



ИСЛАМ ТАРИХЫ, ӨНЕРІ
МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ



«ӘЗІРЕТ-СҰЛТАН» ҰЛГЫҚ
ТАРИХИ-МӘДЕНИ МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ

ҚАЗАҚСТАН МЕН ОРТАЛЫҚ АЗИЯДАҒЫ ИСЛАМ ЖӘНЕ ЙАСАУИЙАНЫҢ МӘДЕНИ ТАРИХЫ



Девин ДиУис

Ортағасырлық сопылық қауымдастықтардағы ұстаз бен шәкірт
арасындағы
ауызша мәміле мен қарым-қатынас
(Иран және Орталық Азия, XII-XV ғасырлар)

*Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities
(Iran and Central Asia, 12th-15th Centuries)**

Мұсылман әлемінде діни билік қасиетті мәтіндерге негізделген деген сенім кең таралған. Ғалымдар көбінесе мәтіндік талдауды артық көреді, ал соңғы кезде «фундаменталистік» көзқарастардың пайда болуы қасиетті мәтіндерге қатысты зерттеулерді шектелген «классикалық» жазбаларға, әсіресе Құран мен ерте құрастырылған хадис жинақтарына бағыттады. Алайда, тек осы көзқарасқа сүйену ислам қоғамдарының тарихын түсінуде жаңылыстыруы мүмкін. Діни авторитет/биліктің әртүрлі негіздерін түсіну үшін жазбаша және ауызша дәстүрлерді ғана емес, дискурсивті және дискурсивті емес әдістерді қарастыруымыз керек.

Сопылық тарихы діни билікті орнату немесе заңдастырудағы және діни білімді немесе құзыреттілікті жеткізудегі ауызша және жазбаша әдістердің өзара әрекеттесуі мен бір-біріне сәйкес келуінің көптеген мысалдарын ұсынады. Бұл діни мағынаны және авторитет/билікті жеткізудің ауызша және жазбаша емес тәсілдерінің өзара әрекеттесуін де қамтиды. Сопылық тарихындағы бұл динамиканы зерттеуге болатын бірнеше контекст бар. Мысалы, әулиелердің айтқан сөздерінің үлкен күші туралы агиографиялық мотив. Басқа бір мысал – «зикр» (Алланы еске алу) дауыстап айтылатын және үнсіз орындалуының салыстырмасы. Сондай-ақ, муридтің тәубеге келіп (тауба, инаба) және шайхқа адалдық антын (бай'а) беруі және шайхтың муридті қабылдап, оны тәрбиелейтіндігі туралы бастапқы ауызша міндеттеме де осы динамиканы көрсетеді. Сонымен қатар, сопылық жолдың белгілі бір элементтерінің берілуін растайтын жазбаша сертификаттар беру практикасы да бар. Тағы бір мысал – шәкірттердің шайхтың ілімдері мен пікірлеріне жазған жазбалары түрінде «малфузат» жанры, бұл ауызша және жазбаша дәстүрлер арасындағы тікелей және саналы байланыс болып табылады.¹

Бесінші және осы жерде қарастырылып отырған мәселе сопылық ілімдер мен практикалардың жазбаша, ауызша немесе вербалды емес белгілер арқылы дұрыс мұрагерлік және заңды, беделді берілуі мәселесі. Бұл бесінші контекст көптеген аспектілерде ең маңызды болып табылады және басқаларына кілт болып табылады.

* Алғашқы жарияланған жері: DeWeese, Devin. "Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities (Iran and Central Asia, 12th-15th Centuries)," in: *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam): parole donnée, foi jurée, serment*, ed. Marie-France Auzépy and Guillaume Saint-Guillain (Paris: Collège de France – CNRS/Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 29, 2008), 66. 293-307.

1 C. W. Ernst, «The Textual Formation of Oral Teachings in Early Chishtī Sufism» атты мақаладағы талқылауды қар.: *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*, ред. J.R. Timm (Albany: State University of New York Press 1992), 66. 271-297.

Өйткені ол сопылық қауымдардағы ұйымдық құрылым мен ұйымдастырушылық бейненің маңызды тарихи өзгерістеріне түсінік береді, сол кезде басқа контексттер (және одан да көп) қайта қалыптасып жатқан болатын. Менің айтып отырған кезеңім ХІІ-ден ХV ғасырға дейінгі аралықта, ол кезең негізінен моңғол шапқыншылығының әсерімен және сопылық тарихында билік пен көшбасшылықтың берілуі мен заңдастырылуындағы елеулі өзгерістермен сипатталады.

Осы кезеңде шайхтың бір адамның немесе бүкіл аймақтың тағдырын анықтайтын, көбінесе ашумен айтылған тағдырлы мәлімдемесі туралы әңгімелер кең таралған болатын. Бұл әңгімелер жеке немесе қоғамдық қайғы-қасіреттің артында жасырын себеп бар деген ұғымды қамтып, моңғол дәуіріндегі қорқыныштар мен шиеленістерді көрсететін. Сонымен қатар, жария немесе үнсіз «зикр» әдісі қауымдық бөлінулердің маңызды көрсеткіші болды. Бастапқыда «зикрдің» дауысты және дауыссыз түрлерінің арасында үлкен қақтығыс болған жоқ сияқты. Топтар көбінесе әдісімен емес, қолданылатын нақты ауызша формуламен немесе оны орындайтын жерімен ерекшеленді. «Зикр» оқыту туралы әдеби талқылауларда, мысалы, Наджм ад-дин Разидің² еңбектерінде, дауыс шығарып айту басында маңызды деп есептелді, ал мақсаты «зикрді» ішкі санаға енгізу, «сөйлеу органы» тілден жүрекке немесе іс жүзінде бүкіл денеге ауыстыру болды.³ Алайда, ХV ғасырда әртүрлі сопылық топтар өздерін «зикр» тәсілімен анықтай бастады және оны үнсіз немесе дауыстап орындау мәселесіндегі келіспеушілік Нақшбандийа және Йасауийа немесе «Джахрийа» топтары арасындағы сопылық бәсекелестіктің басты ерекшелігіне айналды.

Бұл кезеңде ұстаз-шәкірт қарым-қатынасын орнату процесі, әсіресе қауымдық деңгейде шәкірттік (мурид) байланыстарды рәсімдеу үшін жасалған ант немесе пактілер арқылы әлеуметтік мәнге ие болды. Бұл көбінесе белгілі бір сопылық шайхтар мен тұтас отырықшы немесе көшпелі қауымдар арасында орын алды. Ұстаз-шәкірт қарым-қатынасынан үлгі алған бұл қауымдық байланыстардың исламның таралуында маңызды рөл атқарғанын көрсететін деректер бар. Бұл байланыстар көбінесе ауызша антпен бірдей мөрмен бекітілді. Сонымен қатар, осы уақыт ішінде ауызша ант беру практикасы ұйымдық және әлеуметтік салдары бар маңызды жаңа дамуды көрсетеді. Бұл әркім жазбаша «лицензия туралы куәлік» (иджазат-нама) беретін бірнеше ұстаздардан сопылық оқытудың әртүрлі түрлерін алудан өз басшылығының барлық аспектілері үшін толығымен бір шайхке сенім артуға ауысуды белгіледі. Бұл ауысым алғаш рет Фриц Майер⁴ талқылаған

2 Қар.: Najm al-Din Rāzī, *Mirṣād al-ibād*, ed. Muḥammad-Amin Riyāhī (Тегеран, 1352/1973), бб. 275–278; ағылшынша аудармасы: Najm al-Din Razi, *Mirṣād al-ibād*, tr. H. Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* (New York, 1982), бб. 274–277.

3 Рази айтуынша, адамның әрбір мүшесі – «бас төбесінен бастап аяқтың ұшына дейін» – зикрмен әсерленеді. Бұл тұжырым, басқа нәрселермен қатар, ауызша айтылған діни тәжірибелердің ерекше рухани маңызын көрсетеді. Тіпті жүректің өзі зикрге тартылып, естілетін сипатқа ие болады. Мысалы, 'Ала' ад-Даула Симнанидің баяндамасында (төменде, сілтеме 6 қар.) зикрді ұстазының аяғынан (feet) естіген бір сопы туралы айтылады. Қар.: Amīr Iqbāl Sīstānī, *Chihil majlis yā Risāla-yi Iqbāliya*, ed. Najīb Mayil Haravī (Тегеран, 1366/1987), бб. 119–120. Бұл деректер сопылық агиографиялық әдебиетпен байланысты болуы мүмкін – мәселен, қабір ішінде зикр естілуі немесе әр түрлі дене мүшелерінің зикр айтуы (мысалы, Шайх Хасан Булғаридің кіндігі).

4 Қар.: F. Meier, *Hurāsān und das Ende der klassischen Sufik*, in: *La Persia nel Medioevo* (Rome: Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura, 160), 1971, бб. 545–570.

