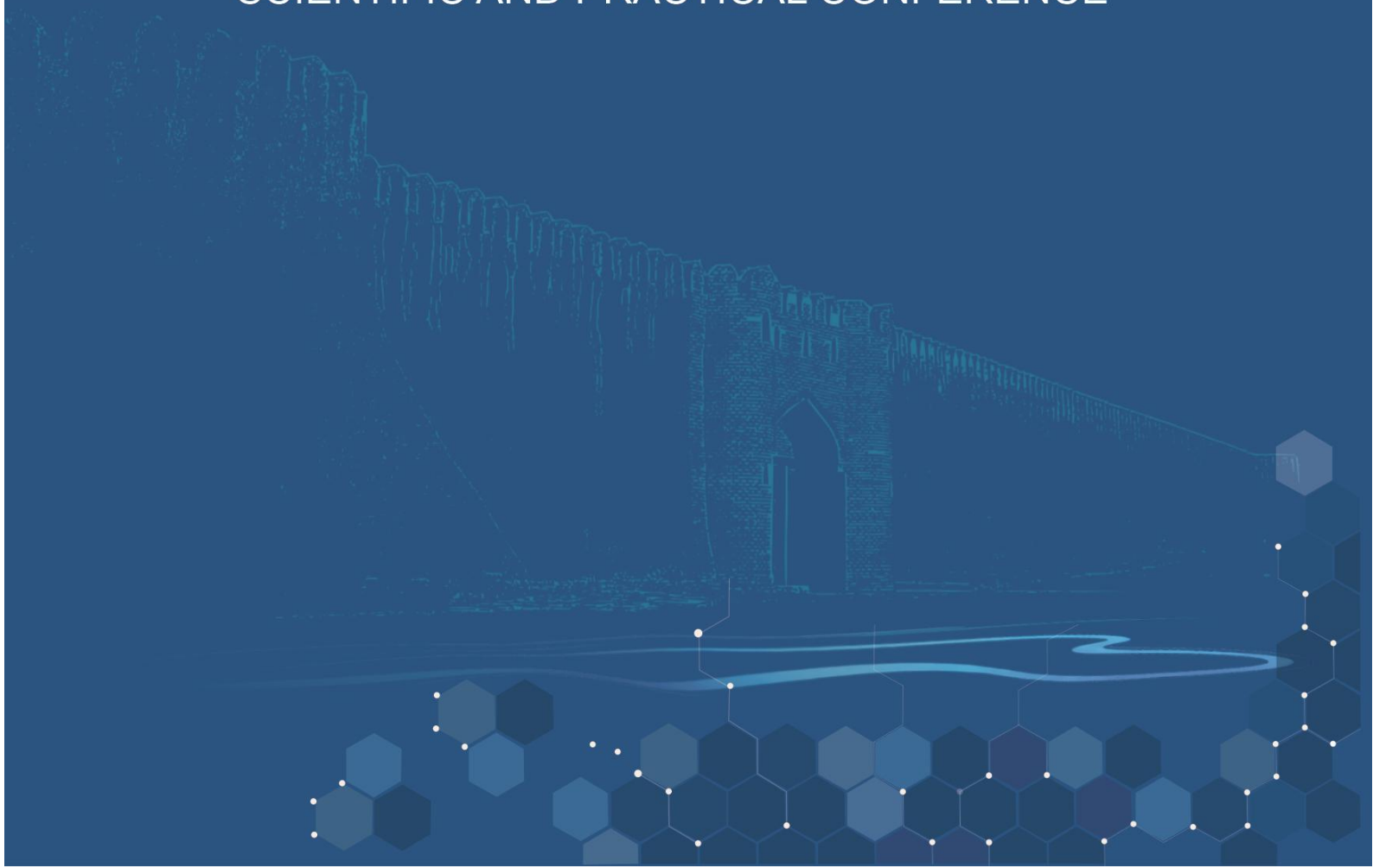
«СЫРДАРИЯ ӨЗЕНІ АЛАБЫНЫҢ ОРТА ЖӘНЕ ТӨМЕНГІ АҒЫСЫНДАҒЫ ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ»

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ПРАКТИКАЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯ ЖИНАҒЫ

«TURKIC CULTURE IN THE MIDDLE AND LOWER REACHES OF THE SYR DARIA RIVER BASIN»

PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND PRACTICAL CONFERENCE



Ислам ынтымақтастығы ұйымы
Ислам тарихы, өнері мен мәдениетін зерттеу орталығы
Organisatıon of Islamıc cooperation
Research Centre for Islamic Hıstory, Art and Culture

Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігі
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan National Historical and Cultural Museum-Reserve
“Aziret Sultan”

«СЫРДАРИЯ ӨЗЕНІ АЛАБЫНЫҢ ОРТА ЖӘНЕ ТӨМЕНГІ АҒЫСЫНДАҒЫ ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ» ТАҚЫРЫБЫНДА 2026 ЖЫЛ ҚАЗАН АЙЫНДА ТҮРКІСТАНДА БОЛЫП ӨТКЕН ХАЛЫҚАРАЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯ МАҚАЛАЛАР ЖИНАҒЫ

TURKIC CULTURE IN THE MIDDLE AND LOWER REACHES OF THE SYR DARIA RIVER BASIN

COLLECTION OF PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
October 2026, Turkistan, Kazakhstan

Түркістан - Ыстамбұл 2026

УДК 008:28 (574)

ББК 86.38-3(5Каз) С95

Сырдария өзені алабының орта және төменгі ағысындағы түркі мәдениеті: Халықаралық конференция мақалалар жинағы (қазан айы, 2026, Түркістан, Қазақстан) / Редакциясын басқарғандар: Дәкенов, Ерлан Ерғазыұлы және Махмуд Ерол Кылыч; баспаға дайындағандар: Ә.Қ. Муминов, Д.Т. Кенжетаев, Н.М. Дукенбаев, М.М. Тастанбеков, С. Моллақанағатұлы, Д.Б. Сазанова. Түркістан: Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігі «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы; Ислам тарихы, өнері мен мәдениетін зерттеу орталығы (ИРСИКА), 2026. 415 б.

Collection of Proceedings of the International Conference *Turkic Culture in the Middle and Lower Reaches of the Syr Daria River Basin*, October 2026, Turkistan, Kazakhstan / Edited by Yerlan Yergazyuly Dakenov and Mahmud Erol Kılıç; prepared for publication by A.K. Muminov, D.T. Kenzhetayev, N.M. Dukenbaev, M.M. Tastanbekov, S. Mollakanagatuly, D.B. Sazanova.- Turkistan: National Historical and Cultural Museum-Reserve "Aziret Sultan," Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2026. 415 p.

ISBN 978-601-339-556-2

© IRCICA & National Historical and Cultural Museum-Reserve "Aziret Sultan," 2026

© IRCICA & National Historical and Cultural Museum-Reserve "Aziret Sultan,"

«СЫРДАРИЯ ӨЗЕНІ АЛАБЫНЫҢ ОРТА ЖӘНЕ ТӨМЕНГІ АҒЫСЫНДАҒЫ ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ» ХАЛЫҚАРАЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯ МАҚАЛАЛАР ЖИНАҒЫ

ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗІ

Арман Оразбайұлы Қырықбаев[1]

Құрметті конференцияға қатысушылар, қадірлі ғалымдар мен зерттеушілер, музей және мәдениет саласының мамандары, отандық және шетелдік қонақтар!

Сіздерді «Сырдария өзені алабының орта және төменгі ағысындағы түркі мәдениеті» халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның ашылуымен шын жүректен құттықтаймын.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Кемелұлы Тоқаев ұлттық бірегейлікті нығайтуда тарихи мұра мен мәдени әлеуетті тиімді пайдаланудың маңызын атап келеді. Президенттің пайымынша, мәдениет – ұлттық сананы нығайтудың маңызды негіздерінің бірі. Бұл ретте тарихи-мәдени мұраны сақтау ғана емес, оны жаңа ұрпаққа жеткізу, ғылыми тұрғыдан зерделеу және халықаралық деңгейде таныту ерекше мәнге ие. Мемлекет басшысы музейлердің де осы үдерістегі орнын айқындап, олардың заманауи қоғамның санасын жаңғыртуға ықпал ететін маңызды институтқа айналуы қажеттігін және музейлер арқылы жас ұрпақ төл тарихы мен салт-дәстүрін терең танып, одан тағылым алуы керектігін атап өткен болатын. Бүгінгі конференцияның мазмұны осы стратегиялық ұстанымдармен толық үндеседі. Әсіресе Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен оның түркі халықтарының рухани мәдениетіне ықпалын зерделеу – конференцияның маңызды ғылыми міндеттерінің бірі. Ясауи хикметтеріндегі адамгершілік, мейірім, әділет, білім және рухани кемелдік идеялары бүгінгі қоғам үшін де өзектілігін жоғалтқан жоқ. Қазіргі кезеңде тарихи мұраны зерттеумен қатар, оны сақтаудың және жаңа форматта танытудың заманауи тәсілдерін дамыту қажет.

Конференцияның тағы бір маңызды қыры – отандық және халықаралық ғылыми қауымдастықтың басын қосып, бірлескен зерттеулерге, ғылыми экспедицияларға, қолжазба мұраларды зерделеуге және тарихи-мәдени нысандарды сақтау мен насихаттау бағытындағы жаңа жобаларға жол ашуы. Бұл ретте «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы мен Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығының бірлескен бастамасы ғылыми және мәдени ынтымақтастықты нығайтуға маңызды үлес қосады деп сенемін.

Сырдария бойындағы өркениет мұрасы Қазақстанның ғана емес, бүкіл түркі және ислам әлемінің ортақ тарихи қазынасы. Оны терең зерттеу, сақтау және әлемге таныту – бүгінгі буынның ғылыми әрі азаматтық жауапкершілігі.

Құрметті конференция қатысушылары!

Сіздердің ғылыми ізденістеріңіз Сырдария өңірінің тарихи-мәдени мұрасын жаңа қырынан тануға, ұлттық тарихымыздың ақтаңдақтарын толықтыруға және Қазақстанның әлемдік өркениет тарихындағы орнын ғылыми тұрғыдан айқындауға қызмет етеді деп сенемін.

Конференция жұмысына табыс, мазмұнды пікір алмасу, жаңа ғылыми байланыстар мен нәтижелі зерттеулер тілеймін.

---

[1] Қазақстан Республикасының Мәдениет және ақпарат министрі.

WELCOME ADDRESS

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç[1]

Dear Dr. Erlan Dakenov, Director of the "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Dear Scholars, Delegates and Participants!

It is an honor and a pleasure to greet you on the occasion of the International Scientific and Practical Conference "Turkic Culture in the Middle and Lower Reaches of the Syr Daria River Basin" organized by the "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve of the Committee of Culture of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan in cooperation with IRCICA. Our Centre gives special importance to this conference, which significantly reflects its research interests.

As is known to most of the present audience, IRCICA, the Research Centre for Islamic History, Art and Culture is the intergovernmental cultural center of the Organization of Islamic Cooperation (OIC). It is dedicated to promoting advanced studies and objective information about the history and heritage of Islamic civilization and the arts and sciences of peoples across the Muslim world. Considering the vast geographical area of the OIC membership, IRCICA coordinates its activities on the basis of regions, devoting multi-dimensional research focuses to Central Asia, in particular Mawarannahr, Turkistan, and surrounding areas which are well-known for their prominence in this respect. In consequence, our cooperation with the cultural authorities and institutions of the Republic of Kazakhstan has covered projects in diverse fields, from architectural heritage and scientific manuscripts to interfaith relations. In particular, our joint activities with the "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve are promoting international studies on the exceptional spiritual and cultural features of the Turkistan area; its sacred monuments, spiritual figures, scholarly traditions, and internationally disseminated values that have contributed to the shared memories of Turkic peoples and at large the Muslim world.

In this respect, the region of the Middle and Lower Reaches of the Syr Daria River Basin has been specified for the present conference, taking into consideration the multi-layered Turkic-Islamic spiritual, cultural and urban heritage that it houses. It is the place of origin and early spread of the Yasawiya, where other major Islamic scholarly traditions found fertile grounds; it has been the source of shared narratives of Turkic peoples such as the Dede Korkut epic stories; and also, the birthplace of prominent philosophers and Islamic scholars such as al-Farabi, al-Jandi, al-Sighnaqi, al-Barchkandi, al-Kardari and others, whose names carry *nisba* for a toponymic attribution. This brings us to another salient aspect of the region's special importance, which is related to the urban history of Turkic peoples. It has been one of their earliest areas of settlement, where urbanism continued to advance across centuries as a dimension of civilization, leading to the emergence of urban centers such as Yasi, Jand, Qarnaq, Sighnaq, Shornaq, Sabran, Yenikent and Sütkent among others. The high culture, spiritual and scientific climate cultivated in these cities encouraged the rise of those many founding scholars in diverse branches of knowledge. Furthermore, the region has maintained commercial and cultural interactions with different countries and peoples around the Silk Road and across continents, including exchanges channeled through the circulation of scholars and their works.

These and many other aspects of the historical developments of the region will be highlighted during the conference, as reflected by the papers presented in this volume. I would like to take this opportunity to extend my gratitude to the distinguished co-organizers of the conference and the esteemed paper presenters for their contributions to the success of the conference.

---

[1] Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Director General.

ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗІ

Нұралхан Оралбайұлы Көшеров[1]

Құрметті конференция қатысушылары мен қонақтары!

Қадірлі ғалымдар мен зерттеушілер!

Сіздерді киелі Түркістан төрінде ұйымдастырылған «Сырдария өзені алабының орта және төменгі ағысындағы түркі мәдениеті» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның ашылуымен шын жүректен құттықтаймын!

Сырдария – түркі-ислам өркениетінің алтын арқауы, қала мәдениеті мен руханияттың, ғылым мен сәулеттің тоғысқан ордасы. Ғасырлар бойы осы өзеннің бойында қалалар өркендеп, сауда-саттық жанданып, мешіт-медреселерде ілім-білім тарады. Көшпелі дала өркениеті мен отырықшы қала мәдениеті Сыр жағасында тоғысып, біте қайнасты.

Түркістан, Отырар, Сауран, Сығанақ сынды көне шаһарлар өз заманында әлемге танылған ғылым мен руханияттың орталықтары болды. Осы топырақтан Әбу Насыр әл-Фараби сынды ғұлама ойшылдар, Қожа Ахмет Ясауи бабамыздай рухани тұлғалар шықты. Олар исламның адамзатты ізгілікке, төзімділікке және бауырмалдыққа шақыратын түпкі мәнін насихаттады. Бұл құндылықтар күні бүгінге дейін ұлттық болмысымыздың берік өзегі болып келеді. Өкінішке қарай, тарихтың күрделі кезеңдерінде аса бай мұрамыздың біршама бөлігі зерттеуден тыс қалып, көмескі тартты. Көне қалаларымыздың жұрты топырақ астында қалса, құнды қолжазбаларымыз ұмыт болды.

Сондықтан бүгінгі конференцияның маңызы ерекше зор. Сіздердей беделді ғалымдардың басын қосып отырған бұл жиын – Сыр бойындағы бабалар мұрасын қайта жаңғыртуға бағытталған игі қадам. Бұл өткенді еске алу емес, тарих тағылымы арқылы болашақты тану жолындағы жүйелі ғылыми ізденіс. Жаһандану дәуірінде тарихи-мәдени мұраны кешенді түрде зерделеу, цифрландыру, сақтау және оны өскелең ұрпаққа жеткізу баршамыздың ортақ әрі басты міндетіміз.

Қасиетті Түркістанда осындай ауқымды халықаралық конференцияны ұйымдастырудың тарихи және ғылыми мәні аса зор.

Сондықтан бүгінгі халықаралық ғылыми шараның ұйымдастырушыларына ерекше алғысымды білдіремін.

Конференция жұмысына табыс тілеймін! Ғылыми ізденістеріңіз жемісті, тұжырымдарыңыз тұғырлы болсын!

Киелі Түркістан қашанда ғылым мен руханияттың алтын бесігі болып асқақтай берсін!

---

[1] Түркістан облысының әкімі.

AÇILIŞ KONUŞMASI

Dr. Kamil Yaşaroğlu[1]

Değerli Bilim Adamları Kıymetli Misafirler

Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Enformasyon Bakanlığı Kültür Komitesi «Aziret Sultan» Ulusal Tarihi ve Kültürel Müzesi ve İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) tarafından düzenlenen "Seyhun (Siri Derya) Nehri Havzası'nın Orta ve Aşağı Kesimlerinde Turkic Kültürü Uluslararası Bilimsel ve Uygulamalı Konferansı" münasebetiyle Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne temsilen sizlerle birlikte olmaktan onur duyuyorum.

Sırderya (Seyhun) Nehri Havzası'nın orta ve aşağı kesimleri, tarih boyunca göçebe bozkır kültürü ile yerleşik İslam medeniyetinin kesiştiği, Türk-İslam kimliğinin mayalandığı en stratejik coğrafyalardan biridir. İslam'ın Asya'nın içlerine, Anadolu'ya ve Balkanlar'a yayılmasını sağlayan barışçıl ve dervişane din anlayışı bu nehir kenarlarında filizlenmiştir. Seyhun Havzası'nın orta kesimleri, Türk dünyasının manevi mimarı olan Hoca Ahmed Yesevî'nin izlerini taşır. Siriderya yakınlarındaki Sayram ve Yesi şehirlerinde yaşayan Yesevî, Türkçe hikmetleriyle İslamiyet'in Türk boyları arasında hızla benimsenmesini sağlamıştır. Yesi (Türkistan) şehri havzanın en önemli manevi merkezidir. Burası, İslam'ın fıkhi kurallarının Türk kültürüne uygun, hoşgörülü ve sufi bir anlayışla harmanlandığı yerdir.

Bölge sadece tasavvufla değil, rasyonel bilimlerle de İslam medeniyetine yön vermiştir. Sırderya'nın orta kesiminde yer alan Otrar (Farab) Şehri İslam felsefesinin en büyük isimlerinden el-Farabi'nin doğum yeridir. Sirderya'nın aşağı kesiminde yer alan Yenikent (Cankent), Sütkent ve Sığnak gibi şehirler, 10. yüzyıldan itibaren göçebe Türklerin (özellikle Selçukluları kuracak olan Oğuzların) yerleşik hayata geçerek İslamiyet'i benimsediği merkezlerdir. Buradaki kültürel yapı, bozkırın hayvancılığa dayalı ekonomisi ile İslam şehirlerinin getirdiği cami, medrese ve pazar (ticaret) kültürünün birleşimidir.

Siriderya nehri havzası ve bu nehrin ötesinde kalan Maveraünnehir bölgesi, İslam tarihinde "ilim ve medeniyetin altın coğrafyası" olarak kabul edilir. Siriderya ve Maveraünnehir bölgesi, İslam dünyasının en sahih kabul ettiği hadis kaynaklarını (Kütüb-i Sitte) derleyen devasa alimler yetiştirmiştir. Ehl-i Sünnet akidesinin iki ana sütunundan biri burada inşa edilmiştir. İmam Maturidî: Türk-İslam dünyasının büyük çoğunluğunun itikatta imamı olan Maturidî, Semerkand'da yetişmiştir. Akıl ile nakli uzlaştıran, aşırılıklardan uzak Maturidiyye kelam ekolünü kurarak İslam düşüncesine sistematik bir rasyonellik kazandırmıştır. Hanefi mezhebi imamı Ebû Hanîfe Irak'ta yaşamış olsa da, Hanefî fıkhını sistemleştiren ve kurumsallaştıran merkez Siriderya ve Maveraünnehir havzası olmuştur.

Buhara ve Semerkand şehirlerindeki İslam hukuk alimleri, İslam hukukunun toplumsal hayata uyarlanmasında binlerce fetva ve fıkıh eseri üretmiştir. *El-Hidaye* yazarı Burhaneddin el-Merginanî ve *Pezdevî* gibi dev fıkıh alimleri bu bölgede yetişmiştir.

Sözlerime son verirken konferansın amacı; Sirderya (Seyhun) Nehri Havzası'nın orta ve alt kesimlerindeki İslam kültürü merkezlerinin tarihi ile ilgili araştırmalara ve bu bölgelerin mirasının medeniyet açısından öneminin ortaya konulmasına katkı sunmasını diliyor, hepinizi hürmetle selamlıyorum.

[1] Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

АЛҒЫ СӨЗ

Ерлан Ерғазыұлы Дакенов[1]

Құрметті конференция қонақтары және қадірлі әріптестер!

Баршаңызды түркі жұртының рухани астанасы – қасиетті Түркістан төрінде, «Сырдария өзені алабының орта және төменгі ағысындағы түркі мәдениеті» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференцияда көргеніме қуаныштымын!

Түркістан және Сыр бойындағы қалалар, атап айтқанда: Отырар, Сауран, Сығанақ секілді көне шаһарлар мен тарихи мекендер ислам діні мен мәдениетінің таралуына, ғылым мен білімнің өркендеуіне өлшеусіз үлес қосты. Бұл өңірдің рухани мұрасы, мешіт-медреселері мен қолжазба қоры қазіргі ұрпақ үшін баға жетпес қазына.

Бүгінгі халықаралық ауқымдағы жиын – осы бай тарихи-мәдени мұраны терең зерттеп, түркі-ислам өркениеті аясындағы орнын ғылыми тұрғыдан қайта пайымдауға бағытталған маңызды қадам.

Басқосуға Қазақстан, Түркия, Өзбекстан, Қырғызстан және Ресей елдерінен келген беделді ғалымдар мен зерттеушілердің қатысуы іс-шараның маңызы мен деңгейін айқын көрсетеді.

Әсіресе, конференция аясындағы археология және сәулет өнері, тарих пен рухани сабақтастық, сондай-ақ жазба жәдігерлер мен деректану бағыттарындағы өзекті мәселелердің көтерілуі өңірдің өткенін түгендеуге тың серпін берері анық. Бұл бағыттағы зерттеулер ортағасырлық қалалар мен сәулет ескерткіштерін сақтап қана қоймай, бабалардан қалған мол рухани мұраны жас ұрпақ санасына сіңіруге жол ашады.

Осынау ауқымды шараны бізбен бірлесіп ұйымдастырып отырған Ислам Ынтымақтастығы Ұйымының Ислам тарихы, өнері мен мәдениетін зерттеу орталығына (IRCICA) және барлық қатысушыларға шынайы алғысымды білдіремін.

Конференция жұмысы отандық және шетелдік ғалымдар арасындағы ғылыми байланыстарды нығайтып, ортақ зерттеу жобаларын жүзеге асыруға және өңіріміздің тарихи мұрасын әлемдік деңгейде насихаттауға зор үлес қосады деп сенемін.

Баршаңызға жемісті жұмыс, шығармашылық табыс және сәттілік тілеймін!

---

[1] «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының директоры.

ТҮЙІН

Жинақта Сырдария өзені алабының орта және төменгі ағысындағы түркі мәдениетінің қалыптасуы, дамуы және тарихи-мәдени мұрасына қатысты ғылыми зерттеулер ұсынылған. Басылымға алты мемлекеттен (Қазақстан, Түркия, Өзбекстан, Қырғызстан, Ресей, Иран) қатысқан 65 ғалым мен зерттеушінің 51 ғылыми баяндамасы енгізілген. Бұл жаңа зерттеу нәтижелерінде археология, нумизматика, сәулет өнері, тарих және филология салалары бойынша өзекті ғылыми мәселелер қарастырылған. Ортағасырлық қалалар мен тарихи ескерткіштер, түркі халықтарының мәдени-рухани мұрасы, кітапханалар, архивтер, сопылық ілім, Қожа Ахмет Ясауи мұрасы және жазба дереккөздерге қатысты зерттеулерге ерекше назар аударылған.

SUMMARY

The Collection of articles presents scholarly research on the formation, history of development, and heritage of Turkic culture in the middle and lower reaches of the Syr Daria River Basin. It includes 51 papers by 65 scholars and researchers from six countries (Kazakhstan, Türkiye, Uzbekistan, Kyrgyzstan, Russia, and Iran). The contributions examine current research issues in archaeology, numismatics, architecture, history, and philology. Particular attention is devoted to medieval cities and historical monuments, the cultural and spiritual heritage of Turkic peoples, archives, libraries, Sufi teachings, the legacy of Khoja Ahmed Yasawi, and the study of written sources.

МАЗМҰНЫ

БӨЛІМ І. СЫРДАРИЯ ӨҢІРІ ҚАЛАЛАРЫНДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ МАТЕРИАЛДЫҚ МҰРА

Петров, Павел; Кушкумбаев, Айболат. Монетные дворы Сырдарьинского бассейна и Приаралья в эпоху Золотой Орды (XIII–XIV вв.): история изучения и современное состояние……..…….....**14**
Тәжекеев, Әзілхан. Төменгі Сырдарияның ортағасырлық қалалары: топографиясы мен сәулеті.....**26**
Билалов, Сейдали; Амиргалина, Гульмира. Ерте ортағасырлық Жанкент қалашығының материалдары негізінде сырдың төменгі ағысындағы исламдану процесін мәдени-тарихи атрибуциялау мәселесі..... **36**
Тұяқбаев, Марат. Сырдария өзенінің орта ағысындағы қала мәдениеті.....**52**
Кожа, Мухтар. Две мечети позднесредневекового Отрара.....**65**
Турганбаева, Ләйла. К Изучению исламской архитектуры южного Казахстана……...**77**

БӨЛІМ ІІ. ТАРИХ ЖӘНЕ ИСЛАМДЫҚ РУХАНИ ДӘСТҮРЛЕР

Керім, Шамшадин. Ортағасырлық Женд қаласынан шыққан ғалымдар.....**96**
Оразбаев, Ардақ. X–XIII ғасырлардағы Женд қаласының ғылыми-мәдени орта ретінде қалыптасуы: тарихи алғышарттары және ғұламалар дәстүрі.....**102**
Akar, Ayşe Mine. Türkistan'dan Anadolu'ya, Anadolu'dan Türkistan'a Manevî Mirasın Dolaşımı: Müeyyed el-Cendî Örneği.....**108**
Калмурза уулу, Уланбек. Кубравийская ветвь, рождённая и угасшая в Хорезме: Баба Камал Джанди (XIII–XV вв.) ["A Kubrawi Current Born and Extinguished in Khwārazm: Bābā Kamāl Jandī (13th–15th Centuries)"].....**113**
Кенжетаев, Досай. Қазақ даласындағы түркі ислам өркениетінің мәні.....**120**
Рахимов, Комилжон. Имам Ахмад ал-Джанди и мазар Турк-и Джанди В Бухаре: к истории сакральной топографии города.....**128**
Торланбаева, Кенже. Вопросы исламизации в тюркский период истории центральной азии…….**136**
Шарипов, Улан. Кайрбеков, Нурлан. Рамазан, Естай. Жендтің ислам өркениетіне қосқан үлесі.....**145**
Абсаликов Алмат. Принятие ислама в Золотой орде и феномен «Корана Узбек хана»: историко-археографическое исследование.....**151**
Моллақанағатұлы, Сайпулла. Мауереннахрдағы ерте құран аудармалары: Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн хамид және түркі тіліндегі құран аудармасының тарихи бастаулары.....**158**
Sazanova, Dinara. Hoca Ahmed Yesevi türbesinde ziyaret geleneği: XIX. Yüzyil kaynaklari ve günümüz verileri.....**163**
Омаров, Қали. Молдашер Ахун Жамұратұлы және Сырдарияның төменгі ағысындағы исламдық ағартушылық дәстүр.....**177**
Жалишева, Индира. Қазақтың дәстүрлі әшекей бұйымдары – ислам мәдениеті мен этномәдени сабақтастық.....**182**
Уркинбаева, Айгүл. Қазақ зергерлік өнеріндегі рухани-мәдени сабақтастық: исламдық дүниетаным, дәстүр және өңірлік ерекшеліктер..... **187**
Ердаулет, Камила. Сыр өңіріндегі мұсылмандық діни тәрбиенің қалыптасу: тарихи-мәдени институттар және рухани сабақтастық.....**193**
Жунисбаев Улугбек; Әлайдар Ерсұлтан. «Ҳуджжат аз̱-Закирӣн» еңбегінің йасауийа жазба мұрасындағы орны мен деректік маңызы.....**199**

БӨЛІМ III. ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫ: ЖАЗБАША МҰРА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУ

Хисматулин, Алексей. Три контакта с тюркскими шейхами в агиографиях Баха ал-дина Накшбанда.....**205**
Дүйсенов, Бағдат. Йасауи және Йасауийа тариқатының тарихы туралы тұңғыш дереккөздер.....**213**
Pylev, Aleksey. Orta çağ mutasavvıf eserlerinde Şeyh Hoca Ahmed Yesevi'nin manzum hikmetleri: "Divan-ı Hikmet"in gerçek müellifliği üzerine.....**220**
Эшонова, Салимахон. Репрезентация хикматов Ходжа Ахмада Йасави в духовной культуре Кокандского ханства..... **223**
Taşğın, Ahmet; Ghodrati, Manizheh. Menakibu El-şeyh Muhammed Alim Azizan: Arif Hikmet kütüphanesindeki eserin değerlendirilmesi.....**229**
Ghodrati, Manizheh. A lesser-known scroll on the genealogy of Khaja Ahmad Yasawi: a comparative study of the astan-i quds-i razavî collection.....**240**
Hasanov, Nodirxon. «Tanzıl us-Solıhın» asarınıng yassavıyshunoslıkdagı ahamıyatı.....**250**
Tagaev, Mairambek. Hokand edebî muhitinde Yesevîlik ve Dîvân-i Hikmet geleneği: Hoca Nazar Hüveydâ örneği.....**260**
Yaşaroğlu, Kamil. Sirderya Bölgesine Mensup Hanefi bir âlim: Hüsâmeddîn es-Siğnâkî ve Ilmi Kişiliği.....**268**
Izanlu, Ramazanali. The works Khwaja Ahmad Yasawi in the Manuscript collection of the Astan Quds Razavi library: a codicological and content analysis.....**272**
Абуов, Айдар. Ортағасырлық Түркістандағы сопылық мектебіндегі «тәлім мен тәрбие» дәстүрлері.....**285**
Ташматов, Султанбек. Эволюция суфийского мировоззрения от дидактической литературы эпохи караханидов (Юсуф Баласагуни, Ахмед Югнаки) до «Дивани хикмет» Ахмеда Ясави.....**291**
Төлегенов, Мұхит. Сыр өңіріндегі Ясауи ілімі өкілдері: рухани және мәдени сабақтастық.....**298**
Қыдыр, Төрәлі. Жошы ұлысы жазба жәдігерлерінің дәстүрлі ислами танымды қалыптастырудағы орны мен маңызы.....**305**
Оразов, Талғат. Қожа Ахмет Ясауи ілімі және музей ісі: материалдық емес рухани мұраны сақтау мен репрезентациялаудың заманауи тенденциялары.....**308**

БӨЛІМ IV. ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ЗЕРТТЕУ БАҒЫТТАРЫ

Муминов, Аширбек; Утепбергенова, Уркия. Культовые места и святые: политика Кокандского ханства в Южном Казахстане.....**313**
Қамбарбекова, Ғалия; Абикова, Гүлшат. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің кітапханасы.....**322**
Эшмухамедова, Марям. Наследие Ясави в библиотеке Управления мусульман Узбекистана: новые рукописи, толкование и анализ.....**327**
Тышхан, Кеңшілік. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикмет» еңбегінің түркі тілдеріне аударылуының кейбір мәселелері.....**336**
Утегенова, Мухлиса. Қожа Ахмет Ясауи шығармаларындағы рухани-психологиялық жағдайлардың көрінісі: тәубе, сабыр және рухани тазару.....**342**
Ералиева, Салтанат. Сыр бойы – ислам сәулетінің тарихи кеңістігі: көне кесенелер мен мешіт-медреселер.....**347**
Парпиев, Нұржан. Қожа Ахмет Ясауидің рухани-этикалық тұжырымдамасындағы «тәубе» ұғымы.....**352**
Қожахмет, Жәмила. Сырдария алабындағы Ислам мәдениеті және Ясауи кесенесі.....**361**
Мукатаева, Зауре; Абдісаламұлы, Әбдинұр. Қазақстан аумағындағы ортағасырлық өркениеттің қалыптасуындағы ислам мәдениетінің ықпалы.....**367**

Аманкулов, Хасан. Сырдария өңіріндегі исламдық білім және рухани сабақтастық: Сағдуддин ат-Тафтазани мұрасының маңызы.....**374**
Нурманова, Айтжан. Құлпытас орнатуға байланысты аңыздардың тарихи негізі: Торғай жеріндегі түркістандық стильдегі көктастар.....**382**
Муканова, Гульнар; Жуматай Самат. К положению в Тургайской степи «Сырдарьинских ходжей» в канун принятия временного положения «об управлении в уральской, тургайской, акмолинской и семипалатинской областях» 1868 г……..**389**
Кайрбеков, Нурлан. Духовные практики и нравственные ценности: историческая преемственность в современных религиозных сообществах…….....**395**
Шаметов, Сакен. Діни жерасты құрылыстарын зерттеудің методологиясы……..…**403**

CONTENTS

CHAPTER I.
ISLAMIC MATERIAL HERITAGE IN THE CITIES OF THE SYR DARIA REGION

Petrov, Pavel; Kushkumbayev, Aibolat. Mints of the Syr Daria Basin and the Aral Sea Region in the Golden Horde Period (13th–14th Centuries): History of Research and Current State.....**14**
Tazhekeyev, Azilkhan. Medieval cities of the lower Syr Daria: Topography and Architecture.....**26**
Bilalov, Seidali; Amirgalina, Gulmira. The problem of Cultural and Historical attribution of the process of islamization in the lower reaches of the syrDaria based on the materials of the early medieval settlement of Zhankent.....**36**
Tuyakbayev, Marat. Urban Culture of the Middle Reaches of the Syr Daria.....**52**
Kozha, Mukhtar. Two Mosques of Late Medieval Otrar.....**65**
Turganbayeva, Laila. On the Study of Islamic Architecture in Southern Kazakhstan.....**77**

CHAPTER II.
HISTORY AND ISLAMIC SPIRITUAL TRADITIONS

Kerim, Shamshadin. Scholars Originating from the Medieval City of Jend.....**96**
Orazbayev, Ardak. The Formation of Jend as a Scholarly and Cultural Center in the 10th–13th Centuries: Historical Preconditions and the Tradition of Scholars.....**102**
Akar, Ayşe Mine. Spiritual Heritage between Turkistan and Anatolia: Transmission and mutual influence in the case of Mu'ayyad Al-Jandi.....**108**
Kalmurza uulu, Ulanbek. A Kubrawı current born and extınguıshed in Khwārazm: Bābā Kamāl Jandī (13TH–15TH Centurıes).....**113**
Kenzhetayev, Dosay. The Essence of Turkic-Islamic Civilization in the Kazakh Steppe.....**120**
Rahimov, Komiljon. Imam Ahmad al-Jandi and the mazar of Turk-I Jandi in Bukhara: towards a history of the city's sacred topography.....**128**
Torlanbayeva, Kenzhe. Aspects of Islamization in the Turkic period of Central Asian history.....**136**
Sharipov, Ulan; Kairbekov, Nurlan; Yestay, Ramazan. The Contribution of Jend to Islamic Civilization.....1**45**
Absalikov, Almat. The Adoption of Islam in the Golden Horde and the Phenomenon of the "Qur'an of Uzbek Khan": A Historical and Archaeographic Study.....**151**
Mollakanaqatuly, Saipulla. Early Qur'an Translations in Transoxiana: Abu Bakr ibn Ahmad ibn Hamid (10th Century) and the Historical Origins of the Qur'an Translation into Turkic.....**158**
Sazanova, Dinara. The Pilgrimage Tradition at the Mausoleum of Khwaja Ahmad Yasawi: 19th-Century Sources and Contemporary Data.....**163**
Omarov, Kali. Moldasher Akhun Zhamuratuly and the tradition of islamic enlightenment in the lower Syr Daria region.....**177**
Zhalisheva, Indira. Traditional kazakh jewelry - islamic culture and ethnocultural continuity.....**182**
Urkinbayeva, Aigul. Spiritual and cultural continuity in kazakh jewelry art: islamic worldview, tradition, and regional peculiarities.....**187**
Yerdaulet, Kamila. The formation of muslim religious education in the Syr Darya region: Historical And Cultural Institutions And Spiritual Continuity.....**193**
Zhunisbaev, Ulugbek; Alaidar, Ersultan. The place and documentary significance of "Ḥujjat Aẕ-ẔĀkirīn" in the Yasawiya written heritage.....**199**

CHAPTER III.
LEGACY OF KHOJA AHMED YASAWI: WRITTEN HERITAGE AND SOURCE STUDIES

Khismatulin, Alexey. Three Contacts with Turkic Shaykhs in the Hagiographies of Bahaʾ al-Din Naqshband.....**205**
Duyssenov, Bagdat. The Earliest Sources on the History of Yasawi and the Yasawiyya Tariqa.....**213**
Pylev, Aleksey. On the Poetic Sayings of Shaykh Khoja Ahmad Yasawi in Medieval Sufi Works: On the Question of the Authentic Authorship of the Divan-i Hikmat.....**220**
Eshonova, Salimakhon. The Representation of Khoja Ahmed Yasawi's Hikmets in the Spiritual Culture of the Kokand Khanate.....**223**
Taşğın, Ahmet; Ghodrati, Manizheh. Manaqib of Sheikh Muhammad alim Azizan: an evaluation of the work in the arif hikmet library.....**229**
Ghodrati, Manizheh. A Lesser-Known Scroll on the Genealogy (Nesebname) of Khwaja Ahmad Yasawi: A Comparative Study of the Astan Quds Razavi Collection.....**240**
Hasanov, Nodirxon. The significance of the work 'tanzil us-salihin' in yasawilog.....**250**
Tagaev, Mairambek. The Yasawi and Dīwān-i ḥikmat tradition in the Kokand literary circle: the case of Khoja Nazar Huwayda.....**260**
Yaşaroğlu, Kamil. A Hanafi Scholar from the Syr Daria Region: Husam al-Din al-Sighnaqi and His Scholarly

Identity……..……268
Izanlu, Ramazanali. The works Khwaja Ahmad Yasawi in the Manuscript collection of the Astan Quds Razavi library: a codicological and content analysis.....**272**
Abuov, Aidar. Traditions of Teaching and Upbringing in the Sufi School of Medieval Turkistan.....**285**
Tashmatov, Sultanbek. The Evolution of the Sufi Worldview from the Didactic Literature of the Karakhanid Era (Yusuf Balasaguni, Ahmad Yugnaki) to Ahmad Yasawi's "Divan-i Hikmet".....**291**
Tolegenov, Mukhit. Representatives of the Yasawi Tradition in the Syr Daria Region: Spiritual and Cultural Continuity..... **298**
Kydyr, Torali. The Role and Significance of the Written Heritage of the Jochid Ulus in Shaping Traditional Islamic Thought.....**305**
Orazov, Talgat. The teachings of Khoja Ahmed Yasawi and museum studies: contemporary trends in the preservation and representation of intangible spiritual heritage.....**308**

CHAPTER IV.
ISLAMIC CULTURE AND CONTEMPORARY RESEARCH DIRECTIONS

Muminov, Ashirbek; Utepbergenova, Urkiya. Sacred places and saints: politics of the kokand khanate in the south Kazakhstan.....**313**
Kambarbekova, Galiya; Abikova, Gulshat. Library at the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi and in the Turkistan Region.....**322**
Eshmukhamedova, Maryam. Yasawi Heritage in the Library of the Muslim Board of Uzbekistan: New Manuscripts, Interpretation, and Analysis.....**327**
Tyshkhan, Kenshilik. Some Issues in the Translation of Khoja Ahmed Yasawi's Diwan-i Hikmet into Turkic Languages.....**336**
Utegenova, Mukhlisa. The Reflection of Spiritual and Psychological States in the Works of Khoja Ahmed Yasawi: Repentance, Patience and Spiritual Purification.....**342**
Yeraliyeva, Saltanat. Syr Daria region – historical space of islamic architecture: ancient mausoleums and mosque-madrasas.....**347**
Parpiyev, Nurzhan. The concept of repentance (tawba) in the spiritual-ethical framework of Khaja Ahmad Yasawi.....**353**
Kozhakhmet, Zhamila. Islamic Culture in the Syr Daria Basin and the Yasawi Mausoleum.....**361**
Mukatayeva, Zaure; Abdisalamuly, Abdinur. The Influence of Islamic Culture on the Formation of Medieval Civilization in the Territory of Kazakhstan.....**367**
Amankulov, Hasan. Islamic Education and Spiritual Continuity in the Syr Daria Region: The Significance of Sa'd al-Din al-Taftazani's Legacy.....**374**
Nurmanova, Aitzhan. Historical Basis of Legends Related to the Erection of Tombstones: Turkestan-Style Gravestones in the Turgai Region.....**382**
Mukanova, Gulnar; Zhumatay, Samat. On the status of the "Syr Daria Khojas" in the Turgai steppe on the eve of the adoption of the provisional regulation "On the administration in the Ural, Turgai, Akmolinsk, and Semipalatinsk oblasts" of 1868.....**389**
Kairbekov, Nurlan. Spiritual Practices and Moral Values: Historical Continuity in Contemporary Religious Communities.....**395**
Shametov, Saken. Methodology for the study of religious underground structures.....**403**

БӨЛІМ I
СЫРДАРИЯ ӨҢІРІ ҚАЛАЛАРЫНДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ МАТЕРИАЛДЫҚ МҰРА

CHAPTER I
ISLAMIC MATERIAL HERITAGE IN THE CITIES OF THE SYR DARIA REGION

МОНЕТНЫЕ ДВОРЫ СЫРДАРЬИНСКОГО БАССЕЙНА И ПРИАРАЛЬЯ В ЭПОХУ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ (XIII–XIV ВВ.): ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

MINTING CENTRES OF THE SYR DARIA BASIN AND THE ARAL SEA REGION IN THE GOLDEN HORDE ERA (13TH–14TH CENTURIES): HISTORY OF RESEARCH AND CURRENT STATE OF KNOWLEDGE

Павел Николаевич Петров;[1] Айболат Кайрслямович Кушкумбаев[2]
Pavel Nikolaevich Petrov;[3] Aibolat Kairsliamovich Kushkumbaev[4]

Введение

Среднее и нижнее течение Сырдарьи, включая восточную часть Приаралья, в XIII–XIV вв. представляло собой один из наиболее важных контактных районов между степным пространством Дешт-и Кыпчака, Хорезмом и оседлыми областями Мавераннахра. Здесь сходились сухопутные и водные коммуникации, существовала сеть старых и вновь возникавших городских центров, а политическая принадлежность отдельных территорий в течение XIII–XIV вв. неоднократно менялась. Эти обстоятельства определили особое значение нумизматических источников. В отличие от нарративных памятников, которые часто дают лишь эпизодические сведения о городах Сырдарьи, монеты фиксируют выпускные сведения – название эмиссионного центра и год выпуска, а также часто имя и/или титулатуру правителя, тамги и иные знаки, а топография находок позволяет прослеживать направление денежных потоков, динамику обращения и активность товарно-денежных отношений во времени.

Нумизматика Присырдарьинских территорий долгое время развивалась как совокупность отдельных наблюдений за редкими экземплярами. Монеты с названиями Дженд, Йангикент, Барчин и Сыгнак попадали в музейные и частные собрания уже в XIX в. Их атрибуция, датировка и географическая интерпретация неоднократно пересматривались. Только накопление массового материала, археологические исследования городищ и систематизация находок последних десятилетий позволили перейти от описания отдельных монет к реконструкции динамики функционирования региональной сети эмиссионных центров. Современная систематизация материала опирается на обобщающие работы 2014, 2020 и 2023 гг. [Петров, Байпаков, Воякин, 2014; Байтанаев, Петров, Брагин, 2020; Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023]. Специальные исследования Р. Ю. Ревы и А. О. Брагина уточнили атрибуцию поздних присырдарьинских серий и отдельных эмиссионных центров [Рева, Брагин, 2017а, 2017б, 2017в].

Цель настоящей статьи дать современный научный обзор истории изучения монетных дворов Присырдарьи и Приаралья в эпоху Золотой Орды, определить круг надежно установленных и дискуссионных эмиссионных центров, а также показать, как новые нумизматические материалы меняют представления о политической и экономической истории региона. В центре внимания находятся джучидские выпуски XIII–XIV вв. Отрар рассматривается лишь как соседний и в отдельные периоды политически и экономически связанный с Джучидами центр, поскольку основная часть его монетной продукции относится к иной денежной системе и иным политическим образованиям.

Материалы и методы исследования

Основу исследования составили опубликованные каталоги, монографии и специальные статьи по нумизматике Улуса Джучи и Южного Казахстана. В качестве основной нумизмати-

[1] Национальный Центральный музей Республики Казахстан, Алматы, Казахстан, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук. E-mail: ppn2022@yandex.ru ORCID iD: 0000-0001-8125-769X

[2] Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, профессор, Астана, Казахстан, доктор исторических наук. E-mail: aibolat7@mail.ru ORCID iD: 0000-0002-7276-4849

[3] National Central Museum of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Kazakhstan; Leading Researcher, Candidate of Historical Sciences.

[4] L.N. Gumilyov Eurasian National University, Professor, Astana, Kazakhstan; Doctor of Historical Sciences.

ческой базы использованы исследования 2003–2023 гг., в которых разработаны вопросы атрибуции монет монгольских государств, локализации монетных дворов, чтения выпускных легенд, хронологии эмиссий и анализа регионального денежного обращения [Петров, 2003; Петров, 2013а; Петров, 2013б; Петров, Байпаков, Воякин, 2014; Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023]. Для сопоставления привлечены исследования Р. З. Бурнашевой и С. М. Юсуповой, В. П. Лебедева, Е. Ю. Гончарова, И. В. Зайцева, Р. Ю. Ревы, А. О. Брагина, Б. И. Леонова и других авторов.

В работе применяются методы нумизматической атрибуции, сравнительно-типологический анализ, сопоставление легенд и палеографических особенностей, учет тамг и картушей, а также анализ топографии находок. Особое значение имеет поштемпельный анализ, позволяющий устанавливать связи между выпусками разных лет и иногда разных обозначений монетного двора [Петров, 2011]. При плохой сохранности сырдарьинских монет штемпельный анализ нередко затруднен, поэтому датировка строится на комплексе реперных признаков типе тамги, графике отдельных букв, композиции легенды и сопоставлении с надежно датированными экземплярами [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 91].

Отдельную группу источников составляют археологические находки и клады. Их значение состоит не только в возможности датировать конкретные культурные слои, но и недатированные типы монет, а также устанавливать реальные зоны их обращения. Например, количественный состав находок на Кышкале показывает явное преобладание местной медной продукции Барчина, тогда как серебряное обращение обеспечивалось преимущественно монетами других центров [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 260]. Важны также комплексы с Узканда, Сыгнака, Арал-асара и других памятников.

В качестве вспомогательного цифрового ресурса используется база ZENO.RU Oriental Coins Database. Ее материалы особенно ценны для визуальной сверки конкретных экземпляров, поиска параллелей и фиксации новых вариантов штемпелей. Данные ZENO используются для иллюстрации и научного сопоставления.

Результаты

История изучения сырдарьинских монетных дворов

Начальный этап изучения связан с формированием крупных собраний восточных монет в первой половине XIX в. В труде Х. М. Френа 1832 г. уже были опубликованы джучидские монеты, часть которых в дальнейшем получила новую географическую атрибуцию. Показателен пример Йангикента. Медный пул был известен по публикации Френа, но корректное чтение названия монетного двора и его историко-географическая интерпретация были предложены В. П. Лебедевым лишь в 2003 г. [Френ, 1832, № 69; Лебедев, 2003, с. 89–91]. Раннюю публикацию монеты и научное открытие эмиссионного центра нередко разделяли десятилетия.

Во второй половине XIX в. важнейшее значение получили публикации П. С. Савельева и инвентарный каталог А. К. Маркова. В них фиксировались многочисленные типы джучидских монет, в том числе экземпляры, которые позднее были связаны с Сыгнаком и присырдарьинскими сериями. Некоторые первоначальные прочтения легенд и годов выпуска, а также географические атрибуции впоследствии оказались ошибочными. Современная работа с этими каталогами требует обязательной повторной проверки чтения легенд и атрибуции [Савельев, 1858; Марков, 1896].

Новый этап связан с советской археологией и систематизацией джучидского монетного дела. С. А. Янина в 1954 г. опубликовала пул 738 г. х., найденный на Болгарском городище, прочитав название двора как «Барджин» и отнеся его к Барчину в низовьях Сырдарьи. Предложенная ею историческая интерпретация связи этого выпуска с Тимур-Кутлугом позднее была пересмотрена [Янина, 1954, с. 436, № 42]. Значительный вклад внес Г. А. Федоров-Давыдов, обобщивший сведения о джучидских находках и денежном деле Золотой Орды [Федоров-Давыдов, 1963; Федоров-Давыдов, 2003].

В Казахстане существенное накопление материала произошло в ходе археологических исследований городищ Южного Казахстана и Приаралья. Статья Р. З. Бурнашевой и С. М. Юсуповой 1994 г. ввела в оборот новые сведения о денежном обращении сырдарьинских городов и зафиксировала ряд монет, связанных с Барчином и Сыгнаком [Бурнашева, Юсупова, 1994, с. 45–50]. Ограниченность иллюстративного материала и состояние сохранности монет не всегда позволяли уверенно проверять чтение легенд. Для некоторых ранних дат Сыгнака современная

атрибуция остается осторожной. Так, датировка пула [731?] г. х. прямо определяется как неподтвержденная [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 91].

С начала XXI в. изучение региона приобретает системный характер. В монографии П. Н. Петрова 2003 г. были разработаны общие принципы изучения монетного дела монгольских государств XIII–XIV вв., включая вопросы реформ, номиналов и локальных эмиссий [Петров, 2003]. В 2009–2010 гг. К. М. Байпаков и Д. А. Воякин обобщили археологические сведения о Дженде, Асанасе и Барчкенте, что имело непосредственное значение для сопоставления нумизматических и топографических данных [Байпаков, Воякин, 2009, с. 26–33; Байпаков, Воякин, 2010, с. 96–98].

В 2014 г. вышла монография П. Н. Петрова, К. М. Байпакова и Д. А. Воякина «Монетное дело и денежное обращение в Великой Монгольской империи, государствах Чагатаидов и Джучидов на территории Казахстана». В ней впервые в единой системе были сопоставлены монеты разных политических образований, археологические комплексы Казахстана и локальные эмиссии. Для Присырдарьинского региона была рассмотрена нумизматика Дженда, Барчина, Сыгнака, Узканда и других центров, а также ряда серий без выпускных сведений, информация о которых была доступна авторам на момент публикации монографии [Петров, Байпаков, Воякин, 2014].

Параллельно появлялись публикации, расширявшие корпус конкретных серий. Е. Ю. Гончаров и И. В. Зайцев ввели в научный оборот ряд пулов Барчина XIV в. [Гончаров, Зайцев, 2014, с. 178]. Е. Ю. Гончаров опубликовал монеты со дна Аральского моря и предложил общую схему сырдарьинского чекана [Гончаров, 2015, с. 202–212; Гончаров, 2017, с. 76–78]. Наиболее заметный прирост сведений о политически нестабильном периоде 770–790-х гг. х. связан с работами Р. Ю. Ревы и А. О. Брагина. Публикация присырдарьинского клада и последующий анализ монет Сыгнака, Гулистана–Сыгнака, Узканда и Сарая ал-Джадид существенно расширили круг известных эмитентов и показали сложность локальной политической ситуации [Рева, Брагин, 2016а, с. 279–293; Рева, Брагин, 2016г, с. 58–64; Рева, Брагин, 2017а, с. 171–189].

Монография Б. А. Байтанаева, П. Н. Петрова и А. О. Брагина 2020 г. дала возможность рассматривать местный чекан в более широком контексте денежного обращения Южного Казахстана. Здесь были сведены археологические находки разных памятников, показана структура поступления джучидских, хорезмийских и среднеазиатских монет, проведен штемпельный анализ отдельных поздних выпусков [Байтанаев, Петров, Брагин, 2020]. Обобщение накопленного к 2023 г. материала представлено в монографии «Деньги на «Шелковом пути» (территория Казахстана, XIII–XIV вв.)», где отдельные разделы посвящены Дженду, Йангикенту, Барчину, Сыгнаку, Сыгнаку ал-Джадид, Гулистану–Сыгнаку, Узканду (Узгенду), присырдарьинским Сараю и Сараю ал-Джадид, а также анонимным сериям, не имеющим атрибуции [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023].

Дженд ранний эмиссионный центр низовьев Сырдарьи

Дженд занимает особое место в нумизматической истории региона. Город и его округа контролировали важный участок пути между Хорезмом, Приаральем и степными районами. Археологическая локализация домонгольского Дженда остается дискуссионной. Ранее Дженд связывали с Джанкалой. Исследования К. М. Байпакова и Д. А. Воякина показали отсутствие там надежно датированных домонгольских слоев и заставили рассматривать возможность локализации более раннего Дженда на Кумкале или другом близлежащем памятнике [Байпаков, Воякин, 2009, с. 30–33; Байпаков, Воякин, 2010, с. 96–98].

Нумизматические материалы, в свою очередь, свидетельствуют о раннем создании монетного производства вскоре после монгольского завоевания. По своду 2023 г. золотые динары с названием Дженд относятся уже к 620-м гг. х., то есть к 1220–1230-м гг. Известны также серебряные выпуски XIII в. (см. фототабл. 1) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 62–68]. Это ставит Дженд в число наиболее ранних чингизидских эмиссионных центров на территории современного Казахстана.

Особую проблему представляет значение топонима в монетной легенде. Название «Дженд» могло обозначать не только конкретный город, но и область. Поэтому не все монеты с этой легендой обязательно чеканились в одном городском центре. В своде 2023 г. допускается

возможность существования нескольких производств в пределах области Дженд, с чем связывается наличие анонимных серий, отличающихся от собственно джендских выпусков [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 69]. Для дальнейшего изучения необходима более точная топография находок и археологическая проверка нескольких городищ низовьев Сырдарьи.

Важен и экономический аспект. Ранняя золотая и затем регулярная серебряная чеканка показывает, что после завоевания регион сравнительно быстро вновь включился в межрегиональный обмен. Денежное обращение XIII – начала XIV в. имело особенности, отличавшие его от более поздней золотоордынской практики. В соседних областях Средней Азии серебряные монеты могли использоваться не только целиком, но и в виде фрагментов, что подтверждают нумизматические комплексы [Петров, 2021, с. 910].

Йангикент – монетный двор

Йангикент (Янгикент) располагался в низовьях Сырдарьи и контролировал один из узлов караванных путей, связывавших Приаралье с Хорезмом, Сарысу и Южным Казахстаном. В археологической литературе древнее поселение связывают с Джанкентом, тогда как монгольский Йангикент, по мнению К. М. Байпакова и Д. А. Воякина, мог располагаться на расположенном неподалеку Мынтобе [Байпаков, Воякин, 2010, с. 98].

Нумизматическая история двора показательна для историографии региона. Монета была опубликована еще Х. М. Френом, но лишь В. П. Лебедев в 2003 г. убедительно прочитал название Йангикента и связал выпуск с правлением Узбек-хана [Френ, 1832, № 69; Лебедев, 2003, с. 89–91]. В современном каталоге известен анонимный медный пул с датой, читаемой как 738 г. х.; при этом авторы оговаривают возможность чтения 737 г. х. (см. фототабл. 2) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 76–77].

Пока Йангикент представлен гораздо беднее, чем Барчин или Сыгнак. Это не обязательно означает кратковременность монетного производства. В низовьях Сырдарьи встречаются многочисленные медные монеты без ясного обозначения двора, а систематические раскопки памятника ограничены. Поэтому нынешний каталог следует оценивать как минимально подтвержденный, а не исчерпывающий корпус. Для обзорной характеристики региона Йангикент важен как свидетельство того, что при Узбек-хане локальная медная чеканка охватила сразу несколько городских центров Сырдарьи.

Барчин (Барчанлыг, Барчанлыгкент) – от ранних золотых выпусков к развитой медной чеканке

Барчин один из наиболее интересных монетных дворов Приаралья. Средневековый топоним известен в вариантах Барчин, Барчкенд, Барчанлыг и Барчанлыгкент. Современная археологическая локализация связывает город с Кышкалой в Кызылординской области [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 78–80]. Эта идентификация поддерживается не только письменными источниками, но и характером нумизматических находок. На памятнике преобладает именно местная медная продукция [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 260].

Историография барчинского чекана демонстрирует последовательное уточнение атрибуций. С. А. Янина опубликовала пул 738 г. х., прочитав название как «Барджин» и связав его с Барчином в низовьях Сырдарьи [Янина, 1954, с. 436, № 42]. Р. З. Бурнашева и С. М. Юсупова позднее повторили эту локализацию и описали новый вариант медной монеты Барчина. Иллюстрации экземпляра в публикации не было [Бурнашева, Юсупова, 1994, с. 47–48]. В 2014 г. Е. Ю. Гончаров и И. В. Зайцев представили несколько выпусков XIV в., а П. Н. Петров, К. М. Байпаков и Д. А. Воякин опубликовали также золотой динар и серебряные монеты XIII в. [Гончаров, Зайцев, 2014, с. 178; Петров, Байпаков, Воякин, 2014, с. 80–81].

Нынешний изученный комплекс продукции этого монетного производства указывает на длительную, но, видимо, нерегулярную работу двора. Наиболее ранние известные выпуски относятся к чингизидскому времени XIII в. В XIV в. Барчин чеканил преимущественно медные пулы. В современном каталоге представлены датированные выпуски 731, 738, 763, 764, 769, 781, 783 и 786 гг. х., а также недатированные и спорно датированные типы (см. фототабл. 3) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 81–84, 88]. На части монет помещены тамги. Их атрибуция неодинаково надежна и требует сопоставления с датированными выпусками и поштемпельного анализа.

Археологическая статистика особенно показательна. В выборке медных монет с Кышкалы доля пулов Барчина составляет свыше половины, тогда как заметную часть остальных находок образуют монеты Хорезма, Сыгнака и Сарая ал-Джадид. Даже небольшая выборка содержит множество типов местной чеканки [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 260]. Работа барчинского производства не была эпизодической. По крайней мере в отдельные периоды XIV в. он устойчиво обеспечивал местные рынки медной монетой.

Сыгнак – главный эмиссионный центр региона в XIV в.

Сыгнак занимает центральное место в нумизматике восточной части Улуса Джучи XIV в. Современное городище Сунак-курган расположено на правом берегу Сырдарьи. Археологическая проблема соотношения домонгольского и золотоордынского города окончательно не решена. Нумизматические данные позволяют уверенно говорить об активном монетном дворе в XIV в. Надежно подтвержденная работа двора начинается при Узбек-хане с 738/1337–1338 г. Более ранние даты, встречавшиеся в литературе, при современной проверке не подтвердились [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 91, 107].

Ранние пулы Сыгнака отличаются разнообразием изображений и геометрических композиций. Серии второй половины XIV в. особенно важны для реконструкции политической истории. Серебряный чекан с именем Мубарак-Ходжи фиксируется с 768/1366–1367 г., данги Урус-хана датированы 772–779 гг. х., Токтамыша 780–781 гг. х., Кунче 783 г. х. [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 107]. Плохая сохранность и нестандартная графика легенд нередко затрудняют чтение имен и дат. Для части сыгнакского материала датировка строится по совокупности признаков, включая вид тамги и палеографию отдельных букв (см. фототабл. 4) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 91].

Особенно значителен вклад работ Р. Ю. Ревы и А. О. Брагина, основанных на присырдарьинском кладе конца XIV в. Эти материалы подтвердили чекан Токтамыша в Сыгнаке в 780–781 гг. х., позволили уточнить ряд малоизвестных эмиссий и выявили тесную взаимосвязь нескольких сырдарьинских производств [Рева, Брагин, 2016а, с. 279–293; Рева, Брагин, 2017а, с. 171–189]. В то же время последующие переатрибуции показали, насколько осторожно следует обращаться с именами, читаемыми на небрежно изготовленных штемпелях. Некоторые ранее предложенные чтения, в частности «Хызр II», были пересмотрены [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 90].

Историческое значение сыгнакского чекана выходит за рамки городской экономики. Во второй половине XIV в. Сыгнак становится одним из ключевых политических центров восточной части Улуса Джучи. Поэтому рост серебряной чеканки нельзя объяснять только оживлением торговли. Выпуск дангов мог быть связан с концентрацией ханской власти, выплатами служилым группам и перераспределением ресурсов. В своде 2023 г. эта особенность связывается с функцией перераспределения ресурсов, характерной для столичного центра [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 107].

Сыгнак ал-Джадид и Гулистан–Сыгнак

Расширение корпуса монет второй половины XIV в. заставило отказаться от представления о Сыгнаке как об одном-единственном стабильном обозначении монетного двора. На серебряных монетах встречается название Сыгнак ал-Джадид. Наиболее известны данги Урус-хана 773 г. х. (см. фототабл. 5). Один из экземпляров был зафиксирован еще П. С. Савельевым, но его значение стало понятнее только в контексте современного свода сырдарьинского материала [Савельев, 1858, с. 233, № 428; Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 108].

Еще более примечателен Гулистан–Сыгнак (или Сыгнак–Гулистан) монетный двор, введенный в научный оборот в результате работ Р. Ю. Ревы и А. О. Брагина [Рева, Брагин, 2016г, с. 59–60, 63]. Легенда указывает на Гулистан, связанный с областью Сыгнака. Точное местоположение этого центра пока не установлено. Тем самым нумизматика фиксирует существование административно-эмиссионного пункта, который еще не получил надежной археологической локализации [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 117].

Известные данги Гулистана–Сыгнака относятся в основном к 780–781 гг. х. и связаны с периодом острой борьбы за власть. На части монет имя эмитента первоначально читалось как Хизр [Рева, Брагин, 2016г, с. 59–64]. Позднее было предложено чтение Арабшах (см. фототабл. 6) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 117–120]. Палеография оставляет пространство для

дальнейшей дискуссии. Сам факт последовательной смены именных и анонимных выпусков в коротком хронологическом интервале отражает нестабильность власти и одновременно способность местного аппарата быстро организовывать новый чекан.

Узканд

Узканд (Узкенд) присырдарьинский город на левом берегу Сырдарьи, руины которого расположены в Кызылординской области. В литературе встречалось название «Кыр-Узгенд», что создавало риск смешения с ферганским Узгендом. Современные исследования предпочитают форму Узканд применительно к сырдарьинскому центру [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 122].

Нумизматическое открытие узкандского двора произошло сравнительно поздно. В монографии 2014 г. П. Н. Петров, К. М. Байпаков и Д. А. Воякин привели краткое описание монеты 783 г. х., ошибочно связав ее с Токтамышем по самой дате [Петров, Байпаков, Воякин, 2014, с. 173; Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 123]. Р. Ю. Рева и А. О. Брагин затем подробно описали джучидскую продукцию Узканда и связали часть выпусков с Кунче-ханом (см. фототабл. 7) [Рева, Брагин, 2016б, с. 90; Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 123–125]. Медный чекан Кунче в Узгенде дополнительно рассмотрен А. О. Брагиным и Б. И. Леоновым [Брагин, Леонов, 2020, с. 115–121].

Не менее важен состав кладов из района Узканда. Клад, найденный на рабаде Узканда в 2017 г., первоначально насчитывал 387 серебряных дангов; зафиксировано 384 экземпляра. За исключением трех дангов, все монеты имеют обозначение монетного двора Хваризм. Это показывает, что собственная чеканка не означала замкнутости местного денежного рынка и что сырдарьинское обращение было тесно связано с хорезмийской серебряной монетной массой [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 277–280].

Присырдарьинские Сарай и Сарай ал-Джадид

Одна из наиболее сложных проблем разделение поволжских и присырдарьинских выпусков с названиями Сарай и Сарай ал-Джадид. Само слово «сарай» могло обозначать не только городской центр, но и дворец, ханскую ставку или монетное производство при ней. Поэтому присутствие слова «Сарай» в легенде не является само по себе доказательством чеканки в нижневолжской столице [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 127].

По нумизматическим признакам выделяются присырдарьинские серии с названиями Сарай и Сарай ал-Джадид, отличающиеся от одноименных поволжских выпусков. Местонахождение этих производств пока не установлено. По своду 2023 г. работа присырдарьинского Сарая прослеживается в 772–781 гг. х. (см. фототабл. 8), Сарая ал-Джадид в 780–783 гг. х. (см. фототабл. 9) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 127, 133]. На карте их необходимо обозначать как нелокализованные эмиссионные центры.

С политической точки зрения присырдарьинские Сараи особенно важны для времени Урус-хана и его преемников. Эпизодическая работа двора могла быть непосредственно связана с перемещением ставки и потребностями ханской администрации. Это объясняет, почему производство не обязательно было непрерывным и почему один и тот же топоним мог появляться в разных территориальных контекстах. Нумизматический материал отражает здесь не только городскую экономику, но и, возможно, мобильность политического центра степной державы.

Дискуссионные и анонимные эмиссии

Современный уровень изучения требует четко отделять твердо читаемые названия дворов от вероятностных атрибуций. Характерный пример «Султанийа?». Единственный известный данг Токтамыша 781 г. х., найденный в Отрарском оазисе, допускает чтение названия как Султанийа, но сохранность легенды не позволяет считать его окончательным [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 109]. Поэтому этот центр нельзя помещать в один ряд с надежно засвидетельствованными городскими дворами без специальной оговорки.

Еще более значимы группы монет без названия места чеканки. Некоторые анонимные серебряные дирхамы концентрируются в Казахстане и особенно в районе Аральского моря. Е. Ю. Гончаров опубликовал комплекс из Арал-асара, а последующее сопоставление находок позволило предположить, что один из анонимных дворов мог располагаться в дельте Сырдарьи [Гончаров, 2015, с. 205, 210; Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 141–142]. Пока это остается географической гипотезой, а не установленной локализацией.

Показателен и вопрос Кутлугкенда. Этот двор рассматривается среди джучидских эмиссионных центров Казахстана. Находки его монет в Приаралье и Присырдарье не известны, а в своде 2023 г. предложена более западная локализация [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 72]. Поэтому включать Кутлугкенд в собственно сырдарьинскую сеть пока преждевременно.

Отрар и южная граница сырдарьинской нумизматической зоны

Отрар был важнейшим городом среднего течения Сырдарьи. Его положение в рассматриваемой теме требует отдельной оговорки. После монгольского завоевания город оказался в зоне взаимодействия разных чингизидских владений. До 663/1264–1265 гг. в регионе сохранялся джучидский политический фактор; с 670/1271 г. регулярная серебряная чеканка Отрара развивается в системе владений Кайду [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 159–160]. Поэтому основная регулярная чеканка Отрара второй половины XIII–XIV вв. относится прежде всего к чагатаидской денежной системе.

Поэтому Отрар важен, прежде всего, как южный сравнительный центр. Через него можно видеть, насколько условной была граница между джучидской и чагатаидской денежными зонами. Находки отрарских, хорезмийских и сырдарьинских монет за пределами мест чеканки показывают, что экономические связи не совпадали с политическими границами. В то же время для обзора именно золотоордынских монетных дворов Отрар не следует включать в основной перечень на равных основаниях с Джендом, Барчином или Сыгнаком.

Джучидские тамги на монетах Сырдарьинского региона и проблемы их атрибуции

Тамги на джучидских монетах Сырдарьинского региона важны для хронологии и атрибуции выпусков, но их нельзя рассматривать как однозначные личные знаки конкретного хана. В специальном исследовании 2005 г. тамги на монетах монгольских государств были определены как знаки собственности. Поэтому один и тот же знак мог сохраняться внутри династической ветви или использоваться несколькими близкими по происхождению правителями [Петров, 2005, с. 170–177]. Для сырдарьинского материала это особенно заметно, поскольку плохая сохранность легенд нередко делает тамгу одним из немногих доступных признаков датировки.

На монетах Дженда тамги позволяют проследить переход от общеимперского чекана к собственно джучидским выпускам. По своду 2023 г. на медных монетах появляется тамга Берке, а с 665/1266–1267 г. на серебряных дирхамах фиксируется тамга Менгу-Тимура. В своде 2023 г. наиболее поздние известные монеты с названием двора Дженд относятся к 667/1268–1269 г. [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 69]. Здесь связь знака с хронологией чекана достаточно надежна, поскольку она опирается на датированные серии.

Более сложную картину дают монеты Барчина. Пул 764 г. х. несет знак типа «гантель» (см. фототабл. 10). Этот знак связывается с Ордуидами и рассматривается как возможное свидетельство присутствия представителей этой ветви Джучидов в Барчине [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 82, 88]. На пуле 783 г. х. помещен знак, напоминающий букву S, однако известен пока единичный экземпляр и часть легенды читается неуверенно [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 83]. Еще показательнее спор вокруг треугольной фигуры на недатированном пуле. Е. Ю. Гончаров считал ее тука-тимуридской тамгой, тогда как в своде 2023 г. треугольник отнесен к оформлению картуша и высказано предположение, что знаком собственности мог быть круг внутри него [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 84]. Этот пример показывает, что геометрическое изображение на монете нельзя относить к тамгам без проверки его положения в композиционном построении штемпеля.

Для Сыгнака тамги приобретают особое значение во второй половине XIV в. (см. фототабл. 11). В каталоге отмечено, что Мубарак-Ходжа и Урус использовали один и тот же знак, тогда как тамга времени Токтамыша была близка по очертаниям, но отличалась от нее (см. фототабл. 12) [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 91]. Сыгнакская тамга поэтому не всегда позволяет установить конкретного правителя и надежнее указывает на хронологическую и династическую группу выпуска. На медных монетах Сыгнака 785–786 гг. х. уже появляется хорошо узнаваемая тамга амира Тимура [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 105]. Ее присутствие фиксирует смену политического контроля над территорией.

Узканд подтверждает необходимость осторожного подхода. На анонимных пулах двора известна тамга, по виду близкая к знакам времени Мубарак-Ходжи и Уруса (см. фототабл. 13).

Авторы каталога допускают чекан при одном из этих правителей или при Кунче, чья собственная тамга пока не установлена. При этом знак Токтамыша на присырдарьинских монетах имеет иное начертание [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 125]. Поэтому соотнесение анонимного узкандского выпуска по одной тамге с предполагаемым эмитентом имеет вероятностный характер.

Сырдарьинский материал показывает, что тамга особенно полезна тогда, когда ее чтение подтверждается годом, именем эмитента, штемпельными связями и топографией находок. Без такого сопоставления знак может быть ошибочно принят за часть картуша или декоративное изображение. Наиболее показательные монеты и тамги представлены в отдельном иллюстративном приложении (см. фототабл. 1–13).

Таблица 1. Тамги на монетах Сырдарьинского региона и степень надежности их атрибуции

Монетный двор	Выпуск	Тамга / знак	Атрибуция	Степень надежности
Дженд	до 665 г. х.; с 665 г. х.	Берке; Менгу-Тимур	Датированные джучидские серии	высокая
Барчин	764 г. х.	тип «гантель»	Ордуиды ?	вероятная / высокая
Барчин	783 г. х.	S-образный знак	династическая принадлежность не установлена	осторожная
Сыгнак	768–779 гг. х.	общий знак Мубарак-Ходжи и Уруса	династическая и хронологическая группа	высокая для группы
Сыгнак	время Токтамыша	трехногий вариант	выпуски времени Токтамыша	высокая при сопоставлении серии
Сыгнак	785–786 гг. х.	тамга амира Тимура	тимуридский контроль	высокая
Узканд	анонимные пулы	знак типа Мубарак-Ходжи / Уруса	возможно Мубарак-Ходжа, Урус или Кунче	неопределенная

Таблица 2. Сводная характеристика основных эмиссионных центров

Монетный двор	Локализация / статус	Основная хронология и металл	Исследовательская оценка
Дженд	Низовья Сырдарьи; локализация раннего города дискуссионна	Золото и серебро XIII в.	Ранний чингизидский центр; возможно несколько производств в области Дженд
Йангикент	Район Джанкента/Мынтобе	Медный пул 738 г. х.; в каталоге оговорена возможность чтения 737 г. х.	Двор установлен, но корпус находок пока мал
Барчин / Барчанлыг	Кышкала, район Кызылорды	Золото и серебро XIII в.; медь XIV в.	Устойчивый местный рынок; на Кышкале преобладает местная медь
Сыгнак	Сунак-курган, правобережье Сырдарьи	Медь с 738 г. х.; серебро XIV в.	Главный политико-эмиссионный центр региона во второй половине XIV в.
Сыгнак ал-Джадид	Сыгнакский регион; отдельная локализация не доказана	Серебро, в т. ч. Урус-хан, 773 г. х.	Особое обозначение связанного с Сыгнаком производства
Гулистан–Сыгнак	Точная локализация неизвестна	Серебро, главным образом 780–781 гг. х.	Двор установлен по монетам; часть чтений дискуссионна
Узканд	Левобережье Сырдарьи, район Жанакургана	Серебро и медь конца XIV в.	Надежный поздний двор; тесные связи с хорезмийским обращением
Сарай (Присырдарьинский)	Не локализован; возможно ставка/дворец	Преимущественно 770-е гг. х.	Следует отделять от поволжского Сарая
Сарай ал-Джадид (Присырдарьинский)	Не локализован	Преимущественно 780–783 гг. х.	Вероятно, связан с мобильной ханской администрацией
Султанийа?	Не установлена	Данг Токтамыша 781 г. х.	Предположительное чтение
Монетный двор не указан	Разные пункты; возможна дельта Сырдарьи	Анонимные серии XIII–XIV вв.	Нужны топография находок и штемпельный анализ

Обсуждение

Современный каталожный перечень монет Присырдарьинского и Приаральского регионов позволяет рассматривать чеканку не как совокупность случайных локальных выпусков, а как динамическую региональную систему. Ее развитие происходило неравномерно. Первый

этап приходится на первые десятилетия после монгольского завоевания, когда в Дженде и Барчине фиксируется золотая чеканка, а в регионе появляются серебряные выпуски, в том числе этих двух эмиссионных центров. В монографии 2023 г. отмечено, что в 620-х гг. х. золотые динары чеканили по меньшей мере два двора Дженд и Барчин [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 383]. Это показывает, что восстановление торгово-денежных отношений началось вскоре после военных разрушений.

Второй этап, охватывающий вторую половину XIII начало XIV в., изучен хуже ввиду недостаточного количества известного нумизматического материала. В обращении присутствуют как местные, так и внешние монеты, а часть серебряных серий не имеет обозначения двора. Монетная продукция этого периода нередко с трудом поддается надежной атрибуции. Разнообразие тамг и отсутствие выпускных данных на части монет могут отражать особенности раннечингизидской политической организации.

Третий этап отчетливо проявляется в 730-х гг. х. при Узбек-хане. Именно тогда одновременно фиксируются медные выпуски Дженда, Йангикента, Барчина и Сыгнака. В своде 2023 г. эта ситуация трактуется как явная активизация местного медного производства при достаточном поступлении серебряной монеты на рынки региона [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 383]. Медная монета особенно чувствительна к потребностям розничной торговли, поэтому расширение числа местных дворов показывает не только политическую интеграцию, но и развитие городских рынков.

Четвертый этап приходится на 760–790-е гг. х. В это время возрастает число как медных, так и серебряных эмиссий. В работе участвуют Барчин, Сыгнак, Сыгнак ал-Джадид, Гулистан–Сыгнак, Узканд, присырдарьинские Сарай и Сарай ал-Джадид. Рост числа эмиссий сам по себе не свидетельствует о хозяйственном расцвете. Политический контекст требует иной оценки. Именно в этот период восточная часть Улуса Джучи переживает острую борьбу за власть, а международные караванные связи испытывают сильные потрясения. Поэтому часть серебряных выпусков, вероятно, обслуживала прежде всего потребности власти в сборе и перераспределении средств, а также межрегиональный, а не дальний международный обмен [Петров, Атыгаев, Белтенов, 2023, с. 120, 133].

Эта особенность наиболее заметна на примере Сыгнака и связанных с ним дворов. Если в первой половине XIV в. основной массовой продукцией выступала медь, то во второй половине столетия политическое значение региона усилило роль серебряного чекана. Монета становится прямым свидетельством смены правителей и конкуренции династических групп. Серии Урус-хана, Токтамыша, Кунче и других эмитентов порой дают сведения, которых нет в письменных источниках. Позднесырдарьинская нумизматика требует особенно строгого разграничения факта и реконструкции. Неоднозначно читаемое имя на одном штемпеле не дает оснований вводить в историческую реконструкцию нового персонажа.

Второй принципиальный вывод связан с пространственной организацией монетного дела. Не все названия дворов следует воспринимать как названия стационарных городов. «Сарай» мог обозначать дворец или ставку, «Сыгнак ал-Джадид» новый эмиссионный центр или новое обозначение производства в пределах той же области, а «Гулистан–Сыгнак» фиксирует зависимый или связанный с Сыгнаком пункт, точное место которого пока неизвестно. Карта монетных дворов должна показывать не только точки, но и различную степень надежности их локализации.

Третий вывод относится к денежному обращению. Наличие собственного двора не означало преобладания только местной монеты. Узканд демонстрирует массовое поступление хорезмийского серебра, Кышкала сочетание местной меди с монетами Хорезма, Сыгнака и Сарая ал-Джадид. Эти данные свидетельствуют о тесной взаимосвязанности региональных рынков. Сырдарья была не периферией денежной системы Золотой Орды, а зоной пересечения нескольких денежных потоков поволжского, хорезмийского, местного джучидского и среднеазиатского.

Накопление новых материалов показывает, что история изучения региона далека от завершения. Наиболее перспективны археологическая локализация неустановленных центров, создание поштемпельных корпусов для Сыгнака, Гулистана–Сыгнака, Узканда и поздних присырдарьинских Сараев, а также систематизация цифровых изображений из открытых баз,

прежде всего ZENO.RU, с обязательной привязкой к опубликованным каталогам и месту находки. В совокупности эти методы способны существенно уточнить географию монетного дела и политическую историю региона.

Заключение

История изучения монетных дворов Присырдарьи и Приаралья прошла путь от публикации единичных, зачастую неверно прочитанных экземпляров до реконструкции сложной региональной системы эмиссионных центров. Уже в XIX в. в научный оборот вошли монеты, позднее связанные с Йангикентом, Сыгнаком и другими сырдарьинскими центрами, но их подлинное значение раскрылось только после накопления археологических и нумизматических данных.

На современном этапе к надежно установленным основным центрам следует относить Дженд, Йангикент, Барчин, Сыгнак и Узканд. Наряду с ними известны более сложные обозначения монетных производств Сыгнак ал-Джадид и Гулистан–Сыгнак. Присырдарьинские Сарай и Сарай ал-Джадид выделяются по нумизматическим признакам, но их точная локализация не определена. «Султанийа?» и ряд анонимных выпусков должны сохранять статус гипотез до появления новых экземпляров и археологических данных.

Хронология чеканки показывает несколько фаз. В XIII в. ранние золотые и серебряные выпуски Дженда и Барчина свидетельствуют о быстром восстановлении региональных торговых механизмов после монгольского завоевания. В 730-х гг. х. при Узбек-хане заметно расширяется локальная медная чеканка. В 760–790-х гг. х. сеть эмиссионных центров достигает максимального разнообразия. Этот период совпадает с политической фрагментацией и усилением роли местной и ханской власти в сборе и перераспределении ресурсов, а не с устойчивым экономическим расцветом.

Главным итогом исследований последних десятилетий стало понимание того, что нумизматическая карта Сырдарьи значительно сложнее прежних представлений. Монетный двор здесь мог быть городским, улусным или связанным с ханской ставкой. Одно место чеканки могло обозначаться на монетах по-разному. Местный рынок одновременно обслуживался продукцией разных регионов. Поэтому дальнейшее изучение должно сочетать каталогизацию монет, штемпельный анализ, археологическую топографию и систематическое использование цифровых корпусов изображений. Создание специализированной карты монетных дворов Сырдарьинского бассейна с разграничением надежных и предположительных локализаций станет одним из ближайших практических результатов такой работы.

Благодарности. Исследование выполнено в рамках научного проекта BR24992878 «Изучение этнополитической и социально-экономической истории Улуса Джучи в XIII–XV веках» Научного института изучения Улуса Джучи Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.

Список литературы

1. Байпаков К. М., Воякин Д. А. Города Приаралья: Дженд, Асанас, Барчкент // Вестник Международного института центральноазиатских исследований. 2009. № 10. С. 26–33.

2. Байпаков К. М., Воякин Д. А. Города восточного Приаралья: Дженд, Асанас, Барчкент // Промышленность Казахстана. 2010. № 2 (59). С. 96–98.

3. Байтанаев Б. А., Петров П. Н., Брагин А. О. Денежное обращение в Южном Казахстане в III–XV вв. Книга I. Алматы: Институт археологии им. А. Х. Маргулана, 2020. 260 с.

4. Брагин А. О., Леонов Б. И. Медный чекан Кунче хана в Узгенде // Археология Казахстана. 2020. № 1 (7). С. 115–121.

5. Бурнашева Р. З., Юсупова С. М. Новые данные по денежному обращению сырдарьинских городов золотоордынского периода // Известия Национальной академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 1994. № 5 (197). С. 45–50.

6. Гончаров Е. Ю. Джендский улус Золотой Орды // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве: материалы V Международной конференции, посвященной памяти Г. А. Федорова-Давыдова (Астрахань, 2–6 октября 2011 г.). Казань; Астрахань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 160–162.

7. Гончаров Е. Ю. Монеты со дна Аральского моря // Эпиграфика Востока. 2015. Т. XXXI. С. 202–212.

8. Гончаров Е. Ю. Синопсис монетной чеканки в сырдарьинских владениях улуса Джучидов // Девятнадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. Великий Новгород, 18–22 апреля 2017 г. М.: Возрождение, 2017. С. 76–78.

9. Гончаров Е. Ю., Зайцев И. В. Из Барджинлыка в Эски-Юрт: мавляна Ахмад б. Махмуд ал-Барджинлыги // Золотоордынская цивилизация. 2014. № 7. С. 176–180.

10. Лебедев В. П. Янгикент монетный двор Золотой Орды времен Узбека // Одиннадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. Санкт-Петербург, 14–18 апреля 2003 г.: тезисы докладов. СПб.: Государственный Эрмитаж, 2003. С. 89–91.

11. Марков А. К. Инвентарный каталог мусульманских монет Эрмитажа / сост. А. Марков. СПб., 1896. [4], IV, 873 с.

12. Петров П. Н. Очерки по нумизматике монгольских государств XIII–XIV веков. Нижний Новгород: Информэлектро, 2003. 180 с.

13. Петров П. Н. Тамги на монетах монгольских государств XIII–XIV вв. как знаки собственности // Монеты и денежное обращение в монгольских государствах XIII–XV веков. Труды Международных нумизматических конференций. II МНК Муром, 2003. М.: Нумизматическая литература, 2005. С. 170–177.

14. Петров П. Н. Метод поштемпельного анализа восточных монет для уточнения их атрибуции // Нумизматика Золотой Орды. Вып. 1. Казань, 2011. С. 7–27.

15. Петров П. Н. Некоторые аспекты средневековой восточной нумизматики исторического источника (1) // Золотоордынское обозрение. 2013а. № 1. С. 177–206.

16. Петров П. Н. Некоторые аспекты средневековой восточной нумизматики исторического источника (2) // Золотоордынское обозрение. 2013б. № 2. С. 191–216.

17. Петров П. Н., Байпаков К. М., Воякин Д. А. Монетное дело и денежное обращение в Великой Монгольской империи, государствах Чагатаидов и Джучидов на территории Казахстана. Алматы: Хикари, 2014. 264 с.

18. Петров П. Н., Атыгаев Н. А., Белтенов Ж. М. Деньги на «Шелковом пути» (территория Казахстана, XIII–XIV вв.). Алматы: ЦГМ РК, 2023. 400 с., ил.

19. Петров П. Н. Влияние традиции на денежное обращение на примере клада 2014 г. чагатаидских дирхамов XIII–XIV вв. из Присырдарьинского Бозока // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья. 2021. № 13. С. 903–918. DOI: 10.53737/2713-2021.2021.92.25.032.

20. Рева Р. Ю., Брагин А. О. Присырдарьинский клад конца XIV века (часть первая) // Stratum plus. 2016а. № 6. С. 279–293.

21. Рева Р. Ю., Брагин А. О. Нумизматические свидетельства правления Кунче-хана // Нумизматика Золотой Орды. 2016б. № 6. С. 87–94.

22. Рева Р. Ю., Брагин А. О. Несколько замечаний к чеканке монет в Сыгнаке в конце XIV в. // Нумизматические чтения Государственного исторического музея 2016 года: материалы докладов и сообщений. М.: ГИМ, 2016г. С. 58–64.

23. Рева Р. Ю., Брагин А. О. Присырдарьинский клад конца XIV века (часть вторая) // Stratum plus. 2017а. № 6. С. 171–189.

24. Рева Р. Ю., Брагин А. О. История Приаралья в конце XIV века по летописным и нумизматическим данным. Ч. 2. События 781–793 годов хиджры // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2017б. Т. 16, № 3. С. 89–97.

25. Рева Р. Ю., Брагин А. О. К вопросу об эмитенте монет 783 г. х., отчеканенных в Сыгнакском регионе на монетном дворе Сарай ал-Джедид // Девятнадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. Великий Новгород, 18–22 апреля 2017 г.: тезисы докладов и сообщений. М.: ГИМ, 2017в. С. 78–81.

26. Савельев П. С. Монеты джучидов, джагатаидов, джелаиридов и другие, обращавшиеся в Золотой Орде в эпоху Тохтамыша. Вып. 2. Тетюшский клад. Неизданные джучидские монеты из разных собраний. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления государственных бумаг, 1858. С. 181–340, ил.

27. Федоров-Давыдов Г. А. Находки джучидских монет // Нумизматика и эпиграфика. 1963. Т. IV. С. 165–218.

28.Федоров-Давыдов Г. А. Денежное дело Золотой Орды. М.: Палеограф, 2003. 352 с. + 40 с. ил.

29. Френ Х. М. Монеты ханов Улуса Джучиева или Золотой Орды с монетами разных иных мухаммеданских династий в прибавлении / пер. с нем. М. Волкова. СПб.: Тип. Академии наук, 1832. XVI, 80 с., 17 л. ил.

30. Янина С. А. Джучидские монеты из раскопок и сборов Куйбышевской археологической экспедиции в Болгарах в 1946–1952 гг. // Труды Куйбышевской археологической экспедиции. Т. I. Материалы и исследования по археологии СССР. № 42. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 424–484.

31. ZENO.RU Oriental Coins Database. URL: https://www.zeno.ru/ (дата обращения: 11.09.2026

ТӨМЕНГІ СЫРДАРИЯНЫҢ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҚАЛАЛАРЫ: ТОПОГРАФИЯСЫ МЕН СӘУЛЕТІ

MEDIEVAL CITIES OF THE LOWER SYR DARIA: TOPOGRAPHY AND ARCHITECTURE

Әзілхан Әуезханұлы Тәжекеев[1]
Azilkhan Auezkhanuly Tazhekeyev[2]

Кіріспе. Б.д. VII-VIII ғғ. Арал маңы археологиялық кешені тұрғысынан төмендегідей аймақтарға бөлінеді: Оңтүстік Хорезм (солтүстік-шығысындағы мал шаруашылымен айналысатын өңірмен тығыз байланыста болған афригид мәдениеті), Әмудариының оң жағалаудағы солтүстік Хорезм – Кердер аймағы (кердері мәдениеті), екі ауданға бөлінетін Шығыс Арал маңы: *ежелгі Қуаңдария мен Ескідариялық арналарындағы жетіасар кешені және қазіргі арнаға жақын, Сырдариының сол жағалауындағы «батпақтағы қалалар» ауданы.* Бұл аймақтар мен аудандардың барлығы тығыз мәдени және этникалық байланыста болған деп айтуға болады.

Сырдариының төменгі ағысын мекендеген тұрғындар үздіксіз соғыстарға, саяси-этникалық жағдайлардың шиеленісуіне және табиғи-экологиялық ахуалдың өзгеріске ұшырауына қарамастан, IX–XII ғасырларда ортағасырлық қала мәдениетін дамытты. Сырдариының ескі арналары бассейніндегі бекініс жүйесі мықты қалалар көршілес Хорезм және Шығыс Еуропа елдерімен арадағы саяси, экономикалық, мәдени байланыстарда маңызды роль атқарды.

Зерттеудің басты мақсаты – Төменгі Сырдария бойындағы ортағасырлық қалалардың топографиялық-сәулеттік құрылымын, ирригациялық жүйелерін және олардың әртүрлі тарихи кезеңдердегі (Оғыз-Қыпшақ, Алтын Орда) даму ерекшеліктерін сипаттау (1-сурет).

Зерттеу материалдары мен әдістері. VIII-X ғғ. Сырдариының Арал теңізіне құяр атырауында Жанкент, Күйік-қала, Кескен Күйік-қала сынды үлкен қалалар бой көтереді. С.П.Толстов бұл қалаларды «батпақтағы қалалар» деп атаған (Толстов, 1947). IX-XI ғғ. бұл қалалар Оғыз мемлекетінің орталығына айналып, тарихи-этникалық, саяси, экономикалық байланыстарда маңызды роль атқарады. Бұл туралы әл-Якуби (IX ғ.), әл-Масуди (X ғ.), ибн Хаукал (X ғ.), ибн Русте (X ғ.), әл-Идриси (XI ғ.), Жувейни және Рашид-ад-Дин (XIV ғ.) секілді ортағасырлық араб, парсы тарихшылары мен географтарының еңбектерінде айтылады. Олар Шаш өзені бойындағы «оғыз қалалары» туралы баяндай отырып, Жанкентті Оғыз мемлекетінің астанасы деп көрсетеді.

Сол себепті бұл қалаларды Жанкент тобына біріктіруге болады. Соңғы жылдары барлау экспедицияларының нәтижесінде бұл қалашықтардан бөлек Жанкент маңынан Асар-төбе, Қара-төбе қалашықтары табылып отыр (Тәжекеев, Сұлтанжанов, 2022, 91-102 бб; Курманкулов и др., 2014, 320 с.; Толстов, 1962).

«Жанкент қалалар тобы» жаңа археологиялық зерттеу барысында VII-VIII ғғ. пайда болғаны анықталса, ескерткіштердің бетінен жиналған материал олардың жоғарғы қабатын IX-XI ғғ. мерзімдейді. Бұл қалаларды 1946 жылы ХАЭЭ-сы зерттеп, жоспарын түсірді. Бұл қалалар аймақтағы тарихи-этникалық процестердің шиеленісуіне және табиғи-экологиялық ахуалдың өзгеруіне байланысты X ғ. ортасы – XI ғ. өмір сүруін тоқтатады. Бұл жағдай оғыздардың оңтүстікке және батысқа қарай, оның ішінде, Үстіртке және Төменгі Еділ бойына қарай үдере көшуіне ықпал етті.

Жазба деректермен бірге, әртүрлі жылдары жүргізілген археологиялық экспедициялар мен зерттеушілердің (ХАЭЭ – С.П. Толстов, Н.Н. Вактурская; П.Л. Лерх, В.А. Каллаур, И.А.

[1] Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институты, Орта ғасыр археологиясы бөлімінің меңгерушісі, Астана, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының кандидаты, PhD, E-mail: a.tazhekeyev@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8145-1396

[2] A.Kh. Margulan Institute of Archaeology, Head of the Department of Medieval Archaeology, Candidate of Historical Sciences, PhD.

Кастанье, А.Ю. Якубовский, А.А. Бернштам, Е.И. Агеева, Г.И. Пацевич, К.А. Ақышев, К.М. Байпақов, Ә. Қоңыратбаев, Ғ. Мұсабаев, С. Жолдасбаев, Т. Мәмиев, М. Елеуов) материалдары мен қазба нәтижелері негізге алынды.

Оғыз-қыпшақ дәуірінің қалалары.

Сырдариянның ежелгі сағалары бойында орналасқан оғыз қалалары құрылымдық және географиялық ерекшеліктеріне қарай алты топқа бөлінеді:

I – Жанкент тобы (6 қала)

II – Шығыс асарлар тобы (18 қала)

III – Ордазы тобы (5 қала)

IV – Асанас тобы (7 қала)

V – Сырлытам қала тобы (4 қала)

VI – Жент тобы (?) (3 қала)

I топ. Жанкент тобы. Бұл топ Сырдария сағаларының Арал теңізіне құяр бөлігінде орналасқан. Негізгі ескерткіштері – Кескен-күйік қала, Жанкент және Күйік қала. Қалашықтардың басым бөлігі төртбұрышты жоспарланған, дуал және ормен қоршалған, әрқайсында ірі көлемді цитадельдер орналасқан (250×250 м, 50×50 м). Кескен-күйік қала мен Күйік қалада IX–XI ғғ. материалдарымен қатар, VII–IX ғғ. Жетіасар мәдениетіне жақын деректер де кездеседі (2-сурет). Сонымен қатар Бегім ана, Ұзынтам және Сараман Қоса мұнаралары осы кешенмен байланысты.

Осылардың ішінде Жанкент қалашығы құрылымы мен бекінісі жағынан өзімен замандас қоныстардан ерекшеленеді.

Қаланың көлемі 415x230 м (шығыс бөлігінде 320 м). Ескерткіш формасы «Т» әрпі тәріздес, шығыстан батысқа қарай созыла орналасқан. Ескерткіштің шығыс бөлігі батысына қарағанда кеңірек болып келеді және сыртқы қорғаныс қабырғасы да осы бөлікте жақсы сақталған. Қамал қалдықтарынан қорғаныс қабырғасының жұмбаздалып құйылған өте үлкен блоктардан тұрғызылғанын көруге болады. Сыртқы қорғаныс қабырғасының бойында бір-бірінен 25-40 метр арақашықтықта орналасқан мұнаралар іздері сақталған. Жанкенттің басты қақпалары шығыс және батыс қорғаныс қабырғаларының дәл ортасында бір-біріне қарама-қарсы орналасқан. Қаланың цитаделі қаланың солтүстік-батыс бұрышын алып жатыр. Көлемі 100x100 м. Қаланың солтүстік бөлігі құрылыс қалдықтарының жиілігімен ерекшеленсе, оңтүстік бөлігі тегіс және ескерткіштің басқа бөліктеріне қарағанда өте төмен. Ескерткіштің солтүстік-шығыс бөлігінде солтүстік қабырғаға жалғасып салынған көлемі 60x70 м, биіктігі 3-4 м құрылыс байқалады. Сонымен қатар, қаланың солтүстік қабырғасының сыртқы жағынан жапсарластыра салынған жартылай дөңгелек пішінді қоршалған территорияның қалдығы сақталған.

Бірнеше жерден салынған қазба орындары қала тұрғындарының үй салу, жоспарлау техникасын жетік меңгергендігін, мал және егін шаруашылықтарын кешенді түрде жүргізгендігін дәлелдейтін материалдар беріп отыр. Қазба барысында табылған көптеген керамикалық, нумизматикалық материалдар қаланың беткі қабатын IX ғ. соңы – X ғ. ортасына дейінгі уақытпен мерзімдейді. Табылған тиындардағы жазулар олардың Хорезм жерінде соғылғандығын дәлелдесе, керамикалық бұйымдарды дайындау технологиясы және олардағы ою-өрнектер Жанкент халқының Оңтүстік Қазақстан, Хорезм және Волганың төменгі ағысындағы елдермен тығыз қарым-қатынаста болғанын көрсетеді (Зиливинская, 2006).

II топ. Шығыс асарлар тобы. Бұл топқа 20-дан астам қалашық кіреді. Оларда жүйелі археологиялық зерттеулер әлі толық жүргізілмеген. 2015–2017 жж. Шіркейлі Қос-асар қалашығында жүргізілген қазба жұмыстары оның соңғы кезеңінде оғыз тайпалары мекендегенін көрсетті. Жалпы алғанда, Шығыс асарлар, Жанкент, Жент және Ордазы аймақтарын қамтитын кешенде оғыздарға тиесілі 30-дан астам қалашық анықталған. Дегенмен, бұл материалдарды ғылыми айналымға толық енгізу қажет.

III топ. Ордазы тобы. Бұл топқа Сортөбе 1, 2 және 3 қалашықтары жатады. Олар Қызылорда облысы Қармақшы ауданы, Жосалы кентінен батысқа қарай 12 км жерде, Сырдария өзенінің сол жағалауында орналасқан. Үш қалашықтың бір-біріне өте жақын орналасуы мұнда ірі орталық болғанын көрсетеді.

Сортөбе 1 қалашығының керамикалық кешені өте бай, онда VII-VIII ғғ. мерзімделетін бүйірі иінді, қабырғасы бүйірінен ернеуіне қарай сыртқа иілген тостағандар (қызыл ангоб) Жетіасар III кезеңімен мерзімделетін жәдігерлер арасынан ұшырасады (Левина, 1971). Сонымен қатар, Жанкент қазбаларынан табылып жүрген IX-X ғғ. мерзімделетін үстінде ойып салынған сызықты өрнектері бар қақпатар, ернеудің сыртындағы жапсырмаға қатты затпен батырып салынған өрнегі бар ыдыстар және әртүрлі мақсатта пайдаланылған «қошқар» бейнесіндегі культік бұйымдар көп кездеседі.

Ордазы қалалар тобындағы жаңа археологиялық зерттеу жұмыстары бұл қалашықтар жайлы маңызды деректер беріп отыр. Сырдария жағасында тізбектеле орналасуы, сауда және көші-қон жолдары үшін маңызды рол атқарғандығын көрсетеді. Сырдарияның осы маңдағы Қармақшы өткелі сол дәуірлерде қалыптасқан деп болжам жасауға болады (Тажекеев, Билалов, Дарменов, 2017, С. 62-75; Тажекеев, Болелов, Билалов, Дарменов , 2019, С. 592-603; Тәжекеев и др., 2021. 121-132 бб.).

«Ордазы» атауы мамандардың болжамы бойынша «Кіші Орда», «Кіші Сарай» деген мағына береді. Олай болса, Жанкент оғыз мемлекетінің астанасы болса, Ордазы оғыздардың Кіші Ордасы болуы мүмкін.

IV топ. Асанас тобы. Бұл топ Іңкәрдария бойындағы ирригациялық жүйелермен тығыз байланысты. Асанас қалашығы маңында Асанасөзек (Тораңғылысай) деп аталатын магистралды канал анықталған. Оның ұзындығы шамамен 60 км, ені 10–15 м, тереңдігі 3–5 м. Канал Іңкәрдарияның тармақтарын бойлай өтіп, егістік алқаптарды суландыруда маңызды рөл атқарған. Оның бойында орналасқан бірнеше ірі қоныстар осы ирригациялық жүйеге тәуелді болған. Атап айтқанда – Асанас, Асанас 2, Асанас 3, Ақтөбе, Ахметқала және т.б. қалалар жатарды (3-сурет).

Асанас атауы ортағасырлық тарихшы Жувейнидің еңбегінде 1219 жылы моңғол әскерлерінің Сығанақтан Жендке қарай бара жатқан жолында жаулап алынған қаланың бірі ретінде сипатталады (Карпини, 1957). Моңғол шапқыншылығынан кейін Сырдың төменгі ағысы бойымен өткен Плано Карпини өзінің «Моңғолдар тарихы» атты еңбегінде: «Бұл жерде біз сансыз қиратылған қалалар мен қамалдарды, көптеген бос қалған қоныстарды кездестірдік, бұл жерде бір үлкен өзен бар, оның аты бізге белгісіз; оның жағалауында Янкинт (Janckint) деп аталатын қала бар, тағы біреуінің аты Бархин, үшіншісі Орнас деп аталады және тағы да басқа аттары бізге белгісіз қалалар бар» деп жазған. П.Л. Лерх бұл аталған қалаларды Сырдарияның төменгі ағысындағы ескерткіштермен сәйкестендіруге тырысты. Оның пікірінше, Орнас – Асанас, Янкинт – Янгикент, Бархин – Баршынкент қалалары болуы мүмкін (Лерх, 1870). 1954 жылы ХАЭЭ Асанас қаласын тіркеуге алады. 1960 жылғы ескерткішті әуеден түсіру барысында Асанастың жоспарының Сырлытам кешенді ескерткішімен ұқсастығы белгілі болды.

Асанас қаласы дұрыс емес дөңгелек пішінді, көлемі 450 × 400 м. Қала мықты мұнарасы бар қабырғамен бекінген. Оның сырты ормен қоршалған. Қалаға кіретін төрт қақпасы бар қорғаныс қабырғаның қазіргі сақталған биіктігі 5 м-ге жуық. Қабырғаның ені іргетасымен есептегенде 15 м. Шығыс бөлігінде орналасқан цитадельдің аумағы 40 × 50 м ал, биіктігі – 1 м (Тәжекеев және т.б., 2021, 142-152 бб.).

1960-1961 жж. Хорезм археологиялық-этнографиялық экспедициясы Асанас қаласын есепке алып, 1960-1961 жылдары барлау жұмыстары жүргізілді. Ал, 1968 жылы Н.Н. Вактурская қалаға екі стратиграфиялық қималық қазба түсіріп зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Қазба барысында табылғандай қыш ыдыстарды XII-XV ғасырға мерзімдесе, екінші қазбадағы керамикаларды VII-IX ғасырдағы оғыз заманымен сәйкестендіреді. Нәтижесінде, Асанас қаласы VII-IX ғасырдан пайда болып XV ғасырға дейін өмір сүрген. Хорезм экспедициясының зерттеулеріне дейін тарихи әдебиеттерде Асанас қаласын соғдылық саудагерлер тұрғызды деген пікірлер басым болған еді. Кейін, қазба жұмыстары көрсеткендей қала тұрғындары мен оны тұрғызған оғыздар болғанын дәлелдейді.

Асанас қалашығының оңтүстік іргесінен өтетін Іңкәрдарияның солтүстік сағасы табанынан магистралды канал қазылған, ол Асанасөзек немесе Тораңғылысай деп аталады. Ол Іңкәрдарияның барлық иіндерін немесе бұрылыстарын қайталап отырады. Ол ескі арнадан бірнеше рет кіші, жағаларының арасы 10-15 м, тереңдігі 3-5 м жетеді. Кейбір жерлерден шығыр шұңқырларының ізін, бөгеттерді және басқа да жасанды суландыру құрылыстарын байқауға

болады. Орғасырларға және кейінгі ортағасырларға жататын егістік алқаптар осы каналдар суғарылған. Шамамен 60 км созылатын бұл канал Сырлытам қала және Заңғар қала оазисіне дейін жетеді. Асанас қалашығы маңында бірнеше қала типтес ірі қоныстар орналасқан. Олардың айналасында ирригациялық желілердің барлығы осы Асанасөзек магистарлды канал арқылы суландырылған.

V топ. Сырлытам қала тобы. Бұл кешен Іңкәрдария бойында орналасқан және оның құрамына Сырлытам-қала, оған іргелес қоныс, Сырлытам мазары, сондай-ақ Заңғар-қала, Тоқсейт-қала және Қожа-қазған 1 ескерткіштері кіреді. Сырлытам-қала мен оған жақын қоныс X–XII ғғ. мерзімделсе, жалпы кешен XI–XII ғғ. қараханид дәуіріне жатады. Кейбір материалдар X–XIII ғғ. аралығын қамтиды. Кешенге цитаделі бар бекіністі қалашықтар, қолөнер өндірісі орындары және мазараттық сәулет құрылыстары тән.

Сырлытам-қала – Сырлытам кешенді ескерткішінің бір бөлігі. Бұл кешен 1960 жылы ашылған. Жоспары дұрыс емес дөңгелек формалы, диаметрі 250 м. Өлшемі 70х70 м болатын цитадель қаланың солтүстік бөлігінде орналасқан. Цитадельді үш жағынан айнала қабырға қоршайды. Цитадельге кіретін қақпа цитадельдің оңтүстік қабырғасында орналасқан. Цитадельдің қабырғасы мұнаралармен бекіністелген. Оның екеуі оңтүстік қабырғадағы қақпаның екі жағында, төртеуі цитательдің төрт бұрышында орналасқан. Сонымен қатар, әр қабырғаның ортасында бір мұнарадан салынған. Қала қабырғасындағы 26 мұнара биіктігі 3 м болатын төмпешік күйінде сақталған. Қалаға кіретін қақпа қабырғаның оңтүстік-батыс бөлігінде. Қаланың солтүстігінде қалаға жапсарлас салынған жарты шеңбер формасындағы алаң бар. Цитадельде және қаланың ішкі бөлігінде құрылыс іздері байқалады. Қаладан 250 м қашықтықта Сырлытам деп аталатын мазар орналасқан. Мазар шаршы жоспарлы, қабырғасының ұзындығы 10 м-ге жуық, кірпіштен тұрғызылған. Қабырғаларда қуыстар қалдырылған (ниша) және суреттермен көркемделген. Мазардың ішінде екі қатарға орналастырылған тоғыз бейіт бар. Мазар XI-XII ғғ. мерзімделеді (Толстов, 1962).

VI топ. Жент тобы. Бұл топ Жаңадария бойында орналасқан және оның құрамына Жент (Жаңа-қала), Құм-қала, Мортық-қала қалашықтары кіреді. Жент қалашығы XII–XIV ғғ. ірі орталық болғанымен, онда оғыз дәуіріне тән мәдени қабат анықталмаған. Осыған байланысты ежелгі Женттің нақты орны мәселесі әлі де ашық күйінде қалып отыр. Қазіргі таңда Құм-қала қалашығы (негізінен XII–XIII ғғ.) ықтимал ежелгі Жент орны ретінде қарастырылуда, алайда бұл болжам археологиялық қазба жұмыстары арқылы нақтылануы тиіс.

Жаңадария бойындағы ескерткіштердің көпшілікке белгілісі – Жент қаласы. Ол Жаңадарияның оң жағалауында орналасқан. X ғ. өмір сүрген белгісіз автордың «Худуд әл-Алам» атты еңбегінде Жент оғыз қалаларының бірі ретінде сипатталады (Материалы по истории туркмен и Туркмении, 1939.). Кейбір деректерде Женд XI ғ. II жартысынан бастап Хорезм мемлекетінің шығысындағы шеткі бекіністердің бірі ретінде сипаттала бастайды (Бартольд, 1963, 150 б.). Жент X-XI ғғ. хорезм-оғыз қарым-қатынастарының тарихында және Селжұқтар династиясының алғашқы көтерілу кезеңінде үлкен рөл атқарса, XII ғ. бастап Хорезмге бағынышты аймақтың орталығы болады. Селжұқтардың Женд аймағына қоныстануы туралы деректер XI ғ. белгісіз автордың «Малик-наме» атты шығармасында кездеседі (Агажданов, 1969, 176 б.). Ибн әл-Асирдің хабарлауы бойынша 1065 жылы Шағры-бек Дауттің ұлы Селжұқ сұлтаны Алп Арслан Жентке жорық жасап, Женд соғыссыз беріледі (Материалы по истории туркмен и Туркмении, 1939, 374 с.). Ануштегиндер династиясынан шыққан хорезмшах Атсыздың XII ғ. Женттi жаулап алуы туралы Жувейни хабарлайды. Оның айтуынша, Атсыз Жентке үлкен мән берген. Селжұқ сұлтаны Санжарға бағынышты бола тұра, ол 1137 жылы Жендті иемденіп, одан бөлініп кетеді. 1138 жылы Хазарасп түбіндегі шайқаста Атсыз Санжар сұлтаннан жеңіледі. Осылайша, ол біраз уақытқа Жендтен айырылып қалады. 1138-1152 жж. аралығында Жент аймағы қараханидтер иелігіне қарайды Женттің әмірі болып қараханид Алп Арсланның баласы Кемал-ад-дин отырады. Атсыз Женд билеушісімен исламды қабылдамаған қыпшақтардың орталығы Сығанаққа жорық жасау үшін одақтасады. 1152 жылы Атсыз Женттi қайтадан жаулап алады да, оның билеушісі етіп өзінің үлкен ұлы Абдул-Фатх-иль-Арсланды қояды. Кейірінек, Женттi хорезмшах Текеш, одан кейін оның баласы Мәлік шах басқарады. XII ғ. соңында Женд қыпшақтардың билігіне көшеді. 1193 жылы Женттің билеушісі болып Қайыр Түке ханның жиені Алп Дерек отырады (Бартольд, 1963, 387 с.). XI ғ. бастап

монғол шапқыншылығына дейінгі аралықта Женттің маңызды болғаны соншалық, кейде Арал теңізін «Жент теңізі» деп те атаған (Толстов, 1962, С. 290). Аралдың бұлайша аталуы ортағасырлық автор Ибн-Наджиб-Бекранның «Джихан-наме» атты еңбегінде кездеседі.

1220 жылы Женттi монғолдар жаулап алады да, онда біраз уақытқа дейін Жошының ордасы орналасады. Бұл туралы ортағасырлық автор Жувейни мен Рашид-ад-Дин хабарлайды. Жент қаласы монғолдарға соғыссыз берілген (Материалы по истории туркмен и Туркмении, 1939).

Монғол шапқыншылығы Сыр бойындағы қалалардың, сонын ішінде, Женттің де қирап, тоқырауына әкелді. Бірақ XIII ғ. II жартысынан бастап Жент біртіндеп қалпына келтіріле бастайды. Бұған жазба деректермен қатар XIII ғ. III ширегінде және XVI-XVII ғғ. Жентте соғылған тиындардың табылуы дәлел болады. XIII ғ. II жартысында Женттi көзімен көрген ортаазиялық ғалым Жамал Карши бір кездері өте бай болған қаланың бейшара күйге түскенін хабарлайды. Соған қарамастан Жентте қайнаған базардың бар екенін, мұнда пайда табу үшін жан-жақтан саудагерлердің әлі де келетіндігін туралы жазады ((Бартольд, 1963, С. 153).

Жент қаласы Қызылорда қаласынан оңтүстік-батысқа қарай 115 шақырым жерде, Жаңадарияның оң жағалауында, негізгі арнадан 4 км қашықтықта орналасқан. Қаланың көлемі 40 га. Қала аумағын қазіргі биіктігі 2 м болатын қабырға және ені 4-5 м болатын ор қоршаған. Қала дұрыс емес трапеция формалы. Ол солтүстік-шығысынан оңтүстік-батысқа қарай 600 м-ге, солтүстік-батысынан оңтүстік-шығысына қарай 500 м-ге созылып жатыр. Қаланың ортасында орналсқан цитадельдің көлемі 32х28 м. Цитадельді кең дәліз 2-ге бөледі. Әр бөлігінде 8-ден 10-ға дейін бөлмелер орналасқан. Ғимарат квадрат формалы, яғни, өлшемі 21х21х5 см шикі кірпіштерден қаланған. Цитадельдің есігі оңтүстік жағында. Оның солтүстік-шығыс бұрышында 8 бұрышты мұнара орналасқан, биіктігі 6,7 м. Мұнара пахса блоктарынан және шикі кірпіштен тұрғызылған. Мұнараның іргетас бөлігінің диаметрі 7,5 м, биіктігі 2,3 м. Мұнара қабырғасындағы биіктігі 60 см болатын пахса блоктары екі қатар өрілген шикі кірпішпен кезектесіп отырады. Женттің керамикасы бірнеше тарихи кезеңдерге жатады (ХАЭЭ архиві, 142-қор, 2-тізбе, 37-б). Ортағасырлық жазба деректер және археологиялық қазба нәтижелері Жент қаласының сауда және көші-қон жолдарының қиылысында орналасқан аса ірі экономикалық орталық ғана емес, Сырдариянын төменгі ағысы мен Хорезмнің арасындағы этномәдени, саяси байланыстарда маңызды рөл атқарған қала болғандығын көрсетеді.

Алтын Орда кезеңінің археологиялық ескерткіштері

Қыпшақ хандығының, Ақ Орданың, Әбілхайыр хандығының, Қазақ хандығының астанасы болған **Сығанақ** туралы алғашқы мәлімет 982 жылы түзілген «Худуд ал-Алам мин ал-Машрик ила-л-Магриб» («Шығыстан батысқа дейінгі әлем шекаралары») атты авторы белгісіз еңбекте «Сунах» атымен (Якубовский, 1929) алғаш белгілі болды.

X ғасырда өмір сүрген араб географы аль-Мукаддаси (Макдиси) Сығанақты Отырар мен кіндігі бір егіз қала деп көрсеткен. Сығанақ пен Отырардың ара қашықтығы 24 фарсах (160 км) (Бартольд, 1965, С. 229). Ал XI ғасырда қаланың Сығанақ деген аты атақты ғұлама түркі тілінің маманы ғалым Махмут Қашқаридың «Түркі тілінің сөздігі» деген атақты еңбегінде жазылған. XI-XII ғасырларда Қараханид мемлекетінің кезіндегі жазба деректердің барлығында қаланың аты жаппай кездесіп отырады (Греков, Якубовский, 1950, С. 316).

«Сығанақ» атауы ежелгі түрік тілінде «Қамал, қорған» деген мағынаны білдіреді. Ол ежелгі түркі-қалаларының бірі. Мұсылман деректерінде Сығанақ «Дарь-уль-Куфр» немесе «дінсіздердің ордасы» атанып келді. Өйткені Сығанақ XII ғ. соңы XIII ғ. басында әлі де мұсылман дінін қабылдай қоймаған, тәңірге табынған көшпенді қыпшақ хандығының шығыс астанасы болатын. Абдулла-намеде Сығанақ туралы «Ол ежелден бері қыпшақ (қазақ) хандарының астанасы» деп жазады (Бартольд, 1965, С. 229). 1219 жылы Жошы әскерінің шабуылынан кейін қалада XIII ғасырдың ортасына қарай тіршілік қайта жанданғанын археологиялық зерттеулер дәлелдейді (Қазақстан тарихы, 1998. 640 б.). Оның негізгі себебі Сырдария бойындағы бірсыпыра қалалардың үстімен керуен жолдары өткен.

Моңғол шапқыншылығынан кейін Ақ Ордада Оңтүстік Қазақстандағы егіншіліктің қалпына келуі Сыр бойындағы қала өмірінің жандануымен тығыз байланысты болды. XIII ғасырдың аяғында байқалған шаруашылықтың жандану процесі XIV ғасырдан кең құлаш жая

бастады. Бұл Сығанақтың қалпына келтіріліп, егіншілік пен қолөнер кәсібі өркендей бастаған, сауда айналымы да өсе түскен кезеңі еді (Пищулина, 1977, С. 215).

XIV-XV ғасырларда Сыр бойының қалалары егіншілік жазиралар орталығы ретінде маңызды рөл атқарды, Сығанақ та осы егіншілік жазираларының бірінің төңірегінде орналасқан еді (Якубовский,1929, С. 130-133)

XVI ғасырдың басында Сығанаққа жолы түсіп, қаланы өз көзімен көрген Фазлаллах ибн Рузбихан Исфаханидің айтуына қарағанда «ертеде бұл тұрғындары көп, көрікті қала болыпты...қалада тыныштық орнап, барлық қажетті игіліктер өндірілген». Қала мен оның төңірегіндегі қыстақтардың халқы суармалы егіншілікпен айналысты; жақын маңайдағы суармалы учаскелерде бау бақшалар мен бақша дақылдары өсірілді, дәнді дақылдар егілетін суармалы және тәлімді жерлер одан алысырақ орналастырылды. Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани: «Өңделген егістікті суландыратын каналдардың... бәрі Сейхун өзенінен таралатын еді», - деп жазады (Рузбихан, 1976. С. 116).

Сығанақты иеленген Ақ Орда билеушілері XIV ғасырдың жетпісінші жылдарының ортасына қарай Әмір Темірдің қолдауымен Тоқтамыс Орыс ханның ұлы Темір Мәлікті 1479 жылы жеңіп 1395 жылға дейін Ақ Орданың билеушісі атанады. Ол өзінің атынан Сығанақтың теңгеханасында 1378-1379, 1379-1380, 1381-1382 жылдар арасында теңге шығарған. Алайда 1395 жылы Әмір Темір Тоқтамысты талқандап Сығанақты қиратады (Қинаятұлы, http://do.gendocs.ru/docs/index-268001.html). Осы кезден бастап Сыр бойы қалалары Темір әулетінің қолына көшеді (Жолдасбаев, 2010).

XV ғасырдың басына дейін Ұлықбек Сығанақты уақытша иеленеді, ал 1446 жылы Сығанақ Әбілхайыр ханның (1428-1468) иелігіне көшіп, оны ол өз билігінде өмірінің соңына дейін ұстады (Қазақстан тарихы, 1998. 145 б.) және XVI ғасырдың басына дейін Сыр бойы сауда орталықтары шибан әулетінің еншілігінде болды.

Бұдан біз Сығанақ қаласы XV-XVII ғасырлар арасында да атақты қалалардың бірі болғанын байқай аламыз. Оны археологиялық зерттеулер де дәлелдеп отыр. «1867 жылы орыс археологиялық комиссиясының тапсырмасы бойынша археолог П.И.Лерх Түркістан аймағындағы ортағасырлық қалаларды қарап шығуға жіберіледі. Ғалым қалада болып, оның қай жерде орналасқаны туралы ақпарат берген. 1899 жылы Түркістан өлкетану бөлімінің меңгерушісі В.А.Каллаур қалаға барлау жұмысын жүргізіп, оның топографиясын сипаттап және қаланың шығыс жағындағы қақпасының алдындағы 100 м жердегі мешіттің жобасын қағазға түсіреді. 1906 жылы қаланы археолог И.А.Кастанье қарап шығады. «1927 жылы Ресей ғылым академиясының жанындағы материалдық мәдениет институтының тапсырмасы бойынша Сығанақ қаласын А.Ю. Якубовский біршама тыңғылықты қарап шығады. Ол қаланың топографиялық жағына көңіл бөліп жанындағы кейбір керегелері сақтаулы тұрған ғимараттардың суретін түсіріп алған. Қала туралы үлкен ғылыми мақала жазған» (Жолдасбаев, 2010, 6 б.).

1947 жылы ОҚАЭ-ның жетекшісі А.А.Бернштам келіп қаланың топографиялық жобасын түсірсе, 50-ші жылдары ОҚАЭ-ның жетекшісі Е.И.Агеева мен Г.И.Пацевичтер археологиялық барлау жұмыстарын жүргізген. XX ғ. 70-ші жылдары қалаға ОҚАЭ-ның Отырар археологиялық экспедициясының меңгерушісі К.А.Ақышев пен К.М.Байпақовтар Отырар қаласының ұзақ жылдарғы зерттелуіне байланысты қаланың топографиялық жағынан зерттеліп, бұл қала ортағасырлық қалалардың ішінде Отырар қаласынан кейінгі атақты екінші қала деген анықтама берген (Жолдасбаев, 2010, 13 б.).

Алайда тұрақты археологиялық ізденіс жұмыстарын С. Жолдасбаев 2003 жылы бастап, бүгінгі күнге дейін зерттеу жұмыстарын жалғастырып келеді.

Осы Сығанақ археологиялық экспедициясы жүргізген қазба жұмыстарының нәтижесінде қаланың X-XII ғасырлардан XV-XVIII ғасырлар арасында өмір сүргендігі анықталды (Жолдасбаев, 2010, 44 б.).

Сыр өңірінің бұл кезеңдегі этникалық тарихы туралы мәліметтер тарихи деректерде көп емес. Сығанақ және оның маңайындағы қалаларда қыпшақтар басым болған деген ақпаратты Рузбиханнан кездестіреміз (Рузбихан, 1976, 106 с.).

Баршынкент (Қышқала) қалашығы Сырдарияның сағасы Жаңадарияның оң жағалауында жатыр. Сыртында қорғаныс қабырғалары жоқ, мәдени қабаты 1-2 метрге дейін

сақталған қалашық 50 гектарға жуық аймақты алып жатыр. 30 гектар шамасында болатын орталық бөлігі біртұтас және үстінде күйдірілген қыш сынықтары өте көп. Сондықтан болар жергілікті тұрғындар бұл қалашықты Қыштөбе (Қышқала) деп атап кеткен. Ал шеткі аймақтары жеке-жеке жатқан төбешіктерден тұрады. Олар негізінен қалашықтың шығыс және оңтүстік бөлігін алып жатыр. Бұлар шамасы бір кездегі жеке иеліктердің (усадьба) орындары болуы мүмкін (Талеев, Елеуов, Есенов, 2018, 259 б.).

Бұл қаланы алғашқы рет 1889 жылы Перовск уезінде барлау жұмыстарын жүргізген В.А.Каллаур ашып, оны Кыс-қала (Гыш-қала) немесе Тасқала деп атап, оның Перовскден шығып Хиуа мен Бұқараға баратын жолдың 25-30 верстінде орналасқаны туралы жазған (Каллаур, 1900, С. 211).

1946 жылы С.П.Толстов жетекшілігімен Хорезм археологиялық- этнографиялық экспедициясы Қышқалада (С.П. Толстов бойынша Кыш-төбе) барлау жұмыстарын жүргізіп оны Асанас пен Женттің аралығында орналасқанын көрсеткен (Елеуов, Бахтыбаев, 2011. С. 447.).

1960 жылы Ә.Қоңыратбаев, Ғ.Мұсабаев Қышқалада зерттеу жұмыстарын жүргізген (Қоңыратбаев, 1987, 368 б.).

Қышқала (Т.Мәмиев бойынша Баршынкент) қаласында алғашқы археологиялық қазба жұмыстарына 1990 жылы Қызылорда мемлекеттік пединститутың Т.Мәмиев басқарған студенттер тобы мен әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінен арнайы шақырылған М.Елеуов пен Д.Талеев келіп қатысты (Мәми, 2007).

2018 ж. бастап профессор М.Елеуовтің жетекшілігімен Тұран археологиялық экспедициясы кешенді зерттеу жұмыстарын жүргізіп келеді. Қышқала маңында барлау жүргізіп, Қышқаланың тарихи-топографиялық құрылымын анықталып, қаланың орталық бөлігінде және шаруашылық аймағында оннан аса қазбалар салынды. Қазбалардан алынған жаңа деректер бұл қаланың гүлденген кезі Алтын Орда дәуірінде болғанын көрсетті (Елеуов, 2022).

Араласар қонысы – Қызылорда обылысы, Арал ауданы, Қаратерең ауылынан 62,2 км жерде орналасқан. Ортағасырлық қоныс пен оның құрылыс қалдықтары қазіргі кезде тартылған теңіз табанынан анық көрініп жатыр. Қала құрылысының қам кесектен тұрғызылған ғимараттарын Арал теңізінің суы толықтай жуып-шайып кеткен. Кезінде қала арқылы өтетін ені 2-2,5 м болатын су жүрген каналдың іздері сол заманда мұнда ирригациялық жүйенің дамығандығын айғақтайды (4-сурет). Шамасы, ортағасырлық тұрғындар Сырдария өзенінің сағасынан су тартқан болуы мүмкін (Байпаков, Воякин, Айдосов, Мамиев, 2004).

Қоныстың жалпы ауданы 6 га құрайды. Оның үстіңгі қабаты бір кездері қайнаған тіршіліктің қарқынды дамығанын көрсетеді. Көп көлемдегі диірмен тастар, керамикалық ыдыстар, темір және қола бұйымдар бөліктерінің табылуын құм мен қабыршықтардан түзілген шөгінді қабат айғақтайды. Мәдени қабатының қалыңдығы небәрі 15-20 см. Осы аймақтағы тіршілік іздерін көрсетілген қабат көміп қалған. Қоныстың орталық бөлігі (190×136 м) сопақша келген, жоғарғы қабаты тегіс (ең биік нүктесі 20 см-ге дейін жетеді), солтүстіктен оңтүстікке қарай созылып жатыр. Кішігірім бедерлі төмпешіктер (15 см-ге дейін) бір кездегі құрылыс іздерін аңғартады. Қоныстың солтүстігі мен батыс жағы суы тартылған арналармен (ені 5-6 м, тереңдігі 30-40 см) және ашық алаңқайлармен шектеседі. Ашық алаңқайлар, каналдардың қалдықтары, өзен арналары және диаметрі 1 м болатын дөңгелек диірмен тастардың (15 дана) шашылып жатуы бұл жердің шаруашылық аймақ болғандығын көрсетеді. Осы жерді солтүстік-батыс жағынан тұрғын үйлердің қираған орындары жартылай қоршап жатыр.Қоныстың оңтүстігі мен оңтүстік-батыс бөлігі батыстан шығысқа қарай созылып жатқан қорыммен шектеседі. Қорымның көлемі 400х110 м. Қорымның аумағы онда шашылып жатқан күйген кірпіштердің қалдықтарынан анық байқалады. Олар қираған кесенелер мен олардың еденіне төселген кірпіштер. Қоныстың аумағы өте болмашы биіктікте сақталған сыртқы қорғаныс дуалдарының іздері мен оның сыртынан қоршаған ордың қалдықтарынан әрең байқалады. Қоныстың маңында егін еккен алаңдардың іздері қалған. Алаңдарды жайылып кеткен дуалдар қоршаған. Айнала топырақ үйілген белдемшелермен қоршалған егіс алаңдарының көлемі 12×85 м. Олар тұрғын жайлардан тереңдігі 15-20 см, ені 3-4 м болатын орлармен (немесе жасанды

арналармен) бөлініп жатыр. Егіс алаңының жоғарғы қабатының оңтүстігі мен солтүстігін қоршаған орлар көрінер-көрінбес жал түрінде сақталған. Олардың ені 5 м, биіктігі 20-30 см.

Қоныстан табылған екі күміс теңге Алтын Орда дәуірінде, XIV ғ. соғылғаны анықталды. Олардың бетінде Жәнібек хан (1341–1357 ж.ж.) мен Наурыз бек (760–761 х.ж.ж/1358–1361 ж.ж.) есімдері және соғылған сарай Сарай-әл-Жадид жазылған.

Егін егу қала тұрғындарының негізгі кәсіптерінің бірі болған. Негізінен дәнді дақылдар өсірген болса керек. Суда өсетін арамшөп тозаңдарын зерттеген палинологтар Араласар тұрғындарының күріш өсіруі мүмкін екендігін болжалды түрде айтады. Көп кездесетін диірмен тастар мен бөлмелерден табылған ұн, астық сақтауға арналған ірі хұмдар астық өсіріліп, ұн өндіретін диірмендердің көп болғандығын білдіреді (Воякин, 2017).

Нәтижелер және талқылау

Сырдарияның төменгі ағысында б.д. I мыңжылдығында тұрақты, өзіндік ерекшелігі бар мәдениет өркендеген. *Жетіасар I және II кезеңдерінде* (б.д. I мыңжылдықтың жартысы) Ортаңғы Сырдария аудандарындағы мәдениеттерден (Отырар-Қаратау, Қауыншы) басқа көршілес аймақтармен тығыз байланыста болғандығын көреміз. Халық санының көп болуына, өмір сүруге ыңғайлы факторларға байланысты, сол уақытта жергілікті жерді, яғни Сырдарияның төменгі алқабын мекен етіп қалуы мүмкін. Сол уақытта Жетіасар мәдениетінің территориясы барынша ұлғайып, Әмудариянның оң жағалауы мен Сырдария өзені арасындағы аудандарды қамтып, жетіасарлық халықтың үлкен бөлігі осы аймақтарға көшеді. Ғалымдардың пікірінше, *Жетіасар III кезеңінде* (VI-VII ғғ.) Жетіасар шатқалындағы ескерткіштердің басым көпшілігі өмір сүруін тоқтады.

Үшінші кезеңнің аяғында Жетіасар шатқалы шөлге айналып, жетіасар мәдениеті Сырдарияның төменгі ағысында жойылады. Бірақ, Шығыс Жетіасар қалаларының тобы (қазіргі Жалағаш, Сырдария аудандары аумағы) және Жетіасар шатқалының солтүстігінде, қазіргі Сырдариянның сол жағалауындағы Сортөбе 1, Сортөбе 2, 3 *(Ордазы қалалар тобы)* сияқты қалалар өмір сүруін жалғастырып (Курманкулов, Тажекеев, Кзылбаев, 2007а, С. 221; Курманкулов, Тажекеев, Кзылбаев, 2007б. С. 222), Арал теңізінің шығыс маңында Кескен-күйік қала, Күйік қала, Жанкент сияқты оғыз қалалары қалыптаса бастайды.Оғыз-қыпшақ кезеңінде орын алған үздіксіз соғыстар мен қақтығыстарға, саяси-этникалық жағдайлардың шиеленісуі мен өлкедегі табиғи-экологиялық ахуалдың өзгеріске ұшырауына қарамастан Сырдариянның төменгі ағысын мекендеген тұрғындар IX-XII ғғ. осы аймақта ортағасырлық қала мәдениетін жасап, дамыта алды. Сырдариянның ескі арналарының бассейндеріндегі оғыз-қыпшақтардың бекініс жүйесі мықты қалалары олардың көршілес Хорезм және Шығыс Еуропа елдерімен арадағы саяси, экономикалық, мәдени байланыстарында маңызды роль атқарды. Сырдың төменгі ағысы бойында ерте ортағасырларда пайда болған кейбір қалалар Алтын Орда қайта өркендеп, тіпті Қазақ хандығы кезеңінде де өмір сүрді. Олардың ірілері – Сығанақ, Асанас, Жент (Жаңа Жент), Баршынкент (Қышқала), Мыңтөбе, Арал-асар. Осылардың ішінде осы аймаққа іргелес орналасқан Сығанақ қаласының орны ерекше.

Сырдың төменгі ағысындағы қалалар саяси жағдайлармен қатар экологиялық ахуалдың әсерінен өмір сүргенін тоқтатты. Арал теңізі XIII ғасырдың басында монғол шапқыншылығы кезінде суландыру жүйелерінің бұзылуынан және XIV ғасырдың аяғында Әмір Темірдің Хорезмді басып алуынан кейін каналдардың қирауына байланысты тартылуына себеп болған. Нәтижесінде Арал теңізі жағалауы кері шегініп, теңіз табанында қоныстар (Араласар) мен кесенелер қалды.

Қорытынды

Жоғарыда сипатталған ескерткіштер Сырдариянның төменгі ағысының, яғни, ғылыми әдебиеттерде Шығыс Арал маңы, географиялық сипаты жағынан Тұран деп аталатын аймақтың адамзат дамуы мен өркениет дамуында үлкен роль атқарған, Еуразия құрлығының кіндігінде орналасып, мыңдаған жылдар бойы Батыс пен Шығысты жалғастырған алтын көпір іспетті киелі мекен екендігін дәлелдейді.

Зерттеу деректері көрсеткендей, Жетіасар мәдениетінен бастау алған бұл қалалық дәстүр оғыз-қыпшақ және Жошы Ұлысы дәуірлерінде үздіксіз сабақтастықпен дамып отырды. Ал бұл шаһарлардың өркендеп, кейіннен тоқырауға ұшырауына соғыстар мен тайпалар миграциясы сияқты этносаяси оқиғалармен қатар, Сырдариянның ежелгі арналарының (Іңкәрдария,

Жаңадария) құрғауы, суландыру жүйелерінің істен шығуы және Арал теңізінің тартылуы секілді экологиялық-гидрологиялық факторлар тікелей ықпал етті. Бұл ескерткіштер Шығыс пен Батысты, көшпелі және отырықшы-егіншілік мәдениеттерді тоғыстырған маңызды сауда-экономикалық әрі саяси орталық қызметін атқарды.

Арал теңізінің түбіндегі ежелгі қоныстарға жүргізілген соңғы археологиялық зерттеулер адамдардың қоршаған ортаның өзгеруіне тез бейімделетінін көрсетеді. XIII–XV ғғ. теңіз регрессиясы (тартылуы) және аймақтағы саяси-экономикалық жағдайдың өзгеруі отырықшы-егіншілік мәдениетінің кеңеюіне кері әсер етпеді. Сырдарияның ежелгі арналары – Жаңадария мен Іңкәрдарияның құрғауы қалалардың қаңырап бос қалуына және адамдардың жаңа территорияларға, соның ішінде Арал теңізінің түбіне қоныс аударуына алып келді. Теңіз түбіндегі адам тіршілігінің қалдықтарын зерттеу жұмыстарының 20 жыл бойы жүргізіліп жатқанына қарамастан, қорым мен қоныс түрінде сақталған тек екі кешен ғана анықталды. Материалдардың аздығынан теңіз түбіндегі жерлерді игерудің бастауын анықтау қиын, бірақ ежелгі адамдардың одан әрі ауылшаруашылық жұмыстарын жүргізу үшін топырақты өзен тасқындарымен жуып, минералдануды азайтқанын сенімді түрде айтуға болады. Тағы бір маңызды нысан сауда және сауда жолдарына қызмет көрсету болды. Табылған Алтын Орда хандарының, әсіресе соңғы хан Кіші-Мұхаммедтің тиындары Араласар қонысының халықаралық саудада айтарлықтай рөл атқарғанын дәлелдейді (Тажекеев, Алибай, Жусипназар, 2023, С. 130-148).

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Агаджанов С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии. – Ашхабад: Ылым, 1969. – 176 с.
2. Аржанцева И.А., Тажекеев А.А. Комплексное исследование городища Джанкент: работы 2011–2014 гг. – Алматы: Арыс, 2014. – 320 с.
3. Байпаков К.М., Воякин Д.А., Айдосов А., Мамиев Т. Города на дне Арала // Промышленность Казахстана. – Алматы, 2004. – № 6 (27).
4. Бартольд В.В. Работы по исторической географии // Соч. – Т. III. – М.: Наука, 1965. – 229 с.
5. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. – Т. 1. – М.: ИВЛ, 1963. – 588 с.
6. Воякин Д.А. Араласар қонысы мен Кердері-2 кесенесі // Қазақстанның киелі орындарының географиясы: Табиғат, археология, этнография және діни сәулет өнері нысандарының тізілімі. – Вып. 1. – Алматы: Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институты, 2017.
7. Греков В.Г., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
8. Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. – М.: Государственное издательство географической литературы, 1957.
9. Елеуов М. Қадым заманнан қалған Қышқала // Қазақ әдебиеті. – 29.10.2022.
10. Елеуов М., Бахтыбаев М.М. Историко-культурные памятники Казахстана. – Туркестан: Туран, 2011.
11. Жолдасбаев С. Ортағасырлық Сығанақ қаласы (X–XYIII). Көмекші оқу құралы. – Түркістан: Тұран, 2010.
12. Зиливинская Э.Д., Васильев Д.В., Гречкина Т.Ю. Раскопки на городище Самосделка в Астраханской области в 2000–2004 гг. // Российская археология. – М., 2006.
13. Каллаур В.А. Древние города Саганак (Сунак), Ашнас или Эшнас (Асанас) в Перовском уезде, разрушенные Чингиз-ханом 1219 г. // ПТКЛА. Приложения к протоколу от 7 февраля 1900 г.
14. Қазақстан тарихы (Көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. – Т. II. – Алматы: Атамұра, 1998. – 640 б.
15. Қинаятұлы З. Сығанақ алғашқы қазақ мемлекеті – Ақ Орданың астанасы [Электрондық ресурс]. – Қолжетімділік режимі: http://do.gendocs.ru/docs/index-268001.html
16. Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және Туркология. – Алматы, 1987. – 368 б.
17. Курманкулов Ж., Аржанцева И.А., Зиливинская Э.Д., Рузанова С.А., Сыдыкова Ж.Т. Археологические работы на городище Джанкент в 2005 г. – Алматы, 2007.
18. Курманкулов Ж., Тажекеев А.А., Кзылбаев Т. Городище Сортобе I // Свод памятников истории и культуры РК. Кызылординская область. – Алматы, 2007а. – С. 221.

19.Курманкулов Ж., Тажекеев А.А., Кзылбаев Т. Городище Сортобе II // Свод памятников истории и культуры РК. Кызылординская область. – Алматы, 2007б. – С. 222.

20.Левина Л.М. Керамика Нижней и Средней Сырдарьи в I тысячелетии н. э. // ТХЭ. – Т. VII. – М., 1971.

21.Лерх П.И. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 году. – СПб., 1870.

22.Материалы по истории туркмен и Туркмении. – Т. 1. – М.-Л., 1939. – 485 с.

23.Мәми Т. Кейінгі орта ғасырдағы Арал өңірінің қалалары (XIII–XVIII ғғ.). – Қызылорда, 2007.

24.Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIY – начале XYI вв. – Алма-Ата: Наука, 1977. – С. 215.

25.Талеев Д.А., Елеуов М., Есенов С. Тағдыры жұмбақ Қышқала // Қазақстан археологиясы. – № 1-2. – 2018. – С. 259.

26.Тажекеев А.А., Алибай Б., Жусипназар М.И. Золотоордынские памятники на дне Аральского моря: проблемы адаптации человека к изменению экологии региона // Центральноазиатский журнал исследований водных ресурсов. – 2023. – 9 (1). – С. 130–148.

27.Тажекеев А.А., Билалов С.У., Дарменов Р.Т. Археологические исследования средневекового городища Сортобе // Вестник КазНУ им. аль-Фараби. Серия историческая. – № 4 (87). – 2017. – С. 62–75.

28.Тажекеев А.А., Болелов С.Б., Билалов С.У., Дарменов Р.Т. Археологические работы на городище Сортобе // Маргулановские чтения – 2019: Материалы международной археологической научно-практической конференции. – Алматы, 2019. – С. 592–603.

29.Тәжекеев Ә.Ә., Дарменов Р.Т., Билалов С.Ө., Амиргалина Г.Т., Назаров А.Ж., Султанжанов Ж.К., Курманиязов И.С. Асанас қалашығы туралы жаңа деректер // «Ұлы Жібек жолы мен Қазақстан керуен жолдарының урбанизация үдерісіндегі маңызы» атты далалық семинар материалдары. – Алматы, 2021. – 142–152 бб.

30.Тәжекеев Ә.Ә., Дарменов Р.Т., Билалов С.У., Амиргалина Г.Т., Назаров А.Ж., Султанжанов Ж.Қ., Курманиязов И.С. Ордазы қалашықтары тобындағы археологиялық зерттеулер // «Ұлы Жібек жолы мен Қазақстан керуен жолдарының урбанизация процесіндегі маңызы» атты халықаралық конференция материалдары. – Алматы, 2021. – 121–132 бб.

31.Тәжекеев Ә.Ә., Сұлтанжанов Ж.Қ. 2019 және 2022 жж. Ортағасырлық Жанкент қала-жұрты маңына жүргізілген археологиялық барлау жұмыстары жайлы // Қазақстан археологиясы. – № 3. – 2022. – 91–102 бб.

32.Толстов С.П. Города гузов // СЭ. – М., 1947. – № 3.

33.Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. – М., 1962.

34.Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя) / Пер., предисл. и прим. Р.П. Джалиловой; под ред. А.К. Арендса. – М., 1976.

35.Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя) / Пер., предисл. и прим. Р.П. Джалиловой; под ред. А.К. Арендса. – М., 1976. – 106 с.

36.ХАЭЭ архиві, 142-қор, 2-тізбе, 37-б.

37.Якубовский А.Ю. Развалины Сыганака (Суганака) // Сообщ. ГАИМК. – Т. II. – Л., 1929.

ЕРТЕ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ЖАНКЕНТ ҚАЛАШЫҒЫНЫҢ МАТЕРИАЛДАРЫ НЕГІЗІНДЕ СЫРДЫҢ ТӨМЕНГІ АҒЫСЫНДАҒЫ ИСЛАМДАНУ ПРОЦЕСІН МӘДЕНИ-ТАРИХИ АТРИБУЦИЯЛАУ МӘСЕЛЕСІ

THE PROBLEM OF CULTURAL AND HISTORICAL ATTRIBUTION OF THE PROCESS OF ISLAMIZATION IN THE LOWER REACHES OF THE SYRDARIA BASED ON THE MATERIALS OF THE EARLY MEDIEVAL SETTLEMENT OF ZHANKENT

Сейдали Умиртаевич Билалов[1]; Гульмира Темирболатовна Амиргалина[2]
Seydali Umirtayevich Bilalov[3]; Gulmira Temirbolatovna Amirgalina[4]

Кіріспе

Сырдарияның төменгі ағысында ислам дінінің таралу процесі осы өңірдің ортағасырлық тарихындағы ең күрделі мәселелердің бірі. Жергілікті тайпалардың жаңа діни жүйеге көшу сәті мен сипатын анықтауда ерекше қиындық туғызатын басты себебтер археологиялық дереккөздердің жалпы сипатымен айқындалады. Аймақтың ертеортағасырлық ескерткіштерінде жергілікті исламға дейінгі дәстүрлі мәдениеттің діни-ғұрыптық бұйымдарымен қатар ислам әлемімен байланысты заттардың бір хронологиялық шеңберге жататын қабаттардан табылуы, түрлі культтер мен дәстүрлі идеялардың жаңа діни тәжірибелік ғұрыптармен ұзақ уақыт қатар өмір сүргенін көрсетеді.

Қарастырылатын мәселенің жекелеген қырларын анықтап, шешімін ғылыми тұрғыдан негіздеуге Сырдың төменгі ағысында оғыз тайпаларының орталығы болған Жанкент қаласына қатысты ортағасырлық жазба деректер мен археологиялық материалдар тобы ерекше маңызға ие. Археологиялық зерттеулер барысында ескерткіштен алынған заттай деректер кешеніне нумизматикалық, керамикалық, арабографиялық жазулары бар керамикалық олжалар, архитектуралық және ритуалдық бұйымдар кешенін, сондай-ақ тұрғын үй кеңістігін ұйымдастырудағы өзгерістерді айтуға болады. Өйткені Жанкент қаласының жалпы контекстінде ертеортағасырлық Жетіасар, көшпелі түркі және Хорезм қолөнер дәстүрлерінің өзара симбиозы анық байқалады.

Ортағасырлық Жанкент «батпақтағы қалалар» атауымен белгілі қалалар тобына жататын ескерткіш. Сырдарияның Арал теңізіне құяр тұсындағы атырапта орналасқан бұл қалаларды 1946 ж. Хорезм археологиялық-этнографиялық экспедициясының (ХАЭЭ) барлау тобы, Сырдарияның көне арналары мен Аралдың оңтүстік-шығыс өңірін әуеден барлау барысында анықтайды. Оларды ғылыми айналымға енгізген экпедиция жетекшісі академик С.П. Толстов, ортағасырлық жазба деректерге сүйене отырып өз еңбектерінде «батпақтағы қалаларды» оғыз тайпаларына тиесілі деп көрсетеді [1, с. 56-101].

Сырдарияның орта және төменгі ағысы көне дәуірлерден ертеортағасырларға дейінгі жазба деректерде Канг, Кангха аталып келген аймақ [2, с. 95-145], X ғ. бастап «Мазафат әл-гузз» – «оғыздар даласы» деп атала бастайды [3, с. 78, 144, 149-154]. С.Г. Агаджанов ортағасырлық жазба деректерге сүйеніп, осы аталған территория шеңберінде X ғ. оғыз мемлекеті қалыптасып, билеушілері «жабғу» титулын иеленіп өз ордасы ретінде Жанкент қаласын таңдағанын атап өтеді [4, с. 3-6, 122-124, 290].

Ортағасырлық қаланың орны Қызылорда облысының Қазалы ауданында Жанкент ауылы маңында орналасқан. Ескерткіш жоспарында созылып жатқан «Т» әрпі пішінді тіктөртбұрышты болып келген, қазіргі сақталып қалған ауданы 15 га шамасында, 415×230

[1] Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, Археология және этнография ғылыми орталығы, бас ғылыми қызметкер, PhD, seidaly.bilalov@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-0282-4842

[2] Қорқыт ата атындағы Қызылорда унивесиртеті, Археология және этнография ғылыми орталығы, жетекші ғылыми қызметкер, Қызылорда, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

[3] Korkyt Ata Kyzylorda University, Research Center of Archaeology and Ethnography, Chief Researcher PhD

[4] Korkyt Ata Kyzylorda University, Research Center of Archaeology and Ethnography, Leading Research Fellow, Kyzylorda, Republic of Kazakhstan; PhD

(шығыс бөлігінде – 320 м) м. Қаланың оңтүстік-батыс бұрышы 1985 ж. ауыл тұрғындары салған жолмен қатты бүлінген. Қабырға жалдарының бойымен аралары 25 м-ден 40 м-ге дейін жететін дөңгелек пішінді мұнара қалдықтары байқалады [1, с. 55-101]. Жанкенттің солтүстік-батыс бөлігін толығымен көлемі 90×90 м болатын цитадель алып жатыр. Биіктігі айналдыра қоршаған жер бедерінен 8,5 м, ал қоныс бетінен 2-2,5 м биік орналасқан цитадельді айнала қоршай салған қорғаныс қабырғалары сыртқа қарай шығыңқы, жартылай дөңгелек пішінді 15 мұнарамен күшейтілген. Кіре беріс қақпасы оңтүстік қабырға бойында орналасқан [5, с. 3-318].

Қаланың шығыс қабырғасының орта тұсында басты қақпасы орналасқан. Қақпа екі жанынан ені 1,5-2 м болатын, ұзындығы 5,5 (оңтүстік) және 6,5 м, биіктігі 1,8-2,5 м болатын (солтүстік) қабырғадан сыртқа қарай шығарылған мұнаралармен күшейтілген. Арасы 50 м асатын екі мұнараның етек жағынан бір-біріне көлбей ені 1,8 м, биіктігі 1,8 м, ұзындығы 12-14 м шамасында болатын пахса блоктардан қабырғалар салынып қалаға кіреберіс кеңістік қоршалған. Қақпаның кіреберіс қуысы биіктігі 3 м, төменгі жағында ені 2,5-3 м, жоғары қарай жіңішкере түсіп 70-90 см болатын, ұзындығы 25-27 м келген жарты ай пішінді, қалқан қабырғамен жабылған [6].

Сырт көзге қаланың бас қақпасы антикалық және ертеортағасырлық Хорезм аймағында орналасқан Жамбас қала, Кургашин қала, Топрақ қала, Гулдурсун сияқты ескерткіштердің қақпаларына ұқсас жоспарланған [7, с 119-123; 312]. Қақпалардың осы тәрізді жоспарлануын көне Шірік Рабат қала-қорымының ортағасырлық кезеңмен мерзімделетін қабаттарынан көруге болады [8, с. 139-141].

Жанкент қаласындағы заманауи археологиялық зерттеулер 2005 жылы ҚР БҒМ Қорқыт ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті, Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институты және РҒА Н.Н. Миклухо-Маклай атындағы Этнология және антропология институты бірлескен үш жақты келісім-шарт негізінде басталған болатын. Бүгінге дейін ескерткіште 14 қазба салынып зерттелді. Кең көлемде зерттеліп ауқымды ақпарат берген қаланың шығыс бөлігіндегі тұрғын үй кешеніне салынған №1 және цитаделдің шығыс қабырғасы мен қаланың солтүстік қабырғасы қиылысқан бұрышқа салынған №2 қазба (жұмыстар жалғасуда) болып отыр. Жанкенттегі зерттеу нәтижелері бойынша талқылаулар мен қысқаша қорытындылар К.М.Байпақовтың, Ж.Ж.Құрманқұловтың, И.А.Аржанцеваның, Э.Д.Зиливинскаяның, Ж.Т.Сыдықованың, А.А.Тәжекеевтің, Р.Т.Дарменовтің, С.У.Билаловтың және Г.Т.Амиргалинаның еңбектерінде жарияланған [5; 6; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15.].

Талқылаулар

Тақырыпқа қатысты материалдардың ***1-тобын*** ортағасырлық жазба деректер құрайды. Жалпы Сырдың орта және төменгі ағысында VIII-XI ғғ. аралығында тіршілік еткен қоныстық ескерткіштер туралы жазбаша мәліметтердің маңызды ерекшелігі – дереккөздерде Сыр бойы қалаларына өте сирек жағдайда жеке дара нысан ретінде бөлек сипаттама беріліп отырған. Жазба деректердің жалпы мәтіндерінде қалалар мен қоныстар жайлы кеңірек тақырыптарда, яғни, мұсылман әлемі географиясы, сауда жолдары, отырықшы халықтардың көшпелі тайпалармен (оғыздар) қарым-қатынастары, әскери жорықтар, саяси оқиғалар мен ислам дінінің таралуы секілді ақпараттар түрінде көрініс беріп отырады. Осы себебті Янги-кент (Дех-и-Нау), Женд, Сауран (Сабран), Сығанақ (Сугнак), Сүткент (Сюткенд) секілді қалалар мен Кедер, Фараб секілді орталықтар жайлы ақпараттар әр түрлі шығармаларда шашыраңқы берілген.

