

№ KZ55VPY00094972



HIKMET



3(9)

ТҮРКІСТАН 2026

Индекстеледі/Tarama indeksli/ Индексируется/ Scanned indexes:



ҚҰРЫЛТАЙШЫ:

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

№ KZ55VPY00094972 куәлігі берілген.

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

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

KURUCU:

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

№ KZ55VPY00094972 sertifikasına sahiptir.

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

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

УЧРЕДИТЕЛЬ:

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

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

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

FOUNDER:

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

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

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

РЕДАКЦИЯЛЫҚ АЛҚА МҮШЕЛЕРІ

ФИЛОСОФИЯ

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

ДІНТАНУ

Али Рыза Гүл	- PhD., профессор. /Қазақстан/
Нурматов Жахангир Ешбайевич	- PhD., қауымдастырылған профессор. /Қазақстан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- т.ғ.д., профессор. /Өзбекстан/
Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы	- PhD., 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 Qurmanaliev Durbelenqyzy	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Alzhanova Nurlykhan Qojabergenqyzy	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Amangeldiev Asan Azimkhanovich	- Dr., /Kazakistan/
Gofurov Uygun Tulkhinovich	- Prof. Dr. /Özbekistan/
Zatov Qairat Aitbekuly	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Ahmet 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 /Казахстан/	
Құранбек Әсет Абайұлы	- к.филос.н., ассоциированный профессор /Казахстан/	профессор
Айнұр Құрманалиева Дүрбелеңқызы	- д.филос.н., профессор /Казахстан/	
Әлжанова Нұрлыхан Қожабергенқызы	- PhD., ассоциированный профессор /Казахстан/	
Амангельдиев Асан Азимханович	- PhD. /Казахстан/	
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD., профессор /Узбекистан/	
Затов Қайрат Айтбекұлы	- д.филос.н., профессор /Казахстан/	
Ахмет Ташкын	- доктор, профессор /Турция/	

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

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

EDITORIAL BOARD

PHILOSOPHY

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

RELIGIOUS STUDIES

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

ДИНТАНУ

IRSTI 21.21.21

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6522>

ALI AYTEN 

Marmara University, Professor, Doctor of Theology (İstanbul, Türkiye),
e-mail: aliayten@marmara.edu.tr

PSYCHOSOCIAL FOUNDATIONS AND SOCIAL MANIFESTATIONS OF SUPERSTITIOUS BELIEFS

Abstract. This article examines superstitious beliefs and behaviors from a psychosociological perspective, focusing on their development, functions, and persistence in modern societies. Drawing on theoretical explanations and examples from Turkey and other countries, it discusses how these beliefs arise through mistaken causal connections, conditioning, social learning, and the transmission of cultural traditions. It also considers how fear, helplessness, uncertainty, limited knowledge, and the desire to predict the future encourage people to adopt superstitious practices. Particular attention is given to the psychological benefits attributed to these practices, including a sense of security, perceived control, and relief from anxiety. Some practices follow an existing belief, while others become habitual and gradually give rise to beliefs. The article further explores the relationship between superstition and personal characteristics such as gender, age, education, and intelligence. Examples involving astrology, lucky numbers, protective objects, and rituals illustrate how superstitious beliefs take different forms across social and cultural contexts. The discussion suggests that scientific knowledge and modernization do not necessarily eliminate superstition. Instead, these beliefs may change form while continuing to meet emotional and social needs. Their persistence is therefore understood in relation to both individual experiences and the wider cultural environment.

Keywords: superstition, uncertainty, fear, helplessness, conditioning, astrology, ritual.

Али Айтен

Мармара университеті, теология ғылымдарының докторы, профессор (Істамбұл, Түркия),
e-mail: aliayten@marmara.edu.tr

Ырымшыл сенімдердің психоәлеуметтік негіздері мен қоғамдық көріністері

Аңдатпа. Мақалада ырымшыл сенімдер мен әрекеттердің қалыптасуы, атқаратын қызметтері және қазіргі қоғамда сақталу себептері психоәлеуметтік тұрғыдан қарастырылады. Теориялық түсіндірулер мен Түркиядағы және басқа елдердегі мысалдар негізінде мұндай сенімдердің жеке адам өміріндегі және қоғамдық ортадағы орны талданады. Ырымшылдықтың пайда болуы оқиғалар арасындағы себеп пен салдар байланысын қате түсіндірумен, шарттанумен, әлеуметтік үйренумен және мәдени дәстүрлердің ұрпақтан ұрпаққа берілуімен байланыстырылады. Сонымен бірге қорқыныш, дәрменсіздік, белгісіздік, білімнің жеткіліксіздігі және болашақты білуге ұмтылу сияқты факторлардың ықпалы ашылады. Адамдардың ырымшыл әрекеттерден күтетін

*Cite us correctly:

Ayten, A. (2026). Psychosocial Foundations and Social Manifestations of Superstitious Beliefs. *HIKMET*, 3(9), 5–15. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6522>

Мақаланың редакцияға түскен күні 17.09.2026 / қабылданған күні 28.09.2026.

психологиялық пайдасына, әсіресе қауіпсіздік сезіміне, жағдайды бақылауда ұстайтындай әсерге және мазасыздықтың бәсеңдеуіне назар аударылады. Мұндай әрекеттер кейде нақты сенімнің нәтижесінде орындалса, кейде әдетке айналып, кейін тиісті сенімнің қалыптасуына ықпал етеді. Ырымшылдықтың жыныс, жас, білім деңгейі және зияткерлік қабілет сияқты жеке ерекшеліктермен байланысы да қарастырылады. Астрология, сәтті сандар, қорғаныш заттары мен түрлі рәсімдер туралы мысалдар бұл құбылыстың мәдени ортаға қарай өзгеретінін көрсетеді. Ғылыми білімнің кеңеюі мен қоғамның жаңғыруы ырымшылдықты міндетті түрде жоймайтыны тұжырымдалады. Ол жаңа сипаттарға ие болып, адамның эмоциялық және әлеуметтік қажеттіліктерін өтеуді жалғастырады. Сондықтан ырымшыл сенімдердің тұрақтылығын түсіндіруде адамның жеке тәжірибесін де, кең әлеуметтік және мәдени ортаны да ескеру қажет.

Кілт сөздер: ырымшылдық, белгісіздік, қорқыныш, дәрменсіздік, шарттану, астрология, рәсім.

Али Айтен

*Университет Мармара, доктор теологических наук, профессор (Стамбул, Турция),
e-mail: aliayten@marmara.edu.tr*

Психосоциальные основы и общественные проявления суеверных верований

Аннотация. В статье рассматриваются суеверные убеждения и практики с психосоциологической точки зрения, раскрываются их формирование, функции и причины сохранения в современном обществе. На основе теоретических объяснений и примеров из Турции и других стран анализируются механизмы возникновения суеверий, включая ошибочное установление причинных связей, обусловливание, социальное научение и передачу культурных традиций. Особое внимание уделяется страху, беспомощности, неопределённости, недостатку знаний и стремлению предвидеть будущее как факторам, способствующим обращению к суеверным практикам. Рассматриваются также психологические преимущества, которые люди связывают с такими практиками: чувство безопасности, ощущение контроля над обстоятельствами и ослабление тревоги. Одни практики возникают на основе определённого убеждения, тогда как другие сначала становятся привычными и постепенно способствуют формированию соответствующего убеждения. Обсуждается связь суеверий с индивидуальными характеристиками, в том числе полом, возрастом, образованием и интеллектом. Примеры астрологии, счастливых чисел, защитных предметов и ритуалов показывают разнообразие проявлений суеверий в различных социальных и культурных условиях. Делается вывод, что развитие научного знания и модернизация не обязательно приводят к исчезновению суеверий. Изменяя свои формы, они продолжают удовлетворять эмоциональные и социальные потребности. Поэтому их устойчивость следует рассматривать во взаимосвязи личного опыта человека и окружающей его культурной среды.

Ключевые слова: суеверие, неопределённость, страх, беспомощность, обусловливание, астрология, ритуал.

Ali AYTEN

*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Doktoru, Profesör (İstanbul, Türkiye),
e-posta: aliayten@marmara.edu.tr*

Bâtıl İnançların Psikososyal Temelleri ve Toplumsal Görünümleri

Özet. Bu makale, bâtıl inanç ve davranışların oluşumunu, işlevlerini ve modern toplumlarda varlığını sürdürme nedenlerini psikososyolojik açıdan incelemektedir. Kuramsal

açıklamalar ile Türkiye’den ve farklı ülkelerden örnekler aracılığıyla bu inançların bireysel ve toplumsal yaşam içindeki yeri ele alınmaktadır. Bâtıl inançların ortaya çıkışında yanlış neden ve sonuç ilişkileri kurmanın, koşullanmanın, sosyal öğrenmenin ve kültürel geleneklerin kuşaklar arasında aktarılmasının etkisi tartışılmaktadır. Korku, çaresizlik, belirsizlik, bilgi yetersizliği ve geleceği bilme arzusunun bireyleri bu inançlara yöneltmedeki rolü açıklanmaktadır. Özellikle bâtıl uygulamalara atfedilen psikolojik yararlar üzerinde durulmakta; güvenlik hissi, olayları kontrol edebilme algısı ve kaygının hafiflemesi değerlendirilmektedir. Bazı davranışların belirli bir inançtan kaynaklandığı, bazılarının ise alışkanlık yoluyla sürdürülerek zamanla bir inanca dönüşebildiği belirtilmektedir. Ayrıca bâtıl inançların cinsiyet, yaş, eğitim ve zekâ gibi bireysel özelliklerle ilişkisi ele alınmaktadır. Astroloji, uğurlu sayılar, koruyucu nesneler ve ritüeller üzerinden bu olgunun farklı toplumsal ve kültürel ortamlarda aldığı biçimler gösterilmektedir. Makale, bilimsel bilginin gelişmesi ve modernleşmenin bâtıl inançları zorunlu olarak ortadan kaldırmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu inançlar, biçim değiştirerek bireylerin duygusal ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamayı sürdürmektedir. Dolayısıyla kalıcılıklarının anlaşılması, bireysel deneyimlerle birlikte toplumsal ve kültürel çevrenin de dikkate alınmasını gerektirmektedir.

Anahtar kelimeler: bâtıl inanç, belirsizlik, korku, çaresizlik, koşullanma, astroloji, ritüel.

Introduction

Galatasaray had won the football championship. We were at the Galatasaray Store to buy a gift for a friend who supported the team. We were a little tired and distracted. But when we reached one of the shelves, our distraction turned into surprise. There were bricks in front of us. These bricks had been removed during the renovation of the Eski Açık (Old Open) Stand at Ali Sami Yen Stadium.

We were surprised because we had not expected to find objects treated as sacred in this modern shop. We were Galatasaray supporters too. We had visited the stands at Ali Sami Yen Stadium many times. Perhaps these bricks even carried our footprints. Yet we could never have imagined that one day we would encounter them as sacred objects for sale in the modern Galatasaray Store at Capitol Shopping Centre.

Football, perhaps the most popular cultural phenomenon of the modern world, had created its own sacred object. Before us stood football’s very own Karbala stone.

We attach various meanings to objects, colours, and even numbers, often without realising it. Some of us have a lucky number; others have a lucky colour. You may remember İnce İnce Yasemince, the popular television comedy show starring actress Yasemin Yalçın. Gülazer was one of its unforgettable characters. She is a charming, quick-talking travelling saleswoman who is also a swindler. She frequently ends up at the local police station, but each time she easily escapes Inspector Tarumar and his bumbling police officer.

Research Methods

This study employs a qualitative research approach to examine superstitious beliefs and behaviors from a psychosociological perspective. Descriptive, comparative, and analytical methods are used to evaluate relevant literature in psychology, sociology, anthropology, and the psychology of religion. The study analyzes the formation, development, and persistence of superstitious beliefs by considering their psychological, social, cultural, and historical dimensions. Particular attention is given to factors such as fear, uncertainty, helplessness, conditioning, and the desire to know the future. Various cultural examples are also examined to demonstrate how superstitious beliefs emerge and function in different social contexts. The findings are interpreted within an interdisciplinary framework to explain the continuing presence of superstition in modern societies.

Discussion and Results

One day, she is back at the station, this time under the pretence of selling handcuffs. Showing them to Inspector Tarumar, she says, “Inspector, these are lucky handcuffs!” Tarumar immediately objects: “Don’t be ridiculous, Gülazer! How can handcuffs be lucky?” The following conversation takes place:

Gülazer: “Inspector, what’s your lucky number?”

Inspector: “Eight.”

Gülazer: “And what’s your lucky colour?”

Inspector: “Blue.”

Gülazer: “Well, Inspector! If numbers and colours can be lucky, why can’t handcuffs?”

With these words, Gülazer shows us how deeply superstitious beliefs are woven into our lives. Of course, she also makes sure she gains something herself. She puts the “lucky” handcuffs on the inspector and the bumbling officer, then steals their wallets in the blink of an eye.

Some beliefs known as superstitions are, in fact, beliefs that were not originally considered superstitious but changed over time. The popular belief that standing on a threshold brings bad luck is rooted in a very different teaching: the idea that the threshold is sacred in Sufi tradition.

Members of Sufi orders regarded the threshold as sacred because it marks the meeting point of the outer and inner worlds, where one passes from outside to inside. It provides access to the spiritual guide, who represents the inner, spiritual dimension. This is why people would kiss the threshold when entering a Sufi lodge, the spiritual guide’s room, or a tomb. The threshold also symbolises the dervish way of life, self-effacement, and humility.

As this Sufi understanding spread among the public, people adopted the belief that one should not sit on a threshold because it was sacred. Over time, however, the origins of this belief were forgotten, and it became the belief that sitting on a threshold brings bad luck and misfortune.

Today, 52% of people in Western countries regard astrology as a science. Seventy million Americans start their day by reading their horoscopes. There are more than three million astrology websites, attracting around 120 million visitors a year. Similar trends are spreading rapidly in Turkey, where a growing number of people believe in birth charts. Some take these beliefs so seriously that they say, “I wouldn’t even go for coffee with someone without first analysing their personality!” (Arslan, 2004: 34).

Astrology claims that people’s personality traits are linked to the day and time of their birth, and that the positions of the Sun, Earth, and planets influence the zodiac signs. But is this claim true? According to a large-scale study conducted at the University of Saskatchewan in Canada, the answer is “No!”³ The study followed 2,000 people born on the same day in 1958, within a few minutes of one another, over many years. It examined how their personalities and character developed. Meanwhile, 700 astrologers drew up birth charts based on the personality profiles of participants randomly selected from this group. When the results were compared, the astrologers’ predictions proved unsuccessful. According to this study, therefore, the belief that personality traits are linked to one’s birth date and that the positions of the Sun, Earth, and planets influence the zodiac signs is simply a myth.

Yet people develop their own explanations for the unknown and draw their own conclusions. When the truth is uncertain, people want something to hold on to. To meet this need, they create their own version of reality. If there is a group they can identify with in this respect, they construct this reality together with others. This reflects a desire to escape uncertainty and believe in something definite. Religion comes into play at this point, offering people certain knowledge in which they can believe.

The French magazine *Le Nouvel Observateur* asked French philosopher and sociologist of religion Frédéric Lenoir how “esotericism” could coexist with modern societies. He replied by quoting Edgar Morin: “*Human beings are both wise and strange. To live a human life, they need emotion as much as reason, and myth as much as science.*” (Atay, 2004: 79).

We can consider Morin's observation in terms of the functions of beliefs. William James, regarded as the founder of the psychology of religion, states: "Beliefs are not useful because they are true; they are true because they are useful." According to James, what matters to us is not our beliefs and ideas themselves, but their effects.⁵ This is a pragmatist approach, and it also applies to superstitious beliefs, which serve to meet psychosocial needs. This explains why they have existed in every culture for thousands of years. Modern culture is no exception. Moreover, it produces new forms of superstition.

This article examines superstitious beliefs and behaviors that persist in the modern era. It aims to explore, from a psychosociological perspective, the factors that lead people to adopt these beliefs. It also seeks to answer the following questions:

- (a) *What is superstition, and what forms does it take?*
- (b) *How do superstitious beliefs and behaviors develop and persist?*
- (c) *What are their psychosocial causes?*
- (d) *What benefits do they offer individuals?*
- (e) *Are superstitious beliefs and behaviors related to variables such as gender, age, and education?*
- (f) *What is the place of superstitious beliefs and behaviors in today's world?*

1. What Are Superstitious Beliefs and Behaviors?

There is no generally accepted definition of superstitious beliefs and behaviors. What some people consider strange or superstitious, others may see as normal and familiar. Moreover, something that only a few people believe today may become widely accepted in the future (Ayverdi, 2006: 82). For example, very few people once believed in meteors, whereas today everyone accepts "meteor theory."

An example of the opposite situation is belief in alchemy. In twenty-first-century America, this may be considered highly irrational because it contradicts current laws of physics and chemistry. In tenth-century Iran, however, this belief was consistent with the scientific knowledge of the time. People believed that metals could be turned into gold or silver (Çıblak, 2004: 125).

Therefore, what is considered a superstitious belief or behavior may vary across time and place. For this reason, social, cultural, and historical contexts must be taken into account when defining superstitious beliefs and behaviors.

The first social scientists to study superstitious beliefs and behaviors defined superstition as the tendency to explain an event with a natural cause through supernatural, mysterious, or scientifically disproven causes (Dean, & Kelly, 2003: 198). For example, Alfred Lehmann defines superstition as "a general assumption that is incompatible with a particular religion, has no factual basis, or contradicts the level of knowledge a society has reached." Wuttke defines it as "attributing supernatural qualities to objects and superhuman qualities to people."

The behavioral psychologist Skinner considers superstition in terms of conditioned reflexes. According to him, a child whose finger has been burned by boiling water may develop a conditioned fear of a pot of boiling water. Similarly, a child bitten by a dog may become afraid of all dogs. Skinner draws a parallel between these irrational fears and superstitious beliefs, placing them in the same category. He also argues that if a person happens to avoid danger after performing an action, this outcome reinforces the behavior, encouraging its repetition and continuation. In Skinner's view, superstitious beliefs therefore arise from a mistaken understanding of cause and effect (Eysenck, 1970: 93).

Superstitious behaviors usually follow a superstitious belief or assumption. For example, a person who believes that knocking on wood will protect them from possible harm performs this action because of that belief. In other words, the behavior follows the belief. However, this cognitive process does not always work in this way. Sometimes people perform behaviors considered superstitious unconsciously and out of habit, without holding a specific superstitious belief. When we consider superstitious beliefs and behaviors as a whole, we see that they combine emotional, cognitive, and behavioral elements (Frankl, 1985: 46):

- The emotional dimension includes emotional states and processes involving fear, anxiety, anger, excitement, joy, surprise, and curiosity.
- The cognitive dimension includes processes such as perception, thinking, imagination, memory, and attention.
- The behavioral dimension involves rituals and symbolic actions.

These definitions suggest that superstitious beliefs and behaviors have several characteristics: they lack a factual basis, are irrational, vary across time and place, and provide benefits to individuals. Within this framework, they can be defined as follows: “Superstitious beliefs and behaviors are beliefs and practices that conflict with common sense and a scriptural understanding of religion and therefore appear meaningless, yet provide psychological benefits to individuals and are passed down from generation to generation.” This definition will guide the discussion of superstitious beliefs and behaviors throughout this article (Lévi-Bruhl, 2006: 81).

2. Classification of Superstitious Beliefs and Behaviors

Superstitious beliefs and behaviors can be classified according to three criteria: their origin, content, and purpose. For example, Gustav Jahoda divides them into four groups according to their origin:

- (a) Beliefs arising from a particular understanding of the universe or a coherent worldview. Beliefs associated with jinn or the devil can be included in this group.
- (b) Socially shared superstitious beliefs. Examples include associating black cats with bad luck or making predictions based on numbers.
- (c) Personal supernatural experiences. These include out-of-body experiences involving extrasensory perception.
- (d) Individual superstitious beliefs. Examples include having a lucky number or a lucky hat (Gölpınarlı, 1977: 19).

Superstitious beliefs and behaviors can also be divided into four groups according to their content:

- (a) Beliefs related to major life events, such as birth, marriage, and death. One example is the belief that a person will live where their umbilical cord is buried.
- (b) Beliefs related to everyday activities. These include the belief that performing certain activities on particular days brings good or bad luck. For example, some believe that getting married between the two Eid festivals brings bad luck.
- (c) Beliefs related to animals. Examples include the belief that an owl’s call signals a death or that seeing a black cat brings misfortune.
- (d) Superstitious beliefs in the religious sphere. This group includes beliefs about divinity, knowledge of the unseen, seeking help from the dead, and beliefs about jinn.

Superstitious behaviors can be divided into two groups according to their purpose:

- (a) Behaviors intended to protect against anticipated harm or danger.
- (b) Behaviors intended to bring about a desired outcome.

Behaviors in the first group are understood as actions directed against an adversary believed to be causing harm. In many cultures, this adversary takes the form of evil spirits, the devil, or people with harmful intentions. Those who perform these behaviors see themselves as being in a passive position because they feel a need to defend themselves against harm and danger directed at them.

By contrast, those who perform behaviors in the second group see themselves as being in an active position. They seek a material or spiritual benefit without feeling that they face a specific threat or danger.

3. How Do Superstitious Beliefs Develop?

Human beings sometimes tend to act irrationally. When interpreting events, they may draw incorrect conclusions because of prejudice or a lack of knowledge. This tendency contributes to the development of superstitious beliefs and behaviors.

People interact with stimuli in their surroundings and, in doing so, make connections between events. Sometimes these connections reflect reality, but at other times they result from mistaken interpretations. Such errors underlie almost all superstitious beliefs. These beliefs are therefore often based on a mistaken understanding of cause and effect (Kuşat, 2004: 66).

Our minds make sense of the world by forming connections between events or objects. However, we sometimes make incorrect connections. These may become stronger over time and develop into superstitious beliefs. Two basic patterns are involved in this process: the law of similarity and the law of contact.

In superstitious beliefs based on the law of similarity, people believe that they can produce a desired effect on a living being by acting on a representation of it. In other words, these beliefs rest on the mistaken assumption that things resembling one another are the same. For example, someone may make a cloth or wooden doll representing a person they dislike. They then believe that harming the doll—by piercing it with needles or twisting its foot—will also harm that person.

In superstitious beliefs based on the law of contact, people believe that an action performed on an object that has been in contact with a living being will also affect that being, even after the contact has ended. Examples include trying to harm someone by using their hair or clothing, or the belief once held in Germany that rubbing a fingernail over someone's footprint would cause that person to become lame.

Some superstitious beliefs are learned through conditioning. A student who passes an exam while using an eraser with a teddy bear on it may believe that the same eraser will bring good luck in future exams. They may also watch for the same sequence of events that occurred during the exam they passed. For example, they might think, "In the previous exam, I sat in the front row, and the teacher said hello when entering the classroom..." Certain fixed assumptions can also lead people to misunderstand cause and effect. The "just-world belief" is one example. People may believe that others deserve the bad things that happen to them and that justice has therefore been served.

According to cognitive dissonance theory, people experience an internal conflict when they realise that their superstitious behaviors, such as wearing an evil-eye amulet or knocking on wood, are irrational. However, because changing their behavior is difficult, they change their attitude instead. Over time, they develop the belief that wearing the amulet or knocking on wood is beneficial. In other words, if a superstitious behavior becomes habitual, it will inevitably develop into a belief.

According to the anthropologist L. Lévy-Bruhl, superstitious beliefs are transformed versions of a society's shared beliefs. They are passed down from generation to generation through suggestion, imitation, and advice. Most superstitious beliefs are learned in childhood and maintained throughout life without much questioning.

Superstitious beliefs develop in different ways and may eventually give way to other superstitious beliefs. Beliefs that have been forgotten may also reappear after some time. The main factor behind their persistence is the benefit they are believed to provide. As long as people think that superstitious beliefs and behaviors benefit them, they continue to follow them, even when they know they are irrational. Superstitious beliefs will therefore continue to exist as long as people wish to know the future, seek security, and experience helplessness and fear (Artun, 1998: 85-107).

4. Psychosociological Causes of Superstitious Beliefs

Superstitious beliefs and behaviors may have many causes, including cultural, economic, sociological, psychological, and possibly biological factors. Here, however, we will focus mainly on psychosociological causes. Different types of superstition may arise for different reasons. Therefore, an explanation that applies to one belief may not apply to another. A single superstitious belief may also have several causes. The main causes can be classified as follows.

a. Not Understanding the Nature of Objects and Events

According to anthropologists such as Malinowski and Lévy-Bruhl, when primitive people could not control events or understand their actual causes, they attributed mysterious powers to inanimate objects in nature and turned to superstitious practices such as magic and sorcery (Malinowski, 2000: 108).

They assigned various powers to everyday objects, such as axes and ropes, believing that only by giving them these powers could they use them as intended. They also believed, for example, that rocks were immortal and deserved respect. Striking rocks was therefore thought to bring bad luck and outbreaks of disease. Modern people continue to follow the same pattern of thinking. When faced with events they cannot explain, they still feel the need to look for causes in the metaphysical world.

Examples of superstitious beliefs arising from a lack of understanding of objects and events can also be found in present-day Turkey. In the Sivas region, a frog is hung from a tree branch to cure warts. People believe that as the frog dries out, the wart will also dry up. In the Giresun region, weak and frail children are taken under a walnut tree, which is considered a symbol of strength and power. This is believed to make the children stronger. In Trabzon and the surrounding area, women who have no children follow the same practice.

In Adana and the surrounding area, dogs howling at unusual times are believed to signal that someone in the village will die. An overturned slipper or shoe is also thought to indicate an approaching death, so it is immediately turned upright. People do not give milk or yogurt to others in the evening because they believe this will lead to a death in the household. An owl landing on a house is likewise believed to signal a death in that household, and owls are therefore considered unlucky (James, 2000: 87).

b. The Desire to Know the Future

Superstitious beliefs satisfy the desire to foresee the future and anticipate possible difficulties. Behind this desire lies people's curiosity about the future and their wish to understand what will happen in their lives, recognise symbolic signs about their fate, and prepare themselves for positive or negative events. The desire for certainty about the future and for reassurance when information is unavailable may lead people to adopt superstitious beliefs and behaviors.

For example, in Konya and the surrounding area, if a praying mantis grasps a small stick held out to it, this is taken as a positive answer to the person's question. In the Tekirdağ region, milk is dropped into a glass of water to predict a baby's sex. If the milk stays on the surface, the baby is believed to be a girl; if it sinks, a boy. In the same region, scissors are placed beneath one chair and a knife beneath another without the pregnant woman's knowledge. If she sits on the chair with the knife underneath, the baby is expected to be a boy; if she chooses the chair with the scissors, a girl. Believing in horoscopes published in newspapers and using numerical codes to make predictions about the future are further examples.

c. Fear and Stress

According to Spinoza, superstitious beliefs are spread, maintained, and strengthened by fear. He states, "If people could manage everything they faced according to known rules, or if fortune always favoured them, they would not turn to superstition."

Some people are overwhelmed by the feeling that a fatal illness or disaster could strike them at any moment. This makes them fearful and undermines their courage. As a result, they feel the need to perform irrational, even absurd, rituals that they believe will protect them. Examples include knocking on wood or seeking protection from a coin with a hole in its centre.

d. Helplessness

When people face a disaster and believe that practical solutions are difficult to achieve, they may turn to artificial solutions and believe these will help them. Many examples of superstitious beliefs and behaviors arising from helplessness can be found at shrines. For instance, some women who have no children believe that leaving a cradle made of cloth at the Zuhurat Baba Shrine in Istanbul will enable them to have a child. At the Telli Baba Shrine, also in Istanbul,

people cut a separate strand of wire for each wish and take these strands with them when they leave. When their wishes come true, they return the strands to the shrine.

In his book *The American Soldier*, Samuel Stouffer notes that superstitious practices, such as carrying amulets, talismans, and rabbits' feet, became widespread among soldiers who experienced helplessness and constant fear during the Second World War.

e. A Shift in What Is Considered Sacred

When the tendency to regard things as sacred is not expressed within religion, it shifts to other areas, taking similar forms but involving different content. In other words, beliefs that are suppressed and cannot find fulfilment in their original form may emerge in other ways.

According to psychologist Viktor Frankl, superstitious beliefs replace genuine beliefs when the latter are suppressed. The human desire to believe cannot remain unfulfilled. People who cannot accept widely recognised beliefs may therefore turn to superstition, however modern and rational they may be. An example is the shaping of belief in fate through horoscopes.

7. The Modern World and Superstitious Beliefs

Superstitious beliefs and behaviors are a psychosocial phenomenon found throughout history in every part of the world, from the most primitive tribes to the most modern societies. Looking at history, it is impossible to draw a clear distinction between people who are superstitious and those who are not. Everyone holds superstitious beliefs to some degree, and this remains true today. Modern people also turn to superstition from time to time and seek help through superstitious practices. Some do so occasionally, while others make these practices a regular part of their lives.

The expectation that a modern way of life would eliminate superstitious beliefs has not been fulfilled. Scholars studying the subject now acknowledge that these beliefs persist in the modern age. In fact, the number of people who hold superstitious beliefs is greater than it appears. Some hide their beliefs for fear of being ridiculed or perform the associated practices only when they are alone.

Today, superstitious beliefs and behaviors may become more common during periods of cultural disruption and economic crisis.⁷⁷ These problems of modern life help sustain such beliefs. In the past, people turned to superstition because they felt helpless in the face of natural events. Today, economic crises or family problems may lead them in the same direction. People who feel helpless look for a source of support. When they cannot find one, they may turn to superstitious beliefs.

There are therefore many reasons to suggest that superstitious practices remain widespread in modern Western societies, despite expectations that these societies would move away from them. For example, a Gallup opinion poll conducted in the United States in 1990 found that 14% of Americans believed that seeing a black cat brought bad luck, 12% believed the same about walking under a ladder, and 5% about breaking a mirror.

In Italy, the Italian Association for the Protection of Animals and the Environment claimed in 2007 that around 60,000 black cats were killed in the country each year because they were believed to bring bad luck. According to the association, these killings occurred most often at Halloween. In England, by contrast, black cats are believed to bring good luck.

Today, throughout the Christian world, particularly in the United States, one of the most widespread superstitions associated with bad luck concerns the number 13. This belief is based on a historical event involving Jesus and his disciples. While being pursued by Roman soldiers, Jesus was accompanied by his twelve disciples, making thirteen people in total. One of the disciples, Judas Iscariot, made an agreement with the Romans and betrayed Jesus. Thus, the thirteenth person became associated with betrayal. The belief that the number 13 brings bad luck is based on this event (Ayhan, & Yazar, 2005: 15-20).

According to the 1990 Gallup poll, 9% of Americans considered it a sign of bad luck when the thirteenth day of the month fell on a Friday. This is linked to the biblical account that Jesus died on a Friday. Beliefs about the unlucky nature of the number 13 can be found in many areas

of everyday life. For example, some flight attendants are reluctant to serve passengers in seat number 13, while some passengers ask to change seats if they are assigned that number. Similarly, some high-rise buildings in the United States have no floor numbered 13. Fear of this number has become so widespread in the Western world that it even appears in psychological literature under the name *triskaidekaphobia*. A similar fear concerns the number four. Known as *tetraphobia*, it is found in East Asian countries such as China, Japan, and Korea. This belief arises because the words for “death” and “four” are pronounced the same way.

Other Gallup polls conducted in the United States show that superstitious beliefs and beliefs in paranormal phenomena persist. Between 1990 and 2000, these surveys found a marked increase in the number of people who reported seeing ghosts or claimed to see or know things beyond ordinary perception. In a study conducted in England, 22% of participants said they believed in lucky numbers, 18% in magic, and 75% that knocking on wood brought good luck.

In Turkey, various superstitious practices can be observed at saints’ graves and shrines, which serve a psychological function in helping people cope with everyday difficulties. These practices include seeking help from the dead, lighting candles, tying strips of cloth, making cloth dolls and leaving them at shrines, stretching strings, winding thread onto spools, and leaving sugar on the grass around shrines.

It was expected that superstitious beliefs would decline as scientific knowledge increased in the modern era. However, this expectation was not fulfilled. These beliefs may have changed form, but they have continued to exist. In the past, for example, people avoided saying the words “devil” or “jinn” because they believed that mentioning their names would cause these beings to trouble them. Although such beliefs still exist to some extent, some people today also avoid saying words such as “cancer” and “AIDS” for the same reason (Jahoda, 1970: 32).

Conclusion

Superstitious beliefs and behaviors, defined as “beliefs and practices that conflict with a society’s level of knowledge and dominant religious understanding, and therefore appear meaningless, yet provide psychological benefits to individuals,” have become part of popular culture in the modern world. Horoscopes and the attribution of good or bad luck to particular numbers and days are familiar examples that are becoming increasingly widespread in modern societies.

Superstitious beliefs, also called “unfounded beliefs” are generally assumptions created by our imagination under the influence of fears and desires. They can be found, to varying degrees, across all sociocultural groups. These beliefs have a universal dimension: similar ways of thinking and similar practices can be observed in different societies.

Superstitious beliefs and behaviors may have various causes, including a lack of knowledge, fear, helplessness, uncertainty, the desire to know the future, and the need to feel secure. Their main purpose is generally to avoid failure and misfortune rather than to achieve success. They give individuals a sense that they can plan, change, and control their behavior, make sense of experiences such as bad luck and failure, and protect themselves against negative feelings such as anxiety and pessimism.

Superstitious beliefs and behaviors vary according to factors such as gender, education, and age. Research has shown that women are more inclined towards superstition than men, and older people more than younger people. Education and intelligence are negatively related to superstition: higher levels of education and intelligence are associated with lower levels of superstitious belief. It can therefore be said that educated and intelligent people are less inclined towards superstition than others. However, this does not mean that they never adopt superstitious beliefs. Superstitious beliefs and behaviors are likely to remain part of human life across time and place, even as their forms change.

BIBLIOGRAPHY

- Arslan, M. (2004). Kişilerin batıl inanç kaygı düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(6), 7–34.
- Artun, E. (1998). Tekirdağ halk kültüründe geçiş dönemleri: Doğum, evlenme, ölüm. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9–10, 85–107.
- Atay, T. (2004). *Din hayattan çıkar*. İletişim Yayınları.
- Ayhan, İ., & Yazar, F. (2005). Batıl inançların psikolojisi. *Pivolka*, 4(17), 15–20.
- Ayverdi, İ. (2006). *Misalli büyük Türkçe sözlük*. Kubbealtı Neşriyat.
- Çıblak, N. (2004). Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15, 103–125.
- Dean, G., & Kelly, I. W. (2003). Is astrology relevant to consciousness and psi? *Journal of Consciousness Studies*, 10(6–7), 175–198.
- Eysenck, H. J. (1970). *Sense and nonsense in psychology*. Penguin Books.
- Frankl, V. E. (1985). *The unconscious God: Psychotherapy and theology*. Washington Square Press.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri*. İnkılap ve Aka Kitabevleri.
- Jahoda, G. (1970). *The psychology of superstition*. Penguin Books.
- James, W. (2000). *Pragmatism and other writings*. Penguin Books.
- Kuşat, A. (2004). *Türk toplumunda nazar ve psikolojik bir yaklaşım*. Laçın Yayınları.
- Lévi-Bruhl, L. (2006). *İlkel insanda ruh anlayışı* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Malinowski, B. (2000). *Büyü, bilim ve din*. Kabalcı Yayınevi.

REFERENCES

- Arslan, M. (2004). Kişilerin batıl inanç kaygı düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi [An Examination of Individuals' Superstition Anxiety Levels in Terms of Selected Variables]. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(6), 7–34. (In Turkish).
- Artun, E. (1998). Tekirdağ halk kültüründe geçiş dönemleri: Doğum, evlenme, ölüm [Transition Periods in the Folk Culture of Tekirdağ: Birth, Marriage, and Death]. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9–10, 85–107. (In Turkish).
- Atay, T. (2004). *Din hayattan çıkar* [Religion Emerges from Life]. İletişim Yayınları. (In Turkish).
- Ayhan, İ., & Yazar, F. (2005). Batıl inançların psikolojisi [The Psychology of Superstitions]. *Pivolka*, 4(17), 15–20. (In Turkish).
- Ayverdi, İ. (2006). *Misalli büyük Türkçe sözlük* [The Comprehensive Turkish Dictionary with Examples]. Kubbealtı Neşriyat. (In Turkish).
- Çıblak, N. (2004). Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar [The Evil Eye, Belief in Evil-Eye Amulets, and Related Practices in Folk Culture]. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15, 103–125. (In Turkish).
- Dean, G., & Kelly, I. W. (2003). Is astrology relevant to consciousness and psi?. *Journal of Consciousness Studies*, 10(6–7), 175–198. (In English).
- Eysenck, H. J. (1970). *Sense and nonsense in psychology*. Penguin Books. (In English).
- Frankl, V. E. (1985). *The unconscious God: Psychotherapy and theology*. Washington Square Press. (In English).
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri* [Idioms and Proverbs That Entered the Turkish Language from Sufism]. İnkılap ve Aka Kitabevleri. (In Turkish).
- Jahoda, G. (1970). *The psychology of superstition*. Penguin Books. (In English).
- James, W. (2000). *Pragmatism and other writings*. Penguin Books. (In English).
- Kuşat, A. (2004). *Türk toplumunda nazar ve psikolojik bir yaklaşım* [The Evil Eye in Turkish Society: A Psychological Approach]. Laçın Yayınları. (In Turkish).
- Lévi-Bruhl, L. (2006). *İlkel insanda ruh anlayışı* (O. Adanır, Çev.) [The Concept of the Soul in Primitive Man]. Doğu Batı Yayınları. (In Turkish).
- Malinowski, B. (2000). *Büyü, bilim ve din* [Magic, Science, and Religion]. Kabalcı Yayınevi. (In Turkish).

ДІНТАНУ

FTAMP 21.41.63

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6513>

ТӨЛЕБИ ОСПАН^{1*} , ТӨРӘЛІ ҚЫДЫР² , НАУРЫЗБАЙ УТПИНОВ³ 

^{1*} Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,

PhD докторант (Алматы, Қазақстан), e-mail: otolebi@list.ru

² ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институты, директор, филология ғылымдарының кандидаты, доцент (Алматы, Қазақстан), e-mail: qydyr.torali@gmail.com

³ Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Ғылыми қызметкер, PhD (Алматы, Қазақстан), e-mail: info@muftyat.kz

АЛТЫН ОРДА ХАНДАРЫНЫҢ ҰСТАНҒАН ДІНІ ЖӘНЕ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Аңдатпа. Мақалада Алтын Орда хандарының діни ұстанымдарына қатысты ортағасырлық жазба ескерткіштер мен ғылыми тұжырымдар сараланады. Жошы ұлысындағы тәңірлік, буддизм, христиандық және исламның ықпалы талданып, Жошы, Бату, Меңгі-Темір хандардың діни төзімділігі, Берке, Өзбек және Жәнібек хандардың исламдандыру үдерісіндегі рөлі көрсетіледі. Өзбек ханның исламды қабылдауына қатысты тың тұжырымдар ұсынылып, Тоқта ханның өмірінің соңында мұсылман болғаны кейінгі зерттеулер негізінде қарастырылады. Шыңғыс ханның «Ұлы жасағындағы» барлық дінге құрметпен қарау қағидасы уақыт өте әлсіреп, билеушілер жергілікті халықтардың сенімдерін қабылдай бастады. Бұл жағдай Жошы, Шағатай және Илхан мемлекеттерінен байқалады. Нәтижесінде үш ұлыстың билеушілері мұсылмандықты қабылдап, жергілікті мәдениетпен ықпалдасты. Жошы ұлысындағы исламдану үш кезеңнен тұрды: Берке хан исламды мемлекеттік дін деңгейіне көтерсе, Өзбек пен Жәнібек тұсында халық жаппай исламданды. Фикһта Әбу Ханифа, ақидада Матуриди, рухани ілімде кубрауи және ясауи мектептері орнықты. Кейін ясауи мектебі басымдық алып, «ханафи-матуриди-ясауи» үштағаны қалыптасты. Осы негізде түркілік дүниетаным исламдық құндылықтармен, дін дәстүрмен сабақтасып, дәстүрлі діни таным орнықты. Бұл мұра Қазақ хандығына жалғасып, қазақ рухани кеңістігінің тұтастығына айналды. Сондықтан аталған дәуірдің діни антропологиясын зерттеу маңызды.

Кілт сөздер: Алтын Орда, Жошы ұлысы, хандар, дін, ислам, несториан, будда, тәңір.

Tolebi Ospan¹, Torali Kydyr², Nauryzbai Utpenov³

¹ Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, PhD Student, (Almaty, Kazakhstan),
email: otolebi@list.ru

² Islamic Research Institute RAKM, Director, candidates of philology sciences, (Almaty, Kazakhstan),
email: qydyr.torali@gmail.com

³ Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak, Researcher, PhD (Almaty, Kazakhstan),
email: info@muftyat.kz

*Cite us correctly:

Оспан, Т., Қыдыр, Т., & Утпинов, Н. (2026). Алтын Орда хандарының ұстанған діні және толеранттылық негіздері. НІКМЕТ, 3(9), 16–27. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6513>

Мақаланың редакцияға түскен күні 08.09.2026 / қабылданған күні 25.09.2026.

The Religion of the Golden Horde Khans and the Foundations of Tolerance

Abstract. The article analyzes medieval written sources and scholarly interpretations concerning the religious beliefs of the Golden Horde khans. It examines the influence of Tengrism, Buddhism, Christianity, and Islam in the Jochid Ulus. The religious tolerance of Jochi, Batu, and Möngke-Temür, as well as the role of Berke, Öz Beg, and Janibeg in Islamization, is highlighted. New conclusions regarding Öz Beg Khan's conversion to Islam are proposed, while Toqta Khan's acceptance of Islam near the end of his life is examined in light of recent research. Over time, Genghis Khan's principle of equal respect for all religions, embodied in the "Great Yassa," weakened, and rulers began adopting the beliefs of local populations. This tendency was evident in the Jochid, Chagatai, and Ilkhanid states. Eventually, their rulers embraced Islam and integrated into local cultures. Islamization in the Jochid Ulus occurred in three stages. Berke elevated Islam to the status of a state religion, while mass Islamization began under Öz Beg and Janibeg. The Hanafi school, Maturidi theology, and the Kubrawi and Yasawi traditions became established. Later, the "Hanafi–Maturidi–Yasawi" triad emerged, combining Turkic worldview, Islamic values, religion, and tradition. This legacy continued in the Kazakh Khanate and became the foundation of the unity of the Kazakh spiritual space.

Keywords: Golden Horde, ulus Jochi, khans, religion, Islam, Nestorianism, Buddhism, Tengri.

Толеби Оспан¹, Торали Кыдыр², Наурызбай Утпинов³

¹*Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, PhD докторант
(Алматы, Казахстан), email: otolebi@list.ru*

²*Исламский научно-исследовательский институт ДУМК, директор, кандидат филологических наук, доцент (Алматы, Казахстан), email: qydyr.torali@gmail.com*

³*Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, научный сотрудник, PhD
(Алматы, Казахстан), email: info@muftayat.kz*

Религия ханов золотой орды и основы толерантности

Аннотация. В статье анализируются средневековые письменные источники и научные концепции, касающиеся религиозных взглядов ханов Золотой Орды. Рассматривается влияние тенгрианства, буддизма, христианства и ислама в Улусе Джучи. Раскрываются религиозная толерантность Джучи, Бату и Менгу-Тимура, а также роль Берке, Узбека и Джанибека в исламизации государства. Предлагаются новые выводы о принятии ислама ханом Узбеком, а обращение хана Тохты в ислам в конце жизни рассматривается на основе современных исследований. Со временем принцип равного уважения ко всем религиям, закреплённый в «Великой Ясе» Чингисхана, ослаб, и правители стали принимать верования местного населения. Это наблюдалось в государствах Джучи, Чагатай и Ильханов. В итоге их правители приняли ислам и интегрировались в местную культуру. Исламизация Улуса Джучи проходила в три этапа. Берке возвёл ислам в статус государственной религии, а при Узбеке и Джанибеке началась массовая исламизация. Утвердились ханафитский мазхаб, матуридитское вероучение, школы Кубравия и Ясавия. Позднее сформировалась триада «ханафизм–матуридизм–ясавизм», объединившая тюркское мировоззрение, исламские ценности, религию и традиции. Это наследие сохранилось в Казахском ханстве и стало основой единства казахского духовного пространства.

Ключевые слова: Золотая Орда, улус Джучи, ханы, религия, ислам, несторианство, буддизм, тенгри.

Tolebi OSPAN¹, Torali KYDYR², Nauryzbai UTPENOV³

¹ *Nur-Mubarak Mısır İslam Kültür Üniversitesi, doktora öğrencisi (Almatı, Kazakistan),
e-mail: otolebi@list.ru*

² *KMDİ İslam Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Filoloji Bilimleri Aday, Doçent
(Almatı, Kazakistan), e-mail: qydyr.torali@gmail.com*

³ *Nur-Mubarak Mısır İslam Kültür Üniversitesi, Araştırmacı, PhD, (Almatı, Kazakistan),
e-mail: info@muftyat.kz*

Altın Orda Hanlarının Uyguladığı Din ve Hoşgörünün Temelleri

Özet. Makalede, Altın Orda hanlarının dinî inançlarına ilişkin Orta Çağ yazılı kaynakları ve bilimsel görüşler incelenmektedir. Cuci Ulusu'nda Tengricilik, Budizm, Hristiyanlık ve İslam'ın etkileri ele alınmaktadır. Cuci, Batu ve Mengü Timur'un dinî hoşgörüsü ile Berke, Özbek ve Canibek hanların İslamlaşma sürecindeki rolleri ortaya konulmaktadır. Özbek Han'ın İslam'ı kabulü konusunda yeni değerlendirmeler sunulmakta, Tokta Han'ın hayatının sonlarında Müslüman oluşu güncel araştırmalar temelinde incelenmektedir. Cengiz Han'ın "Büyük Yasa"sında yer alan bütün dinlere eşit saygı ilkesi zamanla zayıflamış ve yöneticiler yerel halkların inançlarını benimsemeye başlamıştır. Bu durum Cuci, Çağatay ve İlhanlı devletlerinde görülmüştür. Sonuçta bu devletlerin yöneticileri İslam'ı kabul ederek yerel kültürlerle bütünleşmiştir. Cuci Ulusu'ndaki İslamlaşma üç aşamada gerçekleşmiştir. Berke Han İslam'ı devlet dini düzeyine yükseltmiş, Özbek ve Canibek dönemlerinde ise halk kitlesel olarak İslamlaşmıştır. Fıkıhta Hanefilik, itikatta Mâtürîdîlik, manevi eğitimde Kübrevîlik ve Yesevîlik yerleşmiştir. Daha sonra "Hanefî-Mâtürîdî-Yesevî" üçlüsü hâkim olmuş; Türk dünya görüşü İslami değerlerle, din ise gelenekle bütünleşmiştir. Bu miras Kazak Hanlığı'nda korunarak Kazak manevi dünyasının birliğinin temelini oluşturmuştur.

Anahtar kelimeler: Altın Orda, Cuci Ulusu, hanlar, din, İslam, Nasturi, Budist, Tengri.

Кіріспе

Шыңғыс ханның «Ұлы жасағында» ешбір дінге артықшылық берілместен, бәріне құрметпен қарау ұстанымы ашып көрсетілгендіктен де, оның ұлдары өзіне бағынышты халықтың наным-сеніміне тиіскен жоқ. Қайта оның билігінің құрамына енген алып территорияда бірнеше дін қатар өмір сүрді. Мұны ұлы жорықтардан кейін пайда болған Жошы, Шағатай, Үгедей ұлыстарының алғашқы жылдарынан да көруге болады. Шыңғыс ұрпақтары жергілікті халықтың дініне толеранттылық танытты дегенімізбен де, таққа отырған ханның айналасына діни идеялас адамдардың жиналатыны анық. Мемлекеттік саясат билеушілердің ой-пікіріне негізделеді. Идеологияның қалыптасуы бірінші тұлғаның қай дінді ұстанатындығына тікелей байланысты.

Мемлекетте ешбір дінге артықшылық берілмегендіктен де, алғашында ел билеушілері өздеріне «жаққан» дінді қабылдады. Басым элитаның діни ұстанымына байланысты ханның өз сенімін ауыстырған кездері де болды. Мысалы, Шағатай ұлысының ханы Тармаширин буддист отбасында дүниеге келгенімен де, 1325 жылы христиандықты қабылдаған. Алайда бұл сенімде ұзақ қалмастан, үш жылдан кейін (шамамен 1328-1329 жж) исламды қабылдап, өз есімін Әлэ әд-Дин Мұхаммед деп өзгертіп, Сұлтан әл-Ағзам («Ұлы сұлтан») деген титулға қол жеткізген. Содан жергілікті будда және христиан дінін ұстанатындардың діни дербестігін айтарлықтай шектеп, ұлыстың заңдарын шарифат шарттарына қарай бағындырған (Хаутала, 2018: 684). Содан Ислам мемлекеттік дін дәрежесіне көтерілген (Петров, & Ускенбай, 2010: 10)

Ал, илхандар билігінің негізін қалаған Хулагу (1217-1265 жж.) алғашында шаман дінін ұстанғанымен өмірінің соңында будда дініне қызығушылығы артқан. Туған анасы Сорхахтани мен әйелі Докуз хатун христиан-несториан болғандықтан да, осы дінге бүйрегі

бұрып тұрған. Илхандық билеушілер тәңірлік, христиан-несториандық, буддалық діндерді ұстанғанымен жарты ғасыр өтпестен (анығы ғырық жылдан кейін, 1256-1295 жж.) тұтас исламдық елге айналды. Мұсылманшылықты қабылдап, атын Махмұт деп өзгерткен Ғазан хан (1271-1304) исламды мемлекеттік дін ретінде жариялады. (Петров, 2010: 10).