«үйретуші шайх» пен «жол көрсетуші шайх» арасындағы белгілі айырмашылықты көрсетті. Бірнеше шайхтардың қол астында оқу немесе тәлім алудың ескі практикасы бірте-бірте бір шайхқа ерекше қосылумен ауыстырылды. Дегенмен, бұл өзгеріс Майердің екі түрді ұсынғаннан күрделірек болды және барлық аймақтарда немесе қауымдастықтарда біркелкі болмады.⁵ Соңында, бұл дәуір сопылық әдебиеттің жаңа түрлерінің, соның ішінде «малфузат» жанрының және жеке шайхтарға бағытталған агиографиялық шығармалардың пайда болуына әкелді. Бұл жаңа жазбалар сопылық қауымдардың әлеуметтік рөлдері мен олардың ішіндегі және олардың арасындағы қарым-қатынастар туралы жаңа дереккөздер мен түбегейлі жаңа перспективаларды ұсынды.

Бұл мәселелердің негізінде діни авторитет/билікті беру мен заңдастырудың өзгермелі үлгілері жатыр деп айтар едім. Осы еңбектің тақырыбы аясында біз осы дәуірде сопылық қауымдастықтар арасында биліктің берілуі мен заңдастырылуының таңғажайып түрлі тәсілдерінің кейбір аспектілерін, әсіресе ауызша растау мен жазбаша ресмилендірудің рөлін зерттей аламыз. Шайх өзінің шәкірттерінің көз алдында өзінің заңдылығын қалай растайды және ол шәкіртіне оның жұмысының аяқталғанын немесе оны заңды мұрагер ретінде тағайындағанын қалай хабарлайды?

Бұл мәселелерді қарастыру үшін алдымен екі негізгі мәселені ескеру маңызды. Біріншіден, сопылық білім мен практиканың берілуі басқа білім түрлерінің берілуінен (хадистер, құқықтық қағидаттар немесе белгілі кітаптар сияқты) түбегейлі ерекшеленеді және бұл айырмашылық осы білімнің заңдылығын растау әдістеріне әсер етеді. Сопылықта берілген нәрсенің табиғаты мен басқа «ғылымдарда» берілген нәрсенің табиғаты арасындағы негізгі айырмашылықты, кеш XIII ғасыр мен ерте XIV ғасырдың белгілі сопысы 'Ала' ад-Даула Симнаниге тиесілі деп саналатын сөздер жақсы түсіндіреді. Бұл сөздер оның қызметіне қосылған және өз шәкірттерін бірге алып келген шәкіртке қатысты айтыған; сұрақ туындады: бұл шәкірттер енді Симнанидің тікелей шәкірттері болды ма? (жауап жоқ болды).

[Шайх Ахи 'Али Мисри] өзінің шәкірттер тобымен бірге [Шайх 'Ала' ад-Даула Симнани] шәкірттерінің қатарына қосылды. Шайх (Симнани) былай деді: «Олардың саған шәкірттігі менің шәкірттігімнен кейін келеді; және сенің делдалдық етуің оларға пайдалы, өйткені менің көзқарасым бойынша, шайх пен пайғамбар арасындағы байланыстар неғұрлым көп болса, сопылық жолда (сулук) жол айқынырақ және саяхат жеңілдірек болады. Бұл хадистердің берілуіне (иснад) қарама-қайшы, онда делдалдар неғұрлым аз болса, хадис соғұрлым сенімді болады. Өйткені бұл жерде мәселе хабарларға (хабар) байланысты, ал делдалдар көп болған сайын өзгеріс ықтималдығы артады. Бірақ [хирқа] (сопылық жолды беру символы ретінде сопылық «шапан») жағдайында, мәселе сопылық жолда (сулук) саяхаттауды көрсетеді, ал жолға шыққанда, шайхтардың

5 Қар., мысалы, таратылымның бірнеше түрлері мен олардың терминологиясын талқылау: Ё. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels* (Дамаск, 1995), бб. 192–203. Джиофройдың сипаттауынша, қатыстылық пен терминологиядағы нақты өзгерістер Орталық Азия мен Шығыс Иранда сол кезеңде орын алған құбылыстардан өзгеше болғаны таңғаларлық емес. Біз ислам әлемінде даму жолының немесе таратылу реттілігінің бірыңғай болуын күтпеуіміз керек (мұндай тұжырымды шамамен 40 жыл бұрын J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971) ұсынған болатын).

жарығы неғұрлым көп болса, жол соншалықты айқын болады және олардың көмегі соғұрлым көп болады. Өйткені шайхтардың жарығынсыз көрінбейтін әлемнің (ғайб) жолымен жүру мүмкін емес. Ал Құдайдың жолы дәл осы делдалдар осы сипатқа ие екенін көрсетеді: бір нәрсені жетілдіруде делдалдар көп болса, ол нәрсе соғұрлым мінсіз болады. Бағбанның араласуымен өсетін ағаштың [жемісі] айқынырақ болмай ма? Сондай-ақ, егер араласу күшейсе және олар сол ағашты басқа ағашпен будандастырса, жеміс одан да әдемі және тәтті болады. Егер бұл болмаса, сопылық жолмен (сулук) мақсатына жеткен адам тікелей «тартымдылықпен» (маджзуб-и висал) мақсатына жеткен адамнан артық болмас еді. Әкесіз және анасыз өмірге келген Адамның дәрежесін қанша мың делдал арқылы өмірге келген қасиетті [Мухаммад] Мустафа дәрежесімен салыстырыңыз».⁶

Симнани «сопылық жолды» (сулук) хадистерді жеткізудегі «ақпараттан» (хабар) өзгеше деп мәлімдеді. Хадистер жағдайында жеткізушілер тізбегі қысқа болған сайын оның беделі мен сенімділігі жоғары болады. Алайда, сопылық жолда жеткізушілер тізбегі ұзын болған сайын, жолды жарықтандыратын нұсқаушылар саны көбейеді. Бұл идея баптаған ағаштың жемісі жабайы ағаштың жемісінен жақсы деген метафорамен түсіндіріледі.

Осы айырмашылықты ескере отырып, біз сопылықтың ішкі табиғатының жазбаша, тіпті, ауызша билік белгілерін ресімдеуге қарсы тұратынын түсінеміз. Бұл практикалық және тікелей рухани шындықтарды түсіну мен дискурсивті тәсілдерге қарама-қайшы (мысалы, сопылық практиканың тікелей баса назар аударған «зауқ» терминімен сипатталатын) және ұйымдық контексте жазбаша немесе тіпті, ауызша растау немесе беру рәсімдерін және ерекше белгілер мен беру әдістерін көрсету арасындағы байланыстың мүмкіндігін білдіреді. Бұл тек дәстүрлі символдармен, мысалы киіну рәсімі, қол ұстау, сүйісу ғана емес, сонымен қатар, шайхтың кеудесінен емізу немесе шәкірттің аузына түкіру сияқты белгілерді де қамтуы мүмкін. Мәселе мынада болып келеді: сопылық білімді беру аспектілері белгілі бір кітаптарды оқып болғаннан кейін берілетін жазбаша лицензиялар немесе сертификаттар («иджаза» немесе «иджазат-нама») сияқты «стандартты» білім беру үлгісіне сәйкес келеді, бірақ басқа аспектілер қатаң растаудан тыс қалды. Сопылық мәтіндерді жазу даулы болды, тек риторикалық тұрғыдан ғана емес – жазбаша лицензиялардың қажеттілігі мен құндылығына күмән келтіру ішкі мәнді сыртқы мәннен, рухани мәнді ресми мәннен жоғары қоюдың тағы бір тәсілі ретінде қызмет етті, сонымен қатар, іс жүзінде де болды.

Екінші негізгі мәселе – XIII ғасырдан XV ғасырға дейінгі кезеңде сопылық қауымдардың қоғамдық және жеке өлшемдерінің яғни, олардың әлеуметтік мәртебесі мен рухани практикаларының заңдылығы мен беделін орнатудың көптеген жолдары бар. Осы кезеңнің соңында заңдылықты негізінен шайхты және оның ізбасарларын Пайғамбарға дейін жеткізетін байланысқан жеткізу тізбегіне негізделген заңдылықты бекітудің біркелкі тенденциясына қарағанда ерекше назар

6 Sistāni, Chihil majlis, ed. Najib Māyil Haravī, қар.: жоғарыдағы сілтеме 2, бб. 139–140; Sistāni, Chihil majlis, in: *Alā'uddawla Simnāni, Opera Minora*, ed. W. M. Thackston, Jr., (Cambridge Mass. 1988) (Sources of Oriental Languages and Literatures, 10, Islamic Sources, II), бб. 179–180; Sistāni, *Chihil majlis-i Shaykh 'Alā' al-Dawla Simnāni*, ed. 'Abd al-Rafī Ḥaḡiqat, (Tehran, 1358/1979), бб. 12–13. Сондай-ақ, осыған ұқсас тұжырым Маждд ад-дин Бағдадиге тиесілі деп көрсетілген Мухаммад Парсаның XV ғасыр басындағы еңбегінде кездеседі: Qudsiya, ред. Ahmad Ṭāhirī 'Irāqī, (Tehran, 1354/1975), б. 11.

