a revised critical text of this work based on the manuscript copy number 1631 in the Suleymaniye library. Because the work is almost completely preserved in this manuscript. The work mentions information about the scholars who came from Mawara' al-Nahr to Bukhara, Samarkand, Khorezm, and the centers of knowledge in the cities of Isfahan, Marvdan, Nishapur, and Hamadan in Khorasan. At the same time, Abu-l-Muayyad al-Khorazmi personally traveled and gave information about several narrations and works that he recorded on the subject in the cities of Ray, Hamadan, Baghdad, and Kufa (al-Khorazmi, 1981:12).

The author cites the following sources as a basis for writing the work:

- Abdullah al-Subazmuni's «*Kashf al-Asor*»;
- al-Saymari's «*Manaqib Abi Hanifa*»;
- «*History of Baghdad*» by al-Khatib al-Baghdadi;
- «*Musnad Abi Hanifa*» by al-Balkhi;
- «*Kitobu-l-intisar li-mazhab Abi Hanifa*» by Abu Bakr Muhammad ibn Umar al-Jiabi al-Kufi al-Hafiz (d. 10th century);
- «*Manaqib Abi Hanifa*» by Abu Yahya Zakariyya ibn Yahya ibn al-Harith an-Naisaburi (deceased);
- Abu-l-Hasan Muhammad ibn al-Husayn al-Abari al-Hafiz (d.974) «*Manaqib al-Shafii*»;
- «*al-Kamil*» by Abu-l-Qasim Yusuf ibn Ali al-Khuzali al-Yashkuri (10th century) (Sezgin, 1967:111);
- «*Book of Teacher and Disciple*» attributed to Abu Hanifa;
- «*Book of Evidence*» by Abu Hayyan al-Tawhidi (d. 990);
- «*An-Nazm an-Nabih fi-t-tanbih ala butloni-t-tashbih*» by Abu-l-Mafakhir Muhammad ibn Mansur al-Sarakhsi(Sezgin, 1967:111);
- Abu Ali al-Husayn ibn Ali ibn al-Hasan al-Ammari's «*Sharpness of the Eyes*»;
- «*Kitobu-l-Qand fi Zikr Ulama Samarkand*» by Abu Hafs Umar al-Nasafi (d. 1142);
- «*Musnad Abi Hanifa*» of Abdullah ibn al-Mubarak al-Marwazi (d. 797) (al-Khorazmi, 1981: 9).

Al-Khorazmi's book «*Manaqib Abi Hanifa*» is written in the style of works on the science of hadith with isnads (Tahhan, 1991: 15) that is, the narrated text is based on the chain of its narrators. In one of the isnads in the work, it is said: «*My brother al-Imam al-Ajall Shamsu-al-Aimma Abu-l-Faraj Muhammad ibn Ahmad al-Khorazmi, may God have mercy on him, informed him that the Sheikh of Judges Abu Ali Ismail ibn Ahmad al-Bayhaqi in 488 In Dhu-l-Hijjah*

(December 1095), he gave his news in front of my father in Khorezm. My father reported to us from al-Hakim Abdullah al-Hafiz, he from Abu Ali, he from Abu Yahya al-Bazzaz, he from Ayyub ibn al-Hasan. He heard it from al-Hasan ibn Isa, Muhammad ibn Ayn, and Ibn al-Mubarak. Ibn al-Mubarak was asked about Abu Hanifa: ... » (al-Khorazmi, 1981: 15).

In general, these isnads are of great importance in the field of hadith science, including history. Through them, it becomes possible to determine the places and times when the narrators met each other and to find more complete information about the years they lived based on these facts.

In Al-Khorazmi's «*Manaqib*», the isnads are given with some abbreviations. For example, it is limited to writing the suffix «no» (نا - to us...) at the short end of verbs such as «akhbarano» (اخبرنا - told us) and «حداسانا» (حدنا - «told us») among the narrators. We assume that it is intended to be written quickly, to save space by avoiding repetitive words amid a long essay, and to protect it from boring monotony, relying on the knowledge and experience of the intelligent reader. Each isnad is followed by its text. The text is a hadith or narration transmitted by a chain of narrators (isnad). Isnad is a word that means a pillar that supports the main text. The text begins where the isnad ends (Bahromov, 2003: 105). If the image is reliable, so is the text (al-Khorazmi, 1631: 135). For example, Ali ibn Asim: «*Abu Hanifa's words explain science. Those who do not pay attention to his words, with their ignorance, make halal haram and haram halal and lose their way*» (al-Khorazmi, 1981:77).

Authored texts are also found in other famous works: «*Uqud al-Juman*» by Shamsuddin al-Dimashqi, «*Kashf al-Asar*» by Abdullah al-Subazmuni, and «*Manaqib Abi Hanifa*» by Abu Abdullah Husayn ibn Ali al-Saymari (d. 1044), that is, in all of them the narrations are given with isnads. Among these manaqibs, Shamsuddin al-Dimashqi's «*Uqud al-Juman*» and al-Khorazmi's «*Manaqib Abi Hanifa*» are mainly based on the previous manaqibs, so the main parts of the narrations in them are the same. Al-Khorazmi quoted the narrations without comments, while Shamsuddin al-Dimashqi expressed his thoughts and comments in each chapter or at the end of the narration. This is the main difference between these two works written in the Manaqib genre. The opinions expressed by the author of «*Uqud al-Juman*» help to define the perceptions of Abu Hanifa in the 16th century and clearly show the attention of the Shamashian scholars to the arian view. In the description of the author of this work, one can even see al-Khorazmi's critical approach to some narrations in the Manaqib (Abu Zahra, 1997:288).

The work of Abu Abdullah Muhammad ibn Abu Hafs al-Kabir al-Bukhari (d. 878) that has not reached us «*al-Kitab fi manaqib Abi Hanifa*» is the main part of al-Khorazmi's manaqib. Al-Khorazmi's method of writing his work based on the work of others, on the one hand, helps to obtain information about the works that have not reached us, and on the other hand, it was the basis for his successors to write based on his work. For example, Hafizuddin Muhammad ibn Muhammad al-Kardari al-Bazzazi (d. 1424) wrote his «*Manaqib al-Imam al-Azam*» based on al-Khorazmi's «*Manaqib*» (Muminov, 2003: 113).

The last thirty-first chapter of al-Khorazmi's «*Manaqib Abi Hanifa*» in the Beirut edition is about Abu Yusuf Yaaqub, a disciple of Abu Hanifa. This chapter consists of seven chapters. Information about Abu Hanifa's disciples can also be found in other manuscripts (Matibaeva, 2024: 23). For example, Abdullah al-Subazmuni's work «*Kashf al-Asar*» includes examples of Abu Hanifa's disciples, such as Abu Yusuf, Muhammad al-Shaybani, and Zufar ibn Huzayl. In addition, there are examples of them in modern works (Abu Zahra, 1997: 88). However, in Shamsuddin ad-Dimashqi's «*Uqud al-Juman*», there are no chapters dedicated to the disciples of Abu Hanifa (Brockelmann, 1937-1942: 549).

The peculiarity of al-Khorazmi's work is that only one chapter is devoted to Abu Yusuf's manaqib, which consists of several chapters. But since each virtue of Abu Hanifa is described in separate chapters, these chapters are presented as a whole, not divided into chapters. This style shows that the main purpose of the work is mainly to illuminate the figure of Abu Hanifa. Al-Khorazmi's work contains many quotations from the works of various scholars. One of the authors

who make up the main part of such sources is Abdullah ibn Muhammad al-Subazmuni, a jurist and muhaddith from our country. It is regrettable to say that very little information about the life and activities of Abdullah ibn Muhammad al-Subazmuni has been preserved (Muratov, 2005: 58).

Faqih died on Friday, the fifth day of the month of Shawwal in the year 340 (March 952). One of the eminent scholars of the Transoxiana region (*Mawara' al-Nahr* ماوراء النهر - *between the Amu Darya and Syr-Darya rivers*), whom al-Khorazmi respectfully acknowledged as his teacher, was Najmuddin Abu Hafs Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ismail ibn Muhammad ibn Ali ibn Luqman an-Nasafi (al-Baghdadi, 1997: 207; al-Subazmuni, No 3105: 256). Also known as as-Samarkandi al-Hafiz al-Faqih az-Zahid al-Hanafi, he was an encyclopedic scholar whose expertise spanned multiple disciplines, and he authored more than one hundred works.

In the Islamic world, Abu Hafs al-Nasafi's work «*Aqaidu-n-Nasafi*» («Nasafi's book on creed») was very popular. Abu Hafs al-Nasafi died on November 3 or 4, 1142, in Samarkand and was buried in Chokardiza cemetery next to Imam al-Huda Abu Mansur al-Maturidi.

Another scholar cited by al-Khorazmi is Abu Bakr Ahmad ibn Ali al-Khatib al-Baghdadi (d. 1070). He is one of the most famous scholars in hadith science. In 1022, al-Khatib al-Baghdadi was in the presence of famous muhaddith of his time to collect hadith and heard hadith from them. In his work, the scholar tried to list all the names of scholars related to Baghdad. He stayed in Baghdad for more than 20 years to write a work called *Tarikh Baghdad al-Kabir*. During this time, he was attending meetings of muhaddiths coming and going to Baghdad, but he did not teach anyone. After writing the book of history, he went on a pilgrimage to praise God. The book «*History of Baghdad*» contains information about the lives and works of many scientists from our country. In particular, it is mentioned above (al-Subazmuni, No. 3105: 256). In 1071, Al-Khatib al-Baghdadi fell ill in his cell near Nizomiya and reported that he was about to die. Since he had no heir, he decided to transfer all his property to the Bayt al-Mal account. The scientist fell seriously ill on August 8, 1071, and died on the second day of Eid al-Fitr.

Abu-l-Muayyad al-Khorazmi's work «*Manaqib Abi Hanifa*» has gained popularity in recent times, and it has become a frequently consulted source not only among Hanafi scholars but also among representatives of other schools of thought. Also, this work served as a source for works published later in the genre of *Tabaqat al-Hanafiyyah*.

Conclusion

In conclusion, it can be said that Hanafi scholars have written many works about Abu Hanifa. In their works, all the authors of *manaqib* shed light on aspects of Abu Hanifa's character, citing Abu Hanifa's step into the science of jurisprudence and his step-by-step work. They revealed the qualities of Abu Hanifa as a jurist, muhaddith, ascetic, pious, and abiding, and showed that their followers were not only great scholars but also mature people.

In the work «*Manaqib Abi Hanifa*», various aspects of the life of the founder of the Hanafi are revealed with the help of extensive evidence. It has been explained that he has great knowledge and life experience, as well as the gifts characteristic of charismatic saints and that the fatwas he issued are not based on «his own opinion», as criticized by others, but have a sufficient scientific basis. The work «*Manaqib*» reveals the reasons for the emergence of some bi-ased and negative attitudes towards Abu Hanifa, gives reasonable refutations to them, and in this way shows that Hanafi has a special place among other madhabs. The narratives in the work illustrate the profound respect for Imam Abu Hanifa and the Hanafi madhab that was prevalent in Central Asia.

It can be argued that the works of "*Manaqib Abi Hanifa*" represent a significant scientific legacy pertaining to the history of spirituality in our country. They encompass a wealth of information about numerous scholars who originated from our country and made substantial contributions to the advancement of Islamic sciences, as well as the works they produced. Furthermore, the narratives in the works demonstrate the profound respect for Imam Abu Hanifa and Hanafi teachings that was prevalent in Central Asia.

BIBLIOGRAPHY

- Abu Zahra, M. (1997). *Abu Hanifa: His life, era, opinions and jurisprudence*. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami. p.288.
- Al-Baghdadi, Abu Abdullah Muhammad bin Mahmoud bin Al-Najjar. (1997). *The end of the history of Baghdad or the city of peace* (Vol. 20, M. A. K. Ato, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. 200 p.
- Al-Khorazmi, Imam Al-Muwaffaq bin Ahmed Al-Makki. (1981). *Manāqib Abī Ḥanīfa*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 521 p.
- Al-Khorazmi, Abu Al-Muwafaq bin Ahmed al-Makki (n.d.). *Virtues of Abu Hanifa* (Manuscript No. 1631, 1b–192b). Süleymaniye Library, Valiullah Jorullah Efendi Collection, Istanbul.
- Al-Subazmuni, Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad. *Revealing the effects of the virtues of Abu Hanifa* (Manuscript No. 3105, 256 p.). Manuscript collection of the Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. 256 p.
- Bahromov, A. Q. (Ed. & Trans.). (2003). *Works of Imami Azam*. Tashkent: Mawara’ al-Nahr Publications. p. 105.
- Brockelmann, C. (1937–1942). *Geschichte der arabischen Litteratur* (Supplementbände I–III, Vol. 1). Leiden. pp. 549, 642.
- Matibaeva, R. B. (2009). “*Manaqib Abi Hanifa*” of Abu-l-Mu’ayyad al-Makki al-Khorazmi is a unique source on Hanafi (PhD dissertation, Tashkent Islamic University). Tashkent, Uzbekistan.
- Matibaeva P. (2024). The Role of Imam Abu Hanifa as a Teacher and Mentor. *Hikmet*, 2(2), 16–26. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4255>
- Muminov, A. K. (1991). “*Collections of Great Scholars*” by al-Kafavi (d. 990/1582) as a source on the history of Islam in Mawara’ al-Nahr (III/IX–VIII/XIV centuries) (PhD dissertation). Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences.
- Muminov, A. K. (2003). *The Role and Place of the Hanafi Scientists in the Life of the Cities of Central Mawarannahr (II–VII/VIII–XIII centuries)* (Doctoral dissertation, Tashkent Islamic University). Tashkent, Uzbekistan.
- Muratov, D. (2005). Is Faqih Abdullah as-Subazmuni a Hanafi muhaddith? *Lessons of Imam al-Bukhari*, (4), p. 233.
- Saifunov, B., & Sambetov, Zh. (2023). Ahmed Yesevi Hakkında Bibliyografik Araştırma. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 105, 279–299. <https://izlik.org/JA78XJ76HY>
- Saifunov, B., Tolegenov, M., & Zhanykulov, N. (2025). The madhhabian tendency of Ahmad Yassawi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, 273–292. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1559619>
- Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Vol. 1). Leiden: Brill. p. 211.
- Tahhan, M. (1991). *Taysir Mustalah al-Hadith*. Tashkent: Mawara’ al-Nahr Publications. p.15.

REFERENCES

- Abu Zahra, M. (1997). *Abu Hanifa: His life, era, opinions and jurisprudence*. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami. p.288. (In English).
- Al-Baghdadi, Abu Abdullah Muhammad bin Mahmoud bin Al-Najjar. (1997). *The end of the history of Baghdad or the city of peace* (Vol. 20, M. A. K. Ato, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. 200 p. (In English).
- Al-Khorazmi, Imam Al-Muwaffaq bin Ahmed Al-Makki. (1981). *Manāqib Abī Ḥanīfa*. [The Virtues of Abū Ḥanīfa]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 521 p. (In Arabic).
- Al-Khorazmi, Abu Al-Muwafaq bin Ahmed al-Makki (n.d.). *Virtues of Abu Hanifa* (Manuscript No. 1631, 1b–192b). Süleymaniye Library, Valiullah Jorullah Efendi Collection, Istanbul. (In English).
- Al-Subazmuni, Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad. *Revealing the effects of the virtues of Abu Hanifa* (Manuscript No. 3105, 256 p.). Manuscript collection of the Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. 256 p. (In English).
- Bahromov, A. Q. (Ed. & Trans.). (2003). *Works of Imami Azam*. Tashkent: Mawara’ al-Nahr Publications. p. 105. (In English).
- Brockelmann, C. (1937–1942). *Geschichte der arabischen Litteratur*. [History of Arabic Literature]. (Supplementbände I–III, Vol. 1). Leiden. pp. 549, 642. (In German).

Matibaeva, R. B. (2009). *“Manaqib Abi Hanifa” of Abu-l-Mu’ayyad al-Makki al-Khorazmi is a unique source on Hanafī*. (PhD dissertation, Tashkent Islamic University). Tashkent, Uzbekistan. (In English).

Matibaeva P. (2024). The Role of Imam Abu Hanifa as a Teacher and Mentor. *Hikmet*, 2(2), 16–26. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4255> (In English).

Muminov, A. K. (1991). *“Collections of Great Scholars” by al-Kafavi (d. 990/1582) as a source on the history of Islam in Mawara’ al-Nahr (III/IX–VIII/XIV centuries)*. (PhD dissertation). Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences. (In English).

Muminov, A. K. (2003). *The Role and Place of the Hanafī Scientists in the Life of the Cities of Central Mawarannahr (II–VII/VIII–XIII centuries)*. (Doctoral dissertation, Tashkent Islamic University). Tashkent, Uzbekistan. (In English).

Muratov, D. (2005). *Is Faqih Abdullah as-Subazmuni a Hanafī muhaddith? Lessons of Imam al-Bukhari* (4), p. 233. (In English).

Saifunov, B., & Sambetov, Zh. (2023). Ahmed Yesevî Hakkında Bibliyografik Araştırma. [A Bibliographic Study on Ahmed Yesevî]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 105, 279–299. <https://izlik.org/JA78XJ76HY> (In Turkish).

Saifunov, B., Tolegenov, M., & Zhanykulov, N. (2025). The madhhabian tendency of Ahmad Yassawî. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, 273–292. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1559619> (In English).

Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums*. [History of Arabic Writings]. (Vol. 1). Leiden: Brill. p. 211. (In German).

Tahhan, M. (1991). *Taysir Mustalah al-Hadith*. [Facilitation of Hadith Terminology]. Tashkent: Mawara’ al-Nahr Publications. p.15. (In Arabic).

ДИНТАНУ

FTAMP 21.31.55

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-37>САЙФУЛЛА МАЛИКОВ^{1*} , МЫРЗАХМЕТ Жүзей² , ҚҰДАЙБЕРДІ БАҒАШАРОВ³ 

^{1*} Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының магистранты (Алматы, Қазақстан), e-mail: saifullamalikov2001@gmail.com

² Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының оқытушысы, PhD (Алматы, Қазақстан), e-mail: mirza1806@mail.ru

³ Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының оқытушысы, PhD, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан), e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com

ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНДЕГІ БІЛІМНІҢ ДІНИ-ЭПИСТЕМОЛОГИЯЛЫҚ КОНЦЕПТІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАН МҰСЫЛМАНДАРЫ АРАСЫНДАҒЫ ҚАБЫЛДАНУЫ

Аңдатпа. Мақалада ислам өркениетіндегі білім түсінігінің діни-эпистемологиялық негіздері қарастырылып, оның қазіргі Қазақстан мұсылмандарының діни санасы мен білімді қабылдау ерекшеліктеріне талдау жасалады. Ислам дәстүрінде ‘ілім (білім) қасиетті құндылық деп танылып, Құран аяттары мен хадистерде білім алудың маңыздылығы ерекше атап өтіледі. Классикалық ислам ойшылдары (Ғазали, Матуриди және т.б.) білімнің көздері мен түрлерін жан-жақты талдап, ақыл-ой мен уахидың өзара байланысын негіздеген. Мақала исламдық таным дәстүрі мен қазіргі зайырлы білім жүйесінің өзара ықпалдасуын Қазақстан қоғамы контекстінде қарастырады. Кеңестік кезеңнен кейінгі қазақ мұсылмандарының діни білімге қызығушылығы артып, медресе-университет жүйесі қалпына келуде, сонымен бірге интернет пен әлеуметтік желілер жаңа діни білім алу алаңына айналды. Зерттеу нәтижелері исламдағы білім концепті қазіргі қазақ мұсылмандарының дүниетанымында маңызды орын алатынын, алайда жаһандану дәуірінде дәстүрлі діни танымның жаңа коммуникация жағдайында қабылдануы күрделенгенін көрсетеді. Мақалада классикалық және заманауи дереккөздерге сүйенген талдау арқылы Қазақстандағы мұсылман қауымының білімге қатысты көзқарастарының эволюциясы байқатылып, діни білімді тиімді сіңіру жолдары ұсынылады.

Кілт сөздер: білім, ислам эпистемологиясы, діни таным, Ғазали, Матуриди, Қазақстан мұсылмандары, медресе, интернет-уағыз.

***Cite us correctly:**

Маликов, С., Жүзей, М., & Бағашаров, Қ. (2026). Ислам өркениетіндегі білімнің діни-эпистемологиялық концепті және оның қазіргі Қазақстан мұсылмандары арасындағы қабылдануы. *НИКМЕТ*, 1(7), 37–49. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-37>

Мақаланың редакцияға түскен күні 19.12.2025 / қабылданған күні 24.03.2026.

Saifulla Malikov¹, Myrzakhmet Zhuzey², Kudaiberdi Bagasharov³

¹*Al-Farabi Kazakh National University, Master's Student at the Department of Religious Studies and Cultural Studies (Almaty, Kazakhstan), e-mail: saifullamalikov2001@gmail.com*

²*Al-Farabi Kazakh National University, Lecturer at the Department of Religious Studies and Cultural Studies, PhD (Almaty, Kazakhstan), e-mail: mirza1806@mail.ru*

³*Al-Farabi Kazakh National University, Lecturer at the Department of Religious Studies and Cultural Studies, PhD, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan), e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com*

The Religious-Epistemological Concept of Knowledge in Islamic Civilization and Its Reception among Modern Kazakhstani Muslims

Abstract. In the article examines the religious-epistemological concept of knowledge ('ilm) in Islamic civilization and its reception among contemporary Muslims in Kazakhstan. It highlights the sacred status of knowledge in Islamic tradition, as evidenced by numerous Quranic verses and Prophetic hadiths that emphasize the obligation and virtue of seeking knowledge. Classical Islamic scholars such as Al-Ghazali and Al-Maturidi developed nuanced epistemologies, categorizing sources and types of knowledge and balancing reason with divine revelation. The study explores the interaction between the Islamic epistemic tradition and the modern secular education system in Kazakhstan. Since the post-Soviet revival, Kazakhstani Muslims have shown growing interest in religious knowledge: madrasah and Islamic universities are being re-established, while the internet and social media have emerged as new arenas for religious learning. Findings indicate that the Islamic concept of knowledge remains integral to the worldview of Kazakhstan's Muslims today, yet the transmission of traditional religious understanding faces new complexities in the digital age. Through analysis of classical and contemporary sources, the article traces the evolution of Kazakhstani Muslims' attitudes toward knowledge and suggests pathways for the effective integration of Islamic knowledge in modern contexts.

Keywords: knowledge, Islamic epistemology, religious cognition, Al-Ghazali, Al-Maturidi, Muslims of Kazakhstan, madrasa, internet preaching.

Сайфулла Маликов¹, Мырзахмет Жузей², Кудайберди Багашаров³

¹*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, магистрант кафедры религиоведения и культурологии (Алматы, Казахстан), e-mail: saifullamalikov2001@gmail.com*

²*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, преподаватель кафедры религиоведения и культурологии, доктор философских наук (PhD) (Алматы, Казахстан), e-mail: mirza1806@mail.ru*

³*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, преподаватель кафедры религиоведения и культурологии, доктор философских наук, доцент (Алматы, Казахстан), e-mail: kudaiberdi1981@gmail.com*

Религиозно-эпистемологическая концепция знания в исламской цивилизации и ее восприятие среди современных Казахстанских мусульман

Аннотация. В статье рассматривается религиозно-эпистемологическое понимание знания ('ilm) в исламской цивилизации и анализируется, как данная концепция воспринимается современными казахстанскими мусульманами. В исламской традиции знание признается священной ценностью: Коран и хадисы подчеркивают обязательность и добродетель поиска знаний. Классические мыслители ислама (например, аль-Газали, аль-Матуриди и др.) подробно разрабатывали классификацию и источники знания, обосновывая взаимосвязь разума и божественного откровения. В статье исследуется взаимовлияние исламской гносеологии и современной светской системы образования в контексте Казахстана. После советского периода интерес казахских мусульман к религиозным знаниям возрос, возрождается система медресе и исламских университетов, а

интернет и социальные сети стали новой платформой для получения религиозных знаний. Результаты исследования показывают, что концепт знания в исламе занимает важное место в сознании современных казахстанцев, исповедующих ислам, однако в условиях глобализации восприятие традиционного религиозного знания сталкивается с новыми вызовами. Проведенный на основе классических и современных источников анализ позволяет проследить эволюцию отношения казахстанских мусульман к знанию и предложить пути эффективного усвоения религиозных знаний в современных условиях.

Ключевые слова: знание, исламская эпистемология, религиозное познание, Газали, Матуриди, мусульмане Казахстана, медресе, интернет-проповедь.

Saifulla MALIKOV¹, Myrzakhmet ZHUZEY², Kudaiberdi BAGASHAROV³

¹*Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Din Bilimleri ve Kültür Araştırmaları Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi (Almatı, Kazakistan), e-posta: saifullamalikov2001@gmail.com*

²*Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Din Bilimleri ve Kültür Araştırmaları Bölümü Öğretim Üyesi, PhD (Almatı, Kazakistan), e-posta: mirza1806@mail.ru*

³*Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Din Bilimleri ve Kültür Araştırmaları Bölümü Öğretim Üyesi, PhD, Doçent (Almatı, Kazakistan), e-posta: kudaiberdi1981@gmail.com*

İslam Medeniyetinde Bilginin Dinî-Epistemolojik Konsepti ve Günümüz Kazakistan Müslümanları Arasındaki Kabulü

Özet. Bu makalede, İslam medeniyetinde bilgi anlayışının dinî-epistemolojik temelleri ele alınmakta ve bu anlayışın günümüz Kazakistan Müslümanlarının dinî bilinci ile bilgiyi algılama biçimleri üzerindeki yansımaları analiz edilmektedir. İslam geleneğinde ‘ilm (bilgi), kutsal bir değer olarak kabul edilmekte; Kur’ân ayetleri ve hadislerde bilgi edinmenin önemi özellikle vurgulanmaktadır. Klasik İslam düşünürleri (Gazzâlî, Mâtürîdî ve diğerleri), bilginin kaynaklarını ve türlerini kapsamlı biçimde inceleyerek akıl ile vahiy arasındaki karşılıklı ilişkiyi temellendirmişlerdir. Makalede, İslami bilgi geleneği ile çağdaş seküler eğitim sisteminin karşılıklı etkileşimi Kazakistan toplumu bağlamında değerlendirilmektedir. Sovyet dönemi sonrasında Kazak Müslümanlarının dinî bilgiye olan ilgisi artmış; medrese–üniversite sistemi yeniden canlanmaya başlamış, bununla birlikte internet ve sosyal medya yeni dinî bilgi edinme alanları hâline gelmiştir. Araştırma bulguları, İslam’daki bilgi kavramının günümüz Kazak Müslümanlarının dünya görüşünde önemli bir yer tuttuğunu; ancak küreselleşme çağında geleneksel dinî bilginin yeni iletişim koşulları içerisinde algılanmasının giderek karmaşıklaştığını göstermektedir. Makalede, klasik ve çağdaş kaynaklara dayalı analizler aracılığıyla Kazakistan’daki Müslüman topluluğun bilgiye ilişkin yaklaşımlarının evrimi ortaya konulmakta ve dinî bilginin etkin bir biçimde içselleştirilmesine yönelik öneriler sunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: bilgi, İslam epistemolojisi, dinî bilinç, Gazzâlî, Mâtürîdî, Kazakistan Müslümanları, medrese, internet vaazları.

Кіріспе

Ислам өркениетінде білім (арабша – *‘ілім*) ерекше құндылық саналады. Құран Кәрім мен Пайғамбар хадистерінде білім алудың мәні мен мұсылман өміріндегі орны көптеп айтылады. Мәселен, қасиетті Құранның өзі бірінші аяттарын «Оқы!» деген әмірмен бастауы – исламдағы ілім-білімнің іргетасын қалайды (Халифа, 1991: 96:1). Сонымен бірге Құранда: «*Білетіндер мен білмейтіндер тең бола ма?*» деп, білім иелерінің дәрежесі жоғары екендігі баса көрсетілген. Ал тағы бір аятта: «*Алладан шын мәнінде ғалым құлдары ғана қорқады*» делінген (Халифа, 1991: 35:28), яғни құдайтану да тек білім арқылы мүмкін екені ұқтырылады. Мұхаммед Пайғамбардың (Алланың оған сәлемі болсын) көптеген хадистерінде де “*Білім іздеу – әрбір мұсылманға парыз*” деп, адамзатқа пайдалы кез келген ілімді игеру мұсылманның міндеті екендігі баяндалған (Ибн Мажәһ, 2007: 224). Бұл

қағидалар исламдық дүниетанымда білімді тек утилитарлық құрал емес, рухани кемелдену мен жақсылыққа жетудің жолы ретінде қабылдауға негіз болды.

Тарихи тұрғыдан алғанда, ислам өркениеті білім мен ғылымды дамытуды өзінің негізгі миссияларының бірі санады. VII–XII ғасырлар араб-мұсылман әлемінде «алтын ғасыр» аталып, сол кезеңде діни біліммен қатар жаратылыстану, философия, медицина, математика сынды салалар өркендеді. Бағдаттағы «*Байтул-хикма*» (Даналық үйі) сынды академиялар, әлемнің тұңғыш университеттері (Фес, Каир, т.б.) – мұның айғағы. Ислам әлемінде білім алу тек діни парыз ғана емес, қоғамның мәдени-интеллектуалдық дамуының өзегі еді. Орта Азия топырағынан шыққан әл-Фараби, Ибн Сина, Әл-Хорезми, Махмұд Қашқари, Қожа Ахмет Ясауи секілді ойшылдар өз заманының энциклопедиялық білім иелері болған. Олардың еңбектерінде шарифат ілімі мен философиялық, этикалық талдаулар астасып, білімнің пәндік шекарасыз кешенді сипаты көрініс тапты. Демек, «*білім*» ұғымы ислам өркениетінде қасиетті мәтіндерді түсіну, шариғи міндеттерді білу ғана емес, сонымен бірге Жаратушының жаратылысын тану, ақиқатқа жету жолындағы кез келген пайдалы ілімді қамтыды (Akhtar, 1995).