Сол секілді Жошы ұлысында алғашқы кезеңде белгілі бір дінге үстемдік берілмегенімен де, бертін келе тәңірлік, христиан-несториан, будда және ислам дін өкілдерінің арасында рухани кеңістікке талас жүрді. Әр діннің өкілдері өз сеніміндегі ханның билікке келуін қалады. Сол арқылы өздерінің діни ұстанымын елдің негізгі рухани тірегіне айналдырғысы келді. Бату (1227-1255 жж.) тәңірлік сенімде, одан кейін таққа келген Сартақ (1255-1256 жж.) христиан дінін ұстанды. Ал, Берке (1257-1266 жж.) мұсылмандықты қабылдады.

Билік пен халықтың арасындағы басты ұстын – ортақ дін. Хан қаншалықты абсалютті билікке қол жеткізгенімен де, бұқарамен бір имани-сенімде болмаса, ондай билік ерте ма кеш пе, соңында әлсірейді. Осыны түсінген билеушілер өздеріне бағынышты басым халықтың дінін ұстануға тырысты. Нәтижесінде Алтын Орда тұтастай исламданды. Жошы ұлысының исламдану үдерісі – қазақ руханиятының өзегі, дәстүрлі діни танымдарымыздың негізі екенін ескерсек, онда бұл мақаланың өзектілігі де арта түседі.

Зерттеу әдістері

Бұл зерттеу жұмысында тарихи-деректік, салыстырмалы-талдамалық және жүйелі талдау әдістері қолданылды. Сондай-ақ, исламтанулық, филологиялық, теологиялық, герменевтикалық талдауға орын берілді. Зерттеу барысында ортағасырлық араб, парсы және түркі тілдеріндегі жазба ескерткіштер дереккөз ретінде алынып, отандық және шетелдік ғалымдардың ғылыми тұжырымдары басшылыққа алынды. Хандардың ұстанған дінін ашып көрсету арқылы Жошы ұлысындағы діни ахуалды ашып көрсету көзделді. Алтын Ордадағы исламдану үдерісін көрсету арқылы билік, дін және қоғам қарым-қатынасы талданды.

Нәтежиелері және талқылау

XIII-XIV ғғ. Жошы ұлысындағы діни ахуал

Шыңғыс ханның «Жасағына» сүйенген Алтын Орданың алғашқы хандары өздеріне бағынышты халықтардың дініне тиіспегендіктен де, ұлыста көне тәңірлік сеніммен қатар, будда, христиан және исламды ұстанатындар қатар өмір сүрген. Тіпті бір діннің бірнеше ағымының өкілдері де, өздерінің сенімі негізіндегі үгіт-насихаттарын жүргізген. Мысалы, христианның несториан ағымы Моңғол еліндегі негізгі конфессияның бірі болғандықтан, Жошы ұлысында осы дінді ұстанатындар жиі кездесті. Одан бөлек католик ағымының ғибадатханалары Қырым, Сарай және Азов маңындағы қалаларда ашылса, тіпті көшпелілердің қоныстарында да жылжымалы діни орталықтары жұмыс жасады. Сондай-ақ, орыс және Византия православтық шіркеулері де Алтын Ордада бой көтерді. 1261 жылы Сарайда ашылған православтық епархия ұлысқа тұтқын ретінде ұсталған орыстардың діни құлшылықтарын өтейтін орынға айналды. Бұл ағымдардың негізі бір (христиан) дегенімізбен де, діни ұстанымдарында айырмашылық бар екені белгілі. Сондықтан да, Жошы ұлысының христиандық рухани кеңістігіне өзара талас та жүрді. Мысалы, Алтын Орда билеушілеріне өз ықпалдарын жүргізу үшін орыс шіркеулері несториандықты ұстанатындарды православ ағымына кіргізуге күш салды. Жошы ұлысында ханафилық фикһтық мектеп үстемдік құрғанымен ұлыстың Хarezм аймағында мутазилиттер, басқа өлкелерде Мысырдан келген мәлики мәзһабымен бірге, Әзербайжаннан тараған шиіттік ағым да бой көрсеткен. Ибн Баттута атымен танымал саяхатшы Абдулла әт-Тәнжи (1304-1368 жж.) Жошы ұлысының астанасы Сарайдағы он үш мешіттің он екісі ханафи, ал біреуі шафиғи мәзһабын ұстанатындарға тиесілі екенін жазған (Қыдыр, 2026: 5).

Сондай-ақ, Алтын Ордада ихсан іліміне негізделген Нәжм әд-Дин Кубра мен Қожа Ахмет Иасауи негізін қалаған сопылық тариқаттар да қатар өмір сүрді (Kozha, Abzhalov, & Temirkhanov, 2025: 55-64). Олар белгілі бір дәрежеде билік басындағыларға ықпал етіп қана қоймастан, мемлекеттің әкімшілік бөліктерінде де қызмет істеді. Егер де Берке ханның (1257-1266 жж.) кубрауи рухани мектебінің, ал Өзбек ханның (1313-1341 жж.) иасауи тариқат шайықтарының ықпалымен дінді қабылдағанын ескерсек, онда сопылық ілімнің Жошы ұлысын исламдандырудағы рөлі мен маңызын бағамдай беруге болады. Ақиқатты рухани ұстаз (пір) арқылы тапқан хандар басқа тариқат өкілдерін ашық түрде қудаламағанымен белгілі бір дәрежеде өзінің силсилалық жолдарына үстемдік беретіні анық. Жошы ұлысының рухани кеңістігіне деген дінаралық тартыстардың нәтижесінде ислам діні мемлекеттік деңгейге көтеріліп, ұлыстың негізгі имани-сеніміне айналды. Амалда – Әбу Ханифа, ақидада – Имам Матуриди, ихсанда – кубрауи-иасауи бауырластығы орнады. Ұлыстан Қазақ хандығы бөлініп шыққанда кубрауи тариқаты қалып, ханафи-матуриди-иасауи жолы руханияттың ұштағаны ретінде бекіді. Десек те Жошы ұлысының толық исламданғанына дейін бірнеше жыл өтті және ұлыстың хандары да бірнеше діннің иланушысы болды.

Жошы хан (1224-1227 жж.)

Алтын Орданың негізін қалаған Жошы хан дәстүрлі моңғол сенімінде болған. Десек те мұсылман тарихшылары оның исламды қабылдасамаса да, сол дінге бүйрегі бұрып тұрғанын жазған. Мысалы, парсы тарихшысы Әбу Омар Оспан бин Сирәж әд-Дин Мұхаммед Жузжани (1193-1260 жж.) өзінің «Нәсири қабаттары» («Тәбәқәт-е Нәсири») атты еңбегінде: «Анасы Берке ханды дүниеге әкелгенде, оның әкесі (Жошы): «Мен бұл ұлды мұсылман етемін, оған мұсылман сұтанасын табыңыздар, ол кіндігін мұсылманша кессін және мұсылман сүтін ішкізсін, өйткені менің ұлым мұсылман болады. Осы жарлыққа сәйкес оның сұтанасы кіндігін мұсылманша қиып, ол (Берке) мұсылманның сүтін емді. Оның тәлімгерлік мерзімі аяқталғаннан кейін бірнеше мұсылман имамды жиып, олардың ішінен біреуін оны (Беркені) Құранға үйрету үшін таңдады», – деген дерек қалдырған (Сборник материалов, 1941: 15; Нарымбет, 2023: 74). Ал, Рашид әд-Дин Фадлаллаһ әл-Һамадани өзінің «Тарихтар (жылнамалар) жиынтығы» («Жәми’ әт-тәуарих») деген еңбегінде Жошы ханның он бірінші ұлының аты Мұхаммед болғанын, одан ұрпақ өрбімегенін алға тартқан (Рашид әд-Дин, 1398: 707). Алғашқы деректе Жошы ханның Беркені жастайынан мұсылманшылыққа баулығаны айтылса, екінші деректе бір ұлының атын ислам пайғамбарының құрметіне қойғаны берілсе, онда оның соңғы дінге бүйрегі бұрып тұрғанын аңғаруға болады. Себебі өз ұлының атын арабша қою басқа да, пайғамбардың атын қою басқа. Ол үшін әкенің қандай да бір дәрежеде діннің негізін қалаған пайғамбарға өзіндік ықыласы болуы қажет.

Бату хан (1227-1256 жж.), Сартақ хан (1256-1257 жж.)

Жошы хан дүниеден өткен соң таққа отырып, отыз жылдай ел билеген Батудың (1209-1256 жж.) ұстанған дініне қатысты түрлі деректер бар. Жоғарыда аты аталған парсы тарихшысы Мұхаммед Жузжани Батудың жасырын мұсылманшылықты қабылдағанын, алайда оны жарияламағанын, содан исламды ұстанатындарға толық сенім артқанын, 28 жыл тақта отырып, дүниеден өткенін жазады да, сөзінің соңын «егер ол мұсылман болса, Алла мейіріміне бөлесін, егер имансыз болып өтсе, онда Алла оның азабын жеңілдетсін» деп аяқтаған. Содан әрі Батудың моңғол салтымен жерленгеніне тоқталып, жерлеу дәстүрі туралы айтып өтеді (Сборник материалов, 1941: 15-16). Осыдан-ақ, Жузжанидің алғашқы мәліметін кейінгі дерегі жоққа шығарғанын аңғаруға болады.

Жузжанидың «Нәсири қабаттары» («Тәбәқәт-е Нәсири») еңбегі барынша мұсылманша танымға жақындатып жазылғанын ескерген жөн. Себебі ол кейбір өзіне ұнамаған тұлғаларды «дүниеден өтті де, тозаққа түсті» деп жазады. Сондай-ақ, ол Алтын Орданың алғашқы хандары Жошы мен Батуды мұсылман ретінде көргісі келіп, оларды барынша мұсылман етіп көрсетуге тырысады. Тіпті оның Бату туралы «егер ол мұсылман

болса, Алла мейіріміне бөлесін, егер имансыз болып өтсе, онда Алла оның азабын жеңілдетсін» деп жазуынан-ақ, оның өзі келтірген мәліметке күдікпен қарағанын аңғару қиын емес.

Ал, тағы бір парсы тарихшысы Әлә әд-Дин Ата Мәлік Жуейнидің (1226-1283 жж.) «Әлемді жаулаушының тарихы» («Тарих-е жәһангуша») атты еңбегінде Батудың құдайға деген ынтасы болмағандықтан да, ешбір дінді ұстанбағандығы жазылған (Сборник материалов, 1941: 21). Десек те, Бату ханның моңғолша жерленгеніне сүйеніп, оның көне тәңірлік сенімде болғанын пайымдауға болады. Алайда оның әйелі Баракчин мен баласы Сартақ несториан ағымын ұстанған. Себебі Жошы ұлысының бір бөлігі осы ағымды ұстанатын (Измайлов, 2008: 16).

Бату билігінің соңғы жылдарында түрлі діннің аясына топтасқан ақсүйектер билікке ықпал ету үшін өз сенімдегі хан тұқымын таққа отырғызды қалады. Негізінен тартыс мұсылман Берке мен христиан-несториан Сартақты қолдаушылардың арасында жүрді. Бату ханның анасы Баракчин де несториан сенімінде еді. Берке бастаған топ Моңғолиядан егемендігін алуды қаласа, Сартақты жақтаушылар сол алып империяның құрамында қала бергенді жөн көрген (Измайлов, 2012: 99-100). Себебі ол жақта өздерінің діни-идеяластары көп болатын.

Жалпы, Константинопольдің архиепископы Нестория (428-431 жж.) тарапынан негізі қаланған христианның бұл ағымы XIII-XIV ғасырларда Моңғолия мен Дешті қыпшақта негізгі сенімдердің бірі болған. Шыңғыс хан әулетінің ішінде де осы дінді ұстанғандар кездеседі. Мысалы, Батудың шешесі Баракчиннен бөлек, жоғарыда айтып өткеніміздей, илхандар билігінің негізін қалаған Хулағудің анасы Сорхатани мен әйелі Докуз хатун да осы дінде еді. Ал, Шағатай ұлысының ханы Тармаширин исламды қабылдағанға дейін несториандық христианның иланушысы болған. Сондай-ақ, басында Шыңғыс әскерімен келіп, кейіннен қазақтың орта жүз құрамына кірген кейбір ру-тайпалар да исламды қабылдағанға дейін осы дінді ұстанған. Ортағасырларда түркі әдеби тілінде осы ағымның ұстанымы негізінде «Абыздардың құлшылығы» деген жәдігер жазылған. Осыдан-ақ, несториандықтың түркі тайпаларының арасына қаншалықты дендеп енгенін аңғаруға болады. Христиан дінін ұстанған Сартақ Қарақорымнан өзін Жошы ұлысына тағайындау туралы жарлықты алып келе жатқанда жолда қайтыс болады. Оның мұсылмандарға деген көзқарасы бауыры Беркеге айтқан мына сөзінен көрінеді: «Сен мұсылмансың. Мен христиан сеніміндемін, мұсылманның түрін көру мен үшін бақытсыздық».

Берке хан (1257-1266 жж.)

Жошы ұлысының исламдануында Берке ханның алар орны ерекше. Жуейни, Ибн Халдун, әл-Әйни секілді ортағасырлық тарихшылар оның Нәжм әд-Дин Кубраның тариқатын ұстанушы Шәмс әд-Дин Бахарзидың ықпалымен дінді қабылдағанын жазған (Галиахметова, 2007: 66). Берке хан дініне берік болғандықтан да, «Жәмәл әд-Дин Ибраһим» деген атпен танымал болған. Араб тарихшысы ән-Нуайри оның сенім шырағын жағып, мұсылмандық дәстүрлерді енгізгенін, игі жақсыларды жанына жақын тартып, олармен достасқанын, өз елінде мектептер мен медреселер салғанын, тіпті әйелі Шешек те дінді ұстанып, шатырдан құрылған мешітті өзімен бірге алып жүргенін жазған (Галиахметова, 2007: 19). Кейбір араб тарихшылары оның жұбайлары мен әмірлерінің әрқайсысының имамы мен муәззині (азаншысы) болғанына тоқталған (Измайлов, 2008: 18). Беркенің ордасында болған мысырлық елшілер оның тек қыздары болғанын, ұлы сүймегенін жазған. Алайда әл-Кутуби, сұлтанның нағашысы, Берке ханның ұлы Әмір Бәдр әд-Дин Мұхаммедтің бірқатар діни еңбектердің авторы екенін, тіпті Құранға түсініктеме (тәпсір) жазғанын, екі томға жететін өлеңдер жинағы болғанын, жасы елуге жетпестен Каирде кенеттен (биіктен құлап) дүниеден өткенін атап өтеді (Бартольд, 1993: 135). Мысыр сұлтаны әл-Мәлік әз-Заһир Бейбарыстың тапсырмасымен қасиетті қала Меккеде Беркенің құрметіне құтба оқылып, мешіттерде дұға жасалады (Закиров, 1966: 56).

Беркенің тұсында ислам діні насихатталғандықтан Мысырмен саяси-дипломатиялық байланыс нығайды. Өзге діндерді (тәңірлік, буддалық, христиан-несториандық) ұстанатын билеушілері бар елдермен қарым-қатынас азайды. Тіпті қарашаңырақ – Моңғол империясынан тәуелсіздік алу жағы күн тәртібіне шықты (Измайлов, 2012: 100).

Берке хан кубрауи тариқатының шайқыларының нәтижесінде дінді қабылдағандықтан осы рухани мектеп өкілдерінің саяси биліктегі ықпалы артты. Кейбір мемлекеттік-әкімшілік жауапты қызметтерге сопылар да тартылды (Галиахметова, 2007: 84). XIII-XIV ғасырлардағы Шыңғыс хан әскерінің жорығының нәтижесінде қираған мәдениет ошақтары қайта тіктеліп, мешіт, мұнаралар салынды, әулиелердің басына кесене тұрғызылып, сопылық бауырластықтар құрылып, олар үшін арнайы уақыптар бөлінді. Сопылық дамып, Алтын Орданың идеологиясы мен мәдениетіне қатты әсер етті.

Меңгі-Темір (1266-1280 жж.), Туда-Меңгі (1281-1287 жж.)

Меңгі-Темір өз бабаларының дінін ұстанып, Шыңғыс хан «Жасағы» негізінде барлық дінге құрметпен қарауды ұсынды. 1267 жылы ол орыс метрополитенін бірқатар міндеттемелерден (алым-салықтан, «тамға» және соқа салығынан, сондай-ақ көлік арбаларын бөлу және азық-түлікпен қамтамасыз ету міндеттемелерінен) босатытын жарлыққа қол қойып, Алтын Орда билеушілері мен орыс шіркеуінің арасындағы қарым-қатынастарды реттеді (Гарустович, 2012: 78).

Меңгі-Темірден кейін билікке отырған Туда-Меңгі (1281-1287 жж.) исламды қабылдап, Мысыр сұлтанына елші жіберіп, өзіне лайықты мұсылманша құрметті есім беруін, сондай-ақ, дін дұшпандарына жорыққа шыққанда қолдану үшін халиф пен сұлтаннан ту мен дабыл жіберуді сұрайды (Измайлов, 2008: 21). Оның сопылыққа берілгендігі соншалық, билік істеріне салғырт қарағаны, шайқылар мен пақырларға жақын болып, тәркідүниелікке салынғаны, нәтижесінде биліктен бас тартып, орнына Төле Бұқа таққа отырғаны «Рукн әд-Дин Бейбарыстың жылнамасында» жазылған (Галиахметова, 2007: 77). Содан таққа Тарбудың баласы, Батудың немересі Төле Бұқа отырған. Ол тәңірлік сенімде болған. Бектербегі Ноғаймен арадағы кикілжіндердің нәтижесінде тақта ұзақ қала алмаған.

Тоқта хан (1291-1312 жж.)

Тоқтаның қай дінді ұстанғандығы туралы түрлі деректер сақталған. Арабтың тарихшысы Тақи әд-Дин Әбу әл-Аббас Ахмет ибн Әли әл-Мақризи (1364-1442 жж.) оның будда дінін ұстанғанын жазған. Алайда басқа мәмлүктік авторлар Тоқтаның тәңірлік сенімде болғанын, буддистерге ілтипат көрсеткенімен де, мұсылмандарға бүйрегі бұрып тұрғанына тоқталған. Ал, католиктік миссионерлер қызметінің батыстық теоретигі Раймонд Луллий 1308 жылы Тоқтаның айналасына мұсылман хатшыларын жинап, осы діннің таралуына ықпал еткенін өкінішпен атап өткен (Хаутала, 2012: 685). Ал, әл-Муфаддал болса, Тоқтаның исламды қабылдағанын, содан оның билігі тұсында мұсылманшылық дәстүрдің артқанына тоқталады. Сондай-ақ, оның ұлы Елбасардың да исламға бет бұрғаны жазылған (Хаутала, 2012: 685). Каффалық анонимдік францисконың 1323 жылы 15 мамырда жазған 2-ші хатында Тоқтаның христианның католик ағымын ұстанып дүниеден өткені, ұш ұлының да осы дінде болғаны, алайда екеуінің діннен қайтқаны, тек бір ұлының ғана христиандыққа берік болғаны айтылған (Григорьев, 2002: 30; Хаутала, 2012: 46). Тарихшы Г.Галиахметова жиырма үш жыл тақта отырған Тоқтаның шамандық сенімде болғанымен де, ішкі және сыртқы саяси ахуалдың күрделілігіне байланысты елде сопылықтың артқанын атап өтеді. Себебі сыртқы жағдайдар исламды жедел қабылдауды талап етсе, ішкі ахуал шаманизм мен исламды ұстанушылар арасындағы текетірестің өршуімен байланысты еді (Галиахметова, 2007: 81). Бізге жеткен ортағасырлық деректер мен кейінгі тарихшылардың тұжырымдарында ортақ пікірдің жоқ екенін Тоқтаны буддист, мұсылман, тәңіршіл, христиан ретінде көрсетуінен байқауға болады. Осы жағына назар аударған Н.П.Петров пен К.З.Ускенбай Тоқты ханның имани сеніміне қатысты осы уақытқа дейін жеткен тұжырымдарды жинақтап, өзіндік пікірлерін білдірген. Олар XIII-

XIV ғғ. Жошы, Хулагу және Шағатай ұлыстарындағы соғылған теңгелерді зерделеп, онда таңбаланған жазулардағы ханның титулына, мұсылманша лақабына, сондай-ақ, исламды қабылдағаннан кейінгі мұсылманша атын негізгі өлшем ретінде алып, соңғы жылдардағы теңгелердегі «султан әл-әғзам ғийас әд-дин» («Діннің қорғаушысы ұлы сұлтан») деген жазуға сүйеніп, Тоқтының жоқ дегенде 706/1306-1307 жылдары Исламды қабылдағанын жазады (Петров, & Ускенбай, 2010: 41). Тоқтаның мұсылманшылықты ұстанғанын оның билігі кезінде исламның Беркенің заманынан кейінгі жаңа тынысы ашылуымен, мұсылманшылықтың қалаларда кеңінен таралуымен, сыртқы және ішкі саясатта мұсылмандардың ықпалының артуымен (Измайлов, 2008: 21) байланыстыруға негіз бар. Сондай-ақ, Жошы ұлысының негізгі діни-танымдық жәдігерлерінен саналатын Нәсир әд-Дин Бұрхан әд-Дин Рабғұзидың «Қиссас әл-әнбиясы» («Пайғамбарлар тарихы») Тоқта ханның билігі тұсында жазылғанын да атап өткен орынды.

Өзбек хан (1313-1341 жж.)

Тоқтадан кейін Өзбек ханның таққа отыруымен Жошы ұлысындағы исламдану үдерісі күшейді. Оның билігі тұсында ислам дінін насихаттауға арналған түркі әдеби тілінде діни-танымдық, діни-дидактикалық және діни-сопылық еңбектер көптеп жазылды. Мұсылмандың ықпалы артып, ішкі және сыртқы саясаттағы негізгі бағыттарды анықтаушы негізгі күшке айналды. Бізге дейін жеткен деректер мен осы саланы қарастырған тарихшылардың зерттеулерінде Өзбек ханның Жошы ұлысындағы исламдану үдерісіне зор ықпал еткені жазылғанымен де, оның дінді қабылдау уақытына қатысты түрлі пікірлер орын алған. Осы жағына назар аударған Д.Исхаков орыстың тарихи дәстүрінде оның 1313 жылы дінді қабылдағаны көрсетілгенімен де, орыс жылнамаларында Өзбектің «құдайдан безген орыс сарацин сеніміне» кіруі сәл кейінірек деп (1318-1319 жж.) жазылғанын ескеріп, шынтуайтында ханның одан ертерек 1312-1313 жылдары исламға кіргенін алға тартқан (Исхаков, 2012: 130). Илхандықтар дәуіріндегі Банакати шежіресінде оның 1317 жылға жетпестен иманға келгені жазылса, ал тимуридтер дәуірінде хатқа түскен «Шәжәрәт әл-Әтракта» бұл оқиғаның һижри 720 жылы (1320-1321 жж.) болғаны көрсетілсе, Ұлықбектің «Тарих-и улус-и әрбәғә» еңбегінде Өзбектің «таққа отырғаннан кейін сегіз жыл өткен соң» (һижри 720 ж.) исламды қабылдағаны анық көрсетілген (Исхаков, 2012: 131). Осы автор Кашанидің дерегінде де Өзбек ханның һижри 712 жылы 10 зул-хиджа (8 сәуір 1313 ж.) айында исламға кіргені жазылғанына, бұл мәліметті Алтын Ордада соғылған теңгелердің де қуаттайтынына тоқталады. Оған айғақ ретінде һижри 717 жылы (1316-1317 жж.) соғылған тиындағы «Алладан басқа тәңрі жоқ, Мұхаммед Оның елшісі» деген кәлимә-и шәһәдәтті, одан әрірек һижри 715 жылы соғылған тиындағы «сүнниттік нышанды», сондай-ақ, П.Петров пен К.Ускенбайдың зерттеулеріне сүйеніп, Мохшида 1313-1314 жылдары (һижри 713 ж.) соғылған тиындағы Өзбек ханның «Алланың рақымымен әділ Сұлтан» деген мұсылмандық атымен бірге, ондағы «ғийас әд-дунийә уә әд-дин», яғни «дүние мен діннің қорғаушысы» деген титулының жазылуын ұсынады да, Өзбектің мұсылман билеушісі ретінде таққа отырғанын баса айтады. Оған қосымша һижри 714 жылы (1314-1315 жж.) Қырымда салынған мешіттегі «Ұлы хан Мұхаммед Өзбектің билігі кезінде» деген жазуды алға тартып, ханның таққа отыру уақытындағы діни-саяси жағдайларды есепке алып, оның исламға кіруі ұзаққа созылмаған болуы тиіс деп түйіндеген (Исхаков, 2012: 135-136).

Көптеген тарихшыларға дереккөз болған анонимдік «Шәжәрәт әл-әтракте» Өзбек ханның һижри 712 жылы (1312-1313 жж.) таққа отырғаны, тұруға жайлы, аң аулауға ыңғайлы жер болғандықтан да, сегіз жылдай өз елімен бірге Дешті Қыпшақтың солтүстігінде тұрғаны, билік құрғанына сегіз жыл болғанда шайқылардың шайқы, кутб әл-әқтаб, әулие Зеңгі атаның шәкірті Сейіт атаның арқасында һижри 720 жылы (1320-1321 жж.), түркі күнтізбесі бойынша тауық жылы, исламды қабылдау құрметіне ие болғаны, содан Сейіт ата Өзбек ханды Сұлтан Мұхаммед Өзбек хан деп атағаны жазылған. Сондықтан да оның дінді қабылдауын зерттеген В.В.Бартольд, Г.Г.Галиахметова,

Г.Н.Гарустович секілді және т.б. тарихшылар осы деректі келтіріп, өздерінің ғылыми тұжырымдарын ұсынған (Бартольд, 1993: 136; Галиахметова, 2007: 80; Гарустович, 2012: 91). Зерттеушілердің басым бөлігі, осы дерекке сүйеніп, Өзбек ханның дінді қабылдауын хандықтың сегізінші жылы деп көрсеткен. Алайда, «Шәжәрәт әл-әтрәктегі» «Сұлтан Мұхаммед Өзбек ханның билігі ол ислам дінін қабылдағанға дейін сегіз жылға, ал қабылдағаннан кейін отыз жылға созылды» деген жеріне назар аударған Г.Гарустович соңғы көрсетілген мерзім, яғни отыз жыл деген қате екенін, себебі оның билігі отыз жылға (1312-1342 жж.) созылғанын, сондықтан да таққа отырардан алдыңғы сегіз жыл жаңылыстан туғанын алға тартқан. Сонымен бірге, Өзбектің әкесі Тоғрылжаның «кәпір» болуы болашақ билеушінің исламды қабылдау мүмкіндігін жоққа шығаруға болмайтынын жазады. Ол әр-Бирзалидің Тоқта қайтыс болғанда, оның орнына отыз жастағы Өзбек келді, деген жазбасына сүйеніп, жиырма екі жастағы адамның өз діни сеніміне қатысты маңызды шешім қабылдауға толық шамасы жететінін алға тартқан (Гарустович, 2012: 91).

Десек те, осында назар аударарлық бір мәселе бар, дінді қабылдау бір бөлек те, пірге қол беріп, тариқатта жүру басқа екені. Яғни, мұсылманның дінді қабылдау мен рухани ұстазға қол беріп, тариқатқа кіргені екі бөлек дүние. Әдетте тумысынан мұсылман болғанымен де, кейіннен белгілі бір жасқа келгенінде заманының рухани ұстазына қол берген діни тұлғалар жиі кездеседі. Мысалы, мәуләуи тариқатының негізін қалаған Жәләл әд-Дин Мәуләнә Руми (1207-1273 жж.) басында фақиһ болып жүргенімен де, рухани ұстазы Шәмс Тебризиге жолыққаннан кейін ғана оған байғат беріп, сопылық жолға түскен. Яғни, Мәуләнә Руми ұстазы Шәмс Тебризиге дейін де шарифат шарттарын орындап қана қоймастан, белгілі бір дәрежеде фәтуа беретін фақиһ деңгейінде болған. Сондықтан да, бұл кездесуді мутасаууфтар «Екі дарияның түйісуі» («Бәр хурд-е ду дәрийа») деп атаған. Бұдан Мәуләнә Руми ұстазы Тебризидің арқасында исламды қабылдады, оған дейін имансыз болған деген ой тумаса керек. Себебі шарифат – діни құқықтық нормалармен өмір сүру болса, тариқат – кемелдікке жетелер рухани жол. Тариқатқа кірген соң рухани кемелдену басталады. Мұндай жағдайлар шайқылардың ғибратты ғұмырында жиі кездеседі. Осы секілді Өзбек ханның Сейіт атаның ықпалымен рухани жолға кіргені оның исламды сол кезде ғана қабылдады деген ойды білдірмесе керек. Қайта оның исламдағы жолы тариқатқа дейінгі және кейінгі болып екі сатыдан тұратынын білдіреді. Ол Зенгі атаның шәкірті Сейіт атаға қол беріп, оған мүрит болып, иасауи тариқатына кірген. Пақырларды құрметтеп, оларға мейірімділік танытқан, шайқыларды зиярат етіп тұрған. Берке ханның тұсында кубрауи рухани мектебі өкілдерінің салмағы басым болса, Өзбек ханның билікке келуімен иасауилік аталардың ықпалы артқан (Жандарбек, 2024: 222).

Өзбек ханның тұсында Жошы ұлысында исламдану үдерісі қарқынды жүрді. Алтын Орда Ислам өркениетінің аясына кірді. Өзбек ханнан бастап теңгелерге хандардың мұсылманша аты толық жазыла бастады. Өзбек хан – «Сұлтан Мұхаммед Өзбек хан», Жәнібек (1342-1357 жж.) – «Сұлтан Жәләл әд-Дин Махмұт», ал, Тоқтамыс (1379-1395 жж.) – «Сұлтан Нәсир әд-Дин» деген атпен теңгелерге соғылған (Измайлов, 2012: 110). Өзбек ханның таққа отырған жылынан бастап, яғни 1313 жылдан кейін таққа тек мұсылмандар ғана отырған. Әр жұмада олардың құрметіне құтба оқылған (Измайлов, 2008: 22-24).

Жәнібек хан (1342-1357 жж.), Бердібек хан (1357-1359 жж.)

Өзбек ханнан кейін таққа отырған Жәнібек хан өз әкесінің ісін жалғастырып, ұлысты толық исламдандырды, пұтқа табынушылардың ғибадатханаларын қиратып, көптеген мешіттер мен медреселер салдырды. Ұлысқа жер-жерден ғалымдар ағылды. Ислам елдеріне тән салт-дәстүрлер ене бастады.

Жәнібек кішкентайынан мұсылмандық дәстүр аясында ұлғайған. Оның тәрбиесімен Өзбек ханның рухани ұстазы Сейіт ата айналысқан (Исхаков, 2012: 150). Ортағасырлық авторлар Жәнібек ханның әділдігін 531-579 жылдар аралығында турашылдығымен елді басқарған сасандық «Анушируанның әділдігіне бағалаған» (Галиахметов, 2007: 62). И.Миргалеев әл-Хаж Әбд әл-Ғаффар Қырымидың Жәнібек ханның әділдігі мен адал

шешімі негізінде оны пайғамбардың сахабасы және сүнниттер тарапынан аса құрметтелген екінші халиф Омар әл-Фарукпен (Хэзрәті Умәр әл-Фәруқ гібі мухкәм-у мубәрәм еді дерлер) салыстырғанын алға тартып, оның астарында Омар халифты ұнатпайтын шиіттер шоғырланған хулагулік Иранның бөліктерін жаулап алғандықтан да, солай аталмады ма екен деген ой тастаған (Миргалеев, 2012: 15). Ал, Г.Н.Гарустович сол заманда шиіттердің Ираннан Еділге қоныс аударғанын, бұл жағдай Жошы ұлысында шиелініс тудырмағанын, себебі ол кезде сүнниттер мен шиіттердің өзара тату өмір сүргендігімен байланыстырады (Гарустович, 2012: 93). Расында да, сүнниттер («әһлі суннәт») мен шиіттердің («әһлі тәшәййуғ») арасындағы қарама-қайшылық діни-ақидалық мәселелерде жатқанымен де, діни-саяси идеологиялық тартысқа ұласуы XVI ғасырдан, яғни Сефевидтер династиясының (1501-1736 жж.) билікке келуімен тікелей байланысты. Сондықтан да, Жәнібекті мұсылмандар әмірі («Әмир әл-муминин») Омар әл-Фарукпен салыстырудың астарында діни-идеологиялық текетірес емес, қайта Жошы ұлысы ханының әділдігін әспеттеу деп ұққан дұрыс.

Жәнібек ханнан кейін оның ұлы Бердібек такқа отырады. Атасы Өзбек пен әкесі Жәнібектің жарты ғасырлық исламдандыру саясатының нәтижесінде дүниеге келгендіктен де, ол да мұсылманшылық ғұрыптардан қашық болмаған. әл-Хаж Әбд әл-Ғаффар Қырымиді оның діндар (мутә дәйин иди) екенін, аса зерек болмағандықтан да, Толыбайдың аталығында, яғни тәрбиесінде болғанын жазады. И.Миргалеев осындағы «аталық» деген сөздің астарына үңіліп, оның мемлекет басқарудағы тәлімгер болуы әбден мүмкін екенін, сонымен бірге бұл ұғымның сопылықтағы «силсила» қағидасына (ата, пір) да сәйкес келетінін жазып, Бердібектің өз «аталығына» «бағыныштылығының» мәнін ашып көрсететінін жазады (Миргалеев, 2012: 15).

Қорытынды

Шыңғыс хан жорығы нәтижесінде пайда болған Жошы, Шағатай, Илхандар мемлекеті бертін келе толықтай исламданды. Басында «Ұлы жасаққа» негізделіп, өз иеліктеріндегі жергілікті халықтардың сеніміне кеңшілік білдірді. Билеуші хандар басында тәңірлік, буддалық, христиан-несториандық діндерді ұстанғанымен де, бертін келе олардың ұрпақтары бүтіндей ислам дінін қабылдады. Нәтижесінде өздері негізін қалаған ұлыстар ислам өркениетінің ажырамас бөлігіне айналды.

Жошы ұлысында ерте ме, кеш пе исламдану процесі жүруі заңдылық еді. Себебі ұлыстың құрамына кірген Еділ-Бұлғар, Кавказ, Орталық Азия халықтары мұсылман болатын. Осы жерлерді өз қарамағында ұстаған Алтын Орда билеушілері өздері басқа дінді ұстанса да, жергілікті халықтардың сеніміне құрметпен қарады. Жошы мен Бату хандар мұсылмандарға иек артып, мемлекеттік басқару істерінде олардың әлеуетін ұтымды пайдалануға тырысты. Ал, христиан сеніміндегі Сартақ, тәңірлік жолды ұстанатын Меңгі-Темір де ұлыстағы мұсылмандармен текетіреске бармауға тырысты. Берке, Туда-Меңгі, Тоқта, Өзбек, Жәнібек және Бердібек хандар исламды қабылдап, мұсылманшылық ғұрыптардың кең тарауына ықпал етті. Әсіресе, Өзбек пен Жәнібектің ұлыста исламдану үдерісі қарқынды жүрді. Сопылық тариқаттар (кубрауи, иасауи) елдің ішкі және сыртқы саясатына араласатын деңгейге көтерілді. Жошы ұлысы исламдануының екінші кезеңінде Иасауи рухани мектеп өкілдері қарқынды жұмыс жасады.

Алтын Ордада фикһта – Имам Ағзам, ақидада – Имам Матуриди, ихсанда – кубрауи және иасауи ілімдері негізгі ұстын болды. Бертін келе «ханафи-матуриди-иасауи» ұштағаны руханияттың ажырамас бөлігіне айналды. Осы тұста дін мен дәстүр сабақтасты. Түркілік дүниетаным мен ислами көзқарас ұштасты. Нәтижесінде дәстүрлі діннің негіздері қаланды. Жошы ұлысы діни мәдениетінің қазақ руханиятында алар орны ерекше. Сондықтан да, қазақ даласындағы діни антропологияны қарастырғанда Алтын Орда мәдениетін дінтану, исламтану, шығыстану тұрғысынан зерттеу маңызды.

Сондай-ақ, исламды қабылдамаған Жошы, Бату, Меңгі-Темір хандар өз ұлысындағы халықтардың сеніміне құрметпен қарады. Бірнеше халықтар қатар өмір сүретін мультимәдени қоғамда өзгенің діні мен ұстанымына толеранттылық таныту – демократияның негізгі шарттарының бірі.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Бартольд, В. В. (1993). *Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии*. Жалын.
- Галиахметова, Г. Г. (2007). *Ислам в Золотой Орде: Традиции религиозного опыта*. Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.
- Гарустович, Г. Н. (2012). Религиозная ситуация в Золотой Орде глазами современников. В *Ислам и власть в Золотой Орде* (с. 73–98). Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.
- Жандарбек, З. Ж. (2024). *Йасауи жолының Алтын Орда тарихындағы рөлі: Түркі-ислам тарихы*. Орхон.
- Закиров, С. (1966). *Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XV вв.)*. Наука.
- Измайлов, И. Л. (2008). *Ислам в Золотой Орде*. Татарское книжное издательство.
- Измайлов, И. Л. (2012). Принятие ислама в Улусе Джучи: Причины и этапы исламизации. В *Ислам и власть в Золотой Орде* (с. 98–117). Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.
- Исхаков, Д. М. (2012). Проблема «окончательной» исламизации Улуса Джучи при хане Узбеке. В *Ислам и власть в Золотой Орде* (с. 129–154). Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.
- Kozha, M., Abzhalov, S., & Temirkhanov, B. (2025). Ahmet Yesevi Mezarinin Etrafindaki Eski Yapılarla İlgili Görüşler ve Yeni Bulgular. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, 55–64. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1424948>
- Қыдыр, Т. Е. (2026). *Жошы ұлысының әдеби жәдігерлері*. Adal kitap.
- Миргалеев, И. М. (2012). Сведения ал-Хадж Абд ал-Гаффара Кырыми об исламизации в Золотой Орде. В *Ислам и власть в Золотой Орде* (с. 6–18). Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.
- Нарымбет, Г., & Қыдыр, Т. (2023). Жошы ұлысының тарихына қатысты парсы деректерінің ерекшеліктері. *ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы*, 104(1), 68–76.
- Петров, П. Н., & Ускенбай, К. З. (2010). Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедание хана Токты (690/1291–712/1312–1313 гг.). *Вопросы истории и археологии Западного Казахстана*, 1, 10–53.
- Рашид әд-Дин Фәзлуллаһ Хәмәдони. (1398). *Жами‘ ат-тауарих*. Мирос-е мәктуб.
- Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: Т. 2. Извлечения из персидских сочинений* (В. Г. Тизенгаузен, сост.; А. А. Ромаскевич & С. Л. Волин, обраб.). (1941). Издательство Академии наук СССР.
- Хаутала, Р. (2012). Исламизация татар, согласно латинским источникам конца XIII – первой половины XIV века. В *Ислам и власть в Золотой Орде* (с. 18–73). Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ.
- Хаутала, Р. (2018). Исламизация Джучидского и Хулагуидского улусов в сравнении: Точки зрения мусульманских и христианских источников. *Золотоордынское обозрение*, 6(4), 676–695.

REFERENCES

- Bartol'd, V. V. (1993). *Tyurki: Dvenadtsat' leksiya po istorii turetskikh narodov Sredney Azii* [The Turks: Twelve Lectures on the History of the Turkic Peoples of Central Asia]. Zhalyyn. (In Russian).
- Galiakhmetova, G. G. (2007). *Islam v Zolotoy Orde: Traditsii religioznogo opyta* [Islam in the Golden Horde: Traditions of Religious Experience]. Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).
- Garustovich, G. N. (2012). Religioznaya situatsiya v Zolotoy Orde glazami sovremennikov [The Religious Situation in the Golden Horde Through the Eyes of Contemporaries]. V *Islam i vlast' v Zolotoy Orde* (s. 73–98). Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).

Zhandarbek, Z. Zh. (2024). *Yasaui zholynyn Altyn Orda tarikhyndagy roli: Turki-islam tarikhy* [The Role of the Yasawi Path in the History of the Golden Horde: Turkic-Islamic History]. Orkhon. (In Kazakh).

Zakirov, S. (1966). *Diplomaticheskie otnosheniya Zolotoy Ordy s Egiptom (XIII–XV vv.)* [Diplomatic Relations between the Golden Horde and Egypt (13th–15th Centuries)]. Nauka. (In Russian).

Izmaylov, I. L. (2008). *Islam v Zolotoy Orde* [Islam in the Golden Horde]. Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).

Izmaylov, I. L. (2012). Prinyatie islama v Uluse Dzhuchi: Prichiny i etapy islamizatsii [The Adoption of Islam in the Jochi Ulus: Causes and Stages of Islamization]. V *Islam i vlast' v Zolotoy Orde* (s. 98–117). Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).

Iskhakov, D. M. (2012). Problema «okonchatel'noy» islamizatsii Ulusa Dzhuchi pri khane Uzbeke [The Problem of the “Final” Islamization of the Jochi Ulus under Khan Özbek]. V *Islam i vlast' v Zolotoy Orde* (s. 129–154). Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).

Kozha, M., Abzhalov, S., & Temirkhanov, B. (2025). Ahmet Yesevi Mezarinin Etrafindaki Eski Yapılarla İlgili Görüşler ve Yeni Bulgular [Views and New Finds About the Old Buildings Around the Tomb of Ahmet Yesevi]. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 114, 55–64. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1424948> (In Turkish).

Qydyr, T. E. (2026). *Zhoshy ulysynyn adebi zhadigerleri* [The Literary Heritage of the Jochi Ulus]. Adal kitap. (In Kazakh).

Mirgaleev, I. M. (2012). Svedeniya al-Khadzh Abd al-Gaffara Kyrymi ob islamizatsii v Zolotoy Orde [Al-Hajj Abd al-Ghaffar al-Qirimi's Account of the Islamization of the Golden Horde]. V *Islam i vlast' v Zolotoy Orde* (s. 6–18). Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).

Narymbet, G., & Qydyr, T. (2023). Zhoshy ulysynyn tarikhyna qatysty parsy derekterinin erekshelekteri [The Characteristics of Persian Sources on the History of the Jochi Ulus]. *QazUU khabarshysy. Shygystanu seriyasy*, 104(1), 68–76. (In Kazakh).

Petrov, P. N., & Uskenbay, K. Z. (2010). Voprosy islamizatsii ulusa Dzhuchidov i veroispovedanie khana Tokty (690/1291–712/1312–1313 gg.) [The Islamization of the Jochid Ulus and the Religious Affiliation of Khan Toqta]. *Voprosy istorii i arkheologii Zapadnogo Kazakhstana*, 1, 10–53. (In Russian).

Rashid ad-Din Fazlullah Hamadoni. (1398). *Zhami' at-tauarikh* [Zhami' at-tauarikh]. Miros-e maktub. (In Arabic).

Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoy Ordy: T. 2. Izvlecheniya iz persidskikh sochineniy (V. G. Tizengauzen, sost.; A. A. Romaskevich & S. L. Volin, obrab.) [Collection of Materials Relating to the History of the Golden Horde]. (1941). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

Khautala, R. (2012). Islamizatsiya tatar, soglasno latinskim istochnikam kontsa XIII – pervoy poloviny XIV veka [The Islamization of the Tatars According to Latin Sources from the Late 13th to the First Half of the 14th Century]. V *Islam i vlast' v Zolotoy Orde* (s. 18–73). Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. (In Russian).

Khautala, R. (2018). Islamizatsiya Dzhuchidskogo i Khulaguidskogo ulusov v sravnenii: Tochki zreniya musul'manskikh i khristianskikh istochnikov [A Comparison of the Islamization of the Jochid and Hulaguid Uluses: Perspectives from Muslim and Christian Sources]. *Zolotoordynskoe obozrenie*, 6(4), 676–695. (In Russian).

ДІНТАНУ

FTAMP 21.41.67

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6510>

КАСКЫРБЕК КАЛИЕВ¹ , **НҰРЛАН МУМИНОВ^{2*}** 

¹ Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, PhD, доцент м.а.

(Астана, Қазақстан) e-mail: kaskyrbekkaliev@gmail.com

^{2*} Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, PhD, доцент

(Алматы, Қазақстан) e-mail: n.muminoff@gmail.com

ОРТАЛЫҚ АЗИЯДАҒЫ ДІНИ БІРЕГЕЙЛІК ЖӘНЕ ОНЫҢ АЙМАҚТЫҚ ИНТЕГРАЦИЯ ҮДЕРІСІНДЕГІ РӨЛІ

Андатпа. Бұл мақалада Орталық Азия елдеріндегі діни бірегейліктің қалыптасу ерекшеліктері және оның қазіргі аймақтық интеграция үдерісіндегі рөлі жан-жақты қарастырылады. Сонымен қатар Орталық Азиядағы діни үдерістерді зерттеген шетелдік және отандық ғалымдардың ғылыми еңбектеріне талдау жасалады. Зерттеу барысында кеңестік кезеңде жүргізілген атеистік саясаттың қоғамдық сана мен діни өмірге ықпалы, сондай-ақ тәуелсіздік жылдарындағы діни жаңғыру үдерістері сараланады. Дәстүрлі исламның жергілікті мәдениетпен, тарихи тәжірибемен және ұлттық ерекшеліктермен өзара байланысы ашып көрсетіледі. Орталық Азия мемлекеттеріндегі муфтияттардың қызметі, олардың арасындағы өзара байланыс пен ынтымақтастықтың қазіргі деңгейі, сондай-ақ институттық интеграцияға қатысты мәселелер қарастырылады. Зерттеудің негізгі әдісі ретінде аймақ елдерінде ғылыми зерттеу жүргізіп жүрген шетелдік және отандық ғалымдардан, сарапшылардан және муфтият қызметкерлерінен алынған сарапшылық сұхбаттар пайдаланылды. Зерттеу нәтижесінде мемлекеттер мен муфтияттар тарапынан жүзеге асырылып отырған діни саясаттың әрқелкілігі айқындалды. Мұндай ерекшеліктердің діни институттар арасындағы ынтымақтастыққа кері ықпал етіп, аймақтық интеграция үдерістеріндегі діннің рөлін төмендетіп отырғаны анықталды. Сонымен бірге ортақ діни құндылықтар аймақ халықтарын рухани тұрғыдан жақындастыратын маңызды фактор болғанымен, оларды тиімді пайдалану үшін келісілген саясат пен тұрақты институционалдық диалог қажет екені тұжырымдалды.

Кілт сөздер: Орталық Азия, діни бірегейлік, аймақтық интеграция, діни саясат, дәстүрлі ислам, муфтият.

Kaskyrbek Kaliev¹, Nurlan Muminov²

¹ L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD, Acting Associate Professor

(Astana, Kazakhstan), e-mail: kaskyrbekkaliev@gmail.com

² Al-Farabi Kazakh National University, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan),

e-mail: n.muminoff@gmail.com

Religious Identity in Central Asia and its Role in the Regional Integration Process

Abstract. This article comprehensively examines the distinctive features of the formation of religious identity in Central Asian countries and its role in contemporary regional

**Cite us correctly:*

Калиев, К., & Муминов, Н. (2026). Орталық Азиядағы діни бірегейлік және оның аймақтық интеграция үдерісіндегі рөлі. *НИКМЕТ*, 3(9), 28–39. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6510>

Мақаланың редакцияға түскен күні 10.09.2026 / қабылданған күні 26.09.2026.

integration. It also analyzes the scholarly works of foreign and local researchers who have studied religious processes in Central Asia. The study explores the impact of Soviet-era atheistic policies on public consciousness and religious life, as well as the processes of religious revival during the years of independence. It reveals the relationship between traditional Islam and local culture, historical experience, and national characteristics. The article also considers the activities of the muftiates in Central Asian states, the current level of their interaction and cooperation, and issues related to institutional integration. The primary research method involved expert interviews with foreign and local scholars, experts conducting research in the countries of the region, and representatives of the muftiates. The findings demonstrate considerable differences in the religious policies implemented by governments and muftiates. These differences negatively affect cooperation among religious institutions and diminish the role of religion in regional integration. Although shared religious values can promote the spiritual rapprochement of regional communities, their effective use requires coordinated policies and sustainable institutional dialogue.

Keywords: Central Asia, religious identity, regional integration, religious policy, traditional Islam, muftiates.

Каскырбек Калиев¹, Нурлан Муминов²

¹ Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилёва, PhD, и.о. доцента
(Астана, Казахстан) e-mail: kaskyrbekkaliev@gmail.com

² Казахский национальный университет имени аль-Фараби, PhD, доцент
(Алматы, Казахстан) e-mail: n.muminoff@gmail.com

Религиозная идентичность в Центральной Азии и её роль в процессе региональной интеграции

Аннотация. В статье всесторонне рассматриваются особенности формирования религиозной идентичности в странах Центральной Азии и её роль в современных процессах региональной интеграции. Анализируются научные труды зарубежных и отечественных исследователей, изучавших религиозные процессы в регионе. Исследуется влияние атеистической политики советского периода на общественное сознание и религиозную жизнь, а также процессы религиозного возрождения в годы независимости. Раскрывается взаимосвязь традиционного ислама с местной культурой, историческим опытом и национальными особенностями. Рассматриваются деятельность муфтиятов государств Центральной Азии, современный уровень их взаимодействия и сотрудничества, а также вопросы институциональной интеграции. Основным методом исследования стали экспертные интервью с зарубежными и отечественными учёными, специалистами, проводящими исследования в странах региона, и сотрудниками муфтиятов. Результаты исследования выявили различия в религиозной политике, проводимой государствами и муфтиятами. Установлено, что эти различия отрицательно влияют на сотрудничество между религиозными институтами и снижают роль религии в региональной интеграции. Сделан вывод, что общие религиозные ценности являются важным фактором духовного сближения народов региона, однако для их эффективного использования необходимы согласованная политика и устойчивый институциональный диалог.

Ключевые слова: Центральная Азия, религиозная идентичность, региональная интеграция, религиозная политика, традиционный ислам, муфтияты.