аударды. XIII-XV ғасырларда бұл форма («силсила», яғни, инициация беру тізбегі) сөзсіз кездесетін заңдастыру әдістерінің бірі ғана болатын. XVI ғасырға қарай, «силсила» тізбегіне мұқият назар аудару сопылық шайхтар мен қауымдар үшін іс жүзінде өте маңызды болды. Сопылық құрылымдар мен биліктің берілуіне қатысты күтілетін тұрақтылық иллюзиясын болдырмау үшін осы заңдастырудың көптеген тәсілдерін есте сақтау маңызды.

Бұл кезеңдегі заңдастыру әдістері биологиялық мұрагерліктен басталды, бұл беделді тұлғамен, әдетте, белгілі сопылық әулиемен генеалогиялық байланыс негізінде заңдылық пен мұрагерлікті талап етуді қамтыды. Бұл әдіс даулы болды, сыншылар мұрагерлік шайхтарды шынайы рухани жетістігі жоқ жай «ресми» көшбасшылар деп айыптады. Алайда, тарихи деректерге қарағанда, бұл шығыс ислам әлеміндегі сопылық қауымдар арасында заңдастыру мен ұйымдық сабақтастық үшін ең көп қолданылған негізгі принцип болған сияқты.

Екінші заңдастыру әдісі белгілі бір билік белгілерінің болуын қамтыды, бұл дұрыс иелік ету туралы талапты және осы белгілерді биліктің белгілері ретінде пайдалануды білдірді. Бұл белгілерге хырқа (сопылық шапан), сопылық бас киім, шарф, намаз кілемі немесе алдыңғы шайхке тиесілі басқа символикалық заттар кіруі мүмкін. Бұл заттардың қалай берілгені мұрагерлік арқылы, табиғи немесе рухани жолмен немесе заттардың ғажайып түрде берілгені арқылы заңдастыру баянының бір бөлігі ретінде анық айтылды. Бұл әдіс, сонымен қатар, осы кезеңде танымал болған «ұзақ өмір сүрген» (му'аммар) әулиелердің бірі арқылы кейбір рухани (немесе нақты) мұраны ерекше беру туралы мүдделерді қамтиды. Олардың ұзақ өмірі Пайғамбардан хабарды тікелей немесе шектелген кісілердің жәрдемі арқылы жеткізілуді қамтамасыз етті. Бұл белгілер қалай берілгеніне қарамастан, авторитетті растаудың символикалық, вербалды емес түрін білдірді және кең ауқымды заттарды қамтыды.

Үшінші әдіс шайхтың беделі мен заңдылығын Құдайдың, Пайғамбардың, Хизрдың немесе өткеннің басқа қасиетті тұлғасының тікелей және айқын санкциясымен байланыстыруды қамтыды. Бұл санкция әдетте көріпкелдік практика кезінде орын алады. Бұл әдіс осы кезеңде рухани тізбек арқылы беруді қамтитын, қайтыс болған пайғамбар немесе әулие рухымен дайындық және инициация түрлерін қамтитын «рухани тізбек» режимі тұрғысынан жиі талқыланды.

Төртінші әдіс, осы кезеңде бірнеше топтар арасында кездескен, белгілі бір шайхтың немесе қауымның мистикалық жолдың қажетті нәтижелерін алу үшін ерекше жылдамдық немесе тиімділікке ие тәртіп әдісіне қатысты талаптарды қамтыды.

Бесінші әдіс, төртіншісімен байланысты, белгілі бір қауымның «негізін қалаушысы» немесе аттас тұлғаның ерекше мәртебесіне, әсіресе оның араласу күшіне назар аударды. Бұл әдіс белгілі бір әулиенің қауымына қосылу немесе оның есімін атау адамның автоматты түрде құтқарылуына немесе шынайылыққа жетуіне әкеледі деген талаптарды қамтиды, өйткені Құдай сол әулиеге ерекше рақым берген. Бұл әдіс, әдетте, әулиенің араласу күшін растайтын ауызша мәлімдемені қамтитын және көмекті немесе араласуды «нақтылау» үшін ауызша шақыруды қамтуы мүмкін. Осы әдіспен, әрине, негізін қалаушының ерекше мәртебесін растайтын үлкенірек талаптарды байланыстыруға болады. Мысалы, сопылық заңдылықтың негізі ретінде мессияндық талаптарды пайдалану (Шахзад Баширдің Нурбахшия

туралы зерттеуінде қарастырылғандай⁷) немесе Сафавийаның мұрагерлік сопылық қауымдастығында пайда болған үлкен талаптар сияқты.

Алтыншы заңдастыру әдісі ерекше әлеуметтік ұстанымды немесе бейнені «әлеуметтік қызметтер» көрсетуді немесе шарифатты кеңінен елемеу жағдайында оны қатаң сақтауды баса көрсетуге бағытталған.

Соңғы әдіс «силсила», немесе рухани беріліс тізбегі, бұл белгілі бір сопылық шайх пен қауымды өткендегі бедел көзімен үздіксіз бастаушы силсилада байланыстырады. Бұл силсила Пайғамбарға дейін немесе тек құрметті беделі бар жергілікті белгілі шайхқа дейін ізделуі мүмкін.

Бұл заңдастыру әдістері кейде жеке, кейде комбинацияда кездеседі. Мысалы, символдарға баса назар аудару жиі силсиламен байланыстырылады, ал кейбір мұрагерлік сопылық топтар парадоксальды түрде қосымша дәстүрлі емес заңдылықты талап етеді. Сонымен қатар, бұл әдістер мен олардың комбинациялары кейде ауызша мен жазбаша немесе ауызша емес арасында күтпеген өзара байланыстарды қамтиды.

Белгілі бір деңгейде «силсила» ұғымы мен ұзақтығы жазбаша жазбаны білдіреді. Бірақ «силсилаларды» жазбаша түрде жазу мәселесі ұстаздан шәкіртке оның жұмысын аяқтағаннан кейін берілетін ресми жазбаша «лицензия сертификаттары» («иджазат-нама») мәселесінен бөлек болған сияқты. Соңғы мәселе дәл осы кезеңде даулы болды, мұны XIV ғасырдың басындағы 'Ала' ад-Даула Симнани талқылауы көрсетеді. Бұл хикаяда ауызша және жазбаша дихотомия емес, жазбаша лицензиялау, ауызша растау және ауызша емес «сигналдар» сияқты үш балама ерекшеленеді.⁸

Бір күні шайхтан [Симнаниден]: «Шайхыңыздан бұл кәсіп сізге тапсырылатынын растайтын нұсқау болды ма?» – деп сұрады. Ол: «Иә; бір күні шайх мешітке кірді де, аяқ киім сақталатын жерге келгенде (шығарғанда) менің киімімді алып, Қыблаға қарататындай етіп қойды; содан кейін маған құпия ашылды. Шайх 'Али Лала өз жұмысын аяқтаған кезде шайх Ахмадқа [Гурпани] былай деді: «Кімде-кім біздің Ахмадтың үнсіздігіне сәйкес келсе, Шайх Джунайд пен Шибли көрсеткен нәрсені көрсетеді. Кейбіреулер осындай кеңестер берді, ал басқалары анық айтты. Бірақ *иджазат-намалар* беруге толық сенім жоқ. Бір күні Шайх Са'д ад-дин Хаммуйи Джурфанге келіп, Шайх Ахмадты табу үшін біреуді жіберді; бірақ шайх оңаша болуды ('узлат) шешті, сондықтан келмеді. Ол тағы да біреуді жіберіп: «Келулерің керек, өйткені Шайх 'Али Лала саған *иджазат-нама* жазғанындай, мен де саған жазуым керек деген белгі («ишара»)

7 Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*, Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

8 Белгілі бір дәрежеде бұл үш орын Наджм ад-дин Рази сипаттаған «ауызша» байланыстың үш түрін бейнелейді, атап айтқанда музыкалық қойылымдар кезіндегі би әрекеттеріне қатысу контекстінде (даулы сама және рақс мәселелері). Мұндағы басты ой – сопы ағзат алу үшін немесе алдын ала жоспар бойынша әрекет етпеуі керек, керісінше ол құдайлық шабытпен (илхам) немесе «ишарамен» (ишарат) басқарылуы тиіс. «Шабыт» – Құдайдан және бұл жағдайда маңызды емес, бірақ Рази «ишара» мен «сөйлеу» (калам) арасындағы айырмашылықты түсіндіреді. Ол ишаратты «ішкі түйсікпен және сергек санамен қабылданатын үндеу» деп сипаттайды, бірақ ол «аллегория түрінде, нақты емес» (ишарат хитаби башад ба-завқ ва шу'ур, ва лакин бе-рамз, не сарих), ал сөйлеу нақты үндеу болып табылады (сарих хитаб) (Razi, Mirsad, ed. Reżā Dāstāni, қар. жоғарыда сілтеме 1, б. 366; tr. A. Elahi, қар. жоғарыда сілтеме 1, б. 356).

