

№ KZ55VPY00094972



# HIKMET



2(2)

ТҮРКИСТАН 2024

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**

Құранбек Әсет Абайұлы	- филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор /Қазақстан/
Курманалиева Айнур Дурбеленовна	- филос.ғ.д., профессор /Қазақстан/
Соколов Владислав Георгиевич	- филос.ғ.к. /Ресей/
Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы	- филос.ғ.д., профессор /Қазақстан/
Альджанова Нурлыхан Кожабегеновна	PhD / /Қазақстан/
Қарабаева Алия Гайратовна	- филос.ғ.д., профессор /Қазақстан/

**ДІНТАНУ**

Абжалов Султанмурат Утешович	- филос.ғ.к, қауымдастырылған профессор /Қазақстан/
Кеңшілік Тышханұлы	- филос.ғ.к, қауымдастырылған профессор /Қазақстан/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD /Өзбекстан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- т.ғ.д., профессор /Өзбекстан/
Рашидова Наргиза Бахтияровна	PhD., доцент
İbrahim Maraş	- доктор, профессор /Түркия/
Necdet Tosun	- доктор, профессор /Түркия/

**DANIŞMA KURULU**

**FELSEFE**

Aset Quranbek Abayulı	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Aynur Kurmanaliyeva	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Vladislav Sokolov Georgieviç	- Doç. Dr., /Rusya/
Nurlıhan Alzhanova	- Dr., /Kazakistan/
Bakhitzhan Saterşinov	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Aliya Karabaeva	- Prof. Dr. /Kazakistan/

**DİN İLİMLERİ**

Sultanmurat Abzhalov Uteshoviç	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Kenshilik Tıřhanulı	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Gofurov Uygun Tulkinovich	- Dr. /Özbekistan/
Şavosil Ziyadov	- Prof. Dr. /Özbekistan/
Rashidova Nargiza Bakhtiyarovna	- Doç. Dr. /Özbekistan/
İbrahim Maraş	- Prof., Dr. /Türkiye/
Necdet Tosun	- Prof., Dr. /Türkiye/

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ****ФИЛОСОФИЯ**

Куранбек Асет Абайұлы	- к.филос.н., ассоциированный профессор /Казахстан/
Курманалиева Айну́р Дурбеленовна	- д.филос.н., профессор /Казахстан/
Соколов Владислав Георгиевич	- к.филос.н. /Россия/
Альджанова Нурлыхан Кожабергеновна	- PhD /Казахстан/
Сатершинов Бакытжан Менлибекович	- д.филос.н., профессор /Казахстан/
Қарабаева Алия Гайратовна	- д.филос.н., профессор /Казахстан/

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

Абжалов Султанмурат Утешович	- к.филос.н., доцент /Казахстан/
Кеңшілік Тышханұлы	- к.филос.н., доцент /Казахстан/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD /Узбекистан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- д.ист.н., профессор /Узбекистан/
Рашидова Наргиза Бахтияровна	- PhD., доцент /Узбекистан/
İbrahim Maraş	- доктор, профессор /Турция/
Necdet Tosun	- доктор, профессор /Турция/

**EDITORIAL BOARD****PHILOSOPHY**

Kuranbek Aset Abaiuly	- Candidate of Philosophy, Associate Professor /Kazakhstan/
Ainur Kurmanalieva Durbelenkyzy	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Sokolov Vladislav Georgievich	- Candidate of Philosophy /Russia /
Alzhanova Nurlykhan Kozhabergenkyzy	- PhD /Kazakhstan/
Satershinov Bakytzhan Menlibekuly	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Karabayeva Aliya Gayratovna	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/

**RELIGIOUS STUDIES**

Sultanmurat Abzhalov Uteshovich	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Kenshilik Tyshkhanuly	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Gofurov Uygun Tulkinovich	- PhD /Uzbekistan/
Ziedov Shovosil Yunusovich	- Doctor of Historical Sciences, Professor /Uzbekistan/
Rashidova Nargiza Bakhtiyarovna	- PhD., Associate Professor
İbrahim Maraş	- Doctor, Professor /Türkiye/
Necdet Tosun	- Doctor, Professor /Türkiye/

## ДИНТАНУ

IRSTI 21.31.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-05>D.T. KENZHETAYEV<sup>1</sup> , Zh.Y. NURMATOV<sup>2</sup> , M.M.MYRZABEKOV<sup>3</sup> <sup>1</sup>*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Doctor of Philosophy, Professor (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: [dosay.kenjetay@ayu.edu.kz](mailto:dosay.kenjetay@ayu.edu.kz)*<sup>2</sup>*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Associate Professor (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: [zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz](mailto:zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz)*<sup>3</sup>*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Candidate of Philosophy, Acting Associate Professor (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: [muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz](mailto:muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz)*

## THE FEATURES OF MATURIDI DOCTRINE AND ITS IMPACT ON KAZAKH CULTURE

**Abstract:** The article provides a comprehensive analysis of the features of Maturidi theology and its influence on Kazakh culture. Maturidi's intellectual legacy, particularly his doctrine on the harmony between reason and revelation, offers a novel perspective on understanding Islamic theology. This doctrine reveals the profound connection between philosophy, faith, and practice. The article highlights how Maturidi's thought is rooted in the Quran and skillfully incorporates logical methods and principles from Islamic philosophy. Maturidi's reflections on divine wisdom played a pivotal role in shaping the worldview of Central Asian and Kazakh Muslim thought. His works, especially Kitab al-Tawhid and Tawilat al-Qur'an, remain significant for contemporary research, offering insightful methods for interpreting the Quran. Maturidi's system of thought places a special emphasis on the relationship between God and humanity, as well as on human freedom and responsibility. Furthermore, the article discusses the interrelation and distinct features of the tafsir (exegesis) and ta'wil (interpretation) methods in Islamic scholarship. Maturidi's legacy is recognized as a foundational pillar of Kazakh Muslim identity. The significance of his teachings in addressing modern global religious challenges and their role in shaping national culture and historical consciousness is particularly emphasized.

**Keywords:** Maturidi, theology, reason and revelation, Kazakh culture, Qur'anic interpretation

Д.Т.Кенжетаяев<sup>1</sup>, Ж.Е.Нурматов<sup>2</sup>, М.М.Мырзабеков<sup>3</sup><sup>1</sup>*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы, (Қазақстан, Түркістан қ.), e-mail: [dosay.kenjetay@ayu.edu.kz](mailto:dosay.kenjetay@ayu.edu.kz)*<sup>2</sup>*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті доценті, PhD. (Қазақстан, Түркістан қ.), e-mail: [zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz](mailto:zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz)*<sup>3</sup>*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің доцент м.а., философия ғылымдарының кандидаты (Қазақстан, Түркістан қ.), e-mail: [muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz](mailto:muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz)*

\*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:

D.T. Kenzhetayev , Zh.Y. Nurmatov , M.M. Myrzabekov. The Features of Maturidi Doctrine and its Impact on Kazakh Culture // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – P. 5–15. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-05>

\*Cite us correctly:

D.T. Kenzhetayev , Zh.Y. Nurmatov , M.M. Myrzabekov. The Features of Maturidi Doctrine and its Impact on Kazakh Culture // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – P. 5–15. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-05>

Мақаланың редакцияға түскен күні 11.12.2024 / қабылданған күні 23.12.2024

## Матуриди ілімінің ерекшеліктері және оның қазақ мәдениетіне әсері

**Андатпа:** Мақалада Матуриди теологиясының ерекшеліктері және оның қазақ мәдениетіне ықпалы жан-жақты талданған. Матуридидің интеллектуалдық мұрасы, әсіресе ақыл мен нақылдың үйлесімділігі туралы ілімі, ислам теологиясын түсінуге жаңа көзқарас ұсынады. Бұл ілім философия, сенім және іс-әрекет арасындағы терең байланысты ашып көрсетеді. Матуридидің ойлау жүйесінің Құранға негізделуі және ислам философиясындағы логикалық әдістер мен тұжырымдарды шебер қолдануы туралы баяндалады. Матуридидің құдайлық хикмет туралы тұжырымдары Орталық Азия мен қазақ мұсылмандық дүниетанымының қалыптасуында маңызды рөл атқарған. Оның мұрасы, әсіресе "Таухид кітабы" мен "Тәуилат ал-Құран" еңбектеріндегі Құранды түсіндіру әдістері қазіргі заманғы зерттеулер үшін өзекті болып табылады. Матуридидің ойлау жүйесінде Алла мен адам арасындағы қарым-қатынас, адамның еркіндігі мен жауапкершілігі айрықша орын алады. Сонымен қатар, мақалада тәпсір саласындағы «тәпсір» мен «тәуил» әдістерінің өзара байланысы мен ерекшеліктері талқыланады. Матуридидің мұрасы қазақ мұсылмандығының негіздерінің бірі ретінде қарастырылады. Оның ілімінің бүгінгі жаһандық діни мәселелерді шешудегі өзектілігі мен ұлттық мәдениет пен тарихи сананы қалыптастырудағы маңызы ерекше атап көрсетілген.

**Кілт сөздер:** Матуриди, теология, ақыл мен нақыл, қазақ мәдениеті, құранды түсіндіру

**Д.Т.Кенжетаяев<sup>1</sup>, Ж.Е.Нурматов<sup>2</sup>, М.М.Мырзабеков<sup>3</sup>**

<sup>1</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, доктор философских наук, профессор (Казахстан, Туркестан), e-mail: [dosay.kenjetay@ayu.edu.kz](mailto:dosay.kenjetay@ayu.edu.kz)

<sup>2</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, PhD., доцент (Казахстан, Туркестан), e-mail: [zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz](mailto:zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz)

<sup>3</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, кандидат философских наук, и.о.доцент (Казахстан, Туркестан), e-mail: [muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz](mailto:muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz)

## Особенности матуридийского учения и его влияние на казахскую культуру

**Аннотация:** В статье представлен всесторонний анализ особенностей теологии Матуриди и её влияния на казахскую культуру. Интеллектуальное наследие Матуриди, особенно его учение о гармонии разума и откровения, предлагает новый взгляд на понимание исламской теологии. Это учение раскрывает глубокую связь между философией, верой и практикой. В статье подчеркивается, что мышление Матуриди основано на Коране и умело использует логические методы и принципы исламской философии.

Размышления Матуриди о божественной мудрости сыграли ключевую роль в формировании мировоззрения мусульман Центральной Азии и Казахстана. Его труды, особенно «Книга Тавхида» и «Тауилатул Корана» (Tawilat al-Qur'an), остаются актуальными для современных исследований, предлагая ценные методы интерпретации Корана. Система мышления Матуриди уделяет особое внимание отношениям между Аллахом и человеком, а также свободе и ответственности человека. Кроме того, в статье рассматриваются взаимосвязь и особенности методов тафсира (толкования) и та'виля (интерпретации) в исламском учении. Наследие Матуриди признаётся одной из основ казахского мусульманского самосознания. Особо отмечается значимость его учения в решении современных глобальных религиозных проблем и его роль в формировании национальной культуры и исторического сознания.

**Ключевые слова:** Матуриди, теология, разум и откровение, казахская культура, толкование Корана

**D.T.Kenzhetayev<sup>1</sup>, Zh.Y.Nurmatov<sup>2</sup>, M.M.Myrzabekov<sup>3</sup>**

<sup>1</sup>*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Prof. Dr. (Kazakistan, Türkistan), e-mail: [dosay.kenjetay@ayu.edu.kz](mailto:dosay.kenjetay@ayu.edu.kz)*

<sup>2</sup>*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Doç. Dr. (Kazakistan, Türkistan), e-mail: [zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz](mailto:zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz)*

<sup>3</sup>*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr. (Kazakistan, Türkistan), e-mail: [muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz](mailto:muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz)*

## **Maturidi Öğretisinin Özellikleri ve Kazak Kültürüne Etkisi**

**Özet:** Makalede Matüridi teolojisinin özellikleri ve onun Kazak kültürüne etkisi kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Matüridi'nin entelektüel mirası, özellikle akıl ve nakil arasındaki uyum üzerine geliştirdiği öğretisi, İslam teolojisine yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bu öğretisi, felsefe, inanç ve eylem arasındaki derin bağlantıyı ortaya koymaktadır. Matüridi'nin düşünce sisteminin Kur'an'a dayalı olması ve İslam felsefesinde mantıksal yöntemler ile çıkarımları ustaca kullanması ele alınmıştır. Matüridi'nin ilahi hikmet konusundaki görüşlerinin, Orta Asya ve Kazak Müslümanlık dünyasının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı vurgulanmıştır. Onun mirası, özellikle Kitâbu't-Tevhîd ve Te'vilâtü'l-Kur'an eserlerindeki Kur'an yorumlama yöntemleri, günümüz araştırmaları için oldukça güncel bir öneme sahiptir. Matüridi'nin düşünce sisteminde Allah ile insan arasındaki ilişki, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu özel bir yere sahiptir. Ayrıca makalede tefsir alanındaki "tefsir" ve "te'vil" yöntemlerinin karşılıklı ilişkisi ve farklılıkları tartışılmıştır. Matüridi'nin mirası, Kazak Müslümanlığının temellerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Onun öğretilerinin günümüz küresel dini meselelerinin çözümündeki güncelliği ve ulusal kültür ile tarihi bilincin oluşumundaki önemi vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Matüridi, teoloji, akıl ve nakil, Kazak kültürü, Kur'an yorumu

### **Introduction**

Islamic philosophy is close to the concept of wisdom in terms of the concept of religious truth. The reason for this lies not only in the fact that the word wisdom in the concept of philosophy corresponds to the meaning of hikmet in the Arabic language, but also in the fact that this concept means high consciousness, intelligence, value and a great ideal in the texts of the Qur'an and Hadith. That is why the action of wisdom in explaining the science based on revelation (narrative) has a special significance in the history of Islam.

Hikmet is a comprehensive concept, a system of worldview that distinguishes Islamic philosophy from other philosophical schools. Thinkers such as Farabi, Ibn Sina, Maturidi, Balasagun, Kashkari, Yugneki and Yasawi combined the Turkish and Islamic worldviews and created their own doctrine based on the Qur'an, which led to the Turkish-Islamic civilisation. For example, Farabi based the attainment of the meaning of existence on spiritual liberation and intellectual development of mind and spirit. Ibn Sina additionally addressed the topic of spiritual states and love and divine love within the context of the Quran.

Maturidi's tawil, or the inner essence of the Qur'an, is based on the unity of mind and narration, action and thought. Balasagun is contemplating the matter of qut in the Qur'an. Yugneki and Yasawi explained the inner secret of the Qur'an from a moral and ethical point of view. It is evident that Turkish thinkers did not prioritize principles but rather engaged in profound contemplation. In contrast, the Turkish system of thought diverges from the Arab worldview in its pursuit of meaning in the world. The wisdom of Yasawi, which constituted the foundation of Kazakh Islam, is inextricably linked to this meaning. Categories such as wisdom, deep thought and mystery were the main foundations of the Kazakh system of thought.

Turkish-Islamic philosophy is the result of representatives of kalam, Sufism, fiqh and other sciences. In the field of philosophy, Farabi and Ibn Sina, in the discipline of Kalam, Maturidi, in Sufism, Hallaj and Balasaghuni established the foundations for the development of Yasawi

philosophy. In the philosophy of Yasawi, the human heart is illuminated by "Nurī Muhammad" which ensures the functionalisation of the power and abilities of the "inner eye" to know and recognise, and the understanding of "information" from the spiritual world.

Maturidi, the founder of the kalam doctrinal school in Turkish Islamic philosophy, established a distinct methodological belief system from a kalam perspective. His ideas about God, the world, and humanity are intertwined with those of Farabi and Ibn Sina. This was due to the fact that their worldview, space and foundations were common. Maturidi's "Theory of Taweel" played a role in the evolution of Sufi philosophy in Central Asia.

In accordance with the tenets of Maturidi's system of thought and knowledge, every work of God is imbued with wisdom. Wisdom is a gift bestowed upon an individual. Abai's concept of "feeling God's wisdom" is analogous to Maturidi's. The historical figures who laid the foundations for the Turkish-Islamic civilisation, based on this Sufi knowledge, include the sages Farabi, Ibn Sina, Maturidi, Balasagun, Kashkari, Yugneki, and Yasawi. The foundation of this civilisation is the Quran.

Systematic theological debates (VIII-IX centuries) among Islamic thinkers about the most fundamental principles of Islam in history opened the way for philosophical speculation about nature, God's attributes and His relationship with the world and man. Their disagreements threatened the very foundations of the faith. It was at this moment that the Maturidi school of thought in Central Asia and the Ash'ari school of thought in Iraq began a new milestone in the history of Islamic thought. One of them was the Central Asian Abu Mansur bin Mahmut al-Maturidi.

### **Research materials and methods**

The research approach adopted in this article is based on the principles of impartiality, uniformity, and scientific rigour. The methodology employs socio-philosophical analysis methods to examine the characteristics of Maturidi's teachings and their impact on Kazakh culture. The study investigates the interrelation between spirituality and reason by analysing Maturidi's works, "Kitab at Tawhid" and "Tawilat al-Quran". This article examines the impact of Maturidi's teachings on human freedom and responsibility, and its role in addressing contemporary religious issues. The objective of this study is to illustrate the relevance of Maturidi's teachings in the present era and their impact on the formation of cultural and religious unity.

### **Results and discussion**

#### *The Peculiarities of Maturidi Theological Doctrine*

The Turkish Islamic thinker Maturidi (853-944) was born in Samarkand during the Samanid period, like Farabi and Ibn Sina. He learned from the students of the famous Imam Agzam, Shaykh Abu Bakr Ahmed bin Ishaq, Abu Nasir Ahmed bin al-Abbas, Muhammad bin Muqatil al-Razi. Thanks to his education, he earned the title of "imamul-mutakallimin", that is, the teacher of kalamists (Ak, 2017: 25). Mahmut al-Kefevi identifies Maturidi as "a pioneering leader, a mirror of the Sunnis and the righteous, the founder of Ahl-Sunnah wa al-Jamaat, a preventer of error and apostasy, a scholar of scholars, an increaser of Muslim faith." (Mahmud el- el-Kufevî, 2018: 129)

Maturidi's name is widely recognised in the history of Islamic philosophy with the works "Book of Tawheed" and "Tawilat al-Qur'an". He was opposed to the Karmati, Shia and Mu'tazila sects and the positions they followed. In Islam, he systematized the fundamentals of fiqh and turned it into a science. Maturidi is a scientist who methodologically based the Kalam philosophical and Sufi ways of attaining knowledge. He glorified the unity of revelation, message (al-ahbar) and mind (al-nazar).

In his works "Tawheed" and "Tawilat", Maturidi thought a lot about the relationship between God and man. It includes topics such as God's will, power, infinite judgement, creation, wisdom, the existence of evil in this world, human desire, will, religious duty and responsibility, and their foundations. Maturidi's school of thought, which is distinguished from schools of thought such as



Jabriyya, Mutazila, Ash'ari by its methodological position, formed a Turkish Muslim and Sunni concept with its own worldview features in explaining the relationship between God and man.

In the Maturidi system of thought, there cannot be determinism in the relationship between God and man, as stated by the thinkers of the Jabariyya school. The relationship between God and man is very different from the nature of the relationship between God and the physical world. God has sent prophets and books to man for reason, the ability to distinguish between right and wrong, to think, feel, desire, to understand deeply, to guide people to the right path. A person also directs his mind to things that are useful for him. He stays away from what he thinks is harmful. He chooses one of two types, i.e. useful and harmful, through his mind. He is responsible for the sin and reward of his actions. Here, a person thinks, wants, chooses before carrying out these actions, feels free in these actions, acts on his own free will without the influence of any external force. According to Maturidi, to deny this freedom in man is to deny human science and knowledge. This is ignorance. In fact, the Qur'an shows that actions that are not restricted and forbidden by God are assigned to people and they are therefore responsible for their own actions. God has given man the freedom of choice and the power and ability to act. Denying this freedom would be absurd to punish people based on their actions in the hereafter, if Allah is responsible for the punishment of the sins they have committed for all human actions. Because God reveals himself in the Qur'an as Alim (all-knowing), Adil (owner of justice), Rahim (merciful).

The works of Abu Mansur al-Maturidi mainly explained the principles of Islam, Sharia laws, and the secrets of spiritual success (Боровков, 1963: 25). Maturidi's "Theory of Taweel" contributed to the development of Sufi philosophy in Central Asia. Thus, he is the first among commentators to use the method of "taweel" instead of "tafsir" in revealing the meanings of the Qur'an. He distinguishes between "tafsir" and "taweel" and says: "Tafsir is to look at the meaning of the Qur'an and clearly say that God intended it. If there is real evidence for that word, it will be a correct interpretation. If there is no concrete evidence, he will interpret it from his own mind."

Maturidi was able to show the common themes and networks between Islamic kalam and philosophy (Қасымжанов, 2001: 98-107). From an epistemological point of view, it shows the three cognitive foundations of man as feeling, revelation and reason. He opposes those who accept only reason as the means of knowledge (Қасымжанов, 2001: 101). A.Kh. Kasymzhanov shows the importance of Maturidi's teaching from today's point of view very clearly and convincingly (Қасымжанов, 2001: 107). According to Maturidi, God can be known. However, human language cannot explain the meaning and attributes of God without similitude or analogy. That is, a person's language ability and scope of use is limited. However, understanding the Great Creator of the world by assigning names and attributes to it is necessary for the development of the human mind and intellect. For Maturidi, the problem of "seeing God" is considered within human possibilities. According to him, the conditions for seeing God change according to the level of a person. However, seeing God is not the same condition as seeing a ray of light, darkness, shadow, solid material things in the physical world. According to Maturidi's system of thought and knowledge, there is wisdom in every work of God. Every intelligent person feels wisdom and thinks deeply about God's wisdom (Erdem, 1984: 283).

#### *The Relationship Between Aql and Naql in Maturidi Philosophy*

The relationship between man and God, that is, the relationship between mind and narration, is the core of Islamic creed. In Maturidi, the narration is taken as the main evidence by "kulli aql", that is, prophetic institution. That is, religion is a narration, a way given to man by God. Religion was not invented by anyone, it is accepted as a proof of the existence of God, the beginning of human history. Mind is given to man as a trust. He used it to keep the religion of God, the narration, unchanged from the original state, and to preserve himself and his humanity. A person's life, history, existence, mood, hunger, satiety are changeable. This is the reason for his forgetfulness. He frequently neglects to adhere to his religious beliefs and practices. The equilibrium of the mind provides an answer to the question of where one will go in the past, present, and future. Humans

are naturally predisposed to doubt, to form opinions, to be proud, and to experience lust. It is an inherent aspect of the human condition that cannot be avoided. This is also one of the secrets of the divine test. The mind can be considered a gauge, a measuring instrument that allows us to assess our thoughts, feelings, and actions (Alper, 2021: 39). The mind is the determining factor in a person's status, condition, environment, history, space, duty, goal, ideal, position, and thoughts. The concept of fear and faith, or fear and hope, is born in the heart of a person. It is most beneficial to fear God. Piety is the most virtuous of all moral qualities. However, there are certain aspects of Islamic knowledge that are limited and rational. It is kalam, philosophy, science, art, music, etc. Here is Maturidi, a representative of such knowledge. His difficulty lay in reconciling revelation with mind, that is, God and man. This integration is achieved through the medium of religion, which provides the path. Maturidi believes that it is human nature to always accept a revelation with the mind and the eyes of the soul. With this statement, Maturidi understands the essence of divine wisdom. It can be argued that God created this universe for humanity. The test is also intended for an individual. Religion is a gift from God to humanity. Humans are free, volitional, and active beings.

There are schools of kalam that limit this path to proverbs and seek to maintain the primacy of religion, or alternatively, elevate religion above humanity, viewing man as a performing creature. They were called "Ahl al-Hadith" or "Ahl al-Asar" in the Maturidi period (Marshall, 1993: 359). Indeed, if one considers divine wisdom, it can be argued that religion exists because of the existence of people. The present discussion concerns those who espouse the view that the "Ahl Asar" schools posit the existence of a person as a consequence of the existence of a religion. Those who advocate for the prioritization of narration over wisdom are, within the context of contemporary discourse, classified as literalists.

Salafi narrators say that there is no need to use intelligence in narration. Because there are groups that say we can't know it intelligently. This school was formed in Hijaz during the era of Imam ibn Hanbal. One of the reasons behind this was that they did not need to learn the language of religion. They found that the narration should only be performed as a principle. As a result, they followed taqlid and rejected indifference, the need for reason, reason, and logic. Salafis are those who adhere to the principle of following the example of the earliest practitioners and maintaining a consistent course of action. This is also a methodological template, as they are based on processes and phenomena that have a position and an idea. In the history of Islam, the "Ahl al-Ray" school, i.e., the methodological template that chose the integrity of narration and reason as the main principle, was a feature of the school of Imam Abu Hanifa. It was Abu Mansur Al-Maturidi who followed that path and formed his theory and methodology.

In his work "Tawilat al-Qur'an," Imam Maturidi established a methodology for identifying the verses of the Qur'an through the integration of tafsir and taw'il (Кенжетев, 2013: 112). According to him, the mind is God's gift to man. The mind is the main tool of a person to distinguish between good and bad, truth and falsehood, useful and harmful. The degree of humanity in an individual is determined by the manner in which they utilise the trust, tool and mind that has been placed in their care. Furthermore, it is essential that they do not allow others to exploit these resources. Therefore, there are many verses in the Qur'an about the use of the human mind. In Maturidi's theology, although prophets are not sent, people can find God through reason. It is not the case that there is no need for narration in order to know God; rather, the emphasis is on the importance of the mind. The function of the mind and the basics of knowledge were explained in the book "Kitab at Tawheed". There is a secret to Maturidi's use of the word "taweel" instead of "tafsir" in understanding the meanings of the Qur'an. Because taweel has integrity of mind and narration. In addition, the relationship between tafsir and taweel is as important as the relationship between text and meaning. The text (word) has the condition of narration, and the meaning has the condition of dirayat. His method of interpreting the Qur'an is based on the dirayat method. Maturidi emphasizes that taweel is to go to the essence, not to the words. The ideal of the mind here is to recognize, understand, and influence the understanding of a person. The ideal of

the mind here is to recognize, understand and contribute to the understanding of a person. Each text has its reasons and normative, that is value meaning. Maturidi does not reject the linguistic analysis of the Qur'anic text, on the contrary, he calls for the recognition of the integrity of words and meaning through reason. Because the basis of religion is narration, the owner of religious knowledge is man, and both must be integrated. Because there is nothing in the narration that is contrary to reason.

In his works "Tawilat-al-Qur'an" and "Kitab-at-Tawheed" Maturidi argues that the act of mind, that is, thinking itself, is obedience to the guidance of the revelation. Indeed, human beings have the faculties of intellectual activity such as knowing, recognizing, believing, obeying and feeling. That is, obeying the revelation is also an act of the mind. Therefore, it is absurd to turn to the narration without using reason and obedience. We accept the existence of God through the mind. Therefore, it is necessary for the mind to formulate a rational argument (Yurdagur, 2019: 69).

The mind contemplates the truth of things, recognises their principles and nature, and thereby finds satisfaction. It is also the main centre for knowing the difference and the secret between the Creator and the created. There were those who said that the mind is limited and its absolutisation is a sin. Maturidi says that the mind is the most important centre. It is not considered superior to narrations and the words of God, but rather as a means of knowing God.

There are subtle layers in a person's self-belief and faith in God. In fact, revelation cannot do anything to a person who does not believe in himself, who is doubtful, who does not seek the truth, and who is not interested in anything. Maturidi formulates the internal reasons that prevent a person from using reason as "temptations and tricks of the devil." Those who posit that the mind is fallible and that, as a consequence, the revelation must be understood in its literal sense are challenged by Maturidi in his book Kitabu-t Tawheed: "...Escape from thinking is the devil's most dangerous trick. This is because those who avoid the use of reason justify and explain their positions using reason (they are explaining their objections about reason through reason). This phenomenon alone is sufficient reason for them to admit the necessity of reason (эл-Матуриди, 2020: 393).

#### *The Relationship Between Faith and Actions in Maturidi Belief System*

One of the most significant aspects of Maturidi's creed is the relationship between faith and action. It is known from history that the period after the death of the Prophet Muhammad was the era of many multi-layered knowledge and doctrines in the history of Islam. Issues such as fate, spirit, "big sin", "God's judgment" have already formed views on the relationship between faith and action. Each scholar tried to find answers to these questions in his own way. But that search was realized on the basis of Quran and Sunnah. These questions are still relevant. Imam Maturidi was also seeking to address these questions of kalam. In accordance with the tenets of Imam Maturidi's creed, faith is defined as the conviction of the heart in the oneness and omnipotence of God, as well as in the divinity of Muhammad as his messenger. The foundation of faith is the affirmation of the heart (эл-Матуриди, 2020: 401).

The heart is the cognitive center in Islam. The issues of faith and Islam, that is, the distinction between a Muslim and a mumin, give rise to a number of problems. At that time, the process of political and social clarification of who is a Muslim, that is, "who is from us, who is not from us," was the primary focus. The terms "Iman" and "Islam" are used in a similar manner, despite their distinct meanings in terms of vocabulary. In terms of the phenomenon of entering Islam, the condition for this is realised through faith. Initially, these concepts were examined from a political and social perspective. Subsequently, they were subjected to an existential and psychological analysis. If a person has faith, it means he is in Islam. Iman is "tasdiq bil khalb" which means confirmation with the heart (Оқилов, 2020: 125). Then faith will find reality. Iman is the principle and template of the Islamic religion. There lies the idea of tawheed, unity. Therefore, religion is set of norms. Whoever accepts that norm, Islam, accepts the conditions of faith. If he accepts faith,

he is in Islam. That is why there is no diversity in faith. A person who believes and obeys this must express with his tongue that he is a true believer.

A confirmation condition is enough for a person to be a "mumin". No one has the right to say that he is a disbeliever because there is a flaw in his practice or he has abandoned it. According to Maturidi, a person does not leave the faith if he does not perform actions, and no one can leave the ranks of the Mu'min. According to Maturidi, no one has the right to speak about someone's faith. Now some experts are classifying the society as believers, atheists and gnostics according to their faith. This position is against secularism, humanity, and religion. Because it is within the power of God to excommunicate or judge according to one's faith.

In Maturidi creed, religion and sharia are two separate things. Religion is a system of belief that establishes a relationship between God and humanity, as well as between humanity and the world. This relationship is established through revelation, which is transmitted through a chain of prophets, beginning with Adam and concluding with Muhammad. In Imam Maturidi's creed, religion consists of monotheism, morality and worship. In the history of mankind, these "God, honor and worship" are unchanging pillars. As previously stated, an individual may comprehend the nature of their Creator through the faculties of the mind, even in the absence of Sharia. This understanding leads to the realization that the Creator is singular and indivisible. The primary focus of both religion and sharia is the issue of moral conduct. Maturidi compares sharia with religion and asserts that sharia is a changing legal system, whereas religion is a stable set of beliefs. This conclusion is based on an analysis of the Qur'an. "We gave each of you a sharia and a path" (Maida 5/48). The Shariah is a dynamic and evolving concept that is influenced by various factors, including time and geographical location. The conditions of time, geography, climate, economics, culture, and customs of each nation-culture represent the primary factors influencing the evolution of sharia. It is evident that prophets preceding Hazrat Muhammed espoused a similar religion, yet their respective sharia differed. Maturidi's creed posits that religion is a phenomenon oriented towards reason, and that sharia is oriented towards revelation.

#### *The Contemporary Significance of the Maturidi Legacy*

The Maturidi creed is also of significance in that it provides a solution to contemporary issues. In terms of Maturidi's heritage and worldview, it can be observed that this basic value has retained its relevance even in the present day. In the theory of Taweel, Maturidi expressed theological and philosophical conclusions that are still valid today, thus providing clear answers to the problem of knowing God. The strength of the foundations of the Turkish-Islamic civilisation in Central Asia at that time can be evidenced by the level of education and science, philosophy and theology (Убайдулла, 2018: 29).

In the Maturidiya school of thought, God is understood to be ahad in substance and wahid in his attributes. This means that God is qadim and unified in His substance and character. His conclusion is supported by a rationale. It can be posited that these views represent his response to the notions of "qadim and hadith" or the "Divine Nature" about the substance and character of God in the Kalam currents of that time.

Maturidi's response, presented in his work "Kitabut Tawheed," continues to be of significance in the present era due to its adherence to a set of principles, ideological stance, and methodological approach. This foundation of principled integrity allows us to determine the universality of the contemporary Kazakh Muslim concept and its role in the formation of the nature of national existence. This evidence refutes the assertion that Kazakhs became Muslims only yesterday or that their religion is not pure Islam.

According to Maturidi, religion is through faith. And faith should be based on knowledge. And knowledge related to intelligence. It is necessary to accept any topic after knowing and making sure. Abai Kunanbayev calls this tahqiqi faith (iman).

In Islam, there are two pillars of understanding the Qur'an. These are the "tafsir and tawil" methodology. However, the two are inextricably linked as a unified interpretive platform; one

cannot exist without the other. In Kazakh, where the "possibility of interpretation" reaches its limit, "tauil" begins. The science of tafsir in Islam is not only concerned with the text of the Quran; it is also closely related to a number of other disciplines, including language, semantics, hermeneutics, history, worldview, value system and philosophical categories.

In the last century, the field of "the study of sacred texts, hermeneutics" began to develop concurrently with the phenomenon of Western positivism. A review of the content of this field reveals the foundations of the science of Islamic tafsir. An examination of the work of M. Kashkari, who established the foundations of the philosophy of language in our land, "Diwani Lugat it Turk", reveals the prominent role of tafsir in his systematic organisation of this dictionary (Kâşgarlı, 1985: 37). The work presents a transformation of fundamental religious terminology. For example: Allah - Tanir; Satan - Yaksurin; Spirit - Tin; paradise - ushpaq; hell - tuzaq etc. In accordance with the requirements of the science of interpretation, let us dwell on the hermeneutics of the terms "paradise" - "ushpaq" and "hell" - "tuzaq" within these words. In Arabic, Jannah denotes a garden or paradise, whereas Jahannam signifies "a pit for burning dead bodies" during the pre-Islamic era. The use of these two words indicates that the worldview platform of the ancient Arabs was immanent, concrete, and horizontal in nature. These terms later became two main eschatological terms in Islam. In Turkish, "ushpaq" and "tuzaq" directly refer to the state of a person after death. It is used to mean that if it is a good spirit, it will fly and go to heaven, but if it is a bad spirit, it will fall into a trap and end up in hell. An examination of this evidence reveals the transcendent, abstract, vertical nature of the ancient Turkic worldview. The presence of terms with a metaphysical and sacral meaning serves to illustrate the distinctive characteristics of the pre-Islamic Arab and Turkic worldview platforms.

### **Conclusion**

In conclusion, at the heart of today's theological debates lies the dilemma of the Muslim character between the concepts and knowledge, worldviews, and axiological characteristics of Arabs and Turks, which are consistent with their natural platforms. Maturidi's theory of ta'wil is a platform that integrates immanence and transcendence, vertical and horizontal, abstract and concrete. The Islamic teaching has brought about an existential transformation in the Turkish people. Those who adhere to a traditional Muslim understanding are oriented towards their own religious experience, historical and religious consciousness, and knowledge. In contrast, the Wahhabis are drawn to the Arab tradition and system of thought, creed, religious consciousness, and knowledge.

The increasing prevalence of self-identification is evident as a significant phenomenon in this context. Islam is one of the world's major religions, and Muslims are a significant demographic group. This is partly due to the aforementioned phenomenon. The Maturidi creed posits the unity of God's attributes and essence, encompassing both His transcendence and immanence. In simple terms, it means that we cannot separate Allah from His external and internal, and the internal from His substance. Integrity is the most important principle of Maturidi's methodology. In this system of thought, the concepts of "aql" and "naql" are considered to be inextricably linked. There is no hierarchical dialectic of "primality, secondaryness" as in Greek philosophy. The Maturidi creed represents a religious doctrine that is based on the true Quranic platform and can be considered to represent a middle path. The first "naql" followed by aql in the Wahhabi tradition or the first "aql" followed by naql in Mu'tazilite philosophy are frameworks derived from Greek philosophical systems. The issue continues to have a detrimental impact on the integrity of Islamic thought and its proper development. The advantage of the Maturidi platform, or rather its difference from other schools, lies in the fact that it approaches all cognitive layers and aspects of Islam with a single approach and a single methodology. It has a systematic thought, a comprehensive worldview, continuity with the Quran, and has brought ta'wil and tafsir not only from a doctrinal perspective, but also to a unified cognitive level. Therefore, Maturidi is not only a school of faith today, but also a value that defines our cultural and worldview civilizational identity today. During the period

of Maturidi, the concept of "not dividing or dividing tawhid," as articulated by Ibn Taymiyyah, was not yet established. This definition has been adopted by contemporary neo-Salafis in our society, who have drawn upon the Christian triad. The concept of 'dividing tawhid into three' in the knowledge of Allah is contrary to the Lutheran position. Maturidi's theory of ta'wil represents a significant contribution to the field of Islamic philosophy, providing a conceptual framework that elucidates the harmonious relationship between God, the world, and humanity. Therefore, today's Islamic thinkers, remembering historical consciousness, can draw conclusions based on classifications that preceded Maturidi.