Сонымен бірге, XX ғасырдағы отарлық және әсіресе кеңестік атеистік саясат ислам өркениетінің бұл рухани мұрасын тежеп, Орта Азия халықтарын дәстүрлі діни білімінен ажыратуға тырысты. Қазақстан аумағында кеңес өкіметі тұсында діни оқу орындары жабылып, діни білім беру тыйым салынды; мұсылмандық діни тәжірибе негізінен тұрмыс-салт деңгейінде ғана сақталды (Omelicheva, 2011: 248). Осындай тарихи үзілістен кейін, еліміз тәуелсіздікке қол жеткізген 1991 жылдан бастап ислам дінін жаңғырту, діни білім алу ісі қайта жолға қойыла бастады. Қазір Қазақстан мұсылмандары үшін исламның білімге қатысты классикалық қағидаларын заман талабына сай түсіну және қолдану өзекті міндетке айналды. Бұл мақалада исламдағы білім концепті мен оның қазіргі қазақ қоғамындағы қабылдану ерекшеліктерін талдау арқылы дәстүр мен модерн арасындағы сабақтастық мәселесі қарастырылады. Зерттеудің өзектілігі: Қазақ қоғамында діни сана мен зайырлы сананың арақатынасы өгеріске ұшырап отырған қазіргі кезеңде исламның білім туралы классикалық тұжырымдарын зерделеу және олардың бүгінгі мұсылмандар тарапынан қалай түсініліп отырғанын анықтау маңызды. Білімнің діни-эпистемологиялық негіздерін білу Қазақстандағы діндарлықтың бағыт-бағдарын, әсіресе жаһандану жағдайында пайда болған жаңа үрдістерді (интернеттегі діни ықпал, бейресми діни білім алу т.б.) түсінуге мүмкіндік береді. Зерттеу мақсаты – ислам өркениетіндегі білімнің діни-танымдық концепциясын сипаттап, оның қазіргі Қазақстан мұсылмандарының діни санасында қандай көрініс тауып отырғанын анықтау. Осы мақсатқа жету үшін мынадай міндеттер қойылды: классикалық ислам ойшылдарының білім жөніндегі көзқарастарын талдау; Қазақстандағы ислам білім беру дәстүрінің тарихына қысқаша шолу жасау; қазіргі мұсылмандардың діни білім алу арналары (ресми оқу орындары мен бейресми интернет ресурстары) мен олардың артықшылық-мәселелерін қарастыру; дәстүрлі таным мен заманауи қабылдау арасындағы сабақтастық пен айырмашылықтарды көрсету.

Зерттеу әдістері

Мақалада қойылған мақсат-міндеттерге қол жеткізу үшін тарихи-философиялық және әлеуметтік талдау әдістері кешенді түрде қолданылды. Теориялық негізі ретінде исламтану, дін социологиясы салаларындағы отандық және шетелдік ғылыми еңбектер пайдаланылды. Атап айтқанда, классикалық ислам дүниетанымындағы гносеология мәселесі әл-Мәтуриди, әл-Газали еңбектеріндегі тұжырымдар арқылы талданды; бұл үшін мәтіндік талдау (*textual analysis*) және салыстырмалы тарихи әдіс қолданылды. Социологиялық тұрғыдан, қазіргі Қазақстан мұсылмандарының діни білімді қайдан және қалай алып отырғанын түсіну үшін соңғы жылдарда жүргізілген зерттеулер мен статистикалық мәліметтерге шолу жасалды. Интернеттегі діни контент бойынша деректер, әлеуметтік желідегі ең танымал ислам уағызшылары туралы мәліметтер талданды (мысалы,

бірқатар зерттеулер Қазақстандағы онлайн уағызшылардың жарты миллионнан астам жазылушысы бар танымал тұлғаларға айналғанын көрсетеді (Kerim, 2025: 631). Сонымен бірге, қазақстандық діндарларды бақылау және діни білім беру саясатындағы құжаттар, ҚМДБ (Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы) мәліметтері ескерілді. Зерттеу барысында алынған тұжырымдар мен деректерді жүйелеуде индуктивті және дедуктивті талдау, контент-талдау сияқты ғылыми тәсілдер қолданылды.

Нәтежиелері және талқылау

Исламдағы білімнің классикалық түсінігі (діни-эпистемологиялық негіздер)

Ислам дәстүрінде білімнің мәні туралы жүйелі ілім қалыптасқан. Құран Кәрім білімді *нұр* (жарық) кейпінде мадақтап, надандықты түнекке теңейді (Akhtar, 1995). Сондықтан ілім – адамды қараңғылықтан жарыққа шығаратын құдіретті күш деп есептеледі. Алла Тағала адам баласын жаратып, періштелерге оның алдында бас июге бұйырғанда, ең әуелі Адамға «барлық атауларды», яғни нәрселердің мәнін үйретті. Бұл қисса білімнің адамзатқа Алла берген аманат екендігін көрсетеді (Akhtar, 1995). Ислам сеніміндегі негізгі ақида бойынша, барлық шынайы білімнің қайнары – Алла, ал адам баласы ақыл мен жүрек көзін пайдалану арқылы Жаратқанның сырларына қаныға алады (Kamischeva et al., 2024: 183).

Классикалық ислам философиясы мен калам (теология) саласында *эпистемология* негізгі орын алды. Имам Әбу Мансур әл-Матуриди (870-944) – сунниттік каламның көрнекті өкілі – білімнің ақиқатқа жету жолдарын арнайы қарастырған. Әл-Матуриди өзінің «Китаб әт-Таухид» атты еңбегінде таным теориясына тоқталып, адамның білім алу қабілетіне талдау жасайды. Оның тұжырымдауынша, «*ақиқат білімге жетудің үш қайнар көзі бар: сезім мүшелері арқылы түйсіну, сенімді хабар (дәстүр) және ақыл-ой (ойлау қабілеті)*». Бұл үш құралды Матуриди «*асбаб әл-’илм*» (білімнің себептері) деп атайды (әл-Матуриди, 2000: 25). Сезім мүшелері (көру, есту, сезу және т.б.) сыртқы дүниені қабылдап, бастапқы деректерді береді. Хабар дегеніміз – шынайылығы анық (мәлім халыққа кең тараған немесе Пайғамбар мен Құран жеткізген) ақпарат. Мысалы, алыс қалалардың бар екені немесе тарихтағы оқиғалар жайлы нақты білім – мутауатир (көпшілік растаған) хабар арқылы келеді. Ең бастысы – Алланың уахиы, яғни Құран мен пайғамбар сүннеті де сенімді «хабар» саналады. Ал ақыл-ой – адамға себеп-салдарлық байланысты тануға, көзге көрінбейтін нәрселерді қисын арқылы білуге мүмкіндік беретін сый. Матуриди ақылдың рөлін ерекше бағалаған: оның пікірінше, адам баласы пайғамбар келмей-ақ, айнала ғаламды бақылап, Жаратушының барына ақылымен қорытынды жасай алуы тиіс атайды (әл-Матуриди, 2000: 37). Сондықтан, Матуриди бойынша, *Жаратушыны тану – барлық адамға міндет*, ал бұл танымға жету құралын (ақыл мен түйсік) Алла өзі әрбір адамға берген. Матуриди мен оның мектебі ақылдың дербестігін белгілі шекке дейін мойындап, діни ақиқаттармен үйлесімде қарастырады. Мәселен, Матуриди Ашғариға қарағанда (*Ашғари* – суннит каламының екінші бір мектебі) рационализмге көбірек мән берді. Ашғари ілімі бойынша, адам Алланың бар екендігі мен дұрыс-жалғанның парқын тек қасиетті мәтін арқылы біледі; ал Матуриди «*адам ақылы ешбір уахи болмаса да, Алланың бар екенін түсінуге қабілетті, сондай-ақ этикалық бағалаулардың (жақсы мен жаманның) негізін ақыл арқылы ажыратуға болады*» деп сенді. Бұл айырмашылық – ислам теологиясындағы ақыл мен мәтін арасындағы тепе-теңдікті анықтау талпыныстары еді. Әл-Матуриди «*ақылды жоққа шығарған адам, ең алдымен сол жоққа шығаруы арқылы-ақ ақылдың қажет екенін дәлелдеп қойды*» деп, рационалдық танымды мансұқтаушыларды сынға алған (әл-Матуриди, 2000: 9). Ол Құранда келтірілген «*ойланбайсыңдар ма*», «*ақылға салмайсыңдар ма*» деген үндеулерге сүйеніп, пайымдау (*тафаккур*), түсіну (*тафакқұһ*) – Құдайдың адамның алдына қойған талабы деп тұжырымдайды (Akhtar, 1995). Осылайша Матуриди мектебі шарифат мәтіндерін құрғақ жаттап, санаға салмай ұстануды емес, ақыл арқылы терең түсініп иман етуді насихаттады.

Имам Әбу Хамид әл-Ғазали (1058–1111) – ислам әлеміндегі білім жөніндегі классикалық еңбектің, яғни «Ихиа’ улум ад-дин» («Дін ғылымдарының қайта жандануы») кітабының авторы. Ғазали де білімді категорияларға бөліп қарастырады. Ол ең алдымен білімнің адам үшін «пайдалы» және «пайдасыз» түрлерін ажыратады: бұл жіктеуінде Ғазали адамды ақыретте құтқаратын, мінез-құлқын түзейтін, Аллаға жақындататын ілімді – *пайдалы* (мәнді) деп есептейді де, қалған тұрмыс пен технология, өнер сияқты салаларды екінші дәрежелі деп санайды. Дегенмен, Ғазали мүлдем «дүниелік» ғылымдарды қажетсіз дегенін айту керек: оның көзқарасында күнделікті өмірге қажетті пәндерді меңгеру – *ұмма* (мұсылман қауымы) үшін *фард-кифая* (жамағаттың ішінде біреулер атқарса, қалғандарынан міндет сағытылатын парыз) дәрежесіндегі міндет. Яғни әрбір мұсылманға тікелей парыз (фард-айн) болған сенім негіздері мен ғибадат-білімінен тыс, медицина, есеп, егіншілік сияқты дүниелік білімдерді қоғамнан жеке мамандар игеруге тиісті. Ғазали «Ихиядағы» “Білім кітабында” осыған байланысты: «*ғылым екіге бөлінеді – діни және зайырлы, бұлардың қай-қайсысы да ақыреттік мақсатқа қызмет етсе, құнды*» деген мағынада ой айтады. Ғазали өзі өмірден өткесін кейбір мұсылман ойшылдары оны «*философия мен жаратылыстану ғылымдарын жоққа шығарып, ислам ой-өрісін тарылтты*» деп сынға алды. Алайда қазіргі зерттеушілердің көпшілігі бұл пікірдің үстірт екенін алға тартады (Akhtar, 1995). Шын мәнінде, Ғазали өзінің рухани саяхаты арқылы исламдағы танымның аясын кеңейтті: ол белгілі «*әл-Мұнқиз мина-ддалал*» (“Адасудан құтқарушы”) атты өмірбаяндық трактатында ақиқатты тану жолында барлық қолжетімді білім салаларын – каламды, философияны, батинилік эзотерикалық ілімдерді – сынақтан өткізіп, ақырында *софылық (тасауф)* жолында жүрек көзімен (көңілдің рухани интуициясымен) тануға болатынын түйіндейді (Abylov et al., 2025: 563). Ғазалиге дейін классикалық калам шеңберінде ақиқат білімге күмәнмен қарау (скептицизм) талқыланбаған еді; Ғазали осы тәсілді қолданып, ең соңында шүбәсіз ақиқатқа жетудің бірден-бір жолы – *ма’рифат*, яғни жүректің тікелей (иррационал) көруі деген шешімге келді (әл-Ғазали, 2010: 26). Бұл оның эпистемологиясында рационалдық әдістердің шегін көрсетіп, мистикалық интуицияға орын бергендігін аңғартады. Бұдан, әрине, Ғазали ақылды жоққа шығарды деген қорытынды шықпайды. Керісінше, ол каламшылар мен философтардың әдістерін терең меңгергендіктен, олардың күмәнді тұстарын да дәл байқаған еді. Ақырында Ғазали философиядағы шектен тыс рационализмді сынап «*Тахафут әл-фаласифа*» (“Философтардың тұйыққа тірелуі”) атты еңбек жазды. Бұл жұмысында ол грекшіл философтардың (әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина дәстүрі) ислам ақиқаттарына қайшы келетін тұжырымдарын әшкерелеп, дінге сай келмейтін кейбір идеяларын терістеді. Ғазалидің осы айыптауларының кесірінен, өкінішке қарай, кейінірек мұсылман әлемінде философия мен жаратылыстану ілімдері дамуы бәсеңдеді деген көзқарас бар. Дегенмен, қазіргі ғалымдар Ғазалиді «зерденің жауы» емес, керісінше, ислам ілімін жан-жақты жетік білген «*мақсатқа жету үшін күмәндану қажет*» деген методология енгізген жаңашыл деп бағалайды (Akhtar, 1995).

Жалпы, ислам дүниетанымында білім – тек ақпарат көлемі емес, сонымен бірге тәрбие, әрекетпен ұштасатын *хикма* (даналық) ұғымына жақын түсінік. Құран Кәрімде “*даналық берілгенге көп игілік берілген*” делінеді (Халифа, 1991: 2:269). *Хикма* термині грек ойының ықпалымен енген «философия» сөзінің баламасы ретінде қолданылады, бірақ ислам мәдениетінде *хикма* көбіне Алла тағаланың тікелей жүрекке құятын терең түсінігі, практикалық ізгілікпен байланысқан білімді білдіреді. Сондықтан көптеген ислам ғұламалары білімді екі деңгейде қарастырған: біріншісі – жүре келе оқу, тәжірибе, ойлану арқылы игерілетін ілім; екіншісі – тек тақуа құлдарына берілетін иләһи нұр түріндегі *ма’рифат*. Біріншіге – *‘илм*, екіншісіне – *ма’рифат* деп атау берілгені бар. Суфизмде жүрек көзімен ішкі сырларды тану – білімнің шыңы саналады. Алайда, суфилер де шариғи негіздерден қол үзбеген: олардың дәстүрінде “шариғатсыз хақиқат жоқ” деген ереже бар. Демек, кез келген мистикалық таным немесе философиялық білім исламда *уахи*

қағидаларымен тексеріліп, құпталса ғана қонымды деп есептелген. Осылайша, ислам өркениетінде орта ғасырларда діни таным мен рационализмнің, мистицизмнің синтезі орын алды. Оны біз Әл-Ғазали, Суһраварди, Ибн Араби сияқты ой алыптарының шығармашылығынан, Орта Азияда Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған түркілік сопылық мектептің мұрасынан көре аламыз. Түркі-ислам әдебиетінің көрнекті туындысы “Құтты білік” (Жүсіп Баласағұни, XI ғ.) те білімді қоғамды әділ басқарудың, бақытты өмір сүрудің символы ретінде жырлайды – бұл ислам өркениетіндегі білім идеясының түркі дүниесінде қалай қабылданғанының бір мысалы (Сихимбаева, & Жанабаева, 2023: 147).

Қорыта айтқанда, классикалық ислам дүниесінде білімнің діни-эпистемологиялық концептісі тұтас әрі кешенді сипатқа ие болды. Мұнда білім – Құдайтану мен дүние танудың бірлігі: метафизикалық ақиқат пен эмпирикалық деректер бір тұғырдан қарастырылады. Исламдағы білім концепті бойынша, нағыз білім адамды *хаққа* (ақиқатқа, Аллаға) жақындатуға тиіс (Akhtar, 1995). Сол себепті, *‘илм* ұғымы тек теориялық мағлұмат емес, этикалық кемелденуді де қамтитын түсінік. Бұл классикалық тұжырымдама бүгінгі Қазақстан мұсылмандарына қаншалықты мәлім және олардың практикасына қалай енген? Келесі бөлімде осы сауалдарға қазіргі қазақ қоғамының діни өмірі тұрғысынан жауап ізделінеді (Құрманбаев, & Сихимбаева, 2021: 136).

Қазақстан мұсылмандарының діни санадағы білімді қабылдауы (заманауи аспектілер)

Кеңестік дәуірдің әсерінен Қазақстандағы мұсылман қауымы діни білім дәстүрінен айтарлықтай қол үзгені мәлім. 70 жылдан астам уақыт мемлекеттік атеизм саясаты халықтың діни сауатын шектеуге тырысты. Десе де, тәуелсіздіктен кейін елде ислам діни қайта жанданып, діндарлық деңгейі өсті. 2000 жылдары жүргізілген әлеуметтік зерттеулер көрсеткендей, өзін мұсылманмын деп санайтын қазақтардың көбісі Ислам негіздерін үстірт білсе де, дінге культурологиялық тұрғыда оң көзқараста болған (Omelicheva, 2011: 247). Яғни, кеңес кезеңіндегі үзіліс салдарынан діни тәжірибе көбіне салт-дәстүр, ата-баба жолы деңгейінде сақталды (кез келген нәрестеге азан шақырып ат қою, сүндетке отырғызу, сәлем салу, ораза-намазды ұстану үрдісі көбіне ауылдағы үлкендер арасында ғана). Бірақ 1990 жылдардан бастап Орта Азияға түрлі шетелдік діни ықпалдар келе бастады: Түркиядан, Пәкістан мен араб елдерінен миссионерлер, ұйымдар өз оқу бағдарламаларын, әдебиеттерін әкелді. Қазақстанда да 90-жылдары Құран курстары, жекеменшік медреселер пайда болып, жастар шет елдердегі ислам университеттеріне оқуға тартыла бастады. Осы кезеңде халық арасында бұрын беймәлім болған діни ағымдар идеясы тарала бастады – кейбірі жергілікті дәстүрлі исламға қайшы, *жат мазхабтық* сарындар еді. Мысалы, Пәкістан-Үндістан аймағынан шыққан *Таблиғи жамағат* қозғалысы, Таяу Шығыстағы *сәләфиттік* (yahhaби) идеялар, Түркиядан келген *Нұршылар* және Фетхуллаһ Гүленнің ізбасарлары, т.б. Қазақстан мұсылмандарының бір бөлігіне әсер етті (Omelicheva, 2011: 249). Дәстүрлі діни элита – яғни кеңес кезінен тіркелген жалғыз муфтият төңірегіндегі имамдар мұндай ала-құлалыққа дайын болмады. 1990 жылдары қалыптасқан Қазақстан Мұсылмандары Діни Басқармасы (ҚМДБ) кеңес кезіндегі шектеулерден шығып, мешіт-медреселерді қайта жандандырды, бірақ қоғамдағы діни сұраныс пен ұсыныстың тепе-теңдігі қиын қалыптасты. Халықтың діни білімге шөліркеуі фрагментті түрде қанағаттанды: әркім қолы жеткен әдебиеттерден, бейресми ұстаздардан үйренді. Нәтижесінде 2000 жылдарға таман қоғамда діни санада *«жеке ізденіс және жекеше діндарлық»* үрдісі күшейді. Зерттеушілер бұл құбылысты *«діннің жекеленуі (индивидуациясы)»* деп атайды. Оның мәні – кең тараған дәстүрлі ұжымдық тәжірибеден гөрі әр адам дінді өзінше түсініп, жеке рухани ізденіске көбірек мән беруі. Қазақстан жағдайында мұның көрінісі: біреулер намазға жығылып, шарият талаптарын қатаң ұстана бастағанда, екінші бірі дәстүрге сай ырым-тиымдарды ғана орындаумен шектеледі; тағы бірі сопылық ілімдерге қызығып, түрлі зікір жиындарына қатысса, басқасы тек интеллектуалдық деңгейде Ислам философиясын зерттеп, діни ілімді академиялық тұрғыда қабылдайды. Яғни, діндарлық формалары сан алуан түрге бөлініп

кетті. XXI ғасырдың алғашқы онжылдықтарында бұл үрдісті үдеткен тағы бір фактор – интернеттің кең таралуы болды.

Қазіргі уақытта Қазақстан халқының 70%-ке жуығы өзін мұсылман санайды (2021 жылғы санақ нәтижесі), бірақ олардың діни тәжірибе деңгейі әрқелкі. Осы аудиторияға діни ықпал етудің негізгі арнасы – бұқаралық ақпарат құралдары мен әлеуметтік желілер. Интернет пен әлеуметтік желілер Қазақстан мұсылмандары арасында діни білім мен насихат таратудың басты алаңына айналды (Kerim, 2025: 640). Мысалы, 2020–2023 жылдары пандемия кезеңінде мешіттер жабық болған кезде көптеген адамдар рухани азықты түгелдей интернеттен іздеді. Сұраныс ұсынысты туғызады демекші, сол жылдары елімізде бұрын дәстүрлі жамағатқа беймәлім *«Интернет ұстаздар»* шықты. Онлайн уағызшылардың танымалдылығы күрт өсіп, кейбірінің жазылушылары жүз мыңдап саналды. Зерттеулер нәтижесінде Қазақстандағы ең әйгілі 5 интернет-уағызшының әрқайсысының аудиториясы 500 мыңнан асып түскені анықталды (Kerim, 2025: 636). Мысалы, өзін *«Тик-Ток имам»* деп атаған Нұрлан Байжігітұлы есімді имам Instagram және TikTok желілерінде 400 мыңнан астам жазылушы жинады. Ол қысқа видеоларда күнделікті тұрмыс мәселелеріне исламның көзқарасын қарапайым тілмен, әзіл қосып түсіндіреді. Жастар оны *«жеңіл де пайдалы»* кеңестері үшін жақсы көреді (Орынтай, 2023). Сол сияқты белгілі теолог Ерсін Әміре, Кенжеәлі Мырзабаев, Шынтілеу Әбділдәұлы сияқты ҚМДБ имамдары да YouTube, Instagram арқылы белсенді дәрістер жүргізе бастады (Орынтай, 2023). Тіпті Facebook парақшасын ашқан ауыл имамдары көбейді (Mukankyzy & Najibullah, 2013). Мемлекет те бұл үрдісті қолдап отыр: 2013 жылдан бері Діни басқарма имам-моллалардың әлеуметтік желідегі белсенділігін арттыру үшін арнайы семинарлар өткізіп, оларды онлайн кеңістікте экстремизм идеяларына қарсы тұруға шақырды. Өйткені билік өкілдері *“бүгінде жастардың көбі уақытын интернетте өткізетіндіктен, экстремистер бұрынғыдай жасырын жиын жасап әуреленбей, сол желіде үгіт-насихат жүргізеді”* деп санайды. Расында да, 2010 жылдардың ортасында Сириядағы соғысқа қазақстандықтардың кетуіне интернеттегі радикал үгіттің ықпал еткені белгілі болды. Осыдан сабақ алған үкімет имамдарды *“виртуалды әлемде жастарға жанасымды тілмен сөйлесетін”* белсенді ақпараттандырушыға айналдырмақ ниетте көбейді (Mukankyzy & Najibullah, 2013).

Интернеттің арқасында бүгінде кез келген адам дәстүрлі діни оқу орындарынсыз-ақ, өз бетінше ислам жөнінде үлкен көлемде мағлұмат ала алады. Қазақ тілінде Құранның бірнеше аудармасы, хадис жинақтары, фикһ кітаптары және мыңдаған сұрақ-жауап форматындағы материалдар желіге ашық қойылған. Мысалы, E-islam.kz, Muslim.kz, Islam.kz, Azan.kz сияқты арнайы діни ағартушылық сайттар бар, оларда діни сұрақтарға жауаптар беріледі, мақалалар жарияланады. Бұған қоса, Ресейдің Umma.ru, Islam.by секілді ресурстары қазақ, орыс тілдерінде мәлімет таратады. Әлеуметтік желілерде қарапайым қолданушылар түрлі топтар, арналар ашып, діни контентті бөліседі. Оның ішінде шетелдік уағызшылардың (араб, түрік, үнді-пәкістандық, т.б.) бейнематериалдары қазақшаға аударылып кең таралуда. Бұл құбылыс Қазақстан мұсылмандарының діни танымына бір жағынан плюрализм әкелсе, екінші жағынан дәстүрлі діни санаға біраз өзгеріс те енгізді. Артықшылықтары – дінді үйрену бұрынғыдай тек молданың үйреншікті өсиеттерімен шектелмей, әркімге *сан алуан көзқарасты салыстырып қарауға* мүмкіндік туды. Ізденуші адам классикалық еңбектерді де, заманауи ғалымдардың пікірін де оңай таба алады. Кемшіліктері – діни білімнің бейресми, ретсіз таралуы салдарынан кейбір адамдар жаңсақ, үстірт немесе мүлде бұрмаланған ақпараттарға жолығып жатты. Мысалы, әлеуметтік желіде *«Ханафи мазхабын ұстанбау керек, тек Құран мен сүннетке сүйенеміз»* дейтін ұрандар жиі кездеседі – мұның астарында сәләфилік идеология бар екені мәлім. Дәстүрлі сара жолдан хабары аз жастар осындай ұрандарға еріп кетуі де ғажап емес. 2011–2012 жылдары еліміздің батыс аймақтарында орын алған лаңкестік оқиғалар жергілікті кейбір жастардың радикал уағызшылар ықпалына түскенін көрсетті. Сарапшылар атап өткендей, бұл *“білімнің үстірт қабылдануы”* нәтижесінде болды: яғни, интернеттен үзінді ақпарат

алып, жан-жақты діни негіз қалыптаспай жатып, біржақты сенімге беріліп кеткен жағдайлар. Сондықтан қазіргі кезеңде қандай білім алу керек, кімнен үйрену керек деген сұрақ та күн тәртібінде тұр. ҚМДБ ресми түрде шетелдік күмәнді әдебиеттерді оқуға тыйым салып, өз тарапынан бекітілген оқу құралдарын ұсынады. Қазақстанда соңғы жылдары имамдардың білім деңгейін көтеру, ортақ стандарты қалыптастыру жұмыстары жүріп жатыр (Beisenbayev, 2024: 28). 2018 жылы Діни басқарма «Жарасымдық (умеренность) идеологиясы» тұғырнамасын жариялап, халыққа дәстүрлі Ханафи-Матуриди жолынан адаспауға шақырды. Дегенмен, қоғамда ресми теологтардың сөзіне құлақ аса бермейтін топтар да жоқ емес. Олар әсіресе қала жастары мен шетелде білім алғандар арасында кездеседі. Мұны діннің жоғарыда айтылған «жсекеленуі» үрдісінің бір көрінісі деуге болады – яғни, әркім өз біліміне өзі «ұстаз».

Осы орайда, қазақ мұсылмандарының қазіргі діни білімді қабылдауында екі түрлі бағыт байқалады: институционалдық қабылдау және бейресми қабылдау. Институционалдық арна – ҚМДБ-ға қарасты мешіттердегі діни дәрістер, медресе-колледждер және Нұр-Мұбарак университеті сияқты ресми оқу орындары, сонымен қатар отандық ғалымдардың кітаптары мен Қазақстанда бекітілген діни оқу бағдарламалары. Бейресми арна – жоғарыда айтылған интернеттегі сан алуан контент, жеке танымал діни тұлғалардың (отандық болсын, шетелдік болсын) ықпалы. Қазіргі таңда бұл екі арна кейде бірін-бірі толықтырады, кейде бәсекелеседі. Мысалы, Нұр-Мұбарак университеті мен әл-Фараби атындағы ҚазҰУ секілді жоғары оқу орындарында дінтанушы, исламтанушы мамандар дайындалуда (Beisenbayev, 2024: 17). Олар дәстүрлі ілімді ғылыми негізде меңгергендіктен, халыққа дұрыс ақпарат таратуға үлес қосады деп күтілуде. ҚМДБ соңғы жылдары әлеуметтік желіге өзі де кірігіп, Instagram, YouTube желілерінде ресми парақшаларын жүргізіп келеді. 2021 жылдан бастап “*Muftiyat*” атты арнайы мобильді қосымша да іске қосылды. Бұл қадамдар – бейресми интернет уағызшылардың ықпалымен бәсекеге түсу амалы. Алайда, интернет табиғаты ашық болғандықтан, *цензурасыз, бақылаусыз* ақпарат ағынын тежеу қиын. Сондықтан ресми органдар халықтың медиа сауатын көтеру арқылы, *фильтрлеуді тұтынушының өзіне қалдыру* саясатын ұстануда. Мысалы, Дін істері агенттігі мен Ақпарат министрлігі “экстремизм белгілерін ажырату” жөнінде бейнероликтер таратып, ата-аналарды балаларын күмәнді сайттардан қорғауға шақыруда. Құқық қорғау органдары радикал идеяларға шақырушыларды анықтап, олардың материалдарын бұғаттау жұмысын да жүргізуде.

Жас буын арасында діни білімді іздеудің өзіндік жаңа мәдениеті қалыптасуда. Бүгінде жас мұсылмандар шетелдік танымал ғалымдардың онлайн дәрістерін ағылшын, түрік, араб тілдерінде тыңдай алады. Мысалы, YouTube-та Йасир Қади, Нуман Али Хан, Хакім Мұртаза, Мұстафа Өмер сынды әлемге әйгілі ағартушылардың қазақша не орысша аудармалары табылып жатады. Түрік елінің діни телесериалдары («*Ертұғрыл*», «*Сүлеймен*» т.б.) да тарихи таныммен қатар діни санаға ықпал етуде – бұл да білімнің бейформал қабылдану түрі. Сонымен бірге, кейбір жастар дәстүрлі кітап оқуға бет бұрғаны байқалады: өткен он жылдықта Қазақстанда Құран мен хадис қазақ тіліне аударылып кең таралса, қазір Ғазали, Ибн Касир, Руми еңбектері сияқты классиктердің аудармалары кітап сөреден табылуда. Демек, бұрын тек медресе шәкірттеріне ғана қолжетімді мұсылманша кітаптар енді жалпы оқырманға да қызмет ете бастады. Бұл – қуанарлық жағдай. Дегенмен, осы үлкен білім қорын дұрыс түсіну үшін оқырманға базалық ислам ілімдері қажет. Ал ол ілім көп жағдайда жүйеленген түрде тек медресе немесе университеттерде беріледі. Сол себептен, *өз бетінше оқыған адамның шала түсініп, теріс тұжырым жасап алу қаупі бар*. Мұндай мысалдар жетерлік: араб тілін біршама үйреніп, өз бетімен Құран мен хадиске үңілген кейбір жастар классикалық мәзһабтар беделін мойындамай, “Құранда жазылмаған нәрсе бидғат (дінге енгізілген жаңалық)” деп, ата-бабадан келе жатқан талай жақсы дәстүрлерден бас тартты. Кейбірі тіпті фундаменталистік көзқарасқа, қатып қалған скриптурализмге бой алдырды. Бұған керісінше, дінге ғылыми-сыни көзбен қарап, ақылға

тым салған бірқатар азаматтар исламның кейбір бекіген қағидаларын заманауи құндылықтарға сай келмейді деп шеттете бастады (мысалы, шарифаттағы гендерлік рөлдер, көп әйел алу және т.б. қатысты күмәндер). Яғни, бүгінгі мұсылман қауымының білім деңгейі өскен сайын, сауалдары да көбеюде; ақпарат көп болғанымен, *оны түсіндіріп, жүйелен беретін даналыққа сұраныс артып отыр.*

Осындай күрделі ахуалда Қазақстан мұсылмандарының дәстүрлі діни танымы үлкен сыннан өтуде. Дәстүрлі таным дегенде, қазақ халқына сан ғасыр бойы сіңген Әбу Ханифа мазхабы мен Матуриди ақидасы, Ясауи сопылық ілімі төңірегінде қалыптасқан дүниетанымды айтамыз (Kozha et al., 2025: 55-64). Бұл танымда білімге ашықтық, өзге мәдениеттер жетістігін игеру, рухани төзімділік (толеранттылық) сияқты қасиеттер бар еді. Қазіргі жаһандану заманында осы құндылықтардың қажеті тіптен артып тұр – өйткені жабық фанатизм, догматизм, экстремизм секілді құбылыстар жаһанның әр түкпірінде қауіп төндіруде. Қазақстан өзінің зайырлы мемлекет ұстанымын сақтай отырып, халықтың діни білімін дұрыс арнаға бағыттауға мүдделі. Сондықтан, ресми деңгейде *«Діни экстремизмге қарсы 2018–2022 стратегиясы»* сияқты бағдарламалар қабылданды. Солардың аясында тұрғындарға дәстүрлі ислам негіздерін оқыту курс-семинарлары өткізілді. Бұл шаралардың нәтижелілігі алдағы уақыт көрсеткіші еншісінде.

