

№ KZ55VPY00094972



# HIKMET



2(8)

ТҮРКІСТАН 2026

Индекстеледі/Тарама indekсли/ Индексируется/ Scanned indexes:



**ҚҰРЫЛТАЙШЫ:**

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

№ KZ55VPY00094972 куәлігі берілген.

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

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

**KURUCU:**

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

№ KZ55VPY00094972 sertifikasına sahiptir.

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

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

**УЧРЕДИТЕЛЬ:**

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

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

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

**FOUNDER:**

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

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

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

**РЕДАКЦИЯЛЫҚ АЛҚА МҮШЕЛЕРІ**

**ФИЛОСОФИЯ**

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

**ДІНТАНУ**

Али Рыза Гүл	- PhD., профессор. /Қазақстан/
Нурматов Жахангир Ешбайевич	- PhD., қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- т.ғ.д., профессор. /Өзбекстан/
Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы	- PhD., 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 Qurmanalieva Durbelenqyzy	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Alzhanova Nurlykhan Qojabergenqyzy	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Amangeldiev Asan Azimkhanovich	- Dr., /Kazakistan/
Gofurov Uygun Tulkhinovich	- Prof. Dr. /Özbekistan/
Zatov Qairat Aitbekuly	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Ahmet Tasgin	- 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

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

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

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

## EDITORIAL BOARD

## PHILOSOPHY

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

## RELIGIOUS STUDIES

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

## ДИНТАНУ

IRSTI 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6272>CASIM AVCI 

*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Professor, Doctor of Theology  
(Turkistan, Kazakhstan), e-mail: [casimavci@hotmail.com](mailto:casimavci@hotmail.com)*

**REACTIONS OF THE MECCAN POLYTHEISTS AGAINST ISLAM AND THE  
PROPHET (PBUH)**

**Abstract.** Islam, founded on the principle of Tawhid, first addressed the polytheistic society of Mecca. When the Prophet Muhammad (pbuh) called the Meccans to abandon idol worship and believe in one God, they strongly opposed him. Their resistance stemmed mainly from loyalty to ancestral traditions and fear of losing their religious, social, and economic status among Arab tribes. The Meccans responded with mockery, slander, social pressure, torture, economic boycotts, and assassination attempts against the Prophet and the early Muslims. Due to the vulnerable condition of Muslims in Mecca, the Prophet encouraged patience and forbade violent retaliation. As persecution intensified and religious freedom became impossible, the Prophet and his followers migrated to Medina in 622 (Hijra). In Medina, Muslims gained political and military strength and achieved important victories in the battles of Badr, Uhud, and the Trench. The conquest of Mecca in 630 marked a turning point, leading many Meccans to embrace Islam and enabling its spread across Arabia. This article examines the reactions of the Meccan polytheists, the reasons behind their opposition, and the Prophet's policies and responses to these challenges.

**Keywords:** prophet Muhammad, Mecca, polytheists, Islam, muslims.

**Жасым Авжы**

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, теология ғылымдарының докторы, профессор (Түркістан, Қазақстан), e-mail: [casimavci@hotmail.com](mailto:casimavci@hotmail.com)*

**Мекке мүшріктерінің Исламға және пайғамбарға (с.а.у.) қарсы реакциялары**

**Андатпа.** Таухид қағидатына негізделген Ислам діні алғаш Меккедегі көпқұдайшыл қоғамға үн қатты. Пайғамбар Мұхаммед (с.ғ.с.) Меккеліктерді пұтқа табынудан бас тартып, бір Аллаға иман келтіруге шақырғанда, олар оған қатты қарсы шықты. Бұл қарсылықтың негізгі себептері – ата-баба дәстүрлеріне берік болуы және араб тайпалары арасындағы діни, әлеуметтік әрі экономикалық беделдерінен айырылып қалудан қорқуы еді. Меккеліктер Пайғамбарға және алғашқы мұсылмандарға қарсы келемеждеу, жала жабу, қоғамдық қысым көрсету, азаптау, экономикалық бойкот жариялау және қастандық жасау сияқты әрекеттерге барды. Меккедегі мұсылмандардың әлсіз жағдайына байланысты Пайғамбар жанындағы сахабаларын сабыр сақтауға үндеп, күш қолдану арқылы жауап

**\*Cite us correctly:**

Avci, C. (2026). Reactions of the Meccan Polytheists Against Islam and the Prophet (PBUH). *HIKMET*, 2(8), 5–18. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6272>

Мақаланың редакцияға түскен күні 03.03.2026 / қабылданған күні 02.06.2026.

беруге тыйым салды. Қудалау күшейіп, діни еркіндік мүмкін болмай қалған кезде, Пайғамбар мен мұсылмандар 622 жылы (Хижра) Мәдинаға қоныс аударды. Мәдинада мұсылмандар саяси және әскери күшке ие болып, Бәдір, Ұхұд және Хандақ шайқастарында маңызды жеңістерге жетті. 630 жылы Меккенің алынуы бетбұрыс кезеңіне айналып, көптеген меккеліктердің Исламды қабылдауына және діннің бүкіл Араб түбегіне таралуына жол ашты. Бұл мақалада меккелік мүшріктердің реакциялары, олардың қарсылығының себептері және Пайғамбардың осы қиындықтарға қатысты ұстанған саясаты мен шаралары қарастырылады.

**Кілт сөздер:** Мұхаммед пайғамбар, Мекке, мүшріктер, Ислам, мұсылмандар.

### Жасым Авжы

*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, доктор теологических наук, профессор (Туркестан, Казахстан), e-mail: [casimavci@hotmail.com](mailto:casimavci@hotmail.com)*

### Реакции Мекканских многобожников на Ислам и пророка

**Аннотация.** Ислам, основанный на принципе таухида, впервые был обращён к многобожническому обществу Мекки. Когда пророк Мухаммад (мир ему и благословение) призвал мекканцев отказаться от поклонения идолам и уверовать в Единого Аллаха, они решительно выступили против него. Основными причинами этого сопротивления были приверженность традициям предков и страх утратить своё религиозное, социальное и экономическое положение среди арабских племён. Мекканцы прибегали к насмешкам, клевете, общественному давлению, пыткам, экономическому бойкоту и даже покушениям на пророка и первых мусульман. Учитывая уязвимое положение мусульман в Мекке, пророк призывал к терпению и запрещал отвечать насилием. Когда преследования усилились и свобода вероисповедания стала невозможной, пророк и мусульмане переселились в Медину в 622 году (Хиджра). В Медине мусульмане обрели политическую и военную силу и одержали важные победы в битвах при Бадре, Ухуде и Хандаке. Завоевание Мекки в 630 году стало поворотным моментом, приведшим к принятию ислама многими мекканцами и распространению религии по всему Аравийскому полуострову. В данной статье рассматриваются реакции мекканских многобожников, причины их сопротивления, а также политика и меры, предпринятые пророком в ответ на эти трудности.

**Ключевые слова:** пророк Мухаммад, Мекка, многобожники, Ислам, мусульмане.

### Casım AVCI

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Doktoru, Profesör (Türkistan, Kazakistan), e-posta: [casimavci@hotmail.com](mailto:casimavci@hotmail.com)*

### Mekke Müşriklerinin İslâm'a ve Hz. Peygamber'e (sav) Karşı Tepkileri

**Özet.** Tevhid ilkesine dayanan İslam dini, ilk olarak Mekke'deki çok tanrılı topluma hitap etmiştir. Hz. Muhammed (sav), Mekkelileri putlara tapmaktan vazgeçip tek Allah'a iman etmeye çağırduğunda, onlar kendisine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu direnişin temel sebepleri, atalarından kalan geleneklere bağlılıkları ve Arap kabileleri arasındaki dinî, sosyal ve ekonomik konumlarını kaybetme korkusuydu. Mekkeliler, Hz. Peygamber'e ve ilk Müslümanlara karşı alay etme, iftira atma, toplumsal baskı uygulama, işkence etme, ekonomik boykot uygulama ve suikast girişimlerinde bulunma gibi yöntemlere başvurmuşlardır. Mekke'deki Müslümanların zayıf durumu nedeniyle Hz. Peygamber sabrı tavsiye etmiş ve şiddetle karşılık verilmesini yasaklamıştır. Baskıların artması ve din özgürlüğünün imkânsız hâle gelmesi üzerine Hz. Peygamber ve Müslümanlar 622 yılında (Hicret) Medine'ye göç etmişlerdir. Medine'de Müslümanlar siyasi ve askerî güç kazanmış; Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında önemli zaferler

elde etmişlerdir. 630 yılında Mekke'nin fethi bir dönüm noktası olmuş, birçok Mekkelinin İslam'ı kabul etmesine ve dinin tüm Arap Yarımadası'na yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu makalede Mekke müşriklerinin tepkileri, bu karşı çıkışın sebepleri ve Hz. Peygamber'in bu zorluklara karşı izlediği politika ve yöntemler ele alınmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Muhammet Peygamber, Mekke, müşrikler, İslâm, müslümanlar.

### Introduction

The first addressees of Islam, the “Religion of Tawhid” based on the principle of the existence and oneness of Almighty Allah, were the pagan Meccans. Receiving the first revelation from Allah through Gabriel in the Hira cave in 610 AD when he was forty years old, the Prophet conducted the invitation to Islam secretly at the beginning. During this process, which lasted three years, he called people he felt close to and trusted to Islam. Subsequently, with the revelation of the verses “And warn your closest kindred” (Ash-Shu‘ara 26: 214) and “(O Muhammad!) Proclaim high what thou art commanded, and turn away from the idolaters” (Al-Hijr 15:94), he began an open invitation to all Qurayshites, starting from his close relatives, and then to other tribes.

According to sources, the Meccan polytheists did not oppose the Prophet much at first. However, when the Prophet began to recite verses criticizing idolatry and declaring that a rational person could not worship idols and that those who worshiped idols would go to hell, they began to see his message as a great danger, adopt a hostile attitude, and do their best to prevent his invitation (Ibn Hişâm, 1955: I, 264; Ibn Sa’d, 1968: I, 199; Belâzürî, 1959: 115-116). Some of the verses on this subject are as follows:

“They worship besides Allah that which neither harms them nor benefits them, and they say, ‘These are our intercessors with Allah.’ Say, ‘Do you inform Allah of something He does not know in the heavens or on the earth?’ Exalted is He and high above what they associate with Him!” (Yunus 10: 18)

“Indeed, you and what you worship instead of Allah are the fuel of Hell. You will [surely] come to it. Had these been gods, they would not have come to it, but all will abide therein eternally. For them therein is heavy sighing, and they therein will not hear.” (Al-Anbiya 21: 98-99).

### Research Methods

In the preparation of the article, besides the Holy Qur’an and hadith books, classical sirah (prophetic biography) and Islamic history sources, research works related to the subject were utilized. The article is examined under the subheadings of the reasons for the Meccan polytheists’ opposition to Islam, the various methods they resorted to in order to prevent the Prophet’s preaching, and the policy followed by the Messenger of Allah against these attempts. During this process, narrations in classical sources regarding the subject were identified, references were made to different views and evaluations where necessary, and the results reached in the research were mentioned.

### Discussion and Results

#### *Reasons for the Meccan polytheists’ opposition to Islam*

The reasons for the Meccan polytheists’ opposition to Islam can be summarized as follows:

**1. The Arabs were extremely attached to the tradition coming from their ancestors and to paganism, which was their religion.** They believed that the religion coming from their ancestors was the absolute truth and did not feel the need for any questioning. When the Prophet called them to give up paganism and worship the one Allah, they would reply, “Do you want to turn us away from the religion of our ancestors? We will not turn back from the religion of our fathers”:

“And when it is said to them, ‘Come to what Allah has revealed and to the Messenger,’ they say, ‘Sufficient for us is that upon which we found our fathers.’ Even though their fathers knew nothing, nor were they guided?” (Al-Ma’idah 5:104)

**2. Islam's belief system did not resemble the belief of the polytheists.** Islam was, above all, a religion that rejected the idols that had a very important place in their lives and which they believed brought them closer to Allah and acted as intercessors. It commanded that only Allah be worshipped and that nothing else be recognized as a deity. On the other hand, the religion brought by the Prophet reported that there is an eternal afterlife after this worldly life, that people will be held accountable for what they did in the world, and that divine justice will be provided in the hereafter. The polytheists could not give up their idols, nor did they believe that they would be resurrected after death and give an account in the presence of Allah:

“Unquestionably, for Allah is the pure religion. And those who take protectors besides Him [say], ‘We only worship them so that they may bring us nearer to Allah in position.’” (Az-Zumar 39:3)

“They say, ‘There is not but our worldly life; we will not be resurrected.’” (Al-An'am 6:29)

**3. The polytheist Arabs wanted a person who would lead them to be wealthy, have many children, and be powerful.** The Prophet was not wealthy, nor was he the leader of a tribe. He was an orphan from both his mother and father. According to the perspective of the polytheists, the Qur'an should have been revealed not to Muhammad, but to one of the leading figures of Mecca or Taif, such as Umayyah b. Khalaf, Walid b. Mughira, Mas'ud b. Amr, Kinana b. Abdiyalil, or Urwa b. Mas'ud (Ibn Hişâm, 1955: I, 361; Belâzürî, 1959: 134).

“And they said, ‘Why was this Qur'an not sent down upon a great man from [one of] the two cities?’ Do they distribute the mercy of your Lord?...” (Az-Zukhruf 43:31-32).

**4. The moral condition of the Qurayshites was not at a level to easily accept the invitation of the last prophet.** In Meccan society, where the Jahiliyyah (Ignorance) mentality prevailed, bad habits such as alcohol, gambling and adultery were widespread. In addition, those who were materially wealthy and members of noble tribes saw themselves as superior to other people. The Holy Qur'an criticized these bad behaviors and understandings, made no distinction between people, and reported that the measure of superiority is only *taqwa* (piety/consciousness of Allah), and that those who display contrary behavior will be punished in the hereafter. The leading figures of the polytheists did not want to lose their status and influence within society. For Islam made no distinction between people; it saw the slave and the master as equal because of their humanity. Indeed, when the elders of the Quraysh came to the Messenger of Allah (pbuh), they did not want the poor and needy believers to be present with them. Thereupon, this verse was revealed: “And do not send away those who call upon their Lord morning and afternoon, seeking His countenance. Not upon you is anything of their account and not upon them is anything of your account, that you should send them away and [thereby] be among the wrongdoers.” (Al-An'am 6: 52)

**5. The image of a prophet in the minds of the polytheists did not coincide with the characteristics of the Messenger of Allah (pbuh).** They thought that prophets should be superhuman beings and could not comprehend the wisdom in Almighty Allah sending the prophet from among the human race. According to them, a mortal who eats and drinks like themselves and goes to the markets and bazaars should not be a prophet. A prophet should only be a superhuman being, an angel, or there should be an angel with him to prove his prophethood. Even if the prophet were a mortal, he should have some extraordinary powers and characteristics different from other people – for example, he should know the ghayb (unseen), possess the treasures of Allah, and make springs gush from the ground.

“And they say, ‘What is this messenger that eats food and walks in the markets? Why was there not sent down to him an angel to be, with him, a warner? Or [why is not] a treasure presented to him [from heaven], or does he [not] have a garden from which he eats?’ And the wrongdoers say, ‘You follow not but a man affected by magic.’” (Al-Furqan 25:7-8; Al-Isra 17: 90-96)

**6. Mecca was a religious center where all polytheist Arabs came for Hajj and Umrah.** The Kaaba, known as Baytullah (the House of Allah), was located here, and the services related to the pilgrims coming to visit this holy shrine were carried out by the Qurayshites.

Therefore, the Quraysh tribe had a great superiority and prestige in the eyes of other tribes in the Arabian Peninsula. If the Meccans accepted the new religion, it was possible to lose their influence over other Arab tribes.

**7. In terms of the Meccan polytheists, trade was of vital importance.** Meccan polytheists obtained significant income both from the shopping done by people coming here for Hajj and Umrah, from the idol trade, and from the fairs established during the Hajj season. They thought that if paganism were abandoned, the economic life of Mecca would be directly or indirectly damaged. This was one of the obstacles to their acceptance of Islam.

**8. The fact that the Arabs were a tribal society was one of the most important obstacles to their acceptance of the religion brought by the Prophet.** Since an Arab lived with the identity of a tribe, he could not easily go against the opinion of the tribe. This situation would cause him to be left unprotected by his tribe. A person deprived of the protection of his tribe would have to take refuge in another tribe to survive. This meant using the identity of that tribe. Since the Quraysh leaders in Mecca showed resistance to Islam, tribal members adopting the new religion in opposition to them caused various difficulties and troubles due to tribalism (*asabiyyah*). Furthermore, the rivalries and enmities between the Quraysh tribes, whose roots went back to the Jahiliyyah period, are seen as an important obstacle regarding faith and obedience to the Prophet. For example, Abu Jahl, one of the bitter enemies of Islam belonging to the Bani Makhzum branch of the Quraysh, evaluated the acceptance of Muhammad's prophethood as accepting the superiority of the Hashimites and said: "Until today, we competed with the sons of Abdumanaf for glory and honor. They fed people, and so did we. They took on responsibilities, and so did we. They made donations, and so did we. When we and they became like racing horses running neck and neck, they said, 'There is a prophet among us to whom revelation comes.' How will we have an equal to this? By Allah, we will never believe in him." (Ibn Ishâk, 1981: 170; Ibn Hişâm, 1955: I, 316; Avcı, 2016: 47)

#### ***Efforts to obstruct the prophet's preaching***

Seeing that the Prophet was gaining more followers and criticizing their beliefs and behaviors, the Qurayshites began to belittle and insult him; after a while, they did not hesitate to resort to violence.

The Meccan polytheists simply refused to accept that a human being like themselves could bring news from Allah, arguing instead that an angel should have been appointed for this task. Furthermore, they made various demands of the Prophet, such as turning Mecca into a place with flowing rivers, resurrecting their deceased ancestors, or Allah granting him palaces and treasures with keys made of gold and silver and even demanding that Allah punish them. In the face of such arbitrary demands from the Meccans, the Prophet stated that doing these things depended on the will of Allah and that he was not sent for such purposes, saying, "I am only a prophet chosen by Allah from among mankind."

It is possible to list the polytheists' reactions against the Prophet as follows:

#### **Mockery and Slander**

The Qurayshites, bewildered by the impact of the Qur'an which addressed both the human mind and heart, began to mock the Prophet and the Muslims who followed him. When they saw the Prophet, they would say, "Here is the son of the sons of Abdulmuttalib, the one spoken to from the heavens" (Ibn Sa'd, 1968: I, 199; Belâzürî, 1959: 115). Some polytheists would ask mocking questions upon encountering him, such as, "Did you speak with the 'above' today, O Muhammad?" When he walked with his companions and encountered Muslims, he would sarcastically remark, "Look! Here are the world rulers who will possess the realms of Khosrow and Caesar!" The polytheists mostly laughed and made eye signals to one another when they saw the Prophet. This was particularly the attitude of Umayyah b. Khalaf (Ibn Hişâm, 1955: I-II, 356). Surah al-Humazah was revealed concerning Umayyah b. Khalaf and his ilk, announcing that they would be cast into Hell (Al-Humazah 104:1-9). Some also mocked the Prophet by saying, "Could Allah find no one else but you to send as a prophet?" (Belâzürî, 1959: I, 144).

While the polytheists mocked the Prophet, they also began to spread various rumors and slanders against him. They claimed that the Prophet was a soothsayer (*Ioahin*), a madman (*majnun*), possessed by magic, or a poet; that he learned the Qur'an from a Christian; that this book was magic or "fables of the ancients"; and that the Qur'an was not the word of Allah but something fabricated by the Prophet (Ibn Hişâm, 1955: I-II, 289).

In the face of the polytheists' mockery and slander, Almighty Allah consoled the Prophet by reporting that previous prophets had faced similar reactions (Al-Anbiya 21:41; Al-Furqan 25:41-42). Furthermore, the Qur'an emphasized that it was a book sent down from Allah (Al-Haqqâ 69: 40-43) and challenged the polytheists, if they were sincere in their claims to produce something like the Qur'an (At-Tur 52: 33-34), or ten surahs (Hud 11:13-14), or even a single surah (Al-Baqarah 2: 23).

As b. Wa'il, one of the Meccan polytheist leaders, attempted to label the Prophet as "*abtar*" (one whose lineage is cut off) because his male children did not survive. Shortly after, Surah al-Kawthar was revealed to console the Prophet, declaring that the one whose lineage is actually cut off is the owner of those words (Al-Kawthar 108:1-3).

The Meccan polytheists acted together to prevent the Prophet's invitation and the spread of Islam, resorting to various methods. One of these was to prevent those coming to Mecca for Hajj, Umrah, or trade from speaking with the Prophet, or to ensure they were not influenced by him by conducting negative propaganda about the Messenger of Allah. According to narrations, a team belonging to various tribes in Mecca would hold the entry roads to the city to meet visitors; if asked about the Prophet, they would use derogatory terms like "he is a madman, a poet, a magician" to prevent them from meeting him (Ibn Habib, 1942: 160; Sariçam, 2003: 93). In particular, Walid b. Mughira, a fierce enemy of Islam and one of the leading figures of Mecca in terms of age, experience, wealth, and prestige, gathered the Qurayshites as a Hajj season approached and advised them to spread propaganda that Muhammad was a "magician" because he caused the breakup of families (Ibn Hişâm, 1955: I-II, 270-271; Belâzürî, 1959: 133, 150). Walid b. Mughira is one of the most prominent enemies of Islam about whom many verses were revealed (Al-Muddaththir 74: 11-26; Fayda, 2013: 33-34). Similarly, when Abu Jahl learned that a sheep merchant named Amr from the Huzayl tribe had come to Mecca and met with the Prophet, he tried to prevent him from becoming a Muslim by speaking ill of the Prophet (Belâzürî, 1959: 128). The polytheists continued to prevent people from meeting the Prophet even after the Hijra. See Süleyman Tülücü, "A'şâ, Meymûn b. Kays". (Tülücü, 1991: III, 545). However, despite all these obstructions, there were those from outside Mecca who met with the Prophet and accepted Islam. For example, Dimad b. Tha'laba from Yemen (Ibn Sa'd, 1968 : IV, 241 ; Muslim, 1981: «Jumu'ah», 46 ; Sariçam, 2003: 93; Yardım, 1994: IX, 272-273) and Tufayl b. Amr met with the Messenger of Allah and were moved to become Muslim by his words, especially by the Qur'an he recited (Ibn Hişâm, 1955: I-II, 382-383; Ibn Sa'd, 1968: IV, 237-240; Zehebî, 1985: I, 344-345; Sariçam, 2003: 94; Güler, 2012: 323).

#### **Proposal for Agreement/Compromise**

The Quraysh polytheists resorted to various ways to stop the Prophet, who continued his invitation to Islam with great patience and determination. One of these was meeting with and pressuring his uncle Abu Talib, who had protected the Prophet since childhood and continued to support him. According to Ibn Hisham's narration, the leading polytheists applied to Abu Talib three times on separate occasions, asking him to make his nephew give up his cause or to withdraw his protection. A delegation including polytheist chiefs like Utbah b. Rabi'ah and his brother Shaybah, Abu Sufyan, Abu Jahl, Walid b. Mughira, and As b. Wa'il went to Abu Talib with such a request. Abu Talib sent them away with soothing and conciliatory words. Seeing that the Prophet's invitation activities continued exactly as before and that Islam was spreading every day, the polytheists applied to Abu Talib a second time. This time they took a harsher stance and threatened that if he continued to support his nephew, they would target him as well. Abu Talib, seeing that the situation was moving toward a dangerous point, called the Prophet to him and

explained what had happened. He asked him to give up his cause, saying that he was in a very difficult position against his tribe and could not resist any longer. The Prophet, thinking that his uncle would no longer protect him, grew tearful and gave his uncle this resolute answer: “Even if they put the sun in my right hand and the moon in my left hand to make me give up this work, nothing will change. I will not give up this cause until Allah makes this religion superior or until I die.” Moved by his nephew’s firm stance, Abu Talib consoled him and continued his protection. Having failed to get the desired result from both applications to Abu Talib, the polytheists came a third time and asked him to give them his nephew in exchange for Walid b. Mughira’s young and handsome son, Umarah. Abu Talib sternly rejected this ridiculous and arrogant offer from the Meccan polytheists (Ibn Hişam, 1955: I-II, 265-267; Taberî, 1986: II, 323-326; Sariçam, 2003: 94-95; see also Ibn Sa’d, 1968: I, 201-202).

The Meccan polytheists tried every way to hinder the Prophet’s invitation but were unsuccessful. Thereupon, they tried a new way: meeting with the Prophet personally to convince him to give up his cause. Leading polytheists like Utbah b. Rabi’ah, his brother Shaybah b. Rabi’ah, Abu Sufyan, Nadr b. Harith, Walid b. Mughira, Abu Jahl, As b. Wa’il, and Umayyah b. Khalaf met with the Prophet near the Kaaba and made the following offers: “If your goal is to be wealthy, let us give you property and wealth. If you are after status and prestige, let us make you our leader. If you are acting this way due to a spiritual ailment, let us have you treated.” The Prophet told them that he was a prophet appointed by Allah and would never give up his cause (Ibn İshâk, 1981: 187-188; Ibn Hişam, 1955: I-II, 293-294; Belâzürî, 1959: 151). The Messenger of Allah also rejected worldly requests from the polytheists—such as turning Mecca into a plain full of vineyards and gardens with rivers, resurrecting their ancestors (especially Qusay b. Kilab), or building palaces of gold and silver—by saying, “I was not sent for this. If Allah wills, He does what you say. My duty is to convey Allah’s religion to you and show the right way.” However, despite all the Prophet’s explanations, the polytheists insisted on their demands and stated they would not follow him (Al-Isra 17:90-93; Ibn Hisham, 1955: I-II, 295-297).

When the polytheists realized they could not make the Prophet give up his cause with worldly offers, they proposed uniting their religions: “O Muhammad! Let us worship what you worship, and you worship the idols we worship.” Against this inappropriate offer from the polytheists, Surah al-Kafirun was revealed, and the Prophet was asked to answer them: “To you be your religion, and to me my religion.” (Al-Kafirun 109: 1-6).

One of the fiercest enemies of Islam was Nadr b. Harith, who was wealthy and possessed a strong talent for oratory. Whenever the Prophet sat with a group to convey Islam, spoke of past nations, and asked them to take heed, Nadr would try to nullify his words and say: “O Qurayshites! Do not listen to him; do not credit his words. What he tells are *‘asatir al-awwalin’*, that is, the fables of the ancients. Come, let me tell you more beautiful things. Let me tell you about Rustam and Isfendiyar, the kings of Iran” (Al-Anfal 8: 31; Al-Mutaffifin 83: 13; Ibn Hişam, 1955: I-II, 299-302; Belâzürî, 1959: I, 140; Aycan, 2006: XXXII, 280).

Nadr b. Harith also used his knowledge of music against Islam and the Prophet, presenting some song lyrics as an alternative to the Qur’an. One day, Nadr b. Harith took a decayed bone, crumbled it, and asked, “Who can bring this back to life, O Muhammad?” Upon this, the verse was revealed: “...and he forgets his own creation and says, ‘Who will give life to bones while they are disintegrated?’” (Ya-Sin 36:78) (Aycan, 2006: XXXII, 281).

### **Physical Attacks, Pressure, and Torture**

The Meccan polytheists took their hostility toward the Prophet even further. They sought to torment him, physically attack him, and even assassinate him. Filth and thorns were strewn on the paths he traveled, his house was stoned, and while he was prostrating during prayer, camel intestines were thrown upon him in an attempt to suffocate him. One day, while the Prophet was performing *tawaf* (circumambulation) around the Kaaba, a group of Meccan polytheists attacked him. Abu Bakr, witnessing the event, intervened immediately. He stood against them, shouting, “Would you kill a man just because he says, ‘My Lord is Allah’?” and tried to push them away.

Abu Bakr himself was injured during this scuffle. On another occasion, while the Prophet was praying at the Kaaba, Abu Jahl took a large stone intending to throw it at him but failed in his attempt (Ibn Hişam, 1955: I-II, 290-291; Kapar, 1994: X, 117; Avcı, 2016: 61).

Specifically, his uncle Abu Lahab and his wife Umm Jamil caused the Prophet great distress. They tormented him by throwing filth or placing thorns on the paths he would use. Umm Jamil, the sister of Abu Sufyan (another fierce enemy of Islam), pressured her two sons—who were engaged to the Prophet’s daughters Ruqayyah and Umm Kulthum—to break off the engagements. Following this, Surah al-Masad (Tabbat) was revealed concerning Abu Lahab and his wife:

“May the hands of Abu Lahab perish, and doomed is he! His wealth and his gains will not spare him. He will burn in a Fire of blazing flames, and his wife [as well]—the carrier of firewood, around her neck is a rope of twisted fiber.” (Al-Masad 111:1-5)

The polytheists applied various pressures not only to the Prophet but also to the Muslims who believed in him. These pressures ranged from mockery and insults to cold-blooded murder. Some of the pressure came from within families; wealthy families withdrew financial support from children who became Muslim. Weak and unprotected Muslims, in particular, were subjected to ruthless agony and torture. The tortures perpetrated by fierce polytheists like Abu Jahl, Abu Sufyan, Abu Lahab, Umayyah b. Khalaf, Walid b. Mughira, Uqba b. Abu Mu’ayt, and Hakam b. Abil-As were shameful to humanity. Those most affected were families from outside Mecca, as well as male and female slaves. They were starved, laid out on scorching sands, and tortured by having heavy boulders placed upon their chests.

Even those with prestige in Mecca could not escape the polytheists’ pressure. For example, the polytheists forbade Abu Bakr from praying in the open or reciting the Qur’an audibly. Consequently, he built a small mosque surrounded by thick walls in his courtyard to worship there. At a time when the number of Muslims had not yet reached forty, Abu Bakr gave a speech near the Kaaba to invite people to Islam, but he was attacked by polytheists, including Utbah b. Rabi’ah, and beaten nearly to death (Nazlıgöl, 1994: 322).

The Yasir family endured the severest of the tortures applied by the polytheists. Yasir, his wife Sumayyah, and their son Ammar were among the first Muslims and were subjected to heavy torture by polytheists, led by Abu Jahl. Every time the Prophet saw them suffering, he advised patience, saying, “Be patient, O family of Yasir! Our meeting place will be Paradise.” Eventually, Sumayyah died under Abu Jahl’s ruthless torture, earning the title of the first martyr in Islamic history. Yasir was also martyred by torture on the same day. Their son Ammar, reaching the limit of his endurance under heavy torture, was forced to speak in favor of the idols Lat and Uzza and against the Prophet. As soon as he escaped the hands of the polytheists, he went to the Prophet and explained that he had acted that way due to the threat of death. Seeing Ammar’s great inner distress, the Messenger of Allah stated that there was no harm in his actions since he protected his faith in his heart, and advised him to do the same if he faced the same situation again (Ibn Hişam, 1955: I-II, 319-320; Belâzürî, 1959: 159-160; Fayda, 1991: III, 75). Indeed, a verse was revealed stating that those forced to renounce their faith while their hearts are full of faith are not held responsible (An-Nahl 16: 106).

Muslim slaves in Mecca also faced great hardships. Bilal al-Habashi, the first slave to accept Islam, was subjected to severe torture, especially by his master Umayyah b. Khalaf. He was paraded through the streets of Mecca with a rope around his neck held by children. At noon, Umayyah b. Khalaf would lay him on hot sand and place large, burning rocks on his chest, demanding he renounce his faith in the One God and believe in Lat and Uzza instead. In response, Bilal, barely able to breathe, would emphasize his steadfastness by gasping, “Ahad! Ahad!” (One! One!). Finally, Abu Bakr saved Bilal from torture by purchasing him from Umayyah b. Khalaf (Ibn Hişam, 1955: I-II, 317-318). Habbab b. Arat was tortured so severely that the scars remained for years. One day, unable to bear it, Habbab asked the Prophet, “Will you not seek help for us? Will you not pray to Allah for us?” The Prophet told him about believers in past nations who did

not turn from their religion despite even harsher tortures, and advised patience, saying they would soon be saved (Ibn Sa'd, 1968: III, 165; Buhari, 1981: "Ikrâh", 1, "Manâqib al-ansâr", 29; Belâzürî, 1959: I, 175-176). Zinnira, one of the first female companions, lost her sight due to the violence and torture she endured. Abu Bakr saved several of these unprotected slaves by purchasing them from their masters.

Furthermore, Abdullah b. Mas'ud was beaten until he fainted for reciting the verses of Allah openly in the courtyard of the Kaaba. Abu Dharr al-Ghifari, who went to Mecca upon hearing the call to Islam and declared his faith by the Kaaba, was beaten unconscious and only saved from death by the intervention of Abbas b. Abdulmuttalib. When he was beaten again the next day for the same reason, the Prophet sent him back to invite his tribe to Islam and told him not to come to Mecca until summoned. Abu Dharr followed this command, and through his efforts, half of his tribe accepted Islam (Ibn Sa'd, 1968: IV, 225; Aydınli, 1994: X, 267).

### **Intra-Family Pressures**

The first Muslims faced various pressures from their own families. For instance, Uthman, who accepted Islam through Abu Bakr's invitation, faced a harsh reaction from his uncle Hakam b. Abil-As. His uncle first tried to force him back from Islam by restricting his funds. When this failed, he tied Uthman's hands and feet with rope, vowing not to release him until he renounced his religion. Uthman showed great patience, saying, "By Allah, whatever you do, I will never give up my Islam." Seeing Uthman's determination, his uncle was forced to untie him. Later, Uthman's mother also tried hard to turn him back from his religion but failed (Ibn Sa'd, 1968: III, 55). Sa'd b. Abi Waqqas faced resistance from his mother, who swore not to eat or drink—and even to kill herself if necessary—unless Sa'd returned from Islam. Sa'd did not turn back from the path he knew to be true, and his mother gave up upon seeing his resolve (Köksal, 1987: IV, 121-123). Consequently, a verse was revealed stating that it is not necessary to obey parents who force one to deny Allah (Luqman 31: 15). Abu Ubayda b. al-Jarrah faced great hostility from his father. Mus'ab b. Umayr, the son of a wealthy family raised in luxury, was imprisoned by his parents for becoming Muslim. They cut off all his material support and even took his clothes, but he never gave up his faith (Ibn Sa'd, 1968: III, 116; Köksal, 1987: IV, 124).

The pressures, threats, and tortures of the polytheists, rather than turning Muslims away from their religion, only served to strengthen their faith. The hardships endured for the sake of Allah increased the Muslims' determination to struggle and demonstrated what a precious treasure faith truly is.

### **Socio-Economic Boycott by the Polytheists**

The polytheists also implemented economic sanctions to force Muslims to renounce their religion. Habbab b. Arat, one of the first Muslims and a blacksmith, had sold several swords to As b. Wa'il, a leading polytheist, but could not collect his payment. When Habbab demanded his debt, As told him, "I will not pay your debt unless you abandon the religion of Muhammad." When Habbab reminded him of death and the hereafter, As mocked his belief, saying, "Then come on the Day of Resurrection, and I will pay my debt to you then." Thereupon, verses 77-80 of Surah Maryam were revealed, stating that As b. Wa'il would face a great punishment in the hereafter (Ibn Hişam, 1955: I-II, 357). As mentioned previously, the families of Uthman and Mus'ab b. Umayr also restricted their financial means because they had become Muslim.

The polytheists were unsuccessful in every attempt they made to block the path of Islam and the Muslims. Despite the torment and torture inflicted upon them, the number of believers grew day by day. Their appeals to Abu Talib to withdraw his protection and their direct initiatives toward the Prophet yielded no results; as will be mentioned below, the envoys they sent to the Negus (Najashi) to demand the return of Muslims who migrated to Abyssinia returned empty-handed. Furthermore, Islam gained more strength with the conversion of Hamza and Umar. In the face of all these developments, the Meccan polytheists decided to implement a social and economic boycott against the Hashemites and the Muttalibites, those who stood by the Prophet because they were Muslim, or those who, while not Muslim, protected him due to tribal solidarity (*asabiyyah*).

According to this decision, peace, security, mutual legal rights, kinship, and friendship were suspended, and the aforementioned tribes were declared enemies. It was forbidden to establish any friendly relations with them, to intermarry, to trade, or to visit and speak with them. To ensure the strict implementation of these decisions, they put them into a written document, sealed it, and hung it in the Kaaba. Their aim was to isolate and punish both the Prophet and the clans supporting him, pressuring them to cease their support and eventually hand him over to be killed. Upon these developments, at the request of Abu Talib, the Hashemites and Muttalibites gathered in the neighborhood called Shi'b Abi Talib, pledging to resist the polytheists together and to protect and support the Prophet. This way, they hoped to be less affected by the embargo and minimize potential damage by sharing common resources (Avci, 2025: 24).

This socio-economic boycott lasted for three years, from the seventh to the tenth year of Prophethood (617–620 AD). Except for Abu Lahab and his sons, who chose to side with the polytheists and were excluded from the embargo, all Hashemites and Muttalibites—whether Muslim or not—faced great hardships during this process. Khadija and Abu Talib exhausted their entire fortunes during these difficult days. It was impossible to engage in commercial activities or go out to shop except during the sacred months, which included the Hajj season. Even on days when shopping was possible, the polytheists made it difficult for Muslims by raising prices or offering higher prices to sellers to prevent them from trading with Muslims. Some individuals who had friendships with the Hashemites secretly delivered food to help those under the embargo (Ibn Ishaq, 1981: 142; Tabari, 1986: II, 336). Although such aid occasionally arrived, serious hardships occurred due to insufficient resources. On one occasion, one of the women under the embargo found a piece of dried camel skin on the road, boiled it in water, and tried to distract her children with it (Belâzürî, 1959: I, 135-136). Despite all these harsh conditions, the Prophet continued to invite people to Islam.

The polytheists eventually saw that they would not achieve their desired results from the embargo they had ruthlessly applied for three years. In particular, some individuals whose mothers were from the Hashemites came together and expressed their discomfort with the embargo. Consequently, through the initiative of several fair-minded individuals, the embargo was lifted (Ibn Ishak, 1981: 137-147; Ibn Hişam, 1955: I-II, 374-381; Ibn Sa'd, 1968: I, 208-210; Tabari, 1986: II, 335-336; Belâzürî, 1959: I, 229-236; Hamidullah, 2003: I, 113-114; Köksal, 1987: V, 5-12, 24-26, 40-48; Sarıçam, 2003: 106-107).

### **The Dar al-Nadwa Meeting and the Decision to Kill the Prophet**

The Prophet continued to meet with those coming from outside Mecca for Hajj, Umrah, or trade to invite them to Islam. Starting from the 11<sup>th</sup> year of Prophethood (620 AD), Islam began to spread in Medina as a result of some Medinans meeting the Prophet during Hajj and becoming Muslim. During the Hajj season of the 13<sup>th</sup> year (622 AD), members of the Aws and Khazraj tribes invited the Prophet to Medina during the meeting known as the Second Pledge of Aqaba. Following this, the Prophet requested that the Muslims who could not practice their faith and worship freely in Mecca migrate to Medina. Seeing the Muslims give up their homes and property in an unprecedented display of sacrifice for their faith, the Quraysh polytheists began to worry that the Prophet would also go there one day and, together with his companions, pose a threat to them. They gathered at Dar al-Nadwa to determine what course of action to follow. As a result of the deliberations, and upon the proposal of Abu Jahl, they decided to kill the Prophet. To prevent the Hashemites from pursuing a blood feud, they decided that the task should be carried out not by one person, but by a group consisting of one individual from every tribe. Having been informed of this decision, the Prophet migrated to Medina along with Abu Bakr (Ibn Hişam, 1955: I-II, 480-482; Belâzürî, 1959: I, 259-260; Tabari, 1986: II, 370-372; Demircan, 2000: 109).

**Measures Taken by the Prophet Against the Reactions and Pressure of the Polytheists and the Policy He Followed**

The Prophet took various measures against the hostile actions and attacks of the Meccan polytheists directed both at his person and at those who believed in him. These measures ranged

from advising patience to the migration to Medina, and continued in various forms during the Medina period until his death. Since the Muslims were weak in terms of numbers and power during the Mecca period, they specifically avoided retaliating against the attacks made by the polytheists. In order not to attract the attention of the polytheists and to avoid any attack, they did not gather collectively at the Kaaba but held their meetings in the remote valleys of Mecca. Their most frequent gathering place was Dar al-Arqam. Since permission for armed struggle against their enemies was not granted during this period, Muslims did not respond directly to the torture and attacks of the polytheists. During this process, Abu Bakr, who had sufficient financial means, saved enslaved men and women being tortured by their masters by purchasing them.

Some Muslims who were subjected to the inhuman, ruthless torture of the Meccan polytheists came to the Prophet. They asked him to pray to Allah and seek help against these tortures. Saddened by their situation, the Prophet reminded them that much heavier tortures were inflicted on believers during the periods of previous prophets, yet they did not turn back from their religion. Furthermore, he advised them to be patient, giving the good news that they would soon be saved and that the reward for patience would be Paradise (Belâzürî, 1959: 176).

As mentioned briefly above, while Islam was spreading slowly in Mecca, the attitude of the polytheists toward Muslims hardened, and physical interventions were added to their verbal reactions. Feeling great sorrow in the face of the oppression and torture his companions were subjected to, but lacking the power to prevent it, the Prophet advised the Muslims to go to Abyssinia as a place where they could practice their religion and have safety of life. The Christian ruler of Abyssinia, Negus (Najashi) Ashama, was a just ruler who treated those living under his reign well. Pointing to this situation, the Prophet told his companions: "If you wish, go to Abyssinia. For there is a ruler in power there in whose country no one is oppressed. It is a land of truth and honesty. Stay there until Allah provides a way out." (Ibn Ishak, 1981: 194; Ibn Hişam, 1955: I-II, 321; Ibn Sa'd, 1968: I, 204; Taberi, 1986: II, 329). Following this advice, starting from the fifth year of Prophethood (615 AD), more than 100 companions, including Uthman and his wife Ruqayyah (the Prophet's daughter), migrated to Abyssinia at various intervals. Although the Meccan polytheists sent envoys to Abyssinia to demand the return of these migrants, they achieved no results.