In essence, Maturidi's legacy serves to guarantee the future of tomorrow, establish the core tenets of Kazakh identity, provide the fundamental basis for religious and spiritual beliefs, facilitate the transmission of national style and patterns, and establish the foundation for our cultural heritage. The Maturidi creed is the essence of our Muslim understanding. The knowledge that facilitated the integration of the teachings, concepts, norms and criteria of Maturidi and Hanafi into this previously uncultivated landscape is presented within the framework of Yasawi's Hal knowledge. It can be argued that the concepts of fiqh and creed were introduced into Islamic thought through the influence of Sufism. In the context of Sufism, these domains are regarded as a unified entity, with a particular focus on the specific circumstances of a nomadic lifestyle.

The heritage of Maturidi and Yasawi is the basis for preserving and strengthening the national and religious identity of modern Kazakh society. These teachings are important not only from a theological point of view, but also for social, cultural and spiritual development. In the future, it is necessary to study their views and increase their practical significance by introducing them into the modern educational system. In addition, these studies may contribute to solving the problems of radicalism and religious extremism in Kazakhstan.

### Acknowledgment

The article was prepared within the framework of the implementation of the grant funding scientific project AP19680418 «The place of Maturidi belief system in Kazakh religious knowledge» of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.

### BIBLIOGRAPHY

- Ak, A. (2017). *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*. İstanbul: Ensar Yayınları. – 248.
- Alper, H. (2021). *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları. – 238.
- el-Kufevî, Mahmud. (2018). *Ketaib Alamil-Ahyar (Cilt I)*. Beyrut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah. – 704.
- Erdem, S. (1984). *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*. İstanbul. – 376.
- Hodgson, M. G. S. (1993). *İslam'ın Serüveni: Birinci Cilt. İslam'ın Klasik Çağı (İ. Akyol & Group, Trans.)*. İstanbul: 12 Yayınları. – 359.
- Kâşgarlı, M. (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I (B. Atalay, Trans.)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yurdagur, M. (2019). *Maveraunnehirden Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*. İstanbul: İrfan Yayınları. – 269.
- әл-Матуриди, Әбу Мансур. *Таухид кітабы. Нұр-султан: Муфтият баспасы, 2020. – 572.*
- Боровков, А.К. (1963). *Лексика среднеазиатского тefsира. XI-XII вв.* Москва. – 368.
- Кенжетасев, Д. (2012). *Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымының түркі ислам философиясы тарихындағы орны. Түркістан. – 288.*
- Қасымжанов, А.Х. (2001). *Пространство и время великих традиций*. Алматы: Қазақ Университеті. – 301.
- Оқилов, С., Тохиров, Ж., Палванов, У. (2020). *Матуридия таълимоти тарихи. Тошкент: Мухаррир нашриети, – 422.*

Убайдулла, У., Оқилов, С., Даминов, Э. (2018). Мотуридия таълимоти ва Абу Муин Насафий илмий меъроси. Тошкент: Movarounnahr. – 304.

#### REFERENCES

- Ak, A. (2017). Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik [The Great Turkish Scholar Maturidi and Maturidism]. İstanbul: Ensar Yayınları. – 248. (In Turkish).
- al-Maturidi, Abu Mansur. Tauhid kitaby. Nur-Sultan: Muftayat Baspasy, 2020. – 572. (In Kazakh)
- Alper, H. (2021). İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi [The Relationship Between Reason and Revelation in Imam Maturidi]. İstanbul: İz Yayınları. – 238. (In Turkish).
- Borokov, A.K. (1963). Leksika Sredneaziatskogo Tefsira. XI-XII vv [The Lexicon of Central Asian Tafsir 11th–12th Centuries]. Moskva. – 368. (In Russian).
- el-Kufevî, Mahmud. (2018). Ketaib Alamil-Ahyar [The Select Groups of the Noblest Righteous] (Cilt I). Beyrut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah. – 704. (In Arabic).
- Erdem, S. (1984). İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî [Free Will and Imam Maturidi]. İstanbul. –376. (In Turkish).
- Hodgson, M. G. S. (1993). İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı [The Journey of Islam: The Classical Age of Islam]. Birinci Cilt. (İ. Akyol & Group, Trans.). İstanbul: Phoenix Yayınları. – 359. (In Turkish).
- Kâşgarlı, M. (1985). Divanü Lûgat-İt-Türk Tercümesi [Compendium of the Languages of the Turks] (B. Atalay, Trans.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (In Turkish).
- Kasymzhanov A.H. (2001). Prostranstvo i Vremya Velikih Traditsiy [The Space and Time of Great Traditions]. Almaty: Kazak Universiteti. – 301. (In Russian).
- Kenzhetayev D. (2012). Khoja Akhmet dunietanymyndagy turki islam filosofiyasy tarihyndagy orny [The Place of Khoja Akhmet in the History of Turkic-Islamic Philosophy of the Worldview]. Turkistan. – 288. (In Kazakh).
- Okilov S, Tohirov J, Palvonov U. (2020). Moturidiya talimoti tarihi [The History of Maturidiyya Teachings]. Tashkent: Muharrir nashriyati. – 422. (In Uzbek).
- Ubaydulla U, Okilov S, Daminov E. (2018). Moturidiya talimoti va Abu Muin Nasafiy ilmiy merosi [The Teachings of Maturidiyya and the Scholarly Legacy of Abu Mu'in al-Nasafi]. Tashkent: Movarounnahr, – 304. (In Uzbek).
- Yurdagur, M. (2019). Maveraunnehirden Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları [Famous Turkish Theologians from Mawarannahr to the Ottoman Geography]. İstanbul: İrfan Yayınları. – 269. (In Turkish).

## ДИНТАНУ

МРНТИ 12.21.45

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-06>**Р. Б. МАТИБАЕВА** 

*Международная Исламская Академия Узбекистана, доктор исторических наук, доцент  
(Ташкент, Узбекистан), email: [r.matibaeva@gmail.com](mailto:r.matibaeva@gmail.com)*

**РОЛЬ ИМАМА АБУ ХАНИФЫ КАК УЧИТЕЛЯ И НАСТАВНИКА**

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию научного и духовного наследия имама Абу Ханифы, выдающегося исламского богослова и правоведа VIII века, сквозь призму его роли как учителя и наставника. В ней рассматривается вклад Абу Ханифы в развитие исламской юриспруденции, его методология и принципы, а также влияние его учения на формирование ханафитского мазхаба, одной из основных правовых школ в суннитском исламе. В статье раскрывается роль правовых взглядов Абу Ханифы, основанных на справедливости, в формировании духовных и социальных основ исламской цивилизации. Особое внимание уделяется анализу педагогического наследия Абу Ханифы, отраженного в трудах его учеников, таких как Абу Юсуф, Мухаммад аш-Шайбани, Зуфар ибн аль-Хузайл. В статье рассматривается влияние Абу Ханифы на своих учеников, его методы преподавания, а также вклад его учеников в развитие и распространение ханафитского мазхаба. Анализируются такие аспекты, как преемственность в традиции исламского права, роль личного примера учителя в формировании нравственных качеств учеников, а также значение диалога и дискуссии в процессе обучения. В статье также освещается роль Абу Ханифы как духовного наставника и его учение о нравственности, справедливости и милосердии, которые он передавал своим ученикам.

**Ключевые слова:** Абу Ханифа, ханафитский мазхаб, учитель и ученик, исламское право, калам, кыяс, иджтихад, духовное наследие, исламская этика.

**Р. Б. Матибаева**

*Ўзбекистон Халықаралық Ислам Академиясының доценті, тарих ғылымдарының докторы  
(Ташкент, Ўзбекистан), email: [r.matibaeva@gmail.com](mailto:r.matibaeva@gmail.com)*

**Имам Әбу Ханифаның ұстаз және тәлімгер ретіндегі рөлі**

**Андатпа.** Мақала VIII ғасырда өмір сүрген көрнекті мұсылман ғалымы және фақиһы Имам Әбу Ханифаның ұстаз және тәлімгер ретіндегі рөлі тұрғысынан оның ғылыми және рухани мұрасын зерттеуге арналған. Онда Әбу Ханифаның ислам құқықтануының дамуына қосқан үлесі, оның әдіснамасы мен қағидалары, сондай-ақ оның ілімінің сүнниттік исламдағы негізгі құқықтық мектептердің бірі - ханафиттік мазхабтың қалыптасуына әсері қарастырылады. Мақалада Әбу Ханифаның әділдікке негізделген құқықтық көзқарастары-

**\*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Р.Б. Матибаева. Роль имама Абу Ханифы как учителя и наставника // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – С. 16–26.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-06>

**\*Cite us correctly:**

Р.Б. Матибаева. Роль имама Абу Ханифы как учителя и наставника // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – С. 16–26.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-06>

Мақаланың редакцияға түскен күні 22.10.2024 / қабылданған күні 21.11.2024



ның ислам өркениетінің рухани және әлеуметтік негіздерін қалыптастырудағы орны айқындалады. Әбу Ханифаның педагогикалық мұрасына, оның шәкірттерінің, мысалы, Әбу Юсуф, Мұхаммед аш-Шайбани, Зуфар ибн ал-Хузайл еңбектерінде көрініс тапқан мұрасына ерекше назар аударылады. Мақалада Әбу Ханифаның шәкірттеріне әсері, оның оқыту әдістері, сондай-ақ шәкірттерінің ханафиттік мазһабтың дамуы мен таралуына қосқан үлесі қарастырылады. Ислам құқығы дәстүріндегі сабақтастық, ұстаздың жеке үлгісінің шәкірттердің адамгершілік қасиеттерін қалыптастырудағы рөлі, сондай-ақ оқу үдерісіндегі диалог пен пікірталастың маңызы сияқты аспектілер талданады. Мақалада сонымен қатар Әбу Ханифаның рухани ұстаз ретіндегі рөлі және оның шәкірттеріне жеткізген адамгершілік, әділдік және мейірімділік туралы ілімі қарастырылады.

**Кілт сөздер:** Әбу Ханифа, ханафи мазһабы, ұстаз және шәкірт, ислам құқығы, калам, қияс, иджтиһад, рухани мұра, ислам этикасы.

**R. B. Matibaeva**

*International Islamic Academy of Uzbekistan, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor (Tashkent, Uzbekistan), email: [r.matibaeva@gmail.com](mailto:r.matibaeva@gmail.com)*

### **The Role of Imam Abu Hanifa as a Teacher and Mentor**

**Abstract.** This article explores the scholarly and spiritual legacy of Imam Abu Hanifa, a prominent 8th-century Islamic theologian and jurist, through the lens of his role as a teacher and mentor. It examines Abu Hanifa's contributions to the development of Islamic jurisprudence, his methodology and principles, and the influence of his teachings on the formation of the Hanafi school of thought, one of the major legal schools in Sunni Islam. The article highlights the role of Abu Hanifa's justice-based legal perspectives in shaping the spiritual and social foundations of Islamic civilization. Particular attention is given to analyzing Abu Hanifa's pedagogical legacy, as reflected in the works of his students, such as Abu Yusuf, Muhammad ash-Shaybani, and Zufar ibn al-Hudhayl. The article examines Abu Hanifa's influence on his students, his teaching methods, and his students' contributions to the development and dissemination of the Hanafi school. It analyzes aspects such as continuity in the tradition of Islamic law, the role of the teacher's personal example in shaping the moral character of students, and the importance of dialogue and discussion in the learning process. The article also highlights Abu Hanifa's role as a spiritual mentor and his teachings on morality, justice, and compassion, which he imparted to his students.

**Keywords:** Abu Hanifa, Hanafi school, teacher and student, Islamic law, kalam, qiyas, ijtiḥad, spiritual legacy, Islamic ethics.

**R. B. Matibaeva**

*Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, Doç. Dr. (Taşkent, Özbekistan), email: [r.matibaeva@gmail.com](mailto:r.matibaeva@gmail.com)*

### **İmam Ebu Hanife'nin Bir Öğretmen ve Rehber Olarak Rolü**

**Özet:** Makale, 8. yüzyılın önde gelen İslam âlimi ve fakihi İmam Ebu Hanife'nin bilimsel ve manevi mirasını, onun bir öğretmen ve rehber olarak rolü prizmasından incelemeye adanmıştır. Makalede, Ebu Hanife'nin İslam hukukunun gelişimine yaptığı katkılar, metodolojisi ve prensipleri, ayrıca öğretilerinin Sünni İslam'ın ana hukuk ekollerinden biri olan Hanefi mezhebinin oluşumuna etkisi ele alınmaktadır. Ebu Hanife'nin adalete dayanan hukuki görüşlerinin İslam medeniyetinin manevi ve sosyal temellerinin şekillenmesindeki rolü incelenmektedir. Özellikle, Ebu Hanife'nin öğrencileri Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybani, Züfer bin el-Hüzel gibi şahsiyetlerin eserlerinde yansımaları bulan pedagojik mirasına özel önem

verilmektedir. Makalede, Ebu Hanife'nin öğrencileri üzerindeki etkisi, öğretim yöntemleri ve öğrencilerinin Hanefi mezhebinin gelişimi ve yayılmasına katkıları incelenmektedir. İslam hukuku geleneğindeki süreklilik, öğretmenin kişisel örneğinin öğrencilerin ahlaki değerlerinin şekillenmesindeki rolü ve öğrenim sürecinde diyalogun ve tartışmanın önemi gibi unsurlar analiz edilmektedir. Ayrıca, Ebu Hanife'nin bir manevi rehber olarak rolü ve öğrencilerine aktardığı ahlak, adalet ve merhamet öğretileri de aydınlatılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebu Hanife, Hanefi mezhebi, öğretmen ve öğrenci, İslam hukuku, kelam, kıyas, içtihat, manevi miras, İslam etiği.

### Введение

Абу Ханифа ан-Нуман ибн Сабит (699-767 гг.) – выдающийся исламский богослов, правовед и мыслитель, один из самых влиятельных ученых в истории ислама. Родился в Куфе (современный Ирак) в семье торговца шелком. Получил разностороннее образование, изучал богословие, право, хадисы, философию. Прославился своей мудростью, независимостью суждений и глубокими познаниями в области фикха (исламского права). Основал одну из четырех основных правовых школ (мазхабов) в суннитском исламе – ханафитский мазхаб, который получил широкое распространение и по сей день является самым многочисленным в мире.

Абу Ханифа заложил основы системного подхода к исламскому праву, разработал методологию и принципы извлечения правовых норм из Корана и Сунны. Он уделял большое внимание рациональным методам использования аналогии (قياس, кыяс) и независимого суждения (رأي, рай) в правовых вопросах. Его учение оказало глубокое влияние на развитие исламской мысли и культуры.

В современном мире, где информация становится все более доступной, а образовательные процессы претерпевают значительные изменения, особую актуальность приобретает обращение к педагогическому и духовному наследию великих ученых прошлого. Изучение методов преподавания и воспитания Абу Ханифы, его подхода к формированию личности ученика, а также его учения о нравственности и духовных ценностях представляет большой интерес как для современных педагогов, так и для всех, кто стремится к самосовершенствованию и духовному росту.

Имам Абу Ханифа в своем труде «Аль-Алим ва-л-мутааллим» («Учитель и ученик») (Абу Ханифа, 2006: 6, 7) уделил особое внимание тому, насколько почтительно ученик должен относиться к учителю. Указывается, что ученик, задавая вопрос учителю, должен делать это не с упреком в непонятных местах, а извиняясь за собственное незнание. Он подчеркивал важность смирения и признания превосходства учителя в знаниях. Абу Ханифа считал, что такое отношение способствует более эффективному усвоению знаний и укреплению духовной связи между учителем и учеником. В трактате приводятся конкретные примеры правильного поведения ученика. Например, вместо того чтобы говорить: «Почему вы не объяснили это ясно?», ученик должен сказать: «Прошу прощения, я не совсем понял, не могли бы вы объяснить это еще раз?». Такая форма обращения демонстрирует уважение и желание учиться, а не критиковать. Кроме того, Абу Ханифа подчеркивал важность внимательного слушания и сосредоточенности во время урока. Он сравнивал сердце ученика с сосудом, который должен быть пустым и готовым принять знания, преподносимые учителем. Любые посторонние мысли и отвлечения мешают этому процессу.

Учение Абу Ханифы о взаимоотношениях учителя и ученика актуально и в наши дни. Оно напоминает нам о важности уважения к знаниям и тем, кто их передает. В мире, где информация становится все более доступной, не стоит забывать о роли учителя как наставника и духовного проводника. Этическое наследие Абу Ханифы актуально и в наши дни. Его учение о взаимоотношениях учителя и ученика способствует формированию

гармоничной образовательной среды, в которой знания передаются с любовью и уважением.

### **Методы исследования и материалы**

В статье, посвященной научному духовному наследию имама Абу Ханифы на примере его труда «Учитель и ученик», применен комплекс методов исследования, позволивший всесторонне изучить этот важный источник исламской мысли. Историко-филологический анализ позволил исследовать текст трактата в контексте исторической эпохи и культурной среды, в которой жил и творил Абу Ханифа. В рамках этого метода были проанализированы язык, стиль и композиция произведения, а также выявлены его связи с другими источниками исламской мысли. Контент-анализ помог выявить ключевые темы, понятия и идеи, содержащиеся в трактате. С помощью этого метода был проведен количественный и качественный анализ текста, определена частота употребления определенных терминов и выявлена их смысловая нагрузка. Сравнительно-исторический метод позволил сопоставить взгляды Абу Ханифы на взаимоотношения учителя и ученика с идеями других мыслителей и ученых, как мусульманских, так и представителей других культур и религий. Это помогло выявить уникальные черты учения Абу Ханифы и оценить его вклад в развитие этической мысли. Герменевтический метод позволил интерпретировать текст трактата, раскрыть его глубинный смысл и актуальность для современного читателя. Герменевтический анализ дал возможность понять не только то, что говорил Абу Ханифа, но и как и почему он это говорил. В целом, использование различных методов исследования обеспечило всесторонний анализ трактата «Учитель и ученик» и позволило раскрыть богатство и глубину этического учения имама Абу Ханифы.

В исследовании научного духовного наследия имама Абу Ханифы был использован широкий круг источников, позволивший всесторонне изучить его взгляды, в частности, на этику взаимоотношений учителя и ученика. Основным источником послужил трактат «Аль-Алим ва-л-мутааллим» («Учитель и ученик»), в котором Абу Ханифа детально рассматривает этические нормы и принципы, регулирующие взаимодействие учителя и ученика. При этом были использованы критически проверенные издания и переводы этого трактата. Для более полного понимания взглядов Абу Ханифы были привлечены и другие его труды, такие как «Аль-Фикх аль-Акбар» («Большой фикх») и «Аль-Фикх аль-Абсат» («Средний фикх») (Abu Hanifa, 2004: 80), в которых также затрагиваются вопросы образования и воспитания. Важным источником для реконструкции интеллектуальной традиции, связанной с Абу Ханифой, послужили труды его учеников и последователей, таких как Абу Юсуф и Мухаммад аш-Шайбани. Кроме того, были изучены современные научные работы, посвященные жизни и творчеству Абу Ханифы, а также его вкладу в развитие исламской мысли. Это позволило учесть различные интерпретации и оценки его наследия в современной науке. Наконец, для более глубокого понимания исторического контекста, в котором жил и творил Абу Ханифа, были использованы исторические источники того периода. В целом, комбинирование различных методов исследования и использование широкого круга материалов позволило провести всесторонний анализ научного духовного наследия имама Абу Ханифы и выявить актуальность его идей для современного образования и воспитания.

### **Результаты и обсуждения**

Имам Абу Ханифа был не только выдающимся ученым-правоведом, но и талантливым педагогом, воспитавшим плеяду блестящих учеников. Его методы преподавания и взаимоотношения с учениками заслуживают пристального внимания. Хотя Абу Ханифа не оставил после себя специальных трудов, посвященных педагогике, его подход к обучению можно реконструировать на основе многочисленных свидетельств его учеников, сохранившихся в различных источниках. Важное значение имеют труды его

ближайших сподвижников, таких как Абу Юсуф, Мухаммад аш-Шайбани, Зуфар ибн аль-Хузайл и другие, в которых отражены не только правовые взгляды Абу Ханифы, но и его методы преподавания, а также черты его личности как учителя.

Педагогическая деятельность имама Абу Ханифы была неразрывно связана с его глубокой религиозностью, высокими нравственными принципами и стремлением к истине. Эти качества определяли основные принципы его педагогики, которые можно сформулировать следующим образом:

1. Преемственность в традиции исламского права: Абу Ханифа придавал большое значение преемственности в традиции исламского права. Он сам был учеником многих выдающихся ученых своего времени и считал своим долгом передать полученные знания следующему поколению. Он учил своих учеников уважать мнения предшественников, изучать их труды и опираться на их опыт, но при этом не боялись высказывать собственные суждения и развивать исламское право дальше. Таким образом, он сочетал в своей педагогике верность традиции и открытость новым идеям.

2. Стремление к истине: Абу Ханифа стремился создать атмосферу постоянного изучения, исправления ошибок и непрерывного развития. Он подчеркивал важность критического мышления и самокритики в процессе обучения.

3. Внимание к индивидуальным потребностям учеников: Абу Ханифа учил своих студентов различными методами, учитывая их интересы и способности. Он умел создавать комфортную атмосферу для обучения, что позволяло ученикам развиваться в соответствии с их особенностями.

4. Развитие нравственных качеств: Абу Ханифа придавал большое значение моральному воспитанию своих учеников, учил им уважительного отношения к другим и заботы о благах общества. Таким образом, педагогика имама Абу Ханифы была не только результатом его личных качеств, но и продуктом своего времени. Её основные принципы сыграли значимую роль в формировании исламской образовательной традиции и по сей день оказывают воздействие на педагогику в мусульманских странах.

Абу Ханифа был убежден, что учитель должен быть не только носителем знаний, но и нравственным авторитетом для своих учеников. Он сам вел благочестивый образ жизни, был известен своей честностью, справедливостью и милосердием. Своим личным примером он воспитывал в учениках высокие нравственные качества и стремление к духовному совершенствованию. Он учил их не только правилам фикха, но и тому, как быть хорошим человеком, как жить в согласии с исламскими принципами.

Абу Ханифа считал, что диалог и дискуссия являются неотъемлемой частью процесса обучения. Он поощрял своих учеников задавать вопросы, высказывать свои сомнения и критически анализировать информацию. Он сам часто вступал в дискуссии со своими учениками, при этом всегда выслушивал их мнение с вниманием и уважением. Такой подход способствовал развитию у учеников критического мышления, умения аргументировать свою позицию и отстаивать свою точку зрения.

В целом, педагогические принципы Абу Ханифы были направлены на формирование всесторонне развитой личности, обладающей глубокими знаниями, высокими нравственными качествами и способностью к самостоятельному мышлению. Его опыт может служить ценным источником для современных педагогов, стремящихся создать эффективную и гармоничную образовательную среду. Абу Ханифа учил своих учеников применять логику и рациональные методы в анализе правовых проблем. Он придавал большое значение иджтихаду – независимому суждению, основанному на глубоком знании источников ислама и умении применять аналогию. Абу Ханифа не навязывал своим ученикам готовых ответов, а побуждал их к самостоятельному поиску истины. Он учил их анализировать информацию, взвешивать аргументы и делать собственные выводы. Таким образом, педагогика Абу Ханифы способствовала развитию у учеников критического мышления, самостоятельности и стремления к духовному росту.

Абу Ханифа был не только учителем, но и нравственным авторитетом для своих учеников. Он славился своей благочестивостью, скромностью, справедливостью и милосердием. Его личный пример оказывал глубокое влияние на формирование характера и мировоззрения его учеников. Абу Ханифа был не только теоретиком, но и практиком. Он сам жил в соответствии с теми принципами, которые проповедовал, и служил для своих учеников примером высокой нравственности и благочестия. Абу Ханифа учитывал индивидуальные особенности каждого ученика и стремился найти к нему подход. Он был внимателен к их потребностям и помогал им раскрыть свой потенциал.

Ученики Абу Ханифы с большой любовью и уважением отзывались о своем учителе. Они восхищались его умом, знаниями, благочестием и педагогическим талантом. Многие из них стали выдающимися учеными и внесли значительный вклад в развитие исламской мысли. Абу Юсуф стал верховным кадием Аббасидского халифата и сыграл важную роль в распространении ханафитского мазхаба. Мухаммад аш-Шайбани написал ряд фундаментальных трудов по ханафитскому праву, которые до сих пор изучаются в исламских учебных заведениях. Зуфар ибн аль-Хузайл известен своей независимостью суждений и оригинальным подходом к решению правовых вопросов.

Влияние Абу Ханифы на своих учеников проявлялось не только в передаче им знаний, но и в формировании их нравственных качеств и духовных ценностей. Он воспитал в них любовь к знанию, стремление к истине, уважение к разным мнениям и готовность к диалогу, справедливость, милосердие и другие важные добродетели. Ученики Абу Ханифы сыграли ключевую роль в развитии и распространении ханафитского мазхаба. Они систематизировали и развивали учение своего учителя, написали многочисленные комментарии к его работам, а также создали собственные труды по различным вопросам фикха. Благодаря их усилиям ханафитский мазхаб стал одной из ведущих правовых школ в суннитском исламе и получил широкое распространение в различных регионах мира.

Имам Абу Ханифа выделялся среди современников своей ученостью, благочестием и высокими нравственными качествами. Он противостоял грубости и неуважению к людям, которые, к сожалению, были свойственны некоторым представителям того времени. В отличие от тех, кто за малейшую провинность объявлял людей неверными или грешниками, Абу Ханифа всегда давал ответы, основанные на мягкости, терпимости и научном подходе. Его образ действий служит прекрасным уроком для всех поколений.

Как учитель, Абу Ханифа отличался терпением и вниманием к своим ученикам. Он подробно и исчерпывающе отвечал на все интересующие их вопросы, используя в своих ответах рациональные, традиционные и логические доводы. В труде «Манакиб Аби Ханифа» аль-Макки приводятся слова его ученика Абу Юсуфа: «Я никогда не видел человека более терпеливого в обучении, чем Абу Ханифа. Он мог часами объяснять один и тот же вопрос, пока ученик не понимал его полностью» (Al-Khwarizmi, 1981: 45). Этот подход, основанный на глубоком уважении к личности ученика и стремлении донести до него знания в полной мере, служит примером для каждого учителя и наставника. Абу Ханифа не просто передавал информацию, но и учил своих учеников думать, анализировать и самостоятельно приходить к выводам. Он говорил: «Лучший учитель - это тот, кто вдохновляет своих учеников на самостоятельный поиск знаний» (Рустам Батыр, 2007: 123). Такой подход к обучению способствовал формированию целого поколения выдающихся ученых и мыслителей, которые внесли огромный вклад в развитие исламской юриспруденции и богословия. В книге «Талим уль-муталим тарик ат-тааллум» (Обучение ученика методами обучения) Бурханулислам аз-Зарнуджи (ум.1223) пишет: «Учитель должен быть терпеливым и снисходительным к своим ученикам, подобно Абу Ханифе, который никогда не уставал отвечать на их вопросы и объяснять им трудные места». Такой подход делает учителя верными наставниками для своих учеников и способствует созданию гармоничной обучающей среды, в которой каждый учащийся может развиваться и проявлять свое потенциал. Сам Абу Ханифа говорил о важности терпения в обучении:

«Знание не достигается в спешке. Оно требует времени, усилий и терпения как от учителя, так и от ученика» (Al-Baghdadi, 1991). Таким образом, педагогический метод Абу Ханифы, основанный на терпении, внимании к индивидуальным особенностям учеников и стремлении к полноте и ясности изложения, является образцом для всех, кто занимается преподаванием и наставничеством.

Абу Ханифа подчеркивал важность знания для человека, считая его основой веры и праведной жизни. Он призывал мусульман стремиться к знанию и использовать его на благо себе и другим. В книге «Аль-Фикх аль-акбар» он пишет: «Знание - это свет, который освещает путь к истине, а невежество - тьма, которая сбивает с пути» (Абу Ханифа, 2003: 12). Он считал, что перед совершением любого благого дела необходимо обладать достаточным знанием об этом. Как говорится в книге «Аль-Алим ва аль-Мутаалим»: «Тот, кто действует без знания, подобен человеку, идущему в темноте. Он может споткнуться и упасть в любой момент» (Абу Ханифа, 2006: 8). Науки, формирующие мировоззрение мусульманина, по его мнению, должны начинаться с информации о теории познания. В этой же книге он пишет: «Прежде чем приступить к изучению наук о религии, ученик должен познать самого себя и способы приобретения знаний» (Абу Ханифа, 2006: 7). В своей комментарии к «Аль-Фикх ал-акбар» аль-Кари пишет: «Имам Абу Ханифа начал свой «Аль-Фикх алаАкбар» с раздела о знании (ilm), подчеркивая тем самым его фундаментальную важность для веры и жизни мусульманина» (Al-Qari, 1984: 23).

Одним из важных аспектов учения Абу Ханифы является идея о том, что вера предшествует действию. Эта идея является одним из основных принципов ханафитского вероучения. Абу Ханифа считал, что вера является необходимым условием для совершения праведных деяний. Он подчеркивал, что действия без веры не имеют смысла и не приносят духовной пользы. Эта идея подтверждается многочисленными аятами Корана и хадисами Пророка Мухаммада. В своих трудах ученый использовал простые примеры и аналогии для легкого понимания людьми, чье научное мировоззрение еще не сформировано. Например, в «Аль-Фикх аль-абсат» он объясняет сложные теологические понятия, используя аналогии с повседневными вещами: «Вера подобна семени, которое нужно посадить в землю (сердце) и поливать (знаниями и добрыми делами), чтобы оно проросло и дало плоды (рай в будущей жизни)» (Abu Hanifa, 2004: 35). Таким образом, Абу Ханифа не только подчеркивал важность знания, но и стремился сделать его доступным для всех, независимо от их уровня образования. Он видел в знании ключ к правильному пониманию религии, нравственному совершенствованию и достижению счастья в обоих мирах. Абу Ханифа был не только выдающимся ученым-богословом, но и талантливым педагогом. Он умел объяснять сложные теологические и правовые вопросы простым и доступным языком, чтобы даже люди, не имеющие специальной подготовки, могли их понять. В этом ему помогало мастерское владение различными педагогическими приемами. Он часто использовал примеры из повседневной жизни, чтобы его ученики могли легче усвоить абстрактные понятия и принципы. Например, объясняя сложные вопросы наследования, он приводил в качестве примера раздел имущества между членами семьи. Об этом упоминает аль-Хатиб аль-Багдади в своей книге «Тарих Багдад» (История Багдада): «Абу Ханифа объяснял вопросы наследования, используя примеры с разделом фиников и других плодов между наследниками. Это помогало его ученикам лучше понять сложные правовые нормы» (Al-Baghdadi, 1991).

Также Абу Ханифа часто прибегал к притчам и аналогиям, которые делали его уроки более живыми и запоминающимися. В книге «Манакиб Аби Ханифа» приводится следующий пример: «Однажды Абу Ханифа объяснял своим ученикам важность чистоты намерения. Он сказал: «Представьте себе человека, который копает колодез. Если он копает его для того, чтобы добыть воду и напоить жаждущих, то он получит награду от Аллаха. Но если он копает его для того, чтобы спрятать в нем краденое, то он совершит грех» (Al-Khwarizmi, 1981). Благодаря такому подходу його ученики не только легко усваивали

материал, но и проникались глубоким уважением к своему учителю. Как писал Абу Юсуф: «Мы любили слушать Абу Ханифу, потому что он умел говорить о сложных вещах просто и интересно. Его уроки были понятными всем, и мы всегда уходили от него с новыми знаниями и вдохновением» (Al-Baghdadi, 1991). В целом, педагогическое мастерство Абу Ханифы сыграло важную роль в распространении его учения и формировании ханафитского мазхаба. Его способность делать сложные идеи доступными для широкой аудитории помогла ему завоевать авторитет и уважение не только среди ученых, но и среди простых людей. Многочисленные исторические свидетельства подтверждают, что Абу Ханифа славился своей терпимостью и мягкостью в диспутах, даже с теми, кто придерживался противоположных взглядов. Он стремился к диалогу и взаимопониманию, а не к конфронтации. Например, в своей книге аль-Хатиб аль-Багдади описывает такой случай, когда Абу Ханифа спокойно и аргументованно отвечал на резкие выпады своего оппонента, не опускаясь до оскорблений и обвинений. В труде «Манакиб Аби Ханифа» приводятся слова его ученика Абу Юсуфа: «Я никогда не видел человека более терпеливого в обучении, чем Абу Ханифа» (Al-Khwarizmi, 1981).

Имам Абу Ханифа был не только выдающимся ученым и правоведом, но и глубоко духовной личностью, которая оказывала сильное влияние на своих учеников не только в сфере знаний, но и в сфере нравственности и духовных ценностей. Духовное наследие Абу Ханифы основано на глубокой вере в Аллаха, приверженности Корану и Сунне Пророка Мухаммада, а также на высоких нравственных принципах, которые он проповедовал и которыми сам руководствовался в жизни. Он считал, что истинная вера должна проявляться не только в соблюдении религиозных обрядов, но и в нравственном поведении, в стремлении к справедливости, милосердию и добру.

В своем учении Абу Ханифа уделял большое внимание нравственным аспектам человеческой жизни. Он считал, что нравственность является основой справедливого общества и гармоничных взаимоотношений между людьми. Он призывал к честности, правдивости, терпимости, уважению к другим людям, независимо от их религиозных убеждений и социального статуса. Он осуждал несправедливость, жестокость, алчность и другие пороки.

Особое место в учении Абу Ханифы занимали принципы справедливости и милосердия. Он считал, что справедливость является основой правопорядка и социальной гармонии. Он призывал к тому, чтобы судьи были беспристрастны и руководствовались в своих решениях только законом и совестью. Милосердие же, по его мнению, является высшим проявлением человечности и должно быть присуще каждому мусульманину.

Абу Ханифа не только проповедовал высокие нравственные принципы, но и сам жил в соответствии с ними. Он был известен своей скромностью, благочестием и добротой. Его ученики с восхищением отзывались о его нравственных качествах и стремились подражать ему. Таким образом, он передавал им не только знания, но и духовные ценности, которые формировали их личность и мировоззрение.

В целом, Абу Ханифа был не только великим ученым и правоведом, но и духовным наставником, который оказал глубокое влияние на своих учеников и на последующие поколения мусульман. Его учение о нравственности, справедливости и милосердии сохраняет свою актуальность и в наши дни, напоминая нам о важности духовных ценностей в жизни человека и общества.

Имам Абу Ханифа высказывает взвешенное отношение к идее следования праведным предшественникам – сподвижникам Пророка, ученым и праведникам. Он признает необходимость учиться у них и брать с них пример, однако предостерегает от слепого подражания. Как писал аль-Хатиб аль-Багдади в своей книге «Тарих Багдад»: «Абу Ханифа говорил: «Следуйте за сподвижниками Пророка и теми, кто шел по их стопам, но не будьте слепыми подражателями. Используйте свой разум и знания, чтобы отличить истину от лжи»."

Абу Ханифа считает, что для того, чтобы применять опыт ученых прошлого, необходимо учитывать контекст – условия должны быть аналогичны тем, в которых жили эти ученые. В противном случае, слепое копирование прошлого опыта может привести к негативным последствиям и оказаться столь же опасным, как выход на врага без оружия. Эта мысль подкрепляется убедительными примерами из жизни и истории. В «Аль-Фихх аль-Акбар» Абу Ханифа приводит пример: «Если врач прописывал лекарство в прошлом, это не значит, что оно будет полезно сегодня. Болезни меняются, и методы лечения тоже должны меняться».

При принятии решений Абу Ханифа руководствовался не только знаниями, полученными из книг и от учителей, но и собственным жизненным опытом, критически осмысливая действительность. Он подчеркивает важность рационального подхода к познанию и утверждает объективность воспринимаемого человеком мира. Противопоставляя истину и ложь, он отрицает возможность их одновременного существования. В труде «ар-Рисаля» он пишет: «Истина одна, и она не может противоречить сама себе. Ложь многолика и изменчива». Этими аргументами ученый дает убедительный ответ некоторым суфийским учениям, проповедующим идеи «единства бытия» (вахдат ал-вуджуд) и «единства существования» (вахдат ал-мавжуд) (Abu Hanifa, 2004: 80). Таким образом, Абу Ханифа демонстрирует не только глубокое уважение к наследию прошлых поколений, но и призывает к критическому мышлению, учитывающему изменения контекста и обстоятельств. Его подход к познанию и религиозной практике остается актуальным и в наши дни, напоминая о важности баланса между традицией и разумом.