келді», – деді. Шайх: «Мен Аллаға иджазат-нама негізінде құлшылық етпеймін», – деп жауап берді. Оның бұл сөздері маған қатты әсер етті.⁹

Симнани жазбаша растамаларды және лицензиялауды төмендетті және жазбашаға қарағанда ауызша емес, ауызшаға қарағанда вербалды емес әдісті қолдады. Ирониялық тұрғыдан алғанда, Симнани тек екі-үш жазбаша лицензия, «иджазат-нама» бергені белгілі болғанымен, оның сопылық силсиласында одан бұрын және кейін де «иджазат-нама» сақталған. «Кубрауийа» деп аталатын силсила оның алдында және одан кейінгі кезеңде әлдеқайда көп «құжаттамалық» «иджазат-нама» ізін қалдырған. Бұл үлгі де XII-XV ғасырлардағы сопылық қауымдардағы жазбаша растамаларға деген көзқарастың өзгермелі екенін көрсетуі мүмкін.

Мысалдар

Куәлік берудің ауызша немесе жазбаша сипатына назар аудара отырып, осы кезеңдегі төрт мысалды қарастырайық, олар заңдылық мәселелерін, берілуін және ұстаздың шәкірттеріне не жеткізетінін көрсетеді. Бұл мысалдар, бірінші орында, авторитетті «сертификаттауды», ол ауызша немесе жазбаша түрде болғанын қалайтын сопылық қауымдастықтар бар болғанын көрсетеді. Парадоксальды түрде, сыртқы формалардан аулақ болуға тырысатын және шарифатты қатаң ұстануға міндетті топтар жазбаша лицензиялауға ең көп қарсы шығып, таза ауызша немесе тіпті, вербалды емес авторитетті жеткізуге сенуді қалайды. Сонымен бірге, бұл мысалдар жазбаша «дәлелдемелердің» тарихи маңыздылығының артуын немесе рухани биліктің және үстемдіктің ауызша растамаларын ғана емес, сонымен қатар, жазбаша түрлерін де қамтитын көрінбейтін әлемнің дәлелдемелік рөлінің кеңеюін білдіреді ме деген сұраққа нақты жауап бермейді.

Ходжаганианың жазбаша силсиладан бас тартуы

Мен басқа жерде зерттеген мысалдардың бірі XV ғасырдың басындағы Ходжаганиа силсиласының көрнекті тұлғасы 'Али 'Азизан Рамитани туралы «Манақиб» деген атпен белгілі (ең жақсы нақшбандилердің алғышарттары ретінде белгілі) тамаша туынды.¹⁰ Бұл еңбекте автор көптеген сопылық қауымдастықтардың сыртқы белгілерін сынға алады және Ходжаганианың ерекше артықшылықтарын атап көрсетеді. Автор бірнеше баламаларды ұсынады, мұнда бірінші нұсқа басқа, қарапайым сопылық қауымдастықтарды бейнелейді, ал екінші нұсқа Ходжаганианың жоғарғы жолы ретінде ұсынылады. Бұл баламалар шәкірттік байланыстарды («ирада») қалыптастыру және «ант» («бай'а») салтанаттарын өткізу, «ханақа» ұстау және рухани ізденістің «құштарлығы мен ауыртпалығын» дамыту, сопылық шапанды («хирқа») беру және заңды өмір сүру үшін кәсіппен айналысу секілді салаларда келеді. Жалпы мақсат – сопылық қатынастың сыртқы

9 Sīstānī, Chihil majlis, ed. Najib Māyil Haravī, қар. жоғарыда сілтеме 2, бб. 256–257; in: Simnānī, Opera minora, ed. Thackston, қар. жоғарыда сілтеме 5, бб. 232–233; ed. Ḥaqqīqat, қар. жоғарыда сілтеме 5, бб. 115–116.

10 Қар.: D. DeWeese, Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manāqib of Khoja 'Alī 'Azīzān Rāmītanī, in: *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. De Jong and B. Radtke (Leiden, 1999), бб. 492–519.

белгілерінен гөрі ішкі өмірді дамытуға баса назар аудару, сондай-ақ, моңғолдар билеген Орталық Азияның нақты әлеуметтік және саяси жағдайларына жауап беру.

Төртінші балама дәстүрлі түрде мұрагерлікті және билікті растайтын «құжаттық» растау мен осындай биліктің өзге, үнсіз белгілерін салыстырады. Ходжаганийа «Біз үшін ‘ағаш’ (шаджара) маңызды емес; маңыздысы – жеміс (самарат)» дейді. Шаджара шәкіртке берілетін құжат ретінде түсіндіріледі, онда шәкірттің Жолдың мақсатына жеткені және басқаларды басқаруға рұқсат алғаны ұстазы тарапынан расталғаны айтылады. Автор өз талқылауында «иджаза» терминін қолданады, бірақ оның «иджаза» шаджараның бір бөлігі ретінде түсінгені анық. Автор шаджараны шәкірттің ұстаздың лицензиясын алғанын және белгілі бір шайхтар шежіресімен байланысын растайтын құжат ретінде қабылдайды. Алайда, автор шайхтыққа қағаз парағына негізделген бос мүдделердің кең таралғандығына өкініш білдіреді және қайта тірілу күнінде бізден шаджарамыз туралы емес, рухани «жемістер» туралы сұралатынын айтады. Ол әртүрлі шайхтардан осындай мыңдаған құжаттар алу еш пайда әкелмейтінін, егер ішкі рухани күй «құдайлық азап» арқылы шыңдалмаса, пайдасыз екенін атап өтеді.

Бұл жағдайда, шаджара сияқты белгілерді тек маңызсыз деп қана қоймай, көбінесе алаяқтар мен жалғаншыларды жасыру құралы ретінде қарау – сопылықтың кейінгі кезеңдеріндегі құлдыраудың ортақ тақырыбын көрсетеді. Бұл тақырып сопылықтың ішкі әлемге сыртқы белгілерден артықшылық беретін әдеттегі көзқарасымен ұштасады. Жалпы әсер – шаджараны иеленудің өзін, әсіресе оны рухани билік пен заңды мұрагерліктің көрсеткіші ретінде көрсету жағдайында, күмәнді ету болып табылады. Автор шаджараның куәландыратын нәрселерінің дұрыстығын жоққа шығармайды, бірақ оны ешқандай рухани жетістіктерсіз жалған түрде иелену мүмкіндігін көрсетіп, осындай құжатты мұрагерлік, заңдылық және ұстаз-бала шәкірттік қарым-қатынасының шынайылығының белгісі ретінде қолдануды күмәнға алады.

Бұл көзқарасты шарифатты елемейтін немесе оның рәсімдері мен доктриналарына күмәнді практикалар немесе исламдық емес әсерлер енгізетін сопылық топ емес, керісінше, шарифатқа қатаң ұстанатын, әсіресе Шыңғыс хан дәуірінде Орталық Азияда дін істерінде тым икемділік деп санаған көзқарастағы топ ұстанады. Шаджараның маңыздылығын жоққа шығару, сонымен қатар, кейінгі Ходжаганийа дәстүріндегі ұстанымдармен, әсіресе Баха’ ад-дин Нақшбандке байланысты болған, оның шежіресі туралы сұралғанда айтқан «Ешкім шежіре арқылы ешқайда жетпейді!» деген күмәнді көзқараспен сәйкес келеді.

Аға-йи Бузург және «Өтілмеген жол»

Бұл дәуірдегі заңдастырудың ерекше тәсілдерінің ең қызықты мысалдарының бірі, тек ауызша (немесе тіпті, ауызша емес) түрде растауға ерекше көңіл бөлетін, XVI ғасырдан бері сақталған, Ташкентте бірнеше көшірмесі сақталған, белгісіз еңбекте жатыр. «Мазхар ал-‘аджа’иб ва маджма’ ал-ғара’иб»¹¹ деп аталатын бұл

11 Мен ӨР ШИ-ның 8716/1 қолжазбасын пайдаланған едім. Оны Мухаммад ар-Риза б. Аллаһ-құлi Ханқахи 1180/1766-1767 жылы көшірген. Қолжазба СВР еңбегінде, V том, бб. 406-407, № 4157 сипатталған (жұмыстың бірнеше басқа көшірмелері институттың картотекасынан табылды, барлығы XVIII немесе XIX ғасырларда жазылған).