Назарларыңызға ұсынылған мақаланы дайындау барысында біз хронологиялық жағынан тек X ғ. соңына дейін жазылған дереккөздерге сүйенуді жөн санадық. Бұлай жасауымыздың басты себебі – X ғ. кейін жазылған дереккөздерде Орта Азия аумағындағы елдер мен оларды мекендеген халықтардың басым көпшілігі ислам әлемімен етене аралас қарастырылып, көбіне мұсылман мемлекеттері немесе ислам дінін қабылдаған қауымдар ретінде сипатталуында. Осыған байланысты X ғ. мерзімделетін деректер тобы зерттеу тақырыбымыз үшін хронологиялық жағынан барынша жақын, әрі қарастыратын тарихи процестердің бастапқы қалпын неғұрлым айқын сипаттайтын дереккөздер ретінде басымдыққа ие болды.

Сырдың төменгі ағысында және тікелей Жанкенттегі «жаңа дінді» ұстанушылар жайлы маңызды дереккөздің бірі «Китаб әл-а'лак ән-Нафиса» («бағалы алқа кітабы») еңбегі ерекше орын алады. Шығарманың авторы ибн Русте (X ғ. 1-жартысы) еңбекті жазу барысында түрлі

елдер мен тайпалардың, жер-су атауларын, сипаттамаларын бергенде өз заманындағы саяхатшы-саудагерлер қалдырған жазба мәліметтерге сүйеніп жазғаны аса маңызды.

Осы тұрғыдан алғанда, Ибн Русте келтірген ақпараттар Сырдың төменгі ағысы аймағындағы саяси-әкімшілік және мәдени жағдайларды сипаттауда маңызы ерекше. Автор Арал теңізі жағасындағы Жаңа қоныста (әл-Қарят әл-Хадиса / Янгикент) оғыз мемлекетінің орталығы болғанын, қыс мезгілінде оғыз билеушісі сонда қыстайтынын, оған (Янгикентке) жақын маңайда орналасқан Женд (Дженд) пен Хора қалаларында да мұсылман тұрғындардың өмір сүргенін хабарлайды. Сонымен қатар, аймақтағы саяси билік оғыз тайпаларының қолында болғанын атап өтеді [3, с. 150]. Келтірілген мәліметтерден Сырдың төменгі ағысында X ғ. ислам діні қалалық ортада орныға бастағанын, сонымен қатар ислам дінін ұстанушы халықтардың оғыз тайпаларының саяси билігі жағдайында өмір сүргенін көрсетеді. Осылайша Ибн Рустенің дерегін өңірдің исламдану процесі сол уақыттағы саяси биліктің идеалогиясына тікелей тәуелді болмағанын айғақтайтын маңызды жазба дерек ретінде қарастыруға болады.

Келесі маңызды дереккөз әл-Мас'уди (X ғ.) жазып қалдырған «Муруж әл-захаб» шығармасы. Еңбекте автор Арал теңізі маңындағы Жаңа қала (әл-Медина Әл-Джади) туралы және онда мұсылмандар өмір сүргені жайлы хабар береді. Сонымен бірге, аймақта түркі тайпаларының арасынан гуздар (оғыздар) басым екенін, олар жартылай көшпелі, жартылай отырықшы болғаны жайлы ақпараттар келтіреді [3, с. 166].

Әл-Мас'удидің шығармасынан Арал аймағында көшпелі тайпалармен бірге қалалық орталықтармен әлеуметтік-экономикалық және мәдени байланыстары қалыптасқан мұсылман дінін ұстанушы отырықшы топтың да болғанын аңғарамыз. Дереккөз оғыз тайпаларынның әлеуметтік құрылымы мен экономикасы біркелкі болмағанын, көшпелі және отырықшы тайпалар өзара ықпалдасқан аралас сипатта болғанын көрсетеді.

Тағы бір қызықты дереккөздер тобы X ғ. мерзімделетін әл-Истахри мен ибн Хаукалдің «Китаб әл-месалик уәл-мемалик» деген бірдей атаумен жазылған шығармалары. Әл-Истахридің жазбасында оғыздар мекендейтін аймақты Джуржаннан (Каспий теңізінің оңтүстік-шығыс мүйіші) Фараб пен Исфиджабқа (Шымкент маңайы) дейінгі мұсылман елдерімен шектесетін аумақ ретінде сипаттайды [3, с. 167-168]. Ибн Хаукал осы мәліметтерді айтарлықтай кеңейтіп, Сырдария өзені Ахсикет - Ходжент - Бенакет - Сюткенд (Сүткент) - Фараб арқылы өтіп, Сабран (Сауран) ауданына жетеді, әрі қарай оғыз тайпалары қоныстанған аумақ арқылы оғыз мемлекетінің орталығы Жаңа қоныстан бір фарсах жерде өтіп Арал теңізіне құятынын айтады. Сондай-ақ Сүткенттегі мешітте ислам дінін қабылдаған түркілер жиналатыны және Жаңа қоныста да мұсылмандар өмір сүретінін айтып өтеді. Сонымен қатар, ортағасырлық Сауран оғыз тайпаларының достық әрі бітімгершілік келісімге келу және сауда жасау мақсатында кездесетін орын ретінде баяндалатыны ерекше маңызды [3, с. 183-184].

Осылайша, біздің назарымызға тек қалалар мен жар-су атауларының тізімі ғана емес, бүкіл өзен бойы арқылы өтетін сауда жолдарының байланыс жүйесімен қоса тақырыпқа тікелей қатысы бар көшпелі түркілер арасында «исламдана» бастаған топтың болғанын айғақтайтын мәліметтер келтіріледі.

Түркі тайпаларының арасынан ислам дінін қабылдағандар туралды ақпарат беретін және бір ортағасырлық жазба дереккөз А.Г. Туманскийдің авторы белгісіз «Худуд әл-Әлам» шығармасы. Еңбекте Сыр бойындағы географиялық атаулар мен қалалардың сипаттамасы және кей қалалардың (Сүткент, Исфиджаб және Сауран) маңайында ислам дініне кірген түркі тайпаларының жайлауы туралы мәліметтер беріледі. Ал Женд, Хора және Дих-и-Нау (Жанкент) Шаш (Сырдария) бойындағы оғыз қалалары екені айтылады [3, с. 216-219].

Сыр бойындағы қалалардың исламдану процесіне сипаттама беруде әл-Мақдисидің «Ахсан ат-Такасим фи-Ма'рифат ал-Акалим» шығармасында келтірілген мәліметтер де ерекше орын алады. Шығарма мәтінінде ортағасырлық Сауранның тарихи құрылымы сипатталып, ондағы алқалы жиын өтетін үлкен мешіт туралы ақпарат беріледі [3, с. 185].

Сонымен ортағасырлық жазбалар көне Сауран қаласын бір мезгілде оғыздардың стратегиялық қорғаныс ұйымдастырып дипломатиялық байланыстар орнататын, халықаралық сауда жасайтын, қоғамдық-діни және әкімшілік орталық қызметтерін атқарған қала ретінде бейнелейді.

Мәтіндері талданған дереккөздер тобын сараптау нәтижесі Сырдарияның төменгі ағысында исламдану ақырындап, бірнеше сатылап ұзақ жүріп отырған процесс болды деген тұжырым жасауға мүмкіндік береді. Яғни жазбалардағы саяси қарым-қатынастар, сауда-саттық байланыстар, далалық және қалалық мәдениеттердің өзара араласуындағы мұсылман топтардың атқарған қызметі және жергілікті діни жоралғылардың біртіндеп өзгеруі сияқты құбылыстар бір мезгілде жүріп оырған. Сонымен қатар, жалпы Сыр бойы ислам әлемінің жай ғана көшпелі перифериясы емес, керісінше IX ғ. соңы - XI ғ. басында осы өңір түрлі қызметтер атқарған елді мекендер тізбегінен тұратын қалалық жүйесі бар аймақ болғанына көз жеткіземіз.

Төмендегі кестеде Сыр бойындағы ескерткіштерге қатысты дереккөздер тобы жүйеленіп, олардан алынған мәліметтердің тарихи құндылық деңгейі ұсынылады.

*1-кесте.***Жазба деректердеді ақпараттардың құндылық дәрежесі**

Дереккөз	мерзімі	Негізгі ақпарат	Ғылыми құндылығы
Ибн Русте. «Китаб әл-а'лак ән-Нафиса» (бағалы алқа кітабы»	X ғасыр	Жанкент, Женд, Хора (орны әзірге белгісіз, К.М.Байпақов бойынша Кескенкүйікқала), оғыздар астанасы, мұсылман тұрғындар	Өте жоғары
Әл-Мас'уди. «Муруж аз-захаб уа ма'адин ал-джаухар» (Алтын шалғындар мен асыл тастар кеніштері)	X ғасыр	Жаңа қоныс, отырықшы және көшпелі оғыздар, ислам дінін қабылдағандыр	Өте жоғары
Әл-Истахри. «Китаб әл-месалик уәл-мемалик» (Жолдар мен мемлекеттер кітабы)	X ғасыр	Фараб (Отырар), Кедер, оғыз мемлекетінің аумағы	Жоғары
Ибн-Хаукәл. «Китаб әл-месалик уәл-мемалик» (Жолдар мен мемлекеттер кітабы)	X ғасыр	Сүткент, Фараб, Сауран, Янгикент, Женд, Хора (?), сауда жолдары, мұсылман тұрғындар	Өте жоғары
«Худуд әл-Алам» (Әлемнің шектері)	982/983	Кедер, Сауран, Женд, Дех-и-Нау	Жоғары, алайда сыни талдау қажет етеді
Әл-Мақдиси. «Ахсан ат-Такасим фи-Ма'рифат ал-Акалим» (Аймақтар жөнінде мағлұмат беретін таңдаулы тарау)	X ғасыр	Сауран құрылымы, мешіт, саяси және сауда байланыстар	Өте жоғары

Арал маңы тайпаларының сыртқы әлеммен қатынастарын айғақтайтын және Сырдың төменгі ағысындағы исламдану процесін атрибуциялап, хронологиялық шеңберін нақтылауға мүмкіндік беретін маңызды археологиялық деректердің келесі ***2-тобын*** осы өңірдегі ортағасырлық қоныстардан табылған нумизматикалық материалдар құрайды. Сыр бойындағы көшпелі тайпалар мен оңтүстіктегі отырықшы мұсылман халықтардың арасындағы алғашқы өзара экономикалық қатынастары, сыртқы пішіні афригидтік драхма үлгісінде соғылған күміс және саманидтік мыс тиындармен ұсынылған [16, с. 512-526].

Соңғы жиырма жылдан бері ертеортағасырлық Жанкент қаласында жүргізілген археологиялық зерттеулер нәтижесінде табылған отыздан астам тиынның оны «Хорезмдік үлгіде» соғылған мыс тиындар, ал жиырмасы саманидтік мыс монеталар. Сонымен қатар, жоғарыда атап өткендей күміс афригидтік үлгіде соғылған драхмалар да кездеседі [17, с. 80-91; 15, с. 49-51].

Мамандар зерттеп, жіктеуін жасаған үш-төрт түрлі тиындардың қол жетімді сипаттамасын тиындардағы жазбаларда келтірілген нақты атаулар мен лауазымдардың орналасу тәртібімен ұсынамыз.

I топ тиындары (abd allâh ibn ṭāhir – жазуы бетінде).

1-тиын. Беткі жағы: толықтай басында (Б.И. Вайнберг бойынша) KVII,12 типті тәжі бар ер адамның оң жақ профилі. Ал, бетінің алдында жоғарыдан төмен қарай ноқатсыз араб әліпбиімен куфилік үлгіде бір немесе екі қатарда – abd allâh ibn ṭāhir «ʿАбд аллах ибн Тахир» жазылған.

Артқы жағында: алға қарай қолында асатаяғы (жезл) бар оңға қараған салтатты шабандоз бейнеленген. Салтатты типі (Б.И.Вайнберг бойынша) 17. Тиынды айналдыра стандартты хорезм әріптерімен үлкен жазу түскен. Аттың жамбасы үстінде muḥammad «Мухаммад» деп арабша куфи үлгісіндегі жазуымен жазылған [17, с. 80-91]. (1-сурет)

2-тиын. Беткі жағы: жоғарыда сипатталған типтегі профиль портрет (айырмашылықтар тек портрет детальдарында). Беттің алдыңға жағында жоғарыдан төмен қарай -ʿabd allâh ibn ṭāhir «ʿАбдаллах ибн Тахир»

Артқы жағында: жоғарыда сипатталғандай типті бейне, тек аттың жамбасы үстінде араб әріптерімен куфилік үлгіде екі қатарда – есім немесе лауазым - ىYğabūyah arslān «Джабуйа Арслан» деп жазылған [17, с. 80-91]. (2-сурет).

II топ тиындары (abd allâh ibn ṭāhir – жазуы артқы бетінде).

3-тиын. Беткі жағы: алдыңғы тиындардағыдай басында тәжі бар оң жаққа қараған профиль алдында жоғарыдан төменге қарай – екі қатар араб әріптерімен жазылған нумизматикалық аңызы айырмашылықтары бар үш нұсқа оқылады.

А нұсқасы: «ğabūyah malik al-ġuzziyyah mawlâ amīr Al-Mu'minīn» - «Жаб(ғ)уя, гузз патшасы, муминдер әміршісінің көмекшісі/қызметшісі» (3-сурет, *а нұсқасы*).

Б нұсқасы: «mimmā amara bihi ğabūyah malik al-ġuzziyyah mawlâ amīr al-mu'minīn» - «Жаб(ғ)уя, гузз патшасы, муминдер әміршісінің көмекшісі/қызметшісі бұйырған нәрседен». (3-сурет, *b нұсқасы*)

В нұсқасы: (жоғарғы жол мағыналы оқылмайды, ал төменгі жолдан тек жоғарғы бөліктердің фрагменттері ғана сақталады екі сөздің бөліктері): «mimmā amara bihi ğabū[yah]. al-ġu[zziyyah]» - Жабуя, гуздар патшасы бұйырған нәрседе» (3-сурет, *с нұсқасы*).

Артқы жағы: стандартты оңға қараған салтатты, бірақ, ат жамбасы үстінде екі қатар араб жазуы «ʿabd allâh ibn ṭāhir» - «ʿАбдаллах б. Тахир» - деп жазылған.

III топ тиындары (abd allâh ibn ṭāhir – деген жазуы мүлдем жоқ).

Екі жағында да – аль-Жаб(ғ)уйа – деген жазуы бар

Беткі жағы: алдыңғы тиындардағыдай оң жақ профиль, бірақ, бет алдында екі қатар куилік үлгңдегі араб әрпімен жазуларда – «al ğabūyah malik [al-ġuzziyyah] mawlâ [amīr al-mu'minīn] «аль-Жабуйа [гуздар] патша, муминдер әміршісінің көмекшісі/қызметшісі» - деп жазылған

Артқы бетінде: алдыңғы тиындағыдай салтатты, бірақ аттың жамбасы үстінде араб жазуымен бір қатарда беткі жағындағыдай түсініксіз қысқа «āl-ğa[būyah]» - «аль-Жабуйа» – деген жазуы бар. (4-сурет)

Нумизмат мамандар бұл тиын үлгілерін Сыр бойындағы оғыз тайпаларының айналымға ақша шығару саясатымен байланыстырып, олардың бетіндегі жазуларда оғыз билеушілерінің лауазымдары және аббасидтер халифатына тәуелділігін білдіретін белгілер кездесетінін көрсетті [17, с. 80-91].

Сонымен бірге ортағысырлық Жанкент нумизматикалық материалдары арасынан №1, №6, №8, №12 қазбаларда тұрғын үй-жайлар орнынан жиырмаға жуық мыстан соғылған Саманидтер мемлекетінің мыс тиындары табылды. Олардың барлығы дерлік бір хронологиялық шеңберге жатады: Саманид әмірі Абд әл-Малик ибн Нух билігі тұсында хижра жыл санауы бойынша 343-350 жж. грегориан күнтізбесінде 954-961 жж. және хижраның 347-348 жж. / грегориан бойынша 958-960 жж. Бұхарада соғылған. (5-сурет *а, b нұсқалар*) [15, с. 49-51]. Жанкент қаласынан табылған Саманид мыс тиындары аймақ тұрғындарының X ғ. Мәуереннахрдың мұсылман орталықтарымен тұрақты экономикалық байланыста болғанын және Саманидтер мемлекетінің экономикалық кеңістігінде, яғни, ақша айналымының құрамында болғанын көрсететін маңызды көрсеткіш деп топшылауға мүмкіндік береді.

Сыр бойынан табылған күміс тиындар – оғыз билеушілерінің сол кезеңде Хорасан аймағымен және Аббасидтер халифатымен байланыстарын көрсетіп, ислам діні тараған кеңістікке ену процестері жайлы мағлұматтар беретін маңызды дереккөздер. Тиындардың мерзімін нақтылауда олардағы «ʿАбдаллах ибн Тахир (828–845 жж.)» есімі жазылуы елеулі көрсеткіш. Тахирилер әулетінің Хорасандағы билеушісі Абдаллах ибн Тахирдің есімі күміс теңгелерде көрініс беруі оларды IX ғ. екінші ширегімен мерзімдеуге мүмкіндік береді. Жазба деректерде оның ұлы Тахир ибн ʿАбдаллахтың оғыздар тайпаларына қарсы жорық жасағаны туралы да мәліметтер кездеседі [3, с. 78; 18, с 48-54]. Жалпы тиындардың соғылу уақыты мен нақты саяси жағдайын анықтау үшін олардың типологиялық, эпиграфикалық және археологиялық контекстін кешенді түрде қарастыруды қажет етеді.

Тиындардағы оғыз билеушілеріне қатысты «ğabūyah (жабуйа/ябғу)», «...Арслан.», және кейбіреулерінде «Жабуйа, гузздардың патшасы, мүміндер әмірінің көмекшісі/қызметшісі» (ğabūyah malik al-ġuzziyyah mawlā amīr al-mu'minīn) деген тұжырым ұшырасады. Кейбірінде сондай-ақ «mimmā amara bihi ğabūyah» - «Жаб(ғ)уйа бұйырған нәрседен» деген мазмұндағы жазулар сақталған. Ғылыми әдебиетте бұл атау түркі тайпаларындағы саяси лауазым ретінде,

оғыздардың жоғарғы билеушісін білдіретін – «ябғу» атауымен байланысты сипатталады [4, 139]. Тиындардағы жазулардан олардың тек ақша қызметін атқарып қана қоймай, сондай-ақ олар билеушінің саяси лауазымы мен мәртебесін көрсетуші құрал ретінде пайдаланылғанын байқаймыз. Сонымен бірге зерттеушілер монеталардағы «ğabūyah» терминін оғыз билеушісінің лауазымымен және кейбір нұсқаларда оның жеке есім ретінде түсіндірілу мүмкіндігін де жоққа шығармайды [17, с. 80-91].

Күміс теңгелердегі есімдер мен лауазымдардың орналасу реті де саяси қарым-қатынастардың біркелкі болмағанын көрсетеді. Айталық I топ үлгілеріндегі «ʿАбдаллах ибн Тахир» есімі аверсте (алдыңғы бет), ал оғыз билеушісі атауы реверсте (артқы бет) орналасуы Хорасан наменгерінің жоғары саяси мәртебесін білдірсе, екінші топ үлгілерінде оғыз билеушісінің лауазымы аверске шығады, ал III топ үлгісінде наменгер есімі мүлде жазылмауы саяси қатынастардағы шиеленісті аңғартады. Әсіресе «малик ал-гуззиййа» – «оғыздар патшасы» және «маула амир ал-му’минин» – «әл-мүмининдер әмірінің көмекшісі/қызметшісі» тәрізді тұжырымдардың қолданылуы оғыз билеушісі өзін мұсылмандық саяси жүйенің терминологиялық кеңістігінде таныта бастағанын көрсетеді [17, с. 80-91; 4, 139]

Осы тұрғыдан алғанда, күміс тиындар Сырдың төменгі ағысындағы исламдану процесі сипатын айқындайтын дерек ретінде құнды. Олардағы араб графикасы, мұсылман есімдер мен исламдық саяси тұжырымдардың дәстүрлі түркілік лауазыммен қатар қолданылуы бұл процестің бір мезеттік, әрі жаппай сипатта болмағанын, керісінше, белгілі бір кезеңде алдымен жергілікті билеуші әулет пен саяси элита ортасында көріне бастағанын аңғартады [17; 4, 114, 139.]. Күміс тиындарда исламдық саяси рәміздердің қолданылуы ислам тек діни сенім ретінде ғана емес, билікті рәсімдеп, заңдастыратын идеологиялық құрал ретінде де қабылдана бастағанын көрсетеді.

Ортағасырлық Жанкент тұрғындарының арасында ислам дінін ұстанушылар болғанын көрсететін және бір ***жаңама*** археологиялық деректердің ***3-тобы*** – тұрғын-жайлардағы жуынатын және лас суды ағызып жіберетін қарапайым санитарлық-гигиеналық құрылғылар.

Жоғарыда атап өткеніміздей ортағасырлық Жанкентте оннан аса нысанда зерттеулер жүргізілуде. Солардың бірі 2005 ж. ескерткіштің солтүстік-шығыс бөлігіндегі көлемі 35×30 м болатын кең төбеде салынған №1 нысанда қазба жұмыстары бүгінге дейін жалғасуда, қазіргі таңда қазба ауданы 3000 шаршы метрден асып кетті. Үздіксіз жүргізілген зерттеулер нәтижесінде қалалық үлкен орам аршылып, пәтерлер секілді орналасқан 25-30-ға жуық тұрғын-жай анықталды. Жалпы аршылған бөлмелер саны шамамен 70-75 жуық. Қаланың топографиялық жоспарынан ендік және бойлық бағытта жүретін ені 2-3 м шамасында болатын көшелері анық көрінеді. Ортаазиялық махалля тектес орамның бір типті тұрғын үйлері 2 сирек жағдайда 3 бөлмеден тұрады. Оларды салуда қолданылған негізгі құрылыс материалдары күйдірілменген – саз кірпіштер. Пішіндері аймақ ескерткіштерінен тіркелетін кірпіш пішінінен ауытқымайды, өлшемі 31×21×6 см, 25×25×5 см және төменгі қабаттарда ірі форматты 40×20×6,5 см болатын үлкендері кездеседі [5; 6; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15.].

Жанкент тұрғын-үйлерінің сәулеті ортағасырлардағы ортаазиялық қалалық сәулет өнерінің дәстүрлі қарабайыр түрлерінен бастау алатыны байқалады. Тұрғын үйлар сәулетін талдау нәтижесі ескерткіште дәстүрлі деп айтуға болатын бірыңғай тұрғын үй түрінің болғанын көрсетті. Әдеттегі тұрғын-жайлар – шағын үй алды ауласы бар, кіре-беріс дәліз арқылы екі пешпен жылытатын орталық және қойма қызметін атқаратын қосалқы бөлмелерден тұрған. Құрамдас бөліктерден тұратын екі-үш бөлмелі тұрғын-үй ұяшықтары бір қатарда (бір көше бойында) бірнеше рет қайталанды, олардағы бөлмелер саны мен ауданы өскенімен жалпы тұрғын-жайды ұйымдастыру принципі өзгермейді. Барлық жағдайда тұрғын-жай бірыңғай стандартты үлгіге сүйеніп салынған. Тұрғын-жайлардағы негізгі «орталық» бөлменің ішкі көрінісі: шамаммен 4×5 м болатын тіктөртбұрыш бөлме еденіне сирек жағдайда өлшемі 25×25×5 см болатын күйдірілмеген кірпіш төселеді, айналдыра қабырға бойымен «П» немесе «Г» пішінді, биіктігі 35-40, ені 75-90 см болатын суфалар салынады, бөлменің қақ ортасында өлшемі 70-75×130-140 см болатын ұзына бойы кесілген жарты шикі кірпіштен қаланған биіктігі 8-9 см келетін борты бар тіктөртбұрышты ашық ошақ және оның алдына бір-біріне теріс қарата қойылған екі қошқардың басы бейнесінде безендірілген терракоталық тұғырнама қойылады [19, с.100-107; 20, с. 109-122.]. Осы тақілеттес ошақ түрлерін б.з.д. II-I ғғ. Орта Азия мен Хорезм

қоныстарында тіркеле бастайды, кейін ортағасырлық қалалық қоныстарда кеңінен тарала бастайды [21, с. 87-92; 22, с. 75.]. Оларды үй-жайларды жылыту үшін де, ғұрыптық салттарды атқару үшін де пайдаланып отырған [23, с. 105-112.]. Кіре беріске қарама-қарсы бетте биіктігі 40-60 см шамасында сақталатын тандыр пеш орналасады. Сирек жағдайда (№1 қазбада 2 рет кездесті) кіреберістің алдында еденде шаршы пішінді күйдірілген кірпішпен төселген өлшемі шамамен 80×80 см болатын алаңша ортасында, тігінен екі қатар төмен, өлшемі 50×50 см болатын және бір шаршы алаңша түрінде, бірінің астына бірі қаланған кірпіштер астында лас су сіңіру үшін үлкен, түбі ойық хумды төңкеріп ішін күл аралас топырақ толтырған - ташнау қойылады. (6 және 7-суреттер)

Сипатталған ташнау типі Жанкент қаласындағы №1 қазбаның 2006 ж. 7-бөлмеден және 2020 ж. 57-бөлмеден, 2026 ж цитадельдегі №6 қазбадан тіркелді. (8-сурет)

Ендігі кезекте ортағасырлық қалаларда лас суды сыртқа шығаратын құрылғылардың қалыптасуын, олардың қалалық ортада таралуына ықпал еткен факторлардың ерекшеліктеріне тоқталып өтсек.

Орта Азияның көне қалаларының ішкі құрылымында санитарлық-тұрмыстық қондырғылар маңызды орын алған. Археологиялық деректер ташнауды жеке үй-жайларда тұрмыстық және гигиеналық мақсатта пайдаланған суды шығару құрылғысы болғанын көрсетеді. Оның негізгі қызметі – үй-жай ішінде қолданылған лас суды арнайы су қабылдайтын шұңқырға ағызып, жерге сіңіру. Ташнау құрылымында әдетте су жиналатын шағын қабылдауыш, керамикалық құбырлар және сіңіргіш құдық болған. Кейбір нысандарда бір құдыққа бірнеше су ағар желісі қосылып, бірнеше бөлменің суын бір уақытта шығарған. 2026 ж. қазба маусымда Жанкент цитадалелінде осындай құрылғы аршылды.

Ташнаулардың пайда болу уақыты ислам дінінің таралуынан біршама ілгерірек кезеңмен мерзімделеді. Ортағасырлық шығыс және ортаазиялық қалалық қоныстарының ішкі құрылымын жайластыру мәселелерін зерттеуші мамандар ташнауға ұқсас қалдық су сіңіру құрылғыларының жекелеген түрлерін исламға дейінгі кезеңдерде де кездесетінін алға тартады [2; 24; 25, с. 193; 26; 27; 28.]. Атап айтқанда Дальверзинтепенің (Өзб.Респ.) және көне Мервтегі Гяур-қаланың (Түркм.Респ) I-IV ғғ. мерзімделетін қабаттарынан артық және лас суларды сыртқа шығаратын қондырғылар тіркелген [25, с. 193.]. Демек, суды жерге сіңіру арқылы әкетудің техникалық принципі ислам дәуіріне дейін қалыптасқан. Дегенмен, антикалық кезең қоныстарында бұл құрылғылар сирек ұшырасып отырған.

Орта Азияның көптеген қала қоныстарының археологиялық материалдары арасында ташнаулардың жаппай кең көлемде таралуын VIII ғ. соңғы ширегінен бастау алғанын көреміз. Ең ерте ортаазиялық үлгілер Варахша, Пенджикент және Кува ескерткіштерінен белгілі. IX-XIII ғғ. басында бұл құрылғылар Орта Азияның барлық дерлік қалаларында кеңінен қолданылып, техникалық жағынан жетілдіріле түскен [28, с. 55-58].

Ташнаудың кең тарауына өзара тығыз байланысы бар екі факторды айтуға болады. Біріншісі – қалалар қарқынды өсіп, олардың ішкі құрылымында құрылыс нысандарының тығыз орналаса бастауы; Екіншісі – ортаазиялық аймаққа ислам дінінің таралып мәдениеті орныға бастауы және тазалыққа қатысты діни шарттары.

Ортағасырлық қалалардың жайластырылуы мәселесін зерттеген А.Анарбаев санитарлық құрылғылар VIII ғ. бастап кеңінен таралуына қалалардың өсуі, мәдени байланыстардың күшеюі, ислам дініндегі жалпыға ортақ ғұрыптық талаптардың орныға бастауы және мұхтасиб қызметінің қалыптасуымен байланыстырады [28, с. 55-58].

Исламдану процесі мен ташнаулардың кең тарауы арасындағы байланыс жайлы кейінгі уақыттарда жиналған материалдардан да көрініс береді. Айталық, Алтын Орда кезеңі қалаларын зерттеуші Э.Д. Зиливинскаяның пікірінше ташнаулар Орта Азиядан тарай бастайды, ал олардың VIII ғ. бастап Орта Азияда кең қолданыла бастауын ислам дінінің санитарлық-ғұрыптық талаптарымен байланыстырады [29, с. 196-203]. Осы кезеңнен бастап моншалар, ташнау, бадраб сияқты санитарлық-техникалық нысандар қала тұрмысында маңызды орын иелене бастайды. Бұл процес әсіресе IX–X ғғ. көне Самарқанд материалдарынан айқын байқалады [28, с. 95-109].

Осы ретте ташнауды ислам дінімен бірге пайда болған жаңа құрылғы ретінде емес, исламдану дәуірінде қолданысқа кеңінен еніп, қалалық мәдениеттің сәулет өнері дәстүрінде

тұрақты элементке айналған техникалық құрылғы ретінде қараған орынды. Жанкенттегі зерттеулер барысында тіркелген осындай санитарлық-гигиеналық құрылғылар да біз талдап отырған мәселе үшін маңызды.

Осылайша, ташнаудың жекелеген түпүлгілері исламға дейін белгілі болғанымен, олардың қалалық ортада жаппай таралуы VIII ғ. соңы – IX ғ. басталғаны байқалады. Бұл құбылыс қалалардың урбандалу процесімен қатар, исламның орныгуына байланысты тазалық пен санитарлық-гигиеналық талаптардың күшеюі және олардың күнделікті қалалық тұрмысқа енуімен де байланысты болды. Осы тұрғыдан алғанда, Жанкенттен анықталған ташнаулар исламдану жағдайының қалалық тұрмыс пен жаңадан қалыптасқан санитарлық-мәдени тәжірибеге ықпалын көрсететін археологиялық дерек ретінде қарауға мүмкіндік береді.

Сырдарияның төменгі ағысы тұрғындарының исламдану процесін сипаттайтын археологиялық деректердің келесі 4-тобын керамикалық тазарлар құрайды. Жанкент қаласының керамикалық кешені арасынан арнайы мақсатта пайдаланған бұйымдар қатарында тазарлар ерекше орын алады. Ескерткіштен олардың бірнешеуі фрагменттелген күйде және бір данасы бүтін күйінде in situ тіркелді.

Жапсырма әдісімен жасалған тазарлар №1 қазбаның 3-құрылыс кезеңі қабатынан және №2 қазбада реперлік нүктеден -390,-440 см тереңдік деңгейінен табылды. Екі фрагмент те әртүрлі нұсқаларға жатады.

Бірінші нұсқа – массивті керамикалық науа немесе астау тектес ыдыстың фрагменттері, оның бұрыштары жұмырланған, түбі тегіс тіктөртбұрыш пішінді. Бұйым қолмен жапсыру әдісі арқылы жасалып сыртқы беті сатылы әдіспен өңделген. Дайындау балшығы құрамында шамот және өсімдік тектес органикалық қоспалардың едәуір мөлшері қосылған. Күйдіру сапасы жоғары, тотықтырғыш ортада жеткілікті жоғары температурада күйдірген. Бұйымның түбінен басқа, барлық сыртқы бетінде қоңырқай-жасыл түсті тығыз тұнба қабаты байқалады. Фрагменттің ұзындығы шамамен – 22 см, биіктігі – 11 см.

Екінші нұсқа – түрі шағын шаршы пішінді ыдыс фрагментінің түбі тегіс, қабырғасы аласа әрі қалың, жиегі сақталмаған. Сыртқы бетінде ойып түсірілген өсімдік тектес өрнек бар. Керамикалық фрагменттің түсі қоңырқай-қызыл, күйдірілген кіріпш секілді. Күйдірілу сапасы жоғары, ыдыстың түбінен басқа сыртқы бөліктерінің бетінде қоңырқай-жасыл түсті тұнба қабаты байқалады. Сақталған биіктігі – 12 см, қабырғасының қалыңдығы – 3 см.

Сондай-ақ №1 қазбаның жоғарғы құрылыс көкжиегінде №4 (9-сурет) және №20 (10-сурет) бөлмелерден тазардың шағын фрагменттері табылған. Толық сақталмағанымен бұйымдардың пішінін қалпына келтіруге мүмкіндік беретін «археологиялық бүтін» фрагменттер тіркелген. Олар ернеуі жалпақ, қабырғасы аласа әрі сыртқа қарай аздап көлбеу орналасқан ірі ыдыс түрлері. Бір тазардың су ағып кететін науасы сақталған. Екінші үлгінің түпкі бөлігінде айқын иілген жиегі байқалады. Осы тазардың ішкі бетінде саусақпен жүргізілген сызық тәрізді «арналар» көрінеді. Бұйымдар кірпіш-қызыл немесе ашық сары түсті, яғни күйдірілу сапасы жоғары деп айтуға болады. Тазар фрагменттерінің өлшемдері: биіктігі – 12,5-13 см; диаметрі – 55-60 см; қабырғасының қалыңдығы – 2-3 см құрайды.

2025 ж. ескерткіштегі №14 қазбада бүтіндей in situ күйінде қабырғасының қалыңдығы – 3,5 см биіктігі – 11 см, өлшемі – 66×76 см, болатын керамикалық тазар тіркелді. Пішіні тіктөртбұрышты, массивті ыдыстың, бір жақ шетінде түбіне жақын бөлігінде дөңгелек су ағар тесігі бар. Ыдыстың ішкі бетінде түбінен осы су ағарға қарай жіңішке су ағатын науаша жүргізілген. Аласа қабырғаларының жиегі сыртқа қарай сәл қайырылған бұйым қолмен жапсыру әдісімен жасалған. Оның қалыптау балшығы құрамында шамот пен органикалық қоспалар молынан қосылған. Күйдіру сапасы айтарлықтай жоғары біркелкі күйген. Ыдыстың бүкіл сыртқы бетінде органикалық тұнба қабаты байқалады. (11-сурет)

Бұндай бұйымдардың ең жақын баламалары Сауран қалалық кешеніндегі Қаратөбе ескерткіші мен Отырар қаласының ертеортағасырлық қабаттарынан тіркелген. Е.А. Смағұлов оларды ислам дінін қабылдаған тұрғындар үйлеріндегі дәрет алу бөлмесінің міндетті атрибуты болған деп есептейді, яғни, мұсылмандық ғұрыптық дәрет алуға арналған шағын (леген, кірлен) ваннар ретінде түсіндіреді [30, с. 343]. Тазарлардың негізгі ерекшеліктеріне түбінің ішкі бетіндегі су ағатын арналар мен суды төгуге арналған арнайы саңылауын айтуға болады. Отырардың IX-X ғғ. жататын V құрылыс көкжиегінің барлық дерлік бөлмелерінен тазарлары

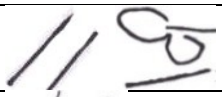
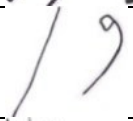
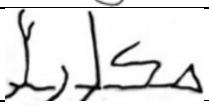
бар санитарлық орындардың аршылуы қаладағы исламның кең тарағанын көрсететін археологиялық белгілердің бірі ретінде қарастыруға болады [31, с. 174-186].

Жанкенттегі тазарлардың пайда болуы да өңірге ислам дінінің біртіндеп енуімен байланысты болуы мүмкін, ал олардың тұрғын үйлерде орналасуы бұл бұйымдардың ғұрыптық тазалыққа байланысты қолданыста болғаны аңғарылады. Осы деректер негізінде Жанкент тұрғындарының белгілі бір бөлігі жаңа дінді қабылдап, онымен бірге қалыптасқан діни қағидалар мен ғұрыптарды тұрмыстық деңгейде ұстанғанын болжауға болады. Бұл өз кезегінде жаңа дінге сенушілердің күнделікті өмір салты мен тұрғын үй кеңістігіне аздаған өзгерістер енгізуді қажет еткенін көрсетеді.

Жанкент қаласы тұрғындары арасындағы ислам дінінің таралуы белгілеріне керамикалық тазарлардан бөлек, бетіне араб әріптерімен жазылған жазуы және жекелеген әріптер түрінде таңбаланған керамикалық ыдыстар мен фрагменттерді жатқызуға болады. Мұндай жазулар негізінен асханалық, қызыл ангобпен қапталған, сирек жағдайда шаруашылық мақсаттағы және глазурленген ыдыстардың бетіне түсірілген. Жазулар дайын, күйдіріліп болған ыдыстың бетіне ойып түсірілген.

1. Жапсырмалы әдіспен жасалған азық немесе сұйықтық сақтауға арналған (ойнохой тәрізді) құмыраның сыртқы бетіне ыдыс күйдірілгеннен кейін бір сызық бойымен екі таңба ойып түсірілген. Олардың бірі үш параллель қысқа сызықтан тұрса, екіншісі көлденең орналасқан «З» тәрізді таңбадан тұрады. Оның ортасынан қысқа сызықша таралады, ал таңбаның төменгі жағында тағы бір қысқа ойық сызық байқалады. Бұл таңба араб әліпбиіндегі «ع» – айн әрпіне ұқсайды. (2-кесте)
2. Жапсырмалы әдіспен жасалған азық сақтауға арналған (ойнохой тәрізді) құмыраның иық иіні бөлігі фрагментінде күйдірілгеннен кейін ойылып түсірген екі таңба сақталған. Олар араб әліпбиінің «ا» – алиф және «و» – уау әріптеріне ұқсайды. (2-кесте)
3. Жапсырмалы әдіспен жасалған азық сақтауға арналған құмыра мойны фрагментінің ішкі бетінде қиғаш бағытта орналасқан, күйдірілгеннен кейін ойылып түсірген үш параллель сызық пен араб әліпбиіндегі «ع» – айн әрпіне ұқсайтын белгілер. (2-кесте)
4. Құмырашы шарығында жасалған сырты жылтырлатылған ыдыстың сыртқы бетіне күйдірілгеннен кейін араб жазуы ойылып түсірілген. (2-кесте)
5. Керамикалық тостағанның түпкі бөлігі фрагментінің сыртына күйдірілгеннен кейін араб жазуына ұқсас өрнек ойылып түсірілген. (2-кесте).

2-кесте **Керамикалық ыдыстардағы таңбалар**

№	Раскоп,	Строитель-ный горизонт	Тип посуды	Знак
1	№1 қазба	1СГ	Тарный кувшин (ойнохоидный)	
2	№1 қазба	1СГ	Тарный кувшин	
3	№1 қазба	1СГ	Тарный кувшин	
4	№1 қазба		Столовый сосуд с поливой	
5	№6 қазба	2СГ	Столовая кружка (*вид 4*)	

Осылайша, араб әртіптерімен жазылу белгілері бас аяғы 5 ыдыс фрагменті тіркелген.

Белгілерді кімнің салғаны, яғни, арнайы тапсырыс бойынша құмыра жасаушы шеберлер ме, әлде ыдысты пайдаланған ислам дінін қабылдаған тұрғындар ма, ол жағын әзірше нақты

анық-қанығын айтуға мәліметтер аздық етіп отыр. Мұндай таңбалардың ыдыстарға белгілі бір сакралды мән беру мақсатында түсірілуі де ықтимал.

Керамикалық ыдыстардығы таңбалар мен олардың шығу тегіне және атқарған қызметіне қатысты Е.М. Пещерева жүргізген этнографиялық деректер назар аударуға тұрарлық: «Сари Шухон (Тәжік.Респ.) ауылында өзге үйлердегі пештерде ыдыстарын күйдіруге әкелетін әйелдер күйдірілгеннен кейін ыдыстарды ажырату оңай болуы үшін, оның бетіне белгі салатын болған. Әйелдерде арнайы жеке таңбалар болмаған, барлығы белгілі бір таңбалар жиынтығын пайдаланып, әрқайсысы таңбаларды өз мәнерінде және әр түрлі орналастырған. Көбіне таңбалар ыдыс тұтқасы астына немесе тұтқаның төменгі жағында бүйір бөлігіне түсірген. Тазар мен тостағандардың ішкі жағы немесе түбі таңбалынған. Күйдіруші шеберлердің де жеке таңбалары болмаған. Бірдей таңбаны әртүрлі әйелдер әртүрлі ыдыстарға, соның ішінде сатуға арналған ыдыстарға да түсіре берген» [Пещерева 1959: 109].

Е.М. Пещерева Сари Шухонда кеңінен қолданылатын бірнеше таңба түрін көрсетеді. Олардың қатарында екі қиғаш сызықтан құралған айқыш және екі параллель қиғаш сызық түріндегі белгілер де бар. Бұл таңбалардың Жанкенттік ыдыстар фрагменттеріндегі таңбалармен ұқсастығы анық байқалады. Зерттеушінің айтуынша, Орта Азия көзешілері қазіргі күнге дейін араб әліпбиіндегі «و» – уау әрпіне ұқсас таңбаны пайдаланып келеді. Керамикаға түсетін осы таңбалардың мазмұны мен мағынасы, бір жағынан, меншік белгісі ретінде, екінші жағынан, магиялық қорғау қызметін атқаратын белгі ретінде түсіндіреді [32, с. 110-111]. Е.М. Пещереваның айтуынша сатуға арналған ыдыстар жасайтын әрбір әйелдің өзіне тән – нишон-ы (қазақша - белгі/таңба/нышан) болған. Осыған байланысты керамикалық ыдысқа таңба түсіру көнеден қалған дәстүр ретінде қалыптасып, оның бастапқы мәнін түсіндіру уақыт өте келе қажеттілігін жойған болуы мүмкін. Демек, Жанкент керамикасындағы белгілердің нақты табиғатын бүгінгі таңда біржақты анықтау қиын. Оларды меншік белгілері, рулық таңбалар немесе руналық жазу ретінде қарастырудың өзіндік негіздері бар. Әзірге Жанкенттік таңбаланған керамика фрагменттерінің шектеулі мөлшері олардың қызметі мен семантикасын нақтылауға мүмкіндік бермейді.

Исламдық мәдени белгілер Жанкенттен табылған аздаған әшекейленген (глазурь) керамикалық бұйымдардан да байқалады. Олардың қатарында мойны сақталмаған құмыра түбіне сыртынан араб жазуы ойып түсірілген үлгі бар. Сонымен қатар мөлдір әшекей астына ақ ангоб жағылған, жиегіне арабтың куфи үлгісімен жазу түскен дөңгелек пішінді табақша фрагменттері табылған. Мұндай бұйымдардың баламаларын отырар-қаратау мәдениетіне жататын бірқатар оғыз қалаларынан, сондай-ақ Ташкент маңайы материалдарынан белгілі. Олардың айналымда жүрген кезеңін зерттеушілер X-XI ғғ. жатқызады [31, с. 174-186; 33;].

Жанкент керамикасындағы кейбір белгілердің ру-тайпалық таңбалар мен түркілік руна белгілерге ұқсастығы олардың жергілікті графикалық дәстүрлермен сабақтастығын қарастыруға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, араб әріптері мен арабша жазу үлгілерінің кездесуі исламдық мәдени ықпалдың күшейгенін де көрсетеді. Осыған байланысты Жанкентте араб жазуы мен одан бұрынғы таңбалық дәстүрлердің белгілі бір тарихи кезеңде қатар өмір сүргенін де аңғартады.

Қорытынды.

Сырдың төменгі ағысындағы исламдану процесін бір мезетте жүзеге асқан құбылыс емес, бірнеше кезеңнен тұратын, ұзақ мерзімді тарихи процес ретінде қарастыруға болады. Жанкент материалдары бұл процестің ең алдымен қалалық ортада сауда-экономикалық байланыстар, мұсылман қауымының қоныстануы және саяси-мәдени ықпалдастықтың артуы арқылы біртіндеп орныққанын көрсетеді. Ортағасырлық жазба деректердегі мұсылман тұрғындар туралы мәліметтерді, нумизматикалық материалдар мен археологиялық кешендерді өзара салыстыру нәтижелері өңірде исламдық мәдени ықпалдың X ғ. тұрақты сипат ала бастағанын аңғартады.

Жанкенттен табылған хорезмдік және саманидтік мыс тиындар, афригидтік үлгідегі күміс теңгелер, араб әліпбиімен жазылған жазулар, керамикалық тазарлар мен тұрғын үй кешендеріндегі ташнаулар исламдық мәдени ережелердің жергілікті тұрмысқа ене бастағанын көрсететін әртүрлі деңгейдегі археологиялық белгілер болып отыр. Сонымен бірге, бұл материалдар тұрғындар исламдану барысында жергілікті дәстүрлерді бірден ығыстырмай,

керісінше, дәстүрлі түркілік және жергілікті мәдени элементтермен қатар өмір сүріп, біртіндеп жаңа синкреттік мәдени орта қалыптастырғанын аңғартады. Осылайша, Жанкент Арал теңізі маңайындағы исламдану процесінің мәдени-тарихи атрибуциясын нақтылауға мүмкіндік беретін негізгі археологиялық орталықтардың бірі деп сеніммен айтуға болады. Дегенмен, жекелеген археологиялық материалдар мен белгілердің діни қызметін біржақты анықтау мүмкін емес болғандықтан, олардың мерзімін және семантикалық мағынасын – табылған жағдайын толықтай ескере отырып, жазба деректер, салыстырмалы материалдар негізінде кешенді түрде зерттеуді қажет етеді.



1-сурет. Күміс тиын. «abd allâh ibn ṭāhir» – деген жазуы алдыңғы бетінде.
(Сурет. Е.Ю. Гончаров, В.Н.Настич 2013 ж. бойынша)



2-сурет. Күміс тиын. Артқы бетінде «ىYğabūyah arslān» - деген жазу жазылған.
(Сурет. Е.Ю. Гончаров, В.Н.Настич 2013 ж. бойынша)



3-сурет. Күміс тиын. «abd allâh ibn ṭāhir» – деген жазуы артқы бетінде
(Сурет. Е.Ю. Гончаров, В.Н.Настич 2013 ж. бойынша)



4-сурет. Күміс тиын. «abd allâh ibn ṭāhir» – деген жазуы мүлде жоқ
(Сурет. Е.Ю. Гончаров, В.Н.Настич 2013 ж. бойынша)



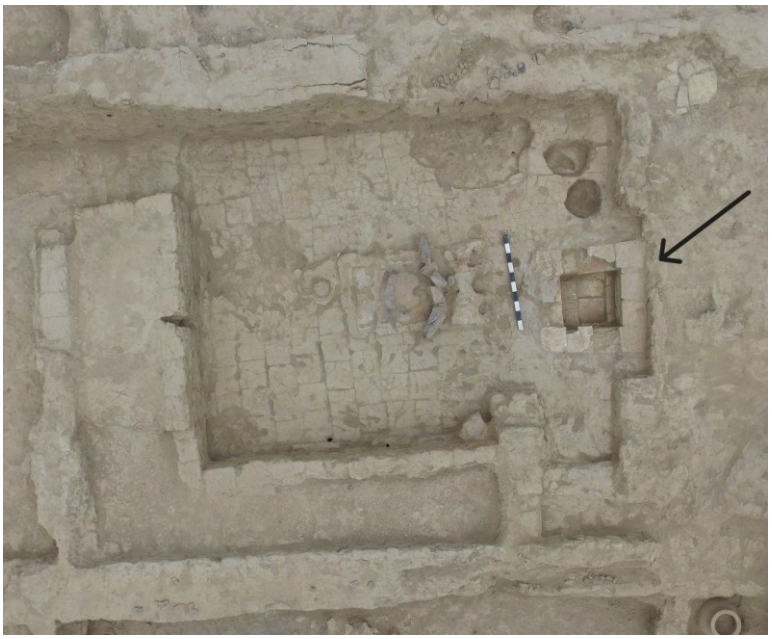
a

b

5-сурет. 2007 ж. №1 қазбадан табылған мыс тиындар. Саманид әмірі Абд әл-Малик ибн Нух билігі тұсында (343-350 жж.) 954-961 жж. Бұхарада соғылған.



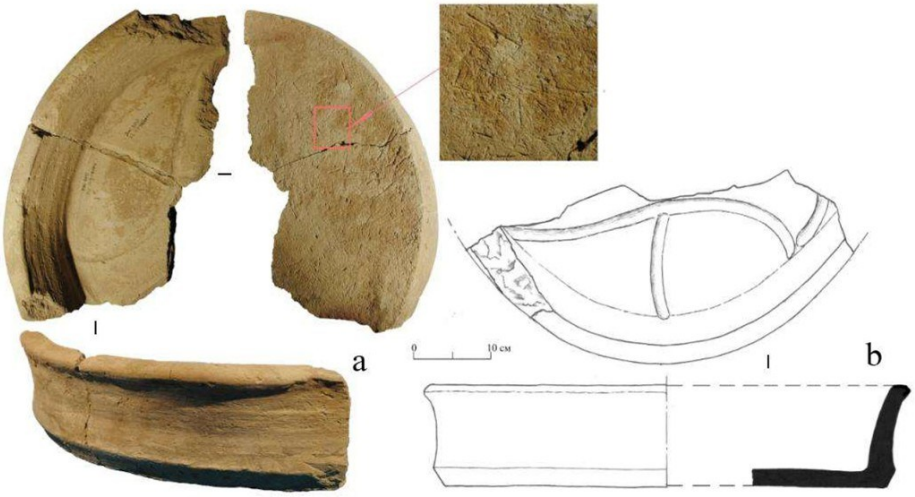
6-сурет. Жанкент. №5 бөлмедегі ташнау (Э.Д. Зиливинская бойынша 2007 ж.)
(Фото ЖИ өңделген)



7-сурет. Жанкент. №57 бөлменің әуеден көрінісі. (көрсеткіш оқ ташнауға қаратылған)
(Ж.К.Султанжанов фотосы 2020 ж.)



8-сурет. Жанкент. Цитадель. №6 қазбада аршылған құбырлары бар ташнау су қабылдағышы
(қазу жұмыстары кезіндегі фото 2026 ж.)



9-сурет. Жанкент. №1 қазбаның 4-бөлмеден табылған тазар фрагменттері.
(Г.Т. Амиргалина бойынша 2025 ж.)



10-сурет. Жанкент. №1 қазбаның 20-бөлмеден табылған тазар фрагменттері.
(Г.Т. Амиргалина бойынша 2025 ж.)



11-сурет. Жанкент. №14 қазбаның 2-бөлмесінен бүтіндей in situ жағдайда табылған тазар.
(Г.Т. Амиргалина бойынша 2025 ж.)

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Толстов С.П. Города гузов: историко-этнографические этюды // Советская этнография. – 1947. – №3. – С. 55-102.

2. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – М., Л., 1948. – 326 с.

3. Материалы по истории туркмен и Туркмении / под ред. А.П. Баранникова. – М.; Л., 1939. – Т. 1. – 612 с.

4. Агаджанов С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XII вв. – Ашхабад: Ылым, 1969. – 295 с.

5. Комплексные исследования городища Джанкент (работы 2011-2014 гг.). / сост. И.А. Аржанцева, А.А. Тажекеев. – Алматы, 2014. – 320 с.

6. Билалов С.У., Тажекеев А.А: Археологические работы на главных въездных воротах средневекового городища Джанкент в 2019 г. // Вестник Казахского национального университета им. Аль-Фараби. – 2020. – №1(96). – С. 155-171.

7. Толстов С.П. Древний Хорезм. – М.: Изд.: МГУ, 1948. – 441 с.

8. Толстов С.П. По древним Дельтам окса и Яксарта. – М., 1962. – 353 с.

9. Зиливинская Э.Д., Сыдыкова Ж. Т., Билалов С. У. Раскопки жилого квартала на городище Джанкент. // Васильев Д.В. (отв. ред.). Вопросы истории и археологии средневековых кочевников и Золотой Орды. Астрахань, 2011: Астраханский университет, 27-37.

10. Сыдықова Ж.Т., Тәжекеев Ә.Ә. Тұран өркениеті. Мәдени мұра 2013. №4, 37-46.

11. Курманкулов Ж.К., Аржанцева И.А., Зиливинская Э.Д., Рузанова С.А., Сыдыкова Ж.Т. Материалы Джанкентской археологической экспедиции. Кызылорда – 2007.

12.Тажекеев А.А., Дарменов Р.Т., Билалов С.У., Султанжанов Ж.К., Шарапова К.А. Археологические исследования на городище Джанкент в 2019 г. в: Байтанаев Б.А. (гл. ред.). Великая Степь в свете археологических и междисциплинарных исследований: Материалы международной научно-практической конференции. Т. 2. Алматы, 2020.: ИА им. А. Х. Маргулана, 409-421.

13. Байпаков К.М. 2007. Огузы, туркмены и сельджуки в городах Жетысу и Южного Казахстана. Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан 1 (253), 35-61.

14. Билалов С.У., Тажекеев А.А., Дарменов Р.Т., Султанжанов Ж.К., Амиргалина Г.Т., Құрманиязов Ы.С., Назаров А.Ж. Археологические работы на городище Джанкент в полевом сезоне 2020-2021 гг. Оңғар А. (ред.). Маргулановские чтения-2021: материалы международной научно практической конференции «Великая степь в контексте этнокультурных исследований», посвященной 30-летию Независимости Республики Казахстан и 30-летию Института археологии им. А.Х. Маргулана (г. Алматы, 26-27 октября 2021 г.). Т. 2. Алматы, - 2021. ИА им. А.Х. Маргулана, 138-154.

15. Аржанцева И.А., Зиливинская Э.Д., Караманова М.С., Рузанова С.А., Уткельбаев К.З., Сыдыкова Ж.Т., Билалов С.У. Сводный отчет об археологических работах на городище Джанкент в 2005-2007, 209 гг. Типография «Компас Кызылорда» - Кызылорда, - 2010. 161 с.

16. Дарменов Р.Т., Хасенова Б.М., Назаров А.Ж. Перстень-печать с надписью «Muhammad» из средневекового городища Джанкент. // Материалы по археологии и истории средневекового Причерноморья. 2024. №16. С.512-526. - DOI: 10.53737/2713-2021.2024.46.72.023

17. Гончаров Е.Ю., Настич В.Н. Монеты сырдарьинских огузов IX в. В: Кляшторный С.Г. (отв. ред.). Тюркологический сборник 20112012. Москва, - 2013: Наука; Восточная литература, с. 80-91.

18. Якубовский А.Ю. Вопросы этногенеза Туркмен в VIII-X вв. // Советская этнография. – 1947. – №3. - с. 48-54.

19. Зиливинская Э.Д. Очаги жилого комплекса на городище Джанкент. // Известия Национальной академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук 2013. №3, 100-107.

20.Дарменов Р.Т., Тажекеев А.А. Ритуальные очаги на городище Жанкент. // Народы и религии Евразии 2018. №17 (4), 109-122.

21.Воронина В.Л. Черты раннесредневекового жилища Средней Азии. // Советская этнография 1963. №6, 81-83.

22.Неразик Е.Е. Сельские поселения афригидского Хорезма: по материалам Беркут-калинского оазиса. – Москва: Наука. – 1966, 160 с.

23.Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А. Следы почитания огня в средневековом хорезмском городе. // Этнография и археология Средней Азии. Виноградов А.В. (отв. ред.). – Москва: Наука. – 1979, с. 105-112.

24.Пугаченкова Г.А. Художественные сокровища Дальверзин-Тепе. – Л.: «Аврора». 1978. – 104 с.

25.Пугаченкова Г.А., Ртвеладзе Э. В. и др. Дальверзинтепе – кушанский город на юге Узбекистана. – Ташкент, Иэд-во «Фан» УзССР. Рис. 159. Бнбл. 212. - Стр. 240.

26.Буряков Ю.Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. Издательство «ФАН» Узбекской ССР. Ташкент, 1982. - 212 с.

27.Воронина В.Л. Древняя строительная техника Средней Азии // Архитектурное наследство. М.: 1953, № 3

28.Анарбаев А. Благоустройство средневекового города Средней Азии (V - начало XIII вв.). Ташкент: Изд-во "Фан" Узбекской ССР, 1981. - 119 с.

29.Зиливинская Э.Д. Благоустройство и санитария в Золотоордынских городах // Археология евразийских степей №3, 2022. С. 196-203. https://doi.org/10.24852/2587-6112.2022.3.196.203

30.Смагулов Е.А. Древний Сауран. - Алматы: АО «АБДИ Компани», 2011. - 416 с.

31.Байпаков К.М., Воякин Д.А., Акылбек С.Ш. Жилая застройка Отрара в X начале XIII веков // Известия Национальной академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук. - Алматы, 2013. №3. С. 174-186.

32.Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии // АН СССР. Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1959. - 396 с.

33.Ильясова С.Р., Ильясов Дж.Я., Имамбердыев Р.А., Исхаков Е.А. «Нет блага в богатстве». Глазурованная керамика Ташкентского оазиса IX- XII вв. - Москва, 2016. - 597 с.

СЫРДАРИЯ ӨЗЕНІНІҢ ОРТА АҒЫСЫНДАҒЫ ҚАЛА МӘДЕНИЕТІ

URBAN CULTURE OF THE MIDDLE REACHES OF THE SYR DARIA

Марат Қымызұлы Тұяқбаев[1]
Marat Qymyzuly Tuyakbayev[2]

Кіріспе. Түркістан оазисі – Оңтүстік Қазақстанның тарихи-мәдени дамуында ерекше орын алатын аймақ. Оның аумағында әр кезеңге жататын қалалар, қоныстар мен басқа да археологиялық ескерткіштердің шоғырлануы өңірде қала мәдениетінің ерте кезеңдерден бастап қалыптасып, тарихи даму барысында үздіксіз өзгеріп отырғанын көрсетеді. Сондықтан Түркістан оазисінің тарихи топографиясын зерттеу ежелгі және ортағасырлық қоныстану жүйесінің қалыптасу ерекшеліктерін, қалалардың өзара байланысын және олардың тарихи-географиялық орналасуын анықтау үшін маңызды.

Түркістан оазисінің археологиялық ескерткіштерін жүйелі түрде зерттеу барысында олардың орналасуы, аумағы, хронологиялық кезеңдері мен зерттелу деңгейі туралы ауқымды деректер жинақталды. Бұл материалдар оазистің тарихи топографиясын кешенді түрде қарастыруға және қала мәдениетінің кеңістіктік даму ерекшеліктерін айқындауға мүмкіндік береді.

Зерттеудің мақсаты

Зерттеудің негізгі мақсаты – Түркістан оазисіндегі қала мәдениеті ескерткіштерінің тарихи топографиясын археологиялық зерттеулер негізінде жүйелеу, олардың орналасу ерекшеліктерін, хронологиялық кезеңдерін және тарихи-мәдени дамуындағы орнын анықтау.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеудің негізгі материалдық базасын Түркістан оазисінде жүргізілген археологиялық зерттеулердің нәтижелері, қала мәдениеті ескерткіштері туралы мәліметтер және археологиялық барлау барысында жинақталған материалдар құрайды. Зерттеу барысында археологиялық барлау, шурфтық және стратиграфиялық зерттеу, жер бетінен жиналған археологиялық материалдарды талдау әдістері қолданылды. Сонымен қатар ескерткіштердің орналасуы, көлемі және хронологиялық ерекшеліктері салыстырмалы-тарихи тұрғыдан қарастырылды.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы

Зерттеудің ғылыми жаңалығы Түркістан оазисіндегі қала мәдениеті ескерткіштерін тарихи топография тұрғысынан кешенді түрде жүйелеумен байланысты. Археологиялық зерттеулер нәтижесінде анықталған ескерткіштер олардың орналасуы, аумағы, хронологиясы және зерттелу әдістері бойынша сараланып, оазистің тарихи-археологиялық кеңістігін сипаттайтын біртұтас деректер жүйесі қалыптастырылды.

Зерттеу нәтижелері

Зерттеу нәтижесінде Түркістан оазисіндегі қала мәдениеті ескерткіштерінің негізгі тобы жүйеленіп, олардың тарихи-географиялық орналасуы мен хронологиялық ерекшеліктері айқындалды. Оазис аумағындағы ескерткіштер бірнеше микрооазиске бөлініп қарастырылып, олардың әрқайсысының археологиялық ерекшеліктері сараланды. Археологиялық барлау мен шурфтық зерттеулер барысында алынған материалдар ескерткіштердің тарихи кезеңдерін нақтылауға және олардың қала мәдениетінің дамуындағы орнын анықтауға мүмкіндік берді.

Жинақталған деректер Түркістан оазисіндегі қоныстану жүйесінің біркелкі болмағанын және оның табиғи-географиялық жағдайлармен қатар тарихи үдерістерге де байланысты қалыптасқанын көрсетеді. Ескерткіштердің хронологиялық әркелкілігі өңірдегі қала мәдениетінің ұзақ уақыт бойы қалыптасып, дамығанын аңғартады.

Түркістан археологиялық экспедициясы 1996 жылдан бастап Түркістан оазисіндегі қала құрылысы ескерткіштерін жүйелі түрде жан-жақты зерттеу жұмыстарын жүргізіп келеді.

[1] «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан, Қазақстан Республикасы; бас археолог, тарих ғылымдарының кандидаты.

[2] National Historical and Cultural Museum-Reserve “Aziret Sultan”, Chief Archaeologist, Candidate of Historical Sciences.

Экспедиция құрамындағы арнайы барлау-зерттеу жасағы (М.К. Тұяқбаев) осы жылдар аралығында (1996–2019 жж.) оазистегі қала құрылысы мен ежелгі ирригациялық жүйелердің ескерткіштерін анықтау, тіркеу және зерттеу бағытында іздестіру жұмыстарын жүргізді. Өткен жылдар ішінде 70-тен астам тарихи ескерткіш зерттелді. Олардың 59-ы қала құрылысына, ал қалғандары ирригациялық жүйелерге қатысты болды. 59 ескерткіштің аспаптық жоспары түсіріліп, Жаһандық позициялау жүйесі (GPS) арқылы географиялық координаттары анықталды. Әрбір нысан жан-жақты фототіркеуден өткізілді, сондай-ақ жер бетінен жиналған археологиялық материалдар мұқият іріктеліп алынды.

1996–2019 жылдар аралығында экспедиция жасағы ғылымға бұрын белгісіз болған қала құрылысының 29 ескерткішін және әртүрлі типтегі 200-ге жуық жаңа кәріз жүйесін анықтады. Ортағасырлық 25 ескерткіште материктік қабатқа дейін стратиграфиялық қазба жұмыстары жүргізілді, ал қалғандарында жоғарғы құрылыс қабаттарын мерзімдеу мақсатында барлау шурфтары салынды. Жүргізілген зерттеу жұмыстарының нәтижесінде антикалық және ортағасырлық кезеңдерге жататын қыш бұйымдардың аса мол коллекциясы жинақталды. Жиналған материалдардың барлығы камералдық өңдеуден өткізіліп, графикалық тұрғыдан қалпына келтірілді. Сонымен қатар ең қызықты әрі сирек кездесетін үлгілер музей экспозицияларында көрсету мақсатында іріктеліп, реставрацияланды. Қыш кешендерін басқа ескерткіштерден алынған ұқсас материалдармен салыстырмалы талдау нәтижесінде табылған жәдігерлердің мерзімдемесі белгіленіп, зерттелген қала құрылысы ескерткіштерінің өмір сүрген тарихи кезеңдері анықталды.

Ғылымға бұрыннан белгілі әрі басқа экспедициялар тарапынан зерттелген оазис ескерткіштері де назардан тыс қалған жоқ. Өйткені олардың көпшілігінің мерзімдемесі тек жер бетінен жиналған материалдарға негізделіп, хронологиялық тұрғыдан көмескі және ұзақ уақыт аралығын қамтыған, ал кейбір ескерткіштерге бірнеше түрлі мерзімдеме ұсынылған болатын. Сондықтан бұл деректерді стратиграфиялық қазба жұмыстары мен тірек-артефактілер негізінде қайта тексеріп, нақтылауға тура келді. Бұған қоса, адам әрекетінің салдарынан бұрыннан белгілі көптеген ескерткіштер XX ғасырдың 50–70-жылдарында алғаш зерттелген кездегі сыртқы келбеті мен жоспарлық құрылымын жоғалтқан. Осыған байланысты кейбір жағдайларда ескерткіштердің сақталмаған бөліктерінің жоспарлық құрылымын 1950-жылдардағы жоспарларға сүйене отырып қалпына келтіруге (Иқан, Абд әл-Мәлік), ал басқа жағдайларда оларды бұрын назарға алынбаған нысандармен толықтыруға тура келді (Миртөбе, Жүйнек, Қаратөбе, Төрткүл-I). Стратиграфиялық қазба жұмыстарының нәтижесінде көптеген ескерткіштердің мерзімдемесіне түзетулер енгізілді: кейбірінің мерзімі ертерек кезеңге жылжытылса, енді бірқатарының мерзімі кейінгі кезеңдерге ауыстырылды.

Қазақстан археологиясы көпжылдық стационарлық зерттеулер нәтижесінде елеулі жетістіктерге қол жеткізіп, ортағасырлық қала құрылысы ескерткіштерін зерттеу ісінде айтарлықтай ілгеріледі. Артефактілерді зерттеу және олардың мерзімдемесін анықтау саласындағы жетістіктер, сондай-ақ қыш бұйымдардың мол әрі мазмұнды кешендері Қаратаудың оңтүстік беткейлеріндегі урбандалу ескерткіштерінің бұрын белгіленген мерзімдемелерін нақтылауға және түзетуге мүмкіндік береді. Бұл ретте ортағасырлық араб-парсы дереккөздері қазіргі зерттеушілер жасаған аудармалар арқылы кеңінен пайдаланылды, сондай-ақ ескерткіштер мен оларды қоршаған ландшафтты топографиялық зерттеудің жаңа әдістері қолданылды.

Көпжылдық зерттеулердің нәтижесінде ескерткіштердің атаулары мен орналасу орындары нақтыланып, олардың мерзімдемелері түзетіліп, жаңадан анықталған нысандар енгізілген Түркістан оазисінің қала құрылысы ескерткіштерінің жаңа Археологиялық картасы жасалды (1-сурет). Картаға сонымен қатар ерте кезеңдерде тартылып қалған өзендер мен олардың арналары да түсірілді. Олар ежелгі өзен арналарының ескі арна іздері түрінде сақталған қалдықтары негізінде қалпына келтірілді. Ежелгі арықтар мен кәріздер де қайта

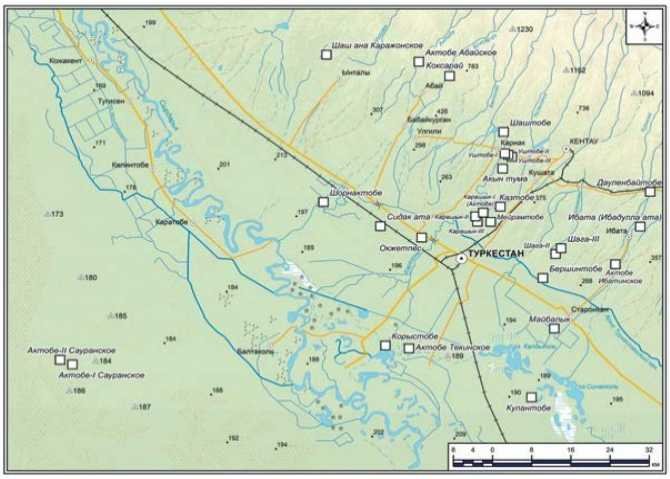


Рис. 2. Карта городищ и поселений Туркестанского оазиса с раннеантичного времени до раннего средневековья

қалпына келтіріліп, егіншілікпен айналысқан шаруалардың жеке қоныстарының қирандылары орналасқан жерлер анықталды. Алайда олардың арасында кейінгі дәуірлерге жататын құрылыстардың қирандылары да болуы мүмкін.

Түркістан оазысының тарихи топографиясын зерттеу барысында физикалық-географиялық ерекшеліктерді ескере отырып, ескерткіштерді олардың хронологиялық ерекшеліктеріне қарамастан, гидрожүйелерінің біртұтастығы негізінде микрооазистерге бөліп қарастыру неғұрлым түсінікті әрі мақсатқа сай деген қорытындыға келдік. Мұндай тәсіл ескерткіштерді тарихи интерпретациялау әдістемесінде, әрине, жаңалық емес [Буряков 1982: 11-б.].

Оазис аумағындағы ескерткіштер өзендердің жоғарғы ағысынан сағаларына қарай топтастырылды. Ал микрооазистердің атаулары сол топтағы ең белгілі ескерткіштердің атауларына байланысты берілді. Тек Тамдыөзек микрооазисі Қалдықкөл көлінен бастау алып, шығыстан солтүстік-батысқа қарай ағып, Ийркөл алқабына құятын өзек атауымен аталды.

Осылайша, өңірдің гидрографиялық желілеріне қарай сегіз микрооазис анықталды. Олардың құрамындағы қала құрылысы ескерткіштері нақты су бассейндерімен тығыз байланысты. Енді әрбір микрооазиске жеке тоқталып, оның құрамына кіретін гидрожүйелер мен ескерткіштерді қарастырамыз. Ескерткіштер хронологиялық ретпен, ертеректен кейінгі кезеңге қарай орналастырылды.

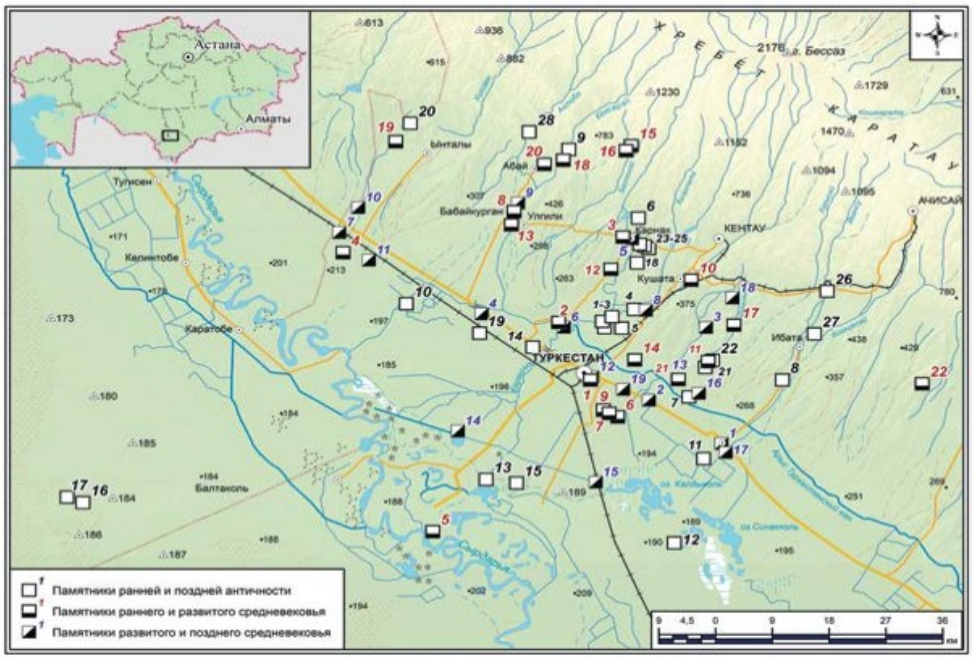


Рис. 1. Карта городищ и поселений Туркестанского оазиса

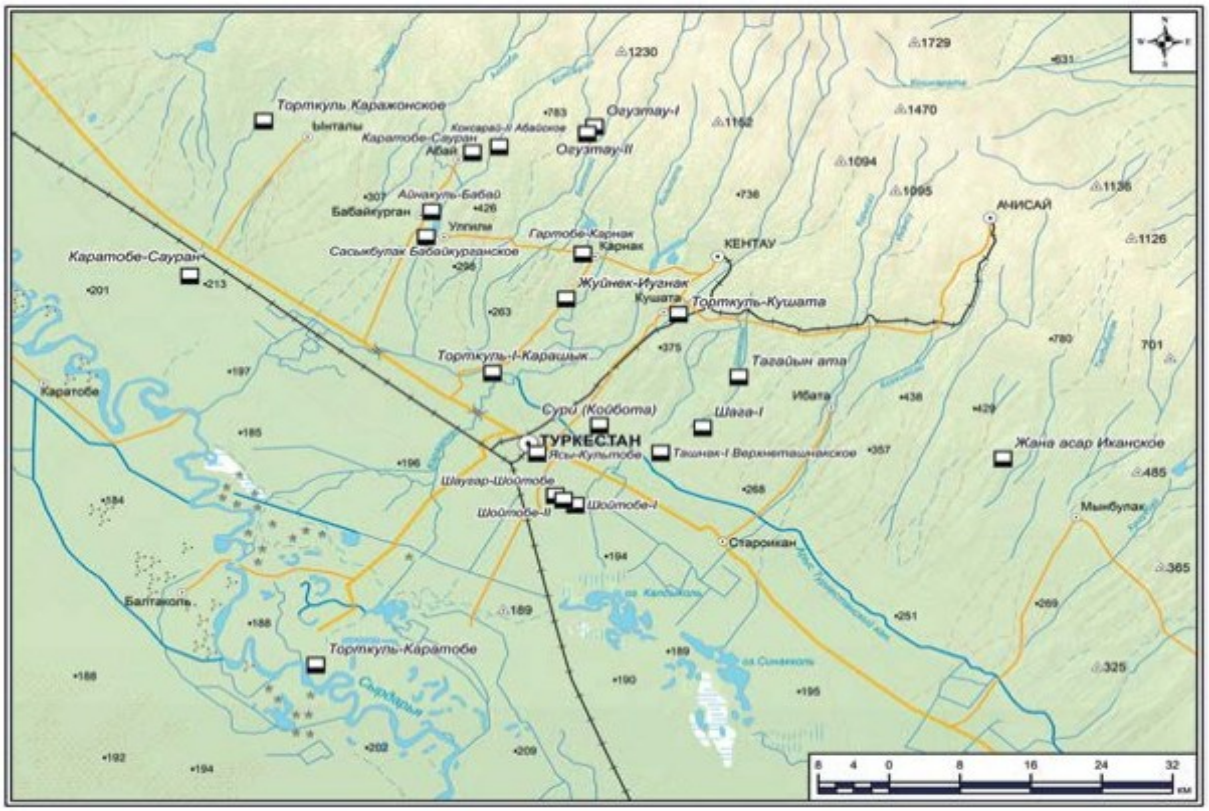


Рис. 3. Карта городищ и поселений Туркестанского оазиса со времен поздней античности до развитого средневековья

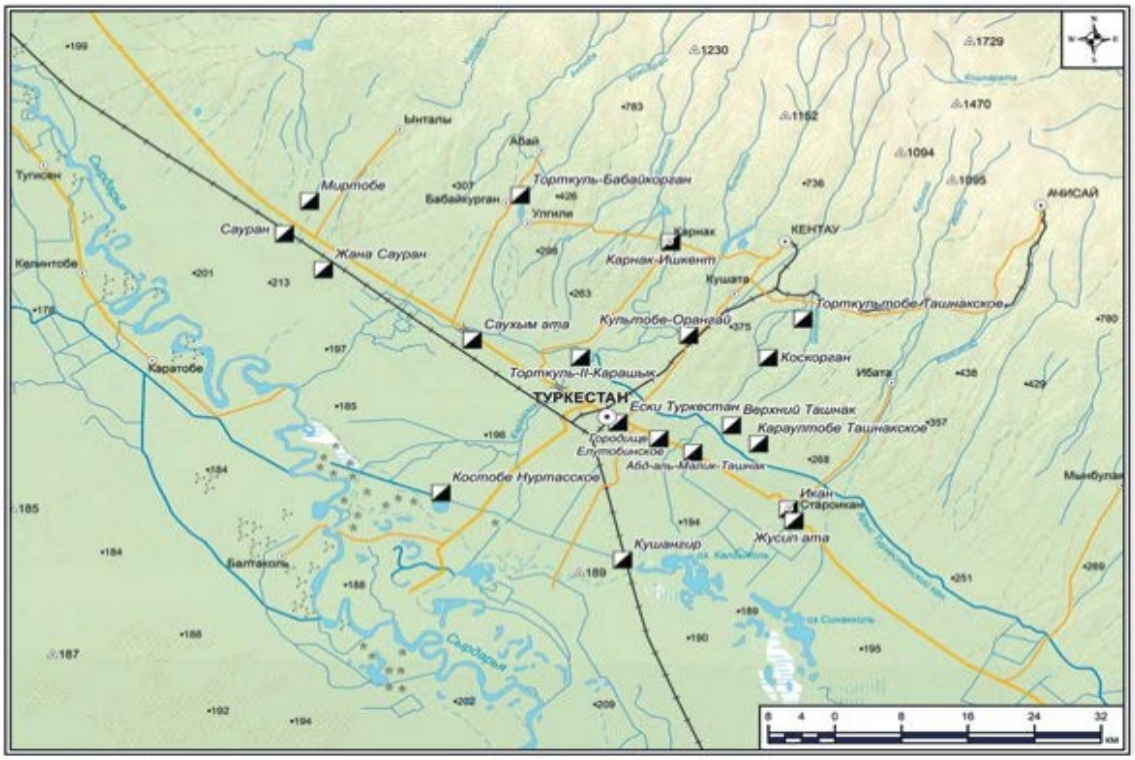


Рис. 4. Карта городищ и поселений Туркестанского оазиса раннего, развитого и позднего средневековья, а также нового времени

Сауран микрооазисі

Микрооазис Түркістан оазисінің солтүстік-батыс бөлігінде орналасқан және Қызылорда облысы Жаңақорған ауданы аумағының шағын бөлігін қамтиды. Микрооазистің жалпы аумағы шамамен 2200 шаршы км, оның 600 шаршы км-ін таулы массивтер алып жатыр. Тау бөктеріндегі аңғарлар жайылымға, бау-бақша және бақша дақылдарын өсіруге қолайлы. Негізгі егіншілік алқаптары микрооазистің орталық бөлігінде орналасқан. Мұнда қалалар мен қоныстар, сондай-ақ жеке шаруашылық қоныстары шоғырланған. Сырдарияның оң жағалауында тез пісетін дәнді дақылдар мен мақта өсірілген 11 шаруашылық қоныс орналасқан. Негізгі егістік алқаптары Бесарық, Шығыр және Майдантал тау өзендерінен бастау алатын көптеген каналдар мен арықтар арқылы суландырылған. Егіншілік пен жайылымға жарамды жерлердің жалпы аумағы шамамен 900 шаршы км-ді құрайды.

Кейінгі ортағасырларда ирригация үшін судың негізгі көздеріне әртүрлі типтегі кәріз жүйелері айналды. Кәріздердің жалпы саны 200-ден астам, олардың ұзындығы 200 метрден 5 км-ге дейін жетеді, ал жалпы ұзындығы 100 км-ден асады. Атауларына қарағанда, бұл өңірде кәріздер ежелгі кезеңдерден бері пайдаланылған. Бұған «Метан кәріз» деп аталатын кәріз атауы дәлел бола алады. Соғды тілінде бұл сөз «қоныс» деген мағынаны білдіреді.

Әртүрлі тарихи кезеңдерде микрооазистің экономикалық және саяси орталықтары Қаратөбе-Сауран, Сауран қалашықтары және Жаңа Сауран қонысы болды. Микрооазистің солтүстік-шығыс шекарасынан оңтүстік-батыс шекарасына дейінгі ұзындығы 75 км, ал солтүстік-батыстан оңтүстік-шығысқа дейінгі аралығы 32 км. Микрооазистер арасындағы шекараларды тау бөктеріндегі адырлар – бірнеше шақырымға созылған биік төбелер түріндегі тау сілемдері – және сусыз, адам қоныстанбаған аңғарлар құрайды. Көптеген тау өзендерінің ішінде ежелгі кезеңде Сырдариямен Ашылған ескі арнасы арқылы байланысқан жалғыз өзен – Майдантал.

Су ресурстары: Бесарық, Тастақсай, Үшөзен, Майдантал, Ашылған, Шығыр өзендері; Метанкәріз, Мир-Араб, Ашылған, Майдантал және басқа да кәріз жүйелері.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Ақтөбе-I, Ақтөбе-II, Шаш ана, Қаратөбе, Төрткүл-Қаражон, Шығырлы, Қаратөбе-Сауран, Сауран, Жаңа Сауран.

Сидақатин микрооазисі

Микрооазис Сауран және Қарнақ микрооазистерінің арасында орналасқан. Оның жалпы аумағы шамамен 1600 шаршы км, оның 500 шаршы км-ін таулар алып жатыр. Аумағы шамамен 1600 шаршы км болатын тау шатқалдары мен жайылымдар адамдардың шаруашылық қажетіне пайдаланылған, ал оларға кіретін жолдар арнайы салынған форпосттармен - Көксарай, Ақтөбе, Аққорған бекіністерімен қорғалған.

Ауыл шаруашылығы алқаптары микрооазистің орталық бөлігінде, Ақтөбе, Жаңақорғанөзен тау өзендерінің және көптеген каналдар мен арықтардың бассейндері бойында орналасқан. Егіншілік пен жайылымға жарамды жерлердің жалпы аумағы шамамен 640 шаршы км. Сырдария маңындағы микрооазис бөлігі ежелгі дәуірден бастап батпақты әрі егіншілікке қолайсыз болған. Алайда тоғайлы алқаптар жыл бойы жайылым ретінде пайдаланылған.

Кейінгі ортағасырларда мұнда да ирригациялық кәріз жүйелері қолданылған. Қазіргі таңда Төрткүл-Бабайқорған және Саухыматин кәріздері ғана белгілі. Әртүрлі кезеңдерде микрооазистің экономикалық орталықтары Сидақ ата, Айнакөл және Төрткүл-Бабайқорған қалашықтары болған. Микрооазистің солтүстік-шығыстан оңтүстік-батысқа дейінгі ұзындығы 80 км, ал солтүстік-батыстан оңтүстік-шығысқа дейінгі ені 20 км.

Су ресурстары: Көксарай, Жаңақорғанөзен, Тастақсай, Аша, Бозбұтақ, Жылағаната, Ақтөбе, Табақбұлақ, Иглік өзендері; Бұдырқарық, Сунақарық, Шорнақарық, Батырбас, Жалғызжиде, Наманарық, Сасықбұлақ арықтары.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Көксарай-I, Шорнақтөбе, Мазар төбе, Сидақ ата, Сасықбұлақ, Ақтөбе, Айнакөл-Бабай, Бұзауқорған, Саухым ата, Көксарай-III, Төрткүл-Бабайқорған.

Қарнақ микрооазисі

Микрооазис Түркістан оазисінің орталық бөлігінде, Сидақ-ата және Қарашық микрооазистерінің арасында орналасқан. Оның жалпы аумағы шамамен 750 шаршы км, оның

330 шаршы км-ін таулы массивтер алып жатыр. Тау бөктеріндегі бөліктерде микрооазистің ені 17 км-ге дейін кеңейеді, ал Қарсақты өзенінің бассейнінде 4 км-ге дейін тарылады.

Негізгі ауыл шаруашылығы алқаптары орталық бөлікте Ермекөзен, Қарсақты өзендері мен Бестоғай және Тазадарарық өзендері бассейндерінің бойында орналасқан. Тау бөктеріндегі аумақтарда бау-бақша және бақша дақылдары өсірілген. Таулы шатқалдарда, Сауран және Сидақатин микрооазистеріндегідей, ондаған шаруашылық қоныстарының қирандылары кездеседі. Егіншілік пен жайылымға жарамды аумақтардың жалпы көлемі шамамен 400 шаршы км.

Бұл микрооазистен кәріз жүйелері анықталған жоқ. Дегенмен, ол ежелден өзінің бау-бақшашылығымен және бақша шаруашылығымен ерекшеленеді.

Микрооазистің солтүстік-шығыстан оңтүстік-батысқа дейінгі ұзындығы 70 км, ал солтүстік-батыс шекарасынан оңтүстік-шығыс шекарасына дейінгі ең кең бөлігі 17 км-ге жетеді. Әртүрлі тарихи кезеңдерде микрооазистің экономикалық және рухани орталықтары Гартөбе, Қарнақ және Жүйнек қалашықтары болған.

Су ресурстары: Иреката, Бестоғай, Ермексу, Ермекөзен, Қарасақты өзендері; Тазадарарық арығы; Шекербұлақ, Тасбұлақ, Жамбасбұлақ, Ащыбұлақ, Ақынтұма, Ясарбұлақ бұлақтары.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Шаштөбе, Оқжетпес, Үштөбе-I, II, III, Жайдақ-I, II, III, Ақынтұма, Жүйнек, Гартөбе, Оғызтау-II, Қарнақ-Ишкент, Оғызтау-I.

Қарашық микрооазисі

Микрооазис солтүстік-батысында Қарнақ, оңтүстік-шығысында Шағын, оңтүстігінде Шahар, ал оңтүстік-батысында Тамдыөзек микрооазистерімен шектеседі. Оның жалпы аумағы шамамен 800 шаршы км. Солтүстік-шығыс бөлігінің ені 24 км-ге жетсе, оңтүстік-батысқа қарай кейбір жерлерде 5 км-ге дейін тарылады. Микрооазистің 500 шаршы км аумағын таулы массивтер алып жатыр.

Ауыл шаруашылығы дақылдарын өсіруге және жайылым ретінде пайдалануға жарамды негізгі алқаптар Баялдыр, Қантағы және Қарашық өзендерінің бассейндерінде орналасып, шамамен 300 шаршы км аумақты қамтиды. Таулы шатқалдар мен жайылымдарда көптеген шаруашылық қоныстарының қирандылары бар. Микрооазистің орталық бөлігінде негізінен бау-бақша және бақша шаруашылығы дамыған, ал төменгі бөліктері дәнді дақылдарды өсіруге қолайлы.

Қарашық - ежелгі кезеңде Тамдыөзек арналары арқылы Сырдариямен байланысқан Түркістан оазисіндегі үш өзеннің бірі. Микрооазистің солтүстік-шығыс шекарасынан оңтүстік-батыс шекарасына дейінгі жалпы ұзындығы 86 км, орташа ені 10–12 км.

Әртүрлі тарихи кезеңдерде негізгі экономикалық және саяси орталықтар Төрткүл-Күшата, Төрткүл-I және Төрткүл-II қалашықтары болды.

Су ресурстары: Қызылата, Баялдыр, Біресек, Қантағы, Қарашық өзендері.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Қазтөбе, Қарашық-I, II, III, Мейрамтөбе, Қантағ, Хантағы-I, II, Оренг, Төрткүл-I, Төрткүл-Күшата, Балақорған, Қызқорған, Кент, Төрткүл-II, Күлтөбе-Оранғай, Ийлан-Қарауыл.

Шағын микрооазисі

Бұл аудан да төрт көршілес микрооазиспен - Қарашық, Тамдыөзек, Шahар және Иқан микрооазистерімен шектеседі. Оның жалпы аумағы шамамен 650 шаршы км. Көршілес микрооазистерде таулы массивтер едәуір аумақты алып жатса, Шағын микрооазисінде олардың көлемі небәрі 75 шаршы км-ді құрайды. Тау бөктеріндегі адырлар микрооазистің ортасына дейін созылып жатыр.

Бұл адырлар негізінен жайылым ретінде пайдаланылған, ал егіншілікке микрооазистің 350 шаршы км-ге жуық төменгі жазық бөлігі қолайлы. Негізгі су артериялары - Құрысай және Шағаөзен өзендері, сондай-ақ XX ғасырдың ортасына дейін егістік алқаптарды сумен қамтамасыз етіп келген сансыз бұлақтар мен су арналары.

Микрооазистің солтүстік-шығыс шекарасынан оңтүстік-батыс шекарасына дейінгі ұзындығы 67 км, ал солтүстік-батыстан оңтүстік-шығысқа дейінгі аралығы 12 км. Шаруашылық қоныстары негізінен микрооазистің жазық бөлігінде орналасқан.

Экономикалық және саяси орталықтары Шаға-I және Көскорған қалашықтары болды.

Су ресурстары: Шағаөзен, Қараөзен, Құрысай өзендері; Қотырбұлақ, Қарабұлақ, Қайнарбұлақ, Қалдарбұлақ, Тасбұлақ, Табақбұлақ, Метбұлақ, Мұсалибұлақ, Ақбұлақ, Сасықбұлақ бұлақтары; Найсаб, Арнасай, Қайнар, Ташнақ, Шұқырузын арықтары.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Бершінтөбе, Шаға-I, Шаға-II, Қотырбұлақ, Шаға-III, Көскорған, Абд әл-Мәлік, Жоғары Ташнақ.

Иқан микрооазисі

Бұл микрооазис Түркістан оазисінің оңтүстік-шығыс шетінде орналасып, Бәйдібек ауданының аумағымен шектеседі. Солтүстік-батысында Шағын, оңтүстік-батысында Тамдыөзек микрооазистерімен көршілес.

Микрооазистің жалпы аумағы 1700 шаршы км, оның шамамен 550 шаршы км-ін таулы массивтер алып жатыр. Негізгі суармалы егістік алқаптар Иқансу, Көккиясау және Шылбырөзен тау өзендерінің бойында орналасқан. Шамамен 300 шаршы км жер ауыл шаруашылығына жарамды, тағы 350 шаршы км жайылым ретінде пайдаланылады.

Көккиясау өзені Сынаққөлге құяды. Ежелгі кезеңдерде бұл көлдер жүйесі Тамдыөзек арналары арқылы Сырдариямен байланысқан. Микрооазистің жалпы ұзындығы солтүстік-шығыс шекарасынан оңтүстік-батыс шекарасына дейін 69 км, ал солтүстік-батыстан оңтүстік-шығысқа дейін 25 км.

Ішкі Қаратаудың шағын жазықтарында ондаған ортағасырлық шаруашылық қоныстарының қирандылары орналасқан. Әртүрлі тарихи кезеңдерде микрооазистің экономикалық және саяси орталықтары Ақтөбе және Иқан қалашықтары болған.

Су ресурстары: Иқансу-Атқы, Көккиясау, Шылбырөзен өзендері; Сасықбұлақ, Орманбұлақ, Көкбұлақ, Кішкенебұлақ бұлақтары; Бозтан, Иқансу, Шылбырарық арықтары.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Ақтөбе, Майбалық, Ибата, Дәуленбайтөбе, Жаңа Асар, Иқан.

Шahар микрооазисі

Бұл - көлемі жағынан шағын болғанымен, халық тығыз қоныстанған микрооазистердің бірі. Ол табиғи және жасанды гидроресурстар қатар кездесетін өзіндік ирригациялық жүйесіне байланысты жеке микрооазис ретінде бөлініп қарастырылады. Мұнда ежелгі дәуірлерден бастау алатын көптеген бұлақтар, каналдар, арықтар және кәріз жүйелері бар.

Микрооазистің жалпы аумағы небәрі 270 шаршы км. Таулы массивтер мен тау сілемдері оның аумағына кірмейді. Сумен қамтамасыз етудің негізгі көздері - Тастақ өзені, Жіңішке, Баулық, Суюрарық арықтары және кәріз жүйелері.

Микрооазистің барлық аумағы егіншілікке жарамды. Оның солтүстік-шығыс шекарасынан оңтүстік-батыс шекарасына дейінгі ұзындығы 24 км, ал солтүстік-батыстан оңтүстік-шығысқа дейінгі аралығы 12 км.

Әртүрлі тарихи кезеңдерде тек микрооазистің ғана емес, бүкіл өңірдің экономикалық және саяси орталықтары Шahар, Ясы-Күлтөбе және Ескі Түркістан қалалары болды.

Су ресурстары: Тастақ өзені; Жіңішке, Баулық, Суюрарық, Ортақ, Дарбаза, Базарлық, Қазынаарық арықтары.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Атаусыз қалашық, Шahар-Шойтөбе, Ясы-Күлтөбе, Төрткүл-Сури, Шойтөбе-I, Шойтөбе-II, Ескі Түркістан.

Тамдыөзек микрооазисі

Бұл микрооазис те гидроресурстары мен жалпы географиялық орналасу ерекшеліктері тұрғысынан өзгелерден айрықша сипатқа ие. Егіншілік алқаптары Тамдыөзек тармағы мен Бөген өзенінен бастау алатын каналдардың суымен суландырылған.

Көккиясау және Бөген өзендерінің суларымен толығатын төрт көлден тұратын каскад орналасқан Шошқакөл ойпаты ежелгі кезеңнен бастап Тамдыөзек тармағы арқылы Сырдариямен байланысқан. Осы көлдер мен су арнасының оңтүстік жағалауларында отырықшы мәдениетке жататын ондаған ескерткіш орналасқан. Олардың тұрғындары балық аулау, мал шаруашылығы және егіншілікпен айналысқан.

Микрооазис солтүстік-шығысында Қарнақ, Қарашық, Шahар, Шағын және Иқан микрооазистерімен, ал оңтүстігінде Отырар оазисімен шектеседі. Оның жалпы аумағы 1300 шаршы км. Оның 700 шаршы км-і тек мал шаруашылығы мен балық аулауға жарамды. Тағы

300 шаршы км жер жер асты суларының жақын орналасуына байланысты тұзданған және сортаңданған.

Микрооазистің батыстан шығысқа дейінгі ұзындығы 65 км, солтүстіктен оңтүстікке дейінгі аралығы 20 км. Бұл - Түркістан оазисіндегі халық ең сирек қоныстанған микрооазистердің бірі. Ол тарихи кезеңдердің барлығында экономикалық және саяси тұрғыдан Түркістан мен Отырарға тәуелді болған.

Су ресурстары: Тамдыөзек, Қамыстыкөк арналары.

Қала мәдениетінің ескерткіштері: Құлантөбе, Ақтөбе-Текинское, Қорыстөбе, Төрткүл-Қаратөбе, Көстөбе, Күншағыр. Төрткүл-Қаратөбенің ежелгі атауы Күйік Асар түрінде сақталған.

Түркістан оазысы көршілес Отырар оазисінен гидрожүйелерінің орналасуы мен табиғи ландшафтының өзіндік ерекшеліктері арқылы едәуір өзгешеленетіні белгілі. Егер Отырар оазисінің ескерткіштері негізінен Сырдария мен Арыс өзендерінің бассейндері бойында топтасып орналасса, Түркістан оазисіндегі қалашықтар мен қоныстар ондаған тау өзендері мен шағын өзендердің, кейде тіпті бұлақтардың жағалаулары мен атырауларына шашырай орналасқан (1-сурет).

Бұдан тек Тамдыөзек микрооазисінің ескерткіштері ерекшеленеді. Мұндағы ескерткіштер Тамдыөзек тармағының сол жағалауымен және суымен қоректенетін шағын көлдердің тізбегі бойында орналасқан. Бұл микрооазистің тағы бір ерекшелігі - оның ескерткіштері оазистің жазық бөлігінде бір көлденең сызық бойына орналасқан. Қалған ескерткіштер солтүстік-шығыстан оңтүстік-батысқа қарай ағатын өзендер мен жылғалардың жағалауларын бойлай созылып жатыр.

Оазистің тау бөктеріндегі аймағы суармалы егіншілік үшін аса қолайлы. Жер асты сулары тереңде орналасқан және олардың табиғи ағысы жақсы. Сулардың минералдану деңгейі төмен. Сырдария маңындағы жазықтың оңтүстік жолағында жер асты сулары жер бетіне жақын орналасқандықтан, топырақ қатты тұзданған. Оазистің пролювиалдық жазығында, әсіресе оның аласа таулы бөлігінде, жер бедерінің ерекшеліктеріне байланысты жерлер негізінен жайылым ретінде ғана пайдаланылуы мүмкін.

Орта Сырдарияның оң жағалауы мен Қаратаудың оңтүстік тау бөктерінде орналасқан Түркістан оазисі Оңтүстік Қазақстан облысындағы халық ең тығыз қоныстанған өңірлердің қатарына жатады. Қаратау шыңдарының биіктігі 1500–2000 метрге жетеді. Алайда Қиықжол, Қасқаша, Бажы, Аққолтық, Тұрлан, Бақанды және басқа да асулар Түркістан оазисін Созақ аңғарымен және Шу жазығымен байланыстырады. Олар мал айдауға және сауда керуендерін өткізуге қолайлы жолдар қызметін атқарған.

Бұл өңірдің топырақтары, әсіресе жазғы уақытта, маусымдық мал шаруашылығын жүргізуге қолайлы жайылымдар болып табылады.

Аумақтың үштен екі бөлігін тау бөктеріндегі адырлар жазығы мен өзендердің жайылмалары тілімдеген аңғарлық жазық алып жатыр. Тау бөктеріндегі адырлар бау-бақша дақылдарын өсіруге, тәлімі егіншілікке және қыста, көктемде әрі күзде мал ұстауға қолайлы әртүрлі шөпті өсімдіктерге бай кең жайылымдық аймақ болып саналады. Өзен аңғарларындағы жазықтар - құрамында қарашірік мөлшері жоғары, аса құнарлы шалғынды топырақты негізгі суармалы егістік жерлер. Мұнда әртүрлі дақылдарды, соның ішінде дәнді, бақша, мал азықтық және техникалық дақылдарды өсіруге мүмкіндік болған.

Оазистің оңтүстік және оңтүстік-батыс аудандарында арналармен тілімделген жерлерді суару үшін Сырдарияның өз суы пайдаланылды. Су шығырлар мен атпа құрылғылары арқылы көтерілді. Дегенмен өзеннің оң жағалауы жалпы алғанда биіктеу болып келеді және каналдар мен арықтар тартуға аса қолайлы емес.

1-кесте. Түркістан археологиялық экспедициясы Түркістан оазисінде зерттеген қала мәдениеті ескерткіштері (1996–2006 жж.)

№	Ескерткіштер	Хронологиясы	Қазба жүргізілмеген аумағы (га)	Зерттеу әдістері
I. Шауғар микрооазисі				

1	**Шойтөбе-Шаһар қалашығы**	VIII–XIII ғғ.	8,1	Стратиграфиялық шурф
2	**Шойтөбе-I қонысы**	IX–X – XIV–XV ғғ.	12,1	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
3	**Шойтөбе-II қонысы**	XII–XIV ғғ.	11,2	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
4	**Ясы-Күлтөбе қалашығы**	б.з.б. II–IV ғғ. – XIV–XV ғғ.	2,6	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
5	**Ескі Түркістан қалашығы**	XIV–XIX ғғ.	88,5	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
II. Сауран микрооазисі				
6	**Ақтөбе-I Сауран қонысы**	б.з.б. I ғ. – б.з. IV–V ғғ.	1,1	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
7	**Ақтөбе-II Сауран қонысы**	б.з.б. I ғ. – б.з. IV–V ғғ.	0,5	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
8	**Шаш ана қонысы**	I–VI ғғ.	1,0	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
9	**Қаратөбе-Сауран қалашығы**	IV–V – XIII–XIV ғғ.	7,4	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
10	**Сауран қалашығы**	XII–XIV – XVIII ғғ.	49,1	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
11	**Төрткүл-Қаражон қонысы**	XIII–XIV ғғ.	1,8	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
12	**Миртөбе қонысы**	XV–XVII ғғ.	12,2	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
13	**Миртөбе-I қонысы**	XV–XVI ғғ.	0,35	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
14	**Миртөбе-II қонысы**	XVIII–XIX ғғ.	0,3	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
15	**Жаңа Сауран қонысы**	XIX–XX ғғ.	25,9	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
III. Сидақатин микрооазисі				
16	**Көксарай-I қонысы**	б.з.б. IV–II ғғ. – б.з. IV–V ғғ.	1,4	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
17	**Шорнақ қалашығы**	б.з.б. I ғ. – б.з. IV–V ғғ.	2,7	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
18	**Сидақ ата қалашығы**	I–VIII ғғ.	6,3	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
19	**Айнакөл-Бабай қалашығы**	IX–X – XV ғғ.	3,9	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
20	**Көксарай-II қонысы**	XIII–XIV ғғ.	0,33	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
21	**Бұзауқорған қонысы**	XIII–XIV ғғ.	1,0	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
22	**Саухым ата қалашығы**	XIV–XVIII ғғ.	1,2	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
23	**Төрткүл-Бабайқорған қалашығы**	XIV–XV – XVIII–XIX ғғ.	3,4	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
IV. Қарнақ микрооазисі				
24	**Шаштөбе қалашығы**	б.з.б. V ғ. – I–II ғғ.	1,3	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
25	**Оқжетпес қонысы**	б.з.б. I ғ. – б.з. IV–V ғғ.	1,2	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
26	**Ақынтұма қалашығы**	I–IV ғғ.	0,6	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
27	**Үштөбе-I шығыс қонысы**	I–IV ғғ.	0,24	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
28	**Үштөбе-II орталық қонысы**	I–IV ғғ.	0,15	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар

29	**Үштөбе-III батыс қонысы**	I–IV ғғ.	0,65	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
30	**Жүйнек-Иұғнақ қалашығы**	VI–VII – XVIII ғғ.	1,2	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
31	**Гартөбе-Қарнақ қалашығы**	VII–VIII – XIV ғғ.	1,4	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
32	**Қарнақ-Ишкент қалашығы**	XIV – XVIII–XIX ғғ.	6,1	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
V. Қарашық микрооазисі				
33	**Қазтөбе қонысы**	б.з.б. VI–V ғғ. – I–II ғғ.	1,2	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
34	**Қарашық-I қалашығы**	б.з.б. VI ғ. – I–III ғғ.	1,2	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
35	**Қарашық-II қалашығы**	б.з.б. V–IV ғғ. – II–III ғғ.	0,55	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
36	**Қарашық-III қонысы**	б.з.б. IV–III ғғ. – IV ғ.	0,33	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
37	**Мейрамтөбе қонысы**	б.з.б. IV ғ. – IV ғ.	0,60	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
38	**Төрткүл-I-Қарашық қалашығы**	VI–VII – XIV–XV ғғ.	4,2	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
39	**Төрткүл-Күшата қалашығы**	VII–VIII – XVIII ғғ.	2,7	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
40	**Төрткүл-II-Қарашық қалашығы**	XIV – XVIII–XIX ғғ.	2,2	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
41	**Күлтөбе-Оранғай қонысы**	XV–XVI – XVIII ғғ.	1,1	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
VI. Шағын микрооазисі				
42	**Бершінтөбе қонысы**	б.з.б. V–IV ғғ. – II–III ғғ.	0,43	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
43	**Шаға-II қонысы**	I–IV ғғ.	0,96	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
44	**Шаға-III қонысы**	I–IV ғғ.	0,37	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
45	**Шаға-I қалашығы**	IV–V – XVIII ғғ.	2,0	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
46	**Ташнақ-I қонысы**	XIII–XIV ғғ.	0,5	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
47	**Көскорған қалашығы**	XIII–XIV – XVIII ғғ.	1,6	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
48	**Абд әл-Мәлік-Ташнақ қалашығы**	XIII–XIV – XVIII ғғ.	4,1	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
49	**Жоғары-Ташнақ қонысы**	XVIII–XIX ғғ.	3,6	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
VII. Иқан микрооазисі				
50	**Ақтөбе-Ибатинское қалашығы**	б.з.б. III–II ғғ. – б.з. IV–V ғғ.	1,25	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
51	**Майбалық қалашығы**	б.з.б. II–II ғғ. – б.з. IV–VIII ғғ.	1,8	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
52	**Иқан қалашығы**	IX–X – XVIII ғғ.	4,6	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар
53	**Жүсіп ата қонысы**	XII–XIII – XIX ғғ.	10	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
VIII. Тамдыөзек микрооазисі				
54	**Құлантөбе қонысы**	б.з.б. II–I ғғ. – б.з. IV–VIII ғғ.	0,5	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
55	**Ақтөбе-Текинское қонысы**	б.з.б. I ғ. – б.з. IV–V ғғ.	0,5	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар
56	**Қорыстөбе қонысы**	б.з.б. I ғ. – б.з. V–VI ғғ.	1,7	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар

57	*Төрткүл-Қаратөбе қалашығы – Күйік Асар*	VII–VIII – XIII–XIV ғғ.	1,3	Стратиграфиялық шурф; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
58	**Көстөбе қонысы**	XVII–XVIII ғғ.	0,5	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз
59	**Күншағыр қонысы**	XVIII ғ.	0,3	Барлау шурфы; жер бетінен жиналған материалдар; бұрын ғылымға белгісіз





Зерттеу нәтижелерін жинақтау

Жүргізілген зерттеу жұмыстарының нәтижелерін жинақтау мақсатында оларды кесте түрінде ұсынамыз. 1-кестеде Түркістан археологиялық экспедициясы он жыл бойы (1996–2006 жж.) зерттеген Түркістан оазисінің қала мәдениеті ескерткіштерінің тізімі берілген.

1-кестеден көріп отырғанымыздай, 17 ескерткіш ерте антикалық және кейінгі антикалық кезеңдерге жатқызылған. Бұл мерзімдемелер негізінен барлау шурфтарынан алынған қыш материалдарына және жер бетінен жиналған материалдарды мұқият зерттеуге негізделген. Ескерткіштерді топографиялық зерттеу мен типологиялық жіктеу нәтижелері де осындай қорытындылардың қалыптасуына ықпал етті.

Осы ескерткіштерден табылған қыш бұйымдарды салыстырмалы талдау барысында олардың ұқсастары Соғды, Бұхара Соғдысы, Ежелгі Хорезм, Шаш, Ежелгі Ферғана, Үстірт-Уструшана және Солтүстік Бактрия ескерткіштерінен, сондай-ақ Жетіасар, Қауыншы және Отырар-Қаратау мәдениеттеріне жататын археологиялық нысандардан кездесті.

Тек қыш бұйымдарға негізделген мерзімдемелердің осал тұстары бар екенін түсінеміз. Дегенмен, қазіргі таңда олар алдын ала жасалған мерзімдемелер ретінде қарастырылады. Алдағы уақытта стратиграфиялық қазба жұмыстары мен тірек-артефактілердің нәтижелері арқылы бұл тұжырымдарды нығайтып, нақтылай аламыз деп үміттенеміз.

Бұған дейін ғылымға белгісіз болған 29 ескерткіштің 20-сы біздің зерттеу тақырыбымызға сәйкес келеді. Олардың тоғызына материктік қабатқа дейін стратиграфиялық шурфтар салынды.

1-кесте мен археологиялық картаның (1-сурет) деректерін талдау барысында мынадай қорытынды жасауға болады: әрбір микрооазис белгілі бір тарихи кезеңде өзіндік экономикалық орталыққа ие болған.

Мысалы, Шаһар микрооазисінің ерте ортағасырлық кезеңдегі орталығы - Шаһар, дамыған ортағасырларда - Ясы, ал кейінгі ортағасырларда - Ескі Түркістан болды.

Сауран микрооазисінің мұндай орталықтары Қаратөбе-Сауран, Сауран және Жаңа Сауран болды. Сидақатин микрооазисінде - Сидақ ата, Айнакөл-Бабай және Төрткүл-Бабайқорған; Қарнақта - Гартөбе-Қарнақ және Қарнақ-Ишкент; Қарашықта - Төрткүл-I-Қарашық және Төрткүл-II-Қарашық; Шағын микрооазисінде - Шаға-I және Абд әл-Мәлік-Ташнақ; Иқанда - Иқан; ал Тамдыөзек микрооазисінде - Төрткүл-Қаратөбе (Күйік Асар) экономикалық орталық қызметін атқарған.

Ерте және дамыған ортағасырларда оазистің аса ірі экономикалық орталықтары Шаһар, Төрткүл-I-Қарашық және Қаратөбе-Сауран болды. Ал кейінгі ортағасырларда бұл қызметті ең ірі екі қалашық - Сауран мен Ескі Түркістан атқарды.

Жошы ұлысы кезеңінде, XIV ғасырдың бірінші жартысында, Сауран Ақ Орданың астаналық орталығы болды. Ал кейінгі ортағасырларда Қазақ хандығының астанасы Ескі Түркістанға ауысты. Дегенмен Сауран өзінің тарихи маңызын жоғалтқан жоқ. Ол өзіндік әрі күрделі суару жүйесі қалыптасқан аса ірі егіншілік орталығына айналды.

Тек Тамдыөзек микрооазисінде XIII–XIV ғасырларда Төрткүл-Қаратөбе қаласы қираған кейін қалалық өмір қайта жанданған жоқ. Алайда XV ғасырдың соңынан бастап шағын қоныстар - Көстөбе мен Күншағыр пайда болды.

Қорытынды

Жоғарыда баяндалған материалдарды қорытындылай келе, мынадай тұжырымдарға келуге болады. Бұған дейін Түркістан оазисінде жүргізілген археологиялық экспедициялардың зерттеу жұмыстары көптеген қала мәдениеті мен ирригациялық жүйе ескерткіштерін толық тіркеуге мүмкіндік бере алмады. Бұған ең алдымен жол қатынасының болмауы және аэроархеологиялық барлау жүргізу мүмкіндігінің шектеулі болуы себеп болды.

Қала мәдениеті ескерткіштерінің алғашқы мерзімдемелері негізінен жер бетінен жиналған материалдарға сүйенді. Сондықтан олардың мерзімдері көмескі, ұзақ хронологиялық кезеңдерді қамтыды, ал кейбір ескерткіштерге бірнеше түрлі мерзімдеме ұсынылды. Түркістан археологиялық экспедициясының жасағы 23 ескерткіште стратиграфиялық, ал қалғандарында барлау шурфтарын салды. Табылған материалдарды салыстырмалы талдау нәтижесінде ескерткіштердің барлығы дерлік мерзімдік тұрғыдан қайта қаралып, нақтыланды.

Қазақстанның оңтүстігіне қатысты бұрынғы Археологиялық карталарда ақпараттың дәл еместігі және қала мәдениеті ескерткіштерінің орналасу орындарының дұрыс көрсетілмеуі сияқты кемшіліктер болды. Түркістан оазисі Отырар оазисінің құрамдас бөлігі ретінде қарастырылып, карталарда негізінен ірі қалалар ғана белгіленді.

Оазистің тарихи топографиясын зерттеу барысында өткен кезеңдердегі барлық негізгі су ресурстарын анықтап, белгілі және ғылымға бұрын белгісіз болған қала мәдениеті ескерткіштерін, сондай-ақ жеке егіншілік қоныстарының қирандыларын қамтитын оазистің гидрографиялық картасын жасауға мүмкіндік туды.

Нәтижесінде Түркістан оазисінің толық Археологиялық картасы жасалды. Онда ескерткіштер гидрожүйелерінің біртұтастығы негізінде сегіз микрооазиске бөлінді: Сауран, Сидақ-ата, Қарнақ, Қарашық, Шағын, Иқан, Шаһар және Тамдыөзек микрооазистері.

Сонымен қатар оазистің белгілі бір тарихи кезеңдеріне арналған Археологиялық карталар да әзірленді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Агеева Е.И. Керамика городов и поселений среднего течения Сырдарьи и Каратау // Известия АН КазССР. Серия археологическая. 1950. Вып. 2. С. 109–119.

2. Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана. Алма-Ата, 1958.
3. Байпаков К.М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья (VI – начало XIII в.). Алма-Ата, 1986.
4. Байпаков К.М. Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. Алма-Ата: Ғылым, 1998.
5. Байпаков К.М. О локализации средневековых городов Южного Казахстана // Археологические исследования в Отраре. Алма-Ата, 1977. С. 81–92.
6. Бартольд В.В. К истории орошения Туркестана // Сочинения. Т. 3. М., 1965. С. 229.
7. Грошев В.А. Древняя ирригация юга Казахстана. Алматы, 1996. 46 с.
8. Грошев В.А. Ирригация Южного Казахстана в средние века. Алма-Ата, 1985. С. 39–103.
9. Левина Л.М. Керамика нижней и средней Сырдарьи в I тысячелетии н. э. М., 1971. С. 206–210.
10. Пищулина К.А. Присырдарьинские города и их значение в истории казахских ханств в XV–XVII вв. // Казахстан в XV–XVIII вв. Алма-Ата, 1969. С. 2–49.
11. Туякбаев М.К. Города Туркестанского оазиса на Великом Шелковом пути // Научный журнал Центра тюркологии МКТУ. 2002. № 2. С. 96–100.
12. Туякбаев М.К. Динамика развития городов и поселений Туркестанского оазиса // Тұран-Түркістан: тарихи-мәдени сабақтастық мәселелері. Түркістан, 2006. С. 280–290.
13. Туякбаев М.К. Средневековые города Туркестанского оазиса // Вестник КазНПУ им. Абая. Серия исторические и социально-политические науки. Алматы, 2007. № 3 (14). С. 36–39.
14. Туякбаев М.К. Типология городов и поселений Туркестанского оазиса // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2005. Вып. 4. С. 254–269.
15. Туякбаев М.К. Ясы–Туркестан–Шавгар (археологические данные к исторической идентификации) // Известия МН АН РК. Алматы, 1997. № 1 (209). С. 35–44.
16. Туякбаев М.К. Историческая топография и развитие городов и поселений Туркестанского оазиса (XIII–XIX вв.). Алматы, 2009. 208 с.
17. Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962. С. 78–80.

ДВЕ МЕЧЕТИ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОГО ОТРАРА

TWO MOSQUES OF LATE MEDIEVAL OTRAR

Мухтар Бақадырулы Кожа[1]
Mukhtar Bakadyrovich Kozha[2]

Введение

Широко известный в средние века город Отрар (известный и в ряде средневековых источников как Фараб) соответствует городищу Отрартобе, что располагается на юге Республики Казахстан вблизи впадения реки Арысь в Сырдарью. В настоящее время городище Отрар находится под охраной государства как один из важнейших историко-культурных памятников Казахстана. Проведенные археологические исследования имеют большое научное значение в понимании истории и археологии Центральной Азии, предоставляя ценные сведения об архитектуре, социальной структуре, ирригационной системе и торгово-экономической жизни города.

Раскопки мечетей и мавзолеев раскрывают историю исламизации, влияние ислама на урбанизацию. Выявление и исследование мечетей позволяет дополнить письменные источники, подтверждая или опровергая сведения о темпах и методах распространения религии, особенно в оседлых центрах Южного Казахстана и Жетысу.

С 1969 г. изучением исторической топографии и стратиграфии древнего Отрара занималась Отрарская археологическая экспедиция, а с 1971 г. широкомасштабные раскопки на городище Отрартобе проводила Южно-Казахстанской комплексная археологической экспедиция Академии Наук КазССР, возглавляемая известным ученым К.А. Акишевым. По результатам археологического исследования памятников Отрара изданы монографии (Акишев, Байпаков, Ерзакович, 1972; Акишев, Байпаков, Ерзакович, 1981; Акишев, Байпаков, Ерзакович, 1987) и другая литература. История изучения археологических объектов Отрарского оазиса рассмотрена в ряде обобщающих работ (Савельева, Костина, 1986; Қожа, 2019; Қожа, 2025).

Материалы и методы исследования

Основным источником являются результаты археологических раскопок Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедицией Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР под руководством К.А.Акишева. Это, прежде всего, публикация многолетних раскопок на шахристане городища Отрартобе, выполненные К.А. Акишевым, К.М. Байпаковым, Л.Б. Ерзаковичем в виде отдельной монографий «Отрар в XIII-XV веках» (Акишев, Байпаков, Ерзакович, 1987). Использованы данные, взятые из отчетов об археологических раскопках отрарской мечети конца XIV–начала XV в., хранящиеся в Архиве Института археологии им. А.Х. Маргулана в Алматы, образцы архитектурного декора мечети, находящиеся в фондах Отрарского государственного археологического заповедника-музея (Туркестанская область, Отрарский район, с. Шаульдер), визуальный осмотр раскопанного архитектурного сооружения, расположенного в центральной части городища Отрартобе. Также проработаны отдельные публикации специалистов (Байпаков, Алдабергенов, 2005; Байпаков, Воякин, 2007; Зиливинская, 2011; Смагулов, 2013), где рассматривались различные аспекты, связанные с интепретацией результатов исследования неординарного археологического объекта, или высказаны предположения о причинах возведения постройки и времени прекращения функционирования мечети. Анализируется архитектурный декор отрарской мечети, производится сравнение с облицовкой близких по хронологии памятников зодчества Средней Азии. В публикации использованы планы, снятые Т. Стивенс, Л. Дубровской и другими специалистами под руководством профессора Аахенского центра документации и консервации в Германии, доктора М. Янсена в ходе реализации программы ЮНЕСКО, Японии и Казахстана «Сохранение и реставрация древнего городища Отрар», участником которого был автор данной статьи.

[1] Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, Институт археологии, главный научный сотрудник, доктор исторических наук. E-mail:mukhtar_kozha@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9619-7968

[2] Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Institute of Archaeology, , Chief Research Fellow, Doctor of Historical Sciences.

Использованы также материалы раскопок автора мечети начала XVI в. В 1999 г. в составе ЮККАЭ (руководитель К.М. Байпаков) мы проводили исследования позднесредневековых слоев Отрара (район раскопа IV). В ходе раскопок были выявлены остатки портала монументального сооружения, обращенного лицевой частью на север [Байпаков, Грищенко, Кожа, Нурпеисов 2000: 223]. В следующем году была расчищена большая часть здания, в том числе и помещение с нишей на юго-западной стене - михраб, что позволило уверенно идентифицировать данный объект как мечеть.

В качестве методологической основы использовались традиционные общенаучные принципы историзма и объективности, а также применялись проблемно-хронологический и сравнительно-исторический методы.

Историография. Многолетние широкомасштабные археологические работы на Отраре, проводимые экспедицией Академии Наук КазССР под руководством К.А. Акишева, привели к открытию одного из монументальных построек большого архитектурного комплекса в юго-восточной части шахристана (рис. 6). В ходе дальнейших работ были вскрыты остатки монументальной мечети [Акишев, Байпаков, Ерзаковича, 1987: 103–112]. Первооткрыватели сооружения К.А. Акишев, Л.Б. Ерзакович на основе стратиграфии участка пришли к выводу, что здание соборной мечети была построена в конце XIV – начало XV в., что слой мечети относится к горизонту IV, датируемому XIV–XV вв. [Акишев, Байпаков, Ерзаковича, 1987: 106][1]. Однако отдельные археологи высказали предположение о незавершенности постройки.

Авторы альбома об археологических памятниках Отрарского оазиса считали, что постройка отрарской мечети конца XIV – начала XV в. «связана, по мнению исследователей, с именем Тимура» и «мечеть**,** как удалось установить, была разрушена уже в начале XV в. после смерти Тимура, остатки ее конструкций включены в состав жилого квартала, и затем над ней возводились постройки более позднего времени. Разрушение мечети, видимо, произошло по причине незаконченностти ее строительства» [Байпаков, Алдабергенов, 2005: 23]. В иллюстративной части альбома без указания места находок даны фотографии образцов облицовок конца XIV - начало XV в. [Байпаков, Алдабергенов, 2005: 224–227].

В другой обобщающей работе высказано схожее предположение о незавершенности постройки: «возникает вопрос о причинах разрушения мечети буквально сразу же в период после смерти Тимура. По всей видимости, причиной стало незавершение строительства мечети – она так и осталась стройкой и в ней никогда не проводились молебны. Поэтому горожане Отрара незавершенное здание включили в массив городских кварталов» [Байпаков, Воякин, 2007: 211; Байпаков, 2012: 21]. Однако, эти ничем не подкрепленные предположения входят в противоречия с материалами археологического исследования и наблюдениями специалистов, непосредственно проводивших раскопки на месте мечети. Первооткрыватели мечети пишут о наличии первоначального слоя ганчевой штукатурки на стенах, о находках разнообразной керамической облицовки и об их местонахождении на месте зала и стены с михрабной нишей, о находках фрагментов керамических решеток на окнах – панджара [Акишев, Байпаков, Ерзаковича, 1987: 108]. Таким образом, предположения о незаконченности постройки не подтверждаются археологическим материалом.

Мы поддерживаем мнение Е.А. Смагулова о непричастности Тимура к строительству отрарской мечети конца XIV - начало XV в.: «Как бы само собой разумеющимся считалось, что ее строительство было начато при Тимуре и вообще не было завершено... Нам представляется маловероятным это предположение, связывающее посройку и разрушение отрарской жума мечети с именем Тимура, аналогично ханаке Ходжа Ахмеда Ясави в Туркестане. Биография эмира достаточно хорошо представленав письменных источниках, но факт его причастия к данному строительству в Отраре нигде не зафиксирован, а это маловероятно, если бы такое имело место на самом деле» [Смагулов. 2013: 109-126].

[1] Л.Б. Ерзакович скончался в 1993 г. и поэтому нельзя считать его соавтором статьи Смагулов Е.А., Ерзакович Л.Б. Исследование джума мечети эпохи Тимура в Отраре. *Амир Тимур ва дуниё тарихидаги урни.* Самарканд. 1996.: 97–98. Указанный в данной статье колодец во дворе мечети был расчищен и исследован под нашим руководством сотрудниками Отрарского государственного археологического заповедника-музея.

Описание отрарской мечети конца XIV - начала XV в. со ссылкой на первооткрывателей объекта дано в монографии посвященной подробному обзору и систематизации архитектурного наследия золотоордынской эпохи [Зиливинская, 2011: 29-30]. К сожалению, в тексте допущена неточность относительно расположения дверного проема ведущего на улицу: «В южной стене сделан михраб ступенчато-прямоугольных очертаний, рядом с которым с восточной стороны находился еще один дверной проем, ведущий на улицу» [Зиливинская, 2011: 29]. Проход располагается не в михрабном зале, а в соседней галерее и к западу от михраба [Акишев, Байпаков, Ерзаковича, 1987: 106-107].

Однако опубликованная информация о самом монументальном позднесредневековом сооружении Отрара в археологической литературе ограничивается двумя абзацами. Причем время функционирования мечети определяется двояко: если в первом абзаце данное сооружение датируется XVI в., то во втором абзаце - XVII в. [Байпаков, Воякин, 2007: 178-217, 212; Байпаков, 2012а: 22; Байпаков, 2014: 455; Кожа, Жетибаев, 2018: 49-54].

Обсуждение. Здание сложено из обожженого квадратного кирпича со стороной 25–28 см. Общие размеры мечети 60 х 22 м (рис.7). Сооружение вытянуто по линии юго-восток – северо-запад [Акишев, Байпаков, Ерзаковича, 1987: 106]. Вход в мечеть находился в середине северо-восточного фасада. Центральный вход был оформлен выступающим за линию фасада порталом с минаретами на углах минареты имели цилиндрические основания диаметром 2 м. От порталов сохранились остатки пилонов размерами 2,7 х 1,35 м. Во внутренней стороне западного пилона сохранились первые четыре ступеньки винтовой лестницы шириной 1 м, ведущие, видимо, на крышу постройки или к внутренней лестнице минарета. Пролет между опорами портала - около 6 м. (Рис.1)



Рис. 1. Центральная часть городища Отрар. Монументальные сооружения в юго-восточной части шахристана. 2004 г.

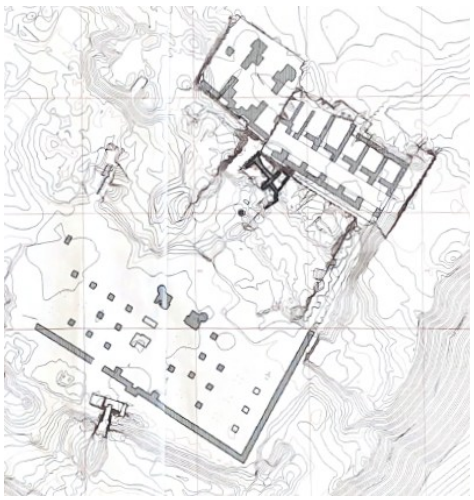


Рис. 2. Архитектурные сооружения в юго-восточной части шахристана городища Отрар. 2004 г.

Здание состоит из расположенных по оси главного входа трех помещений и боковых, судя по остаткам колонн, арочно-купольных галерей, открытых, на наш взгляд, наружу на главном фасаде десятью арочными проходами. В середине юго-западной стены главного квадратного помещения (8,2 х 8,2 м) мечети есть ступенчато-прямоугольного очертания михрабная ниша. На заднем фасаде она отмечена прямоугольным выступом. В расположенном к западу от михрабного зала соседнем помещении имеется дверной проем, который открывался в сторону жилых построек у крепостной стены.

Кирпичные колонны, на которые опирались купола галереи, - квадратные в плане (1,35 х 1,35 м), с вынутыми по углам четвертями, спускающимися до цоколя. Стены и столбы мечети сложены из квадратного жженого кирпича на ганчевом растворе. Всего выявлено остатки 20 опор. Здание не имеет фундамента. Основанием стен и колонн служит слой глиняных заливок на глубину 1,1 м, в который в качестве изолятора от почвенных солей добавлены угольки.

В архитектурном убранстве мечети важную роль играли керамические облицовки: цветные глазурованные кирпичи, полихромные майолики в виде квадратных и прямоугольных плиток с орнаментальными. Окна были украшены керамическими решетками.

Первооткрыватели отмечали о находке образцов майолики с «орнаментальными и фантастическими зооморфными сюжетами в росписях» [Акишев, Байпаков, Ерзаковича, 1987: 108], «изображениями фантастических животных» [Зиливинская, 2011: 30]. К разряду плиток из района раскопок мечети с зооморфным сюжетом следует отнести переданный в начале 90-х гг. XX в. Л.Б. Ерзаковичом в Отрарский государственный археологический заповедник-музей фрагмент майоликовой плитки, где центральным изображением является стилизованная фигура павлина, представленная в профиль (рис. 3)[1].



Рис. 3. Майоликовая плитка с изображением павлина из раскопок мечети конца XIV - начала XV в.

[1] Согласно шифра находки «0-84. IV. Мечеть» плитка была найдена при раскопках мечети в 1984 г.

На майолике туловище и голова птицы выделены насыщенным синим цветом (кобальт), контур и прорисовка деталей – темно-коричневым. Хвост павлина раскрыт веерообразно, заполнен радиальными линиями и точечными элементами, характерными для декоративной манеры исполнения. Вокруг центрального изображения располагаются отдельные орнаментальные сегменты: раститительные мотивы, листовидные и каплевидные формы, а также круги и заполненные синим цветом диски. Л.Б. Ерзакович вместе с майоликовой плиткой, где изображена стилизованная фигура павлина, передал ряд фрагментов облицовки мечети. Одним из них является фрагмент крестообразной плитки размерами 23 х 23 см, толщиной 2,8 см и имеющий орнамент в центре - 8 лепестковый цветок, виде тюльпана (рис.4). Обычно они применялись вместе с 8-ми звездчатыми плитками

При раскопках мечети был выявлен и фрагмент мозаичного панно, которая набирались из керамических деталей. Темно-синие глазурованные керамические вставки шириной 23 мм уложены на ганчевомм растворе на светлом фоне из обожженного специально подтесанного кирпича (рис. 5). Фрагмент шестиугольной плитки, покрытая зеленой непрозрачной поливой (рис. 6) могла быть частью орнаментации покрывавшей поверхности стен мечети. Судя по фотографиям в облицовке мечети использовались и майоликовые плитки с надписями (рис. 7)[1].

Особо следует отметить использование в архитектурном декоре мечети изразцов с позолотой. Среди переданных Отрарскому государственному археологическому музею-заповеднику из хранилища археологической базы ЮККАЭ в с. Шаульдер артефактов нами были обнаружены фрагменты изразцов со следами позолоты (рис. 8, 2–3), имеющие археологический шифр как находки О-85-IV и О-86-IV, т.е. указанный архитектурный декор происходит с района раскапываемой мечети. Фрагменты плиток с позолотой имеют как геометрические, так и растительные узоры. В большинстве случаев надглазурная роспись золотом на плитках обведена красными полосками.

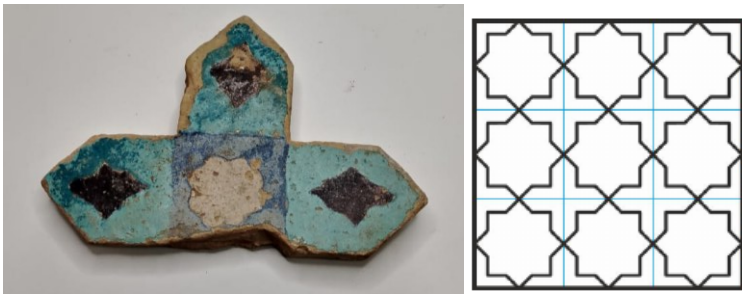


Рис. 4. Фрагмент крестообразной майолики из архитектурного декора мечети



Рис. 5. Фрагмент кирпичной мозаики из архитектурного декора мечети

[1] Ерзакович, д. № 867, опис. 2.



Рис. 6. Шестиугольный изразец из архитектурного декора мечети

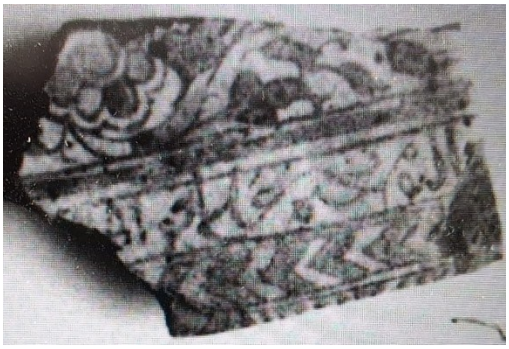


Рис. 7. Фрагмент майоликовой плитки с надписьями

Облик павлина на майолике из отрарской мечети конца XIV - начала XV в. противоречить канонам мусульманской религии. Как известно ислам осуждал изображение одушевленных предметов. Изображение живых существ, включая животных, в мечетях практически не встречается из-за исламского аниконизма, запрещающего идопоклонство, основанного на хадисах. Вместо этого используется каллиграфия и орнаменты. Лишь изредка изобразительная тематика появляется в мусульманских мавзолеях - элитарных культовых сооружениях Средней Азии XIV–XV вв. Таковы росписи золотом на плитках панели мавзолея Ширин-бика-ака (1385 г.), где представлены летящие цапли на фоне цветов и листвы. Так же в этом сооружении сохранилась пейзажная живопись, где изображены кустарники и деревья с раскидистыми ветвями, на которых сидят сороки [Пугаченкова, Ремпель, 1965: 284]. Геральдическими фигурами был украшен портал дворца Ак-Сарай в Шахрисябзе, где над входом красовались львы и солнце, а портал в мечети в Анау имел изображения драконов. Изображения птиц сохранились на фасадах бухарских медресе XVII в. Надир-Диван-беги и Абдалазисхана [Ремпель, 1973: 84–85].

Судя по находкам, в михрабном зале отрарской мечети конца XIV - начала XV в. плитка павлина была в окружении расписной майолики с множеством цветов, растительности. Скорее всего, птица среди буйной растительности символизирует «сад» - божественный рай. Указывая на пейзажы в трех самаркандаских мавзолеях - Ширин-бика-ака, Биби-ханым и Туман-ака, искусствоведы Г.А. Пуганчекова и Л.И. Ремпель отмечали, что «это романтический сад нирваны, блаженного ухода в небытие, воображаемый парадиз-фирдаус. Недаром в поэзии Востока понятие места упокоения порой заменяется словом «сад». Очевидно, пейзажные мотивы самаркандских мавзолеев являются такого рода художественной метафорой садов небытия» [Пугаченкова, Ремпель, 1965: 284]. Поэтому павлин в отрарской мечети можно воспринимать как райскую птицу, символизирующую красоту и вечную жизнь.

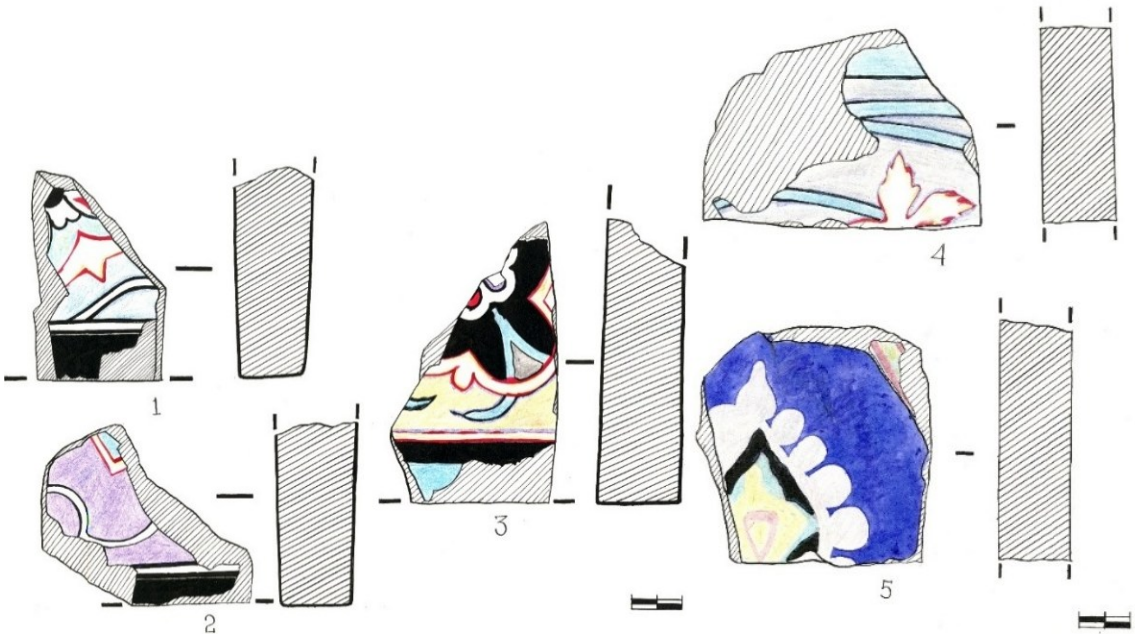


Рис. 8. Фрагменты изразцов с позолотой. 2, 3 – из участка раскопок отрарской мечети конца XIV - начала XV в., 4 - из участка раскопок северного здания архитектурного комплекса, 5 - имеет шифр О-78, 1–45.

Судя по использованию майолик с позолотой Отрарская мечеть конца XIV - начала XV в. представляла одно из элитарных построек своего времени. Особенностью отрарской мечети конца XIV - начала XV в. было наличие изображения павлина на майоликовой плитке. Других «фантастических изображений» среди образцов архитектурной керамики в отрарской мечети нами в фондах Отрарского государственного археологического заповедника-музея не обнаружено.

Никаких данных о причастности Тимура к постройке отрарской мечети не имеется. Скорее всего, мечеть была возведена кипчакским правителем города Отрара – известным военноначальником Тимура - Бердибеком. Высказанная в литературе предположение о незаконченности постройки опровергаются археологическим материалом, выявленным и изложенным первооткрывателями мечети.

Мечеть XVI в. К концу полевого сезона 1999 г. в ходе раскопок верхних слоев, расположенных над дворцом Бердибека, появились признаки еще одного здания - руины портала монументального сооружения, обращенного лицевой частью на север [Байпаков, Грищенко, Кожа, Нурпеисов, 2000: 215–229]. В следующем, 2000 г. была расчищена большая часть здания из жженого кирпича, в том числе и помещение с нишей на юго-западной стене – михраб, что позволило уверенно идентифицировать данный объект как мечеть.

Монументальных сооружении периода позднего средневековья на территории Казахстана выявлены единицы. Однако опубликованная информация о данной мечети Отрара в археологической литературе ограничивается двумя абзацами. Причем время функционирования мечети указывается двояко: в первом абзаце описания данное сооружение датируется XVI в., то во втором абзаце - XVII в. [Байпаков, Воякин, 2007: 212; Байпаков, 2012: 22; Байпаков, 2014: 455–456].

Монументальная постройка – мечеть возведена из жженого кирпича на месте квартала, появившегося на месте развалин северного здания архитектурного комплекса конца XIV–XV вв. Выбор места возведения мечети явно неслучаен. Изучение остатков дворца показало, что некоторые стены нижележащих дворцовых помещении были разобраны до основания на кирпич.

Здание мечети состояло из центрального помещения и примыкающих к нему боковых залов. Судя по сохранившимся элементам постройка длинной осью была ориентирована по линии восток-запад. Ширина мечети от начала главного входного портала до внешнего края

михрабной стены составляет 15,5 м. Определить длину мечети не представляется возможным из-за разбора частей внешних восточных и западных стен до основания (рис. 9).

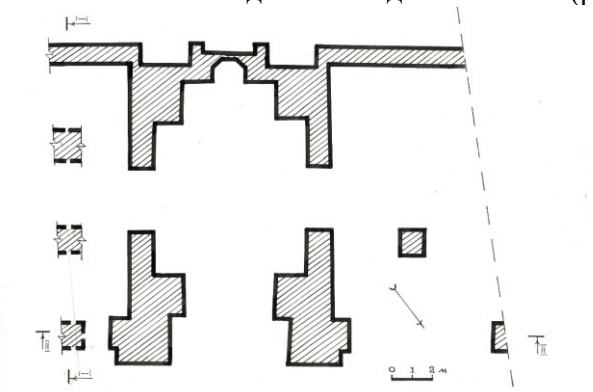


Рис. 9. План отрарской мечети XVI в.

Стены мечети возведены из жженого кирпича: 25 х 25 х 5 см, 27 х 27 х 5–5,5 см, 26 х 26 х 5– 5,5 см, 24 х 24 х 4,5 см. При раскопках зафиксированы отдельные части свода, где связующим раствором был алебастр.

Особенностью мечети является наличие фундамента из обожжённых кирпичей. Глубина фундамента составляет в большинстве случаев 5–6 рядов кладки местами достигая до 8 рядов. Необходимо особо отметить, что линии границ фундамента и наземных стен в ряде случаев не совпадают. Видимо, в ходе строительства возникла существенная необходимость введения значительных корректировок в план здания. Скорее всего, это было связано с необходимостью ориентировки михраба на Каабу в городе Мекке.

Вход в центральный зал мечети оформлен в виде портала шириной 11,8 м. Портал имел нишу глубиной 2,4 м, шириной 5,75. В центре ниши располагался проход шириной 4,3 м. Наибольшая сохранившаяся высота стен восточного пилона портала 1,4 м (22 ряда кладки кирпича). Пилоны портала имеют сложное сечение. На углах портала имеются пазы для колонок (гульдаста). При расчистке пола и разборке напольных наслоении около порталов слой битого кирпича составлял 0,3–0,5 м (Рис. 10).



Рис. 10. Фрагмент портала мечети XVI в.

Размеры главного зала 7,05 х 7,1 м. Это центральное помещения имеет в плане крестообразное очертание из-за трех проходов и юго-западной ниши. В юго-западной стене сооружен михраб шириной 1,4–1,45 м, глубиной около 1 м. Стены михраба и предмихрабной ниши сохранили следы тонкой алебастровой штукатуркой. Михраб мечети из-за просадки культурного слоя потерял первоначальную конфигурация. Фиксация состояния михраба позволяет реконструировать его первоначальный облик как пятигранный. В северном углу михрабного зала на полу расчищены алебастровые крошки толщиной в 30 см в радиусе 1,5–2 м. С внешней стороны здания на юго-западной стене тремя нишами выделено место михрабного зала мечети.

Центральный зал проходами шириной 2,9 м соединен с северо-западными и юго-восточными частями здания. Западное крыло мечети в 2000 г. было вскрыто не полностью. В центральной части, в 3,1 м к западу от западного прохода в михрабный зал сохранилась колонна 1,4 х 1,4 м, высотой 0,7 м с фундаментом толщиной 0,27 м. Размеры фундамента колонн 1,7 х 1,8 х 1,8 х 1,8 м. Остатки второй колонны были выявлены у края раскопа. Фасадная стена западного крыла здания вскрыта не полностью. Длина вскрытой раскопками части внешней стены западного крыла этой стены составил 7,2 м. Продолжение стены уходит за бровку раскопка.

Большая часть восточного крыла здания также оказалось разобранной. В трех метрах от внешней линии стены центрального зала, почти параллельно ей сохранились части фундаментов трех колонн. Размеры фундаментов колонн, расположенных в направлении с севера на юг: 1,4 м х ? м; 1,4 м х ? 1,6 м х ? м. Расстояние между фундаментами колонн по направлению с севера на юг 3,2 м, 3,1 м, 3,2 м. Судя по этим обмерам проем между опорами перекрытия равнялся 3,1-3,2 м. Четких западных границ фундаментов колонн не фиксируются. Сохранились два ряда кладки кирпича юго-западной стены восточного крыла длиной в 5,4 м, толщиной 1,1 м. На внешней фасадной стене тремя нишами отмечено место михрабного зала мечети.

В ходе раскопа мечети были выявлены фрагменты внутреннего декора купольных перекрытий в виде частей отлитых из ганча арок. Лицевая часть плиток представляет собой продолговатые прямоугольники, в сечении трапецевидны, имеют один или два продольных, сквозных отверстии. Самая длинная из сохранившихся имеет длину в 24 см, высота плиток колеблется от 4-6 см, ширина 8-9 см, ширина основания 5-6. (Рис. 11)



Рис. 11. Фрагменты отлитых из ганча архитектурных деталей мечети XVI в.

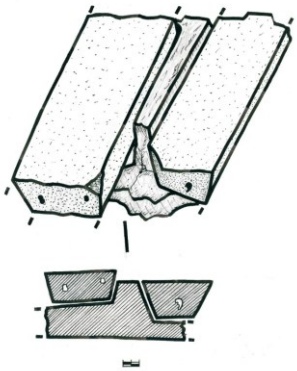


Рис. 12. Фрагменты отлитых из ганча архитектурных деталей мечети XVI в.

Для датировки мечети важны материалы перекрывающих слоев. Еще до начала раскопок мечети в профиле западной бровки раскопа 1999 г. были прослежены отдельные конструкции из жженого кирпича, которые, как потом выяснились, являются частями колонн восточного крыла мечети. Стены мечети вместе с появившимся на его развалинах жилыми домами представляют III строительный горизонт.

Для датировки отрарской мечети примечателен клад из заполнения суфы помещения 3 III строительного горизонта, появившемся на месте восточного крыла мечети, состоящий из 30 монет и бронзовой пуговицы. 19 монет клада представляют чекан Бухары 832/ 1428-29 г., 4 монеты - чекан Бухары 832 г. х. с надчеканом Самарканда со словом «данги» I типа, первой группы второго разряда последней четверти XV в., 4 монеты - чекан Бухары 832 г.х. с надчеканом Самарканда со словом «данги» 2 типа первой группы второго разряда конца XV в., 1 монета - чекан Бухары 832 г.х. со следом надчекана неясной формы конца XV – первой четверти XVI в., 1 монета – по остаткам рисунка на одной из сторон конец XV – начала XVI в., 1 монета - чекан Бухары, первая половина XVI в. (Определение монет выполнено Р.З. Бурнашевой). Фрагменты деталей отлитых из ганча арок напоминают алебастровые детали в декоре абдулла-хановской нише ханаки Ходжа Ахмеда Ясави [Маньковская, 1960: 57], в медресе Абдулла-хана в Бухаре [Пугаченкова, Ремпель, 1958: 81], которые датируются XVI в. Таким образом, стратиграфические наблюдения, клад монет из жилого дома, появившегося на месте культового сооружения и детали декора здания позволяют считать что отрарская мечеть была сооружена в начале XVI в.

Примечательно, что ориентировки михрабов отрарской мечети конца XIV – начала XV в., что располагается на южной окраине шахристана и мечети XVI в. значительно различаются. Возможно, это и привело к перестройке ранней отрарской мечети под жилые помещения. К началу XVI в. отрарская мечеть, возведенная в конце XIV – начале XV в., перестает функционировать как культовое сооружение и на полах указанной мечети устраиваются новые стены для образования жилых помещений. К этому времени в другой части Отрара была возведена рассматриваемая нами мечеть. Примечательна синхронность окончания функционирования одной мечети и возведение новой. Возможно из-за наличия зооморфных изображений и несколько иной ориентировки михраба в мечети конца XIV – начала XV в. было решено передать здание мечети для переделки под жилье.

К началу XVI в. отрарская мечеть, возведенная в конце XIV – начале XV в., перестает функционировать как культовое сооружение и на полах указанной мечети устраиваются новые стены для образования жилых помещений. К этому времени в другой части Отрара строится новая мечеть – монументальное сооружение начала XVI в. [Байпаков, Грищенко, Кожа, Нурпеисов, 2000: 215–229]. Примечательна синхронность по времени окончания функционирования одной мечети и возведение новой.

Примечательно, что ориентировки михрабов отрарской мечети конца XIV – начала XV в. (что располагается на южной окраине шахристана) и возведенной в начале XVI в. к северу от нее новой мечети Отрара значительно различаются. Наши обмеры показали, что азимут Киблы отрарской мечети конца XIV - начала XV в. равен 206°±2, а азимут Киблы отрарской мечети XVI в. = 212°±2. Согласно современным данным азимут Киблы для Южного Казахстана (Шымкент, Туркестан, Тараз) составляет примерно 220°–230° (https.//kibla.online/shymkent/). Из этих данных видно, что наиболее верно ориентирован михраб отрарской мечети XVI в. и наиболее отдален от верного направления киблы михраб отрарской мечети конца XIV – начала XV в. Вероятно, большое отклонение михраба от верного направления киблы и зооморфные изображения отрарской мечети конца XIV – начала XV в., что не было свойственно для традиционных мечетей и привело к прекращению использования здания как культового сооружения и перестройке мечети под жилые помещения в начале XVI в.

Заключение

Отрарская мечеть конца XIV–начала XV в. представляет одну из элитарных построек своего времени. Изучение керамической облицовки из фондов Отрарского государственного археологического заповедника-музея, куда были переданы находки из раскопок мечети, Архива Института археологии имени А.Х. Маргулана, показало использование в декоре мечети майолик с позолотой, изразцов с арабографической надписью, что не было отмечено в более ранних публикациях. Необычным в декоре отрарской мечети конца XIV–начала XV в. является наличие изображения павлина на майоликовой плитке, так как изобразительные сюжеты очень редки в мусульманских культовых сооружениях. Поиски других «фантастических изображений» среди образцов архитектурной керамики отрарской мечети результатов не дали. Судя по отсутствию среди декора кашинных облицовок для строительства были привлечены местные

мастера. Никаких данных о причастности Тимура к постройке отрарской мечети не имеется. Скорее всего, мечеть была возведена правителем города Отрара – известным военноначальником Тимура – Бердибеком. Высказанная в литературе предположение о незаконченности постройки опровергаются археологическим материалом, выявленным и изложенным первооткрывателями мечети. К началу XVI в. отрарская мечеть, возведенная в конце XIV–начале XV в., перестает функционировать как культовое сооружение, и на полах указанной мечети устраиваются новые стены для образования жилых помещений. К этому времени в другой части Отрара строится новая мечеть – монументальное сооружение XVI в. Примечательна синхронность по времени окончания функционирования одной мечети и возведение новой. Из этих данных видно, что наиболее верно ориентирован михраб отрарской мечети XVI в. и наиболее отдален от верного направления киблы михраб отрарской мечети конца XIV–начала XV в. Возможно большое отклонение михраба от верного направления киблы и наличия зооморфных изображений отрарской мечети конца XIV–начала XV в., что не свойственно для традиционных мечетей привело к перестройке отрарской мечети тимуридского времени под жилые помещения.

Литература

Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б., 1972. Древний Отрар. Алма-Ата: Наука КазССР. 214 с.

Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б., 1987. Отрар в XIII-XV вв. Алма-Ата: Наука КазССР. 256 с.

Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б., 1981. Позднесредневековый Отрар. Алма-Ата: Наука КазССР. 343 с.

Байпаков К.М., 2012. Древняя и средневековая урбанизация Казахстана (по материалам исследований Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции). Кн. I. Алматы: 390 с.