After the difficult three-year boycott period applied by the polytheists against the Muslims, and the subsequent deaths of his closest supporters—his wife Khadija and his uncle Abu Talib—the Prophet began searching for a suitable place to convey Islam and went to Taif. However, the people of Taif not only refused to accept Islam but did not hesitate to stone the Messenger of Allah (Ibn Hişam, 1955: I-II, 420; Belâzürî, 1959: I, 237; Taberi, 1986: II, 345).

When the Meccan polytheists gathered at Dar al-Nadwa for a final solution to block the preaching of Islam and decided to kill the Prophet, the Messenger of Allah migrated to Medina. In Medina, Muslims found a suitable environment to live Islam. Nevertheless, the Meccan polytheists did not give up their hostility toward the Muslims and threatened Medina. While Muslims did not respond to the physical attacks of the polytheists in Mecca because they were weak, permission for war was granted to the Muslims in Medina once they reached a certain strength. The battles of Badr (2/624), Uhud (3/625), and the Trench (5/627) took place between the parties respectively. In the 6<sup>th</sup> year of the Hijra (628 AD), the entry of Muslims into the city who wanted to go to Mecca for Umrah and visit the Kaaba was blocked by the polytheists, and the Treaty of Hudaibiyyah was signed, which envisaged a ten-year peace, although some of its articles appeared to be against the Muslims. The Messenger of Allah was able to perform Umrah by going to Mecca the following year with the Muslims accompanying him. Shortly after, when the Treaty of Hudaibiyyah was violated by the polytheists, the Prophet entered Mecca with an army of 10,000 men and conquered the city without bloodshed (8/630). The Kaaba and its surroundings, the center of the belief in Tawhid (Oneness), were cleared of idols. The conversion of the Meccans led to the acceptance of Islam by tribes living in various parts of the Arabian Peninsula. Thus, as a result of the preaching

policy followed by the Prophet during both the Mecca and Medina periods, Islam dominated the whole of Arabia.

### Conclusion

The first addressees of the religion of Islam, which is based on faith in the existence and oneness of Allah (Tawhid), were the pagan Meccans. It is for this reason that when the Prophet (pbuh) invited them to stop worshipping various idols and to serve only Almighty Allah, they opposed him. Not only did they refuse to accept Islam, but they also launched both verbal and physical attacks against the Prophet and the Muslims who believed in him. There are various reasons for the Meccan polytheists' opposition to Islam and the Prophet, which can be summarized as follows:

1. **Ancestral Tradition:** Arabs were extremely attached to the tradition of their ancestors and their religion of paganism. Therefore, they did not want to abandon the "religion of their fathers."
2. **Rejection of Idols and the Afterlife:** Islam rejected the idols they believed brought them closer to Allah and instead commanded the worship of Allah alone. Furthermore, it announced an eternal afterlife and accountability, which the polytheists rejected.
3. **Social Status and Leadership:** The polytheists wanted a leader to be wealthy and powerful with many children. The Prophet was neither wealthy nor a tribal chief.
4. **Moral Reforms:** Islam prohibited bad habits common in Meccan society, such as alcohol, gambling, and adultery. It emphasized human equality and *taqwa* (piety) over superiority based on wealth or lineage.
5. **Human Prophet Image:** They believed prophets should be superhuman beings (angels) and could not grasp the wisdom of a human messenger.
6. **Prestige and the Kaaba:** The Quraysh tribe held great prestige due to their management of the Kaaba and Hajj services. They feared losing this position.
7. **Economic Concerns:** They derived significant income from the idol trade and fairs. They believed the new religion would cause economic harm.
8. **Tribalism (Asabiyyah):** It was difficult for an individual to go against tribal norms; doing so meant losing protection and risking one's life.

The reactions of the Meccan polytheists were diverse. Figures such as Abu Jahl, Abu Lahab, Abu Sufyan, Umayyah b. Khalaf, Walid b. Mughira, Nadr b. Harith, Uqba b. Abu Mu'ayt, As b. Wa'il, Utbah b. Rabi'ah, and Hakam b. Abil-As were fierce enemies of Islam. They mocked the Prophet and spread slanders, claiming he was a madman, a poet, or a magician.

When their attempts to pressure his uncle Abu Talib failed, they tried to compromise with the Prophet directly by offering wealth and leadership. When this too failed, they resorted to physical violence. Slaves like Bilal al-Habashi and Zinnira were tortured; companions like Abu Bakr, Abu Dharr, Abdullah b. Mas'ud, Habbab b. Arat, and Ammar b. Yasir were attacked. Sumayyah and her husband Yasir became the first martyrs of Islam under Abu Jahl's torture.

Having failed in all prior attempts, they applied a social and economic boycott against the Hashemites and Muttalibites for three years, starting from the seventh year of Prophethood (616 AD). Finally, they met at Dar al-Nadwa and decided to assassinate the Prophet, which led to the Hijra to Medina in 622 AD.

From the beginning, the Prophet followed a long-term policy centered on the safety of Muslims and the communication of Islam. In Mecca, he advised patience and non-retaliation. In Medina, through newfound political and military strength, Muslims achieved success in the battles of Badr, Uhud, and the Trench. Ultimately, with the conquest of Mecca in 630 AD, the Prophet's policy bore fruit, and Islam spread across the entire Arabian Peninsula.

## BIBLIOGRAPHY

- Avcı, C. (2016). *İslâm'ın doğuşu: Mekke dönemi*. Pasifik Ofset.
- Avcı, C. (2025). The Prophet's Migration From Mecca to Medina With its Causes and Consequences. *Hikmet*, 1(3), 16–27. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4841>
- Aycan, İ. (2006). Nadr b. Hâris. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 32, s. 281). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Aydınlı, A. (1994). Ebû Zer el-Gifârî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 266–269). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Belâzürî. (1959). *Ensâbü'l-eşrâf* (M. Hamidullah, Haz.). Dâru'l-Ma'rife.
- Buhârî. (1981). *Sahîhu'l-Buhârî* (Cilt 1–8). Çağrı Yayınları.
- Demircan, A. (2000). *Nebevî direniş: Hicret*. Beyan Yayınları.
- Fayda, M. (1991). Ammâr b. Yâsir. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 75). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Fayda, M. (2013). Velid b. Mugîre. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 43, ss. 33–34). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Güler, Z. (2012). Tufeyl b. Amr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 41, s. 323). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Hamidullah, M. (2003). *İslâm peygamberi* (S. Tuğ, Çev.; Cilt 1–2). İrfan Yayınevi.
- İbn Habîb. (1942). *El-Muhabber* (I. Lichtenstadter, Haz.). Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye.
- İbn Hişâm. (1955). *Es-Sîretü'n-nebeviyye* (M. es-Sakkâ ve diğerleri, Haz.; Cilt 1–4). Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn İshâk. (1981). *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* (M. Hamidullah, Haz.). Hayra Hizmet Vakfı.
- İbn Sa'd. (1968). *Et-Tabakâtü'l-kübrâ* (İ. Abbas, Haz.; Cilt 1–9). Dâru Sâdır.
- Kapar, M. A. (1994). Ebû Cehil. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 117–118). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Köksal, M. Â. (1987). *İslâm tarihi* (Cilt 1–12). Şamil Yayınevi.
- Müslim. (1981). *Sahîhu Müslim* (Cilt 1–5). Çağrı Yayınları.
- Nazlıgül, H. (1994). Ümmü'l-Hayr bint Sahr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, s. 322). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Sarıçam, İ. (2003). *H. Muhammed ve evrensel mesajı*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Taberî. (1967). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Ebû'l-Fazl İbrahim, Haz.; Cilt 1–11). Dâru Süveydân.
- Tülücü, S. (1991). A'sâ, Meymun b. Kays. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 545). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Yardım, A. (1994). Dimâd b. Sa'lebe. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 272–273). İslam Araştırmaları Merkezi.
- Zehebî, M. b. A. (1985). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Ş. el-Arna'ût ve diğerleri, Haz.; Cilt 1–25). Müessesetü'r-Risâle.

## REFERENCES

- Avcı, C. (2016). *İslâm'ın doğuşu: Mekke dönemi* [The Birth of Islam Mecca Period]. Pasifik Ofset. (In Turkish).
- Avcı, C. (2025). The Prophet's Migration From Mecca to Medina With its Causes and Consequences. *Hikmet*, 1(3), 16–27. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4841> (In English).
- Aycan, İ. (2006). Nadr b. Hâris [Nadr b. Hâris]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 32, s. 281). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Aydınlı, A. (1994). Ebû Zer el-Gifârî [Ebû Zar el-Gifârî]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 266–269). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Belâzürî. (1959). *Ensâbü'l-eşrâf* (M. Hamidullah, Haz.) [The Geneology of the Nobels]. Dâru'l-Ma'rife. (In Arabic).
- Buhârî. (1981). *Sahîhu'l-Buhârî* (Cilt 1–8) [Sahîhu'l-Buhârî]. Çağrı Yayınları. (in Arabic).

- Demircan, A. (2000). *Nebevî direniş: Hicret* [The Prophetic Resistance: al- Hijra]. Beyan Yayınları. (In Turkish).
- Fayda, M. (1991). Ammâr b. Yâsir [Ammâr b. Yâsir]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 75). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Fayda, M. (2013). Velîd b. Mugîre [Valîd b. Mugîrah]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 43, ss. 33–34). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Güler, Z. (2012). Tufeyl b. Amr [Tufayl b. Amr]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 41, s. 323). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Hamidullah, M. (2003). *İslâm peygamberi* (S. Tuğ, Çev.; Cilt 1–2) [The Prophet of Islam]. İrfan Yayınevi. (In Turkish).
- İbn Habîb. (1942). *El-Muhabber* (I. Lichtenstadter, Haz.) [El-Muhabber]. Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye. (In Arabic).
- İbn Hişâm. (1955). *Es-Sîretü'n-nebeviyye* (M. es-Sakkâ ve diğerleri, Haz.; Cilt 1–4) [The Life of the Prophet]. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. (In Arabic).
- İbn İshâk. (1981). *Sîretü İbn İshâk el-müsemma bi-Kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* (M. Hamidullah, Haz.) [The Sîra of Ibn İshâq, Entitled The Book of Origins, the Prophetic Mission, and the Military Campaigns]. Hayra Hizmet Vakfı. (In Arabic).
- İbn Sa'd. (1968). *Et-Tabakâtü'l-kübrâ* (İ. Abbas, Haz.; Cilt 1–9) [The Book of Major Classes]. Dâru Sâdır. (In Arabic).
- Kapar, M. A. (1994). Ebû Cehil [Ebû Cahil]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 117–118). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Köksal, M. Â. (1987). *İslâm tarihi* (Cilt 1–12) [History of Islam]. Şamil Yayınevi. (In Turkish).
- Müslim. (1981). *Sahîhu Müslim* (Cilt 1–5) [Sahîhu Muslim]. Çağrı Yayınları. (In Arabic).
- Nazlıgül, H. (1994). Ümmü'l-Hayr bint Sahr [Ümmü'l-Hayr bint Sahr]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, s. 322). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Sarıçam, İ. (2003). *H. Muhammed ve evrensel mesajı* [The Prophet Muhammad and His Universal Message]. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (In Turkish).
- Taberî. (1967). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Ebü'l-Fazl İbrahim, Haz.; Cilt 1–11) [History of Nations and Kings]. Dâru Süveydân. (In Arabic).
- Tülücü, S. (1991). A'sâ, Meymun b. Kays [A'sâ, Meymun b. Kays]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 545). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Yardım, A. (1994). Dîmâd b. Sa'lebe [Dîmâd b. Sa'lebe]. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 272–273). İslam Araştırmaları Merkezi. (In Turkish).
- Zehebî, M. b. A. (1985). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Ş. el-Arna'ût ve diğerleri, Haz.; Cilt 1–25) [Siyar A'lâm al-Nubalâ']. Müessesetü'r-Risâle. (In Arabic).

## ДІНТАНУ

FTAMP 21.41.63

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6445>НАҒИМА БАЙТЕНОВА 

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы,  
профессор (Алматы, Қазақстан), e-mail: [Nagima.Baitenova@kaznu.kz](mailto:Nagima.Baitenova@kaznu.kz)*

**ТҮРКІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮРІНДЕГІ ЯСАУИЛІК: ТАРИХИ ДАМУ ЖӘНЕ  
ИДЕЯЛЫҚ ҚҰРЫЛЫМ**

**Аңдатпа.** Қожа Ахмет Ясауи – түркі сопылық ілімінің негізін қалаған көрнекті ойшыл, ақын және рухани ұстаз. Оның өміріне қатысты нақты деректердің бірі – 1166 жылы қайтыс болғаны. Бізге жеткен ең маңызды мұрасы – «Диуани хикмет» («Даналық кітабы»), онда сопылық дүниетаным мен адамгершілік құндылықтары кеңінен көрініс тапқан. Қожа Ахмет Ясауидің әкесі шейх Ибраһим Сайрам қаласындағы белгілі шейх болған. Оның рухани қалыптасуы Ясы қаласында (қазіргі Түркістан) өтті. Кейін Бұхараға барып, әйгілі сопы Юсуф Хамаданиден тәлім алды. Сопылық ілімді терең меңгергеннен кейін Ясыға оралып, Арыстанбаб қалыптастырған рухани дәстүрді одан әрі жалғастырды. Өмірінің соңғы кезеңін жер астындағы қылуette өткізген. Өмір Темірдің бұйрығымен тұрғызылған «Хазірет Сұлтан» кесенесі бүгінде Қазақстандағы ортағасырлық сәулет өнерінің ең көрнекті ескерткіштерінің бірі болып саналады. Қожа Ахмет Ясауи сопылық философияның дамуына зор үлес қосты. Оның ілімі бойынша, Құдай бүкіл болмыста мәңгілік өмір сүреді. Сонымен қатар, әрбір адамның бойында рухани кемелденуге мүмкіндік беретін қасиеттер бар. Ясауи адамның өмірлік мақсатына жетуі үшін Құдай оған таңдау еркіндігін берген деп түсіндіреді.

**Кілт сөздер:** Ахмет Ясауи, сопылық идея, сопылық әдебиет, тариқат, шариғат.

**Nagima Baitenova**

*Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophy, Professor (Almaty, Kazakhstan),  
e-mail: [Nagima.Baitenova@kaznu.kz](mailto:Nagima.Baitenova@kaznu.kz)*

**Yasawiyya in the Turkic Sufi Tradition: Historical Development and Intellectual  
Structure**

**Abstract.** Khoja Ahmad Yasawi was the founder of the Turkic Sufi tradition, a thinker and poet. The only confirmed date of his life is his death in 1166. His work *Diwani Hikmet* (“Book of Wisdom”, also known as “Hikmets”) has survived to the present day. His father, Ibrahim, was a well-known sheikh in Sayram. Yasawi’s personal formation is closely connected with the city of Yasi (the former name of present-day Turkestan, 6th–15th centuries). He later traveled to Bukhara, where he studied under Hamadani. After attaining mastery in Sufism, Yasawi returned to Yasi and continued the spiritual path founded by Arystan Bab. He spent the last years of his life in an underground cell (khalwa), which has now been identified and restored. The mausoleum of

**\*Cite us correctly:**

Байтенова, Н. (2026). Түркі сопылық дәстүріндегі Ясауилік: тарихи даму және идеялық құрылым. *НИКМЕТ*, 2(8), 19–34. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6445>

Мақаланың редакцияға түскен күні 25.05.2026 / қабылданған күні 05.06.2026.

“Hazrat Sultan”, built by direct order and design of Timur, is considered a masterpiece of medieval architecture in Kazakhstan. Yasawi made a significant contribution to the development of Sufi ideas about the meaning of life. According to him, God exists everywhere, in everything, and is eternal. Yasawi believed that every human being possesses qualities enabling spiritual perfection. God grants humans free will so they may realize their true purpose and meaning.

**Keywords:** Ahmad Yasawi, Sufi thought, Sufi literature, tariqa, sharia.

### Нагима Байтенова

*Казахский национальный университет имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор  
(Алматы, Казахстан), e-mail: [Nagima.Baitenova@kaznu.kz](mailto:Nagima.Baitenova@kaznu.kz)*

### Ясавия в тюркской суфийской традиции: историческое развитие и идейная структура

**Аннотация.** Ходжа Ахмед Ясауи — выдающийся мыслитель, поэт и духовный наставник, который считается основателем тюркской суфийской традиции. Одним из немногих достоверных фактов его биографии является то, что он умер в 1166 году. Самым известным произведением Ясауи является книга «Диван-и Хикмет» («Книга мудрости»). В ней простым и понятным языком изложены идеи суфизма, духовного совершенствования, нравственности, добра и любви к Богу. Отец Ясауи, шейх Ибрахим, был известным религиозным деятелем города Сайрам. Духовное становление Ахмеда Ясауи прошло в городе Ясы (ныне Туркестан). Позже он отправился в Бухару, где обучался у знаменитого суфийского учителя Юсуфа Хамадани. Получив глубокие знания, он вернулся в Ясы и продолжил духовные традиции своего наставника Арыстанбаба. Последние годы жизни Ясауи провёл в подземной келье, посвящая себя молитве и размышлениям. По приказу эмира Тимура был построен мавзолей «Хазрет Султан», который сегодня считается одним из самых известных памятников средневековой архитектуры Казахстана. Учение Ходжи Ахмеда Ясауи оказало большое влияние на развитие суфийской философии. Он считал, что Бог присутствует во всём мире, а каждый человек способен достичь духовного совершенства. По его мнению, Бог дал человеку свободу выбора, чтобы он сам мог определить свой жизненный путь и стремиться к добру.

**Ключевые слова:** Ахмет Ясауи, суфийская мысль, суфийская литература, тарикат, шариат.

### Nagima BAİTENOVA

*Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Felsefe Bilimleri Doktoru, Profesör (Almatı, Kazakistan),  
e-posta: [Nagima.Baitenova@kaznu.kz](mailto:Nagima.Baitenova@kaznu.kz)*

### Türk Tasavvuf Geleneğinde Yesevîlik: Tarihsel Gelişim ve Düşünsel Yapı

**Özet.** Hoca Ahmet Yesevi, Türk tasavvuf düşüncesinin kurucusu olarak kabul edilen önemli bir düşünür, şair ve manevi önderdir. Hayatıyla ilgili kesin olarak bilinen bilgilerden biri, 1166 yılında vefat etmiş olmasıdır. Günümüze ulaşan en önemli eseri "Divan-ı Hikmet" (Bilgelik Kitabı) adlı eseridir. Bu kitapta tasavvuf anlayışı, ahlaki değerler, Allah sevgisi ve insanın manevi gelişimi sade bir dille anlatılmıştır. Hoca Ahmet Yesevi'nin babası Şeyh İbrahim, Sayram şehrinin tanınmış din âlimlerinden biriydi. Ahmet Yesevi'nin manevi eğitimi Yesi (bugünkü Türkistan) şehrinde başladı. Daha sonra ilmini geliştirmek için Buhara'ya gitti ve ünlü mutasavvıf Yusuf Hemedani'den ders aldı. Tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Yesi'ye döndü ve Arslan Baba'nın başlattığı manevi geleneği devam ettirdi. Hayatının son yıllarını yer altındaki çilehanede ibadet ve tefekkürle geçirdi. Emir Timur'un emriyle yaptırılan Hazret Sultan Türbesi, bugün Kazakistan'ın en önemli orta çağ mimari eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hoca Ahmet

Yesevi, tasavvuf felsefesinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Onun öğretilerine göre Allah bütün varlıkta her zaman vardır. Ayrıca her insanın içinde manevi olgunluğa ulaşmasını sağlayacak özellikler bulunmaktadır. Yesevi, Allah'ın insana doğru yolu seçebilmesi ve hayatının amacına ulaşabilmesi için özgür irade verdiğini savunmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Hoca Ahmed Yesevî, tasavvuf düşüncesi, tasavvuf edebiyatı, tarikat, şeriat.

### Кіріспе

Қожа Ахмет Ясауи түркі-мұсылман дүниесінің рухани тарихында айрықша орын алатын ұлы ойшыл, сопы ақын әрі діни-ағартушы тұлға болып саналады. Оның есімі түркі халықтарының ислам өркениетімен сабақтасып, жаңа рухани-мәдени кеңістік қалыптастырған кезеңімен тікелей байланысты. XI–XII ғасырларда Орталық Азия аумағында ислам діні терең тамыр жайып, мұсылмандық дүниетаным кең тарала бастаған тұста сопылық ілім де ерекше ықпалға ие болды. Осы тарихи жағдайда Қожа Ахмет Ясауи исламның рухани құндылықтарын түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымымен ұштастыра отырып, түркі сопылық мектебінің негізін қалады. Оның ілімі тек діни-мистикалық жүйе ғана емес, сонымен бірге түркі халықтарының рухани мәдениеті мен әдебиетінің қалыптасуына ықпал еткен маңызды өркениеттік құбылыс ретінде бағаланады. Ясауи ілімінің тарихи маңызы оның ислам дінін түркі қоғамының рухани болмысына жақын әрі түсінікті түрде жеткізе білуімен ерекшеленеді. Бұған дейін исламдық әдебиеттер мен діни трактаттардың басым бөлігі араб немесе парсы тілдерінде жазылып келген болса, Қожа Ахмет Ясауи өз хикметтерін көне түркі тілінде жазу арқылы исламдық руханиятты қарапайым халыққа жақындатты. Оның «Диуани хикмет» еңбегі түркі халықтарының арасында кең таралып, исламдық дүниетанымның орнығуына ерекше ықпал етті. Бұл шығарма сопылық әдебиеттің көрнекті үлгісі ғана емес, сонымен қатар түркі жазба әдебиетінің ежелгі ескерткіштерінің бірі ретінде де жоғары бағаланады. Ясауи хикметтері арқылы адамгершілік, әділдік, сабыр, мейірімділік, рухани тазалық және Аллаға деген сүйіспеншілік идеялары кең насихатталды.

Түркі сопылық дәстүріндегі Ясауилік ілімнің қалыптасуы мен дамуы Орталық Азиядағы ислам мәдениетінің тарихи эволюциясымен тығыз байланысты болды. IX–XII ғасырларда бұл аймақта сопылық ағымдар кең таралып, түрлі тариқаттар қалыптаса бастады. Солардың ішінде Ясауия тариқаты түркі халықтарының рухани дүниесіне ерекше жақын сипатымен дараланды. Қожа Ахмет Ясауи сопылықтың классикалық қағидаларын сақтай отырып, оны түркілік дүниетаныммен үйлестіре білді. Нәтижесінде исламның моральдық-этикалық құндылықтары көшпелі және жартылай көшпелі түркі қоғамының әлеуметтік өмірімен табиғи үндестік тапты. Бұл үдеріс ислам дінінің түркі халықтары арасында кеңінен таралуына және олардың рухани тұтастығының нығаюына ықпал етті (Әбдірәсілқызы, 2017: 64).

Ясауия тариқатының ерекшелігі оның практикалық әрі халықтық сипатында болды. Ясауи ілімінде шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатылары адамның рухани кемелдену жолының негізгі кезеңдері ретінде түсіндірілді. Сопылық жол адамды нәпсілік құмарлықтардан арылтып, рухани тазалыққа, сабыр мен қанағатқа тәрбиелеуді мақсат етті. Ясауи дүниетанымында адамның ішкі жан дүниесін жетілдіру, өзін-өзі тану және Аллаға жақындау басты рухани мұрат ретінде қарастырылды. Осы арқылы Ясауи ілімі түркі халықтарының рухани-этикалық құндылықтарының қалыптасуына терең ықпал жасады.

Қожа Ахмет Ясауи мұрасы тек діни-философиялық тұрғыдан ғана емес, тарихи, әдеби және мәдени қырларынан да аса маңызды. Оның шығармалары түркі халықтарының ортағасырлық әдеби тілінің дамуына ықпал етті. Сонымен қатар Ясауи мектебі арқылы түркі әлемінде сопылық поэзия дәстүрі қалыптасты. Кейінгі дәуірлерде Сүлеймен Бақырғани, Қажы Бекташ Уәли, Жүніс Әміре сияқты көптеген сопы ақындар мен ойшылдар Ясауи дәстүрінің ықпалында болды. Ясауилік идеялар Анадолыдан бастап Еділ бойына

дейінгі кеңістікте таралып, түркі-мұсылман халықтарының рухани мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналды (Sambet, Temirkhanov, & Mutaliyev, 2026: 173).

Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы бүгінгі таңда да өзінің өзектілігін жоғалтқан жоқ. Қазіргі кезеңде жаһандану үдерісі мен рухани құндылықтардың өзгеруі жағдайында Ясауи іліміндегі адамгершілік, әділдік, төзімділік және рухани тазалық идеялары ерекше маңызға ие болып отыр. Оның еңбектері жастарды имандылыққа, отансүйгіштікке және рухани кемелденуге тәрбиелеуде маңызды рөл атқарады. Сондықтан Қожа Ахмет Ясауи мұрасын тарихи-философиялық тұрғыдан зерттеу тек өткен дәуірдің рухани тәжірибесін тану ғана емес, сонымен бірге қазіргі қоғамның рухани мәселелерін түсінуге де мүмкіндік береді.

Осы мақалада түркі сопылық дәстүріндегі Ясауилік ілімнің тарихи қалыптасуы, рухани-философиялық негіздері және идеялық құрылымы жан-жақты қарастырылады. Сонымен қатар Қожа Ахмет Ясауидің сопылық дүниетанымы, оның түркі халықтарының рухани мәдениетіне әсері және Ясауия тариқатының тарихи маңызы ғылыми тұрғыдан талданады. Мақаланың негізгі мақсаты – Қожа Ахмет Ясауи мұрасының түркі ислам өркениетіндегі орнын анықтап, оның рухани-мәдени ықпалын көрсету болып табылады.

### **Зерттеу әдістері**

Бұл мақалада түркі сопылық дәстүріндегі Ясауия тариқатының тарихи қалыптасуы, рухани-философиялық негіздері және оның түркі-мұсылман дүниетанымына ықпалы жан-жақты қарастырылды. Зерттеу барысында Қожа Ахмет Ясауидің өмірі мен шығармашылығына, әсіресе оның «Диуани хикмет» еңбегіне сүйене отырып, Ясауия ілімінің тарихи дамуы мен идеялық құрылымы ғылыми тұрғыдан талданды. Осы мақсатқа жету үшін гуманитарлық ғылымдарда кеңінен қолданылатын тарихи, философиялық, мәтіндік және салыстырмалы зерттеу әдістері кешенді түрде пайдаланылды.

Ең алдымен зерттеудің теориялық-әдіснамалық негізін тарихи-философиялық талдау әдісі құрады. Бұл әдіс арқылы Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымының қалыптасуына ықпал еткен тарихи, діни және мәдени факторлар жүйеленді. XI–XII ғасырлардағы Орталық Азиядағы қоғамдық-саяси жағдай, ислам дінінің таралу ерекшеліктері, сопылық мектептердің қалыптасуы және түркі халықтарының рухани дүниесіндегі өзгерістер Ясауи ілімімен өзара байланыста қарастырылды. Сонымен қатар, Қожа Ахмет Ясауидің рухани қалыптасуындағы Арыстан Баб, Юсуф Хамадани, Хорасан сопылық мектебі сияқты тарихи тұлғалар мен рухани орталардың ықпалы сараланды. Тарихи-философиялық әдіс Ясауия тариқатының тек діни құбылыс емес, сонымен қатар түркі өркениетінің рухани-мәдени дамуына әсер еткен маңызды тарихи феномен екенін көрсетуге мүмкіндік берді.

Зерттеуде индуктивті және дедуктивті талдау тәсілдері де кеңінен қолданылды. Индуктивті әдіс арқылы Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерінде кездесетін жекелеген сопылық ұғымдар, рухани тәжірибелер мен діни түсініктер жинақталып, олардың арасындағы ортақ заңдылықтар анықталды. Мысалы, шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатыларына қатысты жеке мәтіндік деректер талдана отырып, Ясауи іліміндегі рухани кемелдену концепциясының тұтас құрылымы айқындалды. Ал дедуктивті талдау әдісі арқылы сопылық ілімнің жалпы теориялық қағидалары негізінде Ясауия мектебінің өзіндік ерекшеліктері анықталды. Осы тәсілдің көмегімен Ясауия тариқатының түркілік дүниетаныммен сабақтастығы, оның исламдық мистицизмдегі орны және рухани тәжірибелік ерекшеліктері тұжырымдалды.

Мақалада мәтіндік және контент-талдау әдістері маңызды орын алды. Контент-талдау әдісі арқылы «Диуани хикмет», «Пақырнама», «Миратул Қулуб» сияқты еңбектердегі негізгі діни-философиялық ұғымдардың мазмұны жүйеленді. Әсіресе, «Аллаға махаббат», «зікір», «нәпсімен күрес», «кемел адам», «фәна», «сабыр», «тәубе» сияқты ұғымдардың мәтін ішіндегі қолданылу ерекшеліктері сараланып, олардың Ясауия

дүниетанымындағы орны анықталды. Сонымен қатар, хикмет мәтіндеріндегі символдық бейнелер мен сопылық терминдердің мазмұны hermeneutic (герменевтикалық) талдау тәсілі арқылы түсіндірілді. Бұл тәсіл сопылық поэзиядағы астарлы мағыналарды ашуға және Ясауидің рухани-философиялық ойларын тереңірек түсіндіруге мүмкіндік берді.

Зерттеу барысында салыстырмалы-тарихи әдіс те қолданылды. Бұл әдіс арқылы Ясауия тариқатының басқа сопылық мектептермен, әсіресе Накшбандия және Кубравия тариқаттарымен ұқсастықтары мен айырмашылықтары салыстырылды. Сонымен қатар, жария зікір («джахрийа») мен құпия зікір («хафийа») дәстүрлерінің ерекшеліктері қарастырылып, олардың Орталық Азия сопылық мәдениетіндегі орны анықталды. Салыстырмалы талдау Ясауия тариқатының түркі халықтарының рухани болмысына жақын келетін қырларын айқындауға мүмкіндік берді. Әсіресе, түркілік дүниетаным элементтерінің исламдық сопылықпен үйлесуі, музыка мен зікір рәсімдерінің қолданылуы, сондай-ақ дәруіштік мәдениеттің қалыптасуы осы әдіс арқылы жан-жақты талданды.

Мақалада өркениеттік және мәдениеттанулық тәсілдер де пайдаланылды. Бұл тәсілдер Ясауия ілімін тек діни ағым ретінде емес, тұтас түркі-мұсылман өркениетінің рухани-мәдени құбылысы ретінде қарастыруға мүмкіндік берді. Қожа Ахмет Ясауидің шығармалары арқылы түркі халықтарының исламдық дүниетанымының қалыптасуы, әдеби тілдің дамуы, рухани бірліктің нығаюы және халықтық ислам мәдениетінің орнығуы мәселелері зерттелді. Сонымен қатар, Ясауи мұрасының қазіргі кезеңдегі рухани жаңғыру үдерістерімен сабақтастығы да назарға алынды.

Зерттеудің дереккөздік негізін ортағасырлық сопылық әдебиеттер, тарихи хроникалар, қолжазба мәтіндер және қазіргі заманғы ғылыми зерттеулер құрады. Атап айтқанда, Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» еңбегінің әртүрлі нұсқалары, сондай-ақ Девин Де Виз, Мехмет Фуад Көпрүлү, В.В. Бартольд, А.Н. Самойлович, Ирен Меликофф және басқа да отандық әрі шетелдік зерттеушілердің еңбектері пайдаланылды. Сонымен қатар, Түркістан, Ташкент, Стамбұл және Санкт-Петербург қолжазба қорларындағы материалдар жөніндегі ғылыми мәліметтерге сүйенілді. Бұл деректер Ясауия тариқатының тарихи дамуын, мәтіндік дәстүрін және рухани ықпалын ғылыми тұрғыдан жан-жақты қарастыруға мүмкіндік берді.

Зерттеу барысында пәнаралық тәсіл де қолданылды. Себебі Ясауия ілімін толыққанды түсіну үшін тарих, философия, дінтану, әдебиеттану және мәдениеттану ғылымдарының тоғысында қарастыру қажеттілігі туындайды. Осыған байланысты мақалада сопылық ілім тек діни құбылыс ретінде ғана емес, сонымен бірге рухани мәдениет, әдеби дәстүр және әлеуметтік институт ретінде қарастырылды. Бұл тәсіл Қожа Ахмет Ясауи мұрасының көпқырлы табиғатын ашуға және оның түркі өркениетіндегі тарихи рөлін кешенді түрде бағалауға мүмкіндік берді.

Осылайша, мақалада қолданылған ғылыми әдістер кешені Қожа Ахмет Ясауи ілімінің тарихи дамуын, философиялық мазмұнын және түркі сопылық дәстүріндегі орнын жан-жақты әрі жүйелі түрде талдауға негіз болды. Зерттеу әдістерінің өзара үйлесімді қолданылуы Ясауия тариқатының рухани, тарихи және мәдени мәнін тереңірек ашуға мүмкіндік берді.

### **Нәтежиелері және талқылау**

Қожа Ахмет Хазірет Сұлтан Ясауи (1093–1166 жж.) – түркілік сопылық тармағының танылған көшбасшысы, ойшыл, сопы-ақын әрі діни уағызшы. Қожа Ахмет Ясауи Ясы қаласында (қазіргі Түркістан) дүниеге келген. Оның туған жылы жөнінде түрлі деректер кездеседі: кейбір зерттеулерде 1093 жыл деп көрсетілсе, басқа дереккөздерде 1103, 1036 немесе 1041 жылдар аталады. Ал 1166 жылы Сайрамда (Исфиджаб) қайтыс болғаны айтылады (Үілмәз, 2018: 64).

Зерттеуші Дэвин Де Виз өзінің «Түркістанның исламдануы туралы Ясауи аңызы» атты еңбегінде Қожа Ахмет Ясауидің әкесі – Исфиджаб (Сайрам) қаласының танымал шейх

Ибраһим ибн Махмуд болғанын жазады. Сонымен қатар, оның Хазірет Әлидің үшінші ұлы Мұхаммед Ханафиядан тарайтын әулетке жататыны көрсетіледі. Төртінші ұрпағы Әбу әл-Қаһхардың Әбу ар-Рахман және Әбу ар-Рахим атты екі ұлы болған. Әбу ар-Рахманның да екі ұлы дүниеге келген: Исхақ Баба – Ясауидің оныншы атасы, ал Абдужалил – Исмайыл Атаның он үшінші атасы ретінде айтылады (Tosun, & Eraslan, 2019).

Қожа Ахмет Ясауидің анасы – атақты шейх Мұсаның қызы Айша, халық арасында Қарашаш ана атымен белгілі. Шейх Мұса Исфиджаб өңірінде өзінің тақуалығы және ерекше діндарлығымен танылған тұлға болған. Қожа Ахмет Ясауи отбасындағы екінші бала еді. Оның Гауһар есімді әпкесі болған және ата-анасы қайтыс болғаннан кейін інісінің тәрбиесін өз мойнына алған.

Бізге жеткен мәліметтер бойынша, Қожа Ахмет Ясауидің Ибраһим атты ұлы болған, алайда ол жас кезінде қайтыс болған. Сонымен бірге, Гауһар Шаһназ және Гауһар Хушназ атты екі қызы болған. Кейінгі ұрпақтары осы екі қызынан тараған деп есептеледі. Кейінгі кезеңдерде Қожа Ахмет Ясауидің ұрпақтарынан көптеген танымал мұсылман қайраткерлері шыққан. Солардың қатарында өз еңбектерінде Қожа Ахмет Ясауиді өзінің тікелей бабасы ретінде атайтын белгілі шейх Закария Самарқанди де бар.

Қожа Ахмет Ясауи алғашқы білімді әкесі шейх Ибраһимнен алған. Кейін оның білімі мен тәрбиесін ханафи мәзһабының танымал ғалымы Баха ад-Дин Испиджаби жалғастырған. Бұдан соң ол Отырарға барып, сол кезеңдегі әйгілі Арыстан Бабтан тәлім алады. Қожа Ахмет Ясауи одан рухани әрі өмірлік даналықты меңгеріп, терең діни-рухани білім алған.

Ұстазы қайтыс болғаннан кейін Ахмет Ясауи мұсылман әлемінде «Исламның күмбезі» атанған Бұхара қаласына сапар шегеді. Ясауидің рухани ұстаздарының қатарында Орталық Азия сопылық тарихында ерекше орын алатын Тус қаласының тумасы Әбу әл-Фармази болған. Ол 1084 жылы қайтыс болған. Оның шәкірттері арасында 1126 жылы дүниеден өткен Ахмад әл-Газали мен 1049–1140 жылдары өмір сүрген Юсуф Хамадани бар еді. Ахмад әл-Газали – ислам философиялық мистицизмінің көрнекті өкілі, сунниттік теолог, құқықтанушы және «Дін ғылымдарын қайта жаңғырту» атты еңбектің авторы болған әйгілі Әбу Хамид әл-Газалидің інісі еді.

Бұхарада Ахмет Ясауи тағы бір ұлы ұстаз – сол дәуірдегі сопылық мектептің жетекшісі болған атақты шейх Юсуф Хамаданимен кездеседі. Бұл мектептің өкілдері өз өмірлерін Алланың рухымен рухани тұтастыққа жету жолына арнаған болатын. Мұндай рухани ізденіске сопылық шейхтар үндеген. Юсуф Хамаданидің толық аты – Әбу Якуб Юсуф әл-Хамадани әл-Бузақжирди.

Юсуф Хамаданиден кейін сопылықтың екі үлкен тармағы тарағаны айтылады: парсылық бағыт – Әбу әл-Халиқ әл-Ғиждуваниға, ал түркілік бағыт – барлық түркі сопыларының рухани бастауына айналған Қожа Ахмет Ясауиге келіп тіреледі.

Сопылық (суфизм) ислам дініндегі жаңа мистикалық-аскеттік бағыт ретінде қалыптасты. Орталық Азияда сопылық ілім IX–X ғасырларда кеңінен тарала бастады. Бұл үдеріс жеке сопылық мектептердің құрылуымен ерекшеленді. Кейіннен бұл мектептер тариқаттар мен сопылық ордендер түрінде ұйымдасты. Олардың басында рухани жетекшілер тұрды. Араб тілді елдерде мұндай жетекшілер «шейх» деп аталса, парсы тілді ортада «шейх» әрі «пір» атаулары қолданылды. Ал түркі халықтары арасында оларды «шейх», «пір», «ишан», «баба», «ата» деп атаған (Saifunov, Tolegenov, & Zhanykulov, 2025: 273-292).

Орталық Азияда кең таралған сопылық тариқаттардың қатарында Нақшбандия тариқаты, Ясауия тариқаты және Кубравия тариқаты ерекше орын алды. Сонымен қатар, бұл кезеңде мубайидтер, исмаилиттер және қараматтар сияқты діни ағымдар да өмір сүрді. Олар шафиғи және ханафи мәзһабтарының діни-құқықтық ілімдерімен қатар дамып отырған.

Терең рухани білім алып, сопылық ілімнің негіздерін жан-жақты меңгергеннен кейін Қожа Ахмет Ясауи сопылықтың көрнекті білгірі дәрежесіне жетеді. Осыдан соң ол Арыстан

Баб негізін қалаған рухани дәстүрді жалғастыру мақсатында Ясы қаласына қайта оралады. Осында ол Ясауия тариқаты атты сопылық жолдың негізін қалады. Оның алғашқы ізбасарларының бірі Арыстан Бабтың ұлы Мансұр болды.

Ясауия ілімі Иран жерінде Қажы Бекташ Уәли арқылы таралды. Сонымен қатар, Ясауидің атақты шәкірттерінің бірі – 1186 жылы Хорезмде қайтыс болған Сүлеймен Бақырғани еді (Қыдыр, & Ченари, 2018).

Қожа Ахмет Ясауи түркі халықтарының жаңа исламдық өркениетіндегі халықтық рухани бағыттың дамуына зор ықпал етті. Оған көптеген шәкірттер, сопылық жолын ұстанушылар және зиярат етушілер келіп отырған. «Баба» атанған кезбе дәруіштер мен халық уағызшылары Ясауи ілімін Түркістан аймағында, Еділ бойында, Хорасанда, Әзербайжанда және Кіші Азияда кеңінен таратты.

Қожа Ахмет Ясауи 63 жасқа толғаннан кейін өмірінің соңына дейін жер асты қылуінде өмір сүрген. Ол бұл әрекетін былай түсіндіреді: «Пайғамбар жасына, яғни алпыс үш жасқа жеттім. Маған осы да жеткілікті, пайғамбардан артық өмір сүрудің қажеті жоқ».

Аңыздарға сәйкес, Қожа Ахмет Ясауи дүниелік күйбең тіршіліктен алыстап, бар ғұмырын Аллаға құлшылық етуге арнау үшін оңашалануға мәжбүр болған. Ол Ясы қаласындағы мешіт маңындағы жер асты қылуіне қоныстанып, өмірінің соңына дейін сол жерде ғибадатпен өткізген.

1166 жылы Қожа Ахмет Ясауи дүниеден өтеді. Әулие ретінде ол Ясы қаласында арнайы тұрғызылған кесенеге жерленді. Кейін бұл кесене мұсылмандардың жаппай зиярат ететін қасиетті орнына айналды. Бүгінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесі түркі-мұсылман руханиятының аса маңызды тарихи және діни ескерткіштерінің бірі болып саналады.