жұмысты XVI ғасырдағы эксцентрикалық сопы Хафиз Басир Хузари жазған.¹² Оның сопылық мансабы бірнеше Йасауиға және Нақшбандийа шайхтарымен оқу және инициация байланыстарын қамтыған. Бірақ оның «Мазхар ал-‘аджа’иб» кітабы ол жазғандай оның туған ауылы Хузардың маңында тұратын белгісіз жергілікті әйелден алған «сыртқы және ішкі оқуы» арқылы шабыттанған. Оны ол тек «Аға-йи Бузург» (ұлы ханым) деп атайды. Бұл әйелдің аты немесе отбасы туралы мәліметтер жоқ және ол нақты өмір сүрген ұстаздарына да жатқызылмайды. Дегенмен ол Шыңғысхан әулетінің билеушісі ‘Убайдуллаһ ханның¹³ әйелі Моғұл Ханымның қолдауына ие болған және XVI ғасырдың¹⁴ басында әйгілі әрі даулы тұлға болған Мир-и ‘Арабтың жауласуына ұшыраған. Оның қайтыс болуы 929/1522-1523 жылы орын алады.¹⁵

Хафиз Басир мен Аға-йи Бузург арасындағы қарым-қатынастың маңыздылығы ерекше, ол әдеттегі сопылық жеткізуден бөлек нәрсені білдіреді. Бұл Аға-йи Бузург ұстанған рухани жолды «тариқа-йи на-маслук» немесе «өтілмеген жол»¹⁶ деп жиі атайтын «Мазхар ал-‘аджа’иб»-тан айқын көрінеді. Бұл мәтін Пайғамбардан Аға-йи Бузургке дейінгі бірнеше дәстүрлі емес «жеткізу» желілерін сипаттайды. Бұл «жүрілмеген жол» тек эзотерикалық даналықты ғана емес, сонымен қатар, дәстүрлі сопылық силсиладан тыс ерекше жеткізу әдістерін де қамтыды. «Мазхар ал-‘аджа’иб» бұл эзотерикалық жеткізу туралы сипаттамадан басталады. Кіріспесінде¹⁷ автор Хафиз Басир аядымен ішкі даналық Құдайдан Пайғамбарға өткізілгенін айтады. Пайғамбардан

12 Хафиз Басирдің толық аты-жөні Мухаммад б. Ходжа Хинду б. Ходжа Калан б. Мухаммад ал-Хузари (Мазхар ал-‘аджа’иб, 8716/1, қар. жоғарыда сілтеме 10, п. 109а); оның есім-нисбасы Қарши/Насаф маңындағы ауданға сілтеме жасайды.

13 Мазхар ал-‘аджа’иб, 8716/1, қар. жоғарыдағы сілтеме 10, пп. 176а-179b; «Моғұл Ханым» Султан Махмуд ханның қызы және Шағатайлық немесе «Моғұл» билеушілерінің әулетінен шыққан Йунус ханның немересі ‘А’иша Султан Ханымды білдіретін атау болған.

14 Бұл тұлға туралы қар.: Б. Бабаджанов, Мир-и Араб // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции, г. Алматы, 5–7 июня 1995 г., Алматы 1995, бб. 89–102.

15 Оның қайтыс болған күні «Мазхар ал-‘аджа’иб» кітабынан алынған, бұл дата XVIII ғасырдағы әулиелер туралы жазылған «Тазкира-йи Тахир Ишан» жинағында (ӨР ШИ қолжазбасы 855, сипаттамасы СВР III, р. 365, № 2694, п. 218а) және Насир ад-дин Төре жазған Бұхарадағы әулиелер мен киелі жерлерге арналған «Тухфат аз-за’ирин» еңбегінде көрсетілген. Бұл еңбек XX ғасырдың басында жазылған (литография Бұхара, 1328/1909), б. 132, онда оның мазарына әлі күнге дейін зиярат жасалатыны айтылған. Оның кесенесі халық арасында «Қыз-Биби» деген атаумен белгілі, ол туралы археолог В. А. Шишкиннің «Варахша» (Москва, 1963), бб. 135–136 атты еңбегінде қысқаша айтылған. Мұнда 1231/1815–1816 жыл жазуы бар порталдағы эпиграфикада бұл жер Аға-йи Бузургтың кабірі ретінде белгіленеді (жергілікті дәстүр бойынша, бұл жерде Сулайманның қызы жерленген деп есептеледі, дегенмен Шишкин Қыз-Биби деген құрметті исламға дейінгі «ана-құдай» культімен байланыстырады); кесене әлдеқайда ертеректе салынғаны белгілі, бұл Ташкенттегі «Мемлекеттік тарихи мұрағаттағы» (ЦГА) вақф-намалар жинағынан көрінеді, онда Хазрати Ағои Бузрук кесенесін қамтамасыз еткен вақф ретінде тіркелген екі құжат бар: бірі 1106/1695 ж., екіншісі 1293/1876 ж. (ЦГА, И-323, оп. 1, кн. 1, № 718, 726). Қар.: Е. Некрасова, Киз-Биби // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь, вып. III, Москва 2001, бб. 59–62 (бұл дерек үшін Гуанора Аминоваға алғысымды білдіремін).

16 Бұл сөз тіркесі Шихаб ад-дин ‘Умар Сухравардидің терминологиясына негізделген, жоғарыда айтылған Симнани пікірінде де көрінеді. Мұнда сопылық жолмен жүретіндер (салик), Құдайға «тартылғандар» (маджзуб) және осы екеуін біріктіретіндер сипатталады. Бұл таза категориялар әртүрлі жолмен ұштасуы мүмкін, бірақ нақты жіктемеге келмейді.

17 ӨР ШИ қолжазбасы 8716/1, қар. жоғарыда сілтеме 10, пп. 3b-5a.

‘Алиге, онан Салман мен Абу Зарр [!] және Кумайл-и Зийадқа өткенін айтады.¹⁸ Бұл даналық, автордың жазуынша, «асрар-и на-маслук ва мазхар ал-‘аджа’иб» («өтілмеген жол және ғажайыптар көрсетілген орын», осы атауға кітаптың есімі ұқсап кетеді) деп аталады. Соңдай-ақ, Кумайл б. Зийадтан соң бұл жол екі тұлғамен жалғастырылды: Суфи Абу Са‘ид б. Аби-л-Хайр (440/1049 ж. қ. б.) және сонынан «Маулана Рази ад-дин, ол ‘Абд ар-Рахман Гахвара замандасы еді және ол Хизрмен үйлеседі». Олар Хорасанмен байланысты және Х^ааджа ‘Абд ар-Рахман Джами заманындағы адамдар болған. Бұл тұлғалар соңынан «Кубрауийаны» аңғартатын силсиламен байланысты және бұл жол XV ғасырдағы хикая бойынша ‘Ала’ ад-Даула Симнаниден бастау алады.¹⁹ Алайда бұл контексте Кубрауийа немесе басқа силсиламен байланыстар туралы айтылмаған. Хафиз Басир содан кейін Аға-йи Бузургтен тікелей дәйексөз алады. Онда бұл ханым кейіншелік Йасауийа силсиласы мен Нақшбандийаның негізін қалаушысы (эпонимы) деп мәлім болатын кісілер туралы айандарға көшеді:

Бұл байланыс Кумайл-и Зийадтың руханийатынан Ма‘шуқ-и Тусифа келген руханияттан туындады және ол тұлғадан өз соңына Маулана Рази ад-динде жетті. Осы Жолдың екінші көрінісі ретінде жарты құрма қасиетті Пайғамбардың мұрасы (аманат) ретінде Ата Йасауиге қасиетті Арслан Баб²⁰ арқылы рухани нұр (барака) ретінде берілді және ол арқылы Қадам басыламаған [Жолдың] (усул-и на-маслук) әдісі оған (Йасауиге) ашылды. Одан ол Хаким Атаға, ал одан кейін, ретімен, Қусам Шайхқа жеткізілді; және Ұлы Ходжа, Баха’ ал-Милла ва-д-дин Мухаммад б. Мухаммад ал-Бухари, Нақшбанд деген атпен белгілі, соңында, Амир Куладан лицензия алғаннан кейін, одан (Қусам Шайхтан)²¹ осы Жолда (тариқ) оқуды жалғастырды. Одан (Баха’ ад-дин Нақшбандтан) ол (Жол) Шайх Шади Ғадиватиға [немесе Ғадийути] мен оның әйеліне (мастура) жетуімен аяқталды.²²

Аға-йи Бузург «Тарика-йи на-маслук» жолын Абу-р-Риза Ратанмен байланыстыратын адамдардың пікірін қате және негізсіз деп атады. Осылайша, ол өзінің жолын – даулы, ұзақ өмір сүрген хадисшы (му‘аммар), үнділік әулие, хадистер мен басқа да мұраларды тікелей Пайғамбардан жеткізгенімен белгілі тұлға Баба Ратаннан алшақтатады.²³ Ақырында, Аға-йи Бузург былай деп атап өтті: «Біз бұл

18 Яғни, Салман-и Фарс, Абу Зарр ал-Ғифари және Кумайл б. Зийад; соңғысы мұнда «Сапарланбаған жолдың» (немесе үлгінің) маңызды тұлғасы ретінде көрсетілген, ол Сухравардийа және Кубрауийа силсилалары үшін маңызды тұлға болып табылады, онда ол ‘Алимен, не тікелей, не Хасан ал-Басри арқылы байланыстырылады.

19 Қар.: Нур ад-дин ‘Абд ар-Рахман Джами, Нафахат ал-унс, ред. Махмуд ‘Абиди, Тегеран 1370/1991, бб. 451-453.

20 Бұл Ахмад Йасауиге Арслан Баб арқылы берілген құрма туралы хикаяға сілтейді; бұл оқиға алғаш рет «Мазхар ал-‘аджа’иб» жазылмаған, шамамен сол уақытта жазылған басқа дереккөзден алынған.