Имам Абу Ханифа высказывает следующие мысли о знании: «Действие подчинено знанию, то есть человек сначала должен что-то узнать, а затем действовать в соответствии со своим знанием. В качестве примера можно привести то, что тело человека подчинено его зрению. Небольшое действие, совершенное со знанием, лучше, чем много действий, совершенных в невежестве. Например, для путника лучше взять с собой немного необходимых вещей, чем много ненужных. Всевышний говорит об этом: «Скажи: «Равны ли те, которые знают, и те, которые не знают?» Воистину, поминают наставление только обладающие разумом *أُولُو الْأَلْبَابِ لَا يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ*» (Сура аз-Зумар, 9).

На вопрос ученика о состоянии невежественного человека ученый ответил следующим образом: «Если ты не можешь отличить истину от лжи, то в некоторых случаях это может не причинить тебе вреда. Однако во многих случаях это причинит тебе вред. Невежество порождает в тебе сомнения. Ты не знаешь, кого следует любить, а кого ненавидеть на пути Истины».

Учение имама Абу Ханифы продолжил наш соотечественник Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад аль-Матуриди ас-Самарканди (870-944), чья теория познания также основана на исследовании и анализе. Он определяет мышление как «один из способов понимания (восприятия) разумом». По его словам, эту мысль подтверждают аяты Корана, призывающие к «созерцанию мира» и «размышлению».

«Разве они не смотрят на верблюдов - как они сотворены? И на небо - как оно вознесено? И на горы - как они воздвигнуты? И на землю - как она распростерта?

*أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ (سَطَّحَتْ)*» (Сура аль-Гашия, 17-20).

Этот аят прямо призывает человека наблюдать за окружающим миром и размышлять над его устройством.

«Воистину, в сотворении небес и земли, в смене ночи и дня - знамения для обладающих разумом, которые поминают Аллаха стоя, сидя и лежа на боках и размышляют о сотворении небес и земли: «Господи наш! Не создал Ты это попусту. Пречист Ты! Защити же нас от мучений Огня» *الَّذِينَ يَذْكُرُونَ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ*»



(اللَّهُ قَيَّامًا وَتُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) (Сура аль-Имран, 190-191).

Здесь подчеркивается связь между размышлением о мироздании и поминанием Аллаха, а также важность понимания того, что все в мире сотворено с определенной целью.

«Он - Тот, Кто сотворил для вас все, что на земле, а затем обратился к небу и устроил его семью небесами. Он о всякой вещи знающ» (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ) (Сура аль-Бакара, 29). Этот аят говорит о сложном и упорядоченном устройстве мироздания, что также служит поводом для размышлений и исследований. «Он - Тот, Кто показал вам молнию, чтобы вы испытали страх и надежду, и создал тяжелые тучи» (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ السَّحَابَ الثِّقَالَ) (Сура ар-Раад, 12). Здесь упоминается о природных явлениях, которые должны вызывать у человека не только эмоции, но и стремление понять их природу и законы.

Согласно основной идее Матуриди, человек обладает разумом, который позволяет ему различать добро и зло. Опираясь на свой разум, он способен совершать как хорошие, так и плохие поступки. Поэтому он заслуживает либо награды, либо наказания. Имам Матуриди в свое время выступал против идеи «кадаритов», которые утверждали, что «человек не свободен в своих действиях, все его поступки предопределены Творцом». Матуриди же признавал, что благодаря разуму, дарованному Богом, человек несет ответственность за свои поступки.

### Заключение

Наследие имама Абу Ханифы, богатое и многогранное, сохраняет свою актуальность и в современном мире. Его идеи и принципы могут служить ориентиром как для педагогов, так и для всех, кто стремится к личностному и духовному росту. Учение имама Абу Ханифы – ханафитский мазхаб – продвигает идею о том, что стремление человека к знаниям и добру обязательно принесет свои плоды. Эта идея, актуальная во все времена, особенно важна в наши дни. Она поможет преодолеть равнодушие и эгоизм, которые, к сожалению, встречаются среди некоторой части современной молодежи, и вдохновит их на получение знаний и применение их на практике во благо процветания родины. Ведь именно знания, соединенные с нравственностью и добродетелью, способны преобразить мир и сделать его лучше. Ханафитский мазхаб призывает к активной жизненной позиции, к тому, чтобы каждый человек вносил свой вклад в развитие общества через добросовестный труд и профессиональную деятельность.

Важно помнить, что именно от молодого поколения зависит будущее страны. И если молодые люди будут стремиться к знаниям, руководствоваться высокими моральными принципами и трудиться на благо своей родины, то у нее будет светлое будущее. Молодежь – это движущая сила прогресса, источник новых идей и свежих взглядов. От того, какими ценностями будет руководствоваться молодое поколение, зависит направление развития всего общества. Учение Абу Ханифы дает молодежи твердую опору и надежный компас в сложном современном мире, помогая им найти свой путь и реализовать свой потенциал. В нем заложены универсальные принципы и ценности, которые актуальны и в наши дни: стремление к знанию, справедливость, терпимость, уважение к старшим, ответственность за свои поступки. Эти принципы помогают молодым людям ориентироваться в мире, противостоять негативным влияниям и делать правильный выбор.

Кроме того, учение Абу Ханифы подчеркивает важность активной жизненной позиции и саморазвития. Оно призывает молодежь не оставаться равнодушными к проблемам общества, а вносить свой вклад в его развитие. Ведь именно от совместных усилий всех членов общества зависит его процветание. В современном мире, полном вызовов и соблазнов, молодежи как никогда важна мудрость и духовная опора. И учение Абу Ханифы способно дать им и то, и другое. Оно поможет им не сбиться с пути, сохранить свои моральные ценности и добиться успеха в жизни, оставаясь при этом достойными

членами общества. В эпоху информационных технологий, когда знания становятся все более доступными, особую важность приобретает умение критически мыслить, анализировать информацию и аргументировать свою позицию. Педагогический опыт Абу Ханифы, основанный на диалоге и дискуссии, может служить примером для современных преподавателей.

В заключение следует отметить, что наследие имама Абу Ханифы представляет собой ценный источник мудрости и вдохновения для современного человека. Его идеи и принципы могут помочь нам строить более справедливое, гармоничное и духовно богатое общество.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Abu Hanifa, Numan Ibn Sabit. (2004). *Al-Alim wal-Mutaallim, al-Fiqh al-Absat, al-Fiqh al-Akbar, Risalat Abi Hanifa, al-Wasiya*. Cairo: Al-Maktabat al-Azhariya li-l-Turath. – 80.
- Al-Baghdadi, Abu Bakr Ibn al-Hatib. (1991). *Tarikh Baghdad aw Madinat al-Salam (14 vols.)* (Ed. Mustafa Abdul-Qadir Ata). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Khwarizmi, A. *al-Muwaffaq al-Makki. Manaqib Abi Hanifa*. Suleymaniye Library, Istanbul. Waliullah Jorullah Efendi Collection, Manuscript No. 1631. – 192.
- Al-Khwarizmi, A. *al-Muwaffaq ibn Ahmad al-Makki*. (1981). *Manaqib Abi Hanifa*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyya. - S. 521.
- Al-Qari, A. (1984). *Sharh al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. – 310.
- Абу Ханифа ан-Нуман. (2003). *Аль-Фикх аль-акбар / пер. С.М. Олтинхон Тура*. Ташкент: Адолат. – 65.
- Абу Ханифа Нуман ибн Сабит. (2006). *Аль-Алим ва-л-муталлим (Учитель и ученик)*. Хидоят, Ташкент, № 6, 7.
- Коран. (2006). *Перевод смыслов и толкование / Перевод и толкование А. Мансур*. Ташкент: Ташкентский исламский университет. – 624.
- Рустам Батыр. (2007). *Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Часть 1*. Под общ. ред. Д.В. Мухитдинова. Нижний Новгород – Ярославль: Медина. – 288.

### REFERENCES

- Abu Hanifa an-Numan. (2003). *Al Fikh al-Akbar [The Greatest Jurisprudence] / trans by S.M. Oltinon Tura*. Tashkent: Adolat. – S. 65. (In Russian).
- Abu Hanifa Numan Ibn Sabit. (2006). *Al-Alim val Mutaallim [The Scholar and the Student]*. Hidoyat, Tashkent, № 6, 7. (In Russian).
- Abu Hanifa, Numan Ibn Sabit. (2004). *Al-Alim wal-Mutaallim, al-Fiqh al-Absat, al-Fiqh al-Akbar, Risalat Abi Hanifa, al-Wasiya [The Scholar and the Student, The Simplest Jurisprudence, The Greatest Jurisprudence, The Treatise of Abu Hanifa, The Testament]*. Cairo: Al-Maktabat al-Azhariya li-l-Turath. - S. 80. (In Arabic).
- Al-Baghdadi, Abu Bakr Ibn al-Hatib. (1991). *Tarikh Baghdad aw Madinat al-Salam [The History of Baghdad or The City of Peace] (14 vols.)* (Ed. Mustafa Abdul-Qadir Ata). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Arabic).
- Al-Khwarizmi, A. *al-Muwaffaq al-Makki. Manaqib Abi Hanifa [The Virtues of Abu Hanifa]*. Suleymaniye Library, Istanbul. Waliullah Jorullah Efendi Collection, Manuscript No. 1631. - S. 192. (In Arabic).
- Al-Khwarizmi, A. *al-Muwaffaq ibn Ahmad al-Makki*. (1981). *Manaqib Abi Hanifa [The Virtues of Abu Hanifa]*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyya. - S. 521. (In Arabic).
- Al-Qari, A. (1984). *Sharh al-Fiqh al-Akbar [Commentary on the Greatest Jurisprudence]*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. - S. 310. (In Arabic).
- Rustam Batyr. (2007). *Abu Hanifa: jizn i naslediye [Abu Hanifa: Life and Legacy]*. Part 1. Edited by D.V. Mukhitdinov. Nizhny Novgorod – Yaroslavl: Медина. – С. 288. (In Russian).

## ДИНТАНУ

МРНТИ 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-07>З.Д. АРИПОВА 

Международная исламская академия Узбекистана, доктор исторических наук, и.о. профессор,  
(Узбекистан, Ташкент), e-mail: [aripova.zuxra@mail.ru](mailto:aripova.zuxra@mail.ru)

## ПОЛОЖЕНИЕ ДИНАСТИИ ТУЛУНИДОВ В ИСТОРИИ ИСЛАМА

**Аннотация.** Статья посвящена Тулунидам, одной из тюркских династий, правившей Египтом в 868-905 годах. В ней анализируются работы и выводы средневековых историков и современных исследователей из России, Турции и арабских стран, изучавших этот период. Абу Аббас Ахмед ибн Тулун, основатель династии, родился в Багдаде, но его корни уходят в Бухару. Тулуниды стали первой тюркской династией, которая отделилась от халифата и правила Египтом. В статье подробно рассматриваются исторические условия возникновения государства Тулунидов, его политическая история, экономика и социальные отношения. Особое внимание уделяется попытке Ахмеда ибн Тулуна перенести резиденцию аббасидского халифа Мутамина в Каир для легитимизации своей власти. Однако из-за противодействия брата халифа, Ахмеда аль-Муваффака, этот план не был реализован. Поскольку происхождение династии Тулунидов связано с Центральной Азией, изучение политических процессов, осуществленных ими, и факторов, способствовавших подъему Египта в средние века, является важным исследованием, позволяющим оценить вклад тюркских династий в средневековую историю. Средневековые и современные исследователи считают 37-летний период правления династии Тулунидов "Золотым веком" в средневековой истории Египта. Данная научная статья основана на общепринятых исторических методах: историзме, сравнительно-логическом анализе, последовательности, объективности, системности и научной строгости. Путем сравнения, анализа и оценки научных трудов средневековых историков и современных исследователей предпринята попытка дать объективные выводы о Тулунидах в Египте.

**Ключевые слова:** Аббасидские халифы, раб, Египет, тюрки, Тулуниды, султан, ислам.

З.Д. Арипова

Ўзбекистон Халықаралық ислам академиясының профессор м.а., тарих ғылымдарының докторы (Ўзбекистан, Ташкент), e-mail: [aripova.zuxra@mail.ru](mailto:aripova.zuxra@mail.ru)

## Тулунидтер әулетінің ислам тарихындағы орны

**Андатпа.** Бұл мақала 868-905 жылдары Египетті басқарған түркі әулеттерінің бірі – Тулунидтер туралы. Онда осы кезеңді зерттеген орта ғасырлар тарихшылары мен Ресей, Түркия және араб елдерінің қазіргі заманғы зерттеушілерінің еңбектері мен қоры-

\*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:

З.Д. Арипова. Положение династии Тулунидов в истории ислама // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – С. 27–36.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-07>

\*Cite us correctly:

З.Д. Арипова. Положение династии Тулунидов в истории ислама // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – С. 27–36.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-07>

Мақаланың редакцияға түскен күні 26.10.2024 / қабылданған күні 14.11.2024

тындылары талданған. Әулет негізін қалаушы Әбу Аббас Ахмед ибн Түлун Бағдатта дүниеге келген, бірақ оның түбі Бухараға барып тіреледі. Түлунидтер халифаттан бөлініп, Египетті басқарған алғашқы түркі әулеті болды. Мақалада Түлунид мемлекетінің пайда болуының тарихи жағдайлары, саяси тарихы, экономикасы және әлеуметтік қатынастары жан-жақты қарастырылған. Әсіресе, Әбу Аббас Ахмед ибн Түлунның өз билігін заңдастыру үшін аббасид халифасы Мұтаминнің резиденциясын Каирге көшіруге тырысқан әрекетіне ерекше көңіл бөлінген. Алайда, халифаның інісі Ахмед әл-Муваффақтың қарсылығына байланысты бұл жоспар іске аспады. Түлунидтер әулетінің шығу тегі Орта Азиямен байланысты болғандықтан, олар жүргізген саяси процестерді және Орта ғасырлардағы Египеттің өркендеуіне ықпал еткен факторларды зерттеу түркі әулеттерінің орта ғасырлар тарихындағы рөлін бағалауға мүмкіндік беретін маңызды зерттеу болып табылады. Орта ғасырлар және қазіргі заманғы зерттеушілер Түлунидтер әулетінің 37 жылдық билік ету кезеңін орта ғасырлар Египет тарихындағы «Алтын ғасыр» деп санайды. Бұл ғылыми мақала кеңінен қабылданған тарихи әдістерге негізделген: историзм, салыстырмалы-логикалық талдау, дәйектілік, объективтілік, жүйелілік және ғылыми дәлдік. Орта ғасырлар тарихшылары мен қазіргі заманғы зерттеушілердің ғылыми еңбектерін салыстыру, талдау және бағалау арқылы Египеттегі Түлунидтер туралы объективті қорытындылар жасауға тырыстық.

**Кілт сөздер:** Аббасид халифалары, құл, Мысыр, түркілер, Тулунидтер, сұлтан, ислам.

**Z.D. Aripova**

*International Islamic Academy of Uzbekistan, Doctor of Historical Sciences, Acting Professor  
(Uzbekistan, Tashkent) e-mail: [aripova.zuxra@mail.ru](mailto:aripova.zuxra@mail.ru)*

### **The Place of the Tulunid Dynasty in Islamic History**

**Abstract.** The article focuses on the Tulunids, one of the Turkic dynasties that ruled Egypt from 868 to 905. It analyzes the works and conclusions of medieval historians and modern researchers from Russia, Turkey, and Arab countries who have studied this period. Abu Abbas Ahmad ibn Tulun, the founder of the dynasty, was born in Baghdad but his roots trace back to Bukhara. The Tulunids became the first Turkic dynasty to secede from the caliphate and rule Egypt. The article delves into the historical circumstances of the emergence of the Tulunid state, its political history, economy, and social relations. Particular attention is paid to Ahmad ibn Tulun's attempt to move the residence of the Abbasid caliph Mutamid to Cairo to legitimize his power. However, due to the opposition of the caliph's brother, Ahmad al-Muwaffaq, this plan was not realized. Given that the origins of the Tulunid dynasty are linked to Central Asia, studying the political processes they carried out and the factors that contributed to Egypt's rise in the Middle Ages is a crucial study that allows us to assess the contribution of Turkic dynasties to medieval history. Medieval and modern researchers consider the 37-year period of the Tulunid dynasty's rule to be the "Golden Age" of medieval Egyptian history. This research paper is grounded in universally accepted historical methods, including historicism, comparative-logical analysis, sequence, objectivity, systematicity, and scientific rigor. Through comparison, analysis, and evaluation of the scientific works of medieval historians and contemporary researchers, an attempt has been made to provide objective conclusions about the Tulunids in Egypt.

**Keywords:** Abbasid caliphs, slave, Egypt, Turks, Tulunids, sultan, Islam.

**Z.D. Aripova**

*Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, Doç. Dr. (Taşkent, Özbekistan), e-mail:  
[aripova.zuxra@mail.ru](mailto:aripova.zuxra@mail.ru)*

### **Tuluniler Hanedaninin İslam Tarihindeki Yeri**

**Özet:** Makale, 868-905 yılları arasında Mısır'ı yöneten Türk hanedanlarından biri olan Tulunîlere adanmıştır. Çalışmada, bu dönemi inceleyen Rusya, Türkiye ve Arap dünyasındaki ortaçağ tarihçileri ile modern araştırmacıların eserleri ve sonuçları analiz edilmektedir. Hanedanın kurucusu olan Ebu Abbas Ahmed bin Tulun, Bağdat'ta doğmuş, ancak kökleri Buhara'ya dayanmaktadır. Tulunîler, halifelikten ayrılarak Mısır'ı yöneten ilk Türk hanedanı olmuştur. Makalede, Tulunîler Devleti'nin ortaya çıkışındaki tarihsel koşullar, siyasi tarihi, ekonomisi ve sosyal ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Özellikle Ahmed bin Tulun'un, Abbasi halifesi Mutemîn'in makamını Kahire'ye taşıyarak kendi iktidarını meşrulaştırma girişimine dikkat çekilmektedir. Ancak, halifenin kardeşi Ahmed el-Muvaffak'ın karşı çıkması nedeniyle bu plan gerçekleşmemiştir. Tulunîler hanedanının kökeninin Orta Asya'ya dayanması, onların gerçekleştirdiği siyasi süreçlerin ve Mısır'ın Orta Çağ'daki yükselişine katkıda bulunan faktörlerin incelenmesini, Türk hanedanlarının Orta Çağ tarihine katkısını değerlendirme açısından önemli kılmaktadır. Ortaçağ ve modern araştırmacılar, Tulunîler hanedanının 37 yıllık yönetim dönemini, Orta Çağ Mısır tarihindeki "Altın Çağ" olarak değerlendirmektedir. Bu bilimsel makale, tarihselcilik, karşılaştırmalı mantıksal analiz, sıralılık, nesnellik, sistemlilik ve bilimsel titizlik gibi genel kabul görmüş tarihsel yöntemlere dayanmaktadır. Ortaçağ tarihçilerinin ve modern araştırmacıların eserleri arasında karşılaştırma, analiz ve değerlendirme yapılarak Tulunîler hanedanı hakkında objektif sonuçlar ortaya koyma çabası sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Abbasi halifeleri, köle, Mısır, Türkler, Tulunîler, sultan, İslam.

### **Введение**

Если обратиться к историческим источникам, то можно убедиться, что многие тюркские каганы, султаны и ханы, правившие в разные эпохи, прославились не только в Мавераннахре, но и в различных уголках мира благодаря своей храбрости, государственному управлению и военному мастерству. К числу таких тюркских полководцев можно отнести Захириддина Мухаммада Бабура, признанного основателем империи в Индии и внесшего значительный вклад в ее процветание на протяжении нескольких столетий, Султана Алп Арслана, правителя государства сельджуков в Месопотамии, а также Ахмада ибн Тулуна, основателя государства Тулунидов, Мухаммада ибн Тугжа Ихшида, основателя государства Ихшидидов и бахрийских мамлюкских султанов в Египте. Мовароуннахр и Египет связывают историко-культурные общности, традиционная дружба и тесное сотрудничество. В частности, актуален вопрос о том, какие политические процессы, инициированные династией Тулунидов, основанной выходцем из Бухары Ахмадом ибн Тулуном, способствовали подъему Египта в средние века, учитывая тесную связь происхождения этой династии с Мавераннахром.

### **Исследовательские материалы и методы**

Данная научная статья основана на общепринятых исторических методах: историзме, сравнительно-логическом анализе, последовательности, объективности, системности и научной строгости. Путем сравнения, анализа и оценки научных трудов средневековых историков и современных исследователей предпринята попытка дать объективные выводы о Тулунидах в Египте. В этом направлении были использованы работы И.М. Фильштинского по истории халифата, исследования Н.С. Петровского, В.В. Матвеева, Е.И. Зеленева по истории Египта, а также анализ трудов средневековых историков аль-Макризи и Ибн Асира.

### **Анализ и результаты**

Если глубоко изучить историю ислама, то можно увидеть, что с начала IX века начался процесс отделения от Аббасидского халифата ряда государств, стремящихся к независимости. Это, в свою очередь, привело к ослаблению халифата. В результате,

попытки стран Северной Африки, Ближнего Востока и Центральной Азии в начале IX века создать независимые государства стали важным шагом на пути их отделения от халифата и образования собственных государств. Одним из таких государств была династия Тулунидов, правившая в Египте. Семья Ахмада ибн Тулуна, родом из Бухары, основала в Египте независимое государство и династию Тулунидов.

После кончины аббасидского халифа Харуна ар-Рашида в 786-809 годах между его сыновьями, Амином и Мамуном, началась острая борьба за халифат. Благодаря влиянию визиря аль-Фадля ибн ар-Рабиса, в 809 году на престол взошел Амин. Узнав об этом, Мамун выразил свое несогласие с таким решением и выступил против своего брата. Визир, воспользовавшись ситуацией, полностью лишил Мамуна права на престол, тем самым усугубив и без того напряженную ситуацию в халифате (Filshtinskiy, 2006: 69). Халифа Амин, прекрасно осознавая, что его брат Мамун не смирится с отстранением от власти, решил действовать на опережение. Для подавления возможного сопротивления Амин решил использовать турецкое наемное войско, которое было сформировано еще при их отце, Харуне ар-Рашиде, и было полностью предано халифату (Filshtinskiy, 2006: 70).

Однако, несмотря на эти меры, положение Мамуна было более выгодным. Он опирался на легитимность, обосновывая свои претензии на власть завещанием их отца, Харуна ар-Рашида. Кроме того, Мамун пользовался широкой поддержкой населения и армии Хорасана, что значительно укрепляло его позиции в борьбе за власть.

Амин, опасаясь восстания своего брата Мамуна, направил против него свои войска. Однако небольшая, но хорошо организованная армия Мамуна под командованием Харсамы, получившая поддержку от хорасанского полководца Тахира ибн Хусайна, одержала неожиданную победу над значительно превосходящими силами Амина в 811 году. После этого успешного сражения объединенные силы Мамуна двинулись на запад, чтобы окончательно подавить сопротивление Амина.

В результате этих событий Амин был убит, а Мамун, опираясь на верность тюркских наемников и поддержку Тахира ибн Хусайна, пришел к власти. Признавая важную роль тюркских воинов в своей победе, Мамун решил активно использовать их в своей армии.

Во главе с Бабеком хуррамита Азербайджана с новой силой подняли восстание против угнетающего Аббасидского халифата. Начавшись в Азербайджане в 816-817 годах, волнения быстро охватили Ближний Восток и Центральную Азию, перерастая в масштабные народные восстания. Эти события стали катализатором глубоких социальных, экономических и политических преобразований на Востоке.

Восстание под предводительством Бабека, несомненно, оставило значительный след в истории Азии и Африки. Длительная борьба в течение двух десятилетий, с 816 по 837 год, и непрекращающиеся народные выступления нанесли сокрушительные удары по могуществу халифата, подорвав его основы (Ebülfez, 1997: 39).

Когда к власти пришел Муътасим в 833 году, он продолжил и существенно расширил политику создания армии из тюркских наемников. Это решение было принято с целью укрепления халифата и подавления внутренних восстаний.

После успешного подавления восстания бабекидов, влияние тюрков в халифате значительно усилилось. Военные реформы, проведенные Муътасимом, начали приносить свои плоды. В 838 году халифат одержал крупную победу над Византийской империей.

Однако, несмотря на эти успехи, усиление влияния тюрков в халифате привело к новым проблемам. Тюркские командиры и солдаты, благодаря своей военной мощи, стали претендовать на политическую власть и начали вмешиваться во внутренние дела халифата. Это в конечном итоге привело к ослаблению центральной власти и созданию предпосылок для будущих политических потрясений (Erdoğan, 2013: 377).

Постоянная военная служба тюрков началась во времена династии Аббасидских халифов (Khasanov, 1975: 3 & Ibadı, 1982: 6-7). После успешного использования тюркских рабов как военных и административных ресурсов халифом Мамуном и его преемником

Мутасимом, другие правители мусульманского мира, включая халифов, султанов и эмиров, также стали проявлять интерес к приобретению турецких рабов. Это привело к своего рода соревнованию между различными правителями, которые стремились приобрести наиболее качественных и преданных тюркских рабов для укрепления своей власти и престижа (Ibadī, 1982: 10). В период правления династий Толунидов, Ихшидидов и Фатимидов в Египте наблюдался значительный рост числа мамлюков, которые активно использовались в качестве военной силы. Такая тенденция была обусловлена несколькими факторами. Во-первых, правители тех времен понимали важность наличия сильной и хорошо организованной армии для поддержания порядка, защиты своих владений и ведения успешных войн. Во-вторых, постоянные военные конфликты и угрозы со стороны соседних государств требовали от правителей постоянной готовности к боевым действиям. Тюрки, благодаря своей воинской подготовке и преданности, были идеальными кандидатами для создания постоянной армии. Таким образом, использование мамлюков в качестве военнослужащих стало неотъемлемой частью военной политики многих мусульманских государств, особенно в Египте. Это позволило правителям укреплять свою власть, расширять свои владения и успешно противостоять внешним угрозам (Abu Ali, 2008: 7-8).

Тюркскими войсками командовали исключительно тюркские беки и эмиры. С помощью турецкой армии Аббасиды пытались укрепить свою власть. Дело в том, что местные правители постепенно укрепляли свои позиции и стремились к независимости. Одним из таких рабов был Абу Аббас Ахмад ибн Тулун (835-884), родившийся в Багдаде, но имеющий бухарские корни. Его отец, Тулун, отдал его на службу бухарскому рабовладельцу Нуху ибн Асаду Самани. Слово "тулун" по-тюркски означает "полная луна" (Özkuyumcu, 2002: 18).

В 816 году Самани подарил Тулуна, как и других тюркских юношей, халифу Мамуну. Халиф Мамун, впечатлившись искренностью и умом молодого тюрка, стал постепенно повышать его в должности. Двадцать лет Тулун прослужил начальником охраны. После смерти Тулуна в 854 году, Ахмед перешел под опеку его близкого друга Ялбека. Перед смертью Тулун попросил друга позаботиться о его жене и сыне. Поэтому Ялбек воспитывал молодого Ахмеда как родного сына.

В те времена тюркам сначала давали религиозное, а затем военное образование. Таким образом, Ахмад ибн Тулун получил и религиозное, и военное образование. Военное искусство он изучал в Самарре, новой столице Аббасидов, а религиозные науки – в Тарсусе. Он выделялся трудолюбием, усердием и жадностью знаний. Тюркские юноши, подобные Ахмаду, получали всестороннее образование, которое включало как религиозные знания, так и военную подготовку. Это позволяло им успешно служить в армии и занимать высокие государственные посты. Самарра, как новая столица Аббасидов, была важным центром военной подготовки. Тарсус, расположенный на пересечении торговых путей, был известен своими религиозными школами. Ахмад отличался трудолюбием, усердием и стремлением к знаниям, что способствовало его успешной карьере.

В период борьбы за халифат в Египте царил политическая и социальная нестабильность. Прибытие Ахмада ибн Тулуна в Египет совпало с периодом многочисленных восстаний различных групп. Эти группы действовали на западном берегу Нила, включая Александрию, а также на юге Египта, вплоть до Триполи и Барки. Даже местное христианское население Бесса подняло восстание, стремясь к независимости. Ибн Мудаббир, ответственный за сбор налогов, занимал очень сильное административное положение. Благодаря своим связям в центре халифата, он фактически осуществлял единоличное правление в Египте.

После прибытия Ахмада в Египет произошли административные изменения. Изгнав Ибн аль-Мудаббира, финансового представителя халифа, Ибн Тулун за четыре года сумел обрести независимую власть. Он взял под свой полный контроль все финансовые дела Египта. Кроме того, он сформировал огромную армию из преданных ему солдат. Этому

процессу способствовала нестабильная политическая ситуация в аббасидском дворе, война аль-Муваффака против саффаридов и восстание зинджидов. Ибн Тулун установил в Египте эффективное управление. Сначала были проведены реформы налоговой системы, затем была отремонтирована ирригационная система и были реализованы другие меры. В качестве символа своего нового режима Ибн Тулун построил новый город аль-Катай к северу от старой столицы Фустата.

К моменту назначения Ибн Тулуна Египет переживал период значительных перемен. В 834 году первые мусульманские общины, арабские семьи, переселившиеся в Фустат, были лишены своих привилегий и государственных субсидий. Вся власть перешла к чиновникам, направляемым аббасидским правительством. Примерно в это же время мусульманское население впервые численно превысило христианское население Египта (Brett, 2010: 556).

Сельские районы стали объектом интенсивной арабизации и исламизации. Ускорение этих процессов и обнаружение золотых и серебряных рудников в Асуане, вызвавшее массовый приток мигрантов, свидетельствует о пренебрежительном отношении местных правителей Верхнего Египта к своим обязанностям. Кроме того, продолжавшиеся внутренние распри, беспорядки в центре Аббасидского халифата, получившие название "самаррской анархии", и революционные движения в провинциях, управляемых сторонниками Али, способствовали дальнейшей дестабилизации ситуации (Bianquis, 1998: 93).

Ахмад ибн Тулун 868-905 годах правил на территориях Сирии и Египта, основав династию Тулунидов. Будучи тюрком по происхождению и рабом, Ибн Тулун в 868 году был назначен наместником Египта аббасидским халифом (Tanvir, 2007: 33).

Династия Тулунидов стала одной из первых, кто начал устанавливать свое господство в провинциях халифата. Они основали независимое местное государство в Египте и Сирии. После этого Ахмед ибн Тулун сосредоточился на подавлении восстаний в Египте. Во время этих восстаний власть Ахмеда ибн Тулуна еще более укрепилась. К 872 году он сумел подавить все восстания. Он собрал в Египте большое войско из верных и преданных воинов. Это было вызвано нестабильной политической обстановкой в дворе халифа Муваффака, войной против Саффаридов и восстанием Зинджидов.

Нападение Византии на Дамаск и захват некоторых приграничных поселений дало Ахмеду ибн Тулуну новую возможность захватить Сирию. Понимая, что халифат не может самостоятельно противостоять Византии, халиф Мутамид обратился за помощью к Ахмеду ибн Тулуну. Ахмед ибн Тулун передал под его командование дамаских ополченцев для борьбы с Византией. Он также отправил в центр халифата 1 миллион 200 тысяч динаров для подавления растущего восстания Зинджидов в Персидском заливе. В ответ на просьбу Муваффака о большем количестве денег, рабов и лошадей, Ахмед заявил, что эта помощь была предоставлена исключительно для защиты Аббасидов от опасности.

Ахмед был известен среди своих тюркских братьев как человек, которому можно было полностью доверять. Друзья делились с ним своими тайнами, доверяли ему свои деньги, а отправляясь в путешествия, даже оставляли на его попечение своих жен. Во время сражения с Византийской империей под Тарсусом он стоял в первых рядах. Ахмед был женат на дочери тюркского вождя Ярджука, ее звали Мажур. Она была его первой женой. Именно она стала матерью детей Ибн Тулуна Аббаса и Фатимы. (Gordon, 1979: 67.) Однажды Ахмед спас от нападения бедуинов караван посланника халифа, возвращавшегося из Константинополя, и сопровождал его до Самарры. Этот поступок принес ему расположение халифа аль-Мустаина (правившего в 862-866 годах). В знак благодарности халиф наградил его тысячей золотых динаров и подарил ему наложницу Мияс, которая впоследствии родила Ахмеду сына Хумаравайха.

Ахмед ибн Тулун, стремясь укрепить и легализовать свою власть, в 882 году попытался перевезти в Египет аббасидского халифа Мутамина. Он сообщил халифу, что



его брат Ахмед Муваффах совершает над ним жестокости, и написал ему следующее: «Хотя у меня есть сотни тысяч сторонников, я все же беспокоюсь, что с вами может случиться что-то плохое в Багдаде. Я считаю, что вам было бы лучше прибыть в Египет. Конечно, после этих трудностей вы обретете уважение, и вам больше не придется беспокоиться о том, что ваш брат причинит вам вред». Таким образом, Ахмед ибн Тулун стремился укрепить свое новое государство в Египте и Сирии. Одновременно он хотел прекратить ежегодную выплату джизьи халифату и устранить своих противников в Багдаде. Однако эти планы были разрушены Ахмедом Муваффах, который захватил халифа Мутамина в Мосуле и вернул его в Багдад (Ibn al-Athir, 1987: 148).

Во времена правления Ахмада ибн Тулуна значительные суммы денег и налогов, которые должны были отправляться в Багдад аббасидскому халифату, оставались в стране. Ахмед ибн Тулун отказался платить эти налоги, чтобы обеспечить благосостояние населения. В этот период нашим знаменитым соотечественником Ахмадом аль-Фергани был создан нилометр. По некоторым данным, Ахмед ибн Тулун пригласил Ахмада аль-Фергани в Египет. Правители того времени обычно окружали себя мудрыми учеными, богословами, юристами для советов и консультаций. В его правление народ переживал относительно благополучный период.

Для сохранения своей власти Ахмед ибн Тулун создал хорошо обученную армию численностью в сто тысяч человек, основу которой составляли турецкие и чернокожие рабы. С помощью этого войска он в 877 году без особого сопротивления захватил Сирию.

Ахмед ибн Тулун также создал мощный флот для защиты Египта. Он сделал все возможное, чтобы избежать голода в Египте. Благодаря этому он заслужил уважение народа. После завоевания Сирии он начал чеканить монеты со своим именем рядом с именем халифа. Халифы были не в состоянии этому противостоять. Окрыленный своими победами, Тулун попытался установить контроль над Хиджазом. Однако во время осады Мекки он погиб (Zelenev, 1999: 45).

После смерти Ахмада ибн Тулуна за власть боролись его сыновья. Сначала за трон боролся его сын Аббас, но впоследствии его убил другой сын, Хумарвайх, который в возрасте 20 лет взшел на престол 10 мая 884 года. Хумарвайх добился успеха благодаря поддержке придворных в Египте. Узнав о смерти Ахмада ибн Тулуна, халиф Муваффах начал войну против Египта. Хумарвайх сразился с аббасидским халифом в битве при Тавахине и, одержав победу, сумел сохранить свою власть и захватить новые территории. Из-за поражения аббасиды были вынуждены признать правление династии Тулунидов в Египте и Сирии. Позднее, с целью укрепления отношений, сын халифа Муваффах, Мутаид, женился на дочери Хумарвайха, Катр ан-Нада (Petrovskiy, Matveyev. 1959: 150).

Однако, значительные расходы на непрерывные войны привели к истощению государственной казны. После покушения на него в 896 году, внутренние распри привели к упадку правления Тулунидов (Kennedy, 2004: 181).

Дворец Ахмада ибн Тулуна и его наследников был невероятно роскошным, словно из сказки. У Хумарвайха, одного из представителей династии Тулунидов, был зал, называемый Золотым залом, стены которого были покрыты золотом. На стенах были изображены султан, его жена и певцы. На головах Хумарвайха и его жены были изображены золотые короны. Это считается уникальным явлением, поскольку в исламских государствах средневековья было запрещено изображать людей и животных (Petrovskiy, Matveyev. 1959: 150). Этот дворец располагался в центре пышного сада.

После смерти Хумарвайха на престол вступил его сын Джайм. Поскольку он был приверженцем манихейства, государство погрузилось в еще больший кризис. Правя несколько месяцев, он был свергнут своим братом Харуном ибн Хумарвайхом (896-905). В этот период ему удалось подавить восстание своего дяди в Александрии и другие мятежи. Однако он был не в силах противостоять нападению карматов. Благодаря политике и управленческим способностям халифа Мутаида, сына аббасидского халифа Муваффах

(892-902), многие военачальники перешли на сторону аббасидов. В 904 году два сына Ибн Тулуна, Али и Шайбан, убили Харуна ибн Хумарвайха и захватили власть. Из-за постоянных войн страна погрузилась в кризис, население было измотано войнами. Поэтому в январе 905 года командующий армией аббасидского халифа Мухаммад ибн Сулайман Катиб захватил Фустат и подчинил себе Сирию и Египет. Армия аббасидов разграбила город аль-Катай. Оставшиеся в живых представители династии Тулунидов были отправлены в Багдад. Таким образом, династия Тулунидов в Египте пала. Историки считают 37-летний период правления династии Тулунидов "Золотым веком" в средневековой истории Египта (Bosvort, 1971:73-74).