Қожа Ахмет Ясауидің өмір сүрген жасы туралы түрлі деректер бар. Кейбір мәліметтерде оның 63 жыл өмір сүргені айтылса, басқа деректерде 85 жасқа дейін жасағаны көрсетіледі. Түрік зерттеушісі Мехмет Фуад Көпрүлүннің болжамынша, Қожа Ахмет Ясауи 120 жыл өмір сүрген. Ал қазақ ақыны Жүсіпбек Аймауытов Ясауидің өз хикметтеріне сүйене отырып, оның 125 жыл жасағанын айтады.

Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған Ясауия тариқаты мен Түркістан қаласы оның зор беделінің арқасында ортағасырлық Қазақстандағы ең ірі рухани-ағартушылық орталықтардың біріне айналды. Шейх қайтыс болғаннан кейін де өзі құрған Ясауия сопылық бағыты белсенді қызметін жалғастырды. Ал оның қабірі маңында қалыптасқан мемориалдық кешен бүкіл Орталық Азия мұсылмандары үшін маңызды зиярат орындарының біріне айналды. Мұсылман Шығысында қалыптасқан дәстүр бойынша, жаппай зиярат ететін орындар уақыт өте келе сауда-саттықтың, қолөнердің және рухани өмірдің орталығына айналатын. Қожа Ахмет Ясауидің қабірінің үстіне Қарахан әулетінің бұйрығымен алғаш тұрғызылған кесене моңғол шапқыншылықтары кезінде қираған. Қожа Ахмет Ясауи қайтыс болғаннан кейін 223 жыл өткен соң, Әмір Темірдің (1336–1405) арнайы бұйрығымен оның қабірінің үстіне «Хазірет Сұлтан» мавзолейі салынды. Бұл құрылыс бір жағынан Ясауиге деген құрметтің белгісі болса, екінші жағынан Әмір Темірдің көшпелі дала тайпалары арасындағы саяси беделін нығайтуға бағытталған қадам еді. Бүгінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мемлекет қорғауындағы тарихи ескерткіштердің бірі болып табылады. 1982 жылдан бастап ескерткіш ресми түрде мемлекеттік қорғауға алынған. Бұл сәулет туындысының ұзындығы 65,5 метр, ені 45,5 метр, ал бас порталдарының биіктігі 37,5 метрді құрайды. Кесене құрамында кезінде отыздан астам бөлме болған. Олардың қатарында мешіт, кітапхана, салтанатты жиын өткізетін зал және басқа да арнайы бөлмелер орналасқан.

Қожа Ахмет Ясауи – шығармаларын оғыз-қыпшақ диалектісінде жазған алғашқы дарынды түркі ақындарының бірі. Оның ең танымал еңбектерінің қатарына Диуани хикмет («Даналық кітабы»), Миратул Қулуб («Көңілдің айнасы») және Пақырнама жатады. Мұндағы «пақыр» сөзі парсы тілінде «дәруіш», яғни дүниеден безген сопы мағынасын білдіреді. Алайда Қожа Ахмет Ясауидің бізге бірнеше нұсқада жеткен ең әйгілі шығармасы

– Диуани хикмет. Бұл еңбек қыпшақ элементтері аралас көне түркі тілінде жазылған және барлық түркі халықтарына ортақ рухани мұра болып саналады. Шығармада Ясауия тариқатының негізгі қағидалары жинақталып, жүйеленген. «Диуани хикмет» еңбегі ислам дінін насихаттап қана қоймай, халық арасында мұсылмандықтың нығаюына зор ықпал етті. Түркі халықтары бұл шығарманы ерекше құрметтеп, оны «Түркілердің Құраны» деп атаған. Себебі көптеген түркі жұрттары исламның мәні мен Құран ілімін дәл осы «Диуани хикмет» арқылы терең түсінген. Сондықтан түркі халықтары Қожа Ахмет Ясауиді «Хазірет Сұлтан» деп дәріштеген, ал Түркістан қаласын «екінші Мекке» ретінде қастерлеген. Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері ислам құндылықтарын дәріштеумен қатар, түркі халықтарын рухани бірлікке, ынтымаққа және дербестікке үндеді (Ясауи, 1998: 95).

Диуани хикмет – тек діни-сопылық әдебиеттің ескерткіші ғана емес, сонымен қатар түркі тіліндегі ең көне жазба мұралардың бірі болып табылады. Көптеген түркітанушы ғалымдардың пікірінше, бұл шығарма Қараханид дәуіріндегі әдеби дәстүрдің жалғасы әрі сол кезеңдегі түркі жазба мәдениетінің маңызды үлгісі саналады.

Тарихи деректер Диуани хикмет еңбегінің көптеген рет көшіріліп, өңделіп және толықтырылып отырғанын көрсетеді. Бұл шығарманың қолжазба нұсқалары негізінен Ташкент, Санкт-Петербург және Стамбұл кітапханаларында сақталған. Ресей Ғылым академиясының Шығыстану институтының Санкт-Петербург бөліміндегі қолжазбалар қорында XVIII–XIX ғасырларға жататын «Диуани хикметтің» 23 нұсқасы бар. Ал Ташкенттегі Өзбекстан Ғылым академиясының Шығыстану институты мен Қолжазбалар институтында бұл еңбектің 56 қолжазба көшірмесі сақталған. Олардың басым көпшілігі XIX ғасырға жатады. Қолжазба нұсқаларымен қатар, Қазан қаласында Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері араб графикасымен бірнеше рет басылып шыққан. Солардың ішіндегі ең толық басылымдарында 149 хикмет қамтылған және олар 1896 және 1905 жылдары жарық көрген. Қазіргі таңда Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері көптеген нұсқалар арқылы сақталып, ғылыми айналымға енгізілген (Ясауи, 1998: 84). Соңғы онжылдықтарда Диуани хикмет Қазақстанда да, шетелдерде де бірнеше рет қайта басылып шықты.

Түркі сопылық дәстүрін зерттеуші ғалымдардың пікірінше, Қожа Ахмет Ясауи мектебінің өзіндік ерекшеліктері болған. Ясауи сопылық мектебі адамның рухани-адамгершілік тұрғыдан кемелденуі және Алланы тануы үшін белгілі бір рухани жолдан өтуін міндетті шарт деп санаған. Бұл жолдың негізгі сатылары: шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат болып есептелген.

Шариғат – ислам қағидаларына сәйкес тақуалық өмір сүруді білдіреді. Тариқат – дүниелік қызықтардан бас тартуға негізделген сопылық рухани жол. Мағрифат – мистикалық таным арқылы Аллаға жақындау және рухани хәлге жету кезеңі. Хақиқат – сопының нәпсілік қалаулардан толық арылып, фәна хәлінде Алламен тұрақты рухани байланысқа жету сатысы ретінде түсіндірілген.

Диуани хикмет еңбегінде шариғат, тариқат, хақиқат және мағрифат ұғымдарын түсіндіруге ерекше мән берілген. Қожа Ахмет Ясауидің пікірінше, шариғатты, тариқатты және мағрифатты меңгермейінше хақиқатқа, яғни Аллаға жақындауға жету мүмкін емес. Ясауи ілімінде адамның рухани кемелденуі ішкі рухани күрессіз, шынайы жанкештіліксіз жүзеге аспайды. Тіпті бұл жолда адам өз өмірін құрбан етуге де дайын болуы тиіс деп түсіндірілген. Ол аскетизмге, дүниелік қызықтардан бас тартуға және сабырлыққа үндеді. Себебі мұндай рухани ұстаным адамға ақыреттегі бақытқа жетуге жол ашады деп есептелді. Сонымен қатар, Қожа Ахмет Ясауи адамдарды әділдікке, адалдыққа және мейірімділікке шақырды. Ясауидің маңызды тарихи қызметтерінің бірі – түркі тілін әдеби айналымға енгізуі болды. «Баба» аталған халық уағызшылары оның ілімін Түркістанда, Өзербайжанда, Кіші Азияда, Анадолыда, Еділ бойында, Хорасанда және басқа өңірлерде кеңінен таратты. Қожа Ахмет Ясауи түркі халықтарының жаңа исламдық өркениетіндегі халықтық рухани бағыттың дамуына айрықша ықпал етті. Ол исламдық діни дүниетанымды түркі халықтарының дәстүрлі танымымен, соның ішінде тәңіршілдік, шамандық және

зороастризм элементтерімен үйлестіре білді. Бұл үдерісте Ясауия тариқаты үлкен рөл атқарды. Әділдік, рухани тазалық, адамгершілік кемелдену идеяларын насихаттаған Ясауи ілімі түркі халықтарының рухани дүниесіне терең әсер етті. Қожа Ахмет Ясауидің арқасында сопылық ілім түркі халықтарының дүниетанымы мен рухани танымында маңызды философиялық жүйеге айналды. Егер Ясауиге дейін түркі халықтары негізінен Тәңірге табынса, одан кейін ислам дінін қабылдап, Аллаға сенім күшейе түсті. Сопылық арқылы түркі халықтары шығыс философиясымен және әлемдік діндердің рухани-мәдени құндылықтарымен жақынырақ танысты (Сыздықова, 2014: 61).

Қожа Ахмет Ясауидің сопылық мектебі негізінен ғұрыптық-тәжірибелік сипатымен ерекшеленді. Бұл ілімде шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатыларынан өтуге ерекше мән берілді. Әрбір сатының өзіне тән мақамдары мен рухани тұрақтары болған. Қожа Ахмет Ясауидің пікірінше, мүридтің дәруіш дәрежесіне жетіп, толық сопы атануы үшін барлық қырық мақамнан өтуі міндетті саналған. Ясауи ілімі бойынша бұл қырық мақам төрт негізгі сатыдан тұрады: шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқат. Әрбір саты өз ішінде он мақамға бөлінеді.

Шарифат сатысының он мақамы мыналардан тұрады:

- иман, яғни Алланың жалғыздығы мен бірлігіне сену;
- намаз оқу;
- Рамазан айында ораза ұстау;
- Меккеге қажылық жасау;
- ақиқатты тануға ұмтылу;
- ғылым-білім үйрену;
- сүннет жолын ұстану;
- Алла мен Оның елшісі Мұхаммед пайғамбардың барлық бұйрықтарын толық орындау;
- нахи мункар, яғни жаман әрі күнәлі істерден аулақ болу;
- барлық қырық қағиданы қатаң сақтау.

Шарифат және осы мақамдардың барлығы әрбір мұсылман үшін міндетті деп есептелген. Сонымен қатар, бұл талаптар тариқат сатысына өту үшін де қажетті шарт болған.

Тариқат та он мақамнан тұрады:

- тәубе, яғни шынайы өкініп, күнәлардан арылу;
- шейхқа, пірге және ұстазға толық мойынсұну;
- хауф пен рижа, яғни Алла жолында қателесуден қорқу және Алланың мейірімі мен рақымынан үміт ету;
- уирд-ауруд, Ясауия мектебінде міндетті саналатын құпия зікір мен дұға оқу;
- сопының тіршілігін қамтамасыз етуге қажетті ең аз дүниемен ғана қанағат ету;
- шейхтың барлық өсиеттері мен бұйрықтарын бұлжытпай орындау;
- тек шейх рұқсат еткен сөздерді ғана айту;
- ұстаздың барлық насихаттарын тыңдау;
- тәжрид қағидасын ұстану, яғни дүниелік нәрселерден бас тартып, оңашалану;
- тафридті сақтау, яғни рухани даралық пен оқшаулықты сақтау.

Бұл мақамдар сопыға нәпсілік құмарлықтарды жеңіп, тәннің қалауларын ауыздықтауға мүмкіндік береді деп түсіндірілген (Demirci, 2018: 22).

Келесі он мақам мағрифат сатысына жатады:

- фәна хәлінде болу, яғни дүниелік байланыстардан толық арылу;
- дәруіштік дәрежесін қабылдау; Ясауия тариқатында сопылар түркі сопылығының ұлы шейхінің ілімін тарату мақсатында ел аралап жүргендіктен «кезбе дәруіштер» деп аталған;
- әрдайым сабырлы, төзімді болу;
- әділ әрі таза ниетті болу;

- мағрифатқа, яғни сопылық білімнің кемел деңгейіне жетуге ұмтылу;
- шариғат пен тариқат қағидаларын сақтауды жалғастыру;
- дүниелік байлық пен кедейлікке бірдей қарау, материалдық игіліктерден ішкі тұрғыдан бас тарту;
- ақырет пен Қиямет күні мәселесін үнемі назарда ұстау;
- вужудты тану, яғни өзін микрокосмос ретінде түсіну;
- хақиқат сырларын тануға дайындалу. Бұл кезеңде сопы бұрын өткен шариғат, тариқат және мағрифат сатылары арқылы беймәлім рухани құпияларды тануға жақындай түседі.

Хақиқат сатысы да он мақамнан тұрады:

- хақ жолына толық берілу, яғни ақиқатқа терең бойлау;
- әлемді сопылық таным тұрғысынан қабылдай отырып, оны қарапайым сана деңгейінде де түсіне білу;
- жақсылық пен жамандықты ажырата алу;
- барға қанағат ету;
- ізгі ниетпен құрбандық жасау;
- оңашалықта болу;
- сапар шегіп, рухани кезбе өмір сүру;
- адалдық пен құпияны сақтай білу;
- шариғат, тариқат және мағрифат талаптарын терең меңгеріп, орындау;
- кеңпейілділік пен төзімділік таныту.

Әртүрлі сатылар мен мақамдардың мазмұнына қарағанда, олардың әрқайсысы сопының рухани-адамгершілік тұрғыдан кемелдену жолдарын білдіреді. Қожа Ахмет Ясауи ілімі бойынша, сопы кемелдікке жету үшін рухани жетілудің жеті сатысынан өтуі қажет.

Бірінші саты – «аммара» деп аталады. Бұл кезеңде адамның жаны қызғаныш, немқұрайлылық, мақтаншақтық сияқты төмен қасиеттерге толы болады (Тримингэм, 1989: 128).

Екінші саты – «лаууама». Бұл кезеңде адам өз бойындағы кемшіліктер мен нәпсілік әлсіздіктерді түсініп, олардан арылуға ұмтыла бастайды.

Үшінші саты – «мулхама». Бұл кезеңде жан рухани тұрғыдан кемелдене бастайды. Соның нәтижесінде қанағат, сабыр, төзімділік, кешірімділік сияқты ізгі қасиеттер қалыптасады.

Төртінші саты – «мутмаинна». Бұл деңгейде жан тыныштық пен рухани тұрақтылыққа жетеді.

Бесінші саты – «разийа». Мұнда жан ізгілікке толық мойынсұнып, жамандықтың жетегіне ермегендіктен рухани қанағат сезіміне бөленеді.

Алтыншы саты – «марзийа» (мәтінде «радия» түрінде берілген). Бұл кезеңде сопының жаны ең жақсы адамгершілік қасиеттерге ие болады және онда сопылық жолға қайшы келетін жаман сипаттар қалмайды.

Жетінші әрі соңғы саты – «камил» деңгейі. Бұл кемелдік сатысында жан тек әулиелерге тән рухани жетілген қасиеттерге ие болады. Ясауи ілімінде бұл деңгей адам рухының толық тазарып, кемелдікке жеткен күйін білдіреді.

Шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатыларынан өтумен қатар, Ясауи тариқаты ілімінің маңызды құрамдас бөліктерінің бірі – зікір айту тәжірибесі болды. Зікір, яғни Алланы еске алу, Орталық Азия аумағында және одан тыс жерлерде таралған көптеген сопылық тариқаттар мен қауымдардың теориясы мен тәжірибесінде сопылық жолдың өзегі ретінде қарастырылды. Бұл тақырып Қожа Ахмет Ясауидің хикмет-нақылдарында да ерекше орын алады. Зікірдің әртүрлі түсіндірмелері болғанымен, олардың барлығын біріктіретін ортақ мән бар. Сопылық түсінік бойынша, зікір – сопының жүрегінде туып, кейін жалбарыну мен көз жасына ұласатын Алланы шынайы еске алу әрекеті (Мамырәлі, & Парпиев, 2025: 31–42)

Орта Азиядағы сопылық тариқаттар тарихында жария (дауыстап айтылатын) және құпия (іштен айтылатын) зікір түрлері арасында тек техникалық айырмашылықтар ғана емес, сонымен қатар терең теологиялық пікірталастар мен сопылық ордендер арасындағы қатаң қарама-қайшылықтар да орын алған кезеңдер болды. Сонымен қатар, тәжірибелі сопылар әдетте зікірдің екі түрін де меңгеріп, жағдайға қарай олардың бірін қолданған. Құпия зікірді жақтаушылар оны игеру әлдеқайда күрделі деп есептеген, өйткені ол адамның ішкі рухани жинақылығы мен үлкен рухани күш-жігерін талап етеді. Олардың пікірінше, Алламен байланыс адамның ішкі дүниесінде сақталып, көпшілікке жария етілмеуі тиіс (Кенжеттаев, 2021: 66-76).

Дегенмен, дауыстап орындалатын «ара зікірінің» («зікр-и пила») негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауидің өзі де шынайы иман мен оның рухани мәнін жасырын сақтаудың маңыздылығын бірнеше рет атап өткен.

Сопылық ілімде зікір кеңінен таралған рухани тәжірибелердің бірі болып табылады. Зікірдің орындалу түрлері әрбір тариқаттың немесе сопылық бауырластықтың дәстүріне, сондай-ақ шейхтың рухани шеберлігіне байланысты әртүрлі сипатта дамыған. Әдетте зікір рәсімі кезінде қатысушылар шеңбер құрып отырып немесе тұрып орналасады. Алдымен шейх рухани-медитативтік дайындық жүргізеді. Осыдан кейін оның нұсқауымен қатысушылар бірінен кейін бірі орындалатын арнайы жаттығуларға кіріседі. Бұл жаттығулар дененің ырғақты қимылдарынан тұрады: иілу, бұрылу, денені тербету сияқты қозғалыстар біртіндеп жылдам қарқынмен орындалады. Мұндай қимылдар дұға мен зікір сөздерін айтумен қатар жүреді. Кейбір сопылық тариқаттарда психо-рухани жаттығулар кезінде музыка мен ән айтуға ерекше мән берілген. Сопылық түсінік бойынша музыка – «жанның азығы» («ғиза-и рух») болып саналады және адамның рухани кемелденуіне ықпал ететін күшті құралдардың бірі ретінде қабылданған. Сопылық тәжірибеде адамның денесін табиғи әрі еркін қозғалысқа жетелейтін музыка («тараб»), сондай-ақ терең медитативтік хәлге еруге көмектесетін әуендер («саут») кең қолданылған. Кейбір тариқаттар мен сопылық қауымдарда күнделікті музыка тыңдау, мистикалық өлеңдерді хормен орындау («сама») және музыка сүйемелдеуімен экстатикалық билер билеу дәстүрге айналған (Степанянц, 1987: 36).

Ясауия тариқатындағы зікір дәстүрінің бастаулары Хорасан сопылығымен байланысты болды. Бұл дәстүр Баязид Бистами негізін қалаған жария (дауыстап айтылатын) зікір және Жунайд Бағдади қалыптастырған құпия (іштен айтылатын) зікір үлгілерінің ықпалымен дамыды. Қожа Ахмет Ясауи сопылықтың озық дәстүрлерін тиімді пайдаланып, түркі сопылығының өзіндік ерекшелігін қалыптастырды. Оның басты ерекшеліктерінің бірі – зікір рәсімдерінің түркі тілінде орындалуы еді. Алайда ислам дінінің негізгі қағидалары мен құлшылықтары дәстүрлі түрде Құран тілі – араб тілінде атқарылған.

Қожа Ахмет Ясауи зікірді жай ғана діни рәсім емес, адамның рухани хәлі мен жан дүниесінің көрінісі деп түсіндірді. Сондықтан ол ортодоксалды ислам өкілдерінің қарсылығына қарамастан, зікір рәсімдеріне ерлер мен әйелдердің бірге қатысуына рұқсат берген. Ясауия мектебінде адамның рухани жағдайына байланысты жария зікір де, құпия зікір де бірдей дәрежеде қолданылған. Хикметтерде зікір рәсімдерінің негізгі орындаушылары мен жетекшілері «закирлер» («Алланы еске алушылар», «жырлаушылар») деп аталады. Ясауи ілімі бойынша, ең алдымен ақиқат сырлары дәл осы закирлерге ашылады және олар рухани ақиқатпен тұтастыққа жетеді. Кейінгі кезеңдерде Ясауия бауырластығында жеке орындаушы «әнші-закирлер» «хафиздер» деп те атала бастаған. Кейбір хикмет мәтіндерінде «закир» ұғымы зікір рәсіміне қатысушылардың барлығына ортақ атау ретінде де қолданылған (Yılmaz, 2018: 29).

Ясауия тариқаты үшін зікір ерекше маңызды орынға ие болды. Қожа Ахмет Ясауидің ізбасарлары зікірді өз тариқатының басты белгісі мен рухани нышанына айналдырды. Олар негізінен «жахрийа», яғни жария әрі дауыстап орындалатын зікір түрін қолданған.

Бұл жария зікір уақыт өте келе «ара зікірі» («зікр-и арра») деген атаумен де кең таралды. Кейін бұл атаулар Ясауия тариқатының негізгі сипаттамасына айналып, XVIII – XIX ғасырдың басында «Ясауия» терминінің өзін де біртіндеп ығыстыра бастады.

Осы кезеңде Орта Азиядағы сопылық тариқаттар күнделікті өмірде де, ресми мұсылман құжаттарында да негізінен қолданылатын зікір түріне қарай ажыратылатын болды. Мысалы:

- «хафийа» («хафи», «хуфийа») – құпия, іштен айтылатын тыныш зікір;
- «джахрийа» («джарийа», «жахр», «жар») – жария, дауыстап орындалатын зікір.

Осылайша, зікірдің орындалу ерекшелігі сопылық тариқаттардың басты айқындаушы белгілерінің біріне айналды.

Алланы тану мен Оның рухани дидарын сезінуге деген терең құлшыныс және ерекше рухани экстаз Ясауия тариқаты дәстүріндегі «ара зікірінде» («зікр-и арра») айқын көрініс тапты. Бұл рәсімге көне сипат, ерекше дыбыстық тәсілдер, көмейден шығатын қырылдаған «х» дыбыстары, еліктеу элементтері, сондай-ақ экстатикалық би тән болды.

Белгілі түрік зерттеушісі Мехмет Фуад Көпрүлү «ара зікірінің» және жалпы жария зікірдің шығу тегін түркі-моңғол көшпелі тайпаларының шамандық экстатикалық билерімен байланыстырған. Бұл пікір кейіннен Орта Азия этнографиялық материалдары арқылы дәлелденіп, көптеген кеңестік этнографтар мен шығыстанушылар тарапынан қолдау тапты. Олардың қатарында Владимир Гордлевский, Юрий Кнорозов, Ольга Сухарева, Анна Троицкая, Александр Боровков, Глеб Снесарев, сондай-ақ батысеуропалық және америкалық зерттеушілерден Ирен Меликофф және басқалар бар.

Ясауия тариқатында жария «жахрийа» зікірімен қатар құпия, яғни іштен айтылатын тыныш зікір де қолданылған. Іштей орындалатын зікір дәстүрі алғаш рет Ясауия мектебінде қалыптасып, кейін Нақшбандия тариқаты арқылы кеңінен дамытылды. Бұл тәжірибе кейін «зікр-и хафи» («құпия зікір») деген атауға ие болды (Хаққул, 2001: 57).

Құпия зікірдің маңызды құралдарының бірі – тәспі болған. Тәспі сопыларға зікір формулаларын қайталау кезінде саннан жаңылмауға көмектескен.

Ясауия тариқаты дәстүрінде орындалған зікір түрлерінің ішінде «Катта зікір» (Үлкен зікір) ерекше орын алған. Бұл зікір қыс мезгіліндегі рухани рәсімдердің алғашқы үш күнінде орындалатын болған.

«Катта зікір» негізінен Диуани хикмет хикметтерін айту арқылы жүргізілген. Рәсім барысында қатысушылардың рухани жағдайы мен қалауына байланысты сопылық би – «рақс» та орындалған. Сонымен қатар, бұл зікір рәсімі музыкалық аспаптардың сүйемелдеуімен өткендігі айтылады. Атап айтқанда, «най» және «даф» аспаптары қолданылған. Мұндай музыкалық және рухани элементтердің үйлесуі Ясауия сопылық дәстүріндегі зікірдің эмоциялық әрі мистикалық әсерін күшейте түскен (Tulum, 2019: 78).

XIX ғасыр мен XX ғасырдың бірінші жартысындағы этнографиялық деректерге сәйкес, Ясауия тариқаты өкілдерінің зікір рәсімдерінде көз жасын төгу мен еңіреу маңызды әрі ажырамас бөлік болған. Әдетте бұл рәсім зікірдің соңғы кезеңінде орындалған.

Би мен рухани экстаздан шаршаған сопылар Диуани хикмет хикметтерін тыңдайтын болған. Хикметтер олардың жан дүниесіне терең әсер етіп, жылау, көз жасын төгу және сопылардың бір-бірімен бауырластық құшақтасуына ұласқан күшті эмоциялық күй тудырған. Хикмет мәтіндеріне қарағанда, бұл дәстүрдің бастауын Қожа Ахмет Ясауидің өз заманынан көруге болады. Ясауи ілімінде жылау мен еңіреудің («фарёд», «нола») нақты рухани мәні болған. Мұндай зікірдің басты мақсаты – Алламен рухани тұтастыққа жету және Оның көркемдігін сезіну. Көз жасын төгу тек Құдайға деген сағыныш пен мінсіз рухани әлемге ұмтылысты ғана білдірмеген, сонымен қатар адасқан дүниелік өмірге деген өкініштің көрінісі ретінде қабылданған.

Ясауи хикметтерінде ерекше назар аударатын тағы бір жайт – бұл рәсімдердің үнемі таң алдында, яғни «сахар» уақытында орындалуы. Қожа Ахмет Ясауи зікірді де, оған байланысты басқа рухани рәсімдерді де дәл осы мезгілде өткізуді маңызды санаған.

Олардың қатарында Аллаға жалбарыну, жылау-тілек айту және исламда ерекше мән берілетін таң намазы болған. Хикметтерге сүйенсек, таң алдындағы осы үш рәсім – намаз, жалбарыну мен еңіреу, сондай-ақ «чор зарб» (Алланың есімін төрт рет қайталау) – өзара тығыз байланысқан біртұтас рухани «таңсәрі рәсімін» құраған.

Таң алдындағы уақыттың тандалуы тек рухани себептермен ғана емес, практикалық тұрғыдан да қолайлы болған. Себебі тыныштық, жартылай қараңғылық және бөгде адамдардың болмауы сопылардың терең рухани хәлге енуіне мүмкіндік берген. Алайда Қожа Ахмет Ясауи және мұсылман Шығысының көптеген сопы ақындарының түсінігінде таңсәрі уақыты – Алланың көркемдігін рухани тұрғыдан сезінуге болатын ерекше қасиетті мезгіл ретінде қабылданған.

Диуани хикмет еңбегінде «сама» ұғымы жиі кездеседі. Жалпы сопылық дәстүрде бұл термин көбіне музыка тыңдау, би және рухани көңіл күйді білдіреді. Ал Ясауи мектебінде «сама» ұғымы зікір айту, дұға оқу және Ясауидің өз хикметтерін орындау рәсімі мағынасында қолданылған. Бұл кезде орындаушылар хикметтердің ырғағына сәйкес тербеліп отырған (Tulum, 2019: 98).

Ясауи тариқаты ілімінде шейх пен мүрид арасындағы қарым-қатынас мәселесі ерекше маңызға ие. Бұл тақырып бойынша Пақырнама атты еңбектің орны айрықша. Бұл трактат мүридтерді тәрбиелеу мен олардың рухани, ізгі өмір сүру қағидаларын қалыптастыруға арналған негізгі нұсқаулық ретінде қарастырылады.

Ясауи тариқатында сопылардан алты негізгі ережені сақтау талап етілген. Олар: жақсы немесе жаман сөзге мән бермеу; пірдің алдында үнсіздік пен толық зейін күйінде болу; пірдің рұқсатынсыз сөйлемеу; дүниелік ғылым иелеріне қызмет етпеу; нәпсілік құмарлықты жою; және жеке менмендік сезімді басу.

Шейхке қойылатын талаптар да қатаң болған. Қожа Ахмет Ясауи Зуннун Мысридің пікірлеріне сүйене отырып, мүридтің пірдің жанында кемінде қырық жыл қызмет етпейінше шейх дәрежесіне жете алмайтынын, сондай-ақ сопылық киім – «хирқаға» лайық болмайтынын атап өткен (Tatci, 2016: 131).

Ясауи мүридтеріне арнаған өсиеттерінде былай деген: пір ретінде тек шарифатта білімді, тариқатта тәжірибелі, хақиқатта кемел, мағрифатта жомарт болған адамға ғана еріп жүру керек деп көрсетеді.

### **Қорытынды**

Қожа Ахмет Ясауи түркі-мұсылман өркениетінің рухани тарихында ерекше орын алатын ірі тұлғалардың бірі болып табылады. Оның негізін қалаған Ясауи тариқаты тек сопылық мектеп қана емес, сонымен қатар түркі халықтарының дүниетанымын, рухани мәдениетін және исламдық болмысын қалыптастырған маңызды рухани-элеуметтік құбылыс ретінде бағаланады. Ясауи ілімі ислам дінінің қағидаларын түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымымен ұштастыра отырып, Орталық Азия кеңістігінде исламның кең таралуына және орнығуына зор ықпал етті. Сондықтан Ясауи дәстүрі тек діни бағыт ретінде ғана емес, түркі өркениетінің рухани және мәдени дамуына әсер еткен тарихи феномен ретінде қарастырылуы қажет.

Мақала барысында Қожа Ахмет Ясауидің өмір жолы, рухани қалыптасуы, ұстаздары мен шәкірттері, сондай-ақ оның түркі сопылық дәстүрін қалыптастырудағы тарихи рөлі жан-жақты талданды. Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, Ясауи тұлғасының қалыптасуына Сайрам, Отырар, Бұхара сияқты ірі мәдени және діни орталықтар үлкен ықпал еткен. Әсіресе Арыстан Баб пен Юсуф Хамадани мектебінен алған рухани тәлімі оның сопылық дүниетанымының негізін қалады. Алайда Қожа Ахмет Ясауи сопылық ілімді тек араб-парсылық үлгіде қайталамай, оны түркілік рухани ортаға бейімдеп, жаңа сипаттағы халықтық сопылық мектеп қалыптастырды. Оның басты ерекшелігі – сопылық ілімді қарапайым халыққа түсінікті түркі тілінде насихаттауы еді.

Қожа Ахмет Ясауидің түркі халықтары арасындағы ең үлкен тарихи қызметтерінің бірі – исламдық рухани құндылықтарды халықтық тілде жеткізе білуі болды. Оның «Диуани хикмет» еңбегі ислам дінінің негізгі қағидаларын, адамгершілік пен рухани кемелдену мәселелерін түркі дүниесіне жақын ұғымдар арқылы түсіндірді. Осы арқылы Ясауи түркі әдеби тілінің дамуына ғана емес, түркі халықтарының ортақ рухани санасының қалыптасуына да үлкен үлес қосты. Хикметтерде қолданылған тілдің қарапайым әрі түсінікті болуы исламдық білімнің кең таралуына мүмкіндік берді. Сондықтан «Диуани хикмет» тек сопылық әдеби ескерткіш емес, түркі халықтарының рухани мәдениетін қалыптастырған маңызды тарихи мұра болып саналады.

Мақалада Ясауия тариқатының рухани құрылымы мен негізгі қағидаларына ерекше назар аударылды. Ясауи ілімінің негізінде адамның рухани кемелденуі идеясы жатыр. Бұл кемелдену шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқат сатылары арқылы жүзеге асады деп түсіндірілді. Әрбір саты сопының рухани тәжірибесінің белгілі бір деңгейін білдіреді және адамның ішкі жан дүниесін тазартуға бағытталған. Осы тұрғыдан алғанда, Ясауи ілімі адамның тек діни рәсімдерді орындауын ғана емес, сонымен қатар оның рухани-адамгершілік тұрғыдан жетілуін мақсат етті. Ясауия мектебіндегі қырық мақам жүйесі адамның нәпсілік құмарлықтардан арылып, сабыр, әділдік, мейірімділік және қанағат сияқты қасиеттерді бойына сіңіру қажеттігін көрсетеді.

Зерттеу барысында Қожа Ахмет Ясауидің сопылық дүниетанымындағы адам мәселесі де айқындалды. Ясауи ілімінде адам Алланы тануға қабілетті рухани жаратылыс ретінде қарастырылады. Адамның негізгі мақсаты – рухани тазалыққа жетіп, өзінің ішкі «менін» тәрбиелеу арқылы ақиқатқа ұмтылу. Бұл үдерісте еркін ерік, рухани тәрбие және нәпсімен күрес маңызды орын алады. Ясауи адамның рухани жетілуі үздіксіз ішкі күрес арқылы ғана жүзеге асады деп есептеді. Сондықтан оның хикметтерінде сабырлық, тақуалық, әділдік, қарапайымдылық және дүниелік құмарлықтардан бас тарту идеялары кеңінен насихатталады.

Ясауия тариқатының ерекшеліктерінің бірі – зікір дәстүрінің кең дамуы болды. Мақалада жария және құпия зікір түрлерінің тарихи қалыптасуы, олардың рухани мағынасы және Ясауия дәстүріндегі орны жан-жақты қарастырылды. Қожа Ахмет Ясауи зікірді адамның рухани хәлін жетілдіретін, Алламен рухани байланыс орнататын негізгі тәжірибе ретінде бағалады. Әсіресе жария «ара зікірі» түркі сопылық дәстүрінің айрықша белгісіне айналды. Бұл зікір түрінде музыка, ырғақ, би және эмоционалдық рухани тәжірибе маңызды рөл атқарды. Мұндай құбылыстар Ясауия тариқатының түркі халықтарының дәстүрлі мәдениетімен тығыз байланыста дамығанын көрсетеді.

Сонымен қатар, зерттеу нәтижелері Ясауия ілімінің түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымымен өзара сабақтастықта қалыптасқанын дәлелдейді. Қожа Ахмет Ясауи исламдық сопылық қағидаларды түркілік рухани түсініктермен ұштастыра білді. Оның ілімінде тәңіршілдік, шамандық және көне түркілік рухани тәжірибелердің кейбір элементтері исламдық мазмұнда қайта түсіндірілді. Бұл үдеріс ислам дінінің түркі халықтары арасында бейбіт әрі табиғи түрде таралуына мүмкіндік жасады. Осы арқылы Ясауи ислам өркениеті мен түркі дүниесінің арасындағы рухани байланысты нығайтқан тұлға ретінде тарихта қалды.

Ясауия тариқатының тарихи ықпалы тек Орталық Азиямен шектелмеді. Оның рухани ықпалы Еділ бойына, Кавказға, Әзербайжанға, Анадолыға және Балқан өңірлеріне дейін тарады. Қожа Ахмет Ясауидің шәкірттері мен ізбасарлары исламдық рухани мәдениетті кеңінен насихаттап, түркі-мұсылман халықтарының рухани бірлігін қалыптастыруға ықпал етті. Әсіресе Қажы Бекташ Уәли, Сүлеймен Бақырғани секілді тұлғалар арқылы Ясауи дәстүрі Анадолы сопылығының дамуына әсер етті. Бұл жағдай Ясауия тариқатының бүкіл түркі әлеміндегі тарихи маңызын айқын көрсетеді.

Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы бүгінгі күні де өзінің өзектілігін жоғалтқан жоқ. Оның адамгершілік, әділдік, сабырлық, рухани тазалық және мейірімділік туралы

идеялары қазіргі қоғам үшін де маңызды құндылықтар болып табылады. Жаһандану жағдайында ұлттық және рухани құндылықтарды сақтау мәселесі өзекті бола түскен кезеңде Ясауи ілімі түркі халықтарының рухани тұтастығын сақтауға ықпал ететін маңызды мәдени-философиялық негіздердің бірі ретінде бағалануы тиіс.

Қорыта айтқанда, Қожа Ахмет Ясауи түркі сопылық дәстүрінің негізін қалаушы ғана емес, сонымен қатар түркі халықтарының исламдық рухани мәдениетін қалыптастырған ұлы ойшыл, ақын және рухани реформатор болды. Оның ілімі исламдық руханиятты халықтық дүниетаныммен үйлестіріп, түркі әлемінде ерекше сопылық мәдениеттің қалыптасуына жол ашты. Ясауи мұрасы – түркі халықтарының ортақ рухани қазынасы және әлемдік сопылық мәдениеттің маңызды бөлігі. Сондықтан Қожа Ахмет Ясауидің өмірі, шығармашылығы және Ясауия тариқатының тарихи-рухани қызметі алдағы уақытта да жан-жақты ғылыми зерттеуді қажет ететін өзекті тақырыптардың бірі болып қала береді.

### ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Әбдірәсілқызы, А. (2017). *Қожа Ахмет Ясауидің ақындық әлемі*. Алматы.
- Demirci, M. (2018). Ahmed Yesevi'de pratik ahlak. In *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* (p. 22). Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Қожа Ахмет Ясауи. (1998). *Диуани хикмет (Даналық кітабы)* (М. Жармұхаммедұлы, С. Дәуітұлы, & М. Шафиғи, Ред.). Жалын.
- Қыдыр, Т., & Ченари, А. (2018). *Түркістанның пірі – Қожа Ахмет Ясауи*. Алматы.
- Кенжетәев, Д. (2021). Құндылықтар дилеммасы: Кеңестік идеология және Ясауи мәдениеті. *Адам әлемі*, 90(4), 66–76.
- Мамырәлі, Н., & Парпиев, Н. (2025). Теологические основы мировоззрения Ходжи Ахмеда Ясави. *Hikmet*, 3(5), 31–42. извлечено от <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5745>
- Sambet, M., Temirkhanov, B., & Mutaliyev, M. (2026). Қожа Ахмет Ясауи мен Мәулана шығармашылығындағы сопылық көзқарастарға талдау. *Türkoloji*, 125, 153–180.
- Saifunov, B., Tolegenov, M., & Zhanykulov, N. (2025). THE MADHĤABĪAN TENDENCY OF AHMAD YASSAWĪ. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, 273-292. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1559619>
- Сыздықова, Р. (2014). *Ясауи «Хикметтерінің» тілі*. Ел шежіре.
- Степанянц, М. Т. (1987). *Философские аспекты суфизма*. Наука.
- Tatci, M. (2016). *Divan-i Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi*. Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.
- Tosun, N., & Eraslan, K. (2019). *Hoca Ahmed Yesevi külliyâtı*. Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.
- Тримингэм, С. Дж. (1989). *Суфийские ордены в исламе*. Наука.
- Tulum, M. M. (2019). *Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası – Mısır nüshası 1650*. Ketebe Yayınları.
- Хаққул, И. (2001). *Ахмад Яссавий*. Ғафур Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияти.
- Yılmaz, Ö. (2018). *Pir-i Türkistan*. Ketebe Yayınları.

### REFERENCES

- Abdirasilqyzy, A. (2017). *Qozha Ahmet Iasauiding aqyndyq alemi* [The Poetic World of Khoja Ahmed Yasawi]. Almaty. (In Kazakh).
- Demirci, M. (2018). Ahmed Yesevi'de pratik ahlak [Practical Ethics in Ahmed Yesevi]. In *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri* (p. 22). Ahmet Yesevi Üniversitesi. (In Turkish).
- Kozha Ahmet Yasau. (1998). *Diواني hikmet (Danalyq kitaby)* (M. Jarmammeduly, S. Davituly, & M. Shafighi, Eds.) [Diواني hikmet]. Jalyn. (In Kazakh).
- Kydyr, T., & Chenari, A. (2018). *Turkistannyn piri – Qozha Ahmet Iasau* [The Pir of Turkistan: Khoja Ahmed Yasawi]. Almaty. (In Kazakh).
- Kenzhetaev, D. (2021). Qundylyqtar dilemmasy: Kenestik ideologiya zhanе Iasau madenieti [The Dilemma of Values: Soviet Ideology and Yasawi Culture]. *Adam alemi*, 90(4), 66–76. (In Kazakh).

- Mamyrali, N., & Parpiyev, N. (2025). The Theological Foundations of Khoja Ahmed Yasawi's Worldview. *Hikmet*, 3(5), 31–42. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5745> (In Kazakh).
- Sambet, M., Temirkhanov, B., & Mutaliyev, M. (2026). Qoja Ahmet Yasawi men Mäulana syğarmaşylyğyndağy sopylyq közqarastarğa taldau. [An Analysis of Sufi Perspectives in the Works of Khoja Ahmed Yasawi and Mawlana]. *Türkoloji*, 125, 153–180. (In Kazakh).
- 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> (In English).
- Syzdyqova, R. (2014). *Yasawi "Hikmetterining" tili* [The Language of Yasawi's Hikmets]. El shezhire. (In Kazakh).
- Stepaniants, M. T. (1987). *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical Aspects of Sufism]. Nauka. (In Russian).
- Tatçı, M. (2016). *Divan-i Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi* [Divan-i Hikmet, Hoca Ahmad Yasawi]. Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı. (In Turkish).
- Tosun, N., & Eraslan, K. (2019). *Hoca Ahmed Yesevi külliyâtı* [The Complete Works of Hoca Ahmed Yesevi]. Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı. (In Turkish).
- Trimingem, S. Dzh. (1989). *Sufiiskie ordeny v islame* [The Sufi Orders in Islam]. Nauka. (In Russian).
- Tulum, M. M. (2019). *Divân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası – Mısır nüshası 1650* [Divan-i Hikmet: Collection of Hikmets – The Egyptian Manuscript (1650)]. Ketebe Yayınları. (In Turkish).
- Haqqul, I. (2001). *Ahmad Yassaviy* [Ahmad Yasawi]. Gafur Ghulom nomidagi Adabiyat va sanat nashriyati. (In Uzbek).
- Yılmaz, Ö. (2018). *Pir-î Türkistan* [Pir-î Türkistan]. Ketebe Yayınları. (In Turkish).