Бүгінгі таңда қазақ мұсылманының портреті сан алуан: бірі шарифат талаптарын толық орындауға тырысатын тақуа жан, екіншісі атаулы діни мерекелер мен рәсімдерді ғана атқаратын мәдени мұсылман, үшіншісі ешбір рәсімді ұстанбаса да өзін иманнан бөліп қарамайтын бейілім, төртіншісі радикал көзқарастағы фанат, бесіншісі дінді зиялы-философиялық тұрғыда түсінуге ұмтылған интеллектуал, т.б. Осы әртүрлі топтардың бәріне ортақ қасиет – бәрі де ислам діни туралы әлдебір *білімге сүйеніп әрекет етеді.* Сол білімінің сапасына қарай олардың діни практикасы да қалыптасуда. Демек, білімді қалай қабылдап жатқанын зерттеу – діндарлық сипатын танудың кілті. Осы орайда, әлеуметтанушылар қазіргі қазақ мұсылмандарының діндарлығын *«ұжымдық дәстүрден гөрі жеке тәжірибеге қарай ойысқан»* деп бағалайды (Omelicheva, 2011: 253). Мысалы, жақында жүргізілген бір сауалнамада “діни сұрақтар туындаса, кімнен ақыл-кеңес сұрап едіңіз?” дегенде респонденттердің айтарлықтай бөлігі *«өзім интернеттен іздеп табам»* деп жауап берген екен. Бұл – жоғарыда айтылған деректі айғақтай түседі: жұрт мешіт имамынан гөрі, ғаламтор кеңесшісіне жүгінуге бейіл. Әрине, интернеттегі кез келген діни ақпарат бірдей сапалы деу қиын. Бірақ халықтың сенім жүгін қайнар көзі белгісіз виртуал ұстаздарға артып қоюы – дәстүрлі институттардың әлсіздігін де көрсетеді. Сондықтан, Қазақстандағы діни басқарма және теолог ғалымдар халықтың, әсіресе жастардың сұранысына сай стильде түсіндіру жұмысын жолға қоюы керек. Рухани білімнің қабылдануы оның берілу формасына да көп байланысты. Мысалы, бұрынғы дәстүрлі насихат тілі көбіне дидактикалық, бұйрық-нұсқау түрінде болса, қазіргі буын интерактивті, сұхбаттасу, мотивациялық стильді ұнатады (Орынтай, 2023). Жастарға өмірлік түйткілдерін (үйлену, несібе табу, көңіл тыныштығы, т.б.) шешуге бағыт берген діндәрігерлер олардың құрметіне бөленуде. Ал тек ақырет азабы немесе күнә-қатер төңірегінде әңгіме айтатын молдаларға жастардың ықыласы аз. Сондықтан жаңа заманның діни ағартушылары арасынан психология, менеджмент, коммуникация салаларын жетік меңгерген *«коуч-уағызшылар»* шыға бастады. Олар классикалық білімді заманауи мысалдармен ұштастырып береді. Бұл құбылысты екі қырынан бағалауға болады: бір жағынан, діннің қоғамға бейімделуі, уақыт талабына сай түрленуі болса, екінші жағынан, діни ілімнің бұқара талғамына тым икемделіп, қарапайымдалуы, сол арқылы тереңдіктен айырылуы қауіп. Қалай болғанда да, ағымдағы үдерістерді дұрыс бағыттау үшін діни танымды дамыту, сауатты түрде модернизациялау мәселесі туындап отыр.

Қорытынды

Жүргізілген зерттеу нәтижелері ислам өркениетінде қалыптасқан білімнің діни-эпистемологиялық концептісі қазіргі Қазақстан мұсылмандарының санасында белгілі деңгейде жаңғырып келе жатқанын көрсетті. Классикалық ислам танымындағы білім – қасиетті, жан-жақты, ақыл мен жүрекке қатар қатысты ұғым. Бұл түсінік қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында да орын алған: білімді құрметтеу, оқымыстыны сыйлау, ғалымды «*қараңғының жарығы*» деп ардақтау – мәдениетіміздің бөлшегі. Қазіргі уақытта сол менталитет жалғасын табуда, бірақ жаңа тарихи контексте өзгеріске ұшыраған (Zhanykulov, 2025: 58-71).

Біріншіден, бүгінде мұсылман қауымы білімге тек мешіт-медресе шеңберінде емес, жалпы адам капиталы тұрғысынан қарай бастады. Дін қызметкерлері жұртшылықты дінді терең түсіну үшін зайырлы білімді де игеруге шақырады. Бұл – исламның білімді шектеусіз қамтитын рухына сай құбылыс. Мысалы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ мен Нұр-Мұбарак университеті бірлесіп, исламтану бағдарламасына қазіргі ғылым жетістіктерін енгізуде (Beisenbayev, 2024: 11). Ислами ілімдерді зайырлы гуманитарлық пәндермен ықпалдастыра оқыту болашақ имам-теологтардың көкжиегін кеңейтеді деп күтілуде.

Екіншіден, ақпараттық технологиялар дәуірі діни білімнің таралу жолдарын диверсификациялады. Интернет арқылы білім алу оңайлағанымен, дәстүрлі ижазат (ұстаздан рұқсат) беру жүйесі әлсіреп кетті. Бүгінде кез келген адам өзін «*шейх*» немесе «*имам*» жариялап, аудитория жинай алады. Бұл жағдай діни білім сапасының әрқелкі болуына алып келеді. Зерттеу барысында анықталғандай, танымал онлайн уағызшылардың кейбірі білімді, тәжірибелі имамдар болса, енді бірі – шешендік қабілетімен көзге түскенімен, діни білімі таяз тұлғалар. Сондықтан, жұртшылыққа кімнің сөзіне еріп, қандай ілім алу керектігін ажырату қиынға соғуда. Осы проблеманы шешу үшін ҚМДБ және мемлекеттік мекемелер *ақпараттық сүзгі* қызметін атқаруға тырысуда (рұқсат етілген әдебиеттер тізімі, ресми пәтуалар базасы жасалды, т.б.). Дегенмен, басты сүзгі – мұсылманның өзіндік танымы, білім деңгейі болуы керек. Сол себепті, базалық діни сауатты әр мұсылманға қолжетімді ету – кезек күттірмейтін міндет. Қазақстанда мектеп не колледж бағдарламасына «*Дінтану негіздері*» пәні енгізілгені осы бағыттағы қадам деуге болады. Ал ересек халық үшін мешіттер жанындағы сауат ашу курстарын заманауи форматта ұйымдастыру, онлайн курстар өткізу көкейкесті.

Үшіншіден, классикалық исламдағы ақыл мен уахи үйлесімі қазіргі қазақ мұсылмандары үшін де басшылыққа алынуға тиіс принцип екені айқындалды. Матуриди бабамыз негізін қалаған «*ақыл мен мәтін теңе-теңдігі*» қағидасы – дәл бүгінгі плюралистік қоғамда аса өзекті. Бір жақтан тек қатаң кітап сөзіне жабысып, өмір шындығын ескермейтін догматизм, екінші жақтан ақылды шектен тыс тәуелсіз қойып, мәтінді терістейтін секуляризм көрініс беруде. Бұл екі шетқақпайдың ортасын тауып, критикалық ойлау мен дәстүрлі сенімнің байланыстырушы көпірі қажет. Ислам ғұламалары ғасырлар бойы қалыптастырған әдіснамалар (қияс, иjtихад, усул ілімі) – осы көпірдің қызметін атқара алады. Олай болса, қазіргі қазақ теологтары мен зиялылары сол классикалық әдіснаманы меңгеріп, оны замана ағымындағы нақты сұрақтарды шешуге қолдануы керек. Мысалы, заманымызда биомедицина, этика, экология саласында туындаған күрделі сұрақтарға исламның жауабын табу үшін көне фикһтық қағидаларға жаңаша тұрғыда ой жүгірту керек. Бұл – діни білімді тек құлшылық шеңберінде қалдырмай, оның қоғамдық мәнін арттырады.

Төртіншіден, Қазақстандағы ислам білім беру жүйесін жетілдіру мәселесі туындайды. Зерттеу барысында анықталғаны – елімізде әлі күнге дейін ресми бекітілген тұтас бір концепция жоқ, ислам білімінің моделі толық қалыптаспаған. Медреселер мен мешіт ұстаздары түрлі әдістемелерді қолданады, кейде бірізділік сақталмайды. Бұл ретте, ислам өркениетіндегі бай тәжірибеге сүйене отырып, ұлттық ерекшеліктерді ескеру қажет. Қазақ қоғамында исламды қабылдау көбіне этномәдени сүзгіден өтеді: халық дінді өз салт-дәстүріне сай бейімдеп келді. Бүгін де солай – мысалы, интернет уағыздарының ішінде

халқымыздың табиғатына жақын, салтпен үйлесетіндері тез қолдау табады да, кереғар, қатқыл мазмұндылары кері реакция тудырады (немесе жасырын топтарда ғана қалады). Сондықтан діни білім таратушыларға халқымыздың осы ерекшелігін ескеріп, инклюзивті, жұмсақ тәсілдермен ағарту ұсынылады. Бұл, түптеп келгенде, дәстүрлі ханафи-матуриди бағытының да ұстанымы, өйткені ол ағым тарихта түрлі мәдениеттерді тоғыстырып, кең пікірлі мектеп болғаны мәлім.

Қорыта айтқанда, исламның білім туралы классикалық концепциясы – *ілімді игеру әр мұсылманның борышы, ақыл мен жүрек арқылы ақиқатты тану, пайдалы білімге ұмтылу, зиянды надандықтан қашу* – қағидалары жағынан Қазақстан мұсылмандарының көңіліне жақын әрі түсінікті. Бүгінгі басты міндет – сол мызғымас қағидаларды ХХІ ғасырдағы коммуникация тілімен, ғылыми жетістіктермен сабақтастыра отырып жеткізу. Дін социологиясы және діни сана саласындағы бұл зерттеу көрсеткендей, діни санадағы білімді қабылдау процесі – қоғамдағы жалпы білім мәдениетімен тығыз байланысты динамикалық құбылыс. Сондықтан, елдің зайырлы білім беру жүйесі мен діни институттары өзара ынтымақтаса отырып, келешек ұрпақтың жан-жақты әрі рухани бай білім алуына жағдай жасауы тиіс. Бұл өз кезегінде экстремизмнің алдын алып, дәстүр сабақтастығын сақтауға, ұлттық бірегейлікті нығайтуға сеп болмақ. Ислам өркениетіндегі білім мұрасы – қазіргі қазақ қоғамының рухани жаңғыруында таусылмас қайнар екені анық. Оны тиімді пайдалану – іскер билік пен ізгі ниетті ғалымдардың, жалпы халықтың ортақ парызы болмақ.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

Abylov, T., Mutahyev, M., & Sevinç, E. (2025). The Role of Anatolian Sufi Groups in the Islamization of the Golden Horde Populations. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (116), 557-568.

Akhtar, S. W. (1995). The Islamic concept of knowledge. *Al-Tawhid Journal*, 12(3). Retrieved from <https://www.al-islam.org>

әл-Ғазали, Әбу Хамид. (2010). *Ихия` улум ад-дин*. Cairo: Әл-Мысрилия. – 642 б.

әл-Матуриди, Ә. (2000). *Китаб ат-Таухид (Таухид кітабы)*. Ыстанбұл: Ислам_түх баспасы. – 380 б.

Beisenbayev, B. (2024). The dynamics of Islam in Kazakhstan from an educational perspective. *Religions*, 15(10), 1243. <https://doi.org/10.3390/rel15101243>

Ибн Мажаһ. (2007). *Сүнән Ибн Мажаһ (хадис жинағы)*. Рияд: Даруссалам.

Құрманбаев, Қ., & Сихимбаева, Д. Ә. (2021). Исламдағы білім концепциясы және оның мұсылман өркениетіндегі рөлі. *Адам әлемі*, 3(89), 131–139.

Kamishева, G. A., Oralova, G. S., Tulebayeva, A. T., & Yildiz, N. (2024). Ислам діндегі білімнің статусы мен құндылығы және киелілер культі. *Bulletin of the Karaganda university History. Philosophy series*, 11329(1), 178-187.

Kerim, S., et al. (2025). Digital transformation of Islamic preaching in Kazakhstan: Identifying famous online preachers and their influence. *Millah*, 24(2), 611–644. <https://doi.org/10.20885/millah.vol24.iss2.art2>

Kozha, M., Abzhalov, S., & Temirkhanov, B. (2025). Ahmet Yesevi Mezarinin Etrafindaki Eski Yapılarla İlgili Görüşler ve Yeni Bulgular. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (114), 55-64.

Mukankyzy, M., & Najibullah, F. (2013, November 22). Kazakh mullahs get web-savvy. *Radio Free Europe/Radio Liberty*. Retrieved from <https://rferl.org>

Omelicheva, M. (2011). Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. *Central Asian Survey*, 30(2), 243–256. <https://nwc.ndu.edu>

Орынтай, А. (2023, February 16). TikTok имам және блогер поп: Неге діни инфлюенсерлер Қазақстанда танымал? *CABAR.asia*. Retrieved from <https://belief.cabar.asia>

Сихимбаева, Д., & Жанабаева, Д. (2023). Исламдағы рационализм және оның мұсылман өркениетіндегі ғылымның дамуындағы рөлі. *Адам әлемі*, 96(2), 143-151.

Халифа, А. (1991). *Құран Кәрім: қазақша мағына және түсінігі* – 624 б.

Zhanykulov H. (2025). The Importance of Philosophical Knowledge in Shaping Children's Thinking System and Worldview. *Hikmet*, 2(4), 58–71. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5314>

REFERENCES

Abylov, T., Mutaliyev, M., & Sevinç, E. (2025). The Role of Anatolian Sufi Groups in the Islamization of the Golden Horde Populations. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (116), 557-568. (In English).

Akhtar, S. W. (1995). The Islamic concept of knowledge. *Al-Tawhid Journal*, 12(3). Retrieved from <https://www.al-islam.org> (In English).

al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). *Ihya' 'Ulum ad-Din*. [The Revival of the Religious Sciences]. Cairo: Al-Misriliya. – 642 b. (In Arabic).

al-Maturidi, A. (2000). *Kitab at-Tauhid*. [Kitab at-Tawhid]. İstanbul: İslam_mux baspasi. – 380 b. (In Arabic).

Beisenbayev, B. (2024). The dynamics of Islam in Kazakhstan from an educational perspective. *Religions*, 15(10), 1243. <https://doi.org/10.3390/rel15101243> (In English).

İbn Majah. (2007). *Sunan Ibn Mājah (hadis jijnagi)*. [Sunan Ibn Mājah (Hadith Collection)]. Riyad: Darussalam. (In Arabic).

Kamischeva, G. A., Oralova, G. S., Tulebayeva, A. T., & Yildiz, N. (2024). İslam dinindeki biliminin statusu men qundylyğı jäne kieiller kulti. [The Status and Value of Knowledge in Islam and the Cult of the Sacred]. *Bulletin of the Karaganda university History. Philosophy series*, 11329(1), 178-187.

Kerim, S., et al. (2025). Digital transformation of Islamic preaching in Kazakhstan: Identifying famous online preachers and their influence. *Millah*, 24(2), 611–644. <https://doi.org/10.20885/millah.vol24.iss2.art2> (In English).

Kurmanbaev, K., & Sihimbayeva, D. Ä. (2021). İslamdağı bilim kontseptiyası jäne onıñ müsılman örkenietindeki röli [The concept of knowledge in Islam and its role in Muslim civilization]. *Adam älemi*, 3(89), 131–139. (In Kazakh).

Kozha, M., Abzhalov, S., & Temirkhanov, B. (2025). Ahmet Yesevi Mezarının Etrafındaki Eski Yapılarla İlgili Görüşler ve Yeni Bulgular. [Views and New Finds About the Old Buildings Around the Tomb of Ahmet Yesevi]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (114), 55-64. (In Turkish).

Mukankyzy, M., & Najibullah, F. (2013, November 22). Kazakh mullahs get web-savvy. *Radio Free Europe/Radio Liberty*. Retrieved from <https://rferl.org> (In English).

Omeliçeva, M. (2011). Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. *Central Asian Survey*, 30(2), 243–256. <https://nwc.ndu.edu> (In English).

Oryntay, A. (2023, February 16). TikTok imam zhane blogger pop: Nege dini influencepler Qazaqstanda tanyml? [TikTok Imam and Blogger Pop: Why Are Religious Influencers Popular in Kazakhstan?]. *CABAR.asia*. Retrieved from <https://belief.cabar.asia> (In Kazakh).

Sihimbayeva, D., & Zhanabayeva, D. (2023). İslamdağı ratsionalizm jäne onıñ müsılman örkenietindeki ğılımınñ damuwındağı röli. [Rationalism in Islam and Its Role in the Development of Science in Muslim Civilization]. *Adam älemi*, 96(2), 143-151.

Halifa, A. (1991). Kuran Karim: *kazaksha magna zhane tusinigi*. [The Qur'an: Kazakh Meaning and Interpretation]. – 624 b. (In Kazakh).

Zhanykulov N. (2025). The Importance of Philosophical Knowledge in Shaping Children's Thinking System and Worldview. *Hikmet*, 2(4), 58–71. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5314> (In English).

ФИЛОСОФИЯ

UBTBR 21.31.35

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-38>YASİN SAMET KAZEL^{1*} , MUSTAFA DOĞAN KARACOSKUN² ^{1*} Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Arş. Gör., (Türkiye, Kilis). e-mail: yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr² Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı., Prof. Dr., (Türkiye, Ankara). e-mail: mustafa.karacoskun@hbv.edu.tr**6 ŞUBAT KAHRAMANMARAŞ DEPREMLERİNİ YAŞAYAN ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN TANRI TASAVVURLARI ÜZERİNE METAFORİK BİR ARAŞTIRMA**

Özet. 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli olarak meydana gelen ve 11 ili etkileyen depremleri yaşayan üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurlarını metaforlar aracılığıyla incelemeyi amaçlayan bu araştırma, travmatik bir doğal afet sonrasında bireylerin anlam dünyalarını nasıl yeniden inşa ettiklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmanın odağında, öğrencilerin deprem gibi sarsıcı bir yaşam olayı karşısında Tanrı'yı nasıl konumlandıkları yer almaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden olgubilim deseninin benimsendiği çalışmada, katılımcıların Tanrı tasavvurlarını belirlemek amacıyla yarı yapılandırılmış metafor algı formu kullanılmıştır. Depremi bizzat yaşamış ve Kilis 7 Aralık Üniversitesinde öğrenim görmekte olan 47 öğrenciden elde edilen veriler, içerik ve betimsel analiz teknikleriyle çözümlenmiştir. Analizler sonucunda dört temel kategoriye ulaşılmıştır. En yoğun metaforun yer aldığı “Güç İmgesi”, bireylerin hissettikleri çaresizlik karşısında Tanrı'nın kudretine sığınma ihtiyacını yansıtmaktadır. Bunu “Koruyucu ve Yol Gösterici” ile “Sevgi” imgeleri izlemekte; bu kategoriler Tanrı'nın afet ortamında manevi bir sığınak ve iyileştirici bir varlık olarak algılandığını göstermektedir. “Bilinemezlik İmgesi” ise Tanrı'nın aşkın ve tarif edilemez yönüne işaret etmektedir. Bulgular, öğrencilerin genel olarak olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip olduklarını ve bu tasavvurun güven, teslimiyet ve psikolojik destek sağladığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: din psikolojisi, Tanrı tasavvuru, doğal afet, 6 Şubat Kahramanmaraş depremleri, metafor.

Ясин Самет Казел¹, Мустафа Доған Каражошкун²¹Килис 7 Аралык университеті, Теология факультеті, Дін психологиясы кафедрасы, зерттеуші ассистент (Түркия, Килис). e-mail: yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr²Анкара Хажы Байрам Уәли университеті, Теология факультеті, Дін психологиясы кафедрасы, профессор, доктор (Түркия, Анкара). e-mail: mustafa.karacoskun@hbv.edu.tr**6 ақпан Қахраманмараш жер сілкіністерін бастан өткерген университет студенттері арасындағы Құдай ұғымына қатысты метафоралық зерттеу**

**Cite us correctly:*

Kazel, Y. S., & Karacoskun, M. D. (2026). 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurları üzerine metaforik bir araştırma. *HIKMET*, 1(7), 50–64.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-38>

Мақаланың редакцияға түскен күні 19.02.2026 / қабылданған күні 07.03.2026.

Аңдатпа. 2023 жылғы 6 ақпанда Қахраманмараш орталығында болып, 11 аймақты қамтыған жойқын жер сілкінісін бастан өткерген университет студенттерінің Құдай туралы түсініктерін метафоралар арқылы талдауға бағытталған бұл зерттеу табиғи апаттан кейінгі мағына әлемінің қайта құрылу үдерісін айқындауды мақсат етеді. Зерттеудің негізгі өзегі – студенттердің осындай ауыр сынақ жағдайында Құдайды қалай қабылдап, қалай позициялағанын анықтау. Зерттеу сапалық әдіснама аясында феноменологиялық тәсіл негізінде жүргізілді. Қатысушылардың санасында Құдай түсінігін анықтау үшін жартылай құрылымданған метафоралық қабылдау формасы қолданылды. Килис 7 Аралық университетінде білім алып жүрген және жер сілкінісін тікелей бастан өткерген 47 студенттен жиналған деректер мазмұндық және сипаттамалық талдау әдістері арқылы өңделді. Талдау нәтижесінде төрт негізгі категория анықталды. Ең көп метафора «Күш бейнесі» категориясында шоғырланып, адамның дәрменсіздік сезімі жағдайында Құдай күдіретіне сүйену қажеттігін көрсетеді. Одан кейін «Қорғаушы және Жол көрсетуші» мен «Махаббат» бейнелері Құдайдың рухани пана және ішкі сауығуға себеп болатын күш ретінде қабылданатынын аңғартады. Ал «Беймәлімдік бейнесі» Құдайдың трансцендентті әрі сипаттауға келмейтін қырын білдіреді. Зерттеу нәтижелері студенттердің жалпы жағымды Құдай түсінігіне ие екенін және бұл түсініктің оларға сенім, сабыр және психологиялық тірек бергенін көрсетеді.

Кілт сөздер: дін психологиясы, Құдай бейнесі, табиғи апат, 6 ақпан Қахраманмараш жер сілкіністері, метафора.

Yasin Samet Kazel¹, Mustafa Doğan Karacoşkun²

¹*Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Res. Asst., (Türkiye, Kilis). E-mail: yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr*

²*Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Prof. Dr., (Türkiye, Ankara), e-mail: mustafa.karacoskun@hbv.edu.tr*

A Metaphorical Study on the Concept of God Among University Students Who Experienced the February 6 Kahramanmaraş Earthquakes

Abstract. This study aims to explore the conceptions of God among university students who experienced the February 6, 2023 earthquakes centered in Kahramanmaraş, which affected eleven provinces. The research seeks to reveal how individuals reconstruct their worlds of meaning following a traumatic natural disaster by analyzing the metaphors they developed. The central focus of the study is how students positioned and understood God in the face of such a devastating life event. Adopting a qualitative research design grounded in phenomenology, the study utilized a semi-structured metaphor perception form to identify participants' conceptions of God. Data were collected from 47 students studying at Kilis 7 Aralık University who directly experienced the earthquake. The findings were analyzed through content analysis and descriptive analysis techniques. The analysis resulted in four main categories. The largest number of metaphors was grouped under the “Image of Power,” reflecting the participants' need to seek refuge in divine omnipotence amid feelings of helplessness. The categories of “Protector and Guide” and “Love” indicate that God was perceived as a spiritual shelter and a source of inner healing in an environment where physical security had been lost. The “Image of Unknowability” points to the transcendent and ineffable dimension of God. Overall, the findings demonstrate that students held predominantly positive conceptions of God, which provided them with trust, surrender, and psychological support during the recovery process.

Keywords: psychology of religion, images of God, natural disaster, february 6 Kahramanmaraş earthquakes, metaphor.

Ясин Самет Казел¹, Мустафа Доган Каражошкун²

¹Университет Килис 7 Аралык, Факультет Теология, кафедра психологии религии, ассистент-исследователь (Турция, Килис). E-mail: yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr

²Университет Анкара Хаджи Байрам Вели, Теологический факультет, кафедра психологии религии, профессор, доктор (Турция, Анкара). E-mail: mustafa.karacoskun@hbv.edu.tr

Метафорическое исследование концепции Бога среди студентов университета, переживших землетрясения 6 февраля в Кахраманмараше

Аннотация. Данное исследование направлено на выявление представлений о Боге у студентов университета, переживших землетрясения 6 февраля 2023 года с эпицентром в Кахраманмараше, затронувшие 11 провинций. Цель работы показать, каким образом молодые люди переосмысливают и реконструируют свою систему смыслов после травматического опыта природной катастрофы, используя метафоры как инструмент выражения внутреннего мира. В центре внимания находится вопрос о том, как студенты позиционируют Бога перед лицом разрушительного жизненного события. Исследование выполнено в рамках качественного подхода с использованием феноменологического метода. Для выявления представлений о Боге применялась полуструктурированная форма метафорического восприятия. Данные были собраны у 47 студентов Университета Килис 7 Аралык, непосредственно переживших землетрясение, и проанализированы с помощью контент-анализа и описательного анализа. В результате были выделены четыре основные категории. Наибольшее количество метафор сосредоточено в категории «Образ силы», отражающей стремление человека обратиться к божественному могуществу в состоянии беспомощности. Категории «Защитник и Наставник» и «Любовь» показывают восприятие Бога как духовного убежища и источника внутреннего исцеления. «Образ непостижимости» указывает на трансцендентный и невыразимый аспект божественного. Полученные данные свидетельствуют о преимущественно позитивном образе Бога, который обеспечивает чувство доверия, покорности и психологической поддержки.

Ключевые слова: психология религии, образы Бога, природная катастрофа, землетрясения 6 февраля в Кахраманмараше, метафора.

Giriş

İnsanın kontrol alanı dışında gerçekleşen ve pek çok boyutuyla insanda derin izler bırakan doğal afetler, bireylerin gündelik hayatlarını kesintiye uğratarak temel güven ve kontrol duygusunun yitirilmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu varoluşsal durum; çaresizlik, karamsarlık ve umutsuzluk gibi derin duygusal kırılmaları beraberinde getirmekte (Küçükcan & Köse, 2006: 110-133), afet sonrası süreçte ise stres, depresyon, anksiyete ve travma sonrası stres bozukluğu gibi çeşitli psikopatolojik sorunlara zemin hazırlayabilmektedir (Suhail vd., 2009; Harada vd., 2015: 9; Çınaroğlu vd., 2025). Bu sorunlara karşı insan doğası, yıkıcı ve kontrol edilemez olaylar karşısında bir teselli kaynağı olarak “aşkın bir varlığa sığınma” eğilimi gösterebilmektedir (Ayten, 2021: 15). Nitekim bireylerin baş edemediği kriz durumları karşısında dini başa çıkma yöntemlerine başvurdukları bilinmektedir (Pargament vd., 2005: 491).

Depremzedeler üzerine yürütülen araştırmalar, bireylerin yaşadıkları acıların üstesinden gelebilmek ve yaratıcıyla yakınlık kurmak amacıyla, dini başa çıkma stratejilerinin önemli bir boyutu olan “Allah’a yönelme” davranışına başvurduklarını göstermektedir (Küçükcan & Köse, 2006: 142-143; Kula, 2022: 241; Aydın Bulut & Kazel, 2024: 207-208). Bu yönelim veya afetin ilahi bir kaynaktan geldiğinin kabulü, pasif bir yönelimden ziyade anlam dünyasını yeniden inşa etmeye yönelik bir adım olarak ifade edilebilir. Felaketi anlama ve açıklama çabası içindeki birey (Küçükcan & Köse, 2006: 7), din ve kültürün iç içe geçmiş yapısından hareketle, hayatına anlam katan ana faktörün peşinden giderek hayatını bu sistem üzerinden yeniden kurgulamaya çalışmaktadır (Gürses, 2008: 364-365). Örneğin, Haiti depremini yaşayanlar üzerine yürütülen bir

araştırmada, bireylerin %82'sinin felaket öncesinde, sırasında veya sonrasında manevi bir deneyim yaşadıkları belirtilerek, işbirlikçi yaklaşımla Tanrı ile kurulan bağın, bireyleri yeniden anlamlandırma sürecine dâhil eden dönüştürücü bir kaynak olduğu vurgulanmaktadır (O'Grady & Orton, 2016: 121).

Bu yeniden inşa sürecinin merkezinde yer alan "Tanrı tasavvuru", bireyin sadece yaratıcısıyla olan ilişkisini değil; kendisi, toplum ve evrenle kurduğu bağın niteliğini de belirleyen bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Bilişsel süreçler, çocukluk yaşantıları ve bağlanma biçimleriyle şekillenen bu tasavvur, başa çıkma sürecinin niteliğini doğrudan etkilemektedir (Hacıkeleşoğlu, 2023: 79-80). Öyle ki, olumlu bir Tanrı tasavvuru benlik ve güven duygularını pekiştirirken; olumsuz bir tasavvur var olan endişeyi tetikleyerek bu duyguları tahrip edebilmektedir.