21 Дегенмен, бұл Баха’ ад-диннің өмірбаянына сәйкес келмейді; олар оның Амир Куламен байланыс орнатқанға дейін Қусам Шайхпен байланыста болғанын көрсетеді.

22 Мұнда айтылған «Шайх Шади» Баха’ ад-дин Нақшбандтың алғашқы өмірбаянындағы деректерден белгілі (мұнда оның әйелі де айтылған), бірақ кейінгі деректерде оның есімінің аталмауы ол арқылы Баха’ ад-дин менен Нақшбандийа емес ортамен байланысы бар екенін көрсетуі мүмкін.

23 Белгілі тұлға Баба Ратан туралы қар.: M. Shafi‘, Ratan, in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. VIII, бб. 457-459 және J. Horowitz, Bābā Ratan, the Saint of Bhatinda, in: *Journal of the Panjab Historical Society*, 2, 1913–1914, бб. 97–117.

жолдың үшінші көрінісі боламыз, өйткені бұл асыл байланыс маған мұрагерлік арқылы берілді; мен оны оқып үйрендім және оның әдет-ғұрыптарын (марасим) Ходжа-йи Хизрдан үйрендім. Ал төртінші қыры – сенсің». Мұнда, Хафиз Басир, Аға-йи Бузургты «біздің заманымыздың имамы» (имам) деп мадақтап, оны 'А'иша мен Фатимаға теңейді және «Ұстанбаған жолды сертификатсыз (би-санад, яғни «құжатсыз») қабылдау керек» деп растайтын сөздерін айтып өтеді. Бұл силсила негізіндегі сопылық тариқаттардағы жазбаша иджазат-нама арқылы расталған «лицензиялаудың» стандартты түрінен болған тағы бір ерекшелікті көрсетеді.

«Ұлы ханымның» талаптары заңдастырудың таңғажайып тақырыптары мен стандартты емес берілудің тәсілдерін көрсетеді. Ол танымал шежіре желілерін көрсететін танылған шежірелердің бөліктеріне жүгінеді, оларды әдетте Кубрауиға, Нақшбандийа және Йасауиға деп жіктейміз, бірақ оларды еркін кесіп өтеді; ол Пайғамбардан Ахмад Йасауиге дейін Арслан Баб жеткізген құрма туралы айтып, Баба Ратанның өз «табан жолында» бар екендігін жоққа шығарады. Ол өз қатысуын бұл жолда мұрагерлік арқылы алғанын, бірақ сонымен бірге Хизрдың көмегімен болғанын айтады және ол көріп отырған ілім мен әдістің таралуының құжаттық емес сипатын атап көрсетеді.

Мұнда тағы да «Мазхар ал-'аджа'иб»-та сипатталған заңдастыру мен берудің ерекше және әртүрлілігіне қарамастан, шариғатты қатаң сақтау және Ходжаганийа дәстүріне тым жұмсақ деп саналатын практикалардан бас тарту туралы қатты екпін бар. Аға-йи Бузурғ Ходжаганийаны «рұқсаттар мен жаңалықтардан» (рухсат ва бид'ат) аулақ болып, «қаттылық пен дәстүрді» ('азимат ва суннат) ұстанғаны үшін мақтады.²⁴ Ол, шариғатқа қатысты нақты пікір білдірмей, тариқа-и Ходжаганийаның жолында «рақс немесе сама'» [би және музыкалық қойылым], сондай-ақ, джахр [естілетін зикр] немесе халват [оқшаулану] жоқ екенін атап өтті, бұл Ходжаганийа қарсылаас болған басқа сопылық топтармен байланысты практикаларға сілтеме жасайды.

Сайид Ахмад Башири және ұрланған рұқсат

Үшінші мысал ретінде жоғарғы Зарафшан мен Қашқадаря өзен аңғарлары аймағындағы әулие Сайид Ахмад Баширидің оқиғасын қарастыруға болады, ол XV ғасырдың ортасында қайтыс болды; оның өміріне арналған агиографияны (оның бір нұсқасы «Хашт хадиқа» атауын иемденеді) қысқаша мақалада талқылады,²⁵ онда әулие өзіне «увайсийа» мәртебесін талап етеді. Бұл мүдде жұмысында жиі және ешқандай кешірім сұрамай айтылған, көбінесе оны шайхы жоқ деп сынға алған басқа сопылардың сынын келтіру арқылы жасалған. Олар оның «ұстазсыз өз пікірінше рухани жолмен жүріп бара жатқанын» ескертіп, оны ешқандай дайындықсыз «өзін дәруіш етті» деп шағымданды, оның ақыл-есі кем деп жариялап, «ұстаздың басшылығынсыз бірнеше жылдар бойы аскетизммен айналысқаны үшін» оны жамандаған.

Сайид Ахмад Баширидің өмірі Тимурилер дәуіріндегі Мауараннахрдың әлеуметтік тарихы үшін құнды материалдарға толы бай әрі тар бағытталған агиографиялық дереккөз болып табылады. Бірақ жұмыс, сондай-ақ, шынайы легитимация әдістерінің энциклопедиясы болып табылады, өйткені Сайид Ахмад

24 «Мазхар ал-'аджа'иб», жоғарыда көрсетілген сілтеме 11, pp. 181b-182a.

25 D. DeWeese, *An "Uwaysi" Sufi in Timurid Mawarannah: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*, Bloomington 1993 (Papers on Inner Asia, 22).

легитимділікті тек бір силсила арқылы ғана емес, мүмкін болатын барлық жолмен талап етеді және өз бәсекелестері болған қауымдардың негізін қалаушылар ретінде қаралған көптеген әулиелердің мұрасын иемденуге тырысады. Шындығында, ол XIV ғасырдың соңы мен XV ғасырдың басында беделі жоғары болған Орталық Азия сопы әулиелерінің атақты тұлғаларынан рухани санкция талап етеді немесе оған талап еттіреді. Мұндай мүдделер, оның үстіне, оның туылған кезінен басталады: «Хашт хадиқа» ашық түрде «Сайид Ахмад» нағыз сайид болмағанын мойындайды. Бірақ оған өзін солай атауды оның туылуына дейін ата-анасына келген Сайид Ни'матуллаһ Валидің өзі тапсырғанын айтады. Мұнда «увайсыйа» принципі рухани тәрбиенің шегіне жеткен, тіпті, табиғи шығу тегі де тек рухани түрде берілген.

Сайид Ахмад рухани санкцияны негізінен Йасауийа дәстүріндегі әулиелерден, соның ішінде Ахмад Йасауи, Садр Баба, Сайид Ата және Исма'ил Ата сияқты әулиелерден, сондай-ақ, үнді Шаттарийаның ізашары болып табылатын 'Ишқийа сопылық дәстүрінің негізін салушы Абу-л-Хасан 'Ишқиден алғанын мәлімдеді. Әрбір мүдде әулиенің ауызша растауын қамтиды, әдетте көрініс кезінде, бірақ кейде шынайы өмірде де, Сайид Ахмадтың бұл әулиелердің естеліктерін сақтаған қауымдардың ешбір мүшесінен гөрі, әр әулиенің әулиелігі мен заңдылығының нағыз мұрагері екенін көрсетеді; әрбір мүдде, сондай-ақ, осы әулиелердің қауымдық мұралары баса көрсеткен заңдастыру тәсілінің негізін жоққа шығарады. Дегенмен, типтік емес заңдастыру тәсіліне қарамастан, Сайид Ахмад та өз ауылындағы өзін-өзі «сопы» деп атайтындарды сынға ала отырып, шарифатты қорғаушы ретінде көрінді: ол: «Қаса-Тарашанның көпшілігі өзін сопы деп есептеді; бірақ мойынсұну әрекеттерін елемей және Құдайға құлшылық етпеу олардың әдеті болды және олар үнемі заңсыз істермен айналысатын», – деді.²⁶

Сайид Ахмад пен оның сопылық қауымдастығы қарсылас топтардан шабуылдарға ұшырады, бұл туралы еңбекте жазылған; бұлар оның ауылындағы элитадан басталды, олар Исма'ил Ата, Йасауийа дәстүрімен байланысты тұлғаның мұрагерлері болып табылатын адамдар ретінде сипатталады. Сайид Ахмад Башириге тікелей шабуылдар «Хашт хадиқада» оның қарсыластарының толық жеңілісімен аяқталды деп сипатталады; алайда олардың кейбіреулері тірі қалғаны және олардың антагонизмі сақталғаны анық және біз авторитеттің ауызша және жазбаша растауларына қатысты бір оқиғаны білеміз. Бізге Сайид Ахмадтың басқа шайхтан, жердегі кез келген ұстаздан бас тартқанымен, бір кездері шын мәнінде иджазат-нама алғанын айтады, бірақ ол оны бір шапанының ішіне салып қойған; оның қауымы белгісіз толқуларға байланысты басқа жерге қоныс аударған кезде, шапан мен иджазат-нама жоғалып кетті және «ол Исма'ил Ата адамдарының қолына түсті» дейді (мардум-и Исма'ил Ата'и). Сайид Ахмадтың дәруіштері оны қайтаруды талап етіп, тіпті, оған төрт мың динар ұсынған, бірақ олар оны қайтармады. Автор құжаттың жоғалуының түпкі маңыздылығын жоққа шығаруды ескеріп, жоғалтуға дейін оны көрген дәруіштердің сипаттамасын жазуды ұмытпайды – бұл Сайид Ахмадқа қайталанатын физикалық маңызы жоқ деп саналатын көзқарасқа тән шығарылу – Сайид Ахмад: «Уайымдамаңыздар, бұл жай ғана құжат еді» деп айтар еді; «Иджазат-нама менің кеудемде, оның түпнұсқасы

26 ӘР ШИ қолжазбасы 1477 (СВР III, б. 271, № 2441), pp. 11a-b; Исламабад қолжазбасы (А. Munzavi, ed., Fihrist-i nuskhaha-yi khatti-yi Kitabkhana-yi Ganjbakhsh, 4-том [Islamabad, 1982], бб. 2109-2110, Кат. № 2501 [атауы], № 5235 [қолжазба], инв. № 4031) сипатталған), б. 31.