## ДІНТАНУ

МРНТИ 21.41.65

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6253>АЗИЗ ДОГАНАЙ 

Университет Мармара, Факультет Теологий, заведующий кафедрой “История тюрко-исламского искусства”, профессор, доктор. (Турция, Стамбул),  
e-mail: [azizdoganay@marmara.edu.tr](mailto:azizdoganay@marmara.edu.tr)

Русский перевод: Мейирбек Самбет, докторант Университета Мармара

**К ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ИСЛАМСКОЕ ИСКУССТВО»**

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема определения и границ понятия «исламское искусство», остающегося дискуссионным как в западной историографии, так и в академической среде мусульманских стран. Авторы показывают, что редукция художественного наследия исламского мира до «арабеска» или до набора случайных исторических наслоений методологически ошибочна: исламское искусство формируется как система ценностей, прошедшая через призму откровения и идеи единобожия (таухид), и в разных регионах проявляется в разнообразных формах. Особое внимание уделяется современным интеллектуальным и социокультурным условиям, в которых нередко соседство понятий «ислам» и «искусство» вытесняется навязанными ассоциациями, что влияет и на самоощущение мусульманских обществ. Раскрывается тезис о связи истории человечества с материальными свидетельствами творчества: с момента, когда человек начинает производить вещи для жизни и культа, становится возможным конкретное научное описание ранних этапов человеческой истории; в этом контексте подчеркивается значимость археологии и истории искусства. Обсуждаются вопросы изображения и пластики, различие между идолопоклонством и художественными практиками, а также место абстракции, меры, ритма и гармонии в художественном языке исламской традиции. Особый акцент сделан на каллиграфии как «духовной геометрии», обслуживающей слово откровения и формирующей уникальный эстетический код исламской культуры. Итоговая перспектива связывается с кораническими образами «Света», позволяющими глубже понять внутренний смысл исламского художественного опыта.

**Ключевые слова:** исламское искусство, таухид, арабеск, геометрический орнамент, каллиграфия, миниатюра.

Азиз Доғанай

Мармара Университеті, Илаһият Факультеті, “Түркі-ислам өнер тарихы” бөлім меңгерушісі,  
профессор, доктор. (Түркия, БІстамбұл), e-mail: [azizdoganay@marmara.edu.tr](mailto:azizdoganay@marmara.edu.tr)

**«Ислам өнері» ұғымын қайта пайымдау**

**Андатпа.** Мақалада «ислам өнері» ұғымын айқындау және оның шекараларын белгілеу мәселесі қарастырылады. Бұл тақырып батыс тарихнамасында да, мұсылман

**\*Cite us correctly:**

Доғанай, А. (2026). К переосмыслению понятия «Исламское искусство». *НИКМЕТ*, 2(8), 35–46.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6253>

Мақаланың редакцияға түскен күні 14.02.2026 / қабылданған күні 02.06.2026.

елдерінің академиялық ортасында да әлі күнге дейін пікірталасты күйінде қалып отыр. Авторлар ислам әлемінің көркемдік мұрасын «арабескке» ғана телу немесе оны кездейсоқ тарихи қабаттардың жиынтығы ретінде түсіндіру әдіснамалық тұрғыдан қате екенін дәлелдейді: ислам өнері уахи сүзгісінен өткен және таухид (біркұдайшылық) идеясына негізделген құндылықтар жүйесі ретінде қалыптасып, әртүрлі аймақтарда сан алуан көрініс табады. Зерттеуде қазіргі интеллектуалдық және әлеуметтік-мәдени жағдайларға айрықша назар аударылады: бүгінгі таңда «ислам» мен «өнер» ұғымдарының қатар қолданылуы көбіне сырттан таңылған ассоциациялармен ығыстырылып, бұл мұсылман халықтардың өзіндік танымына да ықпал етеді. Адамзат тарихының жазылуы шығармашылықтың материалдық айғақтарымен байланысты деген тезис ашып көрсетіледі: адам тіршілік ету мен құлшылық мақсатында түрлі заттар өндіре бастаған сәттен, адамзаттың ерте кезеңдерін нақты ғылыми сипаттауға мүмкіндік туады. Осы тұрғыда археология мен өнер тарихының маңызы айқындалады. Мақалада бейнелеу мен мүсін мәселелері, пұтқа табынушылық пен көркемдік тәжірибелердің ара-жігі, сондай-ақ ислам көркем-өнер тіліндегі абстракция, өлшем, ырғақ және үйлесімнің орны талданады. Уахи сөзіне қызмет ететін әрі ислам мәдениетінің бірегей эстетикалық кодын қалыптастыратын «рухани геометрия» ретіндегі каллиграфияға ерекше назар аударылады. Қорытынды пайым Құрандағы «Нұр» бейнелерімен сабақтастырылып, исламдық көркемдік тәжірибенің ішкі мәнін тереңірек ұғынуға мүмкіндік береді.

**Кілт сөздер:** ислам өнері, таухид, арабеск, геометриялық өрнек, хат өнері (каллиграфия), миниатюра.

#### **Aziz Doganay**

*Marmara University, Faculty of Theology, Head of the Department of «History of Turk-Islamic Arts»,  
Prof., Dr., (Turkiye, Istanbul), e-mail: [azizdoganay@marmara.edu.tr](mailto:azizdoganay@marmara.edu.tr)*

#### **Reconsidering the Concept of “Islamic Art”**

**Abstract.** This article examines the definition and boundaries of the concept of “Islamic art,” which remains as debated in the academic circles of Islamic countries as it is in Western art history. The authors highlight the methodological issues of reducing Islamic art to mere “arabesque” forms or viewing it as a mere sum of historical layers. Islamic art emerges as a value system shaped around the concept of tawhīd and filtered through divine revelation, manifesting in diverse forms across different regions. The study emphasizes contemporary intellectual and socio-cultural contexts, noting that the juxtaposition of “Islam” and “art” is often overshadowed by imposed associations, affecting the self-perception of Muslim societies. The relationship between human history and material evidence of creativity is explored, underlining the significance of archaeology and art history. Issues concerning figurative and plastic arts, distinctions between idolatry and artistic practice, and the roles of abstraction, proportion, rhythm, and harmony in Islamic visual language are discussed. Calligraphy is highlighted as a “spiritual geometry,” serving divine speech and embodying the unique aesthetic codes of Islamic culture. Finally, the article offers a perspective connecting Qur’anic depictions of “Light” to a deeper understanding of Islamic aesthetic experience.

**Keywords:** Islamic art, tawhīd, arabesque, geometric ornament, calligraphy, miniature painting.

**Aziz DOĞANAY**

*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, “Türk-İslam Sanatlar Tarihi” bölüm başkanı, Prof., Dr.,  
(Türkiye, İstanbul), e-mail: [azizdoganay@marmara.edu.tr](mailto:azizdoganay@marmara.edu.tr)*

**İslâm Sanatı Kavramı Üzerine**

**Özet.** Bu makalede, Batı sanat tarihi kadar İslâm ülkelerinin akademik çevrelerinde de tartışmalı olan “İslâm sanatı” kavramının tanımı ve sınırları ele alınmaktadır. Yazarlar, İslâm sanatını sadece “arabesk”e indirgeme veya tarihî katmanların toplamı olarak görme eğiliminin yönetsel sorunlarını ortaya koymaktadır. İslâm sanatı, vahyin süzgecinden geçerek tevhid düşüncesi etrafında şekillenen bir değerler sistemi olarak oluşmakta ve farklı coğrafyalarda çeşitli biçimlerde tezahür etmektedir. Çalışmada günümüz entelektüel ve sosyo-kültürel koşullarına dikkat çekilmekte; “İslâm” ve “sanat” kavramlarının yan yana gelişinin çoğu kez dayatılmış çağrışımlarla gölgelenmesinin Müslüman toplumların öz-algısını etkilediği vurgulanmaktadır. İnsanlık tarihinin yazımı ile yaratıcılığın maddî tanıklıkları arasındaki ilişki incelenmekte; insanın hayatını sürdürme ve ibadet amacıyla üretmeye başladığı andan itibaren erken dönemlerin somut biçimde tasvir edilebileceği belirtilmekte ve arkeoloji ile sanat tarihi disiplinlerinin önemi öne çıkarılmaktadır. Makalede tasvir ve plastik sanatlar, putperestlik ile sanatsal pratikler arasındaki ayırım, ayrıca İslâm geleneğinin sanatsal dilinde soyutlama, ölçü, ritim ve ahengin yeri tartışılmaktadır. Hat sanatı, vahiy kelâmına hizmet etmesi ve İslâm estetiğinin özgün kodunu taşıması bakımından “ruhânî bir hendese” olarak seçkin konumuyla öne çıkarılmaktadır. Son olarak, Kur’ân’daki “Nur” tasvirleri bağlamında İslâmî estetik deneyimin iç anlamını derinlemesine kavramaya imkân veren bir perspektif sunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İslâm sanatı, tevhid, arabesk, geometrik bezeme, hat sanatı, minyatür.

**Введение**

В одном из выступлений на конференции, посвящённой теме «Значение искусства как источника для исторического знания» Фонда национальной культуры Турции (Türkiye Milli Kültür Vakfı), чтобы привлечь внимание слушателей к данной проблеме, была предложена формула: «История человечества в своём изложении начинается с истории искусства», и первое возражение прозвучало со стороны председателя попечительского совета Фонда (эпизод приводится по устным воспоминаниям одного из авторов – Азиз Доганай). Отгалкиваясь от этого тезиса (его пояснение приводится ниже), представляется полезным вновь обратиться к понятию исламского искусства и критически его переосмыслить.

В настоящее время, особенно в средствах массовой информации западного мира, слова «ислам» и «искусство» не употребляются рядом; напротив, понятия «ислам» и «террор» часто используются вместе. Распространившаяся сегодня в мире исламофобия показывает, что данная кампания в значительной мере достигла успеха. Как ни прискорбно, в наши дни и многие мусульмане избегают употреблять рядом слова «искусство» и «ислам». Вот в чём для нас и заключается основная проблема. Ибо некоторые мусульмане, оказавшиеся под воздействием негативной пропаганды, не сумев верно понять сущность искусства, отождествляли его со скульптурой, которую на протяжении истории считали служащей язычеству; и, будто бы кроме скульптуры не существует никакого иного искусства, занимали по отношению к искусству отчуждённую позицию. В действительности же подобное восприятие как результат упомянутой выше кампании было укоренено в сознании в последние столетия. Если же беспристрастно обратиться к прошлому, то о том, как мусульмане воспринимали искусство, можно без труда судить по шедеврам, оставленным ими в истории.

### Методы исследования

В исследовании использован комплекс методов, соответствующих поставленной цели – уточнению содержания и границ понятия «исламское искусство» в историографическом и теоретико-методологическом измерениях. В качестве базового применён историографический анализ, позволяющий выявить основные подходы к интерпретации исламского художественного наследия в западной и мусульманской научной традиции, а также проследить терминологические сдвиги и классификационные практики. Понятийно-терминологический (концептуальный) анализ использован для уточнения ключевых категорий – «исламское искусство», «таухид», «универсальность искусства», «границы дозволенного» – и для выявления методологических рисков редукционизма и необоснованного сужения понятия. Сравнительно-аналитический метод применён при сопоставлении механизмов функционирования искусства в западном культурном контексте и в исламском мире. Текстологический анализ религиозных источников (коранические аяты и хадисы в пределах задач статьи) использован для реконструкции аргументации о соотношении эстетики, этики и религиозной нормы, а также для разграничения художественной практики и идолопоклонства. Наконец, формально-стилистический и иконографический анализ привлечён при рассмотрении выразительных средств исламской художественной традиции (абстракция, геометрический орнамент, ритм, каллиграфия, миниатюра) и их культурно-смысловых функций. Интердисциплинарный синтез истории искусства и археологии позволил связать обсуждение искусства с материальными свидетельствами ранних этапов человеческой истории.

### Обсуждение и Результаты

Прежде чем говорить об исламских искусствах, необходимо хорошо понимать сущность искусства. Что такое искусство и чем оно не является; какие особенности превращают то или иное деяние в художественное произведение; для кого и с какими чувствами оно осуществляется? Есть ли у искусства мазахб, религия, национальность?

Хотя на первый взгляд может показаться, будто «искусство» – это слово, смысл которого каждому легко понятен, на самом деле это чрезвычайно широкое и расплывчатое понятие; в зависимости от различных точек зрения ему придавали самые разные значения. Часть этих определений рассматривает искусство как стремление проявить мастерство, руководствуясь заботой об эстетической ценности, чтобы предложить человеку явления природы в пригодном для его использования виде. Нередко это требует технического процесса, поддерживаемого вдохновением. Искусство – это дело замечать детали, переживать глубокие чувства и передавать их; жить, чувствуя, и делиться пережитым. Искусство – универсальный язык чувств. В некотором смысле искусство есть внешнее выражение скрытой внутри красоты. Искусство не сводится лишь к поиску прекрасного: оно также выявляет взаимодействие человека с окружающей средой и его творческое начало. Путь к его пониманию и к переживанию тех ощущений, которые оно вызывает, проходит через воспитание (образование) глаза, слуха и сердца: «(Те, кто противится тебе,) разве они не странствовали по земле? Если бы они странствовали, то, несомненно, обрели бы сердца, чтобы разуместь, и уши, чтобы слышать. Однако поистине слепнут не глаза – слепнут сердца, находящиеся в груди» (Коран, «Аль-Хаджж», 22/46).

Согласно исламскому вероучению, величайший художник – Всевышний Творец мироздания. Постигать тонкости Его творчества и передавать это другим – задача художников, людей, которым Творец даровал выдающиеся способности. Поскольку атрибут божественной красоты (джамал) проявляется в каждой частице созданного Им мира, то раскрывать эти проявления и воплощать их в зримых формах языком, доступным человеческому пониманию, относится к сфере искусства и художественного творчества. Искусство универсально: его нельзя присваивать исключительно одной религии, одному народу или одному культурному кругу (Bloom, 1989). Следовательно, какие признаки

делают произведение искусства «исламским» или «внеисламским»? Какие условия позволяют нам оценивать его в рамках исламского искусства – или, напротив, отдаляют его от исламского характера? Именно в этом и состоит ключевая проблема, обсуждаемая на протяжении многих лет и до сих пор не получившая общепринятого решения; она должна быть прояснена через выявление хотя бы минимальных общих оснований. Определить границы данного вопроса вовсе не так просто: в нём слишком много неразличимых «серых зон», однако необходимость точного определения «красных линий» предельно очевидна.

Чувство искусства в человеке заложено естественно (фитрийно) и по милости Всевышнего Аллаха дано ему от рождения как дар. Во многих благородных аятах, содержащихся в Священном Коране, говорится о том, что Всевышний Аллах сотворил человека в наилучшем облике, а вселенную – по высшей мудрости; также указывается на наличие меры, гармонии и равновесия в сотворении природы. Измерения, известные сегодня как «золотое сечение/золотая пропорция», выведены из соотношений, присущих созданным в природе творениям, а также из пропорций частей человеческого тела – того самого человека, о котором в Священном Писании сказано, что он сотворён в наилучшем облике: «Поистине, Мы сотворили человека в наилучшем облике» (Коран, «Ат-Тин», 95/4).

В Священном Коране, говоря о том, что вселенная сотворена в определённом порядке, для того чтобы подчеркнуть, что это – дело, исполненное художественного мастерства, по отношению к Аллаху употребляется слово сун' («искусное творение, художественное созидание»): «Ты видишь горы и считаешь их неподвижными, застывшими на своих местах; однако они движутся, подобно движению облаков. Это – искусство Аллаха, Который всё совершает прочно и совершенно. Воистину, Он лучше всех знает обо всём, что вы совершаете» (Коран, «Ан-Намль», 27/88). Одно из благословенных имён Аллаха – Сани' («Творец-Художник»), ибо повеление «кун/будь», посредством которого Аллах творит мироздание, вместе с тем является проявлением (таджалли) атрибута Сани'. Чтобы мы могли постичь Его искусство, Всевышний Аллах говорит: «Скажи: странствуйте по земле и прозрите, как Аллах начинает творение» (Коран, «Аль-Анкабут», 29/20)

Во всех трудах по теории искусства в качестве обязательного условия, чтобы некое произведение было признано художественным, выдвигается требование: оно должно быть создано рукой человека. Согласно данному подходу, искусство должно быть сознательно создано человеком в соответствии с эстетическими критериями и должно нести людям определённое послание. В таком случае то, что мы определяем как «искусство», по сути сводится к интерпретации созданного Аллахом – к осмыслению Его творений под разными углами зрения. Иными словами, всё сотворённое – это аяты/знамения, ведущие человека к Всевышнему Творцу, а искусство – это дело толкования этих аятов. Если рассматривать вопрос под таким углом, становится понятнее, почему искусство является универсальным языком. Если также вспомнить, что чувство искусства – как и такие состояния, как радость, печаль, страх и воодушевление, – изначально вложено в человеческое сердце, то возникает необходимость вновь обсудить такие понятия, как «исламское искусство», «христианское искусство» и т. п. В сущности, то, что мы называем искусством, представляет собой лишь интерпретацию отражения искусства Аллаха в Его творениях (Çam, 1997: 38).

Чтобы искусство могло быть отнесено к какой-либо религии, необходимо, чтобы его исходные границы были ясно и недвусмысленно очерчены в священной книге этой религии. Однако в книгах, помимо Торы, выявить в данном отношении чёткие разграничения довольно трудно. Для небесных религий существует общий «красный предел»: Творец един, и Ему нельзя приписывать равного или сотоварища.

Если внимательно посмотреть на развитие человеческих обществ – от самых примитивных общин до наиболее развитых цивилизаций, – становится видно, что во всём мире религиозные верования занимают важное место у истоков искусства. Поэтому в каждом обществе искусство обычно соотносили с тем верованием, которому оно служило в наибольшей степени. Так, хотя при строительстве стамбульской мечети Сулеймание

привлекались и немусульманские рабочие, мечеть Сулеймание оценивается в рамках исламского искусства, поскольку она была возведена, будучи проникнута исламскими чувствами, и служит исламу.

В Священном Коране не содержится какого-либо высказывания, которое запрещало бы исполнение различных видов искусства – включая изобразительные искусства, такие как живопись и скульптура, – пока они не уведут человека с прямого пути; напротив, статуи, изготовленные для дворца пророка Сулеймана, упомянуты среди благ, требующих благодарения: «Джинны делали для Сулеймана всё, что он пожелает: дворцы, изваяния, чаши, подобные водоёмам, и неподвижные котлы. О род Давуда, будьте благодарны! Но среди Моих рабов благодарных – очень мало» (Коран, «Саба», 34/13). Разумеется, следует сделать исключение для идолов, создаваемых с целью поклонения, а также для действий, противоречащих исламской нравственности (Dodds, & Khairallah, 1981).

Всевышний Аллах, сообщая пророку Мусе десять заповедей/запретов в Священном Писании, после слов, стоящих на первом месте: «Я – Господь твой; да не будет у тебя других богов», – во второй заповеди категорически запрещает изготовление изображений с целью поклонения, говоря: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Священное Писание, Исход 20:4–6). Однако иудейские учёные, несколько расширив границы этого запрета, стали считать запретными все изображения живых существ. Основание же запрета на изображение, который, как утверждается, существует в исламе, также опирается на данный принцип и на некоторые хадисы, переданные в этом русле.

Всевышний Аллах, постоянно обращая внимание людей в вопросах искусства на сотворённое Им, неизменно подчёркивал меру и равновесие; это, в свою очередь, способствовало развитию главным образом геометрического орнамента и ритмических элементов, а также декоративных узоров, простирающихся в бесконечность. Основание исламского искусства выстроено на идее единства и бесконечности. Наилучшим образом эта идея выражается через непрерывность, ритм и геометрию (Finster, 1971: 83–141).

Не претендовать на творение (созидание) и избегать подражания сотворённому; уклоняться от расточительства и искать красоту в простоте – вот то, что особенно ценилось в исламских искусствах.

Хотя исламское искусство выражает свою мысль посредством абстрактных форм, оно не заимствует свои формы непосредственно ни из Священного Корана, ни из хадисов. В действительности многие орнаменты и формы, которые, казалось бы, обрели вполне исламский характер, трудно прямо возвести к священным текстам. Так, в христианском искусстве иконы и изображения нередко повествуют о событиях, упомянутых в Евангелии, тогда как геометрические мотивы, к которым исламское искусство часто обращается, равно как ислими и хатайи (стили исламского орнаментального искусства), не имеют в Священном Коране прямого соответствия и какой-либо особой сюжетной основы.

Когда понятие «исламское искусство» было впервые введено в оборот, европейские искусствоведы, не обладая необходимой подготовкой для понимания художественных тонкостей исламского мира, всё, что относилось к исламской культуре, – отчасти и с оттенком пренебрежения – стали обозначать общим названием «арабеск» (Mülayim, 1999: 69-76). Между тем исламская география отнюдь не сводится лишь к арабскому миру: она простирается на чрезвычайно обширные цивилизационные ареалы.

Далее, под влиянием националистических течений, пришедших из Европы, арабы, определяя исламское искусство, учитывали преимущественно памятники арабских стран и на этой основе формулировали его определение (R. el-Faruki & L. el-Faruki, 1999: 417); иранцы же поставили в центр исламского искусства произведения, созданные в пределах персидской географии. В результате в рамках подобных подходов турецкое искусство оказалось фактически вытесненным за пределы исламского искусства. Доходило до того, что западные авторы, называя Мевляну иранским мыслителем, поэтом и суфием,

приписывали иранцам даже памятники в Конье – столице сельджуков (Eyice, 1972: 17/140-141). Произведения Великих Сельджуков, правивших на иранских землях, также порой представлялись то как турецкое, то как иранское искусство.

Даже Сейид Хусейн Наср, написавший труды об исламском искусстве и духовности, в своей книге почти не упоминает Османскую Великую державу и такого гения, как Мимар Коджа Синан (Nasr, 2019). В 1995 году на Международном X конгрессе по тюркским искусствам, прошедшем в Женеве, в ответ на указанную позицию один турецкий искусствовед выступил с заявлением: «Исламского искусства как такового не существует; существуют искусства мусульманских народов – турецкое (тюркское) искусство, арабское искусство, персидское искусство». После этого дискуссии в данной сфере ещё более обострились; более того, историк искусства из иорданской королевской семьи, принцесса Видждан Али, глубоко задешаясь этим выступлением, написала книгу под названием «What is Islamic Art?» («Что такое исламское искусство?»), в которой подвергла критике слова турецкого искусствоведа (Ali, 1996: 3).

Хотя в наши дни дискуссии утратили прежнюю остроту, границы исламского искусства по-прежнему остаются предметом обсуждения. Несмотря на то что в учебные планы первых основанных в Турции богословских факультетов эта дисциплина была введена под названием «Исламское искусство», некоторые авторы предпочитали говорить «Искусство в исламских странах», другие – «Искусство мусульман», «Исламские искусства» и т. п. Вместе с тем сегодня более распространённым стало представление исламского искусства под более узкими наименованиями, соотнесёнными с названиями династий: «Омейядское искусство», «Аббасидское искусство», «Сельджукское искусство», «Мамлюкское искусство», «Тимуридское искусство», «Османское искусство». В современных богословских факультетах и факультетах исламских наук Турции кафедры по данной области институционально закреплены под названием «История тюрко-исламских искусств». Таким образом, исламское искусство стало обозначаться именами народов или династий, проживавших на территориях, где оно формировалось (Муталиев, Темирханов, & Сауырқан, 2025: 88).

В западном мире вплоть до промышленной революции говорить о самостоятельном понятии искусства как такового было почти невозможно, поскольку искусство рассматривалось как инструмент, находящийся на службе Церкви и предназначенный для распространения христианской веры. Обращая внимание на это обстоятельство, Ларри Шайнер справедливо отмечает, что на Западе искусство было «изобретено» как средство проведения границы между бедными и богатыми слоями общества (Shiner, 2004: 29-37). Между тем в исламском мире ситуация была совершенно иной. Поскольку мастер, создававший вещь, добросовестно исполнял своё дело, соблюдая профессиональную этику, результат его труда естественным образом превращался в произведение искусства, и такими вещами могли обладать все – без различия между богатым и бедным. Каждое произведение имело практическое назначение, и работа не выполнялась исключительно из эстетических побуждений, будучи лишённой функции (Guénon, 2001: 14).

Всевышний Аллах в нашей великой Книге говорит: «Разве они не странствовали по земле и не видели, каким был конец тех, кто жил прежде них? Они были сильнее их, возделывали землю, переворачивали её и обустраивали её больше, чем они; к ним приходили посланники с ясными доказательствами...» (Коран, «Ар-Рум», 30/9). В этом благородном аяте человечеству рекомендуется, дабы извлечь назидание, обращать внимание на то, что оставили после себя люди, жившие прежде. Это, в свою очередь, предполагает интерес мусульманина к археологии и истории искусства.

Если теперь снова вернуться к сказанным в начале словам: «Изложение истории человечества начинается с истории искусства», то становится важным вопрос об источнике сведений, относящихся к сотворению первого человека. Все сведения о первом человеке – пророке Адаме – основываются на небесных книгах или на некоторых преданиях. Говорить

об Адаме тому, кто не верит в эти книги, – напрасно. Представители позитивистской науки требуют увидеть материальные доказательства. Поэтому учёные-естествоиспытатели и археологи стремятся обнаружить такие указания, которые могли бы приблизить их к первому человеку. С того момента, как человек, чтобы выжить, начал своими руками производить нечто – для охоты, для убежища или для поклонения божеству, в которое он верил, – изучение дошедших до нас предметов позволило писать о сыне Адама уже в конкретных, осязаемых категориях. Именно поэтому я и говорил, что изложение истории человечества начинается с того момента, когда человек, используя свои художественные способности, стал создавать вещи (Hillenbrand, 2004).

Как некоторые искусствоведы до сих пор пытались нам навязать, исламское искусство – это не арабские формы, представляющие собой лишь совокупность исторических наслоений, случайно оказавшихся рядом или смешавшихся друг с другом; напротив, это система ценностей, прошедшая через «фильтр» откровения и «провеянная» в горниле (хамане) единобожия.

Исламское искусство складывается из определённых принципов, восходящих к основам веры в единобожие, которую Аллах посылал человечеству со времён первого человека – пророка Адама. Эти принципы не ограничиваются одними аятами: они со временем сформировались, черпая вдохновение также из хадисов, и проявлялись по-разному в различных регионах исламского мира и в разные исторические периоды.

Согласно исламскому вероучению, Бог един и не может быть увиден земным взором. Поэтому Он, разумеется, не подлежит изображению; а основная причина избегания изображения и создания скульптур прочих существ восходит к консервативной позиции, проявленной в хадисах по отношению к ширку.

В нашей традиции миниатюрную живопись, встречающуюся в исламских книгах, всегда воспринимали как «накыш» (орнаментально-изобразительное письмо). Миниатюра (nakışresim/tasvir) рассматривалась как средство, к которому прибегают для более ясного раскрытия излагаемой темы. Понимание глубины в исламских изображениях весьма отличается от западной перспективы. В исламских произведениях постоянно подчёркивается временность мира; к теме подходят «с шести сторон» (то есть со всех шести направлений), а иногда используют и «прозрачный» взгляд. Избегание живой фигуры и подражания сотворённому неизбежно побуждало мусульманского мастера к абстрактному мышлению и к стилизации увиденного, к преобразованию его в художественную манеру (услуг) (Eliade, 1992).

Каллиграфия – искусство письма, определяемое как «духовная геометрия», – занимает в исламском искусстве исключительное место: она далека от живых фигур и в большей степени служит божественному слову.

В рассмотрении исламского искусства важно подчеркнуть, что оно не является просто исторической суммой элементов или декоративным арабеском. Напротив, исламское искусство формируется как система ценностей, пронизанная принципами таухида, через призму откровения и духовной традиции. Его эстетические коды складывались веками, отражая веру в единого Творца, проявляющуюся в гармонии, ритме и пропорциях произведений, будь то архитектура, орнамент, каллиграфия или миниатюра (Burckhardt, 1967).

В исламской традиции любое произведение искусства рассматривается как выражение божественной мудрости и красоты. Человек, создающий художественные объекты, получает возможность осмыслить и передать миру проявления джамаль — красоты Творца, которая присутствует во всей природе. Эта концепция подчёркивает универсальность искусства и его связь с нравственной и духовной сферами, освобождая его от узких национальных или религиозных рамок. Следовательно, «исламским» произведение становится не из-за формальной принадлежности или географического

происхождения, а благодаря соответствию принципам гармонии, пропорции и духовного содержания, заложенным в исламской традиции (Derman, 1992: 67).

Особое место в исламском искусстве занимает каллиграфия. Она не только служит украшением, но и представляет собой средство выражения слов божественного откровения. Каллиграфия формирует «духовную геометрию» пространства, в котором слово и форма становятся единым выражением божественной истины. В отличие от изобразительного искусства, она избегает изображения живых существ, тем самым сохраняется принцип избегания ширка и подчеркивается нематериальная природа божественного присутствия.

Архитектура и декоративное искусство в исламском мире также отражают принципы единства и бесконечности. Геометрические узоры, ритмическая структура и абстрактная символика не только создают визуальное удовольствие, но и служат инструментом размышления о бесконечности Бога и гармонии мироздания. Орнаменты и мотивы, часто воспринимаемые как чисто декоративные, на самом деле несут в себе культурно-смысловую функцию, являясь визуальными проявлениями теологических и философских концепций (Kozha, Abzhalov, & Temirkhanov, 2025: 55–64).

Следует подчеркнуть, что исламское искусство исторически развивалось в диалоге с материалами, техниками и художественными традициями различных регионов. Влияние арабского, персидского, тюркского и индийского культурных кругов привело к многообразию стилей и форм, однако во всех них прослеживается общая идея духовного созидания и символического выражения таухида. Таким образом, исламское искусство представляет собой динамичную систему, где локальные традиции органично вписываются в общую духовную и эстетическую матрицу (Mustarayeva, 2024: 19–30).

Важным аспектом остается осознание исламского искусства как средства коммуникации между поколениями. Через архитектурные памятники, каллиграфические свитки, миниатюры и декоративные элементы современный человек получает возможность не только оценить художественные качества произведений, но и прикоснуться к интеллектуальной и духовной традиции исламской цивилизации. История искусства становится одновременно историей мышления, ценностей и верований, что делает её неотъемлемой частью понимания культурного наследия мусульманских народов.

Наконец, рассматривая исламское искусство в широком контексте, необходимо отметить его непрерывность и способность адаптироваться к новым условиям без потери своей духовной сути. Современные интерпретации, исследовательские подходы и художественные практики продолжают диалог с классическими принципами, отражая актуальность исламской эстетики в современном мире. Понимание этой преемственности и непрерывности помогает глубже осмыслить значение искусства как инструмента духовного и культурного развития, формирующего мировоззрение и эстетическое восприятие в мусульманских обществах (Micara, 2002: 49–55).

### **Заключение**

Ислам, претендующий на то, что она последняя и совершенная религия, не мог оставить без внимания феномен искусства, глубоко пронизывающий человеческую жизнь; напротив, он рассматривает творчество как проявление божественной мудрости и гармонии во всем мироздании. Искусство в исламской традиции неотделимо от духовных ценностей: оно является инструментом постижения красоты, гармонии и единства, заложенных Всевышним в материальный мир. В этой связи важно отметить, что ислам не запрещает проявление эстетического чувства, напротив, он направляет его в созидательное и нравственное русло, укрепляя понимание меры, ритма и гармонии.

Изучение жизни Пророка Мухаммада демонстрирует, насколько внимание к эстетическим аспектам пронизывало его повседневную практику. Приведённый Ибн Са‘дом хадис о погребении, где Пророк исправил неровность в могиле, подчёркивает, что забота о красоте и порядке имеет ценность прежде всего для живых, воспринимающих

произведение. Этот пример символизирует общую идею исламского искусства: оно служит духовной и визуальной гармонии, создавая пространство для эстетического восприятия, которое одновременно направляет к моральным и религиозным ценностям.

Особое место в исламском искусстве занимают каллиграфия и архитектура. Каллиграфия, называемая «духовной геометрией», воплощает божественное слово и является средством выражения откровения. Архитектурные памятники, орнаменты, абстрактные мотивы и ритмические элементы демонстрируют не только мастерство художника, но и отражают концепцию бесконечности и единства Творца. Эти элементы служат визуальными знаками, которые помогают воспринимать и интерпретировать духовные истины.

Важной характеристикой исламского искусства является его универсальность. Хотя оно формировалось в различных географических и культурных контекстах — арабском, персидском, тюркском и индийском, — его основа всегда заключалась в принципах таухида. Местные стили и техники, будь то орнаментальные мотивы, архитектурные элементы или миниатюры, служили проявлением этих универсальных духовных принципов. Даже внешне различные формы искусства несут общую идею гармонии, меры и ритма, что делает исламское искусство цельной и системной культурной традицией.

Особое внимание следует уделить символическому измерению света в исламской эстетике. Аят о Мишкате («Ан-Нур», 24/35) демонстрирует, как божественный свет и его проявления в мире воспринимаются через художественные образы. Свет в нише, зажигаемый от благословенного оливкового дерева, символизирует универсальность и духовное просветление, доступное всем, кто стремится к знанию и истине. Этот аят служит метафорой гармонии и меры в исламском искусстве, где каждый элемент — будь то линия, орнамент или пространство — выполняет не только эстетическую, но и духовную функцию.

Таким образом, основа исламского искусства может быть сведена к сочетанию меры (везн), ритма, гармонии и стиля, где в центре стоит идея единобожия (таухид). Оно не ограничивается визуальными формами, а проявляется в каждом художественном акте, будь то письмо, архитектура, орнамент или миниатюра. Художник в исламской традиции является посредником, который через творческий процесс позволяет воспринять божественные принципы, сделать их доступными для понимания и эмоционального переживания.

Наконец, исламское искусство служит связующим звеном между поколениями, обеспечивая преемственность культурной памяти. Оно показывает, что эстетическое восприятие и духовное постижение неразрывно связаны, а творческая деятельность человека является проявлением божественного вдохновения. В этом контексте любое произведение искусства становится одновременно визуальным и духовным опытом, укрепляющим понимание духовных истин и гармонии мироздания.

Таким образом, исламское искусство — это не просто исторический или декоративный феномен; оно является системной культурной практикой, выражающей универсальные духовные ценности, воплощённые в материальных формах. Оно демонстрирует, как художественное творчество может одновременно удовлетворять эстетические, духовные и этические потребности общества, сохраняя преемственность традиции и открывая новые горизонты для восприятия красоты и гармонии в современном мире.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Ali, W. (1996). *What is Islamic art?* Mafraq, Jordan: A Publication of Al al-Bayt University.  
Bloom, J. M. (1989). *Minaret: Symbol of Islam*. Oxford: Oxford University Press.  
Burckhardt, T. (1967). *Sacred art in East and West* (Lord Northbourne, Trans.). London: Thames and Hudson.  
Çam, N. (1997). *İslâmda sanat, sanatta İslâm* (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

- Derman, M. U. (1992). *İslam kültür mirasında hat san'atı*. İstanbul: [Yayınevi belirtilmemiş].
- Dodd, E. C., & Khairallah, S. (1981). *The image of the word*. Beirut: [Yayınevi belirtilmemiş].
- El-Faruki, İ. R., & el-Faruki, L. L. (1999). *İslam kültür atlası*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler ve simgeler* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- Eyice, S. (1972). Anadolu Selçuklu sanatı çalışmalarının başında iki yabancı: Clement Huart ve Friedrich Sarre. *Türkiyat Mecmuası*, 17, 140–141.
- Finster, B. (1971). Die Mosaiken der Umayyadenmoschee von Damascus. *Kunst des Orients*, 7, 83–141.
- Guénon, R. (2001). *Yatay ve dikey boyutların sembolizmi* (F. Topaçoğlu, Çev.). İstanbul.
- Hillenbrand, R. (2004). *Islamic art and architecture*. London: Thames and Hudson.
- Kozha, M., Abzhalov, S., & Temirkhanov, B. (2025). Ahmet Yesevi mezarının etrafındaki eski yapılarla ilgili görüşler ve yeni bulgular. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, 55–64. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1424948>
- Micara, L. (2002). Lofty chambers: The interior space in the architecture of Islamic countries. In *Understanding Islamic architecture* (pp. 49–55). London: Routledge.
- Mülayim, S. (1999). *Değişimin tanıkları: Ortaçağ Türk sanatında süsleme ve ikonografi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Mustapayeva, D. (2024). Studying the culture of the dervishes of Turkestan (Second half of the XIX century). *Hikmet*, 1(1), 19–30. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/3998>
- Муталиев, М., Темирханов, Б., & Сауырқан, Е. (2025). Андалусияның алтын ғасыры: Әлеуметтік құрылым, ғылым және өркениет. *Kazakhstanskіe Vostokovedenie*, 15(3). <https://doi.org/10.63051/kos.2025.3.86>
- Nasr, S. H. (2019). *İslam sanatı ve maneviyatı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Shiner, L. (2004). *Sanatın icadı* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

## REFERENCES

- Ali, W. (1996). *What is Islamic art?* Mafraq, Jordan: A Publication of Al al-Bayt University. (In English).
- Bloom, J. M. (1989). *Minaret: Symbol of Islam*. Oxford: Oxford University Press. (In English).
- Burckhardt, T. (1967). *Sacred art in East and West* (Lord Northbourne, Trans.). London: Thames and Hudson. (In English).
- Çam, N. (1997). *İslâmda sanat, sanatta İslâm* (2. Baskı) [Art in Islam, Islam in Art (2nd Edition)]. Ankara: Akçağ Yayınları. (In Turkish).
- Derman, M. U. (1992). *İslam kültür mirasında hat san'atı* [Calligraphy in the Islamic Cultural Heritage]. İstanbul: IRCICA Yayınları. (In Turkish).
- Dodd, E. C., & Khairallah, S. (1981). *The image of the word*. Beirut: American University of Beirut. (In English).
- El-Faruki, İ. R., & el-Faruki, L. L. (1999). *İslam kültür atlası* [Atlas of Islamic Culture]. İstanbul: İnkılap Yayınevi. (In Turkish).
- Eliade, M. (1992). *İmgeler ve simgeler* (M. A. Kılıçbay, Çev.) [Images and Symbols]. Ankara: Gece Yayınları. (In Turkish).
- Eyice, S. (1972). Anadolu Selçuklu sanatı çalışmalarının başında iki yabancı: Clement Huart ve Friedrich Sarre [Two Foreign Pioneers of Anatolian Seljuk Art Studies: Clément Huart and Friedrich Sarre]. *Türkiyat Mecmuası*, 17, 140–141. (In Turkish).
- Finster, B. (1971). Die Mosaiken der Umayyadenmoschee von Damascus. *Kunst des Orients*, 7, 83–141. (In Deutsch).
- Guénon, R. (2001). *Yatay ve dikey boyutların sembolizmi* (F. Topaçoğlu, Çev.) [The Symbolism of Horizontal and Vertical Dimensions]. İstanbul. (In Turkish).
- Hillenbrand, R. (2004). *Islamic art and architecture*. London: Thames and Hudson. (In English).
- Kozha, M., Abzhalov, S., & Temirkhanov, B. (2025). Ahmet Yesevi mezarının etrafındaki eski yapılarla ilgili 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. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1424948> (In Turkish).
- Micara, L. (2002). Lofty chambers: The interior space in the architecture of Islamic countries. In *Understanding Islamic architecture* (pp. 49–55). London: Routledge. (In English).

---

Mülayim, S. (1999). *Değişimin tanıkları: Ortaçağ Türk sanatında süsleme ve ikonografi* [Witnesses of Change: Ornamentation and Iconography in Medieval Turkish Art]. İstanbul: Kaknüs Yayınları. (In Turkish).

Mustapayeva, D. (2024). Studying the culture of the dervishes of Turkestan (Second half of the XIX century). *Hikmet*, 1(1), 19–30. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/3998> (In English).

Mutaliyev, M., Temirhanov, B., & Sauyrqan, E. (2025). Andalusianıñ altyn ğasyry: Äleumettik qūrylym, ğylym jäne örkeniet. [The Golden Age of Al-Andalus: Social Structure, Science, and Civilization]. *Kazakhstanskıe Vostokovedenie*, 15(3). <https://doi.org/10.63051/kos.2025.3.86> (In Kazakh).

Nasr, S. H. (2019). *İslam sanatı ve maneviyatı* [Islamic Art and Spirituality]. İstanbul: İnsan Yayınları. (In Turkish).

Shiner, L. (2004). *Sanatın icadı* (İ. Türkmen, Çev.) [The Invention of Art]. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (In Turkish).

## ФИЛОСОФИЯ

МРНТИ 21.31.35

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6265>**БЕКПУЛАТ ТУРОБОВ** 

*Самаркандский государственный институт иностранных языков, доцент кафедры гуманитарных наук и информационных технологий, PhD. (Самарканд, Узбекистан), e-mail: [bekpulat2010@mail.ru](mailto:bekpulat2010@mail.ru)*

**НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ УЧЕНИЯ СУФИЗМА В ТРУДАХ Е.Э. БЕРТЕЛЬСА**

**Аннотация.** Статья представляет собой научно-философский анализ доктрины суфизма на основе трудов известного востоковеда и исламоведа Евгений Эдуардович Бертельс. В исследовании подробно рассматриваются исторические этапы формирования суфизма, его теоретические основы, духовные ценности и место в исламской интеллектуальной традиции. Особое внимание уделяется вопросам происхождения суфизма, его внутренней сущности и влияния различных культурных и философских направлений на развитие суфийской мысли. В статье также анализируются труды западных и восточных ученых, посвященные изучению суфизма, что позволяет показать разнообразие научных подходов к данной теме. Подчеркивается, что суфизм нельзя объяснить только внешними культурными и идеологическими влияниями, возникшими в результате контактов исламского мира с другими цивилизациями. По мнению Бертельса, для глубокого понимания суфизма необходимо учитывать не только исторические и философские аспекты, но и его духовное содержание, мистический опыт и религиозную практику. Автор приходит к выводу, что лишь комплексный и многомерный подход дает возможность раскрыть сложную природу суфизма, его доктринальные особенности и богатство духовного наследия в контексте исламской культуры и мировой философской мысли.