Kaskyrbek KALIEV¹, Nurlan MUMINOV²

¹ L.N. Gumilyov Avrasya Millî Üniversitesi, PhD, Yardımcı Doçent (Astana, Kazakhstan)
e-posta: kaskyrbekkaliev@gmail.com

² El-Farabi Kazak Millî Üniversitesi, Doçent (Almatı, Kazakhstan)
e-posta: n.muminoff@gmail.com

Орта Азия’да Дини Киімлігін Бөлгесел Ентегрasyon Сүрециндеки Ролү

Özet. Bu makalede, Орта Азия үлкелеринде дини киімлігін олұшум өзелликлери ve бу киімлігін гүнүмүздеки бөлгесел ентегрasyon сүрециндеки ролү кaпcaмлі бичимде еле алинмактадир. Айрива Орта Азия’даки дини сүречлери инееленен ябaнцв ve yerli араштримacиларин билисел чалишмалари анализ едилмектедир. Араштримaда, Совьет донеминде юрүтүлен атеист политикaнын топлумсал билинч ve дини hayat үзериндеки etkisi ile бaгимсизлик yилларинда герчеклешен дини canланма сүречлери дегерлендирilmektedir. Geleneksel İslam’ın yerel kültür, tarihsel tecrübe ve millî özelliklerle ilişkisi ortaya konulmaktadır. Орта Азия devletлериндеки müftülüklerin faaliyetleri, aralarındaki etkileşim ve iş birliğinin mevcut düzeyi ile kurumsal entegrasyona ilişkin meseleler incelenmektedir. Араштримaнын temel yöntemi olarak bölgede bilimsel çalışmalar yürüten yabancı ve yerli akademisyenler, uzmanlar ve müftülük çalışanlarıyla gerçekleştirilen uzman görüşmelerinden yararlanılmıştır. Араштримa sonucunda devletler ve müftülükler tarafından yürütülen din politikalarının farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Bu farklılıkların dinî kurumlar arasındaki iş birliğini olumsuz etkilediği ve bölgesel entegrasyon süreçlerinde dinin rolünü azalttığı tespit edilmiştir. Ortak dinî değerlerin bölge halklarını manevi açıdan yakınlaştıran önemli bir unsur olduğu, ancak bunlardan etkili biçimde yararlanılması için uyumlu politikaların ve sürdürülebilir kurumsal diyalogun gerekli olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Орта Азия, дини киімлик, бөлгесел ентегрasyon, дини политика, geleneksel İslam, müftülükler.

Кіріспе

Орталық Азия мемлекеттерін біріктіретін өте көп ортақ құндылықтар бар. Тәжікстаннан баскасының барлығы түркі тілдес және дәстүрлерімен мәдениеттері бір-біріне қатты ұқсас мемлекеттер. Ал, дініне келетін болсақ, бұл мемлекеттердің барлығы ислам діні, сунниттік бағытының ханафи мазхабын ұстанады. Эмиль Дюркгеймнің теориясына сәйкес діннің біріктіру функциясы бар екенін ескерсек, Орталық Азия мемлекеттерінің аймақтың интеграциясында діннің ролін мыңызды факторлардың бірі ретінде қарастыруға болады. Алайда, мемлекеттердің өткен тарихы мен дінге қатысты саясаттарына байланысты бұл үдерістер басқаша жұмыс жасауы мүмкін. Соңғы жылдары әлемде болып жатқан турбеленттік кезеңде Орталық Азия мемлекеттерінің арасында жалпы интеграция мәселесі жиі қозғалуда. Бірақ бұл интеграция үдерістерінде діннің ролі қаншалықты маңызды? деген сұрақ әзірге көп зерттелмеген. Орталық Азия мемлекеттерінің діни бірегейлігі және оның аймақтық интеграциядағы діннің ролі туралы зерттеу әлеуметтану, дінтану, саясаттану және аймақтану ғылым салаларын қызықтыратын өзекті тақырыптардың бірі. Жалпы Орталық Азиядағы аймақтық интеграциядағы діннің ролін анықтау үшін, бұл аймақтағы діни бірегейлік пен қоғамдағы дін феноменін талдау өте маңызды.

Діни бірегейлік - адамның немесе қоғамның өзін белгілі бір діни қауымдастықтың мүшесі ретінде қабылдауы мен сол қауымдастықтың құндылықтарын, салт-дәстүрлерін ұстануы. Яғни адамның белгілі бір діни дәстүрге, топқа немесе сенім жүйесіне жататынын түсінуі, сондай-ақ онымен байланысты құндылықтарды, нормаларды және мінез-құлық үлгілерін қабылдауы болып табылады (Ysseldyk, 2010: 60-71).

Бұл феномен шетелдік және отандық ғалымдардың да назарында болып, бірнеше ғылым саласының ғалымдары бұл тақырыптарды зерттеу нысандарына алды. Қазіргі таңда Орталық Азиядағы діни бірегейлік пен дін саясатына қатысты бірнеше ғалымдардың еңбектеріне шолу жасауға болады.

Зерттеулердің негізгі бағыттарының бірі діни бірегейліктің қалыптасуының тарихи алғышарттарымен тығыз байланысты. Орталық Азия зерттеушісі А. Халидтің пікірінше, Орталық Азия халықтарының қазіргі исламдық бірегейлігі отарлық басқару, мәдени

модернизация және кеңестік кезеңдегі трансформациялар сияқты ұзақ мерзімді тарихи үдерістердің ықпалымен қалыптасты (Khalid, 1999; Khalid, 2007). Ғалым исламды тек діни жүйе ретінде ғана емес, сонымен қатар мәдени жады мен қоғамдық сананың бірігуінің маңызды элементі ретінде қарастырады. Ал, француздық ғалым Оливье Руа исламдық бірегейліктің сақталуының институционалдық тетіктеріне ерекше назар аударады. Оның пайымдауынша, исламдық бірегейліктің тұрақтылығы кеңестік шектеулер жағдайында да қызметін жалғастырған бейресми діни институттардың болуымен түсіндіріледі (Roy, 2001). А. Халид ислам мәдениетінің тарихи сабақтастығына басымдық берсе, О. Руа діни сананы сақтаудағы әлеуметтік институттар мен діни қауымдастықтардың рөлін ерекше атап көрсетеді.

Зерттеушілер арасында посткеңестік қоғамдағы исламның рөлін бағалауда да елеулі айырмашылықтар байқалады. Мысалы А.Халид діни жандану мәселесін ең алдымен ұзақ уақытқа созылған Кеңестік кезеңнен кейінгі мәдени және діни бірегейлікті қалпына келтірудің табиғи үдерісі ретінде қарастырады (Khalid, 2007: 48). Оның пікірінше, қазіргі таңдағы халықтың діндарлығын саяси радикализммен немесе экстремизммен байланыстырмау керек. Исламды Орталық Азия халықтарының ұлттық және мәдени мұрасының маңызды құрамдас бөлігі ретінде қарастыруды отандық зерттеушілер де қолдайды (Zabirova, 2025: 10).

М. Омеличеваның пікірінше, тәуелсіздік алғаннан кейін Орталық Азия мемлекеттері діни саланы тұрақтылық пен қауіпсіздікке ықтимал қатерлер тұрғысынан қарастыра бастады (Omeliicheva, 2011: 243). Зерттеуші қазіргі діни саясатты реттеу тетіктерінің көпшілігі діни ұйымдарды «ресми» және «бейресми» деп бөлген кеңестік басқару моделінің мұрасы екенін атап көрсетеді. Осыған ұқсас ұстанымды қолдаушы ғалымдардың бірі К. Йом. Ол халықаралық саяси дискурста Орталық Азиядағы ислам көбіне радикализм мен терроризмге қарсы күрес контекстінде қарастырылатынын айтады (Yom, 2020: 75-83). Демек, ғылыми әдебиеттерде исламды қоғамдық консолидацияның ресурсы ретінде қарастыратын авторлар мен оның қауіпсіздік саласына әсер ететіндігіне назар аударатын зерттеушілер арасында пікірталас қалыптасқан.

Зерттеулердің келесі бір бағыты діни және ұлттық бірегейліктің арақатынасын талдауға арналған. Оливье Руаның пікірінше, исламдық бірегейлік ол ұлттық құрылыс үдерістеріне қайшы келмейді, керісінше ұлттық бірегейлікпен қатар өмір сүріп, оны толықтырады (Roy, 2000: 71). Ғалым Орталық Азия халықтарының ортақ исламдық және мәдени мұраға ие екенін, оның тәуелсіз мемлекет ретінде, ұлттық бірегейлік қалыптасқан жағдайда да өз маңызын сақтап отырғанын атап көрсетеді.

Осыған ұқсас тұжырымдар отандық әлеуметтанушы А.Забированың еңбектерінде де көрініс тапқан. Ол исламды Қазақстанның заманауи ұлттық бірегейлігін қалыптастырушы факторлардың бірі ретінде қарастырады. Оның пікірінше, діни жаңғыру тарихи жады мен ұлттық сананың қайта қалпына келуімен қатар жүрді. Сонымен қатар, кейбір зерттеушілер ислам бірегейлігімен қоса қазақтар үшін басқа да балама діни бірегейліктің бар екендігіне назар аударады. Мәселен, М. Ларюэль Қазақстан мен Қырғызстандағы тәңіршілдіктің жаңғыруын исламдық дәстүрден тыс мәдени тамырларды іздеу әрекеті ретінде талдайды (Laruelle, 2007: 203).

Діни бірегейліктің өңірлік интеграция үдерістеріне ықпалы мәселесі де зерттеушілердің ерекше қызығушылығын тудырады. Көптеген авторлар Орталық Азия мемлекеттерінің ортақ тарихы, тәжірибесі, мәдени құндылықтары мен дәстүрлері негізінен исламдық мұраға ие екенін атап көрсетеді. О.Руаның пікірінше, діни және мәдени құндылықтардың ортақтығы өңір халықтары арасындағы байланыстардың сақталуына ықпал етіп, трансұлттық қатынастардың дамуына негіз болады (Roy, 2000). Ислам дінін Орталық Азияның рухани-мәдени бірлігін қамтамасыз ететін факторлардың бірі ретінде қарастырады (Khalid, 2021: 539).

Зерттеушілер қатарында діни бірлестіктердің аймақтық интеграцияның табысты болуына кепілдік бермейтінін атап көрсететін ғалымдар да бар. Олардың пікірінше ұлттық мүдделер, мемлекеттік құрылыс ерекшеліктері және жекелеген елдердің діни саясатындағы айырмашылықтар мемлекетаралық қатынастардың сипатына әлдеқайда күшті әсер етуі мүмкін. Мысалы, Өзбекстан мемлекеті исламдық мұраларды ұлттық идеологиясының элементі ретінде белсенді пайдаланғанымен, діни саласын жоғары деңгейде бақылауда ұстап отыр (Schmitz, 2023: 92). Ұқсас үдерістер өңірдің басқа мемлекеттерінде де байқалады, бұл діни бірегейліктің дамуында интеграциялық және дезинтеграциялық үрдістердің қатар жүретінін аңғартады.

Орталық Азиядағы діни бірегейліктің қайта қалыптасуын конструктивистік тәсіл арқылы түсіндіруге болады. Конструктивизм теориясына сәйкес, бірегейлік қоғамның өзгермейтін сипаты ретінде емес, тарихи даму, әлеуметтік өзара әрекеттестік және ұжымдық түсініктер нәтижесінде қалыптасатын әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады (Wendt, 1999). Осы тұрғыдан алғанда, діни бірегейлік көбінесе қоғамдық тәжірибе, мәдени жады және саяси дискурс арқылы үнемі қайта өндіріліп отыратын әлеуметтік конструкт ретінде түсіндіріледі.

Зерттеу үшін әлеуметтік бірегейлік теориялары да маңызды әдіснамалық мәнге ие. Бұл теорияларға бойынша, белгілі бір діни қауымдастыққа тиесілі болу ұжымдық ынтымақтастық пен топтық бірегейлік сезімінің қалыптасуына ықпал етеді. Орталық Азия жағдайында бұл исламды тек діни жүйе ретінде ғана емес, сонымен қатар өңір халықтары арасындағы мәдени байланыстарды нығайтатын фактор ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Интеграциялық үдерістерді талдау барысында өңіршілдік (регионализм) теориясының қағидалары да маңызды рөл атқарады. Осы бағыт өкілдерінің пікірлері бойынша, мемлекеттер арасындағы тұрақты ынтымақтастық тек экономикалық және саяси мүдделердің ықпалымен ғана емес, сонымен бірге ортақ құндылықтардың, тарихи жадтың және мәдени жақындықтың болуымен де қалыптасады (Deutsch, 1957: 43; Acharya, 2014: 547). Осы тұрғыдан алғанда, діни бірегейлік өңірлік қауымдастықтың қалыптасуына ықпал ететін факторлардың бірі ретінде көрініс тауып, Орталық Азия мемлекеттері арасындағы сенім мен гуманитарлық ынтымақтастықтың дамуына жағдай жасай алады.

Ғылыми әдебиеттерді талдау нәтижесінде көріп отырғанымыздай зерттеушілердің Орталық Азияның қоғамдық дамуындағы діннің маңызды рөлін мойындайтынын көрсетеді. Дегенмен, олар діни бірегейліктің қалыптасу тетіктері мен оның саяси салдарын әртүрлі бағалайды. Бірқатар авторлар ислам дінін мәдени сабақтастық пен әлеуметтік консолидацияның факторы ретінде қарастырса, енді біреулері қауіпсіздік мәселелері мен мемлекеттік бақылауға басымдық береді. Сонымен қатар, діни жаңғыру мен діни саясатқа арналған зерттеулердің едәуір көлеміне қарамастан, діни бірегейліктің өңірлік интеграция үдерістеріне ықпалы жеткілікті деңгейде зерттелмеген. Қазіргі таңдағы зерттеулердің басым бөлігі діннің дамуының ішкі мемлекеттік аспектілеріне бағытталған, ал оның өңірлік ынтымақтастықты, трансұлттық байланыстарды және интеграциялық үдерістерді қалыптастырудағы рөлі кешенді әрі терең зерттеуді қажет етеді. Аталған ғылыми олқылық осы зерттеудің өзектілігін айқындап отыр.

Зерттеу әдістері

Орталық Азиядағы діни бірегейлік және оның аймақтық интеграциядағы рөлі тақырыбын зерттеу үшін бірнеше ғылыми зерттеу әдістері қолданылды. Зерттеуде негізінен ғылыми талдау әдісі, әдебиеттерге аналитикалық шолу және сарапшылық сұхбат сынды сапалық зерттеу әдістері қолданылған болатын. Сарапшылық сұхбатқа негізінен зерттеп отырған тақырыпқа қатысты тәжірибесі мен білімі жоғары ғалым мамандары тартылды. Жиналған деректер мазмұндық талдау әдісімен өңделді. Зерттеудің негізгі әдісі ретінде таңдалған сарапшылық сұхбатқа Орталық Азияны зерттеп жүрген антрополог,

саясаттанушы, әлеуметтанушы және дінтанушы ғалымдармен қоса ҚМДБ-те жұмыс жасайтын муфти кеңесшілері мен бөлім басшы мамандары қатысты. Зерттеуге Германия, Франция, Түркия, Өзбекстан және отандық ғалымдарды қосқанда 15 сарапшыдан сұхбат алынды.

Нәтежиелері және талқылау

Ислам діні Орталық Азия аймағында шамамен мыңжылдықтан астам уақыт бойы іргелі орын алып, ислам тарихында орталық рөл атқарды. Ғасырлар бойы бұл аймақтан ислам ғылымының, мәдениетінің және өркениетінің дамуына орасан зор үлес қосқан көптеген мұсылман ғалымдары мысалы, Бұхари, Тирмизи, Әл-Матуриди және рухани көшбасшылар атап айтар болсақ, Ахмад Яссауи, Нақшыбанди сынды атақты дін лидерлері шықты (Omelicheva, 2011: 144). Екінші жағынан, ислам діні Орталық Азия дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарының ажырамас бөлігі ретінде Орталық Азия халықтарының ұжымдық жадының негізгі тастарының біріне айналды (Zhussipbek, 2020: 548).

Жоғарыдағы зерттеу нәтижелері Орталық Азия мемлекеттері арасындағы мәдени және тарихи жақындықтың маңызды элементтерінің бірі ислам діні екенін көрсетіп отыр. Кеңестік кезеңнен кейінгі уақыт ішінде аталмыш аймақ елдерінде діни жаңғыру үдерісі байқалады. Қазақстан, Қырғызстан және Өзбекстанда діннің қоғамдық кеңістіктегі көріну деңгейі айтарлықтай артқанын көрсетеді. Мешіттер санының өсуі, діни білім беру мекемелерінің артуы және діни рәміздердің қоғамдық өмірде жиі қолданылуын, ислам дінінің қоғамда ықпалы күшейіп келе жатқандығының көрсеткіші ретінде бағалауға болады.

Дегенмен, Орталық Азия мұсылман қауымдастықтары жетпіс жылдық трансформациялық «Homo Sovieticus» тәжірибесіне байланысты басқа мұсылман қоғамына қарағанда айтарлықтай ерекшеленеді. Бұл тәжірибенің қазіргі күннің өзінде көптеген қоғамдық мәселелерге әсер етіп отырғандығын көруге болады. Зерттеуімізге қатысқан сарапшылардың пікірінен де бұл мәселені байқауға болады.

Орталық Азиядағы аймақтық интеграциядағы діннің рөлі тақырыбы бойынша сарапшылардың пікірінше бұл үдеріс өте күрделі екендігін көрсетіп отыр. Сарапшылық сұхбат нәтижесінде барлық сарапшылар Орталық Азия халықтарына ортақ рухани мәдени мұралардың жетіп артылатындығы айтқан болатын. Сарапшы1: Діннің интеграциялық әлеуеті ең алдымен ортақ рухани мұралармен байланысты. Орталық Азия мемлекеттерінің тарихи жадында ислам мәдениеті маңызды орын алады. Самарқанд, Бұхара және Түркістан сынды қалалар тек ұлттық емес, бүкіл өңір үшін маңызды рухани орталықтар ретінде қарастырылады. Мұндай ортақ тарихи кеңістік мемлекеттер арасындағы гуманитарлық байланыстарды дамытуға қолайлы жағдай қалыптастырады.

Соңғы жылдары аймақтағы интеграциялық бастамаларда да тек эконмикалық емес соның ішінде мәдени және рухани ортақтыққа көбірек көңіл бөліне бастағандығы байқалады (Сарапшы 2). Түркістан қаласының түркі әлемі үшін рухани астана атануы, Түркия мен Өзбекстан мемлекетінің сыйы ретінде Түркістан қаласына зәулім мешіт салып беруі рухани мәдениетке көңіл бөлініп жатқанның белгісі. Аймақтық бірегейлік үшін де бұл ортақ мәдени мұра мен діни құндылықтар интеграцияның әлеуметтік капиталы ретінде қарастырылатын маңызды факторларды бірі (Kundu, 2025: 176). Орталық Азиядағы аймақтық бірегейліктің қалыптасуы ортақ тарихи жады мен мәдени байланыстарға тәуелді екенін көрсетеді. Сарапшының пікірінше ортақ мәдени және діни құндылықтар аймақтық ынтымақтастықтың институционалдық негіздерін нығайта алады.

Конструктивистік теория тұрғысынан алғанда бұл құбылыс ерекше маңызға ие. Өйткені мемлекеттердің өзара іс-қимылы тек материалдық мүдделермен емес, ортақ бірегейлік пен құндылықтар арқылы да қалыптасады. Сондықтан исламдық мәдени мұра Орталық Азияда аймақтық сәйкестікті күшейтетін фактор ретінде қарастырылуы мүмкін. Алайда, ол үшін муфтияттар арасындағы ортақ жұмыстар жасалуы қажет.

Шетелдік сарапшы Байрам Балжынын пікірінше: 1943–1992 жылдары жұмыс атқарған, орталығы Ташкентте орналасқан, Орталық Азия және Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасы (САДУМ) жұмыс атқарған еді. Сол кезде осы ұйымды сақтап қалған кезде аймақтық интеграция мәселесінде діннің рөлі басым болар еді. КСРО ыдырағаннан кейін әр ел өз алдына дербес муфтият құрып, жеке жұмыс атақара бастады. Шетелдік сарапшымыздың айтып өткен пікіріне сәйкес, Орталық Азия мемлекеттері дербес муфтияттарын құрып, бөлінгеннен кейін аймақтық интеграция мәселесінде діннің рөлі азайған, алайда әр мемлекет үшін дінді басқару жүйесінің бөлек болуы, діни заңдар шығарып, діни бірлестіктерді бақылау үшін тиімді еді.

Бұл ұйым тарағаннан кейін де ортақ жұмыстар атқару мақсатында ұйымдар құрылған, мысалы 2007 ж. Әбсаттар Дербісәлі бастамашы болып «Орталық Азия муфтилер кеңесі» құрылып, бірауыздан өзі осы кеңестің төрағасы болып тағайындалды (Tasar, 2017: 23). Бұл ұйым Әбасттар Дербісәлі өмірден озғаннан кейін аса қатты белсенділік танытпады. Одан кейін Түркия мемлекеті тарапынан осы ұйымға ұқсас тағы бір ұйым құрылды. Түркі тілдес мемлекеттер арасында «Түркі Халықтарының муфтилер кеңесі» Қазақстан мұсылмандар діни басқармасында жұмыс атқаратын сарапшылардың пікірінше осы ұйыммен бірге жасалып жатқан белгілі бір жұмыстар бар. Сарапшы 4 пікірінше, Атап айтар болсақ, осы муфтилер кеңесінің арқасында ортақ пәтуа шығару жұмыстары, ораза кестесін бекіту бойынша, мысалы бұрын бір ел 19 ақпанда ораза бастаса, біреуі 20 ақпанда бастайтын. Екі түрді пәтуа шығара беретін, қазір ортақ пәтуа бекітеді.

Жоғарыда аталып өткен ұйымның бастамасымен Түркістан, Шуша, Ташкент, Астана және Анкара қалаларында жиналыстар өткен. Барлық қаражат әзірге Түркия мемлекеті тарапынан берілуде. Бұл жерде атап өтетін тағы бір мәселе, Орталық Азия мемлекеттеріне қарғанда Түркия мемлекеті тарапынан институтцияналдық жұмыстар көп жасалуда. Мысал ретінде Орталық Азия мемлекеттерінің муфтияттары арнай діни білім беру аясында бір-біріне грант тағайындау, ұстаздар шақырту сынды бағдарламалар әзірге жоқ. Кеңес үкіметі тарағаннан кейін Өзбекстан медреселерінде білім алған қазақ жастары болған, қазіргі таңда соңғы жылдары бұл аса байқалмайды. Сонымен қатар Нұр-Мұбарак университетінде де Орталық Азия мемлекеттерінен келіп діни білім алушылардың аса қатты легі көрінбейді. Арнайы грант болмағандықтан бұл мәселелерде аса қатты қызығушылық жоқ. Ал, Түркия мемлекеті болса, бұл мәселелерде белсенділік танытуда. Атап айтар болсақ, Түркияның дін істер басқармасы (Diyanet İşleri Başkanlığı) діни мамандарды даярлау және біліктілігін арттыру орталығы ретінде белгілі Haseki Eğitim Merkezi (Хасеки діни білім беру орталығы) Орталық Азия мемлекеттерінен келетін жастарға арнайы гранттар беріп отыр (Egamberdiyev, 2025: 67). Сонымен қатар, Түркия мемлекетінің университетеріндегі (İlahiyat) исламтану, дінтану мамандықтарында да бірнеше студенттер Орталық Азия мемлекеттерінен барып білім алуда. Бұл университеттерге Түркия мемлекетінің жоғарғы ғылым министрілігі арнайы гранттар бөлуде.

Отандық сарапшыларымыздың пікірінше де Түркия мемлекеті бұл мәселелерде аса қатты белсенділік танытуда. Мысалы, сарапшы 5 пікірінше: ТІКА ұйымы Қазақстанда ашылып, үлкен рөл атқарып жатыр. Мысалы Яссауи кесенесінің реставрациясын да жасап берді, Құтты Білік кітабын аударуға көмек көрсетті. Одан кейін Түріксои, Түрік кеңесі, Түрік академиясы сынды жұмыстары арқылы Орталық Азия интеграциясында маңызды рөл атқаруда. Сарапшымыздың айтып отырғанымен келісуге болады, бірақ кейбір ғалымдар бұны арнайы жасалған геополитикалық стратегия десе, кейбір ғалымдар бұл түркі тілдес халықтар арасындағы интеграция үшін маңызды қадамдар деп есептейді. Ал, Орталық Азия мемлекеттері тарапынан әзірге діни оқуларға грант бөлу жобалары жасалып жатқан жоқ (Burova, 2023: 85).

Жоғарыда аталып өткен ортақ құндылық, ортақ діни тәжірибе және ортақ діни бірегейлік қалыптастыруда «сопылық дәстүр» маңызды еді. Алайда, осы сопылық дәстүр тәуелсіз Орталық Азия мемлекеттерінде аса қатты жаңғырмай қалды. Әрине оған әсер еткен

өте көп саяси факторлар бар. Солардың бірі Кеңестік жүйе кезінде сопылық медреселердің әлсіреуі және жабылуы. Шетелдік сарапшымыз Байрам Балжының айтуыншы Кеңес үкіметі кезінде сопылықты басып тастады, содан әлі аяқ көтере алмай жатыр, бірақ сопылықтың заманауи түрі шығуы мүмкін дейді. Сонымен қатар тәуелсіздік алғаннан кейінгі Орталық Азия мемлекеттерінің жүргізген діни саясаты көбіне ханафи мазхабына негізделді. Ханафи мазхабы мен сопылық дәстүр бір-біріне қарсы болмаса да екеуі екі бөлек қарастырыла бастады. Ханафилік көбіне «дәстүрлі дін» негізінде қарастырылды (Yemelianova, 2014: 286). Ал қалған исламдық ағымдар тіркелмеген діни қозғалыстар ретінде шеттетілді. Осылайша «ханафилік ислам - дәстүрлі, ұлттық қауіпсіз ислам» ретінде қабылдана бастады.

Сарапшылардың пікірінше ханафи мазхабының өзі Орталық Азия мемлекеттерінде бірдей дамып жатыр деп айту қиын. Сарапшы 4: Орталық Азияның ханафилігі бірдей емес, Мысалы Өзбекстанда Бұқараның ханафилігі, Қырғызстанда деобанд медресесінің ханафилігіне жақындау, яғни Пәкістан Үндістанның ханафилігі, Қазақстан ханафилігі бөлектеу. Негізгі исламда “усуль” деген термин бар ғой, бір мазхабы болғанымен бұл мемлекеттердің кейбір ұстанымдары бір емес. Өйткені пәтуа заман талабына, өзгерісіне сай және саяси тарихи жағдайына байланысты өзгеріп тұрады. Сондықтан ханафи мазхабы бойынша ортақ интеграциялану үдерісі болады деп айту қиын. Мысалы, Суфизм бағытының өзі XVIII ғ. аяғынан XIX ғ. басынан бір мистикалық формаға кетті, рухани әдеп ғұрыпқа қарағанда мистикалық формасы күшті болып кетті. Мистицизмге бейімделді. Сондықтан жаһандану заманында суфизм өзекті болады деп ойламаймын.

Қазақстан мұсылмандар діни басқармасының сарапшысының айту бойынша Орталық Азия мемлекеттерінің өзінде ханафи мазхабының өзі әртүрлі ұстанатынын айтуда. Осы сынды айырмашылықтар біріктіру емес керсінше бөлінуге алып келетін мәселелерді туындатады. Сонымен қатар суфизм бағытының болашағы туралы да күдік бар екендігі байқалады. Бұл мәселелердің барлығын аймақтық интеграция мәселесіндегі кедергілердің бірі ретінде де көрсетуге болады. Әсіресе зерттеу барысында анықталған негізгі үш кедергіні маңызды кедергілер деп айтсақ болады. Соның бірі шетелдік сарапшымыз айтып өткендей тәуелсіздік алғаннан кейінгі Орталық Азиядағы исламның дамуының әртүрлі болуы. Бұл көзқарасты муфтияттағы сарапшымыз да растап отыр. Мысалы, тәуелсіздік алған жылдары Орталық Азия мемлекеттері діни білімді шет елден ала бастады. Мысалы Қырғызстанның дін ғалымдары Пәкістанан оқып келеді. Өзбекстанның дін ғалымдары өзінің ішінде көп оқыған. Қазақстанның дін ғалымдары Мысырдан оқып келді. Мазһаб бір болғанымен әдіс тәсілдер әр түрлі. Мысалы Қырғызстанда Таблиғи жамағат еркін, ал біздің елде олар экстремистік деп танылып, тыйым салынған (Сарапшы 4).

Зерттеу нәтижелері Орталық Азия мемлекеттерінің дінге қатысты ұстанымдары бірдей еместігін көрсетіп отыр. Бұл жағдай діннің интеграциялық әлеуетін шектейтін маңызды факторлардың бірі болып табылады. Әсіресе әр мемлекет өздері ұстанатын ханафи мазхабын өзінің дәстүрімен қатты байланыстырады. Қазақстанда да «дәстүрлі ислам», идеологиясы қазіргі таңда қатты көтерілуде (Kerim, 2026: 53).

Тәуелсіздік жылдарынан бастап бұл мемлекеттерде ұлттық біргеілікті қалыптастыру, дәстүрге қайта оралу сынды идеологиялар басталғандықтан исламды дінін ұлттық дәстүрмен, қазақылықпен байланыстыру үрдісі жүруде. Осы орайда қазіргі кезеңде Орталық Азия мемлекеттерінде ұлттық бірегейлік аймақтық бірегейліктен әлдеқайда күшті. Бұл жағдай интеграциялық үдерістердің даму қарқынын шектейді. Аймақтық бірегейліктің қалыптасуы үшін ортақ тарихи жады жеткіліксіз екенін, оны институционалдық деңгейде қолдау қажеттігін көрсетеді (Kundu, 2025: 174). Сондықтан исламның ортақ мәдени негіз ретіндегі әлеуеті болғанымен, оның аймақтық интеграцияны автоматты түрде қамтамасыз ететіні туралы айту қиын.

Еуропалық сарапшылардың пікірінше аймақтық интеграция үдерістерінде діннің рөлін шектейтін тағы бір маңызды мәселе бар. Ол Орталық Азия мемлекеттеріндегі мемлекет тарапынан жасалып жатқан діни саясаттың әртүрлі болуы және Кеңес үкіметі

тәжірибесінен қалған катал секуляризм саясаты мәселесі. Бұл мемлекеттер дінге рұқсат бергенімен, толықтай өз қадағалауларында ұстайды. Құжат жүзінде дінге толықтай еркіндік берілгенімен, кейбір шекараларды аспауы керек. Барлық дін адамдары мен лидерлері толықтай мемлекеттің қадағалауында (Сарапшы 6). Сарапшымыздың жоғарыда берген пікірімен келісуге болады, алайды бұл жаңадан тәуелсіз алған жылдары ислам дініне қатысты ағымдардың күрт көбеюі, Тәжікстан мен Өзбекстан сынды мемлекеттерде ислам партиясын ашу жұмыстарының соңы қақтығыстармен біткендіктен де дінді қадағаламаса қауіпті жағдайға әкелетіндігі көрсеткен болатын. Әрине кейде бұл жағдай діннің қауіпсіздік дискурсы арқылы қабылдануына әкеп жатады. Мысалы, Орталық Азия мемлекеттерінде діни радикализм мәселесі ұлттық қауіпсіздікпен тікелей байланыстырылады. Бұл ұстанымның қалыптасуына Ауғанстандағы тұрақсыздық, халықаралық экстремистік ұйымдардың қызметі және Таяу Шығыстағы қақтығыстар ықпал етуде. Бұл жағдай аймақтық ынтымақтастықтың сипатына да әсер етеді. Мемлекеттер дін саласында көбіне мәдени ынтымақтастықтан гөрі қауіпсіздік мәселелеріне көбірек назар аударады. Соның нәтижесінде дін интеграция құралы ретінде емес, бақылауды қажет ететін сала ретінде қабылданады.

Адеб Халидтің тұжырымдамасын қазіргі зерттеулер де растайды. 2025 жылы жарияланған зерттеуде посткеңестік мемлекеттердің исламды көбінесе мәдени мұра ретінде қолдағанымен, саяси қауіпсіздік тұрғысынан қатаң бақылауға алатыны көрсетілген. Орталық Азия мемлекеттері исламның көптеген жағдайда «қауіпсіздендіру» (securitized) құбылысы ретінде қарастырылатынын атап өтеді (Nuh, 2025: 77). Дінді көбіне діни радикализм мен экстремизм мәселелері қауіпі бар деп есептеп, нәтижесінде діннің қоғамдық көріністері қауіпсіздік мәселелері аясында қаралады. Сосын мемлекет тарапынан діни қызметтерге бақылау мен реттеу күшейтіледі.

Орталық Азия мемлекеттерінде дінге қатысты саясаттың әртүрлі екендігі байқалады. Қазақстан өзін зайырлы мемлекет ретінде таныта отырып, дәстүрлі ислам институттарымен ынтымақтастық моделін қалыптастырды. Елде конфессияаралық диалогқа ерекше мән беріледі. Бұған Әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшылары съезінің тұрақты өткізілуі дәлел бола алады.

Өзбекстанда Ислам Каримовтан кейін 2016 жылдан бастап діни саясатта белгілі бір либерализация байқалғанымен, мемлекет діни институттарды бақылауды сақтап отыр. Өзбек билігі исламдық мұраны ұлттық брендтің бір бөлігі ретінде дамытуға ұмтылуда.

Тәжікстанда керісінше діни қызметке қатысты шектеулер анағұрлым қатаң болып қала береді. Кейбір діни ұйымдардың қызметіне қойылатын талаптар мен жастардың діни қызметке қатысуына қатысты шектеулер қауіпсіздік мүдделерімен түсіндіріледі. Жоғарыда айтқан «securitized» теориясы осы мемлекеттерде қатты байқалады.

Қырғызстанда болса, жоғарыда сарапшыларымыз айтып өткендей, Пәкістан мен Үндістаннан оқып келгендердің әсерінен ханафи мазһабының деобанттық мектебінің әсері қатты байқалады. Халық саны аз болса да, 4 мыңнан астам мешіт, жүзден астам медреселер жұмыс атқаруда. Мешіттер саны Қазақстаннан екі есеге көп болса, медреселер саны шамамен 6-7 есеге көп. Бұл көрсеткіштер Орталық Азия мемлекеттерінің жүргізіп отырған саясаттарында айтарлықтай айырмашылық бар екендігін көрсетеді. Мұндай айырмашылықтар аймақтық деңгейде ортақ діни саясат қалыптастыру мүмкіндігін төмендетеді. Орталық Азия мемлекеттерінде дін мен мемлекеттің өзара қатынастары әртүрлі модельдер бойынша дамып жатқанын көрсетеді. Сарапшылардың пікірінше, барлық мемлекеттер діни экстремизмнің алдын алуға ұмтылғанымен, қолданылатын тәсілдер айтарлықтай ерекшеленеді.

Соңғы жылдары Орталық Азия мемлекеттері аймақтық ынтымақтастықты кеңейтуге ерекше назар аударуда. Сарапшылар бұл үрдісті аймақтық бірегейліктің біртіндеп нығаюымен байланыстырады. 2025 жылы Орталық Азия мемлекеттерінің ынтымақтастықты институционалдандыру жөніндегі бастамаларының көбеюі өңірлік

интеграцияның жаңа кезеңге өткенін көрсетеді. Алайда бұл бастамалардың ресми құжаттарында дін негізгі интеграциялық фактор ретінде қарастырылмайды. Оның орнына қауіпсіздік, экономика, көлік және экология мәселелері басымдыққа ие. Бұл жағдай діннің интеграцияға жанама түрде ықпал ететінін, бірақ әзірге ресми интеграциялық күн тәртібінің орталығына айналмағанын көрсетеді.

Қорытынды

Ислам діні Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан, Тәжікстан және Түрікменстан халықтарының тарихи тәжірибесінде маңызды мәдени рөл атқарды. Тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдардағы діни жандану діни бірегейлік пен ұлттық бірегейліктің қалыптасуымен қатар жүрді. Әсіресе жастар арасында дінді ұстану феномені қатты байқалады. Аймақтық ислам діні тек діни догмалармен шектелмейді: ол жергілікті әдет-ғұрыптармен, дәстүрлермен және тарихи мәдениетпен үйлеседі. Сол себепті исламды аймақ халықтарын байланыстыратын ортақ рухани және мәдени ресурс ретінде қарастыруға болады. Алайда, Кеңес дәуірінде діни білім беру жүйесі мен діни мекемелер қатты әлсіреді. Нәтижесінде, исламның ортақ мәдени негізі тәуелсіздік кезінде Орталық Азияда сақталғанымен, оның бірыңғай институционалдық, діни және саяси формасы пайда бола алмады. Бұл қазіргі мемлекеттер арасында исламның әртүрлі бағытта түсіндірілуіне және дамуына алып келді. Бұл айырмашылықтар аймақтық интеграцияда діннің рөлін күшейтпейтіні анық. Орталық Азия мемлекеттері өз бақылауында ұстаған «дәстүрлі ислам» дінін әлеуметтік тұрақтылық пен ұлттық бірегейліктің ресурсы ретінде пайдаланса, тіркелмеген және бақыланбайтын ислам қауіпсіздік мәселесі ретінде қабылданды.

Жалпы алғанда, зерттеу нәтижелері діннің Орталық Азиядағы аймақтық интеграция үшін маңызды әлеуметтік ресурс екенін көрсетсе де, оның ықпалы мемлекеттік саясаттың ерекшеліктерімен, қауіпсіздік мәселелерімен және ұлттық бірегейліктің басымдығымен шектеліп отыр. Сондықтан қорыта айтқан дін қазіргі кезеңде интеграцияның негізгі қозғаушы күші емес, бірақ оны қолдайтын мәдени-рухани факторлардың бірі ретінде ғана қарастырылуы мүмкін.

Алғыс сөз

Бұл зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым комитеті тарапынан қаржыландырылды (грант № AP27508567)

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Acharya, A. (2014). Global international relations (IR) and regional worlds: A new agenda for international studies. *International Studies Quarterly*, 58(4), 647–659.
- Burova, Y., & Jamanbalayeva, S. (2023). Religious situation in modern Kazakhstan: A sociological reconstruction. *Sotsiologicheskie Issledovaniya*, 8, 76–85. <https://doi.org/10.31857/S013216250027368-7>
- Deutsch, K. W., Burrell, S. A., Kann, R. A., Lee, M., Lichterman, M., Lindgren, R. E., Loewenheim, F. L., & Van Wagenen, R. W. (1957). *Political community and the North Atlantic area: International organization in the light of historical experience*. Princeton University Press.
- Egamberdiyev, M., & Ukibay, B. (2025). Geopolitical strategy of Turkey's religious policy: Features of influence on the socio-cultural space of Kazakhstan. *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы*, 42(2), 67–78.
- Kerim, S., & Kurmanaliyev, M. (2026). Traditional Islam in Kazakhstan: Historical formation, state discourse, and contemporary challenges. *Frontiers in Sociology*, 11, Article 1786903.
- Khalid, A. (1999). *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia*. University of California Press.
- Khalid, A. (2007). *Islam after communism: Religion and politics in Central Asia*. University of California Press.
- Khalid, A. (2021). Islam in Central Asia 30 years after independence: Debates, controversies and the critique of a critique. *Central Asian Survey*, 40(4), 539–554.

- Kundu, N. D. (2025). Regionalism and identity formation in Central Asia. *Acta NUUz*, 1(1.2), 174–176.
- Laruelle, M. (2007). Religious revival, nationalism and the “invention of tradition”: Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan. *Central Asian Survey*, 26(2), 203–216. <https://doi.org/10.1080/02634930701517433>
- Nuh, Z. M., Sofiandi, S., & Masduki, M. (2025). Historicizing Islam after communism: Adeeb Khalid and the politics of religion in Central Asia. *Asia-Pacific Journal on Religion and Society*, 9(2), 70–80.
- Omelicheva, M. Y. (2011). Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. *Central Asian Survey*, 30(2), 243–256. <https://doi.org/10.1080/02634937.2011.567069>
- Roy, O. (2001). *Islamic movement in Central Asia: Between nationalism and internationalism* (B. Shaffer, Summ.).
- Roy, O. (2000). *The new Central Asia: The creation of nations*. New York University Press.
- Schmitz, A. (2023). *Religious policy in Uzbekistan: Between liberalisation, state ideology and Islamisation* (SWP Research Paper No. 8/2023).
- Tasar, E. (2017). *Soviet and Muslim: The institutionalization of Islam in Central Asia*. Oxford University Press.
- Wendt, A. (1999). *Social theory of international politics*. Cambridge University Press.
- Yemelianova, G. M. (2014). Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan. *Asian Ethnicity*, 15(3), 286–301.
- Yom, S. (2020). US foreign policy in the Middle East: The logic of hegemonic retreat. *Global Policy*, 11, 75–83. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12777>
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60–71.
- Zabirova, A., Seitakhmetova, N., Zhandossova, S., & Nurov, M. (2025). Sociological study of religiosity in post-atheist Kazakhstan. *Frontiers in Sociology*, 10, Article 1609030.
- Zhussipbek, G., Achilov, D., & Nagayeva, Z. (2020). Some common patterns of Islamic revival in post-Soviet Central Asia and challenges to develop human rights and inclusive society. *Religions*, 11(11), Article 548.

REFERENCES

- Acharya, A. (2014). Global international relations (IR) and regional worlds: A new agenda for international studies. *International Studies Quarterly*, 58(4), 647–659. (In English).
- Burova, Y., & Jamanbalayeva, S. (2023). Religious situation in modern Kazakhstan: A sociological reconstruction. *Sotsiologicheskie Issledovaniya*, 8, 76–85. <https://doi.org/10.31857/S013216250027368-7> (In English).
- Deutsch, K. W., Burrell, S. A., Kann, R. A., Lee, M., Lichterman, M., Lindgren, R. E., Loewenheim, F. L., & Van Wagenen, R. W. (1957). *Political community and the North Atlantic area: International organization in the light of historical experience*. Princeton University Press. (In English).
- Egamberdiyev, M., & Ukibay, B. (2025). Geopolitical strategy of Turkey’s religious policy: Features of influence on the socio-cultural space of Kazakhstan. *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы*, 42(2), 67–78. (In English).
- Kerim, S., & Kurmanaliyev, M. (2026). Traditional Islam in Kazakhstan: Historical formation, state discourse, and contemporary challenges. *Frontiers in Sociology*, 11, Article 1786903. (In English).
- Khalid, A. (1999). *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in Central Asia*. University of California Press. (In English).
- Khalid, A. (2007). *Islam after communism: Religion and politics in Central Asia*. University of California Press. (In English).
- Khalid, A. (2021). Islam in Central Asia 30 years after independence: Debates, controversies and the critique of a critique. *Central Asian Survey*, 40(4), 539–554. (In English).
- Kundu, N. D. (2025). Regionalism and identity formation in Central Asia. *Acta NUUz*, 1(1.2), 174–176. (In English).

- Laruelle, M. (2007). Religious revival, nationalism and the “invention of tradition”: Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan. *Central Asian Survey*, 26(2), 203–216. <https://doi.org/10.1080/02634930701517433>(In English).
- Nuh, Z. M., Sofiandi, S., & Masduki, M. (2025). Historicizing Islam after communism: Adeb Khalid and the politics of religion in Central Asia. *Asia-Pacific Journal on Religion and Society*, 9(2), 70–80. (In English).
- Omelicheva, M. Y. (2011). Islam in Kazakhstan: A survey of contemporary trends and sources of securitization. *Central Asian Survey*, 30(2), 243–256. <https://doi.org/10.1080/02634937.2011.567069>(In English).
- Roy, O. (2001). *Islamic movement in Central Asia: Between nationalism and internationalism* (B. Shaffer, Summ.). (In English).
- Roy, O. (2000). *The new Central Asia: The creation of nations*. New York University Press. (In English).
- Schmitz, A. (2023). *Religious policy in Uzbekistan: Between liberalisation, state ideology and Islamisation* (SWP Research Paper No. 8/2023). (In English).
- Tasar, E. (2017). *Soviet and Muslim: The institutionalization of Islam in Central Asia*. Oxford University Press. (In English).
- Wendt, A. (1999). *Social theory of international politics*. Cambridge University Press. (In English).
- Yemelianova, G. M. (2014). Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan. *Asian Ethnicity*, 15(3), 286–301. (In English).
- Yom, S. (2020). US foreign policy in the Middle East: The logic of hegemonic retreat. *Global Policy*, 11, 75–83. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12777>(In English).
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60–71. (In English).
- Zabirova, A., Seitakhmetova, N., Zhandossova, S., & Nurov, M. (2025). Sociological study of religiosity in post-atheist Kazakhstan. *Frontiers in Sociology*, 10, Article 1609030. (In English).
- Zhussipbek, G., Achilov, D., & Nagayeva, Z. (2020). Some common patterns of Islamic revival in post-Soviet Central Asia and challenges to develop human rights and inclusive society. *Religions*, 11(11), Article 548. (In English).

ДИНТАНУ

UBTBR 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6266>DAVUT ŞAHİN *Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Doktoru, Profesör
(Türkistan, Kazakistan), e-posta: sahdavut@gmail.com***KUR'AN KELİMELERİNİ DOĞRU ANLAMADA EL-İSFÂHÂNÎ'NİN MÜFREDÂTU
ELFÂZÎ'L-KUR'AN ADLI ESERİ**

Özet. Kur'an'ın doğru anlaşılması, kelimelerin vahiy dönemindeki anlamının bilinmesi ve sonraki nesillere doğru aktarılması ile yakından ilgilidir. İlk muhataplar, yaşadıkları dil ve kültür ortamı sayesinde bu anlamları doğal olarak kavrayabilirken, sonraki nesiller için aynı anlamlara ulaşmak tarihsel ve dilsel bir çabayı gerekli kılmıştır. Bu nedenle erken dönemden itibaren Mukâtil b. Süleyman, Ahfeş, Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi âlimler Kur'an kelimelerinin anlamlarını açıklamaya yönelik eserler kaleme almışlardır. Bu eserler arasında Râgıb el-İsfahânî'nin Müfredâtı Elfâzî'l-Kur'an adlı eseri önemli bir yere sahiptir. Çalışmada, İsfahânî'nin söz konusu eserinde Kur'an kelimelerinin anlamlarını belirlemede ve bunları sonraki nesiller için anlaşılır hâle getirmede sergilediği çabalar incelenmiştir. Araştırma sonucunda, müellifin kıraat, hadis, Arap dilinin ifade özellikleri şiir gibi unsurlardan yararlanarak kelimelerin anlamlarını temellendirdiği, çeşitli anlamları gerekçeli olarak sunduğu anlaşılmıştır. Ayrıca müteradif ve zıt anlamlara yer verdiği, kelimeleri dünyevî ve uhrevî boyutlarıyla, metinsel bağlam içinde değerlendirdiği ve ilgili ayetler üzerinde ayrıntılı açıklamalar yaptığı görülmüştür. İsfahânî'nin bu çok yönlü uğraşısı, hem kelimelerin doğru anlamını tespit etme hem de onları farklı dönem muhatapları için anlaşılır kılma çabaları olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsfahânî, Müfredât, Kur'an kelimeleri, doğru anlam, çok yönlü çaba.

Давут Шахин

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, теология ғылымдарының докторы, профессор (Түркістан, Қазақстан), e-mail: sahdavut@gmail.com***Құран сөздерін дұрыс түсінуде әл-Исфәһанидің «Муфратат әлфаз ал-Құран» атты еңбегі**

Аңдатпа. Құранды дұрыс түсіну оның түскен дәуіріндегі сөздердің мағыналарын дәл ұғынумен және сол мағыналардың кейінгі ұрпақтарға дұрыс жеткізілуімен тығыз байланысты. Құранның алғашқы тыңдаушылары бұл мағыналарды өздерінің тілдік және мәдени ортасының арқасында табиғи түрде түсіне алған болса, кейінгі ұрпақтардың да сол деңгейде түсінуіне қол жеткізу тарихи әрі тілдік ғылыми ізденістерді талап етті. Осыған байланысты ислам ғылымының ерте кезеңдерінен бастап Мұқатил ибн Сүлейман, әл-Ахфаш, әл-Фәрра және Әбу Убайда сияқты көрнекті ғалымдар Құран сөздерінің мағыналарын түсіндіруге арналған еңбектер жазды. Сол еңбектердің ішінде Рағиб әл-Исфәһанидің «Мүфратат әлфаз ал-Құран» атты шығармасы ерекше орын алады. Бұл зерттеу Исфәһанидің аталған еңбекте Құран сөздерін түсіндірудегі ғылыми әдісін және олардың мағыналарын кейінгі ұрпақтарға түсінікті түрде жеткізуге қосқан үлесін

***Cite us correctly:**

Şahin, D. (2026). Kur'an Kelimelerini Doğru Anlamada El-İsfahânî'nin Müfredâtı Elfâzî'l-Kur'an Adlı Eseri. *HIKMET*, 3(9), 40–50. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6266>

Мақаланың редакцияға түскен күні 24.02.2026 / қабылданған күні 27.09.2026.

қарастырады. Зерттеу нәтижесінде автор сөздердің мағыналарын қырағаттар, хадистер, араб тілінің көркемдік ерекшеліктері мен поэзия сияқты әртүрлі дереккөздерді ұштастыру арқылы негіздеп, олардың семантикалық қырларын дәлелді түрде ашып көрсеткені анықталды. Сонымен қатар, оның синонимдер мен антонимдерді пайдаланғаны, сөздерді тарихи және ақыреттік қырлары тұрғысынан, сондай-ақ мәтіндік контекстіне сәйкес қарастырғаны және тиісті аяттарға жан-жақты түсіндірмелер бергені байқалды. Осы тұрғыдан алғанда, Исфәханидің көпқырлы әдіснамасы Құран сөздерінің бастапқы дәл мағыналарын айқындауға әрі оларды әртүрлі тарихи кезеңдердегі оқырмандарға түсінікті етуге бағытталған терең ғылыми ізденіс ретінде бағаланады.