Он построил очень много зданий в египетской столице Фустате (старом Каире). Самым известным из них является мечеть Ахмеда ибн Тулуна, которая и по сей день привлекает туристов со всего мира (Khodzhaeva, 2013: 11).

Мечеть Ахмеда ибн Тулуна является одним из самых старых и больших исламских памятников в Каире. Мечеть Ахмеда ибн Тулуна является одной из самых больших и древних мечетей Каира, сохранившейся до наших дней практически в первозданном виде. По свидетельству средневекового историка Макризи, строительство мечети началось в 876 году и завершилось в 879 году (Al-Maqrizi, 2002: 265). Архитектура мечети сочетает в себе элементы арабской и византийской архитектуры. Она имеет большой прямоугольный двор, окруженный крытыми галереями, и высокий минарет. Построенная на небольшом холме, названном "Жабал аш-шукур" или "Холм благодарности", эта величественная мечеть служила административным центром династии Тулунидов. Она была предназначена для того, чтобы стать центром города аль-Катай, столицы династии Тулунидов. Мечеть была окружена дворцом Ибн Тулуна, а дверь рядом с минбаром позволяла ему напрямую входить в мечеть (Warner, 2003: 5).

Мечеть Ахмеда ибн Тулуна является не только религиозным центром, но и важным историческим и культурным памятником. Она привлекает туристов со всего мира благодаря своей уникальной архитектуре и богатой истории. Эта мечеть является единственным зданием, сохранившимся после разрушения города аль-Катай в начале X века в результате нашествия аббасидов. Ахмед ибн Тулун также построил больницу в городе Фустат в 872 году.

Правление Аббасидов в Египте длилось около 30 лет. Затем власть перешла к одной из тюркских династий. Анализ показывает, что династия Тулунидов была первой тюркской династией, признанной независимым государством в составе Аббасидского халифата. Идея перенесения столицы Аббасидского халифата в Египет впервые была выдвинута Ахмедом ибн Тулуном. Тулунидский султан пригласил аббасидского халифа Мутамеди в Египет, однако его брат Ахмед Муваффах воспротивился этому плану. Во время своего правления в Египте Ахмед ибн Тулун реформировал налоговую систему, отказавшись платить налоги аббасидским халифам, и восстановил ирригационные системы, необходимые для сельского хозяйства. Несколько лет тулунидский султан строил новый город аль-Катай к северу от старой столицы Фустата (современный Каир) в качестве новой столицы.

### **Заключение**

Борьба за власть между Амином и Мамуном была одним из ключевых событий в истории Аббасидского халифата. Она отразила внутренние противоречия и кризис центральной власти, которые в конечном итоге привели к ослаблению халифата и его последующему распаду.

Династия Тулунидов, будучи тюркской, смогла добиться значительной автономии в рамках Аббасидского халифата. Это было уникальным явлением для того времени и свидетельствовало о растущей силе тюркских эмиров. Ахмед ибн Тулун провел ряд реформ, направленных на укрепление экономики Египта. Реформа налоговой системы и

восстановление ирригационных систем способствовали повышению благосостояния страны.

Ахмед ибн Тулун использовал информацию о конфликте между халифом и его братом для того, чтобы убедить халифа переехать в Египет. Он стремился получить легитимность для своего правления, используя авторитет халифа. И также, он рассчитывал, что присутствие халифа в Египте укрепит его позиции и позволит ему прекратить выплату налогов халифату. Ахмед Муваффах сумел предотвратить реализацию планов Ахмеда ибн Тулуна, сохранив власть в своих руках. Династия Тулунидов сыграла важную роль в истории Египта и Ближнего Востока. Ахмед ибн Тулун был талантливым политиком и государственным деятелем, который сумел создать сильное и процветающее государство. Правление Тулунидов было периодом культурного и экономического расцвета Египта.

Благодаря поддержке Ахмеда ибн Тулуна, Египет стал центром научной мысли, и такие выдающиеся ученые, как Ахмед ал-Фергани, смогли реализовать свои таланты. Период правления династии Тулунидов многие историки считают "Золотым веком" в средневековой истории Египта. Он построил в Египте множество зданий, самым известным из которых является мечеть Ахмеда ибн Тулуна, которая и по сей день поражает путешественников со всего мира.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Abu Ali, N. (2008). *Al-Adab al-‘Arabi bayna ‘asrayn al-Mamluki wa-al-‘Uthmani* [Arabic Literature Between the Mamluk and Ottoman Periods]. Gaza: Dar al-Miqdad li-al-Tibaa.
- Al-Ibadi, A. M. (1982). *Qiyām dawlat al-mamālik al-ūlā fi Miṣr wa-al-Shām*. Alexandria: Al-Mu’assasa Shabāb al-Jāmi’a. – 323.
- Al-Maqrizi, T. al-D. (2002). *Kitab al-Mawa’iz wa al-I’tibar bi-Dhikr al-Khutut wa al-Athar* (4 vols.). Bulaq: Kastan Wit, – 265.
- Bianquis, T. (1998). *Autonomous Egypt from Ibn Tūlūn to Kāfūr, 868-969*. Cambridge: Cambridge University Press. - 93.
- Brett, M. (2010). *Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press. – 556.
- Ebülfez, E. (1997). *Tulunoğulları devleti (868-905)* (F. Gezenferoğlu, Ed.). İstanbul: Ötüken Neşriyat. – 318.
- Erdoğan, M. (2013). *Müslüman Türk Devletleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyatı – 377.
- Gordon, M. S. (1979). *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra*. New York: State University of New York Press – 621.
- Ibn al-Athir, A. ibn A. (1987). *Al-Kamil fi al-Tarikh* [The Complete History]. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya.
- Kennedy, H. (1978). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*. Harlow, UK: Pearson Education. – 489.
- Özkuyumcu, N. (2002). *Tolunoğulları. Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. – 15-38.
- Tanvir, A. (2007). *The Emergence of Muslim Rule in India: Some Historical Disconnects and Missing Links*. Delhi: Brill. – 633.
- Warner, N. (2003). *Guide to the Gayer-Anderson Museum in Cairo*. Cairo: Press of the Supreme Council of Antiquities.
- Босворт, К. Э. (1971). *Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии* (пер. с англ. П. А. Грязневича). М.: Наука. – 324.
- Зеленев Е.И. *Египет. Средние века. Новое время*. – СПб., 1999. – С.125-158
- Петровский, Н. С., Матвеев, В. В. (1959). *Египет – сын тысячелетий*. Ленинград: Гос. изд. дет. лит. - 168–188.
- Фильштинский, И. М. (2006). *История арабов и Халифата (750-1517)*. Москва: Муравей. – 347.
- Хасанов, А. А. (1975). *Социально-политический строй мамлюкского Египта при черкесских султанах (1382-1517)* [Социально-политический строй мамлюкского Египта]. Автореферат дисс. на соиск. канд. ист. наук. Москва. – 24.
- Ходжаева, Р. (2013). *Мамлюклар даври араб адабиёти (XIII-XV асрлар)*. Ташкент. – 156.

## REFERENCES

- Abu Ali, N. (2008). *Al-Adab al-‘Arabi bayna ‘asrayn al-Mamluki wa-al-‘Uthmani* [Arabic Literature Between the Mamluk and Ottoman Periods]. Gaza: Dar al-Miqdad li-al-Tibaa. [in Arabic]
- Al-Ibadi, A. M. (1982). *Qiyām dawlat al-mamālik al-ūlā fi Miṣr wa-al-Shām* [The establishment of the first Mamluk state in Egypt and Syria]. Alexandria: Al-Mu’assasa Shabāb al-Jāmi’a. – 323. [in Arabic]
- Al-Maqrizi, T. al-D. (2002). *Kitab al-Mawa’iz wa al-I’tibar bi-Dhikr al-Khutat wa al-Athar* [The Admonitions and Considerations on the Plans] (4 vols.). Bulaq: Kastan Wit, – 265. [in Arabic]
- Bianquis, T. (1998). *Autonomous Egypt from Ibn Ṭūlūn to Kāfūr, 868-969*. Cambridge: Cambridge University Press. - 93. [in English].
- Bosvort, K.E.(1971) *Musulmanskiye dinastii. Spravochnik po xronologii i genealogii*. [Muslim Dynasties: A Guide to Chronology and Genealogy] /Transl. from En. P.A.Gryaznevicha. M.:Nauka, 1971. – 324. [in Russian].
- Brett M. (2010) *Egypt*. – Cambridge: Cambridge University Press. – 556. [in English].
- Ebülfez E. (1997) *Tulunoğulları devleti. (868-905)* [Tulunid Dynasty]. Yayına Hazırlayan: Fazıl Gezenferoğlu. – İstanbul: Ötüken neşriyat. – 318. [in Turkish].
- Erdoğan, M. (2013). *Müslüman Türk Devletleri* [Muslim Turkic States]. İstanbul: Ötüken Neşriyatı – 377. [in Turkish].
- Filshinskiy, I.M.(2006) *Istoriya arabov i Khalifata (750-1517)* [The History of the Arabs and the Islamic Caliphate] – M.: Muravey. – 347. [in Russian].
- Gordon, M. S. (1979). *The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Samarra*. New York: State University of New York Press – 621. [in English].
- Ibn al-Athir, A. ibn A. (1987). *Al-Kamil fi al-Tarikh* [The Complete History]. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya. [in Arabic].
- Kennedy, H. (1978). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*. Harlow, UK: Pearson Education. – 489. [in English]
- Khasanov A.A. (1975) *Sosialno-politicheskiy stroy mamlyukskogo Yegipta, pri cherkesskix sultanax (1382-1517)* [The socio-political structure of Mamluk Egypt under the Circassian sultans.] Avtoreferat diss. na soisk. kand. ist. nauk. – M. – 24. [in Russian].
- Khodzhaeva, R. (2013). *Mamluklar davri arab adabiyoti (XIII-XV asrlar)* [Arabic Literature of the Mamluk Period (13th-15th Centuries)]. Tashkent. - 156. [in Uzbek].
- Özkuyumcu, N. (2002). *Tolunoğulları. Türkler*. [Tulunids. Turks]. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. – 15-38. [in Turkish].
- Petrovskiy N.S., Matveyev, V.V. (1959) *Yegipet – sin tisyacheletiy*. [Egypt – the son of millennia] – L. Gl. 9. –168-188. [in Russian].
- Tanvir, A. (2007). *The Emergence of Muslim Rule in India: Some Historical Disconnects and Missing Links*. Delhi: Brill. – 633. [in English].
- Warner, N. (2003). *Guide to the Gayer-Anderson Museum in Cairo*. Cairo: Press of the Supreme Council of Antiquities. [in English].
- Zelenev, E. I. (1999). *Egipet. Srednie veka. Novoe vremya* [Egypt: Middle Ages. Modern Times]. St. Petersburg. 125–158. [in Russian].

## ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 13.07.25

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-08>Н.О.ЖАНЫКУЛОВ<sup>1</sup> , Т.К.ДОСАЛИЕВ<sup>2</sup> , Ш.СЕЙІТХАНҰЛЫ<sup>3</sup> <sup>1</sup>*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің аға оқытушысы, PhD. (Түркістан, Қазақстан), e-mail: [nurlybek.zhanykulov@gmail.com](mailto:nurlybek.zhanykulov@gmail.com)*<sup>2</sup>*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, оқытушы. (Түркістан, Қазақстан), e-mail: [timur.dossaliyev@ayu.edu.kz](mailto:timur.dossaliyev@ayu.edu.kz)*<sup>3</sup>*Бурса Ұлудағ университетінің докторанты (Бурса, Түркия), e-mail: [shynarbek20@gmail.com](mailto:shynarbek20@gmail.com)*МАРТИН ХАЙДЕГГЕРДІҢ ЭКЗИСТЕНЦИАЛДЫҚ ӨЛІМ АНАЛИЗІ ЖӘНЕ  
ДАЗАЙН

**Андатпа.** Философия тарихында өлім тақырыбы, әр кезеңде философтар мен теологтарды мазалап келген және оған байланысты жүктелген мағыналар мен анықтамалар әр кезеңде әртүрлі көрініс тапқан. Өлімге қатысты ізденістер философиямен шектеліп қана қоймай, дін, әлеуметтану, психология, әдебиет сияқты басқа да ғылым салалары айланысып, көптеген зерттеулер жасаған және бұл зерттеулер бұдан кейін де жалғасатын таппақ. Себебі, экзистенциалды феномен ретінде өлім - адамзат ой-санасынан ажырамайтын ең маңызды ұғымдардың бірі. Біз бұл зерттеуде тақырыпқа арқау болған өлім ұғымының герменевтикалық көзқарас негізінде талдаудың қаншалықты мүмкін болатынын және осы тәсілдің нәтижесінде қандай нәтижелерге қол жеткізуге болатынын қарастырамыз. Зерттеу жұмысы экзистенциалистік философияның белді өкілі болған Мартин Хайдеггердің көзқарастары бойынша қолға алынады. Хайдеггер өлімді дазайннің (бар болудың) өмір сүруін айқындайтын және өмірге мән бітіретін құбылыс ретінде қарастырады. Хайдеггер өмірдің тұтастығы мен мағынасын қамтамасыз ететін өлім құбылысын «уақыт» категориясымен байланыстыра отырып ашықтауға тырысады. Осы тұрғыдан алғанда «уақыт» категориясы дазайннің болмысын ашуда және оның өлімге қатынасын түсінуде үлкен маңызға ие. Сондай-ақ зерттеу жұмысында Хайдеггердің дазайн және өлім анализін талдау, талқылау, түсіну және түсіндіру барысында герменевтикалық және феноменологиялық әдістерге жүгіндік.

**Кілт сөздер:** Хайдеггер, өлім, дазайн, дін философиясы, экзистенциализм.

N.O.Zhanykulov<sup>1</sup>, T.K.Dosaliyev<sup>2</sup>, Sh.Seitkhanuly<sup>3</sup><sup>1</sup>*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Senior Lecturer (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: [nurlybek.zhanykulov@gmail.com](mailto:nurlybek.zhanykulov@gmail.com)*<sup>2</sup>*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Lecturer (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: [timur.dossaliyev@ayu.edu.kz](mailto:timur.dossaliyev@ayu.edu.kz)*<sup>3</sup>*Doctoral Student of Bursa Uludağ University (Bursa, Turkey), e-mail: [shynarbek20@gmail.com](mailto:shynarbek20@gmail.com)***\*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Н.О.Жаныкулов, Т.К.Досалиев, Ш.Сейітханұлы. Мартин Хайдеггердің экзистенциалдық өлім анализі және дазайн // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – Б. 37–49.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-08>**\*Cite us correctly:**

Н.О.Жаныкулов, Т.К.Досалиев, Ш.Сейітханұлы. Мартин Хайдеггердің экзистенциалдық өлім анализі және дазайн // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – Б. 37–49.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-08>

Мақаланың редакцияға түскен күні 06.12.2024 / қабылданған күні 23.12.2024

### Martin Heidegger's Existential Analysis of Death and Dasein

**Annotation.** In the history of philosophy, the concept of death, the meanings and definitions that pursued philosophers and theologians at every stage of development and which were imposed in connection with this, were reflected differently in each period. The search for death was not only limited to philosophy, but also to other fields of science such as religion, sociology, psychology, literature, numerous studies have been conducted, and these studies will continue in the future. This is because death as an existential phenomenon is one of the most important concepts inseparable from the human mind. In this study, we will look at how possible it is to analyze the concept of death underlying the topic based on a hermeneutical approach and what results can be achieved as a result of this approach. The research work is conducted according to the views of Martin Heidegger, who was a prominent representative of existential philosophy. Heidegger considers death as a phenomenon that defines the existence of Dasein (being) and gives meaning to life. Heidegger strives for openness, linking the phenomenon of death with the category of "time", which ensures the integrity and meaning of life. From this point of view, the category of "time" is of great importance in revealing the existence of Dasein and in understanding his attitude to death. Also in our research work, we turned to hermeneutical and phenomenological methods in the course of analyzing, discussing, understanding and interpreting Dasein's analysis and Heidegger's death.

**Keywords:** Heidegger, death, Dasein, Philosophy of religion, existentialism.

**Н.О.Жаныкулов<sup>1</sup>, Т.К.Досалиев<sup>2</sup>, Ш.Сейітханұлы<sup>3</sup>**

<sup>1</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, PhD., старший преподаватель (Казахстан, Туркестан), e-mail: [nurlybek.zhanykulov@gmail.com](mailto:nurlybek.zhanykulov@gmail.com)

<sup>2</sup>Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, преподаватель (Казахстан, Туркестан), e-mail: [timur.dossaliyev@ayu.edu.kz](mailto:timur.dossaliyev@ayu.edu.kz)

<sup>3</sup>Докторант университета Бурса Улудаг (Бурса, Турция), e-mail: [shynarbek20@gmail.com](mailto:shynarbek20@gmail.com)

### Экзистенциальный анализ смерти Мартином Хайдеггером и Дазайн

**Аннотация.** В истории философии понятие смерти, значения и определения, которые преследовали философов и теологов на каждом этапе развития и которые были навязаны в связи с этим, по-разному отражались на каждом периоде. Поиски смерти не только ограничивались философией, но и другими областями науки, такими как религия, социология, психология, литература, были проведены многочисленные исследования, и эти исследования будут продолжаться в будущем. Это потому, что смерть как экзистенциальный феномен - одно из самых важных понятий, неотделимых от человеческого разума. В этом исследовании мы рассмотрим, насколько возможен анализ концепции смерти, лежащей в основе темы, на основе герменевтического подхода и каких результатов можно достичь в результате этого подхода. Исследовательская работа ведется согласно взглядам Мартина Хайдеггера, который был ярким представителем экзистенциальной философии. Хайдеггер рассматривает смерть как явление, определяющее существование Дазайна (бытия) и придающее смысл жизни. Хайдеггер стремится к открытости, связывая явление смерти с категорией «времени», обеспечивающей целостность и смысл жизни. С этой точки зрения категория «время» имеет большое значение в раскрытии бытия Дазайна и в понимании его отношения к смерти. Также в исследовательской работе мы обратились к герменевтическим и феноменологическим методам в ходе анализа, обсуждения, понимания и интерпретации анализа Дазайна и смерти Хайдеггера.

**Ключевые слова:** Хайдеггер, смерть, Дазайн, Философия религии, экзистенциализм.

**N.O.Zhanykulov<sup>1</sup>, T.K.Dosaliyev<sup>2</sup>, Sh.Seitkhanuly<sup>3</sup>**

<sup>1</sup>*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Dr. Öğretim Görevlisi (Kazakistan, Türkistan), e-mail: [nurlybek.zhanykulov@gmail.com](mailto:nurlybek.zhanykulov@gmail.com)*

<sup>2</sup>*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Öğretim Görevlisi (Kazakistan, Türkistan), e-mail: [timur.dossaliyev@ayu.edu.kz](mailto:timur.dossaliyev@ayu.edu.kz)*

<sup>3</sup>*Bursa Uludağ Üniversitesi Doktora Öğrencisi (Bursa, Türkiye), e-mail: [shynarbek20@gmail.com](mailto:shynarbek20@gmail.com)*

### **Martin Heidegger'in Varoluşsal Ölüm Analizi ve Dasein**

**Özet.** Felsefe tarihinde ölüm konusu, her dönemde filozoflar ve teologlar için önemli bir sorun olmuş ve bu konuya yüklenen anlamlar ve tanımlamalar her dönemde farklı şekilde yansımıştır. Ölüm üzerine yapılan araştırmalar yalnızca felsefe ile sınırlı kalmayıp, din, sosyoloji, psikoloji ve edebiyat gibi diğer bilim alanlarında da incelenmiş ve bu araştırmalar gelecekte de devam edecektir. Çünkü varoluşsal bir fenomen olarak ölüm, insan düşüncesinden ayrı düşünülemeyecek en önemli kavramlardan biridir. Bu çalışmada, ele alınan ölüm kavramının hermenötik bir yaklaşımla analiz edilmesinin ne kadar mümkün olduğu ve bu yöntemle hangi sonuçlara ulaşılabileceği incelenmektedir. Araştırma, varoluşçu felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Martin Heidegger'in görüşlerine dayanmaktadır. Heidegger, ölümü, Dasein'in (varoluşun) yaşamını belirleyen ve hayata anlam kazandıran bir fenomen olarak ele alır. Heidegger, ölüm fenomenini hayatın bütünlüğünü ve anlamını sağlayan "zaman" kategorisiyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Bu bağlamda, "zaman" kategorisi, Dasein'in varlığını ortaya çıkarmada ve onun ölümle ilişkisini anlamada büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca, bu araştırmada Heidegger'in Dasein ve ölüm analizini değerlendirme, tartışma, anlama ve açıklama süreçlerinde hermenötik ve fenomenolojik yöntemlere başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, ölüm, Dasein, din felsefesi, varoluşçuluk

#### **Кіріспе**

XX ғасырдың ойлау жүйесінің қалыптасуы - философиялық ағым ретінде экзистенциализмнің дүниеге келуімен тығыз байланысты. Бұл кезең әдетте соғыс, дағдарыс, үмітсіздік, ауру, өлім секілді ұғымдармен еске түседі. Басқаша айтар болсақ, философия тарихында адамзаттың басын алып қашатын, болмысын адамдық парасаттылықтан ажырататын кезең ретінде сипатталады. Осы кезеңде модернизмнің өнімі болған адам, ішінде өмір сүріп жатқан әлеуметтік болмысты анықтау барысында өзінің индивидуалдық болмысының бар екендігін паш ете бастады (Margot, 2004: 211).

Саналы тіршілік иесі ретінде адам, өзінің шектеулі болмыс екендігін және күннің бірінде ажалдың торына түсетіндігін білуі оны терең пессимизмге жетелеуі мүмкін. Өлімнің адамзаттың өзгермейтін тағдыры екендігі, өлімнің адамзат санасында өзінің болмыс ретінде бар екендігіне деген алаңдаушылық пен жойылып кетуге деген қорқыныш тудыруы, (Türkyılmaz, 2003: 110) сонымен қатар өлім мен өмірдің бірге біртұтас ретінде қарастырылуы кейде оның бар болу себебіне қайшы келетін жағдай сияқты көрінуі мүмкін. Дегенмен, өлім - туу секілді ол да табиғат құпияларының бірі екенін есте ұстаған жөн (Aurelius, 2020: 31). Сондықтан өлімді; өмірдің екінші бір жағы, яғни өмірдің арғы жағында тыс жатқан бір құбылыс ретінде қарастырған жөн (Ökten, 2016: 2). Ұйқы - адам үшін немесе кірпік қағу - көз үшін нені білдірсе, тура сол секілді өлім де тірі жан үшін сондай мағынаны білдіреді.

Өлімге қатысты философиялық зерттеу жасағанда алдымен оның қандай мақсатпен және қандай нәтижеге қол жеткізуге болатындығы турасында сұрақ қою қажет. Түптеп келгенде, өлімге қатысты зерттеу жасағандардың барлығы "өткен тарих пен өлімге шара жоқ" деген тоқтамға келеді. Алайда адам өткен шақты (тарихты, өткен құбылысты) өзгерте ала алмайды деген сөз, өлімге қатысты философиялық зерттеулер жасауға болмайды деген

сөз емес. Керісінше, өлімге қарсы шығар бір шара жоқ деген түсінік, адамды өлім туралы терең ойлануға, ізденуге, құбылысқа байыпты қарауға шақыруы тиіс. Осы бір ізденістің соңына түсіп, осы бір тақырыптың мәнін ашуға үлкен үлес қосқан ойшылдың бірі ол - Хайдеггер.

Өз заманында және бүгінде де есімі ерекше танылған Хайдеггер, өлім ұғымын қолға алғанда алдымен адам болмысын түсінуге тырысады. Философ адамды, адам деген не? сияқты мәселемен емес, оның болмыспен қандай байланысы бар деген мәселемен қолға алады. Осылайша Хайдеггер, адамды проблемаға айналдыратын процессті сипаттағысы келді және адамның проблемаға айналуына әкеп соқтыратын себептерді көрсетіп, адам болмысын ашуға жол тапқысы келді (Günay, 2010: 234). Тарихи тұрғыдан көз жүгіртсек тарихи интерпретациялар адамның экзистенциалды мағыналарын ашуға үлкен септігін тигізді. XX ғасырдың басында пайда болған «өмір философиясы» (La Lebensphilosophie) адам болмысына өзінің тұтастығымен қарады. Осы тұста Хайдеггер, өмір философиясының тамырын қалыптастыратын мағыналарды ерекше ашып көрсетеді. Ол бойынша болмыс - өмірге енетін нәрсе және өмір болмыс шеңберінде ғана жүзеге асады. Демек өмірдің мәніне жету, болмыстың мәніне жету деген сөз. Осы себепті Хайдеггер, алдымен болмыстың мәні туралы мәселені көтереді. Болмыстың мәні бар нәрседен көрінеді және бұл бар нәрсе кез-келген бар нәрсе емес. Өйткені тіршілік әлемінде көптеген, сан түрлі бар нәрселер бар. Болмыстың мәнін, болмысты түсінетін, оған сұрақ қоя алатын және болмыс туралы өзіне сұрақ қоя алатын адамнан бастау арқылы анықтауға болады. Өзіне өзін мәселе ретінде көрсететін болмысты «дазайн» деп атайды. Олай болса дазайн – өзімен бірге өлімді де тұтас қарастырады. Себебі, адам әлемінің ең маңызды құбылысы – бұл өлім. Өмірді өлімнен бөлек елестету мүмкін емес. Шындығына келгенде «бәрі өлімге тәуелді бола отырып, өмір сүреді». Адамның өз ішінен және әлемнен шығарып тастай алмайтын жалғыз шындығы да бұл өлім құбылысы. (Levinas, 2014: 30).

Неліктен өлім тақырыбы маңызды? Өлімнің дазайналды көрінісін ашу неліктен осы зерттеу жұмысының негізгі тақырыбына айналды? Хайдеггер бұл тұста өлімге экзистенциалды талдау жасайды. Себебі, өлімнің экзистенциалды талдауы; өлімнің биологиясын, психологиясын, теодицеясы мен теологиясын ашу тұрғысынан басымдыққа ие. Яғни, өлімнің экзистенциалды талдауы басқа ғылымдарға қарағанда әдістемелік тұрғысынан басым. Өйткені өлім (адам үшін өлім) оның онтологиялық түсіндірмесінен бөлек зерттелетін автономияға ие емес. Сонымен бірге, бұл өлімнің экзистенциалды талдауын және өлімге қарай өмір сүру мүмкіндіктерін қарастыру тұрғысынан бүкіл онтологиялық сараптаманың сипатында жатыр. Дазайннің толық мүмкіндіктерін ашатын кез ол - өлім орын алатын сәт. (Heidegger, 2011: 264).

Зерттеу барысында тақырыптың мақсаты мен тұжырымдамалық құрылымын терең зерделей отырып, біз Хайдеггердің тілінен туындаған қиындықтарды асып өтуге және оның ойларын түсіндіруге тырыстық. Сондай-ақ зерттеу жұмысының шекарасын айқындай отырып, Хайдеггерге байланысты жасалған зерттеу жұмыстарын қолдануға және өлімге қатысты жалпы мәтіндерге сілтеме жасауға тырыстық. Артынша дін философиясы саласында қолданылатын әдістерге жүгініп, кейбір әдістерді өзімізге жол картасы ретінде қолдандық.

### **Зерттеу әдістері мен материалдар**

Зерттеу жұмысында Хайдеггердегі дазайн және өлім ұғымын түсіну және түсіндіру барысында герменевтикалық және феноменологиялық әдістерге жүгіндік. Сондай-ақ мақалада гуманитарлық ғылымдарда жиі қолданылатын салыстырмалы, онтологиялық, аксиологиялық және концептуалды талдау сынды әртүрлі әдістер қолданылды. Ғылыми зерттеуде Хайдеггердің «Болмыс пен уақыт» еңбегін басшылыққа ала отырып, өлім ұғымының экзистенциалистік сипатын және оның адам өміріндегі орны мен әсерін көрсетуге тырыстық.



### Талдау мен нәтижелер

Философия тарихында философтар мен ойшылдар өлім турасында әртүрлі түсініктер мен анықтамаларды алға тартқан. Голландиялық философ Эразм өлім идеясын адам болмысын қалыптастыратын элемент ретінде сипаттап, "өмір - азап, ал өлуді - бұл зор мүмкіндік" (Erasmus, 2020: 118) дей келе, өлім құбылысын экзистенциалды философияның негізгі ұстындарының біріне айналдырды. Осылайша болмыс философиясымен бірге өлім құбылысының мәні мен маңызы одан әрі арта түсті (Tokat, 2018: 287). Нәтижесінде өлім, адамның өзіндік өмір философиясы мен болмысын анықтау нүктесінде экзистенциалды шындық, феномен ретінде жаңаша сипат алды. Өзін-өзі қалыптастыру және өзін-өзі жүзеге асыру рөлін өз мойнына алған адам, өмір мен өлімнің ішінде өмір сүру үшін экзистенциялық бір күреске тап болды (Unamuno, 2017: 119). Бұл күресте адам дәрменсіз, көмексіз және төзімсіз бір күйде себепсіз, жер бетіне тасталды. Сондықтан ол өзінің өмір сүруінің себебін білместен бірден болмыстың ішінен бір-ақ табады. (Wahl, 1999: 19). Бұл құбылыс адамның ерік-жігерінен тыс жүзеге асқандықтан (Heidegger, 2013b: 27), экзистенциалистік ой белгілі бір себепке байланбай тіке жерге лақтырылған адамды өзіне негіз етіп алды. Экзистенциалистік түсінік бойынша маңызсыз тіршілік иесі ретінде біз, ең жоғарыда Құдай орналасқан жоғары-төменнен тұратын иерархиялық жүйенің ішінен табылды. Бәріміз бұл дүниеге лақтырылған тіршілік иелері ретінде келгендіктен біздің қауіпсіздігімізге де нақты кепіл жоқ. Жалғыз білетін нәрсе бір күні емес, бір күні өлетіміз. Бұл жағдай барлық мүмкіндіктерді және бүкіл болашақты анықтайтын жалғыз құбылысқа айналды. Болашақ шектеулі және оның соңғы нүктесі бар. Бұл факт даусыз біздің тағдырымызды айқындайды. Сондықтан біз өз өміріміздің қауіпті екенін және бір күні оны жоғалтуымыз мүмкін екенін білеміз. Яғни, қолымыздағы жалғыз бар нәрсе – ол да біздің бар болуымыз, болмысымыз және оны кез келген уақытта жоғалтуымыз мүмкін. Міне, біздің өмір бойы іздеген, көксеген және оған қол жеткізуді көздеген болмысыз. Осыдан-ақ болмысымыздың қаншалықты шектеулі екендігін көруге болады.

Белгілі болғандай, бар болу мен жоқ болу, өмір мен өлім сынды қарама-қайшы ұғымдар әрқашан бір-бірі арқылы айқындалмақ, мәні ашылмақ. Сондықтан парадоксалды әдістің қажеттілігін алға тарта отырып, өлім мен өмірдің бірлігін қабылдап, өлімді болмыстың өмір сүруін тоқтататын құбылыс ретінде қарастырғаннан гөрі, біздің болмысымызды ашатын және болмысымызды сақтай алатын мүмкіндік ретінде бағалау аса пайдалырақ. Егер өлім құбылысы осы көзқарас негізінде қолға алынса, ол өмірді тәмамдайтын және толықтыратын, оны бірлік пен тұтастыққа жеткізетін, өмірге мән бітіретін және оның маңыздылығын ашатын құбылыс ретінде ортаға шығады. Мұндай көзқарас өлім туралы түсініктердің дамуына үлкен үлес қосып, адам болмысының мәні мен құндылығын аша түседі. Философияны өлімге дайындық ретінде көрген Сократтың атап өткеніндей, өлім құбылысын жоқ санап, философия жасау қиын әрі мағынасыз (Platon, 2015: 52). Ендеше өлімге қатысты қозғалған философиялық көзқарастарға қысқаша шолу жасағаннан кейін, негізгі тақырыбымыз болған Хайдеггердің өлім түсінігіне өтуге болады. Алдымен оның философиясындағы өлім ұғымының мәнін ашқан дазайнге тоқталып өтейік.

Хайдеггердің философиясында адам болмысы, дазайннің тарихи сапары кезінде онымен бірге жүретін жолсерік ретінде ортаға шығады (Nalbantoğlu, 1997: 44). Хайдеггер сапар шегу ұғымымен өмір сүретін ойшыл болғандықтан, ол өзінің «Болмыс пен уақыт» еңбегінде алдымен дазайннің тарихи сапарын терең зерттейді және адамдарға мен немін? мен кіммін? деген сұрақтарды қоюға, оның жауабын табуға мәжбүрлейді. Хайдеггердің бұл сапарында біз жолдың үнемі артта қалғандығына және жүрген сайын жаңа жолдың қалыптасқандығына көз жеткіземіз. Сондай-ақ Хайдеггер, бұл сапарында адамдарға үнемі жолдың басында жүруді және кез келген уақытта таң қалдыруға дайын екендігін көрсетеді (Тrawny, 2016: 8). Өйткені бақыланатын сапар Хайдеггер үшін жат. Оның дамытқан ойлау тәсілінде көбірек бұл жолдың бізді қайда апаратындығына емес, осы жолда не істей

алатындығымызға баса назар аударады (Heidegger, 1998a: 2). Сондықтан бұл жолда қайдан келгеніміз белгісіз болғандықтан, қайда баратынымыздың да аса маңызы жоқ. Хайдеггер осы ойлау тәсілі арқылы батыстық ойлау жүйесінен тысқа шығады; ол әдеттерді бұзатын, жоятын, қабылдамайтын өмірді жылы қабылдайтын және өткір ұстанымдарды басшылыққа алатын философияны қалыптастыруды көздеді. Бүкіл ынта-жігерімен, жан-дүниесімен ден қойған Хайдеггердің бұл жолымен жүру үшін алдымен қабырғаларды бұзып, маскаларды алып тастау қажет. Сондай-ақ белгілермен белгіленген жолмен жүре отырып, құлау, теңселу сынды қауіп-қаперлерден сақтанған жөн.

Байқағанымыздай мистик ойшыл, философиясы қиын әрі түсініксіз, болмысы бұлыңғыр болып көрінетін Хайдеггер, модерн философиямен өзін-өзі жоғалтқан адамды сол жерден алып, экзистенциализм әлемінің ішіне тастайды. Оның пікірінше, Платон мен Аристотельден бастау алып, Декарт және Кантпен жалғасын тапқан философтар ақылды негізге ала отырып, адамды еркіндікке, азаттыққа ұластыруға талпыныс жасады. Бұл азаттық күш-жігері адамнан көп нәрсені алып тастады және сонымен қатар кейбір қиындықтарды тудырды. Адам мейлі өзінің ақыл-ойымен әрекет етсін әлде эмоцияларымен, қандай жағдай болғанда да оның алдында тұрған ең маңызды мәселе өзінің болмысының мәні болып табылады (Folscheid, 2015: 80). Себебі адам кейбір жағдайларда өзін болмыс ретінде бар деп көреді, ал кейбір жағдайларда ол өзін қабылдамай теріс айналады. Ал кейде ол өзін әр бір сәтте бар нәрсенің субъектісі немесе өлшемі ретінде көреді. Мұндай мәселелер мен келеңсіздіктер оны өзін-өзі ұмыттыруға, адасуға және тұрақсыздыққа әкелді (Folscheid, 2015: 148). Бірақ адамды еріксіз қоршап тұрған мұндай проблемаларды адамнан бөлек немесе оның табиғатына қайшы келетін жағдай ретінде қарастыруға болмайды, керісінше бұлар адам болмысының бар болуының және оның адам болу қажеттілігінің бір көрсеткіші. Басқаша айтқанда, бұларды өздігінен қалыптасқан көзқарастар негізінде қабылдаған жөн (Towarnicki, 2017: 34). Өйткені адам ет пен сүйектен жаратылған жаратылыс; туылатын, азап шегетін, өлетін, ішетін, жейтін, көңіл көтеретін, ұйықтайтын, көретін, есітетін, ойланатын және қалайтын (Unamuno, 2014: 17) болмыс болғандықтан оның бойында жақсы деп сипатталатын аспектілер болғаны тәрізді жаман аспектілер бар. Осыған орай латын театрының жазушысы адамның осы екі полярлығын келесі сөйлемдермен қысқаша былайша қорытындылады: "мен адаммын: адами болып табылатын нәрселер маған жат емес". Дәл осы нүктеде Хайдеггер өзінің «Болмыс пен уақыт» еңбегінде қиындық көрген және азап шеккен адамның тілімен адамдарға және олардың сезімдеріне үн қатады. Жайсыз бір әлемнің ішінде туындайтын мазасыздық пен қаңғыбастықтан әрекет ете отырып, ол адамның болмыс ретінде жоғалып кетуін (Nühnerfeld, 2005: 73) және күнделікті өмірдегі жұмбақтарының ашылуын терең зерттейді.