**Ключевые слова:** суфизм, Коран, хадисы, восточные народы, газели, оды, четверостишия, аскетизм.

**Бекпулат Туробов**

*Самарқанд Мемлекеттік Шет Тілдер Институты, Гуманитарлық ғылымдар және ақпараттық технологиялар кафедрасының доценті, PhD (Самарқанд, Өзбекстан), e-mail: [bekpulat2010@mail.ru](mailto:bekpulat2010@mail.ru)*

**Е. Э. Бертельс еңбектеріндегі сопылық ілімге ғылыми-философиялық талдау**

**Андатпа.** Бұл мақала белгілі шығыстанушы әрі исламтанушы Евгений Эдуардович Бертельс еңбектері негізінде сопылық ілімнің доктриналық қырларын ғылыми-философиялық тұрғыдан жан-жақты талдауға арналған. Зерттеу барысында сопылықтың тарихи қалыптасу кезеңдері, теориялық негіздері, рухани құндылықтары және исламдық интеллектуалдық дәстүрдегі орны кеңінен қарастырылады. Сонымен қатар мақалада

*\*Cite us correctly:*

Туробов, Б. (2026). Научно-философский анализ учения суфизма в трудах Е.Э. Бертельса. *НИКМЕТ*, 2(8), 47–64. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6265>

Мақаланың редакцияға түскен күні 22.02.2026 / қабылданған күні 08.06.2026.

сопылық ілімнің шығу тегі, оның ішкі мәні мен мазмұны, сондай-ақ әртүрлі мәдени және философиялық бағыттардың сопылық ойдың дамуына тигізген ықпалы терең талданады. Автор батыс және шығыс ғалымдарының сопылыққа қатысты зерттеулерін салыстырмалы түрде қарастырып, бұл тақырыпқа байланысты ғылыми көзқарастардың сан алуандығын көрсетеді. Мақалада сопылықты тек ислам өркениетінің өзге мәдениеттермен және өркениеттермен байланысы нәтижесінде пайда болған сыртқы ықпалдар арқылы ғана түсіндіру жеткіліксіз екендігі атап өтіледі. Бертельстің пікірінше, сопылықтың табиғатын терең түсіну үшін оның тарихи және философиялық қырларымен қатар рухани мазмұнын, мистикалық тәжірибесін және діни тәжірибелік негіздерін де ескеру қажет. Зерттеу нәтижесінде сопылық ілімнің күрделі табиғатын, оның доктриналық ерекшеліктерін және ислам мәдениеті мен әлемдік философиялық ойдағы рухани мұрасының байлығын ашып көрсету тек кешенді әрі көпқырлы ғылыми тәсіл арқылы мүмкін болатындығы тұжырымдалады.

**Кілт сөздер:** суфизм, Құран, хадистер, шығыс халықтары, ғазалдар, одалар, төрттағандар, аскетизм.

### **Bekpulat Turobov**

*Samarkand State Institute of Foreign Languages, Associate Professor of the Department of Humanities and Information Technologies, PhD (Samarkand, Uzbekistan), e-mail: [bekpulat2010@mail.ru](mailto:bekpulat2010@mail.ru)*

### **A Scientific and Philosophical Analysis of the Doctrine of Sufism in the Works of E. E. Bertels**

**Abstract.** This article provides a concise scientific and philosophical analysis of the doctrine of Sufism based on the works of the orientalist and Islamic scholar Evgeny Eduardovich Bertels. It examines the historical development of Sufism, its theoretical foundations, spiritual values, and its role within the Islamic intellectual tradition. Special attention is given to the origins and inner essence of Sufism, as well as the impact of various cultural and philosophical currents on the formation of Sufi thought. The study also reviews the contributions of both Western and Eastern scholars, highlighting the diversity of academic perspectives on Sufism. It emphasizes that Sufism cannot be fully explained only through external cultural and ideological influences resulting from interactions between Islamic and other civilizations. According to Bertels, a deeper understanding requires considering not only historical and philosophical aspects, but also its spiritual content, mystical experience, and religious practice. The author concludes that only a comprehensive and multidimensional approach can adequately reveal the complex nature of Sufism, its doctrinal features, and its rich spiritual heritage within Islamic culture and global philosophical thought.

**Keywords:** Sufism, Quran, Hadiths, Eastern peoples, ghazals, odes, quatrains, asceticism.

### **Bekpulat TUROBOV**

*Semerkand Devlet Yabancı Diller Enstitüsü, Beşerî Bilimler ve Bilgi Teknolojileri Bölümü doçenti, PhD (Semerkand, Özbekistan), e-mail: [bekpulat2010@mail.ru](mailto:bekpulat2010@mail.ru)*

### **E. E. Bertels'in Eserlerinde Tasavvuf Öğretisinin Bilimsel ve Felsefi Analizi**

**Özet.** Bu makale, tanınmış şarkiyatçı ve İslam araştırmacısı Yevgeniy Eduardoviç Bertels çalışmalarına dayanarak tasavvuf doktrininin bilimsel ve felsefi açıdan kapsamlı biçimde incelemektedir. Araştırmada tasavvufun tarihsel oluşum süreçleri, teorik temelleri, manevi değerleri ve İslam düşünce geleneği içerisindeki yeri ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Özellikle tasavvufun ortaya çıkışı, içsel mahiyeti ve çeşitli kültürel ile felsefi akımların tasavvufi düşüncenin gelişimine etkisi üzerinde durulmaktadır. Makalede ayrıca Batılı ve Doğulu araştırmacıların

tasavvuf üzerine yaptıkları çalışmalar analiz edilerek konuya ilişkin bilimsel yaklaşımların çeşitliliği ortaya konulmaktadır. Çalışmada, tasavvufun yalnızca İslam dünyasının farklı medeniyetlerle kurduğu ilişkiler sonucunda ortaya çıkan dış kültürel ve ideolojik etkilerle açıklanamayacağı vurgulanmaktadır. Bertels'e göre tasavvufun derinlemesine anlaşılabilmesi için onun sadece tarihsel ve felsefi yönlerini değil, aynı zamanda manevi içeriğini, mistik tecrübesini ve dini pratiklerini de dikkate almak gerekmektedir. Yazar, tasavvufun karmaşık doğasını, doktrinel özelliklerini ve İslam kültürü ile dünya düşünce tarihindeki zengin manevi mirasını ortaya koymanın ancak çok boyutlu ve bütüncül bir yaklaşımla mümkün olacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bu yönüyle çalışma, tasavvuf düşüncesinin İslam medeniyetindeki entelektüel ve ruhani önemini daha kapsamlı biçimde değerlendirmeye katkı sağlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** tasavvuf, Kur'an, hadisler, doğu halkları, gazeller, kasideler, dörtlükler, zühd.

### Введение

Суфизм представляет собой сложное и многогранное социально-культурное и религиозно-философское явление, оказавшее значительное влияние на духовную жизнь мусульманских обществ Востока. Он выступает не только как форма мистической практики в рамках ислама, но и как особый тип мировоззрения, включающий в себя этические, аскетические и социальные компоненты. На протяжении веков суфизм играл важную роль в формировании духовных ценностей, религиозного сознания и культурных традиций различных регионов исламского мира. Проблематика возникновения суфизма, его исторических предпосылок и социально-экономических факторов становления стала предметом детального анализа как западных ориенталистов, так и восточных богословов и исследователей. В научной литературе рассматриваются вопросы генезиса суфийской мысли, её взаимосвязи с раннеисламской аскетической традицией (зухд), влияния общественно-политических процессов, а также роль городских центров и торгово-ремесленных слоёв в распространении суфийских идей. Особое внимание уделяется трансформации суфизма из индивидуальной аскетической практики в институционализированную систему духовного наставничества, оформленную в виде тарикатов.

Идеологические источники суфизма также являются предметом дискуссий. Исследователи анализируют его связь с кораническим мировоззрением, пророческой традицией (сунной), ранней исламской теологией, а также возможное влияние неоплатонизма, христианского монашества и иных философско-религиозных течений. В этом контексте суфизм рассматривается как синтетическое явление, вобравшее в себя как внутренние исламские духовные импульсы, так и элементы более широкого культурно-интеллектуального пространства Ближнего Востока. Вместе с тем многообразие форм, школ и направлений суфизма — от умеренных ортодоксальных течений до философско-мистических концепций — создаёт определённые методологические трудности при его систематизации и интерпретации. Различия между тарикатами, их организационной структурой, доктринальными акцентами и социальными функциями усложняют выработку единого подхода к определению сущности суфизма. Это особенно заметно в оценке его идейных истоков и степени соответствия классической исламской ортодоксии. Таким образом, суфизм следует рассматривать как динамичное историческое явление, сформировавшееся под воздействием религиозных, социальных и культурных факторов и продолжающее оказывать влияние на духовную жизнь мусульманских обществ. Его изучение требует междисциплинарного подхода, объединяющего исторический, социологический, философский и религиоведческий анализ.

В научных исследованиях, посвящённых проблеме генезиса суфизма, высказываются различные точки зрения относительно его идеологических истоков. Так, М. Т. Степанян подчёркивает, что попытки объяснить происхождение суфизма исключительно

через призму социально-экономических и политических факторов являются методологически ограниченными. По его мнению, подобный подход не учитывает внутреннюю духовную динамику исламской традиции. Исследователь утверждает, что «суфизм является продуктом духовного развития мусульман», то есть результатом эволюции религиозного сознания, стремления к более глубокому постижению божественной истины и внутреннему нравственному совершенствованию.

Согласно данной концепции, возникновение суфизма следует рассматривать как закономерный этап развития исламской духовности, связанный с потребностью верующих в личностном переживании религиозного опыта. Вместе с тем формирование суфийского движения происходило в конкретных исторических условиях, включая процессы политической централизации, социального расслоения, усиление религиозно-правовых школ и богословских дискуссий в раннеисламском обществе. Эти обстоятельства способствовали появлению аскетических и мистических тенденций, ориентированных на внутреннее очищение (тахзиб ан-нафс), отрешённость от мирских ценностей (зухд) и сосредоточенность на духовном пути к Богу.

Представители суфийской традиции рассматривают своё учение как органическую часть ислама, укоренённую в кораническом откровении и пророческой сунне. В суфийской интерпретации Коран и Хадисы содержат не только внешние нормативные предписания (шариат), но и глубинный, эзотерический смысл (батин), раскрывающийся через духовную практику и наставничество. Таким образом, суфизм осмысливается не как заимствованное или синкретическое явление, а как внутренняя, мистико-этическая составляющая исламской религии.

Данную позицию поддерживают и ряд современных исследователей, которые подчёркивают, что, несмотря на возможные культурные и философские влияния извне, основная идейная база суфизма формировалась в рамках исламской теологической и духовной традиции. Они отмечают, что ключевые категории суфийского мировоззрения — любовь к Богу (махабба), упование (таваккул), поминание (зикр), искренность (ихлас) — имеют прямые основания в кораническом тексте и раннеисламской практике. Следовательно, при анализе происхождения суфизма необходимо учитывать как историко-социальные условия его становления, так и внутренние духовные процессы в мусульманском обществе. Комплексный подход позволяет рассматривать суфизм не только как социальный феномен, но и как форму религиозно-философского самосознания, возникшую в результате углубления и интерпретации исламского вероучения.

Исследователи истории суфизма обоснованно отмечают, что попытки противопоставления шариата и тариката носят искусственный и методологически некорректный характер. В классической исламской традиции данные понятия рассматривались не как антагонистические, а как взаимодополняющие элементы единой религиозной системы. Шариат определяет нормативно-правовые и этические основы жизни мусульманина, тогда как тарикат представляет собой путь внутреннего духовного совершенствования, направленный на углублённое постижение религиозной истины. Их соотношение часто описывалось как связь формы и содержания, внешнего и внутреннего измерений одной и той же вероучительной реальности.

Подобную позицию разделяли и сами представители суфийской традиции. Так, шейх Хусайн Кашифи подчёркивал, что шариат и тарикат образуют органическое единство и не могут существовать изолированно друг от друга. По его мнению, соблюдение норм шариата является необходимым условием истинного духовного пути, а тарикат раскрывает их внутренний смысл. Аналогичную мысль высказывал один из духовных наставников (пиров) братства Ходжагон-Накшбандия (Мир Кулал), утверждавший: «Тарикат — хранитель и защитник шариата». Данное высказывание отражает представление о том, что мистическая практика не противопоставляется исламскому закону, а, напротив, служит его углублённому и осознанному исполнению.

В классической суфиеведческой традиции преобладает мнение, что суфизм возник внутри исламской цивилизации как её духовное измерение. Он рассматривается не как внешнее, заимствованное знание (*'ilm al-qāl* — знание словесное, дискурсивное), а как внутреннее, переживаемое знание (*'ilm al-hāl* — знание состояния), основанное на личном духовном опыте. Таким образом, суфизм трактуется как особая форма религиозного самосознания, ориентированная на внутреннюю трансформацию личности и достижение состояния близости к Богу.

Подобный взгляд на природу суфизма разделял и известный британский исламовед Дж. Спенсер Тримингем, который отмечал, что внутреннее учение ислама и его сокровенные смыслы содержатся в самом Коране. По его мнению, мистическая традиция не является внешним дополнением к исламской доктрине, а представляет собой раскрытие тех духовных потенциалов, которые изначально присутствуют в кораническом откровении.

Вместе с тем для всестороннего понимания феномена суфизма недостаточно ограничиваться лишь богословским анализом. Суфизм формировался в конкретных исторических условиях, под воздействием как объективных (социально-экономических, политических, культурных), так и субъективных (личностных, духовно-психологических) факторов. Периоды политической нестабильности, усиление догматических споров, социальное неравенство и кризисы религиозной практики способствовали усилению аскетических и мистических тенденций в мусульманском обществе. Стремление к внутренней гармонии, нравственной чистоте и непосредственному переживанию божественной истины стало ответом на вызовы времени.

Следовательно, анализ суфизма требует комплексного подхода, сочетающего историко-социологический, религиоведческий и философский методы исследования. Только учитывая состояние общества, в котором он зародился и развивался, а также внутреннюю логику исламской духовной традиции, можно адекватно осмыслить причины возникновения и сущность этого сложного и многогранного явления в мусульманском мире.

Хотя, по мнению Е.Э. Бертельса, важно учитывать различные элементы, проникшие в суфизм под влиянием разнообразных идеологий, соприкоснувшихся с исламом, это само по себе не может прояснить данный сложный вопрос. Поэтому востоковед Е.Э. Бертельс считает целесообразным попытаться объяснить, при каких условиях в суфизм могли проникнуть гностические влияния (религиозно-философские течения, стремившиеся создать учение о сотворении мира в раннем христианстве), неоплатонизм, манихейство и подобные им воздействия. Только в этом случае становится возможным понять историческую роль суфизма и его дальнейшую судьбу.

Сведения, предоставленные ранними мусульманскими историками о состоянии общин в эпоху халифата, не полностью отражают действительное положение вещей. Созданная ими картина, без сомнения, была сильно обобщена. Часто эти сведения возникали под влиянием желаний самих авторов. Можно с уверенностью утверждать, что во времена пророка Мухаммеда и его «правопреемников» Абу Бакра и Умара арабское общество в Мекке и Медине представляло собой особую религиозную общину, где не существовало светской власти, а все законные и административные распоряжения воспринимались как прямое повеление Аллаха.

Характер власти изменился во времена третьего халифа Усмана. Хотя источники описывают Усмана как религиозного и совестливого человека, он стал причиной недовольства общины. Его обвиняли в том, что он захватил несколько домов, увеличил число наложниц, присвоил земли и помогал обогащению своих родственников. Суфиевед Н. Комилов, описывая ситуацию того времени, отмечает следующее: после смерти пророка Мухаммеда в мусульманской общине возникли расколы, особенно во времена халифа Усмана усилилось стремление к богатству, стало обычным дарить дорогие подарки близким родственникам и друзьям.

Убийство халифа Усмана ознаменовало начало борьбы за власть. Эта борьба продолжалась и во времена халифа Али, который правил недолго. Представитель династии Омейядов Муавия ибн Абу Суфьян воспользовался внутренними конфликтами и весной 661 года захватил власть. С этого времени халифат полностью потерял свой религиозный характер и стал светским. В этот период возникло сильное имущественное расслоение. Однако меры омейядов на государственном уровне требовали некоторой легитимизации в соответствии с религиозными нормами.

В связи с этим возникла потребность в сборе и сохранении воспоминаний о близких сподвижниках пророка. Сбор и запись существующих сведений стали важной задачей. Эти собрания получили название хадисов. Традиция называть собирателей и толкователей хадисов «мухаддисами» устоялась. По словам Ибн Халдуна, имам Абу Ханифа признавал лишь семнадцать хадисов как достоверные. Малик считал достоверными около трехсот, имам Аль-Бухари включил их в сборник «Ас-Сахих» в количестве девяти тысяч двести, а имам Ахмад ибн Ханбаль — пятьдесят тысяч.

Изначально мухаддисы пользовались большим авторитетом среди народа. Когда мухаддисы склонялись на сторону правителей, народ выражал недовольство. Возникла идея, что доверять можно не только передающему хадис, но и строго соблюдающему его. Это вызывало представление о зохиде, который тщательно избегает всего запрещенного и всегда пребывает в повиновении Аллаху. Именно поэтому можно считать, что у второго поколения мухаддисов начал формироваться зохидский поток, который стал начальной стадией суфизма.

В это время верующие проявляли глубокое внимание к хадисам и старались строго следовать пути пророка. Таким образом, строгие ригористы среди мухаддисов, противостоящие феодализованной власти Омейядов, стали первыми инициаторами движения, которое позже превратилось в суфизм. В это время термина «суфий» ещё не существовало; их называли просто захидом («отрёкшийся от мира») или ‘абидом («служитель Аллаха»). Их деятельность основывалась не на теории, а на общих представлениях.

Отличие этих верующих от широкой массы заключалось, во-первых, в интенсивном восприятии религии, во-вторых, в стойком соблюдении религиозной практики. В их жизни имело важное значение различие между дозволенным (халал) и запретным (харам). Они считали, что имущество, добытое собственным трудом, является халальным. Однако единых строгих правил относительно халального пропитания ещё не существовало. Некоторые считали, что человек не должен полагаться на собственные силы, а при необходимости Аллах может заботиться о своих рабах; добывание чего-либо своим трудом рассматривается ими как проявление недовольства Богом. Однако таких людей было мало. Большинство считало достаточным обеспечивать себя через законный труд.

Все аспекты зохидского движения были лишены мистических переживаний, ставших основой последующего суфизма. Сосредоточение мысли в одном направлении, ощущение надзора Аллаха за действиями своего раба, готовность к жертвам и стремление отказаться от всех удовольствий создавали состояние определённого экстаза. К VIII веку на основе зохидского движения возник мистический настрой, который к X–XI векам подготовил почву для формирования «песни божественной любви» в суфизме. Основой зохидского движения был экономический фактор, но он был обёрнут в религиозную оболочку в соответствии с условиями времени. Цель этого движения заключалась в том, чтобы остановить превращение халифата в светскую власть и вернуться к идиллическим порядкам первых халифов.

### **Методы исследования**

Настоящее исследование, посвящённое научно-философскому анализу учения суфизма в трудах Е.Э. Бертельса, основывается на комплексной методологической

стратегии, сочетающей историко-филологический, сравнительно-аналитический, философско-религиоведческий и герменевтический подходы. Такой междисциплинарный характер исследования обусловлен спецификой самого объекта изучения, поскольку суфизм представляет собой многослойное явление, включающее в себя религиозные, философские, культурные, социальные и литературные компоненты. В связи с этим односторонний методологический подход не позволяет раскрыть его внутреннюю структуру и эволюцию в полной мере.

Основу методологии составляет историко-генетический метод, позволяющий проследить этапы формирования суфизма от раннеисламского аскетизма (зухд) до развитых мистико-философских систем IX–XII вв. Применение данного метода дает возможность выявить внутреннюю логику развития суфийской мысли, а также определить ключевые исторические условия, способствовавшие её становлению. В частности, рассматриваются социально-политические процессы раннего исламского общества, трансформация халифата, развитие богословских школ и формирование религиозных дискуссий вокруг вопросов веры, греха и свободы воли.

Особое значение в исследовании занимает историко-сравнительный метод, который используется для сопоставления различных интерпретаций суфизма в трудах западных и восточных исследователей. Анализ научных позиций таких авторов, как М.Т. Степанянц, Н. Комилов и Дж. Спенсер Тримингем, позволяет выявить различные подходы к пониманию природы суфизма: от его интерпретации как внутреннего развития исламской духовности до концепций, акцентирующих влияние внешних философских традиций. Данный метод также применяется для сопоставления взглядов различных суфийских школ и тарикатов, что позволяет выявить как общие, так и специфические черты их доктринальных установок.

Философско-аналитический метод используется для исследования концептуального содержания суфизма, включая такие категории, как шариат, тарикат, хакикат и маарифат. В рамках данного подхода рассматриваются онтологические и гносеологические основания суфийской мысли, а также её представления о природе бытия, познания и духовного совершенствования человека. Особое внимание уделяется анализу концепции единства внешнего (захир) и внутреннего (батин), которая является одной из ключевых в суфийской антропологии.

Герменевтический метод применяется при интерпретации текстов Е.Э. Бертельса, а также источников суфийской традиции. Поскольку суфийская литература характеризуется символичностью, аллегоричностью и многозначностью языка, её адекватное понимание возможно только через контекстуальное и смысловое толкование. В этом контексте особое значение приобретает анализ терминологии, метафорических конструкций и философских образов, используемых как в классических суфийских текстах, так и в трудах востоковедов.

Текстологический метод позволяет провести критический анализ источниковой базы исследования. В частности, используются труды Е.Э. Бертельса, классические суфийские трактаты, а также работы современных исследователей исламской философии. Данный метод направлен на выявление подлинного содержания текстов, устранение возможных интерпретационных искажений и реконструкцию историко-культурного контекста их создания.

Сравнительно-религиоведческий подход используется для анализа взаимосвязи суфизма с другими религиозно-философскими системами, такими как неоплатонизм, христианское монашество, манихейство, зороастризм и ранние формы исламского богословия (калам). В рамках данного метода исследуется вопрос о возможных заимствованиях, а также о процессах творческой адаптации внешних идей в рамках исламской духовной традиции. Однако при этом подчеркивается, что суфизм не может быть сведён исключительно к результату внешних влияний, поскольку его основа глубоко укоренена в Коране и Сунне.

Социокультурный метод применяется для анализа роли суфизма в структуре мусульманского общества. В частности, рассматривается его влияние на формирование этических норм, социального поведения, образовательных институтов и культурных традиций. Суфизм интерпретируется как важный фактор духовной консолидации общества, а также как форма религиозной адаптации в условиях социальных изменений.

Важным элементом методологической базы является концепция комплексного анализа, предложенная и развиваемая в трудах Е.Э. Бертельса. Согласно его подходу, изучение суфизма должно осуществляться с учётом как внутренней логики развития исламской мысли, так и внешних культурно-исторических факторов. Бертельс подчёркивал, что суфизм представляет собой не изолированное явление, а результат сложного взаимодействия религиозных, философских и культурных традиций. В связи с этим в настоящем исследовании применяется принцип синтеза различных научных методов.

Особое внимание уделяется также структурно-функциональному анализу, который позволяет рассматривать суфизм как целостную систему духовных практик и доктринальных положений. В рамках данного подхода анализируются функции шариата, тариката, зикра и других элементов суфийской практики в процессе духовного развития личности. Это позволяет выявить внутреннюю иерархию суфийского учения и его системную организацию.

Таким образом, методологическая основа исследования представляет собой интеграцию различных научных подходов, обеспечивающих всестороннее изучение суфизма как сложного религиозно-философского феномена. Использование комплексной методологии позволяет не только реконструировать историческое развитие суфийской мысли, но и раскрыть её философскую глубину, духовное содержание и культурное значение.

Применённая система методов обеспечивает научную достоверность исследования и способствует объективному анализу трудов Е.Э. Бертельса в контексте изучения суфизма как важнейшего направления исламской интеллектуальной традиции.

### **Обсуждение и Результаты**

Для всестороннего анализа этапов становления и эволюции суфизма необходимо учитывать широкий интеллектуальный контекст, в рамках которого происходило его формирование. Суфизм не развивался изолированно; он возник и оформлялся в условиях активного взаимодействия различных философских, богословских и религиозных течений, распространённых в мусульманских странах соответствующего исторического периода. Именно поэтому исследование суфизма требует обращения к тем идейным направлениям, которые определяли духовную атмосферу эпохи, включая калам, фалсафу, неоплатонические интерпретации античного наследия, а также религиозно-этические дискуссии внутри исламской традиции (Бертельс, 1965: 249).

Известный востоковед Е.Бертельс подчёркивал, что без учёта данного философского фона невозможно адекватно понять ни генезис суфийской доктрины, ни её внутреннюю динамику. По его мнению, история суфизма представляет собой не только историю религиозной мистики, но и историю постепенного усложнения мировоззренческих концепций, в которых нашли отражение онтологические, гносеологические и антропологические поиски мусульманской мысли. Суфийские идеи формировались в диалоге с рационалистическими школами, а также в полемике с различными богословскими направлениями, что способствовало уточнению их понятийного аппарата и методологических оснований. Бертельс отмечал, что поэтапное развитие суфизма — от раннего аскетизма к зрелым мистико-философским системам — свидетельствует о его внутренней эволюции и способности адаптироваться к меняющимся историко-культурным условиям. На ранних стадиях суфизм выражался преимущественно в форме практического

благочестия и стремления к нравственному очищению, однако со временем он приобрёл сложную теоретическую структуру, включающую концепции бытия, познания и духовного совершенствования человека. Таким образом, по мнению Бертельса, изучение истории суфизма и его постепенного развития имеет принципиальное значение для понимания общей картины интеллектуальной жизни исламского мира. Анализ философских течений, повлиявших на формирование суфийской мысли, позволяет выявить механизмы её становления, определить источники идейных заимствований и проследить процесс их творческой переработки. Только комплексный историко-философский подход даёт возможность раскрыть специфику суфизма как одного из важнейших направлений духовной культуры мусульманского Востока (Бертельс, 2005: 136).

Современный анализ суфизма в контексте исламской интеллектуальной традиции требует более глубокого рассмотрения его как многоуровневого феномена, в котором переплетаются религиозные, философские и культурно-исторические компоненты. В дополнение к уже рассмотренным аспектам необходимо подчеркнуть, что суфизм формировался не только как реакция на догматическое богословие, но и как самостоятельная форма духовного познания, стремящаяся преодолеть ограниченность рационально-дискурсивного мышления. В этом контексте он может быть интерпретирован как специфическая эпистемологическая система, основанная на принципе непосредственного опыта (таджриба рухания), противопоставленного исключительно рациональному знанию.

Согласно интерпретации Е.Э. Бертельса, особое значение в развитии суфийской мысли имело постепенное формирование категориального аппарата, позволившего описывать внутренние состояния человека в терминах духовной психологии. Такие понятия, как хал (состояние), макам (стоянка), фана (исчезновение «я») и бака (пребывание в Боге), свидетельствуют о высоком уровне концептуализации мистического опыта. Эти категории не только отражают индивидуальные переживания суфиев, но и формируют устойчивую систему духовной антропологии, в рамках которой человек рассматривается как динамическое существо, проходящее последовательные стадии внутреннего совершенствования.

Дополнительного внимания заслуживает вопрос о соотношении рационального («акль») и иррационального (кашф, интуитивное озарение) в суфийской традиции. В отличие от калама и фалсафы, где рациональный метод играет доминирующую роль, суфизм выстраивает гносеологическую модель, в которой разум является необходимым, но недостаточным инструментом познания. Высшая истина, согласно суфийской доктрине, достигается через очищение сердца (тасфия аль-кальб), что предполагает не только интеллектуальное усилие, но и нравственно-аскетическую практику. Таким образом, познание Бога в суфизме приобретает экзистенциальный характер, включающий трансформацию всей личности (Болтабоев, 2005: 83).

Существенным результатом анализа является также выявление роли суфизма в процессе культурной интеграции исламского мира. Суфийские братства (тарикаты) выполняли не только религиозно-духовную функцию, но и социально-организационную роль, способствуя распространению исламской культуры в различных регионах — от Магриба до Центральной Азии. Они выступали как институциональные центры духовного образования, морального воспитания и культурной трансмиссии. В этом смысле суфизм можно рассматривать как фактор «мягкой интеграции» исламской цивилизации, обеспечивающий устойчивость религиозной идентичности в условиях этнокультурного разнообразия.

Важным аспектом, подчеркиваемым в трудах Бертельса, является также проблема синтеза эллинистической философии и исламской мистики. В результате активного перевода античных текстов в VIII–X веках в исламскую интеллектуальную среду проникли элементы аристотелизма и неоплатонизма, которые были творчески переосмыслены

суфийскими авторами. Особенно это проявилось в концепциях эманации бытия, единства сущего (вахдат аль-вуджуд) и иерархии бытийных уровней. Однако, как отмечает Бертельс, эти заимствования не следует понимать как простое копирование, поскольку они были интегрированы в рамки исламского мировоззрения и адаптированы к его теологическим основам.

Дополнительный аналитический интерес представляет вопрос о политико-идеологической функции суфизма. В условиях политической нестабильности и кризиса централизованной власти суфийские общины нередко выступали как альтернативные формы духовной легитимации. Они формировали этическую модель поведения, основанную на принципах справедливости, смирения и отказа от мирских амбиций. Это способствовало укреплению моральной устойчивости общества и снижению конфликтного потенциала в периоды социальных кризисов (Степанянц, 1987: 321).

С точки зрения исторической динамики, развитие суфизма может быть интерпретировано как процесс постепенной институционализации мистического опыта. Если на ранних этапах он носил преимущественно индивидуальный и аскетический характер, то начиная с X–XI веков он приобретает системную организацию в виде тарикатов с устойчивой иерархией, образовательными практиками и духовной преемственностью (силсила). Это свидетельствует о переходе от спонтанной духовности к структурированной религиозной традиции.

Таким образом, расширенный анализ подтверждает, что суфизм представляет собой не периферийное, а центральное явление исламской цивилизации, оказывавшее влияние на её философию, культуру, литературу и социальные институты. В рамках интерпретации Бертельса суфизм следует рассматривать как результат сложного взаимодействия внутренних исламских источников и внешних интеллектуальных влияний, переработанных в единую духовно-философскую систему (Бухорий, 2003: 269).

Обобщая результаты исследования, можно утверждать, что суфизм выступает как интегративная модель религиозного опыта, объединяющая рациональное и мистическое, индивидуальное и коллективное, нормативное и трансцендентное измерения исламской традиции. Именно эта многомерность делает его одним из наиболее сложных и значимых феноменов в истории религиозной мысли Востока.

По словам Е.Э. Бертельса, Коран и Сунна не создали последовательную философскую систему. Хотя собрание хадисов было приведено в определённый порядок, оно в основном удовлетворяло практические требования религиозных обязанностей. Однако этих правил было недостаточно для ведения философских размышлений по теоретическим вопросам.

Выдающийся востоковед Evgeny Bertels подчёркивал, что превращение ислама в одну из ведущих мировых религий было невозможно без формирования развитой философско-теоретической базы. По его мнению, на раннем этапе своего становления ислам представлял собой религиозную систему, возникшую в специфических историко-культурных условиях Аравийского полуострова и ориентированную прежде всего на консолидацию арабского общества на основе единобожия и новой нравственно-правовой модели.

Однако уже в VII–VIII веках, в период стремительного территориального расширения, ислам вышел за пределы первоначального этнокультурного пространства и оказался в качественно иной интеллектуальной и социально-политической среде. В состав мусульманского государства вошли регионы с богатой религиозно-философской традицией — Сирия, Ирак, Иран, Египет, Средняя Азия. Это привело к столкновению и взаимодействию ислама с высокоразвитыми системами богословия и философии, что потребовало более глубокой теоретической проработки собственных догматов.

Бертельс отмечал, что в новых условиях исламская мысль была вынуждена не только защищать свои принципы в межрелигиозных дискуссиях, но и систематизировать

вероучение, формируя целостную концептуальную структуру. Возникновение калама, развитие философии (фалсафы), активное освоение античного наследия через переводческое движение — всё это свидетельствовало о процессе интеллектуальной институционализации ислама. Религиозное мировоззрение постепенно дополнялось рационально обоснованными доктринами, что способствовало его универсализации и укреплению авторитета в многонациональном и многоконфессиональном пространстве.

Таким образом, по интерпретации Бертельса, эволюция ислама от локального религиозного движения к мировой религии сопровождалась углублением его теоретического содержания. Формирование философской рефлексии стало закономерным ответом на вызовы исторической экспансии, межкультурного взаимодействия и внутренней потребности в систематизации вероучения. Именно этот процесс обеспечил интеллектуальную зрелость исламской цивилизации и её устойчивое развитие в последующие столетия.

Во-первых, расширение исламского государства сопровождалось необходимостью осмысления целого комплекса новых проблем — правовых, догматических, этических и политических. В процессе территориальной экспансии мусульманская община столкнулась с вопросами управления многонациональными и многоконфессиональными обществами, а также с потребностью систематизировать собственное вероучение. Это требовало разработки более сложного понятийного аппарата, способного обосновать религиозные догматы и защитить их в условиях межконфессиональной полемики.

Во-вторых, распространяясь на обширные территории Ближнего и Среднего Востока, ислам вступил в непосредственный контакт с древними религиозно-философскими традициями, такими как Иудаизм, Зороастризм, Христианство и Манихейство. Эти традиции обладали богато разработанными богословскими и метафизическими системами, а также устойчивыми интеллектуальными школами. Взаимодействие с ними стимулировало развитие исламской теологии (калам), философии (фалсафа) и мистической мысли.

Бертельс подчёркивал, что именно в условиях такого культурного и идейного взаимодействия исламская мысль начала активно осваивать методы рационального анализа, логические категории и философские концепции, заимствованные и переработанные в рамках собственной религиозной парадигмы. Это способствовало формированию целостной философской традиции, которая позволила исламу не только отстаивать свои догматы в дискуссиях с представителями иных вероисповеданий, но и интегрировать разнообразные интеллектуальные элементы в единую систему мировоззрения (Комилов, 2009: 82).

Таким образом, по мнению Бертельса, становление ислама как мировой религии было тесно связано с необходимостью теоретического самоосмысления и философского обоснования его принципов. Развитие богословской и философской рефлексии стало ответом на вызовы исторической экспансии и межкультурного взаимодействия, что в конечном итоге обеспечило устойчивость и универсализацию исламской цивилизации.

Элементы, характерные для всех религий, уже присутствовали в Коране. Однако ислам, получивший статус государственной религии, должен был доказать своё превосходство по сравнению с другими религиями. Чтобы создать прочную философскую систему, ислам мобилизовал все свои силы. Формирование этой системы привело к возникновению множества сект. Каждая секта искала ответ на конкретный философский вопрос (Rizayev, & Naqqulov, 2025: 42-57).

Выдающийся востоковед Е. Бертельс подчёркивал, что реконструкция целостной и достоверной истории возникновения и эволюции всех мусульманских сект представляет собой чрезвычайно сложную научную задачу. По его мнению, источниковая база по раннему периоду исламской истории носит фрагментарный и нередко полемический характер, что существенно затрудняет объективное исследование. Большинство сведений о

ранних религиозных группах и течениях сохранилось либо в трудах мусульманских историков и хронистов, либо в сочинениях представителей ортодоксального богословия, которые рассматривали альтернативные направления преимущественно с критических позиций.

Бертельс обращал внимание на то, что значительная часть информации о сектантских движениях передавалась через призму догматических споров, что неизбежно влияло на интерпретацию фактов. Авторы ортодоксальных трактатов стремились не только описать существующие течения, но и классифицировать их в рамках определённой богословской схемы, противопоставляя «истинное» учение «заблуждениям». В результате формировалась своеобразная систематизация религиозных направлений, которая отражала не столько реальную историческую картину, сколько нормативно-оценочную позицию составителей (Измайлова, 2025: 218-225).

Важную роль в этом процессе сыграла опора на известный хадис, согласно которому после смерти пророка Мухаммад мусульманская община разделится на семьдесят (или семьдесят две) группы, из которых лишь одна будет признана истинной и спасённой. Данный хадис стал теологическим основанием для последующих попыток количественного определения числа сект и их включения в символическую схему «семидесяти двух течений». При этом само число носило во многом условный и нормативный характер, отражая стремление богословов придать историческому процессу догматическую завершённость.

Таким образом, Бертельс подчёркивал, что при изучении истории мусульманских сект необходимо учитывать специфику источников, их полемическую направленность и идеологическую ангажированность. Историографическая традиция, основанная на хадисной интерпретации и богословской классификации, не всегда позволяет восстановить подлинную картину религиозного многообразия раннего ислама. Следовательно, исследование данной проблемы требует критического анализа текстов, сопоставления различных свидетельств и учёта социально-исторического контекста формирования религиозных движений (Korelçi, 1999: 73).

По нашему мнению, Е.Э. Бертельс не ставит перед собой задачу анализировать учения всех сект. Он лишь описывает их наиболее важные направления. По мнению учёного, этого достаточно, чтобы понять, какие проблемы интересовали мусульман в тот период.

Одна группа сект ставила перед собой политические вопросы. Речь шла о том, кто должен быть законным преемником Пророка. Сторонники зятя Пророка Али ибн Абу Талиба составляли большинство, однако против них выступили иностранцы. Ни один из претендентов на престол со стороны иностранцев не был признан. Их интересовали не только политические, но и вопросы, связанные с пониманием сути ислама (Комилов, 2009: 90).

Поэтому впервые возник вопрос о последствиях тяжкого греха. Однако в этом вопросе среди иностранцев не было единого мнения. Согласно мнению азракийцев, человек, совершивший грех, не считается мусульманином. Он подвергается вечным мучениям в аду. Более того, по убеждению азракийцев, лишены защиты не только грешник, но и все его потомки. Ибадиты подходили к этому вопросу более нейтрально. Они считали, что грешник может быть неверующим, но его нельзя приравнять к язычнику.

В тот период одной из самых сложных философских проблем была проблема свободы воли. Е.Э. Бертельс анализирует, как к этому вопросу подходили джабрийцы и кадирийцы. По его мнению, эти группы не оставались равнодушными к этой проблеме. Свобода человека отрицается джабрийцами. Согласно их учению, любое действие зависит от Бога, а человек способен лишь его выполнять. Более того, некоторые представители джабрийцев утверждали, что воля человека не имеет никакого значения. Поэтому они

выступали против кадирийцев, которые считали человеческую волю полностью свободной и полагали, что человек несёт ответственность за все свои поступки.

Батинийй появились как мощное движение исмаилитов. Они требовали аллегорического толкования (таъвиль) Корана. С помощью этого они ввели в ислам новое мистическое учение о духовной сути всего мира.

Кроме того, Е.Э. Бертельс упоминает также хаммарийцев (хаммарийя). Они признавали учение о переселении душ и высказывали мнение, что Бог создал обезьян и свиней из грешников. Это связано с идеями, заимствованными из учений индусов.

Таким образом, с конца VII века философская мысль развивалась очень интенсивно. При этом философия поднимала крайне сложные вопросы (Эшонова, 2024: 79-83).

Постепенное развитие идей суфизма охватывает длительный период. Оно прошло путь от аскетической практики к схоластической философии. Основные правила и законы суфизма приобрели характерный облик примерно с IX до начала XII века. Востоковед Е.Э. Бертельс объясняет эту сложность большим разнообразием и различиями в различных направлениях суфизма. Тем не менее для всех направлений можно выделить общие черты в той или иной степени. Это, в свою очередь, представляет собой обобщения, примерно отражающие действительную картину.

В суфийской традиции духовный путь человека структурируется в виде последовательных этапов внутреннего совершенствования, каждый из которых отражает определённую степень религиозного и нравственного развития личности. Начальной ступенью данного процесса является шариат — совокупность божественных предписаний и норм, регулирующих как внешнюю, так и внутреннюю сторону жизни мусульманина. На этом этапе особое значение придаётся строгому соблюдению религиозных обязанностей, установленных Кораном и Сунной, а также следованию морально-этическим принципам ислама (Шадинова, Дайрабаева, & Малдыбек, 2024: 7).

Известный востоковед Е.Э. Бертельс отмечал, что шариат как нормативно-правовая система не является специфически суфийским феноменом, поскольку его соблюдение обязательно для каждого мусульманина вне зависимости от принадлежности к мистической традиции. По его мнению, шариат представляет собой общеисламскую основу религиозной жизни, а не исключительно суфийскую категорию. Тем не менее, в рамках суфийской доктрины шариат рассматривается как необходимый фундамент духовного пути. Суфий не может пренебрегать внешними предписаниями религии, поскольку именно через их сознательное и искреннее исполнение формируется внутренняя дисциплина и подготавливается переход к более глубоким уровням духовного опыта.