Байпаков К.М. 2012а. Исламская археологическая архитектура и археология Казахстана. Islamic archaeological architecture and archaeology of Kazakhstan. Алматы – Самарканд, 2012.

Байпаков К.М. Древняя и средневековая урбанизация Казахстана. Книга III. Часть 2. Урбанизация Казахского ханства во второй половине XV-XVIII в. Алматы: «Хикари», 2014, с. 455

Байпаков К.М., Алдабергенов Н., 2005. Отрарский оазис. Памятники археологии, искусства, и художественных ремесел. Алматы: Баур. 256 с.

Байпаков К.М., Воякин Д.А., 2007. Городище Отрар // Отырарский район. Свод памятников истории и культуры Южно-Казахстанской области. Отрарский район. Алматы: Баур. 178-217.

Байпаков К.М., Грищенко А.Н., Кожа М., Нурпеисов М., 2000. Работы Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции в долинах Сырдарьи и Арыси // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан, Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2000, № 1. 215-229.

Байпақов К.М., Смағұлов Е.А., Ахатов Ғ.А., 2005. Ортағасырлық Жайық қалажұрты. Алматы: Кредо. 221 б.

Денике Б.П., 1939. Архитектурный орнамент Средней Азии. Москва: Издательство Всесоюзной Академи Архитектуры. 228 с.

Ерзакович Л.Б., 1986. Акт о передаче на условиях постоянного хранения в Отрарский музей-заповедник в пос. Шаульдер бронзовых изделий XII – начале XIII в. из раскопа III на шахристане Отрара (раскоп 1986 г.) // Архив института А.Х.Маргулана. д. № 867, Оп. 2.

Ерзакович Л.Б., 1986. Работы на Отраре // Археологические открытия 1984 года. Москва: Наука. 442 с.

Зиливинская Э.Д., 2011. Очерки культового и гражданского зодчества Золотой Орды. Астрахань: Астраханский университет. 253 с.

Зимин Л.А., 1914. Подробности смерти Тимура. Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XIX. Ташкент. С. 37-55.

Кожа М.Б., Жетибаев К.М., 2018. О датировке позднесредневековой соборной мечети Отрара // Вестник Еуразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, № 1. С. 49-54.

Қожа М.Б., 2019. Ортағасырлық Отырар тарихы. Тарихи-археологиялық деректер негізінде. Нұр-Сұлтан: Өрнек. 312 б.

Қожа М.Б., 2025. Ортағасырлық Отырар: аңыздар, деректер, зерттеулер. Алматы: Дарын. 226 б.

Маньковская Л.Ю., 1962. К изучению приемов среднеазиатского зодчества конца XIV в. // Искусство зодчих Узбекистана. Т. I. Ташкент: Издательство Академии наук Узбекской ССР. С. 93-142.
Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И., 1965. История искусства Узбекистана с древнейших времен досередины девятнадцатого века. Москва: Искусство. 688 с.
Ремпель Л.И., 1973. О жанре настенных изображений XVI века, открытых в Бухаре // Вопросы изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент: Гулям. С. 84-100.
Савельева Т.В., Костина Д.М., 1986. Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан: проблемные исследования южно-казахской комплексной археологической экспедиции 1971-1985 гг. Алма-Ата: Наука КазССР. 44 с.
Смагулов Е.А., 2013. Жума мечети Отрара и Саурана: общее и особенное // Известия НАН РК. Серия общественных наук. №3. С. 109-126.
Федоров-Давыдов Г.А., 1976. Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. Москва: Искусство. 228 с.

К ИЗУЧЕНИЮ ИСЛАМСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ ЮЖНОГО КАЗАХСТАНА

TOWARDS THE STUDY OF ISLAMIC ARCHITECTURE IN SOUTH KAZAKHSTAN

Лайла Рымбековна Турганбаева[1]
Laila Rymbekovna Turganbaeva[2]

Южный Казахстан на протяжении тысячелетий был сердцем Великой степи. Здесь пересекались торговые пути, зарождались могущественные империи и развивалась оседлая городская культура. Недра региона скрывают в себе колоссальное количество древних памятников и артефактов, среди которых значительную часть составляют элементы мусульманского наследия. В поле нашего внимания главная составляющая исламской материальной культуры в регионе – архитектурные сооружения средневековья. Именно они являются ключевой источниковой базой для понимания этапов исламизации Южного Казахстана, эволюции средневекового градостроительства и формирования уникальных форм местного зодчества. В исследовании упор делается на изыскания в оазисах Сырдарьи и Таласа, превратившихся в один из главных источников исламской цивилизации и важнейший плацдарм для распространения новой веры среди кочевых тюркских племен.

Исламские первоисточники – Коран и Сунна – не сообщают о пространственной организации мусульманских городов никаких конкретных сведений. Отсутствуют и более поздние исламские тексты, формирующие единую теорию зодчества и как-либо регламентирующие строительную практику. В то же время многие исследователи утверждают, что влияние ислама на архитектуру выражалось в непосредственной разработке строительных программ, направленном отборе форм, их символики [20, с. 158; 67]. Известно, например, что помимо базаров и джами-мечети, требования, предъявляемые установками ислама к мусульманским сообществам, включали устройство малых квартальных мечетей и загородной мечети для молений по годовым праздникам Курбан-байрам и Ораза-байрам, духовных семинарий – медресе, общественных бань, изолированных этнических кварталов, соблюдение правил размещения ремесленных мастерских, кладбищ и т. д.

На сегодняшний день мы не располагаем сведениями о степени выполнения этой программы, однако обобщенный обзор архитектурных форм, максимально отвечающих духовным и практическим нуждам мусульман Южного Казахстана, позволяет свести их к трем крупным разделам: гражданская архитектура, культово-мемориальная архитектура и градостроительство.

Гражданская архитектура. Исламская эпоха способствовала широкому распространению на территории Южного Казахстана таких форм гражданской архитектуры, как караван-сараи и бани. Многие из них дошли до нас лишь в следах. Тем не менее, материалы исследований и литературные источники позволяют получить представление об этих важнейших компонентах застройки городов и торговых путей.

Поскольку этот регион в средневековый период был важнейшим узлом Великого шелкового пути, то здесь существовала густая сеть караван-сараев. Следы крупных караван-сараев обнаружены в Отраре, Сауране, Испиджабе, Баба-Ата, долине р. Арысь и др. Подобные сооружения выявлены и в Таразе: один – при въезде в город и несколько – внутри городских стен. Судя по источникам, постоялый двор, расположенный при подходе к городу, недалеко от западных ворот, сейчас известный как музейный экспонат «Торткуль», при Караханидах представлял собой настоящий рибат – квадратное в плане укрепленное сооружение (площадью 80 × 80 м), с мощными стенами (толщиной 4 м), с округлыми угловыми башнями и полубашнями, с портальным входом, обращенным на юг [5, с. 71; 69]. В центре обширного двора разгружался

[1] Қ.И. Сәтбаев атындағы Қазақ ұлттық техникалық зерттеу университеті, профессор, Алматы, Қазақстан Республикасы, сәулет докторы. e-mail: laila@safar.kz, https://orcid.org/0000-0002-9625-0535

[2] Satbayev University (Satbayev Kazakh National Technical Research University); Almaty, Republic of Kazakhstan, Professor, Doctor of Architecture.

товар и стоял гужевой транспорт, по его периметру размещались многочисленные помещения (площадью 6–14 кв. м): худжры с суфами и очагами, пекарни с тандырами, ремесленные мастерские, склады и кладовые с хозяйственными ямами.

У тех же западных ворот, только внутри городских стен, обнаружен караван-сарай галерейного типа, точнее, «хан» (рис. 1-*1*). Этот термин применяют на Востоке к торговым предприятиям, приспособленным для хранения товаров и содержания вьючных животных. Он представлял собой сравнительно небольшое сооружение с толстыми пахсовыми стенами (4 м), балочно-камышовой кровлей и примыкающим огражденным участком. На территории вымощенного плиткой двора «хана» находилась караульня с суфой, тандыром и очагом [60, с. 139–140].

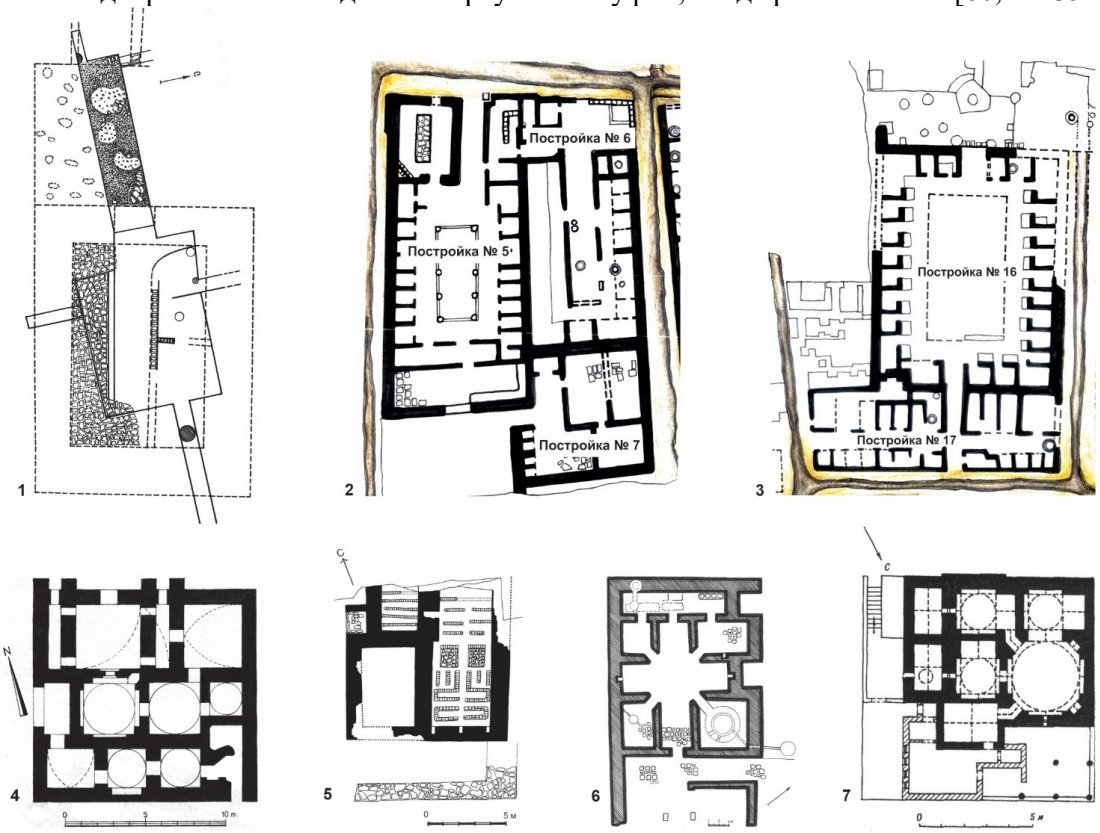


Рисунок 1. Монументальные постройки ислама гражданского назначения. Планы: 1 – караван-сарай типа «хан» в западном рабаде Тараза, 2, 3 – караван-сараи № 5 и № 10 рыночного комплекса Тараза, 4, 5 – бани Тараза, 6 – баня Отрара, 7 – баня Туркестана

Достаточно стандартный, хорошо узнаваемый тип караван-сарая с однодворовой галерейно-секционной схемой занимал большую часть территории кварталов № 5 и № 10 шахристана Тараза [66, с. 38]. Сооружение квартала № 5 – прямоугольного плана (площадью 19,5 × 40,5 м), с сырцовыми стенами, возведенными на каменном фундаменте (рис. 1-*2*). Жженым кирпичом был облицован лишь фасад, обращенный к главной городской магистрали. Во внутренний двор караван-сарая вел осевой сквозной проход, справа от которого размещался молельный зал, слева – пятикамерный блок помещений, видимо, предназначенных для каких-то торговых операций. По сторонам двора располагались 20 сблокированных в ряд лавок, разделенных тонкими сырцовыми перегородками, что указывает на бревенчатое перекрытие и соломенно-глиняное покрытие. По аналогии с придорожными караван-сараями, вдоль южного торца сооружения были устроены два смежных помещения лежачего расположения, с вымощенным полом и оборудованием для разгрузки товара. Караван-сарай квартала № 10 имел 26 худжр-лавок; его оригинальной особенностью являются суфы, размещенные в простенках между ними, – они играли роль прилавков-витрин (рис. 1-3).

Из большого количества найденных в Южном Казахстане средневековых общественных бань внимание привлекают две таразские, поскольку они отмечают начальный (конец X в.) и завершающий (XII в.) этапы караханидского времени. Возведенные из жженого кирпича, обе

бани имели подквадратные очертания плана, были углублены в землю, в целях уменьшения теплопотерь, и оснащены жаровыми подпольными каналами – «хаммам» (от араб. корня «хамма» – греть, топить). Вместе с тем их разделяло не меньше столетия, за которое произошли существенные изменения.

Первая баня была раскопана А. Н. Бернштамом у северо-восточного угла цитадели и интерпретирована как дворцовая (рис. 1-*4*). Особенность ее объемно-пространственной структуры – в соединении в компактном объеме (площадью 13,6 × 12,4 м) двух изолированных купальных отделений, питаемых от общей системы отопления. По всей видимости, в одном корпусе были объединены общественная баня и лечебница. Часть пространства, предназначенная для широкой публики, как будто более представительна, торжественна – у нее обширный вестибюль, вымощенный крупными керамическими плитами и фланкированный конструктивными коридорами по бокам. На оси парадного входа лежит главный зал, украшенный фресками и оборудованный полками для сидения [19, с. 178]. По мнению С. Г. Хмельницкого, в квадрате стен зала, углубленных нишами по четырем сторонам, прослеживается зарождение классической центричности поздних хаммам, в то время как организация остальных специфических банных помещений (мыльня, массажная, парильня и теплая баня) пока еще не нашла оптимального решения [73, с. 190].

На лечебно-оздоровительный характер второго отделения указывает его более интимный характер, фресковые росписи в каждом помещении, декоративные ниши в стенах, очевидно, предназначенные для установки сосудов (сфероконусов?) со снадобьями, и специальное оборудование интерьеров емкостями в виде одноместной ванны и узкого корытца со сливным отверстием в центре. Определенную роль в процессе лечения, видимо, играла и близость цистерны с горячей водой и топкой, а также нагретый жаровыми каналами пол.

Вторая баня, впервые выявленная сотрудниками местного музея (К. Байбосынов, А. Попов, 1973 г.) и позднее изучавшаяся экспедициями ТОО «Археологическая экспертиза» и ТОО «Казархеология», размещалась на территории шахристана, на небольшой площадке между базаром и медресе. Судя по материалам раскопок, она состояла из трех частей: основного корпуса, раздевальни и топки, имела систему подачи чистой воды и удаления сточной. Баня меньше размерами (10 × 10,5 м) и имела совершенно другую планировку основного корпуса. Квадрат остова был поделен крестовиной стен на четыре помещения (предбанник, массажная, теплая баня, парильня), в которых постепенно нарастала температура, и посетитель двигался как бы под прямым углом, или на 180 градусов (рис. 1-5) [73, с. 190; 66]. То есть, по сравнению с предыдущей, данная баня более совершенна: она имела строгую последовательность помещений для процедур (холодную, теплую, горячую комнаты) и градацию их температурного режима. В коридорообразном помещении, примыкающем к постройке с южной стороны, исследователи видят раздевальню верхней одежды [18, с. 190]. С учетом всех данных внешний облик данной бани воссоздается следующим образом. Поскольку здание было вкопано в грунт, то над поверхностью земли возвышалась лишь верхняя часть его корпуса с четырьмя низкими разновеликими куполами с отверстиями в зените или с проемами, в которые были вставлены разноцветные стеклянные диски. Входили в баню через каркасную глинобитную постройку, примыкающую к корпусу с южной стороны.

Крест вписан и в подпрямоугольный корпус отрарской бани (XIII–XV вв.) (рис. 1-*6*) [1, с. 113–119]. Перегородки здесь делят внутреннее пространство на пять камер: центральную и четыре боковых. В центральном, восьмигранном зале парились и принимали массаж, в юго-восточном конце креста размещался предбанник (люнги-хана), напротив него – помещение для мытья, по сторонам зала – беньюары с суфами, в углах – горячее и прохладное помещения; с северо-западной стороны к ним примыкала камера, в которой находился котел для горячей воды, две цистерны для холодной воды и четыре небольших резервуара. Аналогичный крестовидный характер имела и схема отопления бани. Дальнейшее развитие системы подогрева пола можно видеть в бане города Туркестана (XVI–XVIII вв.) (рис. 1-*7*), где дымовые каналы повторили очертания главного восьмигранного зала и расположились радиально [48, с. 280].

Культово-мемориальная архитектура. Особенно широкую картину формообразования дают памятники сакральной исламской архитектуры Южного Казахстана, дошедшие до нас в

значительном количестве. Они представлены несколькими крупными группами специализированных зданий и сооружений. Культовое и религиозное назначение имеют мечети, медресе, ханака и чилляхана, мемориальное – мавзолеи и надгробия.

Судя по литературным источникам, первые мечети региона размещались в храмовых постройках, существовавших до ислама, или возводились на их местах. Классический пример – перестройка главной церкви Тараза в мечеть по приказу халифа Исмаила ибн Ахмеда (Самани) в конце IX в. [16, с. 33]. Однако, локализация точного места этого несторианского храма пока остается дискуссионной, хотя, начиная с 40-х гг. XX в., были предприняты три попытки его археологических изысканий. А. Н. Бернштам утверждал, впрочем, бездоказательно, что он нашел остатки монументального здания с огромным количеством характерных для саманидского времени светильников «*шырақ*» и глиняных копилок для пожертвований [19, с. 47]. Двадцать лет спустя Т. Н. Сенигова зафиксировала характерные признаки храма в постройке, найденной ею в западном рабаде (№ 3) Тараза [60, с. 140]. Это были нижние части четырех мощных кирпичных столбов (сечением 3,5 × 3,5 м) (рис. 2-*1*) на каменном основании, украшенные пилястрами, тщательно оштукатуренные, побеленные; композиционно они были вписаны в квадрат. Найденные в раскопе артефакты – значительное количество светильников с резервуарами граненой формы и бронзовых, инкрустированных серебром, – исследовательница отнесла к церковным атрибутам, а мусульманский след увидела в использовании более грубых кирпичей с примесью соломы, в керамических светильниках «*шырақ*» и блюде с бирюзовой поливой. Новая версия о мечети, перестроенной из храма, появилась в начале 2000-х гг., когда в 110 м к северо-востоку от мавзолея Карахана выявили руины очередной монументальной постройки [23, с. 210]. В раннесредневековом слое нашли четыре квадратных углубления (размером 2,2 × 2,2 м), отстоящие друг от друга на расстоянии 2,2 м; образованный ими квадрат (6,6 × 6,8 м) ориентирован углами по сторонам света (рис. 2-*2*), что характерно для древних тюрков [44, с. 128]. Таким образом, надо полагать, что под мечети в Таразе перестроены были два раннесредневековых храма, несторианский и зороастрийский – творение осевших на землю тюрков.

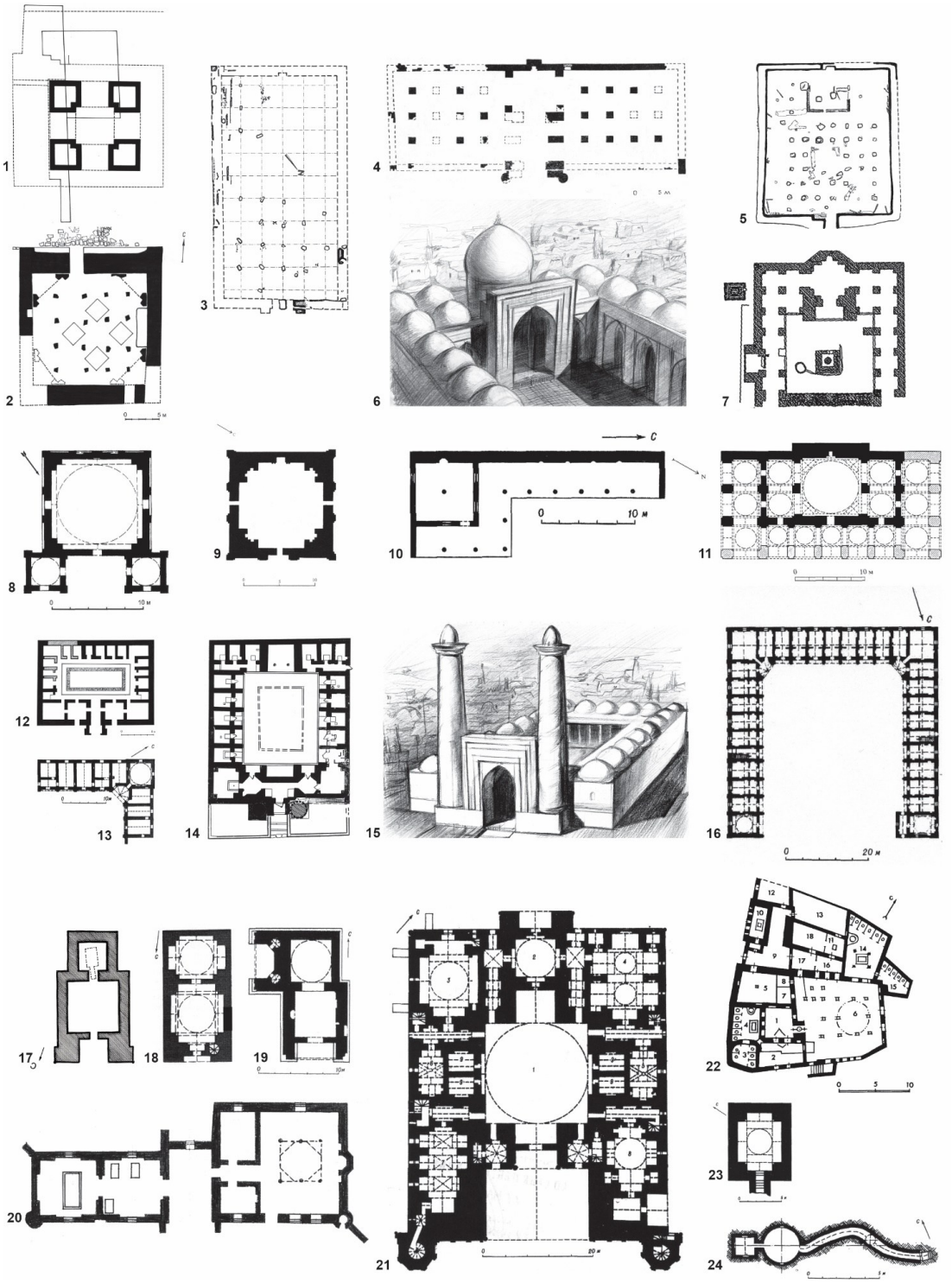


Рисунок 2. Монументальные постройки ислама культового назначения. Планы, перспективы: 1 – схема мечети, перестроенной, по мнению Т. Н. Сениговой, из несторианского храма Тараза, 2 – соборная мечеть Тараза (по С. Ильясу), 3 – мечеть в Куйрук-тобе (Кедер), 4 – мечеть Отрара, 5 – мечеть Койлыка, 6, 7 – мечеть Саурана, 8 – мечеть Икрам-ата, 9 – Актас мечеть, 10 – квартальная мечеть Туркестана, 11 – мечеть Абдулла ишана, 12 – медресе Тараза, 13 – медресе Сузака, 14, 15 – медресе Саурана, 16 – медресе Шаяна (комплекс Аппак-ишан), 17 – мавзолей городища Кышкала, 18 – мавзолей Жунус-ата, 19 – мавзолей Кази-Байза, 20 – мавзолей Арыстан-баб, 21 – мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави, 22 – Большой Хильвет, 23 – Чилляхана, 24 – Аулие Кумшик ата

Весомым аргументом в пользу гипотезы о трансформации второй постройки в соборную мечеть Тараза является ее богатая строительная история, которая сводится к следующему. Поскольку архитектурное решение раннесредневекового храма не давало адекватного представлениям ислама образного выражения, то в XI в. его подвергли кардинальной реконструкции: снесли старые стены и возвели новый объем (площадью 20 × 18 м), развернув его с учетом ориентации михрабной ниши. Поскольку здание имело план, приближенный к квадрату, то первоначально из него пытались сделать мечеть типа купольного зала. Однако купол по величине (диаметр – 14 м) был рекордным для своего времени, к тому же опирался не на стены, а на арки, вследствие чего рухнул. В дальнейшем октагональный зал сменила многоколонная мечеть (16 колонн с пролетом в продольном направлении – 3,5 м, в поперечном – 2,75 м) с плоской деревянной крышей и световыми люками [7, с. 211]; в ней узнаваемы традиционные элементы мечети «арабского» типа.

Близкое сходство с обликом и планировкой данной мечети обнаруживают другие многоколонные мечети региона, например, мечети Кульшуба (Орнек) в Таласской долине и Кедера (Куйрук-тобе, Отрарский оазис, X–XII вв.) (рис. 2-*3*), с той лишь разницей, что их прямоугольные планы в два раза длиннее и количество колонн в три раза больше (50–55), причем в мечети Орнека они – не деревянные, а каменные резные [4, с. 111].

Из более поздних построек «столпного» типа можно назвать жума-мечеть Койлыка – столицы карлуков (Антоновское, Илийская долина, XIII – начало XIV в.) и жума-мечеть Отрара (XIV–XV вв.) (рис. 2-*4*, *5*). Судя по плану, к этому времени элементарная конструктивная схема предшествующих мечетей усложнилась, и произошел переход к более продвинутому архитектурному пространству. На плане мечети Койлыка мы видим более гармоничные пропорции, выделение сакральной зоны в виде прямоугольной площадки перед михрабом и 60 колонн, которые несли плоское перекрытие, разорванное небольшим куполом, лежащим на продольной оси зала. В интерьере было активно использовано дерево, не только для перекрытия и колонн, но и для рельефных панелей с арабскими надписями в нижней части стен, под украшениями из резного штука [21, с. 80–82]. Еще больше перемен в мечети Отрара, где в традиционный план (60 × 22 м, 30 мощных столбов квадратного сечения) проникают черты темуридского стиля, с его богатым полихромным декором и портальным входом с минаретами на углах. Среди зданий исламского культа этнографического периода многоколонная композиция (18 колонн на сетке 3 × 3 м) зафиксирована в основе плана мечети Аулие-Ата (г. Тараз, 1913 г.) [52, с. 90–91].

С развитием строительной техники связано формирование облика столпно-купольной дворовой мечети. Этот тип представлен соборной мечетью Саурана (начало XIV – начало XVI вв.) (рис. 2-*6*, *7*), которая, судя по источникам, представляла собой прямоугольный блок (31 × 33,5 м) с апсидальным трапециевидным выступом михраба на продольной оси, ориентированной по линии юго-запад – северо-восток. В основе плана лежит двор, обнесенный галереями с молельным залом в виде пятинефной двухрядной композиции с арочно-купольным перекрытием, которая обращена во двор массивным пештаком (шириной 11 м). Михрабный зал осенял купол диаметром 6 м [63, с. 112]. Здесь мы видим, как огражденное пространство у михраба (максура) оформилось объемом, выделилось из структуры мечети и превратилось в композиционный элемент.

Вход в мечеть, находившийся в юго-восточной стене здания, со стороны центральной площади, был оформлен пештаком, который, однако, по размерам значительно уступал порталу молельного зала (почти на 5 м уже). Планировка входной группы решена была традиционно: с коленчатыми проходами через отсеки на поперечной оси. Массивная дверь вела, видимо, в вестибюль (3,4 × 3,5 м), увенчанный куполом со световым фонарем. Обогнув стену в виде решетки «панджара», посетитель попадал в ярко освещенный двор, окруженный глубокими айванами. Слева размещался огромный айван молельного зала, в центре возвышался «киоск» колодца. Представление о декоре мечети позволяют получить фрагменты облицовки с набором специально формованных брусков цвета благородной матовой терракоты и глазурованные плитки с геометрическим узором из крестообразных или зубчатых фигур синего цвета с черным контуром на белом фоне. Унаследованная от памятника тема максуры прослеживается в Т-образном ядре мечети культового комплекса Аппак-ишан в с. Шаян (северные склоны хребта Каратау) [70, с. 67–68].

Среди древнейших типов мечетей на территории Южного Казахстана также выделяются мечеть-стена и отдельно стоящая мечеть-«киоск». Мечеть-стена (мусалла, намазга), способная вместить тысячи людей дважды в году в праздники Курбан-байрам и Ораза-байрам, была выявлена археологами за крепостными стенами Саурана; от нее остались только каменные колонны с арабографичными надписями [61, с. 36]. В культовых зданиях нашего времени эта композиция характерна для колонно-купольных мечетей, или мечетей-айванов фронтальной композиции, планировку которых можно трактовать как многорядные галереи, примыкающие к глухой михрабной стене с открытым пространством перед зданием. Таковы мечети Каракожа (с. Сеилбек) и Абдуллы ишана (с. Ушарал) в Жамбылской области (рис. 2-*11*), а также мечеть Ишан-базар (с. Аккойлы) в Туркестанская области [46, с. 277; 55, с. 279; 24, с. 94]. В принципе, ту же роль наружного михраба, видимо, играла ниша Ильяс-хана мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави.

О мечетях-«киосках» Южного Казахстана позволяют судить памятники этнографического времени. Например, мечеть Икрам-ата (с. Балтаколь, Кызылкумский р-н, Туркестанская обл., 1926 г.) (рис. 2-*8*), которая имеет кубический остов (10 × 10 м) с восьмигранной призмой «тромпового пояса» под куполом и михрабную нишу в юго-западной стене [32, с. 126]. «Киоск» с двухсторонним Г-образным айваном четко прочитывается в плане мечети Шамет-ата (Кентау, Туркестанская обл.) [45, с. 304]. Портальная версия «киоска» представлена в мечети Актас в низовьях Сырдарьи (ок. г. Жанакорган, 1884 г.) (рис. 2-*9*) [9, с. 184–186]. В этом внушительном монументальном кирпичном здании (в плане 18,55 × 19,09 м, высота – 20 м) полусферический купол покоится на трехступенчатом восьмигранном барабане. На генетическую связь с храмом огня указывают огромные стрельчатые ниши в интерьере: три из них раскрыты наружу входными проемами и окнами на главном и боковых фасадах, четвертая же, юго-западная – михраб, богато украшена резным ганчем. Из инноваций нужно отметить проем в куполе над южным углом остова, предназначенный для чтения проповедей, и полумесяц на шпиле мечети – символ турецко-османского ислама, который появился здесь после русского завоевания региона [16, с. 490].

О широком распространении квартальных мечетей в древних городах и в сельской местности Южного Казахстана говорят поздние (XVIII–XIX вв.) постройки этого типа, известные в большом количестве. Небольшие по объему, они представляют собой цельные архитектурные произведения, отражающие многие черты народной жилой архитектуры: айван, резные колонны, плоские кровли с потолком типа «васса», обработка михрабов резным ганчем в технике «кырма» и т. д. Наиболее характерны Джума-мечеть г. Туркестана (рис. 2-*10*), мечеть в с. Карнак (Кентау) и мечеть Наметбая в г. Таразе [56, с. 280–281; 26, с. 305–307; 52, с. 91–92].

Особо нужно остановиться на поминальных мечетях, которые начали строиться рядом с захоронениями праведников, святых или видных религиозных деятелей после легализации суфизма. Поскольку они совмещали две функции: место поклонения (молитвы) и место паломничества (зиарат), то их стали называть «мавзолей-мечеть». Для таких построек характерны два типа композиции: продольно-осевая и поперечно-осевая.

В продольно-осевой схеме, по мнению исследователей, направляющей силой является притягательность цели – гурхана, помещенная в глубине пространства. Перед входящим открывается линейная перспектива: движение осуществляется через монументальный стрельчатый портал, фланкированный трехчетвертными башенками на углах, в просторный зал мечети, из которого можно лишь лицезреть надгробие суфия через решетку-панджара. Подобная планировочная структура в призматическом объеме, судя по всему, была присуща первоначальному мавзолею Ходжи Ахмеда Ясави (XII в.). Из ближайших аналогий отметим такие из ныне существующих памятников, как мавзолеи Жунус-ата (с. Старый Икан, Туркестанская обл., XV–XIX вв.) и Ногай-ишана (с. Ойык, Жамбылская обл., начало 1920-х гг.) [27, с. 306; 54, с. 273]. Кроме того, на былое наличие зиаратханы в призматическом корпусе указывает значительная толщина портала мавзолея Асан-ата, расположенного на некрополе «Жеты аулие» (Кызылординская обл.).

Параллельно развивался и другой тип продольно-осевой планировочной структуры мавзолея-мечети – двухкупольный, в Т-образном, или ступенчатом корпусе (воплощение идеи вознесения святого). Это подтверждает современник первоначального мавзолея Ходжи Ахмеда

Ясави, ныне входящий в состав мемориально-культового комплекса Турбат (Туркестанская обл.), – так называемый «Малый мазар» (Исхак-ата) [72, с. 186–187]. Несмотря на то, что памятник сильно пострадал от времени, утратив перекрытия помещений и верх портала, в его объемно-пространственной структуре четко читаются два самостоятельных, разных по величине четверика (гурхана – 3 × 3 м, зиаратхана – 4 × 4 м), поставленных рядом и соединенных общей стеной. Весьма выразителен и внешний облик мавзолея: подкупольные ячеистые паруса в виде нависающих друг над другом кирпичиков, кладка «парами» в чередовании с «бантиками» и «дорожки» обрамления П-образной рамы портала.

Аналогичный двухкамерный ступенчатый план имели два памятника Кызылординской области: один – безымянный с городища Кышкала (с. Когалыкол, XIV в.) (рис. 2-*17*) [68], второй – знаменитый мавзолей Коккесене (недалеко от городища Сыгнак, XIV–XV вв.), известный как усыпальница хана Абулхаира [35]. Из параллелей этнографического времени укажем на мечеть-мавзолей Баба-Ата (Туркестанская обл., XIX в.) [25, с. 238–239].

Поперечно-осевая композиция характерна для мечети-мавзолея Арыстан-Баба (рис. 2-*20*), воспитателя и духовного наставника Ходжи Ахмеда Ясави. Она отличается развернутым главным фасадом по длинной стороне прямоугольного корпуса, рассчитана на фронтальное восприятие. Комплекс состоит из двухкамерной усыпальницы (гурхана) и мечети со служебными помещениями; их связывает высокий протяженный коридор, перекрытый стрельчатым сводом. Купольные погребальные камеры расположены анфиладно по оси восток-запад: в первой установлено гипертрофированное надгробие Арыстан-Баба, во второй – меньшие по размерам надгробия его учеников и последователей: Хермет-Азыра, Карга-Баба, Лашын-Баба [34, с. 38]. При той же фронтальной схеме в мавзолее Абдель-Азиз-баб (с. Сайрам, сер. XIX в.), напротив, центром композиции является мечеть, увенчанная куполом на высоком барабане, с мощным стрельчатым пештаком; по сторонам ее разместились две погребальные камеры [39, с. 204].

Нередко поминальная мечеть оказывалась в составе конгломератов – компактных построек без четкого геометрического контура в плане, появившихся в результате исторических напластований из дополнительных помещений для обрядов оплакивания, поминовения, поклонения. Таков мавзолей Кази Байза (с. Сайрам, XVIII–XX вв.), возведенный над погребением местного судьи, нареченного святым (рис. 2-*19*) [40, с. 205].

На примере мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави мы видим, что мечеть являлась также ключевым элементом комплекса, который объединял функции усыпальницы святого, общественного молельного пространства, зала для духовных практик, бытовую и жилую инфраструктуру (трапезная, библиотека, худжры и т. д.) в едином гибридном здании, получившем название «мечеть-ханака» (рис. 2-*21*). Присутствует она и в народной версии ханака – Большом хильвете (рис. 2-*22*), функциональным ядром которого, как и в других хильветах: Малый хильвет, Аулие Кумшик-ата (рис. 2-*24*) являлась подземная келья-гар, предназначенная для аскезы и уединения суфия.

Мечети входили также в состав медресе, которые являлись важными центрами исламской культуры, науки и просвещения. Однако до наших дней эти здания периода раннего и развитого средневековья в первозданном виде практически не дошли – сохранились лишь их археологические остатки или более поздние комплексы XIX – начала XX вв.

Из архитектурных находок заслуживает внимания медресе средневекового города Сауран (45 км к западу от г. Туркестан) (рис. 2-*14*, *15*) – вполне сложившийся архитектурный тип, образцами для которого послужили учебные заведения, созданные при амире Темуре и его преемниках (медресе Самарканда, Бухары и Гиждувана) [38; 59, с. 69–75; 74]. Несмотря на статус учредителя, Убайдуллы-хана, и престижный характер, здание это было невелико, имело прямоугольный симметричный план (40 × 30 м) продольно-осевой композиции. Главный вход его был выделен порталом с традиционной стрельчатой аркой, которую фланкировали высокие круглоствольные, сужающиеся кверху, изразцовые минареты, с внутренними винтовыми лестницами. Это те знаменитые «качающиеся» башни, которые Зайнутдин Васифи назвал одним из чудес света.

Анализ плана медресе показывает, что двустворчатая дверь пештака вела в небольшой входной вестибюль, по сторонам которого располагались проходные холлы шестиугольной формы; из них коленчатые изгибы вели в угловые купольные помещения: налево – в дарсхану,

направо – в мечеть и во внутренний двор. Прямоугольный двор (18 × 15 м), вымощенный и оборудованный ташнау, являлся организующим ядром постройки – в него обращены были глубокие своды айванов и арочные лоджии 16 худжр – небольших подквадратных в плане помещений с суфой почти на всю площадь камеры, которые освещались либо через дверь со двора, либо перекрывались куполками со световыми отверстиями в зените. Два айвана, возможно, служившие летними аудиториями, располагались на продольной оси; их арки возвышались на восточной, противоположной входу, стороне и на западной – между входами во двор.

Самым ранним медресе (XII в.) Казахстана исследователи назвали руины постройки, выявленной на одном из раскопов цитадели Тараза [7, с. 163]. На представленной авторами раскопок графической реконструкции прямоугольник плана здания (36,5 × 27 м) немного меньше, чем у Сауранского медресе. Большую часть его занимает двор, обстроенный жилыми помещениями, включая 14 худжр. По обеим сторонам портального входа расположены по два довольно просторных помещения, что не характерно для медресе. Сомнение вызывает также разнородное оборудование худжр: очаг-сандал, тандыры в суфах, каменный бордюр метровой ширины по периметру двора, а также многочисленные находки поливной керамической посуды, вряд ли свойственной студентам. На наш взгляд, здесь, скорее, находился небольшой постоялый двор, возведенный частным лицом возле базара с целью заслужить доброе имя и вдобавок получить доход.

Более масштабные медресе строились в Южном Казахстане в XIX в. В медресе Калжан-ахуна (ок. г. Кызылорда) мы видим попытку выдержать все требования «классического» медресе. Вуз-интернат оформлен в виде пространственного образования замкнутой структуры с общественными помещениями (вестибюль, дарсхана, мечеть, трапезная, служебные) и общежитием для студентов (20 худжр), располагающимися вокруг открытого двора [13, с. 304–306]. В отличие от него, у медресе Шаяна прямоугольник плана разорван и получил П-образное очертание. Здесь двор окружают 32 помещения, из них 25 худжр [70, с. 68]. Традиционная композиционная схема их сохранена, но худжры уже не квадратные, а продолговатые (3 × 6 м), двухуровневые (чердачное пространство использовалось для хранения сухих продуктов и несезонной одежды) и разделены тонкой перегородкой на зоны: жилую и прихожую с камином и местом для умывания (ташнау). Кроме того, в худжрах выявлены следы декоративного убранства в виде гипсовой лепнины и настенных орнаментальных панно, а двор благоустроен: замощены дорожки, высажены деревья.

Мусульманское **мемориальное зодчество** Южного Казахстана – отдельная большая тема, которая требует специальной монографии, мы же ограничимся краткой характеристикой.

Наряду с рассмотренными выше мавзолеями, сблокированными с поминальными мечетями (тип «ханака»), на территории региона бытовали однокамерные мавзолеи, которые составляли абсолютное большинство погребальных памятников. Достаточно специфическую разработку здесь получила тема купольных «киосков». В качестве иллюстрации – памятники Тараза, в которых сосуществуют две линии развития мавзолеев: центрические и фасадные, объединенные общим прототипом – зороастрийским «чортаком», храмом огня.

Первый тип являет собой первоначальный вариант мавзолея Карахана (XI в.), фасад которого повторял с характерными различиями структуру фасадов мавзолея Саманидов в Бухаре («импостное» членение, П-образная рама, опирание арки входа на трехчетвертные колонки и др.). Однако лежащий в его основе план «киоска» был модифицирован и получил крестообразное построение. Квадрат небольшого по размерам центрального зала расширялся на четыре стороны глубокими осевыми нишами, а распор купола погашался камерами, образовавшимися в массивных угловых устоях.

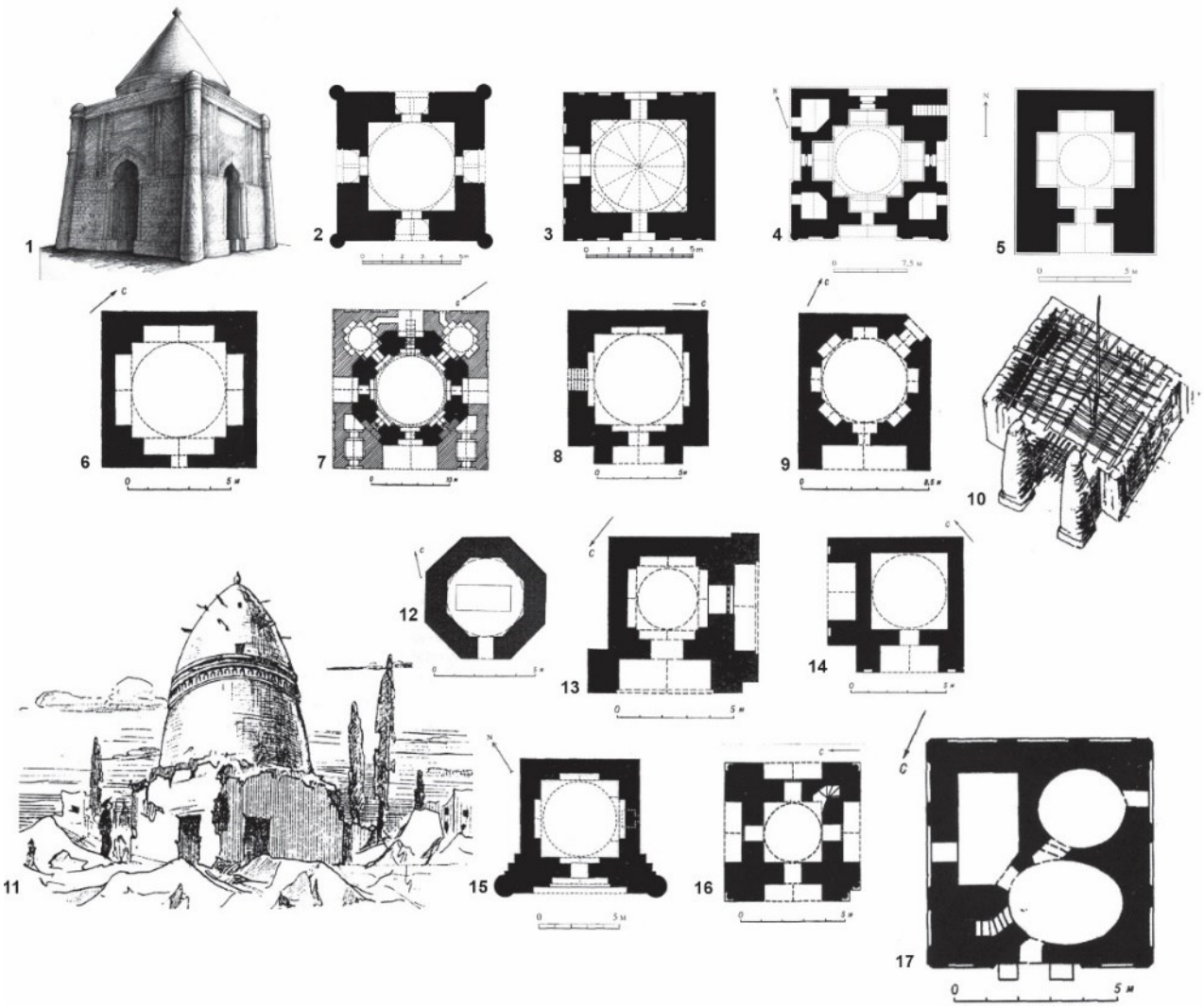


Рисунок 3. Монументальные постройки ислама мемориального назначения. Планы, перспективы: 1, 2 – мавзолей Айша-Биби, 3 – мавзолей Бабаджи-хатун, 4 – мавзолей Карахана, 5 – мавзолей Шамансура (Давудбек), 6 – Безымянный мавзолей, 7 – мавзолей Рабии Султан Бегим, 8 – мавзолей Есим-хана, 9 – «Восьмигранный» мавзолей, 10 – мавзолей Толегетай ата, 11 – мавзолей Кулак ата, 12 – мавзолей Аже-ата, 13 – мавзолей Карашаш-ана, 14 – мавзолей Ибрагим-ата, 15 – мавзолей Шокай-датка, 16 – мавзолей Ходжа Талига, 17 – мавзолей Бектыбая

Взаимодействие среднеазиатской и кочевнической традиций зодчества привело к появлению таких оригинальных памятников округи Тараза, как мавзолеи Айша-Биби (рис. 3-*1*, *2*) и Бабаджи-хатун (рис. 3-*3*). В этих «шатровых» постройках» с двойными куполами специфические композиционно-планировочные признаки ранних «киосков» соединились с ложносводчатым коническим, пирамидальным покрытием, характерным для мавзолеев Домбаул, Козы Корпеш–Баян Сулу. Вид купольного «киоска» имели первоначальные варианты мавзолеев Карахана, Шамансура (Давудбек) (XIII в.) (рис. 3-*4*, *5*) и Тектурмас (XIV в.). Первый, принадлежащий крупному военачальнику, представлял собой четыре полукруглых арки, стоящие на бутовом фундаменте, остатки второго искажены пристройкой и вошли в состав культового комплекса на берегу р. Талас.

XV в. представлен мавзолеем Рабии Султан Бегим – дочери Улугбека, супруги хана Абулхаира (75 м к югу от мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави) (рис. 3-*7*), которому, судя по источникам, зодчие придали форму восьмигранной купольной призмы (14 × 15,5 м) с приставленным к ней мощным порталом. В юго-восточной стене мавзолея находился вход в склеп, перекрытый

низким куполом, опирающимся на восемь неглубоких стрельчатых ниш; его стены были покрыты цветным ганчем. Вертикально вытянутые пропорции фасадов визуально углубляли ниши и окна на гранях остова, придавая зданию особую стройность и ритм. Высокий цилиндрический барабан, опоясанный лентой с многократно повторенным изречением «Власть принадлежит Аллаху», выложенным из кирпичиков белого, голубого и синего цвета, переходил в купол с гладкой скуфьей бирюзового цвета [64, с. 132–133].

Из других памятников Ханского некрополя известны три мавзолея XVI в.: «Восьмигранный, «Безымянный» и Есим-хана (рис. 3-*6*, *8*, *9*), закрепляющие ряд традиционных решений, разработанных в предшествующие века. Так, план «Восьмигранного» мавзолея, в целом, повторяет архитектуру памятника Рабии Султан Бегим, только без склепа. От «Безымянного» мавзолея сохранился лишь склеп: он традиционно квадратный (4,5 × 4,5 м), с низким куполом, поддерживаемым четырьмя невысокими пристенными стрельчатыми арками, и входом с юго-западной стороны. Квадратный план и у мавзолея Есим-хана, его мощные стены позволяют предположить шатровое перекрытие. Склеп в плане крестообразной формы, образованной нишами четырех стрельчатых арок – опор плоского свода, с вымосткой на полу. В декоре портала мавзолея использованы глазурованные плитки с геометрическим орнаментом под голубой, синежелтой и зеленой поливой [64, с. 123–129].

О массовой погребальной архитектуре XVI в. говорит усыпальница Толегетай-ата, предка многих выдающихся казахских батыров, биев, акынов. Памятник расположен около г. Жанакорган, в районе, прилегающем к пойме Сырдарьи, на «островке», возвышающемся среди рисовых чеков. Его особенность – в имитации «жилища для мертвых». Сырцовые стены памятника в плане образовывали прямоугольник, перекрытый плоской кровлей, которая опиралась на центральную деревянную резную колонну; в юго-восточной стене был устроен входной проем с айваном, фланкированным высокими башнями (рис. 3-*10*) [10, с. 193–194].

В XVII в. элитарные степные мавзолеи Южного Казахстана все еще связаны композиционно и технологически со старой традицией портально-купольных усыпальниц, но облик их становится внушительным, если еще в XIX в. их руины, высящиеся огромным обрытым массивом, производили сильное впечатление на исследователей. Подобные развалины И. А. Кастанье имел возможность наблюдать на некрополе Сунак-ата в Перовском уезде [33, с. 283]. В то же время родоплеменная раздробленность и поворот к народной культуре обусловили возрождение простых центрических форм надгробных построек с излюбленной формой ложных куполов повышенных очертаний. Исследователи видят в них символическое начало – воплощение сакральной вертикали казахов-кочевников, культа предков-«аруахов» и отголоски поклонения Небу [12].

Прослеживается два варианта решения объемно-пространственной структуры памятников. В первом случае, при сохранении схемы купола на четверике меняется соотношение этих объемов. В мавзолее Кулак-ата (Коккумбез, с. Сузак, Туркестанская обл.) на приземистом остове усыпальницы (4,5 × 4,5 м, высота – 2,15 м) с характерным для сырцовых построек скосом стен господствует купол, получивший высотное развитие (высота – 3,85 м) (рис. 3-*11*) [29, с. 252–253]. Чистота концепции усилена суровой простотой внешнего облика, лаконизмом декора (два декоративных пояска, членящие купол надвое) и реликтовыми чертами в виде жердочек, воткнутых в застроенную верхушку овоидального купола. Второй путь представлен в мавзолее Кармакшы-ата (Кызылординская обл.), где купол поднят напуском кладки с уровня пола и завершен отверстием в зените [14, с. 240].

Целый ряд мавзолеев Южного Казахстана относится к XVIII в. В архитектурном отношении они традиционно развивают два композиционных типа: портально-купольный и центрический, хотя иная историческая эпоха внесла в них, разумеется, определенные изменения. Из памятников Туркестанского оазиса, принадлежащих, по преданиям, родственникам, ученикам и последователям Ходжи Ахмеда Ясави и входящих в состав культовых комплексов – мазаров, к рассматриваемому периоду относят мавзолеи Жунус-ата (с. Икан), Ибрагим-ата, Карашаш-ана (с. Сайрам) (рис. 3-*13*, *14*) [27, с. 306; 39; 40, с. 204–205] и др. Они представляют собой прямое продолжение средневековых портально-купольных зданий. Первый построен в подражание мавзолею Сайфеддина Бохарзи (Бухара), но уступает образцу размерами и силой общего архи-

тектурного замысла. В усыпальницы двух следующих памятников ведут по два портала, расположенные на смежных фасадах зданий. Количественное нагнетание декорации характерно и для мавзолея Шокай-датка (Жамбылская обл.) (рис. 3-*15*) [51, с. 255]. В композицию его портала включены новые детали: башенки-гульдаста на углах и арочные ниши «равак». Центрический тип выраженной двухчастной структуры в виде конического купола на многогранном остове представлял собой глинобитный мавзолей Коркыт-ата (Кызылординская обл.) [15, с. 243].

Наиболее плодотворной школой мастерства южноказахстанских зодчих стали монументальные надгробные памятники XIX – начала XX вв. Этот период исследователи связывают с расцветом формообразования и совершенствования элементов (пропорций, конструкций, декора) сложившихся ранее композиционных разновидностей мавзолеев. Местные традиции древнего искусства вплоть до этого времени продолжают жить в центрических мавзолеях элементарной структуры. Стены памятников с округлым в плане остовом по обыкновению выложены из кирпича-сырца с наклоном, сужаются кверху, постепенно приближаясь к форме свода с округлым отверстием в зените; с южной или восточной стороны имеется дверной проем. Интерьер выразителен обнаженностью своей структуры, но некоторые образцы оштукатурены и имеют характерную декоративную обработку в виде фигурной кладки или чередования рядов кирпича темного и светлого тонов, ниш арочной или стреловидной формы, росписей и рисунков.

Показателен Сузакский район Туркестанской области, где такие юртообразные мавзолеи, как правило, разрозненны, изредка оказываются рядом (Аю и Кайдар) [28, с. 246]. Здесь преобладают центрические мавзолеи с высоким коническим куполом на мощных стенах четверика (Казанши, Карабура, Жусупбек, Текей) и на восьмигранном призматическом основании (Ажеата) (рис. 3-*12*) [30, с. 253]. Отметим также местную достопримечательность, один из самых сложных памятников в казахском мемориальном зодчестве – мавзолей Бектыбая (рис. 3-*17*). Помещения его трех купольных камер (овальная, прямоугольная и круглая) и лестница, ведущая на кровлю, вписаны в прямоугольный объем [31, с. 260].

Можно бесконечно множить примеры, однако при близких объемно-планировочных характеристиках мавзолеи Южного Казахстана, естественно, отличались – все зависело от творческого метода зодчего: почти дословного воспроизведения декора прототипа или вольной интерпретации и синтеза с традиционными мотивами.

Несколько слов нужно сказать о малых погребальных формах юга Казахстана, принадлежащих в массе своей рядовому населению. Судя по описанию намогильников, выявленных в опорных конструкциях моста средневекового Саурана [62], это были массивные призматические блоки (размерами в среднем 160 × 60 × 35 см), увенчанные верхним уступом стрельчатого сечения, которые покоились на широком основании (рис. 4-*1*, *3*). В отличие от своего прототипа, надгробия Ходжи Ахмеда Ясави, облицованного плитками мраморовидной зеленоватой с разводами яшмы, сауранские намогильники выполнены из палеогенового известняка или доломита желтоватого цвета. Напоминают они и памятники долины Зеравшана, Шахи-Зинда и Ходжа-Ахрар в г. Самарканде, однако в декоре проступает этническая самобытность, связанная с несомненным приоритетом мотивов кочевнической степной культуры. По всей видимости, местные мастера испытывали такую же настоятельную потребность в «каменной графике», как и их предки. В сюжетах (всадники, лук со стрелой, зигзаги, розетки, мотив «вьющегося стебля» и пр.) сохраняется значительный архаический пласт, который по ряду стилистических особенностей имеет сходство с древними наскальными гравировками. Изысканные декоративные средства средневековья (плоскорельефная резьба) соседствует здесь с древней контурной техникой, ислам – с древнейшим слоем моделирования мира.

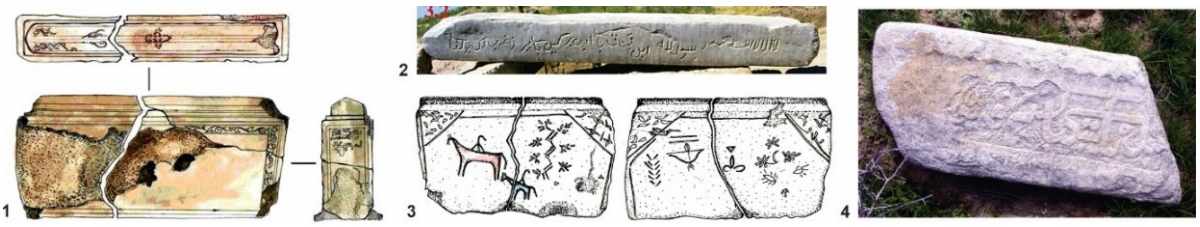


Рисунок 4. Исламская мемориальная архитектура Южного Казахстана. Надгробия: 1, 3 – намогильники, выявленные в конструкциях Сауранского моста, 2 – коктас XVIII–XIX вв., 4 – фрагмент коктаса (по Е. А. Смагулову)

О малых погребальных формах Южного Казахстана этнографического времени представление дают памятники некрополя с. Карнак (Туркестанская обл.) [3]. Наряду с природными камнями-валунами необычной формы или цвета, выделяются два архитектурных типа сооружений: стелы и надгробия. Намогильные стелы-кулпытасы представлены двумя группами. Рядовые – небольшие по размерам столбики (в среднем 40 × 20 × 10 см) со скругленным верхом, либо с шаровидным (куполообразным) навершием, либо с уступчатым силуэтом. У всех них на боковых гранях вырезаны арабографичные аяты из Корана. К элитарным относятся «коктасы» (*самарқантас*) – четырехгранные стелы (в среднем сечение – 24 × 15 см, высота – 60 см), выполненные из сероватого мрамора, с орнаментальной резьбой и арабской графикой (рис. 4-*2*, *4*).

Разным слоям населения, видимо, принадлежали и местные надгробия. В одних случаях могильную яму перекрывали отесанные каменные глыбы из твердого песчаника или гранита (размерами в среднем 90 × 60 × 20 см), с солярными символами, нередко без декора, в других – намогильники «туркестанского» типа – каменные блоки, покоящиеся на невысоком основании, с арабографичными надписями, геометрическим орнаментом и исламскими символами (ладонь, ножницы) на боковых гранях. Они крупнее рассмотренных выше сауранских памятников, однако лишены сводчатого уступа – он преобразовался в малозаметный выступ.

Градостроительство. Анализ материалов археологических раскопок и литературных источников показывает, что укрепление позиций ислама, приобретшего статус государственной религии в период правления Караханидов (942–1212 гг.), дало мощный импульс развитию градостроительства Южного Казахстана. Коренным образом изменилась структура, облик и функции городов. Они превратились из преимущественно административно-военных центров в глубоко интегрированные религиозно-социальные и экономические узлы. К сожалению, планировочная структура средневековых городов Южного Казахстана сейчас может быть только угадана под перепланировками и строительными наслоениями последующих веков. Тем не менее, некоторые, самые характерные особенности их развития в раннеисламское время могут быть все же определены. В частности, прослеживается деление памятников градостроительства на городские ансамбли и загородные, а также избирательность подходов к решению градостроительных задач в древних и новых городах. Ограничимся примерами, наиболее известными и сравнительно хорошо изученными.

Показателен доисламский Тараз – космополитический и поликонфессиональный древний город, который первоначально состоял из цитадели и собственно города – шахристана, имел регулярную прямоугольную форму с прямоугольными, тесно застроенными кварталами и двумя главными улицами, крестообразно пересекающимися в центре. За крепостными стенами его находился рабад [60, с. 65, 128]. Археологические раскопки показывают, что при Караханидах город был перестроен, причем новую планировку предопределила одна из его древних планировочных осей – широтная магистраль, которая была продлена в западном направлении (рис. 5-*2*). Можно полагать, что к Мекке город тянул религиозный вектор. Не исключено также, что душевные порывы мусульман совпали с космическими сакральными потенциями инокультурного культового комплекса предшественников, находившегося к западу от шахристана. Возможно, по примеру «священной» Бухары – «купола ислама», похоронившей Исмаила Самани к западу от цитадели (в 1 км от ее стен) [2, с. 34], здесь так же (к юго-западу) возникла усыпальница родоначальника династии Караханидов. Первоначальный мавзолей Карахана был, очевидно, построен как надгробный памятник и вместилище праха правителя, то есть светского лица, однако позднее верующие превратили его в святилище – «мазар» («Аулие-ата»).

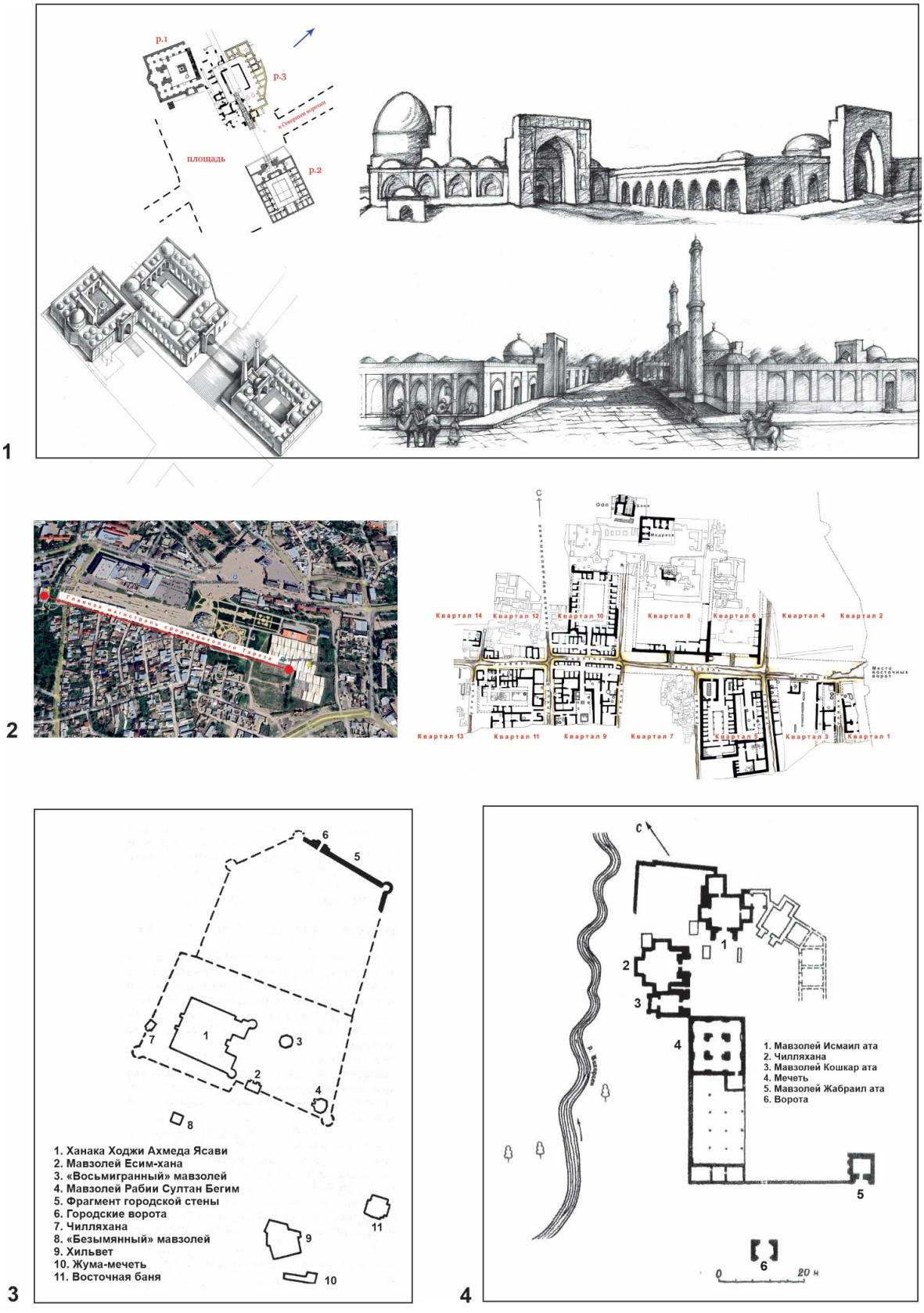


Рисунок 5. Исламское градостроительство Южного Казахстана. 1 – главная городская площадь города Саурана. План (по Е. А. Смагулову), аксонометрия, графическая реконструкция (авт.), 2 – гипотетическая реконструкция города Тараза. Схема, план рыночного комплекса на месте шахристана (авт.), 3 – схема расположения культово-мемориальных сооружений Туркестана (по Е. А. Смагулову), 4 – комплекс Исмаил-ата. План-схема [72]

Весомым аргументом в пользу этого утверждения является довольно плотная застройка караханидского времени, с площадями, жилыми и общественными зданиями и сооружениями, обнаруженная в западном рабаде (№ 3). По сообщению Т. Н. Сениговой, рядом с мавзолеем Карахана зафиксированы остатки постройки, перестроенной из несторианского храма, руины усадьбы зажиточного горожанина и караван-сарай типа «хан» [60, с. 142]. Последовавшие через полвека новые раскопки выявили здесь остатки еще двух монументальных построек: одна из них – соборная мечеть, построенная на месте зороастрийского храма [23] и выходящая на магистраль, в основе второй, по нашему мнению, лежит раннесредневековый замок-кешк, переделанный в ханака. Впоследствии рядом с усыпальницей стало разрастаться мусульманское кладбище, поскольку погребение около могилы святого сулило покровительство последнего в загробном мире. Судя по фотографиям 1970-х гг., к боковым стенам памятника примкнули два участка, огражденные глинобитными дувалами; за ними теснились уступчатые сырцовые надгробия типа «сагана». То есть, как ядро «мазара» – мусульманского мемориально-культового комплекса, мавзолей Карахана стал обрастать сооружениями, зданиями и превратился в целый комплекс – место погребения и связанные с ним культовые учреждения. На прежнее бытование здесь дервишской обители и странноприимного дома указывает также планировочная структура ныне существующего мавзолея, воплотившая в себе суфийские идеи. Это – лестница на крышу, которая играла определенную роль в обряде погребения («правильный» путь к Богу) и угловые камеры-худжры пятиугольной формы, окружающие зал усыпальницы. Ближайшие аналогии – мавзолеи-ханака Средней Азии (Суюнидж-хана, Калдыргач-бия, г. Ташкент; Йездах Имам, г. Самарканд, Лалазем-ата) [37, с. 91].

Вторым важнейшим фокусом деловой и общественной жизни города стал рыночный комплекс, именуемый арабами «сук» («souk»), с крытыми базарами и торговыми улицами, который разместился на месте старого шахристана, опутал сетью торговых улочек шахристан и поглотил главную городскую артерию. Словом, сформировался в сложный многосоставной организм. Динамичным аспектом шахристана теперь стала торговая жизнь. Можно допустить, что развитие такого грандиозного рынка стимулировали законы и мораль ислама, возникшего в купеческой среде, всегда поощрявшего коммерцию и сделавшего строительство базаров одной из форм благотворительности в пользу мусульманской общины. Возможно, все объясняет хадис: «Базары – накрытые столы Всевышнего, кто приходит туда, тот получает свою долю».

Для реализации замысла была проведена сплошная реконструкция с полным преобразованием шахристана, включая снос ветхих построек с расчисткой строительных площадок, ремонт опорных зданий и строительство новых крупных рыночных сооружений. Причем реорганизация застройки началась с вытеснения жилых домов из кварталов и постепенное перемещение жителей в периферийные районы – рабады. Как результат – изменение функциональных признаков жилых кварталов, их назначения и способа использования. Каждый из них теперь представлял собой комплекс торговых предприятий, реализующих универсальный ассортимент товаров и услуг. Квартал был спланирован, построен и управляем как единое целое, причем доминировать на участке стало монументальное здание с традиционной компоновкой караван-сарая.

Из планировочных новшеств отметим инфраструктурную связанность, внедрение в рыночную структуру мечети, совмещение базара с ремесленным производством, выделение и обустройство участка для аукциона рабов. Особенно необходимо подчеркнуть появление на перекрестке двух главных дорог Тараза улочек-пассажей, которые, видимо, послужили прототипом четырехстороннего рынка, известного позднее в городах Средней Азии, как «чорсу». Интересно, что для их устройства приватизировалась территория общественных тротуаров, как в наши дни для летних кафе, и то, что европейцы (г. Париж) пришли к этому открытию только в XVIII в. [22].

В отличие от радикальной реконструкции старого «потомственного» Тараза, веками удерживавшего значение крупного государственного, экономического и культурного центра, к городам, построенным при мусульманской цивилизации, подходили иначе. Так, в планировке и застройке города Саурана (45 км к западу от г. Туркестана), возникшего в XIII в. и при Джучидах (1-я четверть XIV в.) ставшего столичным городом Ак-Орды [65, с. 60], прослеживается

идея города как символа власти, выдвинутая омейядским наместником в Ираке ал-Хаджжаджем (рис. 5-*1*) [67, с. 172].

Археологические раскопки выявили здесь прямоугольник площади (50 × 120 м), которая была строго геометрически оконтурена остатками трех монументальных зданий [65]. Два из них – медресе и ханака (караван-сарай?) располагались вдоль ее северной стороны, фланкируя торжественный вход/въезд на площадь с главной городской магистрали, идущей от Северных ворот. С запада площадь замыкал фасад жума-мечети. Налицо признаки градостроительного проекта, реализованного правителем. Ведущее место в городском ансамбле занимает крупномасштабный комплекс и монументальные сооружения, организующим центром ансамбля и общественным центром города становится большая открытая площадь, предназначенная для парадов, официальных церемоний или торжественных выездов и дававшая возможность оценить великолепие окружающих ее зданий с обращенными к городу монументально и декоративно оформленными фасадами, осознать могущество правителя. Анализ материалов исследования показывает, что лейтмотивом «Сауранского Регистана» явился пештак, эффективность которого строилась на зеркальном противопоставлении фасадов двух помещенных на одной оси сооружений (прием «*қос*»). В композицию ансамбля включались также пештак соборной мечети, минареты медресе, а также вереницы стрельчатых ниш и сводчато-купольных систем.

Исламские загородные ансамбли Южного Казахстана представлены культовыми комплексами; большая часть их сконцентрирована в Туркестанском оазисе. К наиболее известным святилищам здесь относятся мазары предков Ходжи Ахмеда Ясави Хорасан-ата и Исхак-баб, родителей Ибрагим-ата и Карашаш-ана, дочери Гаухар-ана, а также Жалаулы-ата, Садуакас-ата, Исмаил-ата, Укаша-ата, Абдель-Азиз-баба, Ходжа Талиг, Мирали-баб, Узун-ата, Имам-Маркози и др. В состав этих культовых комплексов некогда входили выдающиеся образцы архитектуры – их величественность, выразительный абрис куполов и порталов, богатая резьба, изразцы, интерьеры, декор и эпиграфика удовлетворяли голод верующего, вызывали в нем соответствующее настроение и чувства. Определенную роль в организации пространства подобных святилищ в сельской местности, как известно, играло живописное расположение с максимальным использованием и выявлением ландшафта, особенно его «одухотворенных» точек – природных святынь: холмов и скал с вотивными рисунками, водных источников, деревьев и кустов с обетными тряпочками – дарами паломниц. Картину дополняли отвесно поставленные туги – ритуальные шесты с прикрепленными полотнищами флагов и непременный аксессуар святилищ – рога барана или целые черепа жертвенных животных [42; 36]. Известны также случаи, когда территория мазара ограждалась, вход маркировался монументальными воротами, разбивался фруктовый сад с виноградником, разводились цветы (Исмаил ата, Казыгуртский р-н, Туркестанская обл.) [71, с. 184].

Анализ литературных источников позволяет все многообразие известных композиций свести к двум основным схемам: открытой и дворовой. Открытую, павильонную, композицию, лишенную единого замысла, мы наблюдаем в культово-мемориальном комплексе Ходжи Ахмеда Ясави (рис. 5-*3*). Дворовый принцип характерен для мазара Исмаила-ата, где мечеть, чилляхана и группа портально-купольных мавзолеев местных святых (Исмаил-ата, Джабраил-ата, Кошкар-ата и др.), примыкая друг к другу и живописно поворачиваясь под разными углами (веерообразно), образуют полузамкнутую площадь с архитектурной доминантой усыпальницы главного святого (рис. 5-*4*).

Таким образом, материалы исследования наглядно показали, что мусульманская архитектура Южного Казахстана прошла сложный путь эволюции. Предпосылки будущего расцвета сложились в эпоху раннего средневековья, когда ислам содействовал активному переносу среднеазиатских архитектурных форм на территорию региона, определил морфогенез стержневых традиционных линий местного зодчества. Мощный импульс его развитию дала эпоха Темуридов и Золотой Орды – их общеимперская типология и унификация стимулировали образование новых типологических и стилистических форм. Появление на арене истории Казахского ханства и тенденция к усилению этнического самосознания окончательно определила отношение к художественному наследию и выработала круг художественных предпочтений. Поиски, совершенствования и открытия протекали в условиях сложного взаимодействия национальных

традиций и канонов ислама, причем последние, как правило, переосмысливались, органически усваивались и вводились в контекст национальной культуры, давая начало новой традиции.

Список литературы

1. Акишев К. А., Байпаков К. М., Ерзакович Л. Б. Отрар в XIII–XV веках. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 256 с.

2. Аскаров Ш. Д. Архитектура Темуридов. – Ташкент: Саннаат, 2009. – 144 с.

3. Байгунаков Д. С., Сабденова Г. Е. Мусульманские надгробные памятники Карнака (Туркестанская область) как историко-археологический источник. https://cyberleninka.ru/article/n/musulmanskie-nadgrobnye. Дата обращения 25.03.2022

4. Байпаков К. М. Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. – Алматы: Ғылым, 1998. – 216 с.

5. Байпаков К. М. Городище Торткуль // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 71.

6. Байпаков К.М., Смагулов Е.А. Средневековый город Сауран. – Алматы, 2005. – 202 с.

7. Байпаков К. М., Капекова Г. А., Воякин Д. А., Марьяшев А. Н. Сокровища древнего и средневекового Тараза и Жамбылской области. – Тараз, 2013. – 320 с.

8. Байтанаев Б. А., Ёлгин Ю. А. Мечеть Джами в Шымкенте. Архитектурно-археологические исследования. – Алматы, 2012. – 176 с.

9. Байтенов Э. М. Мечеть Актас // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Кызылординская область. – Алматы, 2007. – С. 184–186.

10. Байтенов Э. М. Мавзолей Толегетай-ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Кызылординская область. – Алматы, 2007. – С. 193–194.

11. Байтенов Э. М. Мавзолей Бектыбая // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 259.

12. Байтенов Э. М. Мемориальное зодчество Казахстана: Эволюция и проблемы формообразования. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ д-ра арх. – М., 2004. – 50 с.

13. Байтенов Э. М. Медресе Калжан-ахуна // Свод памятников Республики Казахстан: Кызылординская область. – Алматы: Аруна, 207. – С. 304–306.

14. Байтенов Э. М., Абдибаев Ш. Мазар Кармакчи-ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Кызылординская область. – Алматы, 2007. – С. 240.

15. Байтенов Э. М., Абдибаев Ш. Мавзолей Коркыт-ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Кызылординская область. – Алматы, 2007. С. 243.

16. Бартольд В. В. К вопросу о полумесяце как символе ислама. Сочинения. Т. IV. Работы по истории ислама и арабского халифата. – М., 1966. – С. 489–491.

17. Бартольд В. В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. Сочинения. Т. 4. – М., 1966. – С. 21–91.

18. Бернштам А. Н. Баня древнего Тараза и ее датировка // Труды Отдела Востока. Государственный Эрмитаж. Т. 2. – Л., 1940. – С. 177–183.

19. Бернштам А. Н. Памятники старины Таласской долины. Историко-археологический очерк. – Алма-Ата, 1941. – 65 с.

20. Воронина В. Л. Ислам и архитектура (на примере Средней Азии). Архитектурное наследство. Композиционные приемы и традиции. Вып. 32. – М., 1984. – С. 157–163.

21. Емелина И. Н. Графическая реконструкция мечети XIV в. на городище Каялык // Изучение и сохранение культурного наследия Республики Казахстан. – Алматы, 2012. – С. 80–92.

22. Зорин К. Л. История развития торговых центров. https://elima.ru/articles/

23. Илияс С. Р. Ортағасырлық Тараз қаласындағы ғұрыптық ғимараттар кешені // Известия НАН РК. Серия общественных наук. № 1 (268). 2009. – С. 210–214.

24. Камалова Г. М. Мечеть Ишан-базар // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 94.

25. Камалова Г. М. Мечеть-мавзолей Баба-Ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 238–239.

26. Камалова Г. М. Мечеть // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 305–307.

27. Камалова Г. М. Мавзолей Жунус-ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 306.

28. Камалова Г. М. Мавзолей Аю и Кайдара // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 246.
29. Камалова Г. М. Мавзолей Аже-ата // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 252.
30. Камалова Г. М. Мавзолей Кулак-ата // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 252–253.
31. Камалова Г. М. Мавзолей Бектыбая // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 260.
32. Камалова Г. М., Туякбаева Б. Т. Мечеть Икрама // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 126.
33. Кастанье И. А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 516 с.
34. Константинова В. В. Некоторые архитектурные памятники по среднему течению реки Сыр-Дарьи // Известия АН Казахской ССР. Серия архитектурная. 1950. Вып. 2. – С. 37–53.
35. Курманкулов Ж. Мавзолей Кок-Кесене // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Кызылординская область. – Алматы, 2007. С. 323–324.
36. Маликов А. Святилище Укаша-ата в Южном Казахстане и его аналогии в Центральной Азии [Электронный ресурс]. Режим доступа https://kozhalar.kz/20197253.
37. Маньковская Л. Ю. Формообразование и типология зодчества Средней Азии IX – начало XX века. – Ташкент, 2014. – 496 с.
38. Мирбабаев А. К. Медресе – социально-культурный и архитектурный элемент города // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. – Алма-Ата: Наука, 1983. – С. 139–143.
39. Мухамедиева Н. Н. Мавзолей Абдель-Азиз-баб // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 204.
40. Мухамедиева Н. Н. Мавзолей Кази Байза // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 205.
41. Мухамедиева Н. Н. Мавзолей Ибрагим-ата // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 204–205.
42. Мухамедиева Н. Н. Мавзолей Карашаш-ана // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 205.
43. Панков И. А. Культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. – СПб., 2018. –17 с.
44. Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М., 1999. – 720 с.
45. Проскурин А. Н. Мечеть Шамет-ишана // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 304.
46. Проскурин А. Н. Мечеть Каракожа // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 277.
47. Проскурин А. Н. Мавзолей Восьмигранный // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 279.
48. Проскурин А. Н. Восточная баня // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 280.
49. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Медресе // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 68.
50. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мавзолей Карахана // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 87–88.
51. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мавзолей Шокай датка // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 255.
52. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мечеть Наметбая // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 90–91.
53. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мечеть Аулие-Ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 90–91.
54. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мавзолей Ногай-ишана // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 273.
55. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мечеть Абдуллы-ишана // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Жамбылская область. – Алматы, 2002. – С. 279.

56. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мечеть Джума в Туркестане // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. –С. 280–281.

57. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мавзолей Рабиги Султан Бегим // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 277.

58. Проскурин А. Н., Туякбаева Б. Т. Мавзолей Есим-хана // Свод памятников истории и культуры Казахстана: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 278.

59. Пугаченкова Г. А. Зодчество Центральной Азии. XV век. Ведущие тенденции и черты. – Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Гафура Гуляма, 1976. – 116 с.

60. Сенигова Т. Н. Средневековый Тараз. – Алма-Ата, 1972. – 218 с.

61. Смагулов Е. А. Древний Сауран. – Алматы, 2011. – 436 с.

62. Смагулов Е. А. Намогильники Сауранского некрополя и «сагона» Ходжи Ахмеда Ясави // Известия НАН РК. Серия общественных наук. 2012. № 3. – С. 108–125.

63. Смагулов Е. А. Жума-мечети Отрара и Саурана: общее и особенное // Известия НАН РК. № 3. 2013. – С. 109–126.

64. Смагулов Е., Григорьев Ф. Культово-мемориальные сооружения Туркестана. Этапы эволюции некрополя // Смагулов Е., Григорьев Ф., Итенов А. Очерки по истории и археологии средневекового Туркестана. – Алматы: Ғылым, 1999. – С. 114–148.

65. Смагулов Е. А., Ержигитова А. А. Сауранский Регистан: назначение архитектурных памятников // Известия НАН РК. Серия общественных и гуманитарных наук. № 6. 2015. – С. 103–126.

66. Смаилов Ж. Е., Абильдин А. К., Боранбаев Р. Н., Турганбаева Л. Р. Тарихи Тараз. Очерки истории. – Алматы, 2023. – 200 с.

67. Стародуб Т. Х. Исламский мир. Художественная культура VII–XVII вв. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – 255 с.

68. Талеев, Елеуов, Есенов, 2018 – *Талеев Д. А., Елеуов М., Есенов С.* Тағдыры жұмбақ Қышқала // Археология Казахстана. № 1–2. 2018. С. 259–271.

69. Тортколь караван-сарай. Древние городища Жамбылской области. https://silkadv.com/en/content/tortkol-karavan-caray. Дата обращения 4.09.2023.

70. Туякбаева Б. Т., Проскурин А. Н. Мечеть в Чаяне // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 67–68.

71. Туякбаева Б. Т., Проскурин А. Н. Мазар малый // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алматы, 1994. – С. 67–68.

72. Туякбаева Б. Т., Проскурин А. Н. Архитектурный комплекс Исмаил-ата // Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан: Южно-Казахстанская область. – Алма-Ата, 1994. – С. 184–186.

73. Хмельницкий С. Г. Между саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI – начала XIII вв. – Берлин–Рига, 1996. – 335 с.

74. Шишкин В. А. Медресе Улугбека в Гиждуване // Материалы УЗКОМСТАРИСА. Вып. 2–3. – Ташкент, 1933. – С. 11–18.

БӨЛІМ II
ТАРИХ ЖӘНЕ ИСЛАМДЫҚ РУХАНИ ДӘСТҮРЛЕР

CHAPTER II
HISTORY AND ISLAMIC SPIRITUAL TRADITIONS

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ЖЕНД ҚАЛАСЫНАН ШЫҚҚАН ҒАЛЫМДАР

SCHOLARS ORIGINATING FROM THE MEDIEVAL CITY OF JEND

Шамшадин Тұрсынұлы Керім[1]
Shamshadin Tursynuly Kerim[2]

Жend кентінен шыққан ғалымдар аз болмаған. Алайда олар туралы жеткен мәліметтер тым тапшы, көпшілігі ұмытылған. Академик Әбсаттар қажы Дербісәлі ұзақ жылдар ізденістерінде нәтижесінде «әл-Женди» ныспысын иеленген 18 оқымысты, діндар қаламгердің есімдерін келтірген [5: 191-234]. Бұл тізім келешекте толыға түспек.

1. **Йақуб әл-Женди.** Әйгілі тілші Әбу әл-Қасим Махмұд ибн Омар аз-Замахшаридің(1075 – 1143) төрт шәкіртінің болған, оның «Муфассал»(егжей-тегжейлі) атты араб тілінің грамматикасына арналған аса танымал кітабына шарх жазған. Кейінгі «Муфассалды» шархтаған ғалымдар Йақуб әл-Женди осы шарх еңбегін атап, сілтеме жасап отырады. Мәселен: Садр ул-Афадил әл-Хорезми «ат-Тахмир» атты кітабында Йақуб әл-Жендиге үш мәрте жүгінсе [1: 45, I-том, 79-б.; I-том, 409-б., IV том, 371-б.], Тәдж ад-Дин әл-Жендидің «әл-Иқлид шарх Муфассал» («Муфассалды түсіндірудің кілті») атты еңбегінде Йақуб әл-Жендиге бірнеше мәрте сілтеме жасайды [2: 587-б;649-б;908-б;954-б.].

Хусамуддин ас-Сығнақи(1314 ж.д.ө.) өзінің «әл-Муассал» кітабында Йақуб әл-Жендиді екі жерде атап, оның сөзін келтіреді [3: 3-том; 609-610-б., 678-б.]. Оны «имам, қазылардың тәуірі [фадл ул қудат], автордың [яғни аз-Замахшаридің] шәкірті» деп көрсетеді.

«*Автордың(аз-Замаһшаридің) шәкірттерінің бірі−имам, қазылардың ардақтысы Йағқуб әл-Женди осы мәселеге қатысты мынандай өлең жолдарымен жұмбақтап жауап береді:*

ما تابِعٌ لم يتَّبع متبوعَه في لفظِهِ ومحلِّهِ يا ذا الثَبت
ماذا بِعِلْمٍ غَيْرَ عِلْمٍ نافعٍ بالَغْتُ في إتْقانِهِ حتَّى ثَبتْ

Мәтбуғтың артынан үкімі жағынан толық ермейтін тәбиғты білесің бе?
Әрине, оның жауабы анық:
Пайдасыз білімнің қажеттілігі қандай?
(Мен болсам) пайдалы білімнің түбіне жеттім.

*Ғажабы, осы жұмбақ арқылы ол аталаған мәселені түсіндірген, яғни өлең сөздердің өздері: «***ماذا بِعِلْمٍ غَيْرَ عِلْمٍ نافعٍ***» мәселенің анығын анықтап береді. Кейін бұны Жәруллаһқа апарып көрсеткенде ол: «Расында, өрескел нәрсе сөйледің. Ондағы соңғы бөлімнен басқа истиснадан кейінгі сөздер насб халінде келе алады. Ал:* **ما جاءني من أحدٍ إلا عبد الله** *деп келтірген мысалын* **ما جاءني أحد إلا عبد اللهِ** *деп айтқан сөзімен бірдей болатыны анық», – деді (3: 3-том;609-610-б.).*

Имам, қазылардың ардақтысы Йағқуб әл-Жендидің (Алла оны рақым етсін) былай деп айтқаны жетті: «Бұл жерде автордың мысал ретінде келтірген сөздерінде екілік түрдің атау септігіндегі формасы: **والضاربانِ، والضاربكَ** *ал басқа септіктердегі формасы:* **والضارِبيّ والضارِبيَّ** *– деп айтқанымыз дұрыс шығар» деді, яғни оның айтайын дегені: автор екілік түрдің атау септігіндегі формасын ескермей, тек көпше түрдің атау септігіндегі формасын келтірді, сондықтан екілік түрдің атау септігінде келетін формасын келтіргенін жөн көрдік* [3: 3,675-б.].

Салыстыра қарағанымызда ас-Сығнақи өзінің «әл-Муассалында» Йақуб әл-Жендиге жасаған екі сілтемесін де «әл-Иқлидтен» алғанына көз жеткіздік.

[1] «Нұр-Мүбарак» Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы қаласы, Ғылым және халықаралық қатынастар департаментінің директоры, филология ғылымдарының докторы, профессор, e-mail: kerim-1962@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-3004-586X
[2] Egyptian University of Islamic Culture “Nur-Mubarak”, Almaty, Director of the Department of Science and International Relations, Doctor of Philological Sciences, Professor.

Академик Ә.Дербісәлі «Қазақ даласының жұлдыздары» (1995), «Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері» (2008) атты кітаптарында Йақуб ибн әл-Жендидің «тамаша ғалым, қадірменді шейх екенін», «1153 жылы Хорезмнен Бұхараға елші болып барғаны» туралы деректерді келтіреді[5, 6].

Алда Йақуб әл-Женди аталмыш шарх кітабын іздеп тауып, зерттеуді қажет деп есептейміз.

2. Шәмсуддин әл-Хафизи әл-Женди. Қазақ жерінен шыққан ғұлама Хусамуддин Ас-Сығнақи(1314 ж.қ.б.) өзінің әйгілі «ән-Ниһаясында» «әл-Һидаяны» авторы әл-Марғинаниден жеткізуші екінші риуаятты келтірген тұсында: «*...одан Бұхарада «әл-Һидаяны» басынан аяғына дейін тыңдадым...кейбір (жерлерін) үмбеттің фақиһы Қауамуддин ас-Сығнақимен (оған Алла рахымы болсын) бірге(бір) мәрте оқып шықтым... сонан соң шәһид имам Шәмсуддин әл-Хафизи әл-Жендимен (оған Алла рахымы болсын) толықтай екінші (мәрте) оқып шықтым*» [4: 1-том, 45-46-б.] − деген.

Аталған екі оқымысты хақында деректер сақталмаған. Тек Қауамуддин ас-Сығнақидың нысбысына қарап, Хусамуддин ас-Сығнақидың жерлесі – Сығнақ шаһарының тумасы екенін, Шәмсуддин әл-Хафизи әл-Жендидің қазіргі Қазақстанның Қызылорда облысы аймағындағы тарихи қала Женднен шыққандығын әрі моңғолдармен арадағы қақтығыста қаза тапқаны мәлім болады.

3. Түркияның Сүлеймания кітапханасының Ләләли қорында 1328-нөмірлі буманың ішінде **әл-Жендидің** «Назм» мирас тақырыбын өлеңге айналдырған туындысы сақталған. Аталмыш бума ішіндегі үш түрлі қолжазба тігілген, олардың үшеуінде де мирас үкімдері жырмен өріліп берілген. Олар:

1. Әл-Итқанидің «Манзумат ад-дурар» еңбегі;
2. Әл-Жендидің «Назм» кітабы;
3. Мухсин әл-Қайсаридың «Жамиғу ад-дурар» кітабы.

Үш түрлі ғалымдардың жоғарыда аталған қолжазбаларындағы бірінші парағында мөр басылып, қолжазба иелерінің есімдері, одан әрі қолжазба иелерінен ұрпақтан ұрпаққа кімге көшіп, кім иеленгені де жазылған. Біз осы бумадағы қазақ жерінен шыққан Әмір Кәтиб Қиуамуддин әл-Итқанидің өз қолымен жазған қасидасын жариялады қ.

Ал осы жәдігердің авторы Жендидің қай Женди екені, бумадағы мирас туралы поэзиялық туынды зерттеушісін күтуде.

4. Тәджуддин (Шарафуддин) Ахмед ибн Махмұд ибн Омар әл-Женди − қазақ жерінен шыққан дін ғұламасы, тілші-ғалым. Ғалым − Жент кентінің тумасы, тілші ғалым, толық аты-жөні: Тәджуддин Ахмад бин Мұхаммед бин Омар бин Қасим Шарафуддин. Әбу Қасым ибн Ахмаб ибн Мұхаммад әл-Хасани әл-Ақили әл-Ансаридің шәкірті . Әл-Женди 1300 жылы дүниеден өткен[7].

Еңбектері:

1. *«Әл-Иқлид»;*
2. *«Мақалид»;*
3. *«Уқуд ул-Жауаһир фи илм ти тасриф (Морфология ілімі бойынша жауһарлар алқасы).* Қасида түріндегі бұл туынды туралы Хажи Халифа «Кәшф әз-зунунда» «алдымен Аллаға мадах айтылған» дейді, бес бөлімнен тұрады, ең алдымен поэзия түрінде қағазға түсіріп, кейін шәкірттерге жеңіл болу үшін қара сөзге айналдырып қайта жазғандығын» көрсетеді. Біздің қолымыздағы мәліметтерге қарағанда «Уқуд ул-Жауаһир фи илм ти тасрифтің (Морфология ілімі бойынша жауһарлар алқасы)» қолжазбасы сақталған.

Алда осы қолжазба нұсқаларды қолға түсіріп, зерттеу керек деп есептейміз.

4.*«Шарх ул Кафия фин-наху» (Грамматикадағы «әл-Кафия» (кітабына) түсіндірме);*

5.*«Ужалла фи тафсир әл-Жаллалат».* Трактатта Алла тағалланың есіміне қатысты ғалымдардың пікірлері топтастырылған. Дамаск университетінің профессоры Мухаммад Ахмад әд-Дали бұл трактаттың мәтінін жариялай келіп, авторы әл-Жендидікі деп, алғысөзінде оқымысты жайлы мәліметтер ұсынады. Шығарма қолжазбасы Берлин кітапханасында 2406 нөмірімен 50/2-53/1 санымен сақталған.

6.«Қуният әл-имам шарх «Қасида уз-заллат әр-қари»(«Заллату әр-қари» қасидасына түсінік.

Әл-Жендидің атақты кітабы «әл-Иқлид шарх Муфассал» («Муфассалды түсіндірудің кілтінің») – Әбу әл-Қасим Махмұд ибн Омар аз-Замахшаридің(1075 – 1143) «әл-Муфассалын» түсіндіретін шарх.

«Әл-Иқлидті» ғалым Мұхаммад Ахмад Әли Әбу Китаһ ад-Даруиш толық зерттеп, докторлық диссертация қорғаған әрі еңбекті ғылыми алғы сөз, түсініктерімен 4 том етіп, 2002 жылы Сауд Арабиясы Корольдігінде бастырды. Осы зерттеуге қарағанда, әл-Жендидің «әл-Иқлиді»−«әл-Муфассалдың» түсініксіз, анық көрсетілмеген тұстарын аша түскен, грамматикалық мәселелерге дәлел ретінде Құраннан, хадистен, атақты адамдардың сөздерінен, поэзиялық үлгілерден, раджаз өлшеміндегі өлеңдерді береді, мысал ретінде келтірілетін «Құран» аяттары 400-ге жуықтаса, хадистер саны−19, сахабалардың сөзі (асар)−13, мақал-мәтелдер мен арабтардың сөзі 80-ге жуық. Әл-Женди көптеген мәселелерде аз-Замахшариге қосылса да, кейбір мәселелерде келіспеушілігін білдіріп, өзінің уәждерін кеңірек баяндайды[2].

Автор бұл шархында бар назарын қиын сұрақтарға жауап табуға салғандықтан ауыр жолды таңдаған, сөздердің ишаралы жасырын мағынасын ашуға ұмтылып, оның тұңғиығына терең бойлайды, ғалымдардың сөздеріне жүгінеді, терминдерді жиі қолдануы кітапты күрделендіре түскен.

Еңбек синтаксис пен морфологияға арналған. Кітап пайдалы ескертпелерге бай. Кітаптың авторы кіріспеде: «*Осы «әл-Иқлид» деп аталатын кітапта астарлы мағыналарды, сөз сиқырларын жинадым»,* - деген. Мен бұл кітапты зерттеу барысында үлкен тіл қазынасына тап болғандай сезінесің. Жұмыста синтаксис пен морфология ережелері ғана емес, жүздеген сөздердің мағыналары қамтылған. Бұл жерде автор мен түсіндірушінің тақырыптары мен жүйелерін анықтау мақсатында кітап пен түсіндірменің тарауларды бөлу стильдерін айта кеткен жөн болар. Автор «әл-Муфассалды» төрт тарауға бөлген: есімдер, етістіктер, жалғаулар (*хуруф*) және ортақ сөздер (*муштарак*). Әр тарауды бөлімдерге, әр бөлімді тақырыптарға бөлген. Түсіндіруші де осы тәсілді қолданған.

Ас-Сығнақи өзінің дін және грамматика саласындағы еңбектерін жазу кезінде қолданған кітаптардың бірі−әл-Жендидің «Иқлид фи шарх Муфассал» («Муфассалды» түсіндірудің кілті).

Ас-Сығнақи «әл-Муассалының» алғы сөзінде осы еңбегіне «*екі тамаша имамның*» өзіне дейінгі екі шарх кітаптарының әсері болғанын атап көрсетеді», «*оның біріншісі−«әл-Иқлид» ұлттық ғылым салаларының терең ғалымы, усул шариғатқа, проза мен поэзияға, баяндау мен таратуға (жетік), абзал, лайықты, кәміл имам Шараф ад-Дин Ахмад бин Мұхаммед бин Омар бин әл-Жендидікі болып есептеледі, оған Алланың рақымы болсын, жаннаттың сауабы (жазылсын),−деп одан әрі екінші−шархтың авторы- әл-Фахр ад-Дин әл-Әсфандари жайлы айтып (ол сөзді төменде береміз*), «*екеуімен де көзі тірісінде кездестім*»,−дейді [3, 3-б.]. Әл-Женди өмірінің көп бөлігін Бұхарада өткізген. Сол себепті ас-Сығнақи ғұламамен қай жерде кездескенін айтпаса да, екеуі Бұхарада ұшырасқан шығар деп шамалаймыз.

«Әл-Мақалид» − әл-Жендидің біз заманымызға аман-есен жоғалмай жеткен туындысы. «Әл-Мақалид» − тілші ғалым, имам Наср ибн Әби әл-Мукаррам Әбд ас-Саии бин Әли Әбу әл-Музаффар әл-Мутарризидің (610/1213 ж.қ.б.) «әл-Мисбах» атты кітабына жасалған шарх.

Шығарманың қолжазба нұсқалары негізінде 2012 жылы Египеттің Айн-Шамс университетінде Мустафа Салим Милад әл-Мазуқ докторлық диссертация жазып, қорғаған.

Әл-Женди «Мақалид» кітабында маңызды, егжей-тегжейлі түсініктемелерге, тілдік үкімдер мен синтаксистік дәлелдерге көңіл бөлген. Құран мәтіндерінен, өлең-жолдары мен поэзиялардан және түрлі тәмсілдерден дәлелдер алынған. Бұған кітаптың ілім қуған шәкірттердің өздерінің ізденіс жолындағы тіл біліміне қатысты негізгі еңбектерінің біріне айналуы айғақ болады. Шын мәнінде «Мақалид» кітабынан лингвист ғалымдар аталмыш туындыдан тіл қағидаларына қатысты көпшілік аңғара бермейтін сырларға қанығып , білігін арттыруға қол жеткізеді.Кітапты осылайша кіріспеге және бес тарауға бөлген:

1. Синтаксис іліміне қатысты терминдер;
2. (Мағына үстейтін) аналогиялық/сөздік демеуліктер;
3. (Мағына үстейтін) практикалық/сөздік демеуліктер;
4. Мағыналық демеуліктер;
5. Араб тіл білімінің тармақты мәселелері.

Бұл әл-Жендидің «Мақалид» кітабының негізінде «синтаксистік талдаудың белгілері» деген тақырыпшада кеңінен саралаған.Еңбек ғылыми бағытының айқындылығымен және оңайлығымен ерекшеленеді. Кітапта синтаксис ілімінің ережелері мен оның мағыналарын толыққанды қамтылған . Сөз бен сөйлемдерді қолдану формасы өте анық, қызықты және түсініктемелері де оңай әрі құрылымы жағынан аса жүйелікпен жазылған, терең логикалық аналогияларға талдау жасай алған. Дәлелдерді көбінесе Құран мәтіндерінен, түрлі тәмсілдерден және хикметті сөздер мен өлең жолдарына табан тіреген.

Әл-Жендидің «әл-Мақалидтегі» ең көп қолданған әдісі ережелер мен үкімдерді қатысты оқырманға диалогтар пен сұрақтар ұсынып, содан жауаптарын береді. «Әл-Мақалид» кітабында барлығы шамамен осындай елу сұрақ-жауапты қамтылған.

Таджуддин (Шарафуддин) Ахмед ибн Махмұд ибн Омар әл-Жендиге телінген телінген тағы бір шығарма – ***«Қуният әл-имам шарх «Қасида уз-заллат әр-қари»***(«Заллату әр-қари» қасидасына түсінік[8]. Имамның меншігі (қолынан тастамайтын құнды дүниесі). Туынды отрарлық сопы, ғалым Бұрhануддин Ахмад әл-Фараби(1174 ж.қ.б.) поэзиялық «Заллат әр-қари»(«Намазда Құран оқу үстіндегі қателіктер») атты қасидасын түсіндіруге арналған. Еңбекті қолжазба негізінде ғылым докторы Taha Мұхаммад Фарис 2020 жылы Дубайда алғысөз, түсініктерімен бастырған. «Заллат әр-қаридің» («Намазда Құран оқу кезіндегі қателіктер») авторының толық аты-жөні – Ахмад бин Әби Хафс бин Йусуф әл-Фараби, қасида жанрындағы шығарма атты қолжазба күйінде Санкт-Петербург, Стамбұл, Каир т.б қалалардағы кітапханаларда сақталған. Қолжазбаны ғылым докторы Taha Мұхаммад Фарси зерттеп, өңдеп электронды кітап етіп бастырған.

Әл-Фарабидің осы еңбегіне қазақ жеріндегі ежелгі қала Жендтің тумасы әл-Женди «Қуният әл-имам шарх «Қасида из заллат әл-қари», яғни «Заллату әр-қари» қасидасына түсінік – Имамның меншігі (қолынан тастамайтын құнды дүниесі)» шарх жазған, оның екі нұсқасы жоғалмай жеткен. Бұл қозғаусыз жатқан шығарманың қолжазбасын да ғылым докторы Taha Мұхаммад Фарис 2020 жылы Дубайда «Құран Кәрімге арналған ізденістер мен зерттеу бойынша» Дубай мемлекеттік грантының иегері болып «Құранды зерттеу сериясымен» алғысөз, түсініктерімен бастырған.

Бұрhануддин әл-Фарабидің туған жылы жайлы мәлімет жоқ. Жендидің айтуынша, оқымыстының әкесі де, атасы да – әл-Фараби ныспылы, нағыз фарабтық тұрғындар. Бірақ оның бақилық болған мерзімі – hижра жыл санауымен «Заллат әр-қаридің» соңында «аяқтаған уақыты 570 жылдың шағбан айының ортасында» деп жырлағанына қарап hижра бойынша 570 жылдан бері, яғни 1174 жылдан кейін деп шамаланады. Әл-Жендидің сөзіне қарағанда, Бұрhануддин туған шаһары Фарабтың Сопыханака махалласында (тұрағында) жерленген.

Бұрhануддин білімінің тереңдігін, оның Ханафи мәзhабының негіздерін және тармақтарын жетік меңгергенін «Заллат әл-қари» қасидасының аяғындағы «Ондағы нәрсеге жетуге зерек жанның ақылы қиындыққа тап болар, Сөздеріне саналының ақылы қайран қалар» деген жолдар айғақтайды.

Әл-Женди кіріспеде заманның ұстазы *(ұстаз уз-заман),* шариғаттың жүрегі *(садр уш-шариа),* ақиқаттың сұлтаны *(султан ул-хақиқа*), Ислам мен тариқат шейхтарының шейхы (*шейх шуйух-әл-ислам уа ат-тариқат)*, әлем ғұламаларының мырзасы (*сайд-әл-улама фил алам*), миллат пен дін құжаты (*бурhан әл-миллат уа дин)* деген сөздері әл-Фарабидің шариғаттың терең білгірі, беделді оқымыстысы екенін әрі сопылық жолдағы дәрежесін көрсетіп отыр. Бұл баға ғалымның сопылықтың төрт сатысын меңгергенін, шариғатты жетік игеріп, тариқаттағы пір, мүршид, шейхтердің ұстазы, жол бастаушысы деңгейіне дейін көтерілгеніне айғақ. Осы айтылған Бұрhануддин әл-Фарабидің тұлғалық қасиеттерін санамалаған мадаққа, сопылықтағы ең биік мәртебесіне қатысты жоғары бағаға тағы қосымша Женди шархының соңында «Көрінетін кереметке, мол ілімге ие */сахибу карамат заһирия уа улум уафира*)» деген сөздерімен оның көл дария білімімен қатар сопылық керемет жасайтын теңдессіз ғажап қасиетін келтіріп қуаттай түскен. Бұл бағаны бір жағынан оңтүстіктегі сопылық ілімді тек Ясауимен байланыстыратын ғалымдар үшін соны дерек, жаңа байламдар жасауға жетелейтін ойтамызық деп санаймыз. Демек Ясаға жақын орналасқан Фараб сопылықтың тамырын терең жайған орталығы мен мектебі болған, оның аса ірі өкілі, рухани жетекшісі Бұрhануддин болғаны айқындалады.

Екіншіден, алып Отырар шаһарында дәруіштер тұрақтайтын арнайы орынжай – ханакасы болғанын жеткізеді. Тарихи әрі діни тұрғыдан мәнді мұндай ақпаратты осыған дейін жазба деректерде ұшырастырмағанбыз әрі бұл – қала орнында ұзақ уақыттан бері археологиялық қазба жұмыстарын жүргізіп келе жатқан мамандар тарапынан дәйектелмеген соны факт. Егер Қожа Ахмет Ясауи сынды сопы өз хикметтерін халыққа ұғынықты түрік тілінде жазса, Бұрһануддин поэзиялық туындыларын араб тілінде туындатқан. Тек Шыңғыс хан әскерінің шабуылында Отырардағы сандаған ғұлама сопылар мерт болып, олардың жолын, шығармашылығын куәландырар дүниелердің де дәстүрі де жойылып кеткен. Шыңғыс хан шапқыншылығынан зардап шекпеген Ясада сопылық дәстүр кейін де жанданып, жалғастық тапса, зобалаңнан кейін Фарабтағы тариқат қайта тіктеле алмай үзілген деп тұжырым жасаймыз.

Бұрһануддин айтылмыш қасидасының атын қазақшаласақ: араб тіліндегі «заллат» – *қателеу*, «қари» – *(Құран) оқушы*, яғни *қаридің қателіктері* дегенді білдіреді. Құран оқушының жаңылыстарына жол бермеу мақсатына бағытталған «Заллат әр-қари» аттас осы тақырыпты жеке нысана етіп жазу үрдісі, әсіресе, Әбу Ханифа мәзһабы ғалымдарының арасында орын алған.

Біз әл-Фарабидің тәжуид һәм фиһқ ілімдеріне қатысты бұл поэзиялық шығармасы таза оқытушылық, ұстаздық қызмет барысында дүниеге келген деп есептейміз. Ал араб тілі мен Ислам ілімдерінің оқытумен байланысты қиын қағидаларды үйрету барысында жаттату, жадында сақтату мақсатында өлеңге айналдырып беру тәсіл болған. Яки әл-Фарабидің шәкірттеріне сабақ жүргізгенде миында ұмытпай сақтауы үшін әдейі осындай әдіске жүгінген.

Әл-Женди кіріспесінде шархын жазуға Бұрһануддин қасидасына байланысты ханафилердің, кейбір дос-жаран, құрдастарының сұрақтарының түрткі болғанын айтып өтеді. Осылайша шархта Бұрһан ад-диннің «Заллат әл-қариіндегі» жырланған қағидаттарды, қысқа қайырған өлең жолдарын қасиетті Құран, хадис мәтіндерімен, ғұламалар пікірлерімен ұштастыра тарата тәптіштеген.

Әл-Жендидің «Қуният әл-имамның» құндылығы – біріншіден, Бұрһан ад-диннің «Заллат әл-қариіне» имамдардың әрдайым жанынан табылатындай көмекші ретінде жазылуы, екіншіден, осы шығарма авторы туралы аз болса да аса маңызды мәліметтер хабардар етуі, үшіншіден, Фараб (Отырар) қаласының қаншалықты молшылықты, берекелі әрі әсем көркін сипаттауында, төртіншіден, қалада сопылардың тұрақ орны болғаны, Шыңғыс хан шапқыншылығына дейін сопылықтың қанаттанғаны әрі тариқаттың кәмил жетекші ұстазы болғаны хақында мағұлматтың шетін ұстатады.

«Қуният әл-имам шарх «Қасида уз-заллат әр-қари» кіріспесінде авторы әл-Женди екені анық таңбалаған. Бірақ автордың тек ныспысы көрсетіліп, одан әрі толық-аты жөнін келтірілмеген. Жәдігерлікті баспаға дайындаған Таһа Мұхаммед Фарис болса, «Женди» деген ныспысына, Ханафи мәзһабын ұстайтынына қарап, ханафи табақат (саты), таражим (өмірбаяндық) кітаптарына енген, араб грамматикасына арналған кітаптарымен мәшһүр Тадж ад-дин Ахмед ибн Махмұд ибн Омар әл-Женди деп, шығарманы танымал оқымыстыға толық сеніммен телиді.

Қалай болғанда, «Қуният ул-имам шарх «Қасида заллат әл-қари» авторының әл-Женди екені даусыз. Алайда бұл шығарманың авторы Тадж ад-дин Ахмед ибн Махмұд ибн Омар әл-Женди болды ма, басқа Женди болды ма, кесіп айту қиын. Кітап авторының Фараб қаласын өте жақсы білгені анық көзге ұрады.

«Қуният әл-имамның» Мысырдың «Дару әл-кутуб» кітапханасында сақталған нұсқасы Сарай қаласында һижра бойынша 749 жылы, яғни біздің қазіргі жыл санауымыз бойынша 1349 жылы Садр ад-дин ибн Мұхаммед бин Әлиден көшірілуі де кездейсоқтық емес. Бұл кезде Сарай Алтын орданың астанасы болған. Мұхаммед Сұлтан Өзбек хан билік құрған 1313-1341 жылдары Алтын Орда нағыз өрлеу кезеңін бастан кешті. Саяси-әскери өрлеумен бірге Исламның ресми дін болып, шариғат заңдары бойынша елдегі сот ісі жүргізілгендіктен, оның маңыздылығының артқаны, қалада көптеген ислам кітаптарының дүниеге келгені мәлім.

Шығармада Әбу Ханифа мәзһабы бойынша имамның намаз оқығандағы қателері туралы және осы қателерден туындайтын намаздың дұрыстығы мен бұрыстығына байланысты үкімдер арқау болған. «Заллат әл-қари» тақырыбын өзек еткен ғұламалар баршылық болса да, осы зәру

мәселені жырмен өрнектеген мысалды таппадық. Әл-Фарабидің осы жұмысының ерекше артықшылығы – намазда имам жіберетін ағаттықтарды жүйелеп, оны поэзия қалпына салып, өрнектеуінде. Ол Құран қырағатында жіберілетін жаңылыстардың алдын алуға машықтандыруды жеңілдетуге оңтайлы тәсіл етіп өлең уәзінін пайдаланған. Осыған қарап Бұрhануддиннің еңбегін «Заллат әл-қари» тақырыбында поэзиялық түр формасын жаттауға қолайлы қолдануымен баламасы жоқ, айрықша ескерткіш деп есептеймін. Арабтың «нуния» деп аталатын өлең өрімінде жол соңындағы сөздерді «нун» әрпімен аяқтау арқылы шебер ұйқастырады. Шығарма поэзия түрінде қасида жанрында он бес бөлімнен тұрады.

Бұл туындының өзегі – намазда Құран оқуға қатысты, имам болу, жамағат намазына қатысты тақырыптар. Бірақ автор осы бөлімдерге нақты ат қойып, жеке-жеке бөлмеген. Дегенмен оқу барысында оқырман бұл бөлімдерді айқындай алады.

Қасида жаратушыға мадақ айтумен, бұл шығарманы жазуға, Құран оқушыларды қателерден сақтайтын ережелерді жинаған кітап жазуын сұраған өтініш болғанын жырлаумен басталады.

Сөзімнің тоқетері: Жент қаласынан шыққан ғалымдар мен оқымыстылар туралы деректерді жинау, олардың еңбектері іздеу тоқталмай, жалғаса түссе деген ой.

Әдебиеттер:

1. 1. ат-Тахбир талиф Садр ал-Афадил ал-Қасим ибн ал-Хусайн ал-Хваразми (тувуффийа 617). Тахқиқ Абд ар-Рахман ал-Усаймин. Байрут: Дар ал-Араб ал-ислами, 1990.

2. ал-Иқлид фи шарх ал-муфассал ли-Ахмад ибн Махмуд ибн Умар ал-Джанди ал-Хваразми. Ал-Мактаба ал-Арабийа ас-Саудийа, 1422/2002.

3. ал-Мувассал фи шарх ал-муфассал ли-Хусам ад-дин ас-Сиғнақ, қисм ал-асма хатта нихайат мабхас ал-кинайат. Джамиат Умм ал-Қура.

4. Хусам ад-дин Хусайн ибн Али ибн Хаджжадж ас-Сиғнақи. Ан-Нихайа фи шарх ал-хидайа. Байрут, 2023.

5. Әбсаттар қажы Дербісәлі. Руханият және өркениет. Зерттеулер мен мақалалар. Алматы, 2016.

6. Әбсаттар қажы Дербісәлі. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктер». Алматы, 2008.

7. Шамшәдин Керім. Қазақстан исламтануының аса көрнекті өкілдері.Астана, 2018.

8. Қуният ул имам шарх қасида заллат ил қария .Тасниф Тәдж ад-дин Ахмад бин Махмуд бин Умар әл-Женди. Дирасат уа тахқиқ уа талиқ.Д.Taha Мухамад Фарис. 2022, Дубай.

X–XIII ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ЖЕНД ҚАЛАСЫНЫҢ ҒЫЛЫМИ-МӘДЕНИ ОРТА РЕТІНДЕ ҚАЛЫПТАСУЫ: ТАРИХИ АЛҒЫШАРТТАРЫ ЖӘНЕ ҒҰЛАМАЛАР ДӘСТҮРІ

THE FORMATION OF JEND AS A SCHOLARLY AND CULTURAL CENTER IN THE 10TH–13TH CENTURIES: HISTORICAL PRECONDITIONS AND THE TRADITION OF SCHOLARS

Ардақ Нұсыпханұлы Оразбаев[1]
Ardak Nusypkhanuly Orazbayev[2]

Кіріспе

Ортағасырлық Сырдария алабы Орталық Азиядағы көшпелі және отырықшы қоғамдардың, түркілік саяси құрылымдар мен исламдық қалалық мәдениеттің өзара ықпалдасқан маңызды кеңістіктерінің бірі болды. Отырар, Сауран, Сығанақ, Баршынкент, Жаңакент және Женд тәрізді қалалар географиялық жағдайына, саяси қызметіне және аймақаралық коммуникациялардағы орнына қарай әр кезеңде әртүрлі функция атқарды. Солардың ішінде Жендтің орны ерекше. Қала Сырдарияның төменгі ағысын Хорезммен және Дешті Қыпшақ кеңістігімен байланыстыратын аймақта орналасып, оғыз, қыпшақ және Хорезмшах саяси жүйелерінің өзара түйіскен нүктесіне айналды.

Жендтің тарихи географиясы мен саяси тарихы В.В. Бартольд еңбектерінде жүйелі қарастырылды [1]. Сырдарияның төменгі ағысындағы ортағасырлық қалалар мен ирригациялық жүйелерді археологиялық тұрғыдан зерттеу С.П. Толстов бастаған Хорезм археологиялық-этнографиялық экспедициясының еңбектерімен жаңа деңгейге көтерілді [2]. Кейін Жанкала қалашығын Жендпен сәйкестендіру мәселесі қазақстандық археологтардың арнайы зерттеу нысанына айналды [3]. Б.Д. Кочнев Жендтің XI–XIII ғасырлардағы тарихын нумизматикалық материалдар негізінде толықтырды [4]. Соңғы зерттеулерде Женд пен Сығанақтың Хорезмшахтар мемлекеті мен Дешті Қыпшақ арасындағы шекаралық қалалар ретіндегі қызметіне арнайы назар аударылды [5].

Алайда Жендтің ғылыми-мәдени орта ретінде қалай қалыптасқаны, бұл үдеріске қандай саяси, әлеуметтік және әкімшілік факторлардың ықпал еткені, қаламен байланысты ғұламалардың кеңірек исламдық интеллектуалдық кеңістікпен байланысы әлі де кешенді қарастыруды қажет етеді.

Мақаланың мақсаты – X–XIII ғасырлардағы Жендтің ғылыми-мәдени ортасының қалыптасуына ықпал еткен тарихи алғышарттарды анықтау және қаланың интеллектуалдық қызметін әкімшілік институттар, ғұламалар мобильдігі, ұстаз–шәкірт байланыстары және мәтіндік трансмиссия арқылы реконструкциялау.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы Женд тарихын белгілі ғұламалардың өмірбаяндарының жиынтығы ретінде ғана емес, қала – институт – адам – мәтін арасындағы өзара байланысты жүйе ретінде қарастыруында. Осыған байланысты Жендтің тарихи ерекшелігін сипаттау үшін «шекаралық-транзиттік ғылыми-мәдени орта» ұғымы ұсынылады. Бұл ұғым Бұхара немесе Самарқанд тәрізді ірі әрі тұрақты медреселік орталықтың моделін емес, саяси шекара, сауда жолдары, мемлекеттік қызмет, ғалымдардың мобильдігі, ұстаздық байланыстар және мәтіндердің таралуы түйісетін қалалық кеңістікті білдіреді.

Материалдар мен зерттеу әдістері

Зерттеудің деректік негізін X–XIII ғасырлардағы араб-парсы географиялық және тарихи шығармалары, Хорезмшахтар мемлекетінің әкімшілік құжаттары, биографиялық және қолжазбалық материалдар, сондай-ақ археологиялық және нумизматикалық зерттеулер

[1] Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана қаласы, PhD докторант, «Сарыарқа» мешітінің имамы, Астана, Қазақстан. E-mail: ardak.orazbaev@mail.ru https://orcid.org/0009-0001-3446-1644

[2] L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD Candidate; Imam of the Saryarka Mosque, Astana.

құрайды. Деректер тарихи-салыстырмалы, деректанулық, просопографиялық және мәтіндік трансмиссия әдістерімен талданды. Синхронды немесе оқиғаға жақын бастапқы деректерге басымдық берілді.

«Әл-Жанди» нисбасымен белгілі тұлғалар Сырдариядағы Жендке автоматты түрде телінген жоқ; әр тұлғаның географиялық байланысы дербес тексерілді. Сол сияқты Жанкала қалашығы жазба деректердегі X–XIII ғасырлық Жендпен априори теңестірілмей, тарихи Жендтің ықтимал археологиялық локализациясының бірі ретінде қарастырылды [3; 4].

Зерттеу нәтижелері

1. X–XI ғасырлардағы Жендтің ғылыми-мәдени ортасының қалыптасу алғышарттары

Жендтің исламдық қалалық орта ретінде қалыптасуы X ғасырдан кеш емес кезеңге жатады. Әл-Истахри Женд пен Хуварада мұсылман қауымының болғанын, бірақ саяси биліктің оғыздарға тиесілі екенін көрсетеді [6]. Сонымен қатар ол төменгі Сырдағы аталған қалалардың ішіндегі ең ірісі Жаңакент болғанын жазады [6]. Демек X ғасырдағы Жендті сол кезеңнің өзінде қалыптасып болған ірі ғылыми орталық ретінде сипаттауға дерек жеткіліксіз.

Ибн Хаукал Женд, Хувара және төменгі Сырдария қалаларын оғыз кеңістігі мен Хорезм арасындағы географиялық жүйе құрамында көрсетеді [7]. X ғасырдың соңындағы Ḥudūd al-ʿālam Женд, Хувара және Жаңакентті өзен бойындағы қалалар ретінде атап, олардың Хорезм мен Фараб бағыттарындағы орнын сипаттайды [8].

XI ғасырда оғыз саяси құрылымдарының әлсіреуі, қыпшақтардың күшеюі және Хорезмнің дала бағытындағы белсенділігінің артуы Жендтің стратегиялық маңызын жоғарылатты [5]. Ибн әл-Асир 457/1065–1066 жылғы оқиғаларда Женд билеушісінің Алп Арсланды қарсы алып, бағыныштылығын білдіріп, сыйлық ұсынғанын және өз иелігінде қалдырылғанын хабарлайды [9]. Дерек оның этникалық тегін анықтамайды.

Әл-Байһақи шығармасында Якуб Жанди есімді тұлғаның Хорезмшахқа хорезм тілінде хат жазғаны айтылады [10]. Бұл Женд нисбасымен байланысты тұлғаның көптілді дипломатиялық-жазба ортаға қатысын көрсетеді, бірақ оның Жендте арнайы білім алғанын дәлелдемейді.

2. XII ғасырдағы Женд: шекаралық қаладан әкімшілік-интеллектуалдық ортаға

XII ғасырда Женд Хорезмшахтар мемлекетінің Дешті Қыпшақ бағытындағы маңызды әкімшілік және әскери-саяси тірегіне айналды [5]. Al-Tawassul ilā al-tarassul жинағында Женд уәлаятының билігін Насыр әд-Дин Мәлікшахқа беру туралы маншур сақталған [11, 12–29-бб.]. Бұл құжат Жендтің уәлаяттық басқару жүйесіне кіріккенін көрсетеді.

Мұндай орта құқықтық білімді, жазба ісін, есеп-қисап пен дипломатиялық коммуникацияны меңгерген мамандарға сұраныс туғызды. Мұны Жендтің ғылыми-мәдени ортасының қалыптасуына әсер еткен әкімшілік-интеллектуалдық сұраныс ретінде қарастыруға болады.

Женд жағдайында бұл сұраныстың пайда болуын қаланың географиялық орны мен мемлекеттік функциясының ұштасуымен түсіндіруге болады. Шекаралық уәлаятты басқару тек әскери күшті ұйымдастырумен шектелмеді: орталық билікпен хат алмасу, жергілікті қауымдармен құқықтық қатынастарды реттеу, керуен және жол қауіпсіздігін қадағалау, алым-салық пен шаруашылық міндеттерді есепке алу сияқты қызметтер жазба мәдениеті қалыптасқан мамандарды қажет етті. Сондықтан Жендтің интеллектуалдық тарихын тек қалада қанша медресе немесе қанша ғалым болғанын санау арқылы бағалау жеткіліксіз. Мұнда білімнің мемлекеттік және қоғамдық функцияға айналу тетігіне назар аудару маңызды. Якуб ибн Ширин тәрізді тұлғаның қазылық, филологиялық және дипломатиялық қызметтерді қатар атқаруы осы құбылыстың тұлғалық деңгейдегі көрінісі болып табылады [12; 13].

Осы тұрғыдан Женд пен Бұхара арасындағы байланыс та маңызды. Әл-Самъани хабарлаған 548/1153–1154 жылғы елшілік сапар Якуб ибн Ширинnің бір қаланың ішкі интеллектуалдық ортасымен шектелмегенін көрсетеді [12, II т., 95-б.]. Хорезмнен Бұхараға бағытталған мұндай қозғалыс Жендпен байланысты мамандардың Мауараннахрдың ірі білім және әкімшілік орталарымен қатынас жасауына мүмкіндік берді. Демек ғалым мобильдігі Женд үшін қосалқы құбылыс емес, қаланың шекаралық-транзиттік табиғатының негізгі белгілерінің бірі ретінде қарастырылуы мүмкін.

Әл-Самъани Жендті түріктер шекарасында, Сейхун жағасында орналасқан қала деп сипаттап, қазы Якуб ибн Ширин әл-Жандиді атайды. Ол 548/1153–1154 жылы Хорезмнен Бұхараға елші болып келген [12, II т., 95-б.]. Якут әл-Хамауи оны қазы, әдебиетші, ғалым, ақын, хатшы және грамматист ретінде сипаттап, әз-Замахшариден білім алғанын көрсетеді [13, II т., 168-б.].

Әл-Самъанидің мәліметі «әл-Жанди» нисбасының әртүрлі атрибуциялық жағдайларда қолданылғанын да көрсетеді [12, II т., 95-б.]. Сондықтан әрбір «әл-Жанди» тұлғасын Сырдариядағы Жендке автоматты түрде жатқызу дұрыс емес.

3. XII ғасырдың соңы – XIII ғасырдағы институционалдық ортаның қалыптасуы

Жувейни Жендтің уәлилері мен Хорезмшах әулетінің қалаға қатысты саясатын баяндайды [14]. Al-Tawassul жинағындағы маншур Жендтің жеке әкімшілік аумақ ретінде қарастырылғанын толықтырады [11, 12–29-бб.].

Ән-Насауи Садр әд-Дин әл-Жанди әулетінің мемлекеттік қызметпен байланысын және Жендпен байланысты Фахр әд-Дин Әли ибн Әби әл-Қасым әл-Жандидің жоғары әкімшілік қызметтерге көтерілгенін баяндайды [15]. Бұл Жендпен байланысты құқықтық және әкімшілік элитаның Хорезмшах мемлекетінің кең басқару жүйесіне араласқанын көрсетеді.

Ән-Насауи материалдарының маңызы жеке адамдардың өмірбаянын атаумен ғана шектелмейді. Олар Жендпен байланысты отбасылар мен қызметкерлердің Хорезмшахтар билігінің әртүрлі буындарына тартылғанын көрсетеді [15]. Бұл жағдай қалада немесе оның айналасындағы әлеуметтік ортада құқықтық, кеңселік және қаржылық сауаттың құндылығы артқанын аңғартады. Әкімшілік мансаптың Жендтен Хорезмшах мемлекетінің өзге орталықтарына жалғасуы қаланы кадрлар қозғалысының бір нүктесі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Мұнда «ғылыми-мәдени орта» ұғымы тек классикалық діни ғылымдармен шектелмей, ортағасырлық исламдық мемлекетке қажетті құқық, тіл, хатшылық және есеп жүргізу білімдерін де қамтиды.

Осы деректерді *al-Tawassul* құжаттарымен қатар қарастырғанда институционалдық және просопографиялық екі қабат бір-бірін толықтырады: маншур Жендтің әкімшілік бірлік ретіндегі орнын көрсетсе [11, 12–29-бб.], биографиялық-тарихи деректер сол жүйеде әрекет еткен білімді тұлғаларды көрсетеді [15]. Бұл – Жендтің ғылыми-мәдени ортасын реконструкциялауда маңызды әдістемелік артықшылық. Яғни қаланың интеллектуалдық қызметі бір ғана кейінгі нисбалардан емес, нақты мемлекеттік институт пен сол институтта қызмет атқарған адамдардың қозғалысынан көрінеді.

Якут әл-Хамауи Жend тұрғындарының мұсылман екенін және Әбу Ханифа мәзһабын ұстанатынын тікелей көрсетеді [13, II т., 168-б.]. Сондықтан XIII ғасырдың басындағы Жендті ханафи діни-құқықтық орта деп сипаттауға негіз бар. Алайда бұл мәліметтің өзі Жендті дербес матуриди калам орталығы деп атауға жеткіліксіз.

Жанкала қалашығындағы діни-ағартушылық сипаттағы құрылыстардың функциясы мен даталануы жөнінде әртүрлі пікір бар [3]. XIV ғасыр оқиғалары туралы Натанзи дәстүрінде Отырар, Сауран, Жend және Баршынкенттегі медреселер, ханака, мешіттер мен қайырымдылық нысандары бірге аталады [16, 88-б.]. Сондықтан X–XIII ғасырлық Жend медресесінің нақты археологиялық нысаны әзірге бірмәнді анықталмағанымен, Жендте медреселік дәстүр болмаған деуге негіз жоқ.

4. XIII ғасырдағы Жend ғұламалары және интеллектуалдық байланыстар

4.1. Моңғол жаулап алуы және қалалық сабақтастық

Жувейнидің баяндауынша, моңғолдар Жендке кірген кезде екі жақтан да адам жаралан-баған. Бірақ сол баяндауда кейбір қала басшыларының өлтірілгені, тұрғындардың тоғыз күн қаладан тыс ұсталғаны және қаланың тоналғаны айтылады [14, I т., 69-б.]. Демек әскери шайқастың болмауы әлеуметтік-экономикалық зардаптың болмауын білдірмейді. Жувейни моңғол әкімшілігінің Жендке Әли Хожаны билеуші етіп тағайындағанын да көрсетеді [14, I т., 69-б.].

4.2. Ахмад ибн Махмуд әл-Жанди және интеллектуалдық мобильдік

XIII ғасырдың екінші жартысындағы маңызды филологтардың бірі – Ахмад ибн Махмуд ибн Омар әл-Жанди. Ол әз-Замахшаридің «әл-Муфассал» еңбегіне жазылған «әл-Иқлид фи шарх әл-Муфассал» шығармасының авторы [17]. Бұл тұлғаны кейінгі кезеңде Сағд әд-Дин әт-

Тафтазанидің «Шарх әл-Ақаид ән-Насафиясына» хашия жазған Ахмад әл-Жандимен шатастыруға болмайды.

«Әл-Иқлидтің» жекелеген бөлімдері ғылыми тахқиқ ретінде зерттелген [17]. Ахмад әл-Жандидің туған жері, ұстаздық желісі мен қайтыс болған жылы туралы кейінгі хабарлар бірдей сенімді болмағандықтан, бұл мәселелерде сақтық қажет.

4.3. Ахмад әл-Жанди – Хусам әд-Дин әс-Сығанақи: мәтіндік сабақтастық

Хусам әд-Дин әс-Сығанақидың «әл-Муассал фи шарх әл-Муфассал» шығармасы Ахмад әл-Жандидің интеллектуалдық мұрасын анықтауда ерекше маңызды [18]. Әс-Сығанақи кіріспеде әл-Жандидің «әл-Иқлидін» және әл-Исфандаридің «әл-Муқтабисін» салыстырып пайдаланғанын түсіндіреді [18, I т., 3-б.].

Осылайша әз-Замахшаридің «әл-Муфассалы» → Ахмад әл-Жандидің «әл-Иқлиді» → Хусам әд-Дин әс-Сығанақидың «әл-Муассалы» түріндегі мәтіндік сабақтастық байқалады. Бұл мәтіндік ықпалды дәлелдейді, бірақ Сығанақиды Ахмад әл-Жандидің тікелей шәкірті деп атауға өздігінен жеткіліксіз.

Бұл мәтіндік тізбектің географиялық мағынасын да ескерген жөн. Әз-Замахшари Хорезмнің ірі филологиялық дәстүрін білдірсе, әл-Жанди мен әс-Сығанақи Сырдария аймағымен байланысты нисбалар арқылы сол дәстүрдің кеңістіктік таралуын көрсетеді. Мұнда бір мәтіннің екінші мәтінге ықпал етуі ғалымдардың міндетті түрде бір қалада немесе бір медреседе бірге отырғанын білдірмейді. Керісінше, қолжазба, көшірме, оқу және шарх жасау тәжірибесі білімнің қалалар арасындағы қозғалысын қамтамасыз еткен. Сондықтан *әл-Иқлидтің* *әл-Муассалда* пайдаланылуы Жендтің интеллектуалдық тарихын тек жергілікті тұлғалар тарихынан аймақаралық мәтіндер тарихына шығарады [17; 18].

Бұл қорытынды мақаланың негізгі тезисін күшейтеді: ғылыми орталық міндетті түрде барлық білімді өзі өндіріп, сол жерде сақтайтын тұйық кеңістік емес. Ортағасырлық ислам әлемінде қаланың ғылыми рөлі мәтінді қабылдау, қайта түсіндіру және келесі ортаға жеткізу қабілетімен де өлшенеді. Жендпен байланысты *әл-Иқлид* дәстүрінің Сығанақи еңбегіне енуі осындай трансмиссиялық функцияның нақты мысалы болып табылады.

4.4. Баба Камал және Жендтегі ұстаздық орта

Баба Камал Жанди туралы мәліметтер Жамал әл-Қарши дәстүрінде сақталып, Д. ДеУиз тарапынан арнайы зерттелді [19; 20]. Баба Камалды Жендте туған ғалым деп көрсетуге нақты негіз жеткіліксіз; алайда оның кейін Жендте қызмет еткені және өмірінің соңғы кезеңінің қаламен байланысты болғаны сенімдірек [20, 58–94-бб.].

Баба Камалға қатысты ұстаздық байланыстар Жендтің XIII ғасырдың екінші жартысында тек ғалымдар өткен қала емес, білім трансмиссиясы жүзеге асқан интеллектуалдық кеңістік болғанын көрсетеді [20].

4.5. «Әл-Жанди» нисбасы және просопографиялық шектеулер

Ортағасырлық биографиялық әдебиеттегі «әл-Жанди» нисбасымен белгілі тұлғалардың барлығын Сырдариядағы Жендке жатқызуға болмайды [12, II т., 95-б.]. Қаланың ғылыми-мәдени маңызын дәлелдеу үшін географиялық және интеллектуалдық байланысы сенімді тұлғалардың шағын корпусын талдау анағұрлым нәтижелі.

Талқылау

Жинақталған деректер Жендтің ғылыми-мәдени ортасын Бұхара, Самарқанд немесе Нишапур тәрізді ірі медреселік орталықтардың шағын көшірмесі ретінде қарастырудың дұрыс еместігін көрсетеді. Оның ерекшелігі – шекаралық-транзиттік сипатында.

Бұл айырмашылық «ғылыми орталық» ұғымының өзін нақтылауды талап етеді. Бұхара немесе Самарқанд тәрізді қалалар үшін медреселер, кітапханалар, ұзақ мерзімді ұстаздық әулеттер және көлемді биографиялық корпус негізгі көрсеткіш болуы мүмкін. Жанд үшін дәлелдер басқа сипатта: географиялық шекаралық орын, уәлаяттық басқару, дипломатиялық және қазылық қызмет, ғалымдардың қалалар арасындағы қозғалысы, филологиялық мәтіндердің қабылдануы мен қайта таратылуы, сопылық ұстаздық байланыстар. Сондықтан Жендке ірі отырықшы орталықтардың өлшемін механикалық қолдану оның нақты тарихи функциясын көмескілейді.

Ұсынылып отырған «шекаралық-транзиттік ғылыми-мәдени орта» моделі осы ерекшелікті түсіндіруге бағытталған. Оның бірінші белгісі – әртүрлі саяси және экономикалық кеңістіктердің түйісуі; екіншісі – мемлекеттік басқару арқылы білімді мамандарға сұраныстың

пайда болуы; үшіншісі – адамдардың мобильдігі; төртіншісі – мәтіндердің бір орталықтан екіншісіне берілуі. Жend материалында бұл төрт белгі бір-бірінен тәуелсіз дерек топтарынан көрінеді [5; 11–15; 17–20]. Сондықтан модель бір ғана археологиялық нысанға немесе бір ғана атақты ғалымға тәуелді емес.

X ғасырда Жend оғыз саяси кеңістігіндегі мұсылман қауымы бар қала ретінде көрінеді [6]. XI ғасырдағы саяси өзгерістер оның Хорезм мен дала арасындағы стратегиялық маңызын арттырды [5; 9]. XII ғасырда Жend уәлаяттық басқару жүйесіне енгізілді [11]. Бұл кәсіби интеллектуалдық капиталға сұраныс туғызды. Якуб ибн Ширинnің құқық, филология және дипломатияны ұштастырған қызметі [12; 13], Жендпен байланысты әкімшілік тұлғалардың жоғары мемлекеттік қызметтерге көтерілуі [15] осы механизмнің көрінісі.

Жендтің ғылыми-мәдени ортасын үш желі арқылы реконструкциялауға болады: әкімшілік-интеллектуалдық желі [11–15]; мәтіндік желі – әз-Замахшари → Ахмад әл-Жанди → Хусам әд-Дин әс-Сығанақи [17; 18]; ұстаздық-рухани желі – Кубрауиялық орта → Баба Камал → Жендтегі білім трансмиссиясы [19; 20].

Якуттың мәліметі XIII ғасыр басындағы Жендтің ханафи ортасы болғанын тікелей көрсетеді [13, II т., 168-б.]. Ал Жендтің дербес матуриди калам мектебі болғанын дәлелдеу үшін қосымша мәтіндік және институционалдық деректер қажет.

Жанкаладағы діни-ағартушылық құрылыстар [3] мен XIV ғасырлық жазба дәстүр [16, 88-б.] Жендте институционалдық діни білім беру мәселесін ашық қалдырады. X–XIII ғасырлық нақты медресе ғимаратының бірмәнді анықталмауын «Жендте медресе болмаған» деген қорытындыға айналдыруға болмайды.

Жанкаланы тарихи Жендпен сәйкестендіру қазақстандық зерттеу дәстүрінде орныққанымен [3], қазіргі материалдар X–XIII ғасырдағы жазба деректердегі Жend пен Жанкала арасындағы сабақтастықты түпкілікті дәлелдеуге жеткіліксіз. Сондықтан Жанкала тарихи Жендтің ықтимал археологиялық локализациясы ретінде қарастырылады.

Жендтің интеллектуалдық дамуын шартты түрде үш кезеңмен түсіндіруге болады: X–XI ғасырлар – «қабылдаушы қала»; XII – XIII ғасырдың басы – «өндіруші қала»; XIII ғасыр – «трансмиссиялық торап». Бұл қатаң хронологиялық сатылар емес, қаланың басым функцияларын сипаттайтын аналитикалық модель.

Қорытынды

X–XIII ғасырлардағы Жend қаласының ғылыми-мәдени орта ретінде қалыптасуы бірнеше ғасырлық саяси, әлеуметтік және интеллектуалдық үдерістердің нәтижесі болды. X ғасырдағы деректер Жендте мұсылман қауымының болғанын және оның оғыз саяси кеңістігімен қатар өмір сүргенін көрсетеді [6–8].

XI–XII ғасырлардағы өзгерістер қаланың Хорезм мен дала арасындағы стратегиялық маңызын арттырды [5; 9; 11]. Хорезмшахтар дәуіріндегі мемлекеттік басқару жүйесіне кірігу Жендпен байланысты кәсіби интеллектуалдық топтардың кең мемлекеттік желілерге қосылуына жағдай жасады [12; 13; 15].

Якуттың тікелей мәліметі XIII ғасыр басындағы Жend тұрғындарының ханафи мәзһабын ұстанғанын дәлелдейді [13, II т., 168-б.]. Бірақ қаланы дербес матуриди калам орталығы ретінде сипаттауға қазіргі деректер жеткіліксіз.

Ахмад ибн Махмуд әл-Жандидің «әл-Иқлиді» мен Хусам әд-Дин әс-Сығанақидың «әл-Муассалындағы» мәтіндік сабақтастық Жендпен байланысты интеллектуалдық мұраның трансмиссиясын көрсетеді [17; 18]. Баба Камалға қатысты материалдар Жендтің ұстаздық-білім беру кеңістігі қызметін де атқарғанын аңғартады [19; 20].

X–XIII ғасырларға жататын Жend медресесінің археологиялық тұрғыдан бірмәнді анықталмауы қалада институционалдық білім беру болмаған деген қорытындыға негіз бермейді; XIV ғасырлық жазба дәстүр Жендті медреселер мен діни-қайырымдылық мекемелері болған қалалар қатарында атайды [16, 88-б.].

Жинақталған деректер Жендті тек саяси шекара қаласы немесе сауда пункті емес, Сырдария, Хорезм және Дешті Қыпшақ арасындағы әкімшілік қызмет, ғалымдар мобильдігі, ұстаздық байланыстар және мәтіндік трансмиссия тоғысқан шекаралық-транзиттік ғылыми-мәдени орта ретінде сипаттауға мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. – М.: Издательство восточной литературы, 1963. – Т. II. Ч. 1.

2. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – М.; Л.: Издательство АН СССР, 1948.

3. Байпаков К.М., Воякин Д.А., Умарходжиев А.А. Исследования городища Дженд // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 2010. – № 1 (274). – С. 100–122.

4. Кочнев Б.Д. К истории Дженда XI–XIII вв. // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 1995. – № 4. – С. 67–73.

5. Golev K. The Cities along the Syr Daria in 11th–13th cc.: Jand and Sïghnaq between the Cuman-Qïpchaqs and the Khwārazmshāhs Anushteginids // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. – 2021. – Vol. 74, No. 1. – P. 11–52. – DOI: 10.1556/062.2021.00001.

6. Al-Iṣṭakhrī. Viae Regnorum: Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik / Ed. M.J. de Goeje // Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars I. – Leiden: E.J. Brill, 1870.

7. Ibn Ḥawqal. Opus Geographicum: Kitāb Ṣūrat al-Arḍ / Ed. J.H. Kramers. – Leiden: E.J. Brill, 1938–1939. – Vol. I–II.

8. Ḥudūd al-ʿĀlam: The Regions of the World / Transl. and expl. V. Minorsky; 2nd ed., C.E. Bosworth. – London: Luzac & Co., 1970.

9. Ibn al-Athīr. Al-Kāmil fī al-tārīkh. – Beirut: Dār Ṣādir, 1965–1967. – 457 h. оқиғасы.

10. Al-Bayhaqī. Tārīkh-i Bayhaqī / Ed. ʿAlī-Akbar Fayyāḍ. – Mashhad: Dānishgāh-i Firdawsī, 1971.

11. Bahāʾ al-Dīn Muḥammad ibn Muʾayyad al-Baghdādī. Al-Tawassul ilā al-tarassul / Ed. Aḥmad Bahmanyār. – Tehran, 1315 sh. – P. 12–29.

12. Al-Samʿānī. Al-Ansāb / Ed. ʿAbd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī et al. – Hyderabad, 1382/1962. – Vol. II. – P. 95.

13. Yāqūt al-Ḥamawī. Muʿjam al-buldān. – 2nd ed. – Beirut: Dār Ṣādir, 1995. – Vol. II. – P. 168.

14. Al-Juwaynī, ʿAṭā-Malik. Tārīkh-i Jahāngushā / Ed. Mīrzā Muḥammad Qazwīnī. – Leiden; London, 1912–1937. – Vol. I. – P. 69.

15. Al-Nasawī. Sīrat al-Sulṭān Jalāl al-Dīn Mankburnī. – М.: Восточная литература РАН, 1996.

16. Muʿīn al-Dīn Naṭanzī. Muntakhab al-tawārīkh-i Muʿīnī / Extraits publiés par Jean Aubin. – Téhéran: Librairie Khayyam, 1957. – P. 88.

17. Al-Jandī, Tāj al-Dīn Aḥmad ibn Maḥmūd ibn ʿUmar. Al-Iqlīd fī sharḥ al-Mufaṣṣal: мәтіндік тахқиқ материалдары / al-Māziq, Muṣṭafā Sālim Mīlād. – Misrata: 7 October University, Faculty of Arts, 2006. – 649 p.

18. Al-Ṣighnāqī, Ḥusām al-Dīn. Al-Muwaṣṣal fī sharḥ al-Mufaṣṣal: dirāsa wa-taḥqīq / Taḥqīq Aḥmad Ḥasan Aḥmad Naṣr. – Makkah: Umm al-Qura University, 1421/2000. – 1252 p.

19. Jamāl al-Qarshī. Mulḥaqāt al-Ṣurāḥ. – Institute of Oriental Manuscripts, C286, fols. 73a–b.

20. DeWeese D. Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia // Der Islam. – 1994. – Vol. 71, No. 1. – P. 58–94. – DOI: 10.1515/islm.1994.71.1.58.

TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA, ANADOLU'DAN TÜRKİSTAN'A MANEVÎ MİRASIN DOLAŞIMI: MÜEYYED EL-CENDÎ ÖRNEĞİ

SPIRITUAL HERITAGE BETWEEN TURKISTAN AND ANATOLIA: TRANSMISSION AND MUTUAL INFLUENCE IN THE CASE OF MU'AYYAD AL-JANDI

Ayşe Mine Akar[1]

Giriş: Onüçüncü Yüzyılda Manevî Mirasın Orta Asya'dan Anadolu'ya İntikali

Türklerin İslamiyet ile ilk temasları, ana yurtları olan Orta Asya'da miladi yedinci yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir. İslamiyet ile ilk şereflenen Türk boyu Karluklardır. Çin'le yaptıkları mücadelelerde Abbâsî devletinin yardımını almaları onların İslam'ı benimsemelerini kolaylaştırmıştır. Karluklar, daha sonra doğu ve batı Türkistan'da hüküm sürecek olan Karahanlı Devleti'ni oluşturan boylardan biridir [1, c. 1–3, 18–19]. Karahanlılarla akraba diğer bir Türk boyu olan Oğuzlar ise Seyhun Nehri boyunca ve Hazar Denizi'nin doğusunda yaşayan yirmi dört boydan oluşan bir topluluktur. Oğuzlar arasında Kınık Boyu'na mensup olan Selçuk Bey'in, İslamiyet'i seçerek bağlı bulunduğu Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrılması ve Cend şehrinde yeni bir devletin temellerini atması [2, c. 40–43] Türk siyasî ve kültürel tarihi açısından oldukça önemli bir başlangıca işaret eder.

Selçuk Bey ve Kınık Boyu'yla beraber pek çok Türk boyunun kitleler halinde İslamiyet'i seçmesinde Selçuk Bey'in güçlü siyasî etkisi kadar, coğrafyada etkin olan dervişlerin de katkısı söz konusudur. "Ata" veya "baba" olarak anılan gezgin dervişlerin, Türklerin eski inanışlarında yer alan "kam" ve "baksı" figürlerine benzemeleri, İslam'ın öğretilerini arı ve saf bir Türkçe ile ve şiirle aktarmaları, gezgin dervişlerin Türklerin göçebe ruhuna uyumlu olmaları, sınır boylarında kurdukları ribatlarla ayrım gözetmeden hizmetler sunmaları ve hususen savaşçılık özelliklerini koruyarak dervişlik yapmaları, yani alp-eren oluşları İslamiyet'in bu Oğuz Türkleri arasında yayılmasını hızlandırmıştır [3, c. 17–20, 242–247]. Tüm bunlarla birlikte, yetiştirdiği dervişleri Oğuz boylarının yaşadığı bölgelere gönderen Ahmed Yesevî'nin etkisi ise izahtan varestedir.

İlk dervişlerle takriben on birinci yüzyılda atılan tohumlar Moğolların bölgedeki işgallerine, yani yaklaşık on üçüncü yüzyıla kadar iki yüzyıl boyunca Türklerin İslamiyet'i özümsemelerinde oldukça etkili olmuştur. Bu dönemde burada kurulan iki büyük tarikat, Yeseviyye ve Kübreviyye ile Orta Asya, Türk-İslam sentezinin doğum yeri olmuştur. Daha sonra yine bu bölgede kurulacak Nakşibendiyyenin nüvesi olan Hacegân ekolü de aynı dönemde var olmuştur [4, c. 38–68]. Oluşan bu büyük miras, Moğolların işgalleriyle birlikte peyderpey Anadolu'ya doğru taşınmıştır. İşte hayatına odaklanacağımız Ekberî geleneğin mühim temsilcisi, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin büyük eseri *Fusûsu'l-hikem*'in ilk şârihi olan Müeyyed el-Cendî böyle bir coğrafyada, böyle bir mirasın içinde Selçuklu Devleti'nin mebdei ve menşei sayılan Cend şehrinde dünyaya gelmiş ve Türkistan'dan Anadolu'ya, Anadolu'dan tekrar doğuya yaptığı seyahatleri ve etkilediği isimlerle iki bölge arasında tasavvufî mirasın dolaşımına katkıda bulunmuştur. Böylece İbnü'l-Arabî ile Endülüs, Sadreddîn Konevî ile Anadolu ve Müeyyed Cendî ile de Türkistan kültürleri Ekberî ekolün kurucu metinlerine sirayet etmiştir.

1. Maddî Doğum: Seyhun Boyunda Cend Şehri ve Tasavvufî Muhit

Hakkındaki bilgilere en erken miladi onuncu yüzyıldan itibaren ulaşılabilen Cend şehri Siriderya (Seyhun) nehrinin aşağı kısmında, tarihi İpek ve Kürk yollarının kesiştiği bölgede, nehre yaklaşık 4-5 kilometre mesafede yer alan ve bugün ortadan kalkmış olan bir Türk şehridir. Günümüzde Kazakistan'ın Kazalinsk şehri civarındaki Can Kala kalıntılarının [5, c. 102] veya Tamarutkul kazası sınırlarında yer alan Hişt Kale harabelerinin [6, c. 228] bu şehre ait olduğu ifade edilir. Ahmet Yılmaz, Cend hakkındaki çalışmasında şehir kalıntılarına dair detaylı bir yol tarifini aktarmaktadır [5, c. 103]. Şehir, tarihte Oğuzların yaşadığı üç önemli şehirden biridir, diğerleri Yeni Kent ve Huvâre'dir [7, c.

[1] Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye; Dr. Öğr. Üyesi, aysemineakar@gmail.com, 0000-0003-3804-2604

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Assistant Professor

79]. 1228 yılında tamamladığı *Mucemü'l-büldân* adlı eserinde Yakut el-Hamevî Cend'i büyük bir şehir olarak tavsif etmiş, halkının Müslüman olduğunu, Hanefî mezhebine mensup bulunduklarını ve şehrin yönetiminin Moğollarda olduğunu belirtmiştir [8, c. 168]. Kaşgarlı Mahmud ise meşhur eseri *Divân-ı Lûgati't-Türk*'te Türklerin yaşadığı yerleri gösteren haritada Cend şehrine de yer vererek şehrin önemini göstermiştir [9].

Oğuz Yabgu Devleti'nde muhtemelen ordu kumandanı olan Selçuk Bey'in, yabgu ile arasının bozulması neticesinde maiyyetiyle beraber Cend şehrine gelmesi ve burada Selçuklu Devleti'nin temellerini atması, şehrin Selçuklu Devleti'nin mebdei ve menşei olarak anılmasını ve Türkler için "aziz bir belde" olarak kabul edilmesini sağlamıştır [10, c. 69]. Nitekim Selçuk Bey'in Cend'de attığı temeller, daha sonra oğlu Mikâil Bey'den olan torunları Tuğrul ve Çağrı beyler ile [11, c. 117–119] büyük bir devlete dönüşecektir. Şehir, Selçuk Bey'in vefatından sonra Selçuklular, Karahanlılar, Kıpçaklar ve Harzemşahlar arasında el değiştirmiş ve Müeyyed el-Cendî doğmadan önce, 616/1219 yılında Moğollar tarafından işgal edilmiştir.