Кілт сөздер: Исфәхани, әл-Муфратат, Құран сөздері, дұрыс мағына, көпқырлы әдіснама.

Давут Шахин

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, доктор теологических наук, профессор (Казахстан, Туркестан), e-mail: sahdavut@gmail.com

Сочинение Аль-Исфәхани "Муфратат альфаз аль-Куран" в правильном понимании слов Корана

Аннотация. Правильное понимание Корана тесно связано с установлением значений слов, которые они имели в период ниспослания откровения, и с точной передачей этих значений последующим поколениям. Если первые адресаты Откровения естественным образом воспринимали эти значения благодаря языковой и культурной среде, в которой они жили, то для последующих поколений достижение такого же понимания потребовало исторического и лингвистического исследования. По этой причине, начиная с раннего периода исламской науки, такие учёные, как Мукатиль ибн Сулайман, аль-Ахфаш, аль-Фарра и Абу Убайда, создавали труды, посвящённые разъяснению значений коранической лексики. Среди этих сочинений особое место занимает труд ар-Рагиба аль-Исфәхани «Муфратат альфаз аль-Куран». В настоящем исследовании рассматриваются усилия аль-Исфәхани, предпринятые в данном произведении для установления значений коранических слов и их разъяснения последующим поколениям. Результаты исследования показывают, что автор обосновывал значения слов, опираясь на варианты коранического чтения (кираат), хадисы, особенности выразительных средств арабского языка и арабскую поэзию, а также аргументированно представлял различные смысловые значения. Кроме того, он приводил синонимы и антонимы, анализировал слова в их мирском и эсхатологическом измерениях в рамках текстуального контекста и предлагал подробные толкования соответствующих аятов. Такой многогранный подход аль-Исфәхани может быть охарактеризован как комплексная научная деятельность, направленная как на установление подлинных значений коранической лексики, так и на обеспечение её доступности и понятности для представителей различных исторических эпох.

Ключевые слова: Исфәхани, аль-Муфратат, кораническая лексика, правильное значение, многогранный подход.

Davut Shahin

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Professor, Doctor of Theology (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: sahdavut@gmail.com

The Work of Al-Isfahani Named “Mufradat Alfaz al-Qur'an” in the Correct Understanding of Quranic Words

Abstract. A proper understanding of the Qur'ān is closely linked to identifying the meanings that its words conveyed during the period of revelation and transmitting those meanings accurately to subsequent generations. While the first recipients were able to comprehend these meanings naturally owing to the linguistic and cultural environment in which they lived, later generations required historical and linguistic inquiry to attain the same understanding. For this reason, from the earliest period onward, scholars such as Muqātil b. Sulaymān, al-Akhfash, al-

Farrā', and Abū 'Ubaydah authored works devoted to explaining the meanings of Qur'ānic vocabulary. Among these, al-Rāghib al-Isfahānī's Mufradat Alfaz al-Qur'an occupies a distinguished position. This study examines al-Isfahānī's efforts in this work to determine the meanings of Qur'ānic words and to render them comprehensible for later generations. The findings demonstrate that the author substantiated the meanings of words by drawing upon variant Qur'ānic readings (qirā'āt), Prophetic traditions (ḥadīth), the stylistic features of the Arabic language, and Arabic poetry, while presenting alternative meanings together with their underlying justifications. Furthermore, he incorporated synonymous and antonymous expressions, evaluated lexical items within their textual context as well as in their worldly and eschatological dimensions, and offered detailed explanations of the relevant Qur'ānic verses. Al-Isfahānī's multidimensional approach may therefore be regarded as a comprehensive endeavor both to determine the authentic meanings of Qur'ānic vocabulary and to make those meanings accessible to audiences across different historical periods.

Keywords: Isfahānī, Mufradāt, Qur'ānic vocabulary, accurate meaning, multidimensional approach.

Giriş

Kur'an ilimleri içerisinde Kur'an kelimelerinin anlam(lar)ını doğrudan konu edinen vücûh ve nezâir, garîbu'l-Kur'an, mübhemâtu'l-Kur'an, hakikat-mecaz gibi ilimler mevcuttur. Söz konusu ilimler çerçevesinde yazılan eserlerde Kur'an kelimelerinin anlam(lar)ı çeşitli yönlerden ele alınır. Kur'an kelimelerini inceleme ve bu hususta eser yazma faaliyeti erken döneme kadar götürülebilir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150) el-Vücûh ve'n-nezâir'i, Ferrâ'nın (ö.207) Meânî'l-Kur'an'ı, Ebû Ubeyde'nin (ö.209) Mecâzu'l-Kur'an'ı zikredilebilir (Ebû Ubeyde, 1954: 23).

Çalışmaya konu edindiğimiz Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an adlı eser, nüzul döneminden yaklaşık 400 yıl sonra vefat eden Râgıb el-İsfahânî (ö.V. Asrın ilk çeyreği) tarafından yazılmıştır. Müellif bu eserde Kur'an kelimelerinin anlamını belirlerken ve anlaşılır kılarak Ulumu'l-Kuran'ın birçok dalına müracaat etmiştir. Bu bağlamda o, açıklamalarında garîbu'l-Kur'an'ın yanı sıra bazen vücûh ve nezâirden, bazen mecâzu'l-Kur'an'dan, bazen de mübhemâtu'l-Kur'an'dan ve diğerlerinden doğrudan veya dolaylı olarak istifade etmiştir.

Suyûtî, İsfahânî'nin Müfredât'ını garîbu'l-Kur'an konusunda yazılmış en güzel eser olarak görmüştür (Suyûtî, 2008: 239). Gerçekten de bu eserin bazı eksik yönleri olsa da müellif birçok Kur'an kelimesini kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Zira o, edat ve harfler dâhil Kur'an'da kullanılan yaklaşık 1750 kök kelimedenden takriben 1650'sini madde başlığı yapmıştır. O, Kur'an'da geçen harf ve kelimelere değinme noktasında hiçbir ayırım yapmamıştır. Kur'an'da bir kez geçmesi, çok bilinmesi, türevlerinin çok veya az olması, insan, hayvan, yiyecek, içecek, bitki, eşya veya yer adı olması gibi hususlara bakmadan her birini incelemeye dâhil etmiştir. Bütün bunlara rağmen 100'e yakın kelimeyi gözden kaçırmış, Kur'an'da geçmeyen 12 kelimeyi de başlığa taşımıştır (Yaldızlı, 2020:116). Buna ilaveten o, 'essese, erike, hamt' kelimelerinde olduğu gibi bazen sadece kelimeyle ilgili açıklama yapmış ama ilgili ayeti madde içinde zikretmemiştir (İsfahânî, 2009: 75, 73, 299).

İsfahânî bazen şekilsel benzerliği bulunan harf ile kelimeyi aynı madde altında zikretmiştir. Örneğin 'em' ve 'emma' harflerini kök harfleri e-m-m olan kelime altında vermiştir. O, Müfredât adlı eserinde bazen de basit düzeyde bilgiler aktarmıştır. Örneğin 'e' ve 'lem' harflerinin bitişmesinden oluşan 'elem' kelimesinin 'elemun' ifadesinden gelmediğini söylemiştir (İsfahânî, 2009: 88, 82).

İsfahânî kısmen de olsa Kur'an kelimelerinin anlamını belirleme ve anlaşılır kılma hedefinden uzaklaşabilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu durum üç şekilde karşımıza çıkmaktadır: 1. Kur'an'da geçmeyen bazı kelime ve ifade kalıpları üzerinde durması. Örnek: 'âmin', z-a-k, ğ-r-d (Yaldızlı, 2020:233). 2. Kelimelerin Kur'an'da olmayan anlamlarına dair istitrad kabilinden açıklamalar yapması. Örneğin d-b-r kelimesiyle ilgili ayetler eşliğinde

açıklamalar yaptıktan sonra Kur'an'daki anlamla doğrudan ilgisi olmayan anlamları sıralar. Bu bağlamda Cahiliye döneminde insanlar çarşamba gününü uğursuz saydıkları için bugüne 'dibar' demişlerdir. Ayrıca 'debir / fitil', 'reculün mukabelun mudaberun / ana-baba her iki taraftan asıl olan adam', 'şatun mukabeletun mudaberetun / önünden ve arkasından kulağı kesik olan koyun', 'dabiretu't-tair / kuşun arka parmağı', 'dabiretu'l-hafir / bileğin etrafı', 'debûr / bilinen rüzgâr', 'debretun / ekilen yer' (İsfahânî, 2009: 307-308). Müellifin bu madde altında buna benzer yaptığı açıklamalar bitmiş değildir. Ancak burada verdiğimiz örnekler İsfahânî'nin istitrad kabilinden yaptığı açıklamalar hususunda fikir verdiği için konuyu uzatmak istemiyoruz. 3. Görüşleri sıralayıp bazen herhangi bir tercihte bulunmaması. İsfahânî örneğin 'şekka' maddesinde Kamer sûresinin 1. ayetinde geçen 'inşekka' fiiline yer verir. Bu ayete ilişkin temelde iki görüş olduğunu belirtir: Birincisi ayın somut olarak yarılması, ikincisi bu ifadenin, iş açığa çıktı anlamına gelmesidir. İlk görüşe ilişkin, yani ayın yarıma zamanına dair iki görüşün olduğunu söyler: Bunlardan biri Hz. Peygamber döneminde olduğu, diğeri Kıyâmete yakın olacağıdır (İsfahânî, 2009: 459). Ancak burada o, ne bu kelimenin anlamı ne de kelimenin işaret ettiği olayın zamanı hususunda tercihte bulunur. Hepsi mümkündür, şeklinde bir açıklama da yapmadığı için onun bu anlatımı bilgi aktarımından öteye geçmez. Böylece kelimenin net olarak anlamı da belirmez, muhatap için anlaşılır hale de gelmez.

İsfahânî bazen de kelimenin anlamlarını madde girişinde topluca verir, daha sonra da o anlamları ayet içerisinde gösterir. Bunun yanı sıra bazen söz konusu kelimenin müteradifini içeren ayeti vererek metni zengin bir anlatıma kavuşturur. Örneğin ona göre 'kullemadehalet ummetun leanet uhte' ifadesindeki 'uht' kelimesi, 'evliyahumu't-tağut', ayet kesitinde geçen 'evliyah/veliler, dostlar' anlamına gelir (İsfahânî, 2009: 68).

İsfahânî zaman zaman bir kelimenin Kur'an genelindeki anlamına ve durumuna ilişkin genellemeler de yapar. Örneğin insanın bedeni ve dış görünüşü kastedildiğinde Kur'an'da hep 'beşer' kelimesi kullanılır (İsfahânî, 2009: 124). Yine ona göre 'vema edrake / Ne olduğunu bilir misin?' ile 'vema yudrike / Ne olduğunu biliyor musun?' formları, sonrasında açıklama içerip içermemesi açısından Kur'an'da farklı biçimde yer alırlar. Birincisinde konu edilen husus peşinden açıklanırken, yani soruya cevap verilirken, ikincisinde açıklanmaz. (İsfahânî, 2009: 313). Ayrıca z-a-m kelimesiyle ilgili o, şu açıklamayı yapar: 'Bu kelimeyle yalan söz aktarılır ve Kur'an'da bu ifadenin geldiği her yerde sözü söyleyen kişi(ler) kınanır' (İsfahânî, 2009: 380). İsfahânî'nin genelleme yaptığı diğer bazı kelimeler ise şunlardır: 'temetteu', h-l-k, 'rih'. Ona göre 'temetteu (fi'd-dünya)' geçen her yerde tehdit üslubu vardır (İsfahânî, 2009: 757). Bir sözü nitelendirme bağlamında kullanılan h-l-k kelimesi ise her yerde 'yalan/uydurma' anlamındadır (İsfahânî, 2009: 297). Yine 'rih / rüzgâr' kelimesi tekil olarak kullanıldığında 'azap', 'riyah / rüzgarlar' yani çoğul olarak kullanıldığında rahmet anlamındadır (İsfahânî, 2009: 370).

İsfahânî Müfredât'da Kur'an'ı anlamada önemli yere sahip edatlar üzerinde de durmuştur. Mesela o, 'mâ' edatının beşi isim, beşi de harf olmak üzere on manasının olduğunu söylemiştir. İsim olanlar; 'ellezî' manasına ism-i mevsul, nekra isim, soru ismi, şart ismi, hayret belirtmek için kullanılan 'ma'dır. Harf olanlar; 'en' harfi gibi fiili mastara dönüştüren 'ma', olumsuzluk (nefy) bildiren 'ma', 'enne, rubbe' gibi ifadelerle birleşen 'ma', amel etmeyen kelimeye birleşince onu amel etmeye zorlayan 'ma (mütessellita)', sözü pekiştirmek için eklenen 'ma'dır; Benzer bir sınıflandırma ve açıklamayı 'lam' için de görmek mümkündür (Arıkaner, 2018: 71).

Çalışmamızın temelini teşkil eden Müfredât'ın bazı özelliklerini ana hatlarıyla ele aldık. Şimdi ise İsfahânî'nin Kur'an kelimelerinin anlamını belirlemede ve anlaşılır kılmada ağırlık verdiği hususlara geçebiliriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu bağlamdaki çabası iki grupta incelenebilir: Birinci grup; kıraate, hadise, Arapçanın ifade tarzı ve şiire atıfta bulunması, Kur'an kelimelerine daha önceden verilen anlamları değerlendirmeye tabi tutması, anlamların gerekçelerini açıklaması şeklinde sıralanabilir. İsfahânî'nin bu yaklaşımı çalışmada; Kelimelerin Anlamını Belirlemede Sarf Ettiği Çabalar başlığıyla verilmiştir. İsfahânî'nin ağırlık verdiği ikinci husus; müteradif ve zıt anlamlara yer vermesi, kelimeyi dünyevî-uhrevî ve metinsel bağlam gibi çeşitli yönleriyle ele alması, kelimeyle ilgili ayet özelinde açıklamalar yapması şeklinde

özetlenebilir. İsfahânî'nin bu uğraşısı ise çalışmada; Kelimelerin Anlamını Açık Hale Getirmede Sergilediği Çabalar başlığıyla sunulmuştur. İşte çalışmada İsfahânî'nin Kur'an kelimelerinin anlamını belirlemede ve anlaşılır kılmada bu çok yönlü çabası ortaya konmuştur.

Araştırma Yöntemi

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak hazırlanmıştır. Çalışmada doküman incelemesi yöntemi benimsenmiş; temel veri kaynağı olarak Râgıb el-İsfahânî'nin Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'an adlı eseri esas alınmıştır. Araştırmada eserde yer alan Kur'an kelimelerine ilişkin açıklamalar sistematik biçimde incelenmiş, müellifin kelimelere yüklediği anlamlar ile bu anlamları muhataba açık hale getirmede sergilediği çabalar analiz edilmiştir.

İnceleme sürecinde İsfahânî'nin kelimelerin anlamlarını belirlerken; kıraati ve hadisleri Arap dilinin ifade özellikleri ve şiiri kaynak edinmesi örneklerle ortaya konmuştur. Ayrıca kelimelerin eş ve zıt anlamlı kullanımları, siyâka göre kazandığı anlamlar ve kelimeyle ilgili ayet özelinde yaptığı açıklamalar İsfahânî'nin kelimeleri okuyucuya anlaşılır kılması bağlamında ele alınmıştır. Böylece Müfredât'ın Kur'an kelimelerini doğru anlamadaki yeri nitel veri analizi çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Tartışma ve Bulgular

Makalede Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'an adlı eser özelinde şu iki husus üzerinde durulmuştur: İlki, İsfahânî'nin Kur'an kelimelerinin nüzul dönemindeki anlamını tespit için sarf ettiği çaba. İkincisi; İsfahânî'nin bu anlamı muhatap için anlaşılır kılmada sergilediği çaba.

İsfahânî'nin Kur'an Kelimelerinin Anlamını Belirlemesi ve Anlaşılır Kılması

Yukarıda, İsfahânî'nin Kur'an kelimelerinin anlamını belirlemede ve anlaşılır kılmada çok yönlü çaba sarf ettiği, çalışmada bunların belli başlıklar altında örneklerle incelendiği ifade edilmişti. Ancak burada, her kelime açıklamasında söz konusu çabaların tümünün birden var olduğu düşünülmemelidir. Her madde altında olmasa da bazı kelime açıklamalarında bunlardan en az biri veya daha fazlası bulunabilmektedir. Öte yandan anlamı belirleme ve anlaşılır kılma şeklinde ikiye ayırarak oluşturduğumuz başlıklar biri diğeri için kullanılmayacak kesinlikte değildir. Örneğin bir kelimenin müteradifini ve zıt anlamlısını vermek her ne kadar anlamı anlaşılır kılma başlığı altında verilse de aynı zamanda anlamı belirleme için de kullanılabilir (Arslan, 2022: 33-52). Ancak ağırlıklı olarak bu başlık altında değerlendirilmesi uygun görüldüğü için ilgili başlık altında zikredilmiştir.

İsfahânî'nin Kelimelerin Anlamını Belirlemede Sarf Ettiği Çabalar

İsfahânî bazı kelime açıklamalarında; kıraati, hadisi, Arapların ifade tarzı ve şiiri kaynak edinmiştir. Bu hususlar aynı zamanda onun nüzul dönemi anlamına önem verdiğini gösterir. Bunun yanı sıra o, kelimeye daha önceden verilen anlamları değerlendirmiş, bazen de kelimenin anlam gerekçesini açıklamıştır. Bunlar İsfahânî'nin anlamı belirlemede gösterdiği çaba olarak görülebilir.

Kıraate, Hadise, Arapçanın İfade Tarzı ve Şiire Yer Vermesi

İsfahânî, bazı kelimelerin farklı kıraatlerini de ele aldığı maddeye taşımış, böylece ayetin farklı anlamına telmihte bulunmuştur. Örneğin müellif, 'hedâ' maddesi altında Yunus sûresi 35. ayete yer verir. Bu ayette, müşriklerin taptıkları tanrılar ile Allah hidayet üzere olma ve hidayete erdirmeye açısından karşılaştırılmaktadır. Ayette tanrılar için 'la yehiddi / hidayeti, doğru yolu bulamaz', ifadesi geçmektedir. İsfahânî bu ifadenin, 'hidayete, doğru yola iletmez' manasında, 'la yehdi' şeklinde de okunduğunu bildirmektedir (İsfahânî, 2009: 837).

İsfahânî kelimelerin anlamını belirlerken Hz. Peygamberin, sahabînin veya tabîinin sözünü kendine dayanak edinmiştir. İsfahânî'nin 'vera / gizledi' kelimesi için Hz. Peygambere nisbet edilen hadisi getirmesi örnek olabilir. Bu madde altında önce o bu kelimeye ilişkin ayetleri sıralar. Bu ayetlerin ilki Araf sûresi 26. ayet olup, ayette Allah'ın insanoğluna mahrem yerlerini örtmeleri için giysi, süslenmeleri için zînet verdiği bildirilmektedir. Müellifin bu ayeti buraya almasının nedeni, ayetin 'örtmek' anlamına gelen 'yuvârî' kelimesini içermesidir. Diğer örnek ayet Hz.

Süleyman'a ibadeti bir süre unutturup 'sonra gözden kaybolan /tevarat' atlara sergilediği tavrı konu edinen Sad sûresi 32-33. ayettir. Bu ayetleri 'örtmek, gizlenmek' anlamı için örnek veren müellif Hz. Peygamber'in bir gazveye çıkacağı zaman asıl gideceği tarafa değil de başka tarafa yönelerek gideceği yeri gizlemesini konu edinen hadisi aktarır; Furkan sûresi 63'teki 'hevnen' kelimesi için 'el-mu'minu heyyinin leyyinin' şeklindeki Hz. Peygamber sözünü örnek vermesi de burada zikredilebilir (Avcı, 2025: 27).

İsfahânî'nin kelimeyi açıklarken sahabî sözüne atıfta bulunmasına ise onun, İbn Abbas'ın 'subûr' kelimesine verdiği anlamı alıntılama örneği olabilir. Müellif bu kelimeye 'helak, yok olma' anlamını verdikten sonra bu kelimeyi içeren ayetlere yer verir. Bu ayetlerden biri İsra sûresi 102. ayettir. Bu ayette Hz. Musa Firavuna, 'Ey Firavun senin helak olacağına (mesburan) inanıyorum', dediği bildirilmektedir. Müellifin belirttiğine göre İbn Abbas, ayette geçen 'mesburan' kelimesine 'aklı noksan' anlamı vermiştir (İsfahânî, 2009: 848). Bu anlama göre ayet, 'Ey Firavun, sen akıllı kıt birisin', anlamına gelir.

İsfahânî'nin ele aldığı kelimenin anlamını tabiîn sözüyle açıklaması ise Âl-i İmran 83. ayette geçen 'tav'an ve kerhen' kelimelerine ilişkin Katade, Ebu'l-Aliye ve Mücahid'in beyanlarına yer vermesi örnek olabilir. Bu ayette, yer ve gökteki her şeyin isteyerek istemeyerek (tav'an ve kerhen) Allah'a boyun eğeceği bildirilmektedir. İsteyerek veya istemeyerek boyun eğecek kimselerin kim olduğu ve neye boyun eğileceği ayette net değildir. İsfahânî bununla ilgili yorumları sıralarken tabiîn görüşüne de yer verir. Biri, 'ölüm sırasında mü'minler isteyerek kafirler de istemeyerek teslim olacaklar', şeklindedir ki bu Katade'ye aittir. Bu açıklama kimlerin isteyerek istemeyerek boyun eğeceğine cevap vermektedir. Ebu'l-Aliye ve Mücahid'in görüşü ise şöyledir: Zuhuf sûresi 87. Ayette, 'sen müşriklere kendilerini kim yarattı diye sorsan onlar Allah'tır', diyeceklerdir, buyurulduğu gibi bu ayette de 'kimileri ortak koşsa da Allah'ın kendilerini yarattığını kabul ve ikrar edeceklerdir' (İsfahânî, 2009: 709). Söz konusu iki tabiîn ise bu açıklamayla neye boyun eğileceğini açıklamaktadır.

İsfahânî Kur'an kelimelerinin anlamını belirleme amacıyla Arap dilinin ifade tarzına çokça yer vermiştir. İfade tarzına örnek Nur sûresi 49. ayette geçen 'muz'ının' kelimesiyle ilgili zikrettiği Arapların söyleyiş biçimidir. Bu ayette Allah, münafıklardan bahisle, 'Hak ve adalet kendilerinin lehine olunca ona (Hz. Muhammed'e) boyun eğler', buyurmaktadır. Mealde 'boyun eğler' şeklinde tercüme edilen ifade, ayette 'muz'ın'dır. İsfahânî bu kelimeyi madde başlığı yapar ve 'boyun eğler', anlamını verdikten sonra Arapların uysal (boyun eğen) deve için 'nakatun miz'anun' ifadesini kullandıklarını söyler (İsfahânî, 2009: 328).

İsfahânî'nin şiiri kullanmasına dair örnek ise z-b-b maddesine ilişkindir. Müellif söz konusu maddeyi açıklarken 'zebzebe' kelimesine de yer verir. Kelime için getirdiği örnek Nisa sûresi 143. ayettir. Bu ayette Allah münafıkları kastederek onların kararsız olduklarını (bocaladıklarını) bazen mü'minlere bazen de kafirlere yöneldiklerini söyler. İsfahânî bu ayeti ve anlamı verdikten sonra İslam öncesi dönem şairi Nabiğa ez-Zübyânî'nin bir şiirini bu anlama delil olarak getirir. Şiirin anlamı şöyledir: Her kralın, onun önünde bocalamakta olduğunu görürsün (İsfahânî, 2009: 325).

Kelimelerin Anlamına Dair Yapılan Yorumları Değerlendirmesi

İsfahânî'nin bir kelime için yapılan yoruma eleştiri getirmesi, bazen de yapılan yorumlardan birini tercih etmesi veya hepsini ayet için uygun görmesi yorumları değerlendirdiğini gösterir. Bu da en nihayetinde kelimenin anlamını belirleme çabası olarak görülebilir.

Eleştiriye örnek, Zuhuf sûresi 63. ayette Hz. İsa'nın muhataplarına söylediği sözdeki 'ba'd / bir kısmı' kelimesini Ebû Ubeyde'nin 'kull / hepsi' olarak yorumlamasına yaptığı itirazdır. İlgili ayetin anlamı şöyledir: 'Hakkında ihtilafa düştüğünüz hususların bir kısmını size açıklamak için geldim'. Ebû Ubeyde, bu cümlede 'bir kısım' anlamına gelen 'ba'd' ifadesinin 'küll / tamamı' manasında olduğunu söylemiş ve şairin (Lebîd), 'ya da bazı (tüm) nefislerin eceli kendisini bağlar', mısrasını delil getirmiştir. İsfahânî'ye göre Ebû Ubeyde'nin bu görüşünde mantık hatası vardır. Zira meseleler açıklama bakımından dört türlüdür:

1. Meselelerin bir kısmının açıklanması zararlıdır. Bu yüzden Şari'nin onu açıklaması doğru olmaz. Kıyâmet saati ve ecel vakti gibi.

2. Meselelerin bir kısmı akılla, peygamber olmadan anlaşılabilir. Allah'ı bilmek ve O'nun gökleri ve yeri yarattığını bilmek gibi. Bu yüzden Şari'nin bunları açıklaması gerekmez. Allah'ın, akli bu noktaya yönlendirdiği ve bu hususları düşünmeye davet ettiği açıktır. 'Göklerde ve yerde neler var, bir bakın!' (Yunus 10/101) ve 'Düşünmüyorlar mı?' (A'râf 7/184) gibi pek çok ayet akli, O'nu tanımaya yönelik faaliyete teşvik etmektedir.

3. Meselelerin bir kısmının Allah tarafından açıklanması zorunludur. Dine mahsus ana kaideleri belirtmek gibi.

4. Bir kısım meselelerin açıklamasına Allah tarafından açıklanan ilkeler çerçevesinde ulaşılabilir. Bu da ahkâmın fûruatı gibi şeylerdir.

Buna göre insanlar yasak olmayan konulardan biri hakkında ihtilafa düştüklerinde; kişi (peygamber) ictihad ve hikmeti gereği bu konudaki hükmünü açıklamak ya da açıklamamak konusunda serbesttir. Öyle ise Yüce Allah'ın, 'ihtilafa düştüğünüz bazı konuları açıklayayım diye...' sözüyle ihtilafa düşülen konuların tamamı kastedilmiş değildir. Bu husus, asabiyet duygusundan sıyrılabilen herkesin kabul edebileceği bir hakikattir. Şairin, 'ya da bazı nefislerin eceli kendisini bağlar', ifadesinde kastettiği ise kendisidir (Eroğlu, 2021: 255). Anlamı; 'ya da birileri beni öldürür', demektir. Fakat şair bunu açık değil, ta'riz yoluyla söylemiştir. Çünkü insanlar kendi ölümünü uzak görme eğilimindedir. Dolayısıyla kendi ölümünden söz etmek istemezler (İsfahânî, 2009: 134-135).

İsfahânî'nin önceden serdedilen görüşlerden birini tercih etmesi de kelimenin anlamına dair yapılan yorumları değerlendirmesi olarak düşünülebilir. Bu konuya şu örnek verilebilir: O, r-h-b kelimesine 'sakınma ve endişenin eşlik ettiği korku' anlamını verir ve Haşr sûresi 13. ayetle Kasas sûresi 32. ayeti örnek verir. Birinci ayette münafıkların Allah'tan çok Müslümanlardan korktukları bildirilmektedir. İkinci ayette sihirbazların hilesinden korkan Hz. Musa'nın kollarını açtığı ifade edilmektedir. Müellif bu ayetlerde geçen r-h-b'nin türevlerini korku anlamı bağlamında örnek verdikten sonra Mukatil'den bir nakil yapar. Bu nakle göre Mukatil, r-h-b kelimesinin anlamını araştırmaya koyulur. Bir şeyler yediği esnada bedevi bir kadına rastlar. Kadın, Mukatil'den kendisine de bir şeyler vermesini ister. O da avucunu doldurarak ona uzatınca, kadın, 'ruhbuma / yenime koy' der. Bu hikâyeye göre r-h-b, 'yen' anlamına gelir. Ancak İsfahânî birinci anlamın daha doğru olduğunu söyler (İsfahânî, 2009: 366).

İsfahânî'nin, kelimenin anlamı için zikredilen görüşleri aktardıktan sonra her bir görüşün mümkün olduğunu söylemesi de görüşleri değerlendirdiğinin bir başka göstergesidir. Bu çabası Lokman sûresi 20. ayet bağlamında görülebilir. O, ayette geçen 'zahir ve batın nimetler'e dair görüşleri zikretmiş, ardından da her bir görüşün mümkün olabileceğini söylemiştir. İsfahânî şöyle demektedir: 'Denilmiştir ki, zahir nimet, peygamberlik; batın nimet ise, akıldır. Zahir nimet, duyu organları ile algılanabilen, batın nimet ise ancak düşünerek akıl yolu ile fark edilenlerdir. Zahir nimet, insanlar aracılığıyla düşmanlara karşı zafer kazanmak, batın nimet ise melekler aracılığıyla düşmana karşı zafer kazanmaktır'. Ona göre bu yorumların hepsi, ayetin genel kapsamı içinde yer almaktadır (İsfahânî, 2009: 131).

Kelimenin Anlam Gereğini Açıklaması

Kelimeye verilen anlam(lar)ın çeşitli gerekçeleri olabilir. Yazarın bu gerekçeler üzerinde durması anlamı belirleme arayışı olarak değerlendirilebilir. İsfahânî de bazı kelimelere verdiği anlamın dayanağını, anlam gerekçesini açıklamıştır. Örneğin o beşeriyetin atasının Âdem olarak isimlendirilmesine dair beş görüş sıralar (Yurt, 2017: 226). Her birinin peşinden o anlamın gerekçesi sayılabilecek dayanağı sunar. Birincisi, insanlığın atasının Âdem olarak isimlendirilmesi, onun yeryüzünün sathından (ediminden) yaratılmasıdır. İkincisi, renginin esmer olmasıdır. 'Âdem biri' ifadesi 'esmer biri' demektir. Üçüncüsü, değişik maddelerden ve farklı güçlerden oluştuğu için bu adı almıştır. Nitekim İnsan sûresi 2. ayette; 'İnsanı imtihan etmek için karışık nutfeden yarattık', buyurulmuştur. Ayrıca 'ce'altu fulanen edmiyete ehli' denir. Bu, 'falancayı aileme kattım', demektir. Dördüncüsü, akıl, düşünce ve anlayış bakımından diğer

varlıklara üstün kılınmasıdır. Nitekim Hicr sûresi 29. ayete göre Allah insana kendi ruhundan üflemiş, İsrâ sûresi 70. ayete göre ise onu diğer varlıkların birçoğundan üstün kılmıştır. Beşincisi, Âdem kelimesinin, yemeği tatlandırıcı ve güzelleştiren ‘idâm / katık’ kelimesiyle de ilgisi kurulmuştur (İsfahânî, 2009: 70; Aynı şekilde Mu’min 15. ayette ahiretin ‘yevme’t-telak / buluşma günü’ şeklinde nitelenmesi müellife göre, öncekilerle sonrakilerin, göktekilerle yerdekilerin karşılaşması, herkesin ameliyle buluşması nedeniyledir (İsfahânî, 2009: 745).

Yine İsfahânî’nin yaptığı açıklamaya göre ‘heva’, nefsin şehvete meyletmesidir. Şehvete meyletmiş nefse de ‘heva’ denir. Bunun böyle isimlendirilmesinin nedeni, şehvetin şehvet sahibini dünyada her türlü felakete sürüklemesidir. Ahirette ise ‘Haviye’ye düşürmesidir. ‘Haviye, yukardan aşağıya düşmek’ demektir. Karia sûresi 9. ayette belirtildiği üzere, (Ahirette sevap) ağırlıkları hafif gelenlerin yeri ‘haviye’dir (ateştir) (İsfahânî, 2009: 849).

İsfahânî’nin Kelimelerin Anlamını Açık Hale Getirmede Sergilediği Çabalar

Yukarıda İsfahânî’nin Kur’an kelimelerinin anlamını belirlemede gösterdiği çabalar örneklerle ortaya kondu. Burada ise anlamı muhatap için açık hale getirmede gösterdiği çaba üzerinde durulmuştur. Konu; İsfahânî’nin, kelimelerin müteradifine veya zıt anlamlısına yer vermesi, kelimeyi çeşitli yönlerden incelemesi, kelime ile ilgili ayet özelinde ek açıklama yapması başlıklarıyla işlenmiştir.

Kelimenin Müteradifine veya Zıt Anlamlısına Yer Vermesi

Bir kelimenin müteradifini ve zıt anlamlısını vermek anlamın netleşmesine katkı sağlar. İsfahânî kelime açıklamalarında bu iki hususu çokça kullanmaktadır. O bazı yerlerde müteradif veya zıt anlamları vermekle kalmaz, aralarındaki nüansa da değinir. Şimdi bunlara örnekler verelim.

İsfahânî ‘hubut’ kelimesine ‘indirmek, alçaltmak’ manası verir ve bu kelimeyle ‘indirmek’ manasına gelen ‘inzal’ ifadesini karşılaştırır. İkisi arasında şöyle bir anlam farkının olduğunu belirtir. ‘Hubut’ insan için kullanıldığında onu alçaltmayı anlatır. Nitekim İsfahânî burada Âdem (as)-İblis kıssasında ‘hubut’ kelimesini içeren Bakara sûresi 36. ayeti, ayrıca kudret helvası ve bildircin etinden bıktıkları için Hz. Musa’dan bakliyat, acur, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecek isteyen İsrailoğullarını konu edinen Bakara sûresi 61. ayetine telmihte bulunur. Zira Âdem (as) İblis kıssasında daha değerli yerden (cennetten) yeryüzüne iniş söz konusudur. Yine İsrailoğullarına ‘şehre inin orada istediğiniz var’, ifadesinde yüceltme ve değer verme yoktur. Çünkü söz konusu ayette Allah’ın onları zillet ve meskenete duçar kıldığı bildirilmektedir (İsfahânî, 2009: 70).

İsfahânî birçok kelimenin zıt anlamlısını vererek de onları muhatap için açık hale getirmeye çalışır. O sadece kelimenin zıttını vermekle kalmaz, kelimeyi zıttı üzerinden açıklama yoluna gider. Buna, ‘şekavet’i ‘saadet’ üzerinden açıklaması örnek verilebilir. İsfahânî, ‘şekavet’in zıttının ‘saadet’ olduğunu, saadetin uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki yönünün bulunduğunu söyler. Daha sonra da uhrevî ve dünyevî şekavetle ilgili olarak ayetlerden örnekler verir (Ferra, 1983: 13).

Kelimeyi Dünyevî-Uhrevî ve Metinsel Bağlam Gibi Çeşitli Yönlerden Ele Alması

İsfahânî, anlamı muhataba açık hale getirmek için bazen kelimeyi dünyevî ve uhrevî yönüyle ele alır (Şenödeyici, 2018: 219). Buna ‘nur’ kelimesi örnek verilebilir. Ona göre ‘nur’ dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşittir. Dünyevî ‘nur’ da kendi içinde ikiye ayrılır. Biri, ilahî konularla ilgili olup, akıl ve Kur’an nuru gibi basiretle anlaşılır. Bir kısmı da normal gözle görülür. Bu da ay, yıldız ve diğer aydınlatıcılardan yayılan nurdur. Mesela ilahi nura, ‘nur’ kelimesini içeren şu ayetler örnek verilebilir: İlki Maide sûresi 15. Ayettir ve anlamı şöyledir: ‘Size Allah’tan bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir’. Diğeri ise ‘Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nur verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu?’ anlamındaki En’am sûresi 122. ayettir. (Diğer ayetler; Şura 42/52, Zümer 39/22, Nur 24/35). Normal gözle görülen nura ise şu ayetler örnektir: İlki, ‘O Allah, güneşi ışık, ayı da nur yapandır’ anlamındaki Yunus sûresi 5. ayettir. Diğeri Furkan sûresi 61. ayet olup anlamı şöyledir: ‘Gökte burçlar var eden, onların içinde bir Kandil ve nurlu bir ay yaratan Allah yüceler

yücesidir'. İsfahânî'ye göre hem ilahi nur hem de gözle görülebilecek nur olarak yorumlanacak ayetler de vardır: Bunlar En'am sûresi 1 ve Zümer sûresi 69. ayettir. İlki, 'Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur.' anlamındadır. Diğeri, 'Yer, Rabbinin nuruyla parlamıştır.' anlamındadır (Mukâtil, 2011: 39).

Uhrevî nurla ilgili bir örnek Hadid sûresi 12 ayettir. Anlamı şöyledir: 'O gün mümin erkek ve mü'min kadınların, nurlarının önlerinden ve sağlarından koştuklarını görürsün' Uhrevî nurla ilgili diğer örnek Tahrim sûresinin 8. ayetidir. Ayetin anlamı şöyledir: 'Onunla birlikte iman edenlerin nuru, önlerinden ve sağlarından koşar da, Ey Rabbimiz! Nurumuzu tamamla, bizi bağışla, çünkü sen her şeye kâdîrsin, derler' (İsfahânî, 2009: 827-828).

İsfahânî anlamı muhataba anlaşılır kılmak için bazen de Kur'an'daki bağlama göre kelimeye anlam verir. Bu duruma 'heleke' kelimesine verdiği anlamlar zikredilebilir. Ona göre 'heleke' kelimesi bir şeyin kaybedilmesi anlamında kullanılır. Bu anlama örnek, Hakka sûresi 29. ayettir ve anlamı şöyledir: (Amel defteri sol tarafından verilen kimseler), 'gücüm de yok olup gitti', diyecekler. Bu kelimenin diğer anlamı, 'şekil değiştirme, bozulma'dır. Bakara sûresi 205. ayette (Allah olumsuz insan tipinden bahsederken) 'ekini ve nesli bozar', buyurur. 'Heleke' kelimesinin bir anlamı da ölümdür. Nisa sûresi 176. ayette miras konusu anlatılır ve ayetin baş tarafı, 'bir kişi öldüğünde... şeklindedir. 'Heleke' kelimesinin Kur'an'daki diğer anlamı, bir şeyin varlık aleminden kalkması, yok olmasıdır. Bu anlama örnek Kasas sûresinin 88. ayetidir ki anlamı; 'Allah'ın zatından başka her şey yok olacaktır' (İsfahânî, 2009: 843-844).

Kelime İle İlgili Ayet Özelinde Ek Açıklama Yapması

İsfahânî'nin kelime bağlamında ayete ilişkin fazladan açıklama yapması kelimeyi muhatap için anlaşılır kılma çabası olarak görülebilir. Örneğin o, e-f-k maddesini açıklarken bu kelimeyi içeren Tevbe sûresi 30. ayetin son kesitine yer verir. Ayet, (bazı) Yahudilerin Hz. Uzeyr'i, (bazı) Hristiyanların ise Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul ettiklerini konu edinmektedir. Ayetin son kesitinde ise, 'Allah onları kahretsin nasıl da çevriliyorlar?' ifadesi yer almaktadır. Ayette bu iki grubun hangi konuda, nereden nereye döndürüldüğüne dair açık bir ifade yoktur. İşte İsfahânî; 'itikadda hakdan batıla, sözde doğrudan yalana, davranışta iyiden kötüye çevriliyorlar', diyerek 'çevriliyorlar' anlamına gelen 'yu'fekun'u açık hale getirmiştir (İsfahânî, 2009: 79).

İsfahânî'nin kelimeye ilişkin yaptığı açıklama peşinden sorulacak muhtemel soruya cevap verme sadedinde açıklama yapması da ek açıklama olarak değerlendirilebilir (Mahmudov, 2023: 307). Buna örnek Müddessir sûresi 22 ve Kıyâme sûresi 24. ayette geçen 'besera' ve 'bâsiratun' kelimelerine ilişkin açıklaması örnek olabilir. İsfahânî ilk ayette geçen 'besera' kelimesi için, 'zamanı gelmeden, vaktinden önce suratını astı', açıklamasını yapmaktadır. O, bu anlama Arap dilindeki ifadelerden ulaşmaktadır. Örneğin 'maun besrun / kaynağından alınmış ve henüz dinlenmemiş su', demektir. İyileşmeden kabuğu soyulan yaraya da 'besrun' denmektedir. Henüz yetişmemiş olan hurma için ise 'busrun' kelimesi kullanılmaktadır. O aynı kökten gelen Kıyâme sûresindeki 'bâsiratun' kelimesinin anlamını Müddessir sûresindeki kelimeye verdiği anlamla ilişkilendirir. Sonra da akla gelecek muhtemel soruya cevap verir. O şöyle der, eğer biri Yüce Allah'ın, 'O gün birtakım suratlar da asıktır', ayetinde geçen 'basiratun' kelimesi için 'zamanından önce onların yüzleri asık değildir', dese onlara cevabım şu olur: Bu da, zamanından önce söylenen sözler kapsamındadır. Denilmiştir ki: Onların henüz ateşe varmadan yaşadıkları acıyı, sıkıntıyı ifade etmeye işaret ettiğinden özellikle 'bâsiratun' kelimesi kullanılmıştır. Böylece bu ifadeyle onların acılarının uzaktan kendilerini yakalayacağına dikkat çekilmiştir. Bir sonraki ayet de bu anlamı desteklemektedir. İlgili ayetin anlamı şöyledir: '(Onlar) bel kırıcı bir belaya uğrayacakları kaygısını taşırlar' (Kıyâme 75/25, İsfahânî, 2009: 122; İsfahânî, 2012, 139).

Sonuç

İsfahânî'nin Müfredât'ı Kur'an kelimelerini açıklayan en önemli Kur'an sözlüklerinden biridir. Bu eserde o, kelimenin anlamını belirlemenin yanında anlamı muhatap için anlaşılır kılma çabası içine de girmiştir. Bu çabaların çok yönlü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin o, kelimenin anlamını belirlerken kıraate, hadise, Arapçanın ifade tarzına ve şiire müracaat etmiştir.

Hatta az da olsa Kur'an'da olmayan ifadeleri madde başlığı yaparak, kelimenin Kur'an'da olmayan anlamlarına yer vererek, Kur'an'da geçen kelime için ayet vermeyerek esere Arapça sözlüğü izlenimi de vermiştir, denilebilir. O anlamı belirlemek için dilsel naklî delillerin yanında aklî delilleri de kendine dayanak edinmiştir. Çalışmada Kelimelerin Anlamına Dair Yapılan Yorumları Değerlendirmesi başlığı altında örnek olarak verdiğimiz Ebû Ubeyde'ye itirazı bu bağlamda görülebilir. İsfahânî kelimenin anlamının gerekçesini açıklamaya da özen göstermiştir. Örneğin o 'Âdem' kelimesinin anlam gerekçesini açıklarken farklı görüşlere yer vermiş, böylece anlatımı zenginleştirmiştir.

İsfahânî kelimenin anlamını muhataba açık hale getirirken de belli çabalar sarf etmiştir. Bu çerçevede açıklamalarında en çok rastlanan husus; açıkladığı kelimenin müteradif ve zıt anlamlıdır. O müteradif ve zıt anlamlı kelimeler arasındaki nüanslar üzerinde de durarak anlamın zihinde netleşmesini sağlamaya çalışmıştır. İsfahânî kelimelerin ayetlerdeki kullanımını esas alarak bazı tasniflerde de bulunmuştur. Örneğin 'nur' kelimesini dünyevî-uhrevî açıdan gruplandırmış her birine örnek ayet sunmuştur. Yanı sıra bağlamı da dikkate almıştır. Burada Kur'an kelimelerinin metinsel bağlamda kazandığı anlamları sıralamıştır. Örneğin 'heleke' kelimesine ilişkin dört anlamı ayetlerle birlikte okuyucuya sunmuş, bu kelimenin Kur'an'da farklı anlamlara geldiğini ortaya koymuştur. İsfahânî ayrıca kelimeyi muhataba açık hale getirmek için onunla ilgili ek açıklamalar yapmıştır. Böylece o, okuyucuya ilgili ayetin veya ayet kesitin tefsirine bakmadan onu anlama imkânı sunmuştur.

KAYNAKÇA

- Arıkaner, Y. (2018). *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışı*.
 Arslan, B. (2022). Râgıb el-İsfahânî özelinde on Kur'an kelimesinin işlenişi, farklı Kur'an sözlükleriyle karşılaştırılması ve Türkçe meallere yansımaları üzerine. *Din ve İnsan Dergisi*, 2(3), 33–52.
 Avcı, C. (2025). The Prophet's migration from Mecca to Medina with its causes and consequences. *Hikmet*, 1(3), 16–27. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4841>
 Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. (1954). *Mecâzü'l-Kur'ân* (F. Sezgin, Nşr.).
 Eroğlu, Y. (2021). Kur'ân müfredâtındaki gariplik sebepleri. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 255–276.
 Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. (1983). *Me'âni'l-Kur'ân* (M. A. en-Neccâr & A. Y. en-Necâtî, Tah.).
 İsfahânî, Râgıb el-. (2009). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (S. A. Dâvûdî, Thk.). Dâru'l-Kalem.
 İsfahânî, Râgıb el-. (2012). *Müfredât: Kur'an kavramları sözlüğü* (A. Güneş & M. Yolcu, Çev.). Çıra Yayınları.
 Mahmudov, B., & Karagöz, M. (2023). Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an ilimlerine yaklaşımı: *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eseri bağlamında. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 307–333.
 Mukâtîl b. Süleymân. (2011). *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (H. S. ed-Dâmin, Thk.). Mektebetü'r-Rüşd.
 Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. (2008). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risâle.
 Şenödeyici, Ö. (2018). Ehl-i Beyt'in gizemli mirası cifir ve Türkçe cifir metinlerinden örnekler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 87, 219–236. <https://izlik.org/JA38MY24RF>
 Yıldızlı, H. (2020). *Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât isimli eserinin dilbilimsel tefsir açısından değeri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi.
 Yurt, M. E. (2017). İ'câzü'l-Kur'ân ilminin mahiyeti, tanımı ve genel hatlarıyla tarihsel süreci. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 191–226.

REFERENCES

- Arıkaner, Y. (2018). *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışı* [Images and Symbols]. (In Turkish).
 Arslan, B. (2022). Râgıb el-İsfahânî özelinde on Kur'an kelimesinin işlenişi, farklı Kur'an sözlükleriyle karşılaştırılması ve Türkçe meallere yansımaları üzerine [A Study of Ten Qur'anic Terms in

the Works of al-Rāghib al-İsfahānī: A Comparison with Different Qur'anic Dictionaries and Their Reflection in Turkish Translations of the Qur'an]. *Din ve İnsan Dergisi*, 2(3), 33–52. (In Turkish).

Avcı, C. (2025). The Prophet's migration from Mecca to Medina with its causes and consequences. *Hikmet*, 1(3), 16–27. <https://journals.ayy.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4841> (In English).

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. (1954). *Mecâzü'l-Kur'ân* (F. Sezgin, Nşr.) [Majâz al-Qur'ân]. (In Arabic).

Eroğlu, Y. (2021). Kur'ân müfredâtındaki gariplik sebepleri [The Reasons for Obscurity in Qur'anic Vocabulary]. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 255–276. (In Turkish).

Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. (1983). *Me'âni'l-Kur'ân* (M. A. en-Neccâr & A. Y. en-Necâtî, Tah.) [Me'âni'l-Kur'ân]. (In Arabic).

İsfahânî, Râgıb el-. (2009). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (S. A. Dâvûdî, Thk.) [Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân]. Dârul-Kalem. (In Arabic).

İsfahânî, Râgıb el-. (2012). *Müfredât: Kur'an kavramları sözlüğü* (A. Güneş & M. Yolcu, Çev.) [Mufradât: A Dictionary of Qur'anic Concepts]. Çıra Yayınları. (In Turkish).

Mahmudov, B., & Karagöz, M. (2023). Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an ilimlerine yaklaşımı: *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eseri bağlamında [Faḍl Ḥasan 'Abbās's Approach to the Qur'anic Sciences: In the Context of His Work *Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*]. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 307–333. (In Turkish).

Mukâtîl b. Süleymân. (2011). *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-'Azîm* (H. S. ed-Dâmin, Thk.) [el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-'Azîm]. Mektebetü'r-Rüşd. (In Arabic).

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. (2008). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* [el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân]. Müessesetü'r-Risâle. (In Arabic).

Şenödeyici, Ö. (2018). Ehl-i Beyt'in gizemli mirası cifir ve Türkçe cifir metinlerinden örnekler [The Mysterious Legacy of the Ahl al-Bayt: Jafr and Examples from Turkish Jafr Texts]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 87, 219–236. <https://izlik.org/JA38MY24RF> (In Turkish).

Yaldızlı, H. (2020). *Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât isimli eserinin dilbilimsel tefsir açısından değeri* [Yayımlanmamış doktora tezi] [The Significance of al-Rāghib al-İsfahānī's al-Mufradât from the Perspective of Linguistic Exegesis]. Marmara Üniversitesi. (In Turkish).

Yurt, M. E. (2017). İ'câzü'l-Kur'ân ilminin mahiyeti, tanımı ve genel hatlarıyla tarihsel süreci [The Nature and Definition of the Science of I'jâz al-Qur'ân and an Overview of Its Historical Development]. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 191–226. (In Turkish).

ФИЛОСОФИЯ

МРНТИ 21.31.00

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6509>

НУРЛЫБЕК ЖАНЫКУЛОВ 

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD, и. о. доцента (Туркестан, Казахстан), e-mail: nurlybek.zhanykulov@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЗЛА И СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ АЛВИНА ПЛАНТИНГИ

Аннотация. Проблема зла является одной из фундаментальных проблем философии религии и связана с вопросом о том, как можно согласовать всемогущество и благость Бога с существованием зла в мире. В данной статье эта проблема рассматривается в рамках подхода Алвина Плантинги, основанного на свободе человека. Цель исследования – проанализировать философские основания разработанной Плантингой защиты свободы воли и показать, каким образом он обосновывает логическую непротиворечивость теистического представления о Боге перед лицом существования зла. В этой связи рассматривается взаимосвязь между всемогуществом и благостью Бога, моральной ценностью свободы, возможностью человеческого выбора и моральной ответственностью. Кроме того, анализируется место морального и естественного зла в защите свободы воли, а также философское значение концепции возможных миров для данного подхода. В результате исследования установлено, что Плантинга стремится не столько разработать всеобъемлющую теодицею, объясняющую действительные причины зла, сколько показать отсутствие необходимого логического противоречия между существованием Бога и существованием зла. В этом контексте свобода человека выступает основополагающим элементом в объяснении источника морального зла и ответственности человека за свои действия.