Din psikolojisinin bu temel izleği çerçevesinde, 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli 7.7 ve 7.6 büyüklüğünde gerçekleşen ve 11 ilde etkili olan depremlerin (AFAD, 2026: 34), bireylerin zihin dünyalarındaki yansımalarının incelenmesi önemli görülmektedir. Böylesine yıkıcı bir deneyimin, bireylerin anlam dünyalarında dönüşümlere ve yeniden anlamlandırma süreçlerine yol açması muhtemel görülmektedir. Özellikle gelişimsel olarak "olgunluk" olgusunun ve evrenle uyum arayışının ivme kazandığı genç yetişkinlik dönemindeki üniversite öğrencileri (Onur, 2017: 103-104), bu sürecin gözlemlenebileceği kritik bir grubu oluşturmaktadır. Nitekim inanç oluşum ve gelişim süreciyle doğrudan ilişkili olan Tanrı tasavvuru, inancın yapısındaki bazı dönemlerde açığa çıkan sorgulamalar neticesinde her gelişim dönemi açısından farklı biçimlerde gözlemlenebilir (Karacoşkun, 2019: 131-132). Bu kapsamda, literatürde de olumlu Tanrı tasavvuru ile psikolojik uyum arasında işaret edilen işlevsel ilişki (Schaefer & Gorsuch, 1991: 458), afet krizini tecrübe eden gençlerin bu süreçte hem gelişim dönemleri açısından hem de bu dönemde yaşanan yaşam krizinden hareketle Tanrı'yı nasıl konumlandıkları sorusunu araştırmaya değer kılmaktadır.

Nitekim önceki çalışmalar, bazı depremzedelerin yaşanan felaketi "Allah'tan gelen bir afet" şeklinde açıklama eğiliminde olduklarını göstermiştir (Köse & Küçükcan, 2006; Okumuş, 2002: 346; Aydın Bulut & Kazel, 2024). Bu eğilim, depremi yaşamış üniversite öğrencilerinin mevcut duyuşsal ve bilişsel birikimleri aracılığıyla Tanrı'yı nasıl tasavvur ettiklerinin derinlemesine incelenmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın temel problemi "6 Şubat Kahramanmaraş depremini yaşayan üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurları nasıldır ve Tanrı'yı hangi metaforlar aracılığıyla tasavvur etmektedirler?" şeklinde ifade edilebilir.

Literatür Taraması: Türkiye'de yaşanan 17 Ağustos 1999 Gölcük depreminden 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş merkezli depremlere kadar geçen süreçte yapılan çalışmalar, bireylerin afetlerin yıkıcı etkileriyle başa çıkmada dini inanç ve pratiklere yoğun bir şekilde başvurduklarını göstermektedir (Küçükcan & Köse, 2006; Kula, 2002; Duman, 2016; Doğanay, 2023: 169; Aydın Bulut & Kazel, 2024; Yağlı Soykan, 2024: 541). Özellikle 6 Şubat depremlerinin 11 il gibi büyük bir bölgeyi etkilemesi, afetzedelerin yaşadıkları korku, çaresizlik ve belirsizlik duygularıyla baş ederken dini referansları nasıl kullandıklarını anlamayı daha da önemli hale getirmiştir. Kültürel psikoloji perspektifi, bu süreçte bireylerin evrensel tepkiler vermekten ziyade, içinde buldukları kültürel ve dini bağlamla etkileşim halinde öznel ve karmaşık bir başa çıkma süreci inşa ettiklerine işaret etmektedir (Zaumseil vd., 2014: s. 86). Genel olarak literatüre bakıldığında ise dinin hem bir anlamlandırma çerçevesi hem de işlevsel bir başa çıkma kaynağı olarak afet sonrası süreçte kritik bir rol oynadığını ortaya koymaktadır (Doğanay, 2023: 183; Yağlı Soykan, 2024: 537).

6 Şubat Kahramanmaraş depremleri üzerine yürütülen ve depremzedelerin ölüm algılarının metaforlar aracılığıyla araştırıldığı bir çalışmada, katılımcıların ölüm olgusunu yeniden başlangıç, vuslat, hesap vakti vb. metaforlarla açıklama eğiliminde oldukları görülmüştür (Maraşlıoğlu & Kartopu, 2025: 1361). Depremzedelerin ölüm olgusuna yönelik bu algıları onların Tanrı tasavvurlarına ilişkin yaklaşımlarını da açığa çıkarır niteliktedir. Nitekim hayatın son buluşuna dair geliştirilen bu metaforlar Allah inancı neticesinde doğal afet karşısında bir başa çıkma türü olarak ifade edilebilir.

Yine 6 Şubat Kahramanmaraş merkezli depremlere ilişkin yürütülen nitel bir araştırmada, depremedelerin sevgi yönelimli bir Allah algısına sahip oldukları ve deprem kriziyle baş etme noktasında bu algının ilk adımı ifade ettiği belirtilmektedir (Yağlı Soykan, 2024: 539).

Özellikle üniversite öğrencileri üzerine yapılan araştırmalar, gençlerin travma sonrası büyüme ve psikolojik dayanıklılık süreçlerinde dinin belirleyici bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada, 18-25 yaş aralığındaki gençlerin olumlu dini başa çıkma düzeylerinin ileri yaş gruplarına göre anlamlı derecede yüksek olduğu ve bu stratejileri kullanan öğrencilerin travma sonrası büyüme düzeylerinin daha fazla olduğu tespit edilmiştir (Akkaya Türkol, 2025: 63). Benzer şekilde üniversite öğrencileri üzerine yürütülen bir başka araştırma, din temelli afet algısının, öğrencilerin ruhsal değişim ve psikolojik olgunlaşma düzeylerini anlamlı şekilde yordadığını ortaya koymuştur (Kartal, 2025: 441).

Deprem korkusu, bireylerin güvenlik algısını önemli ölçüde etkileyerek geleceğe dair umutsuzluk hissini artırabilmektedir. Depremde üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırma, deprem korkusunun umutsuzluk üzerinde pozitif, dindarlığın ise negatif bir etkisi olduğunu göstermiştir. Bu çalışmaya göre dindarlık, deprem korkusu ile doğrudan ilişkili bulunmasa da umut duygusunu besleyerek bireyin gelecek beklentisini olumlu yönde şekillendirebilir ve bir psikolojik tampon işlevi görebilir (Temiz, 2025a: 102). 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan üniversite öğrencileri üzerine yürütülen bir diğer araştırma ise dindarlık ve deprem korkusunun gelecek beklentisini doğrudan etkilemediğini, bu etkinin tamamen umut değişkeni üzerinden gerçekleştiğini ortaya koymuştur (Temiz, 2025c: 98).

Depremin nedenine yönelik atıflar, kuşaklar arasında farklılık gösterebilmektedir. Bir çalışmada, yaşlı katılımcıların depremi kıyamet provası veya uyarı gibi doğrudan dini kavramlarla açıkladıkları; genç katılımcıların ise depremi doğa olayı olarak tanımlamakla birlikte, sebebini insanların günahları ve Yaraticıyı unutma gibi dini referanslarla açıkladıkları tespit edilmiştir (Emre & Yalçın, 2024: 433). Gençlerin bu tutumu, bilimsel ve dini açıklamaları bir arada kullandıklarını göstermektedir. Endonezya depremleri üzerine yapılan benzer bir çalışmada da afetler sıklıkla ilahi bir uyarı veya imtihan olarak yorumlanmış; Tanrı'ya teslimiyet ise pasif bir kabullenişin ötesinde bireyin duygusal dengesini yeniden kurmasını sağlayan bir mekanizma olarak öne çıkmıştır (von Vacano & Schwarz, 2014: 254).

Deprem sonrası süreçte barınma sorunları, zorunlu göç ve sosyal destek ihtiyacı, bireylerin psikososyal uyumunu etkileyen önemli faktörlerden bir diğeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle KYK yurtlarında kalan veya farklı şehirlere göç eden depremedelerle yapılan görüşmelerde, devletin ve sivil toplum kuruluşlarının sağladığı maddi-manevi desteklerin, bireylerde olumlu etkiler bıraktığı görülmüştür (Aydın Bulut & Kazel, 2024; Doğanay, 2023). İbadethaneler ve inanç temelli topluluklar, doğal afet süreçlerinde sadece fiziksel bir barınak değil, aynı zamanda ortak acının paylaşıldığı ve manevi toparlanmanın sağlandığı mekanlar olarak da işlev görmektedir (Smith vd., 2000: 171; Captari vd., 2019: 68).

6 Şubat Kahramanmaraş depremleri kapsamında travmatik belirtiler, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş üzerine yürütülen bir çalışmada ise evleri ağır hasar gören bireylerin travmatik belirtilerinin daha yüksek olduğu ancak olumlu dini başa çıkma stratejilerinin psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisinin sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın, olumsuz dini başa çıkma stratejilerinin travmatik belirtileri artırdığı ve psikolojik iyi oluşu olumsuz etkilediği görülmüştür (Aka, 2024: 970). Bununla birlikte, 6 Şubat depremlerini yaşayan bireylerde olumsuz dini başa çıkma ile deprem korkusu arasında anlamlı bir ilişki bulunamamış, bireylerin kriz anında daha çok olumlu dini başa çıkmaya yöneldikleri belirlenmiştir (Temiz, 2025b: 84).

Genel olarak literatür incelendiğinde, 6 Şubat depremlerinin ardından bireylerin, özellikle de üniversite öğrencilerinin, travmatik etkilerle başa çıkmada dini inançlarını aktif ve işlevsel bir kaynak olarak kullandıkları görülmektedir.

Araştırma Yöntemi***Araştırmanın Deseni***

6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan Üniversite öğrencilerine odaklanan bu çalışmada, nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenolojik (olgubilimsel) yaklaşım tercih edilmiştir. Fenomenolojik yaklaşım, bireylerin belirli bir olgu veya kavrama yönelik yaşanmış deneyimlerinin ortak özüne odaklanarak (Creswell, 2013: 76); bu deneyimlerin derinlemesine betimlenmesini amaçlar (Patton, 2018: 104). Bununla birlikte olgubilimsel yaklaşım, insanın olguya ilişkin deneyimini çok boyutlu olarak anlamayı amaçlarken (Tekindal & Uğuz Arsu, 2020: 178); bireylerin aşına olduğu ancak kapsamlı bir farkındalık geliştirmedeği karmaşık olguların çözümlenmesine ve anlamlandırılmasına olanak tanır (Yıldırım & Şimşek, 2011: 72). Bu kapsamda çalışmada fenomenolojik yaklaşımın kullanılmasındaki amaç, depremi yaşayan Üniversite öğrencilerinin bu olgu karşısında Tanrı'yı nasıl tasavvur ettiklerini, algıladıklarını, ifade ettiklerini ve betimlediklerini onların deneyimleri aracılığıyla ortaya koymaktır.

Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Ölçüt örnekleme yöntemi önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan bütün durumların çalışılması veya belli niteliklere sahip kişiler, olaylar, nesnelere ya da durumları ifade etmektedir (Yıldırım & Şimşek, 2011: 112; Büyüköztürk vd., 2019: 94). Buradan hareketle araştırmanın çalışma grubu, 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşamış ve Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. Bu kapsamda 50 öğrenciye ulaşılmış ancak öğrenciler tarafından doldurulan formların bazılarında tespit edilen eksiklikler dolayısıyla 47 öğrencinin formu araştırmaya dâhil edilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %70.21'i (n=33) kadın, %29.79'u ise (n=14) erkek öğrencilerdir.

Veri Toplama Yöntemi

Bu çalışmada, veri toplama yöntemi olarak nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme tekniği türlerinden ise görüşme formu yaklaşımı benimsenmiştir. Görüşme formu yaklaşımında, benzer konular çerçevesinde farklı bireylerden aynı tür bilginin alınması amaçlanmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2011: 119-122). Bu doğrultuda veriler, katılımcıların ilgili fenomene dair algılarını yansıtmak amacıyla, metaforik ifadeler içeren yarı-yapılandırılmış görüşme formları aracılığıyla toplanmıştır. Ayrıca bu formda, katılımcıların, ilgili metaforu niçin tercih ettiklerini anlamak adına neden sorusu da yöneltilmiştir. Bu kapsamda, araştırmanın verileri ilgili form aracılığıyla "Benim için Allah....."dır, çünkü....." ifadesiyle toplanmıştır. Öğrenciler formları doldurmadan önce bilgilendirilmiş ve onlardan Tanrı algılarını yansıtacak bir metafor seçmeleri talep edilmiştir. Ayrıca akıllarına ilk gelen metaforu yazmaları ve seçtikleri bu metaforu neden seçtiklerini açıklamaları da istenmiştir. Uygulama, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurul Komisyon'undan alınan izin çerçevesinde araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir.

Veri Analizi

Araştırmada elde edilen veriler, nitel veri analizi yöntemlerinden olan içerik analizi ve betimsel analiz teknikleri ile incelenmiştir. İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Buna göre, yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır (Yıldırım & Şimşek, 2011: 227). Betimsel analiz ise katılımcıların ifadelerine doğrudan alıntılarla yer verilerek verilerin sistematik ve açık bir şekilde betimlenmesini kapsamaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2011: 224). Bu çerçevede, ilk olarak öğrencilerin tanrı tasavvurlarına ilişkin metaforlar kayıt altına alınmış, ardından temalar oluşturulmuş ve metaforlar, ilgili temalar sonucunda elde edilen kategoriler altında toplanmıştır. Belirlenen bu kategoriler kapsamında katılımcıların ifadelerine yer verilerek betimlemeler

gerçekleştirilmiştir. Tüm bu süreçlerden sonra gerçekleştirilen analizler bulgular kısmında tablolar halinde sunulmaktadır.

Tartışma ve Bulgular

Üniversite Öğrencilerinin Tanrı Tasavvuruna Dair Geliştirdikleri Metaforlar

Araştırma kapsamında, 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan üniversite öğrencilerinin "Tanrı" kavramına ilişkin zihinsel imgelerini ortaya çıkarmak amacıyla oluşturdukları metaforlar ve bu metaforların frekans dağılımları Tablo 1'de sunulmuştur. Buna göre, araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurlarına ilişkin ürettikleri metaforlara dair veriler incelendiğinde, en yüksek frekansa sahip metaforun "Kudret/Güç" (18) olduğu görülmektedir. Bu metaforu, "Kâdir" (4) metaforu takip etmektedir. Bunun yanı sıra, 2 frekans değerine sahip olan metaforlar; Sığınak, Huzur Veren, Kuşatıcı ve Hak/Hakikat olarak sıralanmaktadır. Katılımcılar tarafından yalnızca birer kez ifade edilen metaforlar ise şu şekildedir: Soyut, Kalp, İmtihan, Yoldaş, Yakın Olan, Rehber, Yüce Hatırlatıcı, Merhamet, Sonsuz Işık, Dayanak, Mucizevi, Mülkün Sahibi, Yaşam Kaynağı, Tarif Edilemeyen, Baba, Uyarıcı ve Vazgeçilmez.

Tablo 1. Üniversite Öğrencilerinin Tanrı Tasavvuruna İlişkin Metaforları

Metafor	Frekans	Metafor	Frekans	Metafor	Frekans
Kudret/Güç	18	Tarif Edilemeyen	1	Uyarıcı	1
Kâdir	4	Soyut	1	İmtihan	1
Sığınak	2	Rehber	1	Merhamet	1
Huzur Veren	2	Mülkün Sahibi	1	Vazgeçilmez	1
Kuşatıcı	2	Baba	1	Yoldaş	1
Hak/Hakikat	2	Kalp	1	Yaşam Kaynağı	1
Mucizevi	1	Yüce Hatırlatıcı	1	Dayanak	1
Sonsuz Işık	1	Yakın Olan	1		
Toplam					47

Üniversite Öğrencilerinin Geliştirdikleri Metaforlardan Hareketle Ortaya Çıkan Kategoriler

Araştırma kapsamında elde edilen metaforların kodlanması ve sınıflandırılması sonucunda 4 kategori ortaya çıkmış ve bu kategoriler Tablo 2'de sunulmuştur. Metaforların kategorilere dağılımı incelendiğinde en yoğun metafor sayısının, "Güç İmgesi" (27) kategorisinde yer aldığı görülmektedir. Bu kategoriye, "Koruyucu ve Yol Gösterici İmgesi" (10) ile "Sevgi İmgesi" (7) kategorileri takip etmiştir. Bunların devamında "Bilinemezlik İmgesi" (3) kategorisi yer almaktadır.

Tablo 2. Üniversite Öğrencilerinin Metaforları Üzerinden Oluşturulan Kategoriler

Kategoriler	Metaforlar	Metafor Sayısı	Toplam Frekans
Güç İmgesi	Kudret/Güç (18), Kâdir (4), Kuşatıcı (2), Hak/Hakikat (2), Mülkün Sahibi (1)	5	27
Koruyucu ve Yol Gösterici İmgesi	Sığınak (2), Rehber (1), Yüce Hatırlatıcı (1), Uyarıcı (1), İmtihan (1), Baba (1), Yoldaş (1), Dayanak (1), Yaşam Kaynağı (1)	9	10
Sevgi İmgesi	Huzur Veren (2), Kalp (1), Merhamet (1), Sonsuz Işık (1), Yakın Olan (1), Vazgeçilmez (1)	6	7
Bilinemezlik İmgesi	Mucizevi (1), Soyut (1), Tarif Edilemeyen (1)	3	3
Toplam		23	47

Kategori 1: Güç İmgesi

Güç imgesi metaforların en yoğun toplandığı kategori olmuştur. Katılımcıların 27'sinden toplam 5 metafor bu kategorinin altında toplanmıştır. Bu kategoride en çok kudret/güç ve kâdir metaforları kullanılmıştır (Tablo 2). Katılımcıların neden bu metaforları kullandıklarına dair elde ettiğimiz veriler şu şekildedir:

“Her şeye gücü yeten, yeryüzünü sarsan ve dilerse yeryüzünü sabit kılandır. Onun izni olmadan bir yaprak bile kıvılcıdamaz.” (K3)

“Depremde yaşadığımız olaylara bakınca Allah'ın bir kez daha sonsuz güç ve kudret sahibi olduğunun farkına vardım.” (K12)

“O an acizliğin ve çaresizliğin doruklarını yaşarken yine Allah'tan yardım istemiştik. Hayata daha tevekküllü bir şekilde bakmamıza yardımcı oldu.” (K22)

“Başımıza ne türde bir felaket gelirse gelsin her zaman yanımızda manevi bir güç, kuvvet hissetmişizdir. Bizler biliriz ki Allah her zaman her yerde bizimledir. Bize kötü günlerimizde de manevi bir güç veren yine Rabbimizdir.” (K45)

Katılımcıların anlatımları ve bu kategorideki yoğunluk birlikte değerlendirildiğinde, deprem gibi insanın gücünü aşan yıkıcı olaylar karşısında hissedilen çaresizlik ve zayıflık duygusunun, bireyi Tanrı'nın gücüne sığınmaya yönelttiği görülmektedir. Özellikle K3 ve K12 kodlu katılımcıların açıklamalarından anlaşılacağı üzere gündelik hayatın bozulması ve güvenli alanların yok olması, Allah'ın tek güç sahibi ve bir sığınak olarak görülme eğilimini artırmıştır.

Bu çerçevede, Tablo 2'de en çok tekrarlanan kudret/güç ve kâdir metaforları, salt dini kavramlar olmaktan ziyade, belirsizlik ve korku anlarında bireyin hayata tutunmasını ve güven duymasını sağlayan psikolojik bir destek görevi görmektedir. Sonuç olarak, güç imgesi kategorisinin bu kadar öne çıkması, depremi yaşayan öğrencilerin yaşadıkları depremi anlamlandırırken Allah'ın yüceliğine ve gücüne odaklanarak içsel dengelerini koruma çabası şeklinde değerlendirilebilir.

Kategori 2: Koruyucu ve Yol Gösterici İmgesi

Koruyucu ve yol gösterici imgesi metaforların toplandığı ikinci yoğun kategori olmuştur. 10 katılımcıdan toplam 9 metafor bu kategorinin altında toplanmıştır. Bu kategoride sığınak,

rehber, yüce hatırlatıcı gibi metaforlar bulunmaktadır (Tablo 2). Katılımcıların Tanrı tasavvurlarına ilişkin bu metaforları tercih etme sebepleri ise şu şekildedir:

“Zorluğun, güçsüzlüğün ve her türlü sıkıntının içindeyken sarıldığım ve tutduğum tek şey.” (K10)

“O deprem gecesi eşim, dostum, arkadaşlarım, akrabalarım, sevdiğim ve sevmediğim tüm insanların o enkaz altında kaldıklarına şahit oldum. Elimden hiçbir şeyin gelmemesi ve hiçbir çağrıya koşamamam... Dilimde ve kalbimde sadece Yüce Allah’ı zikretmekten başka bir şey gelmiyordu. Sığındığım limandı.” (K34)

“İnsanoğlu akıllı, duygusal ve dünyada her ne kadar her şeye sahip olsa da tatminsiz ve ruhu aç bir varlıktır. Depremi bizzat Kahramanmaraş’ta yaşayan biri olarak ben ve çevremdeki birçok kişi korku, maddi ve manevi kayıp yaşadı ve direkt Allah’a yöneldi. O korkuyu ve maddi ve manevi kaybı Allah’a dayanarak, inanarak, dua ederek acılarını bir nebze olsun hafifletmeye çalıştılar. Belki o an din ile pek ilgisi olmayan bir insan bile Allah’a sığınma ihtiyacı duydu.” (K7)

Katılımcıların anlatımları ve bu kategoride yer alan metaforlar birlikte incelendiğinde, fiziksel güvenliğin olmadığı afet anlarında, Tanrı düşüncesinin manevi bir güvenli liman ihtiyacı üzerinden tasavvur edildiğine işaret etmektedir. Tablo 2’de öne çıkan sığınmak, dayanak ve yaşam kaynağı gibi metaforlar, katılımcıların (K34 ve K10) dile getirdiği hayatı yeniden anlamlandırma neticesinde açığa çıkan hayata tutunma arayışının dini birer yansıması olarak düşünülebilir.

Deprem yarattığı derin belirsizlik ve güvensizlik hissi, öğrencileri sadece koruyan bir gücün yanında rehber, uyarıcı ve yoldaş metaforlarında olduğu gibi onlara yol gösteren bir varlığa yöneltmiştir. Özellikle bir katılımcının (K7) ifadesinden anlaşıldığı üzere bu sığınma ihtiyacı, dini alışkanlıklardan öte, insanın çaresiz kaldığı anlarda ortaya çıkan temel bir yönelim olarak ifade edilebilir. Sonuç olarak, depremi yaşayan gençlerin zihninde Tanrı’nın, yıkılan maddi dünyanın yerine koydukları bir manevi dayanak ve yeniden anlam inşa etme sürecinde bir rehber görevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Kategori 3: Sevgi İmgesi

Sevgi imgesinde katılımcılar Tanrı’nın bireyin içsel dünyalarında oluşturduğu etkiye işaret etmişlerdir. Nitekim huzur veren, merhamet, sonsuz ışık, yakın olan gibi metaforlar katılımcıların Tanrı ile olan ilişkilerinin içsel ve duygusal boyutunu açığa çıkarmaktadır. Katılımcıların bu metaforları nasıl açıkladıklarına baktığımızda ise şu ifadeler karşımıza çıkmaktadır:

“Dünyalık bir sürü şey bizleri geçici olarak mutlu ve tatmin eder. Ancak Allah’a yöneldiğimizde manevi olarak rahatlarız. Dua etmemiz, ibadet etmemiz bize manevi ve psikolojik olarak iyi gelir. Aslında dünyanın geçici, asıl huzurun Allah’a yönelmek olduğu bilincinde olmamız bizler için daha iyi olur.” (K38)

“Zorda kaldığımızda sürekli yolumuzu aydınlatır. Varlığını bilmek bize güç, sabır, metanet verir.” (K21)

Tablo 2’de sevgi imgesi başlığı altında yer alan ve huzur veren, merhamet, kalp ve vazgeçilmez gibi metaforlar, deprem afetinin bireyde açığa çıkardığı ruhsal boşluğun, inanç ile doldurulmaya çalışıldığını göstermektedir. Katılımcıların (K38 ve K21) açıklamalarıyla birlikte değerlendirildiğinde, Allah’ın bireyin iç dünyasındaki yansımalarının sevgi ve merhamet temelli olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, yaşadıkları deprem hadisesi karşısında sağaltımlarını yaratıcı ile kurdukları bu duygusal bağ ile aşmaya çalışmışlardır.

Kategori 4: Bilinemezlik İmgesi

Bilinemezlik imgesinde katılımcılar mucizevi, soyut ve tarif edilemeyen metaforlarını kullanmışlardır. Bu metaforlar, aşkın varlığa karşı katılımcıların bir metafor geliştirmeleri istediklerinde O’nun algılanamayan, dile gelmeyen yani katılımcıların diliyle tarif edilemeyen bir varlık oluşunu ifade etmektedir. Katılımcıların bu metaforları neden tercih ettiklerini onların anlatımları üzerinden incelemek yerinde olacaktır. Bu kapsamda katılımcıların açıklamaları şu şekildedir:

“Allah eşi benzeri olmayan gibi bir tanım yapmayacağım. Allah bu dünyada yaşama sebebim. Bir şeye üzülüyorum Allah’a sığınıyorum, bir şeye seviniyorum yine Allah’a koşuyorum. Allah her şey benim için. Deprem anında anlıyorsun Allah’tan gayrisi boş..” (K14)

“O zaman günlerce saatlerce enkaz altında olup mucizevi bir şekilde kurtulan, yaşayan birçok insan vardı. Normalde saatlerce aç susuz kalamayan birçok insan o dönemde hayatta kalmayı başardı. Bunun tek bir sebebi var. Allah’ın (cc) yardımı.” (K47)

Tablo 2’deki veriler ve katılımcıların açıklamaları incelendiğinde, bilinemezlik imgesinde niceliksel olarak diğer kategorilere nazaran daha az metafor toplanmasına rağmen, içerik açısından oldukça derin anlamlar taşıdığı görülmektedir. Afet anında hissedilen çaresizlik ve yaşanan olaylar, bir katılımcının (K47) açıklamasında yer alan mucizevi benzetmesini ortaya çıkarmıştır.

Öte yandan, diğer bir katılımcının (K14) ifade ettiği üzere, yaşanan afet karşısında kelimeler yetersiz kalmış, bu durum Tanrı’yı soyut ve tarif edilemeyen bir varlık olarak tanımlamaya yöneltmiştir. Sonuç olarak, depremi yaşayan öğrencilerin Tanrı düşüncesinin, akılcı tariflerin ötesine geçtiğini göstermektedir.

Sonuç

Doğal afetler, bireylerde manevi ve psikolojik açılardan derin sarsıntılara yol açarak bazı sorgulamalara ve yeniden anlam arayışına yönelten travmatik yaşam olayları olarak ifade edilebilir. Deprem gibi fiziksel, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik boyutları ile etkileri bulunan doğal afetler, insanların hayatlarında bazı değişim veya dönüşümlerin meydana gelmesine neden olabilmektedir. Bu değişim veya dönüşüm psikolojik perspektiften bakıldığında bireylerin anlam sistemleri üzerinde gerçekleşebilmektedir. Tanrı tasavvurunun dini tecrübenin merkezinde olan bir olgu olması ve dini tecrübenin de bireyin hayatındaki anlam sistemlerinden biri olması nedeniyle depremi yaşayan üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurları bu araştırmaya konu olmuştur.

Özellikle olgunlaşma sürecinin başladığı genç yetişkinlik döneminde bulunan ve kimlik oluşumuna da tamamlamak üzere olan Üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurları böylesine zorlu yaşam olayı karşısında olumlu veya olumsuz bir görünüm arz edebilir. Bu gelişim dönemi içerisinde sahip oldukları tasavvurlar diğer gelişim dönemlerinin de şekillenmesinde etkili olacaktır.

Bu araştırmada, 6 Şubat Kahramanmaraş depremini yaşamış olan Üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurları metaforlar aracılığıyla incelenmiştir. Metaforlar depremi yaşayan öğrencilerin deprem deneyiminden sonraki Tanrı tasavvurlarını betimlemek amacıyla toplanmıştır. İlk olarak metaforlar kodlanmış ardından ise temalar/imgeler altında kategorileştirilmiştir. Bu kategoriler çerçevesinde katılımcıların ifadelerinden doğrudan alıntılar yapılarak betimlemeler yapılmıştır. Bu işlem içerik analizi ve betimsel analiz teknikleri ile gerçekleştirilmiştir.

Elde edilen veriler, katılımcıların Tanrı’yı çeşitli boyutlarıyla kavramsallaştırdıklarını ortaya koymaktadır. Araştırmanın temel problemi olan “Üniversite öğrencilerinin Tanrı tasavvurları nasıldır?” sorusuna bakıldığında katılımcıların tamamının olumlu bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları görülmektedir. Araştırmanın çalışma grubuna oluşturan Üniversite öğrencilerinin İlahiyat Fakültesinde öğrenim görüyor olmaları ve onların Tanrı tasavvurlarının olumlu bir görünüm arz etmesi aldıkları din eğitimi ile ilişkilendirilebilir. Nitekim genç yetişkinlik döneminin dini özellikleri düşünüldüğünde dindarlık düzeylerinin alınan din eğitimi ile ilişkili olduğu bilinmektedir.

Gerçekleştirilen analizler neticesinde olumlu Tanrı tasavvurunu ifade eden dört temel kategoriye ulaşılmıştır. Bunlar: güç imgesi (1); sevgi imgesi (2); koruyucu ve yol gösterici imgesi (3); bilinemezlik imgesi (4).

Güç kategorisi, katılımcıların metaforlarının en çok altında toplandığı (n=27) kategori olmuştur. Bu kategori, Tanrı’nın mutlak gücünü ifade eden ve kontrol edici yönünün vurgulandığı metaforları kapsamaktadır. Buna göre, Üniversite öğrencilerinin Tanrı’yı dünyanın ve dünyada gerçekleşen olayların mutlak sahibi ve idarecisi olarak tasavvur ettikleri görülmektedir. Onlara

göre Tanrı, her şeyi kontrol eden ve düzeni sağlayandır. Özellikle deprem gibi insan gücünü aşan bir olay karşısında katılımcıların böyle bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaları beklenen bir durum olarak ifade edilebilir. Nitekim aşkın varlık, güç ve kudretin tek sahibi olarak nitelendirilmiş ve O'nun gücünün tezahürü olarak düşünülmüş olabilir.