Cendî'nin hayatının ilk yıllarını geçirdiği Moğol hakimiyeti altındaki Cend'in o dönemdeki sosyo-kültürel ve dinî konumu hakkındaki veriler oldukça sınırlıdır. Ancak Cendî, babasının büyük bir hoca olduğundan ve şehirde toplanan hâfızlar meclisinden bahsettiğine göre, karşımızda tarumar bir şehir değil, eğitim ve dinî faaliyetlerin sürdürülebildiği bir kent bulunduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan şehre dair Cemal Karşî'nin naklettiği bir bilgi ve Cendî'nin eserlerinin tahlili, bize dönemin Cend şehrindeki Kübrevî varlığını da ispat etmektedir. Şöyle ki, Moğolların 617-618/1221 yılında Harezm'i işgali sırasında savaşırken şehit düşen Necmeddîn Kübrâ'nın müridlerinden Baba Kemal (671/1273) [12, c. 67], şeyhi hayattayken onun tarafından irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere Cend'e gönderilmişti. Onun Cend'e geliş tarihiyle ilgili tahminimiz on üçüncü yüzyılın ilk çeyreği olduğu yönündedir [13, c. 94–95]. Bu durumda, Müeyyed el-Cendî'nin Baba Kemal ile görüşmüş olma ihtimalleri söz konusu olduğu gibi, bu durum şehirdeki Kübrevî varlığını da göstermektedir. Müeyyed Cendî'nin Baba Kemal üzerinden Kübrevî miras ile tanışıklığına dair eserlerinde veriler bulunmaktadır. Buna dair bir çalışmayı daha önce yayımladığımız için burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

Konumuz olan Müeyyed Cendî böyle bir ortamda, tahmini olarak hicri yedinci yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Tasavvuf yoluna olan meyli neticesinde o dönemde mutad olduğu üzere doğduğu şehirden ayrılmak istemiş, babası ve arkadaşlarının muhalefetiyle karşılaşmıştır. Tasavvufî intisab serüvenini anlattığı *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* adlı eserinde bu konuyu detaylıca aktarır [14, c. 142–143]. Devrin önemli âlimleri ve sûfîleri hakkında bilgi edinilen bir toplanma ve istişare yeri olan Mekke'ye doğru yola çıkan Cendî, bu yolculuğunu "hac niyetiyle deryadan geçtim" ifadesiyle dile getirir. Onun bahsettiği deryanın Amuderya, yani Ceyhun nehri olması kuvvetle muhtemeldir. Haccın akabinde 1264 yılında, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkentine, Moğol işgaline uğramamakla birlikte baskının hissedildiği, buna rağmen ilmî ve tasavvufî atmosferini koruyan Konya'ya; "asrının kâmili, vaktin kutbu'l-aktâbı" diye andığı Sadreddîn Konevî'nin yanına gelir. Bu, Cendî için ikinci ve asıl doğumu kabul edilebilir.

2. Manevî Doğum: Konya Muhiti ve Sadreddin Konevî ile Ekberî Mirasın Teşekkülü

Cendî Konya'ya gelmeden yirmi yıl kadar önce Anadolu Selçuklu Devleti ile Moğollar arasında Sivas'ta bulunan Kösedağ mevkiinde bir savaş gerçekleşmiş, Erzurum'u yağmalayarak buraya gelen Moğollar karşısında Selçuklular geri çekilmek zorunda kalmışlardır. 1243 yılında gerçekleşen bu bozgun sonrasında, I. Alaaddin Keykubad'ın Anadolu'da sağladığı siyasî birlik bozulmuş, Moğol kumandanı Baycu Anadolu'yu Kızılırmak sınır olmak üzere ikiye bölmüş ve devleti kendi tercih ettiği sultanlar aracılığıyla yönetmiştir [15, c. 462–488]. Halka dayatılan ağır vergiler ve siyasî istikrarsızlık, bu dönem insanının bir sığınak arayışıyla tasavvufa yönelmesine ve manevî önderlerin etrafında toplanmalarına vesile olmuştur [16]. Cendî'nin geldiği dönemde Konya'da iki büyük sûfî vardır, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Sadreddîn Konevî. Cendî'nin Mevlânâ değil de Konevî'nin yanında tasavvufî terbiyesini tamamlamasının bildiğimiz nedenleri yoktur ancak bunda onun metafizik konulara duyduğu ilginin etkisi olması muhtemeldir. Mevlânâ daha çok sıradan halka hitap eden, cezbe ve coşku ehli bir sûfîdir ve bu tabiatının sonucu dergahında şiir ve musıki hakimdir. Konevî ise daha çok entelektüel kesime hitap eden akılcı ve felsefî konuları ele alan bir âlim hüviyetindedir. Birinin şiir ve hikaye ile anlattığını, diğeri felsefî bir üslupla betimler; biri şiirin dili Farsçayı öbürü felsefenin dili olan Arapçayı kullanır. Böylelikle de birinin meclisine çoğunlukla esnaf, gayr-ı müslim tebaa ve halkın

teveccüh ettiğini; diğerininkine ise üst düzey bürokrasi ve ulemanın talep gösterdiğini söyleyebiliriz [17, c. 218–224]. Tabii bu durumun istisnaları da mevcuttur. Her iki sûfinin meclisine de devam eden Muîneddîn Pervâne gibi devlet adamları da vardır [18, c. 134, 169, 171].

Cendî'nin bulunduğu dönemde Konevî'nin, dergahında İbnü'l-Harrât'ın *el-Ahkâmü'l-kübrâ*'sı, İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ü gibi hadis kitapları ile İbnü'l-Arabî'nin eserlerini, İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sini ve kendi eserlerini okuttuğu görülmektedir [19, c. 70]. Meclisine katılanlar arasında ise Fergânî, Fahreddîn Irakî, Kutbeddîn Şirâzî, Sirâceddîn Urmevî [19, c. 72–75], Şemseddîn İkî, Şerefeddîn Mevsılî, Nâsıreddîn Konevî gibi önemli isimler bulunmaktadır. Cendî burada on sene kadar kalır ve sülûkünü tamamlar. Cendî'nin İbnü'l-Arabî'ye doğrudan talebelik yapmış olan Konevî'den dolaysız olarak istifade etmesi, hatta *Fusûsu'l-hikem*'e mürşidi Konevî'nin yol göstermesi ve onun deyişiyle "bâtınında tasarrufta bulunması" sonucu başlaması [20, c. 18], onu Ekberî gelenek için önemli bir konuma getirmektedir. Nitekim Ekberî gelenek, İbnü'l-Arabî'nin temellerini attığı ancak Sadreddîn Konevî ile muhkemleşen bir yapı gibidir. Sonradan bu geleneğe katkıda bulunan isimler ise binayı oluşturan diğer tuğlalara benzerler. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'e nisbet edilse de, bir tek kişi tarafından kurulmuş bir yapıdan söz etmediğimizi vurgulamamız gerekir. İbnü'l-Arabî'nin fikirleri etrafında verilen tüm eserler, müelliflerinin birikim, tecrübe ve katkılarıyla Ekberî geleneği inşa etmiştir. Cendî ile Konevî arasındaki bu yakın ilişki ve *Fusûs*'un ilk tam şerhini yazmış olması işte bu bakımdan onu Ekberî gelenek için vazgeçilmez bir isim haline getirmektedir.

Cendî, Konevî'nin vefatından sonra Konya'da kalmamış, hayatının geri kalanını tespit edebildiğimiz kadarıyla şu şehirlerde geçirmiştir:

3. Konevî Sonrası Yolculuklar: Bağdat, Sinop ve Kenger Durakları

Konevî vefat ettikten sonra halkasında bulunanların nereye gittikleri hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte, ilgili eserlerin tedkikleri ile bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in mukaddimesinde şeyhinin vefatından sonra Bağdat'a gittiğini yazmaktadır [20, c. 19]. Bu yolculuk Konevî'nin vefatının hemen akabinde midir daha sonraki bir tarihte midir belli değildir. Eğer vefatından hemen sonra gitmişse 1274 yılında Bağdat'ta olduğunu söyleyebiliriz. 1284 yılında burada olduğundansa eminiz çünkü *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'un telif bilgisi 1284 yılı Bağdat'ı gösterir [21, c. 40a,22, c. 144a–144b]. Cendî'nin burada bulunduğu süre zarfında şehir İlhanlı hükümdarının vekili sıfatıyla Ata Melik Cüveynî tarafından yönetilmektedir. Cüveynî, genç yaşında Moğol hanlarının kâtipliğini yapmış ve onların güvenini kazanmış; âlim, sanatkâr ve din adamlarını koruyan entelektüel bir devlet adamıdır. Cendî'nin buradayken halk nezdinde itibarı olduğunu *Fusûsu'l-hikem* şerhinde aktardığı bir anekdot dolayısıyla tahmin edebiliyoruz. Bu anekdotta Cendî, mehdîlik iddiasında bulunan bir kişi ve avanesi tarafından iddialarının tasdiki için baskıya uğratılmıştır [20, c. 124]. Her ne kadar olumsuz bir durum olsa da, Cendî'nin bir onay mercii olarak görülmesi onun şehirdeki nüfuz ve itibarını gösterir niteliktedir.

Cendî, Konya'da başladığı *Fusûs* şerhine Bağdat'taki âlim ve faziletli kimselerin ricası üzerine devam etse de eseri burada bitirememiştir. Cüveynî 1283 yılında vefat ettiğine ve Cendî *Mevâkii'n-nücûm* şerhini 1284'te tamamladığına göre, müellifin Bağdat'tan Cüveynî'nin vefatından sonraki bir tarihte ayrıldığını söyleyebiliriz. 1284'ten, Tebriz'de yazıldığını tahmin ettiğimiz *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye*'nin telif tarihi olan 1292'ye kadarki dönem arasında müellifin nerede olduğuna dair ise elimizde bir veri yok ancak *Şerhu Fusûsi'l-hikem* kadar önemli bir eser sayılan *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* adlı eserini Sinop'ta yaşayan bir hanım sultana ithaf ettiğini biliyoruz [14, c. 37–38]. Bizim kanaatimiz onun bu sekiz yıllık dönemin en azından bir bölümünü Sinop'ta geçirdiği şeklindedir. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader* adlı eserini ise "ümmetin yol göstericisi ve tarîkatın mehdîsi" gibi ifadelerle övdüğü Kengerli bir kişi için kaleme almış olduğundan [23, c. 2a–2b], Tebriz'e gitmeden önce de muhtemelen Kenger'de bulunmuştur. Orhun kitabelerinde de yer alan "Kengeres" ifadesinden türeyen Kenger adının Siriderya'nın orta kısmında bulunan bir yere [24, c. 399] veya Hazar Denizi'nin güney batısındaki bir yere işaret etmesi ihtimal dahilindedir [25, c. 51]. Her iki durumda da Cendî'nin Anadolu'dan tekrar doğuya geldiğini söyleyebiliriz. Müellifin ömrünün sonunda Tebriz'de olduğunu düşündüğümüzde, bizim şimdilik kanaatimiz bahsedilen Kenger'in, Tebriz'e diğer bölgeden daha yakın olmasından dolayı Hazar Denizi'nin güney batısındaki yer olduğu şeklindedir ancak Siriderya havzasındaki Kenger ise, bu durumda müellifin doğduğu topraklara yeniden dönmesi gündeme gelecektir. İleriki araştırmalar belki bu hususu aydınlatacak veriler ortaya çıkarır diye umuyoruz.

4. Tebriz ve Mirasın Doğu'ya Dönüşü

Elimizde var olan bir *Şerhu Fusûsi'l-hikem* nüshasına göre eser 704/1304 tarihinde Tebriz'de tamamlanmış ve yine aynı nüshadaki bilgilere göre Müeyyed Cendî de bu şehirde 711/1312 yılında vefat etmiştir [26, c. 206b]. Eğer 1292 yılında bu şehre geldiğini ve bir daha ayrılmadığını tahmin edersek hayatının yaklaşık olarak son yirmi yılını burada geçirdiğini söyleyebiliriz. Abaka Han zamanında (1265-1282) İlhanlıların başkenti olan Tebriz, Gazân Han devrinde (1295-1304) en parlak günlerini yaşamış; Gazân Han'ın kurduğu Şenb-i Gazân külliyesi [27, c. 99] ve vezir Reşîdüddin'in inşasına 700/1300 tarihinden önce başlattığı ve 1309'da tamamlanan Reb-i Reşidî [27, c. 119] ile ilmî ve kültürel faaliyetlerde döneminin en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Reb-i Reşidî, 1330'lu yıllarda Cendî'den sonra gelen Ekberî geleneğin iki önemli takipçisinin, Abdürrezzak Kāşânî ve Dâvûd-ı Kayserî'nin bir araya geldiği, hatta Kayserî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhini tamamladığı yer olması bakımından [28, c. 1060] da önem arz eder. Kāşânî ise 703-715 yılları arasında ise Tebriz ve Sultâniye şehirlerinde bulunmaktadır [29, c. 95–96]. Bu durumda -bir çalışmamızda da ifade ettiğimiz gibi- Kāşânî ile Cendî'nin Tebriz'de bir araya gelmiş olma ihtimalleri söz konusudur [30]. Hatta bir kısım araştırmacıya göre Kāşânî Cendî'ye bizzat talebelik de yapmıştır [31, c. 232,32, c. 298] ancak böyle bir ilişkiyi doğrulayacak veri bulunmadığını söylemeliyiz. Aralarındaki ilişki ne olursa olsun, Kāşânî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhinde Cendî şerhinden büyük ölçüde yararlandığı görülmektedir [30, c. 174–176]. Binaenaleyh Kāşânî üzerinden Ekberî geleneğin İran'a aktarılmasında Cendî'nin büyük bir önemi olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Cendî Arapça yazdığı kimi eserlerini "Acem'den olan ihvanının faydalanması için" [33, c. 2b] Farsça olarak şerh ettiği gibi, telif türünden Farsça olarak da eserler kaleme almıştır. Tebriz ve civarında gerçekleşen bu faaliyetlerin, Ekberî mirasın Türkistan diyarına gitmesi için bir basamak olduğunu söyleyebiliriz.

Cendî'nin Türkistan'dan başlayarak Anadolu'ya getirdiği birikimin tekrar doğduğu topraklara dönüşünde Tebriz bir köprü vazifesi görmüştür ancak bir diğer köprü de *Fusûs* şerhlerinde Cendî'nin eserinden yararlandıkları açık olan Hâce Muhammed Parsâ (ö. 822/1420) ve Abdurrahman Câmî'dir (ö. 898/1492). Buhara, Uş, Nesef, Çağaniyân ve Semerkand'da bulunduğunu bildiğimiz Parsâ'nın [34, c. 91–94] *Fusûsu'l-hikem* üzerine yazdığı Farsça şerhin ona aidiyeti konusunda tereddütler olsa da [35], son dönemlerde yapılmış bir çalışmada bu aidiyete dair deliller sunulmaktadır [36]. Etki sahası daha çok Mâverâünnehir ve Horasan'da gerçekleşen Câmî'de ise bu etki daha açıktır. Eserleri henüz hayattayken Türk dünyasında yaygınlık kazanan, pek çok eseri de Türkçeye tercüme edilen Câmî'nin *Fusûsu'l-hikem* üzerine iki şerhi bulunur. O, *Fusûs* şerhleri arasında Cendî şerhine ayrı bir önem verir. Ona göre Cendî şerhi kendi şerhi dahil olmak üzere sonradan yazılan tüm şerhlere kaynaklık etmiştir [37, c. 734]. Türkistan yöresinde ve özelde Nakşibendîlik içerisinde Ekberî ekolün tanınıp benimsenmesinde rolü olan bu iki sûfînin Cendî'ye olan ilgileri, müellifin Cend'de başlayan ve Anadolu'da şekillenen manevî-ilmî birikiminin, eserleri aracılığıyla yeniden Türkistan coğrafyasında karşılık bulduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

5. Sonuç

Müeyyed Cendî'nin biyografisi ve ilmî serüveni, XIII. ve XIV. yüzyıllarda İslam coğrafyasındaki tasavvufî hareketliliğin çok yönlü olduğunu; Türkistan, Anadolu ve İran havzaları arasında bir düşünce dolaşımı bulunduğunu gösterir niteliktedir. Siriderya boylarındaki Cend şehrinde başlayan tasavvufî yolculuğunu ve edindiği birikimleri Konya'da Sadreddin Konevî'nin mektebinde olgunlaştıran ve Konevî sonrasında yazdığı eserleriyle Ekberî geleneğin önemli bir temsilcisi olarak tanınan Müeyyed Cendî'nin, Ekberî geleneğin oluşum ve yayılmasında bu bakımdan büyük önemi vardır. Müellifin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i başta olmak üzere telif ettiği eserler; Endülüs'te doğan ve Anadolu'da sistemleşen Ekberî geleneğin Bağdat, Tebriz ve nihayet Nakşibendî sûfiler kanalıyla yeniden Mâverâünnehir ve Horasan havzasına taşınmasında önemli bir köprü vazifesi görmüştür. Cendî örneği, Cend şehrinin siyasî-askerî bir menşe olmanın ötesinde Ekberî geleneği oluşturan entelektüel bir kök barındırması ve Türkistan ile Anadolu arasındaki manevî bağların metinler, şârihler ve seyahatler üzerinden kurulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

1. Merçil E. Müslüman Türk Devletleri Tarihi. 2-е изд. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.

2. Turan O. Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti. 2-е изд. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.

3. Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. 3-е изд. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
4. Tosun N. Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
5. Yılmaz A. Cend // Orta Çağ Türk İslam Şehirleri I / под ред. Göksu E. İstanbul: Yeditepe, 2023.
6. Barthold V. V. Moğol İstilasına Kadar Türkistan / под ред. Yıldız H. D. İstanbul: Kervan Yayınları, 1981.
7.Barthold V. V. Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler / под ред. Kopraman K. Y., Aka A. İ. Ankara, 1975.
8. Hamevî E. A. Ş. Y. b. A. Mucemu'l-büldân. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1979. T. 2.
9. Kaşgarlı Mahmud. Divân-ı Lûgati't-Türk / пер. Atalay B. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992. T. 1.
10.Turan O. Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti. 7. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999.
11. Kafesoğlu İ. Selçuk'un Oğulları ve Torunları // Türkiyat Mecmuası. İstanbul: İstanbul University Press, 1958. T. 13. C. 117–130.
12. DeWeese D. Baba Kamal Jandī and the Kubravī Tradition Among the Turks of Central Asia // Studies on Sûfîsm in Central Asia. Surrey: Ashgate, 2012. C. 58–94.
13. Akar A. M. Kübrevîliğin Ekberî Ekoldeki Yansımaları: Baba Kemal Cendî-Müeyyed Cendî Bağlamında Bir Değerlendirme. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2024. C. 89–103.
14. Cendî M. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
15. Turan O. Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
16. Akarpınar R. Onüçüncü Yüzyıl Anadolu Sahasında «Aydınlanma Kuşağı»nın Oluşumu // Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Eskişehir, 2001. № 1. C. 5–14.
17. Gölpınarlı A. Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi. 7-е изд. İstanbul: İnkılâp, 1999.
18. Eflâkî A. Âriflerin Menkıbeleri / пер. Yazıcı T. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
19. Eren M. Sadreddîn Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Sîmâlar // II. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri. 2014.
20. Cendî M. Şerhu Fusûsi'l-hikem. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008.
21. Cendî M. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh. 1b-40a c.
22. Cendî M. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh. Bursa. C. 99b–144b.
23. Cendî M. Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader. Mısır. C. 1b–15a.
24. Diyarbekirli N. Peçenek Hazinesi ve Türk Sanatının Çeşitli Kıtalarda Gelişen Ortak Nitelikleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, 1973. № 4–5. C. 395–428.
25. Akar A. M. Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi. İstanbul: Hikemiyat, 2021.
26.Cendî M. Şerhu Fusûsi'l-hikem. İstanbul. C. 1b–206b.
27. Haykıran K. R. İlhanlılar Zamanında Kültür ve Eğitim: Doktora. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
28. Alkış A. Reb'-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kāşânî ve Dâvûd-i Kayserî // e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi. T. 12, № 29. C. 1058–1071.
29. Ergül N. Abdurrezzâk Kāşânî'nin Hayatı, İlmî-Tasavvufî Kişiliği ve Eserleri // Birey ve Toplum. 2013. T. 3, № 5. C. 93–125.
30. Akar A. M. Kaşânî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinin Kaynağı Olması Açısından Cendî Şerhi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020. T. 2. C. 169–178.
31. Kılıç M. E. Fusûsu'l-hikem // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. T. 13. C. 230–237.
32. Chittick W. Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetül'l-Vücûd Üstüne Yazılar. 4. Baskı / пер. Koç T. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
33. Cendî M. Şerhu Kasîde-i Lâmiyye.
34. İbrahimoğlu A. Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri: Doktora. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
35. Algar H. Reflections of Ibn 'Arabi in Early Naqshbandî Tradition // https://ibnarabisociety.org/naqshbandi-tradition-hamid-algar.
36. İbrahimoğlu A. Farsça Bir Fusûs Şerhinin Aidiyet Problemi: Muhammed Pârsâ'nın mı, Seyyid Ali Hemdânî'nin mi? // İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi. 2024. T. 13 (1). C. 233–254.
37. Câmî A. Evliyâ Menkıbeleri / пер. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

КУБРАВИЙСКАЯ ВЕТВЬ, РОЖДЁННАЯ И УГАСШАЯ В ХОРЕЗМЕ: БАБА КАМАЛ ДЖАНДИ (XIII–XV вв.)

A KUBRAWI CURRENT BORN AND EXTINGUISHED IN KHWĀRAZM: BĀBĀ KAMĀL JANDĪ (13th–15th CENTURIES)

Уланбек Калмурза уулу[1]
Ulanbek Kalmurza uulu[2]

Введение

Одной из наиболее продуктивных, но наименее развитых областей в истории среднеазиатского суфизма является религиозная жизнь бассейне среднего и нижнего Сырдарьи. В XII-XIV веках города этого региона такие как Джанд, Сыгнак, Барчинлыкент и Отрар, образовывали контактную зону, связывавшую оседлый исламский мир с кочевым тюрским миром Дешт-и-Кипчака в историографии распростронение Ислама в этом регионе рассмотривалось преимущественно через призму деятельности Ходжа Ахмеда Ясави и традиции Ясавия. Однако в том же регионе существовало и другое суфийское течение, развивавшееся одновременно с Ясавия, тюрко-центральноазиатская ветвь ордена Кубравия, основанного Наджм ад-Дином Кубра (ум. 618/1221).

Долгое время в историографии суфийского братства Кубравия наследие ордена рассматривалось через призму преемственных линий, уходящих в Иран и Индию, таких как ветви Рази-Лала-Симнани, Хамадания и Фирдаусия. Эта тенденция сохраняется и в современных исследованиях, например, в анализе «генеалогии Кубравия», опубликованном в 2021 году, перечисляется шесть ветвей, восходящих к Кубра, такие как Фирдаусия, Нурия, Рукния, Хамадания, Игтишашия/Захабия и Нурбахшия. Однако центральноазиатско-тюркская ветвь Баба Камала в нем даже не упоминается [12]. Девин ДеВис показал, что такой подход скрывает существенный пробель, и предложил «пересмотреть роль малоизвестной центральноазиатской ветви традиции Кубравия» [6, с. 71; 7]. Основателем этой малоизвестной ветви был Баба Камал Джанди (ум. 672/1273), шейх ордена Кубравия, действовавший в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи. Даже его нисбы указывают на его географическую принадлежность «ас-Сыгнаки» отсылает к Сыгнаку в среднем течении Сырдарьи, «аль-Джанди» к Джанду в низовьях Сырдарьи, а «аль-Хорезми» к Хорезму, региону где он родился и вырос [3; 5].

Основное утверждение этой статьи, что Баба Камал по сути является мостом, соединяющим Хорезм и бассейн Сырдарьи. Шейх завершил свое суфийское образование в Хорезме, рядом с Куброй. Накануне монгольского нашествие он присоединился к племени реки Сырдарьи и действовал среди тюркских кочевников в регионе Джанде и Сыгнаке. Следующие представители ветви - Абу аль-Вафа аль-Хорезми и Хусейн аль-Хорезми, вновь обосновались в Хорезме, однако к середине XV века данная линия пресеклась. Таким образом, история этой ветви иллюстрирует как процесс исламизации региона (бассейна Сырдарьи) в духе тариката Кубравия, так и то, как память об авторитетном суфийском деятеле постепенно угасала, а его наследие переходило в другие традиции. В данном исследовании эти два аспекта, исламизация и историческая память, рассматриваются в неразрывной связи. Анализ строится вокруг трех вопросов: Каким образом Баба Камал установил связь между Хорезмом и бассейном средней и нижней Сырдарьи? Какую роль сыграла его ветвь в исламизации этого региона? Почему эта ветвь, просуществовавшая два столетия, прекратила свое существование и в какие иные традиции трансформировалось ее наследие?

Материалы и методы

Источниковая база исследования состоит из трех пластов. Первый пласт включает современные описываемым событиям и относительно достоверные свидетельства о Баба Камале. К числу наиболее важных из них относится сочинение Джамал ад-Дин ал-Карши «Мулхакат ас-

[1] Кыргызско-Турецкий университет “Манас”, Бишкек, Кыргызстан; PhD. ulanbek.kalmurza@manas.edu.kg, https://orcid.org/0000-0002-8492-8142
[2] Kyrgyz-Turkish Manas University, Research Fellow, PhD.

Сурах», написанное в конце XIII или начале XIV века. Автор лично встречался с шейхом и зафиксировал дату его смерти и местонахождение его гробницы [5; 6, с. 66–68]. К этому же пласту относятся сведения из биографического словаря Ибн аль-Фувати [6]. Второй пласт составляют агиографические материалы, созданные внутри самой духовной преемственности в труде «Джавахир ал-Асрар» Камал ад-Дин Хусейн Хорезми, преемника Баба Камаля в шестом поколении, сохранились как сведения о цепи преемственности, так и агиографические предания о шейхе [14]. Третий пласт охватывает более позднюю агиографию, прежде всего сочинение Абдурахмана Джами «Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс» [4], авторы которой заимствовали, но зачастую искажали эти материалы. Что касается современных научных исследований, то данная работа опирается главным образом на труды ДеВиза [6; 7; 8], энциклопедическую статью Хамида Алгара [3] и аналитические работы Сулеймана Гекбулута [10; 11].

В качестве методологии были объединены два подхода. Первый это источниковедческий анализ, путем сопоставления трех упомянутых выше пластов историческое ядро отделяется от привнесенных впоследствии агиографических или анахроничных элементов. Второй подход опирается на концепцию исторический памяти. Он позволяет проследить как процесс формирования образа суфийского деятеля, так и то, как этот образ стирался из коллективной памяти или переносился в другие традиции. Такой комплексный метод дает возможность осветить как историческую роль шейха в регионе, так и последующие трансформации его образа.

Существенным ограничением данного исследования является то, что большинство первоисточников (таких как «Мулхакат» и «Джавахир ал-Асрар» аль-Карши) существуют в виде арабских и персидских рукописей или опубликованных изданий, и в работе они анализируют на основе уже имеющихся публикаций, переводов и вторичных научных трудов, а не на базе непосредственной работы с архивными материалами. В связи с этим статья не претендует на открытие новых первоисточников, ее цель - переосмыслить имеющиеся данные в контексте региона бассейна Сырдарьи и Хорезма, объединить разрозненные сведения в целостную концепцию и ввести этот пласт знаний в научный оборот.

Результаты исследования

Личность и даты жизни. Джамал Карши приводит полное имя шейха – «Шейх аль-Машайих Худжат аль-Хакк ала аль-Хакк Камал ал-Хакк ва ад-Дин аль-Хорезми ас-Сыгнаки» и отмечает, что среди тюрков он был известен под титулом «Шейх Баба» [5; 6, с. 66–67]. Согласно тому же источнику, Баба Камал скончался в 672/1273 году в возрасте восьмидесяти пяти лет и был похоронен в местности Хайрабад близ Джанда. Эти сведения позволяют определить год его рождения, приблизительно 587/1191-й [6, с. 71]. Ценность данного свидетельство возрастает благодаря тому, что Карши сообщает о своей личной встрече с шейхом.

Джанд и Сыгнак: городская база бассейна. Джанд, место деятельности Баба Камаля, с десятого века был одним из главных городов нижнего реки Сырдарьи. Тот факт, что Аральское море когда-то называлось «Джандским морем», отражает центральное положение города в регионе. Джанд был караванной остановкой, соединявшей Кыпчакскую степь с Хорезмом и Мавераннахре, местом действия саги об исламизации Сельджуков и форпостомы кыпчакско-канглийской политике Хорезмшахов [6, с. 61–63]. Выше, в среднем Сырдарьи, находился похожий город Сыгнак. Титул шейха «ас-Сыгнаки» указывает на его связь с этим городом. После монгольского нашествия Джанд потерял свое прежнее значение, и приоритет постепенно перешло к Сыгнаку. Этот городской упадок проложил путь к тому, что нисбе «Джанди» стало неузнаваемым для последующих поколений и со временем его стали путать с нисбе поэта Камаля Хусенди [6, с. 63–65]. Таким образом, географическая идентичность Баба Камаля переплетается с расцветом и упадком городов среднего и нижнего бассейна Сырдарьи. Это делает его привилегированным объектом для изучения исламской культурной истории бассейна.

Легенда об основании и две ветви рода. Согласно легенде об основании, рассказанной «Джавахир аль-Асраром», Кубра дал Баба Камалю свой кардиган и отправил его в Туркестан, чтобы вырастить Ахмеда, сына Мавланы Шамсаддина Муфти, который находился в Джанде. Когда Баба Камал приезжает в Джанд, он находит маленького Ахмеда, ожидающего одежду своих друзей, пока другие дети играют. Увидев это, ребенок говорит: «Мы ждем чужую одежду, а ты нашу прячешь» [14; 4, с. 604]. Эта легенда считается символическим началом цепочки.

После Мавланы Ахмада ветвь разделяется на две ветви: первая ветвь продолжается и заканчивается в Хорезме через Бахаддина Кубрави - Данишманда Мавлана - Абу аль-Футух - Абу аль-Вафа - Хусейна Хорезми. В поздних источниках утверждается, что вторая весть была связана с Индией и даже с Имамом Раббани через Ахмада Каванпури [10, с. 161].

Становление в Хорезме. Как письменные источники, так и современные исследования сходятся во мнении, что Баба Камал не был уроженцем Джанда и прошел суфийского обучение в Хорезме под руководством Кубра. Как отмечается Алгар, нисба «аль-Джанди» не обязательно указывает на место рождения. Следует признать, что шейх, вероятнее всего, родился и вырос в Хорезме, тогда как достоверно известно лишь то, что он скончался в Джанде в 1273 году [3]. Последовательность нисб, сначала «аль-Хорезми», затем «ас-Сыгнаки»/ «аль-Джанди», подтверждает эту точку зрения и отражает перемещение шейха из Хорезма на восток, в города Присырдарья [6, с. 66].

Переход в бассейн Сырдарьи. В то время как большинство учеников Кубры (Наджм ад-Дин Дайя, Сад ад-Дин Хаммуйе, Радиаддин Али Лола) бежали на запад, в Хорасан перед лицом монгольской угрозы, Баба Камал двинулся в противоположном направлении, на восток вдоль Сырдарьи. ДеВиз подчеркивает это как выбор, противоречащий другим примерам традиции Кубрави, и утверждает, что шейх, возможно, был послан в связи с попыткой Кубры установить контакт с монголами, отмечая, что доказательства совершенно косвенны [6, с. 74–79]. Во всяком случае, Баба Камал поселился в городах среднего-нижнего Сырдарьи, попавших под власть монголов, и оставался здесь до своей смерти.

Деятельность в степи. Источники свидетельствуют о том, что Баба Камал вел свою деятельность среди тюркских кочевников в низовьях Сырдарьи [6, с. 71]. Титул «Баба» и то, что туркмены почитали его как «шейха Бабу», указывает на та, что он осуществлял духовное наставничество в тюркской среде, подобно современным ему шейхам из братства Ясавияы [3]. В этом отношении Баба Камал предстает как суфий, находившийся на рубеже исламского мира, на границе между оседлой цивилизацией и степью. Тот факт, что Сайф ад-Дин Бахарзи, видный представитель тариката Кубравия из Бухары, направил ему письмо, свидетельствует о месте этого шейха в более широкой сети данного братства [6, с. 69].

Родственные связи и контакты с администрацией. Одним из учеников, воспитанных Баба Камалем в Джанде, является Камаладдин Музаффари и Кашгара. Он также является шейхом нашего самого ценного современного свидетеля Джамаля Карши [3]. Таким образом, связь между Баба Камалем и Карши устанавливается через это звено цепи и усиливает достоверность записей о шейхе. С другой стороны, Ибн аль-Фувати записывает Бабу Камаля как учителя Бурхануддина Масуда, сына и преемника Махмуда Ялавача, самого влиятельного мусульманского администратора монгольского периода [6]. Эта связь показывает, что приграничные суфии контактировали не только со степными кочевниками, но и с мусульманским административным слоем под властью монголов, и указывает на социальную широту влияния шейха в бассейне.

Силсила и возвращение в Хорезм. Цепь преемственности, которую представлял Хусейн Хорезми, выглядит следующим образом: Баба Камал Джанди → Мавлана Ахмад → Бахауддин → Кубрави → Данишманд Мавлана → Абу аль-Футух → Абу аль-Вафа аль-Хорезми (ум. 835/1431) → Камал ад-Дин Хусейн Хорезми (ум. 839/1435) [14; 10, s. 154–156]. Примечательно, что два последних звена этой цепи носят нисбу «Хорезм», хотя эта ветвь зародилась в регионе Сырдарьи, спустя несколько поколений центр ее деятельности сместился обратно в Хорезм. Хусейн Хорезми был советником Шах-Малика, наместника Тимуридов в Хорезме, организовывал походы в Дешт-и-Кыпчак и написал на хорезмско-тюркском языке комментарий к «Касыде аль-Бурда» под названием «Кашф аль-Худа» [7; 8]. Таким образом, в лице своего последнего представителя эта ветвь воплотила тюркско-степную идентичность основателя через литературную традицию кубравия, выраженную на хорезмско-тюркском языке.

Обсуждение

Ось Хорезм – Сырдарья и «хорезмийско-тюркская» идентичность. Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что ветвь Баба Камаля следует рассматривать в рамках единой географическо-культурной оси, охватывающей территорию между Хорезмом и бассейном средней и нижней Сырдарьи. В отличие от иранских ветвей тариката Кубравия, данная ветвь обладает ярко выраженной тюркской идентичностью, ориентированной на степной мир.

Конкретным свидетельствами такой идентичности служат тот факт, что все нисбы (Хорезми, Сыгнаки, Джанди) указывают на один и тот же культурный регион [6, с. 66], наличие титула «Шейх Баба» [5], а также появление сочинения на хорезмско-тюркском языке в конце *силсилы* [7]. Таким образом, Баба Камаля можно рассматривать как проводника, принесшего институциональный суфизм Кубравия из Хорезма в тюркскую среду бассейна Сырдарьи, а его ветвь как связующее звено между этими двумя регионами. Данная трактовка непосредственно соотносится с темой симпозиума «Исламская культура в бассейне средней и нижней Сырдарьи», исламизация этого региона происходила не только посредством ордена Ясавия, но и через данное течение тариката Кубравия.

Сравнение двух центральноазиатских линий тариката Кубравия. Судьба ветви Баба Камаля становится более понятной при сопоставлении с линией Сайф ад-Дина Бахарзи, другой крупной ветвью Кубравии, сохранившейся в Центральной Азии. Бахарзи основал в Бухаре постоянную ханаку и создал обширную систему вакфов, он сыграл роль в обращении правителя Золотой Орды хана Берке в Ислам, а его ветвь сохраняла устойчивость на протяжении всего XIV века [7]. В отличие от нее, ветвь Баба Камаля оставалась ориентированной преимущественно на кочевую тюркскую среду степи и приграничных городов (Джанд, Сыгнак), не сумев создать сопоставимую институциональную и экономическую базу. Это различие предопределило дальнейшую судьбу обеих ветвей, если оседлая, опиравшаяся на прочные институты линия Бахарзи просуществовала дольше, то ориентированная на степь линия Баба Камаля оказалось более уязвимой и бесследно исчезло в течение XV века. Таким образом, пример Баба Камаля служит иллюстрацией как жизнеспособности, так и институциональной хрупкости пограничного суфизма в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи.

Аспект исламизации. Будучи суфийским деятелем, распространявшим Ислам среди тюрских кочевников региона среднего и нижнего течения Сырдарьи и Дешт-и-Кыпчака, Баба Камал олицетворяет собой движение, развивавшееся параллельно ордену Ясавия. ДеВиз подчеркивает, что именно эта фигура служит примером, иллюстрирующим роль шейхов ордена Кубравия в исламизации региона [6; 7]. Действительно, образ Баба Камаля в народной памяти связывают также с фигурой «Камал-ата», встречающейся в легендах об исламизации Крыма. Однако отмечается, что это сходство обусловлено лишь совпадением имен и что эти фигуры следует рассматривать как разных людей [6, с. 71–72; 1, с. 303]. Даже само это обсуждение подчеркивает символическую значимость шейха в нарративах об исламизации. Более того, это деятельность способствовала формированию подвижной границы взаимодействия между орденами Ясавия и Кубравия в данном регионе. Гекбулут показал, что в бассейне Сырдарьи эти два ордена были объединены общим духом “тюркского суфизма” и что такой деятель, как Мухаммад Данишманд (фигурирующий в духовной преемственности Баба Кемаля), вполне мог быть связен с Ясавийской средой [11]. Такая взаимосвязь свидетельствует о том, что исламизацию региона нельзя сводить к влиянию лишь одного ордена. Напротив, Ясавия и Кубравия представляют собой два взаимно обогащающих течения в рамках единого контекста тюркской степной культуры.

Титул «Шейх Баба» и типология тюркского святого. Тот факт, что Баба Камал был известен среди тюрков как «Шейх Баба» [5], сближает его с центральноазиатской традицией тюркских святых, в частности, со святыми степного мира, носившими титулы «Ата» (праотец/патриарх) и «Баба» (отец/старец), такими как Арслан-Баба, Сейид-Ата и Баба-Туклес [3; 6]. Этот титул, не просто выражение почтения, но также он указывает на то, что шейх воплощал архетип «Баба/Ата», фигуры, существовавшей в рамках устной традиции и странствовавшей среди кочевников, в отличие от оседлого суфия, связанного с медресе. Действительно, утрата исторической конкретики образа Баба Кемаля и его замещение легендарной фигурой «Кемаль-Ата», закономерное следствие этой типологии. В кочевой среде память сохраняет образ легендарного «предка», а не исторические подробности. Таким образом, Баба Камал обладает двойственной идентичностью: он выступает и как шейх тариката Кубравия, и как фигура, принадлежащая к традиции тюркских святых бассейна средней и нижней Сырдарьи. Именно это двойственное положение определяет его уникальное место в исламской культуре региона.

Угасение и забвение. Самая примечательная черта ветви Баба Камаля заключается в том, что, просуществовав два столетия, она исчезла бесследно. Эта линия прервалась со смертью

Хусейна Харезми (ум. 839/1435), не оставившего после себя учеников. Как отмечал ДеВиз, кубравиты, вернувшиеся в Хорезм в конце XV века в рамках иной ветви, совершенно не знали о том, что ранее здесь действовало община Баба Камаля [7]. Даже гробница Кубры в Кёне-Ургенче стала местом паломничества для последователей орденов Накшбандия и Ясавия, а не центром активной деятельности кубравитской линии [7]. В то же время модель социально-политического влияния шейха была перенята кругами ясавитов и накшбандитов, а не преемниками кубравитов [7]. Таким образом, пока ветвь Баба Камаля «угасала», его имя и наследие вливались в другие традиции.

Переход памяти о нем в иные русла. Этот процесс передачи и усвоения можно проследить по меньшей мере по пяти различным каналам. (1) Халватия: Источник XVI века *Рийад аль-авлийа* фиксирует *силсилу* тариката Халватия, восходящую к традиции Кубравия, через Бабу Камаля, чье имя здесь искажено и передано как «Камал Худжанди» [8]. (2) Ясавия: В труде *Манба‘ аль-абхар*, написанном автором из среды йасавитов по имени Хазини, Баба Камал (здесь его имя искажено как «Камал Шайбани») и Баха ад-Дин Кубра (фигурирующий в данной цепи преемственности) представлены как халифы (преемники) Ахмеда Ясави [11]. (3) Традиция Ибн Араби: Высказывалось предположение, что круг Бабы Камаля мог оказать влияние на Муаййада Джанди (ум. 711/1312), комментатора трактата *Фусус,* благодаря их связи с одним и тем же городом, Джандом. Тот факт, что «десять принципов» Кубры приводятся в трудах Муаййада Джанди практически дословно, указывает на точку соприкосновения традиций Кубравийа и акбаризма через город Джанд [2]. (4) Память в контексте тариката Мавлави и образа Шамса: Баба Камал известен как шейх, который «предвестил» встречу Мавланы с Шамсом Табризи. Однако эта версия вызывает хронологические споры и даже может быть опровергнута [10, с. 155–156; 4]. (5) Анатолия и Индия: в более поздних версиях преемственности данная ветвь, на основании ретроспективных агиографических утверждений, связывается, с одной стороны, с линией Гейикли Бабы и Бабы Ильяса, а с другой, с Имамом Раббани [10]. Все эти варианты объединяет нестабильность написания имени: имя «Джанди» последовательно трансформировалось в такие формы, как «Худжанди», «Шайбани» и «Джунди», что способствовало размыванию представлений об этой исторической личности.

Наиболее изученным из этих каналов является сообщение между Баба Камалем и Шамси Табризи, оно примечательно еще и тем, что проходит прямо в бассейне Сырдарьи (по дороге из Дашта в Туркестан). Согласно повествованию Хусейна Хорезми «Джавахир аль-Асрар» и оттуда в «Ками» [14; 10, с. 155–156]:

«Пока Шамс ат-Табризи путешествовал с торговыми целями, на пути в Туркестан из Дашта на него напало стадо разбойников; Затем он укрылся в дервишском домике Бабы Кемаля, взял у него зикр и сел в уединении. В это время пришел и Фахриддин Ираки. Пока Ираки выражал свое духовное состояние через поэзию, Шамс молчал; Когда его спросили, почему, он ответил: «Я вижу больше смысла, но не могу его выразить». Вслед за этим Баба Кемаль сообщил Шамсу хорошие новости: «Вы будете благословлены таким собеседником, который объяснит предыдущие и последующие знания от вашего имени, и источники мудрости потекут из его сердца на ваш язык». По сигналу шейха Шамс отправился в Рум.»

Это предание сохраняет память о Баба Камале как о второстепенной фигуре в истории Мавляна Руми и Шамса, по сути, как о шейхе, возвестившем о приходе Мавляна Руми. Однако с хронологической точки зрения эта связь вызывает сомнения: начало духовного пути Фахр ад-Дина Ираки, который изображен на том же собрании, что и Шамс, совпадает с прибытием Шамса в Конью (642/1244 гг.). Следовательно, исторически маловероятно, что Ираки состоял в учениках у Баба Камаля, да и сам Баба Камаль, как и это собрание, не упоминаются в «Макалат» самого Шамса. Поэтому данное повествование следует рассматривать не как историческое свидетельство, а как поздний агиографический конструкт, вписывающий фигуру, которая уже утрачивала свою значимость, в контекст более влиятельной традиции. Тот факт, что это предание фигурировало в османской прессе начала XX века и подвергалось критическому анализу в современных исследованиях ордена Мавлави, свидетельствует о том, что имя Баба Камаля долгое время сохранялось в памяти именно в этом контексте.

Проблема суннитского характера и шиизма. Хорезмийско-тюркская ветвь Баба Камаля представляет собой суннитское движение, оставшееся под эгидой суннитских Тимуридов и узбеков. Об этом свидетельствует посвящение Хусейном Хорезми своего труда «Кашф аль-худа» суннитскому узбекскому правителю Абу-л-Хайр-хану [7]. Шиитизация кубравизма, совершенно отдельное и иранское явление: линия Симнани-Хамедани-Нурбахш и ветви Захебия/Нурбахшия [16; 17]. Следовательно, обобщение «кубравизм - это шиитство» неприменимо для ветви Баба Камаля. Эта ветвь развивалась по шариатско-суннитской линии в бассейне среднего-нижнего Сырдарьи [11].

Структурные причины упадка. Упадок ветви Баба Камаля, и центральноазиатской Кубравия в целом, можно объяснить рядом структурных факторов, выделенных ДеВисом [7]. Шейхам Кубравия не удалось конвертировать свое политическое влияние в прочную материальную базу (в виде вакфов и земельных владений), которой обладали накшбандиты; к тому же ведущие представители этого тариката часто поддерживали местных правителей, противившихся централизации, и в результате оказывались в проигрыше в ходе борьбы за государственное строительство. Дух созерцания и уединения, свойственный Кубравия, не мог конкурировать с практикой накшбандитов *халват дар анджуман* (уединение в толпе), а акцент на фигуре Али в духовной преемственности стал уязвимым местом в условиях суннитско-шиитского противостояния XVI века. В случае с ветвью Баба Камаля эти общие факторы усугублялись тем, что данная ветвь угасла еще в 839/1435 году, до начала упомянутого противостояния, не оставив после себя учеников. В результате память о Кубравия в регионе лишилась живой линии преемственности, способной вдохнуть в нее новую жизнь. Имя шейха и его наследие сохранились лишь в хрониках соседних традиций зачастую в искаженном виде.

Заключение

Баба Камал Джанди является знаковой фигурой для исламской культуры бассейна среднего и нижнего течения Сырдарьи. Он выступал в роли связующего звена, перенесшего институциональный суфизм тариката Кубравия из Хорезма в тюрко-степную среду Сырдарьи; был проводником исламизации, превратившим города Джанд и Сыгнак в центры Кубравии; и, наконец, стал авторитетным суфием, чье имя впоследствии было предано забвению даже на его родине. Путь развития этого ответвления, «возникновение в Хорезме → деятельность в Присырдарье → возвращение в Хорезм → упадок», проливает свет на религиозную историю региона на двух уровнях. Во-первых, он демонстрирует, что исламизация бассейна Сырдарьи осуществлялась не только через тарикат Ясавия, но и через существовавшее параллельно с ним течение Кубравия. Во-вторых, этот пример иллюстрирует, как суфийский тарикат мог быть забыт в регионе своего возникновения и как его наследие передавалось другим традициям (таким как Халватия, Ясавия, Акбария и Мавлавия).

В этом контексте пример Баба Камаля позволяет откликнуться на призыв ДеВиза «переосмыслить центральноазиатскую ветвь традиции Кубравия» [6, с. 71], предоставляя конкретный материал, связанный с бассейном Сырдарьи. Целостная оценка материального и духовного наследия этого региона требует учета течения Кубравия наряду с традицией Ясавия. Возвращение фигуры Баба Камаля Джанди в поле научного внимания создает плодотворную основу для понимания как многослойной религиозной истории бассейна среднего и нижнего течения Сырдарьи, так и логики формирования и трансформации коллективной памяти о суфийских тарикатах. Наконец, данное исследование содержит предложения по сохранению и изучению материального и нематериального наследия бассейна среднего и нижнего течения Сырдарьи. При оценке городского и религиозного наследия Джанда, Сыгнака и прилегающих территорий, включая кладбища, ханаки и эпиграфические памятники, необходимо учитывать не только традицию Ясави, но и линию Кубрави, представленную фигурой Баба Камала. Гробница шейха в Хайрабаде и следы деятельности его братства в этом регионе открывают широкие перспективы для археологических и эпиграфических исследований. Таким образом, возвращение имени Баба Камала Джанди в поле научного внимания становится шагом как к историческому восстановлению справедливости, так и к целостному пониманию многослойной исламской культуры данного региона.

Список литературы

1. Abylov T. Altın Orda Devleti'nin İslamlaşmasında Yeseviyye ve Kübreviyye Tarikatlarının Rolü // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. – 2023. – № 105. – S. 301–312.

2. Akar A. M. Kübrevîliğin Ekberî Ekoldeki Yansımaları: Baba Kemal Cendî – Müeyyed Cendî Bağlamında Bir Değerlendirme // Kişiler ve Eserler: Din Bilimleri. – 2023. – S. 89–105.

3. Algar H. Kobrawīya ii. The Order // Encyclopaedia Iranica. – New York, 2009.

4. Câmî A. Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds / neşr. M. Tevhîdîpûr. – Tahran : Kitâbfurûşî-yi Sa'dî, 1336/1957. – 1200 s.

5. Cemâl el-Karşî. el-Mülhakat bi's-Surâh (İstoriya Kazahstana v persidskih istoçnikah, T. I) / per. Ş. H. Vohidova, K. Aminova. – Almatı : Dayk-Press, 2005. – 416 s.

6. DeWeese D. Bābā Kamāl Jandī and the Kubravī Tradition among the Turks of Central Asia // Der Islam. – 1994. – Vol. 71, № 1. – P. 58–94.

7. DeWeese D. The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia // Iranian Studies. – 1988. – Vol. 21, № 1–2. – P. 45–83.

8. DeWeese D. Najm al-Dīn Kubrā and His Legacy in the Riyāḍ al-awliyā: A Retrospective on the Kubrawī Silsila from 16th-Century Central Asia. – Leiden : Brill, 2026. – P. 217–236.

9. Fermanoğlu G. Hârezmşâhlar Zamanında Yaşanan İlmî Gelişmelerin Anadolu'ya Etkileri // SEMA. – 2025. – Özel Sayı. – S. 225–240.

10. Gökbulut S. Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik : doktora tezi. – İzmir : Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009. – 336 s.

11. Gökbulut S. Orta Asya'da Yeseviyye-Kübreviyye İlişkileri // Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2024. – № 34. – S. 215–235.

12. Хасанова З. А. Генеология ордена Кубравия // Известия Национальной академии наук Таджикистана. Отделение общественных наук. – 2021. – № 2. – С. 26–31.

13. Hirtenstein S. Bābā Kamāl-i Jandī // Encyclopaedia Islamica Online / eds. W. Madelung, F. Daftary. – Leiden : Brill. – DOI: 10.1163/1875-9831_isla_COM_0000006.

14. Hüseyin Hârizmî. Cevâhirü'l-esrâr ve zevâhirü'l-envâr / neşr. M. C. Şerîat. – İsfahan : Mu'assese-i İntişârât-ı Meşʿal, 1360/1981. – C. I.

15. Meier F. Die Fawāʾiḥ al-Ǧamāl wa-Fawātiḥ al-Ǧalāl des Nağm ad-Dīn al-Kubrā. – Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1957. – 340 S.

16. Molé M. Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire // Revue des études islamiques. – 1961. – № 29. – P. 61–142.

17. Pezhman S. S. From ʿAlidism to Spiritual Shīʿism: The Kubrawiyya Sufi Order's Creedal Evolution in Late Medieval Persia : PhD diss. – Montreal : McGill University, 2024.

ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ ТҮРКІ ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНІҢ МӘНІ

THE ESSENCE OF TURKIC-ISLAMIC CIVILIZATION IN THE KAZAKH STEPPE

Досай Тұрсынбайұлы Кенжетаев[1]
Dosay Tursınbayulı Kenzhetayev[2]

Кіріспе. «Түркі ислам өркениетін» қалай анықтауға болады? Жалпы «өркениет» дегеніміз не? Өркениетті мемлекет, қала, сәулет немесе жазба мәдениетімен ғана шектеу ғылыми танымға сай келе ме? Өркениет ұғымын әр дәуірде философтар, тарихшылар, әлеуметтанушылар әртүрлі түсіндірген [1]. Өркениет туралы теориялар қалыптастырған Әбу Насыр әл-Фараби де, қоғам, қала, ғылым, білім, ізгі қоғам және адам кемелдігі туралы ілім арқылы өркениеттің философиялық негізін қалыптастырды. Ибн Халдун, «Муқаддима» деген еңбегінде ‘Умран ұғымы арқылы қоғам мен өркениеттің қалыптасуын, мемлекеттің, қала мәдениетінің, экономика мен биліктің даму заңдылықтарын зерттеді [2]. Ол үшін ‘асабия – өркениетті қалыптастыратын әлеуметтік ынтымақтың маңызды факторы. Н. Данилевский, әлем тарихында әртүрлі дербес мәдени-тарихи типтер бар. Бұл теориясы түркі ислам өркениетін Батыс өркениетінің көлеңкесі емес, дербес тарихи тип ретінде қарауға мүмкіндік береді. О. Шпенглер, Мәдениет органикалық түрде қалыптасып, кейін өркениет кезеңіне өтеді. Өркениеттің тарихи өмірлік циклін түсіндіреді. А. Тойнби, Өркениет «сын-қатерге жауап» арқылы қалыптасады. Түркілердің исламды қабылдап, оны өз тарихи-мәдени ортасына бейімдеуін түсіндіруге қолайлы. Ф. Бродель «Өркениет – ұзақ тарихи уақыт ішінде қалыптасатын географиялық, экономикалық және мәдени құрылым» дейді. бұл теориясы Сырдария – Қаратау кеңістігін ұзақ тарихи процесс ретінде зерттеуге мүмкіндік береді. А. Мец, X–XI ғғ. мұсылман әлеміндегі ғылыми, қалалық, экономикалық өрлеуді зерттеді. Сыр бойын исламдық өркениеттік өрлеудің маңызды аймағы ретінде қарастыруға негіз. М. Ходжсон, Ислам өркениетін әлемдік тарихтың дербес әрі кең ауқымды құрамдасы ретінде қарастырды. Түркі ислам өркениетін әлемдік ислам өркениетінің ішкі аймақтық феномені ретінде көрсетуге мүмкіндік береді. А. Мец «Мұсылмандық Ренессанс» еңбегінде X–XI ғасырлардағы ислам әлеміндегі қалалық, ғылыми, экономикалық және мәдени өрлеуді зерттеді. Маршалл Ходжсон – ислам өркениетін Батыс тарихының көшірмесі емес, әлемдік тарихтың дербес өркениеттік кеңістігі ретінде қарастырды. Ал енді қазіргі өркениет теориялары бойынша Ф. С. Хантингтон – «Өркениеттер қақтығысында» қазіргі әлемдегі негізгі тарихи-саяси субъектілердің бірі ретінде өркениеттерді қарастырды. Ш. Эйзенштадт – «көптік модерндер» теориясы: модернизацияның бір ғана Батыстық үлгісі жоқ екенін көрсетті.

Жоғарыдағы ойшылдардың Әл-Фараби, Ибн Халдун , Данилевский, Шпенглер, Тойнби, Бродель, Адам Мец, Ходжсон тұжырымдарынан мынадай теориялық қорытынды жасауға болады: «Өркениет – белгілі бір халықтың немесе аймақтың ұзақ тарихи уақытта қалыптастырған әлеуметтік-саяси институттары, қалалық ортасы, экономикасы, білімі, ғылымы, діні, құқығы, тілі, өнері, дүниетанымы және құндылықтары өзара байланысқан тұтас тарихи-мәдени жүйе».

Түркі ислам өркениеті – түркі халықтарының тарихи-мәдени кеңістігінде исламдық діни танымның, түркілік әлеуметтік-саяси дәстүрдің, қалалық мәдениеттің, ғылым-білімнің, құқықтың, өнер мен рухани құндылықтардың өзара ықпалдасуы нәтижесінде қалыптасқан тарихи-мәдени жүйе. Сыр бойы, Фараб, Түркістан және Қаратау өңірлеріндегі қалалар, мешіт-медреселер, керуен жолдары, ғылым, сопылық дәстүр мен мемлекеттік құрылымдар – осы өркениеттік синтездің нақты көріністері.

Міне, өркениет – адамның дүниені түсінуін, өзін анықтауын, қоғамды ұйымдастыруын және құндылықтарды қалыптастыруын белгілейтін тұтас жүйе екенін көрдік [3]. Бұл жүйені

[1] Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік Университеті, профессор, Түркістан, Қазақстан Республикасы, философия және теология ғылымдарының докторы. dosaykz@mail.ru https://orcid.org/0000-0003-0507-1011
[2] Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Professor, Doctor of Philosophy and Theology.

төмендегідей өлшемдер арқылы жіктеуге болады: дүниетаным, құндылықтар жүйесі, әлеуметтік құрылым және мәдени шығармашылық. Ходжсонның айтуынша, Ислам осы өлшемдердің барлығына ықпал етті [4]. Сондықтан қазақ даласындағы ислам құбылысын мешіттер мен медреселердің пайда болуымен ғана өлшеу дұрыс емес. Оның терең мәні адамның өзін, қоғамды, билікті, білімді, моральды және әлемді түсіну тәсілінің өзгеруінен көрінеді. Осы тұрғыдан исламды діни институт қана емес, дүниені түсіндіретін өркениеттік жүйе ретінде қарастыру қажет.

Алдымен, исламның түркі даласына мәдени тұрғыдан бос кеңістікке келмегенін айтуымыз керек. Исламға дейінгі түркі қоғамында әлеуметтік жүйе, құқықтық және моральдық нормалар, мемлекеттік-билік институттары, әскери тәртіп, мәдениет, сөз өнері және өзіндік дүниетанымдық болмысы бар болатын [5]**.** Бұл дүниетанымда Тәңір – жоғарғы трансценденттік бастау, жер-су – киелі кеңістік, ел – әлеуметтік-саяси тұтастық, қаған немесе хан – қоғамдық тәртіптің саяси субъектісі, төре – әлеуметтік-құқықтық тәртіп, құт – биліктің сакралды легитимациясы, ал ар адамның моральдық өлшемі саналды [5]. Бірақ бұл жүйені исламдық монотеистік теологиямен теңестіруге болмайды. Дегенмен ол түркі қоғамының исламдық ұғымдарды қабылдауына белгілі бір мәдени-танымдық тұғыр ретінде рөл ойнады. Исламды қабылдағаннан кейін түркі халықтары бұрынғы мәдениетін тұтастай жоғалтқан жоқ. Керісінше, оның кейбір ұғымдары исламдық мазмұнмен қайта түсіндірілді [6].

Сонымен, «Түркі ислам өркениеті» түркі халықтарының исламды қабылдауы негізінде қалыптасқан, исламның дүниетанымдық, этикалық, құқықтық және ғылыми қағидаларын түркілердің тілдік, саяси, әлеуметтік және мәдени тәжірибесімен тоғыстырған, Орталық Азиядан Еділ бойы, Қаратау–Сырдария, Түркістан, Шығыс Түркістан, Анадолы және одан әрі кеңістіктерге тараған тарихи-мәдени өркениеттік жүйе [3]. Бұл жерде «түркі» этникалық атау ғана емес, өркениеттің тілдік, саяси және мәдени субъектісін; «ислам» оның діни-дүниетанымдық және нормативтік негізін; «өркениет» осы екеуінің нәтижесінде қалыптасқан институттар, білім, ғылым, құқық, қала, сәулет, әдебиет, өнер, мораль және қоғамдық сана жүйесін білдіреді [7].

Осы анықтаманың маңызды ерекшелігі исламды «түркі мәдениетіне қосылған сыртқы қабат» деп емес, түркі қоғамының тарихи даму барысында түркілік мәдени формалармен шығармашылық синтезге түскен өркениеттік негіз деп танылуында жатыр. Бұл тарихи үдеріс – исламмен алғашқы байланыстар және түркі мемлекеттерінің оны қабылдауы, түркі тіліндегі интеллектуалдық мұраның, ислам философиясы мен сопылықтың өркендеуі, исламның көшпелілерге саяси, құқықтық және қоғамдық өміріне орнығуы, отарлық және кеңестік кезеңдердегі діни-мәдени өзгерістер, бүгінгі егемендік жағдайында түркі ислам өркениетінің мұрасын қайта зерделеумен анықталады [7]. Осы хронологиялық жіктеу зерттеудің негізгі идеясын айқындайды. Түркі ислам өркениеті – белгілі бір мемлекеттің немесе жеке ойшылдың мұрасы емес, ғасырлар бойы өзгеріп, толығып отырған дүниетанымдық, интеллектуалдық және әлеуметтік-мәдени сабақтастық. Сондықтан оны жай ғана «исламның қазақ даласына келуі» ретінде емес, түркілік таным, исламдық өркениет және дала мәдениетінің өзара ықпалдасуы нәтижесінде қалыптасқан құбылыс ретінде қарастыру қажет.

Зерттеу материалдары мен әдістері. Бұл өркениет қашан және қалай қалыптасты? Оны бір жылдың немесе бір мемлекеттің пайда болуымен байланыстыруға болмайды. Бұл бірнеше ғасырлық процесс. Біріншіден, «ислам дінімен» алғашқы байланыс VIII–IX ғасырларда жүзеге асты. Араб-мұсылман әлемі Орталық Азияға енгеннен кейін Мауараннахр ислам өркениетінің құрамына кіре бастады [8]. Исламдану бір мезетте жүрген жоқ. Ол саяси жаулап алу, сауда, қалалық мәдениет, білім және діни институттар арқылы ұзақ процесс ретінде жүрді. Орталық Азия X ғасырға қарай ірі исламдық мәдени орталыққа айналды [9].

Екіншіден, «түркі-ислам синтезінің қалыптасуы» құбылысы X–XII ғасырларда пайда болса, бұл жерде шешуші кезең Қарахандықтар дәуірі. Олар исламды қабылдаған алғашқы ірі түркі әулеттерінің бірі ретінде түркілік саяси дәстүрді исламдық құқықтық және интеллектуалдық жүйемен байланыстырды [8]. Осы дәуірде мешіт, медресе, кесене, уақф сияқты институттар дамып, исламдық білім жүйесі орнықты. Ең маңыздысы ислам енді араб немесе парсы тіліндегі ғана құбылыс болып қалмай, түркі тілінде интеллектуалдық тілге айнала бастады. Мұны, Махмұд Қашқари Диуани лұғат ат-түрк, Жүсіп Баласағұни Құтадғу білік

сияқты еңбектерден көруге болады [10]. Қарахандық ортада түркі тілі әдеби және ғылыми ойды жеткізудің маңызды құралына айналды.

Үшіншіден, түркі ислам өркениеті анықтамасы болу керек. Мұнда өте маңызды теориялық айырмашылық бар. Түркі ислам өркениеті тең түркі мен ислам деген екі нәрсенің механикалық қосындысы емес. Ол түркілік тарихи-мәдени тәжірибе, исламдық дүниетаным, ғылыми-интеллектуалдық орта, әлеуметтік-саяси институттар арасындағы тарихи синтез. Сондықтан оның құрылымын былай көрсетуге болады: «дүниетанымдық тұрғыдан - Алла, адам, әлем, ақырет, тағдыр, жауапкершілік; діни тұрғыдан, иман, ислам, ихсан, Құран, сүннет; құқықтық тұрғыдан,ханафилік фиқһ, қоғамдық құқықтық тәртіп; ақидалық тұрғыдан, матуридилік рационалды теология; сопылық тұрғыдан, зікір, нәпсі тәрбиесі, ихсан; моральдық-этикалық тұрғыдан, әділет, білім, қанағат, аманат, адамгершілік; философиялық тұрғыдан, калам, фиқһ, хадис, тіл, медицина, математика, астрономия; тіл тұрғысынан түркі тілі мен әдебиеті, және ғылыми тіл ретінде дамуы; саяси тұрғыдан, исламдық билік ұстанымдарының түркілік мемлекеттік дәстүрмен тоғысуы; қалалық тұрғыдан, Түркістан, Отырар, Сауран, Сығанақ, Баласағұн, Қашғар, Бұхара, Самарқанд т.б.; сәулет тұрғысынан, мешіт, медресе, кесене, керуен-сарай, рабат; әдеби тұрғыдан, Қашқари, Баласағұни, Ясауи және кейінгі түркі әдебиеті; білім беру тұрғысынан, діни, рухани-педагогикалық ұстаз – шәкірт, тариқат, медресе, хикмет дәстүрі... Демек, дін оның бір ғана элементі емес, көптеген салаларды біріктіретін дүниетанымдық-нормативтік өзек ретінде қарастырылады[11].

Нәтиже. Түркі ислам өркениетін тек этникалық түркілер жасаған мәдениет деп шектесек, Фараби, Бұхари, Тирмизи, Хорезми сияқты тұлғаларды түсіндіруде қиындық пайда болады. Фараб, Бұхара, Отырар, Түркістан бір өркениеттік кеңістік. Мұнда тағы бір методологиялық мәселе бар. Сондықтан ғылыми тұрғыдан, түркі ислам өркениеті түркілер мекендеген немесе түркі саяси-мәдени ықпалы орныққан кеңістіктегі исламдық өркениеттің барлық интеллектуалдық және мәдени жетістіктерін қамтитын кең ұғым деп қарастыру орынды. Мысалы, әл-Фарабидің тікелей «түркі философиясын» жазғанын айту дұрыс емес. Бірақ оның Отырарлық интеллектуалдық мұрасы кейінгі түркі-исламдық саяси-философиялық ойдың қалыптасуына қатысы бар[12]. Сол сияқты Қарахандық кезеңдегі Баласағұни мен Қашқари исламдық білім кеңістігін түркі тілдік әлеммен байланыстырады. Яғни, Фараби деп исламдық философиялық рационализмді, Матуриди деп исламдық рационалды теологияны, Бұхари мен Термези деп хадисті, Қашқари деп түркі тілдік-мәдени сананың ғылыми жүйеленуін, Баласағұни деп исламдық саяси-этикалық ойдың түркі тіліндегі көрінісін, Ясауи деп исламдық руханияттың түркілік тілдегі және көшпелі ортадағы трансформациясы деген сияқты тарихи-интеллектуалдық желіні көруге болады[12].

«Түркі ислам өркениетінде Ясауидің орны қандай?» Жалпы Ясауиді осы өркениеттің «бастауы» деп көрсету ғылыми тұжырымға сай бола бермейді. Өйткені Ясауиге дейін Орталық Азияда исламдық ғылым, фиқһ, хадис, калам, философия және қала мәдениеті әлдеқашан дамыған болатын[13]. Бірақ Ясауидің тарихи маңызы басқа, ол исламдық рухани дүниетанымды түркі тілінде, түркілік әлеуметтік-мәдени ортаға бейімдеп жеткізудің аса ықпалды формасын қалыптастырды.

Сондықтан Ясауи феноменін ислам, түркі тілі, түркілік дүниетанымдық орта, рухани-этикалық тәрбие, кең түркі әлемі деген трансформациялық арна ретінде қарастыруға болады [6]**.** Ясауидің түркілерді исламдандырудағы рөлі анық, ықпалды, тіпті маңызды болғанымен, оны бүкіл түркі әлемінің исламдануының жалғыз себебі ретінде көрсету ғылыми тұрғыдан тым жұтаң пайым болар еді.

Меніңше, ғылыми-философиялық тұрғыдан исламды түркілік мәдени кеңістікке орнықтыру - оны түркі қоғамында тек сенім жүйесі ретінде емес, білім, мораль, құқық, мемлекет, қала, әдебиет және әлеуметтік қатынастар жүйесі ретінде таныту керек. Ислам жаһандануы кезінде түркі тілінің өркениеттік тілге айналып, Қашқари мен Баласағұниден Ясауиге дейінгі желіде түркі тілі қарапайым ауызекі қатынас құралы деңгейінен, білім мен дүниетанымды жеткізетін тіл деңгейіне көтерілді [6]. Түркі ислам өркениетінде рационалдық пен руханияттың қатар дамуын, Фараби–Матуриди-Иасауи интеллектуалдық бағыты мен сопылық дәстүрді бір-бірін толықтыратын әртүрлі арналар ретінде зерттелуі тиіс.

Сондықтан түркі ислам өркениетінің мәнін тек «сопылық құбылысымен» өлшеу де дұрыс емес. Көшпелі және отырықшы мәдениеттердің байланысы Сыр бойы, Қаратау, Жетісу, Мәуереннахр сияқты аймақтарда қала мен дала бір-біріне қарама-қарсы емес, сауда, дін, білім, қолөнер және саяси байланыстар арқылы бір жүйеге кірікті. Адамның кемелдікке ұмтылысы идеясы - мұнда Ясауи ілімінің орны ерекше маңызды [14]. Исламның «иман, ислам, ихсан» жүйесі түркі сопылық философиясында өзін тану, нәпсіні тәрбиелеу, инсан ал-камил, қоғамды ізгілендіру түрінде сабақтасып жатыр. Сондықтан өркениеттің философиялық өзегін «адамның кемелденуі арқылы қоғамның ізгіленуі» деп тұжырымдауға болады[6].

Ғылыми модель тұрғысынан түркі ислам өркениеті исламдық дүниетанымды, түркілік тарихи-мәдени тәжірибені, ғылыми рационалдықты, мемлекеттік-саяси институттарды, қалалық мәдениетті, рухани-этикалық дәстүрді және түркі тілінің өркениеттік қызметін біріктіреді. Оның тарихи динамикасы мәдени синтез, интеллектуалдану, институционалдану, кеңею және түркі әлемінің ортақ өркениеттік жадының қалыптасуы арқылы көрінеді. Сондықтан түркілену мен исламдануды бірін-бірі жоққа шығаратын емес, өзара ықпалдасқан тарихи үдерістер ретінде қарастырған жөн [8]. .

Өркениетті тек «мешіттің құрылысы» деген өлшеммен анықтау жеткіліксіз. Исламдық өркениет діни институттан қоғамдық жүйеге дейін көрінуі керек. Негізінен «Түркі ислам өркениетінің» өркениеттік сипаттарын жасап, Сыр бойындағы Отырар, Шірік-Рабат, Сауран, Ясы, Сығанақ, Жанкент т.б. қалаларды сол индикаторлар бойынша дәлелдейтін төмендегідей ғылыми матрица құруға болады [3].

1-Исламдану – исламның қоғамдағы орны, мұсылман қауымы;

2-Діни институттар – мешіт, медресе, ханақа, діни қызмет;

3-Исламдық жерлеу мәдениеті – мұсылман зираты, кесене, қабір мәдениеті;

4-Білім жүйесі – медресе, кітап, жазба мәдениет, ғұламалар;

5 - Құқықтық жүйе – шариғат, қазы, уақф және қоғамдық реттеу;

6-Интеллектуалдық мәдениет – фиқһ, хадис, калам, философия, ғылым;

7-Түркі тілдік орта – исламдық ұғымдардың түркі тілінде берілуі;

8-Сопылық – тариқат, ханақа, зиярат, әулиелік мәдениет;

9-Қалалық исламдық құрылым – мешіт–медресе–базар–керуенсарай жүйесі;

10-Сауда және коммуникация – керуен жолдары;

11-Мемлекеттік-саяси өлшем – исламның мемлекет және билік институттарымен байланысы;

12-Өркениеттік жады – қасиетті орындар, тарихи тұлғалар, жазба және сәулеттік мұра.

Яғни, ислам – бір ғана мешіт немесе кесене, қаланы - «түркі ислам өркениетінің орталығы» деп атауға жеткіліксіз. Оның исламдық институттар, білім, сауда, қала құрылысы, тіл, құқық және рухани мәдениет жүйесіне қатысын бірге қарастыру қажет [15].

Осы шаблонды Сыр бойы–Қаратау кеңістігіне қолдансақ, Отырар интеллектуалдық-ғылыми орталық. Негізгі функциясы – ғылым, қала, сауда, исламдық білім. Отырарды түркі ислам өркениетінің ең маңызды интеллектуалдық тораптарының бірі ретінде қарастыруға болады. Археологиялық зерттеулер Отырардың күрделі қалалық құрылымын, тұрғын үйлерін және ұзақ мерзімді қала мәдениетін көрсетеді. Ал Отырарлық Әбу Насыр әл-Фараби осы кеңістіктің кейінгі исламдық интеллектуалдық тарихындағы символдық әрі ғылыми маңызын арттырады [3]. Индикаторлары – қала, сауда, білім, ғылым, исламдық мәдениет, түркілік тарихи орта. Сондықтан Отырар - түркі ислам өркениетінің интеллектуалдық қақпасы.

Сауранды тек әскери бекініс деп түсіндіру жеткіліксіз. Сыр бойындағы қалалардың ерекшелігі олардың дала мен отырықшы өркениетті жалғастыруы. Сауран тең түркі ислам өркениетінің урбанистік-әскери торабы. Сығанақ саяси-мемлекеттік орталық. Сығанақтың ерекшелігі басқа. Ол әр кезеңде Қыпшақ, Ақ Орда және Қазақ хандығы тарихымен байланысты ірі саяси орталық болған [16]. Ортағасырлық деректерде оның Сыр бойындағы маңызды қала екені көрсетіледі. Сондықтан Сығанақты саяси билік, қала, сауда, исламдық мәдениет түйіскен орталық ретінде қарастырған дұрыс.

Жанкент Сырдың төменгі ағысындағы транзиттік торап. Жанкенттің ерекшелігі оның төменгі Сырдариядағы қала, сауда және дала әлемінің байланысын көрсетуі. Оны Арал–Сырдария–Хорезм бағытындағы коммуникациялық өркениет торабы ретінде зерттеу орынды. Ясы–

Түркістан рухани орталық. Мұнда өркениеттің ең толық формаларының бірі көрінеді. Ясы/Түркістанда – қала, ислам, зиярат, сопылық, кесене, ханақа, саяси орталық, рухани жады бір кеңістікте тоғысады.

ЮНЕСКО Ясауи кесенесін исламдық діни сәулеттің дамуына елеулі үлес қосқан Тимур билігі дәуірінің көрнекті ескерткіші ретінде сипаттайды. Расында, кешен ханақа, кесене және мешіттік функцияларды біріктірген көпфункционалды құрылым болған. Сондықтан Түркістан - түркі ислам өркениетінің рухани-символдық орталығы [1]. Ал Ясауидің тарихи рөлі осы жерде ерекше исламдық руханият, түркі тілі, хикмет, сопылық тәрбие, зиярат мәдениеті, түркі әлемінің рухани жады.

Талқылау. Сыр бойы–Қаратау–Түркістан кеңістігіндегі түркі ислам өркениеті бір ғана діни орталықтан немесе саяси мемлекеттен құралған жоқ. Ол әртүрлі қызмет атқарған қалалар, діни-білім беру кешендері, сауда және коммуникация жолдары, суару жүйелері, киелі жерлеу орындары мен рухани орталықтар арқылы қалыптасқан өзара байланысты тарихи-мәдени жүйе болды [17]. Осы жүйеде Түркістан қала, мешіт, ханақа, зиярат, сопылық, кесене және саяси-рухани жады тоғысқан кеңістік ретінде ерекшеленді.

Исламның Орталық Азияға енуін бір ғана «Талас шайқасымен» түсіндіру ғылыми тұрғыдан дұрыс емес [18]. Бұл ғасырларға созылған күрделі тарихи үдеріс. VIII ғасырдан бастап арабтар мен түркілердің байланысы арта түсті. Самани мемлекеті тұсында ислам Мауараннахрда орнығып, түркілердің саяси және мәдени ортасына тереңдей енді. X ғасырда Қарахан мемлекетінің исламды мемлекеттік деңгейде қабылдауы түркі ислам тарихындағы ірі бетбұрысқа айналды. Осы кезеңнен бастап ислам дін ретінде ғана емес, қоғамдық институт, білім жүйесі, құқықтық-саяси мәдениет және өркениеттік бірегейлік деңгейіне көтерілді [6].

А. Мецтің «Мұсылмандық Ренессанс» («Die Renaissance des Islams», 1922) еңбегінде X–XI ғасырлардағы мұсылман әлемінің мәдени-интеллектуалдық өрлеуі кеңінен қарастырылады [19]. Бұл кезеңде ғылым, философия, әдебиет, қала мәдениеті, білім беру және мемлекеттік басқару салалары қарқынды дамыды. Осы даму Мауараннахр, Сырдария бойы және Орталық Азияның қалалық мәдениеті аймағында ерекше орын алды. Сондықтан Сыр бойын географиялық шекара ғана емес, түркілік дала мен исламдық қалалық мәдениетті жалғастырған өркениеттік дәліз ретінде қарастыруға болады.

Сонымен қатар түркі даласында исламның орнығуы араб-парсы мәдениетінің ықпалымен ғана жүрген жоқ [7]. Түркілердің өз ортасынан исламдық ғылым мен философияның ірі өкілдері шықты. Әбу Насыр әл-Фараби, Әбу Мансур әл-Матуриди, Жүсіп Баласағұни, Махмұд Қашқари және Ахмет Ясауи түркі-мұсылман өркениетінің интеллектуалдық және рухани негіздерін қалыптастырған тұлғалар болды [20]

Әл-Фараби феноменін «ұлы қазақ философы» немесе «араб тілінде жазған түркі ойшылы» деген ұлттық анықтамалармен шектеуге болмайды [21]. Оның тарихи орны грек философиялық мұрасын исламдық таным кеңістігінде қайта тұжырымдауынан көрінеді. Фараби үшін адам жеке тіршілік иесі ғана емес, қоғамдық және моральдық болмыс. Оның «Парасатты ел тұрғындарының көзқарастарының төркіні» деген трактатында адамзат қоғамының түпкі мақсаты бақытқа жетумен байланыстырылады [22]. Фараби адамның кемелдігі жеке даралықта емес, ізгі қоғаммен байланыста жүзеге асатынын көрсетті. Бұл қағида кейінгі түркі-мұсылман саяси-философиялық жүйесіне зор ықпал етті.

Сонымен қатар түркі ислам өркениетін түсінуде Әбу Мансур әл-Матуридидің орны ерекше. Матуриди мектебі ақида мәселесінде ақыл, нақыл және адам жауапкершілігінің арақатынасын үйлестіруге ұмтылды [19]. Бұл ұстаным түркі мұсылмандарының діни танымының қалыптасуына негіз болды. Матуриди ілімінде адамның ақыл-ой мүмкіндігі жоққа шығарылмайды, сондықтан исламдық ақида рационалды ойлауға қарсы қойылмайды. Осыдан түркі ислам өркениетінің маңызды сипаты – иман мен ақылдың, дін мен білімнің, уахи мен рационалды танымның үйлесімі көрінеді. Бұл қағида кейін қазақтардың діни танымының да терең қабаттарының біріне айналды.

Жүсіп Баласағұнидің «Құт адғу білігі» – түркі ислам өркениетінің саяси-этикалық философиясын танытатын аса маңызды жәдігер [23]. Шығармада исламдық мораль түркілік мемлекеттік ойлау дәстүрімен тоғысады. Оның өзегінде әділет, ақыл, қанағат және ізгілік категориялары жатыр. Мемлекетті басқару күш қолдану арқылы емес, моральдық

жауапкершілік ретінде қарастырылып, бұл қағида қазақтың кейінгі саяси мәдениетіндегі әділет, елдік, бірлік, төрелік және ар ұғымдарымен үндестік табады.

Махмұд Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрк» еңбегінің маңызы сөздіктің аясынан әлдеқайда кең [24]. Қашқари түркі тілін ғылыми тұрғыдан сипаттай отырып, түркі дүниесінің этникалық, географиялық, әлеуметтік және мәдени кеңістігін танытты. Бұл еңбекте тіл жай қатынас құралы емес, халықтың дүниені тану тәсілі ретінде көрінеді. Ислам діні ұғымдары түркі тілінің философиялық мүмкіндіктерін кеңейтті. Соның нәтижесінде иман, ақиқат, әділет, мағрифат, хақ, нәпсі, жүрек, ғашықтық, тағдыр, сабыр және шүкір секілді ұғымдар түркілік ойлау кеңістігіне орнықты.

Түркі ислам өркениетінің қазақ даласындағы рухани мәнін Ахмет Ясауи мұрасынсыз түсіну мүмкін емес [25]. Оның тарихи қызметін сопылық тариқаттың негізін қалаумен ғана шектеу жеткіліксіз. Ясауи исламның күрделі рухани ұғымдарын түркі тілінде түсіндіріп, оларды халықтың мәдени ортасына енгізді. Ясауи іліміндегі шариғат, тариқат, мағрифат және хақиқат адамның рухани кемелденуінің өзара сабақтас сатылары ретінде көрінеді. Мұндағы негізгі мәселе сыртқы діни талаптарды орындаумен шектелмейді, адамның ішкі әлемін кемелдендіруді де қамтиды. Ясауидің «хал ілімі» өзін тану, нәпсіні тәрбиелеу, моральдық еркіндікке жету, қоғамдық жауапкершілікті сезіну және Алламен байланысты айқындау мәселелерін кешенді түрде біріктіреді [26].

Ясауи мұрасының маңызы ислам мен түркілік болмысты тұтас қарастыруында жатыр. Ол исламның күрделі діни-философиялық мазмұнын халыққа түсінікті тілде жеткізді. Бұл тілдік таңдау кездейсоқ емес еді. Ана тіліндегі діни танымдық кешен діннің қоғамдық санаға орнығуының негізгі шарттарының бірі болды. Ясауи исламның сыртқы формаларын ғана емес, ішкі мәнін де түркі халықтарының тәжірибесімен сабақтастырды. Қазақ даласындағы исламның тарихи ерекшеліктерінің бірі де оның түркі тілінде түсіндіріліп, жергілікті әлеуметтік-мәдени құндылықтарымен ұштасуынан көрінеді [27].

Сонымен А. Мец сипаттаған «мұсылмандық Ренессанс» құбылысын Орталық Азиядан бөліп қарау мүмкін емес. Оның IX–X ғасырлардағы ислам әлемінің ғылыми, философиялық және мәдени дамуы туралы тұжырымдары Мауараннахр мен Хорасанды да қамтиды. Ислам ренессеансы Сырдария бойындағы Фараб, Испиджаб, Шаш, Ясы, Сауран, Жент және Сығанақ сияқты қалалар исламдық білім, қалалық мәдениет және түркілік әлеуметтік ортаның тоғысқан орталықтарын да ішіне алды. Сондықтан Сыр бойын түркі ислам өркениетінің шекаралық аймағы емес, оның тарихи, интеллектуалдық және рухани өзектерінің бірі ретінде қарастыруға болады [28].

Түркі ислам өркениетін тек қалалық мәдениетпен шектеу де дұрыс емес [29]. Түркістан, Отырар, Сауран, Сығанақ, Тараз және Баласағұн ғылымның, білімнің, сауданың және діни мәдениеттің орталығы болса, дала көшпелі әлеуметтік тәртіпті, әскери мәдениетті, ауызша тарихи жадты, дәстүрлі құқықты, еркіндік пен жауапкершілік ұғымдарын сақтады. Қала мен дала бір-біріне қарсы қойылған екі әлем емес, қала білім мен жазба мәдениетті дамытса, дала сол құндылықтарды кең әлеуметтік ортаға таратты. Осы тұрғыдан қазақ даласындағы ислам өркениетін қалалық және далалық мәдениеттердің өзара тоғысуы нәтижесінде қалыптасқан құбылыс деп түсінуге болады.

Қорытынды. Қазақ қоғамында шариғат, әдет-ғұрып және билер институты да өзара ықпалдасып отырды. Исламдық құқық пен әдет-ғұрыпты толық теңестіруге болмайды, бірақ олардың арасында тарихи сабақтастық пен диалог болғаны анық. Ислам әділет, аманат, жауапкершілік, неке, мұра, садақа, адалдық, қарыз және ант секілді нормаларды бекітсе, дала қоғамы оларды өзінің әлеуметтік құрылымы мен тарихи тәжірибесіне бейімдеді. Соның нәтижесінде қазақтың құқықтық мәдениеті жазба нормалар мен дәстүрлі тәжірибені ұштастырған жүйе ретінде қалыптасты.

Ислам түркілердің Тәңір туралы түсінігін таухид қағидасы арқылы қайта пайымдады. Алла әлемнің бірден-бір Жаратушысы ретінде танылып, табиғаттың киелілігі мен Жаратушының абсолюттілігі ажыратылды [17]. Түркілік «құт» ұғымы да жаңа моральдық мазмұнға ие болды. Билік сакралды құқық қана емес, халық алдындағы аманат әрі жауапкершілік ретінде түсіндірілді. Ал «ел» ұғымы исламдық үммет идеясымен тоғысып,

қоғамдық бірлік қандастықпен ғана емес, ортақ сенім мен құндылықтар арқылы да негізделе бастады.

Көшпелілердегі батырлық идеалы исламдық моральмен толығып, рухани ерлік түсінігіне ұласты. Ерлік енді жаумен күресумен шектелмей, өзін, нәпсіні тәрбиелеу, әділетті қорғау, әлсізге жәрдем беру және аманатқа адал болу сияқты өлшемдермен тереңдеді. Бұл өзгерісте сопылық ілімінің орны айрықша. Онда адамды сыртқы күшке сүйенуден ішкі жауапкершілікке бағыттап, ең үлкен күресті адамның өз нәпсісімен күресі ретінде түсіндірді. Иасауи ілімі арқылы түркі ислам мәдениетінде рухани кемелдену идеясы тереңдей түсті.

Қазақ хандығы XV ғасырда құрылғанымен, қазақ халқының рухани-мәдени қалыптасуы одан әлдеқайда ерте басталды. Қарахан дәуірінде орныққан түркі ислам мәдениеті Қыпшақ даласында жалғасып, Алтын Орда кезеңінде саяси және мәдени ықпалын күшейтті. Бұл сабақтастық кейін Қазақ хандығына өтті. Сондықтан қазақтың рухани тарихын XV ғасырдан бастау осындай сабақтастықты елемеуге әкеледі [18]. Қазақтың тілі, әдет-ғұрпы, моральдық түсініктері, батырлық эпосы, билер сөзі, діни танымы, жерлеу мәдениеті мен қасиетті орындары түркілік және исламдық қабаттардың тоғысуынан қалыптасты.

Бұл өркениеттік сабақтастық Абай шығармашылығында жаңа философиялық деңгейге көтерілді. Абайдың иман, жүрек, әділет, рақым, махаббат, ақыл және толық адам туралы ойлары қазақ даласындағы исламдық философияның жаңа интеллектуалдық кезеңін танытады [30]. Оның «имани гүл» тұжырымы рухани кемелденуді иманмен, махаббатпен және моральдық жауапкершілікпен байланыстырады. Абайды Ясауиден бөлек қарау да, оның тікелей қайталаушысы санау да дұрыс емес [1]. Ясауи исламның рухани мазмұнын түркі дүниесінің тіліне енгізсе, Абай исламдық моральды жаңа әлеуметтік, интеллектуалдық және отарлық жағдайда қайта тұжырымдады.

Түркі ислам өркениетінің ірі ойшылдарын біріктіретін негізгі мәселе – адамның кемелденуі. Әл-Фарабиде ол қайырымды адам мен ізгі қоғамнан, Матуридиде ақыл мен жауапкершілік иесі тұлғадан, Баласағұниде әділет пен парасаттан, Қашқариде тіл мен мәдени жадты сақтаудан, Ясауиде нәпсіні тәрбиелеуден, ал Абайда ақыл, жүрек және қайрат үйлесімінен көрінеді [31] Бұл ойшылдар бір мектептің немесе тікелей шәкірттік сабақтастың өкілдері емес. Олардың арасындағы байланыс – өркениеттік, тілдік, интеллектуалдық және тарихи сабақтастық. Барлығының ойында өркениеттің түпкі мақсаты материалдық игілікпен емес, адам сапасын қалыптастырумен өлшенеді.

Сыр бойы осы тарихи өзгерістердің аса маңызды кеңістігі болды. Фараб–Испиджаб–Ясы–Сығанақ желісінде көшпелі дала мен отырықшы қала, түркілік және исламдық мәдениет, сауда мен білім, саяси билік пен рухани бедел, философиялық рационализм мен сопылық тәжірибе тоғысты [5]. Демек, Сыр бойын географиялық аймақ қана емес, өркениеттік коммуникация кеңістігі ретінде түсіндіру қажет. Мұнда тіл, ойлау, құқық, әдет, этика, өнер, сәулет, жазу, әдебиет, кәсіп және білім өзара байланысқан мәдени жүйе қалыптасты. Ислам бұл жүйеге сырттан қосылған жеке қабат емес, оның дүниетанымдық және этикалық нормаларын қайта ұйымдастырған маңызды фактор болды.

Қорытындылай айтқанда, қазақ даласындағы түркі ислам өркениеті – түркілік мәдени болмыс пен исламдық танымның тарихи сұхбатынан туған философиялық-мәдени синтез. Оның басты мұраты – білімді адамды, әділетті қоғамды, жауапты билікті және кемел тұлғаны қалыптастыру. Сондықтан бұл мұра өткеннің музейлік жәдігері ғана емес, қазақ қоғамының тарихи өзін-өзі түсінуінің маңызды интеллектуалдық негіздерінің бірі.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Мемлекет, оның басқару формалары./ Жалпы редакциясын басқарған З:Л Шаукенова, С.Е. Нұрмұратов. –Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, Саясаттану, және дінтану институты, 2014. - 224 б.
2. Ahmet Arslan. İbn Haldunun İlim ve Fikir Dünyası. –Ankara: Vadi yay., 1997. -472 s.
3. Ali Güler, Suat Akgül, Atilla Şimşek. Türklük Bilgisi. –Ankara: Türkar yay, 2001. – 591 s.
4. M.G.S. Hodgson. İslamın Serüveni. çev: Alp Eker ve başkaları. İkinci Cilt. –İstanbul: İz yayıncılık. 1993. – 639 s.
5. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. Түркістан, 2004 ж 292 б.
6. Кенжетай Д. Иасауи дүниетанымы. –Алматы: Арыс, 2008. – 368 б.
7. Muhammet Savaş Kavkasyalı-editör. II cilt. Orta Asyada İslam: Temsilden Fobiye.-Ankara-Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012. – 1285 s.

8. Ömer Soner HUNKAN. Türk Hakanlığı (KARAHANLILAR) Kuruluş-Gelişme-Çöküş (766-1212)7 –İstanbul: İQ Kültürsanat Yay, 2007.- 528 s.
9. Sadettin Elibol. İnsanlığın Tarihi Üzerine. Ankara: Akçağ Yay, 1989. – 128 s.
10. Нұртазина Н.. Қазақ мәдениеті және Ислам: – Алматы, 2002, 103 б.
11. Will Durant. Medeniyetin Temelleri. Çev: Nejat Muallioğlu. – İstanbul: Birleşik Yay, 1996. – 184 s.
12. Mehmet Aydın. Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları.- Ankara: AYK., 1997. – 74 s.
13. Murteza Bedir. Buhara Hukuk Okulu. –İstanbul: İSAM yay, 2014. -253 s.
14. Қожа М. Иасы – Түркістан тарихы. (Ерте заманнан XVIII ғасырға дейін). Алматы, ҚАЗ ақпарат, 2000, - 133 б.
15. Felsefelogos. Tarih Bilinci. Yıl 3. Sayı 9. –istanbul: Bulut yay, 2000/1. – 199 s.
16. Jean Paul Roux. Orta Asya Tarih Ve Uygarlık. Çev: Lale Arslan. –İstanbul: Kabalcı Yay, 2001.- 502 s.
17. Нұрмұратов С. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау. –Алматы, ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты 2003. -180-бет. Қожа Ахмет Иасауи іліміндегі рухани құндылықтар жүйесі. 96 б. (84-99)
18. Халид Құрбанғали. Тауарих Хамса (Бес тарих). Ауд. Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан баспасы, 1992. – 304 б.
19. Adem Asalıoğlu. İslamda Felsefi Düşünce Tarihi. – Türkistan: AYÜ., 2008.- 226 s.
20. Ражабов Қахрамон. Бухоро тарихи. –Тошкент: «Тафаккур», 2016. – 460+VIII бет. нашр.
21. Мец Адам. Мусульманский Ренесанс. Пер. С нем., Д.Е Бертельса. –Москва: «ВиМ», 1996. – 544 с
22. Жеңіс Жомарт. Ортағасырлардағы Тұрандықтар және Иран (XI-XIY ғ.ғ. түркілер билігі тұсындағы Ирандағы діни, саяси, және мәдени дамулар). –Түркістан: ХҚТУ баспасы, 2004. -223 б.
23. Кенжетаев Д. Қазақ мұсылман ғұламалары. – Шымкент: Асқаралы баспасы, 2009. -136 бет
24. Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997. - 344 s.
25. Әбу Мансұр әл-Матуриди. «Китаб-ут-таухид». Дайындаған: Фатхуллah Хулайф. Байрут-Istanbul: 1970. - 393-401 бб;
26. Yusuf Has Hacip. Kutadgu Bilig I.Haz: Reşid Ahmeti Arat.-Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.- 656 s
27. Kaşgarlı Mahmut. Divanü Lugat itTürk/Çeviren Besim Atalay. 4 baslı. –Ankara: Türk Dil Kurumu. -1998.- 530 s.
28. Кенжетай Д.Т. Қазіргі жағдайдағы исламның әлеуметтік тұжырымдамасының негіздері. – Астана: Әдістемелік құрал. – 2011. -170 бет.
29. Досай Кенжетай. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы адам мәселесі// Әл-Фараби. -2012. – Б 45-56 ,
30. Karen Armstrong. Tanri'nin Tarihi: Ibrahim'den Gunumuze 4000 yillik Tanri Arayisi. Cevirenler: Oktay Ozel; Hamide Koyukan; Kudret Emiroglu; Ankara: Ayrac Yayinevi., 1998. s.-309.
31. Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. –Алматы: Жазушы, -Т. 2: Өлеңдер мен аудармалар. –2002. –336 бет.

ИМАМ АХМАД АЛ-ДЖАНДИ И МАЗАР ТУРК-И ДЖАНДИ В БУХАРЕ: К ИСТОРИИ САКРАЛЬНОЙ ТОПОГРАФИИ ГОРОДА

IMAM AHMAD AL-JANDI AND THE MAZAR OF TURK-I JANDI IN BUKHARA: TOWARDS A HISTORY OF THE CITY'S SACRED TOPOGRAPHY

Комилжон Рахматович Рахимов[1]
Komiljon Rahmatovich Rahimov[2]

Введение

Историческая Бухара представляет собой пример города, сакральная и социальная топография которого формировалась на протяжении многих столетий. Мечети, медресе, мазары, кладбища, кварталы и дороги не только отражали структуру городской жизни, но и становились центрами формирования коллективной памяти. Одним из таких мест является расположенный в южной части старой Бухары комплекс Турк-и Джанди, включающий мавзолей, мечеть, кладбище и позднейшие сооружения.

Несмотря на известность этого памятника в краеведческой, исторической и архитектуроведческой литературе, происхождение его названия, история формирования сакрального пространства и соотношение между средневековой фигурой имама Ахмада ал-Джанди и позднейшим названием «Турк-и Джанди» остаются вопросами, требующими специального рассмотрения. Особый интерес представляет соотношение двух ономастических форм: ранней арабской нисбы *ал-Джанди*, засвидетельствованной средневековыми биографами, и сочетания *Турк-и Джанди*, закрепившегося за кладбищем, мавзолеем, кварталом и улицей значительно позднее.

Задача настоящего исследования состоит не в реконструкции всей истории Бухары или истории тюркских племён Мавераннахра, а в прослеживании истории одного конкретного сакрального топоса и основных этапов его формирования. Для этого сопоставляются сведения средневековых письменных источников, археологические данные, материалы по исторической топографии Бухары, вакуфные документы и более поздняя историографическая традиция.

Особое значение имеют сведения Абу Са'да ас-Сам'ани (1113–1166), автора *Китаб ал-Ансаб* XII в., в котором содержится биографическая запись об Абу Насре Ахмаде б. ал-Фадле б. Мусе ал-Музаккаре ал-Джанди; *Китаб-и Мулла-заде*, составленная в конце XIV – начале XV в.; исследования О. А. Сухаревой (1903–1983) по исторической топографии и квартальной организации Бухары; археологические исследования Б.А. Казакова (1936–2014), Б. Д. Кочнева (1940–2002) и Е. Г. Некрасовой; а также документы и публикации XIX–XX вв., в которых фиксируется название Турк-и Джанди [1–5].

Методологически важно разграничивать источниковые данные и их последующую интерпретацию. Раннее существование нисбы *ал-Джанди* является источниковым фактом. Её связь с городом Джанд соответствует функции географической нисбы в арабо-мусульманской традиции. Иное положение занимает форма *Турк-и Джанди*: она известна по значительно более поздним материалам, поэтому вопрос о первоначальном значении её первого компонента требует отдельного рассмотрения. В частности, гипотеза о связи *Турк-и* с памятью о тюркском или туркменском населении, связанном с Джандом, должна рассматриваться как историческая реконструкция, а не как непосредственно установленный факт.

1. Имам Ахмад ал-Джанди и ранняя история *нисбы*

Полное имя лица, с которым позднейшая бухарская традиция связывает мазар Турк-и Джанди, передаётся как Абу Наср Ахмад б. ал-Фадл б. Муса ал-Музаккар ал-Джанди. Наиболее ранняя известная нам биографическая фиксация этого имени представлена у Абу Са'да ас-Сам'ани в *Китаб ал-Ансаб*. При составлении *Ансаба* ас-Сам'ани использовал более ранние биографические и генеалогические материалы, в том числе сведения, восходившие к

[1] Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, Ташкент, Республика Узбекистан, директор; доктор исторических наук, профессор; kom_rah@mail.ru, ORCID ID 0000-0003-0656-0546

[2] Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan, Director; Doctor of Historical Sciences, Professor

сочинениям его предшественников. Поэтому при реконструкции биографии Ахмада ал-Джанди следует учитывать не только время составления труда ас-Сам‘ани, но и более раннюю источниковую основу, которой располагал его автор [4].

Ахмад ал-Джанди был связан с религиозной интеллектуальной средой Бухары X – начала XI в. В позднейшей бухарской традиции его связь с Абу Бакром б. Абу Исхаком ал-Калабади приобретает более определённый характер: в *Китаб-и Мулла-заде* Ахмад назван учеником и сподвижником Калабади и представлен как авторитетный имам [2, с. 94].

Различие между ранней биографической фиксацией и позднейшим рассказом имеет принципиальное значение. Для ас-Сам‘ани Ахмад ал-Джанди предстаёт прежде всего как представитель религиозно-учёной среды. В *Китаб-и Мулла-заде*, созданной несколько столетий спустя, его образ уже включён в традицию памяти о почитаемых шейхах Бухары. Вместе с изменением характера повествования меняется и статус места его погребения: могила учёного оказывается частью сакральной географии города. Таким образом, необходимо различать два исторических процесса: существование Ахмада ал-Джанди как представителя религиозно-ученой среды X – начала XI в. и формирование позднейшей традиции почитания его могилы. Эти процессы хронологически не совпадают и не должны искусственно объединяться.

Особое значение для понимания этой истории имеет сама нисба *ал-Джанди*. В арабо-мусульманской ономастической практике нисба могла обозначать происхождение человека из определённого города или местности, его территориальную связь с ними либо принадлежность к соответствующей социальной среде. В данном случае форма *ал-Джанди* естественным образом соотносится с Джандом – известным средневековым городом нижнего течения Сырдарьи. Поэтому наиболее надёжным исходным значением нисбы следует считать её географическую связь с Джандом.

Отсюда вытекает принципиальное для дальнейшего исследования различие: средневековая форма имени Ахмада – *ал-Джанди* – и позднейшее название сакрального комплекса – *Турк-и Джанди* – не являются тождественными. Между ними может существовать историческая связь, однако её конкретный характер требует отдельного рассмотрения. В частности, необходимо установить, когда и в каком контексте появляется компонент *Турк-и* и отражал ли он первоначально этническую принадлежность, происхождение из определённой группы населения или уже сложившееся местное название сакрального пространства.

2. Джанд и Бухара: география нисбы

Средневековый Джанд был одним из значительных городов нижнего течения Сырдарьи. Он располагался в зоне взаимодействия оседлого мусульманского населения и тюркского мира и имел важное торговое и политическое значение. В географической литературе город помещался в нижнесырдарьинском регионе; Йакут называл его крупным городом Туркестана, расположенным примерно в десяти днях пути от Хорезма, за рекой Сайхун. В *Худуд ал-‘алам* Джанд упоминается как город, находившийся примерно в двадцати переходах от Отрара [4, с. 130]. Значение Джанда подтверждается и историческими свидетельствами. Ибн ал-Асир неоднократно упоминает город в связи с событиями XI–XIII вв., а также с ранней историей Сельджуков. Согласно его сообщению, Сельджук умер в Джанде и был там похоронен. В другом месте Ибн ал-Асир рассказывает о походе Алп-Арслана в Джанд и Сабран в 1064/1065 г. и о его встрече с правителем Джанда [6, с. 573]. Для истории Бухары особенно интересно другое сообщение Ибн ал-Асира: потомки Сельджука поселились вблизи Бухары, на расстоянии около двадцати фарсахов от города [6, с. 567]. Этот сюжет указывает на существование связей между нижнесырдарьинским регионом и Бухарским оазисом, которые могли носить не только торговый и военно-политический, но и миграционный характер.

Вопрос о присутствии в Бухарском оазисе групп, связанных с районом Джанда, поэтому вполне закономерен. Однако здесь необходимо избегать слишком прямой реконструкции. Сам факт существования нисбы *ал-Джанди* не доказывает принадлежность её носителя к определённому этническому племени. Средневековая нисба могла указывать на происхождение из города, место проживания, семейную связь или более сложную социально-территориальную идентичность.

В то же время письменные и топонимические данные свидетельствуют о присутствии тюркских групп в Бухарском оазисе. В документах XIV–XVI вв., например, встречаются названия Турк и Туркмондиза, а также другие топонимы, связанные с тюркским или туркменским населением [7, с. 130–131, 134–135, 137, 139, 142, 146–147, 149, 223–224; 8, с. 163]. Эти данные показывают, что обозначения, связанные с тюркским населением, участвовали в формировании местной топонимии.

Таким образом, Ахмад ал-Джанди был связан с Джандом, а Бухарский оазис представлял собой пространство, в котором могли взаимодействовать выходцы из нижней Сырдарьи и различные тюркские группы. Однако прямое отождествление Ахмада с конкретным «туркменским племенем Джанда» не может быть выведено из его нисбы и требует дополнительных доказательств. Поэтому вопрос о том, были ли историческая связь Ахмада с Джандом и память о тюркском населении соединены уже в названии места, следует рассматривать отдельно.

3. От могилы учёного к сакральному месту

История мазара Турк-и Джанди начинается не с появления его позднейшего названия, а значительно раньше – с существования места погребения Ахмада ал-Джанди. Однако между временем его смерти и появлением письменных свидетельств о почитании его могилы существует значительный хронологический интервал. Это не позволяет без дополнительных оговорок реконструировать непрерывную историю культа и требует разграничивать археологические свидетельства о развитии места и письменные данные о его религиозном значении.

Археологические исследования показали, что под позднейшим кладбищем располагались слои плотно застроенного жилого квартала IX–X вв. [3]. Это позволяет рассматривать первоначальное погребение и последующее формирование мемориального пространства в контексте городской застройки южного рабата Бухары, а не как возникновение священного места в изолированном загородном пространстве. Тем самым история данного объекта оказывается непосредственно связанной с изменениями городской среды. Особое значение имеют археологические наблюдения за развитием территории вокруг места погребения. В непосредственной близости от первоначальной усыпальницы последовательно возникали новые захоронения, после чего кладбище стало расширяться вокруг мемориального сооружения [3]. Постепенное увеличение числа погребений позволяет говорить о формировании некрополя, пространственным центром которого становилось место, связанное с памятью об Ахмаде ал-Джанди. Следовательно, сакральный характер данной территории целесообразно рассматривать как исторический процесс, а не как результат единовременного создания специально организованного религиозного комплекса.

Вместе с тем археологические данные требуют осторожной интерпретации. Наличие мемориального сооружения и последовательное развитие некрополя свидетельствуют о длительном сохранении значения этого места, однако сами по себе не позволяют установить, когда именно здесь сформировался культ Ахмада ал-Джанди, какие формы принимало его почитание и насколько интенсивно место использовалось для паломничества в разные исторические периоды. Материальные остатки позволяют проследить развитие пространства, но не дают непосредственного ответа на вопрос о содержании религиозных представлений, связанных с ним. Письменное свидетельство о существовании именно почитаемого места появляется значительно позднее. В *Китаб-и Мулла-заде*, памятнике конца XIV – начала XV в., Ходжа Джанди уже представлен как почитаемый шейх, а его место погребения характеризуется как «озарённое светом истины» место упокоения. Автор сообщает также, что на этом кладбище находились могилы многих теологов, шейхов и других почитаемых людей [2, с. 94].

Это свидетельство имеет принципиальное значение для реконструкции истории сакрального пространства. К концу XIV – началу XV в. память об Ахмаде ал-Джанди уже была включена в систему религиозно-мемориальной топографии Бухары, а место его погребения воспринималось не просто как могила известного учёного, но как пространство религиозного почитания. При этом речь шла уже не только об отдельном погребении: кладбище выступало местом концентрации захоронений представителей религиозной среды, что усиливало его значение в городской сакральной географии.

В то же время надёжных письменных свидетельств, позволяющих уверенно датировать существование культа Ахмада ал-Джанди более ранним временем, пока нет. Поэтому промежуток между смертью учёного и появлением свидетельства *Мулла-заде* следует сохранять как исторически неопределённый. Нельзя автоматически переносить позднейшее представление о почитаемом шейхе на более ранние периоды, если для этого отсутствуют прямые источниковые основания.

Из этого следует, что имеющиеся материалы позволяют реконструировать не непрерывную историю культа, а последовательное формирование сакрального пространства. На раннем этапе существовало место погребения Ахмада ал-Джанди; затем вокруг него складывалось мемориальное и погребальное пространство; постепенно территория превращалась в некрополь; наконец, к концу XIV – началу XV в. письменный источник уже фиксирует её как место религиозного почитания. Архитектурное развитие этого пространства представляет собой следующий этап его истории и рассматривается отдельно.

4. Архитектурная история комплекса

Современный архитектурный ансамбль Турк-и Джанди складывался на протяжении нескольких строительных периодов. Поэтому его нынешний облик не может непосредственно использоваться для датировки первоначального мемориального сооружения. Археологические исследования комплекса проводились Б. Д. Кочневым в 1971–1972 гг., позднее – Е. Г. Некрасовой и С. Инютиным в 1987–1989 гг. [9, с. 469–470]. Полученные материалы позволили выявить несколько этапов развития памятника и уточнить хронологию отдельных его частей.

Наиболее ранним элементом комплекса является квадратная усыпальница с внутренними размерами около 4,25 × 4,25 м и значительной толщиной стен. Она была сложена из жжёного кирпича и представляла собой небольшое сооружение типа чартака. По архитектурным характеристикам этот ранний этап относится к XI в. [3]. Т.е. существующее архитектурное ядро комплекса возникло уже после смерти Ахмада ал-Джанди, что позволяет рассматривать его как более позднее материальное оформление места погребения.

В последующие столетия первоначальная усыпальница подвергалась перестройкам и дополнялась новыми помещениями. Согласно опубликованным архитектурным исследованиям, в XIII–XIV вв. к квадратной усыпальнице была пристроена зиаратхана [3]. Тем самым первоначальное небольшое мемориальное сооружение постепенно превращалось в более сложный архитектурный комплекс, приспособленный для посещения и совершения связанных с почитанием святого религиозных практик.

Следующий значительный этап перестройки относится к XVI в. и свидетельствует о продолжении институционального и материального функционирования комплекса, показывая, что его архитектурная история не ограничивалась средневековым периодом. Таким образом, ансамбль Турк-и Джанди представляет собой не единый памятник определённого времени, а результат последовательных архитектурных наслоений. Ранняя квадратная усыпальница, последующие пристройки, зиаратхана и другие элементы комплекса формировались в разные исторические периоды. Их сочетание отражает продолжительность существования памятника и неоднократное обновление его материальной среды.

Для истории Турк-и Джанди особенно важно различать время жизни и смерти Ахмада ал-Джанди и время возникновения сохранившихся архитектурных сооружений. Архитектурные данные не позволяют непосредственно реконструировать первоначальный вид места его погребения, однако показывают, что уже в XI в. здесь существовало мемориальное сооружение, которое впоследствии неоднократно перестраивалось и расширялось. Поэтому архитектурная история комплекса является самостоятельным источником для изучения длительности и характера функционирования этого сакрального места.

5. Как возникло название «Турк-и Джанди»?

Наиболее сложным вопросом в истории памятника является происхождение его современного названия. Форма *ал-Джанди* засвидетельствована в средневековой письменной традиции и относится к имени Ахмада. Сочетание *Турк-и Джанди*, напротив, известно по значительно более поздним источникам. Одно из ранних надёжных свидетельств его фиксации относится к началу XIX в.: на дверях портала комплекса сохранилась надпись с названием

Турк-и Джанд; хронограмма связывает изготовление или обновление дверей с 1218 г. хиджры, то есть с 1803–1804 гг.

В вакуфных документах XIX в. название также фиксируется в различных формах. С 1843 г. оно получает устойчивое место в русской литературе о Бухаре [10, с. 81]. Впоследствии название Турк-и Джанди закрепляется за кладбищем, мавзолеем, кварталом и улицей. Тем самым мы имеем важную хронологическую особенность: имя Ахмада как ал-Джанди засвидетельствовано в средневековых источниках, тогда как форма Турк-и Джанди как название комплекса надёжно фиксируется значительно позднее. Это позволяет предполагать, что перед нами не первоначальная форма имени святого, а более позднее топонимическое образование.

В историографии выдвигалась гипотеза, согласно которой компонент *Турк-и* связан с памятью о тюркском, конкретнее туркменском, населении, происходившем из Джанда и поселившемся в Бухаре. В рамках этой гипотезы *Турк-и Джанди* может интерпретироваться как обозначение тюрка, связанного с Джандом, либо как название группы, имеющей происхождение из этого региона [3]. Однако такая этимология остаётся недоказанной. Сама грамматическая форма *Турк-и Джанди* не позволяет однозначно установить первоначальное значение названия, а предполагаемая связь с конкретным туркменским населением требует подтверждения промежуточными письменными свидетельствами. Не исключено также, что позднее название возникло в результате переосмысления уже существовавшей традиции, связанной с именем Ахмада ал-Джанди. Вместе с тем наличие в Бухарском оазисе топонимов Турк и Туркмондиза, зафиксированных в документах XIV в., показывает, что этнические обозначения тюркского населения действительно участвовали в формировании местной топонимии. Эти данные создают определённый исторический контекст для гипотезы о связи компонента *Турк-и* с тюркским населением, однако сами по себе не доказывают происхождение названия Турк-и Джанди.

Поэтому наиболее осторожно происхождение названия следует рассматривать как открытый ономастический вопрос. Несомненно лишь то, что средневековая нисба *ал-Джанди*, связанная с именем Ахмада и городом Джанд, и значительно более поздняя форма *Турк-и Джанди* принадлежат к разным хронологическим слоям. Возможная связь последней с памятью о тюркском населении Бухары представляет собой обоснованную, но пока не доказанную гипотезу, для проверки которой необходимы дополнительные ранние письменные и документальные свидетельства.

6. Мазар и сакральная топография Бухары

Мазар Турк-и Джанди следует рассматривать не только как отдельный мемориальный комплекс, но и как элемент более широкой системы сакральной топографии Бухары. В городской среде мазаров и кладбищ складывались пространства религиозной памяти, связанные с именами богословов, шейхов и других почитаемых лиц. Их значение определялось не только самим фактом погребения, но и сохранением памяти о погребённых, практикой посещения могил и включением соответствующих мест в городскую религиозную традицию.

Для Бухары почитание мест погребения известных религиозных деятелей имеет глубокие исторические корни. Уже в *Истории Бухары* Мухаммада Наршахи встречаются сведения о местах, связанных с памятью о выдающихся представителях религиозной среды. В последующие столетия сеть подобных мест становилась важной частью сакральной и городской топографии Бухары, особенно в период развития местных традиций почитания святых и шейхов. В этом контексте Турк-и Джанди представляет интерес прежде всего как пример взаимодействия сакрального объекта и городской среды. Значение комплекса не ограничивалось пространством мавзолея: кладбище, окружающая застройка и связанные с ними топонимы постепенно включались в единую систему городской ориентации и памяти. Особенно показательно расположение комплекса в южной части Бухары, в районе ворот Намазгох. О. А. Сухарева относила Турк-и Джанди к одному из территориальных подразделений города и отмечала существование одноимённого квартала [5, с. 83–84, 91–92]. Название сакрального объекта, следовательно, было связано не только с местом погребения, но и с определённой частью городской территории.

По наблюдениям Сухаревой, квартал Турк-и Джанди был небольшим, причём значительную часть его территории занимало кладбище. Административно он мог объединяться с соседними кварталами, однако благодаря известности мазара сохранял собственное название и воспринимался как самостоятельное городское пространство [5, с. 91–92]. Это позволяет говорить о непосредственной связи между сакральным значением комплекса и организацией городской территории.

Особенно важен в этом отношении процесс распространения названия. Турк-и Джанди обозначал не только мавзолей, но и кладбище, квартал, а позднее – улицу. Сакральный объект становился источником более широкой топонимической традиции: название, первоначально связанное с конкретным местом памяти, постепенно приобретало функцию пространственного ориентира и продолжало обозначать территорию при изменении её административной организации.

История Турк-и Джанди демонстрирует тесную связь между сакральной и городской топографией Бухары. Мазар выступал не изолированным религиозным объектом, а одним из элементов городской пространственной структуры; его присутствие отражалось в организации кладбища, названии квартала и последующей топонимии. Память о религиозном деятеле закреплялась не только в архитектуре и религиозной практике, но и в самом пространственном языке города.

7. Турк-и Джанди в городской памяти и судьба комплекса в XIX–XXI вв.

Как было сказано выше, в XIX в. название Турк-и Джанди уже прочно вошло в письменную и городскую традицию Бухары. Н. В. Ханыков (1819–1878) в «Описании Бухарского ханства» фиксирует название Турк-и Джанди в 1843 г. [10, с. 81]. В дальнейшем оно встречается в вакуфных документах, трудах исследователей Бухары, этнографических описаниях и городских планах. Таким образом, к XIX в. название обозначало уже не только сакральный комплекс, но и связанное с ним городское пространство.

Особое значение для реконструкции этого пространства имеют материалы О. А. Сухаревой, которая рассматривала Турк-и Джанди не только как религиозный объект, но и как элемент квартальной организации позднефеодальной Бухары [Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М.: Наука, 1976]. В её реконструкции второй *джариб* (микрорайон)[1] включал район Турк-и Джанди и располагался в южной части города между воротами Саллахона и Шайх Джалол; в этом же районе находились ворота Намазгох [5, с. 83–84]. По наблюдениям Сухаревой, значительную часть территории одноимённого квартала занимало кладбище, что подчёркивает непосредственную связь между сакральным объектом и организацией окружающего городского пространства [5, с. 91–92].

В первой половине XX в. комплекс продолжал существовать как часть исторической и сакральной среды Бухары, однако изменения городской структуры и отношение к религиозным памятникам повлияли на его состояние. Во второй половине XX в. здания ансамбля подвергались фрагментарным реставрационным работам. Одновременно продолжалось археологическое и архитектурное изучение памятника, в том числе исследования Б. Д. Кочнева, Е. Г. Некрасовой и С. Инютина. Эти работы имели значение не только для изучения отдельных архитектурных элементов, но и для фиксации состояния комплекса и исторической топографии окружающей территории.

В начале XXI в. вопрос о сохранении комплекса получил отражение в государственной программе охраны и реставрации объектов культурного наследия Бухары. Постановлением Кабинета Министров Республики Узбекистан от 23 марта 2010 г. № 49 была утверждена Государственная программа по исследованию, консервации, реставрации и приспособлению для современного использования объектов культурного наследия г. Бухары до 2020 г. В приложении к программе мавзолей «Турки Джанди» был включён в перечень объектов, для которых предусматривались исследование, разборка аварийных участков, конструктивное укрепление, восстановление, реставрация и благоустройство территории. В качестве

[1] *Джариб* – так в Бухаре называлась мера площади, равная 3600 *гяз*ам. Один *гяз* соответствовал 49,875 см.

современного использования объекта было определено его функционирование как объекта туристического показа [11].

Новый этап в истории комплекса связан с 2019–2020 гг. В 2019 г. мавзолей Турки Джанди был включён в государственную систему охраны объектов материального культурного наследия. В 2019–2020 гг. на территории комплекса были проведены масштабные реставрационно-восстановительные работы, сопровождавшиеся благоустройством территории. Таким образом, современное состояние памятника является результатом не только его средневековых и ранненовременных архитектурных перестроек, но и последующих мероприятий по сохранению и восстановлению исторического объекта.

Изменения административной структуры города не привели к исчезновению самого названия. 16 августа 1990 г. улица Почтовая была переименована в улицу Турки Джанди [12]. В 1997 г. была образована новая махалля Турки Джанди, включившая часть территории прежней махалли № 8 имени Хамида Алимджана [13]. При этом архитектурный комплекс и остатки кладбища в состав новой махалли не вошли и сохранились в пределах другой административной территории. Это различие показывает, что историческая топонимия и современная административная география не всегда совпадают.

Таким образом, в XIX–XXI вв. название Турк-и Джанди продолжало функционировать в нескольких пространственных и культурных контекстах. Оно обозначало сакральный комплекс и кладбище, было связано с названием городского квартала, а позднее закрепилось за улицей и махаллёй. Одновременно сам архитектурный комплекс становился объектом археологического изучения, реставрации и государственной охраны. Сохранение названия при изменении городской структуры и административных границ свидетельствует о продолжительности его функционирования в городской памяти. История Турк-и Джанди в этот период показывает, что сакральный топоним мог сохранять устойчивость даже тогда, когда первоначальная пространственная структура, административное устройство и материальное состояние связанного с ним объекта существенно менялись.

Заключение

История Турк-и Джанди позволяет проследить несколько последовательных этапов формирования сакрального пространства Бухары.

Первый этап связан с исторической фигурой Абу Насра Ахмада б. ал-Фадла б. Мусы ал-Музаккара ал-Джанди, учёного X – начала XI в., чья нисба *ал-Джанди* указывает на связь с городом Джанд. Свидетельство ас-Сам‘ани позволяет рассматривать эту форму имени как наиболее раннюю из известных и исторически надёжную. Второй этап связан с существованием его могилы в южной части Бухары. Археологические исследования показывают, что территория будущего некрополя первоначально была занята городской жилой застройкой и лишь позднее приобрела преимущественно погребальный характер. Третий этап – превращение могилы учёного в почитаемый мазар. К концу XIV – началу XV в. *Китаб-и Мулла-заде* уже представляет Ходжа Джанди как почитаемого шейха, а его могилу – как особое место религиозного почитания. К этому времени место погребения было включено в сакральную географию Бухары. Четвёртый этап связан с архитектурным развитием комплекса. Первоначальная усыпальница, последующие пристройки и зиаратхана формировались в разные периоды, отражая продолжительность функционирования этого места как объекта памяти и почитания.

Особого внимания требует история самого названия *Турк-и Джанди*. В средневековых источниках имя Ахмада фиксируется в форме *ал-Джанди*, тогда как сочетание *Турк-и Джанди* появляется значительно позднее. Современное название, следовательно, следует рассматривать как результат последующего развития топонимической традиции, а не как первоначальную форму имени Ахмада. Связь компонента *Турк-и* с памятью о тюркских или туркменских группах, связанных с районом Джанда, имеет определенные косвенные основания в топонимии Бухарского оазиса, однако остается гипотезой, требующей дополнительных источников.

В дальнейшем название Турк-и Джанди вышло за пределы самого сакрального комплекса: оно закрепилось за кладбищем, кварталом и улицей. История названия оказалась связана с изменениями городской топографии и административной структуры Бухары, при этом сам топоним сохранил связь с историческим сакральным пространством.

История Турк-и Джанди демонстрирует последовательное наслоение различных процессов: формирования памяти об учёном, сохранения места его погребения, возникновения некрополя, развития традиции почитания, архитектурного преобразования мазара и распространения его названия в городской топонимии. Эти процессы возникали в разные исторические периоды, однако со временем оказались объединены в едином сакральном и городском пространстве.

Изучение Турк-и Джанди важно поэтому не только для истории отдельного архитектурного памятника. Этот пример позволяет проследить, каким образом память о средневековом учёном включалась в сакральную и топографическую структуру Бухары, а связанная с его именем нисба *ал-Джанди* становилась частью более сложной истории названия, места и городской памяти.

Список литературы

1. Архив ГлавНПУ объектов культурного наследия при Министерстве по делам культуры и спорта Республики Узбекистан. Шварц В. В. Комплекс Турки Джанди в Бухаре: рабочая документация проекта реставрации. 1989. Шифр Б 9074/Ш-33.

2. Бухорий, Муин ул-фуқаро Аҳмад ибн Маҳмуд. Тарихи Муллозода дар зикри мазороти Бухоро / Форс тилидан таржима, муқаддима, тадқиқ, изоҳлар, иловалар муаллифи ва нашрга тайёрловчи Комилжон Раҳимов. – Тошкент: Фан, 2019.

3. Казаков Б., Некрасова Е. Турк-и Джанди // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Т. I / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. – Москва: Вост. лит., 2006. – С. 388–389.

4. Камалиддинов Ш. С. «Китаб ал-ансаб» Абу Са‘да ‘Абд ал-Карима ибн Мухаммада ас-Сам‘ани как источник по истории и истории культуры Средней Азии / Под ред. члена-кор-та Академии наук Республики Узбекистан П. Г. Булгакова. – Ташкент: Фан, 1993.

5. Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары. – Москва: Наука, 1976.

6. Бартольд В. В. Сочинения. Т. II. Часть 1. – Москва: Издательство восточной литературы, 1963.

7. Чехович О.А. Бухарские документы XIV в. – Ташкент: Наука, 1965.

8. Иванов П.П. Хозяйство Джуйбарских шейхов. Москва–Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1954.

9. Ан-Наршахи, Абу Бакр Мухаммад ибн Джа‘фар. Та’рих-и Бухара. История Бухары / Перевод, комментарии и примечания Ш.С. Камолиддина. Археолого-топографический комментарий Е.Г. Некрасовой. – Ташкент: SMI-ASIA, 2011.

10. Ханыков Н.В. Описание Бухарского ханства. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1843.

11. Постановление Кабинета Министров Республики Узбекистан от 23.03.2010 г. № 49 «О Государственной программе по исследованию, консервации, реставрации и приспособлению для современного использования объектов культурного наследия г. Бухары до 2020 года». URL: https://nrm.uz/contentf?doc=414737_postanovlenie_kabineta_ministrov_respubliki_uzbekistan_ot_23_03_2010_g_n_49_o_gosudarstvennoy_programme_po_issledovaniyu_konservacii_restavracii_i_prisposobleniyu_dlya_sovremennogo_ispolzovaniya_obektov_kulturnogo_naslediya_g_buhary_do_2020_goda&products=1_vse_zakonodatelstvo_uzbekistana&utm_source=chatgpt.com (дата обращения: 23.09.2026).

12. Копия решения исполкома Бухарского городского совета народных депутатов от 16 августа 1990 г. N 283/II «О переименовании улиц, находящихся в заповедной части Бухары».

13. Копия решения Файзулла Ходжаевского районного Хокимията от 18 марта 1997 г. № 51 «О создании новой махалли из состава махалли № 8 имени Хамида Олимжана».

ВОПРОСЫ ИСЛАМИЗАЦИИ В ТЮРКСКИЙ ПЕРИОД ИСТОРИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ASPECTS OF ISLAMIZATION IN THE TURKIC PERIOD OF CENTRAL ASIAN HISTORY

Кенже Ускенбаевна Торланбаева[1]
Kenzhe Uskenbayevna Torlanbaeva[2]

Введение. Настоящее исследование посвящено вопросам исламизации и взаимодействия раннего ислама с манихейством и другими религиями в средневековый период истории Центральной Азии. Актуальность изучения распространения ислама в культурную и религиозную среду тюркского времени основывается на существовании в нарративных источниках сведений об адаптации ислама к другим религиям, дискуссиям между различными направлениями в исламе и борьбы за распространение ислама в тюркских обществах как оседло-земледельческих, так и кочевых. Исследование основано на письменных источниках и анализе научной востоковедческой литературы.

Материалы и методы исследования

В казахстанском востоковедении вопросы изучения ислама стали наиболее значимыми с периода обретения суверенитета. Это и понятно, ведь религиозная жизнь в период советской власти не поощрялась, пропагандировался научный атеизм. К настоящему времени сформировалась научная и другая литература по вопросам ислама, распространения ислама, его культурных и духовных ценностей. Расширение источниковедческой базы для изучения ислама в средневековый период истории Центральной Азии тоже стало значительным в сравнении с предшествующим периодом. В казахстанском востоковедении сложился классический методологический подход, в основе которого лежит знание оригиналов письменных источников, их переводы и обширной историографии. Методы источниковедческого анализа, дискуссии различных ученых мусульманского права, официальных документов улемов, списков родословных ходжей, архивных материалов и письменных источников на разных языках стали основными для проведения исследований в области исламоведения многими учеными. Сравнительно-сопоставительный анализ письменных и архивных документов по конкретных направлениям и темам является надежной базой для доказательных результатов исследований в этой области востоковедного знания.

Важное значение для накопления научной литературы по исламу стали работы зарубежных ученых, которые вне рамок атеистической пропаганды накопили достаточный багаж исследований. Такие ученые, исламоведы и арабисты, как Д. ДиУис, М. Кемпер, А.фон Кюгельген, А. Франк делятся своими исследованиями на страницах научных сборников, монографических и коллективных изданий на пост-советском пространстве. Для многих стало открытием исследования по исламу в Центральной Азии Б.М. Бабаджанова и Мухаммадаминова С.А., узбекского ученого, среди которых изданное в Казахстане «Собраний фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘» [1].

Пример совместной работы международных исследователей является издание в Казахстане книги «Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии» [2; 3]. Это фундаментальный труд, осуществленный арабистами и исламоведами, полностью посвящен вопросам истории исламизации как научной и источниковедческой проблемы в Центральной Азии. Одновременно была актуализирована тема изучения насаб-наме –генеалогий казахских ходжей, их открытия в частных коллекциях и публикации текстов. Авторы 1-го тома Д. ДиУис и А.К. Муминов издали отредактированный текст и его перевод об исламизации Центральной Азии в ранний период на тюркском языке, зафиксированный в XIV в. в Казахстане, дали обширный

[1] Университет Туран, Алматы, Республика Казахстан, ассоциированный профессор; доктор исторических наук; ORCID: 0000-0003-0343-8887

[2] Turan University, Almaty, Republic of Kazakhstan, Associate Professor, Doctor of Historical Sciences.

историко-филологический комментарий, а также в приложении опубликовали его сибирскую версию, исследованную и обнаруженную А.К. Бустановым. Этот текст имеет принципиальное значение для понимания ранней исламизации и распространения ислама в Центральной Азии, это самая древняя версия, восходящая к суфийской традиции Йасавийа. Во 2-м томе составители, переводчики и комментаторы А.К. Муминов, З. Жандарбек, Д. Рахимджанов И Ш. Зиядов представили тексты шести редакций насаб-наме XIX-XXI вв., которые были на тюрки и персидском языках. Эти насаб-наме повествуют о генеалогии двенадцати родов ходжей казахов и соседних областей и, как показывают рукописи, их ранние редакции восходят к XV-XVI вв. Роль ходжей в исламизации казахских родов и последующее их вхождение в состав казахов открывают понимание процесса исламизации и адаптации ислама к казахским традициям и обычаям, создание мусульманской культуры среди тюркских кочевников. Издание этих томов стало результатом совместной международной работы ученых из Казахстана, Узбекистана, США, Нидерландов, Германии, Швейцарии.

Мавзолей ходжа Ахмада Йасави в Туркестане является не только архитектурным произведением тюркского мусульманского зодчества, но и свидетельством адаптации тюркской культуры к исламу. Издание в 2017 г. исторических документов мавзолея ходжа Ахмада Йасави стало важным для востоковедения событием. Рукописное наследие с мавзолея Ходжа Ахмада Йасави, оригиналы и копии которых хранятся в частных и государственных собраниях четырех городов – Алматы, Туркестана, Ташкента и Санкт-Петербурга, имеют большое значение для понимания роли ислама в жизни средневекового общества. Как пишет А.М. Муминов во ведении к изданию: «Научная значимость данного исследования состоит в том, что впервые предпринимается комплексное изучение первого и пока единственного в Республике Казахстан комплекса восточных документов, являющихся исключительно важным источником по хозяйственной, политической и социально-культурной истории Казахстана и Центральной Азии. Арабографичные документы мавзолея до сих пор остаются не включенными даже в известные мировые каталоги и справочники рукописей и документов» [4, с. 5].

Эта работа осуществлялась в рамках фундаментальных исследований и его первый этап уже показывает возможности реальной реализации, запланированных целей и задач, ведь привлечение к работе специалистов исламоведов, арабистов и востоковедов, среди которых есть и участники, видевшие эти документы и являющиеся их хранителями, очень важен. С другой стороны, поиск, дешифровка, перевод, исследования и последующая публикация документов мавзолея позволяет достоверно понять историческую реальность далекого прошлого. В настоящее время эти документы находятся на грани распыления и исчезновения, и поэтому должны стать объектом обнаружения и дальнейшего музеефикации и каталогизации как памятников мировой культуры [4, с. 5-7]. Как предполагает А.К. Муминов исследование рукописей мавзолея Ходжа Ахмада Йасави даст возможность издать новые важные для развития источниковедения и исламоведения в Казахстане книги.

Огромный вклад в изучение истории ислама и его взаимодействие в тюркский период с другими религиями сыграла работа А.К. Муминова «Научное наследие ханафитскаих ученых Центральной Азии» [5]. История раннего ислама Центральной Азии малоизучена и в этой книге автор показал как появилась и развивалась исламская культура, как укреплялась центрально-азиатская улема, в дискуссиях и борьбе с местными религиями и другими мусульманскими учениями развивался центрально-азиатский ханафитский ислам. Важным было рассказать, что в средние века не было тех границ, которые существуют сегодня, более того во время Саманидов, Караханидов и Сельджукидов создавалась единая мусульманская история и культура для Центральной Азии.

В первой главе А.К. Муминов исследует тему о том, что во время Османской империи произошло обращение внимания мусульманских интеллектуалов к центрально-азиатскому наследию ислама в османской культуре и в дальнейшем это стало основой для выявления тех богословов, которые стояли у этих истоков. Как пишет автор: «…в определенные исторические периоды научная школа в Центральной Азии (III-VIII/IX-XIV вв.) выходила на ведущие позиции в рамках ханафитского культурного пространства» [5, с. 9]. В результате многолетнего дискурса между улемами и мусульманскими авторитетами вырабатывались позиции и взгляды на тот ислам, который впоследствии стал «своим» для центрально-азиатских народов, и именно

это стало основой для обращения к нему османских интеллектуалов в поисках укрепления ханафитской школы в империи, поддержанной Османской династией [5, с. 17-18].

Логика научного исследования А.К. Муминова было показать причину того почему ханафитское право укрепилось в Центральной Азии и к нему обращаются османы. Поэтому следующие две главы посвящены истории распространения и укрепления ислама в государствах Саманидов, Караханидов, Сельджукидов, раскрывается деятельность улемов в таких значимых центрах общественно-политической жизни как Самарканд и Бухара. А.К. Муминов строит исследование на основе изучения мусульманских текстов авторов этого времени, их биографий, вводит в научный оборот эпиграфические тексты, показывает отношение между правящими династиями и мусульманскими деятелями, раскрывает причины и следствия споров между мусульманскими авторитетами и их школами, а также это все рассматривается в рамках того исторического времени, которое сменяло одну власть другой [5, с. 48-130]. Для каждого периода в укреплении ханафитского ислама были свои особенности и важно выявить и подчеркнуть в чем же причина развития этого мазхаба. Как заключает автор в период Саманидов правители вели политику противостояния мазхабам, а во время Караханидов власти приглашали приезжих ханафитов из городов Туркестана в столицу Самарканд на духовные должности, а уже в государстве Сельджукидов власти создали условия для свободного передвижения улемов по восточной части мусульманского мира. Именно это узаконило право последующих династий и государств в Центральной Азии претендовать на власть во всех пространствах бывших Сельджукидов. Этот факт сыграл главную роль в укреплении ханафитского учения Центральной Азии на «едином культурном пространстве» «от Кашгара до Малой Азии, Ближнего Востока» [5, с. 132].

Следующая глава посвящена центрам ханафитской школы в Казахстане. Нужно сказать, что автор подчеркивает развитость мусульманского учения на нашей территории, причиной которого является лояльность ханафитов к местному тюркскому духовному наследию, развитие ханафитской школы права в рамках и с учетом туркестанских реалий. Одними из центров развития улемов в Казахстане становятся города Исфиджаб и Тараз, на границах с ними и проходят территории кочевников, определявшими военно-политическую обстановку во всей Центральной Азии [5, с.133-141].

Таким образом, востоковедная наука Казахстана развивается в изучении раннего ислама и логично возникают вопросы о том каким образом происходили процессы адаптации ислама к доисламскому религиозному пространству, что принималось и становилось частью культурного наследия уже мусульманского общества Центральной Азии. В нашем исследовании мы попытались показать те сюжеты в письменных источниках, которые указывают на процессы адаптации ислама к домусульманским религиям и наоборот, когда и домусульманские религии адаптируются, «одеваются» в мусульманские одежды.

Обсуждения

Этнографический материал и письменные источники тюркоязычных народов свидетельствует, что среди населения Центральной Азии преобладали автохтонные верования, такие как, культ предков, культ Тенгри, многочисленные культы природы, культ «святых мест», шаманизм, корни которых уходят куда дальше, чем средневековые религии, приходившие вместе с товарами из Ближнего Востока, Индии или Китая, речь идет о манихействе, буддизме или христианстве.

Шаманизм, принятое по названию служителя шаманского культа у сибирских народов этнографической истории, является отражением существовавшего жреческого культа, появление которого относится к концу бронзового начала железного века, его возникновение было связано с появлением культа воина или вождя [6, с. 78-80]. В тюркское время в одном из согдийских текстов VIII века фиксируется синонимичное название служителя культа термином «кам» [7, с. 33]. Этот же термин «кам» переводится у Махмуда Кашгари как «жрец» и отнесен в XI веке к тюркским словам [8, с. 857]. Нам представляется, что каждое из этих верований и религий в определенных исторических и социальных условиях оказывало влияние на центрально-азиатский регион и в итоге нашло свое место в культурном наследии тюркоязычных народов.

Приход ислама с арабскими завоеваниями оседло-земледельческого населения не стал для кочевников чем-то абсолютно новым. Реакция на принятие новой религии, вероятно, определялась отношением к ней властной элиты общества. Распространение ислама, как и многих других религий, проходило посредством сложившейся системы торговых и культурных связей между отдельными областями Центральной Азии. Великий Шелковый путь, функционирование которого было значительным в тюркский период, сформировал эффективную систему региональных связей между населением, позволившим установить экономическую, военно-политическую и культурную взаимозависимость между различными слоями населения. При этом следует сказать, что для нужд торговых отношений был приспособлен такой этнический слой населения в Центральной Азии как согдийцы, которые и являлись переносчиками религий и культурных влияний, ведь речь идет о средневековой истории, в которой развитие духовной жизни имело куда важное значение, чем материальное. Отсюда быстрая адаптация торгового слоя населения ко всяким внешним изменениям, в том числе и религии правителей и власти держащих.

Завоевание арабами городских центров в Средней Азии заняло более шестидесяти лет с первых ранних набегов арабов (644–704 гг.), и, вероятно, после этого мы можем говорить о знакомстве тюркского населения, проживавшего на нынешней территории Казахстана с новой религией [9, с. 74-78]. В первой четверти VIII века в Средней Азии тюргешские войска выступили главными защитниками этих владений тюрков от арабского завоевания. Именно к этому времени относятся совместные действия кочевников и оседлых народов против арабов. В 712–713 гг. объединенные силы тюрков, согдийцев, шашцев и ферганцев выступают против арабов. В 720–721 гг. войска тюргешского Кули-чора ведут успешные военные действия против арабов в Согде. В 723 г. тюргеши совместно с жителями Ферганы и Шаша наносят крупное поражение арабам. В 728 – 729 гг. во время крупнейшего антиарабского восстания населения Самарканда и Бухары согдийцы обратились за помощью к кагану. В результате вторжение тюргешей привело к почти полному освобождению Согда от арабов. В руках арабов оставался Самарканд. В 731 и 732 годы тюргеши вновь разбили арабов в горах между Кешем и Самаркандом. Лишь в конце 732 г. арабский наместник Джунейд бен Абдаллах разбил тюргешей и вошел в Бухару [10, с. 348-349].

В конце 730-х гг. в Тюргешском каганате возник политический кризис, который привел к междоусобной борьбе и установлению лидирующих позиций карлуских племен. Внешними дестабилизирующими факторами в Центральной Азии в этот период были экспансионистская политика Танского государства и арабское завоевание в Жетысу. Вооруженное столкновение между карулками, тюргешами, арабами и китайцами окончилось знаменитой Талласской или Атлахской битвой в июле 751 г. [11]. В самый важный момент карлукские войска перешли на сторону арабов, и с тыла ударили по танским войскам. Китайская армия, неся большие потери, обратилась в бегство.

Талласская битва имеет огромное историческое значение, не только отражающая переломный этап в вопросе распространения китайского влияния в Центральной Азии, но и в вовлечении тюркских народов и каганатов в систему ценностей мусульманского мира. Именно с этого времени в культурной экологии Центральной Азии появляется мусульманская область: Средняя Азия, Южный Казахстан, Восточный Туркестан (СУАР, КНР).

Завоевания арабов поменяло религиозную обстановку на пространстве культурного симбиоза населения Центральной Азии, дало основание для сложения мусульманской культуры. Письменные источники свидетельствуют об исламизации населения Южного Казахстана в конце VIII–IX веках в связи с завоеваниями междуречья Амударьи и Сырдарьи. В период тюркских каганатов на Великом Шелковом пути, где встречались Запад и Восток создалась благоприятная почва для взаимопроникновения и взаимообогащения непохожих культур. Безусловно, что укрепление ислама в Средней Азии в период Саманидов стало первоначальным этапом в исламизации, создавался слой богословов-улемов, шли острые дискуссии внутри ислама за право распространения на новых территориях завоёванных арабами. В настоящее время принято, что в Центральной Азии ислам мазхаба Имама Абу Ханифа (ум. 150/767 г.) стал доминирующей богословско-правовой школой. Однако многие элементы культуры древних тюр-

ков, ее символы и образы, религиозные представления и мировоззрение продолжали быть лидирующими, требуя от новой религии адаптации к религиозному своеобразию населения. Разная глубина проникновения ислама отразилась в борьбе с другими религиями за духовное влияние среди кочевников. Острая борьба за влияние над городами Средней Азии, прежде всего Самарканда и Бухары, шла между ханафитами и шафиитами, допущенная правителями династии Саманидов, потому что они хотели управлять и религиозной жизнью населения [5, с. 50-51].

Как следствие меняющейся религиозной ситуации в истории тюрков-кочевников произошло официальное принятие ислама государством Караханидов в 955 г., этому событию способствовали военно-политические, экономические и культурные факторы. В Центральной Азии действовали характерные для него аспекты жизнедеятельности: оседло-земледельческие и кочевые районы были взаимосвязаны с деятельностью Согда в Средней Азии и его колоний от Китая до Сибири, что приводило в движение различные сферы жизни населения. Вместе с тем, Караханиды восприняли ислам ханафитского мазхаба, что пришел из Средней Азии с его осторожной политикой в отношении власти правителей. Важной особенностью стало и то, что военная власть была отделена от религиозного влияния. Такая черта позволила сохранить высокое положение военного сословия, считавшейся привилегированным и каждый тюркский ер-мужчина был воином по своему происхождению. Также это способствовало утверждению отцовско-правовой системы во всех сферах жизнедеятельности общества. Представляется, что развитие ханафитского мазхаба учитывало особенности социальной родоплеменной организации тюрков, что привело к образованию из среды богословов, протягивавших свои линии к Пророку и его соратникам, воинам-ислама, духовного сословия, обслуживающее тюркские рода-племена или династии правителей – сословие ходжей.

В нашем исследовании мы хотели обратить внимание вопросам адаптации ислама к раннему религиозному наследию населения Центральной Азии, а именно, исследуя манихейство и его судьбу в регионе. Мы можем утверждать, что его элементы перерабатываются тюркским исламом и отражаются в письменном наследии, в научных трактатах, в частности, по астрономии и математике.

Два важных письменных источника караханидского времени сохранила для нас история, это «Диван-и лугат ат-тюрк» Махмуда ал-Кашгари и «Кудатгу билиг» Йусуфа Хасс-Хаджиба Баласагуни. Эти ранние письменные источники (XI в.) из тюркской среды могут быть восприняты как первые маркеры, обозначившие процесс исламизации народов Центральной Азии, а также маркеры, отметившие артикуляцию ислама к существовавшим до него религиям и практикам.

Первое из них говорило о предпочтении ислама перед другими религиями и имело целью собрать материал о тюркских племенах и их наречиях для репрезентации в мусульманском мире нового тюркского социума, который становится его частью. Специальное исследование Р. Данкоффа по тексту «Дивана» Махмуда ал-Кашгари посвящено религиозным верованиям и представлениям тюрков [12, с. 68-80]. Автор изучает термины, пословицы и поговорки, которые приводит Махмуд Кашагари для иллюстрации верований тюрков. Он изучает слова «гази», «бурхан», «тенгри» и другие, которые переводятся и объясняются автором «Дивана» с точки зрения ислама. Например, говоря о термине «бурхан», он сообщает, что так обозначались идолы, божества религий неверных, против которых проводили походы мусульмане. Термин «бурхан» был широко распространен среди тюрков этого и более позднего времени, он фиксируется не только в буддийских документах, но и в манихейских и христианских религиозных текстах. По мнению Р. Данкоффа, ислам в XI веке укреплял свои позиции среди тюркской элиты [12, p. 69]. Вероятно, в это время формировались первые черты адаптации местных верований и культов к исламу.

В «Диване» интересен образ аскета (zāhid) Кулбака (Qulbāq), который часто посещал горы Баласагун, был «рабом Аллаха» (täŋri quli qulbāq) и практиковал суфийский ритуал кружения (qulbāq udu yuwulma). Поклонение священным горам было одним из важнейших культов природы у народов кочевой степи. В китайских летописях сообщается, что тюрки поклонялись горе Буд-Тенгри (*кит.* Бо-дэнли). У уйгуров и по китайским и по арабским письменным источникам говорится о существовании Горы Счастья (Кут-таг, *кит.* Худао-тах, Хули-тах), почитание этой

горы приносило силу государству [13, с. 102, 107-108]. В культе гор на Алтае видится оживотворение природы, где почитание гор или других объектов окружающего мира отражали формы анимистического мировоззрения еще первобытного населения [14, с. 147]. Таким образом, у Махмуда Кашгари культ гор был артикулирован с новых позиций: горы становятся местом посещения мусульман, суфиев, аскетов, которые проводят религиозные практики кружения, уединения и молений. Обращает на себя внимание и тот факт, что в биографических данных, приведенных в книге А.К. Муминова среди испиджабских и таразских улемов много тех, кого считали аскетами [5, с.134-136].

Одним из основных сюжетов содержания «Кудатгу билик» Юсуфа Баласагуни служит фигура отшельника Отгурмыша. Он живет среди гор, «овчиной прикрыт и отруби ест», отошел от родни, не имеет потомства, свои дни проводит в молитвах, он говорит о себе: «со мной имя Господа ночью и днем», его путь к Аллаху бесконечен. Радикальной стороной его понимания божественного пути стало отрицание потомства, выраженное словами: «вступающий в брак, сел в лодку, в море выехал; когда родятся сын или дочь, разбивается его лодка, а в волнах, кто живым останется!» [15, с.182]. Напомним, что в Коране нет проповеди аскетизма. Напротив, пророк Мухаммед неодобрительно говорит о христианском монашестве, распространенном на Ближнем Востоке среди различных религиозных сект. Тем не менее, после смерти пророка сформировалось два самостоятельных аскетических направления - зухд и тасаввуф (суфизм).

По вопросу аскетизма в «Кудатгу билик» и его происхождении имеется блестящее исследование Е. Бертельса, который предположил, что его корни уходят к манихейским гностическим воззрениям, и мы постарались этот вопрос осветить еще раз. Манихейство в религиозной жизни тюрков заняло существенные позиции, и новая артикуляция его культов и практик находила отражение в духовной и материальной культуре тюрков этого этапа исламизации [16, с. 179-261; 17, с. 357-378].

Эти два тюркских письменных источника зафиксировали ранний этап исламизации, который отразил адаптацию ислама к существующим в тюркском обществе религиозным представлениям. Официальное принятие ислама в Караханидском каганате не могло тут же означать отказ от предшествующих духовных ценностей, принятие ислама ограничивалось политическими и другими обстоятельствами. Укрепление ислама среди народа произошло позже, и этому процессу в немалой степени способствовало монгольское завоевание.

Считается, что ко времени образования Монгольской империи в городской оседло-земледельческой части Центральной Азии ислам превратился в лидирующую религию, в орбиту его влияния попадают Жетысу, Южный Казахстан, Восточный Туркестан. До монгольского периода письменные источники сообщают о суфии и шейхе из Йасы (Туркестан, Южный Казахстан) Ходжа Ахмаде (1103–1166/7 гг.). Традиция приписывает ему создание «Диван-и хикмат» - памятника суфийской литературы, сохранившегося в различных рукописных копиях XIX – начала XX веков, весьма популярного поэтического произведения среди тюркоязычных народов. Мы можем говорить о процессе ассимиляции манихейских и исламских представлений в караханидской культуре. Этот важный процесс был остановлен в результате создания Монгольской империи. При этом в истории ислама в Казахстане Йасавийа сохранило свои позиции и в последующие века.

Время жизни Ходжа Ахмада ал-Йасави – караханидский период – эпоха, когда шел первый этап исламизации тюркских племен со стороны завоеванных арабами земледельческих периферий тюркской Степи. Из биографии Ходжа Ахмада известно, что он получил образование у своего отца шейха Ибрагима, у Баха ад-Дина Испиджаби, известного ученого из ханафитского масхаба, у Арыстан Баба, руководителя местных мубаийдитов в Отраре, у Ходжи Юсуфа Хамадани в Бухаре, лидера школы мистиков [18, с. 3]. Вероятно, суфизм сыграл адаптирующую роль к доисламским религиозным воззрениям местного населения, вместе с тем, ислам этого времени несет в себе идею завоевания, приведения неверных тюрков в ислам, и Ходжа Ахмад играет именно эту роль.

Образ Арыстан Баба достаточно синкретичен, и по нашему мнению, может восходить к манихейскому Льву, однако тоже в переработанном виде. О манихейском Льве/Драконе в «Кеафлайа» говорится: «Царь Дыма, пришедший из глубины тёмной… От него пошли начало и за-

мысел войны, а также все битвы, борения, опасности, сражения... Он начал воевать со Светом, затеял войну с царством возвышенным. Что до царя Мрака, то у него пять форм: голова, как у льва ..., туловище, как у дракона» [19, стк. 25-36]. В фауне Жетысу или Южного Казахстана лев не водился, его образ укрепился в тюркском обществе в результате взаимосвязей с Согдом, Ираном, Ближнем Востоком, именно оттуда могло идти его отображение в религиозном плане. Название «лев» в письменных источниках тюркского периода встречается в двух формах: собственно тюркском «ар(ы)слан» и среднеперсидском «шер\шир». Распространение этих терминов известно по китайским и византийским письменным источникам. Образ воинственного льва стал весьма популярен среди тюрков, и, ни сколько с точки зрения манихейских воззрений, а с позиций образа воина, героя, борца, вождя. Борьба ислама с местными религиями рисовала необходимость создания нового образа для льва – борца за истинную веру в Аллаха. Вероятно, эта традиция возвела в учителя Ходжа Ахмада руководителя мубаийдитов Арыстан Баба. Слово «баб» по-арабски обозначает «ворота», «дверь» и в религиозном плане трактуется как посредник между имамом и народом, духовный проводник, вместе с тем в данном объяснении связи Арыстан Баба с Ходжа Ахмадом, ворота как вход в страну неверных тюрков, которых нужно было исламизировать [20, с. 194]. Мы можем говорить о процессе ассимиляции манихейских и исламских представлений.