менің жүрегімде» (нусаха-йи асл дил-и ма'ст).²⁷ Мұнда да, Ұлы ханым сияқты, Баха' ад-дин Нақшбанд және силсиланың маңыздылығын жоққа шығаратын Ходжаганийя авторы сияқты жазбаша құжаттан ауызша және жанама түрде бас тарту байқалады.

Исма'ил Ата және босату хаты

Басқа көзқарас біздің соңғы мысалда көрсетіледі, ол Йасауиия дәстүрінің ішкі тұрғысынан, әсіресе Исма'ил Ата қауымдастығының көзқарасынан көрінеді; бұл маңызды, себебі Исма'ил Ата дәстүрі, кейде Йасауиия жалпы алғанда, Ходжаганийя топтары мен басқалар өзін алыс ұстағысы келген Орталық Азияның нашар исламданған элементтерімен тығыз байланысты деп сынға алынған. Дәл осы жерде, мүмкін, таңқаларлықтай болса да, жазбаша құжаттың маңыздылығына көбірек назар аударылады, дегенмен ол әдеттен тыс шығу тегіне ие.

Мысал XIV ғасырдағы түрік тілінде жазылған Исма'ил Ата туралы оның ұлы Исхақ Ходжа жазған еңбегінен алынған. Исма'ил Ата және оған байланысты сопылық қауым әлі күнге дейін аз зерттелген; оның сопылық қызметі қазіргі Оңтүстік Қазақстандағы Ташкент пен Сайрам аймағында шоғырланған және ол XIV ғасырдың басында қайтыс болған. Исма'ил Ата дәстүрі туралы ақпараттар оның ұрпақтарымен жалғасып келген маңызды әрі ұзаққа созылған отбасылық сопылық дәстүр екенін көрсетеді және Исхақ Ходжа еңбегінде мұрагерлік шайхтықты ашық қорғау кездеседі. Сондай-ақ, оның қайырымдылық қызметтерімен байланысты танымал болғаны туралы мәліметтер бар (бірақ бұл жағдайда қайырымдылық қызметтері де кейбіреулер мұсылман заңына немқұрайды қараған элеуметтік топтармен байланысты болды). Алайда, Исма'ил Ата үшін басты заңдастырылған практика оның ұлының түрік еңбегінің әртүрлі редакцияларында кездесетін екі әңгімеде баяндалған.

Бірінші әңгіме Исма'ил Ата мен оның әкесінің шайхтық орнын мұрагерлікке алу үшін күрескен қарсыласы арасындағы бәсекелестік контекстінде баяндалады, ол құжатты қамтитын аянмен аяқталады, бұл Исма'ил Атаны шынайы мұрагер ретінде белгілейді.²⁸ Өзіндік практика Исма'ил Атаға қанатты жаратылыстар түрінде Шығыс пен Батыстың барлық пайғамбарлары мен әулиелерінің рухтары көрінген аяңды қамтиды, олар Исма'ил Атаға Құдай оны тек әкесінің мұрагері ғана емес, сонымен қатар, барлық шайхтардың құтбы етіп жасағанын жариялайды; Құдай, сондай-ақ, Исма'ил Атаға сенгендер үшін қиямет күні автоматты түрде құтқарылуға уәде берді. Екі пайғамбар Исма'ил Атаға оның шәкірттері үшін «босату хаты» (азат ету хаты) деп аталатын жазбаша құжатты да берді, оны Исма'ил Ата қауіпсіздік үшін етігінің аяғына салды; олар қайтадан басқа әулиелер мен пайғамбарлардың рухтары

27 ӨР ШИ қолжазбасы 1477, қар. жоғарыдағы сілтеме 25, pp. 48a-b; Исламабад қолжазбасы, қар. жоғарыдағы сілтеме 25, pp. 142-143.

28 Исхақ Ходжа еңбектерінің редакцияларының қолжазбалары әлі каталогқа енгізілмеген; мұнда сілтеме жасалған қолжазбалар: 252 (94 парақты, көшірілген 1103/1692 ж.), pp. 71b-72a; 3004 (pp. 17b-205b, көшірілген 1252/1836-1837 ж.), pp. 167b-168b. Екеуі де Ташкенттегі Шығыстану институтының бұрынғы Қолжазбалар институтына тиесілі болған қорының қолжазбалары. Сонымен қатар, Ауғанстанның Ұлттық мұрағатындағы қолжазбалардан алынған Кабулдағы 63/19 шифрлы қолжазба (бөлім 3, pp. 183a-259b, Джамидің «Нафахат ал-унс» шығармасының көшірмесінің шетінде), pp. 252a-b (Кабул қолжазбасы А. Z. V. Togan-ның «Oğuz destanı: Reşideddîn Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlîli» (2nd ed., İstanbul 1982) еңбегінде, бб. 81, 104, 125 ескерілген).

оны «Қутб-и маша'их» және «Қутб-и хатим-и аулийа» ретінде белгілеу үшін келгенін түсіндірді, осылайша оның мұрагерлік күрестегі жеңісін бекітті.

Екінші оқиға²⁹ Исма'ил Атаның әкесі Ибрахим Атаның қайтыс болуымен байланысты, онда оның рухы ұлы Исма'ил Атаға «соңғы заманның шайхы» және «әулиелердің мөрі» дәрежесіне ие болатынын мәлімдеді; Исма'ил Ата бұл жауапкершіліктен бас тартуға тырысты, себебі оның жаңа муридтері соңғы заманның қоғамы ретінде құлақ аспай, күнәһар болады деп қорықты. Сол кезде Ибрахим Атаның рухы Суксук Атаға жүгінді, ол Суфи Мухаммад Данишмандақа, ол Ахмад Йасауиге – міне, тарихи силсилаға сәйкес, бірақ осы жерде айқын үзіліс бар – ол 'Алиге, ол Мухаммадқа және ол Құдайға жүгінді; Құдай Мухаммадқа Исма'ил Ата үшін: «Кімде-кім шынайы махаббатпен сіздің муридіңіз болса және «Исма'ил Ата» деп айқайласа, жұмаққа кіреді, деп айт», – деді. Бұл хабар Исма'ил Атаға дейін сол тізбек арқылы жеткізілді, бірақ Исма'ил Ата уәдесін жазбаша түрде орындауды талап етті: «Егер солай болса, Құдайдан менің муридтеріме хат (азат ету хаты) беруді сұра», деді ол. Құдай Мухаммадке солай етуді бұйырды және Пайғамбар өз қолымен жазып, жасыл изумрудпен бірге Исма'ил Атаға берді.³⁰ Исма'ил Ата оны алып, аяқ киімінің ішіне салды одан кейін ол оянып, жолдастарына олардың азат ету хатын алғанын айтты және изумруд оның аяқ киімінде екенін айтты.

Бұл оқиғалар бірдей негізгі баяндауыштың екі редакциясын бейнелейді: біреуі Исма'илді барлық пайғамбарлармен мақұлдауға баса назар аударып, сопылық қауымын басқарудың практикалық міндетін нақты байланыстыру үшін жазылған; біреуі әкесінің силсиласы арқылы билік тізбегін ерекше атап көрсетеді. Дегенмен, екі оқиға да моңғол билігі кезіндегі мұсылмандардың бұрынғыдан өзгеше шарттарда құлдыққа алынуына байланысты алаңдаушылықты бейнелейтін «азат ету хаты» терминологиялық ұғымын ерекше атап өтеді,³¹ сондай-ақ, Исма'ил Атаның муридтері үшін жұмаққа тікелей және сұрақсыз кірудің басты уәдесі. Мұндай уәде XIV-XV ғасырлардағы сопылық жазбаларында да кездеседі, өйткені көптеген сопылық қауымдары өз қауымдарына кіргендердің барлығына тез және нақты рухани жетістіктерге қол жеткізетініне сендіреді.³²

29 Қолжазба 3004, қар. жоғарыдағы сілтеме 27, пп. 181a-182a; қолжазба 252, қар. жоғарыдағы сілтеме 27, пп. 79a-b.