Koruyucu ve yol gösterici kategorisi, aşkın varlığın özellikle zor zamanlarda sığınılacak bir liman ve o süreçte rehberlik edecek bir varlık gibi algılandığını göstermektedir. Deprem gibi bir olgu ile başa çıkmada Tanrı'ya sığınılması, Tanrı'nın rehber olarak görülmesi çalışmanın teorik kısmında da belirtildiği üzere kaybolan güven ve kontrol duygularını yeniden inşa etme sürecinde önemli bir kaynak olacaktır. Aynı zamanda travmatik olaylar sonrasında katılımcıların teselli ve iyileşme amaçlı bir koruyucuya ihtiyaç duyduğuna da işaret etmektedir.

Sevgi kategorisi, Üniversite öğrencilerinin yaratıcı ile daha içsel ve duygusal bir ilişki kurduklarının bir göstergesi olarak ifade edilebilir. Sevgi teması altında yer alan kodlamalar üzerinden düşündüğümüzde yaratıcı ile kurulan bağın duygusal boyutta da güçlü olduğunu işaret etmektedir. Bu durum, katılımcıların içsel yaşantılarında Tanrı'nın önemli bir kaynak olduğunu da göstermektedir.

Bilinemezlik kategorisi, Tanrı'nın sınırsız ve anlaşılması zor bir varlık olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Bu durum katılımcılar tarafından Tanrı'nın tasvir edilemez oluşu, görünmez oluşu ve fiziksel sınırlar içerisinde kavranamaz oluşuna işaret ettiklerini göstermektedir.

Genel olarak bakıldığında, 6 Şubat Kahramanmaraş depremleri gibi bireylerin anlam sistemleri üzerinde derin etkiler bırakan doğal afetler, Tanrı tasavvuru üzerinde önemli değişim ve dönüşümlere neden olabilmektedir. Bu çalışmada, depremi yaşayan üniversite öğrencilerinin metaforlar aracılığıyla betimlenen Tanrı tasavvurlarının olumlu bir görünüm arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Genç yetişkinlik dönemindeki öğrencilerin sahip olduğu bu tasavvurlar; güç, sevgi, koruyucu ve yol gösterici ile bilinemezlik imgeleri olmak üzere dört temel kategoride toplanmıştır. Katılımcıların Tanrı'yı mutlak güç sahibi, zor zamanlarda sığınılacak bir liman, içsel ve duygusal bir ilişki kurulan bir kaynak ve fiziksel sınırlar içerisinde kavranamaz bir varlık olarak kavramsallaştırdıkları görülmektedir. Sonuç olarak, katılımcıların sahip olduğu bu olumlu Tanrı tasavvuru, deprem gibi zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkma sürecinde önemli bir işlev görmektedir.

Bu makale, 24-25 Ekim 2024 tarihlerinde 6. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan "Afet Durumunda Tanrıyı Hatırlamak: Depremzede Üniversite Öğrencilerinin Tanrı Tasavvurları Üzerine Metaforik Bir Araştırma" başlıklı bildirden türetilmiştir.

KAYNAKÇA

- AFAD. (2026, 17 Ocak). *Kahramanmaraş'ta Meydana Gelen Depremler Hk.* – 34. <https://www.afad.gov.tr/kahramanmarasta-meydana-gelen-depremler-hk-34>
- Aka, M. (2024). Kahramanmaraş depremi sonrası travmatik belirtiler, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ilişkisi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 28(2), 956-975. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516317>
- Akkaya Türköl, Y. (2025). Türkiye'de 6 Şubat 2023 depremini yaşayan üniversite öğrencilerinin dini başa çıkma tarzlarına göre travma sonrası büyüme düzeyleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 43-71. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576512>
- Aydın Bulut, S., & Kazel, Y. S. 6 Şubat Kahramanmaraş Depreminden Sonra Samsun İline Göç Eden Depremzedelere Yönelik Psiko-Sosyal Değerlendirmeler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 24(1), 187-221.
- Ayten, Ali (2021). *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İz Yayıncılık. s. 15
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2019). *Eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri*. Pegem Akademi. s. 49
- Captari, L. E., Hook, J. N., Aten, J. D., Davis, E. B. & Tisdale, T. C. (2019). Embodied spirituality following disaster: Exploring intersections of religious and place attachment in resilience and meaning-making. V. Counted & F. Watts (Ed.), *The psychology of religion and place: Palgrave studies in the theory*

and practice of place içinde (ss. 49-79). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28848-8_4

Çınaroğlu, M., Yılmaz, E., Noyan Ahlatcıoğlu, E., Ülker, S. V. & Hızlı Sayar, G. (2025) Psychological impact of the 2023 Kahramanmaraş earthquakes: a systematic review and meta-analysis of PTSD, depression, and anxiety among Turkish adults. *Front. Public Health*. 13, 1664212. doi: 10.3389/fpubh.2025.1664212

Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches* (3. bs.). SAGE Publications. s 76

Doğanay, S. (2023). Depremzedelerin hayatı anlamlandırma ve yas süreçlerinde dinin rolü: Nitel bir araştırma. *ULUM*, 6 (Özel Sayı), 157-190. <https://doi.org/10.54659/ulum.1347634>

Duman, M. Z. (2016). *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din, Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi*. Rağbet Yayınları.

Emre, Y., & Yalçın, Y. (2024). Kahramanmaraş depremlerine yüklenen anlamlar. *Afet ve Risk Dergisi*, 7(2), 426-440. <https://doi.org/10.35341/afet.1420732>

Gürses, İ. Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 359-377.

Hacıkeleşoğlu, H. (2023). Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22(1), 73-102.

Harada, N., Shigemura, J., Tanichi, M., Kawaida, K., Takahashi, S., & Yasukata, F. (2015). Mental health and psychological impacts from the 2011 Great East Japan Earthquake Disaster: a systematic literature review. *Disaster and military medicine*, 1, 1-12.

Karacoşkun, M. D. (2019). Dini İnanç. M. D. Karacoşkun (Ed.), *Din Psikolojisi El Kitabı* içinde (ss. 129-135). Grafiker Yayınları.

Kartal, B. (2025). Üniversite öğrencilerinin din temelli afet algıları ile psikolojik maruziyet etkilerinin incelenmesi. *İslami İlimler Dergisi*, 41, 433-448. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1729148>

Küçükcan, T., & Köse, A. (2006). *Doğal âfetler ve din: Marmara depremi üzerine psiko-sosyolojik bir inceleme*. Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi. ss. 110-133

Kula, N. (2002). Deprem ve dini başa çıkma. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 234-255.

Maraşlıoğlu, Ş. E., & Kartopu, S. (2025). Ölüm Olgusuna Yönelik İmgeler: Depremzedeler Üzerine Metaforik Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 66(2), 1329-1362.

O'Grady, K. A. & Orton, J. D. (2016). Resilience processes during cosmology episodes: Lessons learned from the Haiti earthquake. *Journal of Psychology and Christianity*, 35(3), 254-271.

Okumuş, E. (2002). Tabii Afetler, Din ve Toplum-Marmara Depremi Örneği. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15(3), 339-373.

Onur, B. (2017). *Gelişim Psikolojisi, Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*. İmge Kitapevi. ss. 103-104

Pargament, K. I., Ano, G. G. & Wachholtz, A. B. (2005). The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice. R. F. Paloutzian – C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* içinde (ss.479-495). Guilford Press.

Patton, M. Q. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. (M. Bütün & S. B. Demir, Çev.Ed.). Pegem Akademi. s. 104

Schaefer, C. A., & Gorsuch, R. L. (1991). Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the scientific study of religion*, 448-461.

Smith, B. W., Pargament, K. I., Brant, C., & Oliver, J. M. (2000). Noah revisited: Religious coping by church members and the impact of the 1993 Midwest flood. *Journal of Community Psychology*, 28(2), 169-186.

Suhail, K., Malik, F., Mir, I. A., Hasan, S. S., Sarwar, A., & Tanveer, S. (2009). Psychological Health of Earthquake Survivors in Pakistan. *Psychology and Developing Societies*, 21(2), 183-207. <https://doi.org/10.1177/097133360902100202>

Tekindal, M. & Uğuz Arsu, Ş. (2020). Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme. *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi*, 20 (1), 153- 182.

Temiz, Y. E. (2025a). 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan üniversite öğrencilerinde deprem korkusu, dindarlık ve umutsuzluk ilişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 92-111. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643256>

Temiz, Y. E. (2025b). İnsanın âcizliği, Tanrı'nın kudreti: Deprem sonrası dini başa çıkma, dini tutum ve deprem korkusu arasındaki ilişkiler. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 61-92. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1775588>

Temiz, Y. E. (2025c). Korkunun gölgesinde, umudun ışığında: Deprem korkusu ve dindarlığın umut yoluyla gelecek beklentisine etkisi. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 65(1), 94-110. <https://doi.org/10.29288/ilted.1691583>

von Vacano, M. & Schwarz, S. (2014). The religious dimension of coping: The roles of cosmologies and religious practices. M. Zaumseil vd. (Ed.), *Cultural psychology of coping with disasters: The case of an earthquake in Java, Indonesia* içinde (ss. 245-264). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9354-9_12

Yağlı Soykan, N. (2024). Doğal afet sonrası travma, yas ve dini başa çıkma: Kahramanmaraş depremi üzerine nitel bir araştırma. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(26), 511-552. <https://doi.org/10.53683/gifad.1431842>

Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık. s. 72

Zaumseil, M., von Vacano, M., Schwarz, S., Sullivan, G. B. & Prawitasari-Hadiyono, J. E. (2014). A cultural psychological framework for coping with disasters. M. Zaumseil vd. (Ed.), *Cultural psychology of coping with disasters: The case of an earthquake in Java, Indonesia* içinde (ss. 85-101). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9354-9_3

REFERENCES

AFAD. (2026, 17 Ocak). *Kahramanmaraş'ta Meydana Gelen Depremler Hk.* [Regarding the Earthquakes That Occurred in Kahramanmaraş.]. – 34. <https://www.afad.gov.tr/kahramanmarastameydana-gelen-depremler-hk-34> (In Turkish).

Aka, M. (2024). Kahramanmaraş depremi sonrası travmatik belirtiler, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ilişkisi. [Post-Earthquake Traumatic Symptoms, Religious Coping, and Psychological Well-Being in Kahramanmaraş]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 28(2), 956-975. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516317> (In Turkish).

Akkaya Türköl, Y. (2025). Türkiye'de 6 Şubat 2023 depremini yaşayan üniversite öğrencilerinin dini başa çıkma tarzlarına göre travma sonrası büyüme düzeyleri. [Post-Traumatic Growth Levels According to Religious Coping Styles of University Students Who Experienced the February 6, 2023 Earthquake in Türkiye]. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 43-71. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1576512> (In Turkish).

Aydın Bulut, S., & Kazel, Y. S. 6 Şubat Kahramanmaraş Depreminden Sonra Samsun İline Göç Eden Depremzedelere Yönelik Psiko-Sosyal Değerlendirmeler. [Psycho-Social Assessments of Earthquake Victims Who Migrated to Samsun Province After the February 6 Kahramanmaraş Earthquake]. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 24(1), 187-221. (In Turkish).

Ayten, Ali (2021). *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. [Seeking Refuge in God: A Psycho-Social Study on Religious Coping]. İz Yayıncılık. s. 15. (In Turkish).

Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2019). *Eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri*. [Scientific Research Methods in Education]. Pegem Akademi. s. 49. (In Turkish).

Captari, L. E., Hook, J. N., Aten, J. D., Davis, E. B. & Tisdale, T. C. (2019). Embodied spirituality following disaster: Exploring intersections of religious and place attachment in resilience and meaning-making. V. Counted & F. Watts (Ed.), *The psychology of religion and place: Palgrave studies in the theory and practice of place* içinde (ss. 49-79). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28848-8_4 (In English).

Çınaroğlu, M., Yılmaz, E., Noyan Ahlatcıoğlu, E., Ülker, S. V. & Hızlı Sayar, G. (2025) Psychological impact of the 2023 Kahramanmaraş earthquakes: a systematic review and meta-analysis of PTSD, depression, and anxiety among Turkish adults. *Front. Public Health*. 13, 1664212. doi: 10.3389/fpubh.2025.1664212 (In Turkish).

Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches* (3. bs.). SAGE Publications. s 76. (In English).

- Doğanay, S. (2023). Depremzedelerin hayatı anlamlandırma ve yas süreçlerinde dinin rolü: Nitel bir araştırma. [The Role of Religion in Earthquake Survivors' Meaning-Making and Grieving Processes: A Qualitative Study]. *ULUM*, 6 (Özel Sayı), 157-190. <https://doi.org/10.54659/ulum.1347634> (In Turkish).
- Duman, M. Z. (2016). *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din, Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi*. [Earthquake and Religion from a Sociological Perspective: The Impact of Earthquakes on Religious Beliefs and Behaviors]. Rağbet Yayınları. (In Turkish).
- Emre, Y., & Yalçın, Y. (2024). Kahramanmaraş depremlerine yüklenen anlamlar. [The Meanings Attributed to the Kahramanmaraş Earthquakes]. *Afet ve Risk Dergisi*, 7(2), 426-440. <https://doi.org/10.35341/afet.1420732> (In Turkish).
- Gürses, İ. Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme. [An Evaluation on Attribution Theory and Its Relationship with Religion]. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 359-377. (In Turkish).
- Hacikeleşoğlu, H. (2023). Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. [A Study on the Relationship Between Positive Schemas, Conception of God, and Religious Coping]. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22(1), 73-102. (In Turkish).
- Harada, N., Shigemura, J., Tanichi, M., Kawaida, K., Takahashi, S., & Yasukata, F. (2015). Mental health and psychological impacts from the 2011 Great East Japan Earthquake Disaster: a systematic literature review. *Disaster and military medicine*, 1, 1-12. (In English).
- Karacoşkun, M. D. (2019). Dini İnanç. M. D. Karacoşkun (Ed.), *Din Psikolojisi El Kitabı* içinde. [Handbook of the Psychology of Religion]. (ss. 129-135). Grafiker Yayınları. (In Turkish).
- Kartal, B. (2025). Üniversite öğrencilerinin din temelli afet algıları ile psikolojik maruziyet etkilerinin incelenmesi. [Examining University Students' Religion-Based Disaster Perceptions and the Effects of Psychological Exposure]. *İslami İlimler Dergisi*, 41, 433-448. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1729148> (In Turkish).
- Küçükcan, T., & Köse, A. (2006). *Doğal afetler ve din: Marmara depremi üzerine psiko-sosyolojik bir inceleme*. [Natural Disasters and Religion: A Psycho-Sociological Study on the Marmara Earthquake]. Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi. ss. 110-133. (In Turkish).
- Kula, N. (2002). Deprem ve dini başa çıkma. [Earthquake and Religious Coping]. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 234-255. (In Turkish).
- Maraşlıoğlu, Ş. E., & Kartopu, S. (2025). Ölüm Olgusuna Yönelik İmgeler: Depremzedeler Üzerine Metaforik Bir Araştırma. [Images Related to the Phenomenon of Death: A Metaphorical Study on Earthquake Survivors]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 66(2), 1329-1362. (In Turkish).
- O'Grady, K. A. & Orton, J. D. (2016). Resilience processes during cosmology episodes: Lessons learned from the Haiti earthquake. *Journal of Psychology and Christianity*, 35(3), 254-271. (In English).
- Okumuş, E. (2002). Tabii Afetler, Din ve Toplum-Marmara Depremi Örneği. [Of Course Disasters, Religion, and Society: The Case of the Marmara Earthquake]. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15(3), 339-373. (In Turkish).
- Onur, B. (2017). *Gelişim Psikolojisi, Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*. [Developmental Psychology: Adulthood, Old Age, and Death]. İmge Kitapevi. ss. 103-104. (In Turkish).
- Pargament, K. I., Ano, G. G. & Wachholtz, A. B. (2005). The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice. R. F. Paloutzian – C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* içinde (ss.479-495). Guilford Press. (In English).
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. [Qualitative Research and Evaluation Methods]. (M. Bütün & S. B. Demir, Çev.Ed.). Pegem Akademi. s. 104. (In Turkish).
- Schaefer, C. A., & Gorsuch, R. L. (1991). Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the scientific study of religion*, 448-461. (In English).
- Smith, B. W., Pargament, K. I., Brant, C., & Oliver, J. M. (2000). Noah revisited: Religious coping by church members and the impact of the 1993 Midwest flood. *Journal of Community Psychology*, 28(2), 169-186. (In English).
- Suhail, K., Malik, F., Mir, I. A., Hasan, S. S., Sarwar, A., & Tanveer, S. (2009). Psychological Health of Earthquake Survivors in Pakistan. *Psychology and Developing Societies*, 21(2), 183-207. <https://doi.org/10.1177/097133360902100202>. (In English).
- Tekindal, M. & Uğuz Arsu, Ş. (2020). Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme. [A Review on the Scope and Process of the Phenomenological Approach as a Qualitative Research Method]. *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi*, 20 (1), 153- 182. (In Turkish).

Temiz, Y. E. (2025a). 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan üniversite öğrencilerinde deprem korkusu, dindarlık ve umutsuzluk ilişkisi. [The Relationship Among Earthquake Anxiety, Religiosity, and Hopelessness in University Students Who Experienced the February 6 Kahramanmaraş Earthquakes]. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 92-111. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643256> (In Turkish).

Temiz, Y. E. (2025b). İnsanın âcizliği, Tanrı'nın kudreti: Deprem sonrası dini başa çıkma, dini tutum ve deprem korkusu arasındaki ilişkiler. [Human Frailty, God's Power: Relationships Among Post-Earthquake Religious Coping, Religious Attitudes, and Earthquake Anxiety]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 61-92. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1775588> (In Turkish).

Temiz, Y. E. (2025c). Korkunun gölgesinde, umudun ışığında: Deprem korkusu ve dindarlığın umut yoluyla gelecek beklentisine etkisi. [In the Shadow of Fear, in the Light of Hope: The Effect of Earthquake Anxiety and Religiosity on Future Expectations Through Hope]. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 65(1), 94-110. <https://doi.org/10.29288/ilted.1691583> (In Turkish).

von Vacano, M. & Schwarz, S. (2014). The religious dimension of coping: The roles of cosmologies and religious practices. M. Zaumseil vd. (Ed.), *Cultural psychology of coping with disasters: The case of an earthquake in Java, Indonesia* içinde (ss. 245-264). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9354-9_12 (In English).



Yağlı Soykan, N. (2024). Doğal afet sonrası travma, yas ve dini başa çıkma: Kahramanmaraş depremi üzerine nitel bir araştırma. [Post-Disaster Trauma, Grieving, and Religious Coping: A Qualitative Study on the Kahramanmaraş Earthquake]. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(26), 511-552. <https://doi.org/10.53683/gifad.1431842> (In Turkish).

Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. [Qualitative Research Methods in Social Sciences]. Seçkin Yayıncılık. s. 72. (In Turkish).

Zaumseil, M., von Vacano, M., Schwarz, S., Sullivan, G. B. & Prawitasari-Hadiyono, J. E. (2014). A cultural psychological framework for coping with disasters. M. Zaumseil vd. (Ed.), *Cultural psychology of coping with disasters: The case of an earthquake in Java, Indonesia* içinde (ss. 85-101). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9354-9_3 (In English).

ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 02.41.00

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-39>АЙНҰР ҚҰРМАНАЛИЕВА¹ , ӘСЕЛ ҚОҒАБАЕВА^{2*} 

¹ Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор (Алматы, Қазақстан), e-mail: ainura.kurmanalieva@kaznu.kz

^{2*} Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының докторанты (Алматы, Қазақстан), e-mail: kogabayevaassel@gmail.com

ҰЛТТЫҚ БІРТҰТАСТЫҚ ЖӘНЕ ТІЛДІК БОЛМЫС: ҚАЗАҚСТАН МЕН МАЛАЙЗИЯНЫҢ ФОРМАЛДЫ ЖӘНЕ БЕЙРЕСМИ КЕҢІСТІКТЕРІН САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

Аңдатпа. Көпэтносты қоғамдардағы тілдік саясат пен шынайы тілдік тәжірибе арасындағы алшақтық тек әлеуметтік-саяси құбылыс қана емес, сонымен бірге діни-философиялық тұрғыдан адамның болмысы, бірегейлігі және қоғамдағы орны туралы терең пайымдауды қажет ететін мәселе болып табылады. Тіл – тек қатынас құралы емес, ол адамзаттың рухани жадын, мәдени кодын және дүниетанымын сақтаушы құндылық ретінде көрінеді. Осы тұрғыдан алғанда, ұлттық тіл саясаты мен күнделікті тілдік тәжірибе арасындағы сәйкессіздік адамның ішкі рухани тұтастығы мен қоғамдық үйлесіміне әсер ететін фактор ретінде қарастырылады. Бұл зерттеу Абел Полезе ұсынған формалды және бейресми тілдік тәжірибені салыстыру әдісіне сүйене отырып, Қазақстан мен Малайзиядағы тілдік саясатты әдеби шолу негізінде талдайды. Зерттеу нәтижелері екі елде де ресми тілдік саясат ұлттық бірлікті нығайтуға бағытталғанымен, шынайы өмірде үстем тілдердің әлеуметтік және кәсіби кеңістікте басымдыққа ие болатынын көрсетеді. Аталған қайшылықтар мемлекеттік тілдің символдық мәртебесі мен оның нақты өмірдегі қолданылу деңгейі арасындағы алшақтықты айқындайды. Бұл жағдай тілдің тек құқықтық норма ғана емес, рухани-этикалық жауапкершілік пен азаматтық бірегейлікті қалыптастырудағы маңызды құрал екенін дәлелдейді.

Кілт сөздер: тіл саясаты, ресми тіл, бейресми тіл, бірегейлік, қазақ тілі, малай тілі, тілдік болмыс.

Ainura Kurmanalyieva¹, Assel Kogabayeva²

¹ Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophy, Professor (Almaty, Kazakhstan), e-mail: ainura.kurmanalieva@kaznu.kz

² Al-Farabi Kazakh National University, Doctoral student of the Department of Religious Studies and Cultural Studies (Almaty, Kazakhstan), e-mail: kogabayevaassel@gmail.com

National Unity and Linguistic Reality: A Comparative Analysis of Formal and Informal Spaces in Kazakhstan and Malaysia

***Cite us correctly:**

Құрманалиева, А., & Қоғабасева, Ә. (2026). Ұлттық біртұтастық және тілдік болмыс: Қазақстан мен Малайзияның формалды және бейресми кеңістіктерін салыстырмалы талдау. *НИКМЕТ*, 1(7), 65–77. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-39>

Мақаланың редакцияға түскен күні 18.03.2026 / қабылданған күні 29.03.2026.

Abstract. The gap between language policy and actual linguistic practice in multiethnic societies is not merely a socio-political phenomenon, but also an issue that requires deep reflection from a religious-philosophical perspective on human existence, identity, and one's place in society. Language is not only a means of communication; it is a value that preserves humanity's spiritual memory, cultural code, and worldview. From this standpoint, the inconsistency between national language policy and everyday linguistic practice can be seen as a factor influencing both the inner spiritual integrity of the individual and social harmony. This study analyzes language policy in Kazakhstan and Malaysia through a literature review, drawing on Abel Polese's comparative approach to formal and informal linguistic practices. The findings indicate that although official language policies in both countries aim to strengthen national unity, dominant languages tend to prevail in social and professional domains in real-life practice. These contradictions highlight the gap between the symbolic status of the state language and its actual use in everyday life. This situation demonstrates that language is not merely a legal norm, but also a significant instrument of spiritual-ethical responsibility and the formation of civic identity.

Keywords: language policy, official language, informal language, identity, Kazakh language, Malay language, linguistic being.

Айнура Курманалиева¹, Асель Когабаева²

¹ *Казахский национальный университет имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (Алматы, Казахстан), e-mail: ainura.kurmanalieva@kaznu.kz*

² *Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Докторант кафедры религиоведения и культурологии (Алматы, Казахстан), e-mail: kogabayevaassel@gmail.com*

Национальная целостность и языковая реальность: сравнительный анализ формальных и неформальных пространств Казахстана и Малайзии

Аннотация. Разрыв между языковой политикой и реальной языковой практикой в многоэтнических обществах представляет собой не только социально-политическое явление, но и требует глубокого религиозно-философского осмысления вопросов человеческого бытия, идентичности и места человека в обществе. Язык выступает не просто средством коммуникации, но и как носитель духовной памяти, культурного кода и мировоззрения человечества. В этом контексте несоответствие между государственной языковой политикой и повседневной языковой практикой рассматривается как фактор, влияющий на внутреннюю духовную целостность личности и общественную гармонию. Данное исследование, опираясь на метод сопоставления формальных и неформальных языковых практик, предложенный Абелем Полезе, анализирует языковую политику Казахстана и Малайзии на основе обзора научной литературы. Результаты исследования показывают, что, несмотря на направленность официальной языковой политики на укрепление национального единства, в реальной практике доминирующие языки занимают ведущие позиции в социально-профессиональной сфере. Выявленные противоречия отражают разрыв между символическим статусом государственного языка и уровнем его фактического использования. Это свидетельствует о том, что язык является не только правовой нормой, но и важным инструментом духовно-этической ответственности и формирования гражданской идентичности.

Ключевые слова: языковая политика, официальный язык, неофициальный язык, идентичность, казахский язык, малайский язык, языковое бытие.

Ainura KURMANALYIEVA¹, Assel KOGABAYEVA²

¹ Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, felsefe bilimleri doktoru, profesör (Almatı, Kazakistan), e-mail: ainura.kurmanalieva@kaznu.kz

² Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Din ve Kültür Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi (Almatı, Kazakistan), e-mail: kogabayevaassel@gmail.com

Ulusal Bütünlük ve Dilsel Varlık: Kazakistan ve Malezya'nın Formel ve Enformel Alanlarının Karşılaştırmalı Analizi

Özet. Çok etnili toplumlarda dil politikası ile gerçek dilsel pratik arasındaki uçurum yalnızca sosyo-politik bir olgu değil, aynı zamanda insanın varlığı, kimliği ve toplum içindeki yeri üzerine derin bir dini ve felsefi düşünmeyi gerektiren çok boyutlu bir meseledir. Dil, sadece bir iletişim aracı olmanın ötesinde, insanlığın manevi hafızasını, kültürel kodlarını ve dünya görüşünü taşıyan temel bir değer olarak öne çıkar. Bu bağlamda, ulusal dil politikası ile gündelik dil kullanımı arasındaki uyumsuzluk, bireyin içsel bütünlüğünü ve toplumsal uyumu etkileyen önemli bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Abel Polese tarafından ortaya konulan formel ve enformel dil pratiklerini karşılaştırma yaklaşımına dayanarak, Kazakistan ve Malezya'daki dil politikalarını literatür incelemesi temelinde analiz etmektedir. Araştırma bulguları, her iki ülkede de resmi dil politikalarının ulusal birliği güçlendirmeyi amaçladığını; ancak pratikte baskın dillerin sosyal ve mesleki alanlarda daha etkili olduğunu göstermektedir. Bu durum, devlet dilinin sembolik statüsü ile günlük hayattaki kullanım düzeyi arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, dilin yalnızca hukuki bir düzenleme değil, aynı zamanda manevi-etik sorumluluk ve vatandaşlık kimliğinin inşasında belirleyici bir unsur olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: dil politikası, resmî dil, gayriresmî dil, kimlik, Kazak dili, Malay dili, dilsel varlık.

Кіріспе

Тіл саясаты мен тілдік практика арасындағы алшақтық – қазіргі көпэтносты мемлекеттердегі өзекті ғылыми және әлеуметтік мәселе. Бірқатар жас мемлекеттер ортақ мемлекеттік тілді нығайту арқылы ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға тырысады (Paranjit & Aspalila, 2024: 7). Алайда, өмірде бұл ресми саясат пен қоғамдағы нақты тілдік қолданыстың үнемі сәйкесе бермеуі әлеуметтік теңсіздікке және қарым-қатынаста қиындықтарға әкелуі мүмкін. Мысалы, посткеңестік кеңістікте символдық маңызға ие тіл саясаты тарихи күшті тілдерге қарсы тұруда көбіне ритуалды қадамдармен шектеліп, күтілген нәтижені бермеуі мүмкін (Smagulova, 2021: 267).

Осыған орай, зерттеу сұрағын былай тұжырымдалды: Қазақстан мен Малайзияда мемлекеттік тіл саясаты мен күнделікті тілдік тәжірибелер арасында қандай алшақтық бар және олардың ұқсастықтары мен айырмашылықтары қандай?

Зерттеудің мақсаты – Abel Polese сипаттаған ресми және бейресми тіл кеңістігі тұрғысынан екі елдегі тіл саясаты мен практикасының ара-қатынасын әдебиеттерге сүйене отырып салыстырмалы талдау.

Бұл мәселенің ғылыми маңызы – тіл саясатының тиімділігін бағалап, ұлт бірлігін нығайтудағы кедергілерді анықтау болса, әлеуметтік маңызы – тіл жөніндегі ресми ұстаным мен халықтың шынайы қажеттіліктері арасындағы үйлесімділікті табуға ықпал етуінде.

Зерттеу әдістері

Зерттеу форматы Қазақстан мен Малайзиядағы тіл саясаты мен тілдік практика тақырыбындағы ғылыми еңбектер басты нысана ретінде талданды. Негізгі теориялық негіз ретінде Abel Polese әзірлеген «ресми» және «бейресми» тілдік кеңістікті ажырату әдістемесі алынды. Polese ресми және күнделікті бейресми тіл қолданыстарын салыстыру арқылы мемлекеттік саясат пен халық практикасы арасындағы қайшылықтарды сапалы

түрде зерттеген. Оның Одесса қаласындағы зерттеуі мемлекет белгілеген тіл нормаларына қоғамның бейресми қарсы тұра алатынын айқын көрсетті: украин тілінің ресми тіл мәртебесіне қарамастан, қалада орыс тілі кеңінен қолданылады және бұл құбылыс тұрғындардың күнделікті тілдік таңдауында көрінеді. Полезе ұсынған «күнделікті өмір» әдістемесі бойынша, тілдік саясатқа халықтың қарсылығы ашық саяси алаңда ғана емес, сондай-ақ бейресми деңгейде, көзге көрінбейтін түрде жүруі мүмкін (Polese et al., 2018: 273). Осы тәсілді басшылыққа ала отырып, зерттеуде екі ел бойынша заңнамалық актілер, халық санағы деректері және социолингвистикалық зерттеулер нәтижелері талданды. Әдебиеттерді іріктеу барысында академиялық мақалалар мен монографиялар басшылыққа алынды, атап айтқанда, Орталық Азиядағы тіл жоспарлау (Paramjit & Aspalila, 2024: 4). Оңтүстік-Шығыс Азиядағы тіл саясаты бойынша жұмыстар қарастырылды. Зерттеу әдісі ретінде салыстырмалы талдау қолданылып, Қазақстан мен Малайзиядағы ресми құжаттар (Конституциялар, тіл туралы заңдар) мен нақты тілдік жағдайларды сипаттайтын эмпирикалық деректер салыстырылды (Gill, 2005: 251). Полезе әдіснамасы шеңберінде ресми дискурс пен бейресми практика межесін айқындау үшін әр елдің қоғамдық (ресми) және жеке (бейресми) коммуникация салаларындағы тіл қолданысының үлгілері жүйеленді (Polese et al., 2018: 271).