Реактуализация тюркских исламских воззрений в Центральной Азии началась в послемонгольскую эпоху. Выдающуюся роль в этом сыграл Амир Тимур (1336–1404 гг.). Он построил мавзолей Ходжа Ахмада ал-Йасави в Туркестане (в данном случае «Стране тюрков», обширной области на границе улусов Чагатая и Джучи) – знаменитую на весь исламский мир ханаку для паломников на границе между степью и мусульманскими областями – ворота к тюркским «неверным», основной области кочевников – Дешт-и Кыпчак. Постройка мавзолея Амир Тимуром может рассматриваться не только как военно-политический акт, связанный с утверждением легитимности его власти среди чингизидов в Дешт-и Кыпчаке, но и как отражение процесса исламизации в послемонгольский период, его дальнейшее углубление, требующий политической поддержки со стороны правителей Средней Азии. Д. ДиУис отметил один из механизмов процесса исламизации: «…наследственный принцип в суфийской преемственности Йасавийа, вероятно, сопровождал и, возможно, способствовал установлению формальных связей при посвящении и отношений типа покровитель–подопечный между отдельными суфийскими группами, с одной стороны, и более широкими социальными сообществами, кочевыми или оседлыми, с другой» [21, с. 226]. Ислам устанавливал новую форму социальных связей между скотоводческим и земледельческим населением Казахстана. Этому способствовал процесс восстановления экономики и городской культуры в Присырдарьинской области, Жетысу и других районах послемонгольского завоевания, актуализировались взаимосвязи земледельческого и скотоводческого населения, шел процесс миграции и оседания. Также утверждаются основания для появления духовного сословия ходжей. Как показано в работе А.К. Муминова, знатоки генеалогий указывают на раннюю историю происхождения родов казахских ходжей, из которых 12 свою генеалогию возводят к потомкам Мухаммада ибн ал-Ханафийа (ум. в 700-01 г.). В четырех «Насаб-наме» указываются даты их составления – конец XIII века [5, с. 43, 47]. И это в какой-то степени согласуется с принятием ислама Берке-ханом в Дешт-и Кыпчаке после прихода к власти в 1257 г.

Результаты исследования

Результаты исследования основываются на ряде факторов и свидетельств письменных источников о существовании процессов адаптации ислама к местным религиозных воззрениям населения как оседло-земледельческих областей, так и кочевой степной зоны. В ходе исследования нами было проведен анализ историографии по раннему исламу и его взаимодействий с другими религиями. Этот анализ показал, что исламу в тюркском кочевом обществе пришлось столкнуться с понятиями святых мест, почитанием, пещер, гор, того ландшафта, в котором жили тюрки. Это стало основой привычного для тюркских народов поклонений святым местам, ставшего допустимым в ханафитском мазхабе.

Важным результатом данного исследования стало то, что в социально-политической истории государства Караханидов особо место отводилось военной элите. Это отразилось не

только в формировании военно-ленной системы, но и в культурных аспектах жизнедеятельности. Например, для военных существовали свои кади (аскери-кади), которые занимались вопросами богослужения в армии. Эти богословы имели крепкие связи с караханидскими властями, они осторожно относились к местным самаркандским ученым. Известно, что после смерти одного из кади из Испиджаба нашли сундук с его фетвами. В этих фетвах туркестанские кади описывались промахи самаркандских муфтиеви давались предложения для их устранения [5, с. 88–89]. Это все факты отражали дискуссии между различными течениями в исламе на столь раннем этапе в истории Центральной Азии.

В представленном исследовании мы предполагаем, что сложение и дальнейшее формирование сословия ходжей среди казахских родов происходило в результате адаптации раннего ислама к кочевой родоплеменной организации общества. Однако устойчивое существование этого религиозного сословия должно было пройти достаточно длительный период. И, вероятно, публикации архива мавзолея Ходжа Ахмада Йассави могут пролить на это свет. Вместе с тем, сословие ходжей уже в караханидское время формировало родословную своих представителей, видя начало от самого пророка или тех арабов-завоевателей, столкнувшиеся в военных битвах с тюрками за согдийские города, а затем территории Южного Казахстана и Жетысу.

Направленность, выявленных в ходе изучения этой темы, относится к теоретическим, основанным на анализе письменных источников по раннему исламу и другим религиям тюркского времени. Исследование позволяет глубже посмотреть на вопросы взаимодействия между религиями и культурными особенностями среды распространения ислама в Центральной Азии. Вместе с тем, в ходе конкретного изучения письменных источников выявляются такие факты как формирование аскетизма, тюркской религиозной терминологии не связанной с исламом, а берущие свои корни в манихействе или буддизме.

Научной новизной исследования является то, что предшествующие до ислама верования и религии не могли в одночасье исчезнуть и стали частью мусульманской религиозной практики среди тюркского населения. Другой научной новизной представленного исследования является способность раннего ислама адаптироваться к социально-политической системе тюркских каганатов с их родоплеменными отношениями. Отсюда существование локальных религиозных особенностей ислама у разных народов допускается самим исламом.

Заключение

В нашем исследовании мы хотели обратить внимание на вопросы адаптации ислама к раннему религиозному наследию населения Центральной Азии, а именно, изучили манихейство и его судьбу в регионе. Нами были рассмотрены тюркские письменные памятник караханидского времени, это «Словарь тюркских наречий» Махмуда ал-Кашгари и «Кудатгу билик» Юсуфа Баласагуни. Мы можем утверждать, что манихейские религиозные элементы перерабатываются ранним исламом и отражаются в письменном наследии.

Способность раннего ислама к адаптации к среде и окружению регионов распространения сыграла важную роль в продвижении этой религии в степных зоны Центральной Азии, создало в период династий Караханидов, Саманидов и Сельджукидов благоприятные факторы для своего закрепления в тюрком обществе. Дискуссии тюркского времени оказались значительными для дальнейшей судьбы ислама в Центральной Азии.

Ислам в казахском обществе стал составляющей традиции и культуры, нормы и правила религии воспринимаются в качестве традиции, а не обязательных предписаний, как исполнения религиозной обрядности [22, с. 68]. Именно эти стороны казахского ислама подвергаются критике и отрицанию фундаменталистских течений в исламе. Их идеология опасна как для общества, так и государства, потому что может привести к утрате традиционных для казахского общества ценностей, изменения духовной культуры. Чуждая религиозная идеология, варианты салафизма или вахабизма, представляют угрозу безопасности общества и государства. Они могут привести к конфессиональному расколу, росту противоречий и навязывания чуждых ценностей. Задача исследователей объяснить историко-религиозные основания традиционного ислама казахов, их национальные ценности, всесторонне изучить наследие казахских улемов, суфией, мусульманских интеллектуалов, интеллегенции и выявить слабые и сильные стороны такой идентичности. Наследие ислама казахского народа является основой для культурной

идентичности в универсализирующемся мире, обращение к национальным корням и ценностям раскрывает потенциал казахстанской гражданственности.

Список литературы

1. Собраний фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘ / Введение, подготовка оригинального текста, приложения и указатели Б.М. Бабаджанова и С.А. Мухаммадаминова. Отв. ред. А.К. Муминов. – Алматы-Ташкент: «Дайк-Пресс», 2008. 278 с.

2. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Алматы-Берн-Ташкент-Блумингтон: «Дайк-Пресс», 2008. –Т. 2. – 368с.

3. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Алматы-Берн-Ташкент-Блумингтон: «Дайк-Пресс», 2013. –Т. 1. – 640 с.

4. Исторические документы мавзолея Ходжа Ахмада Йасави. – Астана, 2017. – 216 с.

5. Муминов А.К. Научное наследие ханафитских ученых Центральной Азии и Казахстана. – Астана, 2018. – 368 с.

6. Базарбаева Г.А., Джумабекова Г.С. Художественные бронзы Жетысу. –Алматы, 2013. – 226 с.

7. Лившиц В.А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. - СПб: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. – 414 с.+илл.

8. Махмуд ал-Кашагари. Диван луга тат-Турк. \ Пер. и предис. З.-А.М. Ауэзовой. - Алматы, 2005. – 1276 с.

9. Гоибов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. - Душанбе: Донши, 1989. – 148 с.

10. История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. В 5-томах. – Алма-Ата: Наука, 1977. – 470 с.

11. Большаков О. Г. К истории Таласской битвы (751г.) // Страны и народы Востока (сб.). - Вып 22. кн.2. - Москва, 1980. - С. 132-136.

12. Dankoff R. Kasgari of the Beliefs and Superstitions of the Turks. \\ Journal of the American Oriental Society. - Vol.95, n.1, 1975. - P. 68-80.

13. Зуев Ю.А., Агелеуов Г.Е. Буд-Тенгри – прародитель древних тюрков. –Культурные контексты Казахстана: история и современность. - Алматы, 1998. – С. 90-120.

14. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае \\ Советская этнографии. - М., 1946. - Вып. 2. – С. 145-160.

15. Бертельс Е.Е. Суфизм и суфийская литература. – Избранные труды. –Москва: Наука, 1965. - С. 181-187.

16. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. - Алматы, 2002.

17. Vaissière E. de la. Mani en Chine de VI-e siècle \\ Journal Asiatique. – 2005. –Т. 293. – № 1 – P. 357-378.

18. Абусеитова М.Х. Предисловие. \ Ходжа Ахмет Яссави «Хикметы». \ Пер. с чатйаского. – Алматы, 2004. – С. 3-7.

19. Кефалайа (“Главы”). Коптский манихейский трактат. \ Пер. с коптского, исследования, комментарий, глоссарий и указатель Е.С. Смагиной. - М., 1998. – 513 с.

20. Жандарбек З. Комментарий. \ Ходжа Ахмет Яссави «Хикметы». \ Пер. с чагатйаского. – Алматы, 2004. – С. 194-200.

21. ДеУис Д. Маша' их-и турк и Хʷаджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа. – Суфизм в Центральной Азии: зарубежные исследования. – Санкт-Петербург, 2001. –С. 211-274.

22. Нуртазина Н.Д. Новые подходы к изучению религиозной идентичности казахского этноса. // Қазақ хандығының құрылуының 550 жылдығына орай ұйымдастырылған «Қазақ хандығы: тарих, теория және бүгінгі күн» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы, 2015. – С. 67-70.

ЖЕНДТІҢ ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТІНЕ ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

THE CONTRIBUTION OF JEND TO ISLAMIC CIVILIZATION

Улан Шарипов[1]; Нурлан Кайрбеков[2]; Рамазан Естай[3]
Ulan Sharipov[4]; Nurlan Kairbekov;[5] Ramazan Estai[6]

Кіріспе

Ортағасырлық Қазақстан тарихындағы қалалар ислам өркениетінің жергілікті нұсқасын қалыптастырған негізгі орталықтардың бірі болды. Отырар, Сығанақ, Сауран және Ясы тәрізді белгілі қалалармен қатар, Сырдарияның төменгі ағысындағы Жend те көшпелі дала мен отырықшы аймақты байланыстыратын ерекше қызмет атқарды. Араб-парсы географтары бұл өңірді оғыздар мекендеген шекаралық кеңістік ретінде сипаттайды. Жend арқылы Хорезм, Мәуереннахр және Дешті Қыпшақ арасындағы сауда, дипломатиялық қатынас, діни идеялар мен білім тарады. Сондықтан қаланың тарихын жеке мекеннің өткені емес, исламдану, урбанизация және мәдени алмасу үдерістерінің тоғысқан нүктесі ретінде қарастырған орынды [1; 2].

Зерттеудің мақсаты - Жендтің ислам өркениетіне қосқан үлесін ғалымдар, діни қайраткерлер және мәдени мұралар тұрғысынан кешенді бағалау. Осы мақсатқа жету үшін Жендтің тарихи-географиялық орны анықталып, исламның орнығуына ықпал еткен әлеуметтік орта сипатталады; қаламен байланысты тұлғалардың еңбектері талданады; археологиялық және жазба мұралардың маңызы ашылады. Зерттеуде тарихи-салыстырмалы, деректанулық және өркениеттік тәсілдер қолданылды. Негізгі дерек тобына ортағасырлық географиялық және тарихи хабарлар, ғұмырнамалық мәліметтер, сондай-ақ қазіргі археологиялық зерттеулер жатады.

Мәселенің күрделілігі Жендтің нақты орналасқан орнын анықтау әлі де толық аяқталмағанынан көрінеді. Бұрын Жанқала қалашығы Жендпен теңестірілсе, кейінгі керамикалық және нумизматикалық материалдар онда моңғолға дейінгі қабаттың жоқ екенін көрсетті. Сол себепті зерттеушілер ертеректегі Жендті Құмқала маңынан немесе Сырдың ескі арналарына жақын өзге нүктелерден іздеуді ұсынады [3]. Демек, Жend мұрасын сипаттағанда жазба деректегі қала мен белгілі бір археологиялық ескерткішті дәлелсіз толық сәйкестендіруден сақтану қажет.

Жендтің тарихи және өркениеттік ортасы

Жend X ғасырдан бастап жазба деректерде Сырдарияның төменгі ағысындағы оғыз қаласы ретінде аталады. Оның географиялық орны екі шаруашылық-мәдени аймақтың түйісуіне мүмкіндік берді: оңтүстіктегі Хорезм мен Мәуереннахрдың отырықшы, мұсылмандық қалалары және солтүстіктегі көшпелі оғыз-қыпшақ даласы. Қалаға мұсылман саудагерлері келіп, дала өнімдерін қабылдаса, кері бағытта қолөнер бұйымдары, жазба мәдениет, діни білім және құқықтық нормалар тарады. Арал теңізінің кейбір ортағасырлық еңбектерде «Жend теңізі», ал төңіректегі құмды алқаптың «Жend шөлі» деп аталуы қаланың аймақтық беделін аңғартады [1; 3].

Жендтің ислам тарихындағы символдық маңызы Селжұқ әулетінің қалыптасуымен тығыз байланысты. Дәстүрлі баяндауларда Селжұқ ибн Дұқақ өзіне ерген оғыз тобымен Жend

[1] Көкшетау қаласындағы «Жақия» мешітінің бас имамы; Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Дінтану кафедрасының докторанты, Астана, Қазақстан Республикасы e-mail: akm_fatua@mail.ru
[2] Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, “Дінтану” кафедрасының доценті, PhD докторы, Астана, Қазақстан Республикасы
[3] Ш. Уәлиханов университетінің магистранты, Көкшетау қаласы, Қазақстан Республикасы
[4] Chief Imam of the Zhakhiya Mosque in Kokshetau; PhD Candidate at the Department of Religious Studies, L.N. Gumilyov Eurasian National University e-mail: akm_fatua@mail.ru
[5] L.N. Gumilyov Eurasian National University, Department of Religious Studies, Associate Professor, Astana, Republic of Kazakhstan; PhD.
[6] Master’s Degree Holder, Shokan Ualikhanov Kokshetau University, Kokshetau, Republic of Kazakhstan.

аймағына келіп, осында исламды қабылдағаны айтылады. Бұл оқиғаның кейбір бөлшектері аңыздық сипатта болғанымен, оның тарихи өзегі маңызды: X-XI ғасырларда төменгі Сыр бойы исламданған қалалар мен әлі де дәстүрлі нанымдағы көшпелі қауымдардың шекарасы болды. Жендтегі мұсылман орта Селжұқ қауымының жаңа діни бірегейлігін орнықтырып, кейін Хорасан, Иран, Ирак және Анадолы тарихына ықпал еткен ірі саяси күштің рухани бастауына айналды [1; 4].

XI-XII ғасырларда қала Селжұқтар мен Хорезмшахтар мемлекеттері үшін стратегиялық тірек болды. Хорезмшах Атсыз Жендті далаға жасалатын жорықтардың базасы ретінде пайдаланды; Іл-Арслан мен Текеш секілді тақ мұрагерлерінің қалаға әкім болып тағайындалуы оның мәртебесін көрсетеді. Бұл саяси қызмет исламдық институттардың да орнығуына жағдай жасады. Яқұт әл-Хамауидің мәліметі бойынша, Женд тұрғындары ханафи мазһабын ұстанған [1]. Ханафилік құқықтың саудаға, келісімге және жергілікті әдетке икемді тетіктері шекаралық, көпэтносты ортада қоғамдық қатынастарды реттеуге қолайлы болды.

1220 жылы Женд моңғол әскеріне берілгенімен, тоналудан құтылмады. Келесі жылы Жошы оны Хорезмге бағытталған жорықтың тірегі ретінде пайдаланды. Соған қарамастан қала моңғол дәуірінде де біршама өмір сүрді. XIV ғасырдың басындағы қытай картасында оның атауы кездеседі, ал кейінгі деректерде базары мен саудагерлері болғаны айтылады. XIV ғасырдың соңына қарай қаланың тарихи сахнадан жоғалуы Сыр арналарының өзгеруі, саяси жолдардың ауысуы және соғыстар сияқты бірнеше фактордың ықпалымен түсіндіріледі [1; 3].

Жендтен шыққан ғалымдар мен діни қайраткерлер

Яқұб ибн Ширин әл-Женди

Ортағасырлық авторлар Жендтің әдеби және ғылыми ортасын Яқұб ибн Ширин әл-Женди есімімен байланыстырады. Ол әйгілі тілші әрі Құран тәпсіршісі Махмұд аз-Замахшаридің шәкірті болған, ақын және көркем сөз шебері ретінде танылған. 1153 жылы Хорезмшах атынан Бұхара мен Самарқандқа елшілік қызмет атқаруы оның тек қалам иесі емес, дипломатиялық мәдениетті меңгерген білімді тұлға болғанын көрсетеді [1]. Орта ғасырдағы елші шешендік өнерді, араб-парсы хат үлгілерін, құқықтық және сарайлық әдепті жақсы білуге тиіс еді. Осы тұрғыдан Яқұб әл-Жендидің қызметі Жендтегі білімнің практикалық мемлекеттік істермен сабақтасқанын дәлелдейді.

Ғалымның аз-Замахшари мектебімен байланысы ерекше назар аударады. Хорезмде қалыптасқан бұл филологиялық дәстүр араб тілінің грамматикасын, риториканы және Құран мәтінін тілдік талдауды жоғары деңгейге көтерді. Женд тумасының сол ортада білім алуы төменгі Сыр бойының Хорезм ғылыми кеңістігіне енгенін білдіреді. Оның Бұхара мен Самарқандқа баруы білім мен дипломатия желісінің шығыстағы Мәуереннахр қалаларына дейін созылғанын көрсетеді. Яқұб әл-Женди тұлғасы арқылы Женд ислам өркениетінің шет аймағы емес, орталықтар арасындағы білім алмасуға қатысқан қала ретінде танылады.

Мұайяд ад-Дин әл-Женди

Жендтен шыққан ең ықпалды ойшылдардың бірі - XIII ғасырдағы сопы, ақын және философиялық түсіндірме дәстүрінің өкілі Әбу Абдаллаһ Мұайяд ад-Дин ибн Махмұд ибн Саид әл-Женди. Оның туған жылы мен жастық шағы туралы мәлімет аз. «Әл-Женди» нисбасы туған жерін анық көрсетеді. Өзінің «Нафхат ар-рух» еңбегіндегі өмірбаяндық мәліметтеріне қарағанда, ол дүниелік байланыстардан бас тартып, қажылық пен рухани ізденіс жолына шыққан. Кейін Қонияда Садр ад-Дин әл-Қунауидің шәкірті болып, шамамен он жыл қызмет еткен [5; 6].

Әл-Жендидің ислам интеллектуалдық тарихындағы басты орны Ибн Арабидің «Фусус әл-хикам» еңбегіне жазған түсіндірмесімен айқындалады. Ол осы шығармаға толық түсіндірме жазған алғашқы авторлардың бірі саналады. Еңбек кейінгі парсы және түркі дүниесіндегі көптеген түсіндірмелерге негіз болды. Осылайша Сыр бойынан шыққан ғалымның ойлары Қония, Бағдат, Синоп, Тебриз және кейін Османлы әлеміне тараған сопылық-интеллектуалдық желіге енді. Оның мұрасы Жендтің ислам өркениетіне үлесін жергілікті деңгейден әлдеқайда кең ауқымда көрсетеді.

Әл-Женди араб және парсы тілдерінде жазды. «Шарх Фусус әл-хикамнан» бөлек, «Нафхат ар-рух уа тухфат әл-футух» еңбегінде құдайды тану, көркем есімдер, кемел адам және сопылық халдер мәселелерін қарастырды. Оның қолжазбалары Стамбұл кітапханалары мен

басқа қорларда сақталған. Бұл жағдай Женд мұрасының материалдық іздері туған өңірден тыс жерлерде жалғасқанын білдіреді. Ғалымның арабша және парсыша шығармашылықпен айналысуы ортағасырлық мұсылман білімінің көптілді табиғатын, ал түркілік ортадан шығуы осы дәстүрдің этномәдени шекарадан жоғары тұрғанын дәлелдейді [5; 6].

Әл-Жендидің өмір жолы діни білімнің қозғалыс арқылы тараған да байқатады. Ол Жендтен Қонияға, одан Бағдат пен Синопқа барған; әр қалада ұстаздық, түсіндірме жазу немесе рухани насихат қызметімен айналысқан. Сондықтан оны тек бір қаланың ғалымы деп емес, Жендте қалыптасқан мәдени капиталды ислам әлемінің түрлі орталықтарына жеткізген қайраткер деп бағалауға болады. Оның еңбектерінде теориялық сопылықты араб тілін білмейтін оқырманға түсіндіруге ұмтылыс байқалады. Бұл білімді кең аудиторияға бейімдеудің ерте үлгісі еді.

Діни орта және исламдану үдерісіндегі рөл

Жендтің исламданудағы рөлі жеке ғұламалармен ғана өлшенбейді. Қаланың күнделікті діни өмірін мешіт, базар, құқықтық тәжірибе, саудагерлер қауымы және білім иелері қалыптастырды. Якұттың тұрғындарды ханафи деп сипаттауы XIII ғасырдың басына қарай мазһабтық бірегейліктің орныққанын білдіреді [1]. Бұл дерек Жендте намаз бен ғибадат орындарынан бөлек, неке, мұра, сауда және қоғамдық келісім мәселелерін реттейтін құқықтық білім иелері болғанын жанама түрде көрсетеді. Алайда нақты медресе атаулары немесе белгілі қазылар тізімі толық сақталмағандықтан, мұндай институттардың көлемін асыра бағалауға болмайды.

Шекаралық қала жағдайында ислам тек догмалық ілім ретінде емес, әртүрлі қауымдарды ортақ әлеуметтік тәртіпке біріктірген өркениеттік жүйе қызметін атқарды. Мұсылман саудагерлері арқылы адал сауда, келісім, қарыз, кепіл сияқты құқықтық түсініктер тарады; араб жазуы әкімшілік пен рухани беделдің құралына айналды; мұсылмандық есімдер мен жерлеу салты кеңейді. Жендтің оғыз ортасындағы ықпалы кейін қыпшақ даласына бағытталған діни-мәдени байланыстарға негіз қалады. Бұл үдеріс бір мезетте жүрген жаппай өзгеріс емес, сауда, туыстық, саяси одақ және сопылық насихат арқылы бірнеше ғасыр бойы жүзеге асқан бейімделу болды.

Жендтің діни тарихындағы маңызды ерекшелік - орталық пен периферия қатынасының екіжақтылығы. Бір жағынан қала Хорезм мен Мәуереннахрдан құқықтық, тілдік және сопылық білім қабылдады. Екінші жағынан, Жендтен шыққан адамдар сол білімді қайта өңдеп, басқа аймақтарға таратты. Якұб әл-Женди мен Мұайяд ад-Дин әл-Женди осы қозғалыстың екі үлгісін танытады: біріншісі филология мен дипломатия арқылы, екіншісі сопылық философия мен түсіндірме арқылы ықпал етті. Демек, Женд ислам мәдениетін тек қабылдаушы емес, оны тасымалдаушы және өндіруші орталық та болды.

Мәдени мұралар және археологиялық айғақтар

Женд мұрасын зерттеуде материалдық мәдениет пен жазба деректерді қатар қарастыру қажет. Қала атауы ортағасырлық географтар мен тарихшылардың еңбектерінде, дипломатиялық оқиғаларда және тұлғалардың нисбасында сақталды. «Әл-Женди» атауының өзі қалаға қатысты мәдени жадтың ерекше формасы болды: ғалым қай жерде еңбек етсе де, оның шыққан ортасы есімінде бірге жүрді. Әл-Жендидің әр ел кітапханаларында сақталған қолжазбалары осы жазба мұраның бүгінге жеткен ең құнды бөлігі саналады.

Археологиялық тұрғыдан Жендті ұзақ уақыт Жанкала қалашығымен сәйкестендіру кең тарады. Жанкаладағы зерттеулер цитадель, шахристан және рабадтан тұратын күрделі қала құрылымын көрсетті. Онда сарайға ұқсас ғимарат, керуен-сарайлар, тұрғын жайлар, каналдар, күйдірілген және шикі кірпіштен салынған құрылыстар анықталған. Михрабы сақталған мешіт пен екі залды діни құрылыс қалалық мұсылмандық ортаның заттық белгілері ретінде маңызды. Ирандық люстр, қытай фарфоры, әртүрлі керамика мен теңгелер халықаралық сауда байланыстарының кеңдігін көрсетеді [3].

Сонымен бірге бұл олжаларды тікелей X-XII ғасырлардағы Женд мұрасы деп атауда сақтық қажет. Жанкаладан табылған негізгі керамика мен теңгелер XIV-XVII ғасырларға жатады; моңғолға дейінгі қабат анықталмаған. Осыған сүйенген К. Байпақов пен Д. Воякин Жанкаланы ертедегі Жендпен теңестірудің негізсіз екенін көрсетіп, іздеуді жалғастыру қажеттігін айтты [3]. Зерттеушілер қаланың орны уақыт өте ауысуы мүмкін екенін де ескертеді.

Сондықтан Жанкала материалдары төменгі Сыр бойындағы кейінгі исламдық қалалық мәдениетті сипаттайды, бірақ олардың әрбірін Жендке телу ғылыми тұрғыдан дұрыс емес.Жендтің мәдени мұрасын үш қабатқа бөлуге болады. Бірінші қабат - тарихи ландшафт: Сырдың ескі арналары, керуен жолдары, суару жүйелері мен қоныстар желісі. Екінші қабат - заттық мұра: бекіністер, мешіттер, тұрмыстық және сауда құрылыстары, керамика, металл бұйымдар мен теңгелер. Үшінші қабат - рухани және мәтіндік мұра: қаланың аты аталған шежірелер, географиялық еңбектер, ғалымдардың нисбасы, қолжазбалар мен сопылық түсіндірмелер. Осы қабаттарды бір-бірінен бөліп қарастыру Жендтің өркениеттік қызметін толық түсінуге кедергі келтіреді.

Мұраны сақтау үшін нақты локализацияға бағытталған пәнаралық зерттеу қажет. Ескі өзен арналарына геоархеологиялық барлау жасау, спутниктік суреттерді салыстыру, керамиканы кезеңдеу, теңгелерді жүйелі зерттеу және араб-парсы қолжазбаларындағы топонимдерді қайта қарау маңызды. Сонымен қатар әл-Женди еңбектерін қазақ тіліне ғылыми түсініктемемен аудару, цифрлық каталог жасау және Женд тарихын мектеп пен жоғары оқу орны бағдарламаларына енгізу керек. Мұндай шаралар ескерткішті тек туристік нысан ретінде емес, Қазақстанның исламдық интеллектуалдық тарихының бір бөлігі ретінде танытады.

Женд мұрасының ислам өркениетіндегі орны

Жендтің өркениеттік үлесін бағалағанда «ірі астана» өлшемін қолдану жеткіліксіз. Оның тарихи күші шекаралық делдалдық қызметінде болды. Қала отырықшы мұсылман әлемі мен көшпелі дала арасындағы экономикалық және мәдени аударма алаңын құрды. Ислам мұнда сырттан келген дайын жүйе күйінде қалмай, оғыз-қыпшақ ортасының әлеуметтік құрылымымен үйлесті. Селжұқ әулетінің Жендпен байланысты исламдану әңгімесі осы үдерістің саяси салдарын көрсетсе, ханафи қауымы оның құқықтық-институционалдық сипатын танытады.

Ғалымдар мұрасы Жендтің ықпал ауқымын кеңейтті. Якуб әл-Женди Хорезмнің тіл білімі мектебін дипломатиялық тәжірибемен ұштастырды. Мұайяд ад-Дин әл-Женди Ибн Араби мен Садр ад-Дин Қунауи дәстүрін жүйелеп, кейінгі сопылық әдебиетке әсер етті. Бірі Мәуереннахр қалаларымен, екіншісі Анадолы, Ирак және Иран орталықтарымен байланыс орнатты. Бұл тұлғалардың өмірбаяны төменгі Сыр өңірінің ислам әлеміндегі білім айналымына нақты қатысқанын дәлелдейді.Материалдық мұра қала мәдениетінің әлеуметтік негізін ашады. Суару арналары ауыл шаруашылығын, базар мен керуен-сарайлар сауданы, бекіністер саяси қауіпсіздікті, мешіттер діни тәжірибені қамтамасыз етті. Ал керамика мен импорттық бұйымдар Женд аймағының тұйық болмағанын көрсетеді. Осы инфрақұрылым болмаса, ғалымдардың қалыптасуы мен қолжазба мәдениетінің таралуы да мүмкін болмас еді. Сондықтан ғалым, діни институт және қалалық орта өзара байланысқан біртұтас құбылыс ретінде қарастырылуы тиіс.

Женд тарихының деректік негіздері

Женд туралы мәліметтер бір ғана дерек түрінен емес, әр кезеңде жазылған географиялық, тарихи және өмірбаяндық шығармалардан құралады. Ортағасырлық географтар қаланың орналасуын Сырдария, Хорезм және Арал маңындағы жолдармен байланыстыра сипаттады. Тарихшылар Жендті Селжұқтар, Хорезмшахтар және моңғол жорықтары контексінде атады. Ал ғұламалардың нисбалары қаланың ғылыми беделін көрсететін дерек қызметін атқарады. Осы материалдарды салыстыру Жендтің саяси тарихын ғана емес, оның сауда, құқық, діни білім және мәдени байланыс орталығы болғанын түсіндіруге мүмкіндік береді [1; 2; 7; 8].

Жазба деректерді қолдануда олардың мақсаты мен жазылған уақытын ескеру қажет. Географиялық еңбек авторы жол қашықтығына, базарға немесе табиғи ортаға назар аударса, сарай тарихшысы әскери жорық пен билеушілер әрекетін алдыңғы орынға қояды. Сопылық өмірбаяндарда рухани тәжірибе мен ұстаздар сабақтастығы маңызды болады. Сондықтан бір авторда кездеспейтін мәліметтің басқа жанрда сақталуы заңды. Деректер арасындағы айырмашылықтарды қарама-қайшылық ретінде ғана емес, қаланың әртүрлі қызметін ашатын мүмкіндік ретінде бағалау керек. Мұндай тәсіл Жендті тек бекініс немесе сауда орны емес, әлеуметтік және интеллектуалдық кеңістік ретінде қалпына келтіруге көмектеседі.Археологиялық дерек жазба мәліметтерді нақтылайтын негізгі құрал болғанымен, оны да автоматты түрде белгілі бір топониммен сәйкестендіруге болмайды. Өзен арналарының ауысуы, қалалардың қайта салынуы және халықтың көрші қонысқа көшуі Сыр бойындағы

мекендердің тарихи географиясын күрделендірді. Жанкала материалдарының басым бөлігі кейінгі кезеңге жататыны ертедегі Жендті іздеудің жалғасуы керектігін көрсетті [3]. Болашақ зерттеулерде радиокөміртектік мерзімдеу, керамиканың технологиялық сараптамасы, нумизматика, геоақпараттық карта және ескі арналарды қашықтан барлау нәтижелері бір жүйеге біріктірілуі тиіс. Сонда жазба деректегі Жend пен археологиялық нысандардың арақатынасы дәлелді түрде айқындалады.

Жend және исламдық білім айналымы

Ортағасырлық ислам өркениетінде білім белгілі бір қала шеңберінде тұйықталмады. Ғалымдар ұстаз іздеп сапарға шықты, қолжазбалар көшірілді, сауда керуендерімен бірге кітаптар мен идеялар тарады. Жендтің Хорезмге, Мәуереннахрға және дала жолдарына жақындығы оны осындай айналымның аралық буынына айналдырды. Қала тұрғындарының ханафи mazhабын ұстануы құқықтық білімнің орныққанын білдірсе, Жендтен шыққан әдебиетші мен сопы ғалымдардың қызметі жергілікті ортаның кең ғылыми желіге қосылғанын дәлелдейді [1; 5]. Бұл үдерісте араб тілі діни ғылым мен жазба байланыстың тілі, парсы тілі әдеби және сопылық шығармашылықтың тілі, ал түркі тілі күнделікті қарым-қатынас пен ауызша насихаттың құралы болды.Яқұб ибн Ширин әл-Жендидің аз-Замахшари дәстүрімен байланысы тіл білімінің Құранды түсіндіру, шешендік және ресми хат жүргізу салаларымен ұштасқанын көрсетеді. Оның елшілік қызметі ғылыми дайындықтың саяси тәжірибеде қажет болғанын аңғартады. Елші өзге билеушінің сарайында келіссөз жүргізіп, жазбаша үндеу жеткізіп, құқықтық және рәсімдік нормаларды сақтауға міндетті еді. Осы себепті әл-Жендидің қызметі Жендтегі білім мәдениетінің қолданбалы қырын айқындайды. Қаладан шыққан адамның Бұхара, Самарқанд және Хорезм орталарымен байланыс орнатуы төменгі Сыр бойының халықаралық қатынастарға қатысқанын көрсететін маңызды айғақ болып табылады [1].

Мұайяд ад-Дин әл-Жендидің мұрасы білім айналымының басқа үлгісін танытады. Ол Садр ад-Дин Қунауиден тәлім алып, Ибн Араби мектебінің күрделі ұғымдарын жүйелі түсіндіруге ұмтылды. Оның «Фусус әл-хикамға» жазған түсіндірмесі кейінгі шәрh дәстүріне ықпал етіп, қолжазба нұсқалары әртүрлі кітапханаларға тарады [5; 6]. Бұл еңбектің маңызы дайын идеяны қайталаумен шектелмейді: түсіндірме мәтін оқырманға ұғымдардың байланысын ашып, бұрынғы мұраны жаңа интеллектуалдық ортаға бейімдейді. Осы тұрғыдан әл-Женди Жендтің атауын ислам философиясы мен теориялық сопылық тарихында сақтап қалған тұлға болды.

Жend ортасының білімге қосқан үлесін бағалағанда сақталған есімдер санына ғана сүйену жеткіліксіз. Моңғол шапқыншылығы, табиғи ортаның өзгеруі, қолжазбалардың жоғалуы және ғылыми орталықтардың ауысуы көптеген жергілікті ғалымдар туралы мәліметтің жетпеуіне әсер етті. Дегенмен белгілі тұлғалардың өмір жолы қалада бастапқы сауат, діни тәрбие және кең аймақпен байланысу мүмкіндігі болғанын көрсетеді. Сондықтан Яқұб әл-Женди мен Мұайяд ад-Дин әл-Женди жеке дара құбылыс емес, дерегі толық сақталмаған интеллектуалдық ортаның көрінетін өкілдері ретінде қарастырылуы мүмкін. Бұл тұжырымды нақтылау үшін ортағасырлық ғұмырнамалардағы «әл-Женди» нисбасын жүйелі іздеу қажет.

Мәдени мұраны сақтау және ғылыми айналымға енгізу

Жend мұрасын сақтау ең алдымен ескерткіштердің орналасу аймағын кешенді қорғаудан басталады. Сырдың көне арналары маңындағы қалашықтар, қорымдар, суару жүйелері және керуен жолдары өзара байланысқан тарихи ландшафт құрайды. Бір нысанды жеке қорғау оның айналасындағы мәдени қабатты жоғалтудан сақтай алмайды. Сол себепті археологиялық барлау нәтижелерін бірыңғай картаға түсіріп, ескерткіштердің қорғау аймағын белгілеу, заңсыз қазба мен шаруашылық әсерін бақылау қажет. Табылған заттар жөніндегі мәліметтер де қазба орны, қабаты, мерзімі және салыстырмалы аналогтарымен бірге тіркелгенде ғана ғылыми құндылығын толық сақтайды.Жазба мұраны сақтау бағыты әл-Женди еңбектерінің қолжазбаларын анықтау, сипаттау және қолжетімді ету жұмыстарын қамтиды. Әртүрлі қорларда сақталған нұсқалардың атауы, көшірілген мерзімі, көшірушісі және мәтіндік ерекшеліктері көрсетілген электрондық каталог қажет. Мұндай каталог зерттеушілерге шығармалардың таралу географиясын, оқырман ортасын және кейінгі түсіндірмелермен байланысын көруге мүмкіндік береді. Қолжазбалардың сапалы цифрлық көшірмелері

түпнұсқаны артық пайдаланудан қорғайды. Сонымен бірге негізгі еңбектерді араб және парсы тілдерінен қазақшаға ғылыми түсініктememен аудару Қазақстандағы исламтану, тарих, философия және әдебиеттану зерттеулеріне жаңа дерек қорын қосады.

Жend мұрасын қоғамға таныту ғылыми дәлдікке негізделуі тиіс. Музей экспозициясында қаланың болжамды орналасуы мен дәлелденген археологиялық нысандардың айырмасы анық көрсетілгені жөн. Интерактивті карта, қысқа деректі фильм, қолжазба көшірмелері және археологиялық олжалардың кезеңдік түсіндірмесі келушіге қаланың бірнеше ғасырлық тарихын жүйелі қабылдауға көмектеседі. Жоғары оқу орындарында Жендті Сыр бойындағы урбанизация, түркілердің исламдануы және мұсылмандық білім желілері тақырыптарымен байланысты оқытуға болады. Осы жұмыстар орындалғанда Жend өткеннің көмескі қаласы ретінде емес, Қазақстан мен кең ислам әлемін сабақтастырған тарихи-мәдени орталық ретінде бағаланады.

Қорытынды

Жend - ортағасырлық Қазақстан аумағындағы ислам өркениетінің маңызды шекаралық орталықтарының бірі. Оның үлесі, біріншіден, Хорезм мен Мәуереннахрдың қалалық мұсылман мәдениетін оғыз-қыпшақ даласымен байланыстыруынан көрінді. Қаладағы сауда мен ханафи діни-құқықтық орта исламның бейбіт әлеуметтік арналар арқылы таралуына жағдай жасады. Селжұқ қауымының Жендпен байланысы бұл ықпалдың кейін бүкіл Батыс Азия тарихына ұласқанын аңғартады.

Екіншіден, Жend интеллектуалдық тұлғаларымен танылды. Яқұб ибн Ширин әл-Женди тіл, әдебиет және дипломатия салаларын тоғыстырса, Мұайяд ад-Дин әл-Женди сопылық философияны түсіндіру дәстүріне ірі үлес қосты. Оның «Фусус әл-хикамға» жазған түсіндірмесі Жend атауын халықаралық ислам ойының тарихына енгізді. Үшіншіден, қаланың мәдени мұрасы тарихи ландшафттан, сәулет пен тұрмыс қалдықтарынан, теңге-керамика кешенінен және әлем қорларындағы қолжазбалардан тұрады.

Жендтің нақты орны жөніндегі пікірталас аяқталған жоқ. Бұл белгісіздік қаланың маңызын төмендетпейді, керісінше жаңа археологиялық және мәтіндік зерттеулердің қажеттігін көрсетеді. Болашақта Жендті зерттеу Сыр бойындағы исламдану тарихын, көшпелі және отырықшы мәдениеттердің өзара ықпалын, сондай-ақ қазақ даласынан шыққан ғұламалардың әлемдік ислам ойына қосқан үлесін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Bosworth C. E. Jand // Encyclopaedia Iranica. Vol. XIV, Fasc. 5. 2008. P. 533. URL: https://www.iranicaonline.org/articles/jand-2/ (қаралған күні: 17.09.2026).

2. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. I. Москва: Издательство восточной литературы, 1963.

3. Байпаков К. М., Воякин Д. А. Города Восточного Приаралья: Дженд, Асанас, Барчкент. Алматы, 2012. URL: https://e-history.kz/storage/upload/library_ru_files/iblock/668/668e1de63f6436b1a45413a7ee67ce9c. pdf (қаралған күні: 17.09.2026).

4. Agajanov S. G. The States of the Oghuz, the Kimek and the Kipchak // History of Civilizations of Central Asia. Vol. IV. Paris: UNESCO, 1998.

5. Uludağ S. Cendî // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 7. İstanbul, 1993. S. 361-362. URL: https://islamansiklopedisi.org.tr/cendi (қаралған күні: 17.09.2026).

6. The Islamisation of Anatolia Project. Sharh Fusus al-Hikam: Muayyid al-Din al-Jandi. University of St Andrews. URL: https://www.islam-anatolia.ac.uk/data/documents/TK_Sul_Resid_405 (қаралған күні: 17.09.2026).

7. Яқұт әл-Хамауи. Муғжам әл-булдан. Т. II. Бейрут: Дар Садир, 1977.

8. Жувейни Ата-Мәлік. Чингисхан. История завоевателя мира / ауд. Е. Е. Харитонова. Москва: Магистр-пресс, 2004.

ПРИНЯТИЕ ИСЛАМА В ЗОЛОТОЙ ОРДЕ И ФЕНОМЕН «КОРАНА УЗБЕК ХАНА»: ИСТОРИКО-АРХЕОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

THE ADOPTION OF ISLAM IN THE GOLDEN HORDE AND THE PHENOMENON OF THE "QUR'AN OF UZBEK KHAN": A HISTORICAL AND ARCHAEOGRAPHIC STUDY

Алмат Амантаевич Абсаликов[1]
Almat Amantaevich Absalikov[2]

Введение

Процессы изменений политической ситуации в Золотой Орде сопровождались формированием новых моделей легитимации власти, в которых сакральный авторитет правителя чингизидской династии сочетался с новыми религиозными реалиями. В этом контексте особую значимость приобретает свиток священного Корана, известный как «Коран Узбек хана» - артефакт, отражающий не только новые религиозные традиции в Золотой Орде, но и стремление сакрализации ханской власти посредства исламского влияния. Археографическое исследование свитка священного писания, позволяет рассматривать этот Коран не только как религиозный текст, но и как новую идеологию, в системе власти Золотой Орды (Улуса Джучи). Параллельно с официальными источниками исламского происхождения важную роль в сакрализации власти играли устные традиции и народные предания, среди которых выделяются образы Баба Тукты Шашты Азиза и Едиге, сыгравших определенную роль в распространения Ислама в Улусе Джучи. Эти персонажи, широко распространённые в тюркокыпчакской и мусульманской фольклорноисторической традиции, выступали не только как хранители коллективной памяти, но и как носители идеологических установок, новом порядке, основанном на новой религии и соответствующем праве чингизидской традиции. Настоящая статья рассматривает археографические данные касающиеся свитка данного Корана, подаренного Узбек-хану и данные связанные с личностями Баба Тукты Шашты Азиза и Сейит-Ата. В данной статье, была сделана попытка через призму исторических источников и устной традиции проследить особенности принятия Ислама кочевниками Улуса Джучи и роль данного Корана а также личностей как Баба Тукты Шашты Азиза и Сейит-Ата в распространении Ислама среди кочевников. Обращение к средневековым нарративам, позволяет выявить, особенности формирования уникальной системы легитимации власти в условиях исламизирующегося тюркомонгольского мира.

Материалы и методы исследования

Основными источниками для исследования послужили труды: Коран Узбек хана, работы Муин ад Дина Натанзи «Мунтахаб ат Таварих» (Аноним Искандера), «Шаджара ат Турк» и работа Утемиш Хаджи «Кара Таварих» а также устная народная традиция. В данной статье мы использован нарративный и сравнительный методы исследования.

Анализ

В 2022 году, в рамках реализации государственной программы «Архив–2025», исследовательская группа Центра рукописей и редких книг Министерства культуры и информации Республики Казахстан, провела двухнедельную научную экспедицию в г. Стамбул (Турция). Исследовательские мероприятия осуществлялись на базе ведущих библиотечно-архивных учреждений, такие как библиотека «Сулеймание» и Османского государственного архива. Особое внимание было уделено фондам библиотеки «Сулеймание», в собрании которой хранятся уникальные рукописные источники периода Османской империи, Золотой Орды, Тимуридов, Сефевидов, Шибанидов и других государств. В числе наиболее значимых объектов, вызвавших интерес у казахстанских исследователей, оказался редкий экземпляр священного Корана, представляющий высокую художественную, историко-культурную и религиозную ценность. Дан-

[1] Национальный центр рукописей и редких книг, Астана, Республика Казахстан, главный эксперт, магистр исторических наук. E-mail: aalmat@mail.ru
[2] National Center of Manuscripts and Rare Books, Astana, Republic of Kazakhstan, Chief Expert, Master of Historical Sciences

ный манускрипт представляет собой изысканно оформленный свиток, переписанный выдающимся каллиграфом Бадром аль Хамадани, мастером, который ранее выполнил известный список Корана, созданный по заказу правителя Ильханидов Олджайту-хана (ум. 716 г. х./1316 г.). Данный же экземпляр Корана был завершён в месяц Рамадан 718 года хиджры (1318 г.) и, согласно некоторым данным, преподнесён в дар правителю Золотой Орды - Узбек хану (ум. 740 г. х./1341 г.) [1]. Вопросы, касающиеся обстоятельств передачи свитка священного Корана, требуют дополнительных исследований. Оригинал манускрипта в настоящее время хранится в библиотеке «Вахида Паши» в городе Кютахья (Турция), тогда как его одна копия находится в библиотеке «Сулеймание». В ходе экспедиции и переговоров Центр рукописей и редких книг с руководством библиотеки «Сулеймание», был приобретен свиток копии данного священного Корана для пополнения фондов Центра рукописей и редких книг в Астане. Рукопись выполнена в каллиграфическом стиле райхани на качественной восточной бумаге светло-кремового оттенка. Основной текст написан золотыми чернилами, диакритические знаки нанесены красным, которые указывают на правильность произношения (кира’ат). Оформление страниц свидетельствует о высоком уровне художественного мастерства. Текст помещён в трехцветные рамки (золотые, синие, красные), а заглавные листы и заставки украшены тончайшей иллюминацией. Особое внимание заслуживает оформление 199 й страницы, где название суры выполнено в каллиграфическом стиле сулс-райхани золотыми чернилами, обрамлёнными зелёной рамкой, что придаёт композиции особую выразительность.







В начале каждой суры приведены хадисы пророка Мухаммада (ﷺ), описывающие награду за чтение той или иной суры Корана. Дополнительную ценность манускрипту придаёт использование системы абджад, буквенно-числового обозначения аятов, где вместо общепринятых цифровых обозначений аятов Корана, используются соответствующие цифрам буквы арабского алфавита. Эти обозначения выполнены свинцово-белыми чернилами и размещены на золотом или тёмно-синем фоне, в обрамлении элегантных рамок из золота и синей краски, что подчёркивает сакральный статус текста и его высокую художественную значимость.

Размер рукописи: 225 × 325 × 75 мм. Всего 303 листа, по 14 строк на странице. Переплёт рукописи не оригинальный, он представляет собой более позднюю реставрацию, вероятно конца XVII–XVIII вв.

На посвящённой странице каллиграфией сулс на синем фоне золотыми буквами, арабской каллиграфией написано:

منقذ الورا عن المهالک سلطان الممالک المخصوص بعناية رب العالمين سلطان السلاطين ازبک و قدا عطاه الله من خلق محمد صلى الله عليه و سلم

«Спаситель людей от погибели, султан царств, особо отмеченный заботой Господа миров, султан султанов (царь царей) Узбек, которому Аллах даровал нрав из качеств Мухаммада ﷺ» [1, л- 302].

Далее текст на фарси:

بتايد خدا كريم و نور ازالى رايت و مرات حو خورشيد جهان آراى

«Да поможет (да поддержит) [его] Бог (Худо) Милостивый, и да будет вечный свет его знамением и степенью, он (Узбек хан) есть солнце, украшающее этот мир». [1, л- 302].

Далее следует текст панегирики и восхваление Узбек хану на арабском, где говорится:

.... و دراية القران العظيم الامر بترتيبه و بزبزه و تزميكه و تذهيبه المولى السلطان الاعظم ساحب اذيال العلى و الكريم سلطان العالم مولى ملوک العرب و العجم الموید بتاييد رب الارض و السماء مظهر الالا و مظهر النعماء

«И знаток Великого Корана, повелевший привести его в порядок, украсить, позолотить и орнаментировать, владыка, величайший султан, держащий края возвышенности и щедрости, султан мира, господин царей арабов и не арабов, поддержанный помощью Господа земли и небес, явление возвышенности и проявление благодеяний» [1, л- 302].



На первых и последних страницах рукописи есть наличие печатей Археологического музея, что указывает на то, что до поступления в библиотеку Кютахьи, рукопись, хранилась в фондах данного музея.

Из последнего отрывка панегирики в честь Узбек хана, мы понимаем, что украшение Корана, в частности позолотой, были сделаны уже непосредственно по приказу самого Узбек хана. Данный Коран, будучи расписанный золотом, являет собой прекрасное произведение искусства, отражает момент, когда ислам стал государственной религией, когда сам хан официально демонстрирует покровительство религии ислама.

В этой связи было бы интересно рассмотреть тему, связанную с принятием ислама, Узбек ханом, и каким образом данный Коран мог оказать на него свое влияние, изменив религиозную и политическую ситуацию на Евразийском пространстве в целом.

Существуют две версии, приводимые в исторических источниках, касающиеся принятия ислама правителями Золотой Орды и их подданными в Дешти-Кыпчаке.

Как известно Берке хан принял Ислам через шейха Сефи ад Дина Бахарзи, представителя суфийского ордена Кубравийя [2 л- 22-а, 3 с. 264].

На этом основании, как сам Берке, так и его ближайшее окружение пришли к Исламу через этот орден [4 с. 271-272]. Принятия Ислама Берке носило частный характер, большая часть его окружения и чингизидская аристократия все же не была готова отказаться от своих традиций.

Первая версия принятия Ислама Узбек ханом

Первая версия принятия Ислама, как ханами, так и народом Дешт и Кыпчака, связывается с правлением Узбек хана, который, по одной из версий, принял Ислам через посредничество Сейид-Ата. В «Шаджарат аль Атрак» приводится следующее: «После восшествия на престол Узбек хан в течение восьми лет находился во владениях Арки (Сары Арки? ارقا) в Дешти Кыпчаке, где была чистая вода и свежий воздух. Там имелись все условия для охоты, и хан наблюдал за своими землями. По прошествии этих восьми лет, под руководством шейха всех шейхов и мусульман, святого Зенги-Ата (да озарит Аллах его могилу), высокочтимого господина, известного прозвищами «наставник заблудших по воле Господа миров», «наставник страждущих», «руководитель ищущих», а также досточтимого Сейид-Ата (да освятит Аллах его тайну), халифа Зенги-Ата, в 720 году хиджры, соответствующем году Курицы по тюркскому календарю, Узбек хан удостоился чести принять Ислам» [4 с. 274].

В летописи шейха Бирзали указывается, что Узбек хан вступил на престол в 712 г. хиджры (1313 г.). После прихода к власти он казнил волшебников и колдунов, провозгласив ислам официальной религией государства [История Казахстана в арабских источниках. Т. 1. 2005. С. 144]. Однако Бирзали не уточняет, произошло ли провозглашение ислама официальной религией

сразу после восшествия Узбека на престол или спустя некоторое время после начала его правления. Аз-Захаби в своем труде «Тарих аль-Ислам» также сообщает, что Узбек хан взошёл на престол в 1313 г. и правил более тридцати лет. Будучи мусульманином, он уничтожил волшебников и некоторых эмиров. Однако Захаби также не указывает, когда именно Узбек принял ислам. Также в сочинении «Китаб ат-таварих ас-салатин ва-л-мулук ва-л-асакир», где говорится, что Узбек хан, придя к власти, провозгласил ислам официальной религией государства. [История Казахстана в арабских источниках. Т. 1. 2005. С. 191]. Тем не менее точная дата этого события также не приводится. Неясно, произошло ли это в год его восшествия на престол или спустя определённое время после прихода к власти. Поэтому указание «Шаджарат аль Атрак», мы считаем более точным, дополняющим арабские источники.

Как известно Зенги-Ата, проживал в окрестностях Шаша и был одним из учеников (первым халифом-заместителем) Хаким-Ата (Сулеймана Бакыргани, четвертого заместителя Ахмада Йасави) [6 с. 22]. Он родился и жил в вилайяте Шаш, где находится ныне его могила, к которой совершают паломничество. Зенги-Ата происходил из потомков Арслан-Ата [6 с. 22–26]. Сейид-Ата, второй халиф (заместитель) Зенги-Ата, был направлен в Улус Джучи для обращения хана в ислам [7]. Таким образом, согласно первой версии, Узбек хан принял Ислам посредством шейха Сейид Ата из ордена Йасавийя.

Вторая версия принятия Ислама

Согласно второй версии, Узбек хан принял Ислам через шейха Баба Тукты Шашты Азиза (Баба Туклеса). По некоторым данным, Баба Тукты Шашты Азиз (Баба-Туклес) также как и Сейид Ата, был учеником Зенги-Баба (Ата). Подробности принятия Ислама Узбек ханом через Баба Тукты Шашты Азиза приводятся в труде Утемиша Хаджи [2 л. 34б–35а]. Известный казахский исследователь З. Жандарбек считал, что Баба Тукты происходил из династии правителей Караханидов, тесно связанных с потомками Мухаммада Ханафия, и был сыном Исмаил Шейха, потомка Исхак-Бабы [8].

П. М. Мелиоранский полагал, что выражение **«بابا شاشلی عزیز»** (Баба Шашлы Азиз) следует интерпретировать как «могущественный из Шаша», то есть уроженец города Шаш (ныне Ташкент). Он подчёркивал, что слово «Шашлы» или «Шашты» происходит от топонима «Шаши» и его не следует путать с ошибочной трактовкой т.е. «покрытый волосами», встречающейся в некоторых интерпретациях и устных преданиях. В ногайской версии дастана о Едиге, опубликованной в редакции З. Усмановой, приводится полное имя Баба Тукты: **Хаджа Ахмад Баба Тукли Шашлы Азиз Бархаи**, о чём свидетельствует следующий отрывок:

من اوزیم کرامتلی ترکستانده قوچی احمد بیا توکلی شاشلی عزیز بارخایه دینک او ولی

«…Я сам из благословенного Туркестана, сын Кучы (Хаджи) Ахмада, Баба Тавакули Шашли Азиз Бархаи -аулие...» [9].

Однако в хорезмийском изложении XVIII века о принятии ислама Узбек ханом написанное Нуруллой ибн Убайдаллахом ас-Сыддыки аль Ховарезми приводятся ценные сведения о Баба-Туклесе: «Его имя (т.е. имя Баба-Туклеса) - Садр ад-Дин Ахмад. Однако в Хорезме и Мавераннахре он известен как Садр-Ата» [3 :568-569]. Далее он пишет: «оба они т.е. Сейид-Ата и Садр-Ата (Баба-Туклес) были направлены их учителем и шейхом Зенги-Ата в Сарайчик, где оба они занимались пропагандой религии и призвали к исламу Узбек хана. [3 с 569]». Таким образом факт обращения в Ислам Узбек хана через суфийский орден Йасавийя подтверждается источниками, и не может вызывать никаких сомнений. Оби версии (посредством Сеид -Ата и Садр-Ата) принятия ислама Узбек ханом только дополняют одна другую.

Участие Садр-Аты и Сейид-Аты в преподнесении данного Корана Узбек-хану

В исторических источниках отсутствуют прямые свидетельства того, что Садр-Ата (Баба Туклес) и Сейид-Ата преподнесли данный Коран Узбек-хану. Вместе с тем в «Шаджарат аль Атрак» сообщается: «в 720 году хиджры соответствующим году курицы по тюркскому календарю, Узбек-хан удостоился чести принять ислам» [4 с. 274]. Т.е. это соответствует 1320 году. Как мы знаем, Узбек-хан утвердился на престоле в 712 году, (1312/1313 г.). Как отмечает автор «Шаджарат аль Атрак» в течении последующих восьми лет, он находился во владениях Арки, в Дешт-и Кыпчаке. Следовательно, согласно данному источнику, принятие ислама Узбек-ханом следует датировать 1320 годом. Распространенная точка зрения о том, что Узбек-хан принял

ислам в конце XIII начале XIV веков и сразу придя к власти провозгласил ислам государственной религией, не находит своих подтверждений в исторических источниках.

Написание данного Корана было завершено в 1318 году, т.е. за два года до принятия ислама Узбек ханом. (Если следовать сведениям «Шаджарат аль Атрак»). В связи с этим можно предположить, что данный Коран сыграл определённою роль в принятии ислама Узбек ханом. Не исключено, что Коран могли преподнести в подарок Узбек-хану шейхи Садр-Ата (Баба Туклес) и Сейид-Ата.

Непосредственно на возможную связь рукописи с приятием ислама Узбек-ханом косвенно указывает посвящение, содержащееся в самом Коране: «И знаток Великого Корана, повелевший привести его в порядок, украсить, позолотить и орнаментировать, владыка, величайший султан, держащий края возвышенности и щедрости, султан мира, господин царей арабов и не арабов, поддержанный помощью Господа земли и небес, явление возвышенности и проявление благодеяний» [1 с. 302]. Как было указано ранее, данные панегирики в честь Узбек-хана, указывают на то, что украшение Корана позолотой и узорами, было уже сделано по приказу самого хана, после принятия им ислама. Таким образом первоначальное оформление Корана, и последующее его украшение представляют собой различные этапы в истории данного памятника.

Йасавийский тарикат, восходящий к духовной традиции Ахмеда Ясави, характеризовался рядом особенностей, способствовавших его широкому распространению среди тюркских народов. К их числу относятся использование тюркского языка в религиозной практике, акцент на внутреннем духовно-нравственном совершенствовании верующего, а не на внешних вопросах правовой теологии, а также относительная веротерпимость и адаптивность к местным культурным и религиозным традициям. Важной чертой тариката являлась интеграция отдельных элементов народных устоев в религиозную традицию, что обеспечивало его доступность и понятность для населения степных регионов. Благодаря этим особенностям ислам воспринимался кочевым обществом не как чуждая городская религия, а как органичная и приемлемая система духовных ценностей. Для кочевой элиты Золотой Орды именно суфийские формы ислама, прежде всего традиция Йасавийя, в наибольшей степени соответствовали религиозным и социокультурным потребностям степного общества.

Выводы. На основании проведенного анализа представляется возможным говорить о высокой культурно-исторической и художественной значимости данного рукописного Корана для Казахстана. Помимо того, что это священная книга мусульман, этот Коран выступает важным символом исторической памяти народа. Особую значимость имеет принятие ислама Узбек-ханом, под влиянием представителей ясавийского тариката т.е. Садр-Аты и Сейид-Аты. Это событие сыграло большую роль в распространении ислама на территории Золотой Орды и оказало существенное влияние на дальнейшее духовное и культурное развитие казахского народа.

Список литературы

1. Коран Узбек-хана: рукопись. 1318 г. 303 л. Хранится в библиотеке г. Кютахья, Турция. – Копия факсимиле приобретена Центром рукописей и редких книг (Астана) в 2025 г.
2. Утемиш Хаджи. Кара Таварих (Чингиз-наме – Таварих-и Дост Султан): рукопись на тюркском языке из личной библиотеки Ахмада Заки Валиди Тогана. – Стамбул, Турция. – С. 152. – Копия факсимильного издания приобретена Центром рукописей и редких книг г. Астаны в 2021 г.
3. ДиУис Д. Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және йасауияның мәдени тарихы. – Ыстамбұл – Түркістан, 2025. – 687 б.
4. Шаджарат ал-Атрак (другое название рукописи: «Таварих-и Чингиз-нама» или «Таварих-и Салатин-и Турк»): рукопись на фарси, автор неизвестен. – Хоутонская библиотека Гарвардского университета, Массачусетс, США. – С. 244. – Копия факсимиле приобретена Центром рукописей и редких книг (Астана) в 2021 г.
5. История Казахстана в арабских источниках: в 3 т. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – Т. 1. – 707 с.
6. Фахр ад-Дин Ваиз Кашифи. Рашахат айн ал-хайат: в 2 т. – Тегеран: Буньяд-е Никури -йе Нурия, 2006. – Т. 1. – 361 с. – Текст на персидском языке (оригинал).

7. DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. – University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, [s. a.]. – 651 p.
8. Karatyshkanova Z., Zhandarbek A., Maldybek A. Baba Tukty Shashty Aziz: myth and reality // Хабаршы. Дінтану сериясы. – 2025. – № 3 (43). – С. 91–98.
9. Мелиоранский П.М. Сказание о Едыге и Токтамыше по рукописи, принадлежащей Ч. Ч. Валиханову. – Санкт-Петербург : Изд. Имп. Русского географического общества, 1905. – 25 с.

МАУЕРЕННАХРДАҒЫ ЕРТЕ ҚҰРАН АУДАРМАЛАРЫ: ӘБУ БӘКІР ИБН АХМАД ИБН ХАМИД ЖӘНЕ ТҮРКІ ТІЛІНДЕГІ ҚҰРАН АУДАРМАСЫНЫҢ ТАРИХИ БАСТАУЛАРЫ

HEAD OF THE YASAWI STUDIES RESEARCH CENTER, NATIONAL HISTORICAL AND CULTURAL MUSEUM-RESERVE “AZIRET SULTAN”, PHD CANDIDATE AT L.N. GUMILYOV EURASIAN NATIONAL UNIVERSITY

Сайпулла Моллақанағатұлы[1]
Saipulla Mollakanagatuly[2]

Кіріспе. Құран мәтінінің араб тілінен өзге тілдерге аударылуы ислам өркениетінің әртүрлі аймақтарға таралуымен қатар жүрген күрделі діни, тілдік және интеллектуалдық үдерістердің бірі болды. Әсіресе ислам мәдениеті орныққан Мауереннахр кеңістігінде араб тіліндегі діни білімді жергілікті тілдерде түсіндіру қажеттілігі ерте кезеңнен-ақ байқалды. XI–XV ғасырлар аралығы Орта Азия түркі тілдерінің тарихындағы ең күрделі кезеңдердің бірі болып саналады. Бұған кітаби тілдердің тарихи тұрғыдан қалыптасқан үдеріс негізінде кең таралуы және осы дәуір ескерткіштерінің аз зерттелуі себеп болып отыр [1-3]. Бұл қажеттілік Құран тәпсірі, хадис, фиқһ және тарихи шығармаларды араб тілінен парсы және кейін түркі тілдеріне жеткізу тәжірибесінің қалыптасуына ықпал етті.

Осы тұрғыдан Самани дәуірінде Мұхаммед ибн Жәрир ат-Табаридің Құран тәпсірінің парсы тіліне аударылуы айрықша тарихи маңызға ие. Аталған аударма исламдық білімнің араб тілінен Мауереннахрдағы жергілікті оқырманға түсінікті тілдік ортаға берілуінің аса маңызды мысалдарының бірі саналады.

Бұл аударманың кіріспесінде оның пайда болу тарихына қатысты құнды мәліметтер сақталған. Онда Табаридің араб тіліндегі көлемді тәпсірінің Бағдаттан Самани билеушісі Әмір Сәйид Мәлик Мұзаффар Әбу Салихке жеткізілгені, араб тілін толық түсінудің қиындығына байланысты еңбекті парсы тіліне аудару мәселесі көтерілгені және осы мәселе бойынша Мауереннахр ғалымдарынан пәтуа алынғаны баяндалады. Деректе: «... علمای ماوراءالنهر را گرد کردند ...از شهر بخارا، چون فقیه ابو بکر بن احمد بن حامد...» яғни Мауереннахр ғалымдарының Бұхарадан, соның ішінде фақиһ Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидтен бастап, басқа да қалалардан жиналғаны айтылады [2-5].

Бұл мәліметтің маңызы тек парсыша аударманың тарихымен шектелмейді. Ол Мауереннахрда арабша діни мәтіндерді жергілікті тілде түсіндіруге мүмкіндік беретін ғалымдар ортасы, тілдік жағдай және аударма тәжірибесі қалыптасқанын көрсетеді. Осы тарихи орта кейін Қараханид дәуіріндегі түркі тіліндегі діни әдебиеттің, соның ішінде Құран аудармаларының пайда болуын түсіндіру үшін маңызды контекст береді.

Мақаланың мақсаты – Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид туралы деректік мәліметтерді талдау, Табаридің тәпсірін парсы тіліне аудару үдерісінің ұйымдастырылу ерекшеліктерін анықтау және осы тәжірибенің кейінгі түркі тіліндегі Құран аудармаларының тарихи алғышарттарымен арақатынасын көрсету.

Самани дәуіріндегі Мауереннахр және Құран тәпсірін аудару қажеттілігі. Самани әулеті билік жүргізген кезең Мауереннахр мен Хорасанда исламдық ғылымдардың қарқынды дамыған дәуірлерінің бірі болды. Бұхара, Самарқанд, Балх, Ферғана және Испиджаб секілді қалаларда фиқһ, хадис, кәлам, тәпсір және тіл ғылымдарымен айналысқан ғалымдар қалыптасты. Қазіргі Орта Азия мен Қазақстан жерін бір кезде мекен еткен түркі халықтарының тарихында X–XII ғасырлар қоғамдық дамудың жаңа басқышы болды. Түркі тайпаларының ислам өркениетімен танысуы VIII–IX ғғ. Бастау алады. Ол ұзаққа созылған, бірақ бейбіт үдеріс болды [3-146]. Бұл кезеңде араб тілі діни ғылымдардың негізгі ғылыми тілі болғанымен, Мауереннахрдың

[1] «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы; Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің PhD докторанты mollakanagatuly@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8411-5977

[2] National Historical and Cultural Museum-Reserve “Aziret Sultan”, Head of the Yasawi Research Center, Head; PhD Candidate at L.N. Gumilyov Eurasian National University.

әлеуметтік және мәдени ортасында парсы тілі кеңінен қолданылды. Сондықтан араб тіліндегі күрделі діни шығармаларды жергілікті оқырманға түсінікті тілге жеткізу қажеттілігі заңды түрде туындады.

Құранның аударылуына келер болсақ, X ғасырдың ортасына дейін Құран ешбір тілге толық аударылмаған. Түркі қолбасшыларының билігіндегі Самани әулеті дәуірінде (876–999) Мансур ибн Нұх Мауараннахр ғалымдарынан пәтуа алып, Табаридің «Тафсирін» және Құранды түркілер мен парсылардан құралған ғылыми топқа парсы тіліне аудартқан [4-155]. Табаридің Тафсирі осы қажеттілікті айқын көрсететін шығармалардың бірі болды. Еңбектің көлемі, арабша жазылуы және ұзақ иснадтардың мол болуы оны араб тілін жетік білмейтін оқырман үшін қабылдауды қиындатқан. Парсыша аударманың кіріспесінде осы мәселе нақты сипатталады. Әмірдің арабша мәтінді түсінудің қиындығына байланысты оны парсы тіліне аударту ниеті болғаны баяндалады. Демек, бұл аударма кездейсоқ әдеби тәжірибе емес, діни білімді тілдік тұрғыдан жергілікті ортаға бейімдеу қажеттілігінен туған мемлекеттік және ғылыми сипаттағы жоба ретінде қарастырылуы мүмкін.

Құран тәпсірін парсы тіліне аударуға қатысты діни-құқықтық негіз. Аударма тарихындағы маңызды мәселенің бірі – Құран мен оның тәпсірін араб тілінен парсы тіліне аударудың діни тұрғыдан рұқсат етілуі. Кіріспе мәтінде билеуші Мауереннахр ғалымдарын жинап, осы кітапты парсы тіліне аударуға бола ма деген мәселе бойынша олардың пікірін сұрағаны баяндалады. Ғалымдар араб тілін білмейтін адамның Құран тәпсірін парсы тілінде оқып, жазуына рұқсат бар екенін негіздейді. Олар өз дәлелдерінің қатарында Құранның Ибраһим сүресі, 4-аятын келтіреді: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ «Біз әрбір елшіні өз қауымының тілінде ғана жібердік» [2-5]. Ғалымдардың дәлелі аударманың тек тілдік мәселе емес, діни білімді түсіндірудің бір формасы ретінде қабылданғанын көрсетеді. Бұл жағдай Мауереннахрдағы көптілді діни білім беру тәжірибесінің қалыптасуына жол ашты.

Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид және Бұхара ғалымдары. Аударма тарихына қатысты деректің ең маңызды тұстарының бірі – оған қатысқан ғалымдардың аты-жөндерінің көрсетілуі. Деректе: «...از شهر بخارا، چون فقیه ابو بکر بن احمد بن حامد و چون خلیل بن احمد سجستانی...» деп, Бұхарадан фақиһ Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид пен Халил ибн Ахмад әс-Сижистани аталады [2-5]. Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидтің есімінің фақиһ ретінде берілуі оның сол кезеңдегі діни-құқықтық білім иесі болғанын көрсетеді. Бұл артықшылық өте маңызды. Өйткені деректе алдымен әртүрлі қалалардан ғалымдардың жиналғаны, содан кейін олардың арасынан « افضل‌تر و عالم‌تر» – яғни білімділігі мен артықшылығы жоғары адамдардың таңдалғаны айтылады. Сондықтан Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидтің рөлін: Бұхарадан шақырылған фақиһ, Мауереннахр ғалымдары құрамындағы тұлға, аударма мәселесін шешуге қатысқан діни ғалым ретінде сипаттау қолда бар дерекке неғұрлым сәйкес келеді.

Аударма комиссиясының географиялық құрамы. Деректің тағы бір маңызды ерекшелігі – аударма жұмысының географиялық ауқымы. Мәтінде Бұхара мен Балхтан басқа: Баб әл-Һинд; Самарқанд; Испиджаб; Ферғана; Мауереннахрдың басқа қалалары аталады. Бұл тізім аударма ісінің бір ғана қаланың шеңберінде жүргізілмегенін көрсетеді. Атап айтқанда, деректе: «... و هم از اینگونه از شهر سمرقند و از شهر سپیجاب و فرغانه و از هر شهری که بود در ماوراءالنهر...» деп, Самарқандтан, Испиджабтан, Ферғанадан және Мауереннахрдың басқа қалаларынан да ғалымдар шақырылғаны көрсетілген [2-5]. Осы тұрғыдан алғанда, Табаридің тәпсірін парсы тіліне аудару ісін Мауереннахрдың бірнеше ғылыми орталығын қамтыған аймақтық интеллектуалдық жоба ретінде қарастыруға болады.

Бұл факт кейінгі түркі тіліндегі діни мәтіндердің қалыптасу тарихын зерттеу үшін де маңызды. Себебі Қараханидтер дәуіріндегі түркі тіліндегі жазба мәдениет бір ғана орталықтың емес, Мауереннахр мен оған іргелес аймақтардағы көпорталықты ғылыми-мәдени ортаның нәтижесі болған.

«Барлығы қолдарын берді»: мәтіндік және құқықтық мағына. Деректегі: همه خطها بدادند بر ترجمه این کتاب деген тіркес ерекше назар аударуды қажет етеді [2-5]. Сөзбе-сөз аударғанда бұл тіркес «барлығы осы кітаптың аудармасына өз қолдарын берді» деген мағынаны білдіреді. Контекстік тұрғыдан мұны аударуға келісім беру, жазбаша мақұлдау немесе осы іске қатысты өз пікірін бекіту мағынасында түсіндіруге болады. Дегенмен тіркестің мәтіндік контексті ғалымдардың аударманың діни-құқықтық заңдылығын мақұлдағанын көрсетеді. Осылайша,

аударма жұмысының алдында: арабша еңбекті жергілікті тілге аудару қажеттілігі қойылды; Мауереннахр ғалымдары жиналды; аударманың діни тұрғыдан рұқсат етілуі талқыланды; ғалымдар келісім білдірді; одан кейін аудармашылар таңдалды; аударма жұмысы басталды. Бұл құрылым ортағасырлық исламдық ғылыми ортада мәтінді аударудың белгілі бір ғылыми-құқықтық легитимациядан өткенін аңғартады.

Аудармашыларды таңдау және ұжымдық аударма принципі. Деректің ең маңызды сөйлемдерінің бірі: پس بفرمود امیر سید ملک مظفر ابو صالح این جماعت را تا ایشان از میان خویش هر کدام فاضلتر و عالمتر اختیار کنند تا این کتاب را ترجمه کنند. پس ترجمه کردند. Мәтіннің мазмұны бойынша билеуші жиналған ғалымдарға өз арасынан білімділігі мен біліктілігі жоғары адамдарды таңдап, соларға аударманы орындауды тапсырған [2-5]. Бұл жерде «پس ترجمه کردند» - «содан кейін олар аударды» деген қорытынды сөйлем бар. Демек, аударма тарихын бір ғана адамның атымен байланыстырудан гөрі, оны ғалымдар тобының ұжымдық еңбегі ретінде қарастыру дұрысырақ.

Бұл ерекшелік Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидке қатысты тұжырымды да нақтылауға мүмкіндік береді. Ол – осы ғылыми ортаға кірген Бұхаралық фақиһ. Бірақ оның соңғы аудармашылар тобының құрамында болғаны мәтінде жеке көрсетілмейді. Сондықтан: «Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид Табаридің тәпсірін парсы тіліне аударды» деген кесімді тұжырымнан гөрі: «Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид – Табаридің тәпсірін парсы тіліне аудару мәселесіне байланысты Мауереннахрдан жиналған ғалымдардың ішінде аты аталған Бұхаралық фақиһ» деген анықтама деректік жағынан анағұрлым дәл.

Ұзақ иснадтардың қысқартылуы: аударма әдісінің ерекшелігі. Деректегі тағы бір аса маңызды мәлімет – аударма барысында түпнұсқаның ұзақ иснадтарының қысқартылғаны. Сондықтан мәтіннің мағыналық аудармасын: «Қолжазбадағы ұзақ иснадтарды алып тастап, хабарлардың мәтіндерімен шектелді» деп берген орынды.

Бұл аударма әдісі маңызды мәтінтанулық құбылысты көрсетеді. Аудармашылар арабша түпнұсқаның барлық құрылымдық элементтерін механикалық түрде сақтамаған. Иснадтардың қысқартылуы ортағасырлық оқырманға діни және тарихи ақпараттың негізгі мазмұнын жеткізу мақсатына байланысты жүзеге асқан болуы мүмкін.

Жиырма томдық құрылым және аударылған еңбектің мазмұны. Деректе аударылған еңбек жиырма томнан тұрғаны айтылады: بیست مجلد «жиырма том» [2-5]. Алғашқы он төрт томда Құран тәпсірі қамтылғаны, қалған алты томда Құран тәпсірімен қатар сахабалар тарихы және мүминдер әмірлерінің тарихы баяндалғаны көрсетіледі. Бұл мәлімет Табаридің тәпсірінің парсыша нұсқасының жай ғана Құран мәтінін түсіндірумен шектелмегенін көрсетеді. Оның құрамында діни түсіндірмемен қатар тарихи жады мен ислам қауымының саяси-әлеуметтік тарихына қатысты материалдар да болған.

Табаридің парсыша аудармасының қолжазба дәстүрі. Парсыша Табаридің тәпсіріне қатысты бірнеше қолжазба нұсқалары белгілі. Таржума-йи Тафсир-и Табари басылымының кіріспесінде олардың саны он үш нұсқаға дейін жеткізілген. Солардың ішінде Иранның бұрынғы патшалық кітапханасында сақталған нұсқа жеті томнан тұрған, алайда төртінші томы жоғалған. Соған қарамастан бұл нұсқа аударма мен тәпсірдің көне әрі толық нұсқаларының бірі ретінде сипатталады. Қолжазбаның бұрын Ардебильдегі Шейх Сафи әд-Дин кесенесінің кітаптары арасында болғаны және кейін патшалық кітапханаға жеткізілгені де көрсетіледі. Париждегі Ұлттық кітапханадағы нұсқа да маңызды. Ол Рабиб әд-Дин уәзірдің атымен байланыстырылады. Әсіресе оның жазу ерекшелігі мен мәтіндік сапасына жоғары баға беріліп, басылым барысында тұрақты пайдаланылғаны айтылады. Ал Айя-София кітапханасының №687 қолжазбасы толық әрі сенімді нұсқалардың бірі ретінде сипатталады және шамамен VIII ғасырдың екінші жартысында көшірілгені көрсетіледі. Бұл қолжазбалардың әртүрлі уақытқа жатуы парсыша Табаридің тәпсірі бірнеше ғасыр бойы көшіріліп, сақталғанын көрсетеді. Парсыша аударма мен түркі тіліндегі Құран аудармасының арақатынасы. Мақаланың негізгі ғылыми мәселелерінің бірі – Самани дәуіріндегі парсыша аударма мен Қараханидтер кезеңіндегі түркі тіліндегі Құран аудармаларының өзара байланысы. Бұл жерде екі түрлі деңгейдегі байланысты ажырату қажет. Біріншісі – тікелей мәтіндік байланыс. Яғни түркі тіліндегі белгілі бір Құран аудармасының парсыша Табаридің тәпсірінен тікелей аударылғанын дәлелдеу үшін мәтіндік салыстыру қажет. Қазіргі қолда бар деректердің негізінде мұндай байланысты автоматты түрде қабылдауға болмайды. Екіншісі – тарихи-интеллектуалдық

сабақтастық. Бұл тұрғыдан алғанда, Самани дәуіріндегі аударма тәжірибесі аса маңызды. Өйткені мұнда: арабша діни мәтін ғалымдар кеңесі, аударманың діни негіздемесі, көпқалалы ғалымдар ортасы, таңдалған аудармашылар, жергілікті тілдегі тәпсір деген ғылыми-мәдени механизм қалыптасқаны байқалады.

Қараханид дәуірі және түркі тіліндегі Құран аудармасының тарихи алғышарттары. Қараханидтер дәуірінде түркі тілі исламдық білімді жеткізудің маңызды тілдерінің біріне айналды. Бұл кезеңде түркі тілінде діни, этикалық және философиялық мазмұндағы шығармалардың пайда болуы түркі қоғамының исламдық мәдени кеңістікке тереңірек енуімен байланысты болды. Түріктердің исламмен байланысқа түсуі өте ерте кезеңдерден басталады [5-65]. Осы процестің алдында Мауереннахрда араб тіліндегі діни білімді парсы тілі арқылы жергілікті ортаға бейімдеу тәжірибесі болған. Түркі тілдері қалыптасу, өсіп, өркендеу жолында қилы тағдырды бастан кешірген. Осы тілдердің даму және қалыптасу кезеңдерін ғылымда алты кезеңге бөліп қарастырады: Алтай дәуірі, Хун дәуірі (V ғасырға дейін), Көне түркі дәуірі (V-X), Орта түркі дәуірі (X-XV ғ.), Жаңа дәуір, Ең жаңа дәуір (Қазан төңкерісінен кейінгі кезең). Бұған «Тәуелсіз түркі мемлекеттер дәуірі» деген жетінші кезеңді қосуға болады [6-237].

Бұл жағдай түркі тіліндегі Құран аудармасының пайда болуын тек «алғашқы түркі мұсылман мемлекетінің тілдік қажеттілігі» арқылы түсіндіру жеткіліксіз екенін көрсетеді. Оның алдында бірнеше ғасыр бойы қалыптасқан: арабша діни білім; парсыша түсіндіру дәстүрі; көптілді ғылыми орта; қалалық фақиһтар мектебі; аударма тәжірибесі; тәпсір мәтіндерін жергілікті оқырманға бейімдеу сияқты факторлар болған. «Түрік» және «Құран» атаулары түркі тілі, тарихы мен мәдениеті тұрғысынан ең маңызды ұғымдардың қатарына жатады [7-284]. Исламдық түркі әдебиетінің алғашқы шығармасы ретінде «Құтадғу білік» еңбегі қабылданады. «Құтадғу білік» сияқты жоғары көркемдік деңгейдегі туынды болмаса да, әдеби тұтастық негізінде негізінен дидактикалық мақсатта жазылған әрі жалпы халыққа арналған «Атебетүл-Хақайық», «Диуани хикмет», «Нәхжүл-Фәрадис», «Қисасул-Әнбия», «Миғражнама», «Муқаддимәтул-Әдәб» сияқты шығармалардың түркі тілі тарихы мен мәдениеті үшін маңызы өте зор. Түркілердің исламды қабылдауы мен ислам діні туралы түсінігін осы шығармалар арқылы тануға болады. Аталған шығармалардың негізгі қайнар көзі – Құран Кәрім [8-88].

Сондықтан түркі тіліндегі Құран аудармасының тарихи бастауларын зерттеу кезінде Самани дәуіріндегі парсыша аудармаларды назардан тыс қалдырмау қажет.

Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидтің Ясауитану және түркітану үшін маңызы. Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид туралы деректің маңызы оның кейінгі түркі сопылық әдебиетіне тікелей қатыстылығында емес. Оның маңызы – Мауереннахрдағы ерте исламдық мәтіндерді жергілікті тілдік ортаға бейімдеу үдерісіне қатысқан ғалымдар ортасының өкілі ретінде көрінуінде. Бұл тұлға арқылы біз бірқатар маңызды ғылыми мәселеге назар аудара аламыз. Біріншіден, Бұхараның діни-ғылыми ортасы араб тіліндегі шығармаларды игерумен қатар, оларды жергілікті тілде түсіндіруге мүдделі болған. Екіншіден, аударма жұмысына әртүрлі қалалардан фақиһтар мен ғалымдардың тартылуы Мауереннахрдағы діни білімнің өзара байланысқан желі түрінде болғанын көрсетеді. Үшіншіден, бұл үдеріс кейінгі түркі тіліндегі исламдық әдебиеттің қалыптасуына қолайлы интеллектуалдық орта қалыптастырды. Төртіншіден, бұл дәстүрді кейінгі Ясауи мұрасын зерттеу барысында да ескеру қажет. Ахмет Ясауи хикметтерінің мазмұны мен тілдік табиғатын зерттегенде олардың артындағы Мауереннахрдың көптілді исламдық интеллектуалдық ортасын ескеру түркі сопылық әдебиетінің тарихи контекстін кеңейтеді.Деректанулық тұрғыдан сақталуға тиіс мәселелер. Табаридің парсыша аудармасына қатысты деректерді пайдаланғанда бірнеше ғылыми қағиданы сақтау қажет. Біріншіден, Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидті жалғыз аудармашы деп көрсетуге болмайды. Ол деректе Бұхарадан жиналған фақиһтардың бірі ретінде аталады. Екіншіден, парсыша Табаридің тәпсірі мен кейінгі түркі тіліндегі Құран аудармалары арасында тікелей мәтіндік тәуелділік бар деген тұжырым нақты салыстырмалы мәтіндік зерттеуді талап етеді. Үшіншіден, аударма комиссиясының құрамында Самарқанд, Испиджаб және Ферғана ғалымдары болғаны айтылғанымен, олардың есімдері осы үзіндіде көрсетілмейді. Сондықтан олардың аты-жөндерін басқа дерекпен дәлелдемей тұрып енгізуге болмайды. Төртіншіден, «бәрі қолдарын қойды» деген тіркесті қазіргі әкімшілік мағынадағы қол қоюмен толық теңестірудің орнына, контекстік мағынада «аударуға келісімін білдірді, мақұлдады» деп берген жөн.

Қорытынды. Мауереннахрдағы ерте Құран аудармаларының тарихы исламдық білімнің араб тілінен жергілікті тілдерге берілуінің күрделі әрі көпсатылы үдеріс болғанын көрсетеді. Самани дәуірінде Мұхаммед ибн Жәрир ат-Табаридің көлемді арабша тәпсірін парсы тіліне аудару осы үдерістің аса маңызды кезеңдерінің бірі болды.

Аталған аударманың кіріспесінде сақталған дерекке сәйкес, бұл іске Мауереннахрдың бірнеше қаласынан ғалымдар тартылған. Бұхарадан фақиһ Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамид пен Халил ибн Ахмад әс-Сижистани, Балхтан Әбу Жағфар ибн Мұхаммед ибн Әли, Баб әл-Һиндтен әл-Хасан ибн Әли Мандус пен Әбу әл-Жаһм Халид ибн Һани, сондай-ақ Самарқанд, Испиджаб, Ферғана және Мауереннахрдың басқа қалаларынан ғалымдар жиналған. Бұл мәлімет аударманың жеке адамның емес, аймақтық ғалымдар ортасының қатысуымен ұйымдастырылған ұжымдық ғылыми жоба болғанын көрсетеді. Жиналған ғалымдар арасынан білімді әрі білікті адамдардың таңдалып, аударма ісінің соларға тапсырылуы оның кәсіби сипатта жүргізілгенін аңғартады.

Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидтің осы үдерістегі орны ерекше назар аударуға лайық. Дерек оны Бұхаралық фақиһ ретінде нақты атайды. Алайда оның соңғы аудармашылар тобының құрамында болғанын немесе бүкіл еңбекті өзі аударғанын дәлелдейтін тікелей мәлімет жоқ. Сондықтан оның тарихи рөлін Мауереннахрдың діни-ғылыми ортасына қатысқан фақиһ ретінде анықтау ғылыми тұрғыдан дұрысырақ.

Аударма әдісіне қатысты мәліметтер де маңызды. Аудармашылар түпнұсқадағы ұзақ иснадтарды қысқартып, хабарлардың негізгі мәтіндерін сақтаған. Бұл олардың арабша түпнұсқаны сөзбе-сөз көшіруді емес, оның діни-танымдық мазмұнын жергілікті оқырманға бейімдеп жеткізуді көздегенін көрсетеді.

Аударылған еңбек жиырма томнан тұрған. Оның құрамына Құран тәпсірімен қатар пайғамбар, сахабалар және мұсылман билеушілерінің тарихына қатысты материалдардың енгізілуі ортағасырлық тәпсірдің энциклопедиялық сипатта қабылданғанын көрсетеді.

Жалпы алғанда, Самани дәуіріндегі парсыша Табаридің тәпсірі мен Қараханид дәуіріндегі түркі тіліндегі Құран аудармалары арасында тікелей мәтіндік тәуелділік бар деп айтуға қазіргі дерек жеткіліксіз. Алайда олардың арасында тарихи-интеллектуалдық сабақтастық бар екенін жоққа шығаруға болмайды. Бұл сабақтастық Мауереннахрдағы арабша діни білімді жергілікті тілдерге түсіндіру, фақиһтар мен ғалымдар желісін қалыптастыру және көптілді діни әдебиет жасау тәжірибесі арқылы көрінеді.

Осы тұрғыдан түркі тіліндегі Құран аудармасының тарихи бастауын тек сақталған түркі қолжазбаларынан іздеу жеткіліксіз. Оның арғы негіздерін Мауереннахрдағы арабша діни мәтін, ғылыми талқылау, аударудың діни негіздемесі, ғалымдар қауымын қалыптастыру, парсыша тәпсірлік аударма, көптілді діни орта, түркі тіліндегі діни аударма тәрізді тарихи үдерістердің сабақтастығынан қарастырған жөн.

Демек, Әбу Бәкір ибн Ахмад ибн Хамидтің аты бізге бір ғана аудармашының тұлғасын емес, X ғасырдағы Мауереннахрда арабша діни білімді жергілікті тілдік кеңістікке жеткізуге қатысқан ғалымдар ортасының тарихи бейнесін көрсетеді. Бұл дерек Қараханидтер кезеңіндегі түркі тіліндегі Құран аудармаларының пайда болуын зерттеуде маңызды бастапқы деректанулық негіздердің бірі бола алады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1 Тафсир-Бороков А. К. Лексика среднеазиатского тефсира XII-XIII ВВ. – 1963.

2 ترجمه تفسیر طبری (ج ۱–۷). تهران - ایران: توس. (۱۳۵۶). طبری، محمد بن جریر؛ و یغمایی، حبیب.

3 Моллақанағатұлы С. «Диуани лұғат ат-Түрктегі» Құран аяттары және оның көне Құран аудармасындағы мағынасы //Türkoloji. – 2021. – №. 108. – С. 145-164.

4 Zülfikar H. Çağatayca bir Kuran tefsiri //Türkoloji Dergisi. – 1974. – Т. 6. – №. 1. – S 195.

5 Hamidullah M. Kuran-ı Kerîmin Türkçe yazma tercümeleri //Türkiyat Mecmuası. – 2010. – Т. 14. – С. 65-80

6 Сабыр М., Болатова А. Орта түркі дәуіріндегі тілдік үдерістер және «Орта Азиялық тәпсір» жазба ескерткіші //Казахстанское Востоковедение. – 2026. – Т. 17. – №. 1.

7 Şimşek Y. Türkler ve Kur'an // İslam Araştırmaları Dergisi. – 2022. – № 48. – S. 261–294.

8 Şimşek Y. Türkçe ilk Kur'an tercümelerinden Meşhed nüshasinin (293 no.) Türk dili tarihindeki yeri ve önemi //türk dili araştırmaları yıllığı-belleten. – 2019. – №. 67. – с. 87-152.

HOCA AHMED YESEVİ TÜRBESİNDE ZİYARET GELENEĞİ: XIX. YÜZYIL KAYNAKLARI VE GÜNÜMÜZ VERİLERİ

THE TRADITION OF PILGRIMAGE AT THE MAUSOLEUM OF KHWAJA AHMAD YASAWI: 19TH-CENTURY SOURCES AND CONTEMPORARY DATA

Dinara Berikkyzy Sazanova[1]

Giriş

Hoca Ahmed Yesevi Türbesi, Türkistanın tarihi ve kültürel kimliğini belirleyen ve Orta Asyadaki İslam kültürü ile tasavvuf geleneğinin tarihinde özel bir yere sahip olan önemli bir mimari anıttır. Türbenin tarihi önemi yalnızca mimari özellikleriyle sınırlı değildir. Türbe, yüzyıllar boyunca dini, anıtsal ve sosyal işlevler üstlenen kutsal bir mekan olarak şekillenmiştir. Bu nedenle türbenin tarihini araştırırken mimari ve arkeolojik konuların yanı sıra, bu mekanı kullanan insanların dini pratiklerini ve ziyaret geleneğini incelemek de önem taşımaktadır.

Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin araştırılma tarihinde XIX. yüzyıl özel bir dönem olarak kabul edilmektedir [1, 13]. Bu dönemden itibaren Türkistana gelen seyyahlar, askeri görevliler, şarkiyatçılar ve arkeologlar, türbe ve çevresindeki tarihi yapılar hakkında sistematik olarak yazılı ve görsel bilgiler bırakmışlardır. Bu araştırmacıların temel amacı her zaman ziyaret kültürünü doğrudan incelemek olmamışsa da eserlerinde kutsal mekanın işlevi, mezarlar ve türbeler, dini ritüeller, türbe mekanının kullanımı ve Türkistanın Müslümanlar arasındaki statüsü hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır.

XIX. yüzyıla ait kaynakların değeri, türbenin belirli bir tarihi dönemdeki somut durumunu kaydetmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin M. S. Bekçurin, 1866 tarihli tasvirinde türbenin iç mekanındaki mezarlardan, cuma günleri dini hizmetlerin gerçekleştirildiği camiden ve kuyudan söz etmektedir [4, s. 210]. Bu bilgiler, türbenin XIX. yüzyılda yalnızca tarihi bir anıta dönüşmediğini, aynı zamanda dini ve anıtsal işlevlerini koruyan bir mekan olduğunu gösteren önemli bir kaynak niteliğindedir.

P. İ. Lerhin 1867 tarihli arkeolojik araştırma gezisi de Türkistandaki tarihi eserlerin bilimsel açıdan incelenmesi bakımından önemli aşamalardan biridir [3]. P. İ. Paşinonun 1866 tarihli seyahat notları ise Türkistan şehrinin tarihi ve kültürel çevresini anlamaya imkan sağlamaktadır [4]. A. K. Geynsin günlük niteliğindeki materyalleri, türbenin XIX. yüzyıldaki somut durumu ve kullanım özelliklerinin anlaşılması açısından önemli bir temel oluşturmaktadır [5]. XIX. yüzyılın sonlarına doğru P. N. Ahmerovun çalışmalarında türbe, özel bir bilimsel araştırma konusu olarak ele alınmaya başlanmıştır [6].

Araştırmanın nesnesi, XIX. yüzyılda Hoca Ahmed Yesevi Türbesiyle ilgili yazılı ve görsel kaynaklarda yansıyan ziyaret mekanıdır.

Araştırmanın konusu, araştırmacıların eserlerinde korunan türbenin dini, anıtsal ve sosyal işlevleri, defin alanları, dini ritüeller ve kutsal mekan olarak algılanmasına ilişkin bilgilerdir.

Araştırmanın amacı, XIX. yüzyıl araştırmacılarının eserlerinde Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin ziyaret işlevine ilişkin verileri tespit etmek, sistematik hale getirmek ve bunların tarihi içeriğini analiz etmektir.

Araştırmada tarihsel-karşılaştırmalı, kaynakbilimsel ve içerik analizi yöntemleri kullanılmıştır. Tarihsel-karşılaştırmalı yöntem, farklı dönemlere ait kaynakların içeriklerini karşılaştırmaya; kaynakbilimsel yöntem, yazarların aktardıkları bilgileri araştırma amaçları ve tarihsel bağlamları çerçevesinde değerlendirmeye; içerik analizi ise ziyarete ilişkin verileri tematik olarak sınıflandırmaya imkan sağlamıştır. Bunun yanı sıra arkeolojik araştırmaların sonuçları tarihi yazılı kaynaklarla karşılaştırılmıştır.

[1] «Aziret Sultan» Ulusal Tarihi-Kültürel Müze-Rezervi, «Yesevi Araştırmaları Merkezi», Türkistan, Kazakistan

National Historical and Cultural Museum-Reserve “Aziret Sultan”, Yasawi Studies Research Center.

Araştırmanın bilimsel yeniliği, XIX. yüzyıla ait farklı nitelikteki kaynakların, yani seyahatnamelerin, arkeolojik, epigrafik ve görsel materyallerin Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin ziyaret işlevi bağlamında bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasında yatmaktadır. Böyle bir yaklaşım, türbenin yalnızca bir mimari anıt olarak değil, dini ve anıtsal pratiklerin gerçekleştirildiği tarihi bir mekan olarak değerlendirilmesine imkan sağlamaktadır.

XIX. Yüzyılda Hoca Ahmed Yesevi Türbesine İlişkin Kaynakların Niteliği

XIX. yüzyılda Türkistana gelen araştırmacıların eserleri, kaynak niteliğine göre birkaç gruba ayrılabilir. Birinci grubu seyahatname ve günlük niteliğindeki kayıtlar oluşturmaktadır. Bu gruba P. İ. Paşino ve A. K. Geyns gibi yazarların eserleri dahil edilebilir [6, 7, 8]. İkinci grubu arkeolojik ve mimari nitelikteki araştırmalar oluşturmaktadır. Bu bağlamda M. S. Bekçurin, P. İ. Lerh ve P. N. Ahmerovun çalışmalarının önemi büyüktür [4, 5, 9]. Üçüncü grup, etnografik ve dini anlayışları tasvir eden materyallerden oluşmaktadır. Bu açıdan XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında A. Divayev ve N. S. Lıkoshinin çalışmaları dikkat çekmektedir [10, 11, 12]. Dördüncü önemli kaynak türü ise görsel materyallerdir. 1871–1872 yıllarında hazırlanan "Türkistan Albümü"nün arkeoloji bölümü, türbeyi ve iç mekanını fotoğraflar aracılığıyla belgelemiştir. Altı ciltten oluşan bu kapsamlı görsel derlemenin arkeoloji bölümünde Türkistandaki tarihi eserlere ilişkin çok sayıda fotoğraf muhafaza edilmiştir [14].

Bu kaynakların tamamını türbenin ziyaretçileri veya ziyaret olgusuna ilişkin doğrudan kaynaklar olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bazıları ziyareti doğrudan tasvir ederken, bazıları ise türbenin işlevini, defin alanlarını, dini yapıları veya kutsal mekanın fiziksel yapısını tasvir ederek dolaylı bilgiler sunmaktadır. Bu nedenle kaynakların analizinde sahip oldukları bilgi düzeylerini birbirinden ayırmak önemlidir.

Bu bağlamda ziyaret kavramı yalnızca kutsal bir mezarı ziyaret ederek saygı gösterme eylemiyle sınırlandırılmamalıdır. Türbe bağlamında ziyaret mekanı; kutsal mezarı, buna bağlı defin alanlarını, dini ritüellerin gerçekleştirildiği odaları, abdest almaya yönelik yapıları ve anıtsal çevreyi kapsamaktadır. XIX. yüzyıla ait kaynaklar bu mekanın çeşitli unsurlarını kayda geçirmiştir.

Ziyaretin Tarihsel Niteliği

Ziyaret tarihi bir olgu olarak ele alındığında, onun içeriği yalnızca belirli bir kutsal mekana gitme eylemiyle sınırlı değildir. Ziyaret; kutsal mekanın toplumdaki konumu, kullanım biçimi ve onunla bağlantılı dini ve anıtsal pratikler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Hoca Ahmed Yesevi Türbesi bağlamında bu özellikler, türbenin mimari yapısı, defin alanları ve dini amaçlarla kullanılan mekanları üzerinden gözlemlenebilmektedir [1].

XIX. yüzyıla ait kaynaklar ziyaret pratiğini farklı düzeylerde yansıtmaktadır. Bazı bilgiler ziyaretçilerin somut eylemlerini tasvir ederken, diğerleri kutsal mekanın yapısını ve işlevini kaydederek ziyaretin tarihi bağlamının anlaşılmasına imkan sağlamaktadır. Bu nedenle söz konusu kaynakların karşılaştırmalı olarak incelenmesi, türbenin o dönemdeki işlevinin yalnızca tek bir kaynak türüne dayanılmaksızın bütüncül biçimde açıklanmasına olanak tanımaktadır [12, 13].

Bu açıdan ziyaret mekanı, dini ritüellerin gerçekleştirildiği bir yer, tarihi şahsiyetlerin hatırlandığı bir anma alanı ve Türkistanın toplumsal hayatıyla bağlantılı bir çevre olarak değerlendirilebilir. Böyle bir yaklaşım, sonraki bölümlerde ele alınacak arkeolojik, yazılı ve görsel kaynakların birbiriyle ilişkilendirilerek analiz edilmesine temel oluşturmaktadır [1, 4].

M. S. Bekçurinin Çalışmasında Türbenin Dini ve Anıtsal Mekanı

XIX. yüzyılda Hoca Ahmed Yesevi Türbesine ilişkin önemli kaynaklardan biri, M. S. Bekçurinin 1866 yılında yayımlanan "Türkistan Şehrinde Bulunan Hazret Camii Hakkında Tasvir" başlıklı çalışmasıdır [4].

Bekçurin, türbenin dış ve iç yapısını ayrıntılı biçimde tasvir etmektedir. Onun verdiği bilgilere göre yapının iç kısmı birkaç bölümden oluşmaktadır. Ana salonun sağ ve sol taraflarında dörder oda bulunmakta ve bu odalarda mezarlar yer almaktadır. Türbenin ön kısmında ise cuma günleri dini hizmetlerin gerçekleştirildiği bir cami bulunmaktadır. Ayrıca merkezi odada Hoca Ahmed Yesevi ve aile üyelerinin mezarları, diğer mekanlarda ise başka mezarlar bulunmaktadır. Yazar, türbenin içerisindeki kuyudan da söz etmektedir [4, s. 210].

Bu bilgilerin ziyaret tarihinin araştırılması açısından önemi büyüktür. Birincisi, türbe içerisindeki mezarlar onun anıtsal işlevini göstermektedir. İkincisi, caminin dini hizmetler için kullanılması, türbenin XIX. yüzyılda da dini işlevini tamamen kaybetmediğini göstermektedir.

Üçüncüsü, kuyunun bulunması, mekanın dini ritüeller ve günlük kullanım açısından da işlevsel olduğunu ortaya koymaktadır. Bekçurinin çalışmasındaki bir diğer önemli bilgi ise türbe çevresindeki hayır faaliyetleri ve ziyaretçilerin uygulamalarıyla ilgilidir. Yazar, ziyaretçiler tarafından koyunların kurban edildiğini ve etlerinin yoksullara ve ziyarete gelen yolculara dağıtıldığını belirtmektedir [4, s. 216–217]. Bu bilgi, ziyaretin yalnızca bireyin kutsal bir mezarı ziyaret etmesiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda sosyal ve hayır faaliyetleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Bu kaynağa dayanarak XIX. yüzyılda türbenin işlevi birkaç yönden değerlendirilebilir: dini ritüellerin gerçekleştirildiği bir mekan, şahsiyetin mezarıyla bağlantılı bir ziyaret yeri ve ziyaretçilere yönelik sosyal ve hayır faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bir çevre.

Bekçurinin verdiği bilgiler, bu mekanın yalnızca geçmişe ait bir anıt olarak algılanmadığını, XIX. yüzyılda belirli ölçüde aktif biçimde kullanıldığını göstermektedir. Bu nedenle onun çalışması, ziyaret kültürünün araştırılması açısından mimari bir tasvirin çok ötesinde bilgiler sunmaktadır.

P. İ. Lerhin Arkeolojik Araştırmalarında Türbe Çevresindeki Tarihi Mekan

1867 yılında P. İ. Lerh, Türkistan bölgesine arkeolojik bir araştırma gezisi gerçekleştirmiştir. Söz konusu sefer, İmparatorluk Arkeoloji Komisyonunun görevlendirmesiyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonuçları **"**1867 Yılında Türkistan Bölgesine Arkeolojik Gezi**"** başlıklı çalışma halinde 1870 yılında Sankt-Peterburgda yayımlanmıştır [5].

Lerhin çalışmasının temel özelliği, Türkistandaki tarihi yapı ve eserleri arkeolojik açıdan ele almasıdır. Araştırma yaklaşımı, tarihi anıtların yalnızca dış görünüşlerinin tasviriyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda bunların maddi ve epigrafik özelliklerinin kaydedilmesine de odaklanmıştır.

Hoca Ahmed Yesevi Türbesine ilişkin bu arkeolojik yaklaşım, ziyaret mekanının maddi yapısının anlaşılmasına imkan sağlamaktadır. Türbe yalnızca ana yapıdan ibaret değildir. Çevresindeki mezarlar, türbeler, mezar taşları ve diğer anıtsal unsurlar, kutsal mekanın tarihi bileşenlerini oluşturmaktadır.

Epigrafik materyallerin kaydedilmesi de büyük önem taşımaktadır. Mezar taşlarında yer alan isimler ve metinler aracılığıyla belirli şahısların defin tarihçesini tespit etmek, onların sosyal statülerini ve türbe çevresindeki anıtsal alanın yapısını incelemek mümkün hale gelmektedir.

Bununla birlikte, mezar taşlarındaki bilgileri ziyaretçilerin hareketlerini doğrudan kanıtlayan veriler olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bunlar öncelikle burada defnedilen kişiler hakkında bilgi sunmaktadır. Dolayısıyla Lerhin materyallerinin ziyaret tarihi açısından önemi, ziyaretçilerin faaliyetlerini doğrudan tasvir etmesinden ziyade, ziyaretin gerçekleştiği tarihi ve anıtsal mekanın maddi yapısını kaydetmesinde yatmaktadır [5, s. 31–35].

Bu açıdan Lerhin araştırması, arkeolojik veriler ile ziyaret tarihi arasındaki ilişkinin anlaşılmasına imkan sağlamaktadır. Arkeolojik materyaller kutsal mekanın fiziksel ve tarihi yapısını ortaya koyarken, seyahatname ve etnografik kaynaklar bu mekanın toplum tarafından nasıl algılandığını anlamaya yardımcı olmaktadır.

P. İ. Paşinonun Kayıtlarında Türkistanın Kutsal Mekanı

P. İ. Paşino, 1866 yılında Türkistan bölgesine bir seyahat gerçekleştirmiş ve gözlemlerini **"**1866 Yılında Türkistan Bölgesi: Seyahat Notları**"** başlıklı çalışmasında yayımlamıştır. Eser, 1868 yılında Sankt-Peterburgda basılmıştır [6].

Paşinonun kayıtları, türbenin tarihini Türkistan şehrinin genel tarihi ve kültürel mekanıyla bağlantılı olarak ele almaya imkan sağlamaktadır. Onun eserinde Hoca Ahmed Yesevi Türbesi, şehrin tarihi merkezindeki önemli yapılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Paşinonun materyallerinde yer alan efsanevi nitelikteki bilgiler de ziyaret kültürünün araştırılması açısından belirli bir önem taşımaktadır. Bu bakımdan Paşinonun verilerinin arkeolojik materyallerle birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Arkeoloji, türbenin maddi tarihini ortaya koyarken seyahatname niteliğindeki kayıtlar, onun XIX. yüzyıldaki toplumsal algısı hakkında tamamlayıcı bilgiler sunmaktadır.

A. K. Geynsin Kayıtlarında Türbenin Tarihi Durumu

A. K. Geynsin 1866 tarihli günlük niteliğindeki kayıtları, XIX. yüzyılda Türkistanın sosyal ve tarihi durumunu anlamaya imkan veren önemli kaynaklardan biridir [8].

Geyns, Türkistandaki tarihi yapıları dönemin somut sosyo-politik koşullarıyla bağlantılı olarak tasvir etmektedir. Bu açıdan onun kayıtları, türbenin kutsal statüsü ile fiili kullanım durumunun her zaman aynı olmayabileceğini anlamaya imkan sağlamaktadır.

Kutsal mekanların tarihi işlevleri zaman içerisinde değişebilmektedir. Siyasi koşullar, idari değişiklikler ve toplumsal yapının dönüşümü, bu mekanların kullanım biçimlerini etkileyebilmektedir. Bu nedenle ziyaret tarihini araştırırken türbenin kutsal statüsünü değişmez bir olgu olarak ele almanın yanı sıra, belirli bir dönemdeki fiili ve işlevsel durumunu da dikkate almak gerekmektedir. Geynsin materyallerinin bilimsel önemi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bunlar türbenin yalnızca dini bir yapı olarak değil, XIX. yüzyılın siyasi ve sosyal mekanının bir parçası olarak değerlendirilmesine imkan sağlamaktadır [8, s. 72–85].

P. N. Ahmerovun Çalışmasında Bilimsel Araştırma Yaklaşımı

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hoca Ahmed Yesevi Türbesi, bağımsız bir bilimsel araştırma konusu olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu dönemde P. N. Ahmerovun türbeye ilişkin araştırması yayımlanmıştır [9].

Ahmerovun çalışmasının önemi, türbenin özel olarak bilimsel biçimde tasvir edilmesine yönelik araştırma geleneğinin oluşumunu göstermesidir. Önceki seyyah ve araştırmacılar çoğunlukla Türkistan şehrini ziyaretleri sırasında türbeye ilişkin tasvirler sunarken, XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde türbenin belirli mimari ve tarihi özellikleri bağımsız bir bilimsel araştırma konusu haline gelmiştir.

Ahmerovun çalışmalarında türbenin yapısına ve tarihi kitabelerine dikkat çekilmesi, araştırma yaklaşımının giderek mimari tasvirden kaynakbilimsel ve epigrafik incelemeye doğru genişlediğini göstermektedir. Bu sürecin ziyaret tarihiyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi önemlidir. Zira XIX. yüzyılın sonlarında Hoca Ahmed Yesevi Türbesi aynı anda iki farklı statüye sahipti: yerel ve bölgesel Müslüman toplulukları açısından kutsal bir mekan, bilim çevreleri açısından ise tarihi ve arkeolojik bir anıt [9, s. 44–61].

Bu iki statünün eş zamanlı varlığı, türbenin sonraki araştırılma tarihini de etkilemiştir. Bilimsel araştırmalar sırasında kaydedilen mimari, epigrafik ve arkeolojik materyaller, günümüzde ziyaret mekanının tarihi yapısının yeniden oluşturulmasında kullanılabilecek önemli veriler niteliğindedir.

A. Divayev ve N. S. Lıkoshinin Materyallerinde Dini ve Sosyal Pratikler

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında türbeye ilişkin kaynakların içeriğinde, mimari tasvirlerden halkın dini anlayışları ve tarihi hafızasının incelenmesine doğru kademeli bir geçiş görülmektedir.

A. Divayevin Türkistandaki Hazret Sultan Camii ile ilgili tarihi belgeleri yayımlaması, türbenin dini bir kurum olarak işlevini ve bu işlevin maddi ve kurumsal temellerini incelemeye imkan sağlamaktadır. Onun 1901 yılında yayımladığı Timurun Türkistandaki camisine ilişkin beratın tercümesi, türbeyle bağlantılı tarihi-hukuki belgelerin bilimsel dolaşıma kazandırılmasına katkı sağlamıştır [10].

Bu veriler ziyaret kültürüyle bağlantılı olarak değerlendirildiğinde, kutsal mekanın varlığının yalnızca ziyaretçilerin dini pratikleriyle sınırlı olmadığı dikkate alınmalıdır. Türbenin ve ona bağlı faaliyetlerin sürdürülmesini sağlayan maddi ve kurumsal yapılar da ziyaret mekanının sürekliliğini mümkün kılmıştır.

N. S. Lıkoshinin 1902 yılında Türkistandaki Hazret Sultan Camii ile bağlantılı olarak Kazakların dini anlayışlarına ilişkin yayımladığı materyal, bu yaklaşımı daha da tamamlamaktadır. Söz konusu kaynak, türbenin halkın dini bilincindeki yerini incelemeye imkan sağlamaktadır [11, s. 105].

Böylece Divayev ve Lıkoshinin materyalleri, mimari ve arkeolojik tasvirlerden halkın kutsal mekanı algılayışına doğru uzanan farklı bir kaynak düzeyini ortaya koymaktadır.

"Türkistan Albümü" – Ziyaret Mekanının Görsel Kaynağı

XIX. yüzyılda Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin tarihini araştırmada görsel kaynakların özel bir yeri bulunmaktadır. 1871–1872 yıllarında A. L. Kün, M. İ. Brodovskiy ve M. A. Terentyev tarafından hazırlanan **"Türkistan Albümü",** Orta Asyanın tarihi, arkeolojik ve etnografik mirasını geniş kapsamda belgeleyen görsel bir derleme niteliğindedir. Altı ciltten oluşan albüm; arkeolojik, etnografik, tarihi ve zanaat bölümlerini kapsamaktadır [14].

Albümün arkeoloji bölümünde Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin dış ve iç görünüşlerini gösteren fotoğraflar bulunmaktadır. Bu materyallerin özelliği, XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki türbenin mekansal durumunu yazılı tasvirlerin yanı sıra görsel olarak da belgelemiş olmalarıdır.

Türbenin iç görünüşlerinden birinde Hoca Ahmed Yesevinin mezarına götüren ana niş görülmektedir. Fotoğrafta bir insan figürü ve abdest almak için kullanılan bronz bir kap dikkat

çekmektedir. Bu görüntü, türbenin içindeki dini mekanın XIX. yüzyılın ikinci yarısında kullanıldığını gösteren önemli bir görsel unsur olarak değerlendirilebilir [14].

Bununla birlikte, fotoğraftaki kişiyi kesin olarak **"ziyaretçi"** olarak tanımlamak için ek kanıtlara ihtiyaç vardır. Bu nedenle bilimsel açıdan ihtiyatlı davranılarak söz konusu kişi **"dini ritüelle ilişkili bir insan figürü"** şeklinde tanımlanmalıdır.

Fotoğraf materyalinin bir diğer önemli özelliği, mekanın fiziksel yapısını somut biçimde göstermesidir. Yazılı kaynaklar "kuyu", "mezar", "cami" veya "abdest yeri" hakkında bilgi verirken, görsel kaynak bu unsurların mekan içerisindeki konumlarının görülmesine imkan sağlamaktadır.

Bu nedenle **"Türkistan Albümü",** ziyaret kültürünün araştırılmasında yalnızca yardımcı bir görsel materyal olarak değil, bağımsız bir tarihi kaynak olarak da değerlendirilmelidir. Albümdeki fotoğraflar, türbenin XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki maddi ve dini çevresinin yeniden oluşturulmasına imkan sağlamaktadır [14].

Yazılı ve Görsel Kaynakların Karşılaştırılması

XIX. yüzyıla ait kaynaklar karşılaştırıldığında, her birinin ziyaret kültürünün farklı bir yönünü ortaya koyduğu görülmektedir.

Tablo 1. Hoca Ahmed Yesevi Türbesine ilişkin XIX. yüzyılın ikinci yarısı – XX. yüzyılın başlarına ait kaynaklar

Araştırmacı / Kaynak	Yıl	Kaynağın niteliği	Ziyaretle ilgili temel bilgi	Bilimsel önemi
M.S. Bekçurin	1866	Mimari tasvir	Mezarlar, dini hizmetler, kuyu	Türbenin içindeki dini ve anıtsal mekanı tasvir eder
P. İ. Lerh	1867	Arkeolojik araştırma	Mezarlar, epigrafik unsurlar	Türbe çevresindeki tarihi mekanı ortaya koyar
P. İ. Paşino	1866	Seyahatname	Türkistanın tarihi-kültürel yapısı	Kutsal şehir çevresinin anlaşılmasına imkan sağlar
A. K. Geyns	1866	Günlük	Türbenin somut durumu ve kullanımı	Kutsal mekanın tarihsel değişkenliğini gösterir
P.N. Ahmerov	1896	Özel bilimsel araştırma	Türbenin bilimsel bir araştırma nesnesi olarak tasviri	Bilimsel araştırma döneminin oluşumunu gösterir
Türkistan Albümü	1871–1872	Görsel kaynak	Mezara götüren niş, namaz halindeki insan figürü, abdest kabı	Ziyaret mekanının maddi görünümünü ortaya koyar
A. Divayev	1901	Belgesel kaynak	Caminin tarihi-hukuki temelleri	Kurumsal çevrenin incelenmesine imkan sağlar
N.S. Lıkoshin	1902	Etnografik kaynak	Halkın dini anlayışları	Türbenin toplum tarafından algılanışını ortaya koyar

Tablodan görüldüğü üzere, XIX. yüzyıla ait kaynaklar ziyaret kültürünü tek bir açıdan yansıtmamaktadır. Araştırmacıların eserleri karşılaştırıldığında, ziyaret kültürüne ilişkin bilgilerin içerik bakımından farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu kaynaklar temelinde ziyaret mekanının birkaç ana bileşeni tespit edilebilmektedir.

Birinci bileşen – dini mekan

Hoca Ahmed Yesevinin mezarı ve türbede dini hizmetlerin gerçekleştirildiği bölümler bu mekanın temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bekçurinin verdiği bilgilerde, türbede cuma günleri dini ibadetlerin gerçekleştirildiği açıkça belirtilmektedir [4, s. 210].

İkinci bileşen – anıtsal mekan

Türbenin içerisinde ve çevresinde bulunan mezarlar, türbeler ve mezar taşları bu mekanın bileşenlerini oluşturmaktadır. Bekçurin ve Lerhin materyalleri, söz konusu alanın XIX. yüzyılda da tarihi önemini koruduğunu göstermektedir [2, s. 2].

Üçüncü bileşen – maddi ve ritüel mekan

Kuyu ile taharet ve abdest almaya ilişkin kaplar gibi unsurlar, dini ritüellerin gerçekleştirilmesi için gerekli maddi çevrenin mevcut olduğunu göstermektedir [4, s. 14].

Dördüncü bileşen – sosyal mekan

Bekçurinin kayıtlarında ziyaret için gelen insanlara yönelik uygulamalar, yoksullara yapılan yardımlar ve hayır faaliyetlerine ilişkin bilgiler bulunmaktadır [4, s. 216–217]. Bu durum, ziyaretin dini bir pratik olmanın yanı sıra sosyal ilişkiler ağı da oluşturduğunu göstermektedir.

Beşinci bileşen – kentsel mekan

Hoca Ahmed Yesevi Türbesi, Türkistanın tarihi merkeziyle yakından bağlantılı olmuştur. Paşino ve Geynsin materyalleri, türbenin şehrin tarihi mekanının önemli bir parçası olarak değerlendirilmesine imkan sağlamaktadır [6, 8].

Bu beş bileşenin birbirinden tamamen bağımsız olarak ele alınması metodolojik açıdan koşullu bir nitelik taşımaktadır. Gerçekte bunlar birbirleriyle yakından bağlantılıdır. Dini mekan anıtsal çevreyle, anıtsal mekan sosyal pratiklerle, bunların tamamı ise Türkistanın kentsel yaşamı ve toplumsal yapısıyla birlikte şekillenmiştir.

Tartışma

XIX. yüzyıla ait kaynakların analizi, Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin ziyaret işlevini yalnızca tek bir dini pratik üzerinden açıklamanın yeterli olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda ziyaret, yalnızca kutsal bir şahsiyetin mezarını ziyaret etmekten ibaret olmayıp, aynı zamanda kutsal mekanla ilişki kurma, defin ve anma pratiklerine katılma ve çeşitli dini ritüelleri gerçekleştirme gibi birden fazla süreci kapsamaktadır.

Bekçurinin tasvir ettiği mezarlar ve dini hizmetler, türbenin anıtsal ve dini işlevlerinin aynı anda varlığını sürdürdüğünü göstermektedir [4]. Lerhin arkeolojik ve epigrafik gözlemleri ise bu mekanın yalnızca ana yapı ile sınırlı olmadığını, çevresindeki türbeleri, mezar alanlarını ve diğer anıtsal unsurları da kapsadığını ortaya koymaktadır [5]. Türkistan Albümünde yer alan fotoğraflar ise türbenin iç mekanında dini ritüellerle ilişkili maddi unsurların bulunduğunu görsel olarak ortaya koymaktadır [14].

Bununla birlikte, XIX. yüzyıldaki araştırmacıların bütün verilerini ziyaret olgusuna ilişkin doğrudan bilgiler olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bazı yazarlar için türbe esas olarak mimari veya arkeolojik bir araştırma nesnesi olmuştur. Bu nedenle eserlerinde ziyarete ilişkin bilgiler çoğunlukla dolaylı biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu durum kaynakbilimsel açıdan önemlidir; zira araştırmacının amacı, neyi gözlemlediğini ve kaydettiğini doğrudan etkilemiştir.

Bu nedenle XIX. yüzyıla ait kaynakları üç düzeyde sınıflandırmak mümkündür: doğrudan kaynaklar – ziyaretçilerin faaliyetlerini ve dini pratiklerini açık biçimde tasvir eden bilgiler; dolaylı kaynaklar – mezarlar, dini yapılar, defin alanları ve türbenin işlevlerine ilişkin tasvirler; görsel kaynakla**r** – türbenin iç ve dış mekanını, dini unsurlarını ve insan faaliyetlerini yansıtan fotoğraf materyalleri.

Bu tür bir sınıflandırma, Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin XIX. yüzyıldaki tarihi durumunun daha kapsamlı biçimde yeniden yapılandırılmasına ve ziyaret mekanının tarihsel çerçevesinin ortaya konulmasına imkan sağlamaktadır.

Hoca Ahmed Yesevi Türbesini Ziyaret Edenlerin Manevi Motivasyonları

Türk kültüründe velilere ve dini şahsiyetlere saygı gösterme, yalnızca bir dini ibadet biçimi değil, aynı zamanda manevi bağın ve ahlaki değerlerin sembolü haline gelmiştir. Velilerin ve alimlerin türbeleri bereket (kut, şefaat) mekanları olarak kabul edilmiş ve halkın zihninde "kut bahşeden mekan**",** "kutsal toprak**"** gibi kavramlarla yerleşmiştir. Bu gelenek, toplumsal ahlakın, iyilik ve birlik anlayışının manevi temellerinin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. (Malikov, Azim)

Ziyaret pratiği tasavvufi dünya görüşüyle yakından ilişkilidir. Türkistan bölgesi ve çevresindeki coğrafyalar, yüzyıllar boyunca Türk-İslam medeniyetinin önemli manevi merkezlerinden biri olmuştur. Arkeologlar M. E. Masson ve K. A. Baypakovun araştırmalarında da belirtildiği üzere, Orta Çağda Yesi şehrinde inşa edilen hankah tipi yapılar yalnızca ibadet mekanları olarak değil, aynı zamanda tasavvufi eğitim ve manevi bilginin aktarım merkezleri olarak da hizmet vermiştir. XIV. yüzyılda bu hankah kompleksleri, Orta Asya, Kaşgar ve Horasan bölgelerinden gelen müridlerin ve alimlerin bir araya geldiği manevi eğitim merkezleri işlevini görmüştür (Tuyakbayev, 2023: 70).

Türkistana gelen ziyaretçilerin geleneksel güzergahı, Arslan Baba Türbesinden başlamakta ve ardından Hoca Ahmed Yesevinin kabrinin ziyaret edilmesiyle devam etmektedir. Bu güzergah, mürşid ile mürid arasındaki manevi hiyerarşinin sembolik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.[17]

Ziyaretin kendine özgü ritüelleri – taharet almak, kurban kesmek, Kuran okumak, zikir yapmak, dua etmek, kutsal mekanda gecelemek ve benzeri uygulamalar – kişinin manevi arınmasını ve kutsal mekanla bağ kurmasını ifade etmektedir. Bu uygulamalar, İslam geleneği çerçevesinde mubah**,** yani dinen izin verilen manevi pratikler kapsamında değerlendirilmektedir.

Tasavvuf öğretisinin, özellikle Yesevilik, Nakşibendilik ve Kübrevilik tarikatlarının gelişmesiyle birlikte ziyaret geleneği de sistematik bir nitelik kazanmış ve toplumun manevi yapısının

ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Yesevilik geleneğinde ziyaret, müridin pirine duyduğu saygının ve manevi sürekliliğin bir ifadesidir. Bu tür ziyaretler, kişinin nefs terbiyesi (tezkiye) **ve** ruhun arındırılması (tasfiye) süreçlerinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir (Kenzhetay, 2017: 28).

İnsanlık tarihinde kutsal mekanları ziyaret etme ve bu mekanlara saygı gösterme geleneği çok eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Dünyanın farklı medeniyetlerinde kutsal kabul edilen mekanlar, insanların dini, kültürel ve sosyal hayatında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu tür mekanlar yalnızca dini ritüellerin gerçekleştirildiği alanlar değil, aynı zamanda toplumların tarihi hafızasını ve kültürel mirasını koruyan mekanlar olarak da işlev görmektedir.

Kutsal Mekanları Ziyaret Etmenin Temel Nedenleri

İnsanların kutsal mekanları ziyaret etmelerinin temel nedenlerinden biri manevi ihtiyaçlardır. Ziyaretçiler hayatın anlamını aramak, iç huzura kavuşmak, ibadet etmek ve dua etmek amacıyla kutsal mekanlara yönelmektedir. Kutsal mekanlar insanların inançlarını güçlendirmelerine ve manevi güç kazanmalarına imkan sağlamaktadır. Bu durum, felsefi ve psikolojik açıdan varoluşsal arayışların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. (Privratsky

Kutsal mekanları ziyaret etmenin bir diğer önemli nedeni, milli ve kültürel bilincin korunması ve yeniden üretilmesidir. Ziyaretçiler ve turistler tarihi şahsiyetlerin hayatlarını tanımak, mimari anıtları görmek ve milli kültürel mirası öğrenmek amacıyla bu mekanları ziyaret etmektedir. Bu bağlamda velilerin, alimlerin ve tarihi şahsiyetlerin türbeleri, toplumların manevi değerlerini nesilden nesile aktaran kutsal alanlar niteliğindedir. Bu tür mekanlara yapılan ziyaretler aracılığıyla insanlar tarihi kökleriyle bağlarını güçlendirmekte; hayır yemekleri vermekte, kurban kesmekte, atalarının mezarlarını ziyaret etmekte ve çeşitli ritüel uygulamaları yerine getirmektedir.

Eleştirel Yaklaşımlar ve Tartışmalı Görüşler

Günümüzde sosyal medyada Kazak halkının geleneksel dünya görüşü ve kutsal mekanları ziyaret etme kültürü hakkında farklı görüşler dile getirilmektedir. Bazı yaklaşımlarda ziyaret geleneği dini açıdan olumsuz değerlendirilirken, bazı görüşlerde ise bu gelenek geçmişten kalmış bir uygulama olarak nitelendirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, bu tür yaklaşımlar Kazak halkının yüzyıllar boyunca şekillenen manevi ve kültürel tecrübesini her zaman yeterince dikkate almamaktadır.

Toplumda görülen bu tür eleştirel yaklaşımlar nedeniyle ziyaret geleneğinin bütünüyle reddedilmesi veya tarihi öneminin küçümsenmesi, Kazak halkının yüzyıllar boyunca oluşturduğu kültürel mirasın dar bir çerçevede değerlendirilmesine yol açabilir.

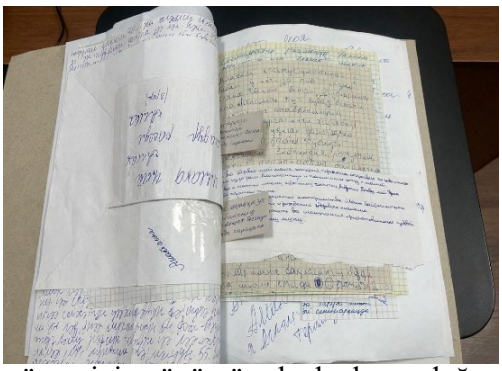
Geleneksel anlayışta halk, velileri yaratıcı konumuna yükseltmemiş; aksine onları manevi ve ahlaki değerleri taşıyan, topluma hizmet etmiş şahsiyetler olarak kabul etmiş ve saygıyla anmıştır. Kazak dünya görüşünde kutsal mekanlara saygı göstermek, ibadetin alternatifi olarak değil, tarihi hafızanın korunması ve manevi sürekliliğin devam ettirilmesi şeklinde algılanmıştır. Bu nedenle Hoca Ahmed Yesevi, Ükaşe Ata ve Arslan Baba gibi kutsal şahsiyetlerle bağlantılı mekanların ziyaret edilmesi geleneği, Kazak toplumunun manevi kültürünün önemli unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir. Kutsal mekanlara yönelik olumsuz yaklaşımların dini, tarihi, kültürel ve antropolojik açılardan birlikte ele alınması gerekmektedir.

Kanıtlayıcı Veriler ve Tarihi Belgeler

Kazak halkının ziyaret kültürü ve bu kültür çerçevesinde oluşan görgü ve davranış kurallarının derin tarihi köklere sahip olduğunu gösteren çok sayıda veri bulunmaktadır.

Bu veriler arasında kutsal mekanlarda muhafaza edilen dilek mektupları, ziyaretçilerin bıraktıkları yazılı hatıralar, el yazması kaynaklar, vasiyet belgeleri, şecereler ve sözlü tarih materyalleri yer almaktadır. Söz konusu materyaller, Kazak toplumunda kutsal mekanları ziyaret etme geleneğinin tesadüfi bir olgu olmadığını, aksine yüzyıllar boyunca devam eden manevi ve kültürel bir uygulama olduğunu göstermektedir.[16]

Ziyaret kültürünün sürekliliğini ortaya koyan bir diğer önemli veri grubu, türbelerde ve tarihi yapılarda korunan kitabeler ve hatıra niteliğindeki yazılardır. Farklı dönemlerde bu mekanları ziyaret eden insanların bıraktıkları yazılar, söz konusu yerlerin halk hafızasındaki önemini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra sözlü tarih örnekleri, efsaneler ve şecereler, kutsal mekanların Kazak toplumundaki manevi itibarının nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır. (Kamalova, F., Baitenova, N.,)



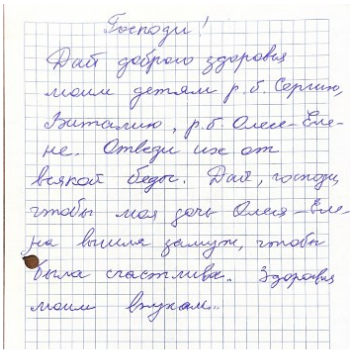
Bütün bu veriler, Kazak halkının ziyaret kültürünün derin tarihi temellere sahip olduğunu ve milli dünya görüşünün ayrılmaz unsurlarından biri haline geldiğini göstermektedir. (Kenzhetay, D, 18).

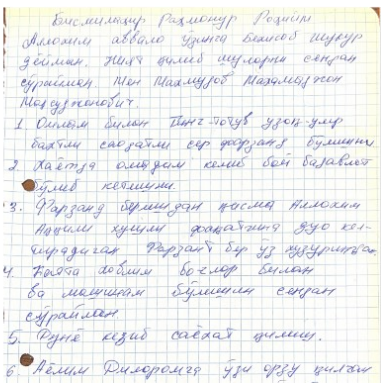
Örneğin, Hoca Ahmed Yesevi Türbesini ziyaret eden ziyaretçi ve turistlerin bıraktıkları hatıra yazıları ve imzalar, dilek mektupları, sadaka olarak bırakılan para ve madeni paralar ile müze koleksiyonuna teslim edilen hatıra eşyaları, bu kutsal mekana yönelik ziyaretçi akışının uzun tarihsel dönemler boyunca devam ettiğini ve türbenin tarihi-manevi öneminin günümüze kadar korunduğunu gösteren değerli tarihi ve kaynak niteliğindeki materyallerdir. Benzer nitelikte materyal gruplarına ülkenin diğer kutsal mekanlarında da rastlanmaktadır. Bu tür yazılı ve maddi kaynakların karşılaştırmalı olarak incelenmesi, Kazakistandaki ziyaret kültürünün gelişimini, bölgesel özelliklerini ve kutsal mekanların toplum açısından taşıdığı önemi bütüncül biçimde araştırmaya imkan sağlayabilir.

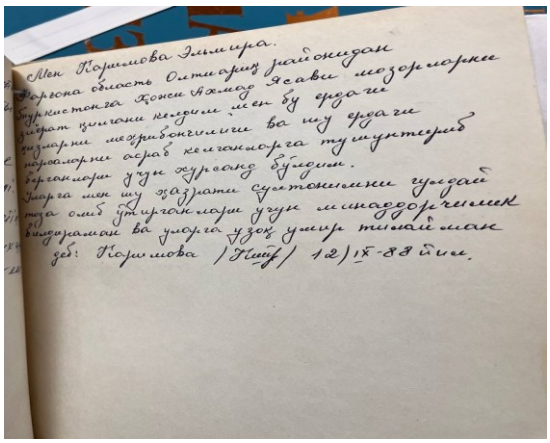
Türk halklarının kültüründe atalarının defnedildiği yerleri ziyaret etme geleneği de tarih boyunca korunmuştur. Bu gelenek, İslamdaki ziyaret anlayışıyla birleşerek manevi sürekliliğin korunması, Kuran okunması ve vefat edenlerin ruhları için sevap dilenmesi gibi uygulamalar aracılığıyla sürdürülmektedir. Halk arasındaki anlayışa göre, ataların ruhları için edilen duaların yaşayanlara da manevi destek sağlayacağına inanılmaktadır.[19]

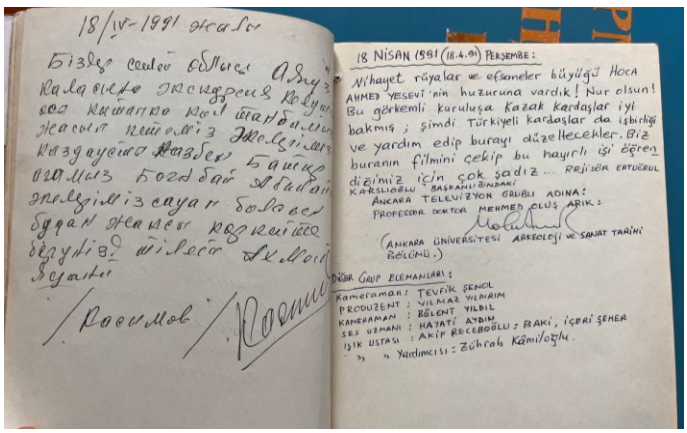
Kutsal mekanları ziyaret kültürünün önemli görünümlerinden biri de ziyaretçilerin ziyaret sırasında gerçekleştirdikleri eylemleri, niyetlerini ve kutsal mekanda yaşadıkları manevi duyguları yazılı olarak kaydetmeleridir.

Bu bağlamda "Aziret Sultan" Ulusal Tarihi-Kültürel Müze-Rezervi bünyesinde bulunan Hoca Ahmed Yesevi Türbesindeki ziyaretçi imzaları ve kayıtları, türbenin yüzyıllar boyunca ziyaretçilerin yöneldiği önemli bir manevi merkez olduğunu gösteren kaynaklar arasında yer almaktadır. Ziyaretçiler bu kayıtlarda adlarını ve soyadlarını, geldikleri coğrafyayı, ziyaret tarihini ve ziyaret amaçlarını yazabilmektedir. Bu yazılı kayıtlar aracılığıyla ziyaretçilerin sosyal profili, kullandıkları diller, dini yaklaşımları ve geldikleri bölgeler hakkında da bilgi elde etmek mümkündür.









Ziyaretçi defterlerine bırakılan kayıtlar içerik bakımından birkaç gruba ayrılabilir. Bunlar arasında dilek ve temenni ifadeleri, şükran ve teşekkür yazıları, Allaha yakınlık arayışını ifade eden kayıtlar ve ataların ruhlarına saygı gösteren ifadeler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra türbenin mimari özelliklerine ilgi duyan turistlerin bıraktıkları kayıtlar da görülmektedir. Dilek niteliğindeki yazılarda sağlık, evlat, bereket ve ülkenin huzuru gibi geleneksel dini temalar yer almaktadır. Ziyaretçilerin yazıları arasında uzak bölgelerden gelen kişilerin Yesevi Babanın manevi varlığına duydukları özlemi ve iç dünyalarında yaşadıkları duyguları ifade ettikleri mektuplara da sıklıkla rastlanmaktadır. Ziyaretçilere rehberlik hizmeti sunan tur rehberlerinin isimlerini içeren teşekkür kayıtları da dönemin toplumsal ve kültürel anlayışı hakkında bilgi veren materyaller arasında yer almaktadır.

Dil açısından değerlendirildiğinde, kayıtların büyük bir bölümü Kazakça, Rusça, Özbekçe, Azerbaycanca ve Kırgızca olarak yazılmıştır. Ayrıca Kırgızca, Tatarca ve Arapça kayıt örneklerine de rastlanmaktadır.

Coğrafi açıdan yapılan değerlendirmelerde, ziyaretçi kayıtlarının en fazla görüldüğü ülkeler arasında Özbekistan, Rusya Federasyonu, Azerbaycan ve Kırgızistan bulunmaktadır.

Ziyaretçiler, kayıtlarını özel bir özenle bırakmaya çalışmışlardır. Bu kayıtların tarihi bir belge olarak geleceğe aktarılması amacıyla yazılmasından ziyade, kağıda yazılan dileklerin gerçekleşeceğine yönelik inançlarını ifade etmek amacıyla bırakıldığı anlaşılmaktadır. Bilimsel açıdan değerlendirildiğinde ziyaretçi defterlerindeki kayıtlar, ziyaretçilerin manevi dünyasını, halk dindarlığının günümüzdeki biçimlerini ve kutsal mekanın toplumdaki manevi işlevini ortaya koyan önemli bilgiler sunmaktadır.

Günümüzde ziyaretçi kayıtları, ziyaretçilerin manevi tecrübelerini yansıtan ve tarihi değer taşıyan belgeler olarak değerlendirilmektedir.

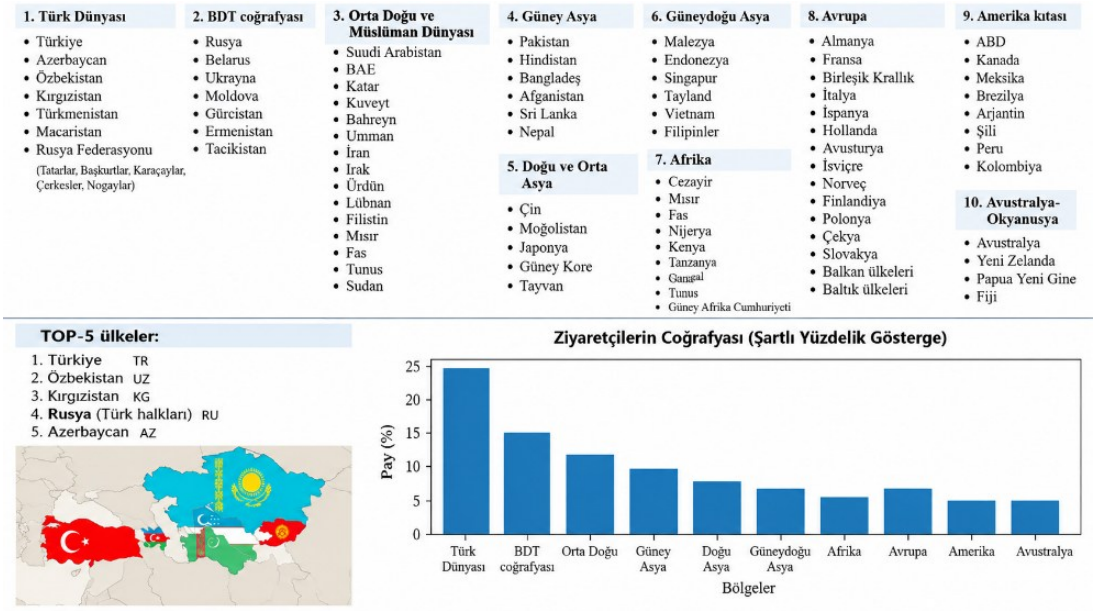
Bu bağlamda 1985–1987 yılları arasında Hoca Ahmed Yesevi Türbesini ziyaret edenlerin bıraktıkları ziyaretçi kayıtları önemli bir kaynak grubu olarak öne çıkmaktadır.

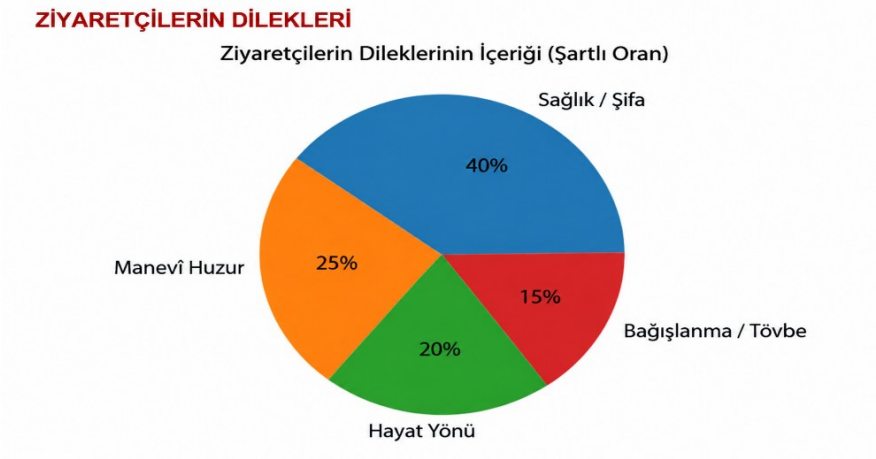
1995–2025 yılları arasındaki ziyaret süreci üzerine bir analiz gerçekleştirilmiştir. Toplanan veriler temelinde Hoca Ahmed Yesevi Türbesini ziyaret eden ülkelerin geniş kapsamlı bir listesi oluşturulmuştur. Araştırma sonucunda, Türkistana ziyaret ve kültürel-bilişsel amaçlarla gelen yabancı ziyaretçilerin sayısının yıllar içerisinde istikrarlı biçimde arttığı tespit edilmiştir. Son otuz yıllık dönem içerisinde ziyaretçilerin coğrafyası önemli ölçüde genişlemiş ve günümüzde türbenin 100den fazla ülkede bilinen uluslararası bir tarihi ve manevi merkez haline geldiği belirlenmiştir.

Bu sonuçları destekleyen temel kaynaklar arasında arşiv materyalleri, bilimsel ve tarihi çalışmalar, müze-rezervin koleksiyonlarında muhafaza edilen hatıralar ve ayrıca türbe alanında bulunan sadaka kutularına bırakılan yazılı notlar ile farklı ülkelerden gelen ziyaretçilerin bıraktıkları para, eser ve hediyeler yer almaktadır. Söz konusu kaynaklar, ziyaretçilerin geldikleri ülkeleri, ziyaretçi sayılarını ve hareketlilik dinamiklerini belirlemeye imkan sağlamış ve araştırmanın bilimsel temellere dayandırılmasına katkıda bulunmuştur.

Genel olarak gerçekleştirilen analiz, Türkistanın uluslararası düzeyde bir manevi merkez olarak öneminin güçlenmesinin yanı sıra, Yesevi mirasının çağdaş toplumdaki güncelliğini de bir kez daha ortaya koymaktadır.

Ziyaretçilerin önemli bir bölümü öncelikle Türk dünyasından gelmektedir. Bunlar arasında Türkiye, Azerbaycan, Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistanın yanı sıra Rusya Federasyonunda yaşayan Türk halklarının temsilcileri Tatarlar, Başkurtlar, Karaçaylar, Çerkesler ve Nogaylar bulunmaktadır. Bu ülkeler, Yesevi dünya görüşüyle tarihi ve manevi bağları bulunan geniş bir coğrafi ve kültürel alanı temsil etmektedir.





Türkistanın Günümüzdeki Gelişim Eğilimleri

Manevi düzeyde Arslan Baba, Hoca Ahmed Yesevi, Gaukhar Ana ve Rabia Sultan Begim türbeleri başlıca ziyaret güzergahlarını oluştururken; kültürel düzeyde "Aziret Sultan" Ulusal Tarihi-Kültürel Müze-Rezervi**,** çağdaş müzecilik yöntemlerini uygulamaya koymaktadır. Uluslararası düzeyde ise Türkistan, TÜRKSOY ve Türk Devletleri Teşkilatı çerçevesinde kültür başkenti statüsünü elde etmiştir (Abdigaliuly).

Türkistan Bölgesi Basın Servisi ve "Open Turkistan" Turizm Bilgi Merkezi verilerine göre, bu yılın ilk beş ayının sonuçları itibarıyla Türkistan bölgesini yaklaşık 150.000 turist ziyaret etmiştir. Bu sayı, bir önceki yıla göre %5,6 oranında artış göstermektedir. Ziyaretçilerin %77,8ini yerli turistler oluştururken, %22,2sini yabancı ziyaretçiler oluşturmaktadır.

Öte yandan, Türkistan Bölgesi Bölgesel İletişim Servisi tarafından paylaşılan bilgilere göre, son sekiz yıl içerisinde Türkistan bölgesini 2,5 milyondan fazla turist ziyaret etmiştir. 2018 yılında bölgeye gelen turist sayısı 186,2 bin iken, 2025 yılı sonunda bu sayı 500 bine ulaşmış ve 2,5 kat artmıştır. Bunun yanı sıra bölgenin tarihi ve kültürel mekanlarına 10 milyondan fazla günübirlik ziyaretçi gelmiştir.

İstatistiksel veriler, Türkistan bölgesine gelen ziyaretçi sayısının her yıl artmasının, bölgenin manevi turizm merkezi olarak önemini açıkça ortaya koyduğunu göstermektedir. Turist akışındaki istikrarlı artış, tarihi ve kültürel miras alanlarının çekiciliğinin giderek yükseldiğini ve bu mekanlara ulusal ve uluslararası düzeyde olan talebin arttığını göstermektedir. Bu eğilim, yalnızca bölgenin

sosyo-ekonomik gelişimine katkı sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda altyapının geliştirilmesi ve tarihi-kültürel mirasın çağdaş yöntemlerle tanıtılması açısından da önemli bir yönelim oluşturmaktadır. (Kamalova F., Tolegenov M.,)

Sonuç olarak kutsal tarihi mekanları ziyaret etme, insanlığın manevi, kültürel ve tarihi ihtiyaçlarından kaynaklanan bir olgu olarak değerlendirilebilir. Bu olgu yalnızca ibadet veya ziyaretle sınırlı olmayıp, insanın hayatın anlamını araması, tarihi hafızasını yeniden canlandırması ve milli değerlere saygı göstermesiyle de ilişkilidir.[22]



Türkistanın Güncel Gelişim Süreci

Son yıllarda Türkistanda manevi turizmin, kültürel mirasın ve kentsel altyapının geliştirilmesine yönelik kapsamlı programlar hayata geçirilmektedir. Şehirde modern bir uluslararası havalimanı olan "Hazret Sultan" HSA Havalimanı hizmete açılmış ve iç hatlar ile uluslararası uçuşlar düzenli olarak gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bunun yanı sıra "Keruen-Saray" turizm kompleksi, yeni oteller, etno-köyler ve kültürel rekreasyon alanları inşa edilmiştir.

Türkistanın gelişimi yalnızca mimari ve inşaat alanlarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda sosyo-ekonomik açıdan da ivme kazanmıştır. Şehirde yeni istihdam alanları oluşturulmuş, küçük ve orta ölçekli işletmeler gelişmeye başlamıştır. Turizm hizmetlerinin kalitesi yükselmiş; ziyaretçilere yönelik bilgi merkezleri ve elektronik kayıt sistemleri uygulamaya konulmuştur.

Uluslararası düzeyde Türkistan, Türk Devletleri Teşkilatının kültür başkenti statüsünü elde etmiş ve çeşitli kültürel ve bilimsel etkinliklere düzenli olarak ev sahipliği yapmaktadır. Böylece şehir, günümüzde tarihi miras ile modern altyapının uyumunu sağlayan yeni dönemin önemli manevi merkezlerinden biri olarak şekillenmektedir.

Türkistan şehrinde bilim ve eğitim alanları da son yıllarda yeni bir düzeye ulaşmıştır. Şehirde manevi miras ile çağdaş bilimi bir araya getirmeye yönelik projeler gerçekleştirilmektedir. Bu süreç, Türkistanın yalnızca kültürel ve turistik bir merkez değil, aynı zamanda bilimsel ve entelektüel bir merkez olarak gelişmekte olduğunu göstermektedir.

Türkistanda "Aziret Sultan" Ulusal Tarihi-Kültürel Müze-Rezervinin bilimsel birimleri, arkeolojik ve etnografik araştırma ekiplerinin yanı sıra, geçtiğimiz yıl yeni kurulan Yesevi Araştırmaları Bilim Merkezinin araştırmacılarının çalışmaları da sonuç vermeye başlamıştır. Burada teoloji, tarih, kültürel çalışmalar, arkeoloji, turizm, filoloji ve bölge çalışmaları alanlarında uluslararası düzeyde araştırmalar yürütülmektedir. Araştırmacılar bölgenin manevi turizm ve ziyaret kültürünün gelişimini incelemekte ve bilimsel dolaşıma yeni veri ve kaynaklar kazandırmaktadır.

Bunun yanı sıra Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi**,** bölgenin başlıca bilim ve eğitim merkezlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Üniversite, Avrasya ve Türk dünyasından bilim insanlarını bir araya getiren önemli bir bilimsel iş birliği platformuna dönüşmüştür.

Türkistanın 1500. yılına yönelik kutlamalardan itibaren her yıl uluslararası bilimsel konferanslar düzenlenmekte, genç bilim insanları ve araştırmacılara yönelik çeşitli projeler gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte Türkistan ile diğer Türk devletleri arasındaki akademik değişim programları ve bilimsel araştırma gezileri de aktif biçimde sürdürülmektedir.

Genel olarak Türkistanda bilim ve eğitimin gelişimi, manevi yenilenme anlayışıyla yakından ilişkilidir. Burada eğitim ve araştırma faaliyetleri yalnızca mesleki amaçlarla sınırlı kalmamakta; aynı zamanda manevi değerleri, kültürel mirası ve tarihi sürekliliği yaşatma misyonunu da üstlenmektedir. Böylece Türkistan, günümüzde manevi miras ile çağdaş bilimin kesiştiği önemli bir merkez haline gelmektedir.

Dijital Mekanda Manevi Deneyim

Günümüzde dijital teknolojiler, manevi turizmin yeni biçimlerinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Sanal ziyaret, çevrim içi hac ve 3D modelleme yöntemleri aracılığıyla kutsal mekanları uzaktan deneyimleme uygulamaları yaygınlaşmıştır. COVID-19 pandemisi sırasında bu eğilim özellikle hız kazanmış; Mekke ve Vatikana yönelik çevrim içi turların yanı sıra Türkistandaki Hoca Ahmed Yesevi Türbesinin sanal sergisi de bu alandaki yenilikçi uygulamaların örnekleri arasında yer almıştır.