Таким образом, соблюдение шариата в суфизме приобретает не только юридическое, но и аскетико-этическое значение. Оно служит средством очищения намерений (нийят), укрепления богобоязненности (таква) и формирования устойчивой религиозной практики. Лишь после усвоения основных догматов ислама и укоренения в нормах шариата перед человеком открывается следующий этап — тарикат (буквально «путь»). Тарикат понимается как метод духовного восхождения, предполагающий руководство наставника (шейха), выполнение специальных духовных упражнений, зикра, самодисциплины и постепенное преодоление эгоцентрических склонностей.

В суфийской герменевтической традиции переход от шариата к тарикату не трактуется как разрыв с религиозно-правовой системой ислама или как её отрицание. Напротив, данный переход понимается как качественное углубление религиозного сознания, при котором нормы шариата приобретают не только формально-обязательный, но и внутренне осмысленный характер. Иначе говоря, речь идёт не об отмене закона, а о его духовной интериоризации — преобразовании внешних предписаний в личностно переживаемую и сознательно принимаемую практику (Abdrassilov, Kaldybay, & Nurmatov, 2017: 155 - 163).

Шариат в суфийской парадигме рассматривается как фундаментальная основа религиозной жизни мусульманина. Он регулирует поведение верующего, определяя систему обязанностей, моральных норм и правовых установлений, охватывающих как индивидуальную, так и социальную сферу. В этом смысле шариат выступает нормативной структурой, обеспечивающей устойчивость религиозной общины и формирующей дисциплину духовной жизни. Суфийские мыслители подчёркивали, что без строгого соблюдения шариата невозможно подлинное духовное совершенствование, поскольку он задаёт этические и поведенческие ориентиры, необходимые для внутреннего очищения человека. В символично-концептуальном измерении шариат отождествляется с «внешней» стороной религии (захир), то есть с её проявленной формой, выраженной в обрядах, правилах и предписаниях. Захир обеспечивает видимую структуру религиозности, формирует культуру благочестия и закрепляет ценностные ориентиры в повседневной практике. Благодаря этому достигаются порядок, нравственная устойчивость личности и согласованность индивидуального поведения с религиозным законом. Таким образом, в суфийском понимании шариат представляет собой не только юридическую систему, но и необходимую предпосылку духовного пути. Он выполняет функцию исходного этапа и одновременно постоянного основания религиозного опыта, на котором строится дальнейшее углубление внутренней жизни человека. Именно через осознанное и последовательное соблюдение шариата открывается возможность перехода к более высоким уровням духовной рефлексии и мистического постижения (Кенжетай, 2020: 12-23).

Тарикат, в свою очередь, обозначает путь внутреннего духовного совершенствования, направленный на постижение сокровенного смысла религиозных предписаний. Если шариат формирует нормативную структуру, то тарикат раскрывает её внутреннюю динамику и духовное содержание (батин). На этом этапе особое значение приобретают такие практики, как зикр (поминание Бога), духовное наставничество (иршад), самоконтроль (мухасаба) и борьба с низшими побуждениями (джихад ан-нафс). Таким образом, тарикат не противопоставляется шариату, а представляет собой его углублённое продолжение на уровне личного духовного опыта.

В суфийской традиции дальнейшими степенями духовного восхождения считаются хакикат и маарифат. Хакикат (истина) обозначает уровень непосредственного постижения божественной реальности, когда внешние формы религиозной практики трансформируются в внутреннее переживание присутствия Бога. Маарифат (гностическое знание) представляет собой ещё более высокий уровень духовного сознания, связанный с интуитивным, внутренним познанием, выходящим за пределы рационального дискурса. Это знание не сводится к теоретическому осмыслению, а основано на личном мистическом опыте и духовной трансформации субъекта (Тримингэм, 1989: 132).

Однако достижение этих высших стадий невозможно без прочного и устойчивого основания в шариате. Именно шариат обеспечивает структурную целостность суфийского пути, предотвращая его отклонение от ортодоксальных основ ислама. В этом контексте он выполняет системообразующую функцию, выступая фундаментом всей духовной иерархии. Суфийские авторы неоднократно подчёркивали, что тот, кто пренебрегает шариатом, не может претендовать на истинное понимание тариката, хакиката или маарифата (Ayas, 2019: 73-78).

Следовательно, в суфийской антропологии духовное развитие человека мыслится как последовательный и иерархически организованный процесс. Он включает в себя синтез внешнего соблюдения религиозных предписаний и внутреннего мистического устремления к Богу. Гармоничное единство захира и батина, закона и духовного опыта, рассматривается как необходимое условие целостного религиозного становления личности. Суфийская модель духовного пути демонстрирует, что истинное совершенствование достигается не

через противопоставление формы и содержания, а через их органическое взаимодействие и взаимное углубление (Эшонова, 2024: 81).

### **Заключение**

Научное наследие выдающегося востоковеда Евгения Эдуардовича Бертельса занимает особое место в развитии мировой ориенталистики и исламоведческих исследований. Его труды представляют собой не только ценный источник по истории восточной литературы и культуры, но и глубокую попытку философского осмысления духовных процессов, происходивших в исламской цивилизации. Проведённый в данной работе анализ позволяет сделать вывод о том, что Бертельс рассматривал суфизм как сложное историко-культурное и философско-религиозное явление, формирование которого происходило под воздействием как внутренних исламских духовных импульсов, так и внешних интеллектуальных влияний.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что Бертельс последовательно отстаивал идею многослойности суфийской традиции. В его интерпретации суфизм не может быть сведен ни к исключительно аскетической практике, ни к мистической философии, ни к социальному движению. Напротив, он представляет собой синтез различных уровней религиозного опыта — этического, богословского, мистического и интеллектуального. Такой подход позволяет рассматривать суфизм как динамическую систему, постоянно развивавшуюся в ответ на исторические вызовы исламского мира.

Одним из ключевых результатов исследования является подтверждение того, что суфизм в понимании Бертельса нельзя объяснить исключительно внешними культурными заимствованиями. Несмотря на признание влияния неоплатонизма, гностицизма, манихейства и других философско-религиозных традиций, ученый подчеркивал первичную роль внутренних исламских духовных источников. Коран и Сунна, по его мнению, содержат базовые концептуальные элементы, которые стали основой формирования суфийского мировоззрения. Следовательно, суфизм следует рассматривать как органическое продолжение исламского духовного развития, а не как чужеродное явление.

Важным аспектом концепции Бертельса является его понимание исторической эволюции суфизма. Он прослеживает путь от раннего аскетизма (зухд), возникшего в первые века ислама, до формирования сложных мистико-философских систем в IX–XII веках. Этот процесс он интерпретирует как естественную трансформацию религиозного сознания мусульманского общества. Первоначально суфизм проявлялся как индивидуальная форма благочестия и нравственного самосовершенствования, однако со временем он приобрёл институционализированные формы в виде тарикатов, разработанных доктрин и сложной духовной иерархии.

Особое значение в рамках данной эволюции имеет концепция духовного пути (тарикат), которая в суфийской традиции выступает как практическое воплощение внутреннего религиозного опыта. Бертельс подчеркивал, что структурирование духовного пути в виде последовательных стадий — шариат, тарикат, хакикат и маарифат — отражает стремление суфиев к систематизации религиозного опыта и его философскому осмыслению. При этом он отмечал, что данные категории не следует понимать как строго разделённые уровни, а скорее как взаимосвязанные аспекты единого процесса духовного совершенствования.

Отдельного внимания заслуживает позиция Бертельса относительно соотношения шариата и тариката. Он разделял точку зрения, согласно которой эти понятия не являются противоположными, а представляют собой взаимодополняющие элементы исламской религиозной системы. Шариат обеспечивает внешнюю нормативную структуру религиозной жизни, тогда как тарикат раскрывает её внутреннее духовное содержание. Таким образом, в суфийской интерпретации религия предстает как единство внешнего

(захир) и внутреннего (батин), что позволяет глубже понять природу религиозного опыта в исламе.

Следует также отметить вклад Бертельса в изучение философских основ исламской мысли. Он убедительно показал, что развитие суфизма и исламской философии происходило параллельно и во взаимодействии с другими интеллектуальными традициями. Распространение калама, формирование фалсафы и перевод античных текстов на арабский язык способствовали интеллектуализации исламской культуры. В этом контексте суфизм выступает как одно из направлений, в котором философские идеи были переосмыслены через призму духовного опыта.

Кроме того, Бертельс уделял значительное внимание проблеме источниковой базы по истории суфизма. Он отмечал, что ранние исторические источники часто носят фрагментарный и идеологически окрашенный характер. Это требует критического подхода к их анализу и сопоставления различных свидетельств. Подобная методология позволяет избежать односторонних интерпретаций и приблизиться к более объективному пониманию исторического процесса формирования суфийских учений.

Важным выводом исследования является признание того, что суфизм сыграл значительную роль в развитии исламской цивилизации не только как религиозное течение, но и как культурно-интеллектуальный феномен. Он оказал влияние на литературу, философию, этику и социальные структуры мусульманского общества. Суфийская традиция способствовала формированию уникального духовного языка, который нашёл отражение в поэзии, художественной литературе и философских трактатах.

Таким образом, научный анализ наследия Е. Э. Бертельса позволяет сделать ряд обобщающих выводов. Во-первых, суфизм следует рассматривать как сложное и многомерное явление, возникшее в результате взаимодействия внутренних исламских и внешних культурных факторов. Во-вторых, его развитие представляет собой длительный исторический процесс, включающий переход от аскетизма к философско-мистическим системам. В-третьих, понимание суфизма невозможно без учета его духовного, философского и социального измерений одновременно.

В заключение следует подчеркнуть, что подход Бертельса к изучению суфизма отличается высокой степенью научной объективности и междисциплинарности. Его исследования продолжают сохранять актуальность в современной гуманитарной науке, поскольку предлагают целостную модель анализа религиозно-философских явлений. Суфизм в интерпретации Бертельса предстает не как статичная догматическая система, а как живой исторический процесс, отражающий глубинные духовные поиски исламской цивилизации.

Именно поэтому научное наследие Бертельса остается важным инструментом для дальнейшего изучения истории исламской мысли, философии и культурного развития Востока. Его работы позволяют не только реконструировать прошлое, но и глубже понять механизмы взаимодействия религии, философии и культуры в формировании мировоззренческих систем.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Abdrasilov, T. K., Kaldybay, K. K., & Nurmatov, Z. Y. (2017). The Problem of Man in Islamic Philosophy. Volume 3, Number 313 (2017), 155 - 163.

Ayas, M. (2019). Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1-4), 73-78. <https://izlik.org/JA64YX59DC>

Бертельс, Е. Э. (1965). *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература* (Т. 3). Наука, Главная редакция восточной литературы.

Бертельс, Е. Э. (2005). *Суфизм ва тасаввуф адабиёти* (И. Мирзаев, тарж.). Ўзбекистон миллий энциклопедияси Давлат илмий нашриёти.

- Болтабоев, Х. (Туз.). (2005). *Ислом тасаввуфи манбалари: Тасаввуф назарияси ва тарихи*. Ўқитувчи нашриёт-матбаа ижодий уйи.
- Бухорий, С. С. (2003). *Баҳоуддин Нашқбанд ёки етти пир*. Янги аср авлоди.
- Измайлова, С. С. (2025). Вопросы исследования суфизма в России в первой половине XX века. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, 4 (85), 218-225.
- Кенжетай, Д. (2020). Иасауи мен эл-Фараби мұраларындағы антропологиялық тұжырымдар. *Аль-Фараби*, 72(4), 12-23.
- Комилов, Н. (2009). *Тасаввуф*. Мовароуннахр–Ўзбекистон. .
- Korelçi, M. (1999). Din-Felsefe Etkileşimi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 69-78. <https://izlik.org/JA22MG52CD>
- Rizayev I., & Haqqulov H. (2025). A Synergetic View on Philosophy and Society in the Works of Abu Nasr Al-Farabi: Key Principles and Contemporary Significance. *Hikmet*, 4(6), 42–57. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5574>
- Степанянц, М. Т. (1987). *Философские аспекты суфизма*. Наука, Главная редакция Восточной литературы. .
- Тримингэм, Ж. С. (1989). *Суфийские ордена в Исламе* (О. Ф. Акимушкин, ред., предисл. и примеч.). Наука.
- Шадинова Г., Дайрабаева Г., & Малдыбек А. (2024). Распознавание духовного пространства: открытие внутренних измерений человеческой жизни. *Hikmet*, 1(1), 5–18. извлечено от <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/3997>
- Эшонова, М. А. (2024). Е.Э.Бертелс исследователь суфийской литературы. *Endless light in science*, 4(1 июнь), 79-83.

## REFERENCES

- Abdrasilov, T. K., Kaldybay, K. K., & Nurmatov, Z. Y. (2017). The Problem of Man in Islamic Philosophy. Volume 3, Number 313 (2017), 155 – 163. (In English).
- Ayas, M. (2019). Felsefe ve Sosyal Bilimler öğretimi [Teaching Philosophy and Social Sciences]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1-4), 73-78. <https://izlik.org/JA64YX59DC>. (In Turkish).
- Bertel's, E. E. (1965). *Izbrannye trudy. Sufizm i sufiyskaya literatura* (Vol. 3) [Selected Works: Sufism and Sufi Literature]. Nauka, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury. (In Russian).
- Bertel's, E. E. (2005). *So'fizm va tasavvuf adabiyoti* (I. Mirzayev, Trans.) [Sufism and Sufi Literature]. O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi Davlat Ilmiy Nashriyoti. (In Uzbek).
- Boltaboyev, H. (Ed.). (2005). *Islom tasavvufi manbalari: Tasavvuf nazariyasi va tarixi* [Sources of Islamic Sufism: The Theory and History of Sufism]. O'qituvchi nashriyot-matbaa ijodiy uyi. (In Uzbek).
- Buxoriy, S. S. (2003). *Bahouddin Naqshband yoki yetti pir* [Bahauddin Naqshband, or the Seven Pirs]. Yangi asr avloidi. (In Uzbek).
- Izmaylova, S. S. (2025). Voprosy issledovaniya sufizma v Rossii v pervoy polovine XX veka [Problems of Sufism Research in Russia in the First Half of the Twentieth Century]. *Kaspiyskiy region: Politika, ekonomika, kul'tura*, 85(4), 218–225. (In Russian).
- Kenzhetay, D. (2020). Iasaui men Al-Farabi muralaryndagy antropologiyalyq tuzhyrymdar [Anthropological Concepts in the Heritage of Yasawi and al-Farabi]. *Al-Farabi*, 72(4), 12–23. (In Kazakh).
- Komilov, N. (2009). *Tasavvuf* [Sufism]. Movarounnahr–O'zbekiston. (In Uzbek).
- Korelçi, M. (1999). Din-Felsefe Etkileşimi [Religion–Philosophy Interaction]. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 69-78. <https://izlik.org/JA22MG52CD>. (In Turkish).
- Rizayev I., & Haqqulov H. (2025). A Synergetic View on Philosophy and Society in the Works of Abu Nasr Al-Farabi: Key Principles and Contemporary Significance. *Hikmet*, 4(6), 42–57. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5574>. (In English).
- Stepanyants, M. T. (1987). *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical Aspects of Sufism]. Nauka, Glavnaya redaktsiya Vostochnoy literatury. (In Russian).
- Trimingham, J. S. (1989). *Sufiyskie ordena v Islame* (O. F. Akimushkin, Ed.) [Sufi Orders in Islam]. Nauka. (In Russian).
- Shadinova G., Dairabaeva G., & Maldybek A. (2024). Raspoznavanie dukhovnogo prostranstva: otkrytie vnutrennikh izmereniy chelovecheskoy zhizni [Recognizing Spiritual Space: Discovering The

Inner Dimensions of Human Life]. *Hikmet*, 1(1), 5–18. Izvlecheno ot <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/3997> (In Russian).

Eshonova, M. A. (2024). E. E. Bertels issledovatel' sufiyskoy literatury [E. E. Bertels: A Researcher of Sufi Literature]. *Endless Light in Science*, 4(1), 79–83. (In Russian).

## ФИЛОСОФИЯ

IRSTI 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6451>ALMASBEK SHAGYRBAY 

*Institute of Philosophy Political Science and Religious Studies, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan), e-mail: [almasbek85@gmail.com](mailto:almasbek85@gmail.com)*

**A RELIGIOUS STUDIES ANALYSIS OF THE RELIGIOUS WORKS OF MASHHUR ZHUSUP KOPEYULY**

**Abstract.** This article examines the spiritual and moral content of the works of Mashhur Zhusup Kopeyuly (1858–1931), a prominent Kazakh poet, ethnographer, and religious thinker who made a significant contribution to preserving and promoting the spiritual heritage of the Kazakh people. The aim of the study is to analyze his writings from the perspective of Religious Studies and to identify their religious, ethical, and educational dimensions. The research is based on textual and thematic analysis of selected poems and prose works. The findings demonstrate that Mashhur Zhusup Kopeyuly addressed a wide range of issues related to faith, morality, social responsibility, knowledge, and personal development. His works contain valuable reflections on the spiritual challenges of society and emphasize the importance of ethical conduct, religious values, and the moral upbringing of younger generations. Many of his ideas remain relevant to contemporary social and spiritual issues in the twenty-first century. The study concludes that Mashhur Zhusup Kopeyuly's literary and religious legacy represents an important source for understanding traditional Kazakh religious thought and moral culture. His works contribute to the preservation of national spiritual values and support current efforts aimed at strengthening cultural identity and promoting ethical education in modern Kazakhstan.

**Keywords:** Mashhur Zhusup Kopeyuly, religion, spirituality, religious studies, moral education, Kazakh culture.

**Алмасбек Шағырбай**

*Философия, саясаттану және дінтану институты, PhD, доцент, (Алматы, Қазақстан),  
e-mail: [almasbek85@gmail.com](mailto:almasbek85@gmail.com)*

**Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының дінге қатысты туындыларына дінтанулық талдау**

**Аңдатпа.** Бұл мақала қазақ халқының рухани мұрасын сақтауға және насихаттауға зор үлес қосқан көрнекті ақын, этнограф әрі діни ойшыл Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының (1858–1931) шығармаларындағы рухани-өнегелік мазмұнды қарастырады. Зерттеудің мақсаты – оның еңбектерін дінтанулық тұрғыдан талдап, діни, адамгершілік және тәрбиелік қырларын анықтау. Зерттеу барысында ақынның таңдамалы өлеңдері мен прозалық шығармаларына мәтіндік және тақырыптық талдау жүргізілді. Зерттеу нәтижелері Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының иман, адамгершілік, әлеуметтік жауапкершілік, білім және тұлғалық

*\*Cite us correctly:*

Shagyrbay, A. (2026). A Religious Studies Analysis of the Religious Works of Mashhur Zhusup Kopeyuly. *НИКМЕТ*, 2(8), 65–78. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6451>

Мақаланың редакцияға түскен күні 02.06.2026 / қабылданған күні 24.06.2026.

даму мәселелеріне кеңінен тоқталғанын көрсетеді. Оның шығармаларында қоғамның рухани мәселелері туралы құнды ойлар айтылып, ізгі мінез-құлықтың, діни құндылықтардың және жас ұрпақ тәрбиесінің маңыздылығы айқын көрініс табады. Сонымен қатар, ақын қоғамдағы адам болмысы мен рухани кемелдену мәселелеріне ерекше назар аударады. Ақынның көптеген идеялары бүгінгі ХХІ ғасырдағы әлеуметтік және рухани мәселелермен сабақтас. Зерттеу қорытындысы бойынша Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының әдеби және діни мұрасы дәстүрлі қазақ діни ойы мен рухани мәдениетін түсінудің маңызды дереккөзі болып табылады. Оның шығармалары ұлттық рухани құндылықтарды сақтауға, мәдени бірегейлікті нығайтуға және қазіргі Қазақстандағы адамгершілік тәрбиені дамытуға ықпал етеді.

**Кілт сөздер:** Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, дін, руханият, дінтану, адамгершілік тәрбиесі, қазақ мәдениеті.

**Алмасбек Шагырбай**

*Институт философии, политологии и религиоведения, PhD, доцент, (Алматы, Казахстан),  
e-mail: [almasbek85@gmail.com](mailto:almasbek85@gmail.com)*

**Религиоведческий анализ произведений Машхура Жусупа Копеева, посвящённых религии**

**Аннотация.** В статье рассматривается духовно-нравственное содержание произведений Машхура Жусупа Копеева (1858–1931) – выдающегося казахского поэта, этнографа и религиозного мыслителя, внесшего значительный вклад в сохранение и популяризацию духовного наследия казахского народа. Цель исследования заключается в анализе его творчества с религиоведческой точки зрения и выявлении его религиозных, нравственных и воспитательных аспектов. В работе использованы методы текстуального и тематического анализа избранных поэтических и прозаических произведений автора. Результаты исследования показывают, что Машхур Жусуп Копеев уделял большое внимание вопросам веры, нравственности, социальной ответственности, знаний и личностного развития. В его произведениях содержатся ценные размышления о духовных проблемах общества, подчеркивается значение нравственного поведения, религиозных ценностей и воспитания молодого поколения. Многие идеи мыслителя сохраняют актуальность и в современных социальных и духовных условиях ХХІ века. В заключение отмечается, что литературное и религиозное наследие Машхура Жусупа Копеева является важным источником для понимания традиционной казахской религиозной мысли и духовной культуры. Его труды способствуют сохранению национальных духовных ценностей, укреплению культурной идентичности и развитию нравственного воспитания в современном Казахстане.

**Ключевые слова:** Машхур Жусуп Копеев, религия, духовность, религиоведение, нравственное воспитание, казахская культура.

**Almasbek SHAGYRBAY**

*Felsefe, Siyaset Bilimi ve Din Araştırmaları Enstitüsü, Doç. Dr. (Almati, Kazakistan),  
e-posta: [almasbek85@gmail.com](mailto:almasbek85@gmail.com)*

**Maşhur Zhusip Köpeyulı'nın Dinle İlgili Eserlerinin Din Bilimleri Açısından Analizi**

**Özet.** Bu makalede, Kazak halkının manevi mirasının korunması ve tanıtılmasına önemli katkılar sağlayan seçkin Kazak şairi, etnografi ve din düşünürü Maşhur Zhusip Köpeyulı'nın (1858–1931) eserlerindeki manevi ve ahlaki içerik incelenmektedir. Çalışmanın amacı, onun eserlerini Dinler Tarihi ve Din Bilimleri perspektifinden analiz ederek dinî, ahlaki ve eğitsel

boyutlarını ortaya koymaktır. Araştırma, seçilmiş şiir ve nesir eserlerinin metinsel ve tematik analizine dayanmaktadır. Araştırma sonuçları, Maşhur Jusip Köpeuli'nin iman, ahlak, toplumsal sorumluluk, bilgi ve bireysel gelişim konularına geniş yer verdiğini göstermektedir. Bununla birlikte eserlerinde toplumun manevi sorunlarına ilişkin değerli düşünceler yer almakta olup, ahlaki davranışın, dinî değerlerin ve genç neslin eğitiminin önemi vurgulanmaktadır. Özellikle onun birçok düşüncesi günümüzün sosyal ve manevi meseleleri açısından da güncelliğini korumaktadır. Sonuç olarak, Maşhur Zhusip Köpeyli'nin edebî ve dinî mirası, geleneksel Kazak dinî düşüncesi ve manevi kültürünün anlaşılması için önemli bir kaynak niteliğindedir. Eserleri, millî manevi değerlerin korunmasına, kültürel kimliğin güçlendirilmesine ve çağdaş Kazakistan'da ahlaki eğitimin geliştirilmesine de katkı sağlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Maşhur Zhusip Köpeyli, din, maneviyat, din bilimleri, ahlak eğitimi, Kazak kültürü.

### Introduction

The spiritual heritage of the Kazakh people has been shaped through a close interaction between religion, culture, and intellectual thought. Throughout history, religious values have played a significant role in the formation of moral principles, social norms, and collective identity. In the Kazakh context, Islam has served not only as a religious system but also as an important source of ethical guidance, education, and cultural continuity. The transmission of religious and moral knowledge was often carried out through literature, poetry, oral traditions, and the works of prominent scholars and thinkers (Әбдиманұлы, & Шортанбаев, 2017).

Among the distinguished representatives of Kazakh spiritual and intellectual culture, Mashhur Zhusup Kopeyuly (1858–1931) occupies a special place. Known as a poet, ethnographer, historian, educator, and religious thinker, he devoted much of his literary activity to addressing questions of faith, morality, knowledge, and human responsibility. His writings reflect the synthesis of traditional Islamic teachings and the cultural values of the Kazakh people, offering valuable insights into the religious worldview of Kazakh society during a period of significant social and political transformation.

The relevance of studying Mashhur Zhusup Kopeyuly's religious heritage has increased in contemporary Kazakhstan, where issues of religious identity, spiritual development, and moral education continue to attract scholarly and public attention. Since independence, the revival of religious consciousness has stimulated renewed interest in the intellectual legacy of national thinkers who contributed to the preservation of traditional Islamic values and cultural identity. In this context, Mashhur Zhusup's works provide an important source for understanding the historical foundations of Kazakh religious thought and its significance for modern society.

Although Mashhur Zhusup's literary, historical, and ethnographic contributions have received considerable academic attention, the religious dimensions of his writings remain insufficiently explored from the perspective of Religious Studies. A systematic analysis of his religious ideas can contribute to a deeper understanding of the relationship between religion, morality, and social life in Kazakh intellectual history. Furthermore, such research may help clarify the role of traditional religious values in addressing contemporary ethical and spiritual challenges.

The aim of this study is to examine the religious content of Mashhur Zhusup Kopeyuly's works and to identify their theological, ethical, and educational dimensions. Through textual and thematic analysis of selected poems and prose writings, the article explores key religious concepts reflected in his legacy, including faith (iman), wisdom ('aql), patience (sabr), gratitude (shukr), good manners (adab), and spiritual responsibility. The study also evaluates the significance of these concepts within the broader framework of Islamic thought and their contribution to the preservation of Kazakh spiritual culture (Ecim, 2010: 34–58).

The findings of this research contribute to the growing field of Religious Studies in Kazakhstan by highlighting Mashhur Zhusup Kopeyuly's role as an important representative of Kazakh Islamic intellectual tradition. His works demonstrate how religious teachings can serve as

a foundation for moral education, social harmony, and cultural continuity, making his legacy relevant not only to historical scholarship but also to contemporary discussions on spirituality and national identity.

### Research Methods

This study uses a qualitative research design based on Religious Studies analysis. The main purpose of the method is to examine the religious, moral, and educational ideas reflected in the works of Mashhur Zhusup Kopeyuly and to interpret them within the broader context of Kazakh Islamic thought.

The primary method used in the research is textual analysis. Selected poems, prose writings, religious narratives, and philosophical reflections of Mashhur Zhusup Kopeyuly are analyzed in order to identify key religious concepts such as *iman* (faith), *tawhid* (the oneness of God), *sabr* (patience), *shukr* (gratitude), *adab* (good manners), *haya'* (modesty), knowledge, and moral responsibility. Special attention is given to the poems "Five Precious Virtues" and "Four Precious Virtues and Five Blessings," as these works clearly express the author's understanding of Islamic ethics and spiritual education.

The study also applies thematic analysis. Through this method, the main themes in Mashhur Zhusup's works are grouped and interpreted according to their religious and ethical meaning. These themes include faith and belief, the role of reason in understanding religion, moral education, social responsibility, religious enlightenment, and the preservation of traditional Kazakh Islamic values.

In addition, the research uses a comparative approach. Mashhur Zhusup Kopeyuly's religious views are considered in relation to Islamic sources, including the Qur'an, Sharia principles, Sunni-Hanafi tradition, Maturidi theology, and Sufi thought. Where necessary, his ideas are also compared with the religious-enlightenment views of other Kazakh thinkers such as Abai Kunanbayuly and Shakarim Kudaiberdiuly.

A historical-contextual method is also employed to understand the social, cultural, and religious conditions of the late nineteenth and early twentieth centuries. This method helps explain how Mashhur Zhusup's religious worldview was shaped by the spiritual traditions of the Kazakh steppe, Islamic education, Sufi influence, and the intellectual challenges of his time.

The research is based on secondary scholarly sources, religious texts, and selected literary works of Mashhur Zhusup Kopeyuly. The analysis focuses not only on the literary form of his writings but also on their religious meaning, ethical content, and relevance to contemporary Kazakh society.

### Discussion and Results

The spiritual identity and worldview of the Kazakh people have historically been closely connected with religious values. Religion has played an important role in helping people understand themselves, the world around them, and the meaning of life. This can be clearly seen in both Kazakh oral literature and written literary works. Poetry and other forms of literary expression were important tools for passing moral values, wisdom, and educational ideas from one generation to another. Islamic teachings spread throughout the Kazakh steppe not only through religious institutions but also through epics, legends, poems, and the works of religious educators (Көпеев, 1992).

Throughout the history of Turkic and Kazakh culture, many outstanding thinkers and scholars expressed their views on life, society, and faith through literature. Beginning with Korkyt Ata and continuing through Yusuf Balasaguni, Khoja Ahmed Yasawi, Ahmed Yugnaki, Suleiman Bakyrghani, as well as Kazakh poets, biys, religious educators, Abai, and Shakarim, these intellectual figures contributed to the development of the spiritual and philosophical heritage of their people. One of the most significant representatives of this tradition is Mashhur Zhusup Kopeyuly. His works are deeply connected with religious and philosophical thought and reflect

the influence of Islamic values on Kazakh society. Therefore, studying his legacy helps us better understand the religious worldview, spiritual culture, and intellectual history of the Kazakh people.

Today, the study of religion remains highly relevant due to the revival of religious consciousness and the growing interest in spiritual values in modern society. Since gaining independence, the role of religion in Kazakhstan has increased significantly and has become an important factor in shaping both national and religious identity. At the same time, many people still have limited knowledge of religious teachings and practices, while discussions about traditional and non-traditional religious movements continue. These circumstances highlight the importance of studying religious worldview from a scholarly perspective.

In this context, the works of Mashhur Zhusup Kopeyuly, one of the leading representatives of Kazakh intellectual thought in the late nineteenth and early twentieth centuries, deserve special attention. A religious studies analysis of his worldview is important both academically and socially. Such research contributes not only to a deeper understanding of Kazakh religious and philosophical thought but also to a better interpretation of contemporary spiritual processes in Kazakhstan. Therefore, a systematic study of the religious ideas reflected in Mashhur Zhusup's works is an important task for modern religious studies scholarship.

Mashhur Zhusup was a prominent representative of the Islamic enlightenment movement. Criticizing the Soviet policy directed against religion and the native language, he promoted Islamic values and encouraged people to pursue knowledge and education. He authored numerous poems and narrative works (qissas and dastans) devoted to Islam and Islamic law (Sharia). As one scholar notes, “Mashhur Zhusup’s religious heritage serves as a guiding light for the field of religious studies” (Хасенова, & Жүсіпов, 2016: 121–123).

The statement that “he was recognized as a saint during his lifetime” is reflected in the many legends, stories, and oral traditions about Mashhur Zhusup that continue to circulate among local people today. Accounts of his extraordinary deeds and spiritual abilities have led many to regard him as an *awliya* (saint). In his article *Mashhur Zhusup and the Nature of Sainthood*, A. Pazylov, an employee of the Baba Museum, explains the concept of *awliya* as follows: “The word *awliya* is the plural form of the Arabic word *wali*. In Kazakh, it refers to a ‘friend of Allah,’ ‘a person close to Allah,’ ‘a person under Allah’s protection,’ or ‘a person blessed by Allah’s mercy’”. The author further describes a number of extraordinary events associated with Mashhur Zhusup that have remained in popular memory.

In Islamic tradition, a *karamat* (miracle) is understood as a divine gift granted by Allah to a saint, similar to the miracles bestowed upon prophets. More specifically, a miracle is regarded as a manifestation of Allah’s favor that appears in His righteous servants as a result of perfect faith, spiritual knowledge (*ma’rifat*), and piety. Such extraordinary events cannot be explained through ordinary natural laws and are therefore considered metaphysical phenomena. Those who attain this elevated spiritual state possess a unique spiritual authority and differ from others in their perception, understanding, and even their actions.

#### “Five Precious Virtues”

*“The very first thing one needs is **faith**,” he said.*

*“Believe in the affairs of the Hereafter,” he said.*

*Merely saying, “God will forgive me,” is not enough;*

*“One who does not know the tenets of faith cannot be secure,” he said.*

*“The second thing one needs is **wisdom**,” he said.*

*“Without wisdom, divine guidance runs dry,” he said.*

*Angered by the smallest matter, one may ruin his religion*

*And sell his faith for disbelief, he said.*

*“The third precious thing is **patience**,” he said.*

*“The patient person attains his goal,” he said.*

*In every matter, the repentance of the impatient is hardship itself;*

*Impatience invites one misfortune after another, he said.*

“The fourth precious thing is **gratitude**,” he said.  
 “Ingratitude for blessings is a form of unbelief,” he said.  
 Lying idle and merely saying, ‘God, forgive me,’ is disgraceful;  
 Seek the means and strive upon the straight path, he said.  
 “The fifth precious thing is good manners,” he said.  
 “It is remarkable for faith to dwell in one who lacks manners,” he said.  
 “Disbelief finds no place in the well-mannered,  
 For good manners are the path that leads to Love,” he said.

Mäshhür Jüsip Köpeýuly’s poem “Five Precious Virtues” presents, in a clear and accessible manner, the noble values and reflections that are regarded in Islam as the fundamental bond between the Creator and the believer (Көпейұлы, 1990: 157).

The first virtue highlighted in *Five Precious Virtues* is faith (*iman*). The concept of *iman* is one of the central pillars of Islam. To have faith means to affirm belief in the Creator, profess it with one’s words, and embrace it sincerely in one’s heart. It is established as the foremost requirement among the fundamental duties and principles of the religion. In Islamic law (*Sharia*), *iman* signifies affirming and accepting, without any doubt, the truths and divine commands conveyed by the Prophet Muhammad (peace be upon him) from Allah the Exalted, while sincerely believing in their truthfulness. The essential principle of faith is to confirm it in the heart and profess it with the tongue. For a person to be considered a complete Muslim, he or she must inwardly affirm the foundations of faith and openly declare belief in them.

The second virtue discussed in *Five Precious Virtues* is wisdom and intellect (*ghaqyl*). In the Sunni schools of Islamic thought, great importance is attached to the concept of reason, for it is through reason that human beings come to know, recognize, and submit to the Creator. By reflecting deeply, considering the principles of faith rationally, and engaging in intellectual inquiry, a person accepts religious belief through conscious understanding. Imam al-Maturidi stated:

“Allah can be known through reason. Reason is a gift bestowed upon us by Allah the Exalted so that we may comprehend the mysteries of creation. Moreover, we are obliged to reflect deeply upon creation. However, reason has its limits. It cannot fully grasp the infinite divine wisdom of Allah or the realities that He has kept hidden as mysteries.”

Imam al-Maturidi further explains that the Holy Qur’an declares:

“We never punish until We have sent a messenger.” (Qur’an, Surah al-Isra, 17:15).

According to him, this verse indicates that even before the sending of prophets, human beings were granted rational evidence pointing to the oneness of God. Otherwise, when a prophet called his people to faith, they could have responded: “Who are you? Who sent you?” Therefore, reason itself serves as a proof that leads human beings to recognize and know Allah, the Creator.

Thus, in Mäshhür Jüsip Köpeýuly’s poem, *ghaqyl* (wisdom) is presented not merely as intellectual ability, but as a divine gift that enables a person to attain faith through reflection, understanding, and the recognition of God’s existence and unity.

The third virtue emphasized in *Five Precious Virtues* is patience (*sabr*).

Patience is also regarded as one of the divine attributes associated with Allah’s Beautiful Names. For this reason, being patient is considered one of the fundamental principles that helps a believer fulfill the requirements of faith and endure the hardships and trials of life.

Several passages in the Holy Qur’an emphasize the importance of patience. For example:

“O you who believe! Seek help through patience and prayer (when afflicted by hardship, sorrow, or adversity). Indeed, Allah is with the patient.” (Surah al-Baqarah, 2:153)

Another verse states: “Indeed, those who are patient will be given their reward without measure.” (Surah az-Zumar, 39:10)

These verses demonstrate that patience occupies a central place in Islamic teaching. It is not merely the ability to endure difficulties, but a spiritual virtue through which believers seek Allah’s assistance, remain steadfast in their faith, and attain immeasurable reward. In Mäshhür

Jüsip Köpeýuly's poem, patience is therefore presented as an essential quality that enables a person to overcome trials and ultimately achieve his or her goals.

The fourth virtue discussed in *Five Precious Virtues* is gratitude (*shukr*). Through gratitude, human beings reflect upon, understand, and appreciate all the blessings bestowed upon them. Such awareness contributes positively to the strengthening of harmony, mutual understanding, and social cohesion within society. In Islamic teaching, gratitude is not merely an expression of thanks; it is a recognition of the countless favors granted by Allah and an acknowledgment of humanity's dependence upon His mercy.

The Holy Qur'an emphasizes the dignity and blessings bestowed upon humankind: "*Indeed, We have honored the children of Adam. We carried them on land and sea, provided them with good and lawful sustenance, and favored them greatly above many of those whom We created.*" (Surah al-Isra, 17:70)

Another passage describes how human beings have been created in a highly honored state and surrounded by innumerable blessings for which they ought to be grateful: "*It is Allah who created the heavens and the earth and sent down rain from the sky, thereby bringing forth fruits as provision for you. He has subjected ships to you so that they may sail upon the sea by His command, and He has subjected the rivers to you. He has made the sun and the moon, constant in their courses, beneficial to you, and He has subjected the night and the day to you. He has given you of all that you asked of Him. If you were to count the blessings of Allah, you could never enumerate them. Indeed, mankind is truly most unjust and exceedingly ungrateful.*" (Based on Surah Ibrahim, 14:32–34)

These verses illustrate that gratitude occupies a vital place in Islam. By recognizing the countless blessings granted by Allah, believers cultivate humility, contentment, and a deeper awareness of their responsibilities toward both the Creator and society. In Mäshhür Jüsip Köpeýuly's poem, gratitude is therefore presented as a precious virtue that strengthens faith and encourages people to value the gifts they have received rather than taking them for granted (Аманкул, Шагырбай, & Молдахмет, 2024: 160–169).

The fifth virtue discussed in *Five Precious Virtues* is good manners (*adab*) and modesty (*haya'*). These concepts are regarded as among the fundamental moral values of Islam. Numerous religious sources contain sayings such as "Modesty is half of faith" and "One who possesses modesty possesses faith." It is also warned in religious teachings that faith itself may depart from a person who abandons modesty and moral restraint. Thus, the concepts of good manners and modesty demonstrate their significant role in fostering a humane and ethical society in the modern world.

First and foremost, it is necessary to identify the three fundamental pillars of Islamic etiquette (*adab*):

1. The etiquette between the Creator and His servant;
2. The etiquette among people;
3. The inner etiquette of each individual.

It is at the intersection of these three essential dimensions that genuine Islamic conduct and moral character are manifested. When a believer fulfills his or her duties toward God, treats others with respect and compassion, and cultivates inner moral discipline, the true spirit of Islamic *adab* becomes evident.

In Mäshhür Jüsip Köpeýuly's poem, *adab* and *haya'* are therefore presented not merely as social virtues, but as qualities deeply connected to faith itself. They serve as moral foundations that strengthen the relationship between the believer and the Creator, promote harmonious human relations, and nurture personal integrity and spiritual refinement.

In his poem "Four Precious Virtues and Five Blessings" (*Tört Asyl, Bes Bereke*), Mäshhür Jüsip Köpeýuly clearly articulates a number of principles grounded in Islamic teachings.

The poem begins by affirming the doctrine of Tawhid, the absolute oneness of God. The poet emphasizes that it is not sufficient merely to proclaim with one's tongue that God is One;

rather, this belief must be sincerely affirmed by the heart and soul. True faith requires harmony between verbal confession and inner conviction.

The poet further stresses the importance of performing righteous deeds with sincerity and dedication, while living in accordance with the Sunnah—the example and teachings of the Prophet Muhammad (peace be upon him). According to the poem, these qualities constitute the Four Precious Virtues, which must become firmly rooted in a person's thoughts, character, and actions. Only when faith, conviction, righteous conduct, and adherence to the Prophetic example are united can an individual fully embody the ideals of Islamic moral and spiritual life.

*“God is One; there is no other,” let your tongue proclaim.*

*Let your heart and soul truly know the truth your tongue declares.*

*Devote yourself wholeheartedly to righteous deeds through your faith,*

*And let your days pass in accordance with the Prophet's Sunnah.*

*These, indeed, are the Four Precious Virtues within you,*

*Provided they are firmly established in your thoughts and actions.*

*If you are unable to fulfill all four completely,*

The works of Mäshhür Zhusip Köpeyuly one of the Kazakh people's renowned poets, ethnographers, and enlighteners, clearly demonstrate his commitment to promoting religious education among the public. This objective is reflected through his active use of axiological reflections (value-based perspectives) and epistemological texts concerned with knowledge and understanding (Мамытова, 2018: 369).

Drawing upon such profound religious and ethical concepts as faith (*iman*), belief, reason (*ghaqyl*), patience (*sabr*), gratitude (*shukr*), good manners (*adab*), and modesty (*haya*'), he conveyed complex spiritual and moral ideas in a language that was accessible and understandable to ordinary people. Through clear and thoughtful expression, he sought to deepen the religious consciousness of his audience while fostering moral cultivation and intellectual reflection.

Thus, Mäshhür Jüsip's literary legacy represents not only a valuable contribution to Kazakh literature and culture but also an important source of religious, ethical, and educational thought. His works continue to illuminate the relationship between faith, morality, and human understanding, offering guidance that remains relevant to contemporary society.

In the introduction to his work *The Relationship Between Human Beings and the Stars*, which addresses complex cosmological issues in Islamic thought, Mashhur Zhusup writes: “...I believe that God is One, that He exists, and that He is Almighty. My faith and conviction in these three principles are strong. As for other matters, ‘What is heard by the ear is uncertain, but what is seen by the eye is certain.’ I do not believe until I see with my own eyes.”