Хайдеггер өзіне дейінгі бүкіл антикалық болжамдардан тазарған жаңа бір философиялық жүйені орнатқысы келеді. Өзінің алдына қойған алғашқы сұрағы: "болмыс деген не?" және бұл сұрақ философияның негізгі сұрағы. Бұл сұраққа мәселенің иесі ғана жауап бере алады. Бірақ Хайдеггер: "адам деген не?" деген сұрақтың онтологиялық тұрғыдан әлі де толыққанды дұрыс жауабы жоқ деп санайды. Сондықтан адамды түсіну осы жаңа философиялық жүйенің, яғни Хайдеггер орнатқысы келген іргелі онтологияның бірінші міндеті. Хайдеггер адам туралы айтылған барлық болжамдардан арылу үшін адамның орнына дазайн терминін қолданды. *Da-sein*, ол жерде – бар болудан бөлек нәрсе емес. Бұл анықтаманы онтологиялық тұрғыдан түсіну үшін оны толығымен тұтастық және бүтіндік аясында қарастыру қажет. Басқаша айтқанда, дазайнді онтологиялық тұрғыдан түсіну үшін оның туылуы, сол жерде болуы және өлімімен бірге қарастыру керек.

Хайдеггер дазайнді әлемнен әрекет ете отырып, өзінің болмысын түсінген бір бар болу (болмыс) ретінде ашықтауға тырысады. Болмыс қатысты мәселенің ең негізгісі – дазайннің аналитикасы, өйткені дазайнді зерттеу бүкіл әлемді зерттеу деген сөз (Inwood, 2014: 37). Хайдеггердің пікірінше, дазайн - болмыс туралы сұрақтар қоя алатын бір бар зат (болмыс). Басқа субъектілерден айырмашылығы, дазайннің мәні белгілі бір әлемнің ішінде

бар болу күйімен анықталады. Дазайн өз болмысын өзі жасау және оған мән-мағына жүктеу арқылы ғана түсіне алады. Дазайн тек «адам болмысын» ғана емес, болмыстың мәнін зерттейтін және болмыспен саналы байланыс орнататын субъект ретінде қарастырылды. Осы қыры арқылы оның қарапайым адам түсінігінен өзгеше өлшемі бар екендігін аңғаруға болады. Осы бір ерекшеліктерге сүйене отырып, Хайдеггер дазайннің дүниедегі болмысын және бұл болмыс жағдайы жеке адамның өмірін қалай қалыптастыратынын түсінуге тырысты. Дазайннің философиялық мағынасын түсіну үшін, ең алдымен, сөздің этимологиялық шығу тегінен іздеу керек. Сөз этимологиясына келсек «Dasein» немістің «Da» (мұнда, сонда) және «Sein» (болмыс, бар болу) сөздерінің бірігуінен туындайды, яғни бұл «бар болу» немесе «осында болу» деген секілді мағыналарды береді. Хайдеггер осы бір күнделікті қолданыстан әрекет ете отырып, дазайнге терең философиялық мән-мағына жүктеді және оны философияның негізгі ұғымдарының біріне айналдырды.

Хайдеггердің философиясына интерпретация жасаған философтар жалпылама дазайн терминіне «бар болған болмыс» деген анықтама береді (Çüçen, 2003: 39). Ал Инвуд, бұл ұғымның Хайдеггердің танымында дамып, өзгеріске ұшырағандығын айтады. «Ол жерде бар болған болмыс» дегенде бұл «орын» субъектінің өзіне тиесілі ерекше аймақ болып табылады. Яғни бұл аймақ болмыстың тікелей өзінің мәніне байланысты. Бұл түсінік дазайнді физикалық немесе кеңістіктік болмыс ретінде ғана емес, сонымен бірге болмыстың мәнін зерттейтін және өзін-өзі жүзеге асыру қабілетімен өзін анықтайтын тұжырымдама ретінде мағынасын аша түсті (Inwood, 2012: 42).

"Болмыс пен уақыт" атты еңбегінде Хайдеггер бастапқыда болмыстың мәнін зерттеуді назарға алады. Хайдеггердің пікірінше, болмыс мәселесі дұрыс шешілуі үшін алдымен болмыс мәселесіне сұрақ қоя білетін бар болудың өзі, яғни дазайннің өзі дұрыс зерттелуі тиіс. Дазайн болмыс туралы сұрақтар қою барысында ол өзінің бар болу сипатына, мәніне жақындай түседі. Байқағанымыздай философияның ең іргелі онтологиялық мәселесі болған болмысты тек феноменологиялық әдіс арқылы дұрыс зерттеуге зор мүмкіндік аламыз. Дазайнге феноменологиялық әдіспен қарау, герменевтикадан бөлек ештеңе емес. Философияның өзі дазайннің герменевтикасын бастапқы нүкте ретінде қабылдайтын әмбебап феноменологиялық онтология. Болмыстың аналитикасы ретінде дазайннің герменевтикасы барлық философиялық сұрақтарды қамтитын нұсқаулықтың ұшын, оның қайнар көзіне және оның адасып, қайта оралатын жеріне байлайды (Martin Heidegger, 1962: 62).

Хайдеггер дәстүрлі антропология негіздерінде жатқан "онтологиялық" анықтамаларды жеткіліксіз деп таниды. Бұл орынсыз, негізсіз онтологиялық дереккөздер адамды: I) ойлайтын жануар ретінде; II) Құдай жаратқан жаратылыстар ретінде танытады (Martin Heidegger, 1962: 74). Хайдеггердің терминологиясы бойынша бұл онтологиялық дереккөздер тек адамды таныту үшін қолданылады. Ал дазайннің анықтамасы, фундаментальды онтология арқылы ғана жүзеге асады. Осы тұрғыдан дазайннің өмір сүру режимдерін "дүниенің - ішінде - бар болу" деп аталатын болмыстық күйге сүйене отырып түсіндіруге болады (Martin Heidegger 2011: 55).

«Болмыстың және уақыт» еңбегінің бірінші бөлімінде көрсетілгендей, күтім жасау дазайннің жиынтық формасын береді. Дазайн өзі үшін бар және бұл дазайннің өмір сүру мүмкіндігімен және режимдерімен бірге түсіндіріледі (Martin Heidegger, 2011: 250). Дазайн заңдылығы бойынша үнемі үздіксіз бір нәрселер құрылып, қалыптасып отыруы қажет (Martin Heidegger, 1962: 279). Бұл нәрсе дазайн бар болған жағдайда ешқашан өзінің тұтастығына қол жеткізе алмайтын секілді көрінеді. Қарастырылып отырған тұтастық дазайн әлемде өмір сүруін тоқтатқанда, басқаша айтқанда, дазайн өлгенде ғана орнауы мүмкін (Martin Heidegger, 1962: 281), яғни дазайннің тұтастығы мәселесінде осындай қайшылықтар орын алады.

Өлім ұғымында да осындай қайшылық бар. Адам өз өлімін практикалық тұрғыдан қайта-қайта бастан кешіре алмайды. Яғни, өлім бір ақ рет басынан өткеретін жағдай. Бұл

факт Хайдеггердің іргелі онтологиясын өлім ұғымына қолдануға бола ма? деген сұрақ туғызады. Адам әрқашан басқалардың өліміне куә болады. Бірақ бұл айғақтар қайтыс болған адаммен бірге өлімді бастан кешіру деген сөз емес. Адам қайтыс болған адамның өлімімен ғана дазайннің дазайнге айналу құбылысына куә бола алады. Осы құбылыстың арқасында дазейннің объективті анықтамасын беруге болады. Бірақ бұл анықтама іргелі онтология үшін ешқандайда жеткілікті болмайды. Осылайша, Хайдеггерде өлімді өлім ретінде экзистенциалды концептуализациялау мүмкіндігі ғана қалады (Martin Heidegger, 1962: 284).

Бұл концептуализация шектік және тұтастық ұғымдарын экзистенциал ретінде түсіндіру арқылы мүмкін болады. Бірақ шектік және тұтастық ұғымдары дедукциямен емес, дазайнге сілтеме жасау арқылы түсіндіріледі. Бұл түсініктемеге сәйкес, дазайн әлі-болмаған режиміне жатады (Martin Heidegger, 2011: 257). Дазайннің әлі-болмағаны бір-біріне тиесілі заттардың әлі бірікпегендігін көрсетеді (Martin Heidegger, 1962: 286). Ал шектік болса әрқашан сұраныстың қанағаттандырылғанын білдірмейді. Хайдеггер өлім үшін қолданғанда шектік ұғымын дазайннің шегі, соңы мағынасында емес, соңына қарай жылжи отырып, өмір сүру, бар болу мағынасында қолданады (Martin Heidegger, 1962: 289).

Өлімге қарай жылжи отырып, бар болу - бұл дазайннің негізгі режимі. Өлім, дазайннің кез келген жағдайда өзімен бірге жанында алып жүруге тиісті болмыс-мүмкіндігі (Martin Heidegger, 1962: 293-294). Осы тұрғыда күтім жасау, өлімге-қарай-бар болудың ішінде өзінің ең алғашқы бейнесін табады және оны іске асырудың арқасында дазайн онсызда бұрыннан бар екендігін көрсетеді (Martin Heidegger, 2011: 265).

Аңғарғанымыздай Хайдеггерде өлім мен болмыс бір-бірімен тығыз байланыста. Бар нәрсенің тұтас болу мүмкіндігіне байланысты анализ, дазайннің бар болу мүмкіндігінің шынайылығы мен тұтастығы ішінде экзистенциалды түрде ортаға шығады. Бұл кемеліне жетпеген күй әлемдегі болмыстың міндетті шарты болып табылады. Дазайн, өмірге келуімен бірге дүниеге лақтырылды және өзінің бойында өмір сүру мүмкіндіктерін жүзеге асырды. Бірақ әлемде болмыс болудың жоққа шығара алмайтын мүмкіндігі ол – жоқ болу, біту, аяқтау. Өлім - бұл дазайннің толықтығы және болмыстың жиынтығы. Өзі өлімге лақтырылған, өлімге қарай бет алған дазайн - өзінің өмір сүру мүмкіндігін жүзеге асыруға бағытталған болмыс.

Хайдеггер дазайнді өзінің шегі мен соңының бар екендігін білетін және осы соңғы нүктені өлімге қарай апаратын жол ретінде таниды (Heidegger, 1982: 9). Осылайша ол, неміс ойлау жүйесіндегі өнер мен философияның біртұтас құрылымын өз ойларымен үйлестіре отырып, өлімді адам болмысы тұрғысынан негіздеп, түсіндіруге тырысады. Бұл бағытта феноменологиялық әдісті қолдана отырып, ол кейбір терең талдаулардың нәтижесінде өлімді экзистенциалды әлемге тасыды.

Хайдеггердің ойлау жүйесінен өлім құбылысының және адамның жеке өлімінің қаншалықты ерекше мәнге ие екендігін көруге болады. Себебі, ол өлімді табиғи құбылыстан гөрі дазайннің негіссіз болмыс тәсілінен нақтылыққа өтуіне мүмкіндік беретін алғашқы қадам ретінде сипаттайды. Дазайннің өз өлімімен бетпе-бет келуі оның өзімен жүздесуіне және күнделікті өмірден ажырауына алып келді. Сондықтан өлім Хайдеггердің философиясында дазайннің бар болуына мүмкіндік беретін құбылыс ретінде маңызды орын алады.

Экзистенциалист философ Хайдеггер өлім мен дазайн ұғымын талдау барысында өлімді, өмірді қалыптастырушы және оған мазмұн беруші бір мүмкіндік ретінде қарастырады. Ал, дазайнді жоғарыда атап өткендей өлімге қарай жол тартқан бір болмыс ретінде сипаттайды. Хайдеггер дазайннің бар болған жағдайда үнемі бір жеткіліксіздіктің орын алатындығын және бұл кемшіліктерді толықтырмай оның жүзеге аспайтындығын алға тартады. Онсыз да дазайннің негізінде толықсыздық (кемелсіздік) жатыр. Демек, толықсыздық (кемелсіздік) Хайдеггер үшін бар болу тұрғысынан жеткіліксіздікті (кемшілікті) білдіреді. Дазайн өзінің болмысы тұрғысынан жеткіліксіздіктен арылған

(кемшілігі жоқ) бір болмысқа ұласқанда, енді ол бұл жерде жоқтықпен тең дәрежеде болады. Болмыстың жеткіліксіздіктен (кемшіліктен) арылуы дазайннің жоқ екенін білдіреді. Демек, дазайн бар болған жағдайда ешқашан өзінің толықтығына (кемелдігіне) жете алмайды. Ол толықтығына (кемелдікке) жеткенде, ол осы дүниеде болмыстың жоғалуына алып келеді (Heidegger, 2018: 356). Хайдеггердің дазайннің негізінде бірдеңе жетіспейтіні туралы мәлімдемесі шын мәнінде болмыстың өзіне тиесілі нәрсенің жоқтығын көрсетеді және бұл жетіспеушілік өлім деп көрсетілген (Levinas, 2014: 40).

Байқағанымыздай Хайдеггердің өлімге жақын тіршілік иесі ретінде сипаттаған дазайн анализі, бізге оның негізінде үнемі бір жеткіліксіздіктің бар екендігін және бұл жеткіліксіздікке дазайннің соңы (бітуі) деп сипатталатын өлімді жатқызатындығын көрсетеді. Дазайннің бар екендігін қуаттайтын бұл соң (біту), оның толықтығын (кемелдігін) айқындайды. Хайдеггердің айтуынша, әрқайсымыздың өмір сүріп жатқан күнделікті өмірде объектілер әлеміне байланысты жеке болмысымыз жоқ, тіпті өз болмысымыз әлі қалыптаспаған. Біз қоғамдық ортада, өзге адамдардың және достардың арасында өмір сүріп жүрген қоғамның бір мүшесіміз және әрқашан кемелдікке жетпеген (толық емес) тіршілік иесі ретінде қоғам өміріне қатысамыз. Бұл жетіспеушілікті жою және толықтыққа (кемелдікке) жету біз өлім құбылысымен жүздесіп, онымен байланысқа түскен кезде ғана мүмкін болады. Сондықтан дазайннің толықтығы (кемелдігі) оның өлімін қамтуы тиіс. Алайда, өлім орын алғанда бұл толықтыққа (кемелдікке) қол жеткізу екі талай. Өйткені, жоғарыда айтып өткеніміздей, дазайннің өлімінің орын алуы бір жағынан оның жоғалып кетуін білдіреді. Басқаша айтқанда, бұл дазайннің бұл дүниеде болмыс ретінде жоқ болуын білдіреді. Бұл дазайннің толықтығына (кемелдігіне) жету үшін жеткіліксіз. Дазайннің өліммен бірге толықтыққа (кемелдікке) жетуі деген сөз, оның бұл жерде өзін жоғалтуы дегенді білдіреді. Бұл нәрсе дазайннің тәжірибе мен түсіну мүмкіндігінен алыстауына себеп болады. Сондай-ақ, басқалардың дазайні де өліммен бірге толықтыққа (кемелдікке) ұласқан кезде, ол әлемде болмысын жоғалта отырып, дазайнсіз күйге өтеді. Басқаша айтқанда, бар нәрсенің дазайн ретінде жоғалуы (бітуі, соңы) оның болмысының бастауы болып табылады.

Дазайн үшін басқалардың өлімі - құбылысты түсінуге көмектеседі, алайда бұл біреудің өлімін көрумен ғана шектеледі. Біз басқалардың өліміне куә болған кезде, бұл дазайннің бұдан былай дазайнсіздікке көшуін білдіреді. Өліммен бірге болу бір әлемде әрқашан бірге болуды білдіретіндіктен, соңында қалғандар да өз әлемімен, яғни өліммен бірге бола алады. Бірақ біз басқа біреудің өлімін ешқашан толық, шынайы сезіне алмайтынымызды, тек онымен бірге бола алатынымызды ғана есте ұстауымыз керек. Сондықтан біреудің өлімін онымен бірге болу арқылы түсіну мүмкін емес. Осы тұрғыдан алғанда, басқа біреудің өліміне куә болу өз өлімімізді барынша драмалық түрде ашуға көмектеседі (Ökten, 2006b: 44).

Хайдеггер үшін өлімнің бар болу мүмкіндігінің бірі - оны кең мағынадағы өмір құбылысы ретінде сипаттауы және өмір де өзін әлемнің ішінде бар болуға тиісті бір болмыстың түрі ретінде қарастыруы. Бұл мәселеде Хайдеггер бір тірі жаннның өлімге деген қатынасы мен адамның, яғни дазайннің өлімге деген қатынасын бөліп қарастырады. Оның пікірінше, адамнан тыс басқа тіршілік иелерінің бар болуы мен адамның бар болуы арасында қандай айырмашылық бар болса, бұлардың өлімі де әртүрлі болады. Хайдеггер осы айырмашылықтарды көрсете отырып, тіршілік иелерінің жанының үзілуін терминологиялық тұрғыдан жойылу десе, дазайннің өлімін басқа тіршілік иелерінен бөлек қарастырады. Себебі, оның пікірінше, дазайн жай, қарапайым түрде жоғалып кететін нәрсе емес. Сондықтан ол оның өлімін «өмірмен қош айтысты» дейді (Heidegger, 2018: 370). "Адамдар өлетін болмыс. Оларды өлетіндер деп атайды, өйткені олар өлу мүмкіндігіне ие (Heidegger, 1954: 177). Ал, "дазайн ешқашан құрып, жоқ боп кетпейді", ол жәй өз өмірімен қош айтысады. Дазайн өлгенше ғана өз өмірін жоғалтуы мүмкін. Қысқаша айтқанда, өлу - бұл дазайннің өз өліміне қарай өмір сүру тәсілі (Heidegger, 2018: 371).

Хайдеггер өлімді дазайннің бар болу тәсілі ретінде айқындай отырып, ол сонымен бірге өлімнің дазайннің бар болған сәтінен бастап қабылдайтын болмыс тәсілі екендігін алға тартады. Мұны философ былайша ақтарады: "бір адам өмір сүріп бастаған сәтте-ақ, ол өлуге дайын жаста болып табылады." (Heidegger, 2018: 368-369). Шынында да, адам өз денесінде өмір сүре бастаған сәттен бастап өлімге тәуелді және өлімнің кез-келген сәтте саған жақындамайтындығына ешқандай кепіл жоқ (Ökten, 2016: 141). Басқаша айтқанда, өлім дүниеге келген сәтте бізбен бірге дүниеге келеді. Біздің өміріміздің әр қадамы өліммен сабақтасқан, бір аяғымыз үнемі өлімнің алқабында (Malpas ve Solomon, 2017: 176).

Хайдеггер өлімді дазайннің ең маңызды мүмкіндігі және өмір сүруді қамтамасыз ететін ең ішкі мүмкіндік ретінде сипаттай отырып, (Heidegger, 1984: 101) ол өлімнің өзіне тән бірқатар бірегей мүмкіндіктері туралы сөз қозғайды. Осы мүмкіндіктердің ішіндегі ең маңыздысы - дазайннің өлімімен бірге өз болмысын да ол жерде мәселе ретінде қарауы. Дазайннің соңына жетудің экзистенциалды мәні де оның өзінен туындайды. Мұндай соңына жетудің мәнін толық ашу үшін тезисті келесідей тұжырымдауға болады:

1. Дазайн бар болған жағдайда әрқашан оған әлі болмаған және болашақта болу мүмкіндігі бар барлық нәрсе тиесілі (тұрақты жетіспеушілік)

2. Соңына әлі жетпеген нәрсенің соңына ұласуы бұдан былай дазайнсіздік сипатына ие болады. (Жетіспеушілікті актив ретінде жою)

3. Соңына жету бір дазайннің ешқашан алмастыра алмайтын болмыс түрін өз ішінде алып жүреді (Heidegger, 2018: 364).

Хайдеггер дазайннің кемел еместігі, жеке басымдылыққа ие болмағандығымен немесе әлі қол жетімді бола қоймағандығымен сипатталмайды (Heidegger, 2018: 364). Сондай-ақ, Хайдеггер, дазайн өлім үшін, ал өлім дазайн үшін деген идеяға сүйене отырып, дазайннің өмір сүру кезінде-ақ өлгендігін алға тартады. Осылайша, ол өліммен барлық нәрсенің бітпейтіндігін, себебі өлім жоқтықты білдірмейтіндігін айтады. Өлімді жоқтық деп қабылдайтын Хайдеггер, оны мүмкіндіктің есігі ретінде түсіндіреді және кемелдікке өліммен жетуге болады деп санайды. Дін философиясында бұл мүмкіндіктің не екеніне немесе оның қалай жүзеге асырылатынына емес, оның не емес екеніне баса назар аударылады. Сондықтан Хайдеггер, өлімді тұйық шеңбердің ішіне кіргізіп, мүмкіндіктер мен мүмкін еместіктер тізбегіне жататын буынның бір бөлігін ғана көрсетеді. Көріп отырғанымыздай, Хайдеггердің философиясында белгісіздік, айқынсыздық басым. Егер бұл белгісіздік жойылғанда, мүмкін Хайдеггер бүгінгідей атақты ойшыл ретінде танылмас еді. Хайдеггер үшін белгілі болған жалғыз нәрсе - өлімнің өмірмен байланыс құруы. Бұл байланыс, өлімді өмір құбылысы ретінде қарастыруға және өмірді қалыптастырушы элемент ретінде қабылдауға себеп болды.

Аңғарғанымыздай, мақаламызға арқау болған Хайдеггердің атақты еңбегі «Болмыс пен уақыт» болмыстың мәніне баса назар аударған. Болмыстың мәні дазайнде көрінеді. Болмыстың мәнін ашу жолы дазайнді талдау арқылы жүзеге асады. Дазайнді талдау, болмыстың тарихилығын ашып, уақытпен байланысын көрсету деген сөз. Осы тұрғыдан алғанда, уақыт дазайннің үш қырын білдіреді. Олар, өткен-фактілік, қазіргі-кішірейтілген, болашақ-экзистенциалды. Бұл жерде өлім бізге оның болашақ келбетіне, яғни тікелей экзистенциалды келбетіне байланысты мүмкіндік ретінде көрінеді. Болмыстың мәніне байланысты сұрақ, дазайнді талдаудың арқасында философиялық антропологияға және өлімнің орталық құндылыққа ие болуына байланысты өлім философиясына жол ашты. Хайдеггердің пікірінше, өлімді емес, өмірді ойлау, Спинозаның сөзімен айтқанда, «үміт пен болашақ жайында ойлау» дегенді білдіреді" (Wahl, 1999: 44).

### **Қорытынды**

Философия, әдетте сырттан қарағанда, абстрактілі, тек тұжырымдамалардан тұратын немесе өмірмен байланысын үзіп, үнгірде қалып қойған философтардың адамдарды ойландыруға тырысқан теориялық пайымы сияқты қарастырылады. Дегенмен, философия

адамның өз болмысының мәні мен мәселелерін қозғайтынын және осы мәселелердің алдында қандай ұстанымдарды ұстау керектігін білетін ғылым саласы екендігін философия тарихынан алуан түрлі мысалдармен көруге болады. Осы мәселелердің бірі – өзінің экзистенциялық сипатының бар немесе жоқтығы мәселесі үнемі тартысылып келген өлім құбылысы. Өмірдің мәні мәселесімен тікелей байланыста болуы оның экзистенциялық мәселе екендігін айқындайды. Өлім әдетте өмірден бөлек, жатсынған, еленбейтін бір құбылыс ретінде қарастырылса, Хайдеггер оны өмір құбылысы және өмірді қалыптастыратын маңызды элемент ретінде жаңадан ортаға қойды. Біз де өлетінімізді және күн өткен сайын өлімге жақындай түсетін тіршілік иесі екенімізді біле отырып, өлімді жіті зерттеп түсінген және болмыстың мәніндегі өлімнің рөлін өте жақсы ашып көрсете білген ойшылдардың бірі ретінде Хайдеггерді және оның философиясын зерттеу нысаны етіп алдық. Алдымен Хайдеггердің өлім туралы идеясын ашу үшін оның «*Болмыс пен уақыт*» еңбегіне сүйене отырып, бұл құбылысты қалай бағалайтынын және мына өмірдің ішінде өлімді қалай орналастырғандығын ашып көрсетуге тырыстық.

Белгілі болғандай, Хайдеггердің өлім туралы көзқарастары, оның болмыс идеясына негізделген. Оның айтуынша, өлім кең мағынада өмір құбылысы болып табылады. Егер біз «адам өмірінен» сөз ететін болсақ, онда сөзсіз өлім ұғымы ортаға шығады. Өлім - бұл дүниеде болуға тиісті заңды құбылыс. Осы тұста ортаға шығатын маңызды нәрсе - дазайннің онтологиялық өлімінің экзистенциалды талдауы. Әлемдегі тіршілік иелерінің бәрі тең күйде өлімге бағытталған. Дазайн, бір болмыс мүмкіндігі ретінде өлім мүмкіндігін ешқашан түсіндіре алмайды. Осы себепті, өлім - әркімнің басына келетін нәрсе. Өлім - дазайннің өз мойнына алуға тиісті бір болмыс мүмкіндігі. Бұл дегеніміз, дазайн өзімен жалғыз қалған болмыс мүмкіндігіне ие, өлімді теріске шығармайды. Сонымен қатар ол басқа да дазайндармен болған байланыстарын үзеді. Осылайша өлім - жеке, дара, байланысын үзген, түсіндіре алмайтын ерекше бір құбылыс ретінде ортаға шығады.

Жалпылама Хайдеггердің өлім мәселесіне қатысты көзқарастарын былайша қорытындылауға болады. Өлім - бұл дазайннің мәндік әлемінен бөлінбейтін жиынтық. Дазайннің өмір сүруінің негізгі заңдылығы - оның әлемде болуы. Дазайннің мәні – экзистенция (болу мүмкіндігі ретінде болмыс). Экзистенция дазайннің бар болу мүмкіндігін анықтайды.

Бұл зерттеудегі біздің басты мақсатымыз Хайдеггердің философиясына сүйене отырып, адамның өлім құбылысы арқылы өмір сүріп жатқан мына әлемдегі өз орны мен ұстанымдарын анықтау және өлімнің осы зерттеу жұмысындағы орны мен рөлін көрсету болды. Өлімнің адам табиғатының өзгермейтін тағдыры екендігі және өмірдің де өлімді қажет етуі, бізге бар болудың мүмкіндігін көрсетеді. Өлімнің адамның басынан өткеретін ең шешуші, қаша алмайтын және жалғыз ақиқат екендігі оны барлық адамдар үшін болмыстың міндетті салдары ретінде қарастыруға итермелейді. Өйткені бар болу, өмір сүру өлімділікті қажет етеді. Нақтырақ айтқанда, өлімге үміткер бола отырып, онымен үйлесімді өмір сүру деген сөз. Сондықтан өмір сүру дегеніміз - өлімге сәйкес өзін-өзі орнықтыру және өлімнің ішінде өзін-өзі қалыптастыру деген сөз. Осы бір күйімен өлім, ешқашан қашып құтыла алмайтын өмірдің негізгі феноменіне айналды.

#### ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Aurelius, M. (2020). *Kendime Düşünceler*. Y. Emre Ceren (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. – 288.
- Çüçen, A. K. (2003), *Heidegger’de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları. – 220.
- Erasmus, D. (2020). *Deliliğe Övgü*. Yücel Sivri (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. – 152.
- Folscheid, D. (2015). *Felsefe Akımları*. Muna Cedden (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. – 157.
- Günay, M. (2010). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi. – 260.

- Heidegger M. (1982). Fenomenolojinin Temel Sorunları. Albert Hofstadter (çev.), New York: Indiana Üniversitesi Yayınları.– 163.
- Heidegger M. (1984). Erken Yunan Düşüncesi Batı Felsefesinin Yıkılışı. David Farrell ve Frank A. Capuzzi (çev.), San Francisco: Harper Collins Yayıncıları. – 304.
- Heidegger, M. (1954). Das Ding, in: ders. Pfullingen: Vorträge und Aufsätze. – 447
- Heidegger, M. (1998a), Tekniğe İlişkin Soruşturma. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları. – 85.
- Heidegger, M. (2013a). Hümanizm Üzerine. Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. – 112.
- Heidegger, M. (2018). Varlık ve Zaman. Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları. – 640.
- Hühnerfeld, P. (2006). Heidegger Bir Filozof, Bir Alman. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları. – 150.
- Inwood, M. (1999)., A Heidegger Dictionary, Blackwell Publishers, Massachusetts, Metin Bal (trans.), Konya: Özne Dergisi Heidegger Özel Sayısı, S. 16, 2012. - s. 320.
- Inwood, M. (2014). Heidegger. Nursu Örgе (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. – 204.
- Levinas, E. (2014). Ölüm ve Zaman. (N. Başer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. – 141.
- Malpas, J. & C. R. Solomon. (2017). Death and Philosophy. Nur Küçük (trans.), İstanbul: Ithaki Publications. – 224.
- Margot, F. (2004). 20. Yüzyıl Filozofları. (A. Kanat, Çev.) İzmir: İlya Yayınevi. - 389.
- Martin Heidegger, Being and Time, trans. John Macquarrie ve Edward Robinson, (Oxford: Blackwell Publishing, 1962). – 294.
- Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011). – 488.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997). Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ. Ankara: İmge Yayınları. – 229.
- Ökten, H. K. (2006a). Heidegger Kitabı. İstanbul: Agora Yayınları. – 343.
- Ökten, H. K. (2016). Ölüm Kitabı. İstanbul: Agora Yayınları. - 288.
- Platon. (2015). Phaidon. Furkan Akderin (çev.), İstanbul: Say Yayınları. – 136.
- Tokat, L. (2018). Din Felsefesi. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları. – 392.
- Towarnicki, F. D. (2017). Martin Heidegger Anılar ve Günlükler. Zeynep Durukal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. – 122.
- Trawny, P. (2016). Martin Heidegger Eine Kritische Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. – 244.
- Türkyılmaz, Ü. (2003). Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 43(2). 109-118.
- Unamuno, M. D. (2014). Hayatın Trajik Duygusu. Mehmet S. Şener (çev.), İstanbul: Divan Kitap Yayınları. – 344.
- Unamuno, M. D. (2017). Günlükler. A. Burak Zeybek (çev.), İstanbul: Sel Yayınları. – 140.
- Wahl, J. (1999). Varoluşçuluğun Tarihçesi. Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Payel Yayınları. – 82.

## REFERENCES

- Aurelius, M. (2020). Kendime Düşünceler [Thoughts to Myself.]. Y. Emre Ceren (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. – 288. (In Turkish).
- Çüçen, A. K. (2003), Heidegger'de Varlık ve Zaman [Being and Time in Heidegger]. Bursa: Asa Yayınları. – 220. (In Turkish).
- Erasmus, D. (2020). Deliliğe Övgü [In Praise of Madness]. Yücel Sivri (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. – 152. (In Turkish).
- Folscheid, D. (2015). Felsefe Akımları [Currents of Philosophy]. Muna Cedden (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. – 157. (In Turkish).
- Günay, M. (2010). Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu [The Human Problem in the History of Philosophy]. Adana: Karahan Kitabevi. – 260. (In Turkish).
- Heidegger M. (1982). Fenomenolojinin Temel Sorunları [The Basic Problems of Phenomenology]. Albert Hofstadter (çev.), New York: Indiana Üniversitesi Yayınları. – 163. (In English).



- Heidegger M. (1984). Erken Yunan Düşüncesi Batı Felsefesinin Yıkılışı [Early Greek Thinking The Down of Western Philosophy]. David Farrell ve Frank A. Capuzzi (çev.), San Francisco: Harper Collins Yayıncıları. – 304. (In Turkish).
- Heidegger, M. (1954). Das Ding, in: ders. Pfullingen: Vorträge und Aufsätze. – 447. (In German).
- Heidegger, M. (1998a), Tekniğe İlişkin Soruşturma [An Investigation into the Technique]. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları. – 85. (In Turkish).
- Heidegger, M. (2013a). Hümanizm Üzerine [On Humanism]. Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. – 112. (In Turkish).
- Heidegger, M. (2018). Varlık ve Zaman [Being and Time]. Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları. – 640. (In Turkish).
- Hühnerfeld, P. (2006). Heidegger Bir Filozof, Bir Alman [Heidegger is a Philosopher and a German]. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları. – 150. (In Turkish).
- Inwood, M. (1999)., A Heidegger Dictionary, Blackwell Publishers, Massachusetts, Metin Bal (trans.), Konya: Özne Dergisi Heidegger Özel Sayısı, S. 16, 2012, - s. 320. (In Turkish).
- Inwood, M. (2014). Heidegger. Nursu Örgü (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, – 204. (In Turkish).
- Levinas, E. (2014). Ölüm ve Zaman [Death and Time]. (N. Başer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. – 141. (In Turkish).
- Malpas, J. & C. R. Solomon. (2017). Death and Philosophy. Nur Küçük (trans.), İstanbul: İthaki Publications. – 224. (In Turkish).
- Margot, F. (2004). 20. Yüzyıl Filozofları [The Philosophers of the Century]. (A. Kanat, Çev.) İzmir: İlya Yayınevi. - 389. (In Turkish).
- Martin Heidegger, Being and Time. trans. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishing, 1962. – 294. (In English).
- Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011). – 488. (In Turkish).
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997). Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ [The paths are Martin Heidegger and the Modern Era]. Ankara: İmge Yayınları. – 229. (In Turkish).
- Ökten, H. K. (2006a). Heidegger Kitabı [The Heidegger Book]. İstanbul: Agora Yayınları. – 343. (In Turkish).
- Ökten, H. K. (2016). Ölüm Kitabı [The Book of Death]. İstanbul: Agora Yayınları. - 288. (In Turkish).
- Platon. (2015). Phaidon [Phaidon]. Furkan Akderin (çev.), İstanbul: Say Yayınları. – 136. (In Turkish).
- Tokat, L. (2018). Din Felsefesi [Philosophy of Religion]. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları. – 392. (In Turkish).
- Towarnicki, F. D. (2017). Martin Heidegger Anılar ve Günlükler [Martin Heidegger Memoirs and Diaries]. Zeynep Durukal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. – 122. (In Turkish).
- Trawny, P. (2016). Martin Heidegger Eine Kritische Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. – 244. (In German).
- Türkyılmaz, Ü. (2003). Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği [The Dialectic of Life and Death in Albert Camus's Caligula]. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 43(2). 109-118. (In Turkish).
- Unamuno, M. D. (2014). Hayatın Trajik Duygusu [The Tragic Feeling of Life]. Mehmet S. Şener (çev.), İstanbul: Divan Kitap Yayınları. – 344. (In Turkish).
- Unamuno, M. D. (2017). Günlükler [Diaries]. A. Burak Zeybek (çev.), İstanbul: Sel Yayınları. – 140. (In Turkish).
- Wahl, J. (1999). Varoluşçuluğun Tarihi [The History of Existentialism]. Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Payel Yayınları. – 82. (In Turkish).

## ФИЛОСОФИЯ

IRSTI 13.11.28

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-09>B.N. SAIFUNOV 

*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Senior Lecturer  
(Kazakhstan, Turkistan), e-mail: [bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz](mailto:bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz)*

**AHMAD YASSAWI FROM THE PERSPECTIVE OF PRIMARY SOURCES  
(BIBLIOGRAPHIC ANALYSIS)**

**Abstract.** The scientific study of the legacy of Khoja Ahmad Yassawi (d. 562/1166) commenced in the 20th century under the direction of Fuad Köprülü (1890-1966). Despite the numerous significant studies that have been conducted on Ahmad Yassawi and Yassawism, there is a discrepancy in the available information regarding the year of his birth. Nevertheless, the precise date of Ahmad Yassawi's birth remains uncertain. However, there is clear information regarding the date of his death and the duration of his life in sources such as the Neseb-name. In light of the aforementioned data, it is feasible to ascertain the year of Ahmad Yassawi's birth. Nevertheless, some medieval sources present differing perspectives on this matter, thereby rendering it open to debate. It was thus deemed appropriate to undertake an analysis of the year of Ahmad Yassawi's birth. This article presents an attempt to determine the years of Ahmad Yassawi's birth and death based on primary sources, with a particular focus on genealogical trees. In conducting this study, the methods of deepening sources and comparative analysis were employed. Additionally, determinations and evaluations have been made regarding the bibliography of Ahmad Yassawi.