Dijital formatlar, insanlara coğrafi sınırlamaların ötesinde manevi deneyim yaşama imkanı sunarak özellikle gençlerin ilgisini artırmıştır. Sosyal medya ve blog platformları aracılığıyla ziyaret deneyimlerinin paylaşılması da günümüzde yeni bir kültürel olgu haline gelmektedir. Böylece manevi turizm çağdaş medya kültürüyle bütünleşerek sınır ötesi manevi iletişimin yeni biçimlerini ortaya çıkarmaktadır (Gabdullina, 2023: 85).

Kutsal mekanları ziyaret etme olgusu, halkın milli kimliğinin oluşum biçimlerinden biri ve bir bölgenin tanınırlığının artırılmasına katkı sağlayan bir unsur olarak ele alınmıştır. Son yıllarda Kazakistanda kutsal ve tarihi mekanlara yönelik ziyaretlerin arttığı, bu mekanların toplum içerisinde giderek daha fazla tanındığı görülmektedir.

Dini nitelikteki ziyaret mekanlarında medfun bulunan şahsiyetler, yaşamları boyunca dindarlıkları ve takvalarıyla tanınmış; velilik, şifacılık veya keramet sahibi olduklarına inanılmış; özellikle İslam dininin ve tasavvuf geleneğinin Kazakistan coğrafyasına yayılması ve yerleşmesinde önemli rol oynamış şahsiyetler olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle insanlar onların hatırasını yaşatmak, ruhlarına Kuran okumak ve geleneksel dini anlayışlarını geliştirmek amacıyla kutsal mekanları ziyaret etmekte; kutsal mekanların manevi anlamını kavramaya, bu mekanlar aracılığıyla kendilerini farklı bir manevi alemle ilişkilendirmeye ve kimliklerini güçlendirmeye yönelmektedir.

Hoca Ahmed Yesevi Türbesi ve Türkistan, yalnızca Kazakistanın değil, bütün Türk dünyasının önemli manevi merkezlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Yesevi mirası yüzyıllar boyunca Türk-İslam medeniyetinin oluşumunda etkili olmuş ve onun tasavvufi öğretisi halkların dünya görüşü ile dini kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu nedenle kutsal Türkistana yönelik ziyaret geleneği, milletin manevi sürekliliğinin, tarihi hafızasının ve kültürel kimliğinin korunması açısından önemli bir olgudur.

Kutsal türbeyi ziyaret edenlerin önemli bir bölümünün temel motivasyonları arasında manevi arayış, ataların ve önceki nesillerin mirasına saygı, Hoca Ahmed Yesevinin öğretisini anlama, içsel arınma ve manevi yenilenme yer almaktadır. Yesevinin öğretisi halkın ahlaki ve etik anlayışıyla bütünleşerek milli maneviyatın derin katmanlarını etkilemiştir. Bu yönüyle Türkistan yalnızca tarihi bir şehir olarak değil, aynı zamanda toplumun manevi ihtiyaçlarına cevap veren bir "manevi çekim merkezi" olarak gelişmektedir.

Bununla birlikte ziyaret süreci bölgenin sosyo-ekonomik gelişimine de katkı sağlamakta; yeni kültürel kümelenmelerin, müze-rezervlerin, bilim merkezlerinin ve turizm tesislerinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Genel olarak Hoca Ahmed Yesevi Türbesine yönelik ziyaret, manevi, kültürel ve turistik boyutları bulunan çok yönlü bir olgu niteliğindedir. Bu olgu, bireyin manevi gelişimini desteklemenin yanı sıra toplumun milli kimliğinin güçlenmesine katkıda bulunmakta ve Türkistanın uluslararası düzeyde önemli bir manevi merkez olarak konumunu pekiştirmektedir

Sonuç

Araştırma sonuçları, Hoca Ahmed Yesevi Türbesini ziyaret etme geleneğinin uzun bir tarihsel süreç boyunca kesintisiz biçimde sürdüğünü ve bu geleneğin içeriğinin her dönemin dini, sosyal ve kültürel şartlarına bağlı olarak değişip şekillendiğini ortaya koymuştur. Türbe, yüzyıllar boyunca yalnızca dini ritüellerin gerçekleştirildiği kutsal bir mekan olmakla kalmamış; ziyaretçilerin manevi arayışlarının, tarihi hafızanın, sosyal ilişkilerin ve kültürel deneyimlerin kesiştiği bir mekan olarak da işlev görmüştür.

XIX. yüzyılda M. S. Bekçurin, P. İ. Lerh, P. İ. Paşino, A. K. Geyns ve P. N. Ahmerovun çalışmaları ile **"**Türkistan Albümü" gibi yazılı ve görsel kaynaklar, söz konusu dönemdeki ziyaret kültürünün somut unsurlarını belirlemeye imkan sağlamaktadır. Kaynaklara göre ziyaretçiler, öncelikle Hoca Ahmed Yesevinin kabrini ziyaret etmek, dua etmek, dini ritüelleri yerine getirmek, kurban kesmek ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla türbeye gelmişlerdir.

Ziyaretçilerin manevi motivasyonlarının incelenmesi, ziyaretlerin temelinde kutsal mekana duyulan saygı, manevi huzur arayışı, dua etme, içsel arınma, dilekte bulunma ve velinin manevi mirasına yakınlaşma gibi nedenlerin bulunduğunu ortaya koymuştur. Yesevi geleneğinde ziyaret, yalnızca pire duyulan saygının bir ifadesi değil, aynı zamanda manevi sürekliliğin korunmasının ve tarihi-kültürel hafızanın yeniden canlandırılmasının bir biçimi haline gelmiştir. Bu açıdan ziyaret, bireysel bir dini deneyim olmanın yanı sıra, toplumun manevi değerlerini nesilden nesile aktaran sosyal ve kültürel bir pratik olarak da değerlendirilebilir.

Araştırmada incelenen ziyaretçi yazıları, dilek mektupları, ziyaretçi defterleri, hediyeler ve diğer maddi unsurlar, ziyaret geleneğinin sonraki dönemlerde de devam ettiğini göstermektedir. Bu veriler, ziyaretçilerin coğrafi dağılımının, sosyal ve etnokültürel yapısının yanı sıra kişisel manevi niyetlerinin de belirlenmesine imkan sağlamaktadır. Söz konusu yazılarda manevi yardım, sağlık, aile huzuru, evlat, bereket ve esenlik taleplerinin yanı sıra Hoca Ahmed Yesevinin mirasına duyulan saygı, ataların ruhlarını anma ve türbenin tarihi-kültürel değerine yönelik ilginin de önemli motivasyonlar arasında yer aldığı görülmektedir.

Böylece araştırma verileri, zaman içerisinde ziyaretçilerin sosyal ve etnokültürel yapılarında ve ziyaret amaçlarında belirli değişiklikler meydana gelmesine rağmen, ziyaret pratiğinin temel manevi özünün korunduğunu göstermektedir. XIX. yüzyıldaki Müslüman ziyaretçilerin dini ve manevi deneyimlerinden günümüz ziyaretçilerinin manevi, tarihi ve kültürel amaçlarına kadar uzanan süreçte Hoca Ahmed Yesevi Türbesi kutsal mekan niteliğini korumaya devam etmiştir. Günümüzde müzecilik faaliyetleri, bilimsel araştırmalar, uluslararası kültürel ilişkiler ve dijital teknolojiler ziyaret deneyimine yeni biçimler kazandırmış; ancak bu gelişmeler geleneksel ziyaretin tarihi temellerini ortadan kaldırmak yerine, onun yeni mekan ve iletişim alanlarında devam etmesine imkan sağlamıştır.

Sonuç olarak, Hoca Ahmed Yesevi Türbesini ziyaret etme tarihi, yalnızca kutsal bir mekana yapılan ziyaretlerin tarihi değildir; insanların manevi ihtiyaçları, tarihi hafızaları ve kültürel değerleri doğrultusunda şekillenen çok katmanlı bir sosyal ve kültürel süreçtir. Ziyaretçilerin deneyimlerinin tarihi kaynaklar, arkeolojik ve epigrafik materyaller, etnografik veriler ve günümüz ziyaretçilerinin yazılı kayıtlarıyla birlikte değerlendirilmesi, Hoca Ahmed Yesevi mirasının toplumdaki manevi öneminin daha derinlemesine anlaşılmasına imkan sağlamaktadır. Bu bakımdan, türbeyi ziyaret edenlerin tarihinin incelenmesi, Yesevi mirasının yüzyıllar boyunca devam eden manevi sürekliliğini ortaya koyan önemli bir araştırma alanıdır.

Kaynakça

1. Yölgin, Yu. A. *Hoca Ahmed Yesevî Türbesinin Arkeolojik ve Tarihî-Mimarî Araştırmaları: XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı – 1950'li Yılların Ortaları.* Almatı, 2013.
2. Smagulov, E. A., Grigoriev, F. P., İtenov, A. A. *Türkistan Şehrinin Ortaçağ Arkeolojisi.* Türkistan: Miras, 1998, 226 s.
3. Severtsev, N. *Kokandlılar Arasında Bir Ay Esaret: Sırderya'nın Aşağı Kesimlerinin Haritasıyla Birlikte.* St. Petersburg, 1860.
4. Bekçurin, M. S. "Türkistan Şehrinde Bulunan Hazret Camii'nin Tasviri" // *Voennıy Sbornik.* St. Petersburg, 1866, Sayı 8, s. 209–217.
5. Lerh, P. İ. *1867 Yılında Türkistan Bölgesine Arkeolojik Gezi.* St. Petersburg: İmparatorluk Bilimler Akademisi Matbaası, 1870, 40 s.
6. Paşino, P. İ. *1866 Yılında Türkistan Bölgesi: Seyahat Notları.* St. Petersburg, 1868, 176 s.

7. Vereşçagin, V. V. “Orenburg’dan Taşkent’e. 1867–1868” // *Vsemirnıy Puteşestvennik.* 1874, Sayı 5.
8. Geyns, A. K. “Kutsal Türkistan Şehri: 1866 Günlüğü” // *A. K. Geyns’in Edebî Eserleri Külliyatı.* St. Petersburg, 1898.
9. Ahmerov, P. N. “Ahmed Yesevî Camii’nin Tasviri” // *Kazan Üniversitesi Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Cemiyeti Yayınları.* 1896, Cilt 13, Sayı 6, s. 530–537.
10. Divayev, A. A. “Timur Tarafından Türkistan’daki Hazret Yesevî Camii’ne Verilen İmtiyaz Belgesi / Farsçadan Çeviri” // *Türkistan Vedomosti.* 1901, Sayı 39, 41.
11. Lıkoshin, N. S. “Hazret Sultan Türkistan Camii ile İlişkili Kırgızların Hurafeleri” // *Türkistan Vedomosti.* 1902, Sayı 17.
12. Masson, M. E. *Hoca Ahmed Yesevî Türbesi.* Taşkent, 1930, 28 s.
13. Muminov, A. K., Kumekov, B. E., Sultanov, U. A. vd. *Hoca Ahmed Yesevî Türbesine Ait Tarihî Belgeler.* Astana, 2017, 216 s.
14. Kun, A. L. *Türkistan Albümü.* 1871–1872.
15. Kenzhetay, D. *İslam ve Medeniyet Felsefesi.* Astana: Nur-Mübarek, 2017.
16. Privratsky, Bruce G. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory.* London–New York: Routledge, 2001.
17. Malikov, Azim. “Shrines and Pilgrimage in Southern Kazakhstan” // *Muslim Pilgrimage in the Modern World.* – 2019. – P. 149–171.
18. Jandarbek, Zikeriya. *Yesevî Yolu ve Kazak Toplumu: Bilimsel Araştırma.* Almatı: El-Şejire, 2006.
19. DeWeese, Devin. “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 East Studies.* 1999, Cilt 31, Sayı 4, s. 507–530.
20. Kamalova, F., Baitenova, N., Dosmagambetova, J., Shaldarbekova, A. “The Psychosocial Aspects of the Pilgrimage Phenomenon”
21. Kenzhetay, D. *Hoca Ahmed Yesevî’nin Dünya Görüşü.* Türkistan: Turan, 2008.
22. Kamalova F., Tolegenov M., Ussainova A., Shylmambetov S. *Typology of Legends Related to Sacred Objects in the Turkestan Region*
23. DeWeese, Devin. “Sacred Places and ‘Public’ Narratives: The Shrine of Aḥmad Yasavī in Hagiographical Traditions of the Yasavī Sufi Order, 16th–17th Centuries” // *The Muslim World.* 2000, Cilt 90, s. 353–376.
24. Tuyakbayev, M. “Türkistan’ın Turizm Endüstrisi ve Bölgesel Kalkınma Stratejisi” // *Ekonomi ve Toplum.* 2023, Sayı 5(103).
25. Abdigaliuly, B. *Kutsal Mekânlar: Birlik ve Yenilenmenin Sembolü.* [Elektronik kaynak].
26. Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal İstatistik Bürosu. *2025 Yılı Turizm Sektörü Raporu.* Astana, 2025.
27. Gabdullina, B. “Dijital Kültür ve Manevî İletişimin Yeni Biçimleri” // *Medya ve Kültür.* 2023, Sayı 1.

МОЛДАШЕР АХУН ЖАМҰРАТҰЛЫ ЖӘНЕ СЫРДАРИЯНЫҢ ТӨМЕНГІ АҒЫСЫНДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ АҒАРТУШЫЛЫҚ ДӘСТҮР

MOLDASHER AKHUN ZHAMURATULY AND THE TRADITION OF ISLAMIC ENLIGHTENMENT IN THE LOWER SYR DARIA REGION

Қали Әбдіұлы Омаров[1]
Kali Abduly Omarov[2]

Кіріспе

Сырдария алабы ежелден Орталық Азия халықтарын өзара байланыстырған тарихи-мәдени кеңістік болды. Өзеннің орта және төменгі ағысында орналасқан қалалар мен елді мекендер арқылы сауда жолдары ғана емес, діни ілім, жазба мәдениет, кітап және білім дәстүрі де тарады. Түркістан, Шымкент, Ташкент, Қазалы, Ақмешіт секілді орталықтар мен Бұхара, Хиуа қалалары арасындағы рухани байланыстар аймақтағы ислам мәдениетінің қалыптасуына айрықша ықпал етті [1; 2].

XVIII-XIX ғасырларда Сыр бойындағы қазақ қоғамының рухани өмірінде ахундар, ишандар мен молдалар маңызды орын алды. Олар діни рәсімдерді атқарумен шектелмей, оқу-ағарту ісін ұйымдастырды, қолжазба және кітап мәдениетін таратты, ел ішіндегі құқықтық және әлеуметтік мәселелерге араласты. Халықты имандылыққа, бірлікке, адал еңбекке үндеп, тарихи сын-қатерлер кезінде қоғамдық тұтастықтың сақталуына қызмет етті [3; 4, 243-247-бб.; 5, 230-235-бб.].

Осы ортадан шыққан көрнекті тұлғалардың бірі – Молдашер ахун Жамұратұлы. Оның өмір жолы Сырдарияның төменгі ағысындағы ислам мәдениетінің тек діни құлшылықпен шектелмегенін, білім беру, әлеуметтік қамқорлық, шаруашылықты ұйымдастыру және елдік мүддені қорғау тәрізді салаларды да қамтығанын көрсетеді.

Мақаланың мақсаты – Молдашер ахунның білім жолы мен қоғамдық қызметін Сырдария алабындағы исламдық ағартушылық дәстүр контексінде саралау. Осы мақсатқа сәйкес оның Бұхарада алған білімінің мазмұны, Сыр бойы мен Қызылқұмдағы ағартушылық қызметі, әлеуметтік бастамалары және елдік ұстанымы талданады.

Зерттеу деректері мен әдістері

Зерттеудің деректік негізін Молдашер ахун туралы энциклопедиялық және өлкетанулық материалдар, Сыр өңіріндегі діни-ағартушылық дәстүрге арналған еңбектер, сондай-ақ XIX ғасырдағы Бұхара медреселері мен Ресей империясы құрамындағы мұсылмандық институттарды қарастырған зерттеулер құрайды. Мақалада тарихи-салыстырмалы, жүйелеу, деректерді өзара сабақтастыра талдау және тұлғаның қызметін тарихи-мәдени орта аясында бағалау әдістері қолданылды.

Молдашер ахунға қатысты ауызша және өлкетанулық деректерді пайдалануда олардың тарихи жадының үлгісі екені ескерілді. Сондықтан жекелеген оқиғалар мен мәліметтерді одан әрі архив құжаттарымен және қолжазба мұралармен нақтылау қажеттігі назарда ұсталды.

Сырдария алабындағы исламдық білім кеңістігі

XIX ғасырда Сырдарияның төменгі ағысын мекендеген қазақтардың діни білім алу бағыттары Орталық Азияның ірі мәдени орталықтарымен байланысты болды. Қабілетті жастар Бұхара мен Хиуа медреселеріне барып, араб тілі, Құран, хадис, фиқһ, ақида, логика, шешендік өнер және шығыс әдебиеті бойынша білім алды. Елге оралған түлектер мешіт пен мектеп

[1] География ғылымдарының кандидаты, доцент, Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті, Қызылорда қ., Қазақстан Республикасы, Omarov.Kali@korkyt.kz, https://orcid.org/0000-0003-3128-8206
[2] Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor, Korkyt Ata Kyzylorda University, Kyzylorda, Republic of Kazakhstan, Omarov.Kali@korkyt.kz, https://orcid.org/0000-0003-3128-8206

қызметін ұйымдастырып, жергілікті қауымның рухани сұранысын өтеді [4; 6, 378-382-бб.; 7, 776-782-бб.].

Білім алмасу бір бағытта ғана жүрген жоқ. Сыр бойынан Бұхараға барған шәкірттер сол орталықтың ғылыми дәстүрін меңгерсе, кейін оны қазақ қоғамының тұрмыс-тіршілігіне бейімдеп таратты. Осылайша Бұхараның медреселік мәдениеті мен Сыр өңірінің дәстүрлі танымы өзара тоғысып, аймаққа тән исламдық ағартушылық үлгі қалыптасты [2; 4, 243-247-бб.; 8; 9, 7-10-бб.].

Ахун атағы терең діни білім алған, күрделі діни-құқықтық мәселелерді түсіндіре алатын және ұстаздық қызмет атқаратын беделді оқымыстыға берілді. Ахундар халық арасында діни білімнің сабақтастығын қамтамасыз етіп қана қоймай, моральдық бедел иесі, кеңесші және қоғамдық мәмілегер қызметін де атқарды [3; 5, 230-235-бб.].

Молдашер Жамұратұлының өскен ортасы және білім жолы

Молдашер Жамұратұлы 1825 жылы Сыр өңірінде дүниеге келген. Ол Қармақшы мен Қазалы аймағын мекендеген Кіші жүз шөмекей құрамындағы Жолай жасауыл әулетінен тараған. Елдік пен ерлік дәстүрі орныққан ортада өскен Молдашер жастайынан оқу-білімге ұмтылып, мұсылмандық ілімдерді меңгеруге ден қояды [10, 29-б.; 11, 247-249-бб.; 12, 64-65-бб.].

Білімін тереңдету мақсатымен Бұхараға аттанып, әйгілі «Көкілташ» медресесінде оқиды. Өлкетанулық деректер бойынша, ол 1843-1850 жылдары медресенің негізгі оқу сатысынан өтіп, кейін білімін тағы екі жыл жетілдірген. Ұзақ жылғы оқу мен ізденістің нәтижесінде діни-ағартушылық қызмет атқаруға мүмкіндік беретін дәрежеге жетіп, ахун ретінде танылады [10, 29-б.; 11, 247-249-бб.; 12, 64-65-бб.].

Молдашер Жамұратұлының Бұхарада білім алуы – Сыр өңірі мен Мәуереннахрдың рухани орталықтары арасындағы тарихи байланыстың нақты көрінісі. Оның кейінгі қызметінен медреседе алған білімін қазақ қоғамының қажеттілігімен ұштастыра білгенін аңғаруға болады.

«Көкілташ» медресесіндегі білім дәстүрі

XIX ғасырдағы Бұхара медреселерінің оқу жүйесі негізгі мәтінді, оған жазылған түсіндірмені – шархты және толықтыруды – хашияны қатар меңгеруге негізделді. Шәкірт мәтінді жаттап қана қоймай, ұстаздың түсіндіруі арқылы талдауға, пікірталасқа қатысуға және тұжырымын дәлелдеуге үйренді [6, 378-382-бб.; 7, 776-782-бб.].

Оқу бағдарламасының бастапқы сатысында араб тілінің морфологиясы мен синтаксисіне ерекше мән берілді. «Бидан», Иззуддин аз-Занжанидің «Тасриф әл-Иззи», «Марах әл-аруах», «Әл-Ауамил әл-миа», Ибн әл-Хажибтің «Әл-Кафия» және Әбдірахман Жәмидің оған жазған түсіндірмесі тәрізді еңбектер Бұхараның дәстүрлі оқу ортасында кеңінен қолданылды. Араб тілін меңгеру Құран, хадис, фиқһ және ақида кітаптарын түпнұсқадан оқудың алғышарты еді [6, 378-382-бб.; 7, 776-782-бб.; 13].

Фиқһ ілімі ханафи мәзһабы негізінде оқытылды. «Мұхтасар әл-Уиқая», Бұрһануддин әл-Марғинанидің «Әл-Һидаясы», фиқһ әдіснамасына арналған «Усул әл-Хусами» және «Әт-Тәлуих» секілді еңбектер арқылы ғибадат мәселелерімен бірге неке, мұрагерлік, сауда, қарыз, жер мен суды пайдалану, қоғамдық дау-дамайды шешу қағидалары игерілді. Мұндай даярлық ахунның ел арасындағы әлеуметтік және құқықтық мәселелерге білікті араласуына мүмкіндік берді [2; 6, 378-382-бб.; 7, 776-782-бб.].

Ақида мен кәлам саласында «Әл-Ақаид ән-Нәсәфия» және оған Сағадуддин ат-Тафтазани жазған түсіндірме оқылды. Мантық пәнінде әл-Абхаридің «Исағужиі», әл-Қазуинидің «Әш-Шамсиясы» тәрізді еңбектер шәкірттерді ойды жүйелеуге, дәлел мен болжамды ажыратуға баулыды. Тәпсірде «Тәпсір әл-Байдауи» мен «Тәпсір әл-Жалалайн», хадис саласында «Мишкат әл-масабих» қолданылды [6, 378-382-бб.; 7, 776-782-бб.].

Медреселік білім шешендік өнермен, арифметика және астрономия негіздерімен, парсы тілі және шығыс әдебиетімен толықты. Сағди Ширазидің «Гүлстаны» мен «Бустаны», Әбдірахман Жәми мен Әлішер Науаи мұрасы шәкірттердің адамгершілік, әділет, жомарттық және қоғамдық жауапкершілік туралы танымын кеңейтті.

Бұхара медреселерінің жалпы оқу дәстүрі туралы зерттеулер бұл еңбектердің сол кезеңдегі білім кеңістігінде кең таралғанын көрсетеді [1; 6, 378-382-бб.; 7, 776-782-бб;13]. Яғни олар Молдашер ахун қалыптасқан ғылыми ортаның мазмұнын сипаттауға мүмкіндік береді.

Молдашер ахунның ағартушылық қызметі

Туған еліне оралған Молдашер ахун алған білімін Сыр бойы мен Қызылқұм халқының игілігіне жұмсады. Оның қызметінің басты бағыты – ауыл балаларының сауатын ашу болды. Көшпелі және жартылай көшпелі ауылдардың бір-бірінен шалғай орналасуы тұрақты оқу ісін ұйымдастыруды қиындатты. Соған қарамастан балалар оқитын орындар ашып, арнайы молдалар жалдаған және ұстаздардың тұрмыстық жағдайын қамтамасыз еткені елдің есінде [4, 243-247-бб.; 10, 29-б.; 11, 247-249-бб.; 12, 64-65-бб.].

Дәстүрлі мектептерде араб әліпбиі, оқу мен жазу, Құран сүрелері, діни әдеп және қарапайым есеп үйретілді. Қабілетті шәкірттер араб тілі, фиқһ және шығыс әдебиетін тереңірек меңгеруге мүмкіндік алды. Жергілікті оқу орындары жергілікті ортада мұсылмандық сауаттылықтың таралуына, жазба мәдениет пен кітапқа құрметтің орнығуына ықпал етті [4, 243-247-бб.; 9, 7-10-бб.; 14, 467-б.].

Молдашер ахунның ағартушылық ұстанымының түп қазығы – білім мен тәрбиенің біртұтастығы. Ол жас ұрпақты адалдыққа, еңбеккорлыққа, үлкенді құрметтеуге, әлсізге қамқор болуға және ел бірлігін сақтауға үндеді. Осы тұрғыдан оның мектебі қоғамның рухани-адамгершілік құндылықтарын ұрпақтан ұрпаққа жеткізетін мәдени орта қызметін атқарды деп айта аламыз[5, 230-235-бб.; 10, 247-249-бб.].

Исламдық құндылықтар және әлеуметтік жауапкершілік

Діни білімнің күнделікті өмірмен сабақтастығы – Сыр бойындағы ислам мәдениетінің маңызды ерекшелігі десек, қателеспейміз. Молдашер ахунның қызметі осы ерекшелікті айқын танытады. Ол имандылықты адамның сөзімен емес, ісімен өлшенетін қасиет ретінде насихаттады. Жетім-жесірге қамқорлық жасау, мұқтажға жәрдем беру, жолаушыға көмек көрсету, аманатқа адал болу және ел ішіндегі дауды әділ шешу оның қоғамдық тәлімінің негізгі мазмұнын құрады [5, 230-235-бб.; 11, 247-249-бб.;].

Отарлық қысым күшейген кезеңде Молдашер ахун өзіне қарасты елмен бірге Қызылқұмға қоныс аударған. Шөлейт аймақта тіршілік қалыптастыру үшін су көзін ашудың шешуші маңызы болды. Деректерде оның 1868 жылы өз қаражатына төрт құдық қаздырғаны айтылады. Бұл құдықтар халықты ауызсумен қамтамасыз етіп, мал шаруашылығын жүргізуге, тұрақты қоныстар мен керуен қатынасын қалыптастыруға жағдай жасады. Олардың атауларының қазіргі Өзбекстан аумағындағы жер-су атауларында сақталуы тарихи жадтың кеңістіктік белгісі ретінде маңызды [10, 29-б.; 11, 247-249-бб.; 12, 64-65-бб.; 14, 467-б.].

Молдашер ахун халықты егіншілікке, жер мен суды ұқыпты пайдалануға, сауда қатынасын дамытуға үндеді. Керуен жолдары Сыр бойы, Қызылқұм және Бұхара арасындағы экономикалық байланыспен қатар кітап, білім және мәдени тәжірибе алмасуына жол ашты [11, 247-249-бб.; 12, 64-65-бб.; 15, 21-б.].

Елдік ұстанымы және отаршылдыққа қарсылық

Молдашер ахун өмір сүрген кезең Ресей империясының Сыр бойындағы саяси-әскери ықпалы күшейген уақытпен тұспа-тұс келді. Бекіністердің салынуы, дәстүрлі қоныстардың тарылуы мен алым-салықтың көбеюі халықтың әлеуметтік жағдайына және қалыптасқан тіршілік жүйесіне елеулі әсер етті.

Өлкетанулық деректерде Молдашер ахунның Жанқожа Нұрмұхамедұлы мен Садық Кенесарыұлы бастаған отаршылдыққа қарсы қозғалыстарға рухани және материалдық қолдау көрсеткені баяндалады [10, 29-б.; 11, 247-249-бб.; 12, 64-65-бб.; 15, 21-б.]. Діни-ағартушылық қызметі елдік мүддеден бөлек болмаған ол халықтың жері мен дәстүрлі өмір салтын қорғауды азаматтық әрі имандылық міндет ретінде қабылдаған.

Білімді, ауызбіршілігі берік және тарихи санасы орныққан қауым ғана сыртқы қысым жағдайында өзінің болмысын сақтай алатынын Молдашер ахун жақсы түсінді. Ендеше мектеп ашу мен діни білім тарату ісін мәдени тұтастықты қорғаудың бейбіт құралы ретінде қарастыруға негіз бар.

Тарихи жады және рухани мұра

Молдашер ахун туралы халық арасында сақталған әңгімелер оның терең білімді, қайратты және әділет жолынан таймаған тұлға ретіндегі бейнесін қалыптастырған. Ел аузындағы әңгімелерде оның медреседе оқып жүрген кезінде күреске түсіп, қарсыластарына дес бермегені айтылады. Сол себептен бастапқы Көтібар есімі Молдашерге ауыстырылған. «Молдашер»

атауының «молда» және парсының «шер» – «арыстан» сөздерінен құралатыны оған берілген рухани баға іспеттес [10, 29-б.; 12, 64-65-бб.; 14, 467-б.].

Молдашер ахун өмірінің соңғы кезеңін Қызылқұмда өткізіп, 1904 жылы қазіргі Өзбекстан Республикасының Тамды ауданына қарасты Ақбайтал жерінде қайтыс болған [10, 29-б.; 12, 64-65-бб.; 14, 467-б.]. Рухани тұлғаның мәңгілік мекенінің бүгінгі Қазақстаннан тыс аумақта орналасуы Сыр бойы мен Қызылқұмдағы қазақ қауымының тарихи кеңістігі қазіргі мемлекеттік шекаралардан ауқымды болғанын еске салады.

Молдашер ахун мұрасын зерттеу Сырдарияның төменгі ағысындағы мұсылмандық білім желісін, Бұхарамен рухани байланысты, көшпелі ортадағы мектеп тәжірибесін және діни қайраткерлердің қоғамдық қызметін тереңірек тануға мүмкіндік береді.

Молдашер ахун мұрасының тарихи-танымдық маңызы

Молдашер ахунның өмір жолы мен қоғамдық қызметін зерделеу XIX ғасырдағы Сыр өңірінің рухани тарихына жаңаша көзқараспен қараудың тағылымды жолы. Оның тұлғасы арқылы сол кезеңдегі исламдық ағартушылықтың мешіт пен медресе шеңберімен ғана шектелмегенін көреміз. Діни білім халықтың күнделікті тіршілігімен, шаруашылық жүргізу тәжірибесімен, әлеуметтік өзара жәрдеммен және елдік мүддені қорғаумен тығыз ұштасқан.

Дін қайраткерінің ғұмырнамасы Сырдарияның төменгі ағысындағы қазақ қоғамының рухани және әлеуметтік даму ерекшеліктерін танытатын құнды тарихи дерек болып саналады. Оның ағартушылық қызметінің мәні, ең алдымен, білімді қоғамды ұйыстыратын күш ретінде қабылдауынан байқалады. Ел ішіндегі мектептерде сауат ашқан балалар кейін діни рәсімдерді меңгерумен қатар, жазу-сызуға, есепке, қоғамдық қарым-қатынас қағидаларына бейімделді. Аталған тәжірибе көшпелі және жартылай көшпелі ортада жазба мәдениеттің таралуына, кітапқа құрметтің артуына және ұрпақтар арасындағы рухани сабақтастықтың нығаюына ықпал етті. Осы тұрғыдан алғанда, Молдашер ахун ұйымдастырған оқу ісін дәстүрлі білім беру жүйесінің жергілікті жағдайға бейімделген өміршең үлгісі дер едік.

Молдашер ахунның құдық қаздыруы, егіншілік пен сауданы қолдауы да оның ағартушылық ұстанымының практикалық мазмұнын ашады. Шөлейт Қызылқұм жағдайында су көзін табу бір ғана шаруашылық шара емес, тұтас қауымның тіршілігін сақтап, елдің белгілі бір кеңістікке орнығуына мүмкіндік берген әлеуметтік бастама. Су маңына қоныс шоғырланып, мал өсіруге, егін салуға және керуен қатынасын жандандыруға жағдай жасалды. Демек, ахунның діни беделі халықтың нақты мұқтажын шешуге бағытталған ұйымдастырушылық қабілетімен толығып отырды.

Молдашер ахунның Бұхарада білім алып, Сыр бойы мен Қызылқұмда қызмет етуі аймақтар арасындағы рухани ықпалдастықтың ауқымын да көрсетеді. Медреседе меңгерілген ілім жергілікті ортаға өзгеріссіз көшірілген жоқ: ол қазақ қоғамының дүниетанымы, салт-дәстүрі және тұрмыс қажеттіліктерімен сабақтастырылып, ағартушылықтың өзіндік өңірлік үлгісіне айналды. Қалыптасқан үдерісте ахундар білімді тасымалдаушы ғана емес, әртүрлі мәдени кеңістіктерді жалғаған рухани дәнекер қызметін атқарды. Молдашер ахунның тағдыры Сырдария алабы мен Бұхара арасындағы тарихи байланыстың адамдардың білімі, сапары және қызметі арқылы үздіксіз жалғасқанын дәлелдейді.

Бүгінгі кезеңде ахунның мұрасын таныту бірнеше бағытта жүйелі жалғасын табуға тиіс. Оның өмірі мен қызметіне қатысты архив құжаттарын Қазақстан және Өзбекстан қорларынан іздестіру, ауызша тарих үлгілерін жинақтау, ұрпақтары мен жергілікті шежірешілердің деректерін ғылыми айналымға енгізу маңызды. Сонымен бірге ахун ашқан мектептердің, қаздырған құдықтардың және қоныс орындарының тарихи географиясын анықтау қажет. Мұндай кешенді ізденістер өлкетанулық мәліметтердің деректік негізін нығайтып, оның өмірбаянындағы әзірге толық ашылмаған кезеңдерді нақтылауға жол ашады.

Молдашер ахун өнегесінің қазіргі қоғам үшін де тағылымдық мәні зор. Білім мен имандылықты, еңбек пен жауапкершілікті, елдік сана мен әлеуметтік қамқорлықты бір арнаға тоғыстырған қызметін қоғамдық дамуға қызмет ететін құндылық

ретінде бағалауымыз қажет. Тарихи тұлғаның есімін білім беру бағдарламаларына, өлкетану курстарына және мәдени-ағартушылық жобаларға енгізу жас ұрпақтың туған өлке тарихына қызығушылығын арттырып, ұлттық тарихи сананың тереңдеуіне ықпал етері сөзсіз.

Қорытынды

Молдашер ахун Жамұратұлының өмірі мен қызметі – Сырдария өзені алабының төменгі ағысындағы ислам мәдениетінің көпқырлы сипатын танытатын маңызды тарихи құбылыс. Бұхарадағы «Көкілташ» медресесінде білім алған Молдашер ахунның Сыр өңірінде мектеп ұйымдастыруы, молда ұстап бала оқытуы, имандылық пен адамгершілікті насихаттауы исламдық ағартушылықтың мазмұнын айқындады. Құдық қаздырып, егіншілік пен саудаға жағдай жасауы діни қайраткер қызметінің әлеуметтік және шаруашылық салаларды да қамтығанын дәлелдейді. Ал отаршылдыққа қарсы қозғалыстарды қолдауы оның ағартушылық мұраты елдің азаттығы мен рухани дербестігі идеясымен ұштасқанын танытады. Демек Молдашер ахунды Бұхараның медреселік білім дәстүрі мен Сырдарияның төменгі ағысындағы қазақ қоғамын жалғаған рухани тұлға деп бағалаған орынды.

Пайдаланылған әдебиеттер

1.Сухарева О.А. Бухара, XIX – начало XX в.: позднефеодальный город и его население. – Мәскеу: Наука, 1966. – 327 б.
2.Frank A.J. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige. – Leiden; Boston: Brill, 2012. – 215 p.
3.Frank A.J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. – 386 p.
4.Омаров Қ. Сыр бойы ағартушылық мектептерінің төл тарихымыздағы орны мен маңызы // «Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой-сана» атты республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: Орхон, 2010. – 243–247-бб.
5.Игенбаева Р.Т. Мұсылмандық діни ілімнің ағартушылық сипаты // «Үздіксіз кәсіби білім беру: проблемалары мен болашағы» атты республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: Інжу-Маржан, 2010. – 230–235-бб.
6.Mustaqimova M.H., Sa’dullayev U. The Educational System in the Bukhara Emirate in the 18th–19th Centuries: The Activities of Madrasahs and Mudarrises // London International Monthly Conference on Multidisciplinary Research and Innovation (LIMCMRI). – 2026. – Vol. 5. – № 2. – P. 378–382.
7.Ahmadov O.Sh. Buxoro madrasalarda ta’lim-tarbiya tizimi (XIX asr oxiri – XX asr boshlari) // Modern Science and Research. – 2024. – T. 1. – № 10. – P. 776–782. DOI: 10.5281/zenodo.14531775.
8.Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. – Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998. – 353 p.
9.Омаров Қ. Сыр өңірінің ағартушылары хақында // Қазақ тарихы. – 2010. – № 1. – 7–10, 50-бб.
10.Омаров Қ. Молдашер ахун Жамұратұлы // Иман. – 2017. – № 8 (157). – 29-б.
11.Омаров Қ. Сыр еліндегі діни-ағартушылық дәстүр. Молдашер ахунның қайраткерлік қырлары // «Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой-сана» атты республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: Орхон, 2010. – 247–249-бб.
12.Омаров Қ. Молдашер Жамұратұлы // Қазақстан тарихы: энциклопедия. – Алматы: «Литера-М» ЖШС, 2020. – Т. 3. – 64–65-бб.
13.Айни С. Бухара: Воспоминания. – Мәскеу: Государственное издательство художественной литературы, 1952. – 294 б.
14.Омаров Қ. Молдашер Жамұратұлы // Сыр елі: энциклопедия. – Алматы: «Тау-Қайнар» ЖШС, 2024. – 467-б.
15.Дайрабай Т. Сыр перзенттері. – Алматы: Арыс, 2010. – 21-б.

ҚАЗАҚТЫҢ ДӘСТҮРЛІ ӘШЕКЕЙ БҰЙЫМДАРЫ – ИСЛАМ МӘДЕНИЕТІ МЕН ЭТНОМӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҚ

TRADITIONAL KAZAKH JEWELRY - ISLAMIC CULTURE AND ETHNOCULTURAL CONTINUITY

Индира Қазымханқызы Жалишева[1]
Indira Kazymkhankyzy Zhalisheva[2]

Кіріспе

Қазақтың дәстүрлі әшекей бұйымдары – халықтың материалдық мәдениетінің құрамдас бөлігі ғана емес, оның діни-танымдық түсініктерін, дүниетанымын, эстетикалық талғамын және рухани құндылықтарын танытатын маңызды мәдени мұра. Әшекейлердің жасалу ерекшелігі, пішіні, өрнектік сипаты, қолданылу аясы және оған қатысты қалыптасқан дәстүрлі түсініктер арқылы қазақ халқының адам мен табиғат, адам мен қоғам, адам мен рухани әлем арасындағы байланыстар жөніндегі түсініктерін байқауға болады.

Қазақ қоғамында зергерлік әшекейлердің қызметі тек эстетикалық және сәндік сипатпен шектелмеген. Зерттеулерде көрсеткендей, олардың жекелеген түрлері адамның жас ерекшелігін, әлеуметтік және отбасылық мәртебесін білдіріп, сонымен қатар сакралдық, қорғаныштық және діни-танымдық қызметтер атқарған. Сонымен қатар, тұмар, үкіаяқ, шолпы және де басқа әшекейлер қауіп-қатерден қорғану, киелі нысандарға құрмет көрсету және рухани қауіпсіздікті қамтамассыз етуге қатысты дәстүрлі түсініктермен сабақтасқан. Осы тұрғыдан алғанда, зергерлік бұйымдар қазақ қоғамының әлеуметтік құрылымы мен дүниетанымын танытатын маңызды мәдени нысандардың бірі болған [Усманова Р., Логвин В.Н. 1998].

Зерттеу материалдары мен әдістері

Бұл тұрғыда дәстүрлі әшекейлердің діни-танымдық мазмұнын зерттеу олардың сыртқы пішіні мен көркемдік ерекшеліктерін сипаттаумен ғана шектелмей, бұйымдарға берілген символдық және сакралдық мағыналарды анықтауды қажет етеді. Әсіресе тұмардың семантикасы осы мәселені айқын көрсетеді. Оның бастапқы қорғаныштық қызметі исламға дейінгі халықтық және түркілік дүниетаным элементтерімен сабақтас болғанымен, ислам мәдениетінің орнығуы барысында тұмардың мазмұны діни мәтіндермен, дұғалармен және исламдық түсініктермен байланыса түскен.

Қазақ даласына ислам мәдениетінің таралуы дәстүрлі дүниетанымның барлық элементтерін біржақты ығыстырған үдеріс ретінде қарастырылмайды. Керісінше, жергілікті салт-дәстүрлермен бұрыннан қалыптасқан наным-сенімдердің бір бөлігі исламдық рухани ортада қайта түсіндіріліп, жаңа мәдени семантикаға ие болды. Сондықтан дәстүрлі әшекейлердің мазмұнын зерттеу барысында олардың көне түркілік, халықтық және исламдық белгілерінің өзара сабақтастығын ескеру маңызды [Тохтабаева Ш.Ж. 1991].

Осы тұрғыдан алғанда, қазақтың дәстүрлі әшекейлеріндегі діни-танымдық түсініктерді зерттеу халықтың рухани мәдениетінің тарихи өзгерістерін, дәстүрдің сабақтастығын және исламдық дүниетанымның жергілікті мәдени ортаға ықпал ету ерекшеліктерін анықтауға мүмкіндік береді.

Аймақтың дәстүрлі мәдениетін танытатын музейлік коллекцияларда әшекей бұйымдардың әртүрлі үлгілерінің сақталуы – осы мұраның тарихи маңызын көрсетеді. Әшекей бұйымдардағы дәстүрлі дүниетаным қазақтың дәстүрлі әшекейлерін зерттеуде олардың сыртқы пішінімен қатар, семантикалық мазмұнына назар аудару қажет. Әшекейлердегі белгілі бір пішіндер мен өрнектер халықтың табиғат, әлем және адам арасындағы байланыс туралы түсініктерімен сабақтасып отырған. Әсіресе үшбұрышты пішіндегі тұмарлар, өсімдік тектес өрнектер, геометриялық элементтер және түрлі асыл тастармен безендіру дәстүрі халықтың

[1] «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей қорығы, кіші ғылыми қызметкер, Түркістан, Қазақстан Республикасы, indi_4041@mail.ru ORCID: 0009-0008-9474-9341
[2] Junior Research Fellow, “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan, indi_4041@mail.ru, ORCID: 0009-0008-9474-9341

эстетикалық әрі дүниетанымдық түсініктерімен байланысты. Осы ретте тұмар ерекше назар аударуды қажет етеді. Тұмар – қазақ мәдениетіндегі ең көп мағыналы әшекейлердің бірі. Оның сыртқы пішіні үшбұрышты, төртбұрышты немесе цилиндр тәрізді болып келуі мүмкін. Этнографиялық деректерде тұмардың көне қорғаныштық түсініктермен байланысы көрсетіледі [Жәнібеков Ө. 1991**].**

Сондықтан оның барлық түрін бірден исламдық сипаттағы бұйым ретінде қарастыру ғылыми тұрғыдан дұрыс емес. Бұл жерде зерттеудің маңызды тұсы – дәстүрлі наным мен исламдық дүниетанымның өзара сабақтастығын көрсету. Яғни ислам мәдениеті қазақ қоғамына енгеннен кейін бұрынғы мәдени белгілердің барлығы жойылып кеткен жоқ. Керісінше, олардың кейбірі жаңа діни-рухани ортада қайта түсіндіріліп, халықтың дәстүрлі мәдениетінің құрамында өмір сүре берді [Қасиманов С., 1969].

Нәтижелер

Этнографиялық деректер тұмардың исламдық және дәстүрлі түсініктердің тоғысқан нысаны ретінде қолданылғанын көрсетеді. Оның сыртқы пішіні мен жасалу тәсілдері дәстүрлі зергерлік мәдениетпен сабақтас болса, ішіне дұға, діни мәтін немесе қасиетті сөздердің салынуы исламдық дүниетанымның ықпалын аңғартады. Осы ерекшелік тұмардың семантикасын дәстүр сабақтастығы мен мәдени өзгеріс тұрғысынан қарастыруға мүмкіндік береді. Мұндай жағдайда бұйымның сыртқы формасы дәстүрлі мәдениеттен бастау алғанымен, оның ішкі мазмұны исламдық ортадағы түсініктермен сабақтасады. Сондықтан тұмарды зерттегенде: көне қорғаныштық түсінік → дәстүрлі әшекей → исламдық рухани түсінік → жаңа мәдени семантика түріндегі сабақтастықты қарастыру тиімді. Бұл мәселе Сыр өңірі үшін де маңызды. Себебі Сыр бойы ислам мәдениетінің тарихи орталықтарының бірі болған. Ортағасырлық Сығанақ, Сауран және басқа қалалар аймақтағы діни-рухани үдерістердің маңызды ошақтары ретінде аталады [Шойбеков Р. Н., 1991].



Тұмар – халықтың көне дәстүрінде адамды тіл-көзден, түрлі жамандықтан қорғайды деп сенген қасиетті бұйымдардың бірі. Оның ішіне дұға немесе арнайы жазылған ішірткі салынып, шүберекке оралады. Мұндай тұмарды жағаның астына немесе киімнің ішкі бөлігіне тігіп, көзге түспейтіндей етіп таққан. Жетісу өңірінде бойтұмарды тастан да жасаған. Мысалы, жеті кішкентай тасты матаға тігіп, қамзолдың ішкі жағына ораналастырған. Ертедегі халық түсінігі бойынша, бұл адамды тіл-көзден сақтайтын қорғаныш ретінде қолданылған. Қазақ халқы тұмарды тіл-көзден, жамандықтан және ауру-сырқаудан сақтасын деген ниетпен жас сәбиге де таққан. Себебі жас балаға басқалардың сұғы немесе көзі тимесін деп ырымдаған. Әлжуаз, аурушаң балалардың бойына қуат бітіп, тез сауығып кетуі үшін мойнына немесе бесігіне таққан. Бала тұмары көбіне күмістен жасалып, үшбұрыш, төртбұрыш немесе цилиндр тәрізді пішінде келген. Оның ішіне Құран аяттары, дұғалар немесе қасиетті деп танылған қағаздар салынып, қақпағы мықтап жабылған. Кей өңірлерде тұмардың ішіне үкі қауырсыны, хош иісті шөптер немесе басқа да киелі деп саналатын заттар салынған.

Суретте қазақтың дәстүрлі бала тұмары бейнеленген. Тұмар түрлі түсті моншақтардан тізілген бауға бекітілген бірнеше салпыншақтан тұрады. Оның құрамында тамшы тәрізді, ромб пішінді, бесбұрышты жұлдыз және төртбұрыш пішініндегі тұмарлар орналасқан. Тұмарлардың бетіне араб жазуымен қасиетті сөздер мен дұғалар ойылып жазылған. Мұндай жазулар тұмардың қорғаныштық қасиетін күшейтеді деген сенім болған. Әртүрлі пішіндегі тұмарлардың қолданылуы қазақ халқының зергерлік өнеріндегі көркемдік ерекшелікті байқатады. Моншақтары көк, сары және қызыл түстермен безендірілген. Қазақ танымында көк түс – тыныштық пен қорғауды, қызыл түс – өмір мен қуатты, ал сары түс – береке мен

жақсылықты білдіреді. Мұндай бала тұмары сәбидің мойнына, киіміне немесе бесігіне тағылған. Ол баланы тіл-көзден, жамандықтан және түрлі бәле-жаладан қорғайды деген сеніммен қолданылған. Сонымен қатар бұл бұйым ата-ананың балаға деген ақ тілегі мен қамқорлығының белгісі саналған. Бүгінде осындай тұмарлар қазақ халқының материалдық және рухани мәдениетін танытатын құнды этнографиялық жәдігер ретінде музей қорларында сақталып келеді.

Шойбековтің түсіндіруінше, бойтұмар қазақтың дәстүрлі мәдениетінде тек сәндік әшекей ретінде емес, қорғаныштық мәні бар бұйым ретінде де қолданылған. Оның құрамында дұға немесе басқа да қасиетті мәтіндердің болуы бұйымның діни-танымдық мазмұнын күшейткен. Сонымен бірге тұмардың күміс немесе басқа металдан жасалған арнайы қорапша түрінде кездесуі оның әшекейлік және сакралдық қызметтерінің қатар жүргенін көрсетеді.

Әл-Фараби туралы халық арасында сақталған аңыздардың бірінде ғұламаның туған жері Отырарға деген құрметін тұмар арқылы бейнелеген еді. Аңыз бойынша, ол қайтыс болар алдында шәкірттеріне көннен тігілген тұмарды аманат етіп, оны қабірінің басында ашуды тапсырады. Тұмардың ішінен Отырардың топырағы салынғаны туралы жазба шығып, оны қабіріне бірге қоюды өтінген екен. Бұл аңызда тұмар туған жердің қасиетін білдіретін символ ретінде көрінеді **[**Ernur.kz. – 2016].

Этнограф-ғалым Сейдімбектің пікірінше, дәстүрлі дүниетанымда жер киелі ұғымдардың бірі болған. Байырғы көшпелілер тұмардың ішіне туған жердің топырағын салған, ал исламның орнығуымен оның ішіне дұға жазылған қағазды салу дәстүрі қалыптасқан. [Сейдімбек А. 2001]. Осылайша тұмардың дәстүрлі формасы сақталғанымен, оның мазмұны исламдық діни түсініктермен толықты.

Қорғаныштық түсініктер тек адамға қатысты емес, төрт түлікке байланысты дәстүрлерден де көрініс тапқан. Халықтық нанымда малдың ауруға шалдығуы немесе әлсіреуі кей жағдайда тіл-көздің әсерімен түсіндіріліп, мұндай қауіптен сақтанудың түрлі жолдары қолданылған. Соның бірі – малға арнайы қорғаныш заттарын тағу. Этнографиялық мәліметтерде бота, түйе, сиыр және жүйрік аттарға тұмар тағылғаны айтылады. Кей жағдайда ботаны біраз уақыт оқшау ұстап, оған үкі мен тұмар тағу арқылы тіл-көзден қорғауға әрекет жасалған. Жекелеген үлгілерінде тұмар қара түсті домалақ тастарды жіпке тізу арқылы жасалған. Бұл деректер тұмардың қорғаныштық қызметінің адам өмірімен ғана шектелмей, дәстүрлі шаруашылық мәдениетпен де тығыз байланыста болғанын көрсетеді. Сонымен қатар тұмардың сәндік түрлері де кездескен. Олар мойынға тағылып, кеуде тұсында салбырап тұратын, көлемі үлкен әрі түрлі салпыншақтармен әшекейленген зергерлік бұйым ретінде жасалған. Мұндай тұмарлар әртүрлі пішінде болып, сәндік қызметпен қатар, халықтың наным-сенімінде қорғаныш мәніне де ие болған [Арғынбаев Х. 1987].

Этнограф-ғалымдардың еңбектерінде әшекей бұйымдардың тек сәндік қызмет атқарып қана қоймай, халықтың дүниетанымы мен наным-сенімдерін де танытқаны көрсетіледі. Мәселен, кейбір әшекейлерге қорғаушы, сақтаушы мән беріліп, оларды тіл-көзден және түрлі қауіп-қатерден қорғайтын тұмар ретінде пайдаланғаны туралы мәліметтер бар.

Тұмардың қорғаныштық қызметі дәстүрлі әшекейлерінде кездесетін мұндай түсініктердің бір ғана үлгісі болып табылады. Тіл-көзден және түрлі қауіп-қатерден сақтану туралы нанымдар өзге де әшекейлердің қолданылуынан көрініс тапқан. Солардың бірі – үкіаяқ әшекейі.

Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында үкі ерекше қасиетті құс ретінде қабылданып, оның қауырсыны мен аяғына қорғаныштық мән берілген. Үкінің қауырсыны мен аяғы тек сәндік мақсатта ғана емес, сонымен қатар тұмарлық мәнге ие бұйым ретінде кеңінен қолданылады. Халық сенімінде үкіден алынған бөлшектер адамды жамандықтан, тіл-көзден сақтайды деп есептеген. Осыған байланысты үкіаяқ әшекейі ұлттық зергерлік өнерде маңызды орын алған. Ол баскиімнің екі жағына немесе бір жағына тағылып, кей жағдайда балалардың кәзекейіне де бекітілген. Мұндай әшекейлердің сәндік қызметімен қатар, қорғаныштық мәні де болған. Осы тұрғыдан алғанда, үкіаяқтың семантикалық мазмұны қазақтың дәстүрлі әшекейлеріндегі қорғаныштық түсініктермен сабақтасады. Оның сәндік қызметі мен халықтық нанымдағы қорғаушы мәнінің қатар жүруі дәстүрлі әшекейлердің бір мезгілде эстетикалық және дүниетанымдық қызмет атқарғанын көрсетеді.



Қазақ халқы үкінің тырнағын тіл-көзден сақтайтын күш ретінде ерекше қадірлеген. Сол себепті оны балалардың бесігіне іліп қою дәстүрі қалыптасқан. Бұл сенім тек қазақтарға тән емес. Қырғыз, өзбек халықтары да үкі тырнағын қорғаушы тұмар ретінде пайдаланған. Ал саха халқы бесікке жапалақтың басын, тырнағын, тұмсығы мен аяғын іліп қойған. Хорезм өңіріндегі йомуттар да құс тырнағына ұқсас әшекейлерді баланы жамандықтан сақтау үшін қолданған.

Соған қарамастан, қазақтардағы үкіаяқтың көркемдік шешімі мен мазмұны ерекше болып келеді. Мұнда күміспен қапталған қос тырнақ бейнесі және тармақталған элементтер арқылы өзіндік пластикалық бейне жасалған. Бұл бұйым тек наным-сенімнің көрінісі ғана емес, жоғары деңгейдегі зергерлік шеберліктің нәтижесі болып саналады [Масанов Э.А. 1961]. «Әзірет Сұлтан» музей-қорығы қорында этнографиялық бөлімінде үкіаяқтың XIX-XX ғасырларға жататын бірнеше түрлері бар.

Қазақтың дәстүрлі зергерлік өнеріне арналған Тоқтабаеваның еңбегінде ежелгі артефактілермен қатар XVIII–XXI ғасырлардағы әйелдердің дәстүрлі зергерлік бұйымдары кеңінен қарастырылған. Автордың еңбегі қазақ зергерлік өнерінің түрлері, жасалу техникасы және тарихи сабақтастығын зерттеуде маңызды дереккөз болып табылады.

Қазақтың дәстүрлі наным-сенімінде шашқа қатысты көптеген ырым-тиымдардың қалыптасуы оның адам өміріндегі ерекше мәнімен байланысты. «Шашты басуға болмайды», «түскен шашты кез-келген жерге тастауға болмайды» деген сияқты ырым-тиымдар халықтың шашты жай ғана дене мүшесі емес, белгілі бір киелілік мәні бар нысан ретінде қабылдағанын аңғартады. Мұндай түсініктер шашқа тағылатын әшекейлердің де мәнін айқындаған. Соның ішінде шолпы мен шашбау қазақ әйелдерінің дәстүрлі мәдениетіндегі сәндік әрі символдық қызметімен ерекшеленеді [Тохтабева Ш.Ж., 2011].

«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей қорығы қорында XIX-XX ғасырларға жататын шолпының бірнеше түрлерін кездестіруге болады. Олар шашбау, шашқап, шаштеңге т.б. Солардың бірі – шашбау әшекейі, майда ақ, қызыл моншақтармен қалампырдан құралып, екі ұшына төменгі жағы ақ майда моншақтармен бітетін жіңішке жіп шашақтардың жоғарғы жағы топталып байланып қондырылған (ӘСММ КК №240). [Аширбекова Н. 2018]. Ғалымдардың пікірінше, мұндай әшекейлердің көбіне әйелдер қорымдарынан кездесуі олардың әйелдердің дәстүрлі мәдениетіндегі орны мен қызметін зерделеуге мүмкіндік береді.



Ғасырлар, тіпті мыңжылдықтар өтеді, бүгінгі Қазақстан аумағында басқа тайпалар мен халықтар өмір сүреді, бірақ бұрымға арналған әшекейлердің практикалық және символдық мәні және көбіне олардың формалары ғажайып түрде сақталады.

Шолпы мен шашбаудың мәнін тек сәндік қызметімен шектеуге болмайды. Олардың шашқа тағылуы қазақ қоғамындағы шаштың киелілігі туралы түсініктермен сабақтасып, әшекейдің эстетикалық қызметіне символдық мәнге де ие болғанын көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, шаш әшекейлері де адамның денесі, өмірлік қуаты және қоршаған орта арасындағы дәстүрлі түсініктердің көрінісі ретінде қарастырылады. Қазақ әйелдерінің бұрымға арналған әшекейлері де бірден көзге түсетін.

Талқылау және қорытынды

Қазақтың дәстүрлі зергерлік әшекейлері халықтың материалдық мәдениетінің маңызды бөлігі болумен қатар, оның дүниетанымы мен рухани құндылықтарын танытатын мәдени нысан болып табылады. Олардың қызметі тек сәндік және эстетикалық сипатпен шектелмей, адамның жас ерекшелігін, әлеуметтік және отбасылық мәртебесін білдіру, қорғаныштық және сакралдық мән беру сияқты бірнеше қызметті қамтыған.

Зерттеу барысында қарастырылған тұмар, үкіаяқ, шолпы және шашбау сияқты әшекейлердің семантикасы олардың сыртқы пішіні мен көркемдік ерекшеліктерінен бөлек, халықтың дәстүрлі наным-сенімдерімен тығыз байланысты болғанын көрсетеді. Әсіресе тұмардың қорғаныштық қызметі қазақтың дәстүрлі дүниетанымындағы адамды тіл-көзден, ауру-сырқаудан және түрлі қауіп-қатерден сақтау туралы түсініктермен сабақтасқан. Оның адамға ғана емес, балаларға және төрт түлікке тағылуы бұл ұғымның дәстүрлі мәдениетте кең таралғанын аңғартады.

Тұмардың мазмұнынан дәстүрлі және исламдық дүниетанымның өзара ықпалын да байқауға болады. Оның көне қорғаныштық қызметі исламға дейінгі халықтық түсініктермен байланысты болса, ислам мәдениетінің орнығуымен бірге ішіне дұға, діни мәтіндер мен қасиетті сөздерді салу дәстүрі қалыптасқан. Бұл жағдай дәстүрлі мәдениеттің діни өзгерістер нәтижесінде толық жойылмағанын, керісінше, бұрыннан қалыптасқан кейбір белгілердің жаңа рухани ортада қайта түсіндіріліп, өмір сүруін жалғастырғанын көрсетеді.

Үкіаяқтың қолданылуынан да әшекейдің сәндік және қорғаныштық қызметтерінің қатар жүргенін көруге болады. Ал шолпы мен шашбаудың семантикасы шашқа қатысты қалыптасқан ырым-тыйымдарымен, әйелдің жас ерекшелігі және әлеуметтік-эстетикалық түсініктерімен сабақтасады. Бұрымға тағылатын әшекейлердің қазақтың тарихи үлгілерінің көне дәуірлерден бастау алуы олардың мәдени сабақтастығын қарастыруға мүмкіндік береді.

Осылайша, қазақтың дәстүрлі әшекей бұйымдарын зерттеу олардың жасалу технологиясы мен көркемдік ерекшеліктерін сипаттаумен ғана шектелмеуі тиіс. Әшекейлердің пішіні, материалы, өрнегі, қолданылу ортасы және оларға қатысты қалыптасқан наным-сенімдер халықтың адам, табиғат, қоғам және рухани әлем туралы түсініктерін зерделеуге мүмкіндік береді. Сондықтан дәстүрлі зергерлік бұйымдар қазақ халқының тарихи жады мен дүниетанымын сақтайтын маңызды этномәдени мұра ретінде қарастырылуы қажет.

Әдебиеттер тізімі

1. Р.Усманова и В.Н. Логвин. «Женские накосные украшения Казахстана. Эпоха бронзы» //Карагандинский государственный университет имени Е.А. Букетова, Кустанайский государственный университет имени А.Байтурсынова, Лисаковский музей истории и культуры народов Верхнего Притоболья. Лисаковск, 1998. – 64-66
2. Ш.Ж. Тохтабаева. «Серебрянный путь казахских мастеров» // Институт востоковедения им. Р.Б.Сулейменова МОН РК. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005.- 290-296
3. Жәнібеков Ө., Жаңғырық: Қазақтың дәстүрлі мәдениеті туралы. – Алматы: Өнер, 1991. -73-81 бб.
4. Қасиманов С., Қазақтың ұлттық қолөнері. – Алматы: Қазақстан, 1969. - 96-104- бб.
5. Р. Н. Шойбеков – «Қазақ зергерлік өнерінің сөздігі» (Алматы: Ғылым, 1991) 88 б.
6. Тұмар тағудың төркіні туған жермен байланысты // Ernur.kz. – 2016
7. Сейдімбек А. Қазақ әлемі: Этномәдени пайымдау. – Астана: Күлтегін, 2001. – 286 б.]
8. Арғынбаев Х., Қазақ халқының қолөнері. – Алматы:Өнер, 1987. – 118 б.
9. Э.А. Масанов. Қазақ ауыдлындағы ұсталық және зергерлік қолөнері. – Алматы, 1961.- 158-163 б.
10. Ш.Ж. Тоқтабева «Қазақтың зергерлік өнері / Ювелирное искусство казахов / Jeweler's Art of Kazakhs» 2011. 110-135
11. Аширбекова Н., «Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейі РМКҚ қорындағы. Зергерлік бұйымдар топтамасы. – Алматы: «Издательство Золотая Книга», 2018. – 22-122 бб.

ҚАЗАҚ ЗЕРГЕРЛІК ӨНЕРІНДЕГІ РУХАНИ-МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҚ: ИСЛАМДЫҚ ДҮНИЕТАНЫМ, ДӘСТҮР ЖӘНЕ ӨҢІРЛІК ЕРЕКШЕЛІКТЕР

SPIRITUAL AND CULTURAL CONTINUITY IN KAZAKH JEWELRY ART: ISLAMIC WORLDVIEW, TRADITION, AND REGIONAL PECULIARITIES

Айгүл Жанибековна Уркинбаева[1]
Aigul Zhanibekovna Urkinbayeva[2]

Кіріспе

XVI–XVIII ғасырлар аралығы зергерлік бұйымдардағы стильдік қайшылықтармен сипатталады: әскери сипаттағы нақыштар фольклорлық элементтермен алмасып, дәстүрлі ою-өрнектерді енгізуге талпыныстар жасалды. Жоңғарлардың үздіксіз шабуылдары, саяси бытыраңқылық пен өзара қақтығыстар тайпалық бірлестіктер - жүздер арасындағы байланыстың әлсіреуіне әкелді. Мемлекеттегі тұрақтылық пен тәртіп тек XVIII ғасырдың соңына қарай орнай бастады. Бұл кезеңде шаруашылық өркендеп, құрылыс жұмыстары қайта жанданып, қолөнер саласы жетілдіріле түсті [Занегина, 1991]. XIX ғасырдан XX ғасырдың басына дейінгі кезең дәстүрлі қазақ зергерлік мектебінің қалыптасу уақыты болды. Дәл осы кезеңде халық санасында зергерлік бұйымдарды жасаудың ортақ нормалары, стильдік ерекшеліктері, техникалары мен пішіндері орнықты. Сонымен қатар, жекелеген элементтердің аймақтық ерекшеліктері де қалыптасты.

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениеті ғасырлар бойы қалыптасқан материалдық және рухани құндылықтардың өзара сабақтастығына негізделеді. Халықтың дүниетанымы, тарихи жады, әлеуметтік қатынастары мен эстетикалық талғамы қолөнер туындыларынан айқын көрініс табады. Солардың ішінде зергерлік өнер ерекше орын алады. Зергерлік бұйымдар сыртқы әсемдік пен сәндік қызмет атқарып қана қоймай, белгілі бір әлеуметтік, ғұрыптық, тәрбиелік және символдық мағыналарды жеткізген. Қазақ зергерлік өнерін зерттеу – тек қолөнер тарихын қарастыру емес, сонымен бірге халықтың рухани мәдениетінің ерекшеліктерін тану. Себебі зергерлік бұйымдардың пішіні, материалы, өрнегі, тастардың қолданылуы және оларды тағу тәртібі дәстүрлі қоғамдағы адамның орны мен әлеуметтік мәртебесіне қатысты ақпарат береді. Әсіресе әйелдер әшекейлері адамның жас ерекшелігін, бойжеткен, келін, ана мәртебесін танытатын мәдени белгілердің бірі болған [Тохтабаева Ш.Ж., 2008].

Зергерлік өнердің тарихи тамыры Қазақстан аумағындағы ежелгі металл өңдеу дәстүрлерімен байланысты. Археологиялық материалдардан қола, алтын, күміс және түрлі сәндік тастарды өңдеу ісінің ерте кезеңдерден дамығаны байқалады. Бесшатыр, Есік және басқа да археологиялық ескерткіштерден табылған зергерлік бұйымдар ежелгі дәуірдегі шеберлердің жоғары технологиялық және көркемдік деңгейін көрсетеді. «Әзірет Сұлтан» музей-қорығының материалдарында да Қазақстанның көне кезеңдеріне жататын алтын әшекейлер, маржан, ақық тастардан жасалған бұйымдардың бөлшектері сақталған. Кейінгі тарихи кезеңдерде осы дәстүрлер жаңа мәдени мазмұнмен толықты. Түркілік дүниетаным, көшпелі мәдениет, ислам өркениеті және жергілікті этнографиялық дәстүрлердің өзара ықпалдастығы қазақтың дәстүрлі зергерлік өнерінің өзіндік сипатын қалыптастырды [2; 6]. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақ зергерлік өнеріндегі рухани-мәдени сабақтастықты бір ғана тарихи кезеңмен шектеуге болмайды [Масанов Э.А., 1961].

Ислам дінінің қазақ даласына таралуы халықтың дүниетанымына, моральдық ұстанымдарына, салт-дәстүріне және мәдени кеңістігіне елеулі ықпал етті. Әсіресе Оңтүстік Қазақстан мен Сыр бойы, Түркістан өңірі исламдық білім мен рухани дәстүрлердің маңызды

[1] Ғылыми қызметкер, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан қаласы, Қазақстан Республикасы, E-mail: u.aigul_1972@mail.ru.
[2] Researcher, “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Kazakhstan. E-mail: u.aigul_1972@mail.ru

орталықтарының бірі болды. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы негізінде қалыптасқан сопылық дүниетаным халықтың рухани өміріне әсер етіп, ізгілік, тазалық, сабыр, адалдық және адамгершілік ұғымдарының мәдени мазмұнын кеңейтті. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі негізінде құрылған қазіргі «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы да осы тарихи-рухани сабақтастықты зерттейтін маңызды ғылыми-мәдени орталық болып табылады [«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының қор материалдары].

Дегенмен дәстүрлі қазақ зергерлік бұйымдарын тікелей «исламдық бұйымдар» деп қарастыру ғылыми тұрғыдан дұрыс емес. Олардың көпшілігінің негізінде исламға дейінгі түркілік, көшпелі және халықтық дүниетаным элементтері сақталған. Алайда бұл дәстүрлер исламдану үдерісі барысында жаңа әлеуметтік және рухани ортаға бейімделіп, қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің құрамында өмір сүрді. Сондықтан зергерлік өнердегі исламдық дүниетаным мәселесін дәстүр мен діннің өзара ықпалдастығы және рухани сабақтастық тұрғысынан қарастырған орынды [Масанов Э.А., 1961].

Зерттеудің негізгі мақсаты – XIX–XX ғасырлардағы қазақ зергерлік өнерінің көркемдік, әлеуметтік және рухани ерекшеліктерін анықтап, оның дәстүрлі дүниетанымммен және исламдық мәдени ортамен байланысын көрсету. Осы мақсатқа сәйкес мынадай міндеттер қойылды: қазақ зергерлік өнерінің тарихи қалыптасу негіздерін анықтау; XIX–XX ғасырлардағы зергерлік бұйымдардың негізгі түрлерін жүйелеу; зергерлік бұйымдардың әлеуметтік және ғұрыптық қызметін талдау; күміс пен сәндік тастардың дәстүрлі мәдениеттегі символдық мәнін айқындау; Қазақстан өңірлеріндегі зергерлік мектептердің ерекшеліктерін салыстыру; дәстүрлі зергерлік өнердегі рухани дүниетаным мен исламдық мәдени ортаның сабақтастығын көрсету; музей қорларының зергерлік мұраны зерттеу мен сақтаудағы маңызын анықтау. Зерттеудің ғылыми жаңалығы – қазақ зергерлік өнері тек сәндік-қолданбалы өнер саласы ретінде емес, тарихи жадыны, рухани құндылықтарды және мәдени сабақтастықты сақтаушы материалдық дерек ретінде қарастырылуында.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеу материалы ретінде XIX–XX ғасырлардағы қазақ зергерлік бұйымдары, этнографиялық сипаттамалар, музей қорларының мәліметтері және қазақ зергерлік өнеріне арналған ғылыми еңбектер пайдаланылды. Негізгі дереккөздер қатарында А. Қастеев атындағы Қазақстан Республикасының Мемлекеттік өнер музейінің қорындағы материалдар, сондай-ақ «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының этнографиялық жәдігерлері қарастырылды. Музей қорларының ғылыми маңызы олардың нақты тарихи заттарды сақтайтындығымен байланысты. Мәселен, «Әзірет Сұлтан» музей-қорығының қорында археологиялық, этнографиялық, нумизматикалық және жазба ескерткіштер топтары жинақталған. Музейдің ресми мәліметтеріне сәйкес, оның қорында 26 мыңнан астам тарихи жәдігер сақталады. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы, типологиялық, этнографиялық, өнертанулық және семиотикалық әдістер қолданылды [«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының қор материалдары].

Тарихи-салыстырмалы әдіс арқылы қазақ зергерлік өнерінің әр кезеңдегі даму ерекшеліктері мен тарихи сабақтастығы қарастырылды. Типологиялық әдіс зергерлік бұйымдарды олардың қызметі, пішіні және қолданылу ерекшеліктері бойынша жіктеуге мүмкіндік берді; этнографиялық әдіс әшекейлердің дәстүрлі ортадағы қолданылуын, жас ерекшелігіне, әлеуметтік мәртебеге және ғұрыптық рәсімдерге қатысын анықтау үшін пайдаланылды. Өнертанулық әдіс бұйымдардың композициялық құрылымын, ою-өрнегін, материалын, техникасын және көркемдік шешімін талдауға бағытталды. Семиотикалық әдіс зергерлік бұйымдардағы символдық белгілерді, атап айтқанда, өсімдік, геометриялық, жануарлық және діни-мәдени сипаттағы элементтердің мағынасын саралауға мүмкіндік берді. Сонымен қатар музейлік деректерді талдау барысында бұйымның материалы, жасалу техникасы, географиялық таралуы және этнографиялық қызметі назарға алынды. Мұндай жүйелеу тәсілі зергерлік әшекейлердің түрлері мен олардың таралу аймағын анықтауда тиімді. Шығыс Қазақстан музей-қорығының зергерлік бұйымдар каталогында да әшекейлерді зерттеу барысында олардың түрі, материалы, техникасы, географиялық таралуы және этнографиялық ерекшеліктері негізге алынған [«Қазақтардың зергерлік әшекейлері» каталог материалдары].

Зерттеу нәтижелері

Қазақ зергерлік өнерінің қалыптасу тарихы ежелгі металл өңдеу мәдениетімен тығыз байланысты. Қазақстан аумағында металлургияның дамуы қола дәуірінен басталып, кейінгі сақ, ғұн, түркі және ортағасырлық кезеңдерде жалғасын тапты. Ежелгі археологиялық ескерткіштерден табылған алтын, қола, күміс және тас бұйымдар сол дәуірдегі шеберлердің металл өңдеу технологиясын жақсы меңгергенін көрсетеді. Есік қорғанынан табылған алтын әшекейлер, Бесшатыр ескерткіштеріндегі бұйымдар, Қарғалы диадемасы сияқты археологиялық жәдігерлер кейінгі зергерлік дәстүрлердің тарихи негіздерін түсінуге мүмкіндік береді. Бұл сабақтастық бұйымдардың тек материалдық формасынан емес, ою-өрнек жүйесінен де байқалады. Мысалы, жануар бейнелері, мүйіз тәрізді өрнектер, геометриялық композициялар, өсімдік тектес мотивтер кейінгі қазақ зергерлік бұйымдарында да кең қолданылған [Никифоров Б.Т., Чернова В.В., 2006].

XIX–XX ғасырларға қарай қазақ зергерлік өнері жоғары кәсіби деңгейге жетті. Зергерлер металды өңдеудің көптеген тәсілдерін меңгерді. Олардың қатарында қалыптау, бедерлеу, оймалау, дәнекерлеу, зерлеу, сіркелеу, алтын жалату және асыл тастарды қондыру әдістері болды. Қазақ зергерінің негізгі материалы күміс болды. Дәстүрлі мәдениетте күмістің ерекше бағалануы оның түсі мен жылтырына ғана емес, оған қатысты қалыптасқан мәдени түсініктерге де байланысты. Қазақ дәстүрінде күміс тазалық, жарық және қорғаныш ұғымдарымен байланыстырылған. Қазақстанның дәстүрлі өнеріне қатысты материалдарда күміс әшекейлерге және ақық, бірюза, маржан, інжу секілді тастарға ерекше мән берілгені көрсетіледі [Тохтабаева Ш.Ж., 2006].

Зергерлік бұйымдардың әлеуметтік және рухани қызметі

Қазақ зергерлік бұйымдарының басты ерекшеліктерінің бірі – олардың көпқызметтілігі. Бір бұйым бір мезетте сәндік, әлеуметтік, ғұрыптық және символдық қызмет атқара алған. Әйелдердің әшекейлеріне: сырға, білезік, жүзік, сақина, шолпы, шашбау, өңіржиек, алқа, қапсырма, шекелік, бойтұмар, сәукеле әшекейлері жатады. Әшекейдің белгілі бір түрін тағу адамның жасына және әлеуметтік жағдайына байланысты болған. Бойжеткеннің, келіннің, әйелдің және жасы үлкен адамның әшекей кешендерінде айырмашылықтар кездескен.

Қазақ қоғамында неке және отбасылық қатынастармен байланысты зергерлік бұйымдардың орны ерекше болды. Қалыңдықтың жасауы құрамындағы күміс әшекейлер отбасының материалдық жағдайын ғана емес, оның әлеуметтік мәртебесін де білдірген. Сәукеле әшекейлері, сырға, өңіржиек, самай салпыншақтары, білезік, жүзік және басқа да бұйымдар қалыңдықтың сәндік кешенін қалыптастырған. Олардың кейбіріндегі өсімдік тектес және дән тәрізді өрнектер өмірдің жалғастығы, өсіп-өну, береке ұғымдарымен сабақтасқан [Тохтабаева Ш.Ж., 2008].

Зергерлік бұйымдардың ғұрыптық қызметі де ерекше. Бойтұмар, тұмарша, шекелік сияқты бұйымдарға қорғаныштық мән берілген. Бұл түсініктердің кейбірі исламға дейінгі халықтық нанымдармен байланысты болғанымен, исламданған қазақ қоғамында олар жаңа рухани-мәдени ортада сақталды. Осы тұрғыдан зергерлік бұйымдарды халықтың діни сенімдері мен дәстүрлі дүниетанымының өзара ықпалдастығын көрсететін материалдық дерек ретінде қарастыруға болады.

Исламдық дүниетаным және зергерлік өнер

Қазақ қоғамының рухани мәдениетін зерттегенде ислам дінінің дәстүрлі дүниетанымға ықпалын ескеру маңызды. Ислам қазақ даласына бір мезетте орныққан құбылыс емес, ұзақ тарихи үдеріс нәтижесінде жергілікті дәстүрлермен өзара ықпалдаса дамыған мәдени жүйе болды. Әсіресе Сыр бойы мен Түркістан аймағы исламдық білім мен руханияттың маңызды орталықтарына айналды. Қожа Ахмет Ясауи дәстүрі арқылы исламдық құндылықтар түркілік мәдени ортаға жақындасып, халықтың моральдық-этикалық түсініктеріне ықпал етті.

Бұл ықпалдың зергерлік өнердегі көрінісін тікелей діни символдардан ғана іздеу дұрыс емес. Керісінше, тазалық, ізгілік, отбасы бірлігі, ұрпақ жалғастығы, үлкенді құрметтеу және рухани тәрбие сияқты құндылықтардың дәстүрлі әшекейлердің қолданылу мәдениетінде орнығуын қарастыру қажет. Мысалы, күмістің тазалықпен байланыстырылуы халықтың дәстүрлі дүниетанымындағы символдық түсініктердің бір көрінісі. Нәрестені шомылдыру рәсімінде суға күміс бұйымдар салу дәстүрі баланың өмірінің таза, жарық және берекелі болуын

тілеумен байланысты түсіндірілген. Бұдан қазақ зергерлік өнеріндегі рухани мазмұнның бір ғана діни жүйемен шектелмегенін көреміз. Оның бойында көне түркілік, көшпелі, исламдық және жергілікті этнографиялық түсініктер өзара сабақтасып жатыр [Гилода А., 2004].

Түркістанның мәдени кеңістігі бұл сабақтастықты айқын көрсетеді. «Әзірет Сұлтан» музей-қорығының қалыптасуы Қожа Ахмет Ясауи кесенесімен тікелей байланысты. Музейдің ресми дерегінде оның тарихи негізі Қожа Ахмет Ясауи мұрасын сақтау және зерттеумен сабақтас екені көрсетіледі. Осы тұрғыдан алғанда, зергерлік жәдігерлерді Түркістанның рухани-мәдени тарихынан бөлек қарастыруға болмайды.

Қазақ зергерлік өнерінің өңірлік ерекшеліктері

Қазақ зергерлік өнерінің маңызды ерекшеліктерінің бірі – оның аймақтық сипат алуында. Әр өңірдегі табиғи орта, тарихи байланыстар, этнографиялық дәстүрлер мен көркемдік талғам зергерлік бұйымдардың пішіні мен безендірілуіне әсер еткен.

Батыс Қазақстан зергерлік бұйымдары көлемінің ірілігімен, композициялық күрделілігімен және әшекей элементтерінің көптігімен ерекшеленеді. Бұл өңірде өңіржиек, үлкен алқа, қапсырма, білезік және жүзік сияқты ірі бұйымдар кең тараған. Өңіржиек бірнеше бөліктен тұрып, күмістен жасалған және ақық, түрлі түсті шыны тастармен безендірілген. Батыс Қазақстандағы ерекше бұйымдардың бірі – құдағи жүзік. Оның әлеуметтік мәні жоғары болған. Құдағи жүзіктің екі әулеттің арасындағы туыстық пен сыйластықты білдіретін сый ретінде қолданылуы зергерлік бұйымдардың әлеуметтік коммуникация құралы болғанын көрсетеді [Тохтабаева Ш.Ж., 2008].

Оңтүстік Қазақстан зергерлік өнерінде көркемдік безендірудің күрделілігі, түрлі түсті тастардың мол қолданылуы және салпыншақты элементтердің көптігі байқалады. Бұл өңірде шолпы, шашбау, алқа, сырға және қапсырма сияқты бұйымдар кең тараған. Оларды безендіруде бірюза, ақық, маржан, інжу және түрлі түсті шыны тастар қолданылған. Оңтүстік өңірдің зергерлік мәдениетін исламдық өркениеттің ықпалымен қатар қарастыруға болады. Сыр бойы мен Түркістан аймағы ғасырлар бойы қалалық мәдениет пен көшпелі мәдениеттің тоғысқан кеңістігі болған. Сондықтан бұл өңірдегі зергерлік өнерден көшпелі дәстүр мен исламдық-қалалық мәдениеттің өзара ықпалдастығын байқауға болады.

Солтүстік Қазақстанда зергерлік бұйымдардың түрлік құрамы алуан түрлі болған. Мұнда шолпы, шашбау, сырға, шекелік және түрлі қорғаныштық мәні бар әшекейлер кездеседі. «Үкі аяқ» сияқты бұйымдарда құстың тырнағын пайдалану дәстүрі сақталған. Үкі қауырсыны мен құс тырнағына қатысты қорғаныштық түсініктер қазақтың дәстүрлі дүниетанымындағы көне наным-сенімдермен байланысты. Шолпының құрамындағы күміс теңгелердің қозғалыс кезінде сыңғырлауы оның эстетикалық әсерін күшейтіп қана қоймай, дәстүрлі мәдениеттегі дыбыстық символиканың да бір элементі ретінде қарастырылуы мүмкін [[Тохтабаева Ш.Ж., 2008].

Шығыс Қазақстан зергерлік өнері жинақылығымен, пішінінің нақтылығымен және ою-өрнек композициясының айқындығымен ерекшеленеді. Бұл өңірде жұмыр білезік, жалпақ білезік, сағат білезік, қапсырма және әртүрлі сырғалар таралған. Қапсырмалардағы қошқар, грифон және басқа да жануарлық бейнелер көне аң стилі дәстүрімен сабақтасады. Шығыс Қазақстан музей-қорығының материалдары XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басына жататын күміс әшекейлердің жасалу техникасы мен материалдық ерекшеліктерін нақты сипаттайды. Мысалы, музей қорындағы мойын әшекейлерінде күміс, ақық, сымкәптеу, қалыптау, алтын жалату және бедерлеу әдістерінің қолданылғаны көрсетіледі. Осылайша өңірлік ерекшеліктер қазақ зергерлік өнерінің біртұтас ұлттық жүйе ішінде әртүрлі көркемдік мектептердің қалыптасқанын көрсетеді [«Қазақтардың зергерлік әшекейлері» каталог материалдары].

Талдау

Зерттеу нәтижелері қазақ зергерлік өнерін үш өзара байланысты деңгейде қарастыруға мүмкіндік береді. Бірінші деңгей – материалдық-көркемдік деңгей. Бұл деңгейге металл, тас, бұйымның формасы, ою-өрнек және жасалу техникасы жатады. Қазақ зергерлері күмісті негізгі материал ретінде пайдаланып, оны бедерлеу, қалыптау, сіркелеу, зерлеу, дәнекерлеу және басқа да тәсілдермен өңдеген. Екінші деңгей – әлеуметтік-мәдени деңгей. Зергерлік бұйымдар адамның жасын, отбасылық жағдайын, әлеуметтік мәртебесін білдірген. Мысалы, қалыңдық әшекейлері оның жаңа әлеуметтік мәртебесін танытса, құдағи жүзік туыстық байланысты

нығайтатын сыйлық ретінде қызмет еткен. Үшінші деңгей – рухани-символдық деңгей. Бұйымдарға тазалық, қорғау, береке, ұрпақ жалғастығы және ізгілік сияқты мағыналар жүктелген. Бұл жерде көне түркілік және көшпелі дүниетаным элементтері исламдық мәдени ортамен тоғысып, жаңа тарихи жағдайда өмір сүрген. Осы үш деңгейдің бірлігін қазақ зергерлік өнерінің негізгі ерекшелігі ретінде бағалауға болады [Масанов Э.А., 1961].

Сонымен қатар зергерлік өнердегі өңірлік айырмашылықтар ұлттық мәдениеттің ішкі алуан түрлілігін көрсетеді. Батыста көлемді және композициялық тұрғыдан күрделі бұйымдар басым болса, оңтүстікте түрлі түсті тастар мен салпыншақты әшекейлердің молдығы байқалады. Солтүстікте қорғаныштық мәні бар әшекейлердің үлесі жоғары болса, шығыста жинақы пішін мен аң стиліне тән элементтер ерекшеленеді [5; 10]. Дегенмен бұл айырмашылықтар қазақ зергерлік өнерінің тұтастығын жоққа шығармайды. Керісінше, әр өңірдің өзіндік көркемдік мектебі жалпыұлттық зергерлік мәдениеттің байлығын көрсетеді.

Зергерлік өнердің рухани мазмұнын талдау барысында тағы бір маңызды мәселе – ислам мен дәстүрлі нанымдардың арақатынасы. Қазақ қоғамындағы исламдану үдерісі бұрынғы барлық нанымдарды бірден жойған жоқ. Керісінше, көптеген дәстүрлер исламдық дүниетаныммен қатар өмір сүріп, жаңа әлеуметтік-мәдени мағынаға ие болды [2; 6]. Сондықтан бойтұмар, үкіаяқ, тұмарша сияқты бұйымдарды тек исламдық немесе тек исламға дейінгі құбылыс ретінде біржақты түсіндіру дұрыс емес. Олар қазақ қоғамындағы ұзақ тарихи кезеңдер бойы қалыптасқан синкретті мәдени дүниетанымның көрінісі ретінде қарастырылғаны жөн. Осы тұрғыдан қазақ зергерлік өнері рухани сабақтастықтың көрнекті формаларының бірі болып табылады [Әбдуалиева Ш., 1994].

Қорытынды

Қазақ зергерлік өнері – халықтың тарихи жады мен рухани-мәдени сабақтастығын сақтайтын маңызды ұлттық мұра. Оның қалыптасу тарихы Қазақстан аумағындағы ежелгі металл өңдеу дәстүрлерінен басталып, сақ, түркі, ортағасырлық және кейінгі қазақ мәдениеті кезеңдерінде үздіксіз дамып отырған. XIX–XX ғасырларда қазақ зергерлік өнері өзінің көркемдік және технологиялық тұрғыдан кемелденген кезеңдерінің біріне жетті. Зергерлер күмісті негізгі материал ретінде пайдаланып, бедерлеу, қалыптау, сіркелеу, зерлеу, дәнекерлеу, алтын жалату және тас қондыру сияқты күрделі әдістерді меңгерді. Зергерлік бұйымдар қазақ қоғамында тек сәндік қызмет атқарған жоқ. Олар адамның жасын, жынысын, отбасылық және әлеуметтік мәртебесін танытатын белгілер болды. Сәукеле, өңіржиек, шолпы, шашбау, білезік, жүзік, сырға, қапсырма және бойтұмар сияқты бұйымдардың әрқайсысы белгілі бір мәдени және әлеуметтік мазмұнға ие болды.

Зерттеу барысында қазақ зергерлік өнеріндегі рухани сабақтастықтың бірнеше тарихи қабаты бар екені анықталды. Оның құрамында ежелгі көшпелі және түркілік дүниетаным элементтері, жергілікті этнографиялық дәстүрлер және исламдық мәдениеттің ықпалы өзара сабақтасып дамыған. Исламдық дүниетанымның зергерлік өнердегі ықпалын тікелей діни символдардан ғана іздеу жеткіліксіз. Оның әсері тазалық, ізгілік, отбасы құндылығы, ұрпақ сабақтастығы, адамгершілік және рухани тәрбие сияқты құндылықтардың дәстүрлі мәдениетте орнығуынан көрінеді. Әсіресе Түркістан мен Сыр бойы сияқты исламдық білім мен руханияттың тарихи орталықтарында бұл мәдени сабақтастықтың маңызы ерекше. Сонымен бірге қазақ зергерлік өнері аймақтық ерекшеліктерімен де құнды. Батыс Қазақстанның көлемді әрі күрделі әшекейлері, Оңтүстік Қазақстанның түрлі түсті тастарға бай бұйымдары, Солтүстік Қазақстанның қорғаныштық мәндегі әшекейлері және Шығыс Қазақстанның жинақы әрі аң стилімен сабақтас көркемдік үлгілері ұлттық зергерлік өнердің ішкі алуандығын көрсетеді.

Музей қорлары осы мәдени мұраны ғылыми тұрғыдан зерттеудің маңызды негізі болып табылады. «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының және басқа музейлердің қорларында сақталған зергерлік жәдігерлер қазақ халқының тұрмысын, салт-дәстүрін, эстетикалық талғамын және рухани дүниетанымын зерделеуге мүмкіндік береді. Музейдің зергерлік өнерге арналған көрмелері мен қорлық жинақтары бұл мұраны сақтап қана қоймай, оны ғылыми және қоғамдық айналымға енгізудің тиімді үлгісі болып табылады.

Қорыта айтқанда, XIX ғасыр мен XX ғасырдың басындағы қазақ зергерлік әшекейлерін зерттеу барысында олардың ортақ ерекшеліктерін атап өту қажет. Оларға негізгі металл ретінде күмісті, ал әшекей бұйымдарға қондырма жасау үшін ақық тасты пайдалану; қызыл түсті

тастарды өмірлік күштің белгісі ретінде қарастыру; сондай-ақ магиялық-діни қызметінің басым болуы жатады. Әшекей бұйымдарды киелі санау Қазақстан аумағында исламға дейін қалыптасқан наным-сенімдермен және мұсылмандық дүниетанымнан бастау алған идеологиялық ұстанымдармен байланысты. Зергерлік бұйымдардың жіктелуі сан алуан санаттарды, түрлер мен түр тармақтарын қамтиды. Жалпы алғанда, зергерлік коллекцияларды музейлерде көрсету мәдениеттің эстетикалық қырын ғана емес, сонымен қатар оның таңбалық мәнін де таныстыру тәсілі болып табылады. Яғни зергерлік бұйымдар — халықтың өзіндік тілін, дүниетанымы мен мәдени болмысын білдіретін ерекше таңбалар жүйесі.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Занегина О.Ю. Эстетика ювелирных изделий казахов: автореф. дис. … канд. искусствоведения. М., 1991. URL: http://cheloveknauka.com/estetika-yuvelirnyh izdeliy-kazahov
2. Әбдуалиева Ш. Қазақтың қолөнері. – Алматы: Рауан, 1994.
2. Масанов Э.А. Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР. – Алма-Ата: Издательство АН КазССР, 1961.
3. Тоқтабаева Ш.Ж. Казахская филигрань. – Алматы, 2005.
4. «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының қор материалдары
5. Тоқтабаева Ш.Ж. Серебряный путь казахских мастеров. – Алматы, 2006.
6. «Қазақтардың зергерлік әшекейлері», Шығыс Қазақстан облыстық сәулет-этнографиялық және табиғи-ландшафтық музей-қорығының каталогтық материалдары.
7. Тоқтабаева Ш.Ж. Казахские ювелирные украшения. – Алматы, 2008.
8. Гилода А. Қазақтың дәстүрлі мәдениеті және зергерлік өнері. – Алматы, 2004.
9. Никифоров Б.Т., Чернова В.В. Қазақстан археологиясы және ежелгі металлургия мәселелері. – Алматы, 2006.

СЫР ӨҢІРІНДЕГІ МҰСЫЛМАНДЫҚ ДІНИ ТӘРБИЕНІҢ ҚАЛЫПТАСУ: ТАРИХИ-МӘДЕНИ ИНСТИТУТТАР ЖӘНЕ РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚ

THE FORMATION OF MUSLIM RELIGIOUS EDUCATION IN THE SYR DARYA REGION: HISTORICAL AND CULTURAL INSTITUTIONS AND SPIRITUAL CONTINUITY

Камила Нұрдаулетқызы Ердаулет[1]
Kamila Nurdauletkyzy Yerdaulet[2]

Сыр өңірі аумағы Орталық Азияның тарихи-мәдени дамуында ойып орын алатын кеңістіктердің бірі. Сырдарияның географиялық орналасуы оны отырықшы мәдениет пен көшпелі өркениеттің, Шығыс пен Батысты байланыстырушы сауда жолдары арқылы түрлі мәдени-діни дәстүрлердің тоғысуына ұласты. Сондықтан өңірдегі мұсылмандық діни тәрбиенің қалыптасуын исламның орнығуымен ғана шектеуге болмайды. ЮНЕСКО-ның Орталық Азия өркениеттерінің тарихына қатысты зерттеулеріне сүйенсек, христиандықтың Мервтен Соғдыға, Әмудария мен Сырдария аралығында, ал Орталық Азияда буддизм, манихейлік және зароастризмнің таралғанын дәйектейді [1, 405-407бб]. Сәйкесінше исламның орнығуы нәтижесінде діни кеңістік қана емес, діни сенімнің ұрпақтан ұрпаққа жеткізу механизмдері де өзгеріске ұшырады.

Исламның қоғамда орнығуымен қатар оның қасиетті мәтіндерін оқу, діни қағидаларын меңгеріп, ритуалдарды орындау және моральдық нормаларын қабылдауы оны келесі ұрпаққа жеткізу методологиясына қажеттілікті тудырды. Осылайша діни білім мен діни тәрбие берудің жаңа институционалдық жүйенің қалыптасу тарихы басталды. Атаға ислам келді, бала онымен танысты ал немере толық түсіне бастады. Міне, осы аралықта ислам бірнеше ұрпақтың өмір сүру уақытында орнықты. Әсіресе X ғасырдың соңына қарай Жетісу мен Сырдарияның отырықшы тұрғындары арасында исламның доминанттала бастағаны айқын байқалады. Ал археологиялық материалдар ислам мен оған дейінгі діндер элементтерінің белгілі уақыт бойы қатар өміршеңдігін жоғалтпағанына сілтеме береді. Соған қарамастан дәл осы кезеңдерде ислам әлемінің көрнекті өкілдері шыға бастап, Сыр бойы қалалары исламның интеллектуалды кеңістігінің ажырамас бөлігіне айналды. Мысалы Фараб, қазіргі Отырар қаласында X ғасырда қамал, базарларымен қоса Жұма мешіті болған [2, 208бб]. Бұл ортадан тек әбу Насыр әл-Фараби секілді философтар ғана емес, ислам ғылымдарының барлық дерлік бағыттарына қатысты еңбек еткен ғалымдар шығып отырды. Сонын ішінде исламның білім мен тәрбие мәселелеріне қатысты танымал классикалық еңбек, «Тағлим әл-мутағаллим ли-тағаллум тариқ әл-илм», авторы Бурхан ал-Дин әз-Зернужидің де Сырдария бойындағы Фараб жерінен шыққанын ерекше атап өтуге болады [3, 14-25бб]. Бұл өз кезегінде исламдың білім берудің тек архитектуралар тарихымен емес, мұсылмандық педагогикалық тұжырымдардың дамуынан хабар беретіндей. Мақалада «діни білім» мен «діни тәрбие» ұғымдарын бір-бірінен ажырата отырып қарастыру ұсынылады. Діни білім белгілі бір діннің теологиясы, қасиетті мәтіндері, шариғи нормаларын меңгеруді білдірсе, діни тәрбие сол білімнің баланың дүниетанымына, моральдық ұстанымдары, мінез-құлқы мен күнделікті діни тәжірибесінің қалыптасуын қамтиды. Ортағасырлық білім беру жүйесінде бұлай бөліп қарастырылмағандықтан мешіт, мектеб, медресе бір уақытта аталған екі функцияны қатар атқарды деп айтуға болады. Сырдария бой қалаларының исламға дейінгі тарихына мән беру мұсылмандық діни тәрбиенің кейінгі кезеңдегі қалыптасу механизмдерін жақсырақ түсінуге ықпал етпек. Олай дейтін себебіміз ислам бұл аймақтарға діни тұрғыдан бос аймаққа келген жоқ. Мұнда жергілікті культтермен қатар ирандық діни дәстүрлер, буддизм, христиандықтың таралуына мүмкіндік берген мәдени байланыстардың ізін көруге болады. Бұған дәлел Сырдария мен Арал маңындағы Жанкент

[1] Магистрант, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана қаласы, Қазақстан Республикасы, kamilaerdaulet1@gmail.com
[2] Master's Degree Holder, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan, kamilaerdaulet1@gmail.com

материалдары. 2025 жылы жарық көрген Р.Дарменов, З.Сұлтанжанов, С.Қаржаубаева және А.Назаровтың зерттеуінде Жанкенттен табылған археологиялық материалдар VIII-XI ғасырлардағы оғыздардың діни дүниетанымынан хабар береді. Мысалы Оғыз мемлекетінің астанасы болған бұл қалада араб жазулары мен ислам символикасына тікелей қатысты артефактармен қатар ежелгі үндіеуропалық культтерге тиесілі заттар табылған [4, 409бб]. Яғни архаикалық сенімдердің бірден ығыспай, исламмен қатар синтезделген түрде өмір сүре алды. Діни трансформация әлеуметтік ортада бұрыннан қалыптасқан символдар, салттар мен дүниетанымдық құндылықтармен өзара әрекеттесу арқылы жүрді. Осы тұста теориялық сұрақ туындады. Исламға дейінгі діни алуантүрліліктен соң белгілі бір діни жүйеге бетбұрыс жасау интеллектуалдық шоғырлануға ықпал ете алды ма? Әрине, ықпал етуі ықтимал. Қоғам белгілі бір діни сенімге басымдық берсе, демек сол діни сенімнің қасиетті діни мәтіндерін оқу, түсіну, теологиялық және құқықтың жүйелерін меңгеру, діни білімді арнайы мамандар арқылы үйретуге қажеттілік артады. Сондықтан ғалым, ұстаз, қари, фақиһтар мен діни білім беру методологиялары қатар ортаға шығады. Бұл механизм тек исламға тән емес. Кез-келген жаңа орнығу барысындағы діни жүйе үшін бұл қалыпты процесс. Демек дәл осы кезеңнен бастап ислам әлеміне әйгілі ғұламалардың шығуына мемлекет те мүдделі болып, білім беру бағытына жақсы жағдай жасалды. Сыр өңіріндегі мұсылмандық білім мен тәрбиенің қалыптасуын Фараб қаласынсыз қарастыра алмаймыз. Әсірісе араб географтары Фарабты Сырдың орта ағысында орналасқан маңызда аймақ деп сипаттайды. X ғасырда қала цитадель, базарлар мен Жұма мешітінен тұрған [2, 208бб]. Мешіттің болуы исламның әлеумет арасында институционалды орныққанын көрсетеді. Өйткені ортағасырлық мұсылман қоғамында мешіттің функциясы қазіргідей тек құлшылықпен шектелмеді. Мешіт діни білім беру, исламның негізгі идеяларын түсіндіріп, адамдардың сұрақтарына жауап беріп, тіпті мемлекеттік маңызы бар мәселелер талқыланатын қоғамдық коммуникация орталығы ретінде сипатталды. Сондықтан мешітті діни тәрбиенің алғашқы институционалды деңгейлерінің бірі ретінде қарастыру орынды. Ал негізгі білім беру жүйесі тарихында алғашқылардан болып еңбек қалдырған. Ол: «Зернүк (Зарнудж, Зернудж) Оксус, Уасидж – Қазақстанда I-IVғасырлар арасында болған қала немесе қамал яки қорған. Онда ұлы ғалым Әбу Наср әл-Фараби (870-950) дүниеге келген. Оның қираған орны – Түркістан облысы Қызылқұм ауданындағы Маяқұм аулынан солтүстікке қарай 5 шақырым жерде. Қала ерте ғасырларда алғашқыда Уа-сидж деп аталған. Ал ғылыми әдебиеттерде Оксус ретінде белгілі. XIII ғасырдан бастап Зернүк деген атқа ие болды» [3, 16, 19бб]. Осылайша әрі фақиһ заңгер, әрі ислам педагогика негіздеріне қатысты қағидаларды қарастырған әз-Зернужи Сыр өңірінің сол кездің өзінде шәкірт тәрбиелеу мен білімді дұрыс әдістермен беруге мән бергенінен хабар береді. Оның 13 қағидасына зер салатын болсақ қазіргі кездегі интербелсенді әдістермен теңестіруге болады. Өйткені ол қайталау білім анасы екенін ескергенімен де әр баламен жеке байланыс орнатуды, тек жаттау емес, кері байланыстар мен кейде жәй ғана әңгімелеу арқылы негізгі мәнді ашудың маңызын тілге тиек етеді. Ә.Дербісәлі ғалымның кітабының кіріспесінен былай деп үзінді келтіреді: «Қазіргі кезде мен білімге ұмтылғандармен оған жете алмаған талибтерді (білім іздеушілерді) көріп жүрмін. (Олар ілім алса да оның пайдасы (ол үлкен немесе кіші болса да) мен жемісінен мақұрым. Өйткені олар білім алу жолынан (тәсілінен) қателесті және соған байланысты шартты орындай алмады. Жол таңдай алмағанның әрбірі адасады һәм мақсатына жете алмайды. Сол себепті мен (діни білім алғысы келетіндердің бәріне) өзім тапқан кітаптардан және білімді дана тәлімгерлерімнен естігендеріме сүйеніп жетістігімнің арқасында қиямет қайым күні құтылу үшін оны (ілім, білімді) шын ықыласпен зерделегесі келетіндердің өтінішіне орай түсіндіруді жөн санадым» [3, 19,20бб]. Мәліметтерге сүйене отырып келесі тұжырымды жасауға болады. Сыр өңірінің ерекшелігі тек исламның әртүрлі саласына қатысты ғұламалардың көп шыққан өлкесі ғана емес, діни білімді өндіріп оны тарататын қалалық-мәдени орталық болуы. Әсіресе ұрпақаралық байланыстың өміршеңдігіне септігін тигізді.

Діни білім мен діни тәрбие тақырыбында медреселердің қалыптасуы мен тарих сахнасында қалдырған ізі туралы сөз қозғамай қою әділетсіз. Орталық Азияда медресе туралы алғашқы жазба деректердің бірі X ғасырдың авторы Наршахи Мухаммедтің «Бұхара тарихы» еңбегінде кездеседі. Онда 937 жылы Бұхара қаласында болған үлкен өрт кезінде Фараджек медресесінің опат болғаны туралы айтылған. Ал Қазақстан аумағындағы алғашқы медреселер

жайында ақпарат XV ғасырда кездесіп, олардың Отырар, Сауран, Барчкендте болғаны айтылады [5, 69бб]. Демек өңірде діни білімнің жаңа деңгейі, нақтырақ арнайы архитектуралық және әлеуметтік институттарға ие болынын көрсетеді. Ал Г.Даукс, У.Тонен, М.Маклин, Г.Жораевтың да зерттеулері өңірдегі исламдану процесі қалалық мәдениеттің де өзгеруімен байланысты деп тұжырымдауға мүмкіндік береді [6, 137-152бб]. Соған байланысты мешіт, мактаб, медресе және ұстаз-шәкірт байланысы өзара тығыз жұмыс жасап тұрды. Ал ол күнделікті өмірдің мызғымас бөлшегіне, мәдени дүниетанымдарға айналып отырды. Дәл осы тұста діни білім мен діни тәрбиенің айырмашылықтарына тоқталған жөн. Діни білімнің нәтижесі діни ақпараттарды меңгеру, ал діни тәрбиенің нәтижесі осы білімнің адамның күнделікті өмірінен көрініс табуы. Мысалы, адамның сенімі, мінез-құлқы, моральдық таңдауы, діни тәжірибесі. Демек Құранды жатқа білу діни білімнің көрсеткіші, бірақ ол оны толық түсінуі мен діни тәрбиесінің көрсеткіші бола алмайды. Ортағасырлық мұсылмандық педагогикада білімнің моральдық және рухани мақсатының салмағы ауыр болды. Әз-Зернужидің де айтатыны осы, яғни ол білім алу механизмдерімен шектелуді қолдамады, ең бастысы шәкірттің ниеті, ұстазды құрметтеуі, білімге деген қарым-қатынасы мен мінез-құлқы басты назарда екенін ескерді. Сондықтан қазіргі таңдағы діни білім беру жүйесі мен Сыр өңіріндегі медреселік жүйенің мәндері арасында айырмашылықтар шығуда. Ол кезеңде медресе түсінігі білім беру, әлеуметтендіру, моральдық нормаларды қалыптастыру функцияларын қатар атқарған институт болды. Мұны ислам мен ихсанның біртұтас үйретілуі десек те қателеспейміз. Келесі кезеңде жәдидтік кезең мен қадимдік білім беру жүйесінің арақатынасы. XIX ғасырға дейін мұсылмандық білім ескі тәсілмен іске асты. Шәкірт Құран оқып, діни мәтіндер мен араб тілін меңгеріп, мәтіндерді жаттап және ұстаздың бақылауында болды. Ғасырлар бойы Құран мәтіндерін, ислам ілімдерін, араб-парсы тілдеріндегі еңбектер мен діни-этикалық құндылықтарды дәл осы әдім арқылы ұрпақтан ұрпаққа жеткізілді. XIX ғасырдың соңында жағдай өзгерді. Ресей империясының Түркістандағы әкімшілік білім беру жүйесінің кеңеюі, баспа ісі мен татар моллаларының ықпалы артып, И.Гаспринскийдің жаңа оқыту әдісі мұсылмандық білімге реформалар орнатты. Осы тұста: «Жәдидтік реформа Сыр аумағындағы діни тәрбиенің мазмұнын өзгертті ме, әлде әдісін бе?»,-деген сұрақ келеді. Шын мәнінде жәдидтік мектептердің мүддесі көпқырлы болды. Оның негізгілеріне ұлттық және діни идентификацияны сақтап қалу да кірді деп жазады Халилова. Нәтижесінде мектептердегі жаңы білім беру жүйесі қалыптасады бастады. Оған жаға пәндер енгізіліп, оқытушыға белгілі талаптар қойылды. Мысалы арифметика, география, тарих, дүниетану пәндері қосылып, қадимдік білім беру бағдарламасындағы кейбір пәндер ығыстырылды. Ал мұғалімдер классификациядан өтпей дәріс бере алмады. Осылайша діни өкілдердің мектептерден алшақтау процесі басталды [7, 660-662бб]. Сонымен бұл кезеңде оқу әдісі өзгеріп, сауат ашу методологиясының жетілдірілуі болды. Дәстүрлі әдісте бала әріптерді жаттап, сосын қосып оқуға көшетін. Ал жәдидтік мектепте дыбыстық оқытуға көшті. Мысалы оқушы әріптің атауын жаттап, сөз құрамындағы дыбыстық функциясын біліп барып дыбыстарды біріктіру арқылы буын мен сөздерді оқыды. Бұл Құраннан басқа да пәндерді базалық оқуға бағытталды. Сонымен қатар сыныптық ұйымдастырулар мен жаңа оқулықтар енгізіліп, дәрістер жүйеленуі жаңарды. Білім мазмұнының кеңеюі болса діни тәрбиенің әлеуметтік реңктерін өзгертті десек те болады. Бала енді тек діни мәтіндерді меңгеруші емес, ана тілінде сауат ашып, білім алатын тұлғаға айналды. Жәдидтік реформаның Сыр бойы қалаларына әсері туралы біршама деректер бар. Сонын ішінде З.Халиловаңың архивтік деректер бойынша Сырдария облысының халық училищелері директорының 1914 жылғы 21 ақпандағы есебінде Қазалыда 2, Перовскіде 3, Шымкентте 1 жадидтік мектеп, ал Ташкентте 12 жаңа әдісті мектеп барын көрсетеді [7, 659бб]. Демек бұл кезде негізгі процесстер жүзеге асырылып қойғанын байқауға болады. Оған дәлел 1911 жылғы мәліметтерде жаңа әдісті мактабтардың ескі әдісті мектептерден ерекшеліктері парта, тақта және географиялық карталар сияқты оқу құралдарының болғаны [7, 658,659бб]. Бұл феномен қазақ қоғамына үлкен серпіліс алып келіп қана қоймай, балалардың дүниетанымын кеңейте түсті. Алайда дәл осы кезеңде діни білім толығымен жойылмаса да, оның қайнаркөздерін ешбір құралсыз тікелей тереңірек оқып-білуге ықпалды пәндердің қысқаруы да жүзеге асқаны анық. Соған қарамастан бұл қозғалыс идеялық сипатқа қарағанда педагогикалық технологиялар мен методологиялардың прогресін арттырғандығы басымдық

сипатқа ие болды. Қалай болғанда да жәдидтік реформа діни тәрбие мазмұндарын секуляризациялап қана қоймай, діни мазмұнға педагогикалық толықтыруларды алып келгенін көрсетеді. А.Халидтің 1998 жылғы зерттеуінде жәдидизмнің мұсылмандық мәдени реформаның бір формасы деп, оның негізгі интеллектуалдық байланыстар арқылы мұсылмандық мәдениетті жаңа сатыға бейімдеген деп тұжырымдайды [8]. Осылайша діни білім мен діни тәрбиенің жаңа деңгейге көтерілді десек те болады.

Сыр өңіріндегі мұсылмандық діни білім мен діни тәрбиенің қалыптасуына тікелей қатысты факторларды тек мешіт, мектаб, медреселермен шектеуге болмайды. Өйткені дәл діни тәрбиені қалыптастыруда зияраттың кеңістік, ахун-ишандар институты, ұстаздық дәстүр мен діни мазмұнды жаюшы ақындар институттары өзара комплексті қызмет атқарып отырды. Яғни діни білім нақты мекенде көбірек үйретілгенімен, діни құндылықтар мен оның мәні (діни тәрбие) әлеуметтік орта арқылы бала бойына сіңіріліп отырды. Осы тұста мешіт пен медресенің формалды білімне кесенелер мен зиярат орындардың өзара ықпалдастығын қайшылық деп шатастырмаған абзал. Дәл осы ықпалдастықтың арқасында ислам мен ихсанды қатар бойға дарытқан тұлғалардың шыққанын ескеру қажет. Нақтырақ айтқанда біріншісі білімді үйретіп, екіншісі әлеуметтік жады мен негізгі нормаларды рухани үлгі арқылы түсіндірді. Сыр бойы қалалары, сонын ішінде Сығанақ қаласына тоқталатын болсақ, бұл жер тек саяси орталық қана емес исламдық білім-ғылымның қалыптасқан кеңістігі ретінде сипатталады. Мұнда Хусам ал-Дин ас-Сығанақидың бірнеше діни білім салаларын меңгеріп, Шығыс жұртының да мойындауына ие болған. Ал ғылыми мұраның шәкіртке ауызша берілумен қатар, жазбаша, шархтау, пікірталастар арқылы жеткізіліп отырғаны белгілі. Осы тұрғыда қазақ даласында мұсылмандық тәрбиенің тереңдетілген діни білімге ұласқанын байқауға болады. XIX ғасыр мен XX ғасырдың басында дәл осы сабақтастықтың да жаңа сатыға шыққанын байқауға болады. Атап айтқанда бұл өңірден шыққан дін ғалымдары тек жергілікті институттармен шектеліп қалмады. Олар осы төңіректегі білім орталықтарымен қатар Бұқара, Хиуа, Орталық Азиялық кеңістіктерден де білім алған. Демек ислам ұстындарын трансөңірлік сипаттарымен қоса таныған. Діни және әдеби біліммен сусындаған Тұрмағамбет Ізтілеуұлының да білім жолы Мир-Араб және Көкілташ медреселеріне жалғасын тапқан. Сәйкесінше Сырдағы діни білім беру жүйесінің Бұқарадағы жоғары ислам білім жүйесімен байланысын байқатады. Бағамдасақ әліге дейін осы аралықтағы өңірлерде сыртқы атрибуттарды ішкі морально-этикалық, яғни исламдағы адамгершілік принциптарымен қатар ұстауға аса ерекше мән беріледі. Ол да болса күнделікті өмірде Т.Ізтілеуұлы, Базар жырау, Қ.Ерімбет, Н.Кенжеұлы сияқылды діни-ағартушылық бағыттағы ақындар шығармалары мен мәдени-тарихи жадыны сақтаушы зияраттар дәстүрінің арқасы десек артық айтқан болмаймыз. Осылайша діни білім халықтық тәрбиенің құралы мен формасына айналу механизм болды.

Қорытынды. Сыр өңіріндегі мұсылмандық діни тәрбиенің қалыптасу тарихын талдау оның исламның аймақта орнығуымен ғана шектелмейтін, ұзақ тарихи-мәдени трансформация нәтижесінде қалыптасқан күрделі әлеуметтік құбылыс екенін көрсетті. Өңірдің исламға дейінгі діни-мәдени алуантүрлілігі, қалалық өркениеттің дамуы, Сырдария бойындағы сауда және мәдени байланыстар исламның таралу үдерісінің өзіндік ерекшеліктерін қалыптастырды. Археологиялық материалдар исламдық және исламға дейінгі діни символдардың белгілі бір кезеңде қатар өмір сүргенін көрсетсе, Отырар, Сығанақ, Сауран және басқа да қалалық орталықтар исламдық білім мен мәдениетті өндірудің және таратудың маңызды кеңістіктеріне айналды. Зерттеу нәтижелері діни білім мен діни тәрбиені бір ұғым ретінде қарастырудың жеткіліксіз екенін көрсетеді. Діни білім қасиетті мәтіндерді, діни ілімдерді, теологиялық және құқықтық нормаларды меңгеруге бағытталса, діни тәрбие осы білімнің адамның дүниетанымында, моральдық ұстанымында, мінез-құлқында және күнделікті діни тәжірибесінде орнығуын қамтиды. Ортағасырлық Сыр өңірінде бұл екі процесс мешіт, мектаб және медресе сияқты институционалдық құрылымдар арқылы өзара байланыста жүзеге асқан. Сонымен бірге діни тәрбие тек формалды білім беру орындарымен шектелмей, отбасы, ұстаз-шәкірт қатынасы, ахун-ишандар институты, зиярат орындары және діни-ағартушылық әдебиет арқылы әлеуметтік ортада беріліп отырған. Сыр өңірінің мұсылмандық діни тәрбиесін қалыптастырудағы маңызды ерекшеліктің бірі - білім мен рухани-адамгершілік тәрбиенің біртұтастығы**.** Әз-Зернужидің педагогикалық көзқарастары білім алудың нәтижесін тек

ақпаратты меңгерумен байланыстырмай, шәкірттің ниеті, ұстазға құрметі, мінез-құлқы және білімді өмірде қолдануымен байланыстырады. Бұл қағида Сыр өңіріндегі дәстүрлі мұсылмандық тәрбиенің интеллектуалдық ғана емес, этикалық сипатта болғанын түсіндіруге мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда, өңірдегі діни тәрбие жүйесінің тарихи мәні діни білімді сақтауымен қатар, оны әлеуметтік мінез-құлық пен моральдық құндылықтарға айналдыру механизмдерін қалыптастыруында болды. Зерттеу барысында анықталған тағы бір маңызды мәселе діни тәрбиенің институционалдық және бейресми арналарының өзара сабақтастығы**.** Мешіт пен медресе діни білімнің негізгі орталығы болса, зиярат орындары, ахун-ишандар, ұстаздар және діни-ағартушылық бағыттағы ақындар исламдық құндылықтардың әлеуметтік жадта сақталуына ықпал етті. Сығанақ сияқты қалалардан шыққан ғалымдардың еңбектері, ал кейінгі кезеңдерде Бұхара және Хиуадағы білім орталықтарымен байланыс осы сабақтастықтың тек жергілікті деңгейде емес, трансөңірлік сипатта болғанын көрсетеді. XIX–XX ғасырлардағы Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, Базар жырау және басқа да діни-ағартушылық бағыттағы тұлғалардың шығармашылығы діни білімнің халықтық мәдениет пен тәрбие кеңістігіне енуінің мысалы ретінде қарастырылуы мүмкін. Сонымен бірге жәдидтік реформалар Сыр өңіріндегі мұсылмандық білім беру жүйесіне жаңа педагогикалық әдістер мен оқу құралдарын енгізіп, білім мазмұнын кеңейтті. Жаңа әдісті мектептерде дыбыстық оқыту, сыныптық ұйымдастыру, жаңа пәндер мен оқулықтардың енгізілуі дәстүрлі білім беру әдістемесінің өзгеруіне алып келді. Алайда бұл өзгерісті діни тәрбиенің толық жойылуы ретінде біржақты түсіндіру ғылыми тұрғыдан негізсіз. Зерттеу материалдары жәдидтік реформалардың бір жағынан білім беру технологияларын жаңартқанын, екінші жағынан мұсылмандық мәдени және діни бірегейлікті сақтауға бағытталған реформалық сипатқа ие болғанын көрсетеді. Дегенмен де ислам ілімдерін терең меңгеруге белгілі бір деңгейде шектеулер қойғанын да ескеруіміз қажет. Осыған байланысты қазіргі кезеңдегі негізгі ғылыми мәселе **-** Сыр өңіріндегі тарихи мұсылмандық діни тәрбиенің мазмұны мен оны жеткізудің дәстүрлі механизмдерін жүйелі түрде реконструкциялау және олардың қазіргі діни білім беру тәжірибесімен сабақтастығын анықтау**.** Қазіргі зерттеулерде мешіт, медресе, кесене, тұлғалар мұрасы және археологиялық ескерткіштер көбіне жеке-жеке қарастырылғанымен, олардың біртұтас діни-мәдени тәрбие жүйесіндегі өзара байланысын кешенді зерттеу қажеттілігі сақталып отыр. Сондықтан мәселенің шешімі діни білім беру институттарын ғана емес, отбасы, зиярат, ұстаз-шәкірт дәстүрі, діни әдебиет, ауызша тарихи жад және жергілікті діни-ағартушылық мұраны біртұтас зерттеу нысаны ретінде қарастырудан тұрады. Мұндай тәсіл діни тәрбиені тек діни мәтінді оқыту процесі ретінде емес, діни білімді әлеуметтік тәжірибеге, моральдық нормаларға және мәдени жадыға айналдыратын көпдеңгейлі механизм ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді. Жалпы алғанда, Сыр өңіріндегі мұсылмандық діни тәрбиенің қалыптасуы бірнеше тарихи кезеңді қамтитын сабақтастықты сипаттайды: исламның орнығуы, қалалық діни-білім беру орталықтарының қалыптасуы, мешіт-медресе жүйесінің институционалдануы, ғұламалар мен ұстаздар дәстүрінің орнығуы, діни құндылықтардың әлеуметтік және әдеби орта арқылы берілуі және жәдидтік кезеңдегі педагогикалық әдістердің жаңаруы. Демек, Сыр өңірінің тарихи тәжірибесі мұсылмандық діни тәрбиенің тек діни институттардың қызметімен емес, білім, тәрбие, әлеуметтік жады, мәдени орта және тұлғалық үлгінің өзара байланысы арқылы қалыптасқанын көрсетеді. Бұл сабақтастықты ғылыми тұрғыдан зерделеу Қазақстандағы дәстүрлі исламның тарихи қалыптасу механизмдерін тереңірек түсінуге және қазіргі діни-ағартушылық жұмыстардың тарихи-мәдени негіздерін айқындауға мүмкіндік береді.

Әдебиеттер тізімі:

1. History of Civilizations of Central Asia. Vol. IV: The Age of Achievement, A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century. Part Two: The Achievements / ed. C. E. Bosworth. – Paris : UNESCO Publishing, 2000. – 719 p.
2. Bosworth C. E. Fārāb // *Encyclopaedia Iranica*. – Vol. IX. – Fasc. 2. – Costa Mesa : Mazda Publishers, 1999. – P. 208. – URL: https://www.iranicaonline.org/articles/farab
3. Дербисали А. The Thinker of Otrar Province // Journal of Oriental Studies. – 2020. – Vol. 92, № 1. – P. 14–25. – DOI: 10.26577/JOS.2020.v92.i1.02.

4. Дарменов Р. Т., Султанжанов Ж. К., Каржаубаева С. Н., Назаров А. Ж. Мифологические архетипы Восточного Приаралья: материалы с городища Джанкент // Материалы по археологии и истории античного и
5. Елеуов М., Есен С. Қышқаланың сегіз қырлы медресесі // ҚазҰУ хабаршысы. Тарих сериясы. – 2020. – № 3 (98). – С. 65–72. – DOI: 10.26577/JH.2020.v98.i3.07.
6. Dawkes G. A., Toonen W., Macklin M., Jorayev G. The Form and Abandonment of the City of Kuik-Mardan, Otrar Oasis, Kazakhstan in the Early Islamic Period // Journal of Islamic Archaeology. – 2019. – Vol. 6, № 2. – P. 137–152. – DOI: 10.1558/jia.37961. – 16 p.
7. Халилова З. Э. История реформирования мусульманского образования в имперском Туркестане: проблемы педагогики и подготовки национальных учебников // Minbar. Islamic Studies. – 2022. – Т. 15, № 3. – С. 653–670. – DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-653-670. – 18 с.
8. Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. – Berkeley ; Los Angeles : University of California Press, 1998. – 335 p.

«ҲУДЖЖАТ АẔ-ẔĀКИРĪН» ЕҢБЕГІНІҢ ЙАСАУИЙА ЖАЗБА МҰРАСЫНДАҒЫ ОРНЫ МЕН ДЕРЕКТІК МАҢЫЗЫ

THE PLACE AND DOCUMENTARY SIGNIFICANCE OF "ḤUJJAT AẔ-ẔĀKIRĪN" IN THE YASAWIYA WRITTEN HERITAGE

Улугбек Жунисбаев[1] Ерсұлтан Әлайдар[2]
Ulugbek Zhunisbaev[3], Ersultan Alaidar[4]

Кіріспе

Орталық Азия ислам өркениетінің қалыптасуы мен дамуында сопылық дәстүрлердің орны ерекше. Бұл кеңістікте қалыптасқан сопылық мектептер діни тәжірибеге негізделген жазба мәдениетті, ғылыми үрдісті, әдеби тілді және әлеуметтік діни сананы қалыптастыруға ерекше ықпал етті. Солардың ішінде Қожа Ахмет Йасауи негізін қалаған Йасауийа дәстүрі түркі халықтарының рухани тарихында айрықша орын алады. Йасауийа мұрасы ғасырлар бойы ауызша хикмет дәстүрі, манақибтық әңгімелер, силсила шежірелері және қолжазба еңбектер арқылы сақталып, кейінгі ұрпаққа жетті [1].

Йасауийа дәстүріне қатысты жазба деректердің әрқайсысы Орталық Азиядағы ислам өркениетінің ішкі мазмұнын, сопылық дәстүрдің даму жолын және рухани сабақтастықтың тарихи негіздерін жақыннан тануға мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда, Маулānā Муҳаммад Шарīф ал-Ҳусайнī ал-'Алауīдің «Ҳуджжат аẕ-ẕākирīн ли-раддил мункирин» атты еңбегі XVII ғасырдағы Йасауийа жазба мұрасының аса маңызды үлгілерінің бірі саналады. Бұл шығарма бір жағынан жария зікір мәселесін қорғауға арналған полемикалық еңбек болса, екінші жағынан Йасауийа тариқатының силсиласын, рухани тәжірибесін, тариқаттық танымын және Орта Азиядағы сопылық пікірталас мәдениетін танытатын құнды дереккөз болып табылады.

Еңбектің жазылған кезеңі мен мәдени ортасы да аталған еңбектің маңыздылығын көрсетеді. Еңбек XVII ғасырдың екінші жартысында, Бұхараның діни-ғылыми ортасы белсенді кезеңде жазылды. Бұхара бұл дәуірде медреселік білімнің, сопылық тариқаттардың, қолжазба көшіру мәдениетінің және діни ғылымдарының маңызды орталықтарының бірі болды [2]. Сондықтан «Ҳуджжат аẕ-ẕākирīн» еңбегін Бұхара мен Түркістан арасындағы рухани сабақтастықтың тарихи көрінісі ретінде бағалануы тиіс.

Маулānā Муҳаммад Шарīф және оның рухани ортасы

Маулānā Муҳаммад Шарīф ал-Ҳусайнī ал-'Алауī – XVII ғасырда Бұхарада өмір сүрген Йасауийа шайхтарының бірі. Ол 1617 (1026 h.ж.) жылы Бұхарада дүниеге келген. Автордың өмірбаянына қатысты мәліметтер көп сақталмағанымен, қолда бар деректер оның Бұхарадағы діни-ғылыми ортада білім алып, кейін Йасауийа тариқатының көрнекті өкілдерінің бірі ретінде танылғанын көрсетеді. Бала кезінде ол Маулауī Қāсим және Маулānā Йусуф Қараба'ī медресесінде діни білім алған. Ал сопылық жолдағы алғашқы ұстазы – «Ламаҳāт мин нафаҳāт ал-қудс» еңбегінің авторы, 'Ālим шайх 'Азизан (1041/1632 ж. қ. б.) деген атпен белгілі Муҳаммад ал-'Ālим аṣ-Ṣиддиқī ал-'Алауи болған [1, 19-21бб.].

---

[1] Шығыстанушы, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан. Uzunisbaev@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-1032-7782.

[2] Дінтану магистрі, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан. E-mail: ersultan.alash@gmail.com, , https://orcid.org/0009-0006-8972-2959.

[3] Senior Research Fellow, Yasawitanu Scientific Center, "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan, uzunisbaev@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1032-7782

[4] Master of Religious Studies, Research Fellow, Yasawitanu Scientific Center, "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan, ersultan.alash@gmail.com, ORCID: 0009-0006-8972-2959

Маулāнā Муҳаммад Шарīфтің рухани тұлғасын айқындайтын басты деректердің бірі – оның Ҳоджа Аҳмад Йасауīге дейін жалғасатын силсиласы. Бұл силсила Ҳоджа Аҳмад Йасауī, Ҳакīм ата, Зангī ата, Ṣадр ата, Алмīн Бāбā, ‘Алī шайҳ, Маудӯд шайҳ, Ҳāдим шайҳ, Джамāл ад-дīн Қашқарī Буҳāрī шайҳ, шайҳ Ҳудāйдāд, Маулāнā Нӯрī, Маулāнā Уалī Кух-и Зари (соңғы екеуі Ҳудāйдāдтың шәкірттері), Қāсим шайҳ Кармīнагī, Пирим шайҳ, Муҳаммад Му’мин шайҳ, Муҳаммад ал-‘Āлим аṣ-Ṣиддиқī ал-‘Алауī, Ҳоджа Фатҳ Аллāх Ғазирагī, Маулāнā Ҳоджа Исмā‘īл арқылы Маулāнā Муҳаммад Шарīфке келіп жалғасады [2, 35-б]. Бұл тізбек автордың Йасауийа дәстүрімен тікелей рухани сабақтастықта болғанын көрсетеді. Сонымен қатар аталған силсила XVII ғасырдағы Бұхара сопылық ортасында Йасауийа жолының әлі де ықпалды болғанын және Ҳоджа Аҳмад Йасауī мұрасының кейінгі ғасырларда да рухани легитимация көзі ретінде қабылданғанын аңғартады.

Маулāнā Муҳаммад Шарīфтің сопылық болмысын айқындайтын тағы бір маңызды ерекшелік – оның Йасауийа және Нақышбандийа жолдарын қатар ұстануы. Ол алдымен Йасауийа тариқатының әдептері мен әдістерін үйреніп, кейін Нақшбандийа шайхы Маулāнā Камāлға мүрид болып, иджазат алған [2]. Бұл жағдай оның сопылық тәжірибесінің кеңдігін және зікір мәселесін бір ғана тариқаттық ұстаным шеңберінде емес, салыстырмалы рухани тәжірибе негізінде пайымдағанын көрсетеді. Яғни ол Йасауийа дәстүріндегі жария зікірді қорғаушы автор ретінде танылғанымен, Нақышбандийа жолындағы құпия зікір тәжірибесінен де хабардар болған. Сондықтан оның «Ҳуджжат аз̲-з̲āкирīн» еңбегінде ортаға қойған көзқарастарын зікір түрлерінің рухани мәнін кең сопылық контексте түсіндіру әрекеті ретінде бағалауға болады.

Осы тұрғыдан алғанда, Маулāнā Муҳаммад Шарīфтің рухани болмысы Бұхарадағы көп қабатты діни ілімдер мен сопылық дәстүрлер ықпалындағы рухани ортада қалыптасты деуге болады. Жоғарыда аталғандай XVII ғасырдағы Бұхара медреселік білімнің, фиқһтық және кәламдық тартыстардың, сопылық ілімдердің және қолжазба көшіру мәдениетінің маңызды орталықтарының бірі еді. Мұндай ортада Йасауийа мен Нақышбандийа сияқты тариқаттар бір-бірінен оқшау өмір сүрмей, қайта белгілі дәрежеде өзара ықпалдастықта дамыды. «Ҳуджжат аз̲-з̲āкирīн» еңбегінің дүниеге келуі де осы рухани-ғылыми ортамен тікелей байланысты. Автор бір жағынан Йасауийа жолының жария зікір дәстүрін қорғай отырып оның шариғаттық негіздерін дәлелдеуге ұмтылса, екінші жағынан, Бұхарадағы діни білім, сопылық тәжірибе және жазба мәдениет аясында қалыптасқан дәлелдеу тәсілдерін кеңінен пайдаланды. Сондықтан Маулāнā Муҳаммад Шарīфті Йасауийа және Нақшбандийа тариқаттарын тең ұстаған, екі тариқаттық дәстүрдің рухани тәжірибесін бойына жинаған, Бұхарадағы ғылыми ортаның тәрбиесінен өткен ғалым-шайх ретінде қарастыруға болады.

«Ҳуджжат аз̲-з̲āкирīн» еңбегінің жазылуы және мазмұндық сипаты

«Ҳуджжат аз̲-з̲āкирīн ли-раддил мункирин» еңбегі 1077/1666–1667 жылы Бұхарада жазылған. Автор бұл шығарманы ұстазы Муҳаммад ал-‘Āлим аṣ-Ṣиддиқī ал-‘Алауīдің тапсырмасымен жазғанын еңбектің кіріспесінде атап өтеді. Шығарманың басты мақсаты – Йасауийа дәстүріндегі жария зікірдің діни негіздерін дәлелдеу және оны теріске шығарушылардың пікірлеріне жауап беру [1, 19 б.]. Алайда еңбектің маңызы тек осы полемикалық сипатымен шектелмейді. Ол Йасауийа тариқатының рухани тәжірибесін, сопылық дүниетанымын, силсила жүйесін және діни-ғылыми дәлелдеу тәсілдерін танытатын кешенді шығарма болып табылады. Сондай-ақ, еңбектің құндылығы онда жария зікір мәселесінің шариғи, ақылдық және нақли дәлелдер негізінде қарастырылып қана қоймай, әртүрлі сопылық дәстүр өкілдерінің көзқарастары мен машайықтардың пәтуалары арқылы жан-жақты негізделуінен көрінеді. Атап айтқанда, Нақшбандия тариқатының көрнекті өкілі Ҳожа Муҳаммад Парсаның пікірлеріне сілтеме жасалуы, сондай-ақ Муҳаммад ал-Мискīн ал-Буҳāрī, Муҳаммад ал-Харауī, Аҳмад ибн ‘Алам Ашам ал-Бурҳāнī және басқа ғалымдардың пәтуаларының келтірілуі автордың зікір мәселесін кең ауқымды ғылыми-діни пікірталас аясында қарастырғанын аңғартады. Намаздан кейін жария зікір айту, жамағатпен уирд оқу, сопылық шығармаларды оқу барысында туындайтын уажд күйі мен рухани толғаныстарға қатысты мәселелердің қамтылуы Йасауийа дәстүріндегі рухани тәжірибелердің діни-құқықтық тұрғыдан негізделу ерекшеліктерін тануға мүмкіндік береді [3]. Осы тұрғыдан алғанда, «Ҳуджжат аз̲-з̲āкирīн» – Йасауийа жазба мұрасындағы зікір тәжірибесінің мазмұнын, оны

қорғау мен негіздеу жолдарын және ортағасырлық сопылық ортадағы ғылыми-діни пікір алмасуларды зерделеуде маңызды деректік мәнге ие шығарма.

Еңбек кіріспе, үш мақала, қорытынды және хаттардан тұрады. Кіріспеде жүрек, зікір және ма‘рифат арасындағы байланыс сөз болады. Автор адамның жаратылу мақсатын Алланы танумен байланыстырып, бұл мақсатқа жетуде жүректі рухани кірлерден тазартатын зікірдің маңызын айқындайды. Бірінші мақалада жария зікірдің шариғатқа қайшы еместігі Құран аяттары, хадистер, қиястар және діни риуаяттар арқылы дәлелденеді. Екінші мақалада исми а‘зам мәселесі, Алла есімдерінің мәні және сопылық тәжірибедегі орны қарастырылады. Үшінші мақалада Йасауийа шайхтарының силсиласы, рухани дәрежелері және тариқаттық қызметі кеңінен баяндалады. Еңбектің соңында берілген хаттар да ерекше назар аудартады. Бұл хаттарда мүридтің рухани тәрбиесі, жүрек тазалығы, шариғатқа беріктік, ұстаз бен шәкірт арасындағы байланыс, сопылық мақамдар мен рухани ахуалдар түсіндіріледі. Осы тұрғыдан алғанда, «Ҳуджжат аз̲-з̲ākirīn» зікір мәселесімен бірге, Йасауийа жолындағы рухани тәрбиенің негізгі ұғымдарын жүйелейтін еңбек ретінде де маңызды.

Маулānā Муҳаммад Шарīф өз тұжырымдарын дәлелдеуде деректік көздерді кеңінен пайдаланған. Еңбекте Құран аяттары мен хадистер негізгі дәлел көзі ретінде алынып, олар тәпсір, фиқh, кәләм және тасаввуф әдебиетімен сабақтастырыла қолданылған. Автор пайдаланған негізгі дереккөздердің қатарында ‘Абд ал-Карīм Қушайрīдің «Лат̣ā’иф ал-ишāрат», Абӯ ал-Лайс̱ Самарқандīдің «Танбīх ал-ғāфилīн», Абӯ Т̣ālиб Маккīдің «Қут ал-қулӯб», Фаҳр ад-дīн Рāдīдің «Мафāтиҳ ал-ғайб» («Тафсīр ал-Кабīр»), Қадī Байдāуīдің «Ануāр ат-танзīл уа асрāр ат-та’уīл», Муҳаммад ибн Аҳмад Қуртубīдің «ал-Джāми‘ ли-ахкāм ал-Қурāн», Муҳаммад ибн Исмā‘īл Буҳ̄арīдің «Ṣаҳīҳ ал-Буҳ̄арī», Муслим ибн Ҳаджжāдж Нишапурīдің «Ṣаҳīҳ Муслим», Хатиб Тебризидің «Мишкāт ал-масābīх», Наджм ад-дīн Кубрā мен Наджм ад-дīн Дайаға телінетін «Та’уилāт-и Наджмийа», Ṣадр ад-дīн Қунайуīдің «И‘джāз ал-байāн» және Йахйā ибн Шараф Науауīдің «Бустāн ал-‘āрифīн» секілді еңбектер бар. Бұл деректер автордың жария зікір мәселесін тек сопылық тәжірибе тұрғысынан ғана емес, тәпсір, хадис және фиқh дәстүрі аясында да негіздеуге ұмтылғанын көрсетеді. Ал Йасауийа шайхтары туралы баяндалған үшінші мақалада ‘Алī ибн Ҳусайн Ṣāфīдің «Рашахāт ‘айн ал-хайāт», Ҳоджа Фатҳ Аллāх Ғазирагīдің «Такмила-и Ламаҳāт мин нафаҳāт ал-Қудс», Ҳусām ад-дīн Сиғнāқīдың «Манāқиб-и Аҳмад-и Йасауī», Исҳāқ Ҳоджаның «Ҳадīқат ал-‘āрифīн», Муҳаммад ‘Ālим Ṣиддīқīдың «Ламаҳāт мин нафаҳāт ал-Қудс» және Сопы Муҳаммад Данишмандтың «Манāқиб-и Аҳмад-и Йасауī» сияқты манақибтық сипаттағы еңбектері пайдаланылған [4]. Бұл деректер жиынтығы «Ҳуджжат аз̲-з̲ākirīннің» жария зікірді қорғауға арналған полемикалық еңбек қана емес, сонымен бірге Йасауийа дәстүрінің рухани шежіресін, әулиелер силсиласын және сопылық таным жүйесін танытатын деректік құндылығы жоғары шығарма екенін көрсетеді.

Қолжазба нұсқалары және зерттелу деңгейі

«Ҳуджжат аз̲-з̲ākirīн» еңбегінің бірнеше қолжазба нұсқасы бүгінгі күнге дейін сақталған. Қолжазба нұсқалары Санкт-Петербургтегі Ресей Ғылым академиясы Шығыс қолжазбалары институтында, Мәскеудегі Ресей Мемлекеттік кітапханасының қолжазбалар қорында, Ыстамбұлдағы Сүлеймания кітапханасында және Ташкенттегі Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясы Әбу Райхан Бируни атындағы Шығыстану институтында сақтаулы. Санкт-Петербург нұсқасы парсы қолжазбалар қорында С 1525 нөмірімен, Мәскеу нұсқасы 185-қорда № 24 нөмірімен, Ыстамбұл нұсқасы Сүлеймания кітапханасындағы Рашид Эфенди қорында № 372 нөмірімен тіркелген. Ал Ташкентте еңбектің № 1344/6, № 1826, № 6656/1, № 4164/1 және № 10314 сияқты бірнеше нұсқасы бар.

«Ҳуджжат аз̲-з̲ākirīн» еңбегіне қатысты алғашқы ғылыми пікірлердің бірі Зеки Велиди Тоғанның 1953 жылы жарық көрген «Yeseviliğe dair bazı yeni malumat» атты мақаласында кездеседі. Тоған бұл еңбекті Йасауийа тарихына қатысты жаңа мәлімет беретін дереккөздердің бірі ретінде бағалап, оның Қожа Ахмет Йасауи мұрасын және Йасауийа шайхтары туралы деректерді зерттеудегі маңызын көрсеткен [5, 523-529 бб.]. Кейін Аббасали Ализаде 2001 жылы Мармара университетінде «Muhammed Şerif el-Hüseynî el-Alevî ve Huccetü’z-Zakirin Li-Reddi’l-Münkirin isimli eseri» тақырыбында магистрлік диссертация қорғады. Бұл зерттеу «Ҳуджжат аз̲-з̲ākirīнге» арналған алғашқы арнайы академиялық жұмыстардың бірі ретінде маңызды.

Ализаде еңбегінде автордың өмірі, шығармалары, сопылық ортасы, еңбектің құрылымы мен мазмұны қарастырылып, шығармаға қатысты парсы мәтіні де ғылыми айналымға ұсынылған [4]. Кейін бұл зерттеу 2024 жылы «Muhammed Şerif el-Hüseynî el-Alevî ve Huccetü'z-Zakirin Li-Reddi'l-Münkirin isimli eseri» деген атпен мақала түрінде жарияланды. Бұл мақалада автор Сүлеймания кітапханасындағы Рашид Эфенди № 372 нұсқасын негізге алып, еңбектегі Йасауийа, Ахмет Йасауи, оның халифалары, жария зікір, Нақшбандийа және Йасауийа-Нақшбандийа байланысы мәселелерін талдаған [2].

Сейфеддин Сейфуллахтың «Hisarlı Muhammed Şerif'in "Hüccetü'z-Zâkirîn" Eserinde Şeyh Hudaydad Zikri» атты мақаласында «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» еңбегіндегі шайх Ҳудайдāдқа қатысты мәліметтер арнайы қарастырылған. Бұл зерттеу шығарманың Йасауийа силсиласындағы жеке тұлғалар туралы дерек беру мүмкіндігін көрсетеді. Автор «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» негізінде шайх Ҳудайдāдтың өмірі, рухани орны, силсиласы және кейінгі Йасауийа дәстүріндегі беделі туралы мәліметтерді талдаған [6]. Девин ДеУис Йасауийа дәстүрі туралы зерттеулерінде «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣнді» XVII ғасырдағы Орта Азия сопылық ортасын, әсіресе парсы тіліндегі агиографиялық жазба дәстүрді тануға мүмкіндік беретін деректер қатарында қарастырады. Оның Ясауийа дәстүрі мен XVII ғасырдағы парсы агиографиясына арналған еңбектері «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» сияқты шығармаларды жеке діни мәтін ретінде ғана емес, сопылық қауымдардың тарихи жады мен рухани легитимациясын сақтайтын дереккөз ретінде қарастыруға жол ашады [7, 155-159 бб.]. Неждет Тосун да Йасауийа зерттеулеріне арналған маңызды дереккөздер қатарында «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣнді» атап өтеді. Оның еңбектерінде бұл шығарма Қожа Ахмет Йасауи, Йасауийа шайхтары, тариқат әдебі және Йасауийа дәстүрінің кейінгі кезеңдері туралы мәлімет беретін маңызды жазба мұра ретінде бағаланады [8, 83-105 бб.]. Осы тұрғыдан алғанда, «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» тек жария зікір мәселесіне қатысты полемикалық еңбек емес, Йасауийа тарихын, силсиласын және рухани тәжірибесін зерттеуге негіз болатын дереккөздердің бірі ретінде ғылыми әдебиетте орныққан.

Аталған зерттеулер еңбектің ғылыми маңызын танытқанымен, «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» әлі де толық әрі кешенді зерттеліп болды деуге негіз жоқ. Әсіресе отандық ясауитану ғылымында бұл еңбекке сүйенген арнайы зерттеулер жоқтың қасы. Сондықтан бұл шығарма алдағы уақытта мәтінтану, деректану, исламтану, сопылық тарихы және Йасауийа мұрасы тұрғысынан кеңірек зерттеуді қажет етеді. Әсіресе Йасауи тариқатының тарихи генеалогиясын анықтау үшін оны «Ҳадӣқат ал-'āрифӣн», «Ламаҳāт мин нафаҳат ал-Қудс» және «Рашаҳāт 'айн ал-ҳайāт» деген еңбектермен салыстыра зерттеу өте маңызды.

«Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣннің» Йасауийа жазба мұрасындағы орны

«Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» еңбегін XVII ғасырдағы Йасауийа жазба мұрасының дереккөзі ретінде бағалауға бірнеше негіз бар. Біріншіден, еңбек Йасауийа дәстүрінің кейінгі кезеңдегі рухани тәжірибесін сипаттайды. Мұнда жария зікір, жүрек тәрбиесі, ма'рифат, тариқат әдебі, мүршид пен мүрид байланысы және сопылық кемелдену жолы туралы маңызды мәліметтер беріледі. Екіншіден, шығарма Йасауийа шайхтарының силсиласын, олардың рухани дәрежесін және тариқаттық сабақтастығын танытады. Үшіншіден, еңбек Орта Азиядағы сопылық пікірталас мәдениетін, шари'ат пен тариқат арасындағы байланысты және діни-ғылыми дәлелдеу тәсілдерін көрсетеді.

Бұл еңбек Бұхара мен Түркістан арасындағы рухани сабақтастықты пайымдау үшін де маңызды. Автор Бұхарада өмір сүргенімен, оның рухани силсиласы Қожа Ахмет Йасауиге дейін жалғасады. Демек, «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» Бұхарадағы сопылық орта мен Түркістанда қалыптасқан Йасауийа руханияты арасындағы байланысты көрсететін жазба дерек ретінде қарастырылуы тиіс. Сонымен қатар шығарма Орталық Азия ислам өркениетінің аймақтық тұтастығын, рухани желілерін және қолжазба дәстүрін зерттеуге мүмкіндік береді.

Осы тұрғыдан алғанда, «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирӣн» Йасауийа тариқатының кейінгі ғасырлардағы рухани болмысын, Бұхара мен Түркістан арасындағы сопылық байланысты және Орта Азиядағы исламдық жазба мәдениетті танытатын маңызды дереккөз ретінде бағалануы тиіс. Еңбек бір жағынан жария зікір мәселесіне арналған діни-полемикалық шығарма болса, екінші жағынан Йасауийа силсиласы, тариқат әдебі, мүршид-мүрид қатынасы және әулиелер манақибы туралы мәлімет беретін кешенді сопылық мәтін болып табылады. Сондықтан оны

Йасауийа мұрасын зерттеуде «Диуани хикмет» дәстүрімен ғана шектелмей, кейінгі ғасырлардағы парсы тіліндегі сопылық жазба мұралармен сабақтастыра қарастыру қажет.

Қорытынды

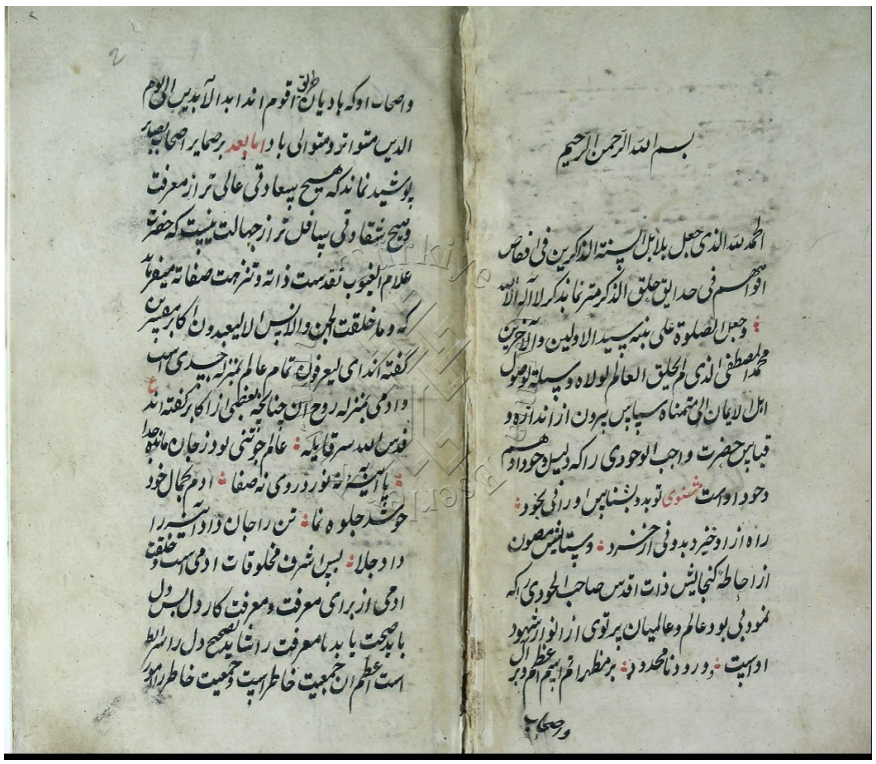
Қорыта айтқанда, Маулānā Муҳаммад Шарīф ал-Ҳусайнī ал-‘Алауī «Ҳуджжат аз̱-з̱ākирīн лирадд ал-мункирīн» еңбегі XVII ғасырдағы Йасауийа жазба мұрасының маңызды дереккөздерінің бірі болып табылады. Шығарма Йасауийа тариқатының рухани тәжірибесін, сопылық силсиласын, жария зікір дәстүрін және Орта Азиядағы діни-ғылыми пікірталас мәдениетін танытады. Сонымен қатар еңбек Бұхара мен Түркістан арасындағы рухани сабақтастықты көрсететін жазба мұра ретінде де құнды. Еңбектің деректік маңызы оның мазмұндық ауқымынан анық байқалады. Автор жария зікір мәселесін дәлелдеуде Құран аяттары мен хадистерді ғана емес, тәпсір, фиқһ, кәләм және тасаввуф әдебиетін де кеңінен пайдаланған. Ал Йасауийа шайхтары туралы баяндалған бөлімдерде манақибтық және силсилалық сипаттағы деректерге сүйенуі шығарманың тарихи-деректік салмағын арттыра түседі.

Қолжазба нұсқаларының Санкт-Петербург, Мәскеу, Ыстамбұл және Ташкент қорларында сақталуы оның кең таралғанын және ғылыми тұрғыдан әлі де терең зерттеуді қажет ететінін көрсетеді. Зәки Уәлиди Тоған, Аббасали Ализаде, Сейфеддин Сейфуллах, Девин ДеУис және Неждет Тосун сияқты зерттеушілер бұл еңбектің әр қырын қарастырғанымен, «Ҳуджжат аз̱-з̱ākirīn» толық зерттеліп бітті деуге болмайды.

Сондықтан «Ҳуджжат аз̱-з̱ākirīn» еңбегін тек жария зікірді қорғауға арналған полемикалық шығарма ретінде ғана емес, Орталық Азия ислам өркениетінің рухани, ғылыми және қолжазбалық дәстүрін танытатын кешенді дереккөз ретінде бағалау қажет. Бұл еңбек Йасауийа мұрасын жаңа деректер негізінде зерттеуге, XVII ғасырдағы Бұхара сопылық ортасын тереңірек пайымдауға және түркі-ислам рухани дәстүрінің кейінгі кезеңдегі даму сипатын түсінуге мүмкіндік береді.