Let us now turn to the issues of Islam, *iman* (faith), and *ihsan* (spiritual excellence) in the thought of Mashhur Zhusup (Бапарова, 2010).

Compared to other systems of belief, Islam, both in its name (which in Arabic signifies peace and submission) and in its essence (that is, its religious teachings), is not associated with any particular individual or nation, nor is it a product of human imagination. Rather, it was revealed for all humankind. It represents a comprehensive worldview based on divine revelation from Allah Almighty, encompassing spiritual and moral, scientific and philosophical, social and political, as well as economic dimensions of life. Islam is capable of satisfying the intellectual and spiritual needs of every individual and guiding humanity toward goodness and happiness.

In reality, Mashhur Zhusup did not have a specific political doctrine or program of his own. In this regard, he did not depart from the primary sources of Islam. Numerous verses of the Qur'an, as well as the Sunnah, affirm the sovereignty of God's will; however, they do not assign political authority to any particular group, spiritual leaders, or ecclesiastical institutions (as is the case in theocratic systems, whereas Islam has neither a priestly caste nor a church institution). Instead, they emphasize the responsibility associated with governance.

Therefore, the primary sources of Islam provide no explicit support for absolute monarchy, classical democracy, dictatorship, or anarchism. More broadly, the ideological interpretation of Islam contradicts its essential spirit, which encourages collective consultation (*shura*), dialogue, and decision-making based on mutual agreement, while upholding a system of rights that does not harm others.

Governance in Islam is founded upon a legitimate agreement between the ruler and the ruled. Moreover, the rule of law—which must be observed equally by both governing authorities and citizens—should be grounded in the Will and Word of Allah. To a certain extent, this principle may be compared with Rousseau’s concept of the “social contract” and with the modern idea of a constitutional state governed by the rule of law (Жүсіпов, 2005).

A person’s worldview is a complex system in terms of its structure. Religious worldview, in particular, is based on both knowledge and faith. In our view, the primary and fundamental core of any worldview and belief should be knowledge. Knowledge, in turn, may be divided into ordinary knowledge and scientific knowledge. As demonstrated in this dissertation, Mashhur Zhusup distinguished between *‘ilm al-hal* and *‘ilm al-qal*, giving priority to the former. He also classified knowledge into three categories: (1) the science of sustenance, (2) the science of the body, and (3) the science of the soul. The study of Mashhur Zhusup Kopeyuly’s legacy shows that he was not only a highly educated and deeply knowledgeable person but also a man of strong faith who was believed to have performed extraordinary deeds beyond ordinary human comprehension.

Knowledge is a remarkable power of the intellect through which unknown phenomena can be discovered and understood. As this process deepens, one’s worldview becomes more refined, systematic, and stable. When knowledge enters the human mind and passes through the filter of life experience, it transforms into faith. Faith is the foundation and guiding principle of a worldview; it reflects a person’s commitment to their convictions, ideas, and actions. An individual with strong faith possesses a clear spiritual outlook and worldview, acts with confidence, and follows a well-defined path. Faith constitutes the core of a religious worldview. Human beings cannot live without faith. Only through faith can individuals understand who they are and why they exist in this world. When faith and worldview develop together, human consciousness becomes enlightened (Хасенова, & Жүсіпов, 2016: 122).

A scholarly analysis of Mashhur Zhusup Kopeyuly’s religious views makes it possible to formulate several conclusions and practical recommendations.

1. In accordance with the aims and objectives of this dissertation, the concept of religious worldview was examined from a substantive perspective. Considering Saint Mashhur as a prominent Muslim thinker, we analyzed the doctrinal foundations of Islam (*aqidah* and *usul al-din*) reflected in his religious and literary works, including the teachings of Sufism (*tasawwuf*), as well as the principal worldview concepts characteristic of Islamic theology (*kalam*) and Islamic philosophy.

In order to reveal the distinctive features of the religious worldview of Mashhur Zhusup Kopeyuly, a Kazakh thinker who left a lasting mark on Islamic spirituality, it is also important to note that his knowledge of the Russian language enabled him to engage with the advanced natural sciences of the Western world available during his time. There is no doubt that Mashhur Zhusup’s religious views were formed within the framework of the traditional Islam practiced by the Kazakh people for generations. In this regard, his worldview was undoubtedly influenced by the Sufi traditions that developed within Sunni Islam of the Hanafi school, particularly the Yasawi and Naqshbandi orders.

Further research into Mashhur Zhusup’s religious views can contribute to the ongoing development of religious studies in Kazakhstan by helping the discipline define its own intellectual foundations. Incorporating some of the findings of this research into courses and specialized programs in Religious Studies may also contribute to the development of a healthier and more informed religious consciousness within Kazakhstani society.

2. If we summarize the formation and development of the religious worldview reflected in the life and works of Mashhur Zhusup Kopeyuly, it becomes evident that he was a thinker who was able to express his religious and philosophical outlook in a distinctive manner. This was made possible through his mastery of Arabic, Persian, Old Turkic, and Russian, his acquisition of both religious and secular knowledge, and his careful preservation of the cultural treasures, traditions, and identity of Kazakh society. He was a religious thinker; however, his religiosity did not remain at a purely dogmatic level. Rather, it was characterized by continuous intellectual and creative inquiry. He fully understood the importance of science and scholarly knowledge and therefore sought to interpret the religious issues he addressed not only within the framework of traditional historical understanding but also in light of the innovations and changes emerging during his era. Nevertheless, he remained firmly grounded in the foundations of traditional knowledge and faith. His life and religious writings continue to serve as an example for both his contemporaries and future generations.

3. There are a number of similarities between the religious situation in Kazakh society at the beginning of the twentieth century and that of the present twenty-first century. In Mashhur Zhusup's writings, one can observe concern regarding the activities of foreign religious preachers who entered the Kazakh steppe from outside. The major and complex transformations that took place throughout the world, in the Muslim East, and particularly in the Kazakh steppe during the second half of the nineteenth century and the first quarter of the twentieth century inevitably influenced the worldview of the Kazakh thinker.

In particular, this period witnessed the decline of many Muslim societies in various spheres of life and their increasing dependence on Western powers. As a result, movements advocating the reform and renewal of Islam in response to social change gained influence. Mashhur Zhusup was affected both by modernist Muslim thinkers from Egypt and Pakistan and by his contemporaries associated with the Jadid reform movement, all of whom promoted ideas of adapting Islamic thought to new historical realities (Ерланова, 2022: 102–109).

Mashhur Zhusup's analysis of the religious conditions of his time and the views he expressed in his journalistic writings remain relevant today. His works provide valuable insights for understanding and interpreting the contemporary religious situation in Kazakhstan. Therefore, his intellectual legacy may serve as an important methodological foundation for the study of current religious developments.

4. During the course of this dissertation research, we conducted a comparative analysis of Mashhur Zhusup Kopeyuly's religious views alongside those of two of the most prominent representatives of the Kazakh religious enlightenment movement of his era: Abai Kunanbayuly and Shakarim Kudaiberdiuly. By examining the concept of enlightenment and exploring the history of this phenomenon, we observed that the religious-enlightenment tradition occupied a dominant place within Kazakh spiritual culture.

The leading orientation of Mashhur Zhusup's diverse intellectual and literary activities was educational and enlightening in nature. He identified the causes of the backwardness and underdevelopment of his people and sought ways for Kazakhstan to join the ranks of more advanced nations. To this end, he encouraged the pursuit of education and scientific knowledge, the spread of literacy, honest labor, the acquisition of professional skills, and the cultivation of young people who embodied faith, morality, kindness, and human dignity. In these aspirations, he was in harmony with other Kazakh religious-enlightenment thinkers of his time.

Religious enlightenment remains highly relevant today because contemporary Kazakh society faces a clear need to develop Islamic intellectual thought, while there is also a noticeable shortage of religious scholars originating from within the Kazakh tradition. Enhancing religious literacy has become one of the most important priorities in meeting the spiritual needs of society, particularly those of young people who are searching for moral and spiritual guidance.

5. This dissertation also examined the preservation of the rich spiritual legacy left by the wise Mashhur Zhusup and the formation of contemporary Mashhurtanu (Mashhur Zhusup studies).

The manuscripts that he personally wrote and left for future generations amounting to approximately thirty volumes are preserved in the Central Scientific Library and various archives. These manuscripts include religious epics and reflections, as well as works on history, ethnography, genealogy, and journalism. This invaluable heritage has not yet been fully studied or utilized. In particular, it is evident that this indigenous intellectual legacy can make a positive contribution to contemporary religious discourse both in Kazakhstan and internationally.

At present, numerous religious movements that are foreign to the traditional religious culture of Kazakhstan have spread throughout the country. Their proponents seek to introduce alien forms of religious consciousness and influence contemporary religious processes. In many cases, such religious activities are characterized by intolerance and fanaticism that are not traditionally associated with Kazakh society. They may undermine the unity of the Muslim community and weaken social cohesion. Therefore, the promotion of the traditional faith practiced by our ancestors for centuries, as well as the study of the works of religious thinkers who emerged from the territory of Kazakhstan including the heritage of Mashhur Zhusup has become increasingly important as a response to such foreign ideologies (Жүсіпов, 2005).

6. The influence of certain extremist and radical groups can also be observed among some communities that claim an Islamic identity, particularly those associated with intolerant interpretations originating from Saudi, Iranian, and Pakistani contexts. This influence is especially noticeable among young people. Such movements often take advantage of the fact that the worldview and spiritual culture of many young individuals are still in the process of formation. They exploit the natural spiritual search characteristic of youth and, at times, even their social and material difficulties. Through direct preaching in places where students and young people gather, as well as through internet resources, these groups seek to recruit new followers (Tumashbay, & Tankish, 2025: 52-65).

As a result, many young Kazakhs become alienated from the traditional Hanafi form of Islam that has been practiced by their people for centuries. In some cases, they distance themselves from society, the state, and even from their families and peers, joining non-madhab or foreign movements whose objectives may be unclear. Without realizing it, they may become instruments in broader geopolitical agendas driven by external influences.

The religious views of Kazakh thinkers, who historically adhered firmly to Hanafi jurisprudence and Maturidi theology, fundamentally reject interpretations that introduce anthropomorphic understandings of the attributes of Allah (Абишева, & Тұрышев, 2023: 9–21). Such interpretations, associated with certain Salafi theological positions, attribute human-like qualities or spatial characteristics to the Divine. This contrast can be clearly observed in Mashhur Zhusup's religious epics, narrative works, and writings on religious thought.

### **Conclusion**

In conclusion, the religious works of Mashhur Zhusup Kopeyuly represent an important part of the spiritual, intellectual, and moral heritage of the Kazakh people. His writings show that religion was not only a matter of personal belief, but also a foundation for moral education, social responsibility, cultural continuity, and the formation of human character. Through his poems, prose works, religious narratives, and philosophical reflections, Mashhur Zhusup presented Islamic values in a language that was understandable to ordinary people and closely connected to the worldview of Kazakh society.

The analysis demonstrates that the central ideas in Mashhur Zhusup's religious thought are faith, knowledge, wisdom, patience, gratitude, good manners, modesty, and spiritual responsibility. These concepts are not treated separately in his works; rather, they form a unified moral and religious system. For Mashhur Zhusup, true faith is inseparable from knowledge, ethical conduct, and personal discipline. A believer must not only verbally acknowledge the existence and oneness of God, but must also reflect this belief through righteous deeds, sincere intention, patience in hardship, gratitude for divine blessings, and respectful behavior toward others.

One of the main findings of this study is that Mashhur Zhusup Kopeyuly's religious worldview was formed within the framework of traditional Kazakh Islam. His ideas are closely related to the Sunni-Hanafi tradition, Maturidi theology, and Sufi ethical thought. In his works, reason and faith are not opposed to each other. On the contrary, reason is presented as a divine gift that enables human beings to understand creation, recognize the Creator, and strengthen their faith. This approach shows that Mashhur Zhusup's religiosity was not limited to dogmatic belief, but was also connected with intellectual inquiry, reflection, and the search for truth.

The poem "Five Precious Virtues" clearly reflects the moral and religious essence of his thought. In this work, faith, wisdom, patience, gratitude, and good manners are presented as essential qualities of a spiritually mature person. These virtues correspond to the main principles of Islamic ethics and demonstrate how religious teaching can be used as a means of moral education. Similarly, in "Four Precious Virtues and Five Blessings," Mashhur Zhusup emphasizes the doctrine of Tawhid, sincerity of faith, righteous deeds, and adherence to the Sunnah of the Prophet Muhammad. These ideas show that his works were intended not only to inform readers about religion, but also to guide them toward spiritual and moral improvement.

The study also shows that Mashhur Zhusup paid special attention to the relationship between knowledge and faith. He regarded knowledge as a necessary foundation of worldview and religious consciousness. In his understanding, knowledge becomes meaningful when it leads a person to faith, moral responsibility, and spiritual clarity. This idea is especially relevant for contemporary society, where religious literacy and critical understanding are important factors in preventing superficial, radical, or distorted interpretations of religion.

Mashhur Zhusup's legacy also has significant social value. His works address issues such as moral decline, ignorance, social responsibility, the education of young people, and the preservation of national identity. These themes remain relevant in modern Kazakhstan, where questions of religious identity, cultural continuity, and ethical education continue to be important. His writings can therefore contribute to the development of a balanced religious consciousness based on knowledge, morality, tolerance, and respect for national traditions.

Another important conclusion is that Mashhur Zhusup's works provide valuable material for the development of Religious Studies in Kazakhstan. His legacy helps scholars better understand the historical development of Kazakh Islamic thought and the role of religion in shaping social and cultural life. At the same time, his writings offer a methodological basis for studying the interaction between Islam, Kazakh culture, literature, and moral philosophy.

The relevance of Mashhur Zhusup's ideas is also connected with contemporary challenges caused by the spread of non-traditional and radical religious movements. His works reflect the values of the traditional Hanafi-Maturidi understanding of Islam, which has historically been rooted in Kazakh society. By studying and promoting this heritage, it becomes possible to strengthen religious literacy, protect young people from destructive ideologies, and support social harmony.

Thus, Mashhur Zhusup Kopeyuly should be regarded not only as a poet and ethnographer, but also as a major religious thinker and educator. His literary and religious works preserve the spiritual memory of the Kazakh people and offer guidance for the moral development of society. His ideas about faith, knowledge, morality, and human responsibility continue to have scholarly, educational, and social significance. Therefore, further study of his religious heritage is necessary for a deeper understanding of Kazakh spiritual culture and for the development of contemporary Religious Studies in Kazakhstan.

## BIBLIOGRAPHY

Абишева, Г., & Тұрышев, А. (2023). Мәшһүр Жүсіп шығармаларындағы діни антропонимдер. *Тіл және әдебиет: теориясы мен тәжірибесі*, 2(3), 9–21.

- Аманкул, Т., Шағырбай, А., & Молдахмет, Б. (2024). Роль религии в традиционном казахском обществе на основе работы Машхура Жусупа Копеев «Наурызнама». *Адам әлемі, 100(2)*, 160–169.
- Әбдиманұлы, Ө., & Шортанбаев, Ш. (2017). *XX ғасыр басындағы әдебиет: Электронды оқу құралы*. Алматы.
- Баратова, М. Н. (2010). *Мәшһүр Жүсіп өлеңдерінің жанрлық-стильдік ерекшелігі*. Павлодар.
- Ерланова, А. (2022). Мәшһүр Жүсіптің ағартушылық бағыттағы өлеңдерінің поэтикасы. *Вестник Евразийского гуманитарного института, (4)*, 102–109.
- Есім, Ғ. (2010). Қазақ қоғамындағы діни-ағартушылық ой сана. In «*Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой сана*»: Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының діни көзқарасы, *Марал ишанның 230 жылдық мерейтойына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары* (pp. 34–58). Алматы.
- Жүсіпов, Е. Қ. (2005). *Мәшһүр-Жүсіп және Шығыс руханияты*. Алаш.
- Көпеев, М. Ж. (1992). *Екі томдық шығармалар жинағы*. Ғылым.
- Көпейұлы, М. Ж. (1990). *Таңдамалы* (Т. 1). Ғылым. –274 б.
- Мамытова, С. Н. (2018). Историкографический обзор духовного наследия Машхур-Жусуп Копеева. In *Ұлы Дала мұрасы: тарих, тұлға, тағылым: «Ұлы Дала» этнофестивалі материалдары* (p. 369).
- Tumashbay, T., & Tankish, N. (2025). Youth and Socio-Cultural Values: Contemporary Trends and Transformations. *Hikmet, 1(3)*, 52–65. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4805>
- Хасенова, А. Г., & Жүсіпов, Е. Қ. (2016). Мәшһүр Жүсіп Көпеев шығармаларындағы дін мәселесі. *Инновациялық Еуразия университетінің хабаршысы, 3*, 121–123.

## REFERENCES

- Abisheva, G., & Tūryshev, A. (2023). Mäshür Jūsip şyğarmalaryndağy dini antroponimder [Religious Anthroponyms in the Works of Mashhur-Zhusup]. *Til jäne ädebiet: teoriasy men täjiribesi, 2(3)*, 9–21. (In Kazakh).
- Amankul, T., Shağyrbai, A., & Moldahmet, B. (2024). Rol religii v traditsionnom kazahskom obshchestve na osnove raboty Mashhura Jūsupa Köpееv «*Nauryznama*» [The Role of Religion in Traditional Kazakh Society Based on Mashhur-Zhusup Kopeev's Work *Nauryznama*]. *Adam älemi, 100(2)*, 160–169. (In Kazakh).
- Äbdimanūly, Ö., & Shortanbaev, Sh. (2017). *XX ғасыр басындағы әдебиет: Электронды оқу құралы* [Literature of the Early 20th Century: An Electronic Educational Resource]. Алматы. (In Kazakh).
- Baratova, M. N. (2010). *Mäshür Zhüsip öleñderiniñ janrlyq-stildik erekşeliği* [The Genre and Stylistic Features of Mashhur-Zhusup's Poems]. Pavlodar. (In Kazakh).
- Erlanova, A. (2022). Mäshür Jüsiptiñ aғartuşylyq bağyttağy öleñderiniñ poetikasy [The Poetics of Mashhur-Zhusup's Enlightenment-Oriented Poems]. *Vestnik Evraziiskogo gumanitarnogo instituta, (4)*, 102–109. (In Kazakh).
- Esim, Ğ. (2010). *Qazaq qoğamyndağy dini-aғartuşylyq oisana* [Religious and Enlightenment Thought in Kazakh Society]. In «*Syr elindegi dini-aғartuşylyq oi sana*»: *Mäshür Jūsip Köpeiūlynyñ dini közqarasy, Maral ishannyñ 230 jyldyq mereitoiyna arnalğan ғылыми-teorialyq konferentsiia materialdary* (pp. 34–58). Алматы. (In Kazakh).
- Jūsipov, E. Q. (2005). *Mäshür-Jūsip jäne Şyğys ruhaniiaty* [Mashhur-Zhusup and Eastern Spirituality]. Alash. (In Kazakh).
- Köpееv, M. J. (1992). *Eki tomdyq şyğarmalar jinağy* [Collected Works in Two Volumes]. Ğylym. (In Kazakh).
- Köpeiūly, M. J. (1990). *Tañdamaly* (T. 1) [Selected Writings]. Ğylym. (In Kazakh).
- Mamytova, S. N. (2018). *Istoriograficheskii obzor duhovnogo nasledii Mashhur-Zhusup Kopeeva* [A Historiographical Review of the Spiritual Heritage of Mashhur-Zhusup Kopeev]. In *Ұлы Дала мұрасы: тарих, тұлға, тағылым: «Ұлы Дала» этнофестивалі материалдары* (p. 369). (In Russian).
- Tumashbay, T., & Tankish, N. (2025). Youth and Socio-Cultural Values: Contemporary Trends and Transformations. *Hikmet, 1(3)*, 52–65. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4805> (In English).

Hasenova, A. G., & Jüsipov, E. Q. (2016). Mäshür Jüsip Köpeev şyğarmalaryndağy din mäselesi [Religious Issues in the Works of Mashhur-Zhusup Kopeev]. *Innovatsiialyq Euraziia universitetiniñ habarshysy*, 3, 121–123. (In Kazakh).

## ФИЛОСОФИЯ

UBTBR 21.31.00

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6462>TURGANBAY ABDRASSILOV 

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Doç. Dr. (Kazakistan, Türkistan),  
e-posta: [turganbay.abdrasilov@ayu.edu.kz](mailto:turganbay.abdrasilov@ayu.edu.kz)*

## HEGEL'İN TIN FELSEFESİNDE İNSAN TINİ İLE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİ

**Özet.** Bu makalede, G. W. F. Hegel'in tin felsefesi bağlamında insan tini ile din arasındaki ilişki, din felsefesi perspektifinden incelenmektedir. Çalışmanın amacı, insanın tinsel varoluşunun açıklanmasında tin kavramının kurucu işlevini ortaya koymak ve dinin tinin kendini bilme sürecindeki yerini belirlemektir. Bu doğrultuda tin kavramının Antik Yunan düşüncesinden modern felsefeye ve Alman İdealizmine uzanan tarihsel dönüşümü ana hatlarıyla ele alınmakta; Sokrates'in kendini bilme anlayışı, Platon'un ruh öğretisi, Descartes'ın düşünen töz yaklaşımı, Spinoza'nın zihin anlayışı ve Hegel'in tin kuramı karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir. Hegel'in öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin ayırımından hareketle bireysel bilincin kendini tanıması, özgürlüğün toplumsal ve tarihsel biçimlerde gerçekleşmesi ve tinin sanat, din ve felsefede mutlak düzeyde kendine dönmesi açıklanmaktadır. Araştırmada tarihsel-felsefi çözümleme, karşılaştırmalı yöntem ve hermeneutik yorumlama yaklaşımı kullanılmıştır. İnceleme sonucunda, Hegel düşüncesinde insan tininin yalnızca psikolojik veya biyolojik süreçlere indirgenemeyeceği; bireysel bilinç, toplumsal kurumlar, tarih ve tinsel kültür aracılığıyla gelişen bütünsel bir gerçeklik olarak kavrandığı belirlenmiştir. Din ise mutlak tinin kendisini tasarım biçiminde bilmesinin temel görünüşlerinden biri olarak insanın kendisini mutlakla ilişkisi içerisinde kavramasına imkân sağlamaktadır. Sonuç olarak Hegel'in tin felsefesi, insanın tinsel varoluşunu ve dinle ilişkisini açıklamada çağdaş din felsefesi tartışmaları açısından önemli kavramsal ve yöntemsel imkânlar sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hegel, Tin Felsefesi, İnsan tini, Din Felsefesi, Öznel tin, Mutlak tin, Özgürlük.

Тұрғанбай Абдрасилов

<sup>1</sup>*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, доцент PhD,  
(Қазақстан, Түркістан), e-mail: [turganbay.abdrasilov@ayu.edu.kz](mailto:turganbay.abdrasilov@ayu.edu.kz)*

## Гегельдің рух философиясындағы адам рухы мен діннің арақатынасы

**Аңдатпа.** Мақалада Г. В. Ф. Гегельдің рух философиясы аясындағы адам рухы мен діннің арақатынасы дін философиясы тұрғысынан зерттеледі. Зерттеудің мақсаты – адамның рухани болмысын түсіндірудегі рух ұғымының негіз құраушы қызметін айқындау және діннің рухтың өзін-өзі тану үдерісіндегі орнын анықтау. Осы мақсатта рух ұғымының Антикалық Грекия ойынан жаңа дәуір философиясы мен неміс идеализміне дейінгі тарихи өзгерісі негізгі бағыттары бойынша қарастырылды. Сократтың өзін-өзі тану қағидасы, Платонның жан туралы ілімі, Р. Декарттың ойлаушы субстанция тұжырымдамасы, Б. Спинозаның сана жөніндегі көзқарасы және Гегельдің рух теориясы салыстырмалы түрде талданды. Гегельдің субъективті рух, объективті рух және

*\*Cite us correctly:*

Abdrasilov, T. (2026). Hegel'in Tin Felsefesinde İnsan Tini ile Din Arasındaki İlişki. *HIKMET*, 2(8), 79–91.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6462>

Мақаланың редакцияға түскен күні 10.06.2026 / қабылданған күні 27.06.2026.

абсолютті рух туралы ілімі негізінде жеке сананың өзін тануы, еркіндіктің қоғамдық-тарихи формаларда жүзеге асуы және рухтың өнер, дін мен философияда абсолютті деңгейде өзіне қайта оралуы түсіндіріледі. Зерттеуде тарихи-философиялық талдау, салыстырмалы әдіс және герменевтикалық түсіндіру тәсілі қолданылды. Талдау нәтижелері Гегель философиясында адам рухының психологиялық немесе биологиялық үдерістермен ғана шектелмейтінін, оның жеке сана, қоғамдық институттар, тарих және рухани мәдениет арқылы дамитын тұтас шындық ретінде қарастырылатынын көрсетті. Дін абсолютті рухтың өзін бейнелік-елестету формасында тануының негізгі көріністерінің бірі ретінде адамның өзін абсолютпен байланыста ұғынуына мүмкіндік береді. Қорытындысында Гегельдің рух философиясы адамның рухани болмысы мен дін арасындағы байланысты түсіндіруде қазіргі дін философиясы үшін маңызды ұғымдық және әдіснамалық мүмкіндіктер ұсынатыны тұжырымдалды.

**Кілт сөздер:** Гегель, рух философиясы, адам рухы, дін философиясы, субъективті рух, абсолютті рух, еркіндік.

### Турганбай Абдрасилов

*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, доцент PhD,  
(Казахстан, Туркестан), e-mail: [turganbay.abdrassilov@ayu.edu.kz](mailto:turganbay.abdrassilov@ayu.edu.kz)*

### Соотношение человеческого духа и религии в философии духа Гегеля

**Аннотация.** В статье рассматривается соотношение человеческого духа и религии в философии духа Г. В. Ф. Гегеля с позиций философии религии. Цель исследования — раскрыть роль понятия духа в объяснении духовного бытия человека и определить место религии в процессе самопознания духа. Анализируется историческое развитие понятия духа от античной философии до немецкого идеализма через сопоставление взглядов Сократа, Платона, Р. Декарта, Б. Спинозы и Гегеля. Особое внимание уделяется гегелевскому учению о субъективном, объективном и абсолютном духе, раскрывающему процессы самопознания личности, осуществления свободы в общественной жизни и возвращения духа к самому себе в искусстве, религии и философии. Методологическую основу составляют историко-философский, сравнительный и герменевтический методы. Результаты исследования показывают, что человеческий дух у Гегеля представляет собой целостную реальность, развивающуюся через индивидуальное сознание, общественные институты, историю и культуру. Религия рассматривается как одна из основных форм самопознания абсолютного духа, позволяющая человеку осмыслить своё отношение к абсолютному. Сделан вывод о значимости философии духа Гегеля для современного философского осмысления духовной природы человека и его отношения к религии.

**Ключевые слова:** Гегель, философия духа, человеческий дух, философия религии, субъективный дух, абсолютный дух, свобода.

### Turganbay Abdrassilov

*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Associate Professor (Kazakhstan,  
Turkestan), e-mail: [turganbay.abdrassilov@ayu.edu.kz](mailto:turganbay.abdrassilov@ayu.edu.kz)*

### The Relationship Between the Human Spirit and Religion in Hegel's Philosophy of Spirit

**Abstract.** This article explores the relationship between the human spirit and religion within G. W. F. Hegel's philosophy of spirit from the perspective of the philosophy of religion. It examines the constitutive role of spirit in human existence and the place of religion in the spirit's process of self-knowledge. The study traces the historical development of the concept of spirit from ancient Greek philosophy to German Idealism, comparing views of Socrates, Plato, Descartes, Spinoza, and Hegel. Focusing on Hegel's distinction between subjective, objective, and absolute spirit, it analyses the development of individual consciousness, the realization of freedom through social and historical life, and the spirit's return to itself in art, religion, and philosophy. Using historical, comparative, and hermeneutic methods, the article argues that Hegel understands

human spirit as more than psychological or biological phenomenon. Instead, spirit is a comprehensive reality that unfolds through individual consciousness, social institutions, history, and culture. Religion is presented as one of the principal forms through which absolute spirit attains self-knowledge, enabling human beings to understand their existence in relation to the Absolute. The study concludes that Hegel's philosophy of spirit remains an important conceptual and methodological resource for contemporary discussions on human spirituality and religion.

**Keywords:** Hegel, philosophy of spirit, human spirit, philosophy of religion, subjective spirit, absolute spirit, freedom.

### Giriş

İnsan varoluşu, düşünce tarihi boyunca yalnızca biyolojik ve toplumsal boyutlarıyla değil, aynı zamanda tinsel ve manevi yönleriyle de ele alınmıştır. Özellikle din felsefesi ve felsefi antropoloji alanlarında insanın tinsel yapısı, kendini bilme süreci, özgürlüğü ve aşkın olanla ilişkisi temel araştırma konuları arasında yer almıştır. Antik Yunan düşüncesinden Orta Çağ'ın din merkezli dünya görüşüne, oradan modern felsefe ve Alman İdealizmine uzanan tarihsel süreçte ruh ve tin kavramları; insanın özü, bilinci, benliği, özgürlüğü ve Tanrı'yla ilişkisi bağlamında farklı biçimlerde yorumlanmıştır.

Ruh kavramı bazı düşünce geleneklerinde insanın yaşam ilkesi, bazılarında bilinç ve benliğin temeli, bazılarında ise ilahi olana yönelmeyi mümkün kılan manevi bir yeti olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan ruh, yalnızca psikolojik ya da metafizik bir kavram değil, insanın kendisini, dünyayı ve varoluşun anlamını kavrama çabasının merkezinde bulunan çok katmanlı bir olgudur. Dinî ve mistik düşünce geleneklerinde insanın manevi varlığı ilahi olanla ilişkisi içerisinde açıklanmış; insanın kendisini tanımasıyla Tanrı'yı tanıması arasında yakın bir bağ kurulmuştur. Bununla birlikte bu ilişkinin mahiyeti, farklı felsefi ve teolojik sistemlerde birbirinden ayrılan ontolojik ve epistemolojik temeller üzerinden yorumlanmıştır.

Alman İdealizminin en önemli temsilcilerinden biri olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tin kavramını felsefi sisteminin merkezine yerleştirerek bu kavrama özgün ve kapsamlı bir anlam kazandırmıştır. Hegel'in düşüncesinde tin, insanda bulunan sabit ve soyut bir töz değil; doğadan bilince, bireysel bilinçten toplumsal kurumlara ve nihayet sanat, din ve felsefeye doğru ilerleyen diyalektik bir gelişim sürecidir. Bu nedenle Hegel'in öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin ayrımına dayanan sistemi, insanın tinsel gelişimini yalnızca bireysel bilinç ve psikoloji düzeyinde değil, toplumsal, tarihsel, kültürel ve dinî boyutlarıyla birlikte açıklamayı amaçlamaktadır.

Hegel'e göre tin, kendisini bilme ve özgürlüğünü gerçekleştirme süreci içerisinde giderek daha yetkin biçimlere ulaşır. Öznel tin aşamasında bireysel bilinç ve kendilik üzerinden gelişen tin, nesnel tin düzeyinde hukuk, ahlak, aile, sivil toplum ve devlet gibi kurumsal yapılarda somutluk kazanır. Mutlak tin düzeyinde ise sanat, din ve felsefe aracılığıyla kendi hakikatine yönelir ve kendisini mutlak olanla ilişkisi içerisinde kavrar. Bu çerçevede din, tinin kendisini mutlak düzeyde bilmesinin temel biçimlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak dinin ifade biçimi kavramsal düşünceden ziyade tasarıma (Vorstellung) dayandığından, Hegel'in sisteminde din ile felsefe arasında hem içerik birliği hem de ifade biçimi bakımından belirli bir farklılık bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Hegel'in tin felsefesi çerçevesinde insan tini ile din arasındaki ilişkiyi incelemek ve insanın tinsel varoluşunun din felsefesi içerisindeki yerini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle ruh ve tin kavramlarının tarihsel ve felsefi anlamları ana hatlarıyla ele alınacak, ardından Hegel'in öznel, nesnel ve mutlak tin anlayışı incelenecektir. Son olarak dinin mutlak tin içerisindeki konumu ve insanın kendisini mutlak olanla ilişkisi içerisinde kavrama sürecindeki işlevi değerlendirilecektir. Böylece Hegel'in tin felsefesinin insanın manevi varlığını, özgürlük arayışını ve dinî tecrübesini açıklama bakımından sunduğu teorik imkânların belirlenmesi amaçlanmaktadır.

### Araştırma Yöntemi

Bu çalışma, insan tını ile din arasındaki ilişkiyi G. W. F. Hegel'in tını felsefesi çerçevesinde inceleyen nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Araştırmada betimleyici, yorumlayıcı ve karşılaştırmalı yöntemlerden yararlanılmıştır. Çalışmanın temel amacı, tını kavramının din felsefesindeki yerini ve insanın manevi varlığıyla ilişkisini ortaya koymaktır. Araştırmanın veri kaynaklarını felsefe tarihi, din felsefesi, felsefi antropoloji ve maneviyat alanlarında üretilmiş birincil ve ikincil literatür oluşturmaktadır. Bu kapsamda özellikle Hegel'in tını anlayışı ile tını, maneviyat ve din ilişkisini ele alan klasik ve çağdaş filozofların görüşleri incelenmiştir. Literatür taraması yoluyla elde edilen veriler sistematik biçimde değerlendirilerek konuya ilişkin temel kavramsal çerçeve oluşturulmuştur.

Çalışmada tarihsel-felsefi analiz yöntemi kullanılarak tını kavramının Antik Çağ'dan günümüze kadar geçirdiği düşünsel dönüşüm incelenmiştir. Bu doğrultuda Sokrates, Platon, Descartes, Spinoza ve Hegel gibi filozofların tını ve ruh anlayışları karşılaştırmalı olarak ele alınmış; bu kavramların din, bilinç, benlik ve maneviyatla ilişkisi analiz edilmiştir.

Araştırmada ayrıca hermeneutik yaklaşım benimsenmiştir. Felsefi ve dinî metinler yalnızca kavramsal içerikleri bakımından değil, ortaya çıktıkları tarihsel ve düşünsel bağlamlar içerisinde de değerlendirilmiştir. Böylece tını ve ruh kavramlarının farklı dönemlerde kazandığı anlam katmanları ile din felsefesindeki işlevleri yorumlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın temel metodolojik dayanaklarından biri Hegel'in diyalektik yöntemidir. Bu bağlamda tını ile din arasındaki ilişki diyalektik bir çerçevede ele alınmıştır. Özellikle "din", "dindeki insan" ve "günümüzdeki sonuçları" başlıkları altında üç aşamalı bir değerlendirme yapılarak tının bireysel, toplumsal ve evrensel boyutları birlikte incelenmiştir.

Bunun yanında yapısal-işlevsel yaklaşım, tını kavramının insanın manevi yaşamındaki işlevlerini açıklamak amacıyla kullanılmış; genetik ve tarihsel yöntemlerden yararlanılarak tını anlayışının oluşumu ve gelişim süreci değerlendirilmiştir. Gerektiğinde psikanalitik ve fenomenolojik yorumlardan da yararlanılarak insanın içsel deneyimi ile dinî tecrübesi arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak bu araştırmada tını kavramı yalnızca metafizik veya teolojik bir olgu olarak değil, aynı zamanda insanın kendini anlaması, anlam arayışı ve manevi gelişimiyle ilişkili çok boyutlu bir fenomen olarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda tarihsel-felsefi, hermeneutik ve diyalektik yöntemlerin birlikte kullanıldığı bütüncül bir metodolojik yaklaşım benimsenmiştir.

### Tartışma ve Bulgular

İnsan ruhsallığının, nesnelleşmiş ruhsal varlığın çeşitli görünümünün ve refleksiyon yoluyla kavranan ruhun, genel anlamda ruhsallık ile ruh arasındaki kökensel ve bütüncül ilişkinin korunmasından ya da bu ilişkinin derinlemesine hissedilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

G. W. F. Hegel'in özne ruh, nesnel ruh ve mutlak ruh aşamalarından oluşan sisteminde ilk aşama refleksiyona, yani bilincin kendisine yönelmesine ve öz farkındalığa; ikinci aşama ise nesnelleşmeye karşılık gelmektedir. Hegel bu düşüncesini şu sözlerle ifade etmektedir:

"Ruh her zaman ideadır; ancak başlangıçta o yalnızca idea kavramıdır ya da kendi belirsizliği içinde, gerçekliğin en soyut biçiminde, yani varlık biçimindeki ideadır."

Antropoloji açısından insanın manevi boyutu daha belirgin biçimde ele alınırken, ruhsal yönü ve özellikle ilahi ruh aracılığıyla insana atfedilen özellikler, hem din felsefesinde hem de dinî felsefede oldukça karmaşık bir mesele olarak varlığını sürdürmektedir (Александров, 2004).

Bununla birlikte felsefede ve dinde insanın ruhsal boyutu ile maneviyatı bazı durumlarda iç içe geçmekte ve birbirinden ayrılması güç bir bütün oluşturmaktadır. Ayrıca başlangıçtaki ruh, Hegel'in ifadesiyle özne ruh, kendini tanıma ve kendinin bilincine varma yönelimini de taşımaktadır. Örneğin, bilge filozof Sokrates'in Delfi Tapınağı'nda yer alan "Kendini tanı" öğüdü, ruhun refleksiyonu, yani kendisine yönelmesi ve kendisini sorgulaması olarak değerlendirilebilir. Buradaki meselenin karmaşıklığı, insanı tanımanın onun manevi kökenleriyle bağlantılı

olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hem maneviyatın hem de ruhun ancak refleksiyon yoluyla kavranabileceği söylenebilir.

Felsefe tarihi boyunca insanın ruhunu, maneviyatını ve öz varlığını tanımaya yönelik bütün çabalar refleksiyon süreci içerisinde şekillenmiştir. “Kendini tanı” sözü de insanın kendi varlığını anlama arayışında sürekli olarak kendisine dönüp düşünmek, başka bir ifadeyle refleksiyona yönelmek durumunda olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu nedenle kanaatimizce birçok filozof ve teolog, insanın ruhsal yönünü incelerken ilahi ruh ile insan ruhu arasındaki ilişki, ilahi ruhun insana aktarılması ve insan ruhunun sınırlılığı gibi meseleler çerçevesinde düşünmek durumunda kalmıştır.

Ruhun kendisini, en genel anlamıyla kendi varlığını ve hatta bedensel-biyolojik yönlerini de kapsayan bütüncül bir yaşam gücü olarak algılaması, insan varoluşunun manevi boyutlarına öncelik verilmesinden kaynaklanmaktadır (Hegel, 1952: 39).

Gerçekten de insan, diğer canlılarla karşılaştırıldığında manevi yönü daha gelişmiş bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle onun varlığı, bütüncül anlamda insan ruhunu ya da insanlığın ortak ruhunu meydana getirmektedir. Halk hekimliğinde, özellikle yoga, şamanizm ve benzeri öğretilerde, insanın ruhu ile bedeni arasındaki birlik, uyum ve karşılıklı etkileşim sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu anlayış, söz konusu felsefi dünya görüşlerinin temel metodolojik ilkelerinden biri olarak kabul edilmektedir (Hegel, 1965: 78).

Bunun yanında ruhun Tanrı ile ilişkisi de farklı düzlemlerde ele alınmakta ve insan ruhunun Yaraticısıyla bağlantı içinde olduğu düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Buna göre insan ruhu ya da insanlığın ruhu, kendi başına bağımsız ve soyut bir ruh değildir; aksine ilahi nitelikler taşıyan, beden ve duygularla bütünleşen ve nihayetinde inanca dayalı bir yapıya dönüşen bir özelliğe sahiptir. Bu doğrultudaki düşünceler, birçok filozofun eserinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Ruh, insanın içsel ve psikolojik süreçlerini; özellikle irade, istenç, can, bilinç ve duygu gibi unsurları bir araya getiren kutsal bir olguya ya da “Ben” kavramına yakın bir anlam taşımaktadır. Bu tür değerlendirmeler, birçok filozofun düşüncesinde ortak biçimde görülen yaklaşımlar arasında yer almaktadır.

Spinoza'nın insanî modusların, yani varoluş biçimlerinin toplamına ilişkin anlayışında olduğu gibi, insanın ruhsal ve psikolojik varlığı da ruhsal bir bütünlük içerisinde ele alınmakta ya da bu unsurların temeli nihayetinde Ruh kavramına dayandırılmaktadır. İnsan, Tanrı'ya iradesi, kararlılığı, ruhu ve bilinci aracılığıyla inanır. Bu unsurlar yalnızca insanın varoluş biçimleri olarak kalmaz, aynı zamanda inancın temel tezahürleri hâline gelir.

Geleneksel düşüncede yer alan “Ben” ve “Ben-Olmayan” (Ben ve Öteki) ayrımı da kişinin dış dünyayı kendisinden ayırmasına dayanmaktadır. Bu durumda bireysel ruh, kendisini dünyadan ayrı bir varlık olarak kavrayabilmektedir. Buna bağlı olarak bireysel ruhun dine olan inanç düzeyinin kişiden kişiye değişebileceği yönündeki görüşler de ruh, maneviyat ve inanç kavramlarını ortak bir Ruh anlayışı içerisinde bütünleştiren yaklaşımlara yakın durmaktadır.

Hatta zaman zaman bu bütüncül Ruh anlayışının din tarafından inşa edildiği de düşünülebilir. Nitekim şu ifadeler bu yaklaşımı yansıtmaktadır:

*“Ahlak, ışık gibi Tanrı'dan gelir. Temelsiz inançlarımız ise karanlıktan başka bir şey değildir. Dinde korku, umut, çıkar, duygu ve sevginin tümü bir arada bulunur.”*

Bu görüşe göre ruhu genişleten ve farklı psikolojik süreçleri ortak bir bütün içerisinde birleştiren temel unsur, bizzat dinin kendisidir.