Ключевые слова: Алвин Плантинга, проблема зла, свобода человека, моральная ответственность, аналитическая философия религии.

Нұрлыбек Жаныкулов

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, PhD, доцент м.а. (Түркістан, Қазақстан), e-mail: nurlybek.zhanykulov@gmail.com

Алвин Плантинга философиясындағы зұлымдық проблемасы және адам еркіндігі

Аңдатпа. Зұлымдық мәселесі — дін философиясындағы іргелі тақырыптардың бірі; ол Құдайдың құдіреттілігі мен игілігін әлемдегі зұлымдықтың бар болуымен қалай үйлестіруге болатынына қатысты сұраққа негізделеді. Бұл мақалада аталған мәселе Алвин Плантинганың зерттеу аясын қамтитын адам еркіндігіне негізделген философиялық ұстанымы аясында қарастырылады. Зерттеу жұмысы Плантинганың «Ерік бостандығын қорғау» (Free Will Defense) тұжырымдамасының философиялық негіздерін талдауды одан

***Cite us correctly:**

Жаныкулов, Н. (2026). Проблема зла и свобода человека в философии Алвина Плантинги. *НІКМЕТ*, 3(9), 51–64. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6509>

Мақаланың редакцияға түскен күні 26.08.2026 / қабылданған күні 27.09.2026.

әрі оның зұлымдық жағдайында Құдай туралы теистік түсініктің логикалық тұтастығын қалай қорғайтынын көрсетуді мақсат етеді. Осы бағытта зерттеле келе Құдайдың абсолютті күдіреті мен ізгілігі, еркіндіктің моральдық құндылығы, адамның таңдау мүмкіндігі мен моральдық жауапкершілігі арасындағы байланыс талданады. Сонымен қатар моральдық және табиғи зұлымдықтың аталған қорғаныс жүйесіндегі орны және мүмкін әлемдер тұжырымдамасының оған беретін философиялық негізі қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде Плантинганың зұлымдықтың нақты себептерін түсіндіретін жан-жақты теодицея ұсынудан гөрі, Құдайдың бар болуы мен зұлымдықтың болуы арасында қажетті логикалық қайшылықтың жоқ екенін көрсетуге ұмтылатыны анықталды. Осы тұрғыдан адам еркіндігі моральдық зұлымдықтың қайнарын және адамның өз әрекеттерінен туындайтын жауапкершілігін түсіндіретін негізгі ұғым ретінде айқындалады.

Кілт сөздер: Алвин Плантинга, зұлымдық проблемасы, адам еркіндігі, моральдық жауапкершілік, аналитикалық дін философиясы.

Nurlybek Zhanykulov

*Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, PhD, Acting Associate Professor
(Turkestan, Kazakhstan), e-mail: nurlybek.zhanykulov@gmail.com*

The Problem of Evil and Human Freedom in Alvin Plantinga's Philosophy

Abstract. The problem of evil is one of the fundamental issues in the philosophy of religion and centers on the question of how God's omnipotence and goodness can be reconciled with the existence of evil in the world. This article examines the problem within the framework of Alvin Plantinga's approach based on human freedom. The study aims to analyze the philosophical foundations of Plantinga's Free Will Defense and to show how it defends the logical consistency of the theistic conception of God in the face of evil. Accordingly, the relationship between God's omnipotence and goodness, the moral value of freedom, the possibility of human choice, and moral responsibility is examined. The article also considers the place of moral and natural evil within the Free Will Defense and evaluates the philosophical basis provided by the possible-worlds approach. The analysis shows that Plantinga does not seek to develop a comprehensive theodicy that explains the actual causes of evil. Rather, his primary aim is to demonstrate that there is no necessary logical contradiction between the existence of God and the existence of evil. In this context, human freedom emerges as a fundamental element in explaining the source of moral evil and individual responsibility for one's actions.

Keywords: Alvin Plantinga, problem of evil, human freedom, moral responsibility, analytic philosophy of religion.

Nurlybek ZHANYKULOV

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, PhD, Yardımcı Doçent
(Türkistan, Kazakistan), e-posta: nurlybek.zhanykulov@gmail.com*

Alvin Plantinga'nın Felsefesinde Kötülük Problemi ve İnsan Özgürlüğü

Özet. Kötülük problemi, din felsefesinin temel meselelerinden biri olup Tanrı'nın mutlak kudreti ve iyiliği ile dünyadaki kötülüğün varlığının nasıl bağdaştırılabileceği sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu makalede söz konusu problem, Alvin Plantinga'nın insan özgürlüğüne dayanan yaklaşımı çerçevesinde ele alınmaktadır. Araştırmamızın en önemli hedeflerinden biri de amacı, Plantinga'nın Özgür İrade Savunusu'nun felsefi temellerini incelemek ve bu yaklaşımın kötülük karşısında teistik Tanrı tasavvurunun mantıksal tutarlılığını nasıl savunduğunu ortaya koymaktır. Bu doğrultuda Tanrı'nın mutlak kudreti ve iyiliği, özgürlüğün ahlaki değeri, insanın seçim yapabilme imkânı ve ahlaki sorumluluk arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Ayrıca ahlaki

ve doğal kötülüğün Özgür İrade Savunusu içerisindeki yeri ele alınmakta ve mümkün dünyalar yaklaşımının sağladığı felsefi temel değerlendirilmektedir. Analiz sonucunda Plantinga'nın, kötülüğün gerçek nedenlerini açıklayan kapsamlı bir teodise geliştirmeyi amaçlamadığı görülmektedir. Onun temel amacı, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında zorunlu bir mantıksal çelişkinin bulunmadığını göstermektir. Bu bağlamda insan özgürlüğü, ahlaki kötülüğün kaynağını ve bireyin kendi eylemlerine ilişkin sorumluluğunu açıklayan temel bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Alvin Plantinga, kötülük problemi, insan özgürlüğü, ahlaki sorumluluk, analitik din felsefesi.

Введение

Феномен зла ставит перед человеком множество вопросов, связанных с существованием, страданием и моральной ответственностью, и одновременно является одной из ключевых проблем философских дискуссий о существовании и свойствах Бога. В частности, вопрос о том, как согласовать представление о всемогущем, всеведущем и всеблагом Боге с существованием зла в мире, превратил проблему зла в одно из центральных направлений дискуссий в философии религии. Не случайно в литературе эта проблема характеризуется как «великая загадка теологии», «вызов теистической вере» (Yasa, 2014: 193) и «скала атеизма» (Peterson et al., 2019: 277). Подобные определения показывают, что проблема зла представляет собой не только теологический вопрос, но и фундаментальную философскую проблему, затрагивающую непротиворечивость теистического представления о Боге.

Неджип Тайлан отмечает, что добро, красота и порядок во Вселенной могут служить основанием для теологических и философских аргументов в пользу существования Бога, тогда как наличие зла порождает более сложные вопросы относительно представления о Боге. По его мнению, такие объяснения, как свобода воли человека, понимание мира как пространства испытания, божественный замысел и справедливость, способствуют теологическому осмыслению зла, однако не всегда позволяют дать исчерпывающие и однозначные ответы на все вопросы о его существовании и происхождении (Taylan, 1994: 48). Таким образом, проблема зла выходит за рамки вопроса о происхождении страданий и негативных явлений в мире и требует философского осмысления соотношения между традиционно приписываемыми Богу свойствами и фактическим существованием зла.

Истоки этой дискуссии восходят к Античности. Одна из классических формулировок проблемы зла приписывается Эпикуру (341–270 гг. до н. э.) и известна благодаря изложению Лактанция (ок. 250–325 гг. н. э.) (Hick, 1985: 5; Akdemir, 2006: 41; Manafov, 2006: 35). В приписываемом Эпикуру рассуждении утверждается: если Бог желает устранить зло, но не способен сделать это, то возникает вопрос о Его всемогуществе; если же Он способен устранить зло, но не желает этого, то ставится под сомнение Его благость. Если же Бог и желает устранить зло, и обладает необходимым для этого могуществом, возникает вопрос о том, почему зло продолжает существовать. Такой подход указывает на видимое противоречие между существованием зла и приписываемыми Богу абсолютной благостью и всемогуществом (Manafov, 2006: 35). Следовательно, в центре проблемы находится не только вопрос о существовании Бога, но и вопрос о том, совместимо ли существование зла с представлением о Боге, предполагаемым классическим теизмом.

Ответы теистических мыслителей на проблему зла в литературе обычно рассматриваются в рамках двух основных подходов — теодицеи и защиты. Теодицея направлена на формулирование обоснованного, разумного и целостного объяснения того, по каким причинам Бог допускает существование зла в мире и как зло может быть осмыслено в рамках теистического представления о Боге (Akdemir, 2007: 169). Защита, в свою очередь, направлена не столько на установление действительных причин, по которым Бог допускает зло, сколько на демонстрацию того, что самого факта существования зла

недостаточно для признания теистических убеждений логически противоречивыми (Akdemir, 2007: 157). Это различие имеет особое значение для понимания подхода Алвина Плантинги к проблеме зла, поскольку предложенный им ответ строится не как теодицея в классическом смысле, а преимущественно в рамках стратегии защиты.

В этом отношении подход Алвина Плантинги занимает особое место в современных дискуссиях о проблеме зла. Вместо разработки всеобъемлющей теодицеи, объясняющей причины существования зла, Плантинга предлагает основанную на свободе воли защиту против утверждения о необходимом логическом противоречии между существованием Бога и существованием зла. Его подход направлен не столько на окончательное решение проблемы зла, сколько на обоснование возможности сохранения логической непротиворечивости теистической веры перед лицом существующего зла. Поэтому свобода воли в философии Плантинги выступает не только как моральное понятие, объясняющее человеческие действия, но и как центральный философский элемент обоснования логической совместимости существования Бога и зла.

Основная цель настоящего исследования заключается в философском анализе проблемы зла в контексте разработанной Алвином Плантингой, одним из значимых представителей современной аналитической философии религии, защиты свободы воли. Для достижения этой цели сначала будет раскрыта концептуальная и философская основа проблемы зла, после чего будут рассмотрены основные возражения, выдвигаемые этой проблемой против теистического представления о Боге, а также ответы Плантинги на данные возражения. Особое внимание будет уделено видимому противоречию между всемогуществом и благостью Бога, с одной стороны, и существованием зла — с другой; оно будет рассмотрено в контексте природы человеческой свободы, моральной ценности свободы воли и ответственности свободных субъектов за возникновение морального зла. Кроме того, будут проанализированы основные философские предпосылки защиты Плантинги и рассмотрено, в какой мере свобода воли образует последовательную и объяснительно значимую основу для осмысления проблемы зла.

Такой подход позволяет раскрыть не только характер ответа, который защита свободы воли Плантинги предлагает на логическую проблему зла, но и способ обоснования в его философии взаимосвязи между человеческой свободой, моральной ответственностью и божественным всемогуществом. Тем самым исследование направлено на критическую оценку философских возможностей и границ подхода Плантинги к проблеме зла, а также на выявление роли человеческой свободы в объяснении соотношения между теистическим представлением о Боге и существованием зла.

Методы исследования

Настоящее исследование основано на философском анализе взглядов Алвина Плантинги на проблему зла и защиту свободы воли. Основными источниками исследования являются труды Плантинги, посвященные данной проблематике, тогда как другие философские работы используются для определения исторического и концептуального контекста дискуссии. В работе методом концептуального анализа рассматриваются такие основные понятия, как зло, свобода, моральная ответственность и защита, а также взаимосвязи между ними. Такой подход позволяет выявить концептуальную структуру и основные философские предпосылки, лежащие в основе позиции Плантинги по проблеме зла.

В исследовании также применяются методы анализа аргументации и критической оценки. В этом контексте возражения о логической несовместимости существования зла с теистическим представлением о Боге рассматриваются в рамках разработанной Плантингой защиты свободы воли. Основные аргументы и ответы Плантинги на них оцениваются с точки зрения логической последовательности, что позволяет выявить философские возможности и границы его защиты. Таким образом, исследование сосредоточено не

столько на описании исторического развития проблемы зла, сколько на анализе концептуальной и логической структуры подхода Плантинги.

Обсуждение и Результаты

Алвин Плантинга в аналитической философии религии

В современной западной философии с точки зрения способов философского мышления, используемых методов и характера рассматриваемых проблем принято выделять две основные традиции: аналитическую и континентальную философию. Вместе с тем провести между ними строго определённую границу непросто. Это различие обусловлено не только географическими факторами, но и методологическими, концептуальными и интеллектуальными направлениями, сформировавшимися в течение примерно столетнего исторического развития (Alpyağıl, 2016: 17). Аналитическая и континентальная философия различаются прежде всего подходами к постановке философских проблем, применяемыми методами и способами выражения мысли. Эти различия можно рассматривать как проявление плюралистического характера современной философии, объединяющей различные методы и перспективы.

Изменения в методологии и проблематике аналитической философии со временем существенно повлияли и на философское осмысление религии и религиозных убеждений. Философия религии, исследующая религиозные явления и утверждения с помощью концептуальных и критических средств философии, не может рассматриваться независимо от методологических преобразований философской мысли. В этом отношении особое внимание аналитической философии к концептуальной ясности, логической последовательности и аргументации создало основу для переосмысления классических проблем философии религии в иной методологической перспективе. В результате такие фундаментальные вопросы, как существование и атрибуты Бога, рациональность религиозной веры, соотношение веры и разума, а также проблема зла, стали вновь обсуждаться с применением понятий и методов аналитической философии, что в значительной мере способствовало развитию современной аналитической философии религии (Alpyağıl, 2016: 22; Hasker, 2005: 421–435).

Одной из отличительных черт аналитической философии религии является стремление к концептуальному прояснению смысла и содержания религиозных высказываний и оценке их притязаний на истинность на основе рациональных аргументов. Этот подход не ограничивается описанием религиозных убеждений и утверждений, но также исследует их логическую непротиворечивость, эпистемические основания и философскую обоснованность. Поэтому к основным направлениям современной аналитической философии религии относятся религиозная эпистемология, естественная теология, аргументы в пользу существования Бога, фундаментализм, эвиденциализм, гарантированность (warrant), проблема зла, соотношение религии и науки, чудеса, религиозное многообразие, натурализм, интернализм и экстернализм (Hasker, 2005: 421–435). Значительный вклад в развитие этих дискуссий внесли Бэзил Джордж Митчелл (1917–2011), Джон Л. Маки (1917–1981), Уильям П. Олстон (1921–2009), Джордж И. Мавродес (1926–2019), Норман Крецман (1928–1998), Алвин Плантинга (род. 1932), Николас Вольтерсторф (род. 1932), Ричард Суинберн (род. 1934), Уильям Хаскер (род. 1935), Роберт Меррихью Адамс (1937–2024), Питер ван Инваген (род. 1942), Линда Загзебски (род. 1946), Элеонора Стамп (род. 1947), Уильям Лейн Крейг (род. 1949), Келли Джеймс Кларк (род. 1956) и Грэм Оппи (род. 1960) (Alpyağıl, 2016; Oppy, & Trakakis, 2009). Среди этих мыслителей Плантинга занимает особое место благодаря разработанным им аргументам о рациональности религиозной веры, существовании и атрибутах Бога, модальной метафизике, религиозной эпистемологии и проблеме зла. Одной из характерных черт его философского подхода является переосмысление классических проблем философии религии с помощью концептуальных и логических средств аналитической философии.

Поэтому прежде чем рассматривать взгляды Плантинги на проблему зла, необходимо в общих чертах обозначить его интеллектуальное становление и место в аналитической философии религии.

Алвин Плантинга (род. 15 ноября 1932 г.) — один из ведущих философов религии современной аналитической традиции. Начальное и среднее образование он получил в городе Джеймстаун, штат Северная Дакота. Значительное влияние на его интеллектуальное становление оказал отец, Корнелиус А. Плантинга, профессор философии. Выросший в религиозной семье, Плантинга с детства посещал пресвитерианскую церковь Джеймстауна и рано познакомился с христианской религиозной традицией. Религиозная и интеллектуальная среда, в которой он формировался, стала одной из предпосылок его последующей философской ориентации. Христианский теизм занимает заметное место прежде всего в его исследованиях по философии религии и религиозной эпистемологии. Благодаря работам о существовании Бога, соотношении веры и разума и эпистемическом статусе религиозной веры Плантинга приобрёл значительное влияние в современной философии религии. В 1980 году журнал *TIME* назвал его «ведущим философом Бога» (Akdemir, 2007: 19).

Научные интересы Плантинги не ограничиваются философией религии и охватывают такие фундаментальные области аналитической философии, как эпистемология и метафизика. Вместе с тем важнейшими источниками его влияния в философии религии стали аргументы, касающиеся рациональности теистической веры, атрибутов Бога, свободы человека и проблемы зла. Одним из наиболее значимых вкладов Плантинги в обсуждение проблемы зла является защита свободы воли (Free Will Defense). Первые формы этого подхода представлены в работе *God and Other Minds*, тогда как его модальные и логические основания более подробно разработаны в *The Nature of Necessity*. В книге *God, Freedom, and Evil* взаимосвязь проблемы зла и свободы воли изложена более систематически и доступно. Основная направленность этих работ состоит не в том, чтобы предложить исчерпывающее объяснение действительных причин зла, а в том, чтобы показать отсутствие необходимого логического противоречия между существованием Бога и существованием зла (Batak, 2007: 9).

Философская позиция Плантинги не ограничивается защитой христианских убеждений от внешней критики. По его мнению, задача христианских философов заключается не только в обосновании рациональной приемлемости теистических убеждений, но и в постановке оригинальных философских проблем на основе фундаментальных положений собственной интеллектуальной традиции и разработке самостоятельных подходов к их решению. Такое понимание является одной из отличительных черт его философского метода (Batak, 2007: 10). Вместе с тем приверженность Плантинги христианскому теизму не означает, что его философские аргументы основываются исключительно на религиозных предпосылках. Напротив, в его работах теистические положения становятся предметом философского обсуждения в соответствии с такими критериями аналитической философии, как концептуальный анализ, логическая непротиворечивость и рациональное обоснование.

Эта особенность позволяет яснее увидеть взаимосвязь между теистической направленностью Плантинги и его аналитическим методом. Показательно, что сборник, посвящённый его работам, получил название *The Analytic Theist* (Sennett, 1998: 356–358). В философии Плантинги теистическая вера и аналитический метод выступают не как два независимых элемента, а как составляющие единой интеллектуальной основы, позволяющей философски рассматривать вопросы рациональности и непротиворечивости религиозных убеждений. В этом отношении Плантингу можно считать одним из мыслителей, оказавших существенное влияние на современное обсуждение эпистемического статуса теистической веры, существования и атрибутов Бога, а также проблемы зла в аналитической философии религии.

Рассмотрение интеллектуальных предпосылок философии Плантинги и его места в аналитической философии религии показывает, что его подход к проблеме зла нельзя отделить от более широкого контекста его философской системы. В частности, взаимосвязь между представлением о Боге, положением человека как свободного субъекта и существованием зла образует основную философскую основу защиты свободы воли Плантинги. Поэтому в следующем разделе будет рассмотрено, каким образом в его философии выстраивается взаимосвязь между Богом, злом и человеком и как она служит основанием для защиты свободы воли.

Проблема зла у Плантинги: Бог, свобода и моральная ответственность

Понятие «зло» имеет широкое смысловое поле и охватывает как негативные явления, возникающие независимо от человеческой воли, так и причиняющие вред действия, совершаемые в результате сознательного выбора человека (Yasa, 2022: 18–19). В этом смысле зло может рассматриваться как то, что вызывает страдание, ущерб и неприятие на индивидуальном или общественном уровне. «Зло» как более общее явление включает не только последствия волевых действий человека, но и страдания и разрушения, вызванные независимыми от человеческой воли событиями, такими как землетрясения, наводнения и болезни (Cevizci, 2021: 574; Zhanykulov, 2022: 5). В философии религии такое разграничение позволяет отдельно рассматривать моральное зло, связанное со свободой человека, и естественное зло, возникающее независимо от его воли.

В литературе по проблеме зла понятия «естественное» и «физическое» зло иногда используются как взаимозаменяемые для обозначения второй категории зла, не зависящей от человеческой воли (Yaran, 2021: 25). Это различие обусловлено скорее терминологическими предпочтениями, чем принципиально разными подходами к классификации зла. Для обеспечения понятийной последовательности в настоящей работе применительно к болезням, землетрясениям и другим негативным явлениям, возникающим независимо от человеческой воли, будет использоваться термин «естественное зло».

Плантинга не отрицает реальность страдания и зла в мире, однако не согласен с тем, что само их существование лишает теистическую веру рациональных оснований. По его мнению, одного факта наличия зла недостаточно для философски обоснованного вывода о несуществовании Бога. Для такого вывода необходимо дополнительно показать, почему существование зла несовместимо с основными свойствами, приписываемыми Богу. Это требование относится не только к философам и теологам, систематически занимающимся проблемой зла, но и к обычному теисту. Столкновение человека со страданием и злом само по себе не делает его веру в Бога иррациональной. Следовательно, тот, кто использует зло как аргумент против теизма, должен обосновать, почему оно логически или эпистемически несовместимо с основными убеждениями о Боге (Plantinga, 1974a: 7–10).

Такой подход Плантинги тесно связан с его пониманием природы теистической веры. По его мнению, утверждение теиста «я верю в Бога» не сводится лишь к признанию истинности положения «Бог существует». Вера в Бога выходит за рамки пропозиционального признания и предполагает доверие Богу, Его принятие и ориентацию собственной жизни в соответствии с отношением к Нему (Plantinga, 1974a: 2). В этом смысле Плантинга проводит концептуальное различие между признанием существования Бога и верой в Бога. Первое означает когнитивное принятие истинности определённого положения, тогда как второе представляет собой более широкую теистическую установку, включающую доверие и приверженность. Поэтому для Плантинги проблема зла связана не только с абстрактным утверждением «Бог существует», но и с вопросом о том, насколько приписываемые Богу свойства совместимы с человеческим опытом зла.

Различия в философских подходах к проблеме зла во многом определяются представлениями мыслителей о Боге и божественных атрибутах, а также их пониманием природы мира, места человека и смысла добра и зла. Поэтому ответы на проблему зла принимают различные формы в зависимости от исходных метафизических и теологических

предпосылок. Для Платинги существование зла также представляет серьёзную философскую проблему, которую необходимо рассматривать в связи со всемогуществом и благостью Бога, однако он не считает, что между ними существует необходимое логическое противоречие. Именно это положение служит отправной точкой его защиты свободы воли.

Чтобы раскрыть философское содержание защиты свободы воли Платинги, необходимо прежде всего определить, против каких возражений она направлена. В этом отношении особое значение приобретает логическая проблема зла, сформулированная такими философами, как Дж. Л. Маки и Г. Дж. Макклоски. В различных работах Платинги непосредственно обращается к их взглядам и рассматривает основные положения их аргументации с точки зрения непротиворечивости теистического представления о Боге. Общим для этих подходов является утверждение о том, что положения «Бог всемогущ», «Бог всецело благ» и «зло существует» не могут быть одновременно истинными без возникновения логической проблемы (Plantinga, 1967: 115–117; Plantinga, 1974b: 164; Plantinga, 2002: 313). При этом особое влияние на формирование защиты свободы воли Платинги оказали аргументы Маки.

Маки осознаёт, что между указанными положениями нет непосредственного формального противоречия. Поэтому для обоснования предполагаемой несовместимости он вводит два дополнительных принципа: благое существо устраняет зло настолько, насколько это возможно, а возможности всемогущего существа ничем не ограничены. Следовательно, если Бог всецело благ, Он должен желать устранения зла, а если Он всемогущ, то способен это сделать. Поскольку зло тем не менее существует, по мнению Маки, по меньшей мере одно из приписываемых Богу свойств должно быть поставлено под сомнение. Макклоски также утверждает о несовместимости существования зла с теистическим представлением о Боге, однако, в отличие от Маки, не формулирует с той же определённой допосылки, посредством которых эта несовместимость могла бы быть представлена как логическое противоречие (Plantinga, 1967: 117). Поэтому позиция Маки представляет для Платинги более систематическое философское возражение, требующее специального ответа.

Значимость Маки для Платинги обусловлена также его серьёзным возражением непосредственно против защиты свободы воли. Согласно Маки, если Бог действительно всемогущ, Он должен быть способен создать мир, населённый свободными существами, которые при этом всегда выбирают правильное. Если свобода человека не означает, что он обязательно должен совершать зло, то логически возможным представляется мир, в котором существуют свободные субъекты, но каждый из них неизменно выбирает добро. В основе возражения Маки лежит мысль о том, что в представлении о возможных свободных личностях, никогда не совершающих злых поступков, нет логической невозможности (Plantinga, 1967:141; Plantinga, 1974c: 198).

Ответ Платинги основан на переосмыслении соотношения между всемогуществом Бога и действиями свободных субъектов. Всемогущество Бога, по его мнению, не означает, что Он может актуализировать любой логически мыслимый возможный мир. Если выбор свободных субъектов определяется Богом, возникает вопрос, могут ли их действия считаться действительно свободными. Следовательно, создание Богом свободных существ и одновременное гарантирование того, что при любых обстоятельствах они будут свободно выбирать только добро, могут оказаться несовместимыми условиями. В этом отношении защита свободы воли Платинги выходит за рамки общего рассуждения о ценности свободы и приобретает более систематическую структуру, основанную на модальных понятиях.

Для более полного понимания ответа Платинги на возражение Маки необходимо прояснить значение понятия «возможный мир». Возможный мир можно понимать как совокупность возможных состояний дел, представляющую исчерпывающий способ того, каким могла бы быть реальность. В философии Платинги точнее говорить не о «создании»

Богом возможного мира, а о его актуализации. Бог может создать контингентные существа, содержащиеся в возможном мире, однако сам возможный мир не является самостоятельным объектом, создаваемым Богом. Поэтому основной вопрос заключается в том, способен ли Бог актуализировать любой желаемый Им возможный мир. Особое значение этот вопрос приобретает применительно к свободным субъектам (Peterson, 1998: 38).

Плантинга отвергает вывод о том, что из всемогущества Бога следует Его способность актуализировать любой возможный мир. Представление, приписываемое Лейбницу, согласно которому всемогущий Бог может создать любой из возможных миров по Своему выбору, Плантинга называет «ошибкой Лейбница». Всемогущество Бога не означает, что Он способен единолично актуализировать любой возможный мир, включающий определённые решения свободных субъектов. Если субъект действительно свободен в отношении конкретного действия, совершение или несвершение этого действия не может быть причинно предопределено Богом. В противном случае говорить о свободе субъекта было бы невозможно (Plantinga, 1974a: 44; Plantinga, 1974b: 168).

Эта модальная перспектива придаёт пониманию свободы центральное значение в подходе Плантинги к проблеме зла. В защите свободы воли свобода означает, что субъект обладает определяющей способностью в отношении совершаемого им действия. Быть свободным относительно конкретного действия означает иметь реальную возможность совершить его или воздержаться от него. Поэтому свободное действие не является результатом внешних условий или причинной детерминации, необходимо предопределяющих выбор субъекта. Вместе с тем свободу не следует отождествлять с непредсказуемостью. Возможность заранее предположить, какой вариант выберет субъект, не означает отсутствия у него возможности поступить иначе. Следовательно, основным критерием свободы для Плантинги является не предсказуемость действия, а реальная возможность выбора между имеющимися альтернативами (Plantinga, 2022: 48; Plantinga, 1974a: 29–30).

Одной из основных предпосылок защиты свободы воли является положение о том, что мир, содержащий существ, обладающих морально значимой свободой, может быть более ценным, чем мир без свободных субъектов или мир, состоящий из существ с заранее определёнными действиями. По Плантинге, Бог может создать свободных существ, способных совершать моральное добро, но не может причинно предопределить их выбор исключительно в пользу добра, сохранив при этом их свободу. Если все действия субъекта заранее определены таким образом, что он способен совершать только добро, морально значимая свобода утрачивается (Plantinga, 1974a: 30; Plantinga, 2022: 49; Plantinga, 1967: 131–132).

Таким образом, Плантинга устанавливает существенную связь между морально значимой свободой и возможностью зла. Мир, в котором свободные субъекты преимущественно выбирают добро, рассматривается как более ценный, чем мир существ с заранее определёнными действиями (Plantinga, 2002: 314; Plantinga, 1974c: 186). Возможность свободно совершать моральное добро предполагает и реальную возможность противоположного выбора. Иными словами, моральная ценность добра обусловлена тем, что субъект совершает его не по необходимости, а на основе собственного свободного решения.

Однако здесь необходимо различать допущение возможности зла и его фактическое осуществление. Создание Богом свободных существ, согласно Плантинге, не означает, что Бог непосредственно создаёт зло или желает его осуществления. Возможность зла в мире свободы обусловлена тем, что выбор свободных субъектов заранее не детерминирован (Plantinga, 1974c: 187). Поэтому непосредственным источником морального зла является не определяющая воля Бога, а выбор субъектов, неправильно использующих

предоставленную им свободу. Тем самым проблема зла в философии Плантинги непосредственно связывается с вопросом моральной ответственности.

В этой связи особое значение приобретает соотношение свободы и моральной ответственности. Чтобы действие могло быть морально вменено субъекту, оно должно основываться на его собственном выборе. Если всякий раз, когда человек намеревается совершить злой поступок, Бог вмешивается и направляет его исключительно к добру, возникает вопрос о том, в какой мере ответственность за такое действие принадлежит самому человеку. В дискуссиях о свободе воли данная проблема связана с тем, обладает ли субъект достаточной возможностью выбора и контроля над своим действием, необходимой для обоснования моральной ответственности (Morrison, 2000: 348–349). Поэтому в подходе Плантинги свобода выступает не только как возможность выбора между альтернативами, но и как основание ответственности за совершённые действия. В этом смысле моральное зло вменяется прежде всего субъекту, который определённым образом использует предоставленную ему свободу (Yaran, 2021: 45).

В этом же контексте возникает вопрос о соотношении всемогущества и благодати Бога с моральной ответственностью человека. Если отношение Бога к сотворённому миру не ограничивается актом творения, закономерно возникают вопросы о том, почему Он допускает зло, как Его справедливость и провидение соотносятся с существующими в мире страданиями и почему совершающие зло не всегда получают соответствующее воздаяние (Bozkurt, & Kuyucu, 2020: 445). В подходе Плантинги сам факт возможности морального зла в мире свободных субъектов ещё не свидетельствует против всемогущества или благодати Бога (Plantinga, 1967: 131).

Одним из наиболее технически сложных элементов ответа Плантинги на возражение Маки является понятие *transworld depravity* («трансмировая порочность»). Оно образует модальную основу для объяснения взаимосвязи между моральным выбором свободных субъектов в различных возможных обстоятельствах и актуализацией Богом возможных миров, содержащих этих субъектов. Плантинга не утверждает, что каждый свободный субъект обязательно совершает зло или что свобода неизбежно порождает зло. Предполагается лишь возможность того, что сотворённые сущности (*essences*), обладающие морально значимой свободой, характеризуются трансмировой порочностью. Если определённая сущность обладает этим свойством, то по крайней мере в одном из релевантных обстоятельств, при которых Бог актуализирует личность, воплощающую эту сущность, сохраняя её морально значимую свободу, такая личность свободно совершит морально неправильный поступок (Plantinga, 1974b: 185–186).

Здесь особенно важно различать «возможность» и «необходимость». Трансмировая порочность не означает, что свободный субъект выбирает зло во всех возможных мирах или во всех совершаемых им действиях. Для защиты Плантинги достаточно возможности того, что каждая сотворённая сущность, обладающая морально значимой свободой, характеризуется трансмировой порочностью. Если такое положение возможно, то возможно и то, что Бог не может актуализировать мир, содержащий моральное добро, но полностью свободный от морального зла, возникающего вследствие действий свободных субъектов. Это ограничение обусловлено не недостатком божественного могущества, а тем, что причинное предопределение Богом действий свободных субъектов лишило бы эти действия характера морально значимой свободы (Plantinga, 1974a: 53; Plantinga, 1974b: 185–186).

Таким образом, понятие трансмировой порочности занимает центральное место в модальном ответе Плантинги на возражение Маки: если свободный субъект в некоторых обстоятельствах способен выбрать добро, почему Бог не создал мир, в котором свободные существа всегда выбирают добро (Mackie, 1990: 33)? Плантинга не утверждает, что логически невозможно представить свободного человека, всегда выбирающего правильное, или мир, состоящий из таких людей. Для его защиты принципиально другое: логическая

возможность мира сама по себе не означает, что Бог способен его актуализировать. Если действия свободных субъектов в определённых обстоятельствах действительно зависят от их собственного выбора, Бог не может единолично гарантировать результат этих решений, не определяя при этом сами свободные решения. Поэтому Плантинга проводит существенное различие между «логически возможным миром» и «миром, который Бог может актуализировать при сохранении свободы». Это различие составляет модальную основу защиты свободы воли от утверждения о необходимом противоречии между всемогуществом Бога и существованием морального зла.

Данное различие позволяет точнее понять и трактовку всемогущества у Плантинги. Всемогущество не означает способности осуществлять логические противоречия или одновременно оставлять действие свободным и причинно предопределять его. Поэтому требование, чтобы Бог создал свободных субъектов и одновременно заранее определил каждый их свободный выбор, сталкивается не с недостатком Его могущества, а с несовместимостью самого требования с понятием свободы. Таким образом, защита свободы воли не ограничивает могущество Бога, а показывает, что понятие всемогущества должно пониматься в рамках логической возможности.

Вместе с тем объяснение, предлагаемое защитой свободы воли применительно к моральному злу, не может быть в той же форме распространено на естественное зло. Если моральное зло можно связать с выбором свободного субъекта и тем самым установить непосредственную связь между источником зла и моральной ответственностью, то в случае землетрясений, болезней, ураганов и других событий, не зависящих от человеческой воли, установить такую связь значительно сложнее. Поэтому естественное зло представляет собой отдельную проблему, требующую объяснения в рамках защиты свободы воли.

Плантинга пытается преодолеть эту трудность посредством логической возможности включения естественного зла в рамки защиты свободы воли. По его мнению, по крайней мере часть естественного зла может быть результатом действий свободных нечеловеческих существ (Plantinga, 1974a: 58; Davies, 2011: 48). В рамках такого подхода злоупотребление свободой дьяволом или иными духовными существами рассматривается как один из возможных источников естественного зла. Как отмечает Рассел, смерть, болезни и ураганы могут быть связаны с возможностью нарушения космического порядка свободными нечеловеческими существами (Russell, 2017: 326).

При этом следует подчеркнуть, что Плантинга не стремится доказать, будто природные катастрофы или болезни фактически вызваны демоническими силами. Цель защиты свободы воли состоит не в построении теодицеи, устанавливающей действительную причину естественного зла, а в демонстрации отсутствия необходимого логического противоречия между существованием Бога и естественного зла. Поэтому для логической цели защиты достаточно показать возможность того, что источником естественного зла являются свободные нечеловеческие существа. Иными словами, необходимо не доказать фактическую истинность данного объяснения, а установить его логическую возможность (Plantinga, 1974b: 192).

Это вновь подчёркивает значение проводимого Плантингой различия между защитой и теодицеей. Теодицея стремится объяснить действительные причины, по которым Бог допускает зло, тогда как защита свободы воли Плантинги не предполагает знания реальных мотивов Бога. Для ответа на логический аргумент от зла достаточно показать, что у Бога могут существовать разумные основания допускать зло и что зло может сосуществовать с основными атрибутами Бога в одном возможном положении дел (Plantinga, 1974a: 10). Поэтому предлагаемые Плантингой возможные объяснения направлены не на окончательное и бесспорное решение проблемы зла, а на защиту логической непротиворечивости теистической веры. Важно и то, что Плантинга не рассматривает собственный подход как объяснение, полностью исключающее другие варианты теодицеи (Plantinga, 1974a: 32).

Таким образом, защита свободы воли Плантинги представляет собой последовательную попытку показать совместимость теистического понимания Бога с существованием зла при сохранении подлинной свободы сотворённых существ. Концепция возможных миров и понятие *transworld depravity* придают этой позиции модальное обоснование, тогда как обращение к возможности существования свободных нечеловеческих существ позволяет распространить логику защиты и на проблему естественного зла. В совокупности эти положения формируют философскую основу ответа Плантинги на утверждение о необходимой логической несовместимости зла с основными положениями теизма

Заключение

Подход Плантинги к проблеме зла помещает понятие свободы в центр взаимосвязи между Богом, злом и моральной ответственностью. По его мнению, морально значимая свобода предполагает способность человека выбирать не только добро, но и то, что является неправильным. Если бы Бог определял выбор свободных субъектов таким образом, чтобы при любых обстоятельствах они совершали только добро, свобода утратила бы свой подлинный смысл. Поэтому возникновение морального зла связывается не непосредственно с Богом, а со свободным субъектом, который неправильно использует предоставленную ему возможность выбора. Тем самым свобода, с одной стороны, делает возможной моральную ценность добра, а с другой — служит основанием ответственности человека за собственные действия. Концепция возможных миров Плантинги логически дополняет эту позицию, показывая, что всемогущество Бога не означает Его способности актуализировать любой возможный мир со свободными субъектами, одновременно сохраняя их свободу.

В этом контексте значение защиты свободы воли Плантинги заключается не в исчерпывающем объяснении действительных причин существующего в мире зла, а в демонстрации того, что из самого факта его существования не следует необходимая логическая противоречивость теизма. Поэтому данный подход следует рассматривать не как всеобъемлющую теодицею или окончательное решение всех аспектов проблемы зла, а прежде всего как философскую защиту, направленную против логической версии этой проблемы. Основной вывод исследования состоит в том, что всемогущество и благость Бога могут быть логически совместимы с существованием зла, а человеческая свобода играет определяющую роль в обосновании этой совместимости. Таким образом, подход Плантинги не устраняет проблему зла как таковую, но показывает, что существование зла не обязательно опровергает теистическое представление о Боге.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Akdemir, F. (2006). *Alvin Plantinga'nın din felsefesi* [Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi].
 Akdemir, F. (2007). *Alvin Plantinga ve analitik din felsefesi*. Elis Yayınları.
 Alpyağıl, R. (2016). *Kıta Avrupası din felsefesi ve mistik gelenekler*. İz Yayıncılık.
 Batak, K. (2007). *Alvin Plantinga'nın Tanrı anlayışı* [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi].
 Bozkurt, M., & Kuyucu, M. (2020). Tanrı-insan ilişkisi bağlamında deizmin temel iddialarının eleştirisi. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 441–469.
 Cevizci, A. (2021). *Felsefe sözlüğü*. Say Yayınları.
 Davies, B. (2011). *Din felsefesine giriş* (F. Taştan, Çev.). Paradigma Yayınları.
 Hasker, W. (2005). Analytic philosophy of religion. In W. J. Wainwright (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of religion* (pp. 421–435). Oxford University Press.
 Hick, J. (1985). *Evil and the God of love*. Macmillan Press.
 Mackie, J. L. (1990). Evil and omnipotence. In M. M. Adams & R. M. Adams (Eds.), *The problem of evil* (pp. 25–37). Oxford University Press.

- Manafov, R. (2006). *John Hick'in din felsefesinde kötülük problemi ve günümüz açısından teodise* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Morrison, W. (2000). What is so good about moral freedom? *The Philosophical Quarterly*, 50(200), 344–358. <https://doi.org/10.1111/j.0031-8094.2000.00190.x>
- Oppy, G., & Trakakis, N. (Eds.). (2009). *The history of Western philosophy of religion* (Vols. 1–5). Oxford University Press.
- Peterson, M. L. (1998). *God and evil: An introduction to the issues*. Westview Press.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2019). *Akıl ve inanç: Din felsefesine giriş* (R. Acar, Çev.). Küre Yayınları.
- Plantinga, A. (1967). *God and other minds: A study of the rational justification of belief in God*. Cornell University Press.
- Plantinga, A. (1974a). *God, freedom, and evil*. Harper & Row.
- Plantinga, A. (1974b). *The nature of necessity*. Clarendon Press.
- Plantinga, A. (1974c). The free will defense. In B. A. Brody (Ed.), *Readings in the philosophy of religion: An analytic approach* (pp. 186–200). Prentice-Hall.
- Plantinga, A. (2002). Özgür irade savunması (C. Kuvancı, Çev.). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, 313–329.
- Plantinga, A. (2022). *Tanrı, özgürlük ve kötülük* (M. Yanık, Çev.). Fol.
- Russell, J. B. (2017). *Kötülüğün tarihi 1: Şeytan* (E. Çelik, Çev.). Panama Yayınları.
- Sennett, J. F. (Ed.). (1998). *The analytic theist: An Alvin Plantinga reader*. William B. Eerdmans.
- Taylan, N. (1994). Din felsefesinde kötülük problemi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 47–79.
- Yaran, C. S. (2021). *Kötülük ve teodise* (3. baskı). Rağbet Yayınları.
- Yasa, M. (2014). Kötülük sorunu. İçinde R. Kılıç & M. S. Reçber (Ed.), *Din felsefesi el kitabı* (ss. 193–211). Grafiker Yayınları.
- Yasa, M. (2022). *Tanrı ve kötülük*. Elis Yayınları.
- Жаныкулов, Н. О. (2022). Зұлымдық проблемасы және теодика: Дін философиясы тұрғысынан талдау. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 81(3), 4–14. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2022.v81.i3.01>

REFERENCES

- Akdemir, F. (2006). *Alvin Plantinga'nın Din Felsefesi* [Alvin Plantinga's Philosophy of Religion] (Doctoral dissertation). Ondokuz Mayıs Üniversitesi. (In Turkish).
- Akdemir, F. (2007). *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi* [Alvin Plantinga and Analytic Philosophy of Religion]. Ankara: Elis Yayınları. (In Turkish).
- Alpyağıl, R. (2016). *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler* [Continental Philosophy of Religion and Mystical Traditions]. İstanbul: İz Yayıncılık. (In Turkish).
- Batak, K. (2007). *Alvin Plantinga'nın Tanrı Anlayışı* [Alvin Plantinga's Conception of God] (Doctoral dissertation). Marmara Üniversitesi. (In Turkish).
- Bozkurt, M., & Kuyucu, M. (2020). Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi [Criticism of Basic Claims of Deism in the Context of the God-Human Relationship]. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 441–469. (In Turkish).
- Cevizci, A. (2021). *Felsefe Sözlüğü* [Dictionary of Philosophy]. İstanbul: Say Yayınları. (In Turkish).
- Davies, B. (2011). *Din Felsefesine Giriş* [An Introduction to the Philosophy of Religion] (F. Taştan, Trans.). İstanbul: Paradigma Yayınları. (In Turkish).
- Hasker, W. (2005). Analytic Philosophy of Religion. In W. J. Wainwright (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (pp. 421–435). Oxford: Oxford University Press. (In English).
- Hick, J. (1985). *Evil and the God of Love*. London: The Macmillan Press. (In English).
- Mackie, J. L. (1990). Evil and Omnipotence. In M. M. Adams & R. M. Adams (Eds.), *The Problem of Evil* (pp. 25–37). New York: Oxford University Press. (In English).
- Manafov, R. (2006). *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise* [The Problem of Evil in John Hick's Philosophy of Religion and Theodicy from a Contemporary Perspective] (Doctoral dissertation). İstanbul Üniversitesi. (In Turkish).

- Morrison, W. (2000). What is so good about moral freedom? *The Philosophical Quarterly*, 50(200), 344–358. <https://doi.org/10.1111/j.0031-8094.2000.00190.x>. (In English).
- Oppy, G., & Trakakis, N. (Eds.). (2009). *The History of Western Philosophy of Religion: I–V*. Oxford: Oxford University Press. (In English).
- Peterson, M. L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Colorado: Westview Press. (In English).
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (2019). *Akal ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* [Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion] (R. Acar, Trans.). Küre Yayınları. (In Turkish).
- Plantinga, A. (1967). *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (In English).
- Plantinga, A. (1974a). *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row. (In English).
- Plantinga, A. (1974b). *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press. (In English).
- Plantinga, A. (1974c). The Free Will Defense. In B. A. Brody (Ed.), *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach* (pp. 186–200). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (In English).
- Plantinga, A. (2002). Özgür irade savunması [The Free Will Defense] (C. Kuvancı, Trans.). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12, 313–329. (In Turkish).
- Plantinga, A. (2022). *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük* [God, Freedom, and Evil] (M. Yanık, Trans.). Ankara: Fol. (In Turkish).
- Russell, J. B. (2017). *Kötülüğün Tarihi 1: Şeytan* [The History of Evil 1: The Devil] (E. Çelik, Trans.). Panama Yayınları. (In Turkish).
- Sennett, J. F. (Ed.). (1998). *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: William B. Eerdmans. (In English).
- Taylan, N. (1994). Din felsefesinde kötülük problemi [The Problem of Evil in the Philosophy of Religion]. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 47–79. (In Turkish).
- Yaran, C. S. (2021). *Kötülük ve Teodise* [Evil and Theodicy] (3rd ed.). İstanbul: Rağbet Yayınları. (In Turkish).
- Yasa, M. (2014). *Kötülük sorunu* [The Problem of Evil]. In R. Kılıç & M. S. Reçber (Eds.), *Din Felsefesi El Kitabı* [Handbook of Philosophy of Religion] (pp. 193–211). Ankara: Grafiker Yayınları. (In Turkish).
- Yasa, M. (2022). *Tanrı ve Kötülük* [God and Evil]. Elis Yayınları. (In Turkish).
- Zhanykulov, N. O. (2022). Zulymdyq problemasy zhane teodika: din filosofiyasy turgysynan taldau [The Problem of Evil and Theodicy: An Analysis from the Perspective of Philosophy of Religion]. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 81(3), 4–14. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2022.v81.i3.01>. (In Kazakh).

ФИЛОСОФИЯ

IRSTI 21.31.35

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6523>MUAMMER İSKENDERÖĞLU *Bolu Abant İzzet Baysal University, Doctor of Philosophy, Emeritus Professor
(Bolu, Türkiye), e-mail: iskenderoglumuammer@gmail.com***THE ETERNITY OF THE WORLD IN ISLAMIC AND CHRISTIAN THOUGHT: A
COMPARATIVE STUDY OF AL-RĀZĪ AND AQUINAS***

Abstract. This article compares medieval Islamic and Christian debates on the eternity of the world, focusing on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas. It examines how revelation, philosophical reasoning, and inherited theological interpretations shaped different understandings of creation. The discussion considers whether creation necessarily implies a beginning in time and whether an eternal world must be independent of God. Particular attention is given to Ibn Sīnā's influence and the distinction between necessary and contingent existence. The article also evaluates arguments drawn from divine attributes, the nature of the physical world, and the concept of infinity. It argues that al-Rāzī and Aquinas departed from dominant theological approaches by taking philosophical accounts of eternal creation seriously. Although both questioned the conclusiveness of arguments for either eternity or a temporal beginning, their positions differed in relation to revelation. Al-Rāzī allowed greater interpretive scope, whereas Aquinas accepted the world's beginning as an article of faith rather than a rationally demonstrable conclusion. The comparison shows that both thinkers emphasised the world's complete dependence on God for its existence and continuation, rather than treating a temporal beginning as essential to the meaning of creation.

Keywords: eternity, creation, revelation, reason, God, al-Rāzī, Aquinas.

Муаммер Искендероглу*Болу Абант Иззет Байсал университеті, философия ғылымдарының докторы, эмерит-профессор
(Болу, Түркия), e-mail: iskenderoglumuammer@gmail.com***Ислам және Христиандықтағы әлемнің мәңгілігі: ар-Рази мен Аквинскийдің
көзқарастарын салыстырмалы зерттеу**

Андатпа. Мақалада ортағасырлық ислам және христиан ойындағы әлемнің мәңгілігі, яғни уақыттық бастауының болмауы туралы пікірталастар салыстырмалы түрде қарастырылады. Негізгі назар Фахруддин ар-Рази мен Фома Аквинскийдің көзқарастарына аударылады. Зерттеуде уақи, ақылға негізделген дәлелдер және қалыптасқан теологиялық түсіндірулер жарату ұғымын қалай айқындағаны талданады. Жаратылу міндетті түрде уақыттық басталуды білдіре ме және бастауы жоқ әлем Құдайдан тәуелсіз бола ала ма деген

* This article is prepared from the author's doctoral thesis on Rāzī and Aquinas. For more detailed discussions, see İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: E. J. Brill, 2002.

Cite us correctly:

İskenderoğlu, M. (2026). The Eternity of the World in Islamic and Christian Thought: A Comparative Study of al-Rāzī and Aquinas. *HIKMET*, 3(9), 65–76. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6523>

Мақаланың редакцияға түскен күні 17.09.2026 / қабылданған күні 29.09.2026.

сұрақтар қойылады. Ибн Синаның ықпалына, сондай-ақ қажетті болмыс пен мүмкін болмыстың айырмашылығына ерекше мән беріледі. Құдайдың сипаттарынан, физикалық әлемнің табиғатынан және шексіздік ұғымынан туындайтын дәлелдер де қарастырылады. Мақалада ар-Рази мен Аквинскийдің бастаусыз жаратылу мүмкіндігін байыппен талқылау арқылы кең таралған теологиялық ұстанымдардан ерекшеленгені көрсетіледі. Екі ойшыл да әлемнің мәңгілігін немесе уақыттық басталуын дәлелдеуге бағытталған тұжырымдардың түпкілікті дәлелділігіне күмән келтіреді. Алайда олардың уахиды түсіндірудегі ұстанымдары бірдей емес. Ар-Рази әртүрлі түсіндірулерге кеңірек мүмкіндік берсе, Аквинский әлемнің басталуын ақылмен дәлелденетін қорытынды емес, сенім қағидасы ретінде қабылдайды. Осы айырмашылық екі дәстүрдегі діни ілім мен философиялық пайымның өзара қатынасын ашуға көмектеседі. Салыстыру екі ойшылдың да жаратуды тек уақыттық басталумен байланыстырмай, әлемнің бар болуы мен сақталуының Құдайға толық тәуелділігіне басымдық бергенін көрсетеді.