«Ҳуджжат аз̱-з̱ākirīn лирадд ал-мункирīn» қолжазбасының №6656/1 нөмерлі Ташкент нұсқасы



«Ҳуджжат аз-зākирӣн лирадд ал-мункирӣн» қолжазбасының №372 нөмерлі Ыстанбұл нұсқасы

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Gaziyev Z. The State Education System During the Ashtarkhanid Era // O‘zMU Xabarlari. – 2024. – Vol. 1, № 1.6. – P. 7–9. – DOI: 10.69617/nuuz.v1i1.6.3661.
2. Hasan N. Notes about Some Manuscripts Devoted to the Sufi Order of Yassawiyya // Journal of History Culture and Art Research. – 2017. – Vol. 6, № 2. – P. 69–81. – DOI: 10.7596/taksad.v6i2.423.
3. Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘ / введение, подготовка оригинального текста, приложения и указатели Б. М. Бабаджанова, С. А. Мухаммадаминова; отв. ред. А. К. Муминов. – Алматы; Ташкент: Дайк-Пресс, 2008.
4. Мәулана Мұхаммед Шариф. Худжжат уз-закирин ли-раддил мункирин (сопылық негіздер) / баспаға дайындағандар: Д. Т. Кенжетай, С. Моллақанағатұлы. – Шымкент: South Print Corporation, 2022. – 460 б.
5. Alizade A. Muhammed Şerif el-Hüseynî el-Alevî ve Huccetü’z-Zakirin Li-Reddi’l-Münkirin İsimli Eseri // Edeb Erkan. – 2024. – № 6. – S. 33–54. – DOI: 10.59402/EE006202403.
6. Alizade A. Muhammed Şerîf el-Hüseynî ve Huccetü’z-Zâkirîn li-Reddi’l-Münkirîn Adlı Eseri: yüksek lisans tezi. – İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
7. Togan Z.V. Yeseviliğe dair bazı yeni malumat // Fuad Köprülü Armağanı. – İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953. – S. 523–529.
8. Seyfullah S. Hisarlı Muhammed Şerif’in “Hüccetü’z-Zâkirîn” Eserinde Şeyh Hudaydad Zikri // Kul Hoca Ahmed Yesevî: Makaleler Kitabı / haz. İsmetullah Yesevî, ed. Nadirhan Hasan. – Ankara, 2018. – S. 253–259.
9. ДеУис Д. Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы / ауд. К. Муминова. – 2-басылым. – Ыстамбұл–Алматы: «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы; IKCICA, 2025
10. Tosun N. Yesevîlik Araştırmaları için Bazı Mühim Kaynak Eserler // Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. – 2017. – C. 15. – №30. – S. 83–105.

БӨЛІМ III
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫ: ЖАЗБАША МҰРА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУ

CHAPTER III.
LEGACY OF KHOJA AHMED YASAWI: WRITTEN HERITAGE AND SOURCE STUDIES

ТРИ КОНТАКТА С ТЮРСКИМИ ШАЙХАМИ В АВТОБИОГРАФИЯХ БАХА' АЛ-ДИНА НАКШБАНДА

THREE CONTACTS WITH TURKIC SHAYKHS IN THE HAGIOGRAPHIES OF BAHA' AL-DIN NAQSHBAND

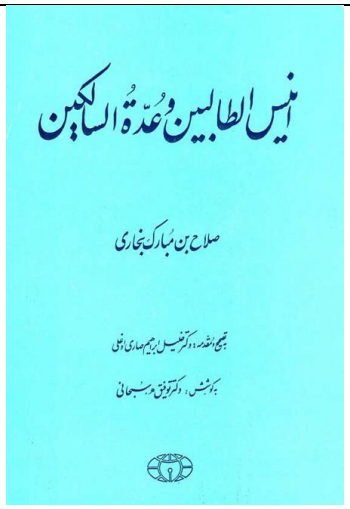
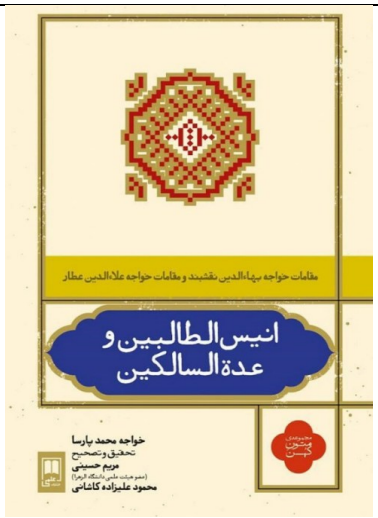
Алексей Александрович Хисматулин[1]
Aleksei Aleksandrovich Khismatulin[2]

После смерти в 791/1389 г. Баха' ал-дина Накшбанда — основателя суфийского братства Накшбандийа — одна за другой возникли четыре различные агиографии, посвящённые ему. Две из них имеют одно и то же название — *Анис ал-талибин ва 'уддат ал-саликин* (Приятель ищущих и снаряжение путников). Однако они представляют собой вполне самостоятельные компиляции, известные среди специалистов как краткая и длинная версии Анис (далее Анис-1 и Анис-2, соответственно).



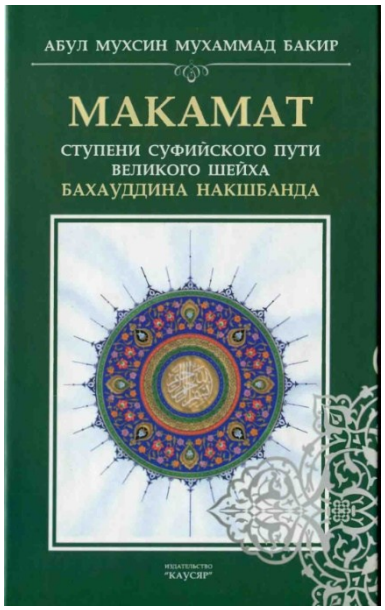
Marijan Molé (1924–1963)
Tehran, 1956
Фото Gianroberto Scarcia

Передавая наиболее значимые сведения об основателе братства, эти версии отличаются не только по своему объёму, но и по содержанию, датам составления и, что важнее, по авторству. Обе версии были подготовлены к публикации Марианом Моле (Marijan Molé, ум. 1963) ещё в 1961 г. Но из-за его внезапной смерти они так и остались неопубликованными [Khismatulin, 2022]. Лишь спустя 30 лет в Тегеране был издан Анис-2 под редакцией Халила Ибрахима Сары-оглы и авторством Салаха б. Мубарака ал-Бухари [Bukhari, 1992], а совсем недавно, спустя уже 60 лет, опубликован и Анис-1 под редакцией Марйам Хосейни и авторством М. Парса [Parsa, 2023].

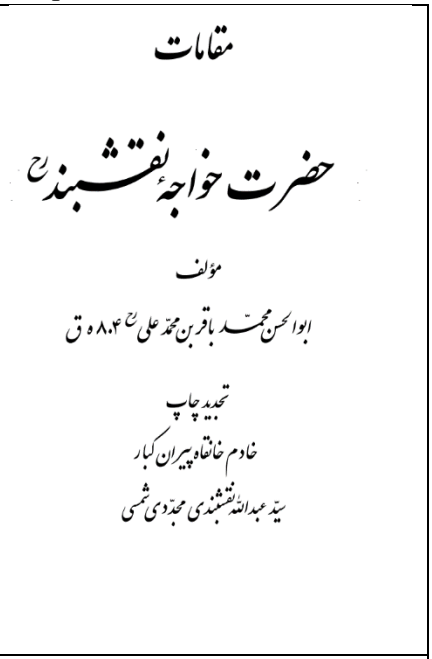
	
Издание Анис-2 под ред. Халила Ибрахима Сары-оглы и авторством Салаха б. Мубарака ал-Бухари (Техран: Кайхан, 1371/1992)	Издание Анис-1 под ред. Марйам Хосейни и авторством М. Парса (Техран: Интишарат-и 'илми, 1402/2023)

[1] Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук. khism@mail.ru ORCID 0000-0001-9708-0382
[2] Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russian Federation, Leading Research Fellow, Candidate of Historical Sciences.

Две другие агиографии — *Рисала-йи баха'ййа* Абу-л-Касима б. Мас'уда и *Макамат-и хазрат-и хваджа-йи Накшбанд* Абу-л-Мухсина Мухаммада-Бакира, составленные позже, также считаются самостоятельными компиляциями. Пока неизданной остаётся *Рисала-йи баха'ййа*, а *Макамат* не только издан по-персидски с бухарской литографии, но и переведён на русский. Увы, недостаток опыта переводчика сказался на качестве перевода.



Перевод с фарси Р. Х. Чепкунова (Уфа: Каусяр, 2013)


مقامات

حضرت خواجۂ نقشبند ح

مؤلف

ابوالحسن محمد باقر بن محمد علی ح ۸۰۴ ه ق

تجدید چاپ

خادم خانقاه پیران کبار

سید عبدالله نقشبندی مجددی شمی

Издание *Макамат-и хазрат-и хваджа-йи Накшбанд* (Машхад: Гул-и нашр, 1386/2007)

Поскольку как *Рисала-йи баха'ййа*, так и *Макамат-и хазрат-и хваджа-йи Накшбанд* представляют собой рекомпиляции на основе обеих версий Анис с добавлениями из других источников, то имеет смысл взглянуть на принципиальные отличия между этими версиями с разными авторством.

Марйам Хосейни использовала в своём издании несколько копий Анис-1. Одна из них входит в *Джунг дар тасаввуф* (Сборник по суфизму) из 29 текстов (рук. 386 в коллекции Восточного факультета СПбГУ), многие из которых были написаны известными шайхами братства Накшбандийа. Эти тексты были переписаны в течение 944–951/1538–1545 гг. в Бухаре одним переписчиком по имени Лутф Аллах Зийа ал-дин б. Абу-л-Ма'али ал-Сануджирди. Он принадлежал к категории переписчиков, которые с предельной точностью копировали то, что имелось у них на руках, и искал оригиналы (*асл*) или наиболее надёжные копии, часто отмечая в собственной копии на полях — «сверено с оригиналом» (بَلَغَ الْمُقَابَلَةَ بِأَصْلِهَا) или просто — «сверено» (بلغ).

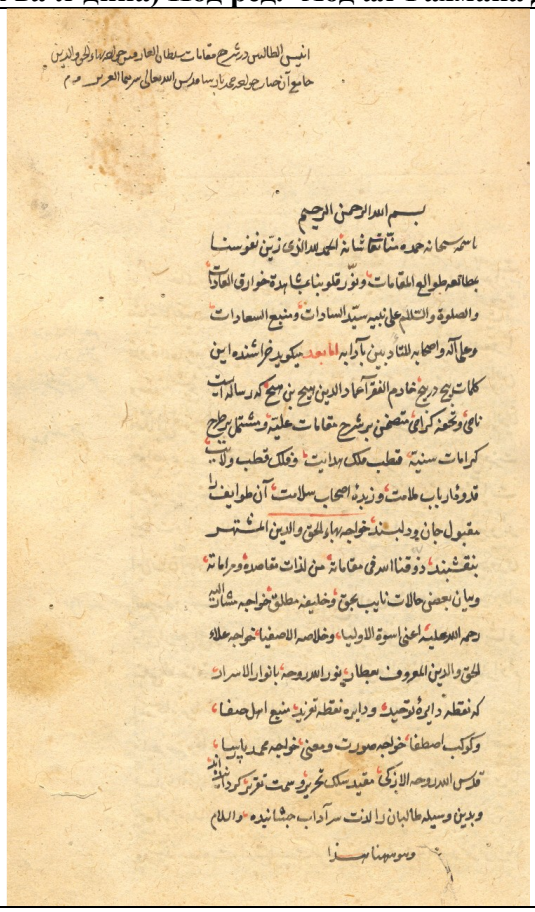
Тексты Накшбандийа, включённые в *Джунг*

رقم	عنوان رساله	نام مؤلف	تاریخ کتابت
۲	در اوصاف کعبهٔ معظمه	محمّد پارسا	ندارد
۳	انتخابات نفحات الانس	شیخ الاسلام جلال الدّین	شعبان ۹۴۴
۴	تکملهٔ نفحات الانس	عبد الغفور لاری	رمضان ۹۴۴
۵	رساله در طریقهٔ خواجگان	عبدالرّحمن جامی	ندارد
۶	رساله در طریقهٔ خواجگان	جناب قشار اللّه	ندارد
۷	رساله در طریقهٔ خواجگان	سعد الدّین کاشغری	ندارد
۸	**انیس الطّالبین در شرح مقامات سلطان العارفین**	**محمّد پارسا**	ندارد
۹	محبوبیه	محمّد پارسا	ندارد
۱۰	اُنسیه	یعقوب چرخی	جمادی الاولی ۹۴۶

۱۱	اعتقادات	محمّد پارسا	ندارد
۱۲	والديه	عبيد الله احرار	ندارد
۱۳	حورائيه	عبيد الله احرار	ندارد
۱۴	فقرات	عبيد الله احرار	ربيع الثانی ۹۴۶
۱۵	ابداليه	يعقوب چرخی	جمادی الاولی ۹۴۶
۱۶	رساله در طريقهٔ خواجگان	جلال الدّين هروی	ندارد
۱۷	**قدسيه**	محمّد پارسا	ندارد
۱۹	ترجمان نود و نه نام	يعقوب چرخی	ندارد
۲۳	لوايح	عبد الرّحمن جامی	جمادی الاولی ۹۴۶
۲۴	رساله در شرح دو بيت مثنوی	عبد الرّحمن جامی	ندارد
۲۵	رساله در اعتكاف	خواجه مولانا ولد نعمت اللّه صدر	ذی‌الحجة ۹۵۱

По этому списку и по изданию М. Хосейни становится очевидно, что было две редакции Анис-1. Первая — только агиография Баха’ ал-дина Накшбанда. Вторая — агиография Баха’ ал-дина Накшбанда вместе с черновиком агиографии ‘Ала ал-дина ‘Аттара (ум. 802/1400), заместителя Накшбанда. Обе агиографии составил М. Парса, а объединил их ‘Абд ал-Рахман Джами в 875/1470-71 г., дав объединённому тексту слегка другое название, написав рифмованной прозой своё краткое предисловие и завершив хронограммой.

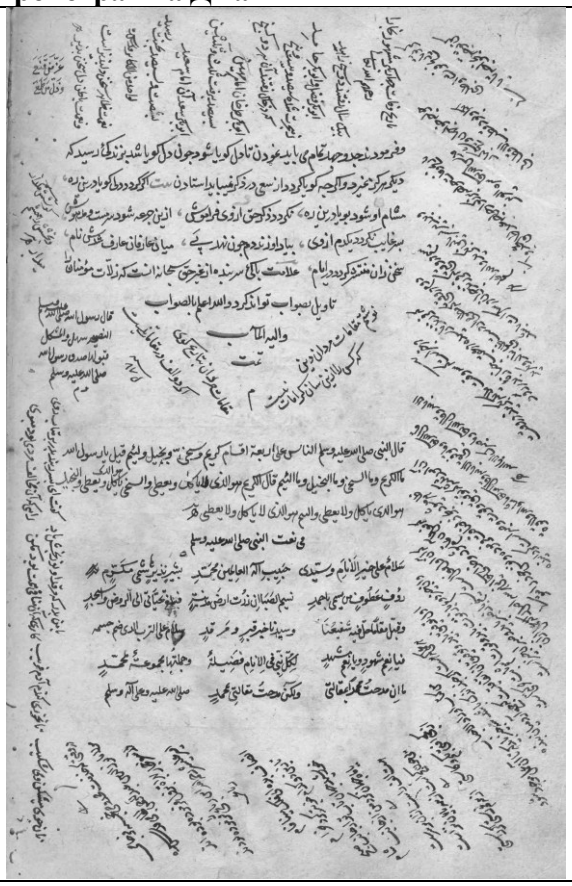
***Анис ал-талибин дар шарх-и макамат-и Султан ал-‘арифин хваджа Баха’ ал-хакк ва-л-дин* (Приятель ищущих в комментарии стоянок Султана ведающих хваджи Баха’ ал-хакк ва-л-дина) Под ред. ‘Абд ал-Рахмана Джами**



می‌گوید خراشندهٔ این کلمات پیچ در پیچ
خادم الفقراء **عماد الدّين** هیچ بن هیچ
که رساله است نامی
و تحفهٔ گرامی
متضمن بر شرح مقامات علیه
و مشتمل بر طرح کرامات سنیه
قطب ملک هدایت
و فلک قطب ولایت
قدوة ارباب ملامت
و زبدة اصحاب سلامت
آن طوایف را مقبول جان و دلپسند
خواجه **بهاء الحق والدّين** المشتهر به **نقشبند**
و بیان بعضی حالات نایب بحق
و خلیفهٔ مطلق
خواجه مشار الیهِ
رَحْمَةُ اللّهِ عَلَيْهِ
اعنی أُسْوَةُ الاولیاء
و خلاصة الاصفیاء
خواجه **علاء الحق والدّين** المعروف به **عطار**
نَوَّرَ اللّهُ رُوحَهُ بِأنْوَارِ الاسْرار
که نقطهٔ دایرهٔ توحید
و دایرهٔ نقطهٔ تغرید
منبع اهل صفاء
و کوکب اصطفاء
خواجه صورت و معنی خواجه **محمّد پارسا**
قَدَّسَ اللّهُ رُوحَهُ الازَكی
مقید سلک تحریر وسمت تقریر گردانیده‌اند
و بدین وسیله طالبان را لذت سرآداب چشانیده‌اند
والسّلام و هو ههنا هذا

Рифмованная проза (*саджʻ*) Джами
(рук. 386, fol. 168a.)

Хронограмма Джами



نوشتم مقامات مردان دین
که کس را از این سان کرامات نیست
مقامات مردان به تاریخ گویی
اگر دو الف در مقامات نیست
۸۷۵

Я написал *Макамат* мужей религии, поскольку ни у кого нет таких чудотворств.
Ты назовёшь дату [компиляции] *Макамат-и мардан*,
если двух *алифов* не будет в [слове] *Макамат*
875
(= 1470-71)

Число рассказов в первой редакции Анис-1 в сравнении с Анис-2 (нумерация по тексту, подготовленному к изданию)

Содержание	**Число рассказов в первой ред. Анис-1**	**Число рассказов в Анис-2**	**Рассказы в Анис-1, исключённые из Анис-2**
Предисловие	1—4	1—7	
Часть 1	5—12	8—25	
Часть 2	13—64	26—75	17, 29, 52, 53, 61, 64
Часть 3	65—161	76—217	77, 80, 93—98, 153—161,
Часть 4	162—249	218—417	168—188, 216, 227—245, 249
Всего	**249**	**417**	**65**

Содержание рассказов, изъятых из Анис-2, указывает на пять главных направлений при редактировании этого текста.

1.Исключение сообщений Баха’ ал-дина и ‘Арифа Диггарани, в которых они подтверждают право преемственности Парса на руководство общиной.

2.Избавление от научного стиля Парса в жанре комментария-*шарх* и от сообщений, повторяющихся в его *Рисала-йи кудсийя*.

3.Удаление сообщений Накшбанда и ‘Арифа Диггарани об уроках, высказываниях и поступках, которые могли быть неоднозначно интерпретированы посторонним читателем, чтобы таким образом полностью закрепить за Накшбандом право считаться святым (*аулийа’*) с точки зрения шариата.

4.Исключение рассказов, связанных со сменой наставников самим Накшбандом и учениками Амира Кулала, его первого физического наставника.

5.Расширение оставшегося текста за счёт рассказов, переданных самим ‘Аттаром и иными лицами, чьи имена в основном скрыты, или теми, чьи имена упомянуты, но кто были либо рядовыми адептами Накшбанда, либо уже умерли к моменту финального редактирования Анис-2 [Khismatulin, 2019].

Три контакта с тюркскими шайхами

Всего в обеих версиях *Анис ал-талибин* приведены три рассказа о встречах Накшбанда с тюркскими шайхами. Первый рассказ связан с обучением Накшбанда у Халил-ата в течение 12 лет и служением ему на государственном посту *мухтасиба*. Этот рассказ передан со слов самого Накшбанда как в Анис-1 и Анис-2, так и в *Нафахат ал-унс* ‘Абд ал-Рахмана Джами и *Макамате* Абу-л-Мухсина Мухаммада-Бакира.

Встреча 1

Передали со слов нашего хазрат-хваджи, пусть Всевышний Аллах освятит его дух:

— В эти же дни я увидел во сне, как хазрат-хваджа Хаким-ата, пусть Всевышний Аллах освятит его дух, один из великих тюркских шайхов, поручает меня какому-то дарвишу. Когда я проснулся, лицо того дарвиша мне запомнилось. У меня была благочестивая бабушка мать моего отца. Я рассказал ей про свой сон. Она сказала: «Дитя, у тебя будет своя доля от тюркских шайхов». Я постоянно искал того дарвиша, пока однажды не довелось встретиться с ним на базаре Бухары. Я его узнал. Спросил. Его звали Халил. В тот момент посидеть и поговорить с ним не удалось, и духовного общения с ним не состоялось.

Когда я отправился домой и поужинал, прибыл гонец [с посланием:] «Тебя ищет дарвиш Халил». Стояли дни месяца тир (= 22.06–22.07). Взяв с собой немного фруктов, я отправился к нему. Увидев его, я хотел было рассказать ему про свой сон. Он сказал по-тюркски: «Нам известно, что у тебя в мыслях. Нет нужды объяснять». Моё состояние изменилось. В моей душе возросла склонность к духовному общению с ним. В духовном общении с ним довелось наблюдать его удивительные состояния и нечто дивно-необычное.

Спустя какой-то промежуток времени ему было передано царствование над государством Мавараннахра. Всякие причины выступили посредником в том, что мне надо было сопровождать его и служить ему. Во время моего сопровождения у него тоже наблюдалось нечто величественное. Он оказывал мне много сострадания, иногда милостиво, иногда строго обучая меня этикету служения, благодаря чему мне досталось много полезного, что сильно пригодилось на этапе практического продвижения и прохождения этого пути.

Вот так в течение шести лет я находился у него на службе, на людях соблюдая этикет его султаната, а в уединении став близким человеком для его личного духовного общения. Мне доводилось общаться с ним шесть лет и до его государствования. В присутствии избранных своего Двора он много раз говорил: «Кто послужит мне ради довольства Всевышнего Истинного, тот станет великим среди людей». Мне было известно, кого он имеет в виду.

После этого периода, когда произошёл закат его виртуального государства, в один миг его государствование, слуги и эскорт стали «*развеянным прахом*» [Коран, 25: 23], а я полностью охладел сердцем к этому миру и мирским делам. Я приехал в Бухару, поселившись в Ривартуне, одной из деревень Бухары [Parsa, 2023, № 12 (с. 169–170); Bukhari, 1992, с. 84–86].

Вторая встреча приведена только в Анис-1, из Анис-2 она исключена. Она произошла после того, как Накшбанд покинул общину Амира Кулала, а тот дал ему разрешение начать заново обучение у других наставников, сказав: «Я иссушил свою грудь ради Вас полным воспитанием. Птица Вашей духовной сути вылупилась из яйца биочеловеческой природы. Однако птица Вашего рвения оказалась высоко парящей. Теперь [у Вас] есть разрешение искать у тюрков и таджиков — везде, где аромат дойдёт до Вашего обоняния. Но по своему рвению не делайте упущений в поиске».

Встреча 2

Согласно тому духновению (*нафас*) [Амира Кулала] он отправился к Кусам-шайху, пусть Аллах помилует его, одному из тюркских шайхов из семьи хазрат-хваджи Ахмада Йасави, пусть Аллах освятит его дух.

Кусам-шайх, пусть Аллах помилует его, при той первой встрече ел дыню и бросил дынную корку в его сторону. Из-за крайнего пыла поиска, присутствовавшего в нём, он съел корку

целиком, испрашивая благодати. Трижды на той сессии (*маджлис*) тот бросал дынные корки в его сторону, а он съедал их целиком. На той же самой сессии вошёл слуга шайха и сказал:

— Пропали три молодых верблюжёнка (*бисарак*) и четыре лошади.

Шайх указал на хазрат-хваджу, пусть Всевышний Аллах освятит его дух, и по-тюркски сказал:

— Держите его крепче!

Четверо из муридов настолько грозно набросились на него, словно речь шла об убийце.

Ещё хазрат-хваджа, пусть Всевышний Аллах освятит его дух, говорил:

— Кто не познает качеств тюркских шайхов, тот в любом случае полностью потеряет надежду на них из-за их методов и станет возражать.

Сев на колени, хваджа вошёл в самонаблюдение (*мураками*) и устремил [своё внимание]. После совершения вечернего намаза вошёл слуга и сказал:

— Верблюды и лошади пришли сами.

Так около двух-трёх месяцев он следовал за Кусам-шайхом, пусть Аллах помилует его, сопровождая его. В конце концов тот оказал ему честь, сказав:

— У меня девять сыновей. Десятый — ты. И ты превосходишь всех их.

Спустя годы, когда тот приходил из окрестностей Нахшаба в Бухару, хазрат-хваджа оказывал ему внимание, а тот говорил:

— Такого качества поиска, какое я вижу в тебе, я ещё не наблюдал ни в ком из правдивых и ищущих.

Этот Кусам-шайх, пусть Аллах помилует его, от предела в великодушии и совершенства в непривязанности [к чему-либо], коими обладал, в конце своей жизни однажды зашёл в Торговый купол (*тим*) Шайха в городе Бухаре близ мечети Саррафан, совершил разного рода покупки и вышел. У него были внешние признаки здоровья. Присев на приступок, он подозвал детей и последователей, которые были с ним, и сказал:

— Настало время моего перехода [в мир иной]. Давайте согласованно произнесём фразу единобожия.

Он произнёс её. Другие тоже произнесли. В тот же миг он отдал душу. [Parsa, 2023, № 156 (с. 296–298]

Третья встреча произошла, когда Накшбанд уже стал известным шайхом Мавараннахра. Рассказ о ней приведён только в Анис-1. Встреча произошла со старцем, которому исполнилось 120 лет и который принадлежал к семье Саййид-ата — одного из шайхов братства Йасавийа. Встреча состоялась по просьбе его многочисленных родственников недалеко от населённого пункта Кизил-рабат в округе Куфин. Суть просьбы: старик был болен в течение нескольких месяцев, родственники ничем не могли ему помочь и в то же время не могли оставить его, разъехавшись по домам. Поэтому они попросили Накшбанда помочь старику либо уйти в мир иной, либо выздороветь. Накшбанд по-тюркски завёл со стариком разговор о том, что мир иной лучше, чем этот. После разговора старик успокоился и со спокойной душой умер на следующий день после ухода Накшбанда.

Встреча 3

Передали о том, что когда наш хазрат-хваджа, пусть освятится его таинство, направившись из Бухары в окрестности Куфина, чтобы воздать должное маулане кади Султану из числа его почитателей и убеждённых сторонников, чей родитель скончался, прибыл в деревню у дороги и близ Кизил-рабата, вдали показалась какая-то группа людей. Хазрат-хваджа сказал:

— У этой группы есть к нам одно дело.

Сподвижники, которые были с ним, удивились. Когда они приблизились, [оказалось, что] они были скученной группой, вышедшей из той деревни. Подойдя к дороге, они сгрудились скученными рядами вокруг коня, который был верховым животным хваджи, и сказали:

— В нашей деревне есть один старец из тюркских шайхов и семьи саййида Ата, пусть Аллах помилует его. Его года достигли ста двадцати, и пошёл сто двадцать первый. Наша скученная группа, которую мы представляем, — все его родственники. Мы собрались отовсюду: кто-то — дети, кто-то — внуки, кто-то — правнуки, а кто-то — и дальше того. Мы с ним в разного рода родственных связях: дети, зятья и прочее. Уже долгое время, как мы со своими родственниками собрались из-за его болезни, ожидая [исхода] его состояния. Он и не уходит, и

не выздоравливает, чтобы мы могли со спокойным сердцем вернуться от него в свои родные края. Услышав, что хазрат-шайх направился из Бухары в наши окрестности, мы преградили дорогу, чтобы наше дело разрешилось благодаря ему.

Хазрат-хваджа, пусть Всевышний Аллах освятит его дух, направился в их деревню, что находилась вблизи дороги. Дойдя, он вошёл во двор, где на приступке лежал старец. Двор заполнился компанией немощных женщин, которые были его родственницами. Подойдя к нему, хваджа велел сесть одной немощной женщине из его детей, старшей среди тех немощных. Старец опёрся спиной на её грудь, выпростал руку из-под одеяла и коснулся хваджи, сказав: «Добро пожаловать». Хваджа тоже произнёс [приветствие] в ответ на его слова. Старец сказал по-тюркски:

— Раз Ваши стопы добрались досюда, скажите что-нибудь.

Хваджа вступил в беседу и начал говорить по-тюркски, сев на колени.

— Тот мир лучше этого мира (*Ул ʻалам бу ʻаламдин йахширак дур*), — сказал он.

Так же он разъяснял достоинство того мира и его вечность, разъяснив избытие этого мира и его бесплодность, и дал ему благовесть:

— Для Вас тот мир лучше этого мира.

Его речь по этому поводу стала крайне разгорячённой. Старец расплакался. Расплакались все его немощные женщины и родственники. Хваджа со сподвижниками тоже расплакался. Между тем старец, приподняв голову, сказал по-тюркски:

— Шайх, Вы мне помогли. Теперь я отправлюсь в сторону того мира. При возвращении посетите мой прах и совершите *хатм*.

Поднявшись, хваджа отправился в путь. Родственники старца упрашивали помолиться [за него].

— Духновение (*нафас*) старца было таким, что ждите этого при возвращении, — сказал он.

Прибыв в Кизил-рабат при возвращении, он спросил о состоянии того старца.

— Старец перешёл [в мир иной] на следующий день после того, как встретился с Вами, — сказали ему. [Parsa, 2023, № 169 (с. 312–314)].

Заключение

О чём говорят эти три встречи читателю агиографий? Чтобы ответить на этот вопрос, надо ясно понимать, для чего и для кого они составляются, кто представляет их целевую аудиторию. Любая агиография (или житие святого) составляется с одной явной целью показать читателю развитие и становление духовного человека, святого. В основе лежит вера в то, что святой по сути не принадлежит самому себе, а живёт и поступает так, как хочет от него Бог. Самая сложная задача это понять, что именно хочет Бог в каждой конкретной ситуации и не подменить желание Бога своим собственным желанием. Иными словами, духовная эволюция такого человека это поступательный процесс осознания иной, Божьей реальности. Насколько полным и детальным станет его осознание, настолько более духовным станет он сам. В мусульманской традиции существует иерархия святых-*аулийа'*, которая как раз отражает разные степени процесса осознания Божьей реальности.

Как составителю агиографии показать духовную эволюцию святого? Составитель собирает у сподвижников святого или из собственного опыта общения с ним рассказы про те события и конкретные ситуации из его земной жизни, которые наиболее ярко демонстрируют проявления его духовности и святости. Причём даты этих событий не имеют особого значения. Затем составитель группирует собранные рассказы по проявлениям святости в молодости и зрелости: преодоление больших расстояний за короткое время, способность обходиться без пищи долгое время, предсказание грядущих событий, общение с духами умерших людей, способность к духовному захвату (*тасарруф*) нутра других людей, способность находиться одновременно в нескольких местах, вызывание и прекращение погодных явлений, способность комментировать айаты Корана, хадисы и высказывания авторитетных суфиев и т. п. В светском понимании часть из таких проявлений называют экстрасенсорными способностями. В религиозной парадигме наличие таких способностей и проявлений святости это особое внимание Бога и его любовь к святому.

В числе проявлений святости есть и такие, которые демонстрируют общение святого с представителями других духовно-мистических школ. Эти школы имеют свои традиции, свою духовную практику и своих святых. Их святых тоже ведёт Бог. Какие-то из этих традиций и практик отличаются от традиций и практик, принятых в школе святого, которому посвящена агиография. Формально это традиции и практики, которые конкурируют между собой. А по сути они отвечают религиозной психологии и вере их приверженцев. Поэтому здесь конкуренция особого рода. Она отражает эффективность тех или иных суфийских традиций и практик применительно к мусульманам с разным религиозным и этническим бэкграундом. Что-то подходит одному, но не годится для другого. Если бы всем мусульманам подходила какая-то одна суфийская традиция, то не было бы всего того многообразия суфийских практик, которое мы наблюдаем на протяжение всей истории ислама.

Наглядные примеры противопоставление традиции *увайси* и наследственного шайхства. Святой *увайси* может появиться в любой семье, а наследственный шайх может родиться только в семье шайха. Кто-то верит в передачу святости от отца к сыну по признаку кровного родства это очень древняя и сильная традиция. Кто-то верит, что Бог избирает своих приближённых вне зависимости от наследственной преемственности тоже очень древняя и сильная традиция. Разумеется, составитель агиографии будет акцентировать внимание на той традиции, которой принадлежал и придерживался святой.

Исходя из трёх контактов Накшбанда с шайхами Йасавийа, можно заключить, что при первом контакте Накшбанд подчиняется повелению духа йасавийского шайха Хаким-ата и входит в число приверженцев Халил-ата. Но поскольку тот, став султаном, начинает служить мирским целям, то Накшбанд в конце концов разочаровывается в образе жизни, который вёл в свите Халил-султана, называет его султанство мнимым (*маджази*) и резко меняет свой прежний образ жизни. Иначе говоря, опыт светской жизни стал для Накшбанда уроком осознания, который был ниспослан свыше.

При втором контакте противопоставляются две традиции и две практики. Во-первых, Накшбанд осваивает практику тюркского шайха Кусам-ата в течение двух-трёх месяцев, т. е. очень быстро, становится в ней лучшим и высказывается о ней, как о суфийской практике, которая отличается от практики, распространённой среди нетюркских шайхов. Во-вторых, он, будучи *увайси*, тем не менее становится названным сыном Кусам-ата и даже лучшим среди его сыновей, т. е. традиция *увайси* по сути оказывается более эффективной, чем традиция наследственной духовной преемственности. При этом обе традиции могут сочетаться друг с другом через традицию названного духовного дитя (*фарзанд-и ханда*, *фарзанд-и ма'нави*).

В третьем контакте опять противопоставляются две традиции. Накшбанд помогает старому тюркскому шайху, отвечая на просьбу его многочисленных детей и потомков. Несмотря на то что все они шайх-заде («рождённые от шайха»), они не могут ему помочь и прибегают к помощи шайха, который не принадлежит к их традиции.

В заключение отмечу, что публикация всего корпуса агиографий Баха' ал-дина Накшбанда и их перевод на русский даст возможность лучше понять, на каких именно традициях и практиках акцентировали внимание их составители и что именно хотели донести до читателя своими комбинациями собранных рассказов.

Список литературы

1. Bukhari, 1992 Al-Bukhari, Salah b. Mubarak. *Anis al-talibin wa 'uddat al-salikin*. Ed. Khalil Ibrahim Sari-ughli. Tehran: Kayhan, 1371/1992.

2. Khismatulin, 2019 Jami's Statement on the Authorship of the *Anis al-talibin* in: *Jami and the Intellectual History of the Muslim World: The Trans-Regional Reception of 'Abd al-Rahman Jami's Works, c. 9th/15th14th/20th.* Leiden: Brill, 2019, 309–342.

3.Khismatulin, 2022 Khismatulin A. Destiny of the Unpublished Works by Molé on the Naqshbandiya in: Azarnouche, Samra (ed.). *À la recherche de la continuité iranienne: de la tradition zoroastrienne à la mystique islamique. Recueil de textes autour de l'œuvre de Marijan Molé (1924–1963)*. Turnhout: Brepols, 2022, 213–267.

4.Parsa, 2023 Muhammad Parsa al-Bukhari. *Anis al-talibin wa 'uddat al-salikin dar sharh-i maqamat-i Sultan al-'arifin khwaja Baha' al-haqq wa-l-din.* Ed. Maryam Hosseini. Tehran: Intisharat-i 'ilmi, 1402/2023.

ЙАСАУИ ЖӘНЕ ЙАСАУИЙА ТАРИҚАТЫНЫҢ ТАРИХЫ ТУРАЛЫ ТҰҢҒЫШ ДЕРЕККӨЗДЕР

THE EARLIEST SOURCES ON THE HISTORY OF YASAWI AND THE YASAWIYYA TARIQA

Бағдат Данияруұлы Дүйсенов [1]
Bagdat Daniiaruly Dyussenov[2]

Кіріспе

Қожа Ахмад Йасауи тұлғасы түркі-мұсылман әлемінің рухани тарихында айрықша орын алады. Оның есімі ғасырлар бойы Түркістанмен, сопылық тәрбие дәстүрімен және түркі халықтарының исламдық дүниетанымымен сабақтасып келеді. Алайда Йасауи туралы кейінгі дәуірлерде қалыптасқан аңыздық және агиографиялық қабаттардың молдығы оның тарихи өмірбаянын, нақты сопылық ортасын және Йасауийа тариқатының алғашқы кезеңдерін деректанулық тұрғыдан қайта қарастыру қажеттігін туғызады. Сондықтан зерттеудің басты мәселесі – кейінгі манақибтық баяндаулардан бұрын пайда болған, Йасауиге уақыт жағынан жақын жазба куәліктерді анықтау және олардың мәліметтерін өзара салыстыру.

Бұл мақала Девин ДиУистің «Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы» атты еңбегінде жүйеленген қолжазбалық және жарияланған дереккөздер негізінде дайындалды [1]. Мақалада сол көлемді материалдың ішінен тарихи хронологияны қалпына келтіруге тікелей қатысы бар ерте куәліктер іріктеліп, олардың деректік салмағына ерекше назар аударылады. Негізгі міндет – «ең ерте дерек» ұғымын тек мәтіннің жазылған уақытымен емес, оның мәліметінің тарихи ортаға жақындығы, қолжазба дәстүрі, автордың сопылық желілермен байланысы және басқа деректермен тексерілу мүмкіндігі арқылы бағалау.

Йасауи тарихнамасында ұзақ уақыт бойы кейінгі деректердің беделі басым болды. Әсіресе XVI–XVII ғасырларда жүйеленген агиографиялық мәтіндер Йасауи туралы кең таралған өмірбаяндық үлгінің қалыптасуына шешуші ықпал етті. Дегенмен XIII–XIV ғасырларға жататын мәтіндер Йасауидің бейнесін өзгеше қырынан көрсетеді: ол ең алдымен зікір практикасы бар, шәкірттік ортасы қалыптасқан, Түркістанда ханақа ұстаған сопы шайх ретінде көрінеді. Осы ерекшелік ерте деректерді жеке корпус ретінде қарастырудың маңызын арттырады [2, 837–879 б.].

Зерттеу нәтижесінде ерте деректердің үш кезеңдік қабатын ажыратуға болады. Біріншісі – XIII ғасырдың алғашқы жартысындағы қысқа, бірақ тарихи мәні жоғары ишаралар; екіншісі – XIV–XV ғасырлардағы силсила, ханақа және сопылық байланыстарды нақтылайтын мәтіндер; үшіншісі – XVI ғасырда жинақталған, бұған дейінгі ауызша және жазба дәстүрлерді жүйелеген көлемді агиографиялық шығармалар. Осындай хронологиялық талдау Йасауи тұлғасының тарихи жадта қалай өзгеріп, біртіндеп тариқаттық тұтас дәстүрдің негізін қалаушы бейнесіне айналғанын көрсетуге мүмкіндік береді.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеудің деректік негізін XIII–XVI ғасырлар аралығында жазылған парсы, араб және түркі тілдеріндегі сопылық, агиографиялық және тарихи шығармалар құрайды. Олардың қатарында Фарид ад-дин ʿАттардың «Мантық ат-тайр», Бурхан ад-дин Қылышқа телінетін «Мартаʿ әс-салихин уа зубдат әс-саликин», Амир Иқбал Сижистани хатқа түсірген ʿАлаʾ ад-даула Симнанидің «Чихил маджлис», Исхақ ходжа ибн Исмаʿил атаның «Хадиқат ал-ʿарифин», Мұхаммед Бұхаридің «Маслак ал-ʿарифин», Фазлуллаһ ибн Рузбеханның «Михман-наме-и Бұхара», ʿАбд ар-Рахман Жамидің «Нафахат ал-унс», ʿАли Шир Науаидің «Насаʾим ал-махаббат», сондай-ақ Ахмад Хазинидің «Жамиʿ ал-муршидин» және «Жауахир ал-абрар мин амуаж ал-бихар» еңбектері бар.

[1] Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, бас директордың ғылым жөніндегі орынбасары, Алматы, Қазақстан Республикасы, PhD. E-mail: bagdat75@inbox.ru; ORCID https://orcid.org/0000-0002-4313-1874; iD: 59491721500

[2] R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Republic of Kazakhstan, Deputy Director General for Research, PhD.

Мақалада деректанулық, мәтінтанулық және салыстырмалы-тарихи әдістер қолданылды. Біріншіден, әр шығарманың жазылу немесе көшірілу уақыты, авторы, қолжазба нұсқалары және мәтіндік редакциялары ескерілді. Екіншіден, Йасауиға қатысты хабарлар деректің жалпы жанры мен мақсаты аясында қарастырылды: сопылық трактаттағы қысқа ишара мен кейінгі манақибтық баяндаудың деректік табиғаты бірдей емес. Үшіншіден, бір оқиға немесе есім бірнеше мәтінде қайталанған жағдайда олардың хронологиялық арақатынасы мен тәуелділігі салыстырылды. Төртіншіден, кейінгі агиографиялық қабат тарихи өзектен ажыратылып, белгілі бір мәліметтің қай кезеңде алғаш пайда болғаны анықталды.

Ерте деректерді бағалауда қолжазба куәлігі ерекше маңызды. Мысалы, «Мартаʿ әс-салихиннің» Ыстамбұлдағы Сүлеймания кітапханасының Esad Efendi №1709 нұсқасы 723/1323 жылы Дамаск медресесінде көшірілген. Бұл факт еңбектің мәтіндік дәстүрінің XIV ғасырдың басында-ақ қалыптасқанын көрсетеді [3, 11–14 б.]. Ал «Чихил маджлис» шамамен 724/1324 жылы хатқа түсірілген және онда Симнанидің сопылық силсиласы мен Орталық Азиядағы шайхтар туралы мәліметтер сақталған [4, 225–230 б.].

Талқылау

1. «Мантиқ ат-тайр» және «Пир-и Түркістан» мәселесі

Ахмад Йасауиге қатысты ең көне ықтимал ишаралардың бірі Фарид ад-дин ʿАттардың «Мантиқ ат-тайр» шығармасында кездесетін «Пир-и Түркістан» атауымен байланысты. Шығарманың жиырма тоғызыншы мақаласындағы бір хикаяда «Пир-и Түркістан» өзіне аса қымбат екі нәрсе – ала жорға аты мен баласы бар екенін, баласының өлімі туралы хабар жетсе, сол хабарды жеткізушіге атын сыйға беретінін айтады [5, 301–335 б.]. Хикая сопылық жолға түскен адамның дүниелік байланыстардан толық арылуы керектігін түсіндіретін мысал ретінде берілген.

Бұл тұлғаның кім екендігі мәтіннің өзінде тікелей айтылмайды. Кейбір зерттеушілер оны басқа сопылармен байланыстыруға тырысқанымен, мұндай жорамалдарды растайтын ерте дерек жоқ. Ахмад Хазинидің XVI ғасырдағы «Жауахир ал-абрар» еңбегі мәселені нақтылауға мүмкіндік береді. Хазини Ахмад Йасауидің Ибраһим есімді ұлы мен шұбар аты туралы риуаятты келтіріп, осы қисса жайында ʿАттардың «Мантиқ ат-тайрда» хабар бергенін тікелей айтады [6, 96 б.]. Демек, Йасауийа дәстүрінің ішкі жады «Пир-и Түркістанды» Ахмад Йасауимен сәйкестендірген.

Бұл деректі абсолютті тарихи куәлік ретінде емес, екі дәуірді байланыстыратын мәтіндік көпір ретінде қабылдаған жөн. ʿАттар шығармасындағы ишара Йасауи есімін ашық атамайды, ал Хазини үш ғасырдан кейін жазған. Соған қарамастан, «Пир-и Түркістан» атауының кейінгі Йасауийа дәстүрінде Ахмад Йасауиге тұрақты телінуі және риуаят мазмұнының сәйкес келуі бұл сәйкестіктің негізсіз еместігін көрсетеді.

2. «Мартаʿ әс-салихин»: Ахмад Йасауи есімінің ең ерте анық жазба куәлігі

Йасауиге жасалған ең ерте анық тарихи сілтемелердің бірі – «Мартаʿ әс-салихин уа зубдат әс-саликин» еңбегі. Еңбектің бір қолжазбасында автор Абу Мансур ʿУсман ибн Мұхаммад ибн Мұхаммад ал-Узжанди ал-ʿАжами деп көрсетілсе, екінші нұсқада ол Өзгендтің белгілі сопысы Бурхан ад-дин Қылышпен байланыстырылған. Дэвин ДеУис бұл мәтінді Ахмад Йасауиге сілтеме жасайтын ең ерте белгілі дерек ретінде арнайы зерттеген [2, 837–879 б.].

Шығармадағы Йасауиге қатысты хабар өте қысқа болғанымен, деректік маңызы аса жоғары. Зікір формаларын талқылаған тоғызыншы фаслдың соңында автор: Абу Саʿид-и Бу-л-Хайр, Имам Ғаззали және «Түркістаннан Йасылық Ходжа Ахмад» зікірде «Аллаһ» есімін қайталауды таңдағанын, ал Жунайд, оның шәкірттері және Йусуф Хамадани секілді сопылар «Лә иләһә иллә-л-лаһ» формуласын таңдағанын айтады [2, 860–861 б.]. Мұндағы «Ходжа Ахмад-и Йаси» формасы Йасауидің туған немесе қызмет еткен ортасын Йасы қаласымен байланыстыратын ерте жазба айғақ ретінде құнды.

Бұл үзіндіден бірнеше ғылыми нәтиже шығады. Біріншіден, XIII ғасырдың алғашқы жартысында Ахмад Йасауи сопылық ортада аты мәлім шайх ретінде есте сақталған. Екіншіден, оның рухани беделі белгілі бір зікір практикасына байланысты көрсетіледі. Үшіншіден, Йасауи есімі Абу Саʿид Абу-л-Хайр, Ғаззали, Жунайд және Йусуф Хамадани сияқты беделді сопылармен бір қатарда аталады. Төртіншіден, мәтін Йасауидің тарихи бейнесін кейінгі агиографиялық кереметтерден тыс, нақты сопылық тәжірибемен байланыста көрсетеді.

Бұл деректі Мажд ад-дин Бағдадидің «Тухфат ал-барара фи-л-маса'ил ал-'ашара» еңбегіндегі «маша'их ат-турк» – «түрік шайхтары» туралы хабармен салыстыру да маңызды. Бағдади кейбір сопылардың «Аллаһ» зікірін ұстанғанын айта отырып, Абу Са'ид замандастарымен қатар «түрік шайхтарын» атайды [7, 43а]. Екі мәтіннің мазмұндық жақындығы XIII ғасырдың басында-ақ Түркістан аймағындағы ерекше сопылық топтың бар болғанын аңғартады. Кейінгі кезеңде «түрік шайхтары» атауы Йасауийа желісіне қатысты адамдарды білдіретін ұғымға айналған.

3. «Чихил маджлис»: Йасауи ханақасы және Кубрауийа ортасымен байланыс

'Ала' ад-даула Симнанидің мәжілістерін оның муриді Амир Иқбал Сижистани шамамен 724/1324 жылы хатқа түсірген «Чихил маджлис» – Ахмад Йасауиге қатысты ерте және нақты даталанатын деректердің бірі [4, 37–38 б.]. Еңбектің Йасауиге қатысты тұсы Симнанидің рухани силсиласындағы Ради ад-дин 'Али Лала мен Наджм ад-дин Кубраға байланысты оқиғада беріледі.

Мәтінде 'Али Лала Түркістанда Ахмад Йасауидің ханақасында жүрген кезде Хорезмнен келген бір кісімен кездеседі. Йасауи одан: «Хорезмде дәруиш бар ма, халық немен айналысып жүр?» деп сұрайды. Келген адам Наджм ад-дин Кубра туралы айтқанда, 'Али Лала бұрын түсінде көрген адамның сол екенін түсініп, Хорезмге аттанады [4, 230 б.]. Бұл хабар Йасауиді Түркістанда ханақа ұстаған, алыс өңірлердегі сопылық қозғалыстардан хабардар шайх ретінде сипаттайды.

Деректің хронологиялық жағы пікірталас тудырады. Йасауидің 562/1166 жылы қайтыс болғаны туралы дәстүрлі дата дұрыс деп қабылданса, 'Али Лаланың Наджм ад-дин Кубраға бет бұру кезеңімен сәйкестік күрделенеді. Сондықтан бірқатар зерттеушілер Йасауидің қайтыс болған уақытын кейінірек межелеу мүмкіндігін қарастырады; басқа бір ықтимал түсіндіру бойынша, мәтінде аты аталған Ахмад Йасауи әулиенің өзі емес, оның орнына ханақада қызмет еткен аттас ұрпағы немесе Йасауийа шайхы болуы мүмкін [2, 839 б.]. Осы қайшылықтың өзі ерте деректерді кейінгі қалыптасқан хронологияға күштеп сәйкестендірмей, дербес тарихи куәлік ретінде қарастыру қажеттігін көрсетеді.

«Чихил маджлистің» тағы бір маңызы – Йасауийа мен Кубрауийа арасындағы ықтимал ерте байланыстарды көрсетуі. Кейін Ахмад Хазини Кубрауийаның белгілі шайхтары Мажд ад-дин Бағдади, Сайф ад-дин Бахарзи, Са'д ад-дин Хамуйа және Баба Камал Жанди секілді тұлғаларды Йасауиге қатысты риуаяттар шеңберінде атайды [6, 96 б.]. Бұл хабарлар толық тарихи сәйкестік ретінде емес, екі сопылық ортаның жадында сақталған өзара ықпалдастықтың белгісі ретінде зерттелуге тиіс.

4. «Хадиқат ал-'арифин»: Йасауийа дәстүрінің ішкі мәтіні

Йасауийа тариқатының өзіндік ішкі дәстүрін зерттеуде Исхақ ходжа ибн Исма'ил ата ал-Қазғұрди ат-Туркистанидің «Хадиқат ал-'арифин» еңбегі ерекше орын алады. Автордың өмір сүрген жылдары нақты белгісіз болғанымен, кейінгі деректердегі ишаралар оны XIV ғасырдағы сопылық ортаға жақындатады. «Рашахат 'айн ал-хайатта» келтірілген хабар бойынша, 'Абдуллаһ Ходжанди Баха' ад-дин Нақшбандқа бармас бұрын Исхақ ходжамен кездескен. Исхақ ходжа оның болашақта Баха' ад-дин Нақшбандтың муриді болатынын айтып, өзіне байламаған. Бұл мәлімет Исхақ ходжаның Нақшбандпен бір дәуірге жақын өмір сүргенін аңғартады [8, 70–76 б.].

«Хадиқат ал-'арифин» тек агиографиялық әңгімелер жинағы емес. Онда ұстаз-шәкірт қатынастары, сопылық тәрбие, зікір, діни-рәсімдік практикалар, силсила және шежірелік мәліметтер жүйеленген. Шығарманың соңындағы шежірелер кейінгі Йасауийа әулеттік және рухани шежірелерінің қалыптасуын зерттеуге мүмкіндік береді. Сондықтан бұл еңбек Йасауийаның институционалдық құрылымы айқындала бастаған кезеңнің ішкі нормативтік мәтіні ретінде бағалануы тиіс.

Еңбектегі материалдардың Кубрауийа дәстүрімен ұқсастығы да назар аудартады. Бұл ұқсастық ортағасырлық Орталық Азия сопылық мектептерін бір-бірінен мүлдем оқшау құрылымдар ретінде емес, ортақ терминология, рәсім және ұстаздық тәжірибе кеңістігінде қарастыру керектігін көрсетеді.

5. «Маслак ал-'арифин» және сопылық желілерді салыстыру

Мұхаммед Бұхариге телінетін «Маслак ал-ʿарифин» шамамен XIV ғасырдың ортасында қалыптасқан Ходжаганийа дәстүрінің маңызды дереккөзі болып табылады. Еңбек негізінен ʿАбд ал-Халық Ғиждувани жолынан тараған Ходжаган силсиласына қатысты болғанымен, оның мәтіндік дәстүрі Йасауийа тарихын салыстырмалы тұрғыдан түсінуге көмектеседі. Ерте сопылық орталарда силсила, халифалық сабақтастық және зікір практикасы қалай жүйеленгенін осы шығарма арқылы салыстыруға болады [9, 1–18 б.].

Йасауийа тарихын зерттегенде Ходжаганийа және кейінгі Нақшбандийа деректері қосалқы тексеру материалы ретінде аса маңызды. Себебі ортағасырлық авторлар бір тариқат өкілін екінші тариқаттың тарихын түсіндіру кезінде жиі атайды. Мұндай қиылысқан деректер сопылық желілер арасындағы қарым-қатынасты, шәкірттердің бір ортадан екіншісіне өтуін және бірдей діни практикалардың әр мектепте түрліше түсіндірілгенін байқауға мүмкіндік береді.

6. «Михман-наме-и Бұхара»: Түркістан, кесене және Йасауи беделі

XVI ғасырдың басындағы Фазлуллаһ ибн Рузбехан ал-Хунджидің «Михман-наме-и Бұхара» еңбегі Йасауи тарихының келесі кезеңін көрсетеді. Бұл шығармада Ахмад Йасауи кесенесі көне жазба деректердің бірі ретінде арнайы сипатталып, автор оған арналған өлең жолдарын келтіреді. Фазлуллаһ: «Хаджа Ахмад Йасауи мазары – әлем шайхы, сәйид, ʿАлауи» деп мадақтайды [10, 129 б.].

Бұл кезеңде Йасауи тұлғасының беделі жеке сопы шайх шеңберінен асып, саяси-діни легитимация кеңістігіне енгені байқалады. Шайбани әулеті өкілдерінің Түркістанға баруы, кесенеге тағзым етуі және Йасауи есімінің билеуші әулетпен байланыста аталуы оның аймақтық қасиетті орталық ретіндегі орнының нығайғанын көрсетеді. «Михман-наме-и Бұхара» осы тұрғыдан Йасауи культінің әлеуметтік және саяси ауқымын зерттеуде ерекше құнды.

Бұл еңбек арқылы XIII ғасырдағы қысқа сопылық ишарадан XVI ғасырдағы толыққанды қасиетті географияға дейінгі өзгерісті көруге болады. Енді Йасауи тек зікір формасымен немесе ханақамен ғана емес, Түркістандағы кесенесі, зиярат мәдениеті және мемлекеттік элитамен байланысы арқылы да сипатталады.

7. Жами, Науаи және Йасауи туралы өмірбаяндық үлгінің орнығуы

XV ғасырдың екінші жартысында ʿАбд ар-Рахман Жамидің «Нафахат ал-унс» еңбегі сопылар өмірбаянын жүйелеудің жаңа кезеңін қалыптастырды. Жами көптеген сопылық дәстүрлердің тұлғаларын бір агиографиялық кеңістікке енгізіп, кейінгі авторларға үлгі болған биографиялық канон жасады. Йасауиге қатысты мәліметтердің осы жанрда орнығуы оның жалпы исламдық сопылық пантеондағы орнын айқындады.

ʿАли Шир Науаи «Насаʾим ал-махаббат мин шамаʾим ал-футувват» еңбегінде Жами дәстүрін түркі тіліндегі әдеби-діни кеңістікке бейімдеді. Бұл үрдіс Йасауи тұлғасының түркі әдеби ортасында қайта қабылдануына ықпал етті. Жами мен Науаи сияқты авторлардың еңбектерінде тарихи факт пен рухани өнеге қатар жүреді; сондықтан олардың мәліметтері Йасауи туралы алғашқы деректермен салыстырыла оқылғанда ғана тарихи реконструкция үшін тиімді болады.

8. Ахмад Хазини: Йасауийа тарихи жадының XVI ғасырдағы жүйеленуі

Ахмад Хазинидің шығармалары Йасауийа тариқатының тарихы туралы ең көлемді және мазмұнды дереккөздердің қатарына жатады. Хисардан шыққан Хазини Осман ортасына барып, Йасауийа дәстүрін танытуға ұмтылған. Оның 972/1564–1565 жылы парсы тілінде жазылған «Жамиʿ ал-муршидин» және 1002/1593–1594 жылы аяқталған түркі тіліндегі «Жауахир ал-абрар» еңбектері Ахмад Йасауи, оның халифалары, силсила, зікір, әдеп, кереметтер және тариқаттық тәжірибе туралы мол мәлімет сақтаған [6].

Хазини еңбектерінің құндылығы – ол бала кезінен Йасауийа ортасында жинаған ауызша мәліметтерді жазба деректермен ұштастыруға тырысқан. Ол өз еңбегін тариқаттарды жандандыру мақсатына қызмет ететін шығарма ретінде түсіндіреді. Сондықтан Хазини мәтіндері бір жағынан дерек, екінші жағынан XVI ғасырдағы Йасауийа өзіндік санасының көрінісі болып табылады. Оның баяндауларында ертеректегі қысқа хабарлар толық агиографиялық сюжеттерге айналады.

Мысалы, «Мантиқ ат-тайрдағы» «Пир-и Түркістан» туралы қысқа хикая Хазиниде Ахмад Йасауидің ұлы Ибраһимнің өліміне байланысты кеңейтілген риуаят ретінде беріледі. Бұл мысал

тарихи жадтың қалай жұмыс істегенін анық көрсетеді: ерте мәтіндегі ықшам сопылық мысал кейінгі тариқаттық ортада нақты тұлғаға, отбасылық оқиғаға және моральдық үлгіге айналып, қайта түсіндірілген. Сондықтан Хазиниді ерте деректердің орнына қою емес, ерте деректердің кейінгі қабылдануын түсіндіретін негізгі кілт ретінде қарастыру қажет.

Нәтижелер

Қарастырылған деректер Ахмад Йасауи туралы тарихи білімнің бірден толық өмірбаян түрінде пайда болмағанын көрсетеді. XIII ғасырдағы ең ерте мәтіндер оның туған жылы, әкесі, ұстаздары, халифалары немесе кереметтері туралы жүйелі мәлімет бермейді. Керісінше, олар Йасауиді белгілі бір сопылық практикамен, «Йаси» географиялық атауымен, Түркістандағы ханақамен және аймақтағы рухани беделмен байланыстырады. Бұл – тарихи тұлғаның агиографиялық кейіпке дейінгі ең алғашқы қабаты.

«Марта‘ әс-салихиннің» деректік салмағы осы тұрғыдан айрықша. Ондағы «Ходжа Ахмад-и Йаси» атауы, бір жағынан, Йасауидің тарихи есімін нақтылайды, екінші жағынан, оны белгілі бір зікір мектебінің өкілі ретінде көрсетеді. Бұл хабардан Йасауийа атауының өзі әлі қалыптаспаған болуы мүмкін, бірақ Йасауиге қатысты ерекше рухани практика мен шәкірттік орта туралы түсініктің бар екені байқалады. Сондықтан тариқат тарихын кейінгі ұйымдық құрылымнан емес, осындай ерте рухани желілерден бастау орынды.

«Чихил маджлис» Йасауи ортасының кең географиялық және тариқатаралық байланыстарын көрсетеді. Мұнда Түркістан мен Хорезм бір сопылық кеңістіктің өзара хабарласып отырған екі орталығы ретінде көрінеді. Егер мәтіндегі Ахмад Йасауи атауы тікелей тарихи тұлғаға қатысты болса, онда оның өмір сүрген уақыты туралы дәстүрлі хронологияны қайта қарау мәселесі туындайды. Егер аттас мұрагер немесе Йасауийа шайхы туралы болса, онда Йасауи ханақасының XIII ғасырда-ақ институт ретінде жалғасқаны байқалады. Екі жағдайда да дерек Йасауийа ортасының тарихи маңызын төмендетпейді, керісінше күшейтеді.

XIV–XV ғасырлардағы «Хадиқат ал-‘арифин», Ходжаганийа деректері және Жами–Науаи дәстүрі арқылы Йасауи бейнесі кеңейе түседі. Силсила, шежіре, ұстаздық сабақтастық, әдеп және рухани тәрбие мәселелері алдыңғы орынға шығады. Бұл кезеңде Йасауи енді тек жеке сопы емес, өзіндік мектебі мен жалғастырушылары бар рухани негіз қалаушы ретінде қабылдана бастайды.

XVI ғасырдағы Фазлуллаһ ибн Рузбехан мен Ахмад Хазини шығармалары Йасауи беделінің жаңа сатысын көрсетеді. Біріншісінде оның Түркістандағы кесенесі мемлекеттік-саяси және зияраттық кеңістіктің маңызды нүктесі ретінде суреттелсе, екіншісінде тариқаттық жады жүйелі агиографиялық корпусқа айналады. Осылайша Йасауи туралы тарихи жадтың эволюциясын шартты түрде «сопы шайх – ханақа иесі – силсила негізі – қасиетті әулие және тариқат пірі» желісімен көрсетуге болады.

Мұндай кезеңдеу кейінгі риуаяттарды жоққа шығаруды білдірмейді. Агиографиялық мәтіндер де тарихи дерек болып табылады, бірақ олардан алынатын ақпараттың табиғаты басқа. Олар оқиғаның дәл уақытын анықтаудан гөрі қауымның өзін-өзі қалай танығанын, қандай құндылықтарды Йасауи тұлғасына телігенін және оның беделін қандай әлеуметтік ортада жаңғыртқанын жақсы көрсетеді. Демек, Йасауи зерттеулерінде тарихи және агиографиялық деректерді қарсы қою емес, олардың әрқайсысының қызметін ажыратып пайдалану қажет.

Ерте мәтіндерде байқалатын тағы бір маңызды жайт – Йасауийа тарихының Орталық Азиядағы басқа сопылық мектептермен тығыз сабақтастығы. Йусуф Хамадани, Ходжаганийа, Кубрауийа және кейінгі Нақшбандийа желілерімен тоғысқан мәліметтер бұл аймақтағы сопылық тарихты бір ғана тариқаттың тұйық тарихы ретінде зерттеуге болмайтынын көрсетеді. Болашақ зерттеулерде осы желілердің қолжазбалық корпусын параллель түрде қарастыру, әсіресе XIII–XIV ғасырлардағы зікір практикасы мен силсила терминологиясын салыстыру маңызды.

Қорытынды

Ахмад Йасауи және Йасауийа тариқатының алғашқы тарихын қалпына келтіруде деректерді хронологиялық қабаттарға бөліп қарастыру шешуші мәнге ие. Зерттеу көрсеткендей, Йасауи туралы ең ерте жазба куәліктер кейінгі агиографиядағыдай толық өмірбаян ұсынбайды. Олар қысқа болғанымен, тарихи маңызы жоғары нақты белгілерді сақтайды: «Ходжа Ахмад-и

Йаси» есімі, оның зікір практикасы, Түркістандағы ханақасы, сопылық орталар арасындағы байланыстары және XIII ғасырдың өзінде қалыптасқан беделі.

«Мартаʿ әс-салихин» Йасауиді атымен атайтын ең ерте айқын деректердің бірі ретінде ерекше орын алады. «Мантық ат-тайрдағы» «Пир-и Түркістан» ишарасы кейінгі Хазини дәстүрімен салыстырғанда Йасауиге қатысты көне поэтикалық жадтың ізін көрсетеді. «Чихил маджлис» Йасауи ханақасы мен Кубрауийа ортасы арасындағы ықтимал байланысты сақтаған. «Хадиқат ал-ʿарифин» Йасауийаның ішкі тариқаттық құрылымын, ал «Михман-наме-и Бұхара» оның Түркістандағы қасиетті орталық ретіндегі беделін айқындайды. Хазини еңбектері осы алдыңғы қабаттарды XVI ғасырда біртұтас тариқаттық тарихи жадыға біріктірді.

Сондықтан Йасауи тарихын зерттеудің келесі кезеңі жекелеген агиографиялық сюжеттерді қайталаудан гөрі, қолжазба нұсқаларын толық каталогтау, ерте мәтіндердің сыни басылымдарын салыстыру, деректердің бір-біріне тәуелділігін анықтау және Орталық Азиядағы Йасауийа, Кубрауийа, Ходжаганийа–Нақшбандийа желілерін ортақ деректік кеңістікте зерттеу болуы тиіс. Осындай тәсіл ғана Ахмад Йасауидің тарихи тұлғасын кейінгі қасиетті бейнесінен ажыратпай, керісінше сол бейненің қалай және қандай тарихи кезеңдерде қалыптасқанын ғылыми түрде түсіндіруге мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. ДиУис, Девин. Қазақстан мен Орталық Азиядағы ислам және Йасауийаның мәдени тарихы. Ағылшын тілінен қазақ тіліне аударған Камила Муминова; баспаға дайындағандар: Ұрқия Утепбергенова, Әшірбек Муминов, Нұрлан Дүкенбаев, Селахаддин Уйгур. – Ыстамбұл; Алматы: «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.

2. DeWeese D. Aḥmad Yasavī in the Work of Burhān al-Dīn Qïlïch: The Earliest Reference to a Famously Obscure Central Asian Sufi Saint // Asiatische Studien / Études asiatiques. – 2013. – Vol. 67, No. 3. – P. 837–879.

3. Māyil Haravī N. Īn barg-hā-yi pīr: Majmūʿa-yi bīst athar-i chāp nā-shoda-yi fārsī az qalamraw-i taṣavvuf. – Tehran: Nashr-i Nay, 1381.

4. Sīstānī A. Iqbāl. Chihil majlis yā Risāla-yi Iqbāliya / ed. Najīb Māyil Haravī. – Tehran: Intishārāti Ādīb, 1366.

5. Нишапури, Фарид ад-дин ʿАттар. Мантиқ ат-тайр / тасхих, муқаддима, таʿлиқат: Мұхаммад Жауад Машкур. – Тehран: Машʿал-и азади, 1353.

6. Hazînî. Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-i Bihâr: İyilerin Dalgalı Denizlerinden Çıkardığı İnciler / haz. Cihan Okuyucu, Mücahit Kaçar. – İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.

7. Маджд ад-дин Бағдади. Тухфат ал-барара фи-л-масаʾил ал-ʿашара. – İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi, № 1695.

8. Tosun N. XIV Asırda Yazılmış Çağatâyca Bir Yesevî Eseri: Hoca İshâk b. İsmâʿîl Atâʿnın Hadîkatüʿl-ârifînʿi // Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildiriler, 20–21 Şubat 2010. – İstanbul, 2012. – S. 70–76.

9. Hosseini M. Maslak al-Arifin, The Oldest Surviving Text of the Khwajas // Textual Criticism of Persian Literature. – 2022. – Vol. 14, No. 3. – P. 1–18.

10. Fazlullah Rûzbihân el-Huncî. Mihmân-nâme-i Buhârâ: Târîh-i Padişâhi-yi Muhammed Şeybânî. – Tehran, 1341.

11. Ritter H. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din ʿAttâr / transl. John O'Kane. – Leiden: Brill, 2003.

12. Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. – Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

13. Elias J.J. The Throne Carrier of God: The Life and Thought of ʿAlāʾ ad-Dawla as-Simnānī. – Albany: SUNY Press, 1995.

14. Gökbulut S. Orta Asya'da Yeseviyye-Kübreviyye İlişkileri // Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2024. – No. 34. – S. 217–240.

15. DeWeese D. Sacred Places and ‘Public’ Narratives: The Shrine of Aḥmad Yasavī in Hagiographical Traditions of the Yasavī Sufi Order, 16th–17th Centuries // The Muslim World. – 2000. – Vol. 90, No. 3–4. – P. 353–376.

16. Қожа Ахмет Ясауи есімімен байланысты аңыз, апсана, хикаялар / құраст., алғы сөз, түсініктер: Б. Қорғанбеков. – Алматы: Эффект, 2009.

17. Абашин С.Н. Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. – Москва: Восточная литература, 2003. – С. 215–236.

18. DeWeese D. The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia // Iranian Studies. – 1988. – Vol. 21, No. 1/2. – P. 45–83.

ORTA ÇAĞ MUTASAVVIF ESERLERİNDE ŞEYH HOCA AHMED YESEVİ'NİN MANZUM HİKMETLERİ: "DÎVÂN-I HİKMET"İN GERÇEK MÜELLİFLİĞİ ÜZERİNE

ON THE POETIC APHORISMS OF SHEIKH KHOJA AHMAD YASAWI IN MEDIEVAL SUFI WRITINGS: CONCERNING «DIVAN-I HIKMAT»'S TRUE AUTHORSHIP

Aleksei Igorevich Pylev[1]

GİRİŞ

Türk islami gizemciliğinin (tasavvufun) kurucularından biri olan Hoca Ahmed Yesevi'nin (ö. 1166) hayatı, tasavvuf vaaz etme faaliyetleri ve şiirsel çalışmaları, XIX. yüzyılın Orta Asya Türk kültürünün en önemli ama aynı zamanda yeterince araştırılmamış ve anlaşılmamış olguları arasında yer almaktadır.

İNCELEMENİN MALZEMELERİ VE YÖNTEMLERİ

Ahmed Yesevi'nin geleneksel olarak yazarı olduğu düşünülen şiirler, yüzyıllar boyunca yalnızca sözlü aktarımda mevcuttu ve şu anda bilinen, kütüphanelerde saklanan ve araştırmaya açık olan bu şiirlerin «Divan-ı Hikmet» ('Hikmetler Toplanması') olarak adlandırılan el yazma mecmuaları yalnızca XVIII.- XIX. yüzyıllara aittir. Türk tasavvufu ve Türk tasavvuf şiirinin en büyük araştırmacısı M.F. Köprülü, Yesevi'nin 1105/1693-94 yıllarına tarihlenen didaktik şiirlerinden oluşan "hikmetler" adlı bir el yazmasının varlığına tanıklık etmiştir. Bu el yazmasının ayrıntılı bir açıklanmasını İstanbul Vefik Paşa Kütüphanesi'nin kataloğunda bulan M.F. Köprülü, yine de onu bulamadı [Köprülü 1991: 121]. Son zamanlarda, Aşkabat'taki Türkmenistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün el yazması koleksiyonunda, 16. yüzyılın ortalarından kalma bir "Divan-i Hikmet" nüshasının bulunduğu bilgisi de ortaya çıktı. Ancak bu bilgilerin dikkatli bir incelemeye ihtiyaçları var. İşbu makalenin yazarının bildiğine göre, şu anda en eski, kesin olarak tarihlendirilmiş ve araştırmacıların erişimine açık olan el yazması 1718 yılına aittir. Bu el yazması, Taşkent'teki Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Doğu Bilimleri Enstitüsü koleksiyonunda saklanmaktadır [СВР 1952-1957: 41-43].

Yazılı kaydedilmesinin eserlerin yaratıldığı zamandan bu kadar uzak olması, onların incelenmesini zorlaştırmaktadır. Bununla ilgili olarak Ahmed Yesevi'nin mirasının incelenmesinin en tartışmalı konularından biri, didaktik şiirleri olan «Hikmetler»'in özgünlüğü (gerçek yazarlıklığı, otantikliği) sorunu özellikle önem kazanmaktadır. Bu sorunun çözülmesi, Türk şeyhinin şiirinin gerçek önemini ve bu eserlerin Orta Asya edebiyatlarının Moğol istilasından önceki dönemdeki gelişim sürecindeki gerçek yerini belirlemeye yardımcı olacaktır.

Araştırmacıları "hikmetlerin" Ahmed Yesevi'ye ait olduğundan ve hatta bu şeyhin herhangi bir şiir yazdığından şüphe etmeye sevk eden gerçeklerden biri, onun biyografisini içeren en eski XIII-XV. yüzyıl tasavvuf kaynaklarında bu mutasavvıfın şiirsel yaratıcılığına dair hiçbir kanıtın bulunmamasıdır. Yakın zamanda keşfedilen XIII. yüzyılın ilk yarısına ait Hoca Ahmed Yesevi hakkında en eski bilgi kaynağı olan "Neseb-Name" ('Soyağacı Kitabı') eserinde, Şeyh'in bazı ahlaki ifadeleri ve kendinden geçmiş sözleri verilmiştir, ancak bunların düzyazı bir biçimi vardır [Safiyyü'd-din 1996: 61-62]. Şimdiye kadar bilimde, Yesevi'nin şiirsel yaratıcılığının en eski örneklerinin XVI. yüzyılın sonlarından – XVII. yüzyılın ilk yarısına ait tasavvuf eserlerinde yer aldığına inanılıyordu. Bu eserler şunlardır: Osmanlıca yazılmış «Cevahirü'l-Ebrar min emvac-ı Bihar» ('Denizlerin dalgalarından Seçkinlerin cevherleri', 1593) ve Farsça yazılmış «Lemehat min Nefahat'ul-Kuds» ('Kutsallığın esintilerinden parıltılar', 1626) [Köprülü 1991: 159; Боровков 1948: 230]. Aynı zamanda M.F. Köprülü, «Cevahirü'l-Ebrar» yazarı tarafından Hoca Ahmed'e nispet edilen yedi beyitlik hacmine sahip bir gizem şiirinin «istinsah esnasında lisanı pek çok bozulmuş" olduğunu ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yesevi'nin "Divanı"nın sayısız baskılarının hiçbirinde bulunmadığını iddia etti [Köprülü 1991: 159]. Bu, görünüşe göre, söz konusu "hikmet"in göreceli eski olduğunu

[1] Sankt-Petersburg Devlet Üniversitesi, Sankt-Petersburg şehri, Rusya Federasyonu; Doçent, Filoloji Bilimleri Adayı, e-mail: pylev_aleksey@mail.ru; ORSID iD: № 0000-0002-5469-5296

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation, Associate Professor, Candidate of Philological Sciences

gösterebilir, ancak şiirsel biçiminin (gazel) ve vezninin mükemmelliği, bahsi geçen kaynaklarda yer alan şiirsel parçaların XII. yüzyıl Türk şairine ait olduğundan şüphe etmeye sevk etmektedir.

BULGULAR

Şu anda, Ahmed Yesevi'nin şiirsel eserlerinden alıntılar içeren en eski bilinen eser olarak Yesevi tasavvuf ekolünün bir taraftarı olan Özbek Şeybak Han tarafından 913/1507'de Herat'ı fethettikten sonra yazılmış ve hükümdarın oğlu Muhammed Timur Bahadur'a hitab edilen 45 sayfalık didaktik bir yapıt olan "Risale-i Ma'arif-i Şibânî" ('Şibani'leri aydınlatan mesaj') kabul edilmelidir. Eserin tek el yazması, İstanbul'da M.F. Köprülü'nün özel kütüphanesinde, Rusya'lı (Başkurt) kökenli Türk araştırmacısı Zeki Velidi Toğan tarafından keşfedilmiştir [Toğan 1953: 528]. Eser, "dini sofuluk ve dua konularına" ayrılmıştır ve Ahmed Yesevi'nin bazı özdeyişlerini (hikmetlerini) içermektedir ki bunların arasında üç dörtlük de bulunmaktadır. Şiirler, hem Yeseviyye tasavvuf ekolünün (tarikatının) takipçileri olan dervişlere, hem de Türk göçebeleri arasından olan sade, az eğitimli Müslümanlara yönelik öğütler niteliğindedir. Bu bentler, daha sonraki "hikmetler" mecmualarının şiirleri arasında yer almasa da, geleneksel Türk halk biçimine (yedi hece: 4+3=7) hem de ahlaki içeriğine göre, günümüzde bilinen Hoca Ahmed Yesevi'nin şiirlerine yakındır:

Bînamāzny keltürüŋ,
Haqq färmāny bildirüŋ.
Oqumasa öltürüŋ
Kullî imām qavlindžä.

Bînamāzğa barmaŋlär,
Üzrä namāz qylmaŋlär,
Haqlar ara kömmäŋlär
Itkä (otqa) salyŋ köjgünčä.

Itkä eš ol bînamāz,
Tuŋuzğa tüš bînamāz,
Kāfir turur bînamāz
Šāfi'îlär qavlindžä.
* * *

Namaz kılmayanları getirin,
Onlara Cenab-ı Hakk'ın emrini bildirin,
Eğer onu okumazlarsa (anlamazlarsa) öldürün,
Bütün imamların sözlerince.

Namaz kılmayanların yanına gitmeyin,
Onların (ölülerinin) üzerine namaz kılmayın,
Onları gerçekten inananlar arasına gömmeyin;
Onları köpeklere (ateşe) salın, yanıncaya kadar!

Sen de bir köpek gibi ol, ey namaz kılmayan!
Senin yerin domuzların arasındadır, ey namaz kılmayan!
Namaz kılmayan, kâfir olarak kalacaktır,
Şafi'i mezhebinin sözlerince.'
[Toğan 1953: 529]

Bahsedilen son dörtlükte, İmam Şafi'i'nin (767-820) kurduğu İslam hukuk mezhebinin (mezheb) takipçileri olan "Şafi'i'lerin sözleri"ne yapılan gönderme ilgi çekicidir. Şafi'i fıkıhçıları, hem şiirin yazarı hem de okuyucular (dinleyiciler) için en yüksek nüfuza sahip olarak kabul edilirler. Bu arada, bilinmektedir ki, XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başında Orta Asya'da Hanefi fıkhı tartışmasız bir şekilde egemen olmuştur. Şeyhin biyografisini içeren o zamanki ana kaynakları, hem Ahmed Yesevi'nin hem de akıl hocası, ünlü İranlı tasavvuf öğretmeni Ebu Yakub Yusuf el-Hemedani'nin (1048-1140) gayretli Hanefiler olduğunu iddia eder [Safi 1991: 9-11]. Ancak Yusuf el-Hemedani'nin öğretmenleri hakkında bilgi içeren daha eski kaynaklar, onların Şafi'i mezhebine bağlı

olduklarını göstermektedir [Madelung 1989: 499-500]. Ayrıca, 16. yüzyıla ait meşhur tasavvuf eserlerinden biri olan "Reşehat-ı 'Aynü'l-Hayat" ('Hayat Kaynağından Damlalar')'ın yazarı bile, el-Hemedani'nin gençliğinde Bağdat'ta Şafi'i hukukçular, özellikle ünlü Şafi'i hukuk bilgini ve Bağdat'taki Nizamiye medresesinin başkanı olan Ebu İshak el-Şirazi (ö. 1083) tarafından eğitildiğinden bahsetmeden edemedi [Safi 1991: 9]. Böylece, onun öğrencisi Ahmed Yesevi'nin de Şafii mezhebine göre eğitim aldığı ve daha sonraki iddiaların aksine, hayatının sonuna kadar bu mezhebe bağlı kaldığı tahmin edilebilir. Bu durumda, "Risale-i Ma'arif-i Şibânî"deki dörtlüklerde Şafi'i'lerden bahsedilmesi, bu parçaların eski olduğuna ve bunların bizzat Ahmed Yesevi'den veya onun en yakın takipçilerinden geldiğine doğrudan bir işaret olarak değerlendirilebilir. Görünüşe göre, bu tür parçalar yazarın vaazlar ve tasavvufî zikirler sırasında yaptığı doğaçlamaların bir ürünüdür; bunlar öğrencileri tarafından ezbere öğrenilmiş ve Yesevi tasavvufî ekolünün mensupları arasında sözlü olarak aktarılmış, 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başına kadar varlığını sürdürmüş ve ilk kez bu dönemde yazıya geçirilmiştir.

SONUÇ

"Risale-i ma'arif-i Şibânî" adlı eserde yer alan alıntılar, görünüşe göre, Türk ortamında Müslüman gizemsel içerikli şiir yazma geleneğinin çok eski olduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bu parçaların varlığı, büyük olasılıkla, Şeyh Ahmed Yesevi'nin zaten en yakın takipçileri arasında mutasavvıf şairi olarak bilindiğini ve "Divan-ı Hikmet" koleksiyonuna alınmış halihazırda mevcut metinler arasında Şeyh'in gerçek şiirlerinin bulunabileceğini de gösteriyor.

KAYNAKÇA

Боровков 1948 – *Боровков А.К.* Очерки по истории узбекского языка: определение языка хикматов Ахмада Ясави // Советское востоковедение, 1948. – Вып. 5. – С. 229-251. [*Borovkov A.K.* Ocherki po istorii uzbekskogo jazyka: opredelenije jazyka hikmatov Ahmada Jasavi // Sovetskoje vostokovedenije, 1948, vyp. 5. – S. 229-251].

СВР 1952-1957 – Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР / под ред. проф. А.А. Семенова. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1952-1957. Т. 1. [Sobranije vostochnyh rukopisej AN Uzbekskoj SSR / pod red. prof. A.A. Semenova. – Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1952-1957. T. 1.].

Köprülü 1991 – *Köprülü, Mehmed Fuad.* Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar: 7. Baskı. –Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1991. – 464 s.

Madelung 1989 – *Madelung, Wilferd.* Yusuf al-Hamadani and the Naqšbandiyya. – [s. l.], 1989. – P. 499-508.

Safi 1991 – *Safi, Mevlana Ali Bin Hüseyn.* Reşahat Ayn el-hayat: Can damlaları / özleştiren N. Fazıl Kısakürek. – İstanbul: Kamer neşriyat ve dağıtım, 1991. – 408 s.

Safiyyü'd-din 1996 – *Safiyyü'd-din, Mevlana.* Neseb-name tercümesi / hazırlayan Prof. Dr. Kemal Eraslan. – İstanbul: Yesevi yayıncılık, 1996. – 144 s.

Toğan 1953 – *Toğan, Zeki Velidi.* Yeseviliğe dair bazı yeni malumat // Fuad Köprülü Armağanı'ndan ayrı basım. – İstanbul: Osman Yalçın matbaası, 1953. – S. 523-529.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ХИКМАТОВ ХОДЖИ АХМАДА ЙАСАВИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КОКАНДСКОГО ХАНСТВА

THE REPRESENTATION OF KHOJA AHMED YASAWI'S HIKMETS IN THE SPIRITUAL CULTURE OF THE KOKAND KHANATE

Салимахон Нишонбеккызы Эшонова[1]
Salimakhon Nishonbekkyzy Eshonova[2]

Введение

Наследие Ходжи Ахмада Ясави (ум. в 1166 г.) составляет важную часть духовной и литературной истории тюркских народов. В хикматах идеи шариата и тариката, покаяния, *факра*, воспитания *нафса* и божественной любви получили выражение на доступном тюркском языке. Слоговая система стихосложения, напевность и назидательная направленность способствовали распространению хикматов в письменной и устно-исполнительской среде [29: 116–132, 21: 60–63]. *Диван-и хикмат* дошёл не как прижизненное авторское собрание, а в виде разновременных списков с изменчивым составом и атрибуцией. По исследованиям М. Эшмухамедовой, в Узбекистане зарегистрировано свыше 180 списков [31: 177–179].

В Кокандском ханстве XVIII–XIX веков ясавийское наследие бытовало наряду с классической диванной поэзией в медресе, ханака, суфийских и просветительских кругах. Его следы обнаруживаются в творчестве Азими (ок. 1785–1847), Джалали (ум. 1845), Хувайдо (1704–1780/81), Маджзуба Намангани (ум. 1849), Кари (1828–1906), Хазини (1867–1923), Яри (1853–1944), позднее – Нисо (1879–1966) и Хани (1884–1967) [20; 12; 13; 14; 24; 19; 32]. Цель статьи – выявить способы репрезентации хикматов в рукописной традиции, жанрово-поэтической преемственности и религиозно-исполнительской практике Коканда. При этом принадлежность поэта к определённому тарикату не отождествляется с литературным влиянием Ясави.

Источники и методы исследования

Источниковую базу составляют восемь списков хикматов Кокандского литературного музея (№ 384, 427, 688, 779, 875, 2453, 7332, 4693/I), трактаты из сборника № 698 и диваны представителей кокандской литературной среды. Материал систематизирован по трём направлениям: рукописное бытование, продолжение жанра хикмата и освоение его идей в других поэтических формах, включая историко-социальные интерпретации у Нисо и Хани. Применены кодикологическое сопоставление, сравнительно-текстологический, жанрово-поэтический и историко-сравнительный методы. Под «репрезентацией» понимаются сохранение и распространение текстов, их художественное переосмысление и исполнение. Хронологически разграничены эпоха ханства, имперский период и XX век.

Обсуждение

Рукописные источники и жанровая специфика хикмата

Списки Кокандского литературного музея переписаны преимущественно на кокандской бумаге письмом насталик; по совокупности палеографических признаков они предположительно относятся к XIX веку. Их объём различен: № 779 – 298 л., № 688 – 148 л., № 875 – 82 л., № 384 – 154 л., № 427 – 125 л., № 2453 – 193 л., № 7332 – 85 с., № 4693/I – 21 л. Современное место хранения само по себе не доказывает переписку рукописей в Коканде; вопросы происхождения, датировки и состава требуют самостоятельного изучения. Варьирование авторской атрибуции, тахаллусов и повторение стихов в разных списках не позволяют механически относить все произведения *Диван-и хикмат* к самому Ясави [31: 177–179].

Для сопоставления важны ранние свидетельства традиции: список № 4700/IV Института востоковедения (1130/1718), а также каирский экземпляр, переписанный в Туркестане в 1061/1650 году и содержащий 49 хикматов [21: 60; 7; 28]. При датировке рукописи № 06 Hk 151

[1] Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, заведующая отделом классической восточной литературы, кандидат филологических наук, доцент; e-mail: salima_khony@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0009-0002-2038-6740

[2] Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Head of Department, Candidate of Philological Sciences.

Национальной библиотеки Анкары наблюдается расхождение между публикацией Н. Демира (1640) и официальным каталогом (1784), поэтому ранняя дата не может приниматься без оговорок [1; 5: 25].

Поэтика хикмата опирается прежде всего на силлабическую систему бармак, в частности модели 4+3, 4+4+4 и 7+7. Ритмическая организация способствует запоминанию и напевному исполнению [21: 104–106]. Например:

4 4 4

Бисмиллоҳ деб/ баён айлай/ ҳикмат айтиб, 12

Толибларга/ дурру гавҳар/ сочтим мано. 12

Двенадцатисложный размер (4+4+4), прямое обращение, нравственное наставление и музыкально-интонационная выразительность образуют устойчивую модель хикмата. На собраниях зикра – *закиры* и *хафизы* исполняли такие тексты нараспев в манере *талкин*, соединявшей декламацию с песенной практикой [21: 61–62].

Особую ценность имеет сборник № 698, включающий *Танзил ас-салихин ва кашф хаджат ал-муридин* и *Хадикат ал-‘арифин.* Первый трактат представляет суфийско-дидактическое сочинение в рифмованной прозе, состоящее из одиннадцати *мунаджатов о таухиде, ма‘рифате, любви, зикре, факре, риязате,* взаимоотношениях пира и мюрида и *сама‘*. В конце большинства глав после формулы «Как говорит шейх Ахмад Ясави» помещены тюркские стихи, не обнаруженные А. Турдиалиевым в сопоставленных им списках «Диван-и хикмат» [25: 162–166; 8: 29–53]. Это свидетельство важно для исследования атрибуции и вариантов передачи традиции.

Второй трактат сборника – *Хадикат ал-‘арифин*, приписываемый Исхаку Ходже ибн Исмаилата (XIV), – излагает учение, духовную генеалогию и обряды ясавийа. Совместное переписывание этих текстов свидетельствует об их бытовании в общей суфийской среде; предположительная датировка сборника XIV веком нуждается в дальнейшей проверке [8: 29–53].

Непосредственная жанровая преемственность: Азими и Джалали

В кокандской литературной среде XIX века хикматописание как самостоятельная форма наиболее отчётливо представлено у Азимходжи Ишана (Азими) и Джалали. В диване Азими *Мурад ал-‘ашикин* хикматы сосуществуют с классическими жанрами; известны двенадцать рукописных списков дивана, а отдельные произведения включались в сборники *Диван-и хикмат* и литографии конца XIX века [3: 193–194; 4: 48–51; 13: 83–84; 22: 18–21]. Обращение *Мискин Азим*, назидательная интонация, близкий народной речи язык и борьба с нафсом восходят к ясавийской модели, но осмысляются в новых условиях.

Бандаликни шартидур ожизлиғу синуғлуқ,

Султон бўлсанг оламға ҳаргиз қилма улуғлуқ [11: 31; 5: 139].

Смысловой перевод: «Условие служения [Аллаху] – смирение и сокрушённость, даже став владыкой мира, никогда не превозносись». Позиция «раб [Аллаха]» и «султан» превращает суфийское наставление в требование нравственной ответственности властителя. Четырнадцатисложный ритм (7+7) и созвучие *«синуғлуқ – улуғлуқ»* («смирение – величие») усиливают дидактическое воздействие.

Суҳбат ичра тушолук, майдек қайнаб тошолук, Ҳубб ўтиға пишолук, хуш айтолук Аллоҳ, ҳу [11: 17; 2: 227–228].

Смысловой перевод: «Войдём в духовную беседу (сухбат), вскипим и перельёмся, словно вино; закалимся в пламени любви (хубб) и радостно произнесём: *«Аллах, ху!»*. Параллелизм *«тушолук – тошолук – пишолук – айтолук»* («войдём – переполнимся – созреем – произнесём») организует коллективный призыв к духовному очищению и зикру. Пометы «2» и «3» на полях некоторых списков интерпретируются как указания на число повторений при исполнении [10: 84–86].

Надо отметить что, Азими, согласно тазкира, был мюридом накшбандийского шейха Мухаммада Хусайна Халифы [5: 138; 10: 83]. Следовательно, его творчество демонстрирует литературно-духовную, а не обязательно институционально-тарикатскую преемственность.

Преобразование ясавийской модели в иных жанрах

У Хувайдо, Маджзуба Намангани, Хазини, Кари и Яри ясавийские идеи получают выражение преимущественно в газелях, мурабба‘, мухаммасах и других формах аруза. Общими

остаются борьба с нафсом, покаяние, факр, верность пиру и зикр, но жанровые и коммуникативные функции меняются. Так, ясавийскому призыву *«Нафсни тебгил, нафсни тебгил, эй бадкирдор»* [15: 57] созвучен бейт Хувайдо:

Нафсинг сени қаттиғ бало, албатта, ургил пой анго,
Ҳар дам сени ўтқа солур, зинҳор берма рой анго [9: 116].

Повелительная интонация хикмата здесь включена в поэтику газели, а редиф *«анго»* поддерживает назидательный тон.

Маджзуб Намангани усиливает воздействие зикрового содержания внутренними рифмами:

Кимки они ёд айлар, хотирини шод айлар,
Ажрини зиёд айлар, журмин ўтар Ғаффори [14: 45].

Цепочка *ёд айлар, шод айлар, зиёд айлар* соединяет синтаксический параллелизм с напевностью; формула *«ҳу-ҳу»* и особая манера исполнения *саки-наме* сближают письменную поэзию с коллективной практикой [6: 47–48].

В газели Хазини

Пиримнинг амрини тутмайки, ман йўлдин озиб ҳоло,
Ки, Мажзубхонлиғу рақсу самосидин адашганман» [27: 78]

ясавийская тема духовного самоотчёта приобретает характер личного покаяния; редиф «адашганман» выражает самоукорение. У Кари образ наставника и мистического воодушевления раскрывается через редиф «раққос» [13: 152]. Его подражания газелям Маджзуба и переписывание дивана учителя с добавлением собственных стихов подтверждают опосредованную литературную преемственность [13: 149–153]. У Яри молитвенное обращение *«Эй карими корсоз, бул дардима бергил нажот»* [17: 6; 18: л. 25а] и зикровый редиф *ла илаха иллаллах* преобразуют дидактическую модель хикмата в поэтику газели. Таким образом, здесь репрезентируется не столько жанровая форма, сколько духовно-поэтический язык, ритмика и просветительская функция ясавийской традиции.

Женская суфийская поэзия и исполнительская традиция

Особый этап бытования хикматов представлен в творчестве Нисо (1879–1966) и Хани (1884–1967). В отличие от Нодиры, Увайси, Дилшод Барно и Анбар-атин, в изученном наследии которых самостоятельные хикматы пока не выявлены, эти поэтессы обращались к жанру хикмата [32: 119–120]. При этом Нисо принадлежала к накшбандийа, Хани – к кадирийа; ясавийские черты их произведений указывают на межтариқатскую литературную преемственность.

У Нисо прямую текстуальную связь обнаруживает тема «гариблик». Сопоставим начало хикмата Ясави

Ғарибликда ғариб бўлган ғариблар,
Ғариблар ҳолини билган ғариблар.
Сабаб бирла узоқ ерга борибон,
Қариндош қадрини билган ғариблар
Сувсаганда сувга муҳтож бўлган,
Тирикда зор ўлуб ўлгон ғариблар [16: 236].

и строки Нисо:

Ғарибликда ғариб бўлган ғариблар,
Худога анқариб бўлган ғариблар.
Қариндошу уруғ, хешу таборин,
Кўролмай, бенасиб бўлган ғариблар.
«Келиб ким бергуси бир коса сув», – деб,
Сомондек сарғариб ўлгон ғариблар [32: 120].

Повторение первого стиха и сохранение редифа свидетельствуют о тазмине и татаббу‘, а мотив приближения к Аллаху переосмысляет тему одиночества в духовном ключе.

Другое важное направление в хикматах Ясави – очищение сердца и обретение духовного совершенства посредством поминания Истинного (зикр Хакк). Формулы зикра «арра» («пила») и «ху» соотносятся с духовным подвижничеством, слезами, покаянием и божественной любовью. У Хани данная традиция получает следующее художественное воплощение:

Зикри «ҳу»дин хонаи дилни иморат айласам,
Тун-саҳарлар кўз ёшим бирла таҳорат айласам,
Зикри «Иллаллоҳ»ни ўтганга кафорат айласам,
Зикри номингдур мани ороми жоним, ё Аҳад [32: 93].

Нисо обогащает ясавийскую поэтическую модель социально-историческим содержанием. В частности, в её мурабба‘ повторяется призыв к покаянию: *«Тавба айлаб, Ҳақга зори қилинг, дўстлар!»* («Покайтесь и воззовите к Истинному, друзья!»). В диване поэтессы, составленном в 1914–1915 гг., обнаруживаются художественные отголоски общественных потрясений, пережитых регионом после упразднения Кокандского ханства:

Аё дўстлар, бўлди қандоқ аломатлар,
Хароб ўлди неча шаҳру вилоятлар,
Гунаҳларга этиб оҳу надоматлар,
Тавба айлаб, Ҳақга зори қилинг, дўстлар!

Ҳар тарафда бўлди равон одам қони,
Нечаларнинг куюб ёнди хонумони,
Нечаларнинг талон бўлди қўлда моли,
Тавба айлаб, Ҳақга зори қилинг, дўстлар! [23: 105б].

Образы разорённых городов, кровопролития и утраты имущества придают традиционному для хикматов мотиву покаяния выраженное социальное звучание. Религиозно-нравственное наставление приобретает характер поэтического отклика на трагические события эпохи. В творчестве Хони ясавийская традиция находит иные формы художественного воплощения, связанные преимущественно с духовным наставничеством и выражением суфийского опыта.

Преемственность ясавийской традиции не исчерпывалась текстуальным и жанрово-поэтическим освоением хикматов, охватывая также сферу их ритуального исполнения. В суфийских собраниях зикра, распространённых в Туркестане, наряду с чтением коранических аятов, молитв и произнесением прекрасных имён Аллаха (*аль-асма аль-хусна*) исполнялись хикматы Ахмада Ясави и стихотворения Машраба, проникнутые идеей божественной любви. Их напевное исполнение в манере «талкин» способствовало духовно-эмоциональному подъёму участников и возникновению состояния экстатического переживания (*джазба*).

Особое место в сохранении этой практики в женской религиозной среде принадлежало Нисо и Хони. Наряду с литературным творчеством – составлением диванов и сочинением хикматов поэтессы осуществляли деятельность *атинайи*, то есть мусульманских наставниц, обучавших женщин основам вероучения и руководивших религиозными собраниями. В условиях ограничений советского периода они продолжали разъяснять положения шариата и тариката посредством доступных по языку и выразительных по форме стихотворений, выдержанных в традиции ясавийских хикматов. Участницы организованных ими зикр-собраний именовались «корхона аҳли» – обозначение, связанное с практикой сохранения религиозной деятельности в условиях советских запретов.

Репертуар этих собраний включал произведения Ясави, Машраба, Азими и Маджзуба, а также хикматы самих поэтесс, посвящённые божественной любви. Их исполняли Нисо, Хони и другие участницы зикра – *закира* – в особой напевной манере *талкин*. Таким образом, поэтический текст служил не только средством религиозно-нравственного наставления и передачи суфийского опыта, но и важным элементом коллективной духовной практики, способствовавшим эмоциональному воодушевлению и переживанию состояния *джазба*.

В творчестве Нисо и Хони рецепция и репрезентация ясавийской традиции обнаруживают взаимосвязь трёх аспектов: текстуальной преемственности, идейно-художественной трансформации и сохранения ритуально-исполнительской практики. При сохранении религиозно-просветительской функции хикмата расширяются его тематические границы, позволяющие обра-

щаться к общественно-политическим реалиям эпохи. Участие поэтесс в организации и проведении женских зикр-собраний, в свою очередь, свидетельствует о продолжении ясавийской традиции в XX веке не только в литературном творчестве, но и в повседневной духовно-религиозной жизни.

Заключение

Проведённое исследование позволяет выделить три взаимосвязанные формы репрезентации ясавийской традиции в литературной культуре Коканда: рукописную передачу и распространение хикматов, художественное переосмысление их жанрово-поэтической модели и сохранение ритуально-исполнительской практики.

Восемь рукописных списков, хранящихся в Кокандском литературном музее, и сборник №698 представляют существенную ценность для источниковедческого изучения данной традиции. При этом современное местонахождение рукописей само по себе не может служить свидетельством их создания в Коканде.

Сравнительный анализ творчества последователей Ясави выявляет различные степени и формы литературной преемственности. Азими и Джалали демонстрируют относительно непосредственное продолжение традиции хикматописания, тогда как Хувайдо, Маджзуб, Хазини, Кари и Яри переосмысляют присущие ей мотивы, интонационно-ритмические особенности и художественные приёмы в рамках иных жанровых форм. В наследии Нисо и Хони эта традиция приобретает дополнительное социально-историческое измерение, сохраняя связь с практикой суфийского наставничества и коллективного исполнения.

Таким образом, ясавийская традиция в литературной культуре Коканда не ограничивалась повторением известных поэтических форм и мотивов, а продолжала развиваться в рукописной, литературной и религиозной практике.

Список использованной литературы

1. Demir N. Hoca Ahmed Yesevi Divan-ı Hikmet: Çağatay Türkçesi – Türkiye Türkçesi. – İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2024.
2. Erarslan K. Azîm Hâce'nin Hikmetleri // Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. – İstanbul, 1971. – C. XIX. – S. 193–230. 18: 83
3. Erkinov A. Une Prière (munâjât) attribuée à Ahmad Yasawî // Journal of the History of Sufism. – 2003–2004. – No. 4. – P. 279–291;
4. Erkinov, A. Die Eigenschaften der Bücher volkstümlicher Verbreitung: Das Beispiel des Dīwān-i Ḥikmat von Ahmad Yasawi // Manuscripta Orientalia. – 2003. – Bd. 9. – Nr. 3. – S. 48–51.
5. Hasan N. Çağatay Şairi Azim Hâce ve Hikmet'leri // Türk Dünyası Araştırmaları. – 2011. – No. 191. – S. 137–143.
6. Hoca Ahmed Yesevi Bibliyografyası. – Ankara: Millî Kütüphane Başkanlığı, 2017.
7. Tulum M. M. (haz.). Hoca Ahmed Yesevî. Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası. Mısır Nüshası – 1650. – İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
8. Tuyakbayev O. Manuscripts of the Treatise «Hadīqat Al-'Ārifīn» of Ishāq Khoja Bin Ismā'īl Ata // Edeb Erkan. – 2024. – Vol. 5. – P. 29–53.
9. Адизова И. Ўзбек мумтоз адабиёти тарихи (XVI–XIX аср I ярми). – 2-нашр. – Тошкент: Фан, 2009.
10. Азизхонова С. «Азимий шеърларининг бадийяти ва анъанавийлик» // Илм сарчашмалари. – 2023. – № 1. – Б. 83–86.
11. Азим Хожа эшон. Ҳикмат / Нашрга тайёрловчи ва сўзбоши муаллифи Сайфиддин Рафиддинов. – Тошкен: Ўзбекистон, 1993.
12. Азимий (XIX аср) [Электрон ресурс] // Ziyouz. – 2015, 20 май. – URL: https://ziyouz.uz/ozbek-sheriyati/ozbek-mumtoz-sheriyati/azimiy/?lng=cir (мурожаат санаси: 09.10.2026).
13. Аликулова Н. Мажзуб Намангонийга издош шоирлар // Ўзбек мумтоз адабиётини ўрганишнинг назарий ва манбавий асослари: республика II илмий-амалий конференцияси материаллари. – Тошкент: Фан, 2020. – Б. 149–153.
14. Аликулова Н. Мажзуб Намангонийнинг бадиий маҳорати // Dil ve Edebiyat Araştırmaları I. – Karabük, 2020. – Б. 42–49.
15. Аҳмад Яссавий. Девони ҳикмат / Нашрга тайёрловчи Р. Ашурбой ўғли Абдушукуров. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги нашриёт-матбаа ижодий уйи, 1992.

16. Аҳмад Яссавий. Ҳикматлар / Нашрга тайёрловчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифи И. Ҳаққул. – Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1991.
17. Джураев М. М. Ёрмуҳаммад Ёрий ва унинг адабий мероси: филология фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертацияси автореферати. – Фарғона, 2021.
18. Ёрмуҳаммад Ёрий. Девон. – ЎзР ФА Шарқшунослик институти қўлёзмаси, инв. № 9358.
19. Жўрабоев О. Ҳазиний тўра (ҳаёти ва ижоди). – Тошкент: Фан, 2007. – 135 б.
20. Қосимов Б. Ҳувайдо ҳақида // Хуршид Даврон кутубхонаси. – https://kh-davron.uz/kutubxona/uzbek/xojanazar-huvaydo-gazallar-ruboiylar.html.
21. Маннопов И. Ўзбек мумтоз адабиётида ҳикматнавислик анъанаси ва тадрижи: филология фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертацияси. – Фарғона, 2019.
22. Мўминов А. Яссавия: илдиз ва манбалар // Фан ва турмуш. – 1993. – № 9–10. – Б. 18–21.
23. Нисо. Девон. – Авлодлари шахсий кутубхонасидаги қўлёзма, 1914–1915.
24. Сулаймонов И. Мулла Маҳмуд Қорий ва унинг поэтик мероси: филология фанлари номзоди диссертацияси автореферати. – Самарқанд, 2010.
25. Турдиалиев А. «Танзил ус-солиҳин» рисоласи ҳақида // Жаҳон адабиёти. – 2017. – Б. 162–166.
26. Хажиева М. Хожа Аҳмад Яссавийнинг маънавий-тарбиявий қарашлари / Филология фанлари номзоди диссертацияси. – Тошкент, 2004.
27. Ҳазиний. Девон / Нашрга тайёрловчи О. Жўрабоев. – Тошкент: Академнашр, 2017.
28. Эшмуҳамедова М. Аҳмад Яссавий ҳикматлари киритилган қўлёзмалар каталоги (қайта тўлдирилган нашри). – Тошкент: ТошДШИ, 2010.
29. Эшмуҳамедова М. Бугунги Яссавийшуносликдаги долзарб муаммолар // Milli Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD). – 2021. – Cilt 5. – Sayı 2. – S. 116–132.
30. Эшмуҳамедова М. Философско-нравственное наследие Ахмеда Ясави и его источники // Miras. – 2018. – № 1. – С. 47–64.
31. Эшмуҳамедова М. Яссавий мактаби шоирлари // Ўзбекистонда хорижий тиллар. – 2016. – № 4 (12). – Б. 176–183.
32. Эшонова С. Қўқон шоиралари Нисо ва Хоний (адабий мероси, тадқиқи ва талқини). – Тошкент: Фан, 2021.

MENAKIBU EL-ŞEYH MUHAMMED ÂLİM AZİZAN: ARİF HİKMET KÜTÜPHANESİNDEKİ ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

MANAQIB OF SHEIKH MUHAMMAD ALIM AZIZAN: AN EVALUATION OF THE WORK IN THE ARIF HIKMET LIBRARY

Ahmet Taşğın[1]; Manizhe Ghodrati[2]

Giriş. Bu çalışma, Muhammed Âlim Sıddîkî'nin halifesi Şeyh Fethullah bin Abdulbasit tarafından vefatından sonra yazdığı menakıbını konu edinmektedir. Şeyh Fethullah bin Abdulbasit, şeyhinin Lemahat min Nefhati el-Kuds isimli eserini gözden geçirerek ikmal etmiştir. Eseri tamamlamış ve şeyhinin hayatını ek bir risale olarak yazmıştır.

Muhammed Âlim Sıddîkî Azizan el-Alevi, Yesevi geleneği içerisinde bulunan geniş bir çevrede yetişmiştir. Medrese ve tarikat eğitimini babası, dedesinin de içerisinde yer aldığı Yesevi tarikatının önemli şeyh ve halifelerinden almıştır. Çocukluğundan itibaren onaltıncı yüzyılın önemli Yesevi şeyh ve halifeleriyle görüşmüş ve meclislerinde bulunmuştur. Bundan dolayı babası Muhammed Mümin Şeyh, dedesi Derviş Şeyh'in hilafet icazeti Hudaydad ile Yesevi silsilesine ulaşmaktadır. Yine Hudaydad'dan gelen Kasım Şeyh, Muhammed Mümin Şeyh ve Pirim Şeyh vasıtasıyla iki koldan Yesevi silsilesine bağlanmaktadır. Buna ek olarak emiralmüminin Ebu Bekir Sıddık ve Sühreverdi'nin soyundan oluşu ailenin mirasının etkilerini de taşımaktadır. Soy ve tarikat silsilesi öğrencileri ve evlatlarınca sürdürülmüştür. Torunlarının daha sonraki yıllarda Hindistan'a gidip yerleşerek ailenin ilim ve irfan geleneğini sürdürmüşlerdir.[1]

Muhammed Âlim Sıddîkî Azizan el-Alevi, Lemahat min Nefhat el-Kuds'ta kendisinin de içerisinde yer aldığı silsilede dâhil Yesevi şeyhlerinin listesini ve haklarındaki bilgilerle aktarmıştır. Yesevilik ve Nakşibendilik arasındaki etkileşim dikkate alındığında Yesevi şeyhlerinin silsilesini aktarmaya çalışmıştır. Dönemi dikkate alındığında ansiklopedik bir hüviyete sahip bu eser, kendisinden sonrakiler için de örnek bir metin olmuştur.[2]

Nakşibendi şeyh ve tarikatının etkili olduğu bir dönemde Yesevi şeyhlerinin kısa hayat hikâyelerinin anlatıldığı ve Cehri zikrin gerekçelerinin aktarıldığı eser vermişlerdir. Yesevi tarikatı arasında rekabet denebilecek bir çekişme olduğu dikkate alındığında Muhammed Âlim Sıddîkî Azizan el-Alevi, şeyhlerin hayatlarını ve cehrin zikrin kaynaklarını vermekle yetinmiş ve adlandırmadan rekabete cevap vermiştir. Bütün bu çabalar, onaltıncı ve onyedinci yüzyılda Yesevi şeyhlerinin isimleri kaydedilmesine ve cehri zikre ilişkin bilgiler verilmeye devam ettirilmiştir.[3] Muhammed Âlim Sıddîkî Azizan el-Alevi'nin halifesi, Nasiruddun el-Buhari, Tuhfet el-Zairin isimli eseriyle geleneği sürdürmüştür. Nasiruddin el-Buhari, eserinde şeyhi hakkında geniş bilgi vermiştir.[4]

Muhammed Âlim Sıddîkî (Âlim Şeyh Azîzân), Muhammed Âlim Sıddîkî Alevî, Lemehât min Nefehâti'l-Kuds

Daha ziyade "Âlim Şeyh" diye bilinen bu zât, hicrî 972'de Taşkent'te doğmuş, 1043/1633 senesinde Semerkand yakınlarındaki Alîâbâd'da vefat etmiştir. Babası Mü'min Şeyh, şeyhi Pirim Şeyh'tir. Âlim Şeyh, Alîâbâd'daki tekkesinde uzun yıllar halkı irşat etmiş olan bir Yesevî şeyhidir. Vefatından sonra yerine halifelerinden Hâce Abdürreşîd postnişîn olmuştur. Âlim Şeyh'in en meşhur eseri Lemehât'tır. Halifelerinden Hâce Fethullâh b. Abdülbâsıt Azîzegî Lemehât'a bazı ilaveler yapmış ve bu Tekmile-i Lemehât'ta Âlim Şeyh'in hayatı ve menkıbelerini derlemiştir.63 Müridlerinden biri olan Muhammed Şerif el-Hüseynî (ö. 1109/1697-8) Huccetü'zzâkirîn adlı eserinde bu tekmilden istifadeyle Âlim Şeyh'in menakıbına yer vermiş, halifelerinden de bahsetmiştir.[5]

Âlim Şeyh, Lemehât min nefahâti'l-kuds isimli bu eseri, Ahmed Yesevî'nin manevî işaretiyle bir rüyadan sonra yazmaya başlamış ve Sultan Muhammed Bahadır Han'a ithaf etmiştir. Farsça olan eser, Dibâceden sonraki birinci bölüm, cehri zikrin câiz olduğuna dair ayet ve hadislerden oluşmaktadır. İkinci bölümde ise Ahmed Yesevî'den başlamak üzere Yesevî silsilesindeki bazı

[1] Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi; Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara, Türkiye, Prof. Dr.
Ankara Hacı Bayram Veli University, Masters' Institute, Professor, Ankara, Republic of Türkiye.
[2] Ansiklopedik İslam Vakfı (Encyclopedia Islamica Fundation), Tahran, İran İslam Cumhuriyeti, Öğretim üyesi; Dr. Manghodrati1397@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6120-8740
Assistant Professor, Encyclopaedia Islamica Foundation, Tehran, Iran.

meşâyıhın ahvâl ve menakıbı anlatılır. Ahmed Yesevî'nin anlatıldığı bölümde Sûfî Dânişmend ve İmâm Hüsâmeddîn Hüseyin Sığnâkî'nin Ahmed Yesevî'nin söz ve menakıbına dair yazdıkları eserlerden istifade edilmiştir. Muhtelif yazma nüshaları bulunan Lemehât[6], ilk kez Taşkent'te neşredilmiş (1327/1909), ikinci baskısı ise Muhammed Nezîr Rânchâ'nın önsöz ve fihrist ilâveleriyle İslâmâbâd'da basılmıştır (1406/1986) [7]. Lemehât'ı tanıtıcı mahiyette bazı makaleler yayınlanmıştır.[8] Lemehât, Özbekçeye tercüme edilip yayınlanmıştır.[9]

Âlim Şeyh, (20-29 Ramazan 20-29 Nisan 972/1565) Taş (Taşkent)'ta doğdu ve Semerkant'a bağlı Aliabad isimli köyde 20-29 Zilhicce 1043 yılında vefat etti. Aliabad mezarlığına defnedildi ve bu mezarlık günümüzde Semerkant'ın Payarık ilçesinde Çelak kalesi yakınındaki Aylavat Mezarlığı olarak bilinmektedir.

Dedesi Hafız Kuheki, Muhammed Âlim ismini vermiştir. Babası Mumin Şeyh'e: "İlim nispeti bizden mürşitlik ve şeyhlik nispeti sizdendir" diyerek medrese tahsilini kendisinin yapacağını önceden bildirmiştir. Muhammed Âlim'i dedesi yetiştirmiştir. Taşkent'te meydana gelen kargaşa nedeniyle babası Mümin Şeyh Sıddıki, ailesini Semarkant'a bağlı Aliabad köyüne getirmiş ve buraya yerleşmişlerdir. Muhammed Alim, Semerkant'a eğitimine devam ederek Mevlana İsmetullah'tan ders aldı ve gördüğü rüya üzerine Kabil'e eğitim amacıyla gitmiştir. Altı yıl Kabil'de kaldıktan sonra gördüğü bir rüya üzerine Semerkant'a gelmiş ve Yesevi şeyhi Pirim Şeyh'e intisap etmiştir.

Muhammed Âlim Şeyh'in müritleri şu şekildedir:

Hoca Fethullah b. Abdülbâsit Gazîregî Sıddîkî, Muhammed Salih Hoca Ürgencî Sıddıki, Ahund Hacı İsmail, Mevlana Osman, Mevlana Emir Hüseyin Ferahini, Hüseyin Şeyh Azizan, Muhammed Abid, Mevlana Şerif Buhari

Âlim Şeyh'in tarikat silsilesi şu şekildedir:

Ahmed Yesevi, Hakim Ata, Zengi Ata, Sadr Ata, Almin Baba, Şeyh Ali Şeyh, Mevdud Şeyh, Hadim Şeyh, Cemaleddin Kaşgari Buhari, Şeyh Hudaydad, Mevlana Veli Kuh-i Zeri, Kasım Şeyh Kermînegî, Pirim Şeyh, Âlim Şeyh Aliâbâdî-Muhammed Âlim Sıddîkî ö. 1043-1634.

1. Menakıbı el-Şeyh Muhammed Alim Azizan Nüshaları ve İçeriği

Muhammed Âlim Şeyh Sıddîkî Azîzân Alevî'nin menakıbının iki nüshası tespit edilmiştir. İlki Petersburg Doğu Yazmaları C 1602-2 numaralı mecmuanın içerisinde 125b-138a varaklarında yer almaktadır.[10] Petersburg Doğu Yazmaları kataloğunda yer alan bilgi Muhammed Âlim Sıddîkî'nin Lemahat min Nefhati'l-kuds isimli eserinin C 1602-1 kayıtlı mecmuanın ilk risalesi olarak kaydı verilmektir. Lemahat hakkında verilen bilgi içerisinde kısaca ikinci risaleye değindikten sonra katalog 189 sırada müstakil olarak Muhammed Âlim Şeyh'in menakıbı olan C 1602-2 hakkında yukarıdaki bilgiler genişletilerek verilmektedir.[11] İkinci nüsha ise Medine'de Şeyhülislam Arif Hikmet Kütüphanesi kataloğunda Menakıbu'ş-şeyh Muhammed Âlim Azizan, no 902-107 şeklinde kayıtlıdır. Medine nüshası temin edildiğinden bu çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır.

4338-(902/107) مناقب الشيخ محمد عالم عزيزان.

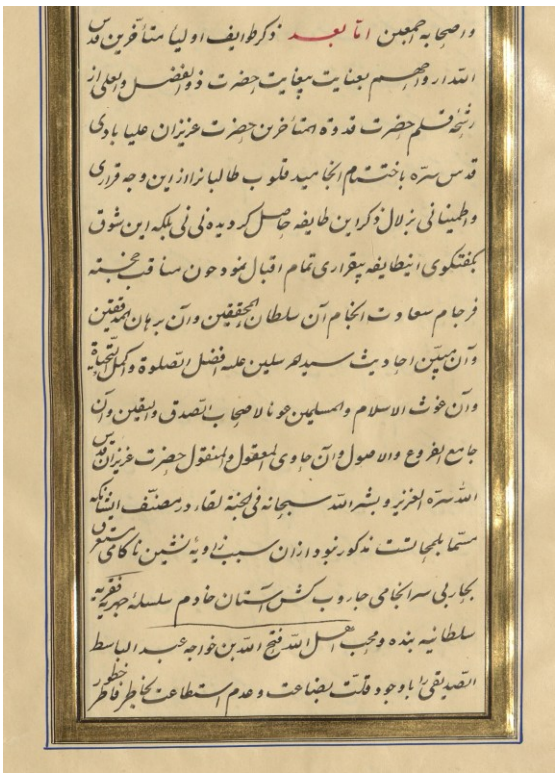
تأليف الشيخ فتح الله بن عبد الباسط الصديقي. نسخة حسنة مذهبة. خط فارسي (36) ص (19) س (x2030) م. [12]

Kitabın adı, kütüphane kataloğunda Menakıb el-Şeyh Muhammed Alim Azizan olarak kaydedilmesine rağmen bu adlandırma eserde yazılı değildir.

Menakıb-ı Muhammed Âlim Sıddîkî Devin Deweese[13] ve Necdet Tosun[14] tarafından gündeme getirilmiştir. Her iki akademisyen, eserin verdiği bilgiler hakkında açıklamalar yapmıştır. Devin Deweese Petersburg, Necdet Tosun ise Medine nüshasını görüp değerlendirmeleri de bu nüshalara dayanmaktadır.

Görsel 1

Menakıbın Yazar ve Konusunun Geçtiği Sayfa



2. Menakıbı el-Şeyh Muhammed Alim Azizan'ın İçeriği

Menakıb, besmele, hamdele ile başlamaktadır. Yazar, metni nasıl ve neden yazdığı hakkında kısa bilgi vermektedir. Yazar, şeyhi Şeyh Muhammed Alim Azizan'ın Lemahat isimli eserini düzenleyip tertip ettikten sonra bu metinde şeyhi hakkında bilgi bulunmadığını ve kendisine birçok kişinin de onun hayatını yazmasını talebi üzerine bu metne cesaret ettiğini beyanı başlamaktadır.

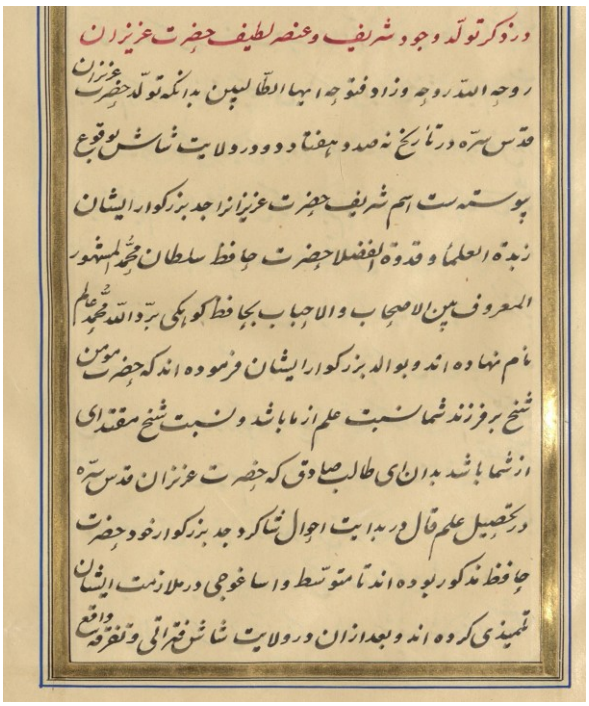
حضرت عزیزان قدس الله سره العزیز و بشر الله سبحانه فی الجنة لقاء در مصنّف ایشان که مسمّا ب**لمحات**ست **مذکور نبود** و از آن سبب زاویه‌نشین ناکامی مستغرق بِحار بی سرانجامی جاروب‌کش آستان خادم **سلسله جهریه فقریه سلطانیه** بنده و محب اهل الله **فتح الله بن خواجه عبد الباسط الصدیقی را** با وجود قلت بضاعت و عدم استطاعت بخاطر فاطر خطور [۳. صفحه] میکرد که بعضی از افعال و احوال حضرت ایشان نوّر مرقده در خیر بیان آید و نام مبارک ایشان در سلک اولیاء وقت مثبت گردد

"**Hazret-i Azizan'ın** (Allah sırrını mukaddes eylesin ve Cenab-ı Hak cennette mülakatı müjdelesin) Lemehat adıyla anılan eserinde zikredilmemişti; bu sebepten sefalet denizlerinde boğulmuş, muradına erememiş zaviyenişin, **Sultaniyye Fakriyye Cehriyye Silsilesi**'nin hizmetkârının eşiğinin süpürgecisi, Allah dostlarının bende ve muhibbi olan **Hace Abdülbasit es-Sıddıki oğlu Fethullah**, az olan sermayeme ve imkânsızlığıma rağmen, gönlümden ve hatırımdan geçiyordu ki; o yüce hazretin (kabri nurla dolsun) bazı fiil ve halleri güzel bir ifadeyle beyan edilsin ve mübarek adı zamanın evliyaları silsilesine kaydedilsin."

Metnin son bitiş cümlesine bakarak Lemahat'ı şeyhin hayat hikâyesiyle tamamlanmaktadır. Doğal olarak metin, Hace Abdülbasit es-Sıddıki oğlu Fethullah tarafından Lemahat'ın son bölümü olarak hazırlanmıştır.

Görsel 2

Hazreti Azizan'ın Doğum Tarihi ve İsminin Veriliş Sayfası



Bu izahtan sonra Şeyh Muhammed Alim Azizan hakkında bilgi vermeye başlamıştır. Hazreti Azizan, Şaş yani Taşkent'de 972 (Miladi 154-1565 tarihinde doğmuştur. İsmini büyük dedesi Muhammed Alim koymuştur. Büyükdedesi, Hafız Kuheki olarak tanınan Hazreti Hafız Sultan Muhammed'dir. Dedesi bu ismi koyduktan sonra babası Mümin Şeyh'e şöyle bir açıklamada da bulunmuştur:

"Hazreti Mümin Şeyh! Çocuğunuzun ilim nispeti bizden; mürşitlik ve şeyhlik nispeti ise sizden olsun!"

Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Muhammed Âlim Azizan'ın büyükdedesi okutmuş ve medrese tahsilini orta seviyeye kadar getirmiş hatta İsagoci'yi de tahlil etmiştir. Bu esnada Şaş (Taşkent)te kargaşa çıkınca babası Mümin Şeyh bütün aileyi toparlayıp köyleri olan Semarkant'ın Aliabad köyüne göç etmiştir. Köye geldikten sonra dönemin en iyi âlimlerinden ders almak amacıyla Mevlana İsmetullah'ın öğrencisi olmuştur. İlim öğrenme arzusu ve iştiyakı çok yüksekti, Mevlana Ahund-ı Kelan'dan ders aldıkları dönemde kitaplar mütalaa edilmektedir ve bütün vaktini ilme verip kitap mütalaa etmiştir.

Şerh-i Mevakıf'ın mütalaasına gelince gurbete gitme arzusu gönlüne düşmüş ve Belh taraflarına gitmiştir. Belh'de ilim tahsili için hiç durmayıp Kabil'e gitmiş ve meşhur âlim Mevlana Muhammed Sadık'tan ders okumuştur. Kabil'de altı yıl kalmış ve burada bulunduğu dönemi maddi imkânsızlık içerisinde geçirmiştir. İki ve üç gün açlıkla geçen günleri olmuştur. Onun bu durumu gören arkadaşları durumu hocaları Ahund-ı Kelan'a bildirmiş ve hocaları da Kabil'in hâkimi ve valisi Mirza Muhammed Hakim'e arz etmiştir. Mirza Muhammed Hâkim de dört yüz rupi tahsis ettiği mektup göndermiştir. Fakat Muhammed Alim Şeyh Azizan kendisine gelen bu mektubu alıp kitapların arasına koymuş ve gösterilerin adresi asla gidip kendisine tahsis edilen meblağı da almamıştır. Mektubun hücresindeki kitaplıkta durduğunu hatta kendisinden sonra da orada olduğunu, kimsenin mektuba dönüp bakmadığını zannettiğini çünkü mektubun içeriğinden kimsenin haberinin olmadığını, kendi ifadelerinden aktarmaktadır.

Yine bu medresede kaldıkları dönemde cinlerin bunlara musallat olup zihinlerini karıştırdıklarını da anlatmaktadır. Bu dönemde rüyasında Hazreti Ebubekir Sıddık'ın elinden tutup Hazreti Peygamber aleyhisselama götürmüştür. Hazreti Ebubekir Sıddık, Hazreti Muhammed'e: bu benim evladımdır ve sizin kulunuzdur, demiş; Hazreti Peygamber de elini tutmuş, o da onun elini tutarak musafaha etmiştir. Bu esnada Hazreti Peygamber: Seni ümmet için şefaat eden ve şefaatçi kılınan yaptım, demiştir. Hazreti Peygamberin huzurundan ayrılıp dışarıya çıktıktan sonra bir kişi ona: Efendimiz, seni şefaat eden kıldı ama şefaatçi kılınan kılmadı, dedi. Bunun üzerine tekrar Resulullah aleyhisselamın yanına dönmüş: Ya resulullah! Bu kıllarına şefaat eden ve şefaatçi kılınan mı yaptınız yoksa sadece şefaat

eden mi, diye sormuştur. Hazreti Peygamber de: Evladım, seni hem şefaat eden hem de şefaatçi kılınan yaptım, buyurmuş ve hemen ardından da: Evladım, Kuran oku, diye buyurmuştur. Hazreti Resulün huzurunda Kuran okumuş ve uyanmıştır. Uyandıktan sonra Kuran okumasına aklından geçirmiş: Hazreti Peygamberin ona Kuran okumasını emretmesini hafız olacağına bir işaret ve müjde olarak değerlendirip hafızlığa niyet edip okumaya başlamış ve onbeş günde Kuran'ı ezberleyip hafız olmuştur. Kuran'ı ezberlemeye başladığında her gün iki cüz okumuş ve ezberlemiştir. Hatta toplamda onbeş günde bitirecekmiş ama ezberini dinleteceği hocası yolcuğa çıktığı için iki gün uzamış ve toplamda on yedi günde bitirmiştir. Kuran okumaya başlamasından sonra cin topluluğu, kendisine gelenek bu yerin Hazreti Âdem'den itibaren kendilerinin vatanı olduğunu fakat onun okumasından sonra bu mekânı terk ettiklerini bildirmişler. Hakikaten de cinler kaybolmuş ve nereye gittiklerini bilememişler.

Yine bu medrese tahsili boyunca başından geçen bir olayda da ihtiyaçları için dışarı çıkmaları icap ettiğini, fakat dışarda yağmur yağış ve her yerin zifiri karanlık olduğunu göz gözü görmediğini, gidecekleri yere gitmelerinin de imkânsız olduğunu anlatmaktadır. Bu esnada önlerinde bir ışığın belirdiğini, onlarla birlikte ihtiyaçlarını karşılayacakları yere ulaşıp işlerini halledip geri döndüklerini ve ışığında kaybolduğunu aktarmaktadır.

Medresedeki eğitiminin sonlarına yaklaştığını ise altı yıl sonra derslerden manevi huzura eriştiğine rüyasında Hazret-i Azizan-ı Kelan: Ey Hace-i Alim oradaki kalış sürenin sonuna eriştiniz ve bize doğru geliş zamanınız geldi, dediğinden sonra Semerkant için yola çıkmıştır.

Kabil'den sonra tekrar Semerkant'a gelip yerleştikten sonra şeriat ve tarikatta ilgi ve etki artmıştır. Bu dönemde Tefsir okumaları ve derslerinde gönlünden Hacegan silsilesinden bir nasip beklemiş ve rüyasında Hazreti Hacegan-ı Fakriyye-i Cehriyye silsilesinin ileri gelenlerinin bir yerde toplandıklarını görmüştür. Meclisin başında Hace Ahmed Yesevi vardır ve topluluğundan içerisinden Hazreti Azizan Şeyh Hudaydad: Onu getirin ve asın, diye seslendiğinde topluluğun içerisinde bulunan dedelerinden Hazreti Derviş ayağı kalkıp bağışlanmasını talep etmiş ve onlar da onun bu ricasını kabul edip onu bağışlamıştır.

Rüyasından birkaç gün sonra şeyhi, Hazreti Pirim Şeyh, asıl memleketi olan Azize'de aile büyüklerinin türbelerinde Ramazan'ın son on gününde itikafa girmiş ve Şeyh Muhammed Alim Şeyh Azizanı Sıddıki da şeyhinin hizmetini görmektedir. Hazreti Pirm Şeyh, Muhammed Alim Şeyh'e itikafa Kuran okuma ahdinin bulunduğunu fakat bu ahdinin de kendisinin okuması şartıyla kabul ettiğini söyleyerek teklif etmiştir. Fatiha'dan başlayarak okuyup **Bakara suresinin 142. Ayetine** gelince Hazreti Pirim Şeyh'ten bir tasarruf oldu ve orada tarifsiz bir çoşku meydana gelmiştir. Şeyh Muhammed Alim, şeyhinin başı etrafında üç kez dönmüş, şeyhin elini tutup inabet etmiştir. Cezbe çok fazla olmuş, zikir ve sema devam etmiş, mecliste bulunanlar yeniden intisaplarını tazelemiştir. Bu tarihten sonra uzun bir zaman yaz kış, sıcak soğuk demeden kendi köye Aliabad'dan şeyhinin köyüne gidip gelerek Pirim Şeyh'ten ders almaya devam etmiştir.

Pirim Şeyh'e Kasım Şeyh'in yaranlarından Abdülali Şeyh-i Nuri isminde bir derviş hizmet etmiştir. Bir gün Abdülali Şeyh-i Nuri, şeyhi kendi köyü Kuh-i Nur'a itikâf yapması için davet etmiş ve şeyh de kabul ederek köye hareket etmiştir. Muhammed Alim Şeyh de dervişlerle birlikte şeyhe hizmet amacıyla şeyhinin atının dizginini tutarak yanında yürümüştür. Şeyh kırbacıyla ona dokunarak muhabbetini belli ederek onun gayretini gördüğünü ona fark ettirmiştir. Bu dokunuşla yüreğine neşe ve huzur dolarmış.

Şeyhinin vefatından sonra ağır riyazete başlamış, çille çekerek halvete girmiş ve Ramazan'ın son on gününde halvette geçirmiştir. Bu hali altı veya yedi yıl sürmüştür. Halvette kaldığı bu dönemde sıcak su ve tuzsuz çorbadan başka bir şey yiyip içmemiştir. Onun bu hali çevresindekilere de tesir etmiş, yeme ve içmekten, dünya hırs ve arzuları kaybolmuştur.

Muhammed Alim Şeyh'in bu riyazet hali, gençlik yıllarından itibaren başlamış ve ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Gençlik yıllarında medrese zahiri ilimleri tahsil ettiği dönemde de benzeri halete sahip olmuş, uyku ve yemekten uzak durmuştur. Hatta soğuk kış gecelerinde bile uykusunu kaçırmak ve derse devam etmek gayesiyle buzlu suyla birçok kez abdest tazeler ve ders mütalaasına devam edermiş. Bu durum Kabil'deki ders döneminde ve şeyhinin vefatından sonra da devam etmiştir. Adeta hayatının tamamı, riyazet ve halvette geçmiştir. Bundan dolayı da zamanının ümera ve uleması onunla temas kurmuş, maneviyatından nasiplenmiş için gayret göstermiştir. Türkistan, Taşkent, Buhara ve tüm Maveraünnehr'in en uzak bölgelerinde bulunanlar da mektup yazar

ve hediye göndererek himmet ummuşlardır. Aynı zamanda ümera nezdinde çözülemeyen işlerinin halli için de şeyhten yardım talep edilirmiş ve o da onlara bir mektup göndererek işlerinin çözümü için gayret etmiştir. Şeyhin mektubu kendisine ulaşan ümera, büyük bir ihtiramla kendilerinden rica edilen hususları yerine getirmek için çaba göstermiştir. Bu ilgi ve ihtiram aynı zamanda şeyhin dergâhındaki misafirlerinin de fazla olmasına neden olmuştur. Onun sohbet ve zikrinden nasiplenmiş için gelenler, kendilerine gösterilen ilgi, nezaket, latif hitap ve herkes için ayrı ayrı gösterilen muhabbete şahit oldukları gibi şeyhin sürekli zikir halinde ve tesbihatta olduğuna da şehadet etmişlerdir.

Şeyhin bir gün içerisinde özellikle gece yaptığı ibadet, zikir ve ilim mütalaasına gelince yatsı namazından sonra dervişlerle oturup onlarla oturup muhabbet ederek maneviyatlarına dair ikmali sağlamıştır. Sonra odasına çekilir, kısa bir süre uyurmuş, uykundan sonra abdest alır, teheccüd namazı kılar, sabah namazına kadar ilmi mütalaa ve tefekküre dalarmış. Sabah namazı yaklaşınca hankaha geçer dervişleri zikre teşvik eder ve Zikr-i Erre yaparmış. Sabah namazına kıldıktan sonra evrad ve zikri güneş doğana kadar devam ettirirmiş. Kuşluk vaktinde derse başlarmış. Dersini tamamladıktan sonra halkın arasına döner onların sıkıntılarıyla ilgilenir, sohbet ve muhabbet ederdi. Misafirleriyle tek tek ilgilenir, kendi eliyle ikramda bulunur ve hizmetçilere sofrayı donatmalarını isterdi. Misafirlerinin huzurunda sürekli diz üstünde oturur ve onları her zaman huşu hissi verdirirdi. Giyim kuşamına dikkat eder, temiz ve şık olmasına özen gösterirdi. Kıyafetleriyle çevresindekilerin ruhlarına ferahlık verirdi. Bazen cübbe ve bazen de cübbesiz olarak üzerinde hırka ile gelirdi. Davranışları ve hareketleri dervişlere ve halka asil ve ölçülü olarak gelir ve böyle kabul ederlerdi. Konuşmasındaki tatlılık, ağzından çıkan hikmetli sözler dervişlerin şevkini artırır ve ruhlarını ferahlatırdı; yaptığı latifeler ve şakalar kimseyi incitmez, tatlı ve muhabbet doluydu. Onun meclisinde olup sohbetine ve muhabbetine mazhar olanlar büyük bir şevk ve neşe hali gelir içlerinde darlık, hüzünleri ve sıkıntıları kaybolurdu. Misafirleri arasında ayrım yapmaz, dergâha gelen ve meclise dâhil olan herkesle oturur sohbet ederdi. Toplumun her kesimiyle en üst yöneticiden en fakir kişileriyle zengin fakir asil sıradan ayrıt etmeden hepsiyle oturur aynı sofrada yemek yerdi.

Halvet odasına çekildiği dönemde silsiledeki büyüklerin usulünce üç gün üç gece zikrullah yapardı, bu dönemde çevresinde bulunanlar heybetinden yüzüne bakmaya cesaret edemezdi. Adeta ilahi aşk ile yanan bir mangal kömürü gibiydi ve bu haldeyken güzel sesli hafızlara Mevlana Celaleddin Rumi'nin Mesnevi Şerif'in ilk beyitlerini okutur ve «**هر که این آتش ندارد نیست باد**» "her kimde bu aşk ateşi yoksa o yok olsun" mısraına gelince dervişlerin hepsi büyük bir etkiyle bedenleri sarsılır, feryat eder hıçkırıklara boğulurlardı. Bu halden sesli zikre durarak çıkabilirlerdi ve zikir bir süre daha devam eder kendilerini toparlayıp gönlü zikrine dönerlerdi. Sonunda Molla Cami'nin Rubai'sini hafızlara tekrar tekrar okuturdu. Rubai okunurken gözyaşlarına boğulur, feryat eder ve büyük bir çaresizlikle coşardı da dervişler de manevi lezzete ve tada ulaşırdı ki tekkede adeta kıyamet kopuyor zannedilirdi. Onun manevi bakışıyla sıradan bir toprak parçası ıslah olur yüksek bir mertebeye erişirdi.

Muhammed Alim Şeyh'in kerametlerinden bir tanesi de dönemin yöneticilerinden Keldi Muhammed Han'ın muteber komutanlarından Kongrat boyundan Tıylak Bahadır ile ilgilidir. Keldi Muhammed Han vefat ettikten sonra Tıylak Bahadır, Baki Muhammed Bahadır Han'ın hizmetine girdi. Bu bağlılığından dolayı Tıylak Bahadır'a Aliabad bölgesinin idaresini ona verdi ve o da yönetimi aldıktan sonra Aliabad'da bozahane (meyhane) kurmak istedi ve bozahanenin temellerini attı. Şeyhe bunu haber ettiler ve o da Tıylak Bahadır'ı davet etti ve ona: "Tıylak Bahadır, senin için günde iki hanlık menfaat mi daha hayırlıdır; yoksa kırk gün sabrettikten sonra yüz bin hanlık bir kazanç elde edeceğin bir kapı mı daha hayırlıdır?" Tıylak Bahadır, hemen ayağa kalktı, edeb erkân ile pay u pençe durdu: "Ey cihanın padişahı, sizin sözünüzden daha hayırlı ne olabilir? Benim varlığım ve mülküm tamamen sizlerin yoluna fedadır" diye cevap verdi. Kırk gün geçtikten sonra Baki Muhammed Bahadır, Tıylak Bahadır'a Türkistan vilayetinin valiliğini ihsan etti.

Şeyh Muhammed Alim kerametlerinden birisi de Tursun Han'ın yönetiminde dedelerinin türbelerini ziyaret etmesinde zorlanması ve mücavir olamamasından dolayı üzülüp ağlardı. Bir gece yine türbenin başındayken dedesinin ruhaniyeti kendisine zahir oldu: "Muradına ermek ve bu zulümden kurtulmak için derhal Türkistan tarafına seyahat etmelisin!" gitmesini söyledi. Bu manevi emirle yola Türkistan seferine çıktı, uzun bir yolculuktan sonra nihayet Ceyhun (Amuderya) nehrinin kıyısına ulaştı, nehir ikiye ayrıldı ve suyun içerisinden yürüyerek karşıya geçtiler. Hazreti Sultan'ın kabrine vardıklarında kabir yarıldı ve ruhaniyetiyle zahir olduğunda bütün sıkıntılarını kendisine arz etti. O da şeyhe: "Gönlünüzü ferah tutun, düşmanınızı makamından indirdik ve onu bu fani dünyadan

ebediyen sürgün ettik" dedi. Bu manevi işaret beş ay sonra vuku buldu ve Tursun Han'ın başı kesilerek öldürüldü. Taşkent'teki devlet ricalinden ve vezirlerin seçkini olan Abdussamed Kengas bir ulak ile Tursun Han'ın kesik başını Şeyh'e getirdi. Kazak boyları, Tursun Han'ın öldürülmesinden sonra İmam Kulu Han'ı kendileri için büyük bir şeref bildi ve biat ettiler.

Şeyh'in İsmail Şeyh isimli bir öğrencisi derste, mürşidinin anlattığı bir meselede haddini aşarak edepsizce konuşma ve itirazında ısrarlı davrandı. Şeyh, öğrencisinin bu halinden incindi ve çok üzüldü. Şeyh İsmail, o saatten itibaren şeyhin nazarından düştü ve çaresiz bir hastalığa yakalanarak çok geçmeden vefat etti.

Molla Said isimli fıkıh ilmi bir talebesi, medresede bir konu hakkında konuşurken kendi görüşlerini ileri sürerken büyük âlim Mevlana İsmetullah'ın fıkhı görüşlerini pervasızca küçümsemişti. Molla Said'in bu kibirli hali ve sözleri Şeyh'e ulaştı. Şeyh duyduklarından incindi ve hemen Molla Said'i Aliabad'ı terk etmesini emretti. Uzun zaman vatansız yurtsuz dolaştı ve birçok hatırlı kişi affedilmesi için Şeyh nezdinde girişimde bulunup şefaatçi oldu. Fakat Şeyh'in bu konudaki tavrı çok kesindi ve asla affetmeyeceğini bildirmekle yetinmedi: "O mübarek âlimin ruhaniyetinden ümidim odur ki bu hadsiz genç çok geçmeden ceza tokadı yiyip genç yaşta ölüm şerbetini içsin!" şeklinde bedduada bulundu. Çok geçmeden Molla Said Semerkant'ın Kehnam köyünde çaresiz ve çok ağır hastalığa yakında, çektiler acılarıyla yapayalnız can verdi. Vefat etti ve cenaze namazı bile nasip olmadı.

Şeyh, hücresinde kitap mütalaa ederken kazayla gözlüğünü kırdı ve o gece mütalaadan geri kaldı. Sadık müritlerinden Molla Musa'nın da yanında çok kıymetli bir gözlüğü vardı ve rüyasında bir kimse kendisine seslenip: Hazreti Azizan'ın gözlüğü kırıldı ve gözlüğü olmadığı için dervişler onun ilminden mahrum kalıp mütalaa yapamaz oldular. Derhal kalk yanındaki o kıymetli gözlüğü al ve mürşidine hediye et!" bunu işiten Molla Musa, ilk ışıkla birlikte dergâha gitti ve Şeyh onu görünce: "Molla Musa, bizim o kırılan gözlüğümüzün yerine emaneti getirdin mi?" dedi.

Şeyh'in sadik ve eski dervişlerinden Molla Himmeti adında kişi vardı. Dergâhtaki hizmeti esnasında bir işlediği küçük bir kusur sebebiyle Şeyh'ın celaline uğradı ve dergâhtan uzaklaştırıldı. Molla Himmeti, tam üç yıl dergâha alınmadı, kırlarda ve uzak köylerde yapayalnız gezi kendini tamamen Kuran tilavetine verdi. Gece gündüz durmadan Kuran okuduğu için kalbi Kuran nuruyla doldu ve hafızlığını da pekiştirdi. Dervişler ve mürşidin yakınları Molla Himmet'in affedilmesi için Şeyh'e şefaatçi oldu ve hiçbirini kabul etmedi. Bir gün Şeyh, dergâhta halvet meclisindeydi ve halvet bittikten sonra atalarının kabrini ziyarete niyet edip yola çıktı; yolda yürürken Şeyh'in üzerinde büyük bir manevi coşku ve celal hali vardı. Şeyh'in en has, yetkin ve icazetli müritlerinden Muhammed Emin Şeyh, uzakta hasretle bekleyen Molla Himmeti gördü ve ona Şeyh'in iyi bir hale içerisinde olduğunu ve affedilmesi için kendisine uygun bir zamanın doğduğu söyleyerek nasıl hareket edeceğini ve neler söyleyeceğini de tembih etti. Şeyh, türbenin başına geldi ve dua edip döneceği sırada Molla Himmeti, koşarak gelip mürşidinin eteğine sarıldı ve ağladı, türbede bulunan atalarının hatırı için affını talep etti. Şeyh, "Muhammed Emin Şeyh'in hatırını yıkmamak ve gözümüzden düşürmemek için senin günahını bağışladık", dedi. Bu olaydan kısa bir süre Muhammed Emin Şeyh ağır bir hastalığa yakalandı ve kısa bir süre sonra vefat etti.

Kazak emirlerinden İşim Han'ın en muteber komutanlarından birisi, kendi hanının hizmetini terk edip Baki Muhammed Han'ın hizmetine girdi ve orada askerlik yaparak devlet kademesinde bir itibar kazandı. Bu kibirli komutan, evliyaya karşı ve edepsizlik yaptı. Şeyh'te onun bu durumuna dair bir kâğıda not düştü ve aradan çok az bir zaman geçmişti ki inme indi ve ruhunu teslim etti. Kazan Hanlarından evliyaya saygısızlık yapanların cezalandırıldı ve özellikle Tahir Beyin çocuklarının evliyaya karşı gösterdikleri edepsizlik nedeniyle Ceyhun Irmağı yakınında Kazak Hanı Murad Sultan'ı kuşattıklarında ordu düzenini kaybedip bozguna uğramıştı.

Allah kullarını Cemal ve Celal sıfatı üzere yaratmıştı. Bu sıfatlara sahip meşayihin halinde farklılık vardır ve Muhammed Alim Şeyh de Celal sıfatına sahipti. Oğlu ve halifesi Ebulhak Şeyh de Celal sıfatına sahipti. Ebulhak Şeyh, hücresinde halvetteyken dervişlerin zikrini de idare ederdi. Dervişlerin zikrinde bir derviş hankahın bir köşesinde yan gelip yatmıştı. Şeyh bunu gördü ve dervişin yanına gelerek onu ikaz etti: "«بو نه كيشى؟»،Bu ne kişi, dedi. Derviş oracıkta hemen ruhunu teslim etti. Bu durum karşısında zikir halkasında bulunan dervişler dehşet ve korku içerisinde kaldı. Ebulhak Şeyh'in oğlu İbrahim, dervişlerin bu çaresizliğini ve korkusunu görünce babasının dizinin altındaki iki

ağızlı hançeri çıkarıp kapıya doğru fırlattı; babası, oğlu İbrahim'in bu yaptığına gülümsedi, meclise sükûnet hâkim oldu.

Şeyh Hudaydad'ın Cemal sıfatına sahipti; mizacı, meşrebi ve sohbetleri, dervişlere ve yaratılanlara her zaman manevi bir tatlılık, lezzet, ferahlık ve zevk ulaşırdı. Şeyh Hudaydad, gençlik yıllarında bazı insanların onların varlıklarından çekinip uzaklaştıklarından bahsederek Allah'a dua edip muhib ve muarız tüm kulları için dünya ve ahirette hayır ve menfaat kapısı eylemesini istemiş. Aynı zamanda Şeyh Ebulhak'ın Celalli halindeki meclislerindense Derviş Şeyh'in hilim, vakar ve yumuşaklık dolu meşrebi üzere olmaya gayret etmiş.

Taşkent hükümdarı ve Buhara hanı arasında büyük bir düşmanlık ve savaş oldu. Taşkent ordusu, Buhara'yı muhasara etti. Semerkant şehrinin rehber ve mürşidi Derviş Şeyh ve Belh şehrinin rehber ve mürşidi ise Mir Ruzedar'dı ve iki han arasında barış ve sulhu sağlamak üzere girişimde bulundu. Özellikle Derviş Şeyh, her iki han nezdinde girişimde bulundu ve her ikisini de bir sofra etrafında bir araya getirdi. Mecliste bulunan âlim, şeyh, emir ve umera, Derviş Şeyh'a karşı aşırı sevgi ve hürmet göstermesi, Mir Ruzedar'ın gönlünde darlığa neden olup kıskandı. Bir süre sonra hazır bulunanların huzurunda Derviş Şeyh hakkında uygun olmayan ve yakışıksız sözler sarf etti. Mecliste bulunanların huzuru ve keyfi kaçtı, mecliste soğukluk hâsıl oldu. Derviş Şeyh, nezaketini bozmadı ve kalbini bulundurmayıp büyük bir olgunlukla tatlı hikâyeler anlatarak, nasihat ve latife yaparak teselli etti ve bir rubai okudu. Mecliste bulunanlar, Derviş Şeyh'in bu halinden dolayı ona olan muhabbet ve hürmetleri arttı; Mir Ruzedar'ı da yaptıklarından dolayı Hanlar, uyardı. Sadi Şirazi'nin bir rubaisini okuyarak durumunu ona gösterdi.

Şeyh'in Celal sıfatı çok şiddetliydi. Onun bu halinden dolayı onun meclisinde bulunan ve onu tanıyanlar bu özelliğini bilir ve dikkat ederdi. Onun zikrinde bulunanlar, zikrullahtan başka hiçbir şeye çeviremezler ve sadece Allah'ın zikrine devam ederdi. Bir gece Şeyh, yatsı namazını kılmak için mescide geldi ve gecenin ilerleyen saatiydi. Fakat mescide talebeler gelmekte gecikti çünkü hücrelerinde kitap mütalaa etmeye dalıp cemaatle namaza katılmayı ihmal etti. Ertesi sabah namaz ve vird bittikten sonra Şeyh, tekkenin kapısı eşiğinde durup dervişlere, medrese öğrencilerini çağırmalarını talep etti. Talebelere dün akşamdı yaptıklarından dolayı onları ihtar etti ve kızdı; talebeler, Şeyh'ten af diledi ve Şeyh, onları bağışladı. Bu konu etrafında ayetler ve şiirlerle kulluk, ibadet ve Allah'ın rızasını ummak etrafında açıklama yapılmaktadır.