**Key Words:** Ahmed Yesevi, Genealogy, Family Tree, Turkestan, Divan-i Hikmet.

**Бауыржан Сайфунов**

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің аға оқытушысы, PhD  
(Түркістан/Қазақстан), e-mail: [bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz](mailto:bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz)*

**Бірінші дереккөздер бойынша Ахмет Ясауи (библиографиялық талдау)**

**Андатпа.** Қожа Ахмет Ясауи (562/1166 ж.) мұрасын ғылыми зерттеу үдерісі 20 ғасырда Фуад Көпрүлүннің (1890-1966) зерттеулерінен бастау алды. Бүгінгі таңға дейінгі Ахмет Ясауи және Ясауилік туралы көптеген маңызды ғылыми зерттеулер жүргізілгенімен, оның туған жылы туралы мәліметтерде үлкен сәйкессіздіктер бар. Көптеген ғылыми зерттеулерге қарамастан Ахмед Ясауи тұлғасының туған жылына байланысты нақты дерек жоқ. Алайда оның қайтыс болған күні мен өмірінің ұзақтығы туралы Насабнамаларда нақты мәліметтер бар. Шежірелік қолжазбалардағы келтірілген деректерге сүйене отырып, Ахмет

**\*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

B.N. Saifunov. Ahmad Yassawi From the Perspective of Primary Sources (Bibliographic Analysis) // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – P. 50–60.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-09>

**\*Cite us correctly:**

B.N. Saifunov. Ahmad Yassawi From the Perspective of Primary Sources (Bibliographic Analysis) // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – P. 50–60.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-09>

Мақаланың редакцияға түскен күні 21.11.2024 / қабылданған күні 10.12.2024

Ясауидің туған жылын анықтауға толық мүмкіндік бар. Дегенмен, кейбір ортағасырлық дереккөздер шежірелік қолжазбаларға кереғар әртүрлі мәліметтер ұсынады, осылайша мәселе ғылыми пікірталасқа ашық тақырып ретінде ортаға шығуда. Сондықтан Ахмет Ясауидің туған жылына шежірелік мәліметтер мен бірінші дереккөздер негізінде сарапталып талдау жасауды орынды деп санаймын. Мақалада шежірелік қолжазбаларға ерекше назар аудара отырып, Ахмет Ясауидің туған және қайтыс болған жылдарын бірінші дереккөздерге сүйене отырып анықтау әрекеті берілген. Зерттеу барысында дереккөздер негізінде тереңдеу және салыстырмалы талдау әдістері қолданылды. Сонымен қатар, Ахмет Ясауидің библиографиясына қатысты нақты тұжырым жасалды.

**Түйін сөздер:** Ахмет Ясауи, Түркістан, Насабнама, Шежіре, Диуани хикмет.

### Бауыржан Сайфунов

*Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, PhD., старший преподаватель. (Туркестан/Казахстан), e-mail: [bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz](mailto:bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz)*

### Ахмед Ясави с точки зрения первоисточников (библиографический анализ)

**Аннотация.** Научное изучение наследия Ходжи Ахмеда Ясави (ум. 562/1166) началось в XX веке под руководством Фуада Кёпрюлю (1890-1966). Несмотря на многочисленные значительные исследования, посвященные Ахмеду Ясави и Ясавизму, в имеющейся информации о годе его рождения имеются расхождения. Тем не менее, точная дата рождения Ахмеда Ясави остается неопределенной. Однако в таких источниках, как «Несеб-наме», есть четкая информация о дате его смерти и продолжительности жизни. В соответствии с вышеупомянутыми данными, можно установить год рождения Ахмеда Ясави. Тем не менее, некоторые средневековые источники представляют различные точки зрения на этот вопрос, что делает его открытым для споров. Поэтому было сочтено целесообразным провести анализ года рождения Ахмеда Ясави. В данной статье представлена попытка определить годы рождения и смерти Ахмеда Ясави на основе первоисточников, с особым акцентом на генеалогические древа. При проведении исследования использовались методы углубления источников и сравнительного анализа. Кроме того, были проанализированы и оценены библиографические данные Ахмеда Ясави.

**Ключевые слова:** Ахмед Ясави, Туркестан, Насабнама, Генеалогия, Диван-и Хикмат.

### Baurjan SAIFUNOV

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Dr. Öğretim Görevlisi (Türkistan/Kazakistan) e-mail: [bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz](mailto:bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz)*

### Birincil Kaynaklar Perspektifinden Ahmet Yesevi (Bibliyografik Analiz)

**Özet.** Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) mirasına ilişkin bilimsel çalışmalar, 20. yüzyılda Fuad Köprülü'nün (1890-1966) öncülüğünde başlamıştır. Ahmed Yesevî ve Yesevîlik üzerine birçok önemli çalışma yapılmasına rağmen, onun doğum yılına dair farklı bilgiler bulunmaktadır. Ancak Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, ölüm tarihi ve yaşam süresi hakkında Neseb-name gibi kaynaklarda net bilgiler yer almaktadır. Bu verilerden yola çıkarak Ahmed Yesevî'nin doğum yılını belirlemek mümkündür. Ortaçağ kaynaklarının bazıları ise bu konuda farklı görüşler sunmakta, bu da konuyu tartışmaya açık hale getirmektedir. Bu nedenle, Ahmed Yesevî'nin doğum yılı üzerine bir inceleme yapılması uygun görülmüştür. Makalede, Ahmed Yesevî'nin doğum ve ölüm yıllarını, özellikle soy ağaçları gibi birincil kaynaklar temel alınarak tespit etmeye yönelik bir çaba ortaya konulmuştur.

Çalışmada, kaynaklar üzerinde derinleşme ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır. Ayrıca, Ahmed Yesevî'nin bibliyografyasına dair bazı tespitler ve değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Yesevî, Türkistan, Neseb-name, Soyağacı, Divan-ı Hikmet.

### Introduction

From historical sources, we see that with the advent of Islam, a new era of revival dawned in Turkestan and a process of cultural change began for the Turkish people. Ahmad Yassawi is one of the leading figures who contributed greatly to the development of Turkish thought in such a period of cultural revival. The entry of Islam into Turkistan is closely related to the early Muslim conquests. However, it was one of the biggest problems for the Turks to maintain their Turkish-Islamic national identity without losing it under the influence of Arab nationalism, which came to the Turkestan region thanks to Islam, and Persian culture preferred by the rulers from time to time.

Ahmad Yassawi, whom we deal with in this study, lived about four centuries after the arrival of Islam in Turkestan. The Turkish nation, on the other hand, was introduced to Islam four hundred years before Ahmad Yassawi was born. This period of four centuries was a period in which Islamic values were mixed with Arabic and Persian cultural elements, and as a result, the power of religion and culture was effective in radically changing the characteristics of Turkish culture. The period in which Yassawi lived was a culturally turbulent period in which Turkish language, tradition and cultural values began to disappear in the shadow of Arab and Persian culture. In this period, the greats of the Turkish people such as Yassawi: Yûsuf Has Hâjib Balasagun (d. 1077), Mahmut Kâshgari (d. 1102), Edib Ahmed Yugnak'î (XII century) also began to write their works in Turkish. The works of all of the mentioned scholars are among the spiritual products that have not lost their importance until today. In particular, Ahmad Yassawi's traktat Divan-i Hikmet played a great role in the adoption of Islam by the Turks in Turkistan.

Before Ahmad Yassawi, Hanafism in terms of jurisprudence and Mâturîdî school in terms of theology had a say in Turkestan. After Ahmad Yassawi, Hanafî-Mâturîdî-Yassawi views became identical. In time, these views turned into national-spiritual values and started to be rapidly adopted among the Turks. Because the origin of Yassawi thought was based on Hanafism in terms of sharia and Mâturîdîism in terms of aqeedah. When the jurisprudential, theological, political and mystical views in Ahmad Yassawi's works are analysed, it is seen that his views coincide with the Hanafî-Mâturîdî doctrine both word-for-word and meaning-for-meaning. Ahmad Yassawi, who built his spiritual and ethical views on the Hanafî-Mâturîdî tradition, played an important role in the perception of Islamic values in the national-sufistic dimension by the Turkic tribes living in Turkestan. In addition, if we look at the period Yesevî lived in terms of that time, it is possible to see it as a period when the majority of Muslim Turks in Turkistan geography started to learn the basics of Hanafism and Maturidism through Yassawi's teachings. In fact, the works written by Yassawi, although religious, became national-spiritual values written in the native language of the Turks. Especially from this period onwards, Islam started to revive among the Turks thanks to the Turkish language and a new era of spiritual development began for the Turks. Finally, Turkish society adopted Hanafî school of thought in terms of jurisprudence, Maturidi school of thought in terms of belief, and adopted adopted Ahmad Yassawi (d. 562/1166) as their teacher and leader in the Sufi tendency (Saifunov 2022, 121-136).

The study of the legacy of Khoja Ahmad Yassawi began in the XIX century. Fuad Köprülü (1890-1966) was the first Turkish scholar to scientifically analyse the theory of Ahmad Yassawi's Sufi tradition. In addition, Russian researchers such as A.K. Borovkov (1904-1962), V.A. Gordlevskii (1876-1956), E.E. Bertels (1890-1957), M.E. Masson (1897-1986), although they did not make a special study on Yassawi, emphasised in several articles that Yassawi made a great contribution to the spiritual development of the Turkic people and the self-knowledge of man and that the study of his legacy is scientifically important. Scholars such as Irene Melikoff (1917-2009), Annemarie Schimmel (1922-2003), Andras Bodroglighetti (1925-2017) have also contributed greatly to the study of Yassawi's spiritual heritage. The works of the American

researcher Deweese Devin on Islam in the Golden Horde period occupy an important place in academic circles. Turkish researchers: Kemal Eraslan (1930-2022), Necdet Tosun (1971) and Namik Kemal Zeybek (1944) are also important and popular. In Kazakhstan, the study of Yassawi's work has been included in the philological works of Auelbek Konyratbaev (1905-1986), Hangali Suyinishaliev (1918-2006), Rahmanqul Berdibaev (1927-2012) and Muhamedrahim Jarmuhamedulu (1928). Kazakh scholars such as Abdimalik Nisanbaev (1937), Muhanmadiyar Orynbekov (1946-2006), Klara Tajikova (1941), Aidar Abuov (1960) and Dosay Kenzhetaev, who systematised the connection of Yassawi's legacy with contemporary civilisation from a scientific perspective and analysed his important contributions to Islamic philosophy. Their works are today considered important works in the field of philosophy. In the field of history, historians such as Ashirbek Muminov, Zikiriya Zhandarbek, Elyor Karimov and Wilferd Madelung have conducted historical research on Ahmad Yassawi and Yassawism based on manuscripts. Despite many important studies on Yassawism up to the present day, it is noteworthy that some important issues related to the personality of Ahmad Yassawi have been neglected.

Since Yassawi was one of the most influential religious leaders of the geography in which he lived in his time, many untrue events have been produced with his name for different purposes. Even in the 19th centuries, it is seen that fake names were introduced into some copies of Nasabnama for political purposes. Because the characteristic of that period was that genealogical writings were considered as one of the official documents of the state. It is possible to see that the genealogical writings that have survived to the present day have been certified with seals by state officials - emirs and kadis (Zhandarbekov, 2002, 148).

In the present article, the years of Ahmad Yassawi's birth and death have been tried to be determined from primary sources, especially genealogical trees, with a descriptive method within the understanding of impartiality, always taking into account the human factor. In addition, the method of deepening and comparative analysis on the sources has been used.

## **Results and discussion**

### **Ahmad Yassawi (b. 437/1041 - d. 562/1166). Name and Tag**

Ahmad Yassawi's real name is Ahmad b. Ibrahim b. Ilyas b. Mahmud. His tag is Hazret-i Sultan Kul Khoja Ahmed Yassawi. Khoja Ahmad, his fame and knowledge spread far beyond the borders of his homeland and a wide geography: He is the most famous Sufi sheikh and the first of the Turkish Sufi poets of Turkestan, which covers the Kipchak steppes, Maverannahr (Transoxiana or Transoxania), North Khorasan, Volga region, Azerbaijan, Anatolia, i.e. almost all Turkic regions and places where Muslim Turks live. In historical sources, Ahmad Yassawi's name is referred to as 'Sultānu'l-Ārifīn (Sultan of the Awliya)', 'Sultān-ı Türk (Sultan of the Turks)', 'Ahmad-î Sâni (Second Muhammad)', 'Astana-î Saadet (Gate of Happiness)', It is seen that many titles and epithets such as 'Kutbu'l-Aktab (Polar Star)', Shaykhu'l-Mashayih (Teacher of Teachers)', "Pir-i Turkistan (Teacher of the Turkish People)" and Hazreti Sultān Kul Hoca Ahmed Yassawi (Hazini, 1995, 26a-37b/32,33,44; Sıġnaki, 1998; Köprülüzâde, 1926; Muhammed Şarif, 2021, 203; İshak al-Kazıġurtî, 2021, 20; Kenzhetaev, 2008, 187).

Ahmad Yassawi is an Islamic scholar who was able to explain Islam in Turkestan lands with deep knowledge and good morals and made important contributions to the adoption of Islam by the Turks. He is regarded as the national saint of all Turkic peoples living in the Turkestan region. He is a great figure who has a special place in the ancient cultural history of Turkic peoples, including the Kazakh people. In this sense, Ahmad Yassawi is a common symbol and point of reference for the Turks. Ahmad Yassawi, known as 'Pir-i Turkistan', is known as the founder of the Yassawiyye Order, which had a great influence on the religious and mystical life of the people of Turkestan. This doctrine, founded by Yassawi, is called Yassawiyye brotherhood, Yassawiyye tariqa or Yassawi ways, named after him. The Yassawiyye brotherhood initially developed in a purely Turkish ethnic environment and was later consolidated as a Sufi order, and at the same time was one of the main Sufi brotherhoods that spread Islam to the world through Sufi branches and

lineages (Eyuboğlu, 1993, 2). It is known that in the XIX century the sheikhs of this school held official positions at the court of the Emirs of Bukhara (Deweese, 1999, 31/507-530). Ahmad Yassawi educated thousands of students and sent them to all parts of the region inhabited by Turks in order to teach them Islam. Because of such activities, the name Ahmad Yassawi played a key role in the spread of Islam among the Turks. For this reason, Turkish people respect him as ‘Hazret-î Sultân’, ‘Sultânul-ârifin’, ‘Burhanul-Hakikat’, ‘Kutbu'l-Aktab’, ‘Kutbu'l-Tariqat’, ‘Pir-i Turkistan’. After the death of Ahmad Yassawi, by order of Emir Timur (d. 807/1405), the founder and first ruler of the Timurid dynasty, the ‘Hazret-î Sultân’ mausoleum was built over his grave, which was a respected place of pilgrimage for Turkish Muslims. The construction of the mausoleum began in 1396, immediately after Emir Timur's victory over Toktamish Khan, the ruler of the Golden Horde.

### **Genealogy**

Manuscript sources show that Ahmad b. Ibrahim's ancestry is traced to Hazrat Ali b. Abi Talib. Ahmad Yassawi's natural father was Sheikh Ibrahim b. Ilyas b. Mahmud, a Hanafi scholar who became famous in Isfijâb, a descendant of Hazrat Ali. According to the Nasabnama, the genealogical history of the lineage, Ahmad Yassawi was the 13th generation son of Ishaq Bab, one of the leaders who came to Turkestan in the early VIII century to spread Islam (Koylaki, 1992, 24-33). Bâb means sheikh, teacher, master. This word was later translated as ‘Baba’ in some works. Moreover, in the Nasabnama, Ahmad Yassawi's genealogical lineage back to Hazrat Ali b. Abi Talib is recorded as follows: 1. Ibrahim sheikh (Ahmad Yassawi's father), 2. Ilyas sheikh, 3. Mahmud sheikh, 4. Iftihar sheikh, 5. Muhammad sheikh, 6. Umar sheikh, 7. Osman sheikh, 8. Hasan sheikh, 9. Isma'il sheikh, 10. Musa sheikh, 11. Mu'min sheikh, 12. Harun sheikh, 13. Ishaq Bab, 14. ‘Abd ar-Rahman, 15. “Abd al-Kahhar /Abd al-Kahhar had two sons, the 1st is ”Abd ar-Rahman, the 2nd is ’Abd ar-Rahim. The rulers of the Qarakhanids State, that is, the Bograhan dynasty, originated from ‘Abd ar-Rahim. Bk. Dulat Turantegi ‘Ishak Bap’ Almaty: Sözdik ed. 1999, 46-47./, 16. ‘Abd al-Jabbar, 17. ’Abd al-Fattah, 18. Imam Muhammad al-Khanafiyya (d. 81/700) was the son of Hz Ali born from his wife named Havla bint Ca'far al-Khanafiyya (Mustafa 2005, 30: 537-539), 19. Hz. Ali b. Abi Talib (Koylaki, 1992, 24-33; Turantegi, 1999, 45-86). If we take the Neseb-name, which is considered both an important and reliable source for genealogical genealogy, it is possible to see that Khoja Ahmad Yassawi was united with his grandfather Hz. Ali in the 19th generation. In addition, when we look at the genealogy, we can also learn that Ahmad Yassawi belonged to Ahl al-Bayt.

Ahmad Yassawi's mother was Aisha, daughter of Musa Shaykh of Isfijâb (d. mid XI century). She is known to the natives as Mother Karashash. Mother Karashash's father, Sheikh Musa, was a well-known Hanafi scholar of Isfijâb and a prominent disciple of Ibrahim Sheikh, the father of Khoja Ahmad. Ahmad Yassawi's mother and father died when he was still a child, and both of their graves are located in the town of Sayram (Isfijâb) in the Turkestan Province of present-day Kazakhstan. According to the sources, Khoja Ahmad Yassawi had a son named Ibrahim and two daughters named Gauhar Hoshnaz (sometimes Cauhar Shahnaz, sometimes Gauhar Hush-Taj-Bibi) and Jamile (Neseb-nâme Kara-Asman, 2008, 234). According to the legend, when his son Ibrahim was still young, he was deliberately killed by the men of the Süyür tribe during a dispute over water for farming in Turkestan (Hazini, 2022, 31; Kerimbay et al. 2017, 74-76). After Ahmad Yassawi, his honourable lineage is mainly spread through the lineage of his daughter Gauhar. Locals call her Mother Gauhar and her mausoleum is located in Turkistan, Kazakhstan. Today Mother Gauhar's mausoleum is one of the holy places of pilgrimage for the people of the region.

### **Birth and Death**

In the sources, information about the lineage, birthplace and life of Khoja Ahmad is repeated in a similar way. It is known that Ahmad Yassawi was born in the early V./XI century in the town

of Sayram (Isfîcâb) in present-day Kazakhstan. Scholars agree that Ahmad Yassawi's death date is 562/1166-1167 (Köprülü, 2006, 62; Zhandarbek, 2006, 26; Tosun, 2015). However, since the date of Ahmad Yassawi's birth is not clearly known, more precisely, since the date of Khoja Ahmad's birth is not written in the sources, researchers show different numbers as 1041-1042 (Köprülü, 2006, 57; Zharmuhamedov, 1998, 7-23, Zhandarbek, 2006, 26.), 1093 (Tosun, 2015; Bice, 2016, 55; Akmataliyev 2008, 27.) and 1103 (Kambarbek, 2008, 66.). Thus, until today, there are many researchers who put forward different views on the date of Ahmad Yassawi's birth. Kazakhstan scientist, Doctor of Historical Sciences, associate professor Zikiriya Zhandarbek gives the following explanation:

- In the past, in the years when we did not have accurate sources, we had to accept the opinion of the American researcher Devin Deweese: "Khoja Ahmad Yassawi lived at the same time as Najmeddin Kübra (d.1222) ..." However, later reliable data allowed us to establish that the year of Ahmad Yassawi's birth was the middle of the XI century. This information should of course also be re-evaluated if more corroborative documents are found in the future." (Zhandarbek, 2006, 26)

This statement of historian, bibliographer Zikiriya Zhandarbek is, of course, a requirement of scientific research. Because it is natural to have different opinions on the subject of research in the absence of conclusive evidence. However, when a person's own work or primary sources on the subject are available, the subject should be reconsidered and evaluated on the basis of reliable sources.

As mentioned above, let us try to determine the date of Ahmad Yassawi's birth and death based on primary sources. The most important primary sources for the study of Ahmad Yassawi and Yassawism are: Ahmad Yassawi's own works, his genealogical writings, and the works of his students who studied with Yassawi Ata face to face. These are as follows: 1. Ahmad Yassawi's own works: 'Divan-i Hikmat', "Fakrnama", "Risâle dar Âdâb-i Tarîkat" and "Risâle dar Makâmât-i Erbaîn". 2. Nasabnama writings recording genealogical genealogy. 3. The Nasabnama of a disciple named Mawlânâ Safiyyü'd-dîn, who received face-to-face scientific education from Yassawi Ata. In Ahmad Yassawi's 'Fakrnama':

- Sultan Ahmad-i Kubra said: "I lived for 73 years, I travelled for 40 years, I performed pilgrimage for 7 years, I recited the Qur'an 1000 times, I saw the Messenger of Allah (s.a.w.) 70 times in my dreams. I looked at the blessed faces (of the Prophet), they informed me of these forty positions..."

On the basis of this information, and considering the fact that Yassawi died in 1166, some non-historian scholars maintain that "Ahmad Yassawi must be admitted to have lived 73 years and was born in 1093" (Bice, 2016:55). This date suggested by Bice may actually be a close interpretation of when "Fakrnama" was written. However, this view, which asserts Bice on the basis of the only information, is both weak and insufficient to determine the exact date of Ahmad Yassawi's birth and death. Because there are important documents in Yassawi Ata's Divan-i Hikmet, genealogies and several other important historical writings that show that he lived more than 73 years.

For example, Khoja Ahmad reported in his own book Divan-i Hikmat that he turned 125 years old:

*I could not get inspiration and conquest from the Erens (saints),  
I turned one hundred and twenty-five years old, I don't know,  
I have not been able to perform their worship to Allah,  
Hearing and reciting, Kul Khoja Ahmed entered the ground ...* (Yesevi, 2000: 214; Yesevi, 2017: 68).

As can be seen, we learn from Ahmad Yassawi's Divan-i Hikmat that he turned 125 years old. This is example 1.

Now let's take the 2nd example. One of the issues that should be taken into consideration in researching the perception of Turks in the Turkistan region is genealogy. In the past, in the geography where Turks lived, the importance of genealogy was national pride, which was even

more important than religion. Having a good grasp of genealogy is one of the characteristics of the people of the region, mainly living in the Yassi region. And this proves how much importance the inhabitants of that region gave to genealogy. Nasabnama is one of the important primary sources in Yassawi and Yasawi studies. The author of Ahmed Yassawi's lineage and genealogical history is - Mevlana Safiyud-dîn Orun Koylakî. Mawlana Safiyud-din is the grandson of Sadraddin Sheikh, Khoja Ahmad Yassawi's real brother, and also the disciple of Ahmed Yassawi who was appointed by him as the Sheikh of the central lodge in Yassi and who assumed the responsibility of being a Sheikh. Khoja, who deals with his own family history, is Ahmad's relative, his cousin, and his leading disciple. The important manuscript mentioned above was written by Mawlana Safiyud-din in 1239-1240. (Tarihname, 120, 135.)

In other copies of Mawlana Safiyu'd-din's work called Nasabnama, such as Vasiyetnama and Tarihnama (Kayalik), it is written that Sheikh Ahmad Yassawi came to the city of Yassi from the land of Isficab (Sayram), that he was a sheikh in Yassi for 100 years, and that Ahmad Yassawi lived for 120-125 years. (Koylaki, 1992, 29; Vasiyet-nâme Koylaki, 76; Tarihname, 134). In addition, in the Kara-Asman copy of Nasabnama, it is stated that Khoja Ahmad Yassawi passed away in 562/1166 at the age of 125, and even the people who carried out the equipping procedures are recorded in detail (Kara-Asman, 228).

In the Kara-Asman copy of Nasabnama, it is written as follows:

*- When the time came for him to go to the other world, (Yassawi Ata) gave his place to Karajuk Suleyman Khoja. Ahmad Khoja Ata lived in the Yassi country for 100 years. When he was over 60 years old, he rarely traveled around the world. He used to go back and forth from the hilvethane to the hilvethane by an underground route. (Yassawi Ata) would only leave the hilvethane to attend the Eid prayers and to visit the tombs of the saints. He left this world in 562/1166-67 at the age of 125. His burial place is in the Yassi country. He is called (here) Yassawi Ata. (Kara-Asman, 229)*

*- In 562/1166-67, Khoja Ahmad ata said: "When I die, let Sufi Muhammad Danishmand hold my body while washing it, and let Abdul Khalikhan and Amirzada Tayyib pour water. After bidding farewell to those gathered, he (Yassawi Ata) said: "Do not remain ignorant while praying to Allah, do not weep in any situation. Death is written (to us by the will of God)! Then he surrendered his soul (to Allah). He was buried on Thursday after funeral prayers. Three days later, after the ritual meal had been distributed, news reached that Yassawi Ata's daughter, Gauhar Birch-Tac-Bibi, had a son. (Kara-Asman, 210).*

Important information about the life of Pir-i Turkistan Ahmad Yassawi is also included in Imam Husameddin Husayn ibn Ali Signaki (d.711/1311) in his Risale-i Husameddin al-Sıġnaki or Manakib-i Ahmad-i Yassawi. In Signaki's treatise, it is written that Ahmad Yassawi's honourable life span was 126 or 130 years (Sıġnaki, 1998, 75,78).

At the end of the 19th century, the last copies of the Nasabnama were printed in Tashkent. In these copies, it is written that Yassawi Ata lived for 125 years and died in 562/1166-67 (Zhandarbek, 2002, 168). There is not much difference between the Mawlana Safiyud-dîn version of the genealogy and the Tashkent version. It is noteworthy that the events in the Safiyud-dîn Nasabnama data are very close to the dates in the Tashkent copy. In the Safiyud-dîn genealogy and other manuscripts mentioned above, it is recorded that Ahmad Yassawi sent his own grandson, Ahmad Sufi, to the city of Kayalik in 1103 (Tarikhname; Zhandarbek, 2006, 256).

When researching any issue related to the Turkestan region, it is necessary to take into account the values we have mentioned in order to reach the right conclusions. This is one of the important elements that make it easier for us to correctly understand the spiritual conditions and historical events of that period. No matter what anyone says, it is unrealistic to accept Ahmad Yassawi's date of birth as 1093-94 or 1103-5.

Ahmad Yassawi's own works and the primary sources that have been obtained prove that his date of birth corresponds to the year 433/1041-42 (Naseb-name Kara-Asman, 229; Yesevi, 2000, 214; Yesevi, 2017, 68; Muminov 2008, 229, 256; Sıġnaki, 1998, 75,78; Zhandarbek, 2002, 168).



Although there are many different opinions about the year of birth of Ahmad Yassawi, it is possible to determine the year of birth of Khoja Ahmad as 433/1041-42 based on primary sources such as his own work and several genealogical writings. Because it is a requirement of fairness and impartiality to give priority to one's own works and primary sources as documents in scientific research.

### Conclusion

If we take into account the respect for Khoja Ahmad among the Turkic peoples, Ahmad Yassawi appears as an intelligent and profound scholar whose views are based on the Hanafi-Maturidi tradition of the Ahl al-Sunnah. For this reason, different Sufi communities and branches of sects have sought various ways to continue their religious activities in the lands of Turkestan and to gain influence in the geography where the Turks live a lot. In fact, in order to gain influence in the region, they did not give up on the way of legitimising their own groups by basing their spiritual origins on famous people. It is seen that the date of birth of the name Ahmad Yassawi is also used as a tool for such tendencies. Therefore, it is indisputable that it is a tendency contrary to scientific opinion to completely ignore the activities of sects and some communities in manuscripts in order to gain religious influence among the Turks in the geography of Turkestan. True history is not based on lies, fabrications, or someone's personal opinion. Primary sources should be given importance in academic research and should be taken into account by every researcher as one of the requirements of scientific research.

There is nothing to be ashamed of for the nation in the pages of history about Ahmad Yassawi. Therefore, there is no need to fabricate history like some imperial states. Because Ahmad Yassawi is a bright star of our past, who has revealed his teaching full of human values in the Hanafi-Maturidi tradition. His teaching has been proven many times in history to be the unshakeable guarantee of the bright future of the Turks.

There are many different opinions about the date of birth of Ahmad Yassawi that continue to this day. Therefore, in our research, this issue has been addressed in order to determine the exact year of birth of Ahmed Yassawi. It is possible to evaluate Khoja Ahmad Yassawi's date of birth as 433/1041-42 years and his date of death as 562/1166-67, especially in his own works and primary sources.

### BIBLIOGRAPHY

- Bice, Hayati. Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2016.
- Deweese, D. (1999). The Politics of Sacred Lineages in 19th-century Central Asia: Descent groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters. *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 31. – 507-530.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1993). Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi. İstanbul.
- Hasan, N. (2009). Yesevîliğe Dair Bazı Kaynak Eserler Hakkında. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(2), 618-633
- Hazini. (1995). Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr' (Yesevî Menakıbnamesi) (C. Okuyucu, Çev.). Kayseri.
- İbrahim b. Mahmud. Neseb-nâme. Orijinal metne erişim: <https://www.wdl.org/ru/item/7320/>
- Karimov, Elyor “Yesevîyye ve Hocagân-Nakşibendiyye: İstoriya Realnaya i Vımışlennaya”, Taşkent, İzd-vo Uzbekiston, 2000 (Karimov Elyor, Yesevîyye ve Hacementan-Nakşibendiyye: Gerçek ve Uydurma Tarih, Taşkent: Özbekistan yayınevi, 2000).
- Kemal, Eraslan “Ahmet Yesevî”, TDV İA, 2:159-160, İstanbul 1989.
- Köprülü, F. (1976). Türk Edebiyat'ında İlk Mutasavvıflar (3. baskı). Ankara.
- Köprülü, M. F. (2006). *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated, edited and with an introduction by G. Leiser & R. Dankoff. Foreword by D. Deweese. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.
- Köprülüzâde, M. F. (1926). Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul.
- Neseb-nâme Arkuk.

- Neseb-nâme Kara-Asman.  
 Öz, M. (2005). Muhammad b. Hanafiyya. In TDV Islamic Encyclopedia (Vol. 30, pp. 537-539). İstanbul: TDV Yayınları.  
 Öz, M. (2005). Muhammed b. Hanefiyye. In TDV İslam Ansiklopedisi (Vol. 30, pp. 537-539). İstanbul: TDV Yayınları.  
 Saifunov, B. (2022). Türkistan'da Ehl-i Sünnet Anlayışının Gelişimi ve Ahmed Yesevî'nin Rolü (Doktora tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.  
 Saifunov, B., & Sambetov, Z. (2023). Ahmed Yesevî Hakkında Bibliyografik Araştırma. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 105(Mart), 279-299.  
 Sıgnaki, H. H. b. A. (1998). Risale-i Hüsameddin-i Sıgnaki veya Menakıb-ı Ahmed-i Yesevî (N. Tosun, Çev.). İLAM Araştırma Dergisi, 1(3), Ocak-Haziran.  
 Tarihname Kayalık.  
 Tosun, N. (Ed.). (2015). Ahmet Yesevî. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları.  
 Turantegi, D. (1999). İshak Bap. Almatı: Sözdik Yayınları.  
 Vasiyet-nâme Koylaki  
 Yesevî, A. (2000). Divanî Hikmet (Danalıq Kitabı) (Haz.: Qari Qanış & Qambarbekova Ğaliya). Tahran: Al-Huda Yayınları.  
 Yesevî, H. A. (2017). Divan-ı Hikmet (Ed.: M. Tatçı). Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İnceleme-Araştırma Dizisi, Yayın No:29.  
 Ахматалиев, А. (2008). Ахмет Ясауи (Күл Қожа Ахмет) және кыргыз акындары // Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері Халықаралық конференция материалдары жинағы. Түркістан: Тұран баспасы.  
 Жандарбек, З. (2006). Ясауи жолы және қазақ қоғамы. Ғылыми зерттеу. Алматы: Әл-Шежіре.  
 Жандарбеков, З. (2002). Насабнама нұсқалары және түркі тарихы. Алматы: Дайк-Пресс.  
 Жармұхамедов, М. (1998). Даналығым дүниеге жыр дастан: Х.А.Ясауи хикмет жинақ: Даналық сыр. Алматы: Жалын баспасы.  
 Кенжеттаев, Д. (2005). Қожа Ахмет Ясауи. Ясауи Жолы Рухани-Танымдық Ғылыми Журнал, №3 (2). Түркістан.  
 Кенжеттаев, Д. (2008). Қожа Ахмет Ясауи Дүниетанымы. Түркістан.  
 Керімбай, С., және басқалар. (2017). Ясауи Феномені. Алматы: Орхан баспасы.  
 Койлаки, С. (1992). Насабнама (дайындағандар. А. Муминов және З. Жандарбек). Ясауи ғылыми-зерттеу орталығы. Түркістан: Мұра баспасы.  
 Қамбарбек, Ғ. (2008). Ясауи хикметтеріндегі пірмұған сөзінің мағынасы. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері халықаралық конференция материалдарының жинағы. Түркістан.  
 Муминов, А. (1996). Ясауи Бастаулары. Ясауи Тағылымы. Түркістан: Мұра баспасы.  
 Муминов, А., фон Кюгельген, А., ДиУис, Д., & Бабаджанов, Б. (Ред.). (2008). Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях (Том 2). Алматы: Дайк-Пресс.  
 Насабнама. Ислам энциклопедиялық анықтамалық. (2010) Алматы: Аруна.  
 Хазини. (2022). Жәуахирул әбрар мин әмуажил бихар (Ауд. М.Мырзабеков, Д.Шауенов, Б.Сайфунов). Шымкент: SPC Баспасы.

## REFERENCES

- Akmataliyev, A. (2008). Ahmed Yasawi (Kul Koca Ahmed) jane kыргыз akındarı. [Ahmed Yasawi (Kul Koca Ahmed) and Kyrgyz Poets] Hoca Ahmed Yasawi Murası men İlimining Zerttelu Maseleleri halıqaralıq konferensya materialdarınıń jinagi. Turkistan: Turan Baspasy. (In Kazakh).  
 Bice, Hayati. Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî [Pir of Turkistan Hoca Ahmet Yesevî]. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2016. (In Turkish).  
 Dewese, D. (1999). The Politics of Sacred Lineages in 19th-century Central Asia: Descent groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters. International Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 31. – 507-530. (In English).  
 Eyuboğlu, İ. Z. (1993). Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi. [The History of Sufism, Sufi Orders, and Islamic Sects in the Light of Today] İstanbul. (In Turkish).

- Hasan, N. (2009). Yesevîliğe Dair Bazı Kaynak Eserler Hakkında [On Some Source Works Related to Yesevî Order]. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(2), 618-633 (In Turkish).
- Hazini. (1995). *Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr* (Yesevî Menakıbnamesi) [The Jewels of the Pious from the Waves of the Seas (The Hagiography of Yassawi)] (C. Okuyucu, Çev.). Kayseri. (In Turkish).
- Hazini. (2022). *Jauahirul Abrar min Amvajil Bihar* [The Jewels of the Pious from the Waves of the Seas] (Ауд. М. Myrzabekov, D. Shauenov, B. Saifunov). Shymkent: SPC Baspasy. (In Kazakh).
- İbrahim b. Mahmud. *Neseb-nâme* [Genealogy]. Orijinal metne erişim: <https://www.wdl.org/ru/item/7320/> (In Turkish).
- Kambarbek, G. (2008). *Yasawi hikmetterindeki pırmuğan sözünün mağnası* [The Meaning of the Term "Pirmugan" in Yasawi Hikmets]. *Qoja Ahmet Yasawi mirası men iliminin zerttelu meseleleri halıqaralıq konferensiya materialdarının jınağı*. Turkistan. (In Kazakh).
- Karimov, Elyor. (2000). *Yesevîyye ve Hocagân-Nakşibendiyye: İstoriya Realnaya i Vımişlennaya*. Taşkent: İzd-vo Uzbekiston. (Karimov, Elyor. *Yesevîyye ve Hacegan-Nakşbendiyye: Gerçek ve Uydurma Tarih*. Taşkent: Özbekistan Yayınevi, 2000). (In Turkish).
- Kemal, Eraslan "Ahmet Yesevî" [Ahmet Yasawi], TDV İA, 2:159-160, İstanbul 1989. (In Turkish).
- Kenzhetaev, D. (2005). *Qoja Ahmet Yasawi* [Khoja Ahmed Yasawi]. *Yasawi Joly Rukhani-Tanyndyk Gylymi Zhurnal*, №3 (2). Turkistan. (In Kazakh).
- Kenzhetaev, D. (2008). *Qoja Ahmet Yasawi Duniyetanymy* [Khoja Ahmed Yasawi's Worldview]. Turkistan. (In Kazakh).
- Kerimbai, S., *zhane baskalar*. (2017). *Yasawi Fenomeni* [The Yasawi Phenomenon]. Almaty: Orkhan Baspasy. (In Kazakh).
- Koilaki, S. (1992). *Nasabnama* [Genealogy] (Daiyndagandar: A. Muminov zhane Z. Zhandarbek). *Yasawi Gylymi-Zertteu Ortalygy*. Turkistan: Mura Baspasy. (In Kazakh).
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyat'ında İlk Mutasavvıflar* [The First Sufis in Turkish Literature] (3. baskı). Ankara. (In Turkish).
- Köprülü, M. F. (2006). *Early Mystics in Turkish Literature*. Translated, edited and with an introduction by G. Leiser & R. Dankoff. Foreword by D. Dewese. Routledge Taylor & Francis Group, London and New York. (In English).
- Köprülü, M. F. (1926). *Türk Edebiyatı Tarihi* [The History of Turkish Literature]. İstanbul. (In Turkish).
- Muminov, A. (1996). *Yasawiya Bastaulary*. *Yasawi Tagylymy* [The Origins of Yasawiya. Yasawi Teachings]. Turkistan: Mura Baspasy. (In Kazakh).
- Muminov, A., von Kügelgen, A., DeWeese, D., & Babajanov, B. (Eds.). (2008). *Islamizatsiya i sakral'nye rodoslovnye v Tsentral'noy Azii: nasledie Iskhak Baba v narrativnoy i genealogicheskoy traditsiyakh* (Vol. 2). Almaty: Daik-Press. (In Russian).
- Nasap nama* [Genealogy]. *Ислам энциклопедиялық анықтамалық* [Islam ensiklopediialyk anyqtamalyk]. (2010) Almaty: Aruna. (In Kazakh).
- Neseb-nâme Arkuk* [Genealogy of Arkuk]
- Neseb-nâme*. [Genealogy Book of Kara-Asman]
- Öz, M. (2005). *Muhammad b. Hanafiyya*. In TDV *Islamic Encyclopedia* (Vol. 30, pp. 537-539). İstanbul: TDV Yayınları. (In Turkish).
- Öz, M. (2005). *Muhammed b. Hanefiyye*. In TDV *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 30, pp. 537-539). İstanbul: TDV Yayınları. (In Turkish).
- Saifunov, B. (2022). *Türkistan'da Ehl-i Sünnet Anlayışının Gelişimi ve Ahmed Yesevî'nin Rolü* [The Development of the Sunni Understanding in Turkistan and the Role of Ahmed Yasawi] (Doktora tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri. (In Turkish).
- Saifunov, B., & Sambetov, Z. (2023). *Ahmed Yesevî Hakkında Bibliyografik Araştırma* [A Bibliographic Study on Ahmed Yasawi]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 105(Mart), 279-299. (In Turkish).
- Sıġnaki, H. H. b. A. (1998). *Risale-i Hüsameddin-i Sıġnaki veya Menakıb-ı Ahmed-i Yesevî* (N. Tosun, Çev.). *İLAM Araştırma Dergisi*, 1(3), Ocak-Haziran. (In Turkish).
- Tarihname Kayalık*.
- Tosun, N. (Ed.). (2015). *Ahmet Yesevî*. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları. (In Turkish).
- Turantegi, D. (1999). *İshak Bap*. Almaty: Sözdik Yayınları.
- Vasiyet-nâme Koylaki*

Yesevî, A. (2000). Divanî Hikmet [The Book of Wisdom] (Haz.: Qari Quaniş & Qambarbekova Ğaliya). Tahran: Al-Huda Yayınları. (In Turkish).