Ruhun yalnızca bilinç ya da canın eş anlamlısı olarak değerlendirildiği psikolojik yaklaşım, özellikle Descartes'ın düşünce anlayışında açıkça görülmektedir. Nitekim onun “İnsan ancak düşünmesi sayesinde var olduğundan emin olabilir” şeklindeki ünlü görüşü de bunu ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşım, bir yönüyle refleksiyon, yani öz farkındalık olarak değerlendirilebilirken, diğer yönüyle düşüncenin ruhu ile canın ruhunun, başka bir ifadeyle insanın kendi varlığını belirleyen ruhun bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede ruh, çoğu zaman bedenin,

insanın fizyolojik yapısının ve maddi yönlerinin karşısında konumlandırılmakta, hatta kimi zaman bunlardan bütünüyle ayrılmaktadır.

Bu nedenle Platon, Spinoza ve Descartes gibi düşünürler, ruh ile bedeni kesin biçimde birbirinden ayırmışlardır. Bu anlayışta beden, ruhsallığa, manevi yükselişe ya da ilahi ruha yönelmeyen; hatta kimi zaman insanı yanlış yola sürükleyen “bedensel arzuların” kaynağı ve ruhun karşıtı olarak değerlendirilmiştir.

Böylece ruh, göksel ve yüce bir düzeye yükseltirken beden, dünyevi ve aşağı bir düzeyde konumlandırılmıştır. Ruh, âdeta kendisini sınırlayan bedenin üzerine çıkararak ilahi olana yönelmeye çalışmaktadır. Ancak bedeni bütünüyle terk edemediğinden sürekli bir ikilem ve çatışma içerisinde kalmaktadır.

Bu bakış açısına göre insan, dine, Tanrı’ya ve kutsal olana bedeniyle değil; ruhu, canı ve sevgisi aracılığıyla yönelmektedir. Bu nedenle ruhun, bireysel insan varlığında somutlaşan bir töz (cevher) hâline geldiği söylenebilir.

Bu yaklaşımı destekleyen görüşlerden biri şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Kendini bilen, Yaratıcısını da bilir. İnsanın içsel ve dışsal yönleri vardır. İnsanın hakikati iç dünyasında bulunur. Bedendeki dış organlar, insanın içsel yönünün askerleri ve hizmetkârlarıdır. İnsan gözlerini kapatıp bedeninden, yeryüzünden, gökyüzünden ve duyularından uzak kalsa bile, yine de kendisinin ve benliğinin farkında olmaya devam eder.”*

Bu tür görüşler, insanın özünün bedensel varlığından ziyade ruhsal ve manevi yönünde bulunduğunu savunan düşünce çizgisini desteklemektedir.

Bununla birlikte yeniden Hegel’e dönecek olursak, mutlak ruh, bütün ruhsallık içerisinde Tanrı’ya yönelen ruh olarak anlaşılmaktadır. Yetkinleşmiş ruh, mutlak düzeye ulaştığında dinden bağımsız düşünülemez. Bu durum, insan ruhunun dini yarattığı anlamına gelmemektedir. Aksine insan ruhunun, kendisini tanıyıp olgunlaştıkça kendisine özgü olan dini kavrama ve idrak etme imkânına ulaştığı şeklinde yorumlanabilir (Hegel, 1991: 83).

Ruh, aynı zamanda kişiliğin yüceliğini ve özellikle estetik değerini ifade eden bir kavramdır. Türk düşünce geleneğinde bu durum “yüksek ruh” ve “yüce ruh” gibi ifadelerle dile getirilmekte; namus, irade, cesaret ve soyluluk gibi nitelikler üzerinden açıklanmaktadır. Bu anlayış, özellikle “millî ruh” ve “ruhsal uyanış” kavramlarında daha belirgin hâle gelmektedir.

Örneğin Nietzsche’nin “Üstinsan” (Übermensch) kavramında önemli olan, modelin içeriğinden ziyade insanı yücelten ruh anlayışıdır. Benzer şekilde Fârâbî’nin “Erdemli Şehir Sakini”, Ahmed Yesevî’nin “Kâmil İnsan”, Abay’ın “Tam İnsan” ve “İnsan Ol” idealleri ile Şekerim’in “Üç Hakikat” ve “Vicdan” anlayışları da yüce ruhun ve manevi olgunluğun farklı biçimlerde ortaya çıkan örnekleri olarak değerlendirilebilir (Гегель, 2006: 61).

Bu yaklaşımlar, zaman zaman “ruh” ve “maneviyat” kavramlarını birbirine yaklaştırmakta, hatta bütünleştirmektedir. Bu bağlamda S. Nurmuratov’un şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:

*“Maneviyatın temel görünümü, insanın sahip olduğu bütün iyi özellikleri dünyaya sunmaya hazır olmasıdır; yani aklını, yeteneğini, becerisini, içsel aydınlığını ve kalbinin sıcaklığını başkalarıyla paylaşma isteğidir.”*

Aynı doğrultuda şu görüş de dile getirilmektedir: “Maneviyat, yalnızca insana özgü önemli niteliklerden biridir. İnsan, doğası gereği hem biyolojik hem de toplumsal bir varlık olarak maddi dünyaya ve gündelik yaşamının ötesindeki anlam alanlarına yönelmeye yatkın şekilde yaratılmıştır.” Bu değerlendirmeler, maneviyatın insanın iç dünyasında etkin ve yönlendirici bir güç olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

İnsanın öte dünyaya ait ruhu düşüncesi, kökeni itibarıyla dinî bir nitelik taşımaktadır. Bu anlayış, eski dünyanın animistik inançlarından başlayarak atalara ve ruhlara tapınma gelenekleriyle devam etmiş, günümüzde ise ölümsüz ruh anlayışıyla birleşerek çeşitli dinlerde varlığını sürdürmüştür. Bütün bu yaklaşımlar, insanın bu dünyadaki somut ruhundan ziyade aşkın (transandantal) bir gerçekliğe işaret etmektedir.

Bu a priori ruh anlayışı, bazı durumlarda oldukça somut biçimlerde tasvir edilse de gizemli ve esrarengiz niteliğini her zaman korumuştur. Örneğin spiritüalizm, şamanizm ve bazı mistik

öğretilerde bu ruh daha belirgin biçimde tanımlanmaktadır. Ancak burada ruh; can, bilinç veya irade gibi kavramlarla açıklanmamaktadır. Onun en belirgin özelliği, bedensel bir yapıya sahip olmamasıdır. Bazı istisnai yaklaşımlar dışında, bu anlamdaki Ruh kavramının binlerce yıl boyunca hemen her dinî inanç sisteminde ortak ve evrensel bir unsur olarak varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Bu ruh anlayışı, bir yönüyle dinî inancın temel tezahürlerinden biri olarak ortaya çıkarken, diğer yönüyle her bireyin kendi benliğinin (egosunun) özünü temsil etmektedir. Bu nedenle hem gündelik yaşamda hem de dinî hayatta çok işlevli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin yaşamın anlamına ilişkin işlevi, ölüm korkusunu azaltmak ve insana umut vermek iken dinî işlevi, yüce ve kudret sahibi bir varlığa bağlılık duygusunu güçlendirmek olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte ruh felsefesinin mistik, metafizik ve gerçekliğe ilişkin boyutlarının birbirinden ayrıştırılması da önemlidir. Bu ayrım, ele alınan konunun daha rasyonel ve sistematik biçimde incelenebilmesi için gerekli bir ön koşul olarak görülmektedir. Bu bağlamda yazar, konuya ilişkin dört temel yaklaşımı özetlemektedir:

Birincisi, ruhu çoğunlukla mistik bir kavram olarak değerlendiren ve ona sınırlı ölçüde önem veren rasyonel ve pozitivist yaklaşımdır. Bu yaklaşım, ruhun daha çok akılcı ve bilimsel biçimde açıklanmasını beklemektedir.

İkincisi, postpozitivist ve postmodern yaklaşımdır. Bu görüş, mistisizmi ve dini bütünüyle rasyonelleştirmeye çalışmamakta; aksine ruh kavramına da bilimsel bilgiye gösterilen saygıya benzer bir saygıyla yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır.

Üçüncüsü, din bilimleri, özellikle dinler tarihi ve din araştırmaları yaklaşımıdır. Bu görüşe göre ruh, doğrudan bilimsel araştırmanın nesnesi değildir. İnanç ve bilim farklı alanlara ait olmakla birlikte, birbirini tamamlayan iki ayrı paradigma olarak değerlendirilmelidir.

Dördüncüsü ise mistik yaklaşımdır. Bu anlayış, mistik olanı yine mistik yöntemlerle açıklamaya çalışmaktadır. Spiritüalizm ve şamanizm gibi geleneklerde bu yaklaşım daha açık biçimde görülmekte ve dinî inançlardan ayrılmaz bir nitelik taşımaktadır.

Birinci yaklaşıma göre, “can” ve “ruh” gibi olgular bilimsel olarak temellendirilmeye ihtiyaç duyuyorsa, bunlar günümüzde doğa bilimlerinde giderek önem kazanan kuantum ve sinerjetik paradigmlar çerçevesinde açıklanabilir. Bu nedenle dünyayı anlamaya yönelik yeni bilimsel perspektiflerin de “ruh” kavramını kendine özgü bir olgu olarak göz ardı etmemesi gerektiği ileri sürülmektedir (Hegel, 1939).

İkinci yaklaşıma göre ruh, kendi özgürlüğünü bulmaktadır. Bu nedenle hem dinî hem de bilimsel alanlarda varlığını ve işlevselliğini sürdürebilmektedir. Ancak bu yaklaşım, günümüze kadar ruhun gelişimini açıklayabilecek yeni ve kapsamlı bir paradigma ortaya koyabilmiş değildir.

Üçüncü yaklaşıma göre ruh, bütünüyle rasyonel yöntemlerle temellendirilemese de “halk ruhu”, “insanlık ruhu” ve “ruhsal gelişim” gibi kavramlar aracılığıyla toplumsallaşmakta ve böylece yeniden gerçeklik kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle ruh, ister mistik ister bilim dışı bir kavram olarak değerlendirilsin, insanlığa yarar sağlayan ve önemli işlevler üstlenen bir gereklilik hâline gelmektedir. Bu nedenle “ruh bilimi” ya da “ruh anlayışı” günümüzde de canlılığını korumaktadır.

Dördüncü yaklaşıma göre ise ruh, pozitivist açıklamalara karşı mesafeli durmaktadır. Bununla birlikte bilimsel paradigmalara dayanma konusunda da istekli değildir. Çünkü ruh, kendi dinî ve manevi bilgi alanından kopmak istememektedir. Aynı zamanda kendisini aşırı metafizik yorumlara indirgenmekten de korumaya çalışmaktadır. Dolayısıyla ele aldığımız ruh–din ilişkisi açısından bakıldığında, ruhun rasyonel yönlerinden ziyade mistik ve metafizik boyutlarının daha belirleyici olduğu görülmektedir. Bu nedenle araştırmamızda esas olarak söz konusu boyutlar üzerinde durulacaktır.

Nitekim felsefe tarihi boyunca, burada inceleme konusu yapılan Ruh’un bilimsel-doğalcı yönleri ile dinî-mistik yönlerini birbirinden kesin biçimde ayırmak temel bir amaç olmamıştır. Çünkü insanlık düşünce tarihinde din ne kadar önemli bir yere sahipse, din felsefesinde ruh kavramı da aynı ölçüde önem taşımaktadır. Ayrıca ruhun dinle ilişkisi, tarih boyunca dine yönelik

bir karşılık ve yorum biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. İnsan varlığının ruhsal boyutunu ele alan dinî filozofların düşünceleri incelendiğinde, bunların büyük ölçüde şu noktalarda birleştiği görülmektedir:

Birincisi, insan ruhu, maneviyatı ve canı birbirinden bütünüyle ayrı düşünülemez. Bunları ilahi bir ölçütle açıklama geleneği ise antik dönemlerden günümüze kadar devam eden bir eğilimdir. Bu süreç, “ruh aracılığıyla dinin ideolojikleştirilmesi” olarak adlandırılabilir.

İkincisi, insanın ruhsal yönünü yüceltmeye yönelik girişimler çoğu zaman yeterli bir temellendirmeye ulaşamadığından, bu çabalar nihayetinde ilahi olana yönelmiş ya da insan ruhunu yüceltmenin başka bir yolu bulunamadığı için dine başvurulmuştur. Bu durum, dinin işlevleriyle bağlantılı olarak “insan ruhunun kutsallaştırılması (sakralizasyonu)” süreci şeklinde tanımlanabilir (Нурмуратов, 2000: 71).

Üçüncüsü, insan ruhunu anlamaya yönelik düşünceler çoğu zaman dinî felsefe içerisinde şekillenmiş ve nihayetinde “insan ruhu Tanrı’dan gelir” tezine dayanan metafizik bir anlayışa ulaşmıştır. Bu süreç, “insan ruhunun mistikleştirilmesinin rasyonelleştirilmesi” olarak değerlendirilebilir.

Dördüncüsü, “insan ruhu ahlaka ve iyiliğe yönelmelidir” düşüncesine dayanan didaktik ve öğretici nitelikte geniş bir düşünce geleneğinin oluşmasıdır. Bu süreç ise “ruhun insanileştirilmesi (hümanizasyonu)” olarak adlandırılabilir. Gerçekte bu tür antropolojik teorilerin izleri günümüzde de görülmektedir. Bu nedenle şu soru gündeme gelmektedir: İnsan ruhu, özellikle dinle ilişkili yönü bakımından değerlendirildiğinde, bunun dışında başka bir açıklama yolu mümkün müdür? Her ne kadar eleştirilmiş olsa da, özellikle Fransız Yeni-Hegelmecilerinin itirazlarına rağmen, insan varlığının ruhsal boyutuna özgün ve yeni bir bakış açısı kazandıran düşünürün G. W. F. Hegel olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Hegel, pozitivistin metafiziğe yönelik eleştirilerinden önce metafizik düşünceyi en gelişmiş düzeylerinden birine ulaştıran filozoflardan biri olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle, pozitivistin ortaya çıkışından sonra insanın ruhsal varlığının ilahi ve metafizik boyutları giderek çözülmeye başlamış; insan ruhuna ilişkin felsefi tartışmalar da bazı istisnai yaklaşımlar dışında büyük ölçüde geri plana itilmiştir.

G. W. F. Hegel’in ruh felsefesinin insan varlığı ve din açısından ortaya koyduğu özgünlükler şu şekilde sıralanabilir: İlk olarak Hegel, ruhu ontolojik bir temele yerleştirerek varlığın merkezinde konumlandırmıştır. İkinci olarak ruhu organik bir bütünlük içerisinde ele almış ve insan ruhunu bu bütünlüğün bir ürünü olarak açıklamıştır. Üçüncü olarak ruhu salt mistik bir kavram olmaktan çıkararak ona bağımsız bir varlık alanı kazandırmıştır. Dördüncü olarak ruhun incelenmesine yönelik özgün bir metodoloji geliştirmiştir. Beşinci olarak ise insan ruhunun içsel anlamını evrensel ruh modelinden hareketle açıklamaya çalışmıştır (Нурмуратова, 2011: 13).

Nitekim Hegel’in geliştirdiği ruh felsefesi metodolojisi, daha sonra ortaya çıkan varoluşçuluk (egzistansiyalizm), Marksizm, fenomenoloji, felsefi antropoloji ve personalizm gibi birçok felsefi akımın doğuşuna ve insan sorununa yönelmesine önemli ölçüde zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Hegel yorumcuları, onun düşüncesini farklı açılardan ele alıp değerlendirmişlerdir. Bu durum, özellikle Fransız Yeni-Hegelmecilerinin çalışmalarında açıkça görülmektedir. Bununla birlikte Hegel, din felsefesi bağlamında insanı ve insan ruhunu incelemeye yönelik tam anlamıyla sistematik bir yöntem ortaya koymuş değildir. Ancak bu alanda genel bir yönelim ve teorik çerçeve sunmuştur. Bu bakımdan onun, insan ruhunun araştırılmasını dinî felsefe ekseninden çıkararak din felsefesi eksenine yönlendirdiği söylenebilir. Bu nedenle Hegel’in felsefi sisteminde insan ruhu, belirli ölçüde kendi özgürlüğünü kazanmıştır. İnsan ruhu bir yönüyle ilahi olanla bağlantılı olsa da diğer yönüyle kendi başına manevi ve ruhsal bir gerçeklik olarak varlık göstermektedir.

İnsanlığın kökeni ve yaratılışı konusunda bilimsel ve dinî açıklamalar arasındaki tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Bilimsel teoriler kendi içlerinde farklı varsayımlara dayanırken, dinî yaklaşımlar da dinlere göre çeşitlilik göstermektedir. Bununla birlikte bütün bu görüşlerin ortaklaştığı temel nokta, insanın yalnızca maddi bir varlık olmadığı; ruh ve beden ya da ruh-can-beden bütünlüğünün oluşturduğu karmaşık bir yapıya sahip olduğudur. Bu bağlamda, ele alınan konu açısından insanın manevi ve ruhsal temelleri önemli bir araştırma alanı

oluşturmaktadır. Çünkü ister dinî ister bilimsel olsun, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olan insan, kendi manevi varlığını daha derin biçimde anlamaya her zaman ihtiyaç duymaktadır.

Bu nedenle din felsefesinde insan sorunu, bir yandan insanın bütüncül varlığının incelenmesiyle, diğer yandan dinî maneviyatı ortaya çıkaran ve insanlık tarihi boyunca onunla birlikte gelişen insan doğasının anlaşılmasıyla ilişkilidir. Bundan dolayı ilk dinî inançlardan mitolojiye ve daha sonra ortaya çıkan dinlere kadar bütün inanç sistemleri insanı göz ardı etmemiş; özellikle onun manevi ve ruhsal yönlerine büyük önem vermiştir. Günümüze kadar ulaşan dinler, insanlık maneviyatının en eski ve temel biçimleri olarak kabul edilen ilk dinî inançlardan beslenmektedir. Buradan hareketle şu sonuçlara ulaşılabılır: Birincisi, din; inanç ve duygu boyutları aracılığıyla insanlık maneviyatının gelişimini yansıtan bilinç biçimlerini ortaya koymaktadır. İkincisi, dinî inançların tarihsel gelişimi ve olgunlaşması sürecinde insanın doğası ve varlığına ilişkin düşünce ve görüşler de giderek şekillenmiş ve sistemleşmiştir.

Bununla birlikte ele alınan konu bakımından insanın ruhsal yönüne öncelik verilse de onu bedensel varlığından bütünüyle ayırmak mümkün değildir. Bu nedenle insanın manevi temellerinin dinle ilişkisini araştırmak ya da din içerisindeki manevi boyutları ön plana çıkarmak, insanın bedensel yönünü tamamen göz ardı etmek anlamına gelmemektedir.

Bilim, bu bütünlüğü insanın biyolojik, psikolojik, ruhsal ve toplumsal yönlerinin birliği olarak açıklamayı tercih ederken din, çoğu zaman bu ilişkiyi ilahi ruh kavramı üzerinden yorumlamaktadır. Bu yaklaşım yalnızca eski dönem düşünürleri tarafından değil, günümüz din filozofları tarafından da desteklenmektedir. Ancak insanlığın manevi ve entelektüel tarihine, hatta bilimsel olmayan bilgi biçimlerine dahi bakıldığında, insanın incelenmesi sürecinde Ruh kavramının hiçbir zaman göz ardı edilmediği görülmektedir. Hatta bazı dönemlerde Ruh, araştırmaların merkezî konusu hâline gelmiştir. Bu ilgi, eski mitolojik dönemlerden günümüze kadar kesintisiz biçimde devam etmiştir (İmam Gazali, 1981: 126). Gerçekten de felsefe tarihi boyunca insan ruhuna ilişkin tartışmalar ve düşünceler sürekli olarak varlığını sürdürmüştür. Antik Yunan filozoflarından Alman Klasik Felsefesi'nin temsilcilerine kadar birçok önemli düşünür, insan ruhu meselesine özel bir önem atfetmiştir. Buradaki temel mesele, ruh kavramının hangi anlamda kullanıldığından ziyade, neden insanı anlamaya yönelik temel araştırma konularından biri hâline geldiğidir. Bu bağlamda şu sorular önem kazanmaktadır: İnsan ruhuna yönelik bu ilginin kaynağında, ilk dinî inançlardan günümüzün tek tanrılı dinlerine kadar uzanan dinî gelenekler mi bulunmaktadır? Yoksa ruh felsefesi, bizzat dini ortaya çıkaran ve onun gelişimini sağlayan bir düşünce biçimi midir? İnsan aklı ve düşüncesi, insanı açıklamak için bundan başka bir yol bulamamış mıdır? Ya da ruh kavramı, insan bilincinin ve düşünmesinin ayrılmaz bir özelliği midir? Bu sorular farklı açılardan değerlendirilebilir. Örneğin insanla ilgili olarak geliştirilen ruh anlayışları, zamanla Tanrı tasavvurlarını da etkilemiştir. Zerdüştlükte iyilik ve kötülük tanrılarının “ruhlar” olarak nitelendirilmesi ya da Hristiyanlıktaki “Kutsal Ruh” anlayışı bunun örnekleri arasında yer almaktadır.

Ruh kavramının kapsamı yalnızca insanla sınırlı kalmamış; metempsikoz (ruh göçü) ve hилоzoizm gibi öğretiler aracılığıyla doğadaki cansız varlıklara da ruh atfedilmiştir. Bu nedenle ruh, yalnızca insana özgü bir olgu olarak değil, aynı zamanda evrensel ölçekte varlık gösteren özel bir gerçeklik olarak da anlaşılmalıdır. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan pozitivizm ve postmodernizm gibi düşünce akımları, ruh kavramını mistik yorumlardan arındırmaya çalışmış, hatta onu çözümü mümkün olmayan metafizik bir problem olarak değerlendirmiştir. Ancak din varlığını sürdürdüğü müddetçe ruh kavramının da bütünüyle ortadan kalkması beklenemez. Ruh anlayışı farklı biçimlerde yeniden yorumlanabilir; ancak dinin ve dinî düşüncenin dışına tamamen çıkması pek mümkün görünmemektedir.

Nitekim günümüzde de ruh, anlamı bütünüyle açıklığa kavuşmuş ve deneysel olarak kesin biçimde ortaya konulmuş bir olgu değildir. Buna rağmen insanın kendisini ve dünyayı anlama çabasında önemini korumaya devam etmektedir (Hegel, 1965: 86). Bu bağlamda genelden özele doğru ilerleyerek Ruh kavramının farklı düzeylerini ayırt etmek mümkündür. Bunlar İlahi Ruh,

Evrensel Ruh, İnsan Ruhu, Ruhlar Âlemi, Manevi Dünyadaki Ruh ve Ruhsallaşma gibi kategoriler şeklinde sıralanabilir.

İnsan ruhu ise kendi içerisinde şu biçimlerde değerlendirilebilir: Birincisi, en genel anlamıyla insanın varlığını, hatta bedensel ve biyolojik yönlerini de kapsayan bütüncül bir yaşam gücü olarak. İkincisi, insanın içsel psikolojik süreçlerini; özellikle irade, kararlılık, can, bilinç ve benzeri unsurları bir araya getiren kutsal bir olgu olarak. Üçüncüsü, yalnızca bilinç ya da can kavramlarının eş anlamlısı olarak kullanılan psikolojik bir durum şeklinde. Dördüncüsü, insanın manevi dünyasını, nesnelleşmiş ruhsal varlığın bazı görünüşlerini ve refleksiyon yoluyla kavranan ruhu ifade eden bir kavram olarak. Beşincisi, bireyin yüceliğini ve özellikle estetik niteliğini ortaya koyan bir değer olarak. Altıncısı ise insanın ölüm sonrası varlığıyla ilişkilendirilen, öte dünyaya ait ruhlar şeklinde.

Görüldüğü üzere filozoflar, Ruh kavramını insan ve insan ruhunun dinle ilişkisi bağlamında ele alarak açıklamaya çalışmış olsalar da çoğu zaman kavramın hangi anlamda kullanıldığını açık biçimde tanımlamaya yönelmemişlerdir. Bu nedenle insan ruhunun dinle ilişkisi, oldukça karmaşık bir problem olarak karşımıza çıkmakta ve yukarıda belirtilen farklı anlam katmanları çerçevesinde bireysel ve evrensel boyutlar arasında şekillenmektedir (Hegel, 1965: 13). Bununla birlikte öncelikle, insan ruhunun dinle ilişkisini ortaya koyan daha somut göstergelerin açıklanması gerekmektedir:

### **1. İnsan ruhunun dine yöneliminin arketipsel temelleri**

İlk tektanrıcılık (pramonoteizm) yaklaşımlarında ve toplumsal bilinç ile dinin ayrılmazlığına ilişkin görüşlerde ifade edildiği üzere, ruhun dine ihtiyaç duyması ve dini sürekli bir gereklilik olarak görmesi, nihayetinde arketiplere dayanmaktadır. Kanaatimizce insanlığın binlerce yıllık geçmişi içerisinde oluşan kolektif bilinç ya da ruh, yalnızca dinden ayrı kalamamakla sınırlı değildir; aynı zamanda arketipler ve kolektif bilinçdışı aracılığıyla dine yönelmektedir. Sovyetler Birliği döneminde bu arketipsel yapılar zayıflamış olsa da tamamen ortadan kalkmamıştır (Hegel, 1991: 96).

Bu noktada dinî ruh anlayışı daha karmaşık bir hâl almaktadır. Dinin, din felsefesinin ve dinî felsefenin insan ruhu, insanın dine olan inancı ve genel bilinci üzerine yürüttüğü tartışmalar ile insan ruhunun dinin kendisine yönelik tutumu iç içe geçmektedir. Bununla birlikte din içerisinde ele alınan insan ruhu, çoğu zaman dine olumlu yaklaşması gereken bir ruh olarak tasvir edilmektedir. Çünkü burada söz konusu olan, dinî ruhun kendi üzerine yönelmiş refleksiyonudur.

### **2. Dinî ruhun insanı kendisine çağırması**

Din, kendi doğası gereği insan ruhunu kendisine inanmaya davet etmektedir. Tanrı, insana inanıp inanmama özgürlüğü tanımakla birlikte, çoğu zaman inancın gerekliliğini öğütleyen ve teşvik eden bir konumda tasvir edilmektedir. Böylece insan bilincinin din için yaratıldığı ve insanın Yaraticısını tanıması gerektiği düşüncesi meşrulaştırılmaktadır. Bu tema, dinî metinlerde sürekli olarak tekrarlanmaktadır.

Tanrı, mutlak Ruh olarak insan ruhunu da kendi içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle insan ruhu, mutlak Ruh'un bir parçası olarak görülmekte ve insan ruhu ile ilahi ruh arasında bir birlik kurulmaktadır. Bu anlayış, özellikle dinlerdeki mistik ve asketik geleneklerde açık biçimde görülmektedir. Bu bakımdan Tanrı'nın ruhu, insanı kendisine çağırın ve onu dönüştüren bir ruh olarak değerlendirilmektedir. İnsan ruhu, ilahi ruh aracılığıyla olgunlaşmalı ve kendi sınırlı varlığını aşarak daha yüce bir düzeye ulaşmalıdır (Peterson, Hasker, Reichenbach, & Basinger, 2003: 42).

### **3. Dinin insan ruhunun en yüksek tezahürü olarak görülmesi**

Bazı görüşlere göre din, insan maneviyatının ve insan ruhunun en yüksek biçimini temsil etmektedir. Din, hem ruhun nesnelleşmiş ve mutlaklaşmış bir görünümü hem de insanlığın ulaştığı en yüksek bilgi ve bilinç düzeylerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Dine eleştirel yaklaşan bazı filozoflar dahi dinin halk kitleleri, siyasal otoriteler ve din adamları açısından belirli işlevlere sahip olduğunu kabul etmektedir. Mitolojik dönemlerden günümüze kadar farklı biçimlerde varlığını sürdüren dinî inançlar, bugün de canlılıklarını

korumaktadır. Bununla birlikte bilimsel rasyonalitenin güç kazanmasıyla birlikte dinin dünya görüşü oluşturma işlevinin zayıfladığı da söylenebilir.

Buna rağmen gerek din gerekse din felsefesi, dinin önemini bütünüyle ortadan kaldırmamaktadır. Ancak halkın din anlayışı ile din felsefesinin yaklaşımı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Modern laik toplum ise dinin varlığını reddetmemekle birlikte, onun siyasal ve kamusal yaşam üzerindeki etkisinin sınırlandırılmasını tercih etmektedir.

Bütün bunlar, insan ruhunun dine yönelik tutumunun ve dini yüceltme eğiliminin farklı düzeylerde ortaya çıkabildiğini göstermektedir. Sonuç olarak insan ruhunun, evrendeki bütün varlığın ruhsal boyutunu kavrayabilen ve onu derinden hissedebilen bir yapıya sahip olduğu düşünülmektedir. Ancak bu dünya, insan merkezli değil, çoğu zaman ilahi bir düzen içerisinde anlam kazanan bir dünya olarak tasavvur edilmektedir. Bu yaklaşım özellikle panteizmde, ilk dinî inançlarda, şamanizmde ve Budizm’de daha belirgin biçimde görülmektedir.

İnsan ruhu, dünyayı bu şekilde algılamaya ve kabul etmeye yönlendirilmiştir. Hatta bu kabul söz konusu olmasa bile, insanın Tanrı tarafından yaratılmış bir dünyada yaşadığı gerçeğini benimsemesi gerektiği savunulmaktadır. Bu nedenle insan ruhu da ilahi yaratımın bir parçası olduğundan, bütün varlıkların tek bir yaratılış düzeni içerisinde birleştiği düşüncesine ulaşılmaktadır (Tillich, 1995). Schelling’in öznel ve nesnel olanın birliği düşüncesine yaklaşan bu anlayışta, insan ruhu ile evrensel ruh arasında bir bütünlük bulunmaktadır. Kendini tanıyan ruh, aynı zamanda dış dünyayı da tanıma imkânı elde etmektedir. Nitekim Hegel yorumcularının şu değerlendirmesi bu yaklaşımı açıkça ifade etmektedir: “Her birey, evrensel ruhun bir tezahürü olmakla birlikte, aynı zamanda mutlak ruhu ortaya çıkaran öznedir.” (Shadinova, & Muratbaeva, 2026: 78-91).

Bu değerlendirmelerden hareketle, ele alınan temel konu açısından şu sonuçlara ulaşılmaktadır: Din felsefesinde insan varlığına yönelik analiz ve yeniden değerlendirmeler, insanın ruhsal ve dinî boyutları birlikte ele alınmadan gerçekleştirilemez. Özellikle ruhun öz bilince sahip olması ve kendi üzerine refleksiyonda bulunabilmesi, konuyu daha da karmaşık hâle getirmektedir. Bu sorunun sağlıklı biçimde incelenebilmesi için farklı metodolojik yaklaşımların birlikte kullanılması gerekmektedir. Nitekim problemin çok boyutlu yapısı nedeniyle diyalektik, yapısal-işlevsel, genetik, psikanalitik, rekonstrüktif ve benzeri yöntemlerden yararlanılması zorunlu görünmektedir. Tarihsel-felsefî ve toplumsal analizlerden elde edilen sonuçların günümüz koşullarına uygulanması ve bu sonuçların pratik açıdan yararlı yönlerinin ortaya konulması da önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. “Din, insanın manevi varlığının temelidir” şeklindeki temel tezdin hareketle, “dinî tecrübe içerisindeki insanın manevi ve ruhsal varlığı” biçiminde bir karşı tez (antitez) geliştirilebilir. Ancak bu süreçte başlangıçtaki tez de göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle Hegel’in diyalektik yaklaşımına uygun olarak sentezin günümüz yaşamındaki somut karşılıkları üzerinde durulabilir. Daha açık bir ifadeyle, “Din – Dindeki İnsan – Günümüzdeki Sonuçları” şeklindeki üçlü yapı temel hareket noktası olarak alınmaktadır. İncelenen konunun dinî felsefeden bağımsız biçimde ele alınamayacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte konu değerlendirildikten sonra din ile dinî felsefenin birbirinden açık biçimde ayrılması ve bu iki alanda insan probleminin nasıl farklı şekillerde ele alındığının dikkatle ortaya konulması gerekmektedir. Sonuç olarak insanın manevi boyutlarından biri olan ruhsal yönü dikkate alındığında, insanın kendini tanıma süreci aynı zamanda kendi ruhsal varlığını anlamaya yönelik bir çabayı da içermektedir. Bu nedenle maneviyatın geniş alanından doğan din felsefesindeki insan problemi, öncelikle dinî felsefedeki insan anlayışından beslenmekte ve onun üzerine inşa edilmektedir (Timuçin, 1997: 74-93).

### **Sonuç**

Bu çalışmada, Hegel’in ruh felsefesi çerçevesinde insan ruhu ile din arasındaki ilişki incelenmiş ve ruh kavramının din felsefesindeki merkezî konumu ortaya konulmuştur. Yapılan değerlendirmeler, insan ruhunun tarih boyunca yalnızca bireysel bilinç ya da psikolojik süreçler üzerinden açıklanmadığını; aynı zamanda manevi, metafizik ve dinî boyutlarıyla birlikte ele

alındığını göstermektedir. Felsefe tarihinde ruh kavramı farklı anlamlarda kullanılmış olsa da insanın kendini tanıma çabası ile ruhun anlaşılması arasındaki ilişki sürekli olarak korunmuştur. Sokrates'in "Kendini tanı" ilkesinden Hegel'in mutlak ruh anlayışına kadar uzanan süreçte, insanın kendi varlığını anlaması aynı zamanda ruhsal yönünü keşfetmesi olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle ruh, insanın yalnızca bireysel değil, aynı zamanda evrensel ve aşkın boyutlarını da içeren bir kavram hâline gelmiştir.

Hegel'in ruh felsefesi, ruhu salt mistik ya da metafizik bir unsur olmaktan çıkararak sistematik bir düşünce yapısı içerisinde ele alması bakımından önem taşımaktadır. Öznel ruh, nesnel ruh ve mutlak ruh aşamaları, insanın bireysel bilinçten evrensel bilinç düzeyine doğru ilerleyen gelişimini açıklayan bütüncül bir model sunmaktadır. Bu model içerisinde din, insan ruhunun kendisini gerçekleştirme sürecinin temel aşamalarından biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Araştırma sonucunda insan ruhu ile din arasındaki ilişkinin yalnızca inanç temelli bir bağ olmadığı, aynı zamanda insanın anlam arayışını, ahlaki yönelimlerini ve manevi gelişimini belirleyen temel unsurlardan biri olduğu görülmüştür. İnsan ruhu, tarihsel süreç boyunca farklı biçimlerde yorumlanmış olsa da dinle olan ilişkisini tamamen kaybetmemiştir. Pozitivist ve modern yaklaşımlar ruh kavramını yeniden yorumlamaya çalışmış olsalar da ruhun insanın manevi dünyasını açıklamadaki işlevi varlığını sürdürmektedir. Sonuç olarak Hegel'in ruh felsefesi, insanın manevi varlığını anlamada önemli teorik imkânlar sunmaktadır. İnsan ruhu ile din arasındaki ilişki, yalnızca metafizik bir mesele değil, aynı zamanda insanın kendisini, toplumu ve evreni anlamlandırma çabasının temel boyutlarından biridir. Bu nedenle ruh ve din ilişkisi, günümüzde de din felsefesi ve felsefi antropoloji çalışmalarının önemli araştırma alanlarından biri olmayı sürdürmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Aлександров, А. А. (2004). *Проблема человека в философии Гегеля* (Докторская диссертация). Екатеринбург.
- Гегель, Г. Ф. (2006). Философиялық ғылымдар энциклопедиясы. In *Әлемдік философиялық мұра: Кант пен Гегельдің философиясы* (Т. 8). Жазушы.
- Hegel, G. W. F. (1939/1941). *Phénoménologie de l'Esprit* (J. Hyppolite, Trans., Vols. 1–2).
- Hegel, G. W. F. (1952). *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (J. Gibelin, Trans.).
- Hegel, G. W. F. (1965). *La raison dans l'histoire* (K. Papaïoannou, Trans.).
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk felsefesinin prensipleri* (C. Karakaya, Çev.).
- İmam Gazali. (1981). *Kimya-ı saadet* (M. A. Müftüoğlu, Çev.). Merve Yayınları.
- Işık, C. (2020). HEGEL'İN HRİSTİYAN-CERMEN İLKESİ: İLAHİLİK-BEŞERİLİK BİRLİĞİ. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 105-112. <https://doi.org/10.20493/birtop.713207>
- Нұрмұратов, С. (2000). *Рухани құндылықтардың қалыптасуы мен дамуы: Әлеуметтік-философиялық талдау* (Философия ғылымдарының докторы диссертациясы).
- Нұрышева, Г. (2011). *Өмірдің мәні: Философиялық-антропологиялық талдау*.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2003). *Reason and religious belief: An introduction to the philosophy of religion*. Oxford University Press.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kozmostaki Yeri* (H. Tepe, Trans.). Ankara.
- Shadinova, G., & Muratbaeva, N. (2026). Happiness as a Philosophical Category: Historical Forms and Contemporary Interpretations. *Hikmet*, 1(7), 78–91. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/6269>
- Tillich, P. (1995). *Избранное: Теология культуры*. Юрист.
- Timuçin, A. (1997). Hegel Felsefesinde İnsan Sorunları. *Özgür Prometheus, içinde*. İstanbul, 74-93.

#### REFERENCES

- Aleksandrov, A. A. (2004). *Problema cheloveka v filosofii Gegelya* [The Problem of Man in Hegel's Philosophy] (Doctoral dissertation). Yekaterinburg. (In Russian).

- Gegel, G. F. (2006). *Filosofiyalyq gylymdar entsiklopediyasy* [Encyclopedia of Philosophical Sciences]. In *Alemdik filosofiyalyq mura: Kant pen Gegeldin filosofiyasy* [World Philosophical Heritage: The Philosophy of Kant and Hegel] (Vol. 8). Almaty: Zhazushy. (In Kazakh).
- Hegel, G. W. F. (1939/1941). *Phénoménologie de l'Esprit* [Phenomenology of Spirit] (J. Hyppolite, Trans., Vols. I–II). Paris. (In French).
- Hegel, G. W. F. (1952). *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* [Compendium of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences] (J. Gibelin, Trans.). Paris. (In French).
- Hegel, G. W. F. (1965). *La Raison dans l'Histoire* [Reason in History] (K. Papaïoannou, Trans.). Paris. (In French).
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* [Principles of the Philosophy of Right] (C. Karakaya, Trans.). İstanbul. (In Turkish).
- Imam Gazali. (1981). *Kimya-yı Saadet* [The Alchemy of Happiness] (M. A. Müftüoğlu, Trans.). İstanbul: Merve Yayınları. (In Turkish).
- Işık, C. (2020). Hegel'in Hristiyan-Cermen İlkesi: İlahilik-Beşerilik Birliği [Hegel's Christian-German Principle: The Unity of Divinity and Humanity]. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 105-112. <https://doi.org/10.20493/birtop.713207>. (In Turkish).
- Nurmuratov, S. (2000). *Rukhani qundylyqtardyn qalyptasuy men damuy: Aleumettik-filosofiyalyq taldau* [Formation and Development of Spiritual Values: A Socio-Philosophical Analysis] (Doctoral dissertation). Almaty. (In Kazakh).
- Nuryshva, G. (2011). *Omirdin mani: Filosofiyalyq-antropologiyalyq taldau* [The Meaning of Life: A Philosophical-Anthropological Analysis]. Almaty. (In Kazakh).
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2003). *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press. (In English).
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kozmostaki Yeri* [The Human Place in the Cosmos] (H. Tepe, Trans.). Ankara. (In Turkish).
- Shadinova, G. ., & Muratbaeva, N. (2026). Happiness as a Philosophical Category: Historical Forms and Contemporary Interpretations. *Hikmet*, 1(7), 78–91. Retrieved from <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/6269>. (In English).
- Tillich, P. (1995). *Izbrannoe: Teologiya kul'tury* [Selected Works: Theology of Culture]. Moscow: Yurist. (In Russian).
- Timuçin, A. (1997). Hegel felsefesinde insan sorunları [Problems of Humanity in Hegel's Philosophy]. *Özgür Prometheus, içinde*. İstanbul, 74-93. İstanbul. (In Turkish).

---

**МАЗМУНЫ**

---

---

**ДИНТАНУ**

---

CASIM AVCI

---

Reactions of the Meccan Polytheists Against Islam and the Prophet (PBUH) 5-18

---

НАҒИМА БАЙТЕНОВА

---

Түркі сопылық дәстүріндегі Ясауилік: тарихи даму және идеялық құрылым 19-34

---

АЗИЗ ДОГАНАЙ

---

К переосмыслению понятия «Исламское искусство» 35-46

---

---

**ФИЛОСОФИЯ**

---

БЕКПУЛАТ ТУРОБОВ

---

Научно-философский анализ учения суфизма в трудах Е.Э. Бертельса 47-64

---

ALMASBEK SHAGYRBAY

---

A Religious Studies Analysis of the Religious Works of Mashhur Zhusup Kopeyuly 65-78

---

TURGANBAY ABDRASSILOV

---

Hegel'in Tin Felsefesinde İnsan Tini ile Din Arasındaki İlişki 79-91

---

## 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](mailto:batyrzhan.temirkhanov@ayu.edu.kz)

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің  
ресми сайтында электрондық нұсқасы шықты.  
Электрондық басылым 30.06.2026 ж. мақұлданды. Пішімі 60X84/8. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 5. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©