Нәтежиелері және талқылау

Қазақстанның тарихи контексті. Қазақстан – кең байтақ, көпэтносты мемлекет, қазақтар мемлекеттің байырғы тұрғындары ретінде саналады. Жалпы қазақ этносын қалыптастырушы негізгі фактордың бірі - осы тіл болған (Есім, 2012: 8). Кеңес дәуірінің тілдік саясатының салдарынан қазақ тілі өзінің қоғамдық және әкімшілік кеңістіктегі рөлінен айрылып, орыс тілі үстемдікке ие болды. Тәуелсіздік алғаннан кейін, қазақ тіліне «мемлекеттік тіл» мәртебесі беріліп, оны барлық салада қолдану күшейтіле бастады. 2021 жылғы халық санағы нәтижесінде халықтың 80,1%-ы қазақ тілін меңгергенін мәлімдесе де, оның күнделікті қолданыс деңгейі (49,3%) ресми саясат пен шынайы тілдік практика арасындағы алшақтықты айқындайды (Ұлттық халық санағының нәтижелері, 2021). Білім беру жүйесінде қазақ тіліндегі мектептер мен бөлімдердің үлесі артып келе жатқаны байқалады: 2022/23 оқу жылында жоғары оқу орындарындағы студенттердің 60,3%-ы қазақ тілінде білім алды (Smagulova, 2021: 266-269).

Малайзияның тарихи контексті. Малайзия – көпэтносты мемлекет, халқының шамамен 69%-ын малайлар, 23%-ын қытайлар және 7%-ын үнділер құрайды. Малай тілі (Bahasa Melayu) — елдің ұлттық және мемлекеттік тілі ретінде конституцияда бекітілген. Алайда, ағылшын тілі тарихи отарлық мұра ретінде әкімшілік, ғылым және іскерлік салада кеңінен қолданылады. Малайзияда мемлекеттік мектеп жүйесінде барлық этностар үшін Bahasa Melayu пәні міндетті болып табылады, ал SPM (Sijil Pelajaran Malaysia) сияқты ұлттық емтихандарда малай тілінен баға талап етіледі (Othman et al., 2024: 12). Сонымен қатар, кейбір жағдайларда азаматтық алу процесінде немесе мемлекеттік қызметке орналасу үшін малай тілін меңгеру міндетті саналады. Бұл тілдік талаптар малай тіліне символдық қана емес, сонымен бірге біріктіруші және азаматтыққа қатысты құрал ретінде қарауға мүмкіндік береді.

Тіл саясатының негізгі бағыттары. Екі ел де ұлттық бірегейлікті нығайту үшін тәуелсіздік кезеңінде тіл саясатын түбегейлі қайта құрудан бастады. Қазақстанда 1990-жылдардан бастап қазақ тілін мемлекет тірегі ретінде орнықтыру мақсат етілді. Қазақстан Конституциясына сәйкес, қазақ тілі мемлекеттік тіл мәртебесіне ие, ал орыс тілі ұлтаралық қатынас тілі ретінде (кейіннен *ресми тіл* мәртебесінде) қолданылады (Terbergen et al., 2023: 43), XX ғасырдың 30-ншы жылдарында мәжбүрлі түрде күштеп енгізілді (Fierman, 2009: 1211). Тіл туралы 1997 жылғы заң және кейінгі бағдарламалар қазақ тілінің қолдану аясын кеңейтіп, оны мемлекеттік басқару, білім беру және бұқаралық ақпарат құралдарына енгізуді көздеді. Дегенмен, Қазақстан көпэтносты ел болғандықтан және тұрғындардың

едәуір бөлігі орыс тілін ана тілі немесе екінші тіл ретінде қолданатындықтан, үкімет тіл саясатын біржақты монотілді етумен шектелмей, көптілділік идеологиясын да қабылдауға мәжбүр болды. Мәселен, 2007 жылы басталған «Үштілділік» жобасы қазақ тілімен қатар орыс тілі мен ағылшын тілінің дамуына көңіл бөлді; құжаттар бойынша ағылшын тілі «дүниежүзілік экономикаға кірігу тілі» ретінде арнайы мәртебе алды (Tleperbergen et al., 2023: 43).

Малайзияда 1957 жылы тәуелсіздік алған соң, көптілді қоғамды біріктіру үшін малай тіліне басымдық берілді. 1963 жылғы Федерация құрылуымен бекітілген Конституцияның 152-бабында малай тілі мемлекеттік ұлттық тіл болып жарияланды (Federal Constitution of Malaysia (Article 152)). Ағылшын тіліне он жылдық өтпелі кезең беріліп, 1967 жылдан кейін барлық ресми коммуникацияны малай тіліне көшіру жоспарланды. Шынында да, 1967 жылы «Ұлттық тіл туралы заң» қабылданып, малай тілі жалғыз ресми тіл және барлық мемлекеттік мектептердің оқу тілі болып бекітілді (Paramjit & Aspalila, 2024: 6). Аталған заң түрлі этнос өкілдерінің алаңдаушылығын ескеріп, белгілі бір өтпелі ережелерді қамтыды. Атап айтқанда, мемлекеттік органдар қажет деп тапса, ресми құжаттардың басқа тілдердегі аудармаларын пайдалана алатыны және Ян ди Пертуан Агонг патшаның рұқсатымен ағылшын тілін кейбір ресми мақсаттарда қолдануды жалғастыру мүмкіндігі қарастырылды (Kaur & Sharii, 2024). Бұл Малайзия үкіметінің бір жағынан *біртілді ұлттық саясатты* орнықтыруға тырысқанын, екінші жағынан *практикалық икемділікке* жол қалдырғанын көрсетеді.

Нақты тілдік тәжірибелер және ашақтықтар. Қазақстанда мемлекеттік тіл саясатының нәтижесінде қазақ тілін меңгергендердің үлесі артты: 2009 жылғы халық санағы бойынша респонденттердің ~65%-ы қазақша еркін оқып-жаза алатынын мәлімдеген болатын (Paramjit & Aspalila, 2024: 2-4). 2021 жылғы ұлттық санақ мәліметтері бұл көрсеткіштің айтарлықтай өскенін, яғни халықтың 80,1%-ы қазақ тілін меңгергенін көрсетті (Ұлттық халық санағының нәтижелері, 2021). Мемлекеттің оңтүстігі мен батысында қазақ тілі басым қолданыста. Дегенмен, ресми мәліметтерден көрінетін бұл жетістіктерге қарамастан, шынайы коммуникацияда орыс тілінің ықпалы әлі де күшті. Ел астанасы мен солтүстігінде, сондай-ақ ірі қалаларда орыс тілі де-факто кеңсе тілі қызметін атқарады, барлық заңдық құжаттар мен ресми хабарламалар қазақ және орыс тілдерінде қатар әзірленеді. Қазақ және орыс тілдерінің қоғамдағы рөлі сараланған зерттеулер әлеуметтік-экономикалық теңсіздіктің тілдік белгі бойынша байқалатынын көрсетті: қазақ тілін ғана жетік меңгерген азаматтар арасында білім және кіріс деңгейі төмендеу, ал орыс тілін жақсы білетіндер экономикалық тұрғыда ұтымды позицияда тұрғаны жайлы стереотип бар. Яғни, Қазақстан жағдайында орыс тілі кәсіби мүмкіндіктер тіліне айналып, тек қазақ тілінде білім алғандар еңбек нарығында кейбір қиындықтарға жолығуы мүмкін деген пікірлер де бар. Сонымен бірге, кейінгі жылдары ағылшын тіліне сұраныс өсіп, әсіресе жастар арасында ағылшынша үйрену белсенді жүріп жатыр, бұл «үштілділік» саясатымен де ұштасады. Бірақ бұл да тілдік жіктелісті күшейтуі ықтимал: қала элитасы үш тілді еркін меңгерсе, ауылдық аймақтағы қазақтілді аудитория үшін ағылшын/орыс тілі қолжетімділігі төмендеу болуы мүмкін (Paramjit & Aspalila, 2024: 8).

Малайзияда да ресми саясат пен күнделікті тәжірибе арасында белгілі бір қайшылықтар орын алды. 1967 жылдан соң заң жүзінде барлық ресми кеңістік малай тіліне көшкенімен, ағылшын тілінің қоғамдағы маңызы бірден жойылған жоқ. Ағылшын тілі он жыл бойы (1957–1967) екінші ресми тіл ретінде қолданылып қана қоймай, одан кейін де білім беру мен іскерлік салада кең қолданыста қала берді. 1970-жылдардан бастап жоғары білім мен ғылымда малай тілін жетекші етуге күш салынғанымен (ұлттық университеттерде малайша оқыту), іс жүзінде көптеген техникалық және медициналық мамандықтар бойынша ағылшын тілі негізгі оқыту тілі ретінде сақталды (шетелдік әдебиеттің қолжетімділігі үшін). 2003 жылы жаһандану үрдісіне бейімделу мақсатында үкіметтің өзі жалпы білім беруде маңызды өзгеріс енгізді: жаратылыстану ғылымдары мен

математиканы мектепте ағылшынша оқыту саясатында бекітілді (Paramjit & Aspalila, 2024: 5). Бұл қадам ұлттық тіл саясаты бағытының «кері бұрылғандай» әсер қалдырды, кей зерттеушілердің сипаттауынша, Малайзияда тіл саясаты маятниктей тербеліп, ұлтшылдық мүддесінен экономикалық жаһандану қажеттілігіне қайта ауысты (Rahman & Singh, 2021: 44). Нәтижесінде ағылшын тілінің қоғамдағы фактілік мәртебесі қайта мойындалды. Зерттеулер көрсеткендей, тіпті ең қатаң малайландыру кезеңінде де ағылшын тілінің престижі Малайзияда жоғалмаған – ол білім беру мен бизнес сияқты маңызды домендерде әрі қарай кеңінен қолданылды. Бүгінде Малайзия тұрғындарының басым көпшілігі малай тілін меңгергенімен (әр түрлі этностар үшін ортақ тіл), іс жүзінде екітілділік құбылысы кең тараған: мемлекеттік және қоғамдық өмірде мемлекеттік малай тілі үстемдік етсе, жеке секторда, жоғары технологиялар мен жоғарғы білімде ағылшын тілі сұранысқа ие. Мысалы, Малайзияның ғылыми-зерттеу, халықаралық сауда қатынастарында құжаттар мен келіссөздер жиі ағылшын тілінде жүреді, ал тұрмыстық деңгейде халық ағылшын сөздерін малай тіліне араластырып қолданатын “*Manglish*” деген құбылыс та қалыптасқан. Сонымен қатар, қытай және тамил тілдері де белгілі салаларда (негізінен отбасы, мәдени шаралар, кейбір мектептер) қолданылады, яғни заңмен реттелмеген бейресми кеңістікте көптілділік өмір сүре береді (Hashim, 2009: 44).

Ұқсастықтар мен айырмашылықтар. Қазақстан мен Малайзия тәжірибелерінде ортақ ұқсастық – екеуі де тарихи отарлық тілдің (орыс тілі, ағылшын тілі) күшті ықпалынан шығып, ұлттық мемлекеттік тілді үстем ету мақсатын қойды. Екі ел де тіл арқылы *ұлтты ұйыстыру идеологиясын* жүргізді және бұл үшін статусты жоспарлау, корпус жоспарлау, білім саласындағы реформалар іске асты (Smagulova, 2021: 268). Сондай-ақ, қос мемлекетте де қоғам шындығы көптілді: ресми біртілді саясат декларацияланғанмен, көпэтносты халық өз ана тілдерін немесе ағылшын/орыс тілдерін күнделікті өмірде пайдалануды жалғастыруда. Бұл көптілді ахуалға екі ел үкіметтері тыйым салмаған: Қазақстанда орыс тіліне Конституциямен ресми мәртебе берілсе, Малайзияда заң жүзінде ағылшын мен басқа этностар тілдерін бейресми қолдануға тыйым салынбай, керісінше олардың белгілі деңгейде сақталуына кепіл берілген (Конституцияның 152-бабының арнайы тармақтары). Алайда, екі жағдайдың айырмашылықтары да бар. Біріншіден, Қазақстан ресми түрде қостілділікті (қазақша-орысша) және одан ары *үштілділікті* қолдайтын модельге өтті (Tepbergen et al., 2023: 45), ал Малайзия ресми біртілді (малай тілі) моделін ұстанады, ағылшын тіліне заңмен ресми статус берілмеген (тек шектеулі өтпелі кезеңде пайдаланылды). Екіншіден, тарихи-демографиялық жағдайынан туындайтын ерекшелік: Қазақстанда қазақ тілі мәжбүрлі түрде ысырылып, доминант тіл - орыс тілі болғандықтан тіл саясатында қалпына келтіру және үйрету міндеті тұрды. Ал Малайзияда малай тілі бұрыннан негізгі этнос – малайлардың ана тілі болған әрі халықтың көпшілігі ол тілді білетін, сол себепті саясат тілді кеңейту және жаңғырту түрінде жүргізілді. Үшіншіден, тіл саясатының қоғамдағы салдары әртүрлі: Қазақстанда тілдік алшақтық көбіне қазақ және орыс тілді топтардың әлеуметтік айырмасына (білім, кіріс, мәртебе тұрғысынан) алып келсе, Малайзияда малай тілін күштеп еңгізу бастапқыда ағылшын тілінде білім алған топтардың алаңдаушылығын туғызды, бірақ уақыт өте келе көпшілік қос тілді меңгергендіктен, қоғамда тілге қатысты жіктелу ұлтаралық сипаттан гөрі қала-ауыл немесе әлеуметтік таптық сипат алуда, яғни ағылшын тіліне жетік элита мен тек малай тілімен шектелген ауыл тұрғындары айырмасы көзге көрінеді. Төртіншіден, Қазақстанда орыс тілінің басымдығы әлі де сақталуына байланысты қазақ тілі көбінесе *символдық мемлекетшіл рөлмен* шектеліп отырғаны айтылса (Smagulova, 2021: 267), Малайзияда малай тілі шын мәнінде мемлекеттік басқару мен күнделікті тұрмыста үстем орын алған (барлық мемлекеттік қызметте міндетті), яғни іс жүргізуде толығырақ іске асқан. Дегенмен, Малайзия жағдайында да ағылшын тілі экономикалық мүмкіндіктер тілі мәртебесін сақтап отыр, бұл ұқсас құбылыс: екі елде де жаһандану дәуірінде ағылшын тілі жоғары білім мен

бизнес үшін ортақ қажетті құралға айналғанын мойындауға тура келді (Kurmanalyieva, & Kogabayeva, 2024: 61-76).

Төмендегі кестеде Қазақстан мен Малайзиядағы мемлекеттік тіл, білім беру тілі және заңнамалық негіздер тұрғысынан тіл саясатының формалды құрылымы салыстырмалы түрде көрсетілген.

1-кесте. Қазақстан мен Малайзиядағы тіл саясатының формалды-құқықтық негіздерін салыстыру

Критерий	Қазақстан	Малайзия
Мемлекеттік тіл	Қазақ тілі	Малай тілі
Отарлық кезеңдегі үстем тіл	Орыс тілі	Ағылшын тілі
Ресми қостілділік	Қазақ және орыс тілдері	Жоқ (бірақ бейресми ағылшын тілі кең таралған)
Үштілділік саясаты	Қазақ, орыс, ағылшын	Жоқ (бірақ ағылшын тілі маңызды роль атқарады)
Білім беру тілі	Қазақ, орыс және ағылшын тілдерінде (оқу орындарына байланысты)	Малай, ағылшын, қытай, тамил тілдерінде (мектеп түріне байланысты)
Заңнамалық бекіту	Конституция, 1997 ж. Тіл туралы заң, үштілділік бағдарламасы	Конституция (152-бап), 1967 ж. Ұлттық тіл туралы заң

Келесі кестеде екі елдегі тілдердің қалалық және ауылдық ортада, білім беру мен әлеуметтік-экономикалық салаларда бейресми қолданысындағы айырмашылықтар айқын көрініс тапқан.

2-кесте. Қазақстан мен Малайзиядағы тілдердің бейресми әлеуметтік қолданыс ерекшеліктері

Критерий	Қазақстан	Малайзия
Қалалық ортада қолданылатын тіл	Орыс тілі	Малай және ағылшын тілдері
Ауылдық ортада қолданылатын тіл	Қазақ тілі	Малай тілі
Жоғары білім беру тілі	Қазақ және орыс, ағылшын тілдері	Малай және ағылшын тілдері
БАҚ-та қолданылатын тілдер	Орыс тілі басым, қазақ тілі артта	Малай және ағылшын тілдері қатар
Әлеуметтік беделге ие тіл	Ағылшын және орыс тілдері	Ағылшын тілі
Экономикалық саладағы тіл	Орыс және ағылшын тілдері	Ағылшын тілі

Мемлекеттік тілдерді сертификаттау: қазақ және малай тілдеріне қатысты талаптар. Қазақстан: KAZTEST жүйесі. Қазақстанда мемлекеттік тілді (қазақ тілін) меңгеру деңгейін бағалау үшін KAZTEST жүйесі енгізілген. Бұл жүйе Еуропалық тіл меңгеру стандарттарына (CEFR) негізделіп жасалған және А1–С1 деңгейлері бойынша қазақ тілін меңгеру қабілетін тексереді (Қазақ тілін меңгеру деңгейін бағалау үшін KAZTEST жүйесі).

KAZTEST тапсыру міндетті:

- Мемлекеттік қызметке үміткерлер үшін;
- "Болашақ" бағдарламасына қатысушылар үшін;
- Докторантураға түсушілер үшін;
- Ұлттық компаниялар мен мемлекеттік мекемелердің қызметкерлері үшін;
- Назарбаев Зияткерлік мектептері мен Назарбаев Университеті оқытушылары мен студенттері үшін.

Малайзия: Bahasa Melayu бойынша құзыреттілікті бағалау: ЖОО деңгейінде Bahasa Melayu құзыреті көбіне институционал плейсмент/құзырет емтихандары арқылы өлшенеді; мысалы, ИУМ-дағы Malay Proficiency Test (MPT) ресми мектеп біліктілігі (SPM/STPM) жоқ немесе жеткіліксіз студенттердің деңгейін айқындап, кейбір міндетті тіл курстарынан босату мәселесін шешуге пайдаланылады (Малайзия халықаралық ислам университеті). Ұлттық деңгейде SPM (Sijil Pelajaran Malaysia) – 17–18 жаста тапсырылатын жоғары маңыздағы мектеп бітіру емтиханы әрі кейінгі оқу/мамандыққа «кіріс» біліктілік ретінде қызмет етеді (Ong, 2010: 95).

Азаматтық (натурализация) контекстінде Федералдық Конституция малай тілін жеткілікті білу талабын бекітеді; бұл құзырет әкімшілік деңгейде уәкілетті органдар өткізетін BM-бағалау рәсімдерімен тексеріледі. Мұндағы бағалау SPM-мен теңестірілмейді, ол – бөлек құқықтық талап (Nik Saleh, Abdul Shukor, & Wan Ismail, 2021: 107).

Кәсіби лицензиялау саласында (мыс., адвокатура) кандидаттар Bahasa Malaysia бойынша біліктілікті BMQE емтиханы арқылы дәлелдейді; SPM-дегі BM “credit” – дәл осы BMQE-ден босатудың бір шарты ретінде қолданылады (Ong, 2010: 98).

Малай тілін меңгеруді растау патриоттық және біріктіруші құндылық ретінде қаралады. Бұл тіл елдің егемендігі мен тәуелсіздігінің символы ретінде қарастырылады (Subakir et al., 2023: 1091).

Жоғарыда келтірілген нәтижелер Қазақстан мен Малайзиядағы тіл саясаты мен практика арасында күрделі өзара қатынас бар екенін көрсетеді. Амбиваленттілік – осы қатынасты сипаттайтын негізгі ұғымдардың бірі. Амбиваленттілік мемлекеттік деңгейде де, қоғамдық сана деңгейінде де байқалады. Мемлекеттер ресми түрде бір тілді ұран етіп көтергенімен, іс жүзінде өз саясатына өзі толық сенімді бола алмай, қажет жағдайда кері шегіну қадамдарын жасауы, яғни Малайзияның 2003 жылғы шешімі немесе Қазақстанның орыс тілін ресми мойындауы да соның дәлелі іспеттес (Paramjit & Aspalila, 2024: 7). Бұл ресми риторика мен прагматикалық реализм арасындағы тербелісті көрсетеді. Қоғам деңгейінде қарасақ, қарапайым халық та амбивалентті: бір жағынан, ұлттық тілге құрметпен қарап, оны ұлттық болмыстың символы деп қабылдайды; екінші жағынан, күнделікті өмірде тиімді коммуникация мен кәсіби жетістік үшін өзге тілдерді пайдалануды жөн көреді. Мысалы, көптеген қазақ азаматтары қазақ тілін елдіктің нышаны санай тұра, қала өмірінде немесе бизнес жүргізгенде орыс тілінің ыңғайлы екендігін мойындайды; ал Малайзияда малайлар да мемлекеттік тілді мақтан етсе де, өз балаларының ағылшын тіліне жетік болғанын қалайды – өйткені жаһандық экономикада ағылшын тілі құнды.

Тілдің символдық рөлі осы амбиваленттіліктің кілті болып табылады. Тіл – тек қарым-қатынас құралы емес, ол – ұлтты біріктірудің, егемендік пен дербестіктің белгісі. Қазақстанда қазақ тіліне мемлекеттік мәртебе беру – кеңестік өткенмен айырысып, жаңа ұлттық бірегейлікті құрудың символдық актісі болды. Сол сияқты, Малайзияда малай тілін жоғары дәрежеге көтеру – отарлық билік пен этносаралық бөлінулерден кейін ортақ

«малайзиялық» бірегейлікті қалыптастырудың амалы болды. Дегенмен, символдық капиталды арттыру әрдайым тілдің нақты қолданысын арттырумен қабаттаса бермейді. Smagulova (2021) атап өткендей, Қазақстанда тәуелсіздік жылдарында қазақ тілінің символикалық құндылығы өссе де, орыс тілді қазақтарды қазақша сөйлету үрдісі қарқын алмады, өзге ұлт өкілдері арасында да қазақ тілі кең таралмады. Бұл құбылысты Малайзия тәжірибесі де жанамалай растайды: малай тілі мемлекеттік секторда толық үстемдікке ие болғанмен, жеке жоғары ақы төленетін салаларда ағылшын тілі позициясын сақтап қалды (Rahman, & Singh, 2021: 39). Яғни, тілдің саяси-дербестік символ ретіндегі рөлі мен оның қоғамдағы утилитарлық құндылығы арасында айырмашылық туындайды. Символдық маңыз көп жағдайда идеология және легитимация функциясын атқарады – мемлекет тіл арқылы биліктің бірізділігін, халықтың бірлігін көрсеткісі келеді. Бірақ нақты өмірдегі көптілділік пен нарық талабы бұл символиканың шегін айқындап береді.

Тілдің әлеуметтік-кәсіби кеңістіктегі қызметі де назар аударарлық. Қазақстан мен Малайзияда да жоғары мәртебелі қызметтер мен урбанизацияланған орталарда қоғам дәстүрлі түрде күштірек болған екінші тілді игеруге бейім. Қазақстанда кеңестік дәуірден бері қалыптасқан элитаның орыс тілін жетік білуі олардың әкімшілік, ғылыми салаларда үстем болуын қамтамасыз етті; қазіргі кезде ағылшын тілі де осындай «элиталық сүзгі» қызметін атқарып отыр. Үш тілді еркін меңгерген қазақ жастары халықаралық компанияларда, жоғары технологиялық салаларда табыстырақ орналасуда, ал монотілді (қазақтілді) азаматтардың мүмкіндіктері азырақ болуы ықтимал (Smagulova, 2021: 267-269). Малайзияда ұзақ уақыт бойы малай тілін білу мемлекеттік секторда жұмыспен қамтылудың алғышарты болса, ағылшын тілін білу жекеменшік секторда және ғаламдық нарықта табысқа жетудің шешуші факторы болды (Rahman, & Singh, 2021: 42). Бұл екі елде де қостілді кадрлардың артықшылыққа ие болатынын көрсетеді. Социолінгвистикалық деректер Малайзияда ағылшын тілін жақсы меңгерген түлектердің жұмыспен оңай қамтылатынын, ал ауылдық жердегі тек малай тілінде білім алған жастардың қалалық ағылшын тілін талап ететін жұмыс орындарында бәсекеге түсуі қиын екенін меңзейді. Сол себепті Малайзия үкіметі 2010 жылдары «Memartabatkan Bahasa Melayu & Memperkukuh Bahasa Inggeris» (Малай тілінің мәртебесін көтеру және ағылшын тілін күшейту) атты қос қырлы бағдарлама қабылдап, мемлекеттік тілді ұлықтау мен ағылшын тілін оқытуды қатар алып жүрді. Мұның өзі тіл саясатының ішкі қайшылығын көрсеткенімен, шын мәнінде қоғам қажеттілігіне бейімделудің амалы болатын (Kucherbayeva, & Smagulova, 2024: 174).

Жалпы алғанда, Абел Полезе сипаттаған ресми ↔ бейресми кеңістік дихотомиясы Қазақстан мен Малайзия мысалында айқын көрініс тапты. Ресми деңгейде тіл туралы заңдар, бағдарламалар және ұрандар қалыптасқан «ыстық» ұлттық идеологияны білдірсе, бейресми деңгейде халық күнделікті коммуникацияда өзіне ыңғайлы «суық» прагматикалық таңдауын жасауды жалғастыра береді. Полезе бұл құбылысты Одесса қаласының үлгісінде «мемлекеттік талаптарға бейімделмеудің бейресми жолы» деп сипаттайды (Polese et al., 2018: 271). Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, тіл саясаты мен оның жүзеге асу практикасы арасындағы алшақтық тек Қазақстан мен Малайзияға ғана тән емес, ол көпэтносты және көптілді барлық қоғамдарда кездесетін құбылыс. Ең бастысы осы алшақтықты кемітудің жолдарын табу: ол үшін ресми саясатты әлеуметтік шындыққа икемдеу, бейресми тілдік тәжірибені есепке ала отырып саясат жүргізу қажет. Мысалы, Қазақстан жағдайында қазақ тілін білуді талап етумен қатар, оны білуді ынталандыру және қолжетімді ету стратегиялары күшейтілуі керек (сапалы қазақ тілді білім беру, қазақ тілінің экономикалық құндылығын арттыру т.б.), ал Малайзияда малай тілімен бірге ағылшын тілін меңгерту тетіктері тиімді баланста ұсталуы тиіс екені осы салыстырмалы талдау арқылы аңғарылады.

Қорытындылай келе, тіл саясаты мен нақты практика арасындағы алшақтық – мемлекетке де, қоғамға да сын. Қазақстан мен Малайзияның тәжірибесі көрсеткендей, тіл – әрі символ, әрі құрал: символ ретіндегі қызметі біріктіру үшін маңызды болса, құрал

ретіндегі қызметі күнделікті коммуникация мен даму үшін қажет. Тіл саясаты осы қос қырлы рөлді ескере отырып жасалғанда ғана тиімді болмақ. Екі елдегі ахуалды салыстыру нәтижесінде тілдің тек саяси шешімдермен өмірге енбейтінін, оны қоғамның өзі бейімдеп, өз қажетіне қарай іріктеп қолданатынын көрдік. Бұл тұжырым болашақ зерттеулерде тіл саясатын жоспарлауда «төменнен жоғары» (bottom-up) көзқарастарды, яғни халықтың тілдік ұстанымын және бейресми тәжірибесін міндетті түрде есепке алу керектігін қуаттайды (Polese et al., 2018: 266). Сонымен, Абел Полезе әдістемесіне сүйенген осы салыстырмалы шолу Қазақстан мен Малайзия мысалында тіл саясатының табысы көбінесе қоғамның оны күнделікті өмірде қалай қабылдауы және қалай жүзеге асыруымен тікелей байланысты екенін дәлелдейді.

Қорытынды

Бұл зерттеу Қазақстан мен Малайзияның тіл саясаты мен тілдік практика арасындағы қатынасты салыстырмалы түрде талдау арқылы көпэтносты мемлекеттердегі тілдік алшақтық феноменін жан-жақты көрсетуге бағытталды. Абел Полезе әдістемесіне сүйене отырып, ресми және бейресми тілдік кеңістікті ажырату арқылы екі елдегі тіл саясаты мен күнделікті коммуникация арасындағы айырмашылықтар мен ұқсастықтар анықталды. Зерттеу барысында мына негізгі қорытындылар алынды:

Қазақстанда қазақ тілінің мемлекеттік тіл мәртебесіне ие болуы тәуелсіздік алғаннан кейінгі басты стратегиялық қадамдардың бірі болды. Кеңес дәуірінде орыс тілінің үстемдігі елдің ресми және қоғамдық кеңістігінде қалыптасқан, бұл қазақ тілінің күнделікті қолданылуын шектеген еді. Мемлекеттік тілге берілген ресми мәртебе – тарихи әділеттілікті қалпына келтіру мен ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың символдық актісі болып табылады. Дегенмен, ресми саясаттың күші қоғамдағы нақты тілдік практикамен әрдайым сәйкес келе бермейді: қала ортасында және кәсіби салада орыс тілінің үстемдігі сақталған.

Малайзияда малай тілі тарихи этнос – малайлардың ана тілі ретінде қоғамда қалыптасқан. Тәуелсіздік алғаннан кейін малай тілін мемлекеттік тіл ретінде күшейту, ұлттық бірегейлікті нығайтуға және этностар арасындағы ортақ коммуникацияны қалыптастыруға бағытталды. Алайда, ағылшын тілі тарихи колониялық мұра ретінде білім беру, ғылым және іскерлік салаларда өз орнын сақтады. Бұл жағдайда да ресми саясат пен бейресми практика арасындағы амбиваленттілік байқалады.

Абел Полезе сипаттаған ресми ↔ бейресми дихотомия Қазақстан мен Малайзияда айқын көрініс тапты. Ресми деңгейде заңдар, конституциялық нормалар, мемлекеттік бағдарламалар ұлттық тілдің мәртебесін белгілеуге бағытталған. Қазақстанда бұл – Конституция, 1997 жылғы тіл туралы заң, үштілділік бағдарламасы арқылы жүзеге асырылады, ал Малайзияда Конституцияның 152-бабы мен 1967 жылғы Ұлттық тіл туралы заң осындай функцияны атқарады.