Кілт сөздер: мәңгілік, жарату, уахи, ақыл, Құдай, ар-Рази, Аквинский.

Муаммер Искендероглу

*Университет Болу Абант Иззет Байсал, доктор философских наук, профессор-эмерит
(Болу, Турция), e-mail: iskenderoglumuammer@gmail.com*

Вечность мира в исламской и христианской мысли: сравнительное исследование взглядов ар-Рази и Аквинского

Аннотация. В статье сопоставляются средневековые исламские и христианские дискуссии о вечности мира с особым вниманием к взглядам Фахруддина ар-Рази и Фомы Аквинского. Рассматривается, как откровение, рациональные доводы и сложившиеся теологические толкования определяли понимание творения. Основные вопросы состоят в том, предполагает ли творение начало во времени и означает ли вечность мира его независимость от Бога. Особое значение придаётся влиянию Ибн Сины и различению необходимого и возможного бытия. Анализируются также аргументы, основанные на божественных атрибутах, природе физического мира и понятии бесконечности. Показано, что ар-Рази и Аквинский отошли от преобладающих теологических подходов, серьёзно рассматривая философскую возможность творения без временного начала. Оба мыслителя ставили под сомнение окончательную доказательность аргументов как в пользу вечности мира, так и в пользу его начала. Однако их отношение к откровению различалось. Ар-Рази допускал более широкий круг толкований, тогда как Аквинский принимал начало мира как положение веры, а не как вывод, доказуемый разумом. Это различие раскрывает особенности взаимодействия религиозного учения и философского рассуждения в двух традициях. Сопоставление показывает, что оба мыслителя подчёркивали полную зависимость мира от Бога в его существовании и сохранении, не считая временное начало обязательной частью самого понятия творения.

Ключевые слова: вечность, творение, откровение, разум, Бог, ар-Рази, Аквинский.

Muammer İSKENDEROĞLU

*Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Felsefe Bilimleri Doktoru, Emekli Profesör (Bolu, Türkiye),
e-posta: iskenderoglumuammer@gmail.com*

İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği: Râzî ve Aquinas Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Özet. Bu makale, Ortaçağ İslam ve Hristiyan düşüncesindeki âlemin ezeliliği tartışmalarını Fahreddin Râzî ve Thomas Aquinas'ın görüşleri üzerinden karşılaştırmalı olarak

incelemektedir. Çalışmada vahyin, akli delillerin ve yerleşik teolojik yorumların yaratma anlayışını nasıl şekillendirdiği ele alınmaktadır. Yaratmanın zorunlu olarak zamanda bir başlangıç gerektirip gerektirmediği ve ezeli bir âlemin Tanrı'dan bağımsız sayılıp sayılamayacağı temel sorular olarak tartışılmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın etkisine ve zorunlu varlık ile mümkün varlık ayırımına özel önem verilmektedir. Tanrı'nın sıfatlarından, fiziksel âlemin tabiatından ve sonsuzluk kavramından hareketle geliştirilen deliller de değerlendirilmektedir. Makale, Râzî ve Aquinas'ın başlangıçsız yaratma imkânını ciddiye alarak kendi geleneklerindeki yaygın teolojik yaklaşımlardan ayırdıklarını göstermektedir. Her iki düşünür de âlemin ezeliliğini veya zamanda başlangıcını savunan delillerin kesin ispat sağladığını kabul etmemektedir. Bununla birlikte vahyin yorumlanması bakımından aralarında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Râzî farklı yorumlara daha geniş alan tanırken Aquinas, âlemin başlangıcını akılla kanıtlanabilir bir sonuç olarak değil, iman esaslı olarak benimsemektedir. Bu farklılık, iki gelenekte dinî öğreti ile felsefî düşüncenin ilişkisini anlamaya katkı sağlamaktadır. Karşılaştırma sonucunda, her iki düşünürün de yaratmayı yalnızca zamansal başlangıç üzerinden açıklamak yerine âlemin var olmak ve varlığını sürdürmek için Tanrı'ya bütünüyle bağımlı oluşunu öne çıkardığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar kelimeler: ezelilik, yaratma, vahiy, akıl, Tanrı, Râzî, Aquinas.

Introduction

Although debates about the eternity of the world can be traced back to the earliest encounters between Greek and Jewish thought, they first reached their height in Islamic thought. With the transmission of Islamic thought to the West, similar debates emerged in medieval Christian thought. The eternity of the world is one of the central issues in the Tahâfut tradition within Islamic intellectual history and has attracted the attention of many researchers (Leaman, 1992). This article aims to contribute to their work by comparing different intellectual traditions, focusing on Islamic and Christian thought.

For this purpose, the discussion will address two main questions. First, since both the Christian and Islamic traditions take revelation as their starting point, how has revelation been understood over time in relation to the eternity or created nature of the world? This raises further questions about how creation and eternity have been understood, whether these concepts contradict one another, and whether defending the eternity of the world conflicts with the fundamental principles of religion.

Second, do the arguments developed within the Islamic and Christian traditions for the eternity or creation of the world conclusively prove either position? In addressing this question, the discussion will refer to major thinkers from both traditions, with particular attention to Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas. These thinkers brought together the arguments of their predecessors and, in doing so, played an important role in shaping later debates (İskenderoğlu, 2002).

Research Methods

This study employs qualitative, comparative, historical-philosophical, and conceptual analysis methods. The primary sources consist of the works of Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas concerning creation, the eternity of the world, divine attributes, causality, time, and motion. Through textual analysis, the arguments of both thinkers are examined within their respective Islamic and Christian intellectual traditions. Conceptual analysis is used to clarify such notions as creation from nothing, eternity, necessity, contingency, divine will, and freedom. Their arguments are reconstructed and evaluated in terms of their premises, conclusions, and theological implications. The comparative method identifies similarities and differences between their approaches to reason and revelation. Classical sources and modern scholarly studies are also consulted to situate their views within the broader context of medieval philosophy.

Discussion and Results

1. Revelation and the Formulation of the Theory of Creation from Nothing

As Oliver Leaman observes, sacred texts serve as a foundation for faith and rarely contain statements about the creation of the world that have philosophical or scientific precision (Leaman, 1992: 25). Although many passages in the Torah and the Qur'an refer to the creation of the heavens and the earth, they neither present philosophical or theological propositions nor clearly explain the nature of this creation. Within the Judeo-Christian tradition, the first chapter of Genesis is regarded as the most important text on creation. Its opening verses clearly state that God created the heavens and the earth. However, as systematic thought developed, thinkers within this tradition disagreed about the nature of the creation described there. Their main questions concerned whether the world was created from absolute nothingness or from eternal matter, and whether this creation had a beginning.

From an early period, Jewish and Christian thinkers drew on Greek philosophical theories to formulate a religious account of the world's origin. In this respect, Plato and the Platonic philosophers, rather than Aristotle, offered theories they could adapt and adopt. They believed that Plato's account of creation could be reconciled with the biblical teaching, whereas they understood Aristotle's theory of eternity as rejecting creation altogether.

Philo of Alexandria is regarded as the first thinker in the Jewish tradition to attempt a philosophical formulation of the teaching on creation in Genesis 1. In his view, this teaching resembles Plato's theory of creation from eternal matter. He therefore considers Moses and Plato to be in agreement in accepting this theory. However, Philo regards eternal matter neither as an ontological principle equal to God nor as a challenge to God's power. By contrast, he considers Aristotle's theory of the eternity of the world to be incompatible with the teaching of Moses (May 1994: 9-21; Sorabji 1983: 203-209; Wolfson 1947: 295-324.).

Philo's approach became a model for early Christian theologians. In formulating the Christian account of creation, they initially adopted the Platonic theory. Over time, however, developments in Christian thought led to the rejection of creation from eternal matter and the formulation of the theory of creation from nothing (*creatio ex nihilo*) (May, 1994: 22, 148). According to this new theory, the world, including its prime matter, was created from nothing, and its existence had a beginning. In this sense, creation from nothing was entirely foreign to Greek thought and was an innovation of early Christian thought. Christian thinkers' opposition to radical Gnostic dualism and Greek philosophical formulations can be seen as the main reasons for this development. They believed that only such a theory could preserve God's power and free will as described in the Bible (Alousi, 1968; May, 1994).

Although creation from nothing gradually became the orthodox doctrine within Christianity, some thinkers continued to defend the idea of creation without a beginning. One example is Boethius, an important figure in the transmission of Greek thought to the Latin world. In discussing creation, time, and eternity, Boethius distinguishes between God's eternity and the eternity of the world. Similar distinctions can also be found in Augustine.

Thus, although the teaching of Genesis 1 was interpreted in different ways within the Christian tradition, thinkers such as Boethius remained in the minority. Creation from nothing was accepted as the orthodox doctrine and was confirmed by the Fourth Lateran Council in 1215. In this way, particularly in the medieval West, the Church ruled out alternative interpretations of the teaching on creation in Genesis 1 for Christian thinkers.

Turning to the Islamic tradition, although the Qur'an does not begin with a creation narrative like that in Genesis 1, verses in various surahs concerning the creation of the heavens and the earth show parallels with it. Muslim thinkers' attempts to interpret these verses also resemble those of Jewish and Christian thinkers. With the development of systematic thought, Muslim theologians began to describe God as the only eternal being. Consequently, they argued that the world must have come into existence: it must have been created from nothing and have a beginning. For them, creation implied that the world's existence had a beginning, whereas eternity

implied not only that the world had no beginning but also that it was self-sufficient. They therefore understood the theory of the eternity of the world as a denial of its creation and, ultimately, of its Creator (Bāqillānī, 1947: 41-53).

Muslim philosophers such as Ibn Sīnā (Avicenna) did not accept this understanding of creation. They distinguished between an eternal being that has no cause and is therefore self-sufficient, and an eternal being whose existence has no beginning. They considered the world eternal only in the second sense. For example, Ibn Sīnā stated that the world was brought into existence from absolute nonexistence. In other words, although it is subject to nonexistence in itself, it exists because an eternal cause eternally grants it existence (Ibn Sīnā, 1938: 218; Ibn Sīnā, 1908: 102). In this sense, the world is created, but this does not mean that it has a beginning.

Unlike the Christian tradition, Islam has no institution that can declare one of these different understandings of creation an article of faith. Thus, for Muslim thinkers, as for medieval Jewish thinkers such as Maimonides, the claim that the world was created from nothing in time did not become an article of faith. The possibility of interpreting Qur'anic verses in different ways therefore remained open. This difference is clearly reflected in the later discussions of eternity by Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas.

Unlike many thinkers within their respective traditions, al-Rāzī and Aquinas took the idea of eternal creation seriously. This can be seen as a reflection of their general attitude towards philosophy, since both sought to incorporate philosophical thought into their systems as far as possible. Ibn Sīnā was an important source for both thinkers. His influence is particularly evident in their discussions of the meaning of creation.

Although al-Rāzī criticised Ibn Sīnā on many issues, he also adopted many of his ideas. In discussing creation, al-Rāzī takes the concept of *ḥudūth*, or coming into existence, as his starting point. However, he does not interpret it in the same way as earlier representatives of his theological tradition, such as al-Bāqillānī and al-Ghazālī. For these theologians, something created (*muḥdath*) is something whose existence has a beginning and which comes into being from nothing (Ghazālī, 1997: 96). Al-Rāzī sets aside this simple definition and, following Ibn Sīnā, defines a created thing as something whose nonexistence precedes its existence. He then distinguishes five types of priority, explaining that God may be prior to the world in terms of causality, essence, or rank, without necessarily being prior to it in time (Rāzī, 1987: 1/13).

When creation is understood, as most theologians understand it, as involving a beginning of existence, the idea of an eternal world clearly conflicts with the created world described in Genesis 1 and numerous Qur'anic verses. For this reason, al-Ghazālī declared that the philosophers' theory of the eternity of the world contradicted the fundamental principles of Islam. In doing so, he did not consider it necessary to refer explicitly to any particular Qur'anic verse.

Al-Ghazālī's rejection of the eternity of the world and his defence of its creation from nothing in time led Ibn Rushd (Averroes), representing the philosophers, to question the theologians' account. According to Ibn Rushd, their theory, like that of the philosophers, did not agree with the literal meaning of the Qur'an. In his interpretation, the Qur'an teaches that God never existed alone, that other beings existed before this world, and that the world was created from something rather than from nothing (Ibn Rushd, 1998a; Ibn Rushd, 1998b; Ibn Rushd, 1930: 222). Ibn Rushd therefore argues that the theory of the eternity of the world cannot be said to contradict the fundamental principles of Islam.

Although al-Rāzī is regarded as belonging to the same tradition as al-Ghazālī, he criticises the theologians' approach in ways similar to Ibn Rushd. According to al-Rāzī, although most Jews, Christians, and Muslims maintain that the matter and form of the world were created from absolute nothingness, such a teaching cannot be found in either the Torah or the Qur'an. Referring to Genesis 1:1 and several Qur'anic verses, he shows that these texts can support the view that the world was created from eternal matter (Rāzī, 1987: 4/29; Zarkān, 1963: 370-376). Through such interpretations, al-Rāzī challenges Muslim theologians' formulations of creation and allows for the possibility of an eternal world as understood by Ibn Sīnā.

Unlike al-Ghazālī, al-Rāzī distinguishes between a being that is eternal in the sense of having no cause and therefore being self-sufficient, and a being that is eternal in the sense of having no beginning. He also differs from Muslim theologians in arguing that the world requires a cause because it is contingent, rather than because it began to exist (Rāzī, 1987: 4/232). He therefore emphasises that even an eternal world depends on God both for its existence and for its continued existence. On the basis of revelation alone, neither the theologians' theory nor the philosophers' theory can be considered superior to the other. The question must therefore be discussed entirely through reason, and the position supported by stronger rational arguments may be considered more convincing.

Unlike al-Rāzī, Thomas Aquinas begins his discussion of creation by accepting the world's beginning in time as an article of faith. He then analyses the concept of *creatio ex nihilo*. Aquinas argues that, in linguistic terms, this expression does not imply that the world had a beginning. Rather, revelation adds this meaning to the concept. Unlike many of his Christian contemporaries, he maintains that *creatio ex nihilo* expresses two things. First, the world was not created from anything that already existed. Second, the world's nonexistence precedes its existence in terms of its essence, rather than in time (Aquinas, 1997: II, 1.1.2). The world does not exist through its own essence but receives its existence from God.

For Aquinas, Genesis 1:1 is a central reference both in analysing the meaning of creation and in addressing whether creation had a beginning. In his view, although this verse describes something being brought into existence from nothing, it gives no indication of whether that existence had a beginning. Accordingly, as reason can demonstrate and Scripture can confirm, God does not need any eternal matter to create the world.

Aquinas rejects the claim that this verse provides a basis for proving through reason that the world had a beginning. He maintains that the world's beginning can be known only through revelation and cannot be established by rational arguments (Aquinas, 1988, Ia, 46.2; Aquinas, 1997: II, 1.1.5). The most important concept Aquinas drew upon in developing this understanding of *creatio ex nihilo* was undoubtedly Ibn Sīnā's concept of *ibdā*.

Aquinas also drew on the works of Christian thinkers such as Augustine, Anselm, and Boethius to support his interpretation. According to this understanding, the concepts of "created" and "eternal" do not contradict one another. Aquinas maintains that although the world has a beginning, as Catholic faith teaches, it could have existed eternally and still have been created from nothing (*ex nihilo*). This would not have made the world equal to God. As Boethius explains, the eternity attributed to God, understood as possessing infinite life as a whole, differs from the eternity attributed to the world, understood as an endless succession in time (Aquinas, 1964: 19-25).

By contrast, Aquinas's contemporaries, including Bonaventure, argued that creation from nothing and eternity were logically incompatible (Bonaventure, 1964: 99-117; Bonansea, 1974: 7-33; Dales, 1990: 86-96; Van Veldhuisen, 1990: 24-28). Similarly, al-Ghazālī regarded the eternity of the world as contrary to the fundamental principles of Islam. Rather than referring to a particular Qur'anic verse, he emphasised the supposed logical contradiction between eternity and creation.

Through his formulation, Aquinas sought to reduce the apparent conflict between Catholic faith and Aristotle's teaching. He aimed to show that Aristotle, an important source for his theology, did not deny that God created the world but only denied that the world had a beginning.

The concepts of creation and eternity have therefore been interpreted in different ways over time within the Judeo-Christian and Islamic traditions. Some theologians argued that the two concepts contradicted one another, while others rejected this view and maintained that they could be reconciled. Those who defended their compatibility did so because they took the views of Greek and Muslim philosophers more seriously. In the Islamic tradition, this interpretation could also find support in revelation. In the Christian tradition, however, it could be defended only as a rational possibility, since a central authority had established one interpretation as an article of faith.

2. Assessing the Arguments for the Eternity of the World

Aristotle is undoubtedly the original source of the arguments developed to support the eternity of the world. Proclus also deserves particular mention because of his influence on medieval debates. These arguments were repeatedly reformulated, and by the Middle Ages, both the arguments and the responses to them had become largely standardized (Davidson, 1987). Although thinkers such as al-Ghazālī and al-Rāzī do not identify their sources when assessing these arguments, they can be said to have drawn particularly on the works of Aristotle, Proclus, and Ibn Sīnā. In the case of Thomas Aquinas, Ibn Rushd and Maimonides must also be added to these sources (Dales, 1990; Burrell, 1995).

Although different classifications are possible, the arguments for the eternity of the world can generally be divided into two main groups: arguments based on God's essence and attributes, and arguments based on the nature of the world.

Al-Rāzī and Aquinas present these arguments in different ways. Al-Rāzī first explains the philosophers' argument in detail. He then presents the objections that theologians might raise, followed by the philosophers' possible responses. The discussion takes the form of a dialogue between philosophers and theologians. Some of these detailed exchanges can be found in the works of earlier thinkers. However, the extent of the discussion also gives the impression that al-Rāzī himself developed arguments on behalf of both sides, working from their basic claims. Ultimately, he does not hesitate to accept whichever argument he finds stronger. In general, he considers the philosophers' arguments more convincing.

Aquinas's position is somewhat different. Since he accepts the world's beginning as an article of faith, his main aim is to show that the philosophers' arguments fall short of conclusively proving its eternity. However, this approach appears largely unsuccessful, particularly in relation to arguments based on the nature of the world, many of whose premises he accepts.

The arguments based on God's essence and attributes appear stronger than those based on the nature of the world. The responses offered by opponents of the world's eternity to this first group of arguments can therefore be considered relatively weak. To illustrate this, it is useful to summarise some of these arguments and the responses to them.

According to the philosophers, God's nature requires Him to create the world eternally. God is the sufficient cause of the world, and since He is eternal, the existence of His effect—the world—cannot be delayed. Furthermore, whatever moment is proposed as the beginning of the world, the question can always be asked: why at that moment rather than earlier or later? Since God is unchanging, He cannot begin to act after previously being inactive. Certain attributes ascribed to God also require Him to give existence to the world eternally (Rāzī, 1987: 4/45; Rāzī, 1934: 41-42).

The standard response to the claim that God is a sufficient cause, that all the conditions for creation are eternally present, and that the world must therefore exist eternally is that God is a free agent. His eternal will determines that the world should be created at a particular moment. According to the philosophers, however, there must be a reason why God chooses that particular moment.

Although Thomas Aquinas agrees that there must be a reason for God's choice, he points out that God created time as well as the world. There was therefore no time before creation. Asking why God did not create the world earlier is, in his view, like asking why He created the heavens where they are rather than somewhere else, since there is no other place beyond the heavens. The question "Why did He not create it earlier?" therefore cannot be asked. Instead, one might ask, "Why did He create it with a beginning rather than eternally?" (Aquinas, 1975: II, 35.6).

Aquinas's response is only one of several that al-Rāzī presents on behalf of the theologians. However, al-Rāzī argues that it does not answer the philosophers' central question. The philosophers maintain that all the conditions for creation are eternally fulfilled, whereas the theologians claim that one of the conditions for eternal action is missing.

According to most Muslim theologians, God can choose between two alternatives without a reason and can therefore select a particular time without a reason. They argue that the

philosophers themselves allow such choices in their account of the physical world. One example is the movement of celestial bodies from east to west rather than from north to south.

According to al-Rāzī, if a sufficient cause necessarily required the existence of its effect, the First Principle would itself have to be a contingent being. Furthermore, the philosophers would then be unable to explain beings subject to generation and corruption. If the existence of the First Principle necessarily entailed the existence and persistence of its effects, there could be no beings that come into existence and pass away (Rāzī, 1987: 4/ 55).

Muslim and Christian thinkers agree that God possesses certain eternal attributes. According to the philosophers, these attributes require the world to be eternal. One argument discussed by both al-Rāzī and Aquinas is based on God's goodness (Aquinas, 1975: II, 32.9). For Aquinas, God's goodness is the fundamental purpose of creation, and this goodness is infinite and self-diffusive. The philosophers argue that the world, as the outward expression of this goodness, must therefore be eternal. Aquinas responds that God's goodness can be revealed more clearly in a world that has a beginning. Such a world can show more clearly that God is its creator, that He was not compelled to create it, and that He is an intelligent and free agent. Although al-Rāzī presents this argument without offering his own assessment, he generally does not accept the Mu'tazilite premises that creation is good and that God is obliged to do what is good.

Other divine attributes used to support the eternity of the world include God's power, will, and knowledge. The philosophers' central claim is that the eternity of these attributes requires the world to be eternal. Al-Rāzī observes that it is difficult to attribute power and will to God in the sense understood by the theologians (Rāzī, 1987: 3/9; Rāzī, 1934: 122). They define power as the ability to act or refrain from acting, and will as the ability to choose between two alternatives without any determining factor. According to the philosophers, however, power and will in this sense can be attributed to human beings. God's power and will are permanent, requiring Him to give existence to the world eternally.

Muslim theologians argue that a distinction must be made between an agent who acts necessarily and one who acts freely. To preserve God's freedom, they maintain that it must be possible for Him to choose the moment of creation without a determining reason. At this point, in an approach reminiscent of Ibn Rushd's, al-Rāzī draws attention to the difference between God's agency and the agents we encounter in the world of experience.

In this world, natural causes operate consistently and always produce the same effects. Free agents, however, can produce different effects when circumstances change, and circumstances are constantly changing. Furthermore, natural causes have no knowledge of the effects they produce, whereas free agents produce their effects knowingly and consciously. Since no change can be conceived in God's essence or attributes, He can be called a free agent only because of this second characteristic (Rāzī, 1987: 4/113). According to the philosophers, therefore, God acts with will and knowledge.

Al-Rāzī's understanding and presentation of the philosophers' position differ considerably from those of his predecessor, al-Ghazālī. Al-Ghazālī claimed that, according to the philosophers, the world emanates from God in the same way that sunlight comes from the sun. He therefore argued that their position makes it impossible for God to act with will, choice, and knowledge (). As Ibn Rushd also points out, however, al-Ghazālī's understanding of a free agent is drawn from the world of experience and cannot be attributed to God (Ghazālī, 1997). What al-Rāzī and Ibn Rushd seek to emphasise is that God's agency differs fundamentally from that of both natural and free agents in the world of experience.

The claim that God is a free agent also forms the core of Thomas Aquinas's response. In an approach reminiscent of al-Rāzī and Ibn Rushd, he emphasises two distinctions: the difference between natural causes and voluntary agents in the world of experience, and the difference between these voluntary agents and God as an agent (Ibn Rushd, 1930). According to Aquinas, however, these distinctions do not mean that God acts necessarily. After these explanations, the question of whether God acts necessarily or freely actually loses its meaning, since these concepts apply to

natural and voluntary causes within the world of experience. Nevertheless, concern for preserving an article of faith appears to lead Aquinas to continue emphasising that God is a free agent.

The second group of arguments supporting the eternity of the world is based on the nature of the physical world. These arguments draw on the nature of matter, the concept of possibility, the nature of motion and time, and the nature of incorruptible beings. They generally depend on premises taken from Aristotle's philosophy.

A particular difference emerges in the assessment of these arguments. Al-Rāzī generally rejects their premises, perhaps because his outlook is more Platonic than Aristotelian. He therefore seeks to show that their conclusions do not establish the eternity of the world. Aquinas's position is somewhat different. As an Aristotelian, he generally accepts these premises but finds it necessary to reject the conclusions that logically follow from them. A few examples of these debates will be sufficient to illustrate their different approaches.

1. According to Aristotle, the claim that nothing comes into existence from nothing, and that everything that comes into existence arises from something, is a self-evident proposition accepted by everyone. The underlying matter of the world must therefore be eternal, and its creation from absolute nothingness is impossible. Al-Rāzī argues that, since this proposition is accepted only by the philosophers, it cannot be regarded as a universally accepted truth (Rāzī, 1987: 4/ 117) Aquinas, by contrast, maintains that the proposition is true concerning the creation of a particular thing, but not concerning universal creation—that is, God's creation of the world as a whole (Aquinas, 1997: II, 1.1.5, ad 11).

When assessing arguments based on the nature of time and motion, al-Rāzī, unlike Aquinas, rejects the Aristotelian understanding of time. For him, time is not the measure of motion but a substance that exists in its own right. Consequently, the eternity of motion, and of the moving body, cannot be inferred from the eternity of time (Rāzī, 1987: 4/ 200; Rāzī, 1987: 5/51; Sorabji, 1983: 82). Al-Rāzī's response therefore differs considerably from the standard response to this argument. Aquinas, in a reply reminiscent of al-Ghazālī's, maintains that God is prior to the world in eternity rather than in time, and that before creation there was only imaginary time, not real time.

According to Aristotle, the heavens are not subject to corruption. Since something incorruptible cannot be conceived as having a beginning, the heavens must be eternal. In assessing this argument, al-Rāzī again rejects the Aristotelian premise. Aquinas, however, accepts that the heavens are incorruptible but denies that this requires the world to be eternal. He argues that the heavens possess this nature once they have been created.

Do these arguments, drawn either from God's nature and attributes or from the nature of the world, establish the eternity of the world? The arguments based on God's nature and attributes can be regarded as the strongest support for this thesis. The responses developed against them appear relatively weak. Thinkers such as al-Rāzī acknowledge this openly and make no attempt to soften the claims of Aristotle or Ibn Sīnā. As a Christian thinker, however, Thomas Aquinas seeks to reconcile Aristotle with the requirements of faith as far as possible, since the eternity of the world conflicts with an article of faith. This deserves emphasis as an important difference between the Islamic and Christian traditions.

3. Assessing the Arguments for the World's Beginning

Those who defend the view that the world had a beginning have generally sought to support their position by refuting arguments for its eternity. In addition, several arguments originating particularly with Yaḥyā al-Naḥwī (John Philoponus) were repeatedly developed during the Middle Ages to demonstrate the impossibility of the philosophers' position. Drawing on the basic principles of Aristotelian physics, Philoponus formulated two groups of arguments for the world's beginning. The first concerns the impossibility of infinity, while the second rests on the principle that a finite body possesses finite power (Sorabji, 1987: 233-234; Philoponus, 1987; Alousī, 1968; Davidson, 1969: 357-391; Davidson, 1987; Wolfson, 1976). Philoponus identified weaknesses in Aristotelian physics and skilfully used Aristotle's principles to reach conclusions directly opposed

to his philosophy. Responses to these arguments were developed particularly by al-Fārābī, Ibn Sīnā, and Ibn Rushd, and these responses influenced medieval debates (Davidson, 1987: 127; Mahdi, 1967: 233-260).

2. In presenting arguments concerning infinity, al-Rāzī and Aquinas seek to show that they do not necessarily establish the world's beginning, contrary to those who claim that such a beginning can be proved. Here too, al-Rāzī differs from Aquinas by rejecting several Aristotelian premises. For example, he does not accept Aristotle's definition of rest as the absence of motion (Rāzī, 1987: 4/288).

The following arguments concerning infinity are commonly presented. First, an infinite number cannot increase. Since each new day adds to the number of past days, the number of past days cannot be infinite. Similarly, if the number of past days were infinite, the number of human souls that have come into existence up to the present would also have to be infinite. Yet the number of human souls increases with each new day. The number of past days must therefore be finite.

Second, an infinite series cannot be traversed. If past days were infinite, it would be impossible to pass through them and reach the present moment. One traditional response is that the series of days is infinite towards the past but finite towards the future. Furthermore, although an actual infinity is considered impossible, an endless succession is regarded as possible.

The principle that a finite body possesses finite power provides another argument. Since celestial bodies have finite power, it may be argued that these bodies, and therefore the world as a whole, must have a finite duration. Al-Rāzī and Aquinas respond that the philosophers regard the world as having neither a beginning nor an end because it receives its power from the First Principle.

It is therefore difficult to claim that these arguments conclusively prove that the world had a beginning. It is also difficult to claim that the arguments for the world's eternity conclusively establish that position. Nevertheless, the arguments based on God's essence and attributes appear particularly strong.

Conclusion

Debates about the eternity of the world first reached their height within Islamic thought during the eleventh and twelfth centuries. Following the transmission of Muslim thinkers' works to the medieval West, similar debates emerged in Christian thought during the thirteenth century. In both traditions, some thinkers maintained that the eternity of the world could be proved through rational arguments, while others argued that this position could not be rationally defended. Within Islamic thought, some regarded the eternity of the world as incompatible with the fundamental principles of Islam, whereas others rejected the claim that such a contradiction existed. In Christian thought, however, its incompatibility with an article of faith was not open to question. The debate concerned whether the world's beginning, accepted through faith, could also be proved through reason.

Although the relationship between reason and revelation requires a separate study, Muslim and Christian thinkers can generally be said to agree on the following principle: revelation may contain truths that exceed the limits of reason and can be known only through revelation. Other truths can be reached through reason and are also supported by revelation. However, there is generally no agreement about which truths belong to the first category and which belong to the second.

Although both Christian and Islamic revelation describe the creation of the heavens and the earth, there is no agreement on how creation should be understood. Theologians have generally understood creation as bringing into existence something that previously did not exist. They have therefore tended to regard an eternal world as incompatible with the fundamental principles of religion. They have also claimed that rational arguments establish the impossibility of the world's eternity. Although this has been the dominant tendency in both traditions, alternative approaches have always existed.

Theologians who sought to enrich their theological systems through philosophy also moved beyond this dominant understanding. Al-Rāzī maintained that creation could be understood either as creation from nothing in time or as creation without a beginning. Similarly, Aquinas argued that creation does not inherently imply a beginning in time; revelation adds this meaning to the concept. Both thinkers maintained that the arguments offered for either the world's eternity or its beginning fall short of conclusive proof.

Their debt to thinkers such as Ibn Sīnā in developing this understanding of creation is clear. Instead of the distinction between eternal and temporally originated beings commonly used by other theologians, they adopted the distinction between necessary and contingent beings. They therefore maintained that, whether eternal or not, the world depends on God both for its existence and for its continued existence.

BIBLIOGRAPHY

- Aquinas, T. (1964). On the eternity of the world (C. Vollert, Trans.). In C. Vollert, P. Byrne, & L. H. Kendzierski (Eds. & Trans.), *On the eternity of the world: St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure* (pp. 19–25). Marquette University Press.
- Aquinas, T. (1988). *The Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). In R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the Western world* (Vols. 19–20). Encyclopaedia Britannica.
- Aquinas, T. (1997). *Aquinas on creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1* (S. Baldner & W. E. Carroll, Trans.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Bāqillānī, A. B. (1947). *Kitāb al-Tamhīd* (M. el-Hudayrī & M. Abū Rīda, Eds.). Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Bonansea, B. M. (1974). The question of an eternal world in the teaching of St. Bonaventure. *Franciscan Studies*, 34, 7–33.
- Burrell, D. B. (1995). Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. In N. Kretzmann & E. Stump (Eds.), *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge University Press.
- Davidson, H. A. (1969). John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation. *Journal of the American Oriental Society*, 89, 357–391.
- Gazālī, A. H. al-. (1997). *The incoherence of the philosophers: Tahāfut al-falāsifah* (M. E. Marmura, Ed. & Trans.). Brigham Young University Press.
- Ibn Rushd. (1930). *Tahāfut al-tahāfut* (M. Bouyges, Ed.). Imprimerie Catholique.
- Ibn Rushd. (1998a). *Al-Kashf ‘an manāhij al-adillah fī ‘aqā’id al-millah*. Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah.
- Ibn Rushd. (1998b). *Faṣl al-maqāl fī mā bayn al-ḥikmah wa al-sharī‘ah min al-ittiṣāl*. Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah.
- Ibn Sīnā. (1938). *Al-Najāt* (M. S. al-Kurdī, Ed.). Maṭba‘at al-Sa‘adah.
- İskenderoğlu, M. (2002). *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world*. Brill.
- Leaman, O. (1992). *An introduction to medieval Islamic philosophy*. Cambridge University Press.
- Mahdi, M. (1967). Alfarabi against Philoponus. *Journal of Near Eastern Studies*, 26(4), 233–260.
- May, G. (1994). *Creatio ex nihilo: The doctrine of “creation out of nothing” in early Christian thought* (A. S. Worrall, Trans.). T&T Clark.
- Philoponus, J. (1987). *Against Aristotle, on the eternity of the world* (C. Wildberg, Trans.). Duckworth.
- Rāzī, F. al-Dīn al-. (1987). *Al-Maṭālib al-‘āliyah min al-‘ilm al-ilāhī* (A. H. al-Sakkā, Ed.; Vols. 3–5). Dār al-Kutub al-‘Arabī.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Arba‘īn fī U-ūl al-Dīn*, Hyderabad, 1934.
- Sorabji, R. (1983). *Time, creation and the continuum: Theories in antiquity and the early Middle Ages*. Duckworth.
- Van Veldhuisen, P. (1990). The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas. In J. B. M. Wissink (Ed.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries* (pp. 24–28). Brill.
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Harvard University Press.

REFERENCES

- Aquinas, T. (1964). On the eternity of the world (C. Vollert, Trans.). In C. Vollert, P. Byrne, & L. H. Kendzierski (Eds. & Trans.), *On the eternity of the world: St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure* (pp. 19–25). Marquette University Press. (In English).
- Aquinas, T. (1988). *The Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). In R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the Western world* (Vols. 19–20). Encyclopaedia Britannica. (In English).
- Aquinas, T. (1997). *Aquinas on creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1* (S. Baldner & W. E. Carroll, Trans.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (In English).
- Bākillānī, A. B. (1947). *Kitāb al-Tamhīd* (M. el-Hudayrī & M. Abū Rīda, Eds.) [Kitāb al-Tamhīd]. Dār al-Fikr al-‘Arabī. (In Arabic).
- Bonansea, B. M. (1974). The question of an eternal world in the teaching of St. Bonaventure. *Franciscan Studies*, 34, 7–33. (In English).
- Burrell, D. B. (1995). Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. In N. Kretzmann & E. Stump (Eds.), *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge University Press. (In English).
- Davidson, H. A. (1969). John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation. *Journal of the American Oriental Society*, 89, 357–391. (In English).
- Gazālī, A. H. al-. (1997). *The incoherence of the philosophers: Tahāfut al-falāsifah* (M. E. Marmura, Ed. & Trans.). Brigham Young University Press. (In English).
- Ibn Rushd. (1930). *Tahāfut al-tahāfut* (M. Bouyges, Ed.) [Tahāfut al-tahāfut]. Imprimerie Catholique. (In Arabic).
- Ibn Rushd. (1998a). *Al-Kashf ‘an manāhij al-adillah fī ‘aqā’id al-millah* [Al-Kashf ‘an manāhij al-adillah fī ‘aqā’id al-millah]. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah. (In Arabic).
- Ibn Rushd. (1998b). *Faṣl al-maqāl fī mā bayn al-ḥikmah wa al-sharī‘ah min al-ittiṣāl* [Faṣl al-maqāl fī mā bayn al-ḥikmah wa al-sharī‘ah min al-ittiṣāl]. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah. (In Arabic).
- Ibn Sīnā. (1938). *Al-Najāt* (M. S. al-Kurdī, Ed.) [Al-Najāt]. Maṭba‘at al-Sa‘ādah. (In Arabic).
- İskenderoğlu, M. (2002). *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world*. Brill. (In English).
- Leaman, O. (1992). *An introduction to medieval Islamic philosophy*. Cambridge University Press. (In English).
- Mahdi, M. (1967). Alfarabi against Philoponus. *Journal of Near Eastern Studies*, 26(4), 233–260. (In English).
- May, G. (1994). *Creatio ex nihilo: The doctrine of “creation out of nothing” in early Christian thought* (A. S. Worrall, Trans.). T&T Clark. (In English).
- Philoponus, J. (1987). *Against Aristotle, on the eternity of the world* (C. Wildberg, Trans.). Duckworth. (In English).
- Rāzī, F. al-Dīn al-. (1987). *Al-Maṭālib al-‘āliyah min al-‘ilm al-ilāhī* (A. H. al-Sakkā, Ed.; Vols. 3–5) [Al-Maṭālib al-‘āliyah min al-‘ilm al-ilāhī]. Dār al-Kutub al-‘Arabī. (In Arabic).
- Sorabji, R. (1983). *Time, creation and the continuum: Theories in antiquity and the early Middle Ages*. Duckworth. (In English).
- Van Veldhuisen, P. (1990). The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas. In J. B. M. Wissink (Ed.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries* (pp. 24–28). Brill. (In English).
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam*. Harvard University Press. (In English).

ФИЛОСОФИЯ

UBTBR 21.31.35

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6525>

ZHANAR MUSTAFINA¹ , KARLYGASH BORBASSOVA^{2*} 

¹ K. Cubanov Aktöbe Bölge Üniversitesi, PhD, Yardımcı Doçent (Aktöbe, Kazakistan)

e-posta: zhmustafina@zhubanov.edu.kz

^{2*} El-Farabi Kazak Millî Üniversitesi, Felsefe Bilimleri Doktoru, Profesör (Almatı, Kazakistan)

e-posta: Karlygash.Borbassova@kaznu.edu.kz

KAZAK KÜLTÜRÜNDE GELENEKSEL RİTÜELLERİN DİNÎ-FELSEFİ ANLAMI

Özet. Bu makalede, Kazak halkının manevi kültüründe önemli bir yere sahip olan geleneksel ritüeller, halk inanışları ve yasaklar dinî-felsefî açıdan ele alınmaktadır. Araştırmamızın asıl amacı, yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılan Kazak halkının bu kültürel unsurların kökenlerini, sembolik anlamlarını, dinî temellerini ve toplumsal işlevlerini ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Çalışmada özellikle “ırım” (halk inanışı) ve “tıyım” (yasak) kavramlarının anlamları ve karşılıklı ilişkileri incelenmekte; bunların mitolojik düşünce, İslamiyet öncesi inançlar ve İslami değerlerle bağlantıları değerlendirilmektedir. Ayrıca hamilelik, doğum, çocuk yetiştirme, nazardan korunma ve ad verme gibi insan hayatının farklı dönemleriyle ilişkili geleneksel uygulamalar somut örnekler üzerinden analiz edilmektedir. Halk inanışları ve yasakların yalnızca geçmişten günümüze ulaşan kültürel uygulamalar olmadığı; aynı zamanda ahlak, terbiye, toplumsal dayanışma, kutsallık anlayışı ve insan-doğa ilişkisini yansıtan bir dünya görüşü oluşturduğu ortaya konulmaktadır. Araştırma sonucunda, geleneksel ritüellerin Kazak toplumunun dinî ve felsefî düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynadığı, toplumsal davranışları düzenlediği ve millî kültürel hafızanın korunarak gelecek kuşaklara aktarılmasına katkı sağladığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: kazak kültürü, geleneksel ritüeller, halk inanışları, yasaklar, din, mitoloji, sembol.

Жанар Мустафина¹, Қарлығаш Борбасова²

¹ Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, PhD, доцент м.а.

(Ақтөбе, Қазақстан) e-mail: zhmustafina@zhubanov.edu.kz

^{2*} Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия ғылымдарының докторы,

профессор (Алматы, Қазақстан) e-mail: Karlygash.Borbassova@kaznu.edu.kz

Қазақ мәдениетіндегі дәстүрлі рәсімдердің діни-философиялық мәні

Аңдатпа. Мақалада қазақ халқының рухани мәдениетінде маңызды орын алатын дәстүрлі рәсімдер, халықтық ырымдар мен тыйымдар діни-философиялық тұрғыдан қарастырылады. Зерттеудің негізгі мақсаттарының бірі – ғасырлар бойы ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан қазақ халқының ішінде өмі сүріп келе жатқан мәдени құбылыстардың шығу негіздерін, символдық мағыналарын, діни мазмұнын және қоғамдық қызметтерін анықтау. Зерттеу барысында «ырым» және «тыйым» ұғымдарының мәні мен

***Cite us correctly:**

Mustafina, Z., & Borbassova, K. (2026). Kazak Kültüründe Geleneksel Ritüellerin Dinî-Felsefî Anlamı. *HIKMET*, 3(9), 77–89. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6525>

Мақаланың редакцияға түскен күні 18.09.2026 / қабылданған күні 29.09.2026.

өзара байланысы талданып олардың мифологиялық дүниетаным мен исламға дейінгі наным-сенімдермен және исламдық құндылықтармен қоса сабақтастығы сараланады. Сонымен қатар жүкті әйелге қатысты дәстүрлер, бала туу, нәрестені тәрбиелеу, көз тиюден қорғау және ат қою сияқты адам өмірінің әртүрлі кезеңдеріне байланысты дәстүрлі тәжірибелер нақты мысалдар негізінде талданады. Халықтық ырымдар мен тыйымдардың өткеннен жеткен мәдени тәжірибе ғана емес, әдеп, тәрбие, қоғамдық бірлік, киелілік түсінігі және адам мен табиғат арасындағы байланысты бейнелейтін дүниетанымдық жүйе екені көрсетіледі. Зерттеу нәтижесінде дәстүрлі рәсімдердің қазақ қоғамының діни-философиялық ойлау жүйесінің қалыптасуына ықпал еткені, адамдардың күнделікті мінез-құлқын реттеуге қызмет еткені және ұлттық мәдени жадтың сақталып, кейінгі ұрпаққа жеткізілуіне маңызды үлес қосқаны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: қазақ мәдениеті, дәстүрлі рәсімдер, ырымдар, тыйымдар, дін, мифология, символ.

Жанар Мустафина¹, Карлыгаш Борбасова²

¹ *Актюбинский региональный университет им. К. Жубанова, PhD, и.о. доцента (Актобе, Казахстан) e-mail: zhmustafina@zhubanov.edu.kz*

² *Казахский национальный университет имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (Алматы, Казахстан) e-mail: Karlygash.Borbassova@kaznu.edu.kz*

Религиозно-философское значение традиционных ритуалов в Казахской культуре

Аннотация. В статье с религиозно-философской точки зрения рассматриваются традиционные ритуалы, народные поверья и запреты, занимающие важное место в духовной культуре казахского народа. Цель исследования заключается в выявлении происхождения, символического значения, религиозных основ и общественных функций культурных элементов, передававшихся из поколения в поколение на протяжении многих веков. Особое внимание уделяется содержанию и взаимосвязи понятий «ырым» (народное поверье) и «тыйым» (запрет), а также их связи с мифологическим мировоззрением, доисламскими верованиями и исламскими ценностями. На конкретных примерах анализируются традиционные практики, связанные с беременностью, рождением и воспитанием ребенка, защитой от сглаза и наречением имени. Показано, что народные поверья и запреты являются не только элементами традиционной культуры, но и мировоззренческой системой, отражающей нравственные нормы, воспитательные ценности, общественную солидарность, представления о сакральном и взаимоотношениях человека с природой. В результате исследования делается вывод, что традиционные ритуалы играют значительную роль в формировании религиозно-философского мировоззрения казахского общества, регулируют повседневное поведение людей и способствуют сохранению национальной культурной памяти и ее передаче последующим поколениям.

Ключевые слова: казахская культура, традиционные ритуалы, народные поверья, запреты, религия, мифология, символ.

Zhanar Mustafina¹, Karlygash Borbassova²

¹ *K.Zhubanov Aktobe Regional University, PhD, Acting Associate Professor (Aktobe, Kazakhstan), e-mail: zhmustafina@zhubanov.edu.kz*

² *Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophy, Professor (Almaty, Kazakhstan), e-mail: Karlygash.Borbassova@kaznu.edu.kz*

The Religious and Philosophical Meaning of Traditional Rituals in Kazakh Culture

Abstract. This article examines traditional rituals, folk beliefs, and prohibitions that occupy an important place in the spiritual culture of the Kazakh people from a religious and philosophical perspective. The study aims to identify the origins, symbolic meanings, religious foundations, and social functions of these cultural elements transmitted from generation to generation over centuries. Particular attention is given to the meanings and interrelationship of the concepts *tyym* (folk belief) and *tyiym* (prohibition), as well as their connections with mythological thought, pre-Islamic beliefs, and Islamic values. Traditional practices associated with pregnancy, childbirth, child-rearing, protection from the evil eye, and naming are also analyzed through specific examples. The study demonstrates that folk beliefs and prohibitions are not merely cultural practices inherited from the past but constitute a worldview reflecting morality, education, social solidarity, notions of sacredness, and the relationship between humans and nature. The findings indicate that traditional rituals played an important role in shaping the religious and philosophical worldview of Kazakh society, regulating everyday behavior, and contributing to the preservation and transmission of national cultural memory to subsequent generations.

Keywords: kazakh culture, traditional rituals, folk beliefs, prohibitions, religion, mythology, symbol.

Giriş

Kazak halkının manevi kültürü, yüzyıllar boyunca oluşan gelenekler, halk inanışları, yasaklar, semboller ve çeşitli işaretlerden meydana gelen çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Toplumun tarihsel hafızasını, dünya görüşünü ve değerler sistemini yansıtan bu unsurlar, yalnızca gündelik hayatı düzenleyen kurallar olarak değil, aynı zamanda dinî, ahlaki ve felsefi anlamlar taşıyan kültürel olgular olarak değerlendirilmelidir. Özellikle halk inanışları ve yasaklar, insan ile doğa, birey ile toplum, maddi dünya ile manevi âlem arasındaki ilişkinin geleneksel kültürde nasıl kavrandığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle söz konusu kültürel unsurların dinî-felsefi ve sembolik temellerinin incelenmesi, Kazak halkının geleneksel dünya görüşünün anlaşılması bakımından önem taşımaktadır (Abdullina et al., 2026: 389).

Kazak kültürünün araştırılma tarihine bakıldığında, halk gelenekleri, inanışları, yasakları ve çeşitli işaretlerin sembolik anlamlarının birçok araştırmacının ilgisini çektiği görülmektedir. Şokan Velihanov, E. Divayev, Alihan Bökeyhanov, Ahmet Baytursınlı ve Halel Dosmuhamedov gibi Kazak aydınları, halkın manevi mirasını bilimsel açıdan değerlendirerek bu meseleye ilişkin önemli görüşler ortaya koymuşlardır. Onların çalışmalarında yer alan düşünceler daha sonra S. Mukanov, E. Margulan, Ş. İbrayev, E. Konıratbayev ve diğer araştırmacılar tarafından geliştirilerek sürdürülmüştür.

Göçebe toplumun manevi yapısı ve geleneksel kültürün çeşitli meseleleri yalnızca tarih ve etnografya alanlarında değil, felsefe, kültür bilimi, arkeoloji, folklor ve filoloji araştırmalarında da ele alınmıştır. Bu bağlamda M. Avezov'un "Enkidiada: Göçebe ve Yerleşik Dünyaların Birliği Sorunu Üzerine" adlı çalışması, G. Esim'in Bilge Abay, T. Gabitov'un Kazak Kültürünün Tipolojisi, A. Seydimbekov'un Kazak Dünyası, D. K. Kişibekov'un Göçebe Toplum: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Gerilemesi, A. Kasabek'in Hakikat Arayışı: Millî Felsefenin Doğası Üzerine, S. Akatayev'in Kazakların Dünya Görüşündeki Senkretizm, J. K. Karaközova'nın Kazak Kültürü ve Sembol ve S. Kaskabasov'un Kazakların Masal Dışı Düzyazı Anlatıları adlı eserleri öne çıkmaktadır. K. Akışev'in "Geleneksel Kazak Kültürünün Oluşumu Üzerine: Arkeolojik Yaklaşım" başlıklı çalışması ile M. Orınbekov ve diğer araştırmacıların eserleri de konunun farklı yönlerden ele alınmasına önemli katkılar sağlamıştır (Қалиев және т.б., 1994: 62).

Kazak halkının manevi kültürüne ilişkin bilgilerin toplanması ve korunması amacıyla yürütülen özel devlet programları kapsamında da çok sayıda eser ve derleme yayımlanmıştır. On ciltlik Kazak Eğitim Düşüncesi Antolojisi, iki ciltlik Kazak Halkının Gelenek ve Görenekleri, A. Nüsipokasulı'nın Beşikten Mezara Kadar, B. Mominova ve S. Beysembayeva'nın Kazak

Dilindeki Jest ve İşaretlerin Kazakça-Rusça Açıklamalı Sözlüğü, K. Begmanov'un Halkı Güçlü Olanın Geleneği de Güçlüdür: Etnografik Söyleşi ve A. Kuralulu tarafından hazırlanan Kazak Halkındaki Yasaklar ve İnanışlar bunların başlıca örneklerindendir.