30 Бұл оқиғада айтылған элемент Бекташийя дәстүріндегі «жасыл құжат» (*yeshil farmān*) туралы аңызбен салыстыруды қажет етеді. Бұл дәстүрге сәйкес, Хаджи Бекташ Анатолияда өзіне сұрақ қойғандарға ұстазы Ахмад Йасауиден алған *иджазат-наманы* көрсеткісі келгенде, орнына аспаннан түскен, үстінде ақ әріптермен қажетті мәтін жазылған «жасыл құжатты» алған дейді. Қар.: Manāqib-i Ḥājjī Bektāš-i Velī, “Vilāyet-nāme”, ed. A. Gölpınarlı, Istanbul 1958, б. 5, 9–20, 81 (Йасауи туралы бөлімдер үшін); сонымен қатар, қар.: E. Gross, *Das Vilāyet-nāme des Ḥāğğī Bektasch, ein türkisches Derwischewangelium*, Leipzig 1927 (Türkische Bibliothek, 25), бб. 14–15, 21–34.

31 Керісінше, «Азатлық хаттына» сілтеме Исма'ил Атаның сопылық қауымдастығын «футува» дәстүрлерімен байланыстырады; «азадаги» немесе «азадмарди» терминдері кейде арабтық «футуваның» стандарттық парсылық баламасы болып табылатын «джаванмард» терминдерімен теңдестірілген.

32 Біз XIV және XV ғасырлардағы Орталық Азиядағы Кубрауийа сопылық тармақтары сияқты сенім тұрғысынан “байсалды” сопылық қауымдастықтардың да мұндай уәделерден бас тартпағанын атап өте аламыз. Бұл туралы D. DeWeese, Sayyid ‘Alī Hamadāni and Kubrawī Ḥagiographical Traditions, in: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn, London 1992; қайта басылым: сол автор, *The Heritage of Sufism*, т. II, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (1150–1500)*, Oxford 1999, бб. 121–158 (әсіресе бб. 144–146) еңбегінде талқылаған.

Бұл қысқа төрт мысалда біз исламдық контекстердегі ауызша және жазбаша берілу немесе берілу туралы куәлік мәселесінің бір қырын көреміз, бұл рухани билікті белгілеу және беру қағидаларында елеулі әртүрлілік пен «эксперименттермен» сипатталатын кезеңнен алынған; олар бұл билікке және ауызша/жазбаша/ауызша емес бөлінуге қатысты күтуімізге сақтық танытуды ұсынады. Яғни, біз жазбаша түрде заңның қатаңдығын күтеміз, ал ауызша сөйлеуде еркіндік пен дәлелденбеген рухани мүдделерге еркіндік күтеміз деп ойлауға бейім болғанымен, керісінше дәлелдер жиі кездеседі: жазбаша түрде қатаң сақтаудан алшақтайтын қауымдастықтар жиі баспана тапты, ал ауызша немесе тіпті, ауызша емес, сыртқы бақылауға назар аударғандармен ерекшеленді. Олар ішкі, сондықтан шынайырақ рухани ізгілікті талап етті, ол басқалар дәлел ретінде келтіретін, жиі жалған түрде көрсететін, оның көрінбейтін қатысуының дәлелі ретінде көрсететін материалдық, жазбаша құжаттармен анықталатын соңғы шындық еді.



ИСЛАМ ТАРИХЫ, ӨНЕРІ
МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУ ОРТАЛЫҒЫ



«ƏZİRET SULTAN» ҰАТТЫҚ
ТАРИХИ-МӘДЕНИ МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ

Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы

Девин ДиУис

Истамбұл-Түркістан 2025

ӘОЖ 297(574+575)

КБЖ 86.3(5Қаз)я73

Д-36

Алғы сөзін жазғандар: **Нұрлан Дүкенбаев, Махмуд Ерол Кылыч**

Баспаға дайындағандар: **Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур**

Девин ДиУис. Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы. Ағылшын тілінен қазақ тіліне аудармасы / Аударған: Камила Муминова. Баспаға дайындағандар: Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев және Селахаддин Уйгур. – Ыстамбұл, Түркістан: «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, IRCICA, 2025. – 688 б. – (Ислам өркениетінің тарихы бойынша дереккөздер мен зерттеулер сериясы; № 61)

ISBN: 978-92-9063-453-9

Бұл кітап Қазақстанның ислам мәдениеті мен жазба мұрасын зерттеу саласындағы маңызды жетістіктермен таныстыруды мақсат етеді. Девин ДиУис зерттеулерінің үлкен бөлігі қазақ тіліне аударылып, бір жинаққа біріктіріліп отыр. Америкалық ғалымның еңбектері Қазақстанның академиялық қауымдастығы үшін ерекше құнды. Себебі, оның зерттеулері нәтижелі, пайдаланған әдістері тиімді, қолданған ортағасырлық дереккөздері өте мол әрі сенімді. Осы жетістіктер отандық зерттеушілерге тың идея, жаңа бағытқа жол ашатыны анық.

ӘОЖ 297(574+575)

КБЖ 86.3(5Қаз)я73

ISBN: 978-92-9063-453-9

Sources and Studies on the History of Islamic Civilisation Series; no. 61

Cataloguing in Publication Data

Devine DeWeese. Cultural History of Islam and the Yasawiya in Kazakhstan and Central Asia. Translation from English into Kazakh / Foreword by Nurlan Dukenbayev and Preface by Mahmud Erol Kılıç. Transl. Kamila Muminova. Editors: Urqiya Utepbergenova, Ashirbek Muminov, Nurlan Dukenbayev and Selahaddin Uygun. Istanbul, Turkistan: National Historical and Cultural Museum-Reserve Azret Sultan, IRCICA, 2025. 688 pages.

© Copyright | IRCICA & National Historical and Cultural Museum-Reserve Azret Sultan
Istanbul, Turkistan 2025

Аударған: **Камила Муминова**

Баспаға дайындағандар: **Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов,
Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур**

Басып шығарған және түптеу жасаған: www.secilofset.com.tr

МАЗМҰНЫ

ӘУЕЛГІ СӨЗ (Н.М. Дүкенбаев)	7
АЛҒЫ СӨЗ (Проф. Махмұд Ерол Кылыч)	9
КІРІСПЕ (Проф. Девин ДиУис).....	11
Аңдатпа.....	13
Summary	15
Аннотация	17
Қысқартулар.....	19
1. Орталық Азиядағы Кубрауиға тариқатының әлсіреуі.....	21
2. Орталық Азия тарихы туралы ескерусіз қалған бір дерек: XVII ғасырлық Йасауиға агиографиясы – «Манақиб ал-ахйар».....	55
3. Баба Камал Джанди және Орталық Азия түркілері арасындағы Кубрауиға дәстүрі	65
4. Түркі машайықтары және Ходжаган: Йасауиға және Нақшбандиға сопылық дәстүрлері арасындағы байланыстарды қайта қарастыру	95
5. Тимурилер дәуіріндегі Йасауиға шайхтары: XIV және XV ғасырлардағы сопылық қауымдардың әлеуметтік және саяси ролі туралы ескертпелер.....	117
6. Орталық Азиядағы XIX ғасырдың қасиетті шежірелер саясаты: Киелі орын құжаттары мен генеалогиялық шежірелердегі Ходжа Ахмад Йасауимен байланысты ұрпақ топтары.....	131
7. Йасауиға тариқаты және XVII ғасырдың Орталық Азиядағы парсы агиографиясы: ‘Алим Шайх ‘Алийабади және оның «Ламахат мин нафахат ал- қудс» еңбегі.....	155
8. Орталық азиялық бір қаланың қасиетті тарихы: XVIII-XIX ғасырлық Сайрам тарихы кітаптарындағы әулиелер, киелі орындар және шығу тегі туралы аңыздар	177
9. Қасиетті орындар және «қоғамдық» хикаялар: XVI-XVII ғасырларда Йасауиға сопылық тариқатының агиографиялық шығармаларындағы Ахмад Йасауи кесенесінің баяндалуы	217
10. XVI және XVII ғасырлардың басында Хорезмдегі Саййид Ата’и тобының ықпалы.....	235
11. Еділ-Орал аймағындағы исламдану мәселелері: Берке хан туралы дәстүрлер	263
12. Шайх Ахмад б. Худайдад Таразидің «Фунун ал-балаға» атты еңбегіндегі Науа’иға жол ашарлары: XV ғасырдағы Орталық Азия әдеби мәдениетінің ұмытылған бір дереккөзі.....	271
13. Мехмед Фуад Көпрүлүннің «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мистиктер» кітабына алғы сөз	359
14. «Жария зикрі мен сама’ны негіздеу бойынша пәтуалар жинағына» алғы сөз.....	377
15. «Орталық Азиядағы исламдану мен киелі шежірелер» кітабының екінші томына алғы сөз.....	383