Бейресми деңгейде халық өз тілдік тандауын күнделікті коммуникация үшін прагматикалық тұрғыдан жасайды. Қазақстанда қала ортасында орыс тілі және ағылшын тілі кәсіби және әлеуметтік тұрғыда маңызды, ал Малайзияда малай тілінің үстемдігі байқалса да, ағылшын тілі білім беру мен экономикалық салада сұранысқа ие. Бұл жағдайда екі елде де ресми риторика мен халықтың күнделікті тәжірибесі арасында белгілі бір амбиваленттілік бар, бұл тілдік саясаттың тиімділігін бағалауда ескерілуі тиіс.

Қазақстан мен Малайзия тәжірибелерінде ортақ белгілер ретінде тарихи үстем тілдің ықпалынан шығу және ұлттық тілдің мәртебесін көтеру мақсаты айқын көрінеді. Екі ел де тіл арқылы ұлттық бірлікті нығайтуға ұмтылды, ресми саясаттың құрамдас бөлігі ретінде тілдік нормалар мен бағдарламаларды енгізді. Сонымен қатар, екі елде де қоғам көптілді: ресми біртілділік жарияланғанымен, жеке коммуникацияда азаматтар өз ана тілін, сондай-ақ орыс немесе ағылшын тілін пайдалана береді.

Айырмашылықтары да айқын. Қазақстанда ресми түрде үштілділік қолданылады, орыс тілі Конституциямен ресми мәртебеге ие, ал ағылшын тілі – жаһандық байланыс құралы ретінде қолданылады. Малайзияда ресми біртүлділік (малай тілі) моделін ұстанады, ағылшын тілі тек экономикалық және білім беру саласында практикалық құрал ретінде сақталады. Сонымен қатар, тілдің қоғамдағы рөлін қарастырғанда, Қазақстанда әлеуметтік теңсіздік тілдік деңгейге байланысты көрініс табады, ал Малайзияда тілдік айырмашылықтар негізінен қалалық және ауылдық орталар немесе әлеуметтік таптар арасындағы айырмашылыққа тәуелді.

Екі елде де тіл тек қарым-қатынас құралы емес, ұлттық бірлікті, егемендікті және мемлекеттік дербестікті білдіретін символдық мәнге ие. Қазақстанда қазақ тілін мемлекеттік тіл мәртебесіне көтеру – кеңестік мұрадан айырылып, жаңа ұлттық бірегейлікті құрудың белгісі болды. Малайзияда малай тілін күшейту – колониялық кезеңнен кейін ортақ «малайзиялық» бірегейлікті қалыптастырудың тәсілі.

Сонымен қатар, тіл прагматикалық құрал ретінде экономикалық, кәсіби және білім беру салаларында маңызды рөл атқарады. Қазақстанда орыс және ағылшын тілдерін меңгергендер жоғары мәртебелі қызметтер мен урбанизацияланған орталарда үстемдікке ие болса, Малайзияда ағылшын тілін білетіндер жеке сектор мен жаһандық нарықта кәсіби артықшылық алады. Бұл тіл саясатының тиімділігін бағалағанда, символдық мәртебе мен прагматикалық пайдалану арасындағы балансқа мән беру қажеттігін көрсетеді.

Зерттеу нәтижелері тіл саясатының тиімділігін арттыру үшін ресми саясатты әлеуметтік шындыққа бейімдеудің қажеттілігін дәлелдейді. Қазақстанда қазақ тілін үйрету мен қолдануды ынталандыру, оның экономикалық құндылығын арттыру стратегиялары маңызды. Малайзияда малай тілін сақтау мен ағылшын тілін меңгеруді теңгерімді жүргізу қажет. Бұл «төменнен жоғары» (bottom-up) тәсіл арқылы халықтың тілдік тәжірибесін есепке ала отырып жасалатын саясаттың тиімділігін көрсетеді.

1. Қазақстан мен Малайзиядағы тіл саясаты мен практика арасындағы алшақтық көпәтносты қоғамдардың табиғи құбылысы болып табылады, ол тек құқықтық нормалармен ғана емес, әлеуметтік, экономикалық және мәдени факторлармен де байланысты.

2. Тіл – бір жағынан символ, екінші жағынан құрал: символ ретіндегі рөлі ұлтты біріктіру үшін, құрал ретіндегі рөлі – күнделікті коммуникация мен кәсіби даму үшін қажет.

3. Ресми саясат пен бейресми практика арасындағы амбиваленттілік екі елде де байқалады, бұл тілдік саясаттың тиімділігін бағалауда ескерілуі тиіс.

4. Қоғамның тілдік таңдауы мен практикалық іс-әрекеті ресми риториканың табыстылығын анықтайды, сондықтан тіл саясатын жоспарлау кезінде халықтың бейресми тәжірибесін есепке алу қажет.

5. Абел Полезе әдістемесіне сүйене отырып жүргізілген салыстырмалы талдау Қазақстан мен Малайзия мысалында тіл саясатының табысы көбіне қоғамның оны күнделікті өмірде қалай қабылдауы мен жүзеге асыруына тәуелді екенін көрсетеді.

Осылайша, зерттеу Қазақстан мен Малайзиядағы тіл саясатының табысы мен шектеулерін түсіндіруде маңызды аналитикалық база қалыптастырды. Болашақ зерттеулерде тілдік саясатты жоспарлауда ресми нормаларды қоғамның нақты тәжірибесімен үйлестіру, көптілділік пен мәдени әртүрлілікті ескере отырып, төменнен жоғары (bottom-up) стратегияларды қолдану ұсынылады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

Есім, Ф. (2012). Қазақ елі – Атамекен ренессансы. *Вестник КазНУ Серия "Философия, культурология, политология"*, 41(4), 4-10.

Federal Constitution of Malaysia (Article 152)
<https://www.sprm.gov.my/admin/files/sprm/assets/pdf/penguatkuasaan/perlembagaan-persekutuan-bi.pdf>

- Fierman, W. (2009). Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia. *Europe-Asia Studies*, 61, 1207 - 1228. <https://doi.org/10.1080/09668130903068731>.
- Gill, S. K. (2005). *Language Policy in Malaysia: Reversing Direction*. *Language Policy*, 4(3), 241–260 gaexcellence.com.
- Hashim, A. (2009). *Not plain sailing: Malaysia's language choice in policy and education*. *AILA Review*, 22(1), 36–51.
- Kaur, P., & Shapii, A. (2024). *Language and Nationalism in Malaysia: A Language Policy Perspective*. *Int. Journal of Law, Government and Communication*, 3(7) gaexcellence.com.
- Kucherbayeva, D., & Smagulova, J. (2023). Language Revitalization: Challenges for Kazakh in Higher Education. *Journal of Eurasian Studies*, 14(2), 166-178. <https://doi.org/10.1177/18793665231189326>
- Қазақ тілін меңгеру деңгейін бағалау үшін KAZTEST жүйесі <http://kazakhtest.kz/about-center/>
- Kurmanalyeva A., & Kogabayeva A. (2024). State Policies of Linguistic Homogenization in the Context of National Integration: Global Models and Contemporary Challenges. *Hikmet*, 2(2), 61–76. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4256>
- Малайзия халықаралық ислам университеті centre.iium.edu.my.
- Nik Saleh, N. S. S., Abdul Shukor, S., & Wan Ismail, W. A. F. (2021). Equality and citizenship for women in Malaysia: Where and when? *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 9(1), 103–113. <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol9no1.265>
- Othman, I. W., Ahmad, M. K. L., & Esa, M. S. (2024). Empowering the sustainability of the Malay language as a communication transmission and element of identity. *International Journal of Law, Government and Communication*, 9(36), 1–15. <https://gaexcellence.com/ijlgc/article/view/1915>
- Ong, S. L. (2010). Assessment profile of Malaysia: High-stakes external examinations dominate. *Assessment in Education: Principles, Policy & Practice*, 17(1), 91–103. <https://doi.org/10.1080/09695940903319752>
- Paramjit Kaur, & Aspalila Shapii. (2024). Language and Nationalism in Malaysia: A Language Policy Perspective. *International Journal Of Law, Government And Communication (IJLGC)*, 3(7), 1-10. Retrieved from <https://gaexcellence.com/ijlgc/article/view/1915>.
- Polese, A., Urinboyev, R., Kerikmae, T., & Murru, S. (2018). Negotiating Spaces and the Public–Private Boundary: Language Policies Versus Language Use Practices in Odessa. *Space and Culture*, 22(3), 263-279. <https://doi.org/10.1177/1206331218799021>.
- Rahman, M. M., & Singh, M. K. M. (2021). English and Malay language policy and planning in Malaysia. *Training, Language and Culture*, 5 (4), 36-46.
- Smagulova, J. (2021). When language policy is not enough. *International Journal of the Sociology of Language*, 2021, 265-269. <https://doi.org/10.1515/ijsl-2020-0101>.
- Subakir, M.N., Rosli, N. A. M., & Abdullah, R. (2023). Malay language as the state emblem of Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 13(7), 1083–1096.
- Tlepbergen, D., Akzhigitova, A., & Zabrodskaia, A. (2023). Bottom-Up Approach to Language Policy and Planning in Kazakhstan. *Societies*, 13(2), 43. <https://doi.org/10.3390/soc13020043>.
- 2021 жылғы Ұлттық халық санағының нәтижелері <https://stat.gov.kz/en/national/2021/>

REFERENCES

- Esim, G. (2012). Kazak eli – Atameken renessansy. [Kazakh Nation – Atameken Renaissance]. *Vestnik KazNU. Seriya «Filosofiya, kulturologiya, politologiya»*, 41(4), 4-10. (In Kazakh).
- Federal Constitution of Malaysia (Article 152) <https://www.sprm.gov.my/admin/files/sprm/assets/pdf/penguatkuasaan/perlembagaan-persekutuan-bi.pdf> (In English).
- Fierman, W. (2009). Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia. *Europe-Asia Studies*, 61, 1207 - 1228. <https://doi.org/10.1080/09668130903068731> (In English).
- Gill, S. K. (2005). *Language Policy in Malaysia: Reversing Direction*. *Language Policy*, 4(3), 241–260 gaexcellence.com (In English).
- Hashim, A. (2009). *Not plain sailing: Malaysia's language choice in policy and education*. *AILA Review*, 22(1), 36–51. (In English).
- Kaur, P., & Shapii, A. (2024). *Language and Nationalism in Malaysia: A Language Policy Perspective*. *Int. Journal of Law, Government and Communication*, 3(7) gaexcellence.com (In English).

Kucherbayeva, D., & Smagulova, J. (2023). Language Revitalization: Challenges for Kazakh in Higher Education. *Journal of Eurasian Studies*, 14(2), 166-178. <https://doi.org/10.1177/18793665231189326> (In English).

Kazak tilin meңgeru deңgeyin baғalau üşin KAZTEST jüyesi. [KAZTEST System for Assessing Kazakh Language Proficiency]. <http://kazakhtest.kz/about-center/> (In Kazakh).

Kurmanalyieva A., & Kogabayeva A. (2024). State Policies of Linguistic Homogenization in the Context of National Integration: Global Models and Contemporary Challenges. *Hikmet*, 2(2), 61–76. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4256> (In English).

Malayziya halyqaralyq islam universiteti. [International Islamic University Malaysia]. centre.iiu.edu.my (In Kazakh).

Nik Saleh, N. S. S., Abdul Shukor, S., & Wan Ismail, W. A. F. (2021). Equality and citizenship for women in Malaysia: Where and when? *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 9(1), 103–113. <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol9no1.265> (In English).

Othman, I. W., Ahmad, M. K. L., & Esa, M. S. (2024). Empowering the sustainability of the Malay language as a communication transmission and element of identity. *International Journal of Law, Government and Communication*, 9(36), 1–15. <https://gaexcellence.com/ijlgc/article/view/1915>. (In English).

Ong, S. L. (2010). Assessment profile of Malaysia: High-stakes external examinations dominate. *Assessment in Education: Principles, Policy & Practice*, 17(1), 91–103. <https://doi.org/10.1080/09695940903319752>. (In English).

Paramjit Kaur, & Aspalila Shapii. (2024). Language and Nationalism in Malaysia: A Language Policy Perspective. *International Journal Of Law, Government And Communication (IJLGC)*, 3(7), 1-10. Retrieved from <https://gaexcellence.com/ijlgc/article/view/1915>. (In English).

Polese, A., Urinboyev, R., Kerikmae, T., & Murru, S. (2018). Negotiating Spaces and the Public–Private Boundary: Language Policies Versus Language Use Practices in Odessa. *Space and Culture*, 22(3), 263-279. <https://doi.org/10.1177/1206331218799021>. (In English).

Rahman, M. M., & Singh, M. K. M. (2021). English and Malay language policy and planning in Malaysia. *Training, Language and Culture*, 5 (4), 36-46. (In English).

Smagulova, J. (2021). When language policy is not enough. *International Journal of the Sociology of Language*, 2021, 265-269. <https://doi.org/10.1515/ijsl-2020-0101>. (In English).

Subakir, M.N., Rosli, N. A. M., & Abdullah, R. (2023). Malay language as the state emblem of Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 13(7), 1083–1096. (In English).

Tlepbergen, D., Akzhigitova, A., & Zabrodsckaja, A. (2023). Bottom-Up Approach to Language Policy and Planning in Kazakhstan. *Societies*, 13(2), 43. <https://doi.org/10.3390/soc13020043>. (In English).

2021 jylgy Ulttyq halyq sanağynyñ nätijeleri. [Results of the 2021 National Population Census]. <https://stat.gov.kz/en/national/2021/>. (In Kazakh).

ФИЛОСОФИЯ

IRSTI 02.41.41

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-40>GULZIRA SHADINOVA^{1*} , NURIYA MURATBAEVA² 

^{1*} *Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Acting Associate Professor
(Kazakhstan, Turkestan), e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz*

² *Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Student, (Kazakhstan, Turkestan),
e-mail: nuriyamuratbaeva@gmail.com*

**HAPPINESS AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY: HISTORICAL FORMS AND
CONTEMPORARY INTERPRETATIONS**

Abstract. The article presents a philosophical analysis of the phenomenon of happiness as a key category for understanding the human being and their lifeworld. It examines the evolution of conceptions of happiness from antiquity to contemporary interdisciplinary approaches, in which happiness acquires a multidimensional character. In ancient philosophy, happiness was understood as eudaimonia, associated with virtue, a rational way of life, and harmony of the soul; in the medieval tradition, as spiritual bliss and closeness to God; and in modern philosophy, as personal autonomy and the pursuit of individual well-being. Hedonistic, Stoic, utilitarian, existential, and humanistic interpretations of happiness are discussed, along with their influence on contemporary notions of subjective well-being and self-actualization. Particular attention is given to the ethical and axiological foundations of happiness, its connection with the meaning of life, values, and human essence. The views of classical and modern thinkers, including Aristotle, Epicurus, the Stoics, S. Freud, A. Maslow, V. Frankl, and W. Tatarkiewicz, are analyzed, making it possible to identify universal and culturally conditioned aspects of the understanding of happiness. It is concluded that contemporary philosophical interpretations of happiness view it not as static pleasure, but as a dynamic process of inner integrity, spiritual harmony, moral self-determination, and personal self-realization within the context of a meaningful existence.

Keywords: happiness, philosophy, axiology, ethics, existence, hedonism, meaning of life.

Гульзира Шадинова¹, Нурия Муратбаева²

¹ *Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, философия
ғылымдарының кандидаты, доцент м.а., (Қазақстан, Түркістан),
e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz*

² *Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, студент, (Қазақстан,
Түркістан), e-mail: nuriyamuratbaeva@gmail.com*

**Бақыт философиялық категория ретінде: тарихи формалары және қазіргі
интерпретациялары**

Аңдатпа. Мәтінде бақыт феноменіне адамды және оның өмірлік әлемін ұғынудың негізгі категориясы ретінде философиялық талдау жасалады. Бақыт туралы түсініктердің антикалық дәуірден бастап қазіргі заманғы пәнаралық тұжырымдамаларға дейінгі

**Cite us correctly:*

Shadinova, G., & Muratbaeva, N. (2026). Happiness as a philosophical category: Historical forms and contemporary interpretations. *НИКМЕТ*, 1(7), 78–91. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2026.1-40>
Мақаланың редакцияға түскен күні 28.02.2026 / қабылданған күні 14.03.2026.

эволюциясы қарастырылады, бұл тұжырымдамаларда бақыт көпөлшемді сипатқа ие болады. Антикалық философияда бақыт ізгілікке, парасатты өмірге және жан үйлесіміне байланысты эвдемония ретінде түсіндірілсе, ортағасырлық дәстүрде ол рухани рахат пен Құдайға жақындау ретінде ұғынылды; ал Жаңа дәуір философиясында тұлғаның автономиясы мен жеке игілікке ұмтылуы ретінде қарастырылды. Бақыттың гедонистік, стоиктік, утилитаристік, экзистенциалдық және гуманистік интерпретациялары, сондай-ақ олардың субъективті әл-ауқат пен өзін-өзі жүзеге асыру туралы қазіргі көзқарастарға ықпалы талқыланады. Бақыттың этикалық және аксиологиялық негіздеріне, оның өмір мәнімен, құндылықтармен және адам мәнімен байланысына ерекше назар аударылады. Аристотель, Эпикур, стоиктер, З. Фрейд, А. Маслоу, В. Франкл және В. Татаркевич сияқты классикалық және заманауи ойшылдардың көзқарастары талданады, бұл бақытты түсінудің әмбебап және мәдени тұрғыдан шартталған қырларын айқындауға мүмкіндік береді. Қорытындыда қазіргі философиялық түсінікте бақыт статикалық ләззат ретінде емес, мағыналы өмір сүру контекстінде тұлғаның ішкі тұтастығының, рухани үйлесімінің, адамгершілік өзін-өзі айқындауының және өзін-өзі жүзеге асыруының динамикалық үдерісі ретінде қарастырылатыны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: бақыт, философия, аксиология, этика, экзистенция, гедонизм, өмір мәні.

Гульзира Шадинова¹, Нурия Муратбаева²

¹*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, кандидат философских наук, и.о. доцент, (Казахстан, Туркестан), e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz*

²*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, студент, (Казахстан, Туркестан), e-mail: nuriyamuratbaeva@gmail.com*

Счастье как философская категория: исторические формы и современные интерпретации

Аннотация. В статье представлен философский анализ феномена счастья как ключевой категории осмысления человека и его жизненного мира. Рассматривается эволюция представлений о счастье от античности до современных междисциплинарных концепций, в которых оно приобретает многомерный характер. В античной философии счастье понималось как эвдемония, связанная с добродетелью, разумной жизнью и гармонией души; в средневековой традиции - как духовное блаженство и приближение к Богу; в философии Нового времени - как автономия личности и стремление к индивидуальному благу. Обсуждаются гедонистические, стоические, утилитаристские, экзистенциальные и гуманистические интерпретации счастья и их влияние на современные представления о субъективном благополучии и самоактуализации. Особое внимание уделено этическим и аксиологическим основаниям счастья, его связи с смыслом жизни, ценностями и сущностью человека. Проанализированы взгляды классических и современных мыслителей, включая Аристотеля, Эпикура, стоиков, З. Фрейда, А. Маслоу, В. Франкла и В. Татаркевича, что позволяет выявить универсальные и культурно обусловленные аспекты понимания счастья. Сделан вывод, что современное философское понимание счастья рассматривает его не как статичное удовольствие, а как динамический процесс внутренней целостности, духовной гармонии, нравственного самоопределения и самореализации личности в контексте осмысленного существования.

Ключевые слова: счастье, философия, аксиология, этика, экзистенция, гедонизм, смысл жизни.

Gulzira SHADINOVA¹, Nuriya MURATBAEVA²

¹*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr. (Kazakistan, Türkistan),
e-posta: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz*

²*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Öğrenci, (Kazakistan, Türkistan),
e-posta: nuriyamuratbaeva@gmail.com*

Mutluluk Bir Felsefi Kategori Olarak: Tarihsel Biçimler ve Güncel Yorumlar

Özet. Makalede, insan yaşamını ve varoluşunu anlamada temel bir kategori olarak mutluluk olgusu felsefi açıdan analiz edilmektedir. Makalede, mutluluk kavramlarının antik çağdan günümüzün disiplinlerarası çerçevelerine kadar olan evrimi incelenmekte ve bu süreçte kavramın çok boyutlu bir karakter kazandığı vurgulanmaktadır. Antik felsefede mutluluk, erdem, akılcı yaşam ve ruhun uyumu ile ilişkili olarak eudaimonia şeklinde anlaşılmıştır; ortaçağ geleneğinde manevi mutluluk ve Tanrı'ya yakınlık; modern felsefede kişisel özerklik ve bireysel iyilik arayışı olarak ele alınmıştır. Mutluluğun hedonist, stoacı, faydacı, varoluşçu ve hümanist yorumları ve bunların günümüzün öznel iyi oluş ve kendini gerçekleştirme anlayışına etkileri tartışılmaktadır. Mutluluğun etik ve aksiyolojik temellerine, yaşamın anlamı, değerler ve insanın özü ile ilişkisine özel önem verilmiştir. Aristoteles, Epikuros, Stoacılar, Z. Freud, A. Maslow, V. Frankl ve V. Tatarkevich gibi klasik ve modern düşünürlerin görüşleri analiz edilerek, mutluluğu anlamadaki evrensel ve kültürel olarak belirlenmiş boyutlar ortaya konmuştur. Sonuç olarak, günümüz felsefi söyleminde mutluluk, statik bir haz veya tatmin durumu olarak değil; içsel bütünlük, ruhsal uyum, ahlaki öz-belirleme ve anlamlı bir insan varoluşu bağlamında kişisel kendini gerçekleştirme süreci olarak anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: mutluluk, felsefe, aksiyoloji, etik, varoluş, hedonizm, yaşamın anlamı.

Introduction

Every person dreams of being happy in life. Human imagination is characterized by changeability. At every stage of life, a person wants to see themselves as happy. In other words, human dreams cover all periods and spheres of life. The dream of happiness constantly drives a person forward and is always present in their life. However, in real life there are many people who have never managed to realize their dreams. Realizing this, a person begins to feel unhappy.

The only reason a person finds themselves in this state is their inability to turn a dream into a goal. The fact is that a goal requires persistent effort. A goal is single, whereas a person may have many dreams. Once a person achieves the first goal, they can move on to the next, while a dream in itself never runs out. When a person works diligently and takes the first step toward fulfilling a dream, it becomes a goal. A dream that has become a goal leads a person to results.

In fact, a person's ability to attain happiness is largely determined by themselves, yet not everyone realizes this. One of the key problems that has accompanied both individuals and humanity throughout history is the search for the meaning of life. How should one live so that life is full? What does a person exist for? Such questions have concerned people in every era. Reflecting on and accepting them helps a person develop stable guidelines for behavior and activity, strengthens self-confidence, and contributes to building relationships that correspond to their life goals and values.

The outstanding French thinker and scholar Blaise Pascal noted: "Man is only a reed, the weakest in nature, but he is a thinking reed. The whole universe need not arm itself to crush him; a vapor, a drop of water is enough to kill him. But even if the universe were to crush him, man would still be nobler than that which kills him, because he knows that he dies and knows the advantage the universe has over him. The universe knows nothing of this" (Паскаль, 1995: 136-137). Unlike other living beings, a human is capable of reflecting on their own existence. An

individual's life and their attitude toward themselves as a conscious subject are revealed through an understanding of the meaning and purpose of their own being.

The problem of happiness has long occupied a central place in the philosophical understanding of the human being and the world. Since ancient times, thinkers have sought to determine what true happiness consists of, as well as its sources and the conditions for attaining it. In ancient philosophy, happiness was associated with virtue and harmony between reason and nature; for medieval thinkers, it was linked to spiritual perfection and closeness to God; in the modern era, the emphasis shifted toward personal autonomy and the pursuit of individual well-being. In contemporary philosophical discourse, the category of happiness has acquired a multidimensional meaning, encompassing ethical, existential, and socio-cultural aspects of human existence.

Ideas about happiness are the oldest element of the human worldview. From Plato to the present day, the category of happiness has been at the center of intense debates in ethics and politics. Every person has their own understanding of happiness: for some it is material well-being, for others the presence of meaning in life, and for still others it is a combination of many different factors - positive emotions, interpersonal communication, health, and so on. A person's whole life is a natural striving for happiness. Although happiness is often understood as the meaning of human life - that which a person pursues throughout their life - there is still no single definition of happiness. What, then, is happiness? If we can fairly clearly define what unhappiness is, it is much more difficult to define happiness. There is no doubt that each person understands happiness in their own way and seeks to achieve it in their own way (Argyle, 2001: 155).

Happiness is usually described as the highest degree of joy that arises when a strong desire is fulfilled, a deep sense of satisfaction from achieving a goal. Since people's desires and goals differ, happiness is understood differently. A person's ideas about happiness form part of the value-meaning system of their life and express their essential attitude toward the world. Happiness and well-being are among the fundamental human values studied by a special branch of philosophy - "axiology," the theory of values. Some scholars also identify an entire field known as "felicity studies", or the philosophy of happiness. According to dictionary definitions, happiness is a psychological state in which a person experiences inner satisfaction with the conditions of their existence, feels the fullness and meaningfulness of life, and the realization of their purpose.

Until now, the phenomenon of happiness has been studied by philosophy, ethics, and psychology. Happiness is the fruitful search for oneself, self-realization. The desire for love, often identified with happiness, is nothing more than the search for a person who would help us discover the best in ourselves. In this sense, there is no such thing as unhappy love. In Plato's understanding, love is an ascent from physiological attraction (sensory beauty) to the beauty of the soul and spirit - entelechy. Love is a striving toward the ideal.

From a philosophical perspective, happiness is the search for truth and the realization of one's creative potential. In the awareness of questions of happiness, the whole personality of a person is revealed: the emotional, volitional, and intellectual spheres.

How can the concept of "happiness" be defined from the point of view of philosophical thought? The understanding of happiness most often depends on how one resolves the question of human nature, the meaning and purpose of human existence, as well as on the historical era and culture. In the study of human happiness, three approaches are applied: the so-called "psychology of happiness," the "axiology of happiness," and the "sociology of happiness." The first of these approaches considers happiness as an experience, a personal characteristic of a "happy person." Incidentally, to this day in Western philosophy happiness is commonly regarded as a problem of scientific psychology.

Research methods

The object of the study is the phenomenon of happiness as a philosophical category reflecting the value-based and meaningful dimensions of human existence.

The subject of the study is the historical evolution of ideas about happiness and their modern interpretations within the context of ethical and axiological issues.

The research methods include historical-philosophical analysis, comparative-analytical, and hermeneutic methods. The historical-philosophical method makes it possible to trace the development of ideas about happiness from antiquity to the present; the comparative-analytical method is used to identify common and distinctive features of different concepts; the hermeneutic approach ensures the interpretation of the semantic aspects of the concept of happiness within the context of philosophical traditions.

Discussion and Results

From an axiological perspective, happiness is understood as “a value, the measure of good in a person’s life, and the ideal of the perfection of both the individual and existence as a whole.” The sociology of happiness considers happiness as a social good and examines the definition and significance of this philosophical category from a social standpoint. So-called “felicitarian” ideas have existed in all historical periods; they can be found in the philosophical views of nearly all thinkers from antiquity to the present day, from Plato, Aristotle, and Epicurus to contemporary philosophers.

Turning to historically established concepts of happiness, it should be noted that the main approaches to its understanding were formed in ancient philosophy, while in subsequent historical epochs hedonism, Stoicism, and eudaimonism were further developed.

The hedonistic concept, formulated by Aristippus, regarded happiness not only as the avoidance of suffering but also as the maximal attainment of pleasure. It became the object of criticism in later theories, where pleasure was considered a “trap,” since a person is inclined to become its slave. Aristippus, the founder of hedonism, argued that the highest good consists in pleasure and joy, distinguishing between two states of the soul: one fragile and gentle, the other coarse and harsh. He believed that the path to happiness lies in maximizing pleasures and avoiding pain.

The Stoics (Epictetus, Seneca, Marcus Aurelius) believed that proper desires, self-restraint, and a person’s actions and conduct are the key to happiness; however, to achieve it, an individual must fully develop themselves regardless of external circumstances. Compared with hedonism, this was a step forward: here happiness is no longer linked to bodily pleasures but to personal development.

Eudaimonism, represented by Plato and Aristotle, regarded happiness as the highest good for human beings. Thus, in his *Nicomachean Ethics*, Aristotle defines happiness as follows: “Happiness as the goal of actions is clearly something complete, [full, final] and self-sufficient” (Аристотель, 2022: 62).

In his teaching, happiness appears as a perfected activity with intrinsic value. Modern researchers note that the understanding of happiness may be more complex: external goods can play a role not only as conditions but also as components of a flourishing life, which reflects the difficulty of defining the formula of eudaimonia throughout a person’s life (Symons & VanderWeele, 2024: 10). At the same time, contemporary studies also demonstrate the possibility of empirically examining virtues associated with well-being: McManus et al. developed and validated a scale for measuring the virtue of conscientiousness based on Aristotelian theory, showing that philosophical ideas about virtues and happiness can be observable and measurable within modern psychology (McManus et al., 2024: 21323).

In the Middle Ages, life guidelines were oriented toward the realization of Christian ideals and estate-based values. As a result, happiness came to be perceived as a phenomenon of life connected with faith, patience, compassion, and love. Thus, Augustine of Hippo believed that happiness arises from an inner transformation brought about by accepting the truths of the Christian religion. It is based on the rejection of egoism and on love for God and one’s neighbor.

Moreover, earthly happiness was regarded as lacking full value, since it was constantly compared with the promised heavenly happiness of the future.

Philosophers of the modern period made a decisive contribution to the formation of the Western understanding of happiness. The works of John Locke, the founder of the liberal tradition, are especially significant in understanding the individual and the main goals of human life. He argued that happiness is individual and that no one has the right to impose their own idea of it on another person. For Baruch Spinoza, happiness meant liberation from passions and from one's own ego, enabling a person to reveal their spiritual foundations.

Immanuel Kant sought to overcome the naturalistic view of the human being and emphasized the duality of human nature: as part of nature, a person is subject to its laws, but as a rational being they are free. Natural impulses determine egoism and the pursuit of well-being and happiness, whereas rational impulses compel a person to fulfill duty and thereby limit these aspirations. In the philosophy of Friedrich Nietzsche, the idea of happiness was simpler: it restores natural human impulses and is expressed in self-realization and the defense of one's own egoistic interests. In the views of these thinkers, happiness always stems from human "nature," yet it is not limited to physical existence and includes a spiritual principle.