Konuyla ilgili çeşitli bilimsel ve süreli yayınlarda da araştırmalar yayımlanmıştır. K. Orazbekuli'nin "Kazak Halkının İnanışları ve Yasakları", G. Aytbayeva'nın "İnanışlar Neye İşaret Ediyor?" ve A. Emirbekova'nın "Kazak Halkının İnanışları ve Yasakları" başlıklı makaleleri bu çalışmalar arasında sayılabilir. Bununla birlikte mevcut araştırmaların büyük bir bölümü halk inanışları ve yasakları daha çok etnografik, folklorik veya kültürel yönleriyle ele almakta; bunların dinî-felsefi temelleri ile sembolik anlamlarını bütüncül ve sistemli biçimde incelememektedir. Dolayısıyla bu alanda giderilmesi gereken belirgin bir araştırma boşluğu bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Kazak manevi kültüründe yer alan halk inanışları ve yasakların ortaya çıkışını, toplumsal işlevlerini, sembolik anlamlarını ve dinî-felsefi temellerini incelemektir. Araştırmada bu unsurların yalnızca geçmişten günümüze aktarılan geleneksel kuralları olmadığı; insanın evren, doğa, toplum, aile ve kutsal alanla ilişkisini düzenleyen bir değerler sistemi oluşturduğu düşüncesinden hareket edilmektedir. Böylece halk inanışları ve yasakların Kazak toplumunun kolektif hafızasındaki yeri ortaya konularak geleneksel dünya görüşünün anlaşılmasına bilimsel katkı sağlanması hedeflenmektedir (Өсеров және т.б., 1992).

Araştırma Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir; Kazak halk inanışları ve yasaklarına ilişkin etnografik, folklorik, tarihî ve dinî kaynaklar doküman incelemesi yoluyla değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle sınıflandırılmış; özellikle doğum, çocuk bakımı, ad verme, beşik ve geçiş törenleriyle ilgili inanış ve yasaklar incelenmiştir. Bu uygulamaların kökenlerini ve tarihsel gelişimini belirlemek amacıyla tarihsel-karşılaştırmalı yöntemden, dinî-felsefi ve sembolik anlamlarını açıklamak için ise yorumlayıcı ve semiyotik yaklaşımlardan yararlanılmıştır. Böylece halk inanışları ve yasaklar; İslamiyet, Tengricilik, Şamanlık ve eski mitolojik düşünceyle ilişkileri bağlamında karşılaştırılarak eğitsel, ahlaki ve toplumsal işlevleri bakımından değerlendirilmiştir.

Tartışma ve Bulgular

Yüzyıllardır Kazak halkıyla birlikte varlığını sürdüren halk inanışları ve yasaklar sisteminin, Kazakların yaşamında, geleneksel düşünce biçiminde, örf ve âdetlerinde ve günlük hayatında geniş bir yer tuttuğu bir gerçektir. Ancak günümüzde bunlar günlük yaşamımızdan uzaklaşmakta, anlamını yitirmekte ve kullanım alanları daralmaktadır. Bu süreç, ülkemizin bağımsızlığını kazandığı ilk yıllarda başlamıştır. O dönemden itibaren halkımızın kutsal kabul ettiği kavramlar ve geleneksel uygulamalar daha hızlı biçimde unutulmaya yüz tutmuştur. Bunlara ihtiyaç duyulmaması da bu durumu etkilemiştir. Hatta Kazakların kutsal saydığı bütün kavramları, geleneksel düşüncelerini, efsane ve anlatılarını bütünüyle reddeden ve değersizleştiren dinî cemaatler ortaya çıkmıştır. Bu grupların faaliyetleri, milletin manevi dünya görüşüne zarar vermiştir.

Kazak halkındaki inanış ve yasakların kökenlerini ve sembolik özelliklerini incelemeden önce, "ırım" (halk inanışı) ve "tıyım" (yasak) kelimelerinin anlamları ve aralarındaki ilişki üzerinde durmak gerekir (Абылқасымов, 1993: 28).

Tanınmış etnograf B. Bopay'a göre yasaklar çoğunlukla emir kipinde ifade edilir: "Bir erkeğin önünü kesme", "Tuzu dökme", "Kapının iki yanına kollarını gererek dayanma", "Kapının üst pervazına asılma", "Eşiğe basma", "Yeşil otları koparma", "Kuş yumurtasını kırma" gibi.

Halk inanışları, bu yasakların anlamlarının açıklanmasıyla ortaya çıkar. Bir davranış neden yapılmamalıdır? Bunun nedenleri ve sonuçları nelerdir? Kişiyi kötü huy ve davranışlardan daha fazla uzak tutmak için yasağın anlamı açıklanır ve uyarı güçlendirilir. Örneğin, "Yeşil otları koparırsan sen de daha yeşirmeden biçilirsin, genç yaşta hayatını kaybedersin" denildiğinde, yasak bir halk inanışına dönüşür. Başka bir ifadeyle yasak, halk inanışının bir kanadı, onun

oluşmasının ön koşuludur. Halk inanışı iyiliğin habercisi gibiysen yasak, kötülükten ve yaklaşan tehlikelerden sakındırma düşüncesinden doğmuştur.

Kazaklar yasak bildiren sözleri hiçbir zaman çoğul hitapla söylemezler. Çünkü bu sözler, beşikteki çocuktan yaşlılara kadar her insana ayrı ayrı yöneliktir. Bunlar, her Kazak'ın bilmesi gereken değerli bir bilgi hazinesidir; millî terbiyenin kaynağı ve bir milletin kuşaklar boyunca oluşturduğu birikimdir (Kartaeva, 2020: 191).

Halk inanışları, bir bilmecenin cevabına da benzer. Kazak halk inanışları başlı başına bir alan oluşturur; göçebe yaşamının çeşitli yönlerini, inceliklerini ve anlamını ortaya koyar. İnanışlar ve yasaklar birbirini tamamlar. İnanışlarda edep ve ahlak ön plana çıkarken yasaklarda insanı bilgisizlikten kaynaklanan yanlış davranışlardan uzak tutma amacı daha belirgindir. “Bilmeyen zehir içer” sözüyle ifade edildiği gibi, kişiye bilgi kazandırmak ve doğruyu anlatmak hedeflenir.

Halk inanışlarında “murdar” ve “haram” kavramları da yer alır. Örneğin, bir kırlangıcın evin çatısına yuva yapması iyiliğin işareti sayılır. Buna karşılık, gece kuşu olan baykuşun geceleyin çatıya konması kötülüğün işareti olarak görülür. Baykuş görülür görülmez belayı uzaklaştırmaya yönelik bir uygulama yapılır. Halk inanışları; insanın davranışlarıyla, kadınlarla, çocuklarla, beşik, yolculuğa çıkmakla ve yolcularla ilgili inanışlar şeklinde sınıflandırılabilir. Giysilerle, hatta ayaklarla ilgili inanışlar da vardır. Yiyecek ve yemekle ilgili inanışlar ve yasaklar ise başlı başına ayrı bir gruptur.

Kazak halkının inanışları, yasakları, örf ve âdetleri ile gelenekleri, halkımızın uzun tarihine dayanmaktadır. Bunların uzak atalardan günümüz çocuklarına kadar kuşaktan kuşağa aktarılması; taşıdıkları öğütleri, eğitici anlamlarını ve tarihî değerlerini koruması, özünü yitirmeden yüzyıllar boyunca yaşaması, eğitici niteliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, Kazak halk inanışları ve yasaklarının milletin değerli bir mirası ve altın hazinesi olduğunu tekrar tekrar söylemeye bile gerek yoktur. Bu, kanıtlanması gerekmeyen bir gerçektir.

Kazak halk inanışları, Kazakların bilgi birikimidir. Onlar yazılı kanunlardan önceki kanun, ders kitaplarından önceki ders kitabı, imandan önceki edeptir. Kazak aile terbiyesinin temelinde halk inanışları ve yasaklar yer alır.

Her Kazak ailesi, doğumdan ölüme kadar hayata anlam katmak amacıyla çeşitli gelenekleri, inanışları ve yasakları uygular. Ancak çoğumuz bu geleneksel uygulamaların bazılarının nereden geldiğini bilmeyiz. Bu makalede, söz konusu sorulara cevap aranmaktadır. Halk inanışlarının, yasakların ve geleneksel uygulamaların ortaya çıkış tarihini ve nedenlerini öğrenmekle yetinmemeli; bunların anlamlarını daha kapsamlı biçimde ortaya koyarak genç kuşaklara aktarmalıyız (Бопайұлы, 2017: 104).

Kazak halkının birçok geleneği, örf ve âdeti, halk inanışı, yasağı ve efsanesi dinimizle iç içedir. Halk inanışları, yasaklar ve kutsal kabul edilen kavramlarla ilgili efsane ve hikâyelerin kaynağı, Kur'an-ı Kerim'e ve peygamberlerin hayatlarına dayanmaktadır (Bopayulı, 2017: 10). Bunun yanında, günümüze ulaşan birçok halk inanışında putperestliğin, Tengriciliğin ve Şamanlığın izleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte, bazı inanışların Kur'an'ın çeşitli surelerinde de anlatıldığı bir gerçektir.

Halk inanışları dinle hiçbir zaman çelişmez. Örneğin din sabırlı olmaya çağırırken Kazaklar, “Sabrın sonu saf altındır” der. Din birlik ve berekete çağırırken, “Birlik ve bereketin sonu bayramdır” deriz. Din bağışlamayı öğütlerken Kazaklar, “Önüme gelip af dilerse, babanın kan bedelinden bile vazgeç” der. Din iyilik yapmayı öğütlerken, “İyiliğe iyilik herkesin, kötülüğe iyilik er kişinin işidir” deriz. Din her zaman güzel söz söylemeyi öğütlerken Kazaklar, “Bir güzel söz bin kişiyi sevindirir, bir kötü söz bin kişiyi birbirinden uzaklaştırır” der. Kazak halk inanışları, işte böyle anlamlı atasözleri ve özlü sözlerle şekillenerek yeni nesilleri erdemli olmaya yönlendirir. Bunlar, geleneksel düşünce dünyamızın temelini oluşturur.

Kazaklarda, yapılmaması gereken davranışları belirleyen “yasak” kavramıyla bağlantılı halk inanışları da vardır. Bunlar tabu niteliğindedir. Günümüzde işaret ve sembollere dayanan bu anlatıların bazıları yalnızca tarihsel açıdan ilgi çekmektedir. Ancak aralarında insanların

yaşamlarını sürdürmelerine, manevi ve maddi değerler üretilip geliştirmelerine yardımcı olanlar da az değildir.

“Kazaklar, ‘kiye’ denilen kutsal güce büyük önem verir. Bazı doğal afetleri, ateşi, bazı hayvanları ve kuşları, göçebe yaşamı için gerekli eşyaları kutsal kabul ederler. Bunlara saygı göstermenin ve ilgili geleneksel uygulamaları yerine getirmenin insana zenginlik, mutluluk ve kut getireceğine inanırlar. Buna karşılık, bu uygulamalara uymamanın ve kutsal varlıklara saygısızlık etmenin yoksulluğa yol açacağını düşünürler (Ақатай, 2011: 83).

Böyle olağanüstü bir güce sahip olduğuna inanılan hayvanlar için ‘kiyesi var’, yani ‘kutsal bir gücü var’ denir; bu hayvanların kendileri de kutsal kabul edilir. Hayvanların ve eşyaların taşıdığı kutsal güce saygı göstermemek, bu gücün öfkesine yol açar. Kutsal gücün öfkesi ve gazabı ise ‘kesir’, yani uğursuzluk ve felaket olarak adlandırılır”.

Halk inanışları ve yasaklar, psikolojik açıdan, basit düşünme biçimlerinden doğan bir inanç türüdür. Bunlar, yaşam sürecinde zamanla şekillenen, aynı etnik topluluğun üyelerince paylaşılan ve göçebelerin düşünce dünyasında yer edinen psikolojik özelliklerdir. Yasaklar ve inanışlar; topluluk içindeki erkekler ve kadınlar, büyükler ve küçükler, oğlanlar ve kızlar gibi farklı gruplara yönelik olarak dile getirilmiştir.

Halk inanışları ve yasaklar, mitolojiyle yakından ilişkilidir. Britanyalı araştırmacı Karen Armstrong, *The Battle for God* (Tanrı İçin Mücadele) adlı eserinde mit hakkında şöyle yazar:

“Miti yalnızca akıl yoluyla anlamaya çalışmak yanlıştır. Efsanelerde saklı hakikatleri, tıpkı resim, şiir, heykel ve müzikte olduğu gibi, ancak kalbinizle hissedebilirsiniz...”

“Mitler, ancak gelenek ve göreneklerle iç içe geçip onlarla bütünleştğinde halk inanışlarına ve yasaklara estetik açıdan canlılık kazandırır. İçeriği kutsal anlatılarla zenginleşen gelenek ve uygulamalar, bunların kutsal anlamını ortaya çıkarır ve hayatın derin sırlarını anlamamıza imkân verir (Alpysbay, & Baltymova, 2025: 17-29).

Mitlerle gelenekleri birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bu alanı kapsamlı biçimde araştıran bilim insanları bile, ‘Önce geleneksel uygulamalar mı ortaya çıktı, yoksa efsaneler mi bunların oluşmasına yol açtı?’ sorusunda ortak bir sonuca varamamıştır. Mitler, mistisizmle, yani gizemli ve görünmeyen âlemle sıkı bir ilişki içindedir.

Gelenekler ve peygamberler aracılığıyla aktarılan ilahî uygulamalar olmasaydı, yalnızca dinî öğütler ve efsaneler yetersiz kalır, taşıdıkları anlam insanlar için tam olarak açığa çıkmazdı. Bir benzetmeyle ifade etmek gerekirse, geleneğe dönüşmeyen ve günlük yaşama yerleşmeyen efsaneler, kâğıda yazılmış notalar gibi kuru birer soyutlamaya dönüşür. Notalar ancak bir müzik aletiyle çalındığında insanın ruhunu dinlendiren eşsiz ezgilere dönüşür (Temirkhanov, & Abzhalov, 2023: 34).

Aynı şekilde, mitler ve efsaneler de ancak gelenekler kuşaktan kuşağa aktarıldığında ve içtenlikle yaşatıldığında insana teselli verir, ruhuna ilham katar” (Бопайұлы, 2017: 20).

Günümüze ulaşan halk inanışları ve yasakların birçoğunun putperestlikten kaynaklandığını yukarıda belirtmiştik. Tanınmış etnograf ve Türkolog E. A. Divayev, dinî inanışlarla ilgili etnografik malzemeler toplarken Kazak halkının yaşamında eski dönemlerden kalan şu “putperestlik” izlerini tespit etmiştir:

1. Yeni gelin, kayınpederinin evine ilk kez girdiğinde ocaktaki ateşe bir parça koyun yağı atar.
2. İlkbaharda Kırgızlar, kışlaktan yaylaya ilk kez göç ederken iki ayrı yerde büyük ateşler yakar ve yük yüklü develeri bu ateşlerin arasından geçirir.
3. Çocuğu olmayan kadın, babasının evine geri gönderilmez; kutsal kabul edilen yerlerde geceleme, kandil veya ateş yakmaya gönderilir.
4. “Otağası” yani aile reisi sözü, “ateşin sahibi” anlamından gelir. Ayrıca “tütün”, yani “duman” sözü de vardır.
5. Bir kişi öldükten sonra kırk gün boyunca yağlı fitillerle kırk kandil yakılır.

E. A. Divayev, bütün bu uygulamaların Kazaklarda İslamiyet’ten önce ateşe tapınma kültürünün bulunduğunu açıkça gösterdiğini belirtir.

İslamiyet öncesi dinî inanışların izlerini belirleme konusunda Divayev'in görüşleri, Şokan Velihanov'un görüşleriyle birçok noktada örtüşmektedir. Örneğin Velihanov, *Kazaklarda Şamanlığın Kalıntıları* adlı çalışmasında ateşe tapınmayı ve bununla bağlantılı çeşitli uygulamaları Şamanlığın izleri arasında sayar. Ateşle arınma, ateşin düğün törenlerindeki rolü ve ölen kişi için kandil yakılması gibi uygulamalar bunlara örneklerdir.

E. A. Divayev, Kazak halk inanışları hakkında şöyle yazar: “Bir koyun sürüsünün önünü kesmek veya sürüyü yararak arasından geçmek doğru değildir. Çünkü koyunların otlandığı yerde Hızır Peygamber dolaşır.” Divayev ayrıca, Kazaklarda ev sahibi yemekten tatmadan başkalarının yemeğe başlamaması gerektiğine ilişkin bir inanışın, yani geleneğin bulunduğunu belirtir. Bu inanışta geçmişin izlerini görür (Өжіғали, 2005: 77).

Kazak halkının gelenek ve göreneklerine daha yakından bakalım. Yalnızca bir çocuğun dünyaya gelişiyle ilgili bile çok sayıda gelenek, tören, âdet, inanış ve yasak bulunmaktadır. Üstelik bu uygulamalar, çocuk daha doğmadan başlar. “Kursak şaşu” ve “jaris kazan” gibi gelenekler yerine getirilir.

“Kursak şaşu”, yeni gelinin hamile kalmasıyla ilgili bir gelenektir. Hamilelik haberini duyanlar, ailenin evine gelerek kutlama amacıyla şekerleme gibi yiyecekler sağlar ve iyi dileklerde bulunurlardı. Komşu kadınlar, iyi yürekli arkadaşları ve iyi anlaştığı eltileri, aşerdiği yiyecekleri yiyebilmesi için çeşitli tatlılar ve lezzetli yemekler hazırlayıp evine götürürlerdi. Kayınvalidesi ise “Ataların ruhları gelini koruyup kollasın” diyerek evin sağ tarafındaki ahşap kafes duvara beyaz bir örtü bağlardı (Бопаһұлы, 2017: 21).

“Jaris kazan” geleneği, doğum zamanı gelen kadının bebeğini dünyaya getirecek olmasının sevinciyle gerçekleştirilirdi (Жүнісов, 1994: 5). Hamilelik boyunca kadının haram yiyecekler yememesine, kirli yerlere basmamasına ve kavgalara karışmamasına dikkat edilirdi. Bebeğin akıllı ve kavrayışlı olması dileğiyle annenin aşerdiği yiyecekler mümkün olduğunca karşılanırdı. Çocuğun kana susamış biri olmaması için anneye kesilen hayvanın kanı gösterilmezdi. Dokuz ay boyunca temiz yiyeceklerle beslenmesine özen gösterilir ve kendisine güzel sözler söylenirdi.

Kadını dışarıdaki kötücül güçlerden, halk inanışındaki adıyla cin ve şeytanlardan korumak amacıyla muska, nazar boncuğu ve iğne takılırdı. Muska boyna asılır ya da göğsün alt kısmına yerleştirilen küçük bir muska kesesine yedi küçük taş dikilirdi. “Kötü sözün ve nazarın taşla değsin” anlamındaki “Til-közim tasqa” sözü de bu uygulamayla ilişkilendirilirdi (Kaliyev, 1994: 11-12).

Hamile kadın, üzerlik otu —bazı yerlerde ardıç—, tuz ve ateş kullanılarak kötülüklerden arındırılmaya çalışılırdı. Nazarın ve zararlı büyülerin etkisinin kırmızı beze geçip yok olması dileğiyle, sahip olduğu eşyalara kırmızı kumaş bağlanırdı.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kazak halkı hamile kadının beslenmesine özel önem verirdi. Kazaklar arasında yaygın bir inanışa göre hamile kadın deve eti yememeliydi. Hamilelik sırasında deve eti yiyen kadının çocuğunu on iki ay boyunca karnında taşıyacağına inanılırdı. Çeşitli biyolojik nedenlerle doğum geciktiğinde, hamile kadın devenin karnının altından veya önünden birkaç kez geçirilirdi. Böylece doğumun daha çabuk gerçekleşmesinin sağlanacağı düşünülürdü (Kaliyev, 1994: 12). Ayrıca, bebeğin yarık dudaklı doğacağına ilişkin inanış nedeniyle hamile kadına tavşan eti de yedirilmezdi.

Bebeğin dünyaya geldiği gün, doğum yapan annenin beslenip güçlenmesi için uygulanan “kalja” geleneği kapsamında kesilen koyunun boyun omurları haşlanır. Ardından, bir araya gelen kadınlar omurların üzerindeki etleri dişleriyle değil, parmaklarıyla sıyrarak yerler. Etnograf A. T. Töleubayev, bu uygulamayla ilgili olarak, boyun omurlarında et veya sinir bırakılmasının bebeğin gözlerinde iltihaplanmaya yol açacağına inanıldığını belirtir (Төлеубаев, 1991: 75).

Etleri temizlenen boyun omurları, “Bebeğin boynu güçlensin” dileğiyle giriş kapısının üst pervazına asılır. Kemikler, bebek başını dik tutabilecek duruma gelene kadar orada bırakılır. Bu inanış, aile büyükleriyle birlikte yaşayan ailelerde oldukça yaygındır.

Çocuklarla ilgili halk inanışları ve yasakların çoğu, göz değmesi ve sözle nazar değmesi gibi inançlarla bağlantılıdır. Demirin ve ateşin koruyucu gücü olduğuna ilişkin eski inanış

doğrultusunda, büyüünün etkisini önlemek amacıyla beşiği ve “şümek” adı verilen, bebeğin idrarını beşiğin altındaki kaba aktaran oluğu kızgın demir maşayla dağlama gibi uygulamalar yapılır. Bu uygulamaları yerine getirme görevi doğum yapan kadına verilir.

Günümüzde de Kişi Jalañaş köyünde, üzerinde birden fazla dağlama izi bulunan eski beşiklere rastlanmaktadır (Әжіғали, 2006: 34).

Kazak köylerinde, bebek yalnız kaldığında yastığının altına bıçak koyma şeklinde bir inanış vardır. Çeşitli muskaların da koruyucu olduğuna inanılırdı. Bu amaçla bebeğin başucuna kurt pençesi, bazen de kartal pençesi veya at toynağı asılırdı. Ülken Karatal köyünde eskiden beşiğin altına kirpi derisi asılırdı. Çocuğun takkesine puhu kuşunun tüyünü takmak yaygınken korunma amacıyla dua okunmuş üçgen muskalar ve boyun muskaları taşımaya daha seyrek rastlanırdı (Орынбеков, 2002: 43–44).

Kazaklar, yeni doğan bebeği biraz güçlenene kadar herkesin görmesine izin vermez, böylece onu nazardan korumaya çalışırlardı. Nazar değmemesi için bebeğe is de sürülürdü.

Kazak toplumunda genç anneler, bebek bakımıyla ilgili inanışlara ve yasaklara titizlikle uyardı. Aile büyükleri de bunların uygulanmasını gözetirdi. Bu konudaki başlıca yasaklardan biri emzirmeyle ilgiliydi. Kadın, bebeğini emzirirken başını açık tutmazdı. Halk inanışına göre şeytan, kadının saçındaki kiri bebeğin emdiği süte karıştırabilirdi. Bunun bebeğin ruhunu kirleteceğine, içine kötülük yerleştireceğine ve büyüdüğünde kimliğine yabancılaşmış, sorumsuz ve söz dinlemeyen biri olmasına yol açacağına inanılırdı. Bu nedenle bilinçli kişiler, gelinin saçlarını örtmesine büyük önem verirdi (Болайұлы, 2017: 23).

Emzirmeyle ilgili bir başka inanış da bebeğin abdestsiz emzirilmemesi gerektiği idi. Bu yasağın temel amacı, kişisel temizliği ve bebeğin sağlığını korumak olarak açıklanmaktadır.

Her milletin, bebeklere ad verme konusunda kendine özgü bir kültürü ve geleneği vardır. Kazak halkının da ad verirken gözettiği belirli ilkeleri olmuştur.

Kazaklarda, bir ailenin çocukları küçük yaşta art arda hayatını kaybediyorsa, yeni doğan çocuğa Küşik, İtbay, İtemgen, Malay ve Başay gibi hoş karşılanmayan adlar verilirdi. Bunların yanı sıra Tursın, Almas, Aman, Ötegen, Ötepbergen, Tölegen, Elemes, Ölmes ve Turar gibi adlar da aynı inanış doğrultusunda tercih edilirdi. Bu uygulama, “Çocuğun ömrü uzun olsun” dileğinden doğmuştur.

Genel olarak halk inanışlarının, toplumun inancından, iyi niyetinden ve içten dileklerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Bir ailede doğan çocukların hepsi kız olduğunda ve erkek çocuk beklenirken yine bir kız dünyaya geldiğinde, sonraki çocuğun erkek olması dileğiyle kıza Ulbolsın, Ulbala, Ultu, Ultuğan, Janıl veya Janılğan gibi adlar verilirdi.

Uzun süre özlemle beklenen çocuklara ise çoğunlukla Allabergen, Aldabergen, Kудaybergen, Tuyak, Tilegen, Tilepaldı ve Tileubergen adları konulurdu.

Bebeğin doğduğu zamana, yere, mensup olduğu topluluğa ve doğum sırasındaki koşullara göre Aytuğan, Ramazan, Erejep, Naurızbay, Kantarbay, Jaylaubay, Kazanbay, Boranbay, Taşkenbay, Buharbay, Jeldibay, Janbırbay, Sırbay, Edilbay, Almat, Naymanbay, Adaybay, Jenis, Kuaniş, Bazarbay, Amankeldi, Töregeldi, Kojageldi, Joldıbay ve Oljabay gibi adlar da verilirdi.

Babasının veya dedesinin yaşına göre çocuğa Elubay, Alpısbay, Jetpisbay, Seksenbay ve Toksanbay adlarının verilmesi de bir gelenektir. Bu adlar sırasıyla elli, altmış, yetmiş, seksen ve doksan yaşla ilişkilidir.

Örneğin yağmur, ad seçiminde etkili olabilirdi. Sağanak yağmurlu bir günde doğan çocuğa Janbırbay adı verilirdi (Абылқасымов, 1993). Yağmurun ardından toprağın yeşermesi ve bereketin artmasıyla bağlantılı olarak bu ad, çocuğun hayvanlarının çoğalması ve zengin olması dileğini taşırdı. Bebek dünyaya geldiğinde köy halkı göç hâlindeyse ona Köşerbay adı verilebilirdi.

Oruç döneminde doğmak Orazbay adına, serçe kuşu Torğaybay adına, kartal ise Bürkitbay adına ilham olabilirdi. Bir baba, sevgili oğluna Ayjan adını vererek onu yeni doğan ay gibi güzel bulduğunu ve kendi canı kadar sevdiğini ifade ederdi.

Bebeğe Kaskırbay adının verilmesi, onun kurt gibi cesur ve güçlü olması; Juldızbay adının verilmesi, yıldız gibi parlayan, güzel bir insan olması; Baktıbay adının verilmesi ise mutlu olması dileğini yansıttı (Tumashbay, & Tankish, 2025: 52-65).

Çocuğun geleceğine dair umutlarla, zengin olması dileğiyle Sansızbay, Jutamas, Munaytpas ve Emirbek; saygın biri olması dileğiyle Kadirbek; âlim olması dileğiyle Ğalimbek, Danabek, Kari ve Kazi adları verilir. Cesur ve yiğit olması için Jolbarıs, Arıstan, Batır ve Kaharman; uzun ömürlü olması için ise Ömirzak, Januzak ve Köpjasar gibi adlar da tercih edilir.

Bu uygulama, Kazakların “Güzel söz, bereketin yarısıdır” atasözüyle örtüşmektedir. Hayat tecrübelerinde, dilekleri gerçekleşerek çocuk sahibi olmayanların çocuk sahibi olduğu, oğlu olmayanların ise bir oğula kavuştuğu görülmüştür. Bu nedenle atalardan kalan bu gelenek sürdürülmüştür. Ayrıca, bu geleneklerin günümüz ezoterizm savunucularının “Her düşünce maddi gerçekliğe dönüşür” görüşünü de desteklediğini düşünüyoruz.

Çocuk dünyaya geldiğinde “şildehana” adı verilen bir kutlama yapılır. Bu gelenek, halk inancına göre “şil” adlı cinin yeni doğan bebeği kaçırmamasını önlemek amacıyla uygulanırdı. Bütün köy halkı şildehanada toplanır, sabaha kadar şarkılar söyler ve dans ederdi. Böylece cinin eve yaklaşmasının engellendiğine inanılırdı. Kazak halkının animist dünya görüşüyle bağlantılı olarak şekillenen bu gelenek, günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Yeni doğan bebeğe ilk olarak dikişleri dışa gelecek şekilde dikilmiş bir giysi giydirilir. Bu giysiye “it köylek” veya “it jeyde”, yani “köpek gömleği” adı verilir. Kazaklarda köpekle ilgili yer adları ve kişi adları oldukça yaygındır. Köpekle bağlantılı geleneksel uygulamalar, halk inanışları ve yasaklar, onun eski dönemlerde bir totem olarak kabul edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Eskiden Kazaklarda, bir kadının çocukları yaşamayıp art arda ölüyorsa, yeni doğan bebeğine giydireceği ilk gömlek önce bir köpeğin başına geçirilir, ardından bebeğe giydirilirdi. Böylece yeni doğan çocuğun hayatta kalacağına inanılırdı. Bu gömleğin “it köylek” olarak adlandırılması da buna bağlanır. Halk arasında kişinin kendisinden küçük birine, “Ben senden önce it köylek eskittim” diyerek yaşça büyük olduğunu belirtmesi boşuna değildir (Kartaeva, & Kalniyaz, 2017: 195).

Bu giysinin neden “it köylek” diye adlandırıldığına ilişkin dinî efsaneler de vardır. Bunlardan birine göre Yüce Allah, insanın bedenini şekillendirirken onun göbek kısmından aldığı bir tutam balçıktan köpeği yaratır. Efsanede, Âdem yaratıldıktan sonra köpeğin onu kırk gün kırk gece bekleyerek İblis’ten koruduğu anlatılır. Köpeğin insandan ayrılmaması, nereye giderse gitsin ona eşlik etmesi ve sahibinin hayvanlarını ve malını koruması da buna bağlanır.

Yine bu anlatıya göre köpek, Âdem ile Havva yeryüzüne indiklerinde onların ilk sadık yoldaşı olmuş; onları belalardan ve tehlikelerden koruyup kurtarmıştır.

Yeni doğan bebeğe, onu kötülüklerden koruması dileğiyle “it köylek” giydirme geleneğinin de buradan doğduğu anlatılır. Bebek, kırkı çıkıncaya kadar bu gömleği giyer. Gömlek; basma, patıska ve bez gibi yumuşak kumaşlardan yapılır. Dikişleri dışarıda kalacak şekilde hazırlanır, kenarları kıvrılmaz. Yaka kısmı oyulur ve bebeğin başının geçebilmesi için ön tarafına dikey bir kesik açılır.

Bebeğin kırkı çıktıktan sonra it köylek atılmaz. Bir anlaşmazlığı çözmeye giden kişiler ve düşmanla savaşmaya giden yiğitler, çocuklarının bu gömleğini koyunlarına koyarak yanlarında taşırlardı. Çünkü gömleğin kendilerini tehlikelerden ve belalardan koruyacağına inanırlardı. Çocuğu olmayan kadınlara da çocuk sahibi olmaları dileğiyle it köylek verilirdi (Бопаһыұлы, 2017: 25).

Doğum yapmamış kadınlar, yeni doğan köpek yavrularının üzerinden atlardı. Kadın üzerinden geçtikten sonra yavruardan biri ölürse, bunun kadının çocuk sahibi olacağına işaret ettiği düşünülürdü. Kazaklar köpeği tekmelemez, üzerine su serpmezdi. Köpeğe su serpen kişinin vücudunu siğillerin kaplayacağına inanılırdı. “Jinişke” veya “kurt hastalığı” olarak adlandırılan vereme yakalanan hastalara da tedavi amacıyla köpek yağı içirilirdi.

Kazak halkında yeni doğan bebeği beşiğe koyma ve beşikte kundaklama geleneği özenle sürdürülür. Beşiğin ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli efsaneler vardır. Bunlara göre ilk beşik, “tobilgi”

adı verilen ağaçtan yapılmış ve bu nedenle tobilgi kutsal ağaçlardan biri sayılmıştır. Bu ağaçtan beşik, kamçı ve çeşitli kap kacaklar yapılmıştır. “Beşiği yakma”, “Ayak altında bırakma”, “Ona özen göster” gibi öğüt ve yasakların da bundan sonra ortaya çıktığı anlatılır. Tobilgi beşikte sallanan bebeğin, büyüdüğünde “aslan gibi kalabalığı yarıp geçeceğine, kaplan gibi düşmanın yolunu keseceğine” inanılırdı (Бопайұлы, 2017: 26).

Bebek yerleştirildikten sonra beşiğin üzerine yedi eşya konulur. Her birinin ayrı bir anlamı vardır. Önce beşik yorgani, ardından şapan denilen geleneksel üst giysi, kebenek adı verilen keçe giysi, kürk, at örtüsü, dizgin ve kamçı konulur. Kürk ve şapan, çocuğun büyüdüğünde halk arasında saygın biri olması dileğini ifade eder. Dizgin ve at örtüsü, at sahibi bir yetişkin olması; kebenek ve kamçı ise yurdunu koruyan bir yiğit olması dileğiyle konulur (Қалиев, 1994: 17).

Halkımızda titizlikle uyulan “Boş beşiği sallama” yasağı vardır. Efsaneye göre İblis, boş duran beşiğe kendi çocuğunu koyar. Bu nedenle boş beşiği sallamak, şeytanın çocuğunu sallamakla bir tutulur ve yasaklanır.

Yine bu inanişâ göre İblis’in çocuğu boş beşikte saklanır. Bebek beşiğe yerleştirilmeden önce beşik ateşle arındırılmazsa, orada saklanan şeytan bebeği karnının içinden dürter. Bunun bebeğin karın ağrısına ve huzursuzluğuna yol açtığına inanılır. Bu yüzden bebeği beşiğe koymadan önce ardıc, üzerlik otu veya yedi küçük çıra yakarak beşiği arındırma geleneğinin ortaya çıktığı anlatılır (Бопайұлы, 2017: 26).

Beşiğe puhu kuşunun tüyünü, bazı bölgelerde ise kurt dişini takma geleneği, bunların bebeği nazardan koruyacağına ilişkin inaniştan doğmuştur. Bu uygulama, Kazak halkının puhu kuşunu ve kurdu kutsal hayvanlar olarak kabul eden totemci anlayışıyla bağlantılıdır (Орынбеков, 2002).

Anne ve babalar, yeni doğan bebeklerinin güçlenmesi için onu kırk gün boyunca tuzlu suyla yıkarlardı. Bu uygulama, çocuğun ileride sabırlı ve dayanıklı olması, hayatında karşılaşacağı zorluklar karşısında yılmayan güçlü bir kişiliğe sahip olması dileğiyle yapılırdı.

Kazak halkı, doğumdan sonraki ilk kırk günü tehlikeli bir “geçiş dönemi” olarak görürdü. Bu nedenle yeni doğan bebek sürekli gözetilir, yanında mutlaka biri bulunurdu. Ayrıca kırkı çıkmadan bebeğin “süt tırnağı” denilen ilk tırnakları ve “karın saçı” denilen, anne karnındayken oluşan saçları kesilmezdi. İlk kırk günü sağ salim geçiren bebeğin artık güçlenmeye başladığı düşünülür, bu sevinç “kırk çıkarma” töreniyle kutlanırdı.

Erkek çocukların erken gelişip hızlı büyüdüğü düşüncesiyle, genellikle kırk gün dolmadan kırkları çıkarılırdı. Kız çocuklarının ise hafifmeşrep değil, ağırbaşlı ve dengeli olmaları dileğiyle bu tören kırk gün tamamen dolduktan sonra yapılırdı (Shadkam, & Paltore, 2018: 169).

Kırk çıkarma sırasında bebek, kırk kaşık suyla yıkanır; tırnakları ve saçları kesilirdi. Burada da kırk sayısı esas alınırdı. Bebeğin yıkanacağı kabın dibine gümüş takılar konulurdu. İçine gümüş konulan suyun en temiz su olduğuna ve cinlerle şeytanların bu suya yaklaşamayacağına inanılırdı.

Suya konulan her nesnenin ayrı bir anlamı vardı. Gümüş, çocuğun dürüst, temiz ve saf olması dileğiyle suya bırakılırdı. Kırk kaşık su ise hayatının bereketli olması için dökülürdü. Kırkı çıkan bebeğin tehlikeli dönemi atlattığı ve toplumun bir üyesi olduğu kabul edilir; bundan sonra bebek insanların arasına çıkarılmaya başlanırdı.

Kazaklarda, bebeğin ilk kesilen saçını saklama geleneği vardır. Çocuk büyüdüğünde bu saçın ona muska olarak takılması âdet hâline gelmiştir. İnanişâ göre İblis, böyle bir çocuğa etki edemez ve gücünü tüketir (Бопайұлы, 2017: 31).

Daha sonraki saç kesimlerinde ise kesilen saçlar, insanların ayak basmadığı yerlere bırakılır veya toprağa gömülürdü. Kazaklar arasında saçın gelişigüzel etrafa atılmaması gerektiği düşüncesi yaygındır. Kadınların tarakta biriken saçlarını toplayarak toprağa gömmesi veya yakması da muhtemelen bu inanişâlardan kaynaklanmaktadır.

Şildehana ve beşik töreninden sonra çocuğun hayatında büyük bir kutlamayla gerçekleştirilen önemli geleneklerden biri “tusaukeser”, yani çocuğun ayaklarına bağlanan ipin

kesilmesi törenidir. Bu tören, çocuk ayakta durmaya başladıktan sonra, bir an önce yürüyebilmesi dileğiyle yapılır.

Tusaukeserde kullanılan bağ, çocuğun büyüüp gelişmesi ve soyunun çoğalması dileğiyle yeşil otlardan örülebilir. Zengin olması dileğiyle hayvanın kalın bağırsağından da hazırlanabilir. Günümüzde ise en yaygın kullanılan malzeme alaca iptir.

Özel olarak hazırlanan bu alaca ip, hayatı simgeler ve derin bir dinî-felsefî anlam taşır. Hayatta her şey çiftler hâlinde yaratılmıştır. Karanlık ve aydınlık, sıcak ve soğuk, yaşam ve ölüm, iyilik ve kötülük bunun örnekleridir. Bunlar her zaman bir arada bulunur.

Tusaukeser töreninde kullanılan alaca ip, çocuk büyüdüğünde başkasının “alaca ipini aşmasın”, yani kimsenin hakkına girmesin, hırsızlık yapmasın, başkalarına zarar vermesin ve kötü yola düşmesin diye hazırlanır. Kısacası bu uygulama, çocuğun başkasının malına göz dikmemesi ve el uzatmaması dileğini taşır.

Kazak halkında çocuk sahibi olmak ve soyunu sürdürmekle ilgili pek çok inanış ve yasak vardır. Bunlardan biri, çocuğa gömleğini ters giydirmektir. Bu uygulamanın anlamı şöyledir: Uzun süre hamile kalamayan bir kadın, küçük bir çocuğa erkek veya kız gömleğini ters giydirdi. Erkek çocuğuna erkek giysisi ters giydirilirse oğlan, kız çocuğuna kız giysisi ters giydirilirse kız doğuracağına inanılırdı. Dinî efsanelerde bu geleneğin Süleyman Peygamber’den kaldığı anlatılır (Боппайұлы, 2017: 36). Bu inanış, Kazaklar arasında günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Sonuç

Yüzyıllardır Kazak halkıyla birlikte yaşayan halk inanışları ve yasaklar sistemi; halkımızın yaşamında, geleneksel düşünce biçiminde, örf ve âdetlerinde ve günlük hayatında geniş bir yer tutmuştur. Bu inanış ve yasaklar aracılığıyla çocukların eğitilmesi, kötü alışkanlıklardan uzak tutulması ve karşılaşılabilecekleri tehlikelere karşı uyarılması, milletimizin manevî dünyasında hâlâ yaşayan bir mirastır. Bu mirasın tarihsel, etnokültürel ve toplumsal açıdan derin bir anlamı vardır.

Bazı inanış ve yasaklar, eski dönemlerdeki Şamanlık ve Tengricilik inançlarının izlerini taşır. Bununla birlikte, halk inanışlarını ve yasakları Kazak millî kimliğinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Kazakların yasak bildiren sözleri, millî terbiyenin kaynaklarından biridir. Halkımız, çocuklarını küçük yaşlardan itibaren iyiliğe yönelmeleri ve kötü alışkanlıklardan uzak durmaları için bu sözlerle yetiştirmiştir. Kazak halkının köklü asaletinin, yüksek ahlakının ve uygunsuz davranışlardan kaçınmasının temelinde, bu yasakların çocuklara erken yaşlardan itibaren benimsenmesi bulunmaktadır.

Geçmişte bu inanış ve yasakların canlılığını koruyarak kuşaktan kuşağa aktarılması, efsaneler ve mitolojik düşünceyle bağlantılıydı. Yukarıda ele aldığımız, bebeklik dönemine ilişkin inanış ve yasakların çoğunun temelinde dinî inançlar yer almaktadır. İnsanların dinî inançları, bu uygulamalar aracılığıyla sembolik bir biçim kazanmıştır. Maddî nesneler, davranışlar, sözlü ifadeler ve zihinsel imgeler biçiminde ortaya çıkan halk inanışları ve yasaklar, simgesel özellikler taşır.

İnanışlar ve yasak bildiren sözler, halkımızın eğitim anlayışında özel bir yere sahiptir. Bu sözler, terbiyenin besleyici kaynaklarındandır. Halk inanışları ve yasaklar, dünyanın bütün toplumlarında bulunur. Ortak yönleri, her ikisinin de eğitici bir anlam taşımasıdır.

Bazen bir kişi için “Çok inanışlı, çok dindar” diyerek bu iki özelliği bir arada değerlendiririz. Oysa dindarlık, halk inanışlarına bağlılıkla aynı şey değildir. Halk inanışlarını bir terbiye aracı, yasakları ise geleneklerimizle bağlantılı davranış kuralları olarak anlamamız gerekir.

KAYNAKÇA

Abdullina, A., Obayeva, G., Mukhan, A., & Olzhabayev, B. (2026). Çağdaş Kazak nesrinde mit ve folklor dönüşümünün görünümü: Yeni mitoloji anlayışı yaklaşımına dayalı bir inceleme. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 118, 389–408. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1921107>

Абылқасымов, Б. (1993). *Телқоңыр: Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры*. Ғылым.

Alpysbay, A., & Baltymova, M. (2025). Traditional culinary culture of the Kazakh people and its integration with the principles of Islamic nutrition. *Hikmet*, 2(4), 17–29. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5266>

Ақатай, С. Н. (2011). *Күн мен көлеңке: Ғылыми-танымдық аңсар; Тарихи материалдар* (Қайта бас.). ҒЫЛЫМ.

Бопайұлы, Б. (2017). *Салт-дәстүр сөйлейді: Отбасы хрестоматиясы*. Орхон.

Kartaeva, T. (2020). Güney Kazakistan'daki baksılık ve eltilik geleneğinin Şamanlık kökleri: 19. yüzyıl ve 20. yy. baş dönemleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 94, 191–218. <https://izlik.org/JA52KL77AT>

Kartaeva, T., & Kalniyaz, B. (2017). The Kazak wedding “Betashar”: Regional features and rites. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 84, 195–210. <https://izlik.org/JA48NC92GK>

Shadkam, Z., & Paltore, Y. (2018). Linguocultural characteristics of guest hosting traditions of Kazakh and Turkish people. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 86, 169–185. <https://izlik.org/JA53LB68AU>

Жүнісов, А. (1994). *Фәниден бақиға дейін*. Алматы.

Қалиев, С., Оразаев, М., & Смайылова, М. (1994). *Қазақ халқының салт-дәстүрлері*. Рауан.

Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: Біртұтастығы және ерекшелігі (С. Әжіғали, құраст.; 1-том). (2005). Арыс.

Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: Дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейін (Отбасылық әдет-ғұрыптар ертеректегі авторлардың еңбектері бойынша) (С. Әжіғали, құраст.; 2-том). (2006). Арыс.

Орынбеков, М. (2002). *Қазақ сенімдерінің бастаулары: Оқу құралы*. Қазақ университеті.

Өсеров, Н., & Естаев, Ж. (1992). *Ислам және қазақтардың әдет-ғұрпы*. Қазақстан.

Temirkhanov, B., & Abzhalov, S. (2023). Абайдың отыз сегізінші қара сөзі желісінде діни сауаттылық мәселесі. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 35(3), 28–39. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v35.i3.r3>

Толеубаев, А. Т. (1991). *Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов* (XIX – начало XX вв.).

Tumashbay, T., & Tankish, N. (2025). Youth and socio-cultural values: Contemporary trends and transformations. *Hikmet*, 1(3), 52–65. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4805>

REFERENCES

Abdullina, A., Obayeva, G., Mukhan, A., & Olzhabayev, B. (2026). Çağdaş Kazak nesrinde mit ve folklor dönüşümünün görünümü: Yeni mitoloji anlayışı yaklaşımına dayalı bir inceleme [The Representation of Myth and Folklore Transformation in Contemporary Kazakh Prose: A Study Based on the New Mythology Approach]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 118, 389–408. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1921107> (In Turkish).

Abylqasymov, B. (1993). *Telqonyr: Qazaqtyn kone nanyim-senimderine qatysty ghuryptyq folklor* [Telqonyr: Kazakh Ritual Folklore Related to Ancient Beliefs]. Gylym. (In Kazakh).

Alpysbay, A., & Baltymova, M. (2025). Traditional culinary culture of the Kazakh people and its integration with the principles of Islamic nutrition. *Hikmet*, 2(4), 17–29. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5266> (In English).

Aqatay, S. N. (2011). *Kun men kolenke: Ghylymi-tanymdyq ansar; Tarikhi materialdar* (Qayta bas.) [The Sun and the Shadow: Scholarly and Educational Reflections; Historical Materials]. Gylym. (In Kazakh).

Bopayuly, B. (2017). *Salt-dastur soyleydi: Otbasy khrestomatiyasy* [Traditions Speak: A Family Anthology]. Orkhon. (In Kazakh).

Kartaeva, T. (2020). Güney Kazakistan'daki baksılık ve eltilik geleneğinin Şamanlık kökleri: 19. yüzyıl ve 20. yy. baş dönemleri [The Shamanic Roots of the Baksylyk and Eltilik Traditions in Southern Kazakhstan: The 19th and Early 20th Centuries]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 94, 191–218. <https://izlik.org/JA52KL77AT> (In Turkish).

Kartaeva, T., & Kalniyaz, B. (2017). The Kazak wedding “Betashar”: Regional features and rites. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 84, 195–210. <https://izlik.org/JA48NC92GK> (In English).

Shadkam, Z., & Paltore, Y. (2018). Linguocultural characteristics of guest hosting traditions of Kazakh and Turkish people. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 86, 169–185. <https://izlik.org/JA53LB68AU> (In English).

Zhuniso, A. (1994). *Faniden baqigha deyin* [From the Transient World to Eternity]. Almaty. (In Kazakh).

Qaliev, S., Orzaev, M., & Smayylova, M. (1994). *Qazaq khalqynyn salt-dasturleri* [The Customs and Traditions of the Kazakh People]. Rauan. (In Kazakh).

Qazaq khalqynyn dasturleri men adet-ghuryptary: Birtutastyghy zhane erekshegi (S. Azhighali, qurast.; 1-tom) [The Traditions and Customs of the Kazakh People: Their Unity and Distinctive Features]. (2005). Arys. (In Kazakh).

Qazaq khalqynyn dasturleri men adet-ghuryptary: Duniege kelgennen omirden ozghangha deyin (Otbasılıq adet-ghuryptar ertektegi avtorlardyn enbekteri boyynsha) (S. Azhighali, qurast.; 2-tom). (2006) [The Traditions and Customs of the Kazakh People: From Birth to Death (Family Customs Based on the Works of Earlier Authors)]. Arys. (In Kazakh).

Orynbekov, M. (2002). *Qazaq senimderinin bastaulary: Oqu quraly* [The Origins of Kazakh Beliefs: A Textbook]. Qazaq universiteti. (In Kazakh).

Oserov, N., & Estaev, Zh. (1992). *Islam zhane qazaqtardyn adet-ghurpy* [Islam and the Customs of the Kazakhs]. Qazaqstan. (In Kazakh).

Temirkhanov, B., & Abzhalov, S. (2023). Abaidyñ Otyz Segizinşi Qara Sözi Jelisinde Dini Sauattylyq Mäselesi [The problem of religious literacy in the thirty-eighth word of edification of Abai]. *Eurasian Journal of Religious Studies*, 35(3), 28-39. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2023.v35.i3.r3> (In Kazakh).

Toleubaev, A. T. (1991). *Relikty doislamskikh verovaniy v semeynoy obryadnosti kazakhov (XIX – nachalo XX vv.)* [Remnants of Pre-Islamic Beliefs in Kazakh Family Rituals (19th–Early 20th Centuries)]. (In Russian).

Tumashbay, T., & Tankish, N. (2025). Youth and socio-cultural values: Contemporary trends and transformations. *Hikmet*, 1(3), 52–65. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/4805> (In English).

ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 21.31.41

<https://doi.org/10.47526/3007-8598.6547>

ДҮЙСЕН ДАЙЫР¹ , ЕРДОҒАН ПАЗАРБАШЫ² 

^{1*} Эржиес университеті, Әлеуметтік ғылымдар институтының докторанты
(Кайсери, Түркия), e-mail: dajyrdujsen@gmail.com

² Эржиес университеті, теология ғылымдарының докторы, профессор
(Кайсери, Түркия), e-mail: erdoganp@erciyes.edu.tr

ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМ БОЛМЫСЫ ЖӘНЕ РУХАНИ КЕМЕЛДЕНУ МӘСЕЛЕСІ

Андатпа. Мақалада ислам философиясындағы адам болмысы, таным, моральдық жауапкершілік және рухани кемелдену мәселелері өзара сабақтастықта талданады. Зерттеудің мақсаты – адамның Жаратушымен және әлеммен қатынасын түсіндіретін негізгі философиялық ұстанымдарды жүйелеу және олардың тұлғаның адамгершілік қалыптасуымен байланысын айқындау. Зерттеу барысында тарихи-философиялық, салыстырмалы және ұғымдық талдау әдістері қолданылды. Әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Ғазали және Ибн Араби мұраларындағы тұжырымдар негізінде жаратылыс, ақыл мен сенімнің арақатынасы, ерік пен тағдыр, имандылық және кемел адам ұғымдары сараланады. Зерттеу нәтижесінде исламдық философиялық ойлау дәстүрінде адамның жаратылған болмыс ретінде қарастырылуы оның танымдық қабілеті мен моральдық жауапкершілігін шектемейтіні анықталады. Діни-этикалық ұстанымдар сенім қағидаларын адамның күнделікті мінез-құлқы және қоғамдық қатынастарымен ұштастырса, рухани кемелдену өзін-өзі тәрбиелеу, моральдық жетілу және ізгі әрекетке ұмтылу үдерісі ретінде сипатталады. Сонымен қатар философиялық, кәламдық және сопылық түсіндірулер арасындағы ерекшеліктер ескеріліп, оларды біртұтас тұжырымға біріктірудің әдіснамалық шектеулері көрсетіледі. Қазақ дүниетанымындағы имандылық пен кемелдік идеялары аталған мәселенің мәдени-рухани сабақтастығы ретінде қарастырылады. Зерттеу адам болмысын онтологиялық, танымдық және этикалық қырлардың өзара байланысы негізінде қарастырудың ғылыми маңызын айқындайды.