Yesevî, H. A. (2017). Dîvan-ı Hikmet [The Book of Wisdom] (Ed.: M. Tatçı). Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İnceleme-Araştırma Dizisi, Yayın No:29. (In Turkish).

Zhandarbek, Z. (2006). Yasawı joly jane kazak kogamy [The Path of Yasawi and Kazakh Society]. Gylymı zertteu. Almatı: Al-Shejire. (In Kazakh).

Zhandarbekov, Z. (2002). Nasabnama Nuskalary zhane Turki Tarihy [Versions of Nasabnama and Turkic History]. Almaty: Daik-Press. (In Kazakh).

Zharmukhamedov, M. (1998). Danalygym Duniyege Zhyr Dastan: H.A. Yasawi Hikmet Zhinak. Danalyk Syr. [My Wisdom to the World as an Epic: Collection of H.A. Yasawi's Hikmets] Almaty: Zhalyn Baspasy. (In Kazakh).

## ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 13.11.44

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-10>А.ҚҰРМАНАЛИЕВА<sup>1</sup>  , Ә.ҚОҒАБАЕВА<sup>2</sup> <sup>1</sup>әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Қазақстан, Алматы), e-mail: [ainura.kurmanalieva@kaznu.kz](mailto:ainura.kurmanalieva@kaznu.kz)<sup>2</sup>әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің докторанты, (Қазақстан, Алматы), e-mail: [kogabayevaassel@gmail.com](mailto:kogabayevaassel@gmail.com)**ҰЛТТЫҚ ИНТЕГРАЦИЯ КОНТЕКСİNДЕГІ ТІЛДІК ГОМОГЕНИЗАЦИЯНЫҢ  
МЕМЛЕКЕТТІК САЯСАТЫ: ҒАЛАМДЫҚ ҮЛГІЛЕР МЕН ҚАЗІРГІ СЫН-  
ҚАТЕРЛЕР**

**Андатпа.** Бұл мақалада Қытай, Индонезия және Балтық жағалауы елдеріндегі (Латвия, Литва, Эстония) мемлекеттік тілді біртектілендіру және ұлттық интеграциялау саясаты қарастырылады. Әртүрлі тарихи және мәдени жағдайларға қарамастан, бұл елдер ұлттық тілді насихаттауға бағытталған заңнамалық шараларды, білім беру бағдарламаларын және басқа да бастамаларды қамтитын ұқсас механизмдерді пайдаланады. Ұқсастықтарға ұлттық тілдерді конституциялық-құқықтық тұрғыдан нығайту, бастауыш мектептен бастап міндетті тілдік білім беру, әлеуметтік интеграция мен ұлттық бірегейлікті дамыту үшін тіл саясатын қолдану жатады. Дегенмен, олардың тәсілдері мен нәтижелерінде айтарлықтай айырмашылықтар бар. Қытайдың саясаты аймақтық айырмашылықтарды жеңуге және этникалық азшылықтарды ассимиляциялауға бағытталған, Индонезияның көзқарасы көп ұлтты халқын бейтарап индонезиялық тіл арқылы біріктіруге бағытталған, ал Балтық жағалауы елдері кеңестік орыстандырудан кейін ұлттық тілдерді қалпына келтіруге баса назар аударады. Этникалық азшылықтардың реакциясы әртүрлі болды, Қытайда қарсылық күшті, Индонезияда қалыпты қабылдау және Балтық елдерінде күрделі проблемалар болды. Экономикалық тұрғыдан алғанда, ұлттық тілді меңгеру барлық аймақтарда өте маңызды, бірақ аз топтар тілдік кедергілерге байланысты маргинал күйге түседі. Бұл талдау тиімді әлеуметтік инклюзия мен экономикалық дамуға қол жеткізу үшін тіл саясатын жергілікті контексттерге және мәдени ерекшеліктерге бейімдеу қажеттілігін көрсетеді.

**Кілт сөздер:** тілдік біртектілендіру, ұлттық интеграция, тіл саясаты.

**A.Kurmanaliyeva<sup>1</sup>, A.Kogabayeva<sup>2</sup>**<sup>1</sup>Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophy, Professor (Kazakhstan, Almaty), e-mail: [ainura.kurmanalieva@kaznu.kz](mailto:ainura.kurmanalieva@kaznu.kz)<sup>2</sup>Doctoral student of Al-Farabi Kazakh National University, (Kazakhstan, Almaty), e-mail: [kogabayevaassel@gmail.com](mailto:kogabayevaassel@gmail.com)

**\*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

А.Құрманалиева, Ә. Қоғабәева. Ұлттық интеграция контексіндегі тілдік гомогенизацияның мемлекеттік саясаты: ғаламдық үлгілер мен қазіргі сын-қатерлер // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – Б. 61–76.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-10>

**\*Cite us correctly:**

А.Құрманалиева, Ә. Қоғабәева. Ұлттық интеграция контексіндегі тілдік гомогенизацияның мемлекеттік саясаты: ғаламдық үлгілер мен қазіргі сын-қатерлер // НИКМЕТ. – 2024. – №2 (2). – Б. 61–76.  
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-10>

Мақаланың редакцияға түскен күні 15.10.2024 / қабылданған күні 25.11.2024

## State Policies of Linguistic Homogenization in the Context of National Integration: Global Models and Contemporary Challenges

**Abstract.** This article examines the policies of national language homogenization and national integration in China, Indonesia, and the Baltic states (Latvia, Lithuania, Estonia). Despite their different historical and cultural backgrounds, these countries employ similar mechanisms, including legislative measures, educational programs, and other initiatives aimed at promoting the national language. Similarities include the strengthening of national languages from a constitutional and legal perspective, compulsory language education starting in primary school, and the use of language policy for social integration and the development of national identity. However, there are significant differences in their approaches and outcomes. China's policy focuses on overcoming regional differences and assimilating ethnic minorities, Indonesia's approach focuses on unifying its multi-ethnic population through a neutral Indonesian language, and the Baltic states focus on reviving national languages after Soviet Russification. The reactions of ethnic minorities have been mixed: strong opposition in China, moderate approval in Indonesia, and serious concerns in the Baltic states. From an economic point of view, knowledge of the national language is very important in all regions, but only a few groups of the population are marginalized due to language barriers. This analysis highlights the need to adapt language policies to the local context and cultural characteristics in order to achieve effective social integration and economic development.

**Keywords:** linguistic homogenization, national integration, language policy.

**А.Курманалиева<sup>1</sup>, А. Когабаева<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Казахский Национальный университет имени Аль-Фараби, доктор философских наук, профессор (Казахстан, Алматы), e-mail: [ainura.kurmanalieva@kaznu.kz](mailto:ainura.kurmanalieva@kaznu.kz)

<sup>2</sup>Докторант Казахского Национального университета имени аль-Фараби, (Казахстан, Алматы), e-mail: [kogabayevaassel@gmail.com](mailto:kogabayevaassel@gmail.com)

### Государственная политика языковой гомогенизации в контексте национальной интеграции: международные примеры и современные вызовы

**Аннотация.** В данной статье рассматривается политика гомогенизации национальных языков и национальной интеграции в Китае, Индонезии и странах Балтии (Латвия, Литва, Эстония). Несмотря на разное историческое и культурное происхождение, эти страны используют схожие механизмы, включая законодательные меры, образовательные программы и другие инициативы, направленные на продвижение национального языка. Сходства включают в себя укрепление национальных языков с конституционной и правовой точки зрения, обязательное языковое образование, начиная с начальной школы, а также использование языковой политики для социальной интеграции и развития национальной идентичности. Однако существуют существенные различия в их подходах и результатах. Политика Китая сосредоточена на преодолении региональных различий и ассимиляции этнических меньшинств, подход Индонезии сосредоточен на объединении своего многоэтничного населения посредством нейтрального индонезийского языка, а страны Балтии сосредоточены на восстановлении национальных языков после советской русификации. Реакция этнических меньшинств была неоднозначной: сильная оппозиция в Китае, умеренное одобрение в Индонезии и серьезные проблемы в странах Балтии. С экономической точки зрения знание национального языка очень важно во всех регионах, однако лишь немногие группы населения маргинализируются из-за языковых барьеров. Этот анализ подчеркивает необходимость адаптации языковой политики к местному контексту и культурным особенностям для достижения эффективной социальной интеграции и экономического развития.

**Ключевые слова:** языковая гомогенизация, национальная интеграция, языковая политика.

**A.Kurmanaliyeva<sup>1</sup>, A.Kogabayeva<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Prof. Dr. (Kazakistan, Almatı), e-mail: [ainura.kurmanaliyeva@kaznu.kz](mailto:ainura.kurmanaliyeva@kaznu.kz)

<sup>2</sup>Farabi Kazak Milli Üniversitesi doktora öğrencisi, (Kazakistan, Almatı), e-mail: [kogabayevaassel@gmail.com](mailto:kogabayevaassel@gmail.com)

### **Milli Entegrasyon Bağlamında Dilsel Homojenliğin Devlet Politikası: Küresel Modeller ve Günümüz Tehditleri**

**Özet.** Bu makalede, Çin, Endonezya ve Baltık ülkeleri (Letonya, Litvanya, Estonya) bağlamında ulusal dillerin homojenleştirilmesi ve ulusal entegrasyon politikaları ele alınmaktadır. Farklı tarihi ve kültürel kökenlere rağmen, bu ülkeler ulusal dili teşvik etmeye yönelik yasal düzenlemeler, eğitim programları ve diğer girişimler gibi benzer mekanizmalar kullanmaktadır. Ortak noktalar arasında ulusal dillerin anayasal ve hukuki açıdan güçlendirilmesi, ilkokuldan itibaren zorunlu dil eğitimi ve dil politikalarının toplumsal entegrasyon ve ulusal kimlik gelişimi için kullanılması yer almaktadır. Bununla birlikte, yaklaşımlar ve sonuçlar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Çin'in politikası, bölgesel farklılıkların giderilmesi ve etnik azınlıkların asimilasyonuna odaklanırken, Endonezya'nın yaklaşımı, çok etnik yapıya sahip nüfusunu tarafsız Endonezya dili aracılığıyla birleştirmeye yöneliktir. Baltık ülkeleri ise Sovyet dönemindeki Ruslaştırmadan sonra ulusal dillerini yeniden canlandırmaya odaklanmıştır. Etnik azınlıkların tepkisi farklılık göstermiştir: Çin'de güçlü bir muhalefet, Endonezya'da ılımlı bir onay ve Baltık ülkelerinde ciddi sorunlar yaşanmıştır. Ekonomik açıdan, ulusal dil bilgisi tüm bölgelerde önemli bir yere sahiptir, ancak yalnızca az sayıda nüfus grubu dil engelleri nedeniyle marjinalleşmektedir. Bu analiz, etkili sosyal entegrasyon ve ekonomik kalkınma için dil politikalarının yerel bağlama ve kültürel özelliklere uyarlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil homojenleşmesi, ulusal entegrasyon, dil politikası.

#### **Кіріспе**

Тілдік гомогенизация – бұл тілдік әртүрліліктің бірте-бірте азайып, ортақ тілдің қолданысы арқылы ұлттық бірлік пен бірегейлікті нығайта түсетін процесс. Жаһандану мен технологиялық прогресс жағдайында бұл құбылыс барған сайын күрделене түсуде. Тарихи оқиғалардың нәтижесіндегі жағдайға қоса халықаралық мәдени толқындардың ықпалы, көші-қон, бұқаралық ақпарат құралдары мен интернеттің дамуы белгілі бір тілдердің таралуына ықпал етіп, ел ішіндегі тілдік жағдайды түрлендіреді.

Ортақ тіл қоғамды топтастырудың қуатты құралы болғандықтан тілдік гомогенизация мемлекет құру процесінде шешуші рөл атқарады. Ортақ тіл ұлттық бірегейлікті нығайтуға, коммуникация мен әлеуметтік интеграцияны жақсартуға көмектеседі, бұл өз кезегінде экономикалық даму мен саяси тұрақтылыққа оң әсер етеді.

Бұл мақалада әртүрлі елдер мен аймақтардағы лингвистикалық гомогенизацияға салыстырмалы талдау жасалады. Тілдік кедергілерді азайту арқылы біртұтас ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға және коммуникацияны жақсартуға ықпал ететін негізгі жолдар мен тетіктерді қарастырамыз. Біз сондай-ақ бұл процестің мәдени алмасу мен әлеуметтік интеграциялық оң салдарын талдаймыз. Бұл аспектілерді түсіну тілдік әртүрлілік сақталған және жаһандық өзгерістер жағдайында өркендейтін үйлесімді қоғам құруға бағытталған стратегияларды әзірлеу үшін маңызды.

Тақырыптың ғылыми және практикалық маңызына келсек, лингвистикалық гомогенизациядан туындаған мәдени трансформация процестерін үдетуге ықпал етеді. Бұл әлемнің әртүрлі аймақтарындағы ұлттық-мәдени бірегейліктің қалыптасу тетіктерін салыстыруға мүмкіндік береді. Сонымен бірге осы бағыттағы тәжірибелерді талдауда, яғни

Қытай, Индонезия, Балтық елдері сияқты елдердегі тілдік гомогенизацияның мысалдарын қарастырумен қатар басқа контексттерде қолдануға болатын үздік стратегиялар мен тәсілдерді анықтауға мүмкіндік береді. Саяси және әлеуметтік мақсаттағы қолданысы жағынан мақалада келтірілген жағдайлар тілдік гомогенизацияны ұлттық даму стратегияларымен байланыстыруға ұсыныстар әзірлеуге көмектеседі. Сонымен бірге, әлеуметтік лингвистика, мәдени антропология және саясаттану салаларындағы теориялық және практикалық зерттеулерді әрі қарай талқылау үшін жаңа деректер мен перспективалар береді. Әлеуметтік-мәдени маңызы жағынан тілдік гомогенизация этникалық айырмашылықтарды жеңуге және мәдени бірлікті нығайтуға көмектесетін жалпы мәдени және ұлттық бірегейліктің қалыптасуына ықпал етеді. Біртұтас тілді насихаттау қазіргі заманның өзгерістері мен сын-қатерлеріне бейімделе алатын бірегей мәдени парадигмаларды құра отырып, дәстүрлі мәдени элементтерді заманауи элементтермен біріктіруге мүмкіндік береді.

Тілді гомогенизациялау тақырыбын таңдау оның қазіргі қоғам үшін өзектілігі мен маңыздылығына байланысты. Тілдік гомогенизация – мемлекет құруға, әлеуметтік интеграцияға, экономикалық дамуға және мәдени трансформацияға ықпал ететін қуатты құрал. Бұл тақырыпты зерттеу лингвистика, мәдени антропология және әлеуметтік саясат салаларында жұмыс істейтін саясаткерлерге, зерттеушілер мен практиктерге құнды түсініктер мен ұсыныстар береді.

Тілдік гомогенизацияны және оның мәдени парадигмалардың ауысуына әсерін зерттеу бірқатар мәселелер мен қиындықтарға байланысты күрделі міндет болып табылады. Бұл мәселелерді терең және объективті талдау үшін ескеру қажет, бұл тілдік гомогенизация процесін және оның салдарын неғұрлым толық түсінуге мүмкіндік береді. Ескеретін жағдайлардың бірі контексттер мен сценарийлердің әртүрлілігі, яғни әрбір елдің немесе аймақтың өзіне тән тарихи, әлеуметтік және мәдени ерекшеліктері жалпыға бірдей ортақ қорытындылар мен ұсыныстар жасауда қиындық тудырады. Мысалы, Қытайдағы лингвистикалық гомогенизация саясаты Еуропадағы немесе Африкадағы ұқсас процестерден айтарлықтай ерекшеленеді. Талдаудың күрделілігі саяси жүйе, экономикалық даму деңгейі, халықтың этникалық және мәдени әралуандылығы сияқты тілдік гомогенизация процесіне әсер ететін көптеген факторларды есепке алу қажеттілігінде жатыр. Сонымен бірге тілдік гомогенизацияға қарсылық кейбір мемлекеттердегі жергілікті қауымдастықтар, яғни сол жерлердің байырғы тұрғындары саналатын автохтонды этникалық топтар тарапынан туындауы мүмкін. Ондай жергілікті этностардың құқықтары Халықаралық деңгейдегі адам құқықтарын қорғау ұйымдарының назарында болады («Біріккен Ұлттар Ұйымының байырғы халықтардың құқықтары туралы декларациясы | Инклюзивті әлеуметтік даму бөлімі (DISD)). Сонымен қатар академиялық ортаның да қызу талқысы мен сынына төтеп беру үшін нақты осы тіл, мәдениет мәселелерінде жергілікті тарихи контекст тұрғысынан қарауды қажет етеді. Мысалы, 2014 жылы жарық көрген Барбара Келлнер-Хейнкеле және Джейкоб М. Ландаудың «Қазіргі Орталық Азиядағы тіл саясаты: ұлттық және этникалық сәйкестілік және кеңестік мұра» еңбегіне қатысты Чарльз Уеллердің пікірінде де осы ой айтылған, яғни аталған еңбектегі Орталық Азиядағы этникалық азшылықтардың құқықтарының тапталуы туралы сөз қозғамас бұрын бұл аймақтарға ол топтардың қашан және қалай қоныс аударғанын ескерудің постколониялық кеңестікте маңызы зор екендігі атап көрсетілген (Уеллер, 2014). Сондықтан, осы мақалада әлемдік тәжірибелерді қарастыру үшін іріктеу жасалғанда мемлекеттердің тарихи өткеніне назар аударылып, үш түрлі контекстен, яғни отар ел болмаған Қытай, отаршылдықтан кейінгі Индонезия, посткеңестік кеңестіктегі Балтық елдері әдейі таңдап алынды.

### **Зерттеу материалдары мен әдістері**

Бұл мақалада Қытай, Индонезия және Балтық елдерінің (Латвия, Литва, Эстония) тілдік гомогенизация және ұлттық интеграция саясаты салыстырмалы талдау әдісімен



зерттеледі. Әр елдің тарихи және мәдени контекстіне қарамастан, тіл саясатының ұқсас механизмдері анықталады, соның ішінде заңнамалық шаралар мен білім беру бағдарламалары арқылы мемлекеттік тілді нығайту әрекеттері. Алайда, әр елдің тәсілдері мен нәтижелерінде айтарлықтай айырмашылықтар байқалады. Қытайдағы тілдік саясат аймақтық айырмашылықтарды жою және этникалық азшылықтарды ассимиляциялау мақсатында құрылса, Индонезияның тілдік саясаты көпұлтты қоғамды бейтарап индонезиялық тіл арқылы біріктіруге бағытталған. Балтық елдері кеңестік кезеңнен кейін ұлттық тілдерді қалпына келтіруде күрделі мәселелермен бетпе-бет келді. Салыстырмалы талдау арқылы осы үш елдегі тіл саясатының ерекшеліктері мен этникалық азшылықтардың түрлі реакцияларын түсінуге болады, бұл өз кезегінде әр елдегі әлеуметтік интеграция мен экономикалық мүмкіндіктердің дамуына әсер етті.

### **Әдеби шолу**

Конструктивизм пайда болғанға дейін мәдени антропологтар ассимиляция және аккумуляция призмасы арқылы ұлттық гомогенизация процестерін зерттеп, сипаттады. Бұл концепциялар мигранттар қауымдастығында тілдің ауысуы қалай болатынын түсіндіру үшін теориялық негіз ретінде қолданылды. Бенедикт Андерсон «елестетілген қауымдастықтар» конструктивистік теориясы аясында ұлттық біртектілікті нығайту әдістерін қарастырды. Ол ұлттық бірегейлікті қалыптастырудың негізгі факторлары ретінде баспасөзді, оқу-ағарту жүйелерін және әскери мекемелерді анықтады. Діни бірегейлік әлсіреп, капиталистік экономика дамыған қоғамда таңғы газет оқу қауымдық рәсімге айналды. Андерсон бұл рәсім оқырмандар арасында ортақ қауымдастықты субъективті қабылдауға ықпал етіп, тілдің стандартталуына ықпал ететінін байқады. Сол сияқты мектеп бағдарламасын стандарттау мәселесін көтерді. Андерсон концепциясы бойынша оқырмандар мен әдеби тілдің өсуі, коммуникациялық желілердің кеңеюі, урбанизация және интеграцияланған білім беру жүйесін құру сияқты табиғи процестердің әсерінен қалыптасатын ұлттық біртектілікті білдіреді (Андерсон, 2006).

Геллнер индустриаландыру мәдени стандарттауға негіз болады және ұлтшылдық дегеніміз жай ғана кез келген айла-шарғы немесе идеологияның нәтижесі емес, ол қоғам мен экономикадағы өзгерістерді көрсететін органикалық құбылыс екенін айтты. Индустриализация жаңа әлеуметтік мүдделер мен қажеттіліктерді тудырады, ал өнеркәсіптің қалыпты жұмыс істеуі үшін мәдени стандарттау қажет, оған тек мемлекет қолдау көрсететін жаппай білім беру арқылы қол жеткізуге болады. Бұған жауап ретінде тұрақты азшылықтар өз тілі мен мәдениетін «жоғары мәдениет» стандартына айналдыруға ұмтылып, өздерінің ұлтшылдығын дамыта алады (Геллнер, 1983).

Хобсбаум көптеген қоғамдарда бірнеше тілдер мен мәдениеттердің бірге болуы тарихи норма болғанын мойындайды. Ол қарапайым азаматтар мемлекеттің ажырамас құрамдас бөлігіне айналған кезде лингвистикалық ұлтшылдық пен бірыңғай ұлттық тілді насихаттаудың маңызы зор екенін баса айтады (Хобсбаум, 1996).

Вестфал бойынша Ұлттық мемлекет ұғымы ұлттық бірегейлік идеясымен тығыз байланысты. Тіл ұлттық бірегейлікті қалыптастыруда шешуші рөл атқарады, өйткені ол ұлт ішіндегі адамдарды біріктіретін біріктіруші фактор ретінде қызмет етеді. Оның үстіне «бір ұлт, бір тіл» идеологиясы көптеген ұлттық мемлекеттерде ұлттық бірегейлік туралы пікірталастардың өзегі болып табылады. Бұл идеология ұлт тілі біртұтас болмыс, тілдің стандартты әртүрлілігі ортақ тілмен теңестіріледі дегенді білдіреді. Тұтастай алғанда, ұлттық мемлекет тұжырымдамасы ұлттық бірегейлік құрылатын және сақталатын саяси негізді қамтамасыз етеді, тіл көбінесе осы субъектілер ішінде ұлттық бірегейліктің маңызды белгісі ретінде қызмет етеді (Вестфал, 2021).

### **Зерттеу нәтижелері және талқылау**

Қытай

Қытайдағы тілді гомогенизациялау саясаты стандартты қытай тілі ретінде мандарин тілін жалпыластыру арқылы ұлттық бірлік пен мәдени бірегейлікті нығайтуға бағытталған стратегия негізінде іске асырылып келеді. Бұл саясаттың тарихы тереңде, яғни ортағасырлық әулеттер билік құрған кездегі «тоңвен» («tongwen») саясатынан бастау алады десе де болады. «Тоңвен» деп ертеректегі Қытайдағы тілдік әртүрлілік жағдайында елді тиімді басқару үшін бірнеше тілдерді немесе жазуларды қолдануға қатысты тіл саясатын айтады. «Тоңвен» терминін «ортақ жазу» немесе «бір жазу» деп аударуға болады және әртүрлі этникалық топтар арасындағы бірлік пен қарым-қатынасты нығайта отырып, оларды ана тілдерінде басқару тәжірибесі дегенді білдіреді (Gao, Moratto, 2024).

Цин әулеті кезінде «Тоңвен» саясаты бірлік пен әртүрлілікті теңестіруге, билеуші әулет бекіткен саяси, діни және моральдық ілімдерді ұстанып, әртүрлі этникалық топтарға өздерінің бірегей мәдени және тілдік дәстүрлерін сақтауға бағытталған тәсіл болды. Империялық Қытайдағы «Тоңвен» саясатының эволюциясы тілдік теңдікті нығайтуды, этникалық бірегейлікті сақтауды және көптілді қоғамды басқаруды жеңілдетуді мақсат етті (Gao, Moratto, 2024).

Қазіргі тілдерді басқару саясатының бастауы императорлық Қытайдың бүкіл тарихындағы «Тоңвен» саясатының эволюциясы мысалында Қытай императорлары тілдік әртүрлілікті басқару және тіл арқылы бірлікті нығайту үшін пайдаланған басқару стратегияларындағы сабақтастық мұрасында жатқанын көрсетеді.

XX ғасырдағы тарихи, саяси өзгерістер нәтижесінде, яғни 1949 жылы Қытай Халық Республикасы құрылғаннан кейін Мао Цзэдун үкіметі тілдік әртүрлілігі орасан зор елдің қарым-қатынасы мен басқаруын жақсарту үшін біртұтас ұлттық тіл құру қажеттілігін мойындады, дәлірек айтқанда 1955 жылы мандарин тілін Қытайдың ресми тілі деп бекіту тілдік гомогенизация жолындағы маңызды қадам болды.

Қытайдағы Путунхуа бағдарламасы әртүрлі диалектілер мен аймақтар арасындағы қарым-қатынасты жақсарту, сауатсыздықпен күресу, ұлттық бірегейлікті атап өту, тілдік әртүрлілікті азайту және тілде кәсібилік стандарттарын орнату мақсатында ел ішінде мандарин тілін стандартты қарым-қатынас тілі ретінде қалыптастыруға бағытталды. Бұл мақсаттар мандарин тілін ортақ тіл ретінде қабылдау арқылы тілді стандарттау, қарым-қатынасты жақсарту және ұлттық бірлікті нығайтуға деген ұмтылысты көздеді.

Үкімет әртүрлі стратегиялар мен бастамалар арқылы путунхуаны Қытайда ұлттық тіл ретінде қолдануға ықпал етті. 1955 жылдың қарашасынан Путунхуа бағдарламасының ашылуын жариялауды елдің маңызды бұқаралық ақпарат құралдары *ұлттық науқанға* айналдырды. Бұл қоғамдық насихат жұмыстары хабардарлықты арттыруды және тіл реформасына қолдау көрсетуді көздеді (Rubin et al., 1977).

*Мұғалімдердің біліктілігін арттырудың* маңыздылығы алға қойылып, Білім министрлігі қытай тілі курстарының барлық мұғалімдерінен 1956 жылдың күзгі тоқсанынан бастап біріншіден жетінші сыныпқа дейін оқу құралы ретінде Путунхуаны пайдалануды талап ететін директивалар шығарды (Rubin et al., 1977). Мұғалімдердің біліктілігін арттыруға баса назар аудару мектептерде аталған бағдарламаны тиімді енгізуді қамтамасыз етуді көздеді.

Тұтастай алғанда, үкіметтің путунхуаны ұлттық тіл ретінде насихаттауы қоғамдық науқандардың, мұғалімдерді оқыту бастамаларының, бұқаралық ақпарат құралдарының жариялылығының және ұлттық бірлік пен бірегейлік үшін Путунхуа символдық маңыздылығын алға тартты.

Халықтың көп бөлігі, әсіресе, ауылдық жерлерде функционалдық сауатсыз болғандықтан аталған бағдарлама әрі сауатсыздықпен күрес бағытында да іске асырылды (Rubin et al., 1977). Ұлттық бірегейліктің символы ретіндегі путунхуаны меңгеруді *жоғары білімділіктің белгісі* деп санап, барлық Қытай азаматтарының оны пайдалана алуының маңыздылығын алға тартқан саясат жүргізілді (Rubin et al., 1977). Сонымен бірге, бағдарлама мандарин тілін алға жылжыту арқылы әртүрлі аймақтар мен диалектілердегі

қытай тілінде сөйлейтіндер арасындағы түсіністікті жақсартуға тырысты. Тілдік әртүрлілікті жою мақсатында бағдарлама диалектілерге тәуелділікті азайтуды және тілдік әртүрлілікке байланысты бөлінетін аймақтық ерекшеліктерді жою арқылы ұлттық бірлік сезімін дамытуды көздеді.

Путунхуаны басқа қытай тілдерінде («диалектілер») сөйлейтін аймақтарда ауызша стандарт ретінде тарату міндеті Қытай Халық Республикасының 1982 жылғы Конституциясында бекітілген (Contributors to Wikimedia projects, 2024).

Қытай тілін бағалауды стандарттау алғаш 1986 жылы өткен ұлттық конференцияда ұсынылды және дайын стандарттар ретінде 1997 жылы желтоқсанда таратылды. Стандарттар оқу мен сөйлесу дағдысының алты деңгейінен тұрады. Стандарттар бойынша қытай тілін меңгеру сынағы хабар тарату қызметкерлері мен мұғалімдеріне талаптары жоғары ана қытай тілінде сөйлейтіндерге арналған (Лам, 2005).

Putonghua Proficiency Test немесе Putonghua Shuiping Qieshi (PSC) - қытай тілінде сөйлейтіндерге арналған стандартты қытай (мандарин) тілінде еркін сөйлеудің ресми сынағы – тест түрінде 1994 жылдың қазан айында Қытай Халық Республикасының Білім министрлігі, Бейжің Тіл және Мәдениет университетінің Қолданбалы тіл білімі институты және Баспа, басылым, радио, кино және теледидар мемлекеттік басқармасы әзірлеген (Wikipedia, 2023).

Тестілеуден өткен кандидаттарға Путунхуаның 1, 2 немесе 3 деңгейлерінде білімі туралы сертификат беріледі, олардың әрқайсысы А және В сыныптарына бөлінеді:

1. 1-А деңгейі (97% дұрыс) ұлттық және провинциялық радио және теледидар жүргізушілері үшін қажет.
2. 1-В деңгейін (дұрыс 92%) Солтүстік Қытайдағы қытай мұғалімдері талап етеді.
3. 2-А деңгейін (87% дұрыс) Оңтүстік Қытайдағы қытай мұғалімдері талап етеді.
4. 2-В деңгейі (дұрыс 80%) Қытайда басқа тілдерді үйретіп жатқан қытай тілі мұғалімдері үшін қажет.
5. 3-А деңгейі (70% дұрыс жауаптар)
6. Мемлекеттік қызметтегі лауазымдар үшін 3-В деңгейі (60% дұрыс) талап етіледі.

Бұған қоса, ана тілінде сөйлемейтіндер үшін тест жасалды. Қытай тілін шет тілі ретінде оқытудың мемлекеттік жетекші тобы Қытайдың ішінде және одан тыс жерде ана тілінде сөйлемейтіндерге қытай тілін үйретуді үйлестіру үшін әзірленген. 1988 жылы қытай тілін білу деңгейін анықтау үшін Ханю Шуйпин Каоши (HSK немесе Қытайдың қытай тілін меңгеру сынағы) деп аталатын ұлттық стандартталған тест құрылды (Лам, 2005).

Қытай тілі стандартталған ортақ тіл десек те аймақтық сипаттамаларға байланысты өзгерістер болады. Қытайдың әртүрлі аймақтарында стандартты мандарин тілінен өзгерек әртүрлі диалектілер мен акценттер бар. Бұл аймақтық нұсқалардың кейбірі стандартты мандаринге жақынырақ болуы мүмкін, ал басқаларында айтылуында, сөздік қорында және грамматикасында айтарлықтай айырмашылықтар болуы мүмкін. Мысалы, Шанхай мен Нинбоның айтылуында және сөздік қорында өзіндік ерекшеліктері бар, олар стандартты путунхуадан өзгеше. Жалпы, стандартты қытай тілі Қытайдың ресми тілі десек те бірақ елдің әртүрлі аймақтарында путунхуаның әртүрлі аймақтық сорттары қолданылуы мүмкін (Zhao, Liu, 2020).

Мұны айтып отырғанымыз, путунхуаның аймақтық өзгешеліктері оларға деген қатынасты аймақтың дамыған-дамымағандығымен байланысты қалыптастырғанын көруге болады. Мысалы, мандариннің аймақтық нұсқаларымен байланысты теріс стереотиптерді, соның ішінде нинболықтарды беймәлім және ескірген өмір салтымен, ал шанхайлықтарды менмендік пен сараңдықпен байланыстырады. Сондай-ақ олардың қолданатын нұсқаларымен қатар сыртқы түрі арасында байланыс бар, яғни шанхайлық акценті бар ер адамдар тартымсыз және гомосексуалист ретінде қабылдануы мүмкін, ал нинбо акценті барлар ұсқынсыздықпен байланысты болуы мүмкін. Бұл стереотиптер әлеуметтік-мәдени нанымдарды көрсетеді және олардың тілдік екпініне негізделген адамдардың қабылдауы

мен бағалауына әсер ете алады, Қытай қоғамындағы тұлға мен мәдениет туралы белгілі бір идеяларды қалыптастырады (Zhao, Liu, 2020). Демек, стандартты тілді қолданбаған адамның өзі стандартқа сай емес, яғни қалыпты емес деген адамды күнсыздандыратын стереотиптер бар .

Ethnologue мәліметтері бойынша Қытайда 281 тіл мен диалектілер бар екенін ескерсек бұл саясат тек синофондық тілдерді біртектілендіру үшін ғана емес, сонымен бірге перифериялық аймақтардағы этностық мәселелерді шешу үшін де тиімді саясат болды (Ethnologue).

### **Индонезия**

Индонезия – халқының саны (272 249 000 адам) жағынан әлемнің төртінші мемлекеті, мұнда жергілікті халықтың 704 тілі бар. Солардың бірі – индонезиялық тілі – елдің ресми тілі. Ресми білім беруде оқыту тілі ретінде 4 жергілікті тіл қолданылады (Ethnologue).

Индонезияның тарихи жағдайында байырғы халықтардың болуы және олардың отаршыл державалармен қарым-қатынасы елдің мәдени ландшафты мен әлеуметтік-саяси динамикасын қалыптастыруда маңызды рөл атқарды (Raaij, 2009).

Индонезияның тарихы ғасырлар бойы голландтардың отаршылдық билеуінде болды. Бұл кезеңде жергілікті халық отарлау, мәжбүрлі еңбек және мәдени езгіге ұшырады (Raaij, 2009). Отаршыл державалар жергілікті халыққа өз тілдерін, діндерін және әкімшілік жүйелерін таңып, салдарынан жергілікті мәдениеттер мен дәстүрлердің маргиналдануына әкелді.

Индонезия 300-ден астам түрлі этникалық топтар мен тілдері бар мәдени әртүрлілігімен танымал. Индонезияның байырғы халқы сыртқы әсерлерге қарамастан өздерінің ерекше дәстүрлерін, тілдерін және сенім жүйелерін сақтап қалды (Raaij, 2009). Бұл мәдени әртүрлілік Индонезияның байырғы мұрасының тұрақтылығы мен байлығының куәсі болып табылады.