These limitations were largely lifted by the French materialists of the Enlightenment — Julien Offray de La Mettrie, Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach, and Claude Adrien Helvétius (at least in a "problematic" sense). They continued the hedonistic tradition, viewing the human being as a bodily creature subject to the laws of nature, yet they also advanced the idea that happiness combines the good of the individual with the good of society as a whole. In this direction, later Ludwig Feuerbach, reflecting in the spirit of Aristotle, considered the human striving for happiness as the fundamental principle of life. He also emphasized the moral and rational pursuit of happiness, which overcomes egoism and transforms into love for oneself. A person's understanding of their dependence on others contributes to their striving for personal happiness.

In the philosophy of Søren Kierkegaard, love is defined as a feeling that originates in a person's inner world. Love cannot be fully conveyed through words and expression. Poetry can, to some extent, transmit love through metaphors, yet no other art conveys it as precisely as music. Poetry also uses the word as an intermediary. Moreover, love is emotion rather than description. It is instantaneous and exists beyond time. Love that is true, strong, and honest arises from the deepest depths of the human soul (Толегенов & Мухамедалы, 2025: 75).

In the 20th century, thinkers such as Erich Fromm and Viktor Frankl believed that happiness is achieved through the realization of a person's actions and their integration with one's personality. Essentially, they continued this line of thought, although they did not address the question of the dependence of human happiness on social conditions. In Eastern philosophy, a person was regarded as part of a whole, and the pursuit of opposing others or defending personal interests was perceived as a "disturbed" state of consciousness.

During the Soviet period, happiness was viewed from the perspective of the "work-centered" ideology: its source was considered to be socially useful activity. People united by the common idea of building communism envisioned a happy future and, most importantly, their place in it. Thus, in each historical era and across different civilizations, happiness was understood differently. At the same time, its dependence on the conditions of social life was emphasized. Undoubtedly, philosophical thought developed through the clarification and deepening of views on this aspect of human existence. Our time is no exception: new social realities compel us to rethink the humanistic understanding of happiness and the challenges on the path to achieving it.

If the meaning of life is linked solely to satisfying a person's natural needs, the pursuit of power, or, ultimately, activity subordinated to the fulfillment of these and other needs, human life loses its "higher" significance, since the meaning of any phenomenon implies something more elevated. This represents a step forward compared to hedonism: here, happiness is associated not with physical pleasure but with personal development.

According to this “reference point,” one’s understanding of life serves as a measure of its social significance. Therefore, sooner or later, a person whose life lacks social significance begins to feel the meaninglessness of their existence, its “uselessness.”

The result is often disappointment in life, which can sometimes lead to suicidal tendencies. John Stuart Mill once noted: “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied” (Mill, 2001: 55). At the same time, it is not wrong to assert that a person’s happiness depends on how they understand the meaning of life and how much their life is filled with that meaning.

The meaning of life is determined by the degree of development of a person’s system of needs. If a person has developed high spiritual needs, they become an individual who directs their activity toward the creative fulfillment of society’s needs. In this way, a person works together with others, creates a common good, and feels happy in accordance with the social significance of this creativity.

This idea underlies N. Bradburn’s theory of psychological well-being, where happiness is seen as a balance of positive and negative emotions. John Stuart Mill, in his work *Utilitarianism*, described happiness as the pursuit of pleasure and the absence of suffering (Mill, 2001: 70).

The founder of psychoanalysis, S. Freud (Фрейд, 1992: 67), emphasized that the leading role in a person’s mental life is the pursuit of pleasure and the avoidance of suffering. He also argued that civilization hinders a person from achieving happiness by forcing them to suppress instincts, give up desires, or postpone their fulfillment. Freud noted that “happiness” is a momentary satisfaction of desire rather than a permanent state.

The Polish philosopher and art historian W. Tatarkiewicz, studying the phenomenon of happiness, described it as a complex moral and psychological state that includes objective aspects (favorable life circumstances) and subjective ones (pleasant experiences). He does not view happiness as possession of material goods, but rather as a positive balance in life, where good outweighs evil. Tatarkiewicz emphasizes that happiness lies in the sense of life’s dynamism and the striving to achieve goals, rather than in a constant state of joy (Татаркевич, 1981: 253).

The French writer P. Bruckner considers the concept of happiness extremely vague and calls it “this most fragile feeling” (Bruckner, 2010: 6). In opposition to Tatarkiewicz, he argues that the dream of perfect happiness is unattainable, which is why we value coincidences and moments of pleasure more.

If a person finds it difficult to realize themselves in society, not everyone pursues happiness in the same way: while some are able to focus on a collective endeavor, others think more about life comfort and physical well-being.

The characteristics of modern society significantly influence interpersonal relationships, shaping the phenomenon of “personal happiness” connected to love, marriage, and family. However, for the first time in human history, family relationships have found themselves in a state of widespread crisis.

Let us begin with the phenomenon of sexual love as the foundation of marital and family relationships. As is well known, sexual love draws from two sources—natural and socio-psychological. The first manifests as physical attraction and serves the continuation of the species; the second lies in spiritual unity. Their combination transforms love into a holistic feeling, and it is in this quality that it becomes a force uniting all aspects of human experience—physical, emotional-psychological, and spiritual—elevating life above the mundane and allowing a person to experience a joyful, truly celebratory sense of existence.

However, in modern society, romantic relationships are closely intertwined with other aspects of human life. Previously, V. A. Tuviev considered the understanding of happiness through the lens of life’s meaning, while E. Fromm wrote extensively about the formation of a particular anthropological type of person—a “market”-oriented personality (Тувьев, 2009: 90). Today, this type of person largely dominates, resulting in the loss of integrity and the genuine phenomenon of

sexual love: the lofty feeling that was once one of the most important conditions of happiness is being displaced from life and often reduced merely to sexual relations.

This reality is reflected even in language: it is not uncommon to hear a young woman say, “We have a relationship,” which is in fact a euphemism referring only to an intimate connection, unburdened by deep love. Yet physical attraction fades quickly and may eventually disappear entirely. Often, there is nothing to replace it: a market-driven society spiritually impoverishes the individual, as “pure” material success, bodily comfort, culinary indulgences, fashionable items, and other “delights” of consumerism occupy the leading positions in their system of value priorities.

In this case, the suppression (pushing to the background) of such spiritual values as duty, nobility, courage, reason, erudition, creative abilities, talent, the romance of labor, and devotion to ideals becomes evident. The underdevelopment of the emotional and sensory sphere in modern young people, along with the impoverishment and weakening of their spiritual sensibilities, turns the surrounding world into a continuous gray reality, deprived of vivid colors, causing life to lose its appeal. In the absence of a striving for personal self-improvement, the spiritual potential of spouses, accumulated in youth, is quickly exhausted, and with it fades the light of love.

According to E. Fromm, “all his attempts for love are bound to fail, unless he [an individual] tries most actively to develop his total personality, so as to achieve a productive orientation; that satisfaction in individual love cannot be attained without the capacity to love one’s neighbor, without true humility, courage, faith and discipline.” (Fromm, 2000: 5).

It cannot be claimed that this is always the main reason for such losses, but for understanding life, this factor is of critical importance. The loss of life’s meaning at an early age is increasingly becoming a widespread phenomenon. Constant disappointment in life becomes a persistent backdrop to all experiences and often leads to suicidal decisions.

As a result, in modern society, instead of a shortage of material goods, a paradoxical situation of a “happiness deficit” arises, associated with the phenomenon of the “existential vacuum” (Fromm, 2013: 36). This leads to a misunderstanding or loss of the meaning of life. Contemporary society primarily directs people toward satisfying material and prestige-status needs. Consequently, the simplification of social priorities results in the standardization of needs, desires, tastes, and other aspects of life.

It is clear that such social conditions are unfavorable for the realization of an individual’s creative potential, solving life problems, and achieving happiness. All these false manifestations of happiness replace the processes of self-organization, self-discipline, and self-actualization.

For instance, Ray Bradbury’s dystopia *Fahrenheit 451* depicts a model of the future in which life is seen as the elimination of negative emotions, its simplification, and its filling with pleasures (Bradbury, 1953: 156). People strive for entertainment, indulgence, meaningless leisure, and ultimately for the simplification of their own life activity. Philosophy, history, literature, and other fields that cultivate human development are pushed out of life, distancing a person from their true human essence.

Today we have also embarked on the path of this “development.” According to social surveys, currently one-third of the adult population reads books a lot, while another third does not read at all. Unfortunately, the problem of reading goes beyond this. What matters is not only what a person reads, but also how they perceive what they have read.

E. Fromm noted that reading novels, for example, “can be read with inner participation, productively—that is, in the mode of being.” (Fromm, 2008: 29). This means that a person deeply analyzes what they read, compares it with the issues of the era in which the author lived, and forms their own conclusions on the questions raised in the book or related to them. Essentially, it is an act of co-creation between the author and the reader. Otherwise, a person is limited in acquiring new knowledge and in creative expressions of life, which does not contribute to achieving happiness, since life lived without creativity becomes meaningless, and the monotony of everyday existence tires and drives a person toward the world of entertainment.

According to I. I. Changli, “work, being a specifically human mode of existence, to some extent satisfies all higher human needs (in creativity, cognition, communication, self-improvement, etc.), generates the noblest movements of the human soul, and therefore serves as a source of human happiness” (Чангли, 1973: 527). E. Fromm emphasizes that “productiveness is the source of strength, freedom, and happiness” (Frankl, 1992: 139).

V. Frankl said about this: “Don’t aim at success - the more you aim at it and make it a target, the more you are going to miss it. For success, like happiness, cannot be pursued; it must ensue, and it only does so as the unintended side-effect of one’s dedication to a cause greater than oneself or as the by-product of one’s surrender to a person other than oneself.” (Frankl, 1992: 10).

American psychologist Abraham Maslow, who developed the model of the hierarchy of human needs, asserts that a person can achieve true happiness only by realizing themselves in life, which allows them to experience “peak experiences” - states of maximum joy and positive emotions. Here are the five main levels of Maslow’s pyramid:

1. Physiological needs – basic needs essential for survival: food, water, air, sleep. Without satisfying these, a person cannot move on to higher levels of needs, as these are fundamental for life.

2. Safety needs – include physical and emotional security, protection from threats. This can involve safe housing, financial stability, and health. Meeting these needs gives a person a sense of confidence and protection.

3. Social needs – the need for love, belonging, and social interaction. It is important for a person to feel part of a group, have close relationships, friends, and a supportive environment. Social connections contribute to emotional well-being.

4. Esteem needs (recognition) – the desire for self-respect, confidence, recognition, and respect from others. At this level, a person seeks to feel valued and respected, achieve success, and gain status in society.

5. Self-actualization needs – the highest level, where a person strives to realize their potential, achieve personal growth, and self-fulfillment. Here, they engage in creativity, self-expression, and pursue goals important to themselves rather than for the approval of others (Maslow, 1987: 20).

These levels of needs show how, as a person satisfies basic needs, they strive for higher ones, and how this affects their personal development.

The inability to experience positive emotions constantly is rooted in human nature: emotions come and go in stages. People cannot remain in the same state indefinitely; emotional states alternate. Negative “addicts” spend most of their time in negative emotions, whereas happy people, on the contrary, more often experience positive emotions.

The depth of experience is an important aspect of happiness. “Peak experiences” provide access to new emotional states that are unavailable to negative addicts. To understand these states, one must experience them.

Understanding happiness as an imperative of a full life is important for every person, which is why philosophers have always shown interest in questions related to this concept. The understanding of happiness is reflected in fairy tales and folklore, in mythology, and in the artistic literature of all peoples around the world.

Over a long period, many interpretations of this concept have emerged, which are generally associated with the idea of the future and the search for what brings a person the greatest satisfaction.

The scholar V. Tatarkevich, who conducted theoretical studies on these questions, noted: “It is difficult to define the concept of happiness for three reasons: first, it is polysemantic; second, happiness is defined as an ideal, and it is indirectly and approximately connected to reality; third, it is a dual concept, including a subjective element comparable to the objective” (Татаркевич, 1981: 46).

Indeed, happiness, when defined theoretically, reveals its various aspects. Based on life experience, a person often realizes that achieved happiness can be deceptive and illusory. The noblest aspirations may turn out to be mistaken, hopes - unfulfilled, and love - often genuine but not always justified.

In all aspects of life, happiness appears as an illusion and fragility, and it is necessary to consider how much it depends on circumstances beyond our control. It is no coincidence that the ancient Greeks believed the gods envied human happiness and took measures to punish a happy person.

Alongside general notions of the value of happiness, it is unsurprising that pessimistic concepts of its perception exist. For example, A. Schopenhauer doubted the possibility of happiness and considered it a “negative” phenomenon (Шопенгауэр, 2019: 140). In his philosophical work *The Meaning of Life*, L. Frank emphasizes the close connection of happiness with sadness and suffering, as well as the problematic relationship between happiness and justice (Frank, 1976: 54). This raises the question of achieving an ideal society in which everyone could fully attain happiness.

Therefore, it is fair to say that a person’s happiness depends on how they understand the meaning of their life and how much their life is filled with that meaning. The meaning of life is determined by the level of development of a person’s system of needs. If a person has high spiritual needs, they become someone who directs their activity toward creativity that satisfies the needs of society. In this way, a person works together with others, creates a common good, and feels happy in accordance with the social significance of that creative work.

Thus, happiness includes moments of positive experiences, which are remembered more intensely if they are deep and long-lasting. Complete maximization of happiness is unattainable, and constant bliss appears more like a utopia for those who do not take human psychophysiology into account.

Active research on happiness within psychology began roughly in the 1960s–1970s. Over the next forty years, science followed roughly the same path in understanding happiness that philosophy had taken over the previous two millennia. Now, the conclusions drawn by thinkers were receiving empirical confirmation. Today, psychology has accumulated extensive data: on cultural variations in understanding happiness, its relationship with indicators such as material well-being, age, and education, as well as subjective factors like life meaningfulness, goals, and perception of events. However, a question arises: is something important lost with this approach to understanding happiness? Many studies are sociological in nature. Their data are interesting, but they only “capture” familiar information, without bringing us closer to understanding the complex phenomenon that is human happiness. Thus, research on happiness in psychology raises difficult questions: what is the essence of happiness, what are the methods of study, and what are the conceptual frameworks?

According to B.S. Bratus, psychology was for a long time built on a natural-scientific basis. However, a shift is now emerging, since attempts to understand human psychology lead to questions about the essence of a person and the meaning of their existence. Psychology cannot avoid turning to ethical, philosophical, and theological understandings of these questions. In our view, limiting research on such a complex topic as happiness solely to psychological methods is unlikely to bring us closer to understanding the phenomenon. Research on happiness must introduce terms such as “human essence,” “alignment with one’s purpose,” and “following the voice of conscience.” Certainly, all these phenomena are difficult to classify as proper objects of psychological study. However, describing happiness in terms such as “achievement of goals” or “presence of positive emotions,” in our opinion, provides only a somewhat reduced understanding of this complex phenomenon. The meaning of life and personally significant goals undoubtedly constitute a major source of happiness. Yet can we speak of true happiness without addressing the content of these goals and meanings? Of course, achieving any goals significant to the individual and having any meanings can, for a time, give life value, generate satisfaction, and evoke positive

emotions. However, meanings, goals, and values are not ultimate categories; they do not close in on themselves. It is important to consider what lies behind these phenomena, what they can be related to, and through what they can be evaluated. The question of what this is is extremely complex (Леонтьев, 2002: 57).

One possible answer lies in the concept of the “essence of a person.” E. Fromm, for example, wrote about a developmental path that aligns with human essence. Failure to follow this path leads to suffering and illness. A person may lead an active life, set and achieve many goals, but this does not necessarily bring happiness — on the contrary, it is more likely to increase suffering.

A similar idea is developed by B. S. Bratus, who argued that normal human development contributes to a person’s connection with their generic essence. Bratus does not give a definitive answer to the question of human essence but links it to one’s relationship with other people.

V. Frankl claimed that meaning is not created but discovered, and in every situation, one should be guided by conscience: “Conscience is the organ of meaning.” This highlights an important point - life’s meaning goes beyond the individual and is grounded in ethical principles. Although Frankl noted that conscience does not always guide correctly, it generally signals to a person what is worthy and what is not. The intense excitement felt by those who enjoy loud, lively events, and the quiet joy of those who prefer calm, solitary activities - these are all manifestations of happiness (Фрэнк, 1976: 126).

Although the problem of happiness has long been studied, each investigation opens new perspectives. This topic has gained particular significance in contemporary Russia. Interest in it has always existed, though from different viewpoints, and there have always been unresolved questions and unexplored aspects. The topic remains relevant and intriguing for researchers. Today, it attracts not only philosophers but also psychologists and educators.

Abraham Maslow, an American psychologist, believed that happiness lies in self-actualization, which a person attains through the satisfaction of their needs - from basic ones such as food, drink, and safety, to those of recognition (Maslow, 1987: 52).

A self-actualized person is calm, confident, talented, tolerant, resistant to depression and hysteria, possesses a healthy self-esteem, and has a harmonious outward appearance. Philosophical schools such as hedonism and utilitarianism link happiness primarily to physical pleasures, which explains the happiness of lovers, driven by the need for recognition and chemical-biological reactions. Nietzsche believed that happiness is unattainable, at least for the majority of Europeans of his time. Christianity, in his view, had killed the true God - the God who gives - and instead created the ideal of the suffering God. Humans are prescribed to strive toward God, purifying themselves through suffering and deprivation. They are not entitled to be happy; they must suffer for the sake of the soul’s purity.

The problem of happiness is closely connected to the question of the meaning of life. Does this meaning change over the course of life, or does it remain constant? Can happiness itself be the meaning of life, or is it merely a means of achieving it?

It should be noted that most Russian philosophers did not address the topic of happiness. However, some, when discussing the meaning of life, touched upon it. Vasily Rozanov was one such thinker. His approach is based on a contradiction: on one hand, a person cannot help but be drawn to the pursuit of happiness; on the other, they are obliged to follow this drive, even though they sometimes resist it. Attempting to resolve this contradiction, Rozanov turns to the history of the idea of happiness. A person is always driven by the desire for happiness, often without even realizing it. The demand that everyone should pursue only their own happiness implicitly denies the significance of those ideas for people “which, only to the extent of their connection with personal happiness, should become objects of aspiration and aversion.”

Rozanov defines the very concept of happiness as “a term denoting the highest guiding principle or ideal, in light of which we apply a specific order of thinking to a given object.” He also believes that there is no universal happiness; it is individual, a personal experience. Rozanov

notes that happiness is a state in which a person has reached the highest degree of satisfaction and no longer strives for new goals or pursuits (Розанов, 2018: 38). The only differences in people's experiences of happiness are their duration and intensity. Preference should be given to happiness that is longer-lasting and quantitatively greater. If it is possible to make several people happy rather than just one, it is desirable to do so.

People cannot be divided into higher or lower based on their experiences of happiness, since all who "experience equally" are equal in their right to happiness. The feeling of happiness should not be overanalyzed or anticipated, because then it disappears; any reflective contemplation drains its energy. Such happiness will be less intense or may vanish entirely. Therefore, one should think less about happiness. Here one can find a parallel with Viktor Frankl, who also argued that conscious striving for happiness is impossible. Rozanov stated that if a person makes happiness their goal, they turn it into an object of attention and lose sight of the reasons for it, causing it to slip away. This perspective can be contrasted with that of Ludwig Feuerbach, who argued that all human desires and aspirations are directed toward happiness and that it is impossible to avoid them. Rozanov also speaks of the dependence of truth on happiness: "only to the extent that happiness is achieved can a person know the truth" (Розанов, 2018: 35).

Conclusion

In conclusion, it should be noted that happiness is primarily linked to the growth of a person's needs. It is important to emphasize that the expansion of an individual's needs involves "the emergence of higher spiritual needs. This is seen not only as a measure of satisfying existing needs, but also as a system of activity that determines the appearance of new needs or, conversely, the disappearance of previously formed ones. The restructuring of a person's system of needs occurs through their creative and labor activities, where their interests are realized, abilities are developed, and their spiritual structure is reorganized."

Such a transformation is possible within a social context, providing an individual with the opportunity to realize themselves through work and other activities aimed at social creativity—a "common cause." However, as a widespread phenomenon, it presupposes the presence of a social environment that stimulates self-knowledge and creative choice.

Ultimately, it is a manifestation of creative activity, which not only allows one to satisfy existing needs but also acts as a social means of creating new ones. In this case, the growth of needs becomes an important condition for a person's social and creative activity, filling their life with profound meaning. Only in such a situation does a person's happiness acquire genuine human content. Therefore, only happy people can make discoveries, improve something; in other words, everything a person achieves is the result of their experience of happiness. One manifestation of happiness is utility (the utilitarian principle), but it does not encompass the full scope of happiness. Utility is a good achieved through institutions. However, this approach can distort human life. There are higher needs of a spiritual nature (religion, philosophy, art) that cannot be expressed through utilitarian principles. If humanity constantly strives only for happiness, it will find itself trapped, like in a stifling ring, not knowing how to live differently and lacking the means to do so, except by turning away from happiness, which must be learned to accept.

Thus, the concept of happiness has undergone significant transformation throughout the history of philosophy, reflecting changes in worldview, value systems, and socio-cultural orientations of humanity. From ancient eudaimonia and Christian bliss to modern concepts of self-actualization and subjective well-being, the idea of happiness remains key to understanding human existence.

Contemporary philosophy views happiness not as a static state but as a process of continuous spiritual and personal development, a search for balance between individual and societal values. Awareness of the historical forms of this category helps develop a more holistic approach to the problem of human well-being in the 21st century, connecting the wisdom of the past with the challenges of the present.

BIBLIOGRAPHY

- Argyle, M. (2001). *The Psychology of Happiness* (2nd ed.). Routledge. – P. 288.
- Аристотель. (2022). *Никомахова этика* (Н. Брагинская, Trans.). Санкт-Петербург: Азбука; Азбука-Аттикус. – С. 448.
- Bradbury, R. (1953). *Fahrenheit 451*. Ballantine Books. – P. 156
- Bruckner, P. (2010). *Perpetual euphoria: On the duty to be happy* (S. Rendall, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 2000). – P. 256
- Frankl, V. E. (1992). *Man's search for meaning*. Boston, MA: Beacon Press. – P. 184
- Fromm, E. (2008). *To have or to be?* Continuum. (Original work published 1976). – P. 216
- Fromm, E. (2013). *Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*. Routledge. – P. 224
- Fromm, E. (2000). *The art of loving: The centennial edition*. Continuum, Bloomsbury Publishing. – P. 180.
- Леонтьев, Д. А. (2002). Личностное в личности: личностный потенциал как основа самодетерминации. In Б. С. Братусь & Д. А. Леонтьев (Eds.), *Ученые записки кафедры общей психологии МГУ* (Вып. 1, pp. 56–65). Смысл.
- Maslow, A. H., & Frager, R. (1987). *Motivation and personality* (3rd ed.). Harper & Row. – P. 198
- McManus, J., Medvedev, O. N., van Zyl, L. V., & Weijers, D. (2024). Development and validation of the Aristotelian virtue of conscientiousness scale using Rasch methodology. *Current Psychology*, 43(24), – P. 21322–21337.
- Mill, J. S. (2001). *Utilitarianism* (R. Crisp, Ed.). Oxford University Press. – P. 70
- Паскаль, Б. (1995). *Мысли* (Ю. А. Гинзбург, Trans.). Москва: Изд-во имени Сабашниковых. – С. 496.
- Розанов, В. В. (2018). *Онавшие листья*. М.: Издательство Юрайт. – С. 301.
- Symons, X., & VanderWeele, T. (2024). Aristotelian flourishing and contemporary philosophical theories of wellbeing. *Journal of Happiness Studies*, 25(1), Art. 26. – P. 17
- Татаркевич, В. (1981). *О счастье и совершенстве человека*. М.: Прогресс. – С. 368
- Толегенов, М., & Мухамедалы, С. (2025). Феномен этики и любви в философском учении Кьеркегора и Шакарима. *Hikmet (pISSN: 3007-858X/eISSN: 3007-8598)*, 2(4). – С. 72-83.
- Туев, В. А. (2009). *Развитие человеческих потребностей в социальной деятельности: теоретико-методологический аспект*. Иркутск: Изд-во БГУЭП. – С. 231
- Франк, С. Л. (1976). *Смысл жизни*. Брюссель: Жизнь с Богом. – С. 169
- Фрейд, З. (1992). Недовольство культурой. In *Психоанализ. Религия. Культура* (pp. 65–134). Москва: Ренессанс. – С. 65-134.
- Чангли, И. И. (1973). *Труд: Социологические аспекты теории и методологии исследования*. М.: Наука. – С. 587
- Шопенгауэр, А. (2019). *Афоризмы житейской мудрости*. М.: АСТ. – С. 578

REFERENCES

- Argyle, M. (2001). *The Psychology of Happiness* (2nd ed.). Routledge. – P. 288. (In English).
- Aristotel'. (2022). *Nikomahova etika* (N. Braginskaya, Trans.). [Nicomachean Ethics (Trans. N. Braginskaya)]. Sankt-Petersburg: Azbuka; Azbuka-Attikus. – S. 448. (In Russian).
- Bradbury, R. (1953). *Fahrenheit 451*. Ballantine Books. – P. 156. (In English).
- Bruckner, P. (2010). *Perpetual euphoria: On the duty to be happy* (S. Rendall, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 2000). – P. 256. (In English).
- Frankl, V. E. (1992). *Man's search for meaning*. Boston, MA: Beacon Press. – P. 184. (In English).
- Fromm, E. (2008). *To have or to be?* Continuum. (Original work published 1976). – P. 216. (In English).
- Fromm, E. (2013). *Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*. Routledge. – P. 224. (In English).
- Fromm, E. (2000). *The art of loving: The centennial edition*. Continuum, Bloomsbury Publishing. – P. 180. (In English).
- Leont'ev, D. A. (2002). Lichnostnoe v lichnosti: lichnostnyj potencial kak osnova samodeterminacii. [Personality in Personality: Personal Potential as the Basis of Self-Determination]. In B.

- S. Bratus & D. A. Leont'ev (Eds.), *Uchenye zapiski kafedry obshhej psihologii MGU* (Vyp. 1, pp. 56–65). Smysl. (In Russian).
- Maslow, A. H., & Frager, R. (1987). *Motivation and personality* (3rd ed.). Harper & Row. – P. 198. (In English).
- McManus, J., Medvedev, O. N., van Zyl, L. V., & Weijers, D. (2024). Development and validation of the Aristotelian virtue of conscientiousness scale using Rasch methodology. *Current Psychology*, 43(24), – P. 21322–21337. (In English).
- Mill, J. S. (2001). *Utilitarianism* (R. Crisp, Ed.). Oxford University Press. – P. 70. (In English).
- Paskal', B. (1995). *Mysli* (Yu. A. Ginzburg, Trans.). [Thoughts (Trans. Yu. A. Ginzburg)]. Moskva: Izd-vo imeni Sabashnikovyh. – S. 496. (In Russian).
- Rozanov, V. V. (2018). *Opavshie list'ja*. [Fallen Leaves]. M.: Izdatel'stvo Yurait. – S. 301. (In Russian).
- Symons, X., & VanderWeele, T. (2024). Aristotelian flourishing and contemporary philosophical theories of wellbeing. *Journal of Happiness Studies*, 25(1), Art. 26. – P. 17. (In English).
- Tatarkevich, V. (1981). *O schast'e i sovershenstve cheloveka*. [On Happiness and the Perfection of Man]. M.: Progress. – S. 368. (In Russian).
- Tolegenov, M., & Muhamedaly, S. (2025). Fenomen jetiki i ljubvi v filosofskom uchenii K'erkegora i Shakarima. [The Phenomenon of Ethics and Love in the Philosophical Teachings of Kierkegaard and Shakarim]. *Hikmet* (pISSN: 3007-858X/eISSN: 3007-8598), 2(4). – C. 72-83. (In Russian).
- Tuev, V. A. (2009). *Razvitie chelovecheskih potrebnostej v social'noj dejatel'nosti: teoretiko-metodologicheskij aspekt*. [The Development of Human Needs in Social Activity: A Theoretical and Methodological Aspect]. Irkutsk: Izd-vo BGUEP. – S. 231. (In Russian).
- Frank, S. L. (1976). *Smysl zhizni*. [The Meaning of Life]. Brjussel': Zhizn' s Bogom. – S. 169. (In Russian).
- Frejd, Z. (1992). Nedovol'stvo kul'turoj. [Dissatisfaction with Culture.]. *V Psihoanaliz. Religija. Kul'tura* (pp. 65–134). Moskva: Renessans. – S. 65-134. (In Russian).
- Changli, I. I. (1973). *Trud: Sociologicheskie aspekty teorii i metodologii issledovanija*. [Labor: Sociological Aspects of Research Theory and Methodology]. M.: Nauka. – S. 587. (In Russian).
- Shopengaujer, A. (2019). *Aforizmy zhitejskoj mudrosti*. [Aphorisms of Everyday Wisdom]. M.: ACT. – C. 578. (In Russian).

МАЗМУНЫ

ДИНТАНУ

ASHIRBEK MUMINOV
Sâmânîler ve Karahanlılar Devrinde Mâtürîdîlik Düşüncesinin Teşekkülü ve Gelişimi 5-22

RAZIYA MATIBAEVA
BAUYRZHAN SAIFUNOV
LAZZAT RYSBEKOVA
The Essence of al-Khorazmi's Work “Manağib Abi Hanifa” 23-36

САЙФУЛЛА МАЛИКОВ
МЫРЗАХМЕТ ЖҮЗЕЙ
ҚҰДАЙБЕРДІ БАҒАШАРОВ
Ислам өркениетіндегі білімнің діни-эпистемологиялық концепті және оның қазіргі
Қазақстан мұсылмандары арасындағы қабылдануы 37-49

ФИЛОСОФИЯ

YASİN SAMET KAZEL
MUSTAFA DOĞAN KARACOŞKUN
6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Tanrı
Tasavvurları Üzerine Metaforik Bir Araştırma 50-64

АЙНҰР ҚҰРМАНАЛИЕВА
ӘСЕЛ ҚОҒАБАЕВА
Ұлттық біртұтастық және тілдік болмыс: Қазақстан мен Малайзияның формалды
және бейресми кеңістіктерін салыстырмалы талдау 65-77

GULZIRA SHADINOVA
NURIYA MURATBAEVA
Happiness as a Philosophical Category: Historical Forms and Contemporary
Interpretations 78-91

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 31.03.2026 ж. мақұлданды. Пішімі 60X84/8. Қағазы офсеттік.

Шартты баспа табағы 5. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©