Muhammed Alim Şeyh, bir gün büyük dedelerinin kabrini ziyaret etmek üzere Azize köyüne teşrif etti. Hazreti Azizan'ın türbesini ziyaretini ve duasını bitirdikten sonra müellifin evine yöneldi. Bu esnada uzun zamandır muzdarip olduğu acı veren dermansızlık ve şiddetli ağrı hali bastırdı. Etrafındakiler onun orada ruhunu teslim edeceğini düşündü. Yolculuğun verdiği yorgunluk ve hastalığın verdiği halsizlik, yoğun terlemeyle birlikte hafifledi ve kısa bir süreyle de olsa oturdu. Müellife bakıp şunu söyledi:

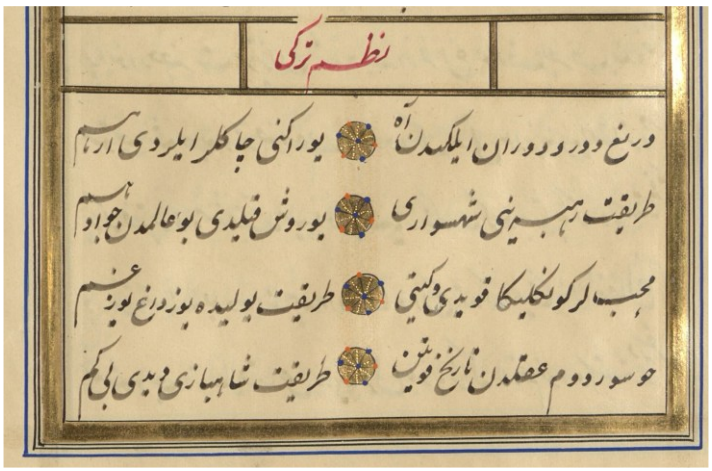
"Bu güçsüzlük bizi öldürecek, ruhumu dar ve sıkışık bir hal kapladı, bu mübarek mekânda ruhumuzu teslim etmek ve bu toprağa defnedilmeyi hak etmiştim. Fakat kader buna izin vermedi ve bizleri bu ali devletten mahrum edip Aliaba'da götürmektedir."

Müellif, Şeyh'e eziyet, yorgunluk ve hastalık nedeniyle türbenin yanında bir misafirhane yapalım ve buraya geldiğinizde rahat edersiniz dedi. Şeyh, ona cevap vererek bu ziyaretin son olduğunu ve vuslat vaktinin geldiğini bildirerek kendisi için zahmet çekmemesi ve endişelenmemesini söyledi.

Menakıb, "Hazreti Azizan'ın kuddise sırrahu bu fani dünyadaki ömür süresi yetmiş iki yıldı. Ecel sakisinin vuslat kadehini sunduğu o hüzünlü vakit, Hicri bin kırk üç senesinin Zilhicce ayının son on gününe denk gelmekteydi.

Ebced hesabı olarak 1043 حقیقت کردار

Görsel 3
Nazm-ı Türki



نظم ترکی
دریغ دور و دوران ایلکیدین آه
/یوراکنی چاکلر ایلردی ار هم /
طریقت رهبرینی شهسواری/
یوروش قیلدی بو عالمدن چو ادهم / محبّ لر کونگلیکا قویدی و کیتی/
طریقت بولیده یوز داغ یوز
غم/ چو سوردوم عقلدن تاریخ قوتین/
طریقت شاهبازی دیدی بی کم

Naẓm-i Türkī
Dariġ, devr ü devrān ilkidin āh,
Yürekni çāklar aylardı er hem.
Ṭarīqat rehberini şehsüvārı,
Yürüş qıldı bu ʿālemden çü Edhem.

Muḥibler köŋliga qoydı ve kitti,
Ṭarīqat yolıda yüz dāġ, yüz ġam.
Çü sordum ʿaqlidin tārīḫ qūwatın,
Ṭarīqat şāhbāzı didi: bī-ke.

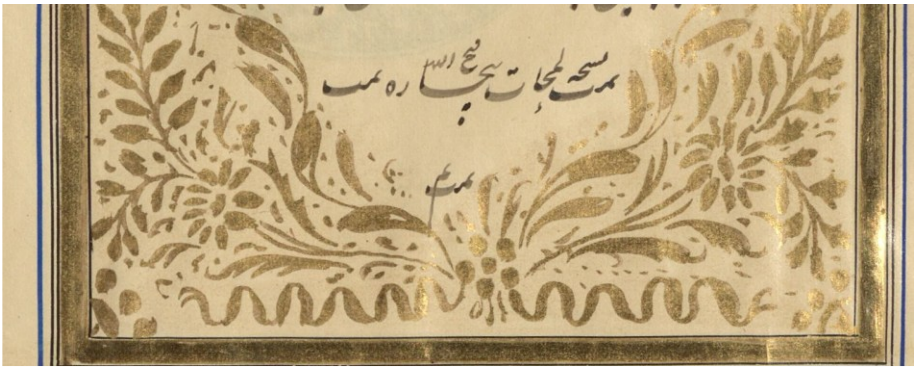
Pirim Şeyh'in soyundan Kasım Şeyh isminde Şeriat ve Tarikat hakkında bilgisi olmayan bir şeyhzade vardı. Şeriat ve Tarikat ilimlerinden ve tasavvuf adabından haberdar değildi ve hayatında bu hakikatlerden nasipsiz ve liyakatsizliği nedeniyle de ruhen sıkılıyor Şeyh'ten de talepte bulunmaktan imtina edip çekiniyordu. Şeyh'in hayır dua ve himmetini de istiyordu, bunun için de Hace Fethullah'ı yani müellifi şefaatçi kıldı. Hace Fethullah Hazreti Azizan'a gitti: "ne olur, bir lütufta bulunup yakin hizmetkârlarınızın hatırı için Kasım Şeyh'e zikir idare etmesi için icazet ve hırka ihsan etseniz", dedi. Kasım Şeyh için dervişlerin çaba sarf ettiğini ve ısrarla ricada bulunduklarını görünce Hace Fethullah'a: "Sizler bu iş için ısrar ediyor ve gayret gösteriyorsunuz fakat bu işte başka bir sır var. Bana ayan ve kesin oldu ki bu manevi nefesi ve icazeti ona vermemle birlikte bu dünyadan intikalim ve kefen giymem aynı zamanda olacaktır." dedi. Silsilenin diğer Azizan pirleri de Pirim Şeyhin izniyle Seyyid Ahu'ya gitmişti ve orada da dervişler söz birliği yapıp mürşide yalvarıp bu zikri Kasım Şeyh'in yapmasını talep etti. Hazreti Azizan, o mecliste Kasım Şeyh'e yüksek sesle tesbih duası ve icazeti verdi. Bu icazet kelamı ağzından çıkar çıkmaz kimse ne olduğunu anlamadan ruhunu teslim etti.

Muhammed Alim Şeyh'in vefatına yakın zamanlarda akrabalarından ve dervişlerinden birisi rüyasında, dergahın bahçesinde bulunan ulu çınar ağacı, güçlü bir kasırga ve rüzgarla kökünden sökülüp devrildi. Şeyh'in yakın akrabalarından birisi bu rüyayı dervişlerden duydu ve bu rüyanın onun vefatına delalet ettiği yorumunu yaptı. Şeyh'in oğlu Hace Abdurreşid, rüyayı babasına anlattı ve o da oğluna tebessüm ederek devrilen çınarın kendisinin dünyadaki ömür ve varlık ağacı olduğunu söylemişti.

Neticede bu hadiselerin ardından Hazreti Azizan'ın bedeninde ve varlığında ağır dermansızlık ve sönme emareleri görülmeye başladı ve kendisi de vuslat vaktinden haberdardı.

Görsel 4

Menakıbın son sayfasındaki temmet cümlesi.



"Temmet nüsha-i Lemhat bi-çare Fethullah temmet temme temmet."

Menakıb, "muhtaç ve çaresiz olan Fethullah'ın eliyle Lemahat nüshası tamamlandı." İfadesile tamamlanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Muhammed Alim Şeyh Azizan Sıddıki'nin hayatını konu alan Menakıbında onunla ilgili verilen bilgileri ele almıştır. Menakıbın bilinen iki nüshasından Medine'de Arif Hikmet Kütüphanesinde bulunan nüshanın, geniş tanıtımı ve metinde verilen bilgilerin aktarımı yapılmıştır. Hace Fethullah, Hazreti Azizan'ın akrabası, öğrencisi ve müridiidir. Onun yakınındaki kişilerden birisidir ve Şeyh'ın Lemahat isimli eserini gözden geçirmiştir. Bu esnada Şeyh'in menakıbının eksikliğini gidermek için Lemahat'ın sonuna onun hayatını eklemiştir. Pakistan'da yayınlanan Muhammed Nezir Rancha nüshasında bu menakıb bulunmamaktadır.

Menakıb, Şeyh'in hayatı ana hatlarıyla yer almaktadır. Soyu, ailesi, evliliği, çocukları, şeyhleri, hocaları gibi hususlarda birer veya ara ara bilgilerden oluşmaktadır. Daha çok tasavvuf hayatına yönelerek onun maneviyatta gücü ve kerametlerine odaklanmıştır.

Menakıb, dönemin siyasi, idari olaylarına işaret eden bazı olayları aktarmaktadır. Bu siyasi olaylarla Muhammed Alim Şeyh Azizan Sıddıki'nin olaylarla ilişkisi ve etkisine vurgu yapılmaktadır. Yine Azizan ailesinin geçmişindeki kişilerden bazılarının isimlerine yer verilmiştir. Bu konuda da daha çok ders, kitap mütalaası ve ilim öğrenmek için meşakkate katlanmak gibi konulara odaklanmıştır.

Netice itibarıyla bu çalışma, fazla nüshası olmayan Menakıb-ı el-Şeyh Muhammed Alim'in geniş bir aktarımıyla alana katkı sunmayı ve Yesevi silsilesinin önemli bir şeyhine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Çünkü Muhammed Alim Şeyh Azizan Sıddıki, Yesevi şeyhlerine ait tabakat kitabının yazarıdır ve onun hakkındaki bu eserin tanıtılması, Yesevi tabakat geleneği cihetinden münasip olmuştur.

Kaynaklar

1. [1] Necdet Tosun, Yeseviyye, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (2013), Cilt 43, 487-490; Ramazan Ayvalı, "Pakistan'da Neşredilen Bir Esere Göre Ahmed Yesevî", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1997, sayı: 3, ss. 5-10.
2. [2] Devin DeWeese, "The Yasavî Order and Persian Hagiography in Seventeenth Century Central Asia: Âlim Shaykh of Alîyâbâd and his Lamahât min nafahât alquds", The Heritage of Sufism III: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750), ed. Leonard Lewisohn- David Morgan, Oxford, 2000, pp. 389-414; Nadirhan Hasan, "Âlim Şeyh ve Lemehât min nefehâti'l-Kuds İsimli Eseri", Tasavvuf, 2007, Sayı 18, ss. 229-242.
3. [3] Muhammed Şerif, Huccetü'z-zakirin, Süleymaniye Ktp., Rcşid Efendi, nr. 372, vr. 137b-157b.
4. [4] Nasmıddin Buhari, Tuhfetü'z-zairin (Muhammedi Mahdüm), Buhara 1910, s. 135.
5. [5] Muhammed Şerîf, Huccetü'z-zâkirîn, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 137b-157b; Ebû Tâhir Semerkandî, Semeriyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343/1965, s. 116; Nâsıruddin Buhârî, Tuhfetü'z-zâirîn (nşr. Molla Muhammedî Mahdûm), Buhara 1910, s. 135.
6. [6] A. A. Semenov, SVR (Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskiy SSSR), Taşkent 1955, c. III, s. 354.

7. [7] Muhammed Nezir Rancha, Lemahat min Nefahat el-Kuds, Merkez-i Tahkikat-ı Farisi İran ve Pakistan, Müesse-i İntişarat-ı İslami Lahor, 1986, s. 38. Bu yayın Kitabhane-i Genc-i Bahş (Merkez-i Tahkikat-ı Farisi İran ve Pakistan), No 8738 noda bulunan nüshaya dayanmaktadır. Bir başka nüsha da Medine'de Arif Hikmet Kütüphanesinde 261/32 Lemahat min Nefehat el-Kuds, adıyla kayıtlıdır. Eser, Farsça, güzel bir tezhibi var, 342 sayfa, 19 satır ve 17x24 ebadındadır.
8. [8] Devin DeWeese, "The Yasavî Order and Persian Hagiography in Seventeenth-Century Central Asia", The Heritage of Sufism III: Late Classical Persianate Sufism, Oxford 2000, s. 389-414; Nadirhan Hasan, "Âlim Şeyh ve Lemehat min nefehat il-kuds Eseri", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sy. 18 (2007), s. 229-242.
9. [9] Necdet Tosun, Yesevîlik Araştırmaları için Bazı Mühim Kaynak Eserler. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, (2019), 15(30), 83-105.
10. [10] N.D. Miklukho-Maklai, Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta narodov Azii, No. 2, Biograficheskie sochineniia (Moskova: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1961), No. 187, ss. 133-135.
11. [11] N.D. Miklukho-Maklai, Opisanie tadzhikskikh i persidskikh rukopisei Instituta narodov Azii, No. 2, Biograficheskie sochineniia (Moskova: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1961), No. 189, ss. 138-139.
12. [12] Fihrisü Mahtutatu el-Şeyh Arif Hikmet s. 660.
13. [13] Devin DeWeese, "The Yasavî Order and Persian Hagiography in Seventeenth Century Central Asia: Âlim Shaykh of Alîyâbâd and his Lamahât min nafahât alquds", The Heritage of Sufism III: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750), ed. Leonard Lewisohn- David Morgan, Oxford, 2000, pp. 389-414.
14. [14] Necdet Tosun, "XVII. Yüzyılda Orta Asya'da Bir Yesevi Şeyhi: Muhammed Âlim Sıddîkî (Ö. 1043/1633)". The People Protecting Monuments: Materials of International conference on sustainable tourism, pilgrimage, and sacred heritage, Turkistan, Open Turkistan Turistik Axparattıx Ortalıgı, (2022). ss. 25-29.

HACE AHMED YESEVÎ NESEBNÂMESİNE DAİR DAHA AZ BİLİNEN BİR TOMAR: ASTAN-I KUDS-İ RAZAVÎ KOLEKSİYONU ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

A LESSER-KNOWN SCROLL ON THE GENEALOGY OF KHAJA AHMAD YASAWI: A COMPARATIVE STUDY OF THE ASTAN-I QUDS-I RAZAVÎ COLLECTION

Manizhe Ghodrati[1]

Giriş. Orta Asya'da, özellikle Seyhun ve Mâverâünnehir havzasında, Hace Ahmed Yesevî'ye ilişkin nesebnâme yazıcılığı geleneği, dinî kimliğin, nesebî meşruiyetin ve sosyo-hukukî ilişkilerin temsil edildiği en önemli metinsel zeminlerden biri olmuştur. Mevcut nesebnâmelerin incelenmesi ve belge temelli araştırmalar, bu nesebnâmelerin önemli bir bölümünün daha sonraki dönemlerde yeniden kaleme alındığını göstermektedir. Bu nedenle, söz konusu metinlerin ilk biçimini kavrayabilmek için daha eski tahrirlerine ulaşmak temel bir gereklilik hâline gelmektedir. Meşhed'de Âstân-ı Kuds-i Rezevî koleksiyonunda muhafaza edilen ve kâğıt bilimine dayalı delillere göre muhtemelen 10 h./ 16 m. yüzyıla tarihlenen Şecere ve Makâmât-ı Hace Ahmed Yesevî başlıklı müstakil Farsça rulo (tûmâr), Ahmed Yesevî nesebnâmelerinin bilinen en eski metinsel nüshalarından biridir. Bu rulonun tanıtılması ve diplomatik açıdan incelenmesi, makalenin temel konusunu oluşturmaktadır.

Hace Ahmed Yesevî ile ilgili metinler incelenirken, nesebe dayalı nesebnâme ile tarikat silsilesi arasındaki ayrım, temel bir metodolojik gerekliliktir. Nesepnâmeler, kutsal ailelerin soyunu gösteren biyolojik ve soybilimsel belgelerdir. Buna karşılık silsile, tasavvufî tarikatlarda şeyh ile mürid arasındaki manevî bağı ve hırka intikalini temsil eder. Bu çalışma yalnızca soybilimsel ve biyolojik nesebnâmelere odaklanmakta olup hırka ve tarikat silsileleri ele alınmayacaktır.

Bu makalenin temel amacı, Meşhed rulosunun kodikolojik özelliklerini ve metinsel konumunu değerlendirmek ve onun metinsel ve coğrafi dönüşüm sürecini analiz etmektir. Bu rulonun diplomatik analizini gerçekleştirmek ve metinsel konumunu belirlemek amacıyla çalışma, Horasan havzasına ait 10. hicrî / 16. miladî yüzyıla tarihlenen Meşhed Farsça rulosunun, İslam dünyasının üç önemli medeniyet havzasından seçilen dört farklı yazma ve taş baskı nüsha ile karşılaştırmalı ve coğrafya odaklı biçimde incelenmesine dayanmaktadır. Söz konusu nüshalar şunlardır: Mâverâünnehir havzasından (Buhara) 10. ve 11. hicrî / 16. ve 17. miladî yüzyıllara ait iki Farsça nüsha, Osmanlı İmparatorluğu havzasından, İstanbul'da, 11. hicrî / 17. miladî yüzyıla ait bir Türkçe nüsha, ve Hindistan alt kıtası havzasından, Keşmir'de 12. hicrî / 18. miladî yüzyıla ait bir Farsça nüsha.

Makalenin temel soruları şunlardır:

Meşhed rulosu, soybilimsel yapı ve şahıs adlarının sıralanışı bakımından Buhara, Keşmir ve İstanbul nüshalarıyla ne tür ortak veya farklı metinsel özellikler göstermektedir? Bu rulo hangi nesebnâme geleneğini takip etmektedir? Ve bu metinlerde metinsel aktarım ile dilsel dönüşüm örüntüleri nasıl şekillenmiştir?

Bu sorulara cevap verebilmek amacıyla ilk aşamada metinsel veriler yapay zekâ araçları kullanılarak çıkarılmış ve ön karşılaştırmaları gerçekleştirilmiştir. Ardından, akademik hassasiyet ve doğruluğun sağlanması amacıyla elde edilen veriler, nüshaların doğrudan görselleri üzerinden kontrol edilmiş, düzeltilmiş ve doğrulanmıştır.

1. Literatür Değerlendirmesi

Ahmet Yesevî'nin soy zincirinin Muhammed b. el-Hanefiyye ile bağlantısına ve nesebnâme yazım geleneğinin varlığına ilk dikkat çeken araştırmacı Fuad Köprülü [17] olmuştur. Köprülü; Hazînî'nin *Cevâhiru'l-Ebrâr*'ı ve *Dîvân-ı Hikmet*'teki bazı şiirler gibi metinlere dayanarak Türkistan'da bu şecerelerin ve sözlü menkıbelerin yaygınlığını incelemiştir. Ancak amacı Ahmet Yesevî'nin 6./12. yüzyıldaki tarihsel şahsiyetini rekonstrükte etmek olduğundan, bu soyşeceresi rivayetlerini açıkça tarihsel değerden yoksun kabul etmiştir.

[1] Ansiklopedik İslam Vakfı (Encyclopedia Islamica Fundation, Tahran, Iran); Öğretim üyesi; Dr. Manghodrati1397@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6120-8740
Encyclopaedia Islamica Foundation, Assistant Professor, Tehran, Iran

Nesepnâmelerin incelenmesinin yanı sıra Devin DeWeese'in [8 ve 9] çalışmaları, Hazînî'nin *Câmi'u'l-Mürşidîn* ve *Cevâhiru'l-Ebrâr*'ı ile Âlim Şeyh Azîzân'ın *Lemehât min Nefehati'l-Kuds*'ü gibi geç dönem Yesevî metinlerini inceleyerek *Reşehât-ı 'Aynu'l-Hayât* gibi geç dönem Nakşibendî kaynaklarının Yesevîliği marjinalleştirmeye ve Nakşibendî silsilesine eklemlemeye çalıştığını ortaya koymuştur. Buna karşılık Yesevîliğin kendi iç kaynakları, Yesevî'nin manevi hırkasını Sühreverdiyye tarikatına veya kutsal aile soyuna bağlamaktadır. Bu tarihsel eleştiri, tarikatın menkıbevi (agiyografik) metinlerinin mezhepsel/tarikatsal yeniden yazımlara uğradığını kanıtlamış ve böylece ailevi nesebnâmelerin bağımsız olarak incelenmesinin önemini katbekat artırmıştır.

Son yıllarda araştırmacılar, eski yaklaşımları eleştirerek nesebnâme metinlerinin işlevini yeniden tanımlamışlardır. Devin DeWeese, Ashirbek Muminov ve meslektaşları [22 ve 7], iki ciltlik *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia* (Orta Asya'da İslamlaşma ve Kutsal Soylar) başlıklı eserlerinde, nesebnâmelerin Orta Asya'daki kutsal ailelerin dinî meşruiyetini, toplumsal konumunu, mali ve vakıf haklarını belgeleyen son derece değerli tarihsel ve toplumsal belgeler olduğunu kanıtlamışlardır. Bu projenin ilk cildi İshak Hace'nın *Hadîkatü'l-Ârifîn*'i (8./14. yüzyıl) gibi erken dönem metinlere, ikinci cildi ise 13-14./19-20. yüzyıllara ait nesebnâmelerin 6 farklı edisyonuna (redaksiyonuna) ayrılmıştır.

Bu doğrultuda Kemal Eraslan [10], Mevlânâ Safiyyü'd-Dîn-i Örüng Koylakî'ye atfedilen *Nesebnâme* metnini Türkiye Türkçesine çevirmiştir. Ancak Eraslan'ın çalışması, eleştirel bir metin sunmaması ve bazı okuma hataları barındırması sebebiyle DeWeese ve Muminov (2008) tarafından eleştirilmiştir.

Yasaevîlik tarikatı soyşeceresi araştırmaları alanında Muminov ve Szuppe [21] ile Sultanov [25] gibi önde gelen araştırmacılar, Hokand Hanlığı dönemi belgeleri ile Uzbekistanda Karşı Müzesi koleksiyonlarındaki metinlerin diplomatik analizlerini gerçekleştirmişlerdir. Muminov ve Szuppe, Karşı Müzesi'nde muhafaza edilen Farsça bir nesebnâme belgesini inceleyerek bu soyşeceresi metinlerinin Hokand Hanlığı'nda Alevi nesebini kanıtlamak, bölgedeki göçebe ve kabile topluluklarından mali haklar elde etmek amacıyla nasıl kullanıldığını ortaya koymuşlardır. Benzer şekilde Uktam Sultanov da Taşkent ve Fergana bölgesindeki Zengi Ata ailesine ve Ahmet Yesevî'nin kardeşi Şeyh Sadreddin ile bağlantılı aile kollarına ait nesebnâmeleri analiz etmiştir. Sultanov, bu arşiv belgelerinin ve nesebnâme nüshalarının oluşturulmasını, adak toplamak ve mali iddiaları meşrulaştırmak amacıyla doğrudan ekonomik saikler ve yasal meşruiyet kazanma ihtiyacıyla ilişkilendirmiştir.

Bununla birlikte, söz konusu çalışmaların karşılaştırmalı analizi, araştırmaların ağırlıklı olarak Şeyh Sadreddin'in oğlu Abdülmelik'in soy hattı üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Nitekim bu kol, Zengi Ata soyuyla olan bağı ve Fergana ile Taşkent bölgelerindeki vakıf mülkleri sayesinde Hokand Hanlığı'nın resmi arşiv belgelerinde daha belirgin bir şekilde yer almıştır. Ancak bu kıymetli çalışmalara rağmen, Şeyh Sadreddin'in diğer oğlu "Mevlânâ Şeyh Ahmed Danışmend" ve onun soyundan gelen Safiyüddin Örenk Koylakî ile Şeyh Muhammed Sufi Danışmend Zernûkî gibi şahsiyetlerin biyografik ve şecerevi hatları geçmiş belge araştırmalarında ihmal edilmiştir. Bu incelemeye konu olan nesebnâme tomarı, tam da bu noktada eşsiz bir önem kazanmaktadır; zira Sadriddin Şeyhin ve Şeyh Ahmed Danışmend soyunun 24 kuşağını kayıt altına alarak Yesevîlik aile şeceresinin eksik bir halkasını tamamlamakta ve Hokand ile Karşı nüshalarından olan yapısal farklılığının nedenlerini açıkça ortaya koymaktadır.

Kazuo Morimoto [18] ise Timur dönemine ait gizemli bir şecere rulosunu inceleyerek Yesevî-Alevî nesebnâme geleneğinin köklü ve saygın konumuna yeni bir boyut kazandırmıştır. Morimoto, Timur soyunun Yesevî nesebnâmesi modeline dayanarak Muhammed b. el-Hanefiyye ve Hz. Ali'ye bağlandığını ortaya koymuştur. Bu araştırma, Yesevî nesebnâmelerinin taşıdığı manevi nüfuzun sadece yerel düzeyde kalmayıp, Orta Asya'daki en yüksek devlet kademesinde bile temel bir dinî ve siyasi meşruiyet kaynağı olarak kabul edildiğini kanıtlamıştır. Bu durum, söz konusu kutsal soyşeceresi metinlerinin (Meşhed rulosu gibi erken dönem edisyonlarının) bağımsız olarak incelenmesinin ve metin tenkidine tabi tutulmasının önemini katbekat artırmaktadır.

Necdet Tosun **[27]** *Hace Ahmed Yesevi Seçme Makaleler* başlıklı eseri derleyip yayına hazırlayarak mümtaz araştırmacıların Yesevî'nin hayatı, düşüncesi ve Yesevîlik araştırmalarının seyri hakkındaki nitelikli makalelerini bir araya getirmiştir. Bu eser, Yesevîlik araştırmalarının tarihçesini yeniden okuyarak önceki araştırmacıların metin eleştirilerini değerlendirmekte ve alandaki temel

makalelere erişimi kolaylaştırarak Yesevîlik tarikatı ile ilgili kaynak ve metinlerin değerlendirilmesi için değerli bir zemin sunmaktadır.

Yukarıda özetlenen değerli araştırmalara rağmen Yesevîlik geleneğinin çeşitli boyutlarını ve nesebnâmelerin toplumsal işlevlerini aydınlatan mevcut bilimsel literatürde hâlen iki temel boşluk bulunmaktadır: Birincisi, önceki çalışmaların büyük çoğunluğunun geç dönem nüshalarına odaklanmış olması ve daha erken dönem edisyonlarının daha az incelenmiş olmasıdır. İkincisi ise çalışmaların çoğunun tek nüshaya dayalı yapılmış olması ve bölge-ötesi karşılaştırmalı bir boyuttan yoksun bulunmasıdır. Bu makale, Meşhed'deki Âstân-ı Kuds-i Rezevî Kütüphanesi'ne ait 10./16. yüzyıla tarihlendirilen Farsça rulo (tumar) nüshanın geçerliliğini kanıtlayarak ve bu nüshayı Buhara, İstanbul ve Keşmir nüshaları ile karşılaştırmalı olarak inceleyerek Yesevîlik araştırmalarındaki bu iki temel boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

2. Ahmed Yesevî Neseb-nâmelerinin Karşılaştırmalı Analizinde Beş Kaynağın Bibliyografik Çerçevesi

Mâverâünnehir'de tarikat geleneği içerisinde yazıya geçirilmiş nesebnâmelerin incelenmesi ve analizi, basit bir tarihî kayıt olmanın ötesinde, dinî meşruiyetin temellendirilmesi, ailevî kimliğin pekiştirilmesi ve tarikat şeyhlerinin toplumsal itibarının korunması süreçlerinin yeniden okunmasını mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, Hazret-i Sultan Hace Ahmed Yesevî (kuddise sırruhû) ile onun ailesi ve halifeleriyle ilişkili nesebnâme geleneği; metinsel rivayetler, tomar biçimindeki belgeler ve tarikat nesebnâmelerinden oluşan iç içe geçmiş bir külliyat meydana getirmiştir.

Kapsamlı ve bilimsel bir analize ulaşabilmek için metinlerin çapraz değerlendirilmesi, öncelikle bunlara ilişkin nüsha ve bibliyografik verilerin karşılaştırılmasını gerektirmektedir. Bu araştırmada incelenen metinler, özel bir nesebnâme tomarını (tomarın ön ve arka yüzü), Cevâhirü'l-Ebrâr gibi Osmanlı dönemi risalelerini, Mâverâünnehir'e ait kapsamlı terâcim-nâmelerden Lemahât ve Hüccetü'z-Zâkirîn'i ve Eşcârü'l-Huld gibi nesebbilimsel derlemeleri kapsamaktadır. Aşağıdaki bilgiler, nesebnâmelerin karşılaştırılmasına geçilmeden önce bu kaynakların bibliyografik ve içerik özelliklerinin genel bir özetini sunmaktadır.

2.1. Meşhed Rulosunun (39915 Numaralı Nüsha) Kodikolojik Ve Metinsel Analizi

İncelemeye konu olan belge, Meşhed Âstân-ı Kuds-i Rezevî Kütüphanesi'nde *Şecere ve Makâmât-ı Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî* **[26],** başlığı altında 39915 genel numarasıyla muhafaza edilmekte olup, çift yüzlü (recto/verso) müstakil bir tûmâr (rulo) formundadır.

Belge, birden fazla kâğıt parçasının (gülberg/yaprak) birbirine eklenmesiyle (ekleme rulo) oluşturulmuştur. Rulonun toplam uzunluğu 72,3 cm, genişliği ise 5,27 cm'dir.

Belge çift dilli (Arapça ve Farsça) bir yapıya sahiptir. Giriş kısmındaki kutsal ibareler, ayet-i kerimeler, dualar ve mühür yazıları Arapça, menkıbevi anlatılar, Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'nin makamları, Farsça şiirler ve ana şecere metinleri ise Farsça kaleme alınmıştır

Bu belge, Doğu menşeli krem/nohut renkli el yapımı kâğıt üzerine yazılmıştır ve mevcut şekliyle muhtemelen 10. hicrî / 16. miladî yüzyıla aittir. Belgenin başında 729 hicrî tarihli bir kayıt görülmektedir. Bu tarih, bütün belgenin yazıldığı tarih olmak zorunda değildir; ancak bazı bilgilerin veya şecerenin daha eski bir geçmişe dayandığını göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla şecere farklı dönemlerde devam ettirilmiş ve daha sonra Sadr Şeyh ve onun torunlarına kadar uzatılmıştır. Bu nedenle, belgenin birkaç aşamada tamamlanmış olması muhtemeldir.

Metinde ve haşiyelerde nesta'lîq, nesih ve sülüs hatları kullanılmıştır. Belgenin ana metni hat sanatı bakımından son derece estetik, sağlam, okunaklı ve mümtaz bir niteliğe sahiptir. Haşiyeler ve mühürler hariç toplam satır sayısı 215 civarındadır. Siyah ve kahverengi ana mürekkebin yanı sıra başlıklar, özel isimler, ayetler ve bazı şiirler şengarf (kırmızı) mürekkeple vurgulanmıştır. Cetveller ise altın, şengarf, siyah ve kahverengi olmak üzere dört renkli çizgilerle çekilmiştir.

Belgenin bazı kısımlarında zamanla yırtılmalar ve yıpranmalar meydana gelmiştir. Arka astarında eski gazeteler ve parlak kâğıtlar kullanılarak ev tipi/geleneksel bir koruma işlemi yapılmıştır. Belgenin orta kısmındaki şecere bölümünde oluşan fiziki tahribat, kâğıt tamiri sonrasında ikincil bir şahıs tarafından farklı bir mürekkeple, amatör/şahsi bir el yazısıyla ve bazı imla hatalarıyla yeniden yazılmıştır. Bu özellikler, belgenin farklı dönemlerde kullanılmış, korunmuş ve bazı bölümleri yeniden düzenlenmiş bir metin nesnesi olduğunu düşündürmektedir.

Tomarın ön yüzünün giriş kısmında taçlı ve badem/turunç formunda büyük bir mühür yer alır (taç kısmında "Allah", merkezde "Muhammed", etrafında On İki İmam isimleri).

Mübarek Mühürler: İki adet dairesel "Mühr-i Meşhedü'l-Hüseyin" mührü ve "en-Nakî", "et-Takî", "Hâdî" ibareli On İki yapraklı iki çift mühür.

Yedi Küçük Mühür: Belgenin muhtelif yerlerinde mavi, kırmızı, kahverengi ve siyah mürekkeplerle basılmış 7 adet küçük mühür mevcuttur. Bu küçük mühürlerden birinde Kerbelâ'daki Hüseynî türbesi mütevellisine işaret eden *"Sarkâr-ı Feyzâbâd Mahmûd el-Hüseynî"* ismi okunmaktadır. Bu kayıt, belgenin şer'i tescil ve tasdik amacıyla Atabât'a (Irak kutsal mekânlarına) götürüldüğünü kanıtlamaktadır.

Görsel 1

Tomarın ön yüzünde yer alan mühürlerin görüntüsü



Metin Arapça "Besmele" ile başlamakta; Kur'an-ı Kerim ayetleri, dualar, Farsça şiirler, On Dört Masum (a.s.) isimleri ve kutsal mekânların zikriyle kutsal bir metinsel çerçeve sunmaktadır.

Belgede Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî, "Kutbu'l-Hakk ve'l-Yakîn", "Sultânu'l-Berr ve'l-Bahr" ve "Zübdetü Evlâd-ı Alevî" gibi yüce unvanlarla anılmaktadır.

Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'nin erkek kardeşinin oğlu, halifesi ve müridi olan Şeyh Sûfî Muhammed Dânişmend'in ismi, metinde Hazret-i Yesevî'nin yanında diğer tüm şahsiyet ve müridlerden çok daha belirgin, vurgulu ve öne çıkarılmış bir biçimde yer almaktadır. Metinde Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'nin Şeyh Sûfî Muhammed Dânişmend'e yönelik nasihat ve vasiyetleri, onun manevi makamları, ayrıca Şeyh Sûfî Muhammed Dânişmend'in yaşı, vefatı ve vefat sürecine dair ayrıntılı bilgiler genişçe aktarılmaktadır.

Resûl Bâb'ın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kalan üç emaneti (âsâ, seccade ve hurma) 400 yıl boyunca saklaması ve Hz. Peygamber'in talimatıyla genç yaştaki Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'ye teslim etmesi menkıbesi ayrıntılandırılmaktadır.

Hazret-i Ahmed Yesevî'nin Türkistan Velayetine yolculuğu, cehrî zikir (zikir-i erre) ile Hz. Zekeriya (a.s.) arasındaki manevi ilişki ve hafî zikiri zikredilmiştir.

Belgenin arka yüzünde (verso), Farsça olarak kaleme alınmış son derece kapsamlı ve mufassal bir şecere yer almaktadır. Bu şecere, insanlığın atası olan Hz. Âdem (a.s.) ve peygamberlerden başlayarak Hz. Ali (k.v.), İbrahim Şeyh üzerinden Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'ye (k.s.) ve kardeşi Hazret-i Sadriddin Şeyh'e ulaşmaktadır. Bu kısımdan itibaren nesebnâme, Sadriddin Şeyh'in evlatları olan Abdülmelik ve Ahmed Dânişmend ile devam etmektedir. Abdülmelik'in soyu Muhammed Sözük'e kadar uzanmaktadır. Sadriddin Şeyhin oğlu Ahmed Dânişmend'in soyu ise iki oğlu, yani Şeyh Muhammed Dânişmend Zernûkî ve Safiyeddin Koylakî üzerinden devam etmektedir, ancak

Safiyüddin'in çocuklarına değinilmeyip, Şeyh Muhammed Sufi Dânişmend'in soyu torunu Şeyh Tâhir'e kadar takip edilmektedir ve bu zincir 24 ismi içermektedir.

Görsel 2

Tomarın arka yüzünde yer alan ayrıntılı şecerenin bir bölümü



Rulonun ön yüzü (recto) *"Hedâyet yâft bende-i Hâce Ahmed"* ibaresiyle, arka yüzü (verso) ise Hazret-i Sadriddin Şeyh'in soyundan gelen *"Tâhir Şeyh"* ismiyle son bulmaktadır.

Belgenin asıl müellif(ler)inin/derleyicisinin ismi metinde açıkça bulunmamaktadır.

Metinsel veriler, belgenin ilk kısmının Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'nin erkek kardeşinin oğlu ve halifesi Şeyh Sûfî Muhammed Dânişmend'in müridlerinden biri tarafından kaleme alınmış olabileceğini göstermektedir. Şecere bilgileri daha sonra Tâhir Şeyh (Hazret-i Sadriddin Şeyh'in soyundan) dönemine kadar güncellenerek devam ettirilmiş ve belgenin son biçimi yakın döneme kadar tescil edilmiştir. Tomarın arka yüzünde tanıtıcı mühür bulunmamaktadır. Farklı yazıların, çeşitli mürekkeplerin, sonradan yapılan astarlamaların ve neseb zincirinin orta bölümündeki yeniden yazım ve onarımların bulunması, bu belgenin sonraki dönemlerde tamamlandığı ve yeniden gözden geçirildiği yönünde değerlendirilmiştir.

2.2. Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr Eserinin Tanıtımı ve Tahlili

Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr adlı eser, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde TY 3893 numarasıyla muhafaza edilmektedir. Fuad Köprülü'nün **[17]**, bildirdiğine göre, bu eser bilinen tek yazma nüshaya sahiptir.

Bu nüsha toplam 324 sayfadan oluşmakta ve iki bölüm hâlinde düzenlenmiştir. Birinci bölüm 221 sayfa olup Türkçe kaleme alınmıştır. İkinci bölüm ise bazı kısımlarında eksiklik ve yaprak kayıpları bulunmakla birlikte Farsça yazılmıştır. Dil bakımından farklılık göstermelerine rağmen her iki bölüm içerik ve konu bakımından birbiriyle bağlantılıdır. Her sayfada 15 satır bulunmaktadır.

Metin, son derece güzel, düzenli ve sanatkârane bir sülüs hattıyla kaleme alınmıştır. Ana metinde siyah mürekkep kullanılmıştır. Bölümler arasındaki boşluklar altın yaldızlı noktalarla belirlenmiştir. Nüshada bezemeli ve çok renkli bir serlevha ve kitabe bulunmaktadır. Varaklar cetvellerle süslenmiş ve siyah tahrirle düzenlenmiştir.

Bu nüsha Mahmud b. Hasan b. Şeyhî en-Nakşibendî tarafından istinsah edilmiş ve istinsahı cumartesi günü, Rebiülevvel 1002/1593 tarihinde tamamlanmıştır [17, s. 324].

Eserin müellifi, Sultan Ahmed b. Mevlânâ Mahmud b. Sultan b. Hacı Şah el-Kureşî, es-Sikenderî el-Hısârî el-Mâverâünnehrî, meşhur Hazînî'dir (Hazînî, 1002, s. 4). Kendisi soyunun Mansur Ata'ya dayandığını belirtmektedir [17, s. 231].

Hazînî, Yesevî bir derviş ve sûfî olup Türkistanlıdır. *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* adlı eserini Osmanlı Sultanı III. Murad döneminde telif etmiştir[17, s. 318]. Yeseviyye geleneğiyle bağlantılı müelliflerden biri olan Hazînî'nin bu eseri, söz konusu geleneğe mensup şahsiyetlerin ve şeyhlerin tanınması bakımından önemli kaynaklardan biridir.

Hazînî'ye nispet edilen diğer eserler arasında Hüccetü'l-Ebrâr der Esâmî-i Evliyâ-i Kibâr, 996/1589 yılında telif edilen eser ile Tesellâ-yı Kulûb, yine 996/1589 yılında telif edilen eser bulunmaktadır. *Hüccetü'l-Ebrâr der Esâmî-i Evliyâ-i Kibâr*'ın nüshası Paris Millî Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.

Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr'ın önemli yönlerinden biri, Yesevî şeyhlerinin neseb ve şecere kayıtlarına ilişkin bilgiler içermesidir. Eserde, Yeseviyye geleneğiyle ilişkili bazı şahsiyetlerin neseb ve soyları ile bunların önceki şahsiyetler ve ailelerle olan bağlantıları ele alınmaktadır. Bu bilgiler, Yesevî şeyhlerinin nesebi, aileleri ve soy bağlarının incelenmesi açısından önem taşımakta ve bu alandaki araştırmalarda kullanılabilecek niteliktedir.

2.3. *Lemahât min Nefehâti'l-Kuds* Eserinin Tanıtımı ve Değerlendirilmesi

Lemahât min Nefehâti'l-Kuds, *Lemahât-ı Âlim Azizân* ve *el-Lemahâtü'l-Ünsiyye fî Şerhi'n-Nefehâti'l-Kudsiyye* gibi adlarla da bilinen eser, Ahmed Yesevî ve onunla ilişkili geleneklere dair kaynaklar arasında önemli bir yere sahiptir[19, s. 35]. Eserde yer alan bilgilere göre eser, 1033/1624 yılında telif edilmiştir [19**,** s. 31]. Eserin dili Farsçadır; bununla birlikte bazı bölümlerde Kur'an ayetleri, hadisler ve Arapça rivayetlere de yer verilmiştir.

İncelenen nüsha, Lahor'da «İran ve Pakistan Fars Dili Araştırmaları Merkezi» ile «İslami Yayınlar Enstitüsü» tarafından taş baskı olarak yayımlanmış olup baskı yılı 1406/1986 olarak belirtilmiştir. Eserde içindekiler, kaynakça ve eserin sonunda isimler dizini bulunmaktadır. Metin nesih hattıyla, siyah mürekkeple ve krem renkli kâğıt üzerine basılmıştır; ayrıca eserde herhangi bir tablo bulunmamaktadır. Mevcut bilgilere göre eserin Medine'deki Ârif Hikmet Kütüphanesi, Genc-i Bahş Kütüphanesi ve Taşkent'te de nüshaları bulunmaktadır.

Eserin müellifi Şeyh Muhammed Âlim Sıddıkî Alevî, «Âlim Şeyh» veya «Şeyh Azizân» olarak da tanınmakta olup 972-1052/1564-1642 yılları arasında yaşamıştır [19**,** s. 34]. Müellif, kendi nesebini tanıtırken soy silsilesini Şeyh Ebû Hafs Şehâbeddin Sühreverdî aracılığıyla Birinci Halife'ye kadar ulaştırmaktadır [19**,** s. 12].

Her ne kadar *Lemahât min Nefehâti'l-Kuds* zikir, tarikat adabı ve tasavvufî rivayetlere dair bilgiler de içerse de, bu çalışmada eserin önemi esas olarak nesebin temsili ve neseb gelenekleri açısından ele alınmaktadır. Ahmed Yesevî ve ondan sonraki şahsiyetlere ilişkin bilgiler ile isimlerin ve nispetlerin düzenlenme ve aktarılma biçimi, Ahmed Yesevî ile ilgili neseb anlatılarının oluşum ve dönüşüm sürecinin incelenmesinde kullanılabilecek niteliktedir.

Diğer taraftan, *Lemahât min Nefehâti'l-Kuds*'ün önemi yalnızca kendi içeriğiyle sınırlı değildir. Eser, kendisinden sonraki eserlerde Ahmed Yesevî ile ilgili bazı rivayetlerin şekillenmesi ve aktarılmasında da etkili olmuştur. Nitekim *Hüccetü'z-Zâkirîn* ve *Eşcârü'l-Huld*, *Lemahât min Nefehâti'l-Kuds*'te yer alan bilgi ve rivayetlerden etkilenmiş eserler arasında zikredilebilir. Bu bakımdan söz konusu eserler arasındaki ilişkinin incelenmesi, Ahmed Yesevî ile ilgili neseb ve nispet anlatılarının nasıl aktarıldığını, yeniden düzenlendiğini ve sonraki kaynaklarda nasıl devam ettirildiğini ortaya koymak açısından önem taşımaktadır.

2.4. Hüccetü'z-Zâkirîn li-Reddi'l-Münkirîn Eseri: Tanıtım ve Tahlil

Bu eser Fıkhî-tarîkatî bir müdafaa ve Yeseviyye tarikatı tercüme-i hâllerinin kaydedilmesidir.

Eserin tanıtımı, nüshalarının tespiti ve bibliyografik özellikleri ise Mâverâünnehir'de 11. yüzyılın / 17. yüzyılın önemli kaynaklarından biri olup, özellikle zikr-i cehrîyi benimseyen Yeseviyye ile zikr-i hafîyi benimseyen Nakşibendiyye tarikatları arasındaki etkileşim, bir arada yaşama, ilmî tartışmalar ve tarikatlar arası ilişkilerin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Eserin Türkiye, Özbekistan ve Rusya'daki çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilen nüshaları bulunmaktadır [1, s. 35]. Eserin telif tarihi yaklaşık 1080/1669 olmalı'dır **[20, s. 175a].**

Makalede esas alınan nüsha, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, 372 numarada kayıtlıdır. Eserin dili Farsçadır. Bunun yanında âyet, hadis, Arapça istişhadlar ve ifadeler kullanılmıştır. Eser, mecmuanın 1b–203b varakları arasında yer almaktadır. Kâtibi veya müstensihi Şah Âlim Hace b. Şah Muhammed Emîn Hace es-Sıddîkî et-Taşkendî olup, eseri 1206/1791 yılında Buhara'da istinsah etmiştir **[20, s.** 203b**].**

Kâğıdın rengi açık ve beyaza yakındır. Yazı türü Neste'lik olup genel olarak akıcı ve okunaklıdır. Ana metin siyah mürekkeple, başlıklar ve dikkat çekici ifadeler ise şengarf (kırmızı) mürekkeple yazılmıştır. Nüshada cetvel ve çerçeve bulunmamaktadır. Bütün varakların alt kısmında rekâbe ve ayrıca sayfaların sol üst kısmında sayfa numaraları bulunmaktadır. İlk varakta, « من الكتب التى

«وقفها عبدالرشید محمد مستقبل(؟) ابن فیض‌الدین» ibaresini içeren bir vakıf mührü bulunmakta ve vakıf tarihi olarak 1263 (?) kaydedilmektedir. Sayfalar genel olarak sağlam olup, belirgin bir yaprak kaybı bulunmamaktadır. İçerik bakımından eser dört bölümden oluşmakta ve bunlardan üçüncü bölüm Yeseviyye tarikatı şeyhlerinin hâl, menkıbe, keramet ve silsilelerine ayrılmaktadır.

Mevlânâ Seyyid Muhammed Şerîf el-Cekekînî el-Buhârî, Hz. İsmail Ata'nın soyundandır. Çocukluk döneminde Hazret-i Azîzân-ı Âlim Şeyh Sıddîkî'ye intisap etmiş, daha sonra gaybî bir işaret üzerine Hazret-i Mevlânâ Kemâl Nakşibendî'ye bağlanmıştır. Tarikat kaynaklarında kendisine birçok keramet nispet edilmektedir. Buhara'da zikir-i hafî ile zikir-i cehrî taraftarları arasında bir anlaşmazlık ve tartışma ortaya çıktığında, *Hüccetü'z-Zâkirîn* adlı eseri kaleme almış ve burada aklî ve naklî delillerle zikir-i cehrînin meşruiyetini savunmuştur **[2,** s. 123a–123b**]**.

Muhammed Şerîf Buhârî, Hicrî 11. ve 12. yüzyıllarda dikkat çeken şahsiyetlerden biri olup, aynı zamanda Yeseviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında irşad icazetine sahipti. 1109/1697 yılında vefat etmiştir. Kendisine nispet edilen bir şiir divanı da bulunmaktadır **[2,** s. 125a**]**.

2.5. Eşcâru'l-Huld Yazma Nüshasının Metinsel ve Müelliflik Analisi

Hazret-i Hâce Ahmed Yesevî'nin (k.s.) Hace Muhammed A'zam Dîdemârî-i Keşmîrî tarafından kaleme alınan *Eşcâru'l-Huld* adlı eserdeki nesebnâmesini incelemeden önce, bu eseri ve mevcut el yazma nüshalarını tanıtmak gerekmektedir. *Eşcâru'l-Huld*, İslam tasavvuf geleneğinde Farsça kaleme alınmış son derece müessir ve kıymetli metinlerden biri olup, dünyanın muhtelif kütüphanelerinde çeşitli el yazma nüshaları muhafaza edilmektedir. Bu eser, Orta Asya ve Hindistan alt kıtasındaki 7 tasavvuf tarikatı Kâdiriyye, Hâcegân-ı Âlîşân, Yeseviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Çiştiyye ve Şattâriyye, hakkında mufassal bilgiler içermektedir.

Yapılan incelemeler, *Eşcâru'l-Huld*'un el yazma nüshalarının İran, Özbekistan ve Keşmir'deki çeşitli kütüphanelerde muhafaza edildiğini göstermektedir:

İran Meclisi Şûra İslami Kütüphanesi: 16×23 cm ebatlarında, 17607 kayıt numarasıyla muhafaza edilen ve 66 yapraktan oluşan bir nüshadır.

İran Meclisi Şûra İslami Kütüphanesi: 12×18 cm ebatlarında, 18792 kayıt numarasıyla muhafaza edilen bu diğer nüsha, 3 bölüm ve 114 yapraktan oluşmaktadır.

Srinagar Şark Araştırmaları Kütüphanesi: 13×22 cm ebatlarında ve 94 sayfadan oluşan bu nüshanın ilk sayfalarında 7 şecerenin başlıkları zikredilmişse de önceki iki nüsha gibi noksandır.

Özbekistan İlimler Akademisi Ebu Reyhan el-Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi: *Eşcâru'l-Huld*'un eksiksiz nüshası, Taşkent Ebu Reyhan el-Biruni Kütüphanesi'nde 498/2 demirbaş numarasıyla muhafaza edilmektedir. Bu nüsha h. 1245 (m. 1829/1830) yılında İskender-i Nesefî adlı müstensih tarafından istinsah edilmiştir [15, s. 75]. Eser 172 sayfadan (39. sayfadan 211. sayfaya kadar) oluşmakta, 15×24,5 cm ebatlarında ve her sayfada 15 satır yer almaktadır. Metnin hattı baştan sona tek düze, estetik ve okunaklı siyah mürekkeple yazılmış nesta'lîq-i şikeste hat türündedir. Cetveller siyah ve altın sarısı çizgilerle çekilmiş; noktalama işaretleri ile bazı kelimeler şengarf (kırmızı) mürekkeple vurgulanmış ve tüm sayfalarda mümsek (rekâbe) kullanılmıştır Nüshanın başında kırmızı mürekkeple *"Risâle-i Eşcâru'l-Huld ki nâmeş târîh est"* ibaresi yazılı olup, ebced hesabıyla hem kitabın adına hem de telif yılı olan h. 1139 (m. 1726/1727) tarihine işaret etmektedir. Metin Besmele ve Hamdele ile başlayıp[2, s. 39]*, "Temmet el-kitâb Eşcâru'l-Huld"* ketebe kaydıyla son bulmaktadır[2, s. 211]. Metinsel kapsayıcılığı ve özgünlüğü sebebiyle bu nüsha, mevcut araştırmada temel esas nüsha olarak kullanılmış ve veriler bu nüshadan çıkarılmıştır.

Hâce Muhammed A'zam Dedamarî Keşmirî, Keşmir'in âlimi, sûfîsi, tarihçisi ve şairi olup **1103/1691** yılında Srinagar'ın Dedamar bölgesinde dünyaya gelmiştir. Babası Hayrü'z-Zaman Keşmirî Müceddedî idi. Anne tarafından ise **Ahmed Yesevî'nin torunlarından olduğu belirtilen Şeyh Ekmelüddîn Mirza Kâmil Bedahşî'ye** mensuptu [4, ss. 180–181, 246–247; 23, ss. 29–30; 24, c. 1, ss. 93–95; 12, ss. 371–372].

Dedamarî, İslâmî ilimleri Srinagar'da öğrenmiş ve **1119** yılında Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir. Bununla birlikte, başka bazı sûfî tarikatlarla da ilişkisi bulunmuş ve *Eşcârü'l-Huld* adlı eserinde kendisini **Yesevî geleneğindeki Hakîm Ata'nın müridlerinden biri** olarak tanıtmıştır [4, s. 243, 245; 2, s. 115b].

Dedamarî'nin bu araştırma açısından en önemli eseri **Eşcârü'l-Huld**'dur. Eser **1139** yılında telif edilmiş olup sûfîliğe ve nesebe dair bilgiler içermektedir. Diğer önemli eseri **Vâkıât-ı Keşmir (Târîh-**

i A‘zamî) ise **1148** yılında yazılmaya başlanmış ve Keşmir’in tarihi ile buradaki sûfîler, velîler ve şairlerin hayatlarına ayrılmıştır**[12, s. 371; 11, s. 171].**

Dedamarî, **1179/1765** yılında vefat etmiştir **[24, ss. 92- 93; 12, s. 375] .**

3. Ahmed Yesevî Nesepnamesi Rivayetlerinin Çıkarılması

3.1. Birinci rivayet: Tomarın ön yüzü

İsimler zinciri: 19 isimden oluşmaktadır:

İmam Ali → İmam Muhammed Hanefiyye → Abdülfettah → Abdülcebbâr → Abdülkahhar → Abdurrahim → İshak Baba → Hârûn Şeyh → Mü'min Şeyh → A'yân Şeyh → Musa Şeyh → İsmail Şeyh → Yârfoğlı Hasan Şeyh → İftihar Şeyh → İshak Şeyh → Mahmud Şeyh → İlyas Şeyh → İbrahim Şeyh → Ahmed Yesevî.

Lakab ve unvanlar: İmam, aleyhisselâm, Baba, Şeyh, Yârfoğlı.

3. 2. İkinci rivayet: Tomarın arka yüzü

İsimler zinciri: 20 isimden oluşmaktadır:

• İmam Ali → İmam Muhammed Hanefiyye → Abdülfettah → Abdülcebbâr → Abdülcelîl → Abdülkahhar / Abdülkathar → Abdurrahim → İshak Baba → Hârûn Şeyh → Mü'min Şeyh → A'yân Şeyh → Musa Şeyh → İsmail Şeyh → Yârfoğlı Hasan Şeyh → İftihar Şeyh → İshak Şeyh → Mahmud Şeyh → İlyas Şeyh → İbrahim Şeyh → Ahmed Yesevî.

• Sadriddin Şeyhin oğlu Şeyh Ahmed Danişmend zinciri: 24 isimden oluşmaktadır:

Şeyh Muhammed Sufi Danişmend → Hatib Ata Ekber → Şeyh Ahmed Mevlana → Şeyh Musa Mukri → Nureddin Muhammed → Molla Ebadullah → Mevlana Nasrullah → Mevlana Şeyh Abdülfettah → Mevlana Nasirüddin Ebu Nasır → Şeyh Abdülfettah → Mevlana Şeyh Muhterem → Şeyh Mansur → Mevlana Hidayet → Şeyh Ebu’l-Muin → Mevlana Hacı Lütfullah → Mirabuyi → Şeyh Vesim Muhammed → Şeyh Musa → Şeyh İsa → Şeyh Nur → Ebu’li Şeyh → Tahir Şeyh → İbrahim Şeyh → Tahir Şeyh

Lakab ve unvanlar: Hazret, Emîrü'l-mü'minîn, Padişah, Baba, Şeyh, Dânişmend, Mevlânâ, Hatip, Mîr, Hacı.

3.3. Üçüncü rivayet: Cevâhirü'l-Ebrâr

İsimler zinciri: 21 isimden oluşmaktadır:

İmam Ali b. Ebî Tâlib → İmam Muhammed Hanefiyye → Abdülfettah → Abdülkahhar → Abdurrahman → Şeyhü'ş-şüyûh Hace İshak Baba → Şeyh Hârûn → Şeyh Mü'min → Şeyh Musa → Şeyh İsmail → Şeyh Hasan → Şeyh Hüseyin → Şeyh Osman → Şeyh Ömer → Şeyh İftihar → Şeyh Muhammed → Şeyh Mahmud → Şeyh Mahmud → Şeyh İlyas → Şeyh İbrahim → Hace Ahmed.

Lakab ve unvanlar: İmam, aleyhisselâm, Şeyhü'ş-şüyûh, Hace, Türkistan Kutbu, Şeyh.

3.4. Dördüncü rivayet: Lemehât min Nefehâti'l-Kuds

İsimler zinciri: 18 isimden oluşmaktadır:

Hazret Ali → İmam Muhammed Hanefiyye → Abdülfettah → Abdülcebbâr → Abdülfettah → Abdurrahman → İshak Baba → Hârûn Şeyh → Yunus Şeyh → Musa Şeyh → İsmail Şeyh → Hasan Şeyh → Osman Şeyh → Ömer Şeyh → İftihar Şeyh → Mahmud Şeyh → İbrahim Şeyh → Ahmed Yesevî.

Lakab ve unvanlar: Hazret, aleyhisselâm, İmam, Baba, Şeyh.

3.5. Beşinci rivayet: Hüccetü'z-Zâkirîn

İsimler zinciri: 18 isimden oluşmaktadır:

Emîrü'l-mü'minîn Ali (kerremallahu vechehû) → İmam Muhammed Hanefiyye → Abdülfettah → Abdülcebbâr → Abdülfettah → Abdurrahman → İshak Baba → Hârûn Şeyh → Yunus Şeyh → Musa Şeyh → İsmail Şeyh → Hasan Şeyh → Osman Şeyh → Ömer Şeyh → el-İftihar Şeyh → Mahmud Şeyh → İbrahim Şeyh → Ahmed Yesevî.

Lakab ve unvanlar: Emîrü'l-mü'minîn, kerremallahu vechehû, İmam, Baba, Şeyh.

3.6. Altıncı rivayet: Eşcârü'l-Huld

İsimler zinciri: 19 isimden oluşmaktadır:

Emîrü'l-mü'minîn İmamü'l-müslimîn Ali b. Ebî Tâlib → İmam Muhammed Hanefiyye → Abdülfettah → Abdülcebbâr → Abdülfettah → Abdurrahman → İshak Baba → Hârûn Şeyh → Yunus Şeyh → Musa Şeyh → İsmail Şeyh → Hasan Şeyh → Osman Şeyh → Ömer Şeyh → İftihar Şeyh → Mahmud Şeyh → Muhammed Şeyh → İbrahim → Hazret Sultan Hace Ahmed Yesevî.

Lakab ve unvanlar: Emîrü'l-mü'minîn, İmamü'l-müslimîn, İmam, Baba, Şeyh, Hazret Sultan Hace.

4. Hace Ahmed Yesevi Nesebnâmelerinin Yapısal ve Karşılaştırmalı Analizi

İncelenen tüm kaynaklar (Astan-ı Kuds 39915 numaralı Tomar, *Cevâhiru'l-Ebrâr*, *Lemehât*, *Hucetu'z-Zâkirîn* ve *Eşcâru'l-Huld*), Hz. Ali (r.a.) ile Hace Ahmed Yesevi arasındaki neseb bağında temel bir "merkezi çekirdek" üzerinde hemfikirdir. Bu silsile; Hz. Ali → İmam Muhammed Hanefiye → İshak Baba → Harun → Musa → İsmail → Hasan (veya Yarfoğlu Hasan) → İftihar → Mahmud → İbrahim → Hace Ahmed Yesevi şeklindedir. Bu zincir, başlangıç ve bitiş katmanlarında sabit kalırken, orta katmanlarda tarihsel süreç içerisinde varyasyonlar göstermektedir.

İsimlere dayalı yapısal karşılaştırmalar, nesebnâmeleri üç temel grupta sınıflandırmaktadır:

İlk grup olan "Sistemli Anlatı Geleneği"ni; *Lemehât*, *Hucetu'z-Zâkirîn* ve *Eşcâru'l-Huld* temsil eder. Bu eserler, Osman ve Ömer isimlerinin dâhil edilmesi ve iki Abdulfettah isminin tekrar edilmesi ile bir bütünlük arz eder. *Eşcâru'l-Huld*, Mahmud ile İbrahim arasına "Muhammed" ismini ekleyerek bir "bölgesel ekleme" göstermektedir.

İkinci grup olan "Tomar Odaklı Gelenek" (39915 numaralı Tomar), "Yarfoğlu" gibi yerel lakapların korunması, "A'yân Şeyh" isminin kaydedilmesi ve Osman-Ömer isimlerinin zikredilmemesi ile diğerlerinden ayrılır. Tomarın arka yüzü; "Abdülcelil" isminin zikredilmesi ve "Şeyh Muhammed Dânişmend"den "Tahir Şeyh"e kadar uzanan şecerenin kaydedilmesiyle, resmi/kelami metinlerden ziyade, ailevi ve yerel bir hafıza işlevi görmektedir.

Üçüncü grup ise *Cevâhiru'l-Ebrâr*'daki "Aracı/Köprü Gelenek"tir. Bu eser; Abdülcebbar ismini çıkarıp, Hüseyin ve Muhammed'i ekleyerek ve Mahmud ismini tekrarlayarak özgün bir şablon sunmaktadır. Bu metin, "Osman" ve "Ömer" isimlerini içermesiyle birinci gruba; "İlyas Şeyh" ve "Mümin Şeyh" isimlerini korumasıyla ise ikinci gruba (Tomar) yakınlık göstermekte ve iki gelenek arasında bir köprü işlevi görmektedir. Üstelik *Cevâhiru'l-Ebrâr*, diğer iki grubun aksine Türkçe kaleme alınmıştır.

Sonuç

Şecere ve Makamat Hace Ahmed Yesevi'nin tomarının (Astan-ı Kuds-i Rezevi, nr. 39915) kodikolojik ve diplomatik incelemesi, bu belgenin tek seferde meydana getirilmiş sabit bir eser olmadığını; farklı dönemlerde ve farklı amaçlarla şekillenmiş, canlı ve dinamik bir belge niteliği taşıdığını göstermektedir. Tomarın ön yüzü (recto), mühürler ve dualarla Yesevi nesebinin ve dinî konumunun meşruiyetini ortaya koymayı amaçlayan daha eski ve resmî bir katmanı temsil etmektedir. Arka yüzü (verso) ise mühürsüz ve ailevi nitelikte olup, gelecek nesillerin kaydedilmesine imkân tanıyan boşluklar içermekte ve farklı bir şecere sunmaktadır.

Araştırmanın önemli bulgularından biri, 39915 numaralı tomarın diğer Yesevi şecere metinlerinden farklı bir geleneği yansıtmasıdır. Diğer metinlerde şecere çoğunlukla Şeyh Abdülmelik veya Şeyh Safiyüddin kolları üzerinden takip edilirken, bu belgede soy silsilesi Şeyh Muhammed Sufi Danişmend Zernuki üzerinden temellendirilmekte ve bu kolun Hace Ahmed Yesevi'den meşruiyet kazanma biçimi vurgulanmaktadır. Bu farklılık, söz konusu tomarın Yesevi şecere geleneği içerisinde ayrı bir kola işaret ettiğini göstermektedir.

Kaynakların karşılaştırmalı incelenmesi, Yesevi şecere geleneğinin dört coğrafi bölgede geliştiğini ve iki ana biçimde ortaya çıktığını göstermektedir. Bunlardan ilki, özgün Türkçe unvanları, Yarfoğlî ve A'yân Şeyh gibi koruyan ve tomarın ön ve arka yüzlerinde izlenebilen "belge-tomar geleneği"dir. İkincisi ise anlatının coğrafi yayılımını yansıtan "tezkire-yazılı geleneği"dir. Bu gelenek, Osmanlı coğrafyasındaki Türkçe eserleri, Maveraünnehir'deki Farsça metinleri ve Eşcârü'l-Huld aracılığıyla Keşmir'e, oradan da Hindistan Yarımadası'na uzanan yayılımı kapsamaktadır.

Son olarak, tomar üzerindeki Atabat mührü, belgenin sahiplerinin bölgeötesi bir tasdik elde etme çabasına işaret etmektedir. Bununla birlikte, mührün aidiyetinin ve doğruluğunun kesin biçimde belirlenebilmesi için daha kapsamlı ve bağımsız araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışma, 39915 numaralı tomarın yerel aile geleneği ile resmî tezkire yazıcılığı arasında bir bağlantı noktası oluşturduğunu ve Yesevi kimliğinin farklı coğrafi bağlamlarda standartlaştırılarak daha geniş bir alana taşınma sürecini görünür kıldığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

1. Alizade Abbasali(2024), “Muhammed Şerif el-Hüseynî el-Alevî ve Huccetü’z-Zakirin Li-Reddi’l-Münkirin isimli eseri”, *Edeb Erkan*, S. 6. ss. 33–54. https://doi.org/10.59402/EE006202403
2. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam(1245), Eşcaru’l-Huld, Ebu Reyhan Biruni Yazma Eserler No: 498/2.
3. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam (Tarihsiz), Eşcaru’l-Huld, Oriental Research Library, Srinagar, No. 495.
4. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam(1263), Vakıat-ı Kaşmir, Kashmir University, No: 6175.
5. Dedmarî Kaşmirî Muhammed Azam (Tarihsiz). Eşcaru’l-Huld, Meclis-i Şoray-ı İslami, No: 18792.
6. Dedmarî Keşmirî Muhammed Azam. Eşcaru’l-Huld, Meclis-i Şoray-ı İslami, No: 17607, Tarihsiz.
7. DeWeese, Devin & Muminov, Ashirbek (Eds.) (2013). *Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 1: Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV–XIX вв.* Алматы–Блумингтон: Дайк-Пресс.
8. DeWeese, Devin (1996). "The Mashā'ikh-i Turk and the Khōjagān: Rethinking the Links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions." *Journal of Islamic Studies*, vol. 7, no. 2, pp. 180–207. https://doi.org/10.1093/jis/7.2.180
9. DeWeese, Devin (2000). "Sacred Places and 'Public' Narratives: The Shrine of Ahmad Yasavi in Hagiographical Traditions of the Yasavi Sufi Order, 16th–17th Centuries." *The Muslim World*, vol. 90, no. 3–4, pp. 353–376. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2000.tb03695.x
10. Eraslan, Kemal (1996). Mevlânâ Safiyyü'd-dîn, *Neseb-nâme Tercümesi*. İstanbul: Yesevî Yayıncılık.
11. Ethe Hermann, *Gatalogue of the Persian Manuscripts*, part. 1, Oxford, 1889.
12. Fazili Mohammad Ashraf(2023), *Our Heritage: Kashmir Chronicies Part 2*, Kindle Edition. ASIN: B0CHS614HM.
13. Ghodrati Vayghan Manizhe(2025), “Ahmad Yasavi and the Yasaviyya Order in Aşcaru’l-Hold”, *International Khoja Ahmed Yasawi Symposium Proceedings*, Turkestan, s. 37–43.
14. Hazînî, *Cevâhiru’l-Ebrâr min Emvâci’l-Bihâr*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No: TY 3893.
15. Jürgen, Paul(2001), Handlist Sufi Manuscripts (18th-20th centuries) in the holdings of the Oriental Institue, edited by Paul Paul&Ingeborg Baldauf, Academy of Sciences, Uzbekistan.
16. Khasanov Nodirkhon(2025), “Hazinî’nin ‘Hüccetü’l-Ebrâr’ Adlı Eseri Üzerine”, *Avrasya Beşeri Bilim Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 2, ss. 90–96.
17. Köprülü, Mehmed Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 3. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
18. Morimoto, Kazuo(2016), "An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids: A Testimony to the Dynasty’s Claim to Yasavi-ʿAlid Legitimacy?", *Oriens*, Vol. 44, No. 1–2, pp. 145–178. https://doi.org/10.1163/18778372-04401007
19. Muhammad ‘Alim Siddiqi(1406/1986), Lamahat min nafahat al-quds, with an introduction by Muhammad Nadhir Ranjha, Islamabad, Markaz-i Tahqiqat-i Farsi-i Iran va Pakistan,
20. Muhammed Şerif el-Hüseynî, Huccetü’z-Zakirin Li-Reddi’l-Münkirin. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, No: 372
21. Muminov, Ashirbek & Szuppe, Maria (2002). "Un document généalogique (*nasab-nâma*) d'une famille de Hwâja Yasawaî dans le Khanat de Kokand (XIXe s.)." *Eurasian Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 1–35. https://doi.org/10.4000/abstractairanica.4686
22. Muminov, Ashirbek, von Kügelgen, Anke; DeWeese, Devin & Kemper, Michael (Eds.) (2008). *Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 2: Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков*. Алматы: Дайк-Пресс.
23. Pirzade Abdülhalik Keşmiri, *Tarih-i Büzürgan-ı Kaşmir*, Punjab University Library, Lahor, 2014.
24. Raşidi Seyyid Hisamüddin(1983)*, Tazkere-yi Şuara-yı Kaşmir*, vol. 1.
25. Sultanov, Uktam (2018). "Zengi Ata’nın Nesli ve Onların Nesebnâmeleri Hakkında Bazı Mülahazalar." *Kul Hace Ahmed Yesevî Makaleler Kitabı*, Editör: Prof. Dr. Nadirhan Hasan, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi / DMR Grafik, ss. 363–384.
26. Şecere ve Makâmât-ı Hâce Ahmed Yesevî(Muhtemelen 10. h. / 16. m. yy.). Meşhed Âstân-ı Kuds-i Rezevî Kütüphanesi ve Belge Merkezi, Genel No: 39915, [t.y.].
27. Tosun, Necdet (Ed.). (2017). "Hace Ahmed Yesevi Seçme Makaleler" . Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.

«TANZIL US-SOLIHIN» ASARINING YASSAVIYSHUNOSLIKDAGI AHAMIYATI

THE SIGNIFICANCE OF THE WORK 'TANZIL US-SALIHIN' IN YASAWILOGY

Nodirxon Dadaxonovich Hasanov[1]
Nodirkhon Dadakhonovich Khasanov[2]

Kirish

Tarixdan ma'lumki, Oltin O'rda davridagi diniy-tasavvufiy matnlardan "Nahju'l-Faradis", "Qisasu'l-Anbiyo", "Tabariy Tafsiri tarjimasi", "Muinu'l-Murid" kabi salmoqli asarlar Xorazm turkchasida bitilgan. Bu davrda bitilgan diniy va tasavvufiy asarlar turk tilining adabiy til sifatida rivojlanishiga hissa qo'shgan, keyinchalik taraqqiy etgan Chig'atoy turkchasi uchun muhim poydevor hozirlagan. Xorazm turkchasida yozilgan ko'plab asarlar islom e'tiqodi va tasavvufiy tafakkurning keng xalq ommasiga yetkazilishiga ko'maklashgan. Shu nuqtai nazardan, Yassaviylik ta'limotini o'z ichiga olgan va ayniqsa, Yassaviy darveshlari uchun yo'l-yo'riq ko'rsatish vazifasini o'tagan "Tanzilu's-solihin" tasavvuf an'anasi ichida turk tilida bitilgan ilk asarlardan biri sifatida e'tiborga sazovordir.

Tasavvuf islom tafakkuri ichida muhim o'rin tutib, turli hududlarda ko'plab tariqatlar va ta'limotlar atrofida shakllangan. Turk dunyosida Ahmad Yassaviy asos solgan Yassaviylik xalq orasida keng tarqalgan tasavvufiy an'anaga aylangan va shu an'ana asosida ko'plab yozma yodgorliklar yaratilgan. Ilm olamiga yangidan taqdim etilgan va hali yetarlicha o'rganilmagan "Tanzilu's-solihin" Yassaviylik an'anasining ta'limot va prinsiplariga bag'ishlab bitilgan.

"Tanzilu's-solihin"ning tavsifi

To'liq nomi "Tanzilu's-solihin ve Keşfu Hâcâtu'l-Muridin" ("Solihlar nozil bo'lishi va muridlar hojatlarining kashf etilishi") bo'lgan ushbu asar diniy-tasavvufiy matn bo'lib, Yassaviylik tariqati bilan chambarchas bog'liqdir. Asarning ma'lum ikki nusxasidan Toshkent nusxasi oxiridan nuqsonli (kam)dir. Shu sababli oxirgi qismdagi ketebe qaydi bu nusxada mavjud emas. Qo'qon nusxasi to'la bo'lgani bois, uning oxiridagi manzum ketebe qaydi yozilish sanasi haqida hozircha qo'ldagi yagona dalildir. Bu yerda abjad hisobi bilan ko'rsatilgan sana hijriy 577-yil (milodiy 1181/1182) sifatida aniqlangan (Boltaboyev, 2021, 510).

Asar nomidan ko'rinib turibdiki, u solih kishilarga qaratilgan qo'llanma bo'lishi, muridlarning ma'naviy ehtiyojlarini qondirish uchun qulovuz sifatida bitilgan. Shunga ko'ra, asarda tasavvufning asosiy tushunchalari va Yassaviylik ta'limotlari izohlanadi. Asarning kirish qismida o'tmishdagi shayxlar ulkan meros qoldirgani, jamiyatga ijobiy ta'sir ko'rsatgani, biroq bu meros vaqt o'tishi bilan unutilib, tariqat ahli va tasavvufiy hayot zaiflashgani qayd etiladi. Ortidan asar yozilgan davrdagi muridlarning ma'naviy tamoyillardan uzoqlashib, dunyoviy nafsga berilgani urg'ulanadi. So'ngra asarning yozilish maqsadi oydinlashtiriladi. Muallifning maqsadi murid va talabgor tariqat a'zolariga yo'l ko'rsatish hamda ma'naviy qo'llanma taqdim etishdan iborat. Shu bois asar bir turdagi qo'llanma, yo'riqnoma kitob sifatida tayyorlangani ma'lum bo'ladi:

ol sebebdin bizi͡ng 'aṣrımızdaġı ṭarīḳat sulṭānları ve ḥaḳīḳat burhānları turkistān meşāyiḫleri risāle ḳoldılar erse kim murīdlerġa ve niyāz-mendlerġa mev'iẓatī bolsun tėp ve meşāyiḫlerġa teẕkiretī bolsun tėp ve 'āşıḳlar kö͡nglike tesellī bolsun tėp ve 'ārifler cānınġa tecellī bolsun tėp, ol vechdin nefeslerini icābet ḳıldım... bu umīd uze şerī'at ve ṭarīḳat ve ḥaḳīḳat sözlerini cem' ḳılıp musecca' ḳıldım…ėmdi dervīşler kerek kim bizi͡ng ḥaḳḳımızda melāmet tilini uzatıp 'ayb ḳılmasalar ve inṣāf şukrini ber-cāy kėlturseler ve 'amel ḳalḳanını utru tutsalar ve ḥased ḳılıçını çalmasalar ve ġıybet zehrini saçıp ġayret yasını ḳurup teşnī' oḳını atmasalar ve miḫnet zehrini saçmasalar tėp ol vech uze risāle tertīb ḳılıp bu risāleġa tenzīlu'ṣ-ṣaliḫīn ve keşfu ḥācāti'l-murīdīn at ḳoydum (B-2b/1-15).

O'zbekcha ma'nosi: "Shu sababdan bizning zamonimizdagi tariqat sultonlari va haqiqat burhonlari bo'lgan Turkiston mashoyixlari muridlarga va duotalab kishilarga nasihat bo'lsin, mashoyixlarga tazkira bo'lsin, oshiqlar ko'ngliga tasalli bo'lsin, oriflar joniga tajalli bo'lsin deb risola

[1] Mirzo Ulug'bek nomidagi O'zbekiston Milliy universiteti, Toshkent, o'zbek filologiyasi fakul'teti, professor; filologiya fanlari doktori, nadirhanhasan@gmail.com

[2] National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Faculty of Uzbek Philology, Professor, Doctor of Philological Sciences.

yozishni talab qilishganda, ularning taklifini qabul qildim... Shu umid ustiga shariat, tariqat va haqiqat so‘zlarini jamlab, musajja (qofiyali nasr) qildim... Endi darveshlar kerakmiki, biz haqqimizda malomat tilini uzatib ayblamasalar, insof shukrini bajo keltirsalar, amal qalqonini qarshi tutsalarki, hasad qilichini chopmasalar, g‘iybat zahrini sochib, g‘ayrat yoyini qurib ta’na o‘qini otmasalar va mehnat zahrini sochmasalar deb, shu vajh ila risola tartib etib, bu risolaga “Tanzilu’s-solihin va kaşfu hâcâtu’l-muridin” (Solihlar nozil bo‘lishi va muridlar hojatlarining kashf etilishi) deb nom qo‘ydim.”

Asarning ma’lum ikki nusxasi mavjud:

1.Toshkent nusxasi: Nuqsonli nusqa bo‘lib, XIX asrda ko‘chirilgan. O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti Qo‘lyozmalar kutubxonasida 10171-raqam ostida saqlanayotgan majmuaning 124b–134a varoqlari orasida joylashgan. Nusxa ehtimol Farg‘ona vodiysida tayyorlangan (Babadjanov va boshq., 2002, 255). Nusxa to‘rtinchi munojot oxiridagi hikmatning beshinchi misrasi bilan tugallanadi. Keyingi yetti munojot bu nusxada mavjud emas.

2. Qo‘qon nusxasi: Toshkent nusxasiga nisbatan qadimiyroq va to‘liq nusqa bo‘lib, Qo‘qon shahridagi G‘afur G‘ulom nomidagi adabiyot muzeyida 698-raqam ostida ro‘yxatga olingan majmuaning 1b–21b sahifalari orasida o‘rin olgan. Jami 43 sahifadan iborat bu nusxa ta’liq yozuvi bilan ko‘chirilgan bo‘lib, kotibi, ko‘chirilgan sanasi va joyi ko‘rsatilmagan bo‘lsa-da, Farg‘ona vodiysida istinsoh qilinganini aytish mumkin (Boltaboyev, 2021, 511).

“Tanzilu’s-solihin”ning har ikki nusxasi ko‘chirilgan sana aniq ko‘rsatilmagan bo‘lsa-da, yozuv stili, ishlatilgan qog‘oz turi va lisoniy xususiyatlari e’tiborga olinsa, Qo‘qon nusxasi qadimiyroq ekani ma’lum bo‘ladi. Toshkent nusxasi XIX asrda ko‘chirilgani bois Chig‘atoy turkchasi unsurlarini Qo‘qon nusxasiga nisbatan aniqroq o‘z ichiga oladi. Garchi bir asarning nusxalari bo‘lsa-da, har ikki nusxa turli manbalarga tayanib tuzilgan. Toshkent nusxasi nuqsonli bo‘lishiga qaramay, matnda katta o‘lchovda muvofiqlik saqlangani uchun jumlalarning buzilishiga ko‘p duch kelinmaydi. Aksincha, Qo‘qon nusxasida kotibning unutishi va tashlab ketishi kabi xatolarga tez-tez duch kelinadi. Matnning umumiy tuzilishi har ikki nusxada katta darajada o‘xshash bo‘lsa-da, jumlalar va she’rlarda sezilarli farqlar mavjud (Boltaboyev, 2022, 147). Ba’zi hollarda kotiblar Xorazm turkchasidagi so‘zlarni tushunmagani bois noto‘g‘ri ko‘chirgan, ba’zan esa o‘z davrining til xususiyatlariga moslashtirishga harakat qilgan.

Til va uslub xususiyatlari shundan iboratki, “Tanzilu’s-solihin” Xorazm turkchasida bitilgan bo‘lib, tili va uslubi jihatidan davrining til tuzilishini, tasavvufiy ta’limotlarni va adabiy xususiyatlarni aks ettiradi. Asarning ma’lum nusxalari bevosita yozilgan davrga oid bo‘lmay, Chig‘atoy turkchasi hukmron bo‘lgan davrda ko‘chirilgani asarda Chig‘atoy turkchasi unsurlarining ham aralash holda uchrashiga sabab bo‘lgan. Shuningdek, asardagi hikmatlarning tili ayrim arxaik so‘zlarni istisno qilganda, umumiy holda Chig‘atoy turkchasi xususiyatlarini namoyon qiladi.

Uslub xususiyatlariga qaraladigan bo‘lsa, “Tanzilu’s-solihin” munojotlar oxiridagi hikmatlardan tashqari nasriy asardir. Biroq nasriy qismlar saj (qofiyali nasr) xususiyatlarini tashiydi. Asarda jumlalarning ohangdor tarzda tuzilishi, so‘zlarning ma’nolari kuchaytiriladigan shaklda takrorlanishi, iboralarda o‘xshashliklarga murojaat qilingani e’tiborga molikdir. Xususan, har bir munojot boshida kelgan Allohga iltijolar sajli iboralar bilan qurilgan. Masalan, to‘qqizinchi munojotning boshi quyidagichadir:

ilāhī melik-sėn, mulkuŋ içinde saŋa ma‘zūlluḳ yoḳ. kerīm-sėn kim vucūduŋda melūlluḳ yoḳ. ‘azīzī turur-sėn ki ‘izzetiŋe meşġūlluḳ yoḳ. ilāhī sėniŋ atıŋ turur ‘alīm u ḫabīr, arıḳ ṣıfātıŋ turur semī‘ vu baṣīr. sėn yana ni‘me’l-mevlā ve ni‘me’n-naṣīr. ilāhī kėçurgil mėndin taḳṣīr u ḳuṣūr. şeyṭān u havā çerigini ḳılġıl maḳhūr. meniŋ cānım bolsun ma‘mūr. ey ġāfil, sėn bolmaġıl bu dunyāke maġrūr (B-19a/8-12).

Asar muallifi ham kirish qismida o‘z asarini sajli iboralar bilan yozganini urg‘ulaydi: bu umīd uze şerī‘at ve ṭarīḳat ve ḥaḳīḳat sözlerini cem‘ ḳılıp musecca‘ ḳıldım (B-2b/9-10) “Bu umid ustiga shariat, tariqat va haqiqat so‘zlarini jamlab musajja qildim.”

Asarning har bir bo‘limi shu tarzda musajja iltijolar bilan boshlanadi va bular matnning ma’naviy muhitini kuchaytiradi. So‘ngra ey darvesh iborasi bilan darveshlarga qaratilgan ma’lumotlar, ogohlantirishlar, nasihatlar keladi. Asar muridlarga yo‘l ko‘rsatish maqsadini ko‘zlagani uchun didaktik uslubda bitilgan. Har bir bo‘limning asosiy mohiyatini tashkil etuvchi va didaktik ma’no tashiydigan bu qismlarda tasavvufiy ta’limotlar, jumladan, Yassaviylik ta’limotlari amaliy misollar

bilan izohlanib, o‘quvchiga yo‘l ko‘rsatishga harakat qilinadi. Asarda tasavvufiy ta’limotlar sodda va didaktik uslubda yetkazilgan. Shayx va murid munosabati, nafs tarbiyasi va shariat-tariqat-haqiqat kabi mavzular o‘quvchiga yo‘l-yo‘riq ko‘rsatadigan til bilan taqdim etilgan. Har bir bo‘lim Ahmad Yassaviyning hikmat deb atalgan she’ri bilan yakunlanadi. Bu she’rlar ham asardagi bayonni kuchaytiradi, ham o‘quvchining ma’naviy tuyg‘ularini harakatga keltiradi. She’rlar ayni paytda bo‘lim ichida keltirilgan ma’lumot va nasihatlarning xulosasi vazifasini o‘taydi.

“Tanzilu’s-solihin”da turkcha jumlalar ichiga tez-tez arab tilida oyat va hadislardan iqtiboslar qalashtirilgan, bularning turkcha matn bilan uyg‘un ko‘rinish kasb etishi, matnda yetkazilishi ko‘zlangan xabarning quvvatlanishiga harakat qilingan. Muallif oyat va hadislardan iqtibos keltirar ekan, matn va matndagi xabarlarning tayanchini mustahkamlashni, o‘quvchining ishonchini oshirishni hamda matnning ma’naviy qatlami, didaktik yo‘nalishini kuchaytirishni maqsad qilgani tushuniladi. Shu bilan birga, bu usul bilan asardagi duo va munojotlarning ta’siri yaqqol ko‘rinib, asarning ma’naviy chuqurligi ortgan. Tabiiyki, bunday holatlarda o‘quvchilarning bu oyat va hadislarga, arabcha o‘zak iboralarga voqif bo‘lishi kutilgan. Bularning barchasi muallifning maqsadi bo‘lgan asarning o‘rgatuvchi va yo‘l-yo‘riq ko‘rsatuvchi jihatiga ijobiy ta’sir ko‘rsatgan. Masalan:

ilāhī munça ḫalāyıḳnı minhā ḫalaḳnākum vilāyetindin kelturdung ve fīhā nu‘idukum ėlinde maḥbūs ḳıldıng ve minhā nuḫrucukum kendinge çıḳarur-sėn. ferīḳun fī’l-cenneti ve ferīḳun fī’s-sa‘īr tāziyānesi birle ferişteler ke surdurup ildurur-sėn. ilāhī cānımġa ḳaçan kim yā eyyetuhā’n-nefsu’l-muṭme’inne nidāsı kelse irci‘ī ilā rabbiki fermānı bolsa ‘aḳlımnıng ḳulaġıġa ellā teḫāfū velā taḥzenū teşrifi bolsa ilāhī könglumnung tilinde lā ilāhe illāllāh Muḥammedun resūlullāh kelimesini revān ḳılġıl (B-4a/1-5).

O‘zbekchaga tarjimasi: “Ilohi, buncha yaratilganlarni “Sizni tuproqdan yaratdik” viloyatidan keltirding va “Sizni unga qaytaramiz” diyorida mahbus qilding va “Sizni undan chiqaramiz” shahriga chiqarasan. “Bir guruh jannatda, bir guruh esa jahannamda” qamchisi bilan farishtalarga surdirib eltasan. Ilohiy, jonimga “Ey hotirjam nafs!” nidosi kelgan, “Rabbiga qayt” farmoni bo‘lgan, aqlbearing qulog‘iga “Qo‘rqmanglar, mahzun bo‘lmanglar” tashrifi yetgan zamon ko‘nglim tilida “Allohdan o‘zga iloh yo‘q, Muhammad uning elchisidir” kalimasini ravon qil.”

Yuqoridagi misolda oxirida kelgan kalimai tavhiddan tashqari boshdagi ilk uch iqtibos “Toha” surasi 55-oyatidan olingan. Ortidan “Sho‘ro” surasi 7-oyat, “Fajr” surasi 27 va 28-oyatlar, “Fussilat” surasi 30-oyatidan iqtiboplarga o‘rin berilgan.

Muallif o‘quvchiga murojaat qilgan qismlarda ba’zan turkchaga tarjima qilgan ma’lumot jumlalarining arabchalariga ham joy beradi. Masalan:

ey dervīş tevḥīd enbiyānıng tācı turur ve evliyānıng sirācı turur kim et-tevḥīdu tācu’l-enbiyā ve sirācu’l-evliyā. tevḥīd muvaḥḥidler mi‘rācı turur ve ‘ābidler minhācı turur kim et-tevḥīdu mi‘rācu’l-muvaḥḥidīn ve minhācu’l-‘ābidīn (B-3b/5-7).

“Tanzilu’s-solihin” tili va uslubi bilan Xorazm turkchasi xususiyatlarini o‘zida mujassam etgan muhim tasavvufiy asardir. Ham fonetik, ham morfologik tuzilishida davrining til xususiyatlariga duch kelinadi, asar bayon tarzi va yozilish uslubi bilan tasavvufiy qimmati qatorida adabiy qozonishga ega bo‘ladi. Arab va fors tillarining ta’siriga qaramay, asarning sodda bayoni uni turk tasavvuf adabiyoti ichida ham muhim mavqega joylashtiradi.

Asarning Yassaviylik nuqtai nazaridan qiymati va Yassaviyga nisbat berilishi masalasiga kelsak, “Tanzilu’s-solihin”ning kirish qismida Ahmad Yassaviy “Allohning gunohkor, kamtarin va faqir quli” (el-‘abdu’l-faḳīr el-ḥaḳīr el-muẕnib ilāllāhu te‘ālā) sifatida tanishtiriladi va o‘tmishdagi shayxlarning qanday kishilar bo‘lganiga doir Yassaviyning so‘zlari keltiriladi. Undan tashqari asarda kelgan har bir munojotning oxirida bir tondan Yassaviyga tegishli ekani alohida ta’kidlanib hikmatlar keltiriladi. Bu iboralar muallif Ahmad Yassaviy ekanligi haqidagi fikrni uyg‘otadi (Turdialiyev, 2017, 163).

Ahmad Yassaviyga xos yuqoridagi iboralar, ayniqsa, tasavvuf an’anasida kamtarona uslub sifatida tez-tez ishlatilgan. Shaxs Allohning huzurida ojiz va gunohkor ekanini qabul qilib, o‘zini kichik ko‘rsatadi va tavozu namoyish etadi. Shuningdek, bir asarda xususan muallif o‘zini bunday iboralar bilan tushuntiradi. Asardagi iboralarning Yassaviyga tegishli ekanini uning “Faqrnoma” asari bilan “Tanzilu’s-solihin”ni qiyoslagan holda va o‘xshashliklarga e’tibor qaratib qayd etish mumkin (Hasan 2018, 557). Shuningdek, Haziniy (XVI asr) “Javohiru’l-abror” asarida “Tanzilu’s-solihin”dan iqtiboslar olganini ko‘rishimiz mumkin. Bizningcha, asarning Yassaviy qalamiga mansub bo‘lishi ehtimolini kuchaytiradigan jihatlar quyidagilardir:

1.Risola “Ammā bilgil ve āgāh bolġıl…andaġ aytur… şeyḫ Aḥmed Yassavī...” jumlalari bilan boshlanib, “Olturġıl yana tiziŋ çökupen, èşit Ḫvāca Aḥmedniŋ kelāmı” misralari bilan tugagan.

2.Risolada Boyazid Bistomiy, Junayd Bag‘dodiy, Ma’ruf Karxiy, Ibrohim ibn Adham, Hasan Basriy, Shahobiddin Suhravardiy kabi tan taniqli sofiylarning nomlari tilga olinganiga qaramay, Ahmad Yassaviygacha yoki undan keyin Movarounnahr va Turkistonda yashagan hech bir shayxning nomi zikr etilmagan.

3.Risola boshdan-oyoq turk tilida yozilgan (Hasan, 2018, 557–558).

Kataba qaydining she’r ichida uchrashi va Ahmad Yassaviyning bu risoladagi so‘zlarini tinglash lozimligiga doir ifodalar asarning uning so‘zlaridan tashkil topgani haqidagi fikrni quvvatlaydi. Fazlulloh Ro‘zbehon tomonidan XVI asr boshida bitilgan “Mehmonnoma-yi Buxoro” nomli asarda Yassaviyning turkcha tasavvufiy asari borligi, unda sayr-i suluk va tasavvuf ilmining haqiqatlari o‘rin olgani tilga olinadi:

“Alloh bu faqirga fayzlarini tuhfa qilgan va mehnat etgan barcha foydalardan biri shundan iborat edi. Xoja Yassaviyning (Alloh aziz ruhini muqaddas qilsin) kitoblaridan birini o‘qidim va u turkcha edi. Unda sulukka erishish nuqtalari va darajalarini bayon etuvchi bir qancha ilmlarning tafsilotlari hamda tasavvuf ilmining haqiqatlarini topdim. Aslo uning kabi yozilgan mavjud bo‘lgan haqiqatni, unga yetishishni va soliklarning manzillari tartiblarini zikr etadigan kitob borligiga ishonmayman. U yerda qolgan kechalarda o‘sha kitobning o‘qilishi bilan bir qismining hatto sharh va tavsifi qilib bo‘lmaydigan fayz va barokatlar ato etilayotgan edi” (Gedik, 2012, 237).

“Mehmonnoma-yi Buxoro”da Yassaviyga tegishli ekani qayd etilgan tasavvufga oid turkcha asar haqidagi ayrim ma’lumotlar “Tanzilu’s-solihin”ning mundarijasi bilan mos kelsa-da, Fazlulloh Ro‘zbehon asarning nomini tilga olmagani uchun so‘z yuritilayotgan asar “Tanzilu’s-solihin” ekanligi haqida keskin hukm chiqarish mushkul. Boshqa tomondan, har qancha asarning boshida Yassaviyning nomi tilga olingan, asarda joy olgan she’rlar Yassaviyga tegishli ekani alohida urg‘ulangan bo‘lsa-da, asarning bevosita Yassaviyga mansubligi masalasi bahstalabdir. Asarda Yassaviy yodga olingan o‘rinlarda rahmatullohi ‘alayh iborasiga o‘rin berilishi va uning asar yozilgan sanadan oldin (milodiy 1166/1167-yillarda) vafot etgan bo‘lishi muallif masalasiga ehtiyotkorona yondashish lozimligini ko‘rsatadi. Yana bir ehtimol asar Ahmad Yassaviyning so‘zlari va ta’limotlari asosida bir shogirdi tomonidan jamlangan bo‘lishi mumkinligidir. Biroq bu holda Yassaviyning “Allohning gunohkor, kamtarin va faqir quli” sifatida tavsiflanishi bevosita shogirdining ifodasimi yoki Yassaviyning o‘zi uchun ishlatgan so‘zimi munozaralidir.

“Tanzilu’s-solihin”ning yassaviylikka qo‘shgan hissasi shundan iboratki, asar yassaviylik tariqatining asosiy tamoyillari tizimli ravishda yoritilgan muhim manbadir. Garchi XVI asrda Haziniy qalamiga mansub “Javohiru’l-abror” kengroq va batafsilroq ma’lumotlarni o‘z ichiga olsa-da, “Tanzilu’s-solihin”da tasavvuf va uning prinsiplari, faqr tushunchasi, zikr va samo amaliyotlari ilk bor ilgari surilgan. Qolaversa, asarda Yassaviylik tariqatining ta’lim tarbiyasi, axloqiy me’yorlari va murshid-murid munosabatlari kabi masalalar batafsil ko‘rib chiqilgan. Xususan, asarning yettinchi bo‘limi bo‘lgan shayx-murid munosabatlari va uning odobi, sakkizinchi bo‘lim bo‘lgan shariat-tariqat-haqiqat bayoni asarning salmoqli qismini tashkil etadi.

“Tanzilu’s-solihin”ni muhim qilgan jihatlardan biri, har bir bo‘limning oxirida “Andaġ kim Şeyḫ Aḥmed Yassavī aytur” jumlasidan so‘ng turkcha she’rlarga o‘rin berilganidir. Bu she’rlar Ahmad Yassaviydan yetib kelgan yozma meros borasida muhim hissa hisoblanadi. Asarda turli vasilalar bilan ellik atrofdagi turli mavzularga taalluqli Qur’oni Karim oyatlariga o‘rin berilgan. Bular ayni paytda tasavvufiy adabiyot namunalarida bot-bot uchraydigan oyatlardir. Shuningdek, asarda ifodalangan g‘oyalar tez-tez hadislar bilan ham quvvatlangan.

Asar Yassaviylik tariqatining asosiy prinsiplari, ma’naviy ierarxiyasini yuzaga chiqarib, bu an’ananing o‘ziga xosligini anglash borasida muhim hissalar qo‘shadi. Asarning ko‘p joylarida mavzular ko‘ngil markazli, ko‘z-ko‘z qilishdan yiroq, samimiyatga asoslangan holda yoritilgani e’tiborni tortadi. Asarda tasavvufiy mavzularning ishlanishi va Yassaviylikka qo‘shgan hissasi tadqiqotning munojotlar va tematik tuzilishi bo‘limida atroflicha muhokama qilingan.

Asarning mundarijasi haqida gapiradigan bo‘lsak, “Tanzilu’s-solihin” an’anaviy tarzda basmala, Allohga hamd va Payg‘ambarimizga na’t bilan boshlanadi. Bu qismlarda ayrim arabcha jumlalar ham uchraydi. Ortidan Yassaviyning nomi zikr qilinib, uning o‘tmishdagi shayxlarning fazilatlari, hozirda esa tariqat ahli zayiflashgani haqidagi qarashlariga o‘rin berilgan. So‘ngra kitobning

yozilish sababi oydinlashtirilib, asarning nomi keltirilgan. Boshidan uch sahifa hajm olgan ushbu qisqacha kirishdan so‘ng munojot deb atalgan bo‘limlarga o‘tilgan. Asarda tartib bilan tavhid, ma’rifat, ishq, zikr, tasavvuf va uning haqiqatlari, faqr, shayx-murid munosabatlari va odoblari, shariat-tariqat-haqiqat, riyozat, samo va uning shartlari, samoning sifatlari bo‘lishi bilan o‘n bir munojot mavjud. Har bir bo‘lim Allohga iltijo bilan boshlangani bois bo‘limlarga munojot nomi berilgan. Har bir bo‘limdagi iltijo bo‘limning mavzusiga qarab tuzilgan. Masalan, tavhid bo‘limida Allohning birligi va mutlaq qudrati ta’kidlanib munojot qilingan bo‘lsa, zikr bo‘limida zikr qiluvchilardan aylashini, ishq bo‘limida oshiqlardan aylashini so‘rab duolar qilingan. Allohga iltijolardan so‘ng muallif darveshlarga murojaat qiladi va bo‘limning mavzusiga ko‘ra ma’lumotlar beradi, nasihat va ogohlantirishlar yo‘llaydi. Riyozatga bag‘ishlangan to‘qqizinchi bo‘limdan tashqari boshqa bo‘limlarning oxirida Yassaviyning mavzu bo‘yicha aytgan hikmatlari bilan munojotlar yakunlanadi. Bu hikmatlarning hech biri ma’lum “Devoni hikmat” nashrlarida topilmasligi diqqatni tortadi. Shunga qaramay, hikmatlar “Devoni hikmat”dagi hikmatlarga ifoda, ma’no va mundarija jihatidan o‘xshashlik ko‘rsatadi va mushtarakdir. Shu tarzda har bir bo‘lim iltijo/munojot, nasihat va hikmat bo‘lib uch asosiy qismdan tashkil topadi.

Ahmad Yassaviy hikmatlarida munojotlarga duch kelinishi bu janrning yassaviylik an’anasidagi o‘rnini ko‘rsatadi. “Tanzilu’s-solihin”dagi munojotlar va ularning tematik tuzilishi borasida to‘xtaladigan bo‘lsak, asarning har bir bo‘limi munojot bilan boshlanadi. O‘n bir bo‘limda turli mavzular yoritilgan bo‘lib, ketma-ket quyidagicha o‘rganilgan:

Tavhid: Asarning ilk bo‘limi tasavvufiy ta’limotlarda markaziy o‘rin tutgan tavhid (Allohning birligi) tushunchasini izohlaydi. Bu yerda tavhid barcha iymon keltirganlar uchun asosiy qadriyat sifatida qaraladi. Allohdan o‘zini tavhid daraxti ustida vahdat bulbuli kabi aylashini tilagan muallif tavhidning nabiyalar toji, veliylar chirog‘i, muvahhidlar me’roji, obidlar bosh yo‘li, jon yorug‘ligi va ko‘ngil sokinligi ekanini qayd etadi. Uning fikricha, tavhid insonning ichki dunyosini tartibga soladi. Zero, oriflarning shukri va ma’rifati tavhid bilan mukammal bo‘ladi, muhiplarning muhabbati tavhid bilan bardavom bo‘ladi (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 3b). Tavhid bo‘limining boshida tavhid daraxti, tariqat atirgul bog‘i, haqiqat maydoni uchligidan keyin tasavvufning asosiy tushunchalaridan bo‘lgan ma’rifat, muhabbat, shavq, taqvo, vera, tavakkul, qanoat, mushohada, mujohada, riyozat, ibodat, zikr mavzulariga ishoralar qilingan. Shunday qilib bu tushunchalar orasida tavhid e’tiqodi markazga olinib tasavvufiy safarning asosiy prinsiplari bayon etilgan.

Ma’rifat: Ikkinchi bo‘limda Allohni tanish va uning sirlarini bilish ma’nosini anglatuvchi ma’rifat mavzusi ishlangan. Bu bo‘limda ma’rifatning ahamiyati va unga qanday erishish kerakligi muhokama qilingan. Bu yerda ilm va amal o‘rtasidagi bog‘liqlik urg‘ulanib, bilim amal bilan birlashishi lozimligi va bu ikkisi bir-birini to‘ldirishi ifodalangan: ilmsiz amal devonalikdir, amalsiz ilm begonalikdir. Ilm amal bilan bo‘lganda yagonalik (birlik) bo‘ladi. Asarda ma’rifat jonsiz uloq, ko‘ngil nuri, oriflar bezagi, sofiylar ziynati ekani, ma’rifat sohibi haqiqiy er ekani ko‘rsatilib orif va zohid solishtirilgan. Unga ko‘ra zohid bilan orif shubhasiz do‘stdir, orifga o‘z nasib bo‘laroq zahidga post nasib bo‘lgandir. Zohid uchun jannat hush hayot bo‘lsa, orif uchun ma’rifat va muhabbat bir hushlikdir va jannat unga ko‘ra quruq tom kabidir. Zero, zohidsiz nafs uchun zohid, oriflar esa Rabbini biladi. So‘ngra darveshlarga nasihat qilinib, orif qanday xususiyatlarga ega bo‘lishi lozimligi ko‘rsatilgan. Orif haqiqatni izlovchi, ingichkadan-ingichka surishtiruvchi bo‘lishi lozim. Oshiq so‘z sohibi, orif ko‘z sohibi bo‘lishi kerak. Orif hech bir holatda sokin va sodiq qolmasligi lozim. Chunki oriflarning kamoli ma’rifat va ma’ruf bo‘lgan Allohning ma’rifati bilandir. Muhiplarning jamoli mahbub bo‘lgan Allohning muhabbati bilandir (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 5a).

Ishq: Asardagi uchinchi bo‘lim ishq insonni qanday o‘zgartirishi, ilohiy muhabbatning kuchi va bu yo‘lda tortilgan mashaqqatlarni hikoya qilar ekan, ayni paytda Allohning rahmatiga va mag‘firatiga bo‘lgan e’tiqodni ham urg‘ulaydi. Muallif Alloh qarshisidagi ojizligi va gunohkorligini tez-tez ta’kidlaydi, o‘z qilmishlariga nazar solganida afsus-nadomat tuyadi va Allohning afviga sig‘inadi. O‘zida yomonliklarni ko‘rar ekan, Allohdan faqat yaxshilik va go‘zalliklar kelishini, bular shukr vositasi ekanini urg‘ulaydi. Bular asarda tez-tez uchraydigan mavzu bo‘lgan “faqr” va “ojiz” masalasini aks ettiradi. Alloh ba’zilarga “Jubbam ostida Allohdan o‘zga hech kim yo‘q” so‘zini ishq tufayli ayttirganini urg‘ulagan muallif ishqni oshiqlarning kasbi, parishon ko‘ngillarning tashvishi sifatida tavsiflaydi. Ishq insonni hayvoniy xususiyatlardan tozalaydi va uni insoni komilga aylantiradi. Ishq bo‘lmasa inson hayvondan farqsizdir. Ishq bir qush bo‘lib, faqat yurak donidan oziqlanadi. Hazrati

Husaynning Furot qirg‘og‘ida suv icholmagani, Hazrati Zakariyoning arra bilan ikkiga bo‘linishi, Hazrati Yahyoning ovqat yemay suv ichmagani, Tayfurning mast bo‘lishi bularning sababi ulardagi ishq edi. Vafo bilan ortmaydigan, jafo bilan kamaymaydigan ishqning boshi vesvese, oxiri ofatdir. Ma’shuq Allohning o‘zidir va ishq insonni Allohga yetkazuvchi vositadir. Dalil va isbot istamaydigan ishq yurak ishi bo‘lib aqldan ustundir. U insonni Ma’shuqqa yaqinlashtiradi va u bilan birlashtiradi. Ishqning lazzati Ma’shuq bilan uchrashishda yashiringan (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 5b–6b).

Zikr: To‘rtinchi bo‘limda zikrning ahamiyati, foydalari va uni qanday bajarish kerakligi bayon qilingan. Zikrning ahamiyati Payg‘ambarimizning bir hadisiga ishora qilinib urg‘ulanadi: “Bir soatlik tafakkur jin va odamlarning ibodatidan yaxshiroqdir.” Bu ifoda zikr faqat til bilan bajariladigan amal emas, ayni paytda yurak va aql bilan amalga oshiriladigan chuqur tafakkur ekanini ko‘rsatadi. Bu yerda zikr insonni Allohga yaqinlashtiradigan amal ekani bot-bot ta’kidlanadi. “Sening zikring bilan jahannam menga jannat kabidir. Sening zikring bo‘lmasa jannat jahannam kabidir” iborasi zikr insonning ma’naviy dunyosini qanday o‘zgartirishini ko‘rsatadi. Muallifga ko‘ra zikr insonning qalbini yoritadi va uni Allohning huzuriga yaqinlashtiradi. Zikr nafs kurashida g‘olib bo‘lishni va Alloh bilan aloqani mustahkamlashni ta’minlaydi. Asarda zikrning inson ustidagi foydalari sifatida qalbni yoritishi, shaytonning yo‘lini toraytirishi, Allohning sevgisi va rizoligini qozonishi, insonni ma’naviy jihatdan yuksaltirishi ko‘rsatiladi. Muallifga ko‘ra kim Uni ko‘p yod etsa bu Allohning uni sevishining alomatidir, zero zikr qiluvchi zikr etilur. Asarda zikrning ahamiyati “Baqara” surasi 152, “Ahzob” surasi 41, “Anfol” surasi 45-oyatlari bilan quvvatlangan. Zokirlarning huzuri, ko‘ngillarning nuri va sodiqlarning quvonchi bo‘lgan zikr tufayli zikr qiluvchilar muhabbat bo‘stonining bulbuli bo‘ladilar. Bir kecha-kunduzda o‘ttiz yetti ming nafas oladigan inson o‘zining bir nafasini ham zikrni o‘tkazmasdan yubormasligi lozim (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 6b–7b).

Tasavvuf va uning haqiqatlari: Beshinchi munojot tasavvufning haqiqatlarini, sofiylarning nafs kurashini, Allohga yaqinlashish yo‘llarini va ma’naviy yetuklikka erishish jarayonini qamrab oladi. Bu yerda tasavvufning nafsni tarbiya etish va dunyoviy bog‘liqliklardan xalos bo‘lish jarayoni hikoya qilingan. Muallifga ko‘ra tasavvuf Haqqing rizosi uchun har narsasini o‘ldirishdir. Tasavvufning avvali so‘z, o‘rtasi hol va oxiri xayoldir. Bu ifoda tasavvuf yo‘lida ilgarilayotgan kishi avval nazariy bilim bilan boshlanishini, so‘ngra ma’naviy tajribalar boshdan kechirishini va nihoyat haqiqatga yetishini ko‘rsatadi. Asarda haqiqiy sofiylikning, xususan, saxovat, haqiqatparvarlik, mehribonlik, birlik va hamjihatlik xususiyatlari urg‘ulanadi. Matnda nafsni tarbiya etish va nafs istaklaridan qutulish jarayoni muhim o‘rin egallaydi. “Ilohiy, nafsni Sen o‘ldir. Agar men o‘ldirsam evazi bo‘ladi, ammo Sen o‘ldirsang barcha ishlar menga oson bo‘ladi” ifodasi nafs faqat Allohning yordami bilan tarbiya qilinishini ko‘rsatadi. “Tasavvuf yo‘lida ko‘z-ko‘z qilmali, takalluf majlisida bo‘lma” iborasi sofiylarning riyodan yiroq turishi lozimligini urg‘ulaydi. Bo‘limning turli qismlarida Qur’oni Karimdan iqtiboslar qilingan bo‘lib, bular “Tavba” surasi 111, “An’om” surasi 79 va “Baqara” surasi 38-oyatlaridan olingan. Sofiy ne’matdan chetlanmali, shahvatdan tortinmali, shaytonga qarshi dushmanlik etmali, dev bilan karomatda bo‘lmali, nafsiga muxolif kelmali, har yerda hozir bo‘lgan Alloh uchun g‘ayrat etmali, g‘oyibni o‘ylamali, dunyolikdan ayrilmali, oxiratga yuz tutmali, xalqqa muruvvat etmali, Allohning amrlarini hurmat ila qabul qilib Allohning yaratganlariga shafqat ko‘rsatmali. Shundan so‘ng tariqatni da’vo qilsa u xos sofiy bo‘ladi (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 8a–9a).

Faqr: Asarning keyingi bo‘limi tasavvufning muhim tushunchalaridan biri bo‘lgan faqr mavzusidadir. Muallifga ko‘ra faqr odamlarning ko‘zida nuqson, Alloh dargohida esa ziynatdir. Faqr dunyoda mashaqqat va qiyinchilik keltirsa-da, oxiratda quvonch va xushxabar manbaidir. Biroq faqr faqat hirqa emas. Faqr uchun ilm va hikmat kerak, faqr ahlining ishi xizmat bo‘lmog‘i kerak. Faqr ahlida qanoatlilik, sadoqat va to‘g‘rilik, tark va tajrid kabi xususiyatlar bo‘lishi lozim. Faqr ahli matnda bevosita darvesh tushunchasi bilan ifodalangani bois ko‘rinishdan darveshlarning oyoqlari yalang‘och, boshlari ochiq, qorinlari och, ustlari kir va eskirgan, biroq Xudoga oshiq va mushtoqdirlar. Dunyoning huzuri bu darveshlar tufaylidir. “Molu mulki bo‘lmaganlar jannat ahlidir” hadisi bilan faqr ahli nazarda tutilgani izohlangan. Faqr tushunchasi matnda nafsni tarbiya etish bilan chambarchas bog‘liq holda ko‘rsatilgan. Darvesh nafsining istaklariga qarshi kurashib Allohga yaqinlashadi. “Ilohiy, nafs bilan yolg‘iz tashlab qo‘yma” iborasi nafs insonni Allohdan uzoqlashtirishi va shuning uchun nafs tarbiyalanishi zarurligini ko‘rsatadi. “To‘plagan moling sening uchun jafodir” ifodasi bilan dunyoviy

boyliklar insonni ma’naviy jihatdan zaiflashtirishi va Allohdan uzoqlashtirishi ta’kidlanmoqda (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 9a–10b).

Shayx-murid munosabatlari va uning odobi: Asarning yettinchi munojoti shayx-murid munosabati qanday bo‘lishi lozimligi, shayx va muridning mas’uliyatlari, tasavvuf yo‘lining bosqichlari haqidadir. Shayx muridning ma’naviy ta’limi uchun mas’ul va muridni haqiqatga yetkazish uchun harakat qilishi lozim. Agar shayx bu vazifasini bajara olmasa, murid ma’naviy jihatdan zarar ko‘rishi mumkin va bu holat shayxning zimmasidadir. Matnda shayx ega bo‘lishi lozim bo‘lgan sifatlar batafsil bayon etilgan. Shayx sabr, shukr, tavakkul, taslimiyat, sukunat, tafakkur, mulohaza, saxovat, omonat, qanoat, yumshoqlik, kamtarlik, hayo, to‘g‘rilik, safo, rizo, vafo, ishonch, farah va g‘ayrat kabi fazilatlarga ega bo‘lishi kerak. Shayxda kibr, xudbinlik, baxillik, kin, hasad, havas, hirs, tamah, hiyla, mansabparastlik va bola-chaqaga haddan tashqari bog‘lanish kabi salbiy xususiyatlar bo‘lmasligi lozim. Shayx muridning moliga tamah qilmasligi va muridni faqat ma’naviy maqsadlarda tarbiyalashi kerak. Shayxning muridning moliga ko‘z tikishi noto‘g‘ri bo‘lib, hatto uni dindan chiqarishi mumkin. Murid ham ega bo‘lishi lozim bo‘lgan fazilatlar asarda tilga olingan. Murid shayxiga butunlay taslimiyat bilan bog‘lanishi va uning yo‘l-yo‘rig‘i bilan ma’naviy safarini davom ettirishi kerak. Murid tavozu, shafqat, saxovat, sabr, qanoat, to‘g‘rilik, ixlos, yaqin, muhabbat, ishq, shavq, vajd, hol, mastlik, sahv va mahv kabi ma’naviy hollarni yashashi kerak. Murid dunyoviy istaklarini tark etishi va nafsining havoyi istaklarini nazorat ostiga olishi lozim. Murid kibr, manmanlik, kin, hasad, riyo, ko‘z-ko‘z qilish, harom, shubhali ishlardan uzoq turishi lozim. Matnda muridning ma’naviy safarida bosib o‘tadigan bosqichlari batafsil bayon etilgan. Murid majozdan haqiqatga, dunyodan oxiratga, riyodan ixlosga, ilmdan amalga, itoatsizlikdan ibodatga, ixlosdan yaqingacha, yaqindan muhabbatga, muhabbatdan ishqqa, ishqdan shavqqa, shavqdan vajdga, vajddan holga, holdan mastlikka, mastlikdan sahvga, sahvdan mahvga qarab safar qilishi kerak. Matnda muridning ma’naviy safarida Allohning inoyati katta rol o‘ynashi urg‘ulangan. Agar Allohning inoyati bo‘lmasa, muridning shayxining harakatlari va muridning o‘z ibodatlari foyda bermaydi. Shuning uchun murid har doim Allohning inoyatini tilashi va Unga sig‘inishi lozim. Muallif bu yerda shariat-tariqat-haqiqat uchligiga ham to‘xtalib o‘tadi. Shariat bo‘lmasa tariqat, tariqat bo‘lmasa haqiqat bo‘lmaydi. Bu uch tushuncha bir butundir va bir-biridan ayrilmaydi. Kim shariatni tark etsa, tariqat va haqiqatga yetolmaydi. Asarning eng qamrovli qismlaridan biri bo‘lgan bu bo‘lim tasavvuf yo‘liga kirishni istaganlar uchun qo‘llanma vazifasini o‘taydi va bu yo‘lning jiddiyligi, intizomi va ma’naviy chuqurligini ochib beradi. Mavzuga bog‘liq ravishda Qur’oni Karimdan tez-tez iqtiboslar qilingan. Oyatlar matnda yoritilgan mavzuni qo‘llab-quvvatlash va tasavvufiy ta’limotlarning Qur’onga mos ekanini urg‘ulash uchun foydalanilgan. Masalan, tasavvuf yo‘lida muridlarning xato va kamchiliklari bo‘lishi mumkinligi, biroq Allohning rahmatidan aslo umid uzmasliklari lozimligi “Zumar” surasi 53-oyatidan iqtibos keltirilib bayon etilgan. Muridlarning to‘g‘ri yo‘ldan adashmasliklari va zulmga uchraganlarida sabr qilishlari nasihat qilinarkan “Shuaro” surasi 227-oyatidan iqtibos olingan. Muridlarning shaytonning vasvasalariga qarshi hushyor bo‘lishlari lozimligini urg‘ulash uchun “An’om” surasi 71-oyatidan; muridlarning taqvo egasi bo‘lishi va Allohning rizoligini qozonish uchun harakat qilishlari uchun “Hujurot” surasi 13-oyatidan; muridlarning shayxning nasihatlariga quloq solishlari va uning yo‘l-yo‘rig‘ini qabul qilishlari lozimligini eslatish uchun “Hashr” surasi 7-oyati va “Niso” surasi 80-oyatidan; odamlarning ma’naviy haqiqatlarni tushunishdan yiroq bo‘lishi mumkinligi va shu bois shariat-tariqat-haqiqatning bir-biridan ajralmasligini eslatish uchun “A’rof” surasi 179-oyatidan; muridlarning ibodatlarini faqat Alloh uchun qilishlari va ko‘z-ko‘z qilishdan yiroq bo‘lishlari lozimligini urg‘ulash uchun “Bayyina” surasi 5-oyatidan iqtibos keltirilgan (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 10b–14a).

Shariat-tariqat-haqiqat munosabati: Asardagi eng salmoqli bo‘lim bo‘lgan sakkizinchi munojot shariat, tariqat va haqiqat tushunchalarini qamrab oladi. Bu uch tushunchaning o‘zaro munosabati, muridlarning ma’naviy safarida bu tushunchalar qanday rol o‘ynashi va tasavvuf yo‘lining asosiy prinsiplari izohlanib, Qur’on oyatlari va hadislarga tayangan nasihatlar beriladi. Matnda Payg‘ambarimizning so‘zlari va amrlari sifatida tavsiflangan shariat muridlarning ma’naviy safarining poydevoridir va shariatni inkor etgan yoki mensimagan kishilar tariqat va haqiqat maqomlaridan nasib ololmaydi. Payg‘ambarimizning fe’llari sifatida tavsiflangan tariqat muridlarning nafslarini tarbiya etishlari va ma’naviy jihatdan yetuklashishlari uchun bir yo‘ldir. Binobarin, shariatning ma’naviy o‘lchami va tasavvufiy yo‘lni ifodalaydi. Payg‘ambarimizning hollari sifatida tavsiflangan haqiqat

ishq, muhabbat va Allohning zotidan boshqa har narsadan uzoqlashishni anglatadi. Bu uch tushuncha bir butundir va bir-biridan ayrilmaydi. Shariat bo‘lmasa tariqat, tariqat bo‘lmasa haqiqat bo‘lmasligi sababli muridlar bu uch tushunchani birga saqlashlari lozim. Muridlar shariatning asosiy hukmlariga amal qilib, tariqat yo‘lida nafslarini tarbiya etib va haqiqat maqomida Allohga yetishishni maqsad qilishlari kerak. Matnda muridlarga qaratilgan nasihatlar Qur’on oyatlari va hadislar bilan quvvatlangan. Alloh har narsani bilishi doirasida saqlashini va muridlar har doim Allohning hukmiga taslim bo‘lishlari lozimligini eslatish uchun “An’om” surasi 59-oyatidan; muridlar har doim Allohga yuzlanishlari va Unga sig‘inishlari lozimligini urg‘ulash uchun “Zoriyot” surasi 50-oyatidan; muridlar dunyoviy yo‘qotishlarga mahzun bo‘lmasliklari va Allohning ne’matlariga shukr qilishlari lozimligini eslatish uchun “Hadid” surasi 23-oyatidan; muridlar gunohlaridan tavba qilishlari xususida “Nur” surasi 31-oyatidan; muridlar iymonlarini qo‘riqlashlari va kofir bo‘lishdan uzoq turishlari lozimligini belgilash uchun “Oli Imron” surasi 106-oyatidan iqtiboslar olingan. Matnning oxirida muridlarga qaratilgan turli tavsiyalar beriladi. Muridlar ulamolarga hurmat ko‘rsatishi, shayxlarga xizmat qilishi, kattalarga hurmat, kichiklarga nasihat qilishi, do‘stlarga yaqinlik ko‘rsatishi va dushmanlardan uzoqlashishi lozim. Shuningdek, muridlarning Allohning amrlariga hurmat ko‘rsatishlari va Allohning yaratganlariga shafqatli bo‘lishlari lozimligi ta’kidlanadi. Muridlar har doim to‘g‘ri yo‘lda qolishi va ma’naviy safarlarida sabr, shukr, tavakkul va taslimiyat kabi fazilatlarga ega bo‘lishi kerak (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 14a–19a).

Riyozat: “Tanzilu’s-solihin”ning to‘qqizinchi munojoti asarning eng qisqa bo‘limi bo‘lib, tasavvufiy hayotning asosiy poydevorlaridan biri bo‘lgan riyozat tushunchasini markazga oladi. Bu bo‘limda ham Allohga iltijo, ham o‘quvchiga berilgan nasihatlar bir-biriga singib ketgan. Munojot boshida Allohning sifatlari ulug‘lansa, davomida nafs tarbiyasi, dunyo ne’matlaridan uzoqlashish va ibodatning mohiyati ustiga urg‘ular berilgan. Qur’on oyatlari bilan quvvatlangan bu bo‘lim dunyo ne’matlarining o‘tkinchiligini va insonni aldovchi jihatini ham oldinga chiqaradi. “Niso” 77 va “Tog‘obun” 14–15-oyatlariga ishora qilinib mol-mulk va farzandlar imtihon vositasi ekani va insonni haqiqatdan uzoqlashtirishi hikoya qilinadi. Muallifga ko‘ra ibodat manfaat vositasi emas, Allohga yaqinlashish vositasidir. Shu sababli “kishi doim ibodat etsa buni qimmatli narsa kabi ko‘rib dunyoga sotmasligi lozim”. Zero ibodat Alloh uchun emas, qulning o‘z kamoli uchundir. “Ey darvesh! Bu hollarning xalq tomonidan qabul ko‘rishi Turkiston shayxi nazdida xotinlarning xos holi kabidir” cumlasi riyo xavfidan ogohlantirishdir. Shunday qilib xalqning maqtovi darvesh uchun fazilat emas, poklanmaslik sababi ekani takrorlanadi. Riyoga yo‘naltiradigan nafs bosh-boshdoq ot kabidir; uni riyozat bilan yo‘naltirish, “nafs otining boshiga riyozat jilovini bog‘lash” lozim. Riyozatning zarurligini belgilovchi va dunyoviy aldanishlardan uzoq turishga undovchi bu bo‘lim Yassaviylik tariqatining zuhd va taqvo markazli tasavvuf tushunchasini ochiq-oydin aks ettiradi (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 19a–19b).

Samo, uning shartlari va xususiyatlari: Ma’lumki, samo tasavvufiy ta’limotning muhim bir yo‘nalishidir. Hujviriyga ko‘ra samo shariatni va diniy vojib qilgan narsadir, sharii hukmlarning qabuli eshitishga tayanadi, diniy mukallifliklarda qul ko‘zdan, eshitish ko‘rishdan ustundir, shariat, tariqat va ma’rifatda eshitish amali majburiy shart bo‘lib, samo barcha tasavvufiy fe’l va hollardan oldin keladi (Uludag‘, 1996, 543–545). Asarning o‘ninchi va o‘n birinchi bo‘limlari samo tushunchasiga taalluqlidir. Bu bo‘limlar tasavvuf tushunchasi nuqtai nazaridan asarning eng diqqatni tortadigan va boy mundarijali qismlaridandir. Bu ikki munojot samo tushunchasining eshitish, ruhiy va metafizik o‘lchamlarini ko‘p qirrali tarzda o‘z ichiga oladi. Bo‘lim boshida kelgan “Ilohiy, Seni o‘ylash ko‘ngillarning munisidir. Seni zikr etish esa jonlarning munisidir” iltijosi samoning manbai Alloh sevgisi va zikri ekanini ochiqlaydi. “Qaysi tariqat ahlida bu ikkisi yo‘q bo‘lsa u ikki jahonda muflisdir” cumlasi bilan Allohni zikr etmaydigan tariqat a’zosining ham bu dunyoda, ham oxiratda ziyonda ekani urg‘ulanib zikr-samo aloqasi o‘rnatilgan. Ortidan samoning sifatlari tushuntirilarkan samoning faqat muhabbatga to‘lgan qalblarga halol, muhabbatsiz bo‘lganlar uchun harom ekani belgilangan, samo-ilohiy ishq aloqasiga to‘xtalib o‘tilgan. Bu iboralar asarda “Zumar” surasi 18 va “Inson” surasi 21-oyatlar bilan quvvatlanadi. Muallifga ko‘ra haqiqiy samo sevgi bilan, vajd holati bilan yashalmog‘i kerak. Zero samo ilohiy tuhfa, ayni paytda ruhning ozig‘i va ko‘ngil sadoqat ifodasidir. Samo faqat jismoniy bo‘lmay ko‘ngilni g‘ayb olamiga olib boruvchi vosita bo‘lgani uchun haqiqiy oshiq bir lahzalik samoni yuz yillik ibodat bilan teng ko‘radi. Shunday qilib asarda hol bilan qilingan ibodat zohiriy ibodatdan ustun ekani tushunchasi yana bir bor tilga olinadi. Asarda samo payg‘ambarlar va

mashhur sofiylarning ruh holatlari va xususiyatlari bilan uyg‘unlashtirilib Hazrati Odamning kasbi, Hazrati Dovudning ovozi, Hazrati Shuaybning shavqi, Hazrati Shamunning zavq-zavqi, Hazrati Yoqubning davosi, Hazrati Ayyubning iztirobi, Hazrati Ilyosning fikri, Hazrati Yunusning quvvati, Hazrati Yusufning ma’sumligi, Hazrati Idrisning ulfati, Hazrati Zakariyoning odati, Musoning munisi, Hazrati Isoning do‘sti, Hazrati Yahyoning mujohadalari, Hazrati Muhammadning mushohadalari sifatida tavsif etilgan. Muallif samoni uchga bo‘ladi:

1. Ummiylar (nafsoniy): Nafas bilan eshitadi, haromdir.
2. Xoslar (qalbiy): Ko‘ngil bilan eshitadi, mubohdir.
3. Xosning xosi (ruhoniy): Jon bilan eshitadi, haloldir.

Bunga ko‘ra tana bilan qilingan samo yuzaki, ko‘ngil bilan qilingani ongli, jon bilan qilingani esa ishqdir va haqiqatga qaratilgandir. Shuningdek, bu yerda Boyazid Bistomiy, Junayd Bag‘dodiy kabi mutasavviflarning samoga bergan ahamiyatlari namuna qilib keltirilgan. Asarda o‘n bir maqomdan bahs etilib, bulardan birining va davomiy qilinadiganining nomi samo ekanligi ifodalanib ma’naviy yuksalishning xos bekati, haqiqatga erishish kaliti, ruhiy yuksalish vositasi va ichki kashf eshigi sifatida tasvirlangan (Tanzilu’s-solihin, Qo‘qon adabiyot muzeyi, 698, 19b–21b). Umuman olganda, bu bo‘limlarda nafs tarbiyasidan ilohiy ishqqa cho‘zilgan ma’naviy safar sifatida taqdim etilgan samoning Yassaviy an’anasida ko‘ngil markazli ekani urg‘usi ko‘zga tashlanmoqda. “Tanzilu’s-solihin”ning metafizik qatlami sanalishi mumkin bo‘lgan bu ikki bo‘limda samo faqat tasavvufiy rituasl emas, qalbni o‘zgartirish vositasi, ko‘ngilning g‘ayb olamiga yuz tutishi, kashf eshigi, zikr holati, hattoki ibodatlarning o‘zgacha ko‘rinishi sifatida taqdim etilgan. Faqat zohiriy harakat emas, ichki ma’rifiy o‘rtanish vositasi sifatida qaralgan.

Xulosa

“Tanzilu’s-solihin” hajmi ixcham bo‘lsa-da, tasavvuf tarixi, turk tili va adabiyoti nuqtai nazaridan ko‘p muhim jihatlarni o‘z ichiga olgan qimmatli asardir. Olib borilgan tadqiq va tahlil natijasida quyidagicha xulosalarga borish mumkin:

Asar Yassaviylikning ilk davrlariga yaqin vaqtda bitilgan. Bu jihatdan tasavvuf tarixi va Yassaviylik nuqtai nazaridan munosib hissaga ega. “Tanzilu’s-solihin” Yassaviylik tariqatining asosiy e’tiqod qoidalarini, tariqat odobini, shayx-murid munosabatlarini, shariat-tariqat-haqiqat uchligini, zikr, ishq, faqr, riyozat va samo tushunchalarini tizimli ravishda yoritib, Yassaviylik tushunchasini nafaqat nazariy, balki amaliy nuqtai nazardan ham aks ettirgan. Asardagi tasavvuf tushunchasi xalqni asos olgan va ko‘ngil markazli yondashuvni ma’qullagan, ko‘z-ko‘z qilish va riyodan yiroq bo‘lgan tasavvufiy hayot modelini taqdim etgan.

Asarning bevosita Ahmad Yassaviy tomonidan yozilgan yoki yozilmagani xususida ayrim shubhalar mavjud bo‘lsa-da, asardagi uslub, mundarija va ayniqsa har bo‘lim oxirida “Andaġ kim Şeyẖ Aḥmed Yassavī aytur” iborasi bilan berilgan hikmatlarning uchrashi asar Ahmad Yassaviyning so‘zlari asosida shakllanganini qat’iy o‘ylantiradi. Bu esa asarning hech bo‘lmaganda Yassaviy an’anasini bevosita aks ettiruvchi manba ekanini ko‘rsatadi.

Asar faqat nazariy bilimlarni yetkazuvchi matn emas; ayni paytda shaxsiy ma’naviy safar yo‘riqnomasidir. Har bir bo‘limning munojot bilan boshlanib darveshlarga nasihatlar bilan davom etishi va Ahmad Yassaviyga tegishli hikmatlar bilan yakunlanishi asarni o‘quvchisi bilan uzluksiz ruhiy aloqada tutgan. Shu jihati bilan asar davridagi muridlar uchun “ma’naviy qo‘llanma”, “yo‘riqnoma” vazifasini bajargan.

Asarda joy olgan oyat va hadis iqtiboslari tasavvufiy bilimlarning Islomning asosiy manbalari bilan quvvatlanish harakatini aks ettiradi. Bu holat Yassaviylik tafakkuri faqatgina tasavvufiy ta’limot emas, ayni paytda Islom shariati bilan uyg‘un tariqat tizimi ekanini ko‘rsatadi.

Asar Xorazm turkchasida bitilgani nuqtai nazaridan turk tilining tarixiy taraqqiyoti uchun muhim hujjat maqomidadir. Xorazm turkchasi Qoraxoniy turkchasidan Chig‘atoy turkchasiga o‘tish davri bo‘lib-bo‘lmasligi muhokamalari davom etayotgan bugungi kunda “Tanzilu’s-solihin” til davri hujjati o‘laroq ahamiyat kasb etadi. Sajli nasr tuzilishi, arabcha oyat va hadislar bilan o‘ralgan bayoni, she’riy hikmatlar bilan quvvatlangani asarning adabiy qimmatini oshirgan. Shuningdek, “Tanzilu’s-solihin” Yassaviylik bilan bog‘liq ma’lum asarlar orasida turk tilidagi eng qadimiy asardir.

Shu sabablarga ko‘ra asar faqat Yassaviylik tarixi uchun emas, ayni paytda turk madaniyati, adabiyoti, tasavvuf tarixi nuqtai nazaridan ham muhim manbadir. Asarda sajli bayon, she’riy til va tasavvufiy terminologiya bilan adabiy boylik taqdim etilgan. Bu xususiyatlar matnning ham diniy, ham adabiy

qadrini oshirgan. Bu asarning ilm olamiga taqdim etilishi, transkripsiyali va tarjima qilinib nashr etilib ommalashtirilishi faqat Yassaviylik an'anasining emas, umumiy ma'noda turk-islom madaniy merosining chuqurroq anglanishi nuqtai nazaridan katta qadam bo'ladi.

"Tanzilu's-solihin"ning mavjud Toshkent va Qo'qon nusxalari istinsoh xatoliklari va farqlari jihatidan qiyosiy ravishda o'rganilishi, nuqsonsiz va tanqidiy nashri tayyorlanishi kerak. Asarning fonetikasi, morfologiyasi va so'z boyligi jihatidan batafsil tahlili qilinib, davrining boshqa asarlari bilan solishtirilishi kerak. "Tanzilu's-solihin"dagi hikmatlar bilan "Devoni Hikmat"dagi hikmatlar mavzu, uslub, til va tushuncha tuzilishi jihatidan solishtirilib Ahmad Yassaviyning ifoda tarzining taraqqiyoti va bularning bugungi kungacha bo'lgan ko'rinishi ustida ham ishlar olib borilishi mumkin. Hattoki keyingi asrlarda Yassaviylik ta'siri ostida bitilgan turli asarlarda "Tanzilu's-solihin"ning izlari o'rganilishi mumkin. Bularning barchasi ham til va adabiyot tadqiqotlariga, ham tasavvuf izlanishlariga o'z hissasini qo'shadi.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Babadjanov, Bakhtiyar va boshq. Kratkii Katalog Sufiiskikh Proizvedenii XVIII - XX vv. İz Sobraniia Instituta Vostokovedeniia Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan İm. al-Biruni. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
2. Boltabayev, Saidbek. "Harezm Turkçesiyle Yazılmış Yeni Bir Eser: Tenzilu's-salihin". IX. Uluslararası Turk Dili Kurultayı Bilge Tonyukuk Anısına, 1/507-515. Ankara: Turk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
3. Boltabayev, Saidbek. "Harezm Turkçesiyle Yazılmış Tenzilu's-salihin Uzerine Tespitler". Prof. Dr. Ceval Kaya Armağanı, ed. Osman Fikri Sertkaya v.d., 135-151. Ankara: Akçağ Yayınları, 2022.
4. Eckman, Janos. "Harezm Turkçesi". Târihi Turk Şiveleri, ed. Mehmet Akalın, 183-223. Ankara: Sevinç Matbaası, 1979.
5. Ercilasun, Ahmet Bican. Başlangıçtan Yirminci Yuzyıla Turk Dili Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 17. Baskı, 2016.
6. Gedik, Umit. Fażlullâh b. Rûzbihân-i Ḫunci'nin Mihmân-nâme-i Buḫârâ'sı (İnceleme-Çeviri). Ankara Universiteti, Ijtimoiy fanlar instituti, Magistrlik dissertatsiyasi, 2012.
7. Hasan, Nadirhan. "Yesevilikle İlgili Yeni Bir Kaynak: Tenzilu's-Salihin". II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, 555-567. Ankara: Ahmet Yesevi Universitesi Yayınları, 2018.
8. Hasanov, Nodirxon. Yassaviylikka bag'ishlangan "Tanzil us-solihin" asari haqida ayrim mulohazalar. Xalqaro O'zbekiston islom akademiyasi "Islom tafakkuri" jurnali, (1-maxsus son) 2025, 93-99 b.
9. Macit, Muhsin. "Munâcât". TDV İslâm Ansiklopedisi, 31, 562-564. Ankara: Turkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
10. Onur, Samet. "Harezm Turkçesinin İdil Boyunda Devamı ve Nasihatu's-Sâlihin". Orta Turkçe Döneminin İlk Evresi: Sorunları ve Çözum Önerileriyle Xorazm Turkçesi, ed. Yaşar Şimşek, 373-404. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
11. Özturk, Abdulkadir. "Harezm Turkçesi Bir Geçiş Dönemi Turkçesi midir?". Orta Turkçe Döneminin İlk Evresi: Sorunları ve Çözum Önerileriyle Harezm Turkçesi, ed. Yaşar Şimşek, 167-176. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
12. Samoyloviç, A.N. (1928). "K istorii literaturnogo sredneaziatskogo turetskogo yazika". Mir Ali-Shir. Sbornik k pyatisotletiyu so dnya rojdeniya, Leningrad, 1-23.
13. Şimşek, Yaşar. "Tarihi Diyalektoloji Araştırmalarında Yöntem Sorunları: Harezm Turkçesi ve 'Kıpçakça'". Orta Turkçe Döneminin İlk Evresi: Sorunları ve Çözum Önerileriyle Harezm Turkçesi, ed. Yaşar Şimşek, 177-203. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
14. Tanzilu's-solihin. Toshkent: O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti Qo'lyozmalar kutubxonasi, 10171, 124b-134a.
15. Tanzilu's-solihin. Qo'qon: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot muzeyi, 698, 1b-21b.
16. Turdialiyev, Abdulatif. "Tanzil us-solihin Oshiq Ko'ngillarga Tasalli. Tasavvufga oid noyob turkiy qo'lyozma risola haqida." Jahon adabiyoti, fevral (2017), 162-176.
17. Uludağ, Suleyman. Hucviri. Keşfu'l-Mahcûb. Hakikat Bilgisi. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
18. Uzuntaş, Hulya. "A Text Written in Khwarezmian Turkic of 14th Century". Journal of Old Turkic Studies, 2/1 (2018), 84-93.

HOKAND EDEBÎ MUHİTİNDE YESEVÎLİK VE DÎVÂN-I HİKMET GELENEĞİ: HOCA NAZAR HÜVEYDÂ ÖRNEĞİ
THE YASAWI AND DĪWĀN-I ḤIKMAT TRADITION IN THE KOKAND LITERARY CIRCLE: THE CASE OF KHOJA NAZAR HUWAYDĀ

Mairambek Tagaev[1]

Giriş

Hokand Hanlığı'nda edebî muhitin teşekkül ve gelişme süreçleri tarihsel açıdan incelendiğinde, bu oluşumun köklerinin XVIII. yüzyıla kadar uzandığı görülmektedir. Metinsel bütünlük arz eden müstakil bir divânın mevcudiyetine dair bu ilk döneme ait doğrudan belgeler henüz elimizde bulunmasa da, dönemin vekayinâmelerinde ve tarihî kaynaklarında yer alan manzûmeler ile hümayun meclislerinde okunan şiirler, hanlık bünyesinde erken safhalardan itibaren köklü bir edebî kültürün ve geleneksel şiir birikiminin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim dönemin tanınmış şair ve müstensihlerinden Mirza Kasım Kâsânî ve Mirza Şuhî'nin; Hokand'ın ilk hükümdarları olan Şahruh Biy, Abdurahman Biy ve Abdülkerim Biy'in vefatlarına matuf olarak kaleme aldıkları tarih düşürme (târîh-gûyî) şiirleri, yazma kaynaklarda tespit edilen somut edebî karineler arasındadır. [1, s. 38-39]

Öte yandan, dönemin tasavvufî-ictimaî atmosferini ve iktidar-tekke münasebetlerini yansıtması bakımından bazı tarihî rivayetler son derece dikkat çekicidir. Kaynaklarda aktarıldığı üzere Şahruh Biy, Hokand şehrinin imarı ve sur inşaatı esnasında Nemengânlı Şeyh Molla Bazar Ahûndî'nin müridlerinden birini amele/köle sıfatıyla zorla çalıştırmıştır. Şeyh Molla Bazar Ahûndî'nin, müridinin azat edilmesi yönündeki talebi Şahruh Biy tarafından reddedilince; şeyh, tepkisini sembolik ve tasavvufî bir beddua ile dile getirerek Şahruh Biy'in resmini çizmiş и üzerine *"Şahruh murd"* (Şahruh öldü) ibaresini not etmiştir. Kısa bir süre sonra Şahruh Biy'in yakalandığı amansız hastalık neticesinde vefat etmesi üzerine, [2, vr. 10a-15a; 3, vr. 33b-34b] Nemengânlı sufiler bu hadiseyi tasavvufî bir kehanet ve ibret vesilesi sayarak hükümdarın vefatına şu tarih şiirini düşmüşlerdir:

Zikr-i târîh-i favt-ı Şahruh Hân
Ânçi gûftâ ki sûfî: hırs kay murd.[1, s. 40]

(Anlamı: Eğer Şahruh Han'ın ölüm tarihini sorarsan; sufî der ki: Ayı ne zaman öldü?)

Söz konusu tarih düşürme şiirleri ve edebî metinler, XVIII. yüzyıl Hokand sahasında dinî-tasavvufî ve edebî kültürün kesintisiz bir biçimde sürdüğünü göstermesi bakımından fevkalade önemlidir. Bununla birlikte, bahsi geçen bu teşekkül döneminde Hokand'ta doğrudan doğruya kaleme alınmış müstakil bir divânın veya kapsamlı bir edebî eserin varlığı hususunda mevcut araştırmalar ışığında kesin bir yargıya varmak şimdilik mümkün görünmemektedir.

Hokand edebî muhitinin asıl kurumsallaşması, niteliksel bir sıçrama yaparak canlı ve hâmî odaklı bir saray edebiyatına dönüşmesi ise kendisi de "Emîrî" mahlasıyla şiirler yazan Ömer Han döneminde (1810-1822) gerçekleşmiştir. Ömer Han, izlediği kültür politikaları ve sanatsal hâmilik anlayışı doğrultusunda, Maveraünnehir ve Fergana Vadisi'nin muhtelif bölgelerinde yaşayan şair, hattat, tezkireci ve ilim adamlarını Hokand sarayı etrafında toplamıştır. Şairleri tarihî, edebî ve dinî-tasavvufî eserler vermeleri konusunda teşvik etmiş, onları maddî ve manevî ihsanlarla desteklemiştir [4, s. 89].

Ömer Han'ın bu sistemli hâmilik faaliyetleri kısa sürede meyvelerini vermiş ve Hokand, Türkistan coğrafyasının en önemli ilim ve edebiyat merkezlerinden biri haline gelmiştir. Dönemin saray şairlerinden Fazlî Nemengânî'nin, bizzat Ömer Han'ın emriyle derlediği *Mecmuâ-î Şairan* isimli şairler tezkiresi, o dönemde Hokand sarayında yetmişten fazla şairin aktif olarak edebî üretimde bulunduğunu belgelemesi bakımından eşsiz bir kaynaktır [5, s. 36-37].

Bu edebî muhitin estetik ve üslup bakımından en belirgin vasfı, Klasik Türkçe şiirin kurucu üstatları olan Ali Şîr Nevâî ve Fuzûlî geleneğine sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Başta Ömer Han olmak üzere saray çevresindeki şairler, Nevâî ve Fuzûlî'nin gazellerine nazireler yazma, onları taklit ve tanzir etme hususunda adeta bir estetik yarış içerisine girmişlerdir. Saray merkezli bu edebî daire, Türk

[1] Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dekanı, Araşan, Dr.ORCID: 0000-0003-3328-6554, mayrambekg@gmail.com
Osh State University, Arashan Institute of Social Sciences, Dean of the Faculty of Theology, Dr.

edebiyatının söz konusu iki büyük üstadını takip etmek suretiyle, o dönemde gerileme sürecine giren Klasik Çağatay şiir geleneğini yeniden canlandırma ve ihya etme gayreti göstermiştir [6, s. 322].

Hokand edebî muhitine dair eleştirel değerlendirmelerde bulunan A. Kayumov; Ömer Han'ın siyasî iktidarını pekiştirmek ve şahsî otoritesini meşrulaştırmak adına sanatı bir araç olarak kullandığını belirtir. Kayumov, bu dönemde Ali Şîr Nevâî ayarında merkezî ve çığır açıcı şairlerin yetişmeyişini, Ömer Han'ın kendi şairlik şahsiyetini ve siyasî figürünü öne çıkarma arzusu nedeniyle saray şairlerinin özgün edebî faaliyetlerine örtülü bir kısıtlama getirmesine bağlamaktadır. Buna karşın, Ömer Han dönemi Hokand edebî muhitinin ortaya koyduğu kolektif performans ve zengin külliyat küçümsenmeyecek bir akademik değere sahiptir. Nitekim modern edebiyat tarihçileri ve Türkologlar tarafından bu dönem, Klasik Çağatay edebiyatının son parlak safhası, yani "Geç Dönem Çağatay Edebiyatı"nın en canlı ve verimli rönesansı olarak kabul edilmektedir [7, s. 217-219; 8, pp. 127-140].

1. Hoca Nazar Hüveydâ'nın Hayatı ve Edebî Şahsiyeti

Klasik Çağatay edebiyatının son evresinde teşekkül eden dinî-tasavvufî halk edebiyatının en mümtaz temsilcilerinden biri, "Hüveydâ" mahlasıyla tanınan mutasavvıf-şair Hoca Nazar Gaib oğlu Çimyanî'dir. [9, s. 41] Hokand Hanlığı sınırları dâhilinde ömür süren şair, kendi soy kütüğünü (neseb) ve doğduğu coğrafyayı bir manzûmesinde şu mısralarla dile getirmiştir:

Kemînening atı Hoca Nazardur
Atasınıng atı Gâyib Nazardur
Nesebde Oş'u mevlüd-i Çimyânî
Garib-ü hâkisâr-u dil-perîşâni. [10, s. 102]

Bu müstakil mısralardan anlaşıldığı üzere, Hoca Nazar Hüveydâ'nın soyu Oş şehrine dayanmakta; kendisi ise Fergana Vadisi'nin Çimyân köyünde dünyaya gelmiş bulunmaktadır. Babası Gâyib Nazar, h. 1104 (m. 1692-93) yılında Merginânlı bir grup ile birlikte Çimyân'a hicret ederek buraya yerleşmiş, Hüveydâ da bu beldede doğmuştur. Doğum yılı kesin olarak belgelenememekle birlikte, tarihî veriler ışığında 1704 civarında doğduğu tahmin edilmektedir.

Fahreddin İşân Haki'nin *Nesebnâme-i İşân Hüveydâ* başlıklı monografisindeki kayıtlara göre, babası Gâyib Nazar Kaşgar'a giderek Nakşibendî şeyhlerinden Âfâk Hoca'nın yanında otuz yıl boyunca tasavvufî seyr-i sülûk görmüş; müteakiben Merginân'da Âfâk Hoca'nın oğlu Hoca Muhyî Ahmed'in rahle-i تrisinde yetişmiştir. Çimyân'ın tanınmış müderris ve âlimlerinden biri olan Gâyib Nazar'ın irtihalinin ardından, Nakşibendiyye tarikatının Çimyân irşat makamına oğlu Hüveydâ geçmiştir [11, s. 176].

İlk tahsilini Çimyân sıbyan mekteplerinde tamamlayan Hüveydâ, ikmal-i ilim için Hokand medreselerine gitmiştir. Şair, müstakil Dîvân'ında yer alan şu beytinde akli ve nakli ilimleri tahsil ettiğini bizzat vurgulamaktadır:

Okudim darshâne-i ışkıng içida bir kitab,
"Haşiye" ham "Şamsiya"din turfa bahsu huş cevab.
Xam okup ilm-û adab boldim "Akâid" hani ışk,
Müşkülât-i ilm-i fikhdan sorsalar berdim cevab [12, s. 42].

Şiirindeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hüveydâ; Tefsir, Hadis, Akaid, Fıkıh ve Mantık gibi İslami ilimleri derinlemesine tahsil etmiş, özellikle kelam ve fıkıh disiplinlerindeki karmaşık meselelere çözümler üretebilecek payeye ulaşmıştır. Hokand'daki medrese tahsilinin ardından köyü Çimyân'a dönen Hüveydâ, ömrünün sonuna kadar irşat faaliyetlerini sürdürmüş, mü منتseb olduğu tarikatın şeyhliğini yürütmüş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Nitekim müridlerinden Nâsih, onun irşat ve eğitim faaliyetlerini şu şekilde manzûm hale getirmiştir:

Tutub suhbât davom umring bariça
Ba yaran tâlîm erdi fikr-u yâdi,
Dabistânida sai'y eyleb tün-ü kün
Yazilgan neça tâlibning savâdi. [13, s. 72-73]

"Hüveydâ" mahlasıyla yazdığı hikmet-amiz şiirleriyle Fergana Vadisi ve çevresinde geniş bir şöhret kazanan şairin vefatına, yine müridi Mevlânâ Nâsih Çimyânî tarafından şu tarih düşürülmüştür:

Hirad ustadî tarihi vefati

Bitibdûr Gâyib ûldi kutb-i hadî [12, s. 155; 5, s. 73]

Mevlânâ Nâsih'in *"Gâyib ûldi kutb-i hadî"* ibaresi ebced hesabına vurulduğunda h. 1194 / m. 1780-81 senesi elde edilmektedir. Molla Yuldaş Hilvâtî'nin dîvânında yer alan nüshada *"hadî"* kelimesi müstensih hatası neticesinde *"yâdî"* şeklinde yanlış okunduğu için, bazı araştırmalarda vefat tarihi 1785 olarak da kaydedilmiştir. Hüveydâ'nın kabri günümüzde Çimyân'da bulunmakta ve bir ziyaretgah niteliği taşımaktadır [4, s. 32].

2. Hoca Nazar Hüveydâ'nın Eserleri

2.1. Dîvân-i Hüveydâ

Hüveydâ'nın Çağatay Türkçesiyle ve son derece sade bir halk diliyle kaleme aldığı *Dîvân*'ı; dinî, ahlâkî ve tasavvufî muhtevalı manzûmelerden oluşmaktadır. Şairin günümüze ulaşan *Dîvân*'ının pek çok yazma nüshası mevcuttur. Söz konusu el yazmaları Özbekistan Bilimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmaları Bölümü'nde [14], Özbekistan Bilimler Akademisi H. Süleymanov El Yazmaları Bölümü'nde [15], Alişer Nevâî Müzesi El Yazmaları Bölümü'nde [16] ve Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü St. Petersburg Koleksiyonu'nda [17] muhafaza edilmektedir. Yazma nüshalarının yanı sıra eser, taş baskı (litografya) yöntemiyle de defalarca basılmıştır [18]. Selâheddîn Sâkîb tarafından h. 1325 / m. 1907 yılında Taşkent'te *Kitâb-ı İşân Hüveydâ-yi Çimyânî mâ' Râhat Dil Fî Şerhihi* adıyla yayımlanan nüsha, litografik baskılar arasında en niteliklisi olarak kabul edilmektedir. Bu neşrin derkenarında (haşiye) *Râhat-ı Dil* eseri ile manzûm *Hikâyât-ı Sultân İbrâhîm Edhem* yer almaktadır [19, s. 213]. Ayrıca metinde Âfâk Hoca, Ömer Han, Muhammed Ali Han, Fitrat Hokandî, Şeyh Nizamiddin, İmam-ı Rabbani, Hoca Hafız ve Gavs-ül Azam gibi dinî ve siyasî şahsiyetlerin vefat tarihlerine (tarih-gûyî) yer verilmiş; Nâmî, Akmalhan Töre, Hocaviy Kirmânî, Badr Curmî ve Hoca Şemseddîn gibi şairlerin şiirlerinden iktibasta bulunulmuştur. Selâheddîn Sâkîb ve Mirza Hâkim b. Mirza Umid Merginânî tarafından istinsah edilen eksiksiz bir *Dîvân* nüshası ise Semerkand Devlet