Бахаса Индонезияны біріктіруші тіл ретінде таңдаған 1928 жылғы Жастар конгресіндегі жастардың серттесуі ел тарихындағы елеулі бетбұрыс болды. Ол кезде үш тіл қарастырылды: голланд, ява және малай. Голланд тілі отаршылдардың тілі болғандықтан, ұлттық бірлікке жарамсыз еді. Ява тілі өзінің таралуына қарамастан аймақтық болып қала берді. Ғасырлар бойы архипелагтың лингва франкасы болып келген малай тілі Бахаса Индонезияның, яғни индонезиялық тілдің негізі болды. Бұл таңдау оның тарихи рөлі мен үйренудегі жеңілдігіне байланысты болды.

Отаршылдық кезеңінде көп қолданылғанына қарамастан голланд тілін Индонезияның ұлттық тілі ретінде таңдау оның ағылшын және француз тілдері сияқты халықаралық деңгейінің болмауына байланысты болады. Ағылшын және француз тілдері айтарлықтай жаһандық әсері бар және әртүрлі салаларда, соның ішінде білім, ғылым, технология және дипломатияда кеңінен қолданылатын негізгі әлемдік тілдер болып саналады.

Малай тілін Индонезияның ұлттық тіл ретінде таңдау арқылы оның әр текті халқы үшін қол жетімді және инклюзивті қарым-қатынас құралы ретінде қызмет ете алатын тілді құруды мақсат етті, сонымен бірге оның мәдени тәуелсіздігін және ұлттық бірлікті нығайтты. Индонезияның ұлттық тілі жаһандық контексте тәуелсіз Индонезияның дамып келе жатқан лингвистикалық және коммуникативті талаптарына жақсырақ жауап бере алатын тілге сәйкестендіру туралы стратегиялық шешімді көрсетті.

Ява тілінің күрделілігі мен қиындығы оны Индонезияның ұлттық тілі ретінде таңдау туралы шешім қабылдаудың маңызды факторлары болды. Яван тілінде жасына және әлеуметтік санатына негізделген жеке лексикондары ерекше әлеуметтік регистрлерінің болуы оны бөгде адамдардың үйренуі мен тиімді пайдалануын қиындатады. Яван тілінің күрделі әлеуметтік нюанстары мен лингвистикалық қыр-сырлары ұлттық ауқымда кеңінен қабылдауға және тиімді қарым-қатынасқа кедергі келтіруі мүмкін еді. Керісінше, малай тілі негізіндегі индонезиялық тілдің жеңілдетілген грамматикасы мен

лексикасы Индонезияның әртүрлі тұрғындары арасында инклюзивтілікті, ұлттық бірлікті және тиімді қарым-қатынасты ілгерілету үшін қол жетімді және икемді болды (Raaiuw, 2009).

Тәуелсіздік алған сәтте малай тілі Индонезия халқының 5% ғана ана тілі болған. Десе де ана тілінде сөйлеушілер салыстырмалы түрде аз болғанымен, ол архипелагтың көп бөлігінде лингва франка қызметін атқарды. Осы малай тілін таңдаудағы негізгі мақсат жергілікті түрлі этникалық топтар арасында нейтралды болғандығынан, яғни малай тілін туған тілі санайтындардың болмауы ол халықтың бірлігіне септігін тигізеді деген мақсатпен таңдалды. Ява тілінде сөйлеушілердің пайыздық үлесі көп болғанымен олардан бөлек этникалық топтар арасында шиеленіс тудырмау мақсатында жасалған бұл саясат тиімді болды. Осы тұрғыда түсіністік танытып малай тіліне жол берген ява халқының мұндай шешімін Б.Андерсон жоғары бағалады (Raaiuw, 2009).

Тәуелсіздік алғаннан кейін Индонезия ұлт құру процесіне кірісті, оның мақсаты жергілікті халықтың мәдени әртүрлілігін құрметтей отырып, біртұтас ұлттық бірегейлікті дамыту болды (Raaiuw, 2009). Индонезияның ұлттық тілін насихаттау архипелагқа шашыраңқы орналасқан әртүрлі этникалық топтар арасында бірлікті нығайтуда шешуші рөл атқарды. Индонезия үкіметі жергілікті қауымдастықтардың мәдени мұрасын мойындау және мерекелеу кезінде ұлттық бірлікті ілгерілету саясатын жүзеге асырды.

Қазіргі кезде Индонезия үкіметі ұлттық тілінің жұмысын жақсарту үшін әртүрлі стратегияларды жүзеге асыруда. Индонезия үкіметі тілді дамытуға және қолдау көрсетуге арналған ережелерді, заңдарды және нұсқауларды қамтитын жан-жақты тіл саясатының негізін құрды. Бұл саясат тілді жоспарлау мен жүзеге асыруға құрылымдық көзқарасты қамтамасыз етеді.

Білім және оқыту саласында Индонезиядағы мектептерде оқытудың негізгі тілі ретінде индонезиялық тіл қызмет етеді, бұл әртүрлі тілдік ортадан шыққан студенттер арасында бірлік пен қарым-қатынасқа ықпал етеді. Ұлттық тілдің оқу бағдарламасы Бахаса Индонезияда күнделікті өзара әрекеттесу үшін коммуникативтік дағдыларды дамытуға баса назар аударады. Сонымен қатар, тілді оқыту үшін жалпы тілді ұсыну және түсінуді жақсарту үшін аймақтық тілдерді пайдалануға мүмкіндік беру арқылы оқу процесін қолдайды. Оның білім берудегі рөлі әртүрлі қауымдастықтар арасында интеграция мен бірлікке жәрдемдесу, ұлттық бірегейлік сезімін тәрбиелеуге бағытталған. Ұлттық тілін білген адамға кеңірек мансаптық перспективалар мен мүмкіндіктер ұсынылады (Simanjuntak, 2009).

Бұған қоса, Үкімет шетелдіктерге арналған Индонезия тілінің бағдарламасы (Bahasa Indonesia Bagi Penutur Asing, қысқартылған түрі ВІРА) сияқты бастамалар арқылы шетелдіктерге арналған Bahasa Indonesia білім беру бағдарламаларын әзірлеуге назар аударды. 1. Бұл бағдарламалар ана тілінде сөйлемейтіндердің тілді меңгеру деңгейін жақсартады және шетелде тілді үйренуге және қолдануға ықпал етеді (Juanda және басқ., 2022).

Құқықтық база жағынан қарайтын болсақ, Индонезия Республикасының № 24/2009 Заңы және № 57/2014 Үкімет қаулысы сияқты заңнама индонезиялық тілдің қызметін жақсарту және оны әртүрлі контексттерде тиімді пайдалануды қамтамасыз ету бойынша нұсқаулар береді.

Үкімет индонезиялық тілдің ұлттық тіл ретіндегі рөлін күшейту үшін Ұлттық тіл агенттігі (Badan Bahasa Nasional) және халықаралық ұйымдар сияқты мекемелермен ынтымақтасады (Juanda және басқ., 2022). Бұл серіктестіктер тілді зерттеуге, оқытуға және насихаттауға жәрдемдеседі.

Индонезиялық тіл өзінің халқын біртекті ете алмағанымен, оның бірлігін сақтауда, оны тұтастандыруда шешуші рөл атқарады. Тіл біртұтас ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға ықпал ететін этникалық және аймақтық ерекшеліктерді жеңудің маңызды құралы қызметін атқарады. Индонезиялық тілдің тарихи таңдауы және оны біріктіруші тіл

ретінде пайдалану Индонезияға оның әртүрлілігін сақтай отырып ұлттық бірлікті нығайтуға мүмкіндік береді.

### **Балтық елдері**

Балтық елдеріндегі посткеңестік трансформация көбінесе тіл саласын «ұлттандыру» деп аталатын процесті қамтыды. Термин бұл елдердің бұрын басым болған орыс тілінен айырмашылығы, литва, эстон және латыш сияқты титулдық тілдерін нығайтуға бағытталған күш-жігерін көрсетеді.

Кеңес Одағы кезінде орыс тілі лингва франка ретінде таратылды және әртүрлі салаларда, соның ішінде білім беру, мемлекеттік және экономика салаларында артықшылыққа ие болды. Бұл асимметриялық қостілділікке әкелді, ондағы жалпы халық біртүрлі орыс тілінде сөйлейтін болып қала берді, ал жергілікті халық орыс тілін әртүрлі дәрежеде қабылдады. Кеңес Одағы ыдырағаннан бері Балтық жағалауы елдері өздерінің ұлттық ерекшеліктерін танытуға және өздерінің титулдық тілдерін тәуелсіздік пен мәдени мұраның нышаны ретінде насихаттауға ұмтылды. Бұл процесс белгілі бір контексте титулдық тілдерді қолдануды міндеттейтін тіл туралы заңдар сияқты реттеу шараларын да, осы тілдерді үйрену мен пайдалануды ынталандыратын істерді де қамтиды. Мысалы, Латвияда 1992 жылы тіл туралы заңға енгізілген түзетулер мемлекеттік және жеке сектордағы көптеген лауазымдар үшін латыш тілін білуді міндетті талап етті. Тілдік тестілеу және жоғары оқу орындарында оқытудың негізгі тілі ретінде латыш тіліне көшу де тіл саласын ұлттандырудағы маңызды қадамдар болды (Muiznieks, Rozenvalds, Birka, 2013).

Жалпы алғанда, Балтық жағалауы елдеріндегі лингвистикалық саланы посткеңестік «ұлттандыру» кеңестік ықпалдың нәтижесінде титулдық тілдердің позициясын нығайтуға, тілдік әртүрлілікті насихаттауға және ұлттық бірегейлікті нығайтуға бағытталған. Бұл процесс кеңестік кезеңнен кейін мәдени автономияны қалпына келтіру және Балтық жағалауының өзіндік ерекшелігін бекіту бойынша кеңірек күш-жігерді көрсетеді. Кеңес Одағындағы ассиметриялық қостілділік пен «натурализация» тарихи контексті Балтық жағалауы елдеріндегі орыс тілділердің этникалық және ұлттық ерекшеліктеріне тұрақты әсер етті. Бұл мұра орыс тілінде сөйлейтіндердің тарихи күш динамикасы мен тілдік теңсіздіктер контекстінде тиесілілік сезімін басқаратын күрделі ортаны жасады.

Балтық жағалауы елдеріндегі азаматтық саясаттағы айырмашылықтар орыстiлді адамдардың бірегейлік сезімін қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Литваның кеңестік дәуіріндегі мигранттарды ертерек қосуға және азаматтық беруге деген көзқарасы елмен жақынырақ сәйкестендіруді ынталандырды. Керісінше, Эстония мен Латвияның лингвистикалық және мәдени азаматтық талаптарына баса назар аударуы бөтендік сезімін тудырды және Ресеймен, олардың туған жері ретінде жақынырақ сәйкестендіру үрдісін тудырды. Орыс тілді Балтық жағалауы елдерін Ресеймен аумақтық сәйкестендіру, олардың нақты тұрғылықты жеріне қарамастан, олардың тиістілік сезімінің трансұлттық сипатын көрсетеді. Бұл қос сәйкестендіру Балтық жағалауы елдерінде біртұтас ұлттық бірегейлікті нығайтуда қиындықтар туғызуы мүмкін.

Натурализация процестері сияқты интеграциялық бастамалар орыс тілінде сөйлейтіндер арасында тиесілілік сезімін дамытуда әртүрлі дәрежеде табысқа ие болды. Натурализация жылдамдығын жай ғана ұлғайту тарихи, мәдени және саяси факторлар әсер ететін сәйкестік пен тиесіліліктің тереңірек мәселелерін шеше алмайды. Балтық жағалауы елдерінде, әсіресе Эстония мен Латвияда кең таралған ұлттың этникалық ата-баба концепциясы, этнолингвистикалық терминдер тұлғаны қалыптастыруда маңызды рөл атқарады, орыстiлді адамдар үшін тиістілік сезімін одан әрі қиындатады. Этникалық сәйкестікке бұл баса назар аудару кеңірек ұлттық қауымдастық аясында толық интеграция мен әлеуметтік бірігуге кедергілер тудыруы мүмкін. Бұл факторлардың өзара әрекеттесуі посткеңестік Балтық елдеріндегі орыс тілділер арасындағы әлеуметтік бірігудің және тиесіліліктің күрделілігін көрсетеді. Осы көп қырлы міндеттерді шешу тарихи мұраларды,

азаматтық саясатты, аумақтық сәйкестіктерді, интеграциялық күш-жігерді және барлық тұрғындар үшін анағұрлым инклюзивті және ұйымшыл қоғам құруға көмектесетін ұлттың этникалық тұжырымдамаларын егжей-тегжейлі түсінуді талап етеді (Muiznieks, Rozenvalds, Birka, 2013).

Ұлт қалыптастыру аясындағы маңызды сегменттердің бірі ретіндегі жоғарғы білім беру саласындағы тіл саясатына қатысты айтар болсақ, 2006 жылдан бастап Эстония өзінің ұлттық саясатын жоғары білімнің халықаралық көрнекілігін, ашықтығын және бәсекеге қабілеттілігін арттыруға бағыттады. Латвия мен Литва жоғары оқу орындарындағы тіл саясатын құруда ұлттық ерекшеліктерді қалыптастыруға мән беріп, ұлттық ресми тілдерді нығайтуға ерекше көңіл бөлді. Мазмұны жағынан Балтық елдеріндегі оқу бағдарламалары негізінен ресми ұлттық тілдегі бағдарламасы орыс немесе ағылшын тілдеріндегі біртүрлі оқу бағдарламасына сәйкес келеді. Латвияда орыс тілін оқыту бағдарламалары халықаралық бағытта емес, яғни жергілікті сұранысты көрсететін жергілікті орыс тілділерге бағытталған (Kaša, Mhamed, 2013).

Эстония 2015 жылға қарай шетелдік оқытушылар позицияларының студенттерді қабылдауға қатынасы бойынша нақты мақсаттарды қоя отырып, шетелдік студенттер мен оқытушылардың санын арттыруды мақсат етеді. Латвия мен Литва, ең алдымен, ЕО аясындағы академиялық ынтымақтастыққа баса назар аударып, Балтық шекарасының шығысындағы елдерден студенттерді тартуға аз көңіл бөлді (Kaša, Mhamed, 2013).

Тілдің үстемдігі туралы айтар болсақ, 2009 жылға қарай ағылшын тілі Балтық елдерінде халықаралық студенттердің ұтқырлығы мен академиялық ынтымақтастықтың басым тіліне айналды. Ағылшын тілі халықаралық студенттер арасындағы жаһандық бәсекелестік тілі ретінде танылып, жоғары білімді интернационалдандыру және еуропалықтандыру үрдісін көрсетеді (Kaša, Mhamed, 2013).

Балтық елдеріндегі жоғары оқу орындарындағы тіл саясаты туралы пікірталастарда мемлекеттік саясаткерлер мен университеттер арасындағы қарым-қатынас шиеленістермен және тілді басқаруға қатысты әртүрлі көзқарастармен сипатталады. Үкімет саясаткерлері университеттердегі тіл саясатының күн тәртібін белгілеуде орталық рөл атқарады, оларды тілді ұлттандыру бастамаларының серіктестері ретінде қарастырады. Дегенмен, мемлекет пен академияның тікелей ынтымақтастығы жоқ, пікірталас идеологиялық күрес пен университеттердің автономиясына қатысты әртүрлі пікірлерді және тілді басқаруға мемлекеттің араласу қажеттілігін көрсетеді (Bulajeva, Hogan-Brun: 2014).

Тіл саясатының белсенді агенттері саясат процесінде бастама, қатысу, ықпал ету, араласу және жүзеге асыру кезеңдерінде агенттіктерді жүзеге асырады. Олар тіл проблемаларын анықтауға, саяси талқылауларға қатысуға, саяси бағыттарға әсер етуге, саяси шешімдерге араласуға және жоғары оқу орындарының лингвистикалық ландшафтын қалыптастыру үшін тіл саясатын жүзеге асыруға қатысады (Bulajeva, Hogan-Brun: 2014).

Балтық елдеріндегі тіл саясаты туралы пікірталасқа қатысушылар арасындағы негізгі пікір қайшылықтары университеттердің автономиясына қарсы мемлекеттің араласуы, ұлттық тілдерге қауіп төнуі, академиялық ортадағы ағылшын және орыс тілдерінің рөлі, ұзақ мерзімді реформаның мақсаттары, сондай-ақ мемлекеттің әлеуетіне қатысты мәселелер төңірегінде өрбиді. Бұл айырмашылықтар мемлекеттік тіл бастамаларын университет автономиясымен теңестіру, тілді қолдау тетіктерін қарастыру және академиялық мекемелердегі тіл саясатының практикалық салдарын бағалаудағы қиындықтарды көрсетеді (Bulajeva, Hogan-Brun: 2014).

**1 кесте. Қытай, Индонезия және Балтық елдерінің мысалдары негізіндегі тіл саясаты және оның әлеуметтік интеграция мен экономикалық мүмкіндіктерге әсері**

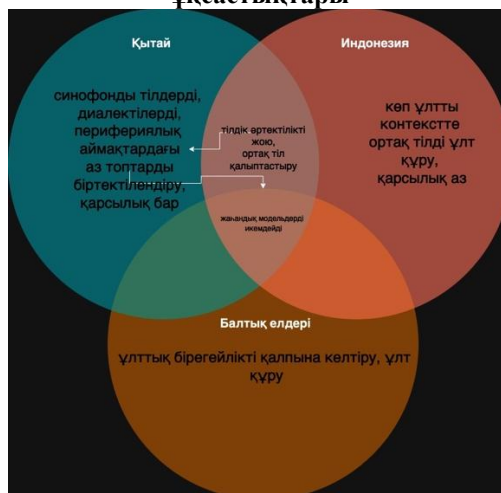
	Қытай	Индонезия	Балтық елдері
<i>Тарихи-мәдени контекст</i>			

Тарихи алғышарттар	Мандарин диалектісін (мандарин) насихаттау саясаты XX ғасырдың басында басталды, бірақ 1949 жылы Қытай Халық Республикасы құрылғаннан кейін белсенді түрде жүзеге асырыла бастады. Бұл біртұтас ұлттық бірегейлікті құру және аймақтық айырмашылықтарды еңсеру үшін қажет болды	1945 жылы тәуелсіздік алғаннан кейін Индонезия көптеген этникалық топтарды біріктіру үшін малай тілінің негізіндегі Индонезия тілін ұлттық тіл ретінде таңдады. Индонезия тілі малай тіліне негізделіп таңдалуының себебі негізінен оның бейтараптығы мен үйренуге жеңілдігі үшін болған	1991 жылы КСРО-дан тәуелсіздік алғаннан кейін Латвия, Литва және Эстония өздерінің ұлттық тілдерін мәдени бірегейлік пен ұлттық егемендікті қалпына келтіру құралы ретінде белсенді түрде насихаттай бастады
Тілдің мәдени маңыздылығы	Мандарин тілі тарихи рөлі мен ресми құжаттамада қолданылуына байланысты негізгі тіл ретінде таңдалды	Индонезиялық тіл этносаралық қатынас құралы ретінде қызмет етеді және ұлттық бірегейлікте басты рөл атқарады. Дегенмен, әртүрлі этникалық топтар үшін маңызды мәдени мәнге ие 700-ден астам жергілікті тіл бар	Кеңестік кезеңде орыстандыруға ұшыраған латыш, литва және эстон тілдері сол жердің жергілікті халықтарының мәдени ерекшелігін және тарихи жадын сақтау үшін маңызды болды
Тілдік тәжірибелер	Мандарин оқу орындарында, мемлекеттік органдарда, бұқаралық ақпарат құралдарында және жұмыс орнында кеңінен қолданылады. Мемлекеттік бағдарламалар балабақшадан бастап барлық азаматтардың мандарин тілін меңгеру деңгейін арттыруға бағытталған	Индонезиялық тіл мектептерде, университеттерде, мемлекеттік мекемелерде және жұмыс орнында, білім беру бағдарламалары, соның ішінде бастауыш мектептен бастап білім берудің барлық деңгейінде жалғасады	Латыш, литва және эстон тілдері оқу және мемлекеттік мекемелерде, сондай-ақ ресми құжаттарда қолданылады. Білім беру бағдарламалары барлық азаматтардың ұлттық тілдерді жоғары деңгейде меңгеруін қамтамасыз етуге бағытталған
<i>Тіл идеологиясы</i>			
Ұлттық бірегейлік	Путунхуа ұлттық бірлік пен бірегейліктің символы ретінде насихатталады. Путунхуа тілін білу әлеуметтік интеграция мен экономикалық мүмкіндіктерге ықпал етеді деп дәріптеледі	Индонезиялық тіл көп ұлтты халықты біріктіру және жалпы ұлттық бірегейлікті құру құралы ретінде қарастырылады. Тіл этностар арасында бейтарап және үйренуге оңай деп насихатталады, бұл оны жеңіл қабылдауға ықпал етеді	Латыш, литва және эстон тілдері ұлттық егемендік пен мәдени бірегейліктің нышандары болып табылады. Бұл тілдерді қалпына келтіру және насихаттау орыстандыруға қарсы тұрудың маңызды элементі ретінде қарастырылады
Этникалық азшылықтардың реакциясы	Тибет халқы мен ұйғырлар лингвистикалық гомогенизацияға қарсылық білдіреді, мұны өздерінің мәдени бірегейлігі мен тәуелсіздігіне қауіп төндіреді деп санайды	Индонезия тілі бейтарап тіл ретінде қабылдануына қарсылық аз болды, бірақ әлі де жергілікті тілдер мен мәдениеттерді қолдау қажеттілігі бар	Орыс тілді халық тілдік және әлеуметтік кедергілерге байланысты интеграцияда қиындықтарды бастан кешіреді
<i>Тілдерді басқару</i>			



Заңнама	Қытай Конституциясы мандарин тілін ұлттық тіл ретінде бекітеді. Заңдар мен ережелер ресми құжаттамада, білім беруде және бұқаралық ақпарат құралдарында мандарин тілін пайдалануды талап етеді.	Индонезия тілі Конституциясында ұлттық тіл ретінде бекітілген. Заңдар оны мемлекеттік органдар мен оқу орындарында қолдануды талап етеді.	Латвияда, Литвада және Эстонияда ұлттық тілдер жалғыз ресми тіл ретінде Конституцияларда бекітілген. Заңдар ресми іс-қағаздар мен мемлекеттік басқаруда мемлекеттік тілдің қолданылуын талап етеді.
Білім беру саясаты	Путунхуа мектептерде оқытылады және университетке түсу және мемлекеттік жұмыс орындарына түсу үшін біліктілік сынақтары міндетті болып табылады	Барлық оқу орындары Индонезия тілінде сабақ беруі керек және бұл тілді үйрену барлық азаматтар үшін міндетті	Білім беру жүйесі ұлттық тілдерде оқытуға бағытталған
<i>Әлеуметтік және экономикалық салдары</i>			
Әлеуметтік интеграция	Путунхуаны алға жылжыту саясаты халықтың көпшілігінің әлеуметтік интеграциясына ықпал етеді, бірақ мұны олардың мәдени болмысына қауіп төндіретін этникалық азшылықтар арасында қарсылық тудырады	Индонезиялық тіл ұлттық интеграцияға ықпал етеді және әртүрлі этникалық топтар арасында көпір қызметін атқарады. Дегенмен, жергілікті тілдер мен мәдени дәстүрлерді сақтауда проблемалар бар	Ұлттық тілдерді насихаттау мәдени бірегейлік пен ұлттық егемендікті қалпына келтіруге ықпал етеді. Алайда, бұл орыстілді тұрғындардың интеграциялануында және мемлекеттік қызметтерге қол жеткізуде қиындықтар туғызады
Экономикалық мүмкіндіктер	Путунхуаны білу еңбек нарығы мен білім беруді қоса алғанда, кең экономикалық мүмкіндіктерге жол ашады.	Индонезия тілін білу білім мен еңбек нарығына қол жеткізу үшін өте маңызды. Бұл экономикалық интеграцияға ықпал етеді, бірақ ұлттық тілді білмейтіндер үшін қиындықтар туғызады.	Мемлекеттік қызметтерге және еңбек нарығына қол жеткізу үшін ұлттық тілдерді білу қажет. Орыс тілді азаматтар ұлттық тілдерді жеткіліксіз білуге байланысты экономикалық кедергілерге жиі ұшырайды.

1-сурет. Қытай, Индонезия және Балтық елдеріндегі тіл саясатының айырмашылықтары мен ұқсастықтары



Қытайдың тілді гомогенизациялау саясаты Индонезияға ұқсас, мұнда ұлттық тіл әртүрлі этникалық топтарды біріктіру үшін қолданылады. Алайда Қытайда этникалық азшылықтардың қарсылығы күштірек.

Қытай, Индонезия, Балтық елдері де тілді біртектілендірудің жаһандық үлгілерінің элементтерін пайдаланады, оларды өзінің ұлттық жағдайларына бейімдейді, бірақ Балтық елдері тарихи контекст пен ұлттық бірегейлікті қалпына келтіру қажеттілігін ескереді.

Балтық елдерінің ұлттық тілдерді насихаттау саясаты басқа посткеңестік елдердің саясатына ұқсас. Дегенмен, Балтық жағалауы елдерінде орыстілді халықты біріктіруге қатаңырақ көзқарас бар.

### **Қорытынды**

Тілдік гомогенизация саясаты ұлттық интеграция мен мәдени бірегейлікті нығайтуға бағытталған мемлекеттік саясаттың маңызды аспектісі болып табылады. Бұл мақалада Қытай, Индонезия және Балтық жағалауы елдерінің (Латвия, Литва, Эстония) лингвистикалық гомогенизация механизмдерін пайдалану саясаты қарастырылады. Әртүрлі тарихи және мәдени контексттерге қарамастан, Қытай, Индонезия және Балтық елдері лингвистикалық гомогенизация мен ұлттық интеграцияға қол жеткізу үшін ұқсас механизмдерді пайдаланады. Бұл тетіктерге мемлекеттік тілді насихаттауға бағытталған заңнамалық шаралар, білім беру бағдарламалары мен бастамалар жатады. Дегенмен, тәсілдер мен нәтижелердегі айырмашылықтар бұл елдердегі әлеуметтік-экономикалық интеграция процестеріне айтарлықтай әсер етеді.

Үш жағдайда да мемлекеттік тіл Конституциялар мен заңнамалық актілерде бекітілген. Бұл мемлекеттік тілдің мемлекеттік саясат пен ұлттық бірегейлік үшін маңыздылығын көрсетеді.

Аталған елдерде мемлекеттік тілді міндетті түрде оқыту бастауыш мектептен бастап, жоғары оқу орындарында жалғасады. Жоғары оқу орындарына түсу және мемлекеттік қызметке орналасу үшін мемлекеттік тілді білу тестілері міндетті болып табылады. Барлық елдер тіл саясатын әлеуметтік интеграцияға жәрдемдесу, ұлттық бірегейлікті нығайту және мәдени айырмашылықтарды азайту үшін пайдаланады. Ұлттық тіл түрлі этностар арасындағы дәнекер қызметін атқарып, біртұтас ұлттық қауымдастықтың құрылуына ықпал етеді.

Алайда, әр ел осы бағыттағы өзінің алдына қойған мақсаттары жағынан ерекшеленеді. Қытайдың тіл саясаты аймақтық қайшылықтарды жеңуді және тибет пен ұйғыр сияқты этникалық азшылықтарды ассимиляциялауды көздейді. Тарихи тұрғыдан Қытай біртұтас мәдени және саяси кеңістік құруға ұмтылды. Индонезия болса көптеген этникалық топтар арасында ортақ ұлттық бірегейлікті құруды көздейді. Ортақ тіл ретінде индонезиялық тіл бейтараптығы мен қарапайымдылығы үшін таңдалды, бұл оны қабылдауды жеңілдетті.

Балтық елдерінің саясаты КСРО-дағы орыстандыру кезеңінен кейін ұлттық тілдерді қалпына келтіруге және нығайтуға бағытталған. Ұлттық тілдерді насихаттау ұлттық егемендік пен мәдени бірегейлік үшін күреспен байланысты. Бұл елдерде ұлттық тілді білу кең экономикалық мүмкіндіктерге жол ашады, ал тілді білмейтіндер маргинал топқа айналып, өз ана тілдерін оқшауланған қауым арасында ғана қолданады.

Осылайша, тілдік біртектілендірудің ұқсас механизмдеріне қарамастан, тарихи контексттегі айырмашылықтар, этникалық азшылықтардың реакциялары және экономикалық аспектілер әр елдің тіл саясатын ілгерілетудегі бірегей ерекшеліктерін анықтайды. Бұл үйлесімді әлеуметтік интеграция мен экономикалық дамуды қамтамасыз ету үшін тіл саясатын әзірлеу және жүзеге асыру кезінде жергілікті жағдайлар мен мәдени ерекшеліктерді ескеру қажеттігін көрсетеді.

### **ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ**

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. – 240.

Bulajeva, T., & Hogan-Brun, G. (2014). Internationalisation of higher education and nation building: Resolving language policy dilemmas in Lithuania. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 35(4), 318–331.

Contributors to Wikimedia projects. Путунхуа. [Электронды ресурс] – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%83%D1%82%D1%83%D0%BD%D1%85%D1%83%D0%B0#cite\\_note-chinadaily-5](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%83%D1%82%D1%83%D0%BD%D1%85%D1%83%D0%B0#cite_note-chinadaily-5)

Gao, Y., & Moratto, R. (2024). Language and translation policies in China's multilingual governance: A study of the early and mid-Qing dynasty. *Language Policy*, 23, 169–192.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press. – 208.

Hobsbawm, E. (1996). Language, culture, and national identity. *Social Research*, 63(4), 1065–1080.

Juanda, Z., Pangesti, W., & Cintya, N. I. (2022). Indonesia language policies on colonial and postcolonial: Improving the function of Indonesian language. The 4th International Conference on Technology, Education, and Sciences. The Institute of Research and Community Service, Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa, Yogyakarta, Indonesia, 93–107.

Kaša, R., & Mohamed, A. A. S. (2013). Language policy and the internationalization of higher education in the Baltic countries. European Education, 45(2), 28–50.

Lam, A. S. L. (2005). *Language education in China: Policy and experience from 1949*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Muiznieks, N., Rozenvalds, J., & Birka, I. (2013). Ethnicity and social cohesion in the post-Soviet Baltic states. *Patterns of Prejudice*, 47(3), 288–308.

Paauw, S. (2009). One land, one nation, one language: An analysis of Indonesia's national language policy. University of Rochester Working Papers in the Language Sciences, 5(1), 2–16.

Rubin, J., Jernudd, B. H., DasGupta, J., Fishman, J. A., & Ferguson, C. A. (Eds.). (1977). *Language planning processes*. De Gruyter, Inc.

Simanjuntak, R. R. (2009). Bahasa Indonesia: Policy, implementation, and planning. *Journal Lingua Cultura*, 3(1), – 18.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples | Division for Inclusive Social Development (DISD). (n.d.). [Электронды ресурс] – URL: <https://social.desa.un.org/issues/indigenous-peoples/united-nations-declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples>

Weller, R. C. (2014). Kellner-Heinkele, Barbara, and Jacob M. Landau. Language Politics in Contemporary Central Asia: National and Ethnic Identity and the Soviet Legacy. London: I.B. Tauris, 2012. Journal of International and Global Studies, 5(2).

Westphal, M. (2021). *Nationalism and the Postcolonial*. BRILL. ProQuest Ebook Central.

Wikipedia contributors. Putonghua proficiency test. [Электронды ресурс] – URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Putonghua\\_Proficiency\\_Test](https://en.wikipedia.org/wiki/Putonghua_Proficiency_Test)

Zhao, H., & Liu, H. (2020). (Standard) language ideology and regional Putonghua in Chinese social media: A view from Weibo. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 42(9), 882–896.

## REFERENCES

Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso. [https://librarysearch.kcl.ac.uk/permalink/44KCL\\_INST/14g2lq5/alma99617307109606881](https://librarysearch.kcl.ac.uk/permalink/44KCL_INST/14g2lq5/alma99617307109606881) [in English]

Bulajeva, T., & Hogan-Brun, G. (2014). Internationalisation of higher education and nation building: resolving language policy dilemmas in Lithuania. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 35(4), 318–331. <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.874431> [in English]

Contributors to Wikimedia projects. (2024, May 23). Путунхуа. Retrieved from [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%83%D1%82%D1%83%D0%BD%D1%85%D1%83%D0%B0#cite\\_note-chinadaily-5](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%83%D1%82%D1%83%D0%BD%D1%85%D1%83%D0%B0#cite_note-chinadaily-5) [in English]

Gao, Y., Moratto, R. Language and translation policies in China's multilingual governance: A study of the early and mid-Qing dynasty. *Lang Policy* 23, 169–192 (2024). <https://doi.org/10.1007/s10993-023-09684-1> [in English]

Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Cornell University Press. [in English]

Hobsbawm, E. (1996). *Language, Culture, and National Identity*. *Social Research*, 63(4), 1065–1080. [in English]

- Juanda, Zamzani, Pangesti Wiedarti, Cintya Nurika Irma. (Year). Indonesia Language Policies on Colonial and Postcolonial: Improving the function of Indonesian language. Name of the Conference, Page Range. The 4<sup>th</sup> International Conference on Technology, Education, and Sciences. The Institute of Research and Community Service, Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa, Yogyakarta, Indonesia. 8.11.2022, 93-107. [in English]
- Kaša, R., & Mhamed, A. A. S. (2013). Language Policy and the Internationalization of Higher Education in the Baltic Countries. *European Education*, 45(2), 28–50. <https://doi.org/10.2753/EUE1056-4934450202> [in English]
- Lam, A. S. L. (2005). Language education in China: Policy and experience from 1949. Hong Kong: Hong Kong University Press. [in English]
- Muiznieks, N., Rozenvalds, J., & Birka, I. (2013). Ethnicity and social cohesion in the post-Soviet Baltic states. *Patterns of Prejudice*, 47(3), 288-308. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2013.812349> [in English]
- Paauw, S. (2009). One land, one nation, one language: An analysis of Indonesia's national language policy. In H. Lehnert-LeHouillier and A.B. Fine (Eds.), *University of Rochester Working Papers in the Language Sciences*, 5(1), 2-16. [in English]
- Rubin, J., Jernudd, B. H., DasGupta, J., Fishman, J. A., & Ferguson, C. A. (Eds.). (1977). *Language planning processes*. De Gruyter, Inc. [in English]
- Simanjuntak, R.R. (2009). Bahasa Indonesia: Policy, Implementation, and Planning. *Jurnal LINGUA CULTURA*, 3(1), 18. [in English]
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples | Division for Inclusive Social Development (DISD). (n.d.). Retrieved from <https://social.desa.un.org/issues/indigenous-peoples/united-nations-declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples> [in English]
- Weller, R. Charles (2014), "Kellner-Heinkele, Barbara and Jacob M. Landau. *Language Politics in Contemporary Central Asia: National and Ethnic Identity and the Soviet Legacy*. London: I.B. Tauris, 2012.," [in English]
- Journal of International and Global Studies*, Vol. 5, No. 2 (Apr 2014). <https://digitalcommons.lindenwood.edu/jigs/vol5/iss2/19> [in English]
- Westphal, M. (2021). *Nationalism and the Postcolonial*, BRILL,. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/kcl/detail.action?docID=6707778> [in English]
- Wikipedia contributors. (2023, December 26). Putonghua proficiency test. [in English]
- Zhao, H., & Liu, H. (2020). (Standard) language ideology and regional Putonghua in Chinese social media: a view from Weibo. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 42(9), 882–896. <https://doi.org/10.1080/01434632.2020.1814310> [in English]

---

**МАЗМҰНЫ**

---

**ДІНТАНУ**

---

D.T. KENZHETAYEV  
Zh.Y. NURMATOV  
M.M. MYRZABEKOV  
The Features of Maturidi Doctrine and its Impact on Kazakh Culture 5 – 15

---

Р.Б. МАТИБАЕВА  
Роль имама Абу Ханифы как учителя и наставника 16 – 26

---

З.Д. АРИПОВА  
Положение династии Тулунидов в истории ислама 27 – 36

---

**ФИЛОСОФИЯ**

---

Н.О. ЖАНЫКУЛОВ  
Т.К. ДОСАЛИЕВ  
Ш. СЕЙІТХАНҰЛЫ  
Мартин Хайдеггердің экзистенциалдық өлім анализі және дазайн 37 – 49

---

B.N. SAIFUNOV  
Ahmad Yassawi From the Perspective of Primary Sources (Bibliographic Analysis) 50 – 60

---

А. ҚҰРМАНАЛИЕВА  
Ә. ҚОҒАБАЕВА  
Ұлттық интеграция контексіндегі тілдік гомогенизацияның мемлекеттік саясаты: ғаламдық үлгілер мен қазіргі сын-қатерлер 61 – 76

---

## НИКМЕТ

**Ғылыми редактор:** Д.Кенжетаев

**Жауапты хатшы:** Ж.Нурматов

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: [zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz](mailto:zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz)

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің  
ресми сайтында электрондық нұсқасы шықты.  
Электрондық басылым 30.12.2024 ж. мақұлданды. Пішімі 60X84/8. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 3. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©