Кілт сөздер: ислам философиясы, адам болмысы, ақыл мен сенім, ерік бостандығы, имандылық, рухани кемелдену.

Duisen Daiyr¹, Erdoğan Pazarbaşı²

¹Erciyes University, Institute of Social Sciences, PhD student (Kayseri, Türkiye),
e-mail: dajyrdujsen@gmail.com

²Erciyes University, Professor, Doctor of Theology (Kayseri, Türkiye),
e-mail: erdoganp@erciyes.edu.tr

The Problem of Human Existence and Spiritual Perfection in Islamic Philosophy

Abstract. The article analyses the interrelated issues of human existence, knowledge, moral responsibility and spiritual perfection in Islamic philosophy. It aims to systematize the

***Cite us correctly:**

Дайыр, Д. (2026). Ислам философиясындағы адам болмысы және рухани кемелдену мәселесі. *НИКМЕТ*, 3(9), 90–101. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6547>

Мақаланың редакцияға түскен күні 26.09.2026 / қабылданған күні 30.09.2026.

principal philosophical concepts explaining humanity's relationship with the Creator and the world and to clarify their connection with an individual's moral development. Historical-philosophical, comparative, and conceptual methods are employed. Drawing on the works of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, and Ibn Arabi, the study examines creation, the relationship between reason and faith, free will and destiny, morality, and the concept of the perfect human being. The findings demonstrate that viewing human beings as created entities within the Islamic philosophical tradition does not restrict their cognitive capacity or moral responsibility. Religious and ethical principles connect the tenets of faith with everyday conduct and social relations, while spiritual perfection is understood as a process of self-discipline, moral development, and striving for virtuous action. Study also considers differences among philosophical, theological, and Sufi interpretations and identifies the methodological limitations of integrating them into a unified framework. The Kazakh concepts of morality and perfection are discussed as expressions of cultural and spiritual continuity. Research emphasizes the scholarly importance of examining human existence through the interrelationship of ontological, epistemological, and ethical dimensions.

Keywords: islamic philosophy, human existence, reason and faith, free will, religiosity, spiritual perfection.

Дуйсен Дайыр¹, Ердоган Пазарбашы²

¹ Докторант Института социальных наук Университета Эрджиес (Кайсери, Турция),
e-mail: dajyrdijsen@gmail.com

² Университет Эрджиес, доктор теологических наук, профессор (Кайсери, Турция),
e-mail: erdoganp@erciyes.edu.tr

Проблема человеческого бытия и духовного совершенствования в исламской философии

Аннотация. В статье во взаимосвязи рассматриваются проблемы человеческого бытия, познания, моральной ответственности и духовного совершенствования в исламской философии. Цель исследования заключается в систематизации основных философских подходов, объясняющих отношения человека с Творцом и миром, а также в выявлении их связи с нравственным становлением личности. В ходе исследования применяются историко-философский, сравнительный и концептуальный методы анализа. На основе идей, представленных в наследии аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали и Ибн Араби, анализируются вопросы творения, соотношения разума и веры, свободы воли и предопределения, религиозно-нравственных ценностей и концепции совершенного человека. Результаты исследования показывают, что в исламской философской традиции понимание человека как сотворённого существа не ограничивает его познавательные способности и моральную ответственность. Религиозно-этические принципы связывают основы веры с повседневным поведением человека и общественными отношениями, тогда как духовное совершенствование рассматривается как процесс самовоспитания, нравственного развития и стремления к добродетельной деятельности. Наряду с этим учитываются различия между философскими, каламическими и суфийскими интерпретациями и выявляются методологические ограничения их сведения к единой концепции. Идеи религиозности и совершенства в казахском мировоззрении рассматриваются как культурно-духовное продолжение данной интеллектуальной традиции. Исследование подчёркивает научную значимость рассмотрения человеческого бытия во взаимосвязи его онтологических, гносеологических и этических аспектов.

Ключевые слова: исламская философия, человеческое бытие, разум и вера, свобода воли, религиозность, духовное совершенствование.

Duisen DAIYR¹, Erdoğan PAZARBAŞI²

¹ Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (Kayseri, Türkiye),
e-posta: dajyrdujsen@gmail.com

² Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Doktoru, Profesör (Kayseri, Türkiye),
e-posta: erdoganp@erciyes.edu.tr

İslam Felsefesinde İnsan Varlığı ve Manevi Kemâl Meselesi

Özet. Makalede İslam felsefesinde insan varlığı, bilgi, ahlaki sorumluluk ve manevi kemâl meseleleri birbiriyle ilişkili biçimde ele alınmaktadır. Araştırmamanın amacı, insanın Yaratıcı ve âlemle ilişkisini açıklayan temel felsefi yaklaşımları sistematik bir şekilde ortaya koymak ve bunların bireyin ahlaki oluşumuyla ilişkisini belirlemektir. Çalışmada tarihsel-felsefi, karşılaştırmalı ve kavramsal analiz yöntemlerinden yararlanılmıştır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Arabî'nin düşünceleri temelinde yaratılış, akıl ile iman arasındaki ilişki, irade ve kader, dindarlık ve insan-ı kâmil kavramları incelenmektedir. Araştırmamanın sonuçları, İslam düşünce geleneğinde insanın yaratılmış bir varlık olarak kabul edilmesinin onun bilişsel yetilerini ve ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırmadığını ya da sınırlandırmadığını göstermektedir. Dinî ve ahlaki ilkeler, inanç esaslarını insanın günlük davranışları ve toplumsal ilişkileriyle ilişkilendirirken manevi kemâl, kişinin kendini eğitmesi, ahlaki yönden gelişmesi ve erdemli davranışlara yönelmesi süreci olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte felsefi, kelâmî ve tasavvufî yorumlar arasındaki farklılıklar dikkate alınmakta ve bunları tek bir bütüncül yaklaşıma indirgeme girişiminin metodolojik sınırlılıkları ortaya konulmaktadır. Kazak dünya görüşündeki iman ve kemâl anlayışları ise söz konusu meselenin kültürel ve manevi devamlılığı bağlamında değerlendirilmektedir. Çalışma, insan varlığının ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarının karşılıklı ilişkisi çerçevesinde incelenmesinin bilimsel önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: islam felsefesi, insan varlığı, akıl ve iman, irade özgürlüğü, dindarlık, manevi kemâl.

Кіріспе

Ислам философиясындағы адам мәселесі тек жаратылыс туралы түсінікпен шектелмейді. Ол адамның әлемдегі орны, ақыл-ой мүмкіндігі, сенімі, еркін таңдауы, жауапкершілігі және рухани кемелденуімен байланысты қарастырылады. Ортағасырлық араб-мұсылман ойлау дәстүрінде бұл мәселелер діни дүниетаныммен қатар философиялық және этикалық ізденістердің маңызды бағытына айналды. Сондықтан адам туралы көзқарастарды осы өзара байланыстар аясында қарастыру ислам философиясының ішкі көптірлілігін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Құран мен хадис мұсылмандық дүниетанымның негізгі мәтіндік негіздерін құрайды. Алайда ислам философиясын тек осы мәтіндерге жасалған түсіндірмелермен шектеу жеткіліксіз. Мұсылман ойшылдары болмыс, себептілік, таным, жан, бақыт және қоғам мәселелерін де кеңінен талқылады. Осы тұрғыдан сенім мен білімнің арақатынасы ислам философиясындағы маңызды мәселелердің бірі ретінде қалыптасты.

Зерттеудің өзектілігі діни сенім мен адамгершілік әрекеттің өзара байланысын түсіндіру қажеттілігімен айқындалады. Адамның сенімі оның күнделікті мінез-құлқына қалай әсер етеді, Жаратушының құдіреті мен адамның жауапкершілігі қалай үйлеседі, рухани кемелдену ішкі тәжірибемен ғана шектеле ме, әлде қоғамдық қатынастарда да көріне ме деген сұрақтар исламдық антропологияны онтологиялық, танымдық және этикалық тұрғыдан қарастыруды қажет етеді.

Зерттеудің мақсаты – ислам философиясындағы адам болмысын түсіндіретін негізгі ұстанымдарды жүйелеп, таным, моральдық жауапкершілік және рухани кемелдену арасындағы сабақтастықты айқындау. Осы мақсатта адамның жаратылысы мен мәртебесі,

ақыл мен сенімнің арақатынасы, имандылық, ерік пен тағдыр, кемел тұлға және оның мәдени көріністері талданады. Мақала исламдық ойдың барлық бағыттарын толық қамтуды мақсат етпейді; негізгі назар аталған мәселелердің ұғымдық және мазмұндық байланысына аударылады.

Зерттеу әдістері

Зерттеуде тарихи-философиялық, салыстырмалы және ұғымдық талдау әдістері қолданылды. Тарихи-философиялық тәсіл адам туралы көзқарастарды олардың қалыптасу ортасымен байланыстыра қарастыруға, салыстырмалы талдау философия, кәлам және сопылықтағы ортақ және ерекшеленетін ұстанымдарды анықтауға мүмкіндік берді. Ұғымдық талдау «құлшылық», «ақыл», «имандылық», «ерік», «рухани кемелдену» ұғымдарының мазмұнын нақтылауға бағытталды. Зерттеудің дереккөздік негізін ислам философиясы мен этикасына қатысты классикалық және қазіргі еңбектер құрайды.

Нәтежиелері және талқылау

Жаратылыс және адамның әлемдегі орны

Исламдық дүниетанымда адамның жаратылған болмыс ретінде түсіндірілуі оның Жаратушыға қатынасын анықтайды. Бұл қатынас адамның дербестігін толық жоққа шығару мағынасында емес, оның тіршілігінің түпкі негізін және жауапкершілік аясын белгілеу тұрғысынан қарастырылады. Адам өз болмысының шектеулілігін сезіне отырып, өмірінің мағынасы мен әрекетінің өлшемдерін іздейді. Осыдан жаратылыс туралы мәселе адамның қалай пайда болғанын түсіндіруден оның қалай өмір сүруі керектігін пайымдауға ұласады.

Әл-Киндидің адам туралы пайымдауларында жаратылыс пен қайта тірілу арасындағы байланыс алдыңғы орынға шығады. Ондағы уәж бойынша, болмысты алғаш жаратқан құдіреттің оны қайта қалпына келтіру мүмкіндігі теріске шығарылмайды. Мұнда адамның пайда болуы мен жойылуы жалпы болмыстың өзгерістерімен сабақтастырылады. Ғ. Есімнің хрестоматиясына сүйеніп берілген осы пайымдау жаратылыс сенімін ақылмен түсіндіруге ұмтылысты көрсетеді (Есім, 2004: 31).

Бұл түсіндірудің философиялық мәні адамның табиғи болмысы мен діни мағынасының қатар қарастырылуында. Адам денесі өзгеріске ұшырайтын дүниеге жатады, бірақ адамның өмірлік мақсаты тек денелік тіршілікпен өлшенбейді. Сондықтан жаратылыс мәселесі жан, таным және жауапкершілік ұғымдарына жол ашады. Ақылдың шектеулілігін мойындау да ойлаудан бас тартуды емес, адам танымының мүмкіндігі мен шекарасын айқындауды талап етеді.

Құрандағы антропологиялық түсініктердің хадистік дәстүрдегі түсіндірулермен байланысы Л. И. Тухватуллинаның зерттеуіне сүйене отырып қарастырылады. Бұл байланысты мәтіндердің біріндегі мазмұнды екіншісі толықтырып, нақтылайтын түсіндіру кеңістігі ретінде пайымдауға болады. Дегенмен Құран мен хадистің мәртебесін теңестіруге немесе олардың мәтіндік қызметін бірдей деп көрсетуге болмайды. Философиялық зерттеу олардың адам туралы түсінік қалыптастырудағы өзара қатынасын ажырата қарастыруы қажет (Тухватуллина, 2002: 74).

Адам болмысын «Жаратушы – әлем – адам» қатынасы арқылы талдау оның дүниетанымдық орнын ашуға мүмкіндік береді. Бұл қатар Жаратушы мен жаратылған дүниенің біртекті болмыс екенін білдірмейді. Ол адамның әлемді түсінуі, өз орнын бағалауы және Жаратушыға қатынасын пайымдауы арасындағы байланысты көрсетеді. Сондықтан аталған қатынасты онтологиялық теңдік ретінде емес, мәселелерді жүйелеуге арналған талдау үлгісі ретінде қолданған орынды.

Адамның табиғаттағы ерекшелігі оның танымдық қабілетімен және саналы әрекетімен байланыстырылған. Мұндай ерекшелік табиғатты шектеусіз пайдаланудың негізіне айналмауы тиіс. Адам мәртебесін философиялық тұрғыдан талдау оның мүмкіндіктерімен бірге сол мүмкіндіктерді қолдану жауапкершілігін де қамтиды. Адамның

жоғары орны туралы пайымдау өзіндік артықшылықты дәріптеумен шектелмей, мінез-құлыққа қойылатын талапты күшейткен жағдайда этикалық мазмұнға ие болады.

Ақыл мен сенімнің адам танымындағы арақатынасы

Ислам философиясында таным мәселесі сеніммен байланысты қарастырылғанымен, оның барлық өкілі ақылдың рөлін бірдей түсіндірген жоқ. Философия өкілдері ұғымдық дәлелдеуге және қисынды пайымдауға басымдық берсе, кәламда сенім қағидаларын дәлелдеу мен қорғау маңызды болды. Сопылықта ішкі тәжірибе, рухани тәрбие және адамның өзін өзгертуі ерекше орын алды. Бұл бағыттар арасындағы айырмашылықтар олардың бір-бірімен мүлде байланыссыз болғанын білдірмейді.

Е. А. Фролованың сенім мен білім туралы еңбегіне сүйенген талдау мұсылмандық дүниетанымдағы таным мәселесін кең мәдени өзгерістермен байланыстырады. Осы тұрғыдан сенім мен білімді тек қарсы қойылған екі құбылыс ретінде қарастыру жеткіліксіз. Олар кейбір мәселелерде бірін-бірі негіздеуге ұмтылса, басқа тұстарда танымның шегі мен дәлелдің сипаты жөнінде пікірталас туғызады. Мәселенің философиялық мазмұны осы қатынастардың нақты қалай құрылғанын анықтаудан көрінеді (Фролова, 1983: 18).

Әл-Киндидің ақыл туралы ілімін қарастырғанда танымның әртүрлі деңгейлері ажыратылады. Мұндай жіктеуді адамның Жаратушыны толық әрі шексіз тануының дәлелі ретінде қабылдау орынсыз. Оның маңызы ақылдың қызметін саралап, білімнің қалыптасуын философиялық мәселе ретінде қоюында. Әл-Кинди мұрасына және шығыстық перипатетизмге арналған зерттеулер осы рационалдық бағдарды түсіндіруде пайдаланылған.

Кәламдағы құдайлық сипаттар туралы талқылаулар да адамның таным мүмкіндігімен сабақтасады. Адам Жаратушы туралы белгілі ұғымдар арқылы ойлайды, бірақ ол ұғымдарды адам болмысына тән сипаттармен толық теңестіру түсіндіру қиындығын туғызады. Осы себепті сипаттарды мойындау, олардың мағынасын талдау және антропоморфтық түсіндіруден сақтану бір-бірінен ажыратылуы керек (Ибрагим, 1984).

Сопылық танымда адамның ішкі қалпы мен рухани тәжірибесі ерекше маңыз алады. Алайда осы ерекшелікті бүкіл сопылық дәстүр ақылға немесе кітаптық білімге қарсы болған деген тұжырымға айналдыру дұрыс емес. Жекелеген тұлғаларға қатысты айтылған оқиғалар тұтас бағыттың әмбебап сипатын дәлелдемейді. Мұнда ұғымдық білім мен адамның сол білімді өмірлік тәжірибеде игеруі арасындағы айырмашылыққа назар аудару маңызды (Степанянц, 1987: 81).

Әл-Ғазали туралы баяндауда сенім, дәлелдеу және тікелей рухани тәжірибе танымның әртүрлі қырлары ретінде көрінеді. Бұл қырларды қарапайымнан күрделіге өтетін шартты жүйе ретінде түсіндіруге болады, бірақ оны барлық мұсылман ойшылдары қабылдаған ортақ жіктеу деп көрсетуге болмайды. Оның антропологиялық мәні – адамның білгенін, сенгенін және тәжірибесінде сезінгенін бірдей құбылысқа айналдырмай, олардың байланысын талдауға мүмкіндік беруінде (Сагир Али Абдалла, 1989: 42).

Ибн Араби туралы пайымдауларда адам мен әлемді тану рухани өзін-өзі тану мәселесімен ұштасады. Мұнда қолданылатын бейнелі тілдің мағынасын сөзбе-сөз тұжырыммен алмастыруға болмайды. Рухани жақындықты білдіретін ұғымдар мен болмыстың табиғаты туралы философиялық пікірлер өзара ажыратылғанда ғана оның антропологиялық ойы түсінікті болады. Ибн Араби мұрасы осы мәселелердің күрделілігін көрсететін дерек ретінде қарастырылады (Ибн ал-Араби, 1995).

Осы талдаудан ақыл мен сенімнің қатынасын бір ғана қарама-қарсылықпен сипаттаудың жеткіліксіздігі байқалады. Рационалдық дәлелдеу, діни сенім және рухани тәжірибе әртүрлі міндет атқарады. Олардың бірін екіншісінің орнына қою адам танымының нақты ерекшеліктерін көмескілендіреді. Сондықтан адамды танушы субъект ретінде қарастырғанда оның ойлау қабілетімен бірге құндылықтық бағдары мен тәжірибесінің сипатын да ескеру қажет.

Ақыл мен сенімнің этикалық қыры қазіргі зерттеулерде де талқыланады. Амир Саэми уахи мәтінін түсіндіру мен адамның дербес моральдық пайымының арақатынасын зерттеп, мәтіннің басымдығына және этикалық пайымның басымдығына негізделген тәсілдерді салыстырады (Saemi, 2024: 96). Бұл талқылауды бүкіл ислам ойының бірыңғай ұстанымы ретінде емес, қазіргі философиялық пікірталастың бір бағыты ретінде қабылдау қажет. Мақала аясында оның маңызы – ақыл мен сенім қатынасының таныммен қатар әрекетті моральдық бағалауға да қатысты екенін көрсетуінде.

Имандылық және күнделікті өмірдің этикалық мазмұны

Ислам философиясындағы адам туралы түсініктің маңызды ұғымдарының бірі – имандылық. Қазақ тілінде бұл ұғым діни сеніммен қатар адамның көркем мінезін, ар-ожданын және адамгершілік ұстанымдарын да білдіреді. Діни мағынада имандылық сенімнің адамның ниеті мен іс-әрекетінде көрінуін сипаттаса, философиялық тұрғыдан тұлғаның ішкі тұтастығы мен моральдық жауапкершілігін түсіндіруге мүмкіндік береді. Бұл мағыналар өзара байланысты болғанымен, оларды толықтай бір ұғым ретінде қарастыру дұрыс емес (Asghari, 2021: 245).

Ақида, ғибадат, ахлақ және мұамалат адам өмірінің әртүрлі салаларын қамтиды. Ақида – сенім негіздеріне, ғибадат – құлшылыққа, ахлақ – мінез-құлық пен адамгершілікке, ал мұамалат – адамдар арасындағы қарым-қатынасқа қатысты. Фикһ осы салалардағы әрекеттердің құқықтық бағасын қарастырады. Сондықтан мұамалатты тек саяси қатынастармен, ал діни этиканы тек тыйымдар жүйесімен шектеу дұрыс емес. Бұл ұғымдар адамның жеке және қоғамдық өмірін өзара байланыста қарастыруға мүмкіндік береді.

Ибн Синаның жан мен этика туралы көзқарастары адамның танымдық қабілеті мен адамгершілік қасиеттерінің байланысын көрсетеді. Оның философиясында жан мәселесі тек болмыс туралы теориялық сұрақпен шектелмей, адамның қабылдауы, ойлауы және өзін-өзі тәрбиелеуімен ұштасады. Осы тұрғыдан моральдық қасиеттердің қалыптасуы адамның ішкі рухани дүниесімен тығыз байланысты.

Аднан Ихтияр Ибн Синаның кемелдік туралы көзқарастарын талдай отырып, кемелдікті интеллектуалдық таныммен, ал мүшәһаданы сол танымның тікелей тәжірибелік қырымен байланыстырады. Зерттеуші бұл түсіндіруді Ибн Синаның басқа еңбектерімен салыстырып, олардың философиялық негіздерінің өзара үйлесетінін көрсетеді (İhtiyar, 2023: 61-87). Бұл тұжырым жанның жетілуін ұғымдық таным мен рухани тәжірибенің арақатынасы арқылы түсіндіруге мүмкіндік береді. Дегенмен мұндай ұқсастық Ибн Синаның философиясын тұтастай сопылық ілімге жатқызуға негіз болмайды.

Имандылықтың практикалық мазмұны адамның күнделікті іс-әрекетінен көрінеді. Тазалық, адалдық, уәдеге беріктік, сабыр және өзгенің ақысын сақтау сияқты қасиеттер адамның рухани ұстанымының нақты көріністері болып табылады. Сондықтан діни этика тек ізгілік туралы теориялық түсінік қалыптастырумен шектелмей, адамның өз әрекетін бағалауына, ниетін саралауына және өзгелермен қарым-қатынасын реттеуіне бағыт береді.

Тазалық ұғымын денелік, моральдық және ішкі ниетке қатысты бірнеше қырдан қарастыруға болады. Алайда олардың әрқайсысының өзіндік мәні бар. Дене тазалығы адамның моральдық кемелдігін автоматты түрде білдірмейді, сол сияқты жақсы ниет те іс-әрекеттің нақты салдарын елемеуге негіз бола алмайды. Тұрмыстық тазалыққа қатысты мысалдар діни нормалардың күнделікті өмірмен байланысын көрсетуге мүмкіндік береді (Bilgin, 2023: 287).

Қоғамдық жағдайдың өзгеруі жаңа мәселелерді түсіндіру мен бағалауды қажет етеді. Мұндай үдерісті тек ижмамен байланыстыру исламдық құқықтық ойлау тәсілдерінің аясын тарылтады. Бұл зерттеуде негізгі назар нақты құқықтық үкімдерге емес, адамның белгілі бір жағдайда саналы әрі жауапты әрекет етуіне аударылады. Діни норманың моральдық мағынасы оның сыртқы орындалуымен ғана емес, адамның ниеті, әрекеті және өзгелерге қатынасы арқылы да айқындалады.

Н. Сейтахметованың ислам философиясына арналған зерттеуінде рухани кемелдену адамның әлеуметтік өмірімен сабақтастықта қарастырылады. Бұл көзқарас өзін-өзі тәрбиелеу мен қоғамдағы ізгі әрекетті бір-бірінен ажыратпау қажеттігін көрсетеді. Адамның ішкі жетілуі қоғамдық қатынастардағы жауапты әрекетпен ұштасқанда ғана кемелдену ұғымы кең әрі толық мазмұнға ие болады (Сейтахметова, 2013: 127–135).

Абдулазиз Сачедина ислам этикасын діни сенім, құқықтық пайымдау және қоғамдық тәжірибе арасындағы байланыс негізінде қарастырады. Оның пікірінше, этикалық мәселелер Құран мен сүннетті түсіндірумен ғана емес, адамдардың бір-біріне қатысты міндеттерімен де байланысты (Sachedina, 2022: 49). Осы тұрғыдан имандылықтың әлеуметтік қыры адамның өзгелермен қарым-қатынасынан және күнделікті іс-әрекетінен көрінеді. Сондықтан рухани кемелденуді бағалауда адамның ішкі ниетімен қатар оның әрекетінің өзгелерге әсері де ескерілуі тиіс.

Ерік бостандығы және моральдық жауапкершілік

Адам еркіндігі исламдық антропологиядағы маңызды мәселелердің бірі. Бұл мәселе Жаратушының құдіреті мен адамның өз іс-әрекеті үшін жауапкершілігін өзара байланысты түсіндіру қажеттілігінен туындайды. Егер адам әрекеті толықтай сыртқы мәжбүрлеудің нәтижесі деп қарастырылса, оның моральдық жауапкершілігі күмән тудырады. Ал адам еркіндігі шексіз деп түсіндірілсе, оны жаратылыс пен құдірет туралы діни түсініктермен үйлестіру мәселесі туындайды.

Бұл тақырып жәбірия мен қадария бағыттарының пікірталасында айқын көрінеді. Жәбірия адамның еркіндігін шектеп түсіндірсе, қадария оның таңдау еркіндігіне көбірек мән береді. Алайда исламдық ойдағы ерік мәселесін тек осы екі бағытпен шектеу дұрыс емес. Олардың тарихи маңызы адамның әрекеті, Жаратушының құдіреті және моральдық жауапкершілік арасындағы байланысты дербес мәселе ретінде алға шығарғанында жатыр (Ибрагим, 1984: 7).

Моральдық нормалар адамның іс-әрекетін жақсы немесе жаман, дұрыс немесе бұрыс деп бағалауға мүмкіндік береді. Сондықтан міндет, тыйым, мақұлдау және жауапкершілік ұғымдарын адамның ниеті мен таңдауынан бөлек қарастыруға болмайды. Осы тұрғыдан еркіндік дегеніміз – адамның ешбір шектеусіз әрекет етуі емес, белгілі бір жағдайда таңдау жасай алуы және сол таңдаудың салдарына жауап беруі. Бұл түсінік тағдыр мәселесіне қатысты барлық теологиялық пікірталастарды толық шешпесе де, оның негізгі этикалық мағынасын айқындауға көмектеседі.

Әл-Ғазалидің ерікті таңдау туралы көзқарасы адам еркіндігі мен оның белгілі бір шектеулерге тәуелділігін қатар қарастыруға негізделеді. Адам өзіне берілген мүмкіндіктер шеңберінде әрекет етеді және өз ниеті мен таңдауының моральдық маңызын бағалайды. Осы тұрғыдан ерік мәселесі адамның өзін тануымен, өз әрекетіне жауапкершілікпен қарауымен және болмыстық шектеулерін мойындауымен байланыстырылады (Сагир Али Абдалла, 1989).

Насыр ад-Дин Тусидің этикалық көзқарастарында да ерік пен моральдық жауапкершілік мәселесі тұлғаның қалыптасуымен тығыз байланыста қарастырылады. Адам мінезі өзгермейтін дайын қасиет емес, тәрбие мен тұрақты әрекет арқылы қалыптасатын құбылыс ретінде түсіндіріледі. Сондықтан ерік пен жауапкершілікті адамның өзін-өзі тәрбиелеуі мен моральдық жетілу үдерісінен бөлек қарастыру мүмкін емес.

Рухани кемелдену және тұлғалық үлгілер

Ислам философиясында кемелдену адамның танымын, мінез-құлқын және өмірлік ұстанымдарын жетілдірумен байланысты қарастырылады. Ол тек білімнің артуын немесе ерекше рухани күйді білдірмейді. Кемелденудің негізгі өлшемі – адамның білімі мен сенімінің оның іс-әрекеті мен мінезіне қалай әсер ететіні. Сондықтан рухани жетілу ішкі тәрбие мен моральдық тәжірибенің өзара байланысы арқылы жүзеге асады.

Рыза Тевфик Кальонджу әл-Фарабидің жан туралы ілімін жетілу үдерісімен байланыстыра талдайды. Оның пікірінше, жанның материалдық және материалдық емес

қырлары өзара сабақтас, ал ақылдың кемелденуі ғылымдарды меңгерумен байланысты. Бұл үдерісте логика адамның ойлау қабілетін дамытуда маңызды қызмет атқарады (Kalyoncu, 2023: 1733). Осы тұрғыдан рухани кемелдену тек мінезді тәрбиелеумен шектелмей, адамның танымдық мүмкіндіктерін жетілдіруді де қамтиды.

Әл-Фарабидің бақыт туралы ілімі адамның жеке ізгілігін қоғамдық өмірмен байланыстырады. Білім, қайырымдылық және дұрыс әрекет бақытқа жетудің өзара сабақтас шарттары ретінде қарастырылады. Сондықтан адамның кемелденуі қоғамнан тыс жүзеге асатын жеке құбылыс емес. Бұл мәселе этикамен қатар саяси философия және тәрбие мәселелерімен де байланысты.

Жеке адамның жауапкершілігі мен қоғамдағы тәртіп те өзара ықпалдастықта қалыптасады. Қайырымды орта адамның ізгі қасиеттерін дамытуға жағдай жасаса, адамдардың мінезі мен әрекеті қоғамның сипатына әсер етеді. Осы себепті бақытты тек жеке қанағаттану немесе материалдық игілік ретінде түсіндіру жеткіліксіз. Әл-Фарабидің көзқарасында адамгершілік кемелдік пен қоғамдық өмір бір-бірінен ажыратылмайды.

Кемел тұлға туралы сөз болғанда тарихи және рухани үлгілердің мәртебесін ажырата қарастыру қажет. Пайғамбарлар, сахабалар мен табиғиндардың ислам тарихындағы орны бір өлшеммен анықталса, сопылық ұстаздар мен әулиелердің мәртебесі басқа рухани-этикалық өлшемдерге негізделеді. Сондықтан олардың барлығын бір сатылы жүйеге біріктіру тарихи мәртебе мен рухани өнегенің ерекшеліктерін көмескілейді.

«Кемел адам» ұғымының жалпы адамгершілік мағынасы мен сопылық дәстүрдегі арнайы қолданысын да ажырата білу қажет. Ричард Тодд Ибн Араби дәстүріндегі «әл-инсан әл-камил» түсінігін рухани жолдың мақсаты ғана емес, адам мен әлемнің арақатынасын түсіндіретін метафизикалық тұжырым ретінде сипаттайды (Todd, 2024: 67). Сондықтан бұл ұғымды тек көркем мінез немесе ізгі адам мағынасында қолдану оның мазмұнын тарылтады. Сондықтан осы мақалада күнделікті адамгершілік жетілу мен сопылықтағы «кемел адам» түсінігі өзара байланысты, бірақ мазмұны толық сәйкес келмейтін ұғымдар ретінде қарастырылады.

Сопылықтағы рухани тәрбие адамның ниетін тазарту, нәпсісін бақылау және өзін үнемі есепке алуымен байланысты. «Хал» мен «мақам» рухани жолдың сатылары мен күйлерін білдіргенімен, олардың мазмұны әртүрлі сопылық мектептерде бірдей түсіндірілмейді. Сол сияқты «фана» ұғымын адам мен Құдайдың сөзбе-сөз бірігуі ретінде түсіндіру де оның күрделі мазмұнын қарапайымдандырады. Сондықтан бұл мақалада «фана» адамның өзімшілдіктен арылып, рухани бағдарын өзгертуімен байланысты қарастырылады (Степанянц, 1987: 51).

Рухани тәжірибені ғылыми тұрғыдан талдағанда оның адамның ішкі сезінуі мен зерттеушінің сыртқы сипаттамасының айырмашылығын ескеру қажет. Рухани тәжірибені бастан өткерген адамның тілі көбіне бейнелі және символдық сипатта болады. Зерттеушінің міндеті мұндай баяндауды әмбебап факт ретінде қабылдау емес, оның мағынасы мен қолданылу аясын түсіндіру. Бұл тәсіл сопылық тәжірибені бір жағынан тек психологиялық күйге түсірмей, екінші жағынан ғылыми талдауға келмейтін құбылыс ретінде қарастырмауға мүмкіндік береді (Sambet, Temirkhanov, & Mutaliyev, 2026: 153).

Әулиелер туралы түсініктер де діни тәжірибе, тарихи жад және жергілікті мәдениетпен сабақтас қалыптасады. Әулие, емші, тәуіп және бақсы ұғымдарын бір-бірінің баламасы ретінде қолдану дұрыс емес. Олардың арасында тарихи немесе мәдени байланыстар болуы мүмкін, бірақ әр ұғымның өзіндік қызметі мен мәртебесі жеке қарастырылуы тиіс. Ерекше қабілеттер туралы әңгімелер ғылыми тұрғыдан дәлелденген дерек ретінде емес, белгілі бір қоғамның діни және мәдени түсініктерін танытатын материал ретінде бағаланғаны жөн (Rizayev, & Naqqulov, 2025: 42-57).

Қазақ дүниетанымындағы имандылық пен кемелдік сабақтастығы

Исламдық этиканың белгілі бір мәдени ортада орнығуы жергілікті тіл, тәрбие және рухани мұра арқылы жүзеге асады. Қазақ дүниетанымындағы имандылық ұғымы осы

сабақтастықтың айқын көріністерінің бірі. Ол діни сеніммен қатар ар, ұят, адалдық, мейірім және кісілік сияқты адамгершілік құндылықтарды да қамтиды. Бұл мағыналар имандылықтың діни негізін өзгертпей, оның қоғамдық және тәрбиелік мазмұнын кеңейтеді.

Қазақ мәдениетіндегі имандылық идеялары ақын-жыраулар мұрасынан, фольклордан, Абай мен Шәкәрім шығармаларынан және ағартушылық дәстүрден көрініс табады. Бұл мұралардың барлығын біртұтас философиялық жүйе ретінде қарастыруға болмайды. Дегенмен олар адамгершілік тәрбиенің әртүрлі тарихи және мәдени нысандарда жалғасқанын көрсетеді. Сондықтан мұндай сабақтастықты талдағанда тікелей ықпал мен ортақ идеялық үндестікті ажырата қарастырған жөн.

Ясауи дәстүрінде адамның ішкі тәрбиесі мен рухани жетілуіне ерекше мән беріледі. Бұл тұрғыдан кемелдену тек ерекше рухани мәртебеге ие адамдарға тән құбылыс емес. Адалдық, сабыр, уәдеге беріктік және өзгені құрметтеу сияқты қасиеттер күнделікті өмірде жүзеге асатындықтан, рухани жетілу әр адамның өмірлік міндеті ретінде де түсіндіріледі.

Рухани тәрбиенің негізгі мақсаты – ізгі қасиеттерді адамның тұрақты мінезі мен өмірлік ұстанымына айналдыру. Адалдық бір реттік әрекетпен, ал сабыр уақытша көңіл күймен шектелмеуі тиіс. Бұл қасиеттер адамның өзіне және өзгелерге қатынасын тұрақты түрде реттеген кезде тұлғалық кемелдіктің белгісіне айналады. Осылайша рухани құндылықтардың тәрбие мен нақты іс-әрекетте көрініс табуы исламдық этиканың қазақ мәдениетіндегі жалғастығын түсіндіретін маңызды негіздердің бірі болып табылады.

Жүргізілген талдау ислам философиясындағы адам мәселесінің бірнеше өзара байланысты қырын айқындады. Онтологиялық қыр адамның жаратылысы мен әлемдегі орнын, танымдық қыр оның білу мүмкіндіктері мен шегін, ал этикалық қыр ниет, таңдау және жауапкершілік мәселелерін қамтиды. Рухани кемелдену осы өлшемдердің адамның өмірлік тәжірибесінде тоғысуын көрсетеді. Оларды жеке қарастырудың мақсаты – өзара байланысын ұзу емес, әрқайсысының мазмұны мен қызметін нақтылау (Sarsenbekov, & Abdina, 2023: 265).

Зерттеудің маңызды нәтижелерінің бірі – адам мәселесін тек абстрактілі философиялық деңгейде қарастырмай, оны имандылық, моральдық жауапкершілік және күнделікті әрекетпен байланыстыру. Осы тұрғыдан жаратылыс, таным және кемелдену адамның өзін түсінуінің өзара сабақтас қырлары ретінде көрінеді. Адамның рухани ұстанымы оның нақты әрекеті мен жауапкершілігінен бөлек қарастырылмайды.

Сонымен қатар исламдық ойлау дәстүрін біртекті жүйе ретінде сипаттау дұрыс емес. Философия, кәлам және сопылық адамға қатысты ортақ мәселелерді қарастырғанымен, олардың дәлелдеу тәсілдері, ұғымдары мен мақсаттары ерекшеленеді. Сондықтан жекелеген ойшылдардың көзқарастарын бүкіл ислам философиясының ортақ ұстанымы ретінде қабылдауға болмайды. Дәстүр ішіндегі пікір айырмашылықтары оның мазмұндық және әдіснамалық көптүрлілігін көрсетеді.

Адам еркіндігі мәселесінде де зерттеу түпкілікті теологиялық шешім ұсынуды мақсат етпейді. Негізгі қорытынды – моральдық жауапкершілікті адамның ниеті мен саналы әрекетінен бөлек түсіндіру мүмкін емес. Сол сияқты рухани тәжірибені мойындау оның барлық сипаттамаларын сөзбе-сөз ақиқат ретінде қабылдауды білдірмейді. Діни тіл, философиялық ұғым және тарихи дерек өз ерекшелігіне сай қолданылғанда ғана ғылыми талдаудың нақтылығы сақталады (Abdrassilov, 2026: 79-91).

Зерттеу ислам философиясындағы адам, таным және рухани кемелдену мәселелерінің ұғымдық байланыстарын ашумен шектеледі. Жекелеген мектептер мен ойшылдардың барлық еңбектері толық қамтылған жоқ. Сондықтан кейінгі зерттеулерде жан, ерік және кемелдену мәселелерін классикалық төл мәтіндер негізінде кеңірек салыстырмалы талдау қажет.

Қорытынды

Ислам философиясындағы адам болмысы жаратылыс, таным, моральдық жауапкершілік және рухани кемелдену мәселелерінің өзара байланысы арқылы түсіндіріледі. Адамның жаратылған болмыс ретінде қарастырылуы оның ойлау қабілеті мен моральдық жауапкершілігін жоққа шығармайды. Керісінше, адамның мүмкіндіктері мен шектеулерін қатар бағалауға негіз болады. Осы тұрғыдан оның әлемдегі орны тек артықшылықпен емес, міндет пен жауапкершілікпен де сипатталады.

Ақыл мен сенімнің арақатынасы исламдық ойлау дәстүрінде әртүрлі бағыттар арқылы түсіндіріледі. Философия рационалдық дәлелдеуге, кәлам сенім қағидаларын негіздеуге, ал сопылық рухани тәжірибеге басымдық береді. Бұл ерекшеліктерді ескере отырып салыстыру адамды танымға қабілетті әрі құндылықтарға бағдарланған тұлға ретінде түсінуге мүмкіндік береді. Сондықтан аталған бағыттарды толықтай бір-біріне қарсы қою немесе айырмашылықтарын жойып біріктіру дұрыс емес.

Имандылық адамның ішкі сенімі мен сыртқы әрекетін өзара байланыстырады. Ол сенім қағидаларымен қатар адалдық, сабыр, жауапкершілік және өзгелермен ізгі қарым-қатынас арқылы көрінеді. Осы себепті рухани кемелдену тек адамның ішкі күйімен шектелмей, оның күнделікті мінез-құлқы мен қоғамдық әрекеті арқылы да бағаланады. Қазақ дүниетанымындағы кісілік пен имандылық ұғымдары осы сабақтастықтың мәдени көрінісін танытады.

Салыстырмалы талдау адам болмысының онтологиялық, танымдық және этикалық қырларын өзара сабақтастықта қарастырудың маңызын көрсетті. Ғылыми талдаудың дәлдігін сақтау үшін жекелеген ойшылдардың көзқарасын жалпы исламдық ұстанымнан, рухани тәжірибені тарихи деректен, ал моральдық үлгіні нақты тұлғаның тарихи мәртебесінен ажырата қарастыру қажет. Бұл ұстаным ислам философиясындағы адам мәселесін одан әрі зерттеудің маңызды әдіснамалық негізін құрайды.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Abdrassilov, T. (2026). The relationship between the human spirit and religion in Hegel's philosophy of spirit. *Hikmet*, 2(8), 79–91. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6462>
- Asghari, S. (2021). Sufism and challenges of modern and secular philosophy: Nasr's perspective. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98, 245–258. <https://izlik.org/JA85XU22FN>
- Bilgin, B. (2023). İbn Sînâ'da tanrısal bir eylem olarak kendini bilme meselesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108, 287–306. <https://doi.org/10.60163/hbv.108.015>
- Есім, Ғ. (2004). *Фалсафа тарихы: Оқулық-хрестоматия*. Паритет.
- Фролова, Е. А. (1983). *Проблема веры и знания в арабской философии*. Наука.
- Ибн ал-Араби. (1995). *Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя)* (А. Д. Кныш, Введение, пер. с араб., примеч. и библиогр.). Центр «Петербургское востоковедение».
- Ибрагим, Т. К. (1984). *Философия калама (VII–XV вв.)* [Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук, Институт философии АН СССР].
- İhtiyar, A. (2023). İbn Sînâ'nın bilinmeyen bir eseri: Yetkinlik ve müşâhede bağlamında Üsûlûcyâ yorumu. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 10(1), 61–87. <https://doi.org/10.33718/tid.1253808>
- Kalyoncu, R. T. (2023). Fârâbî felsefesinde nefsin yetkinleşme süreci. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9(2), 1733–1768. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1365248>
- Rizayev, И., & 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. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5574>
- Sachedina, A. (2022). *Islamic ethics: Fundamental aspects of human conduct*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197581810.001.0001>
- Saemi, A. (2024). *Morality and revelation in Islamic thought and beyond: A new problem of evil*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197686232.001.0001>

Sambet, M., Temirkhanov, B., & Mutaliyev, M. (2026). Қожа Ахмет Ясауи мен Мәулана Шығармашылығындағы Сопылық Көзқарастарға Талдау. *Türkoloji*, 125, 153-180. <https://doi.org/10.59358/ayt.1873824>

Сагир Али Абдалла. (1989). *Моральное учение Аль-Газали в контексте средневековой арабо-мусульманской этической мысли* [Диссертация кандидата философских наук, Московский государственный университет].

Sarsenbekov, N., & Abdina, A. (2023). Ahmet Yesevi'nin hikmetlerindeki varoluş kategorileri yorumuna yönelimsel yaklaşım. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 265–276. <https://izlik.org/JA83NZ55PE>

Сейтахметова, Н. (2013). Что такое исламская философия. В *Қазіргі әлемдегі философия: Даму стратегиялары* (с. 127–135).

Степанянц, М. Т. (1987). *Философские аспекты суфизма*. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».

Todd, R. (2024). The perfect human (al-insān al-kāmil). In B. N. Wolfe et al. (Eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews. <https://www.saet.ac.uk/Islam/ThePerfectHuman>

Тухватулина, Л. И. (2002). *Концепция человека в арабо-мусульманской и татарской социальной философии: Проблема трансформации* [Диссертация кандидата философских наук].

REFERENCES

Abdrassilov, T. (2026). The relationship between the human spirit and religion in Hegel's philosophy of spirit. *Hikmet*, 2(8), 79–91. <https://doi.org/10.47526/3007-8598.6462> (In English).

Asghari, S. (2021). Sufism and challenges of modern and secular philosophy: Nasr's perspective. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98, 245–258. <https://izlik.org/JA85XU22FN> (In English).

Bilgin, B. (2023). İbn Sînâ'da tanrısai bir eylem olarak kendini bilme meselesi [The Question of Self-Knowledge as a Divine Act in Ibn Sînâ's Philosophy]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108, 287–306. <https://doi.org/10.60163/hbv.108.015> (In Turkish).

Esim, Gh. (2004). *Falsafa tarikhı: Oqulyq-khrestomatiya* [The History of Falsafa: A Textbook and Anthology]. Raritet. (In Kazakh).

Frolova, E. A. (1983). *Problema very i znaniya v arabskoy filosofii* [The Problem of Faith and Knowledge in Arabic Philosophy]. Nauka. (In Russian).

Ibn al-Arabi. (1995). *Mekkanskıe otkroveniya (al-Futukhat al-makkiya)* (A. D. Knysh, Vvedenie, per. s arab., primech. i bibliogr.) [The Meccan Revelations (al-Futūhāt al-Makkiyya)]. Tsentr «Peterburgskoe vostokovedenie». (In Russian).

Ibragim, T. K. (1984). *Filosofiya kalama (VII–XV vv.)* [The Philosophy of Kalām (7th–15th Centuries)]. [Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni doktora filosofskikh nauk, Institut filosofii AN SSSR]. (In Russian).

İhtiyar, A. (2023). İbn Sînâ'nın bilinmeyen bir eseri: Yetkinlik ve müşâhede bağlamında Üsûlücyâ yorumu [An Unknown Work by Ibn Sînâ: His Commentary on the *Theology of Aristotle* in the Context of Perfection and Contemplation]. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 10(1), 61–87. <https://doi.org/10.33718/tid.1253808> (In Turkish).

Kalyoncu, R. T. (2023). Fârâbî felsefesinde nefsin yetkinleşme süreci [The Process of the Soul's Perfection in al-Fârâbî's Philosophy]. *Tasavvur. / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9(2), 1733–1768. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1365248> (In Turkish).

Rizayev, İ., & 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. <https://journals.ayu.edu.kz/index.php/hikmet/article/view/5574> (In English).

Sachedina, A. (2022). *Islamic ethics: Fundamental aspects of human conduct*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197581810.001.0001> (In English).

Saemi, A. (2024). *Morality and revelation in Islamic thought and beyond: A new problem of evil*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197686232.001.0001> (In English).

Sagir Ali Abdalla. (1989). *Moral'noe uchenie Al'-Gazali v kontekste srednevekovoy arabo-musul'manskoy eticheskoy mysli* [Al-Ghazālī's Moral Teaching in the Context of Medieval Arab-Islamic Ethical Thought]. [Dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk, Moskovskiy gosudarstvennyy universitet]. (In Russian).

Sambet, M., Temirkhanov, B., & Mutaliyev, M. (2026). Qoja Ahmet Yasauı men Mäulana Şyğarmaşylyğyndağy Sopylyq Közqarastarğa Taldau [An Analysis of Sufi Perspectives in the Works of Khoja Ahmad Yasawi and Mawlana]. *Türkoloji*, 125, 153-180. <https://doi.org/10.59358/ayt.1873824> (In Kazakh).

Sarsenbekov, N., & Abdina, A. (2023). Ahmet Yesevi'nin hikmetlerindeki varoluş kategorileri yorumuna yönelimsel yaklaşım [An Intentional Approach to the Interpretation of Existential Categories in Ahmad Yasawi's *Hikmets*]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 265–276. <https://izlik.org/JA83NZ55PE> (In Turkish).

Seytakhmetova, N. (2013). Chto takoe islamskaya filosofiya [What Is Islamic Philosophy]. *Qazirgi alemdegi filosofiya: Damu strategiyalary* (s. 127–135). (In Russian).

Stepanyants, M. T. (1987). *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical Aspects of Sufism]. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatel'stva «Nauka». (In Russian).

Todd, R. (2024). The perfect human (al-insān al-kāmil). In B. N. Wolfe et al. (Eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews. <https://www.saet.ac.uk/Islam/ThePerfectHuman> (In English).

Tukhvatullina, L. I. (2002). *Kontseptsiya cheloveka v arabo-musul'manskoy i tatarskoy sotsial'noy filosofii: Problema transformatsii* [The Concept of the Human Being in Arab-Islamic and Tatar Social Philosophy: The Problem of Transformation]. [Dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk]. (In Russian).

МАЗМҰНЫ

ДІНТАНУ

ALI AYTEN Psychosocial Foundations and Social Manifestations of Superstitious Beliefs	5-15
ТӨЛЕБИ ОСПАН, ТӨРӘЛІ ҚЫДЫР, НАУРЫЗБАЙ УТПИНОВ Алтын Орда хандарының ұстанған діні және толеранттылық негіздері	16-27
КАСКЫРБЕК КАЛИЕВ, НҰРЛАН МУМИНОВ Орталық Азиядағы діни бірегейлік және оның аймақтық интеграция үдерісіндегі рөлі	28-39
DAVUT ŞAHİN Kur'an Kelimelerini Doğru Anlamada El-İsfahânî'nin Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'an Adlı Eseri	40-50

ФИЛОСОФИЯ

НҰРЛЫБЕК ЖАНЫКУЛОВ Проблема зла и свобода человека в философии Алвина Плантинги	51-64
MUAMMER İSKENDER OĞLU The Eternity of the World in Islamic and Christian Thought: A Comparative Study of al-Rāzī and Aquinas	65-76
ZHANAR MUSTAFINA, KARLYGASH BORBASSOVA Kazak Kültüründe Geleneksel Ritüellerin Dinî-Felsefî Anlamı	77-89
ДҮЙСЕН ДАЙЫР, ЕРДОҒАН ПАЗАРБАШЫ Ислам философиясындағы адам болмысы және рухани кемелдену мәселесі	90-101

НИКМЕТ

Ғылыми редактор: С.Абжалов

Жауапты хатшы: Б.Темирханов

Жарияланған мақала авторының пікірі редакция көзқарасын білдірмейді.
Мақала мазмұнына автор жауап береді.
Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды.
«НИКМЕТ» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға
болмайды.

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Түркістан облысы, Түркістан қаласы,
ХҚТУ қалашығы, Б.Саттарханов даңғылы, №29В, Бас ғимарат, 325-бөлме
☎ (8-725-33) 6-38-26

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

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің
ресми сайтында электрондық нұсқасы шықты.
Электрондық басылым 30.09.2026 ж. мақұлданды. Пішімі 60X84/8. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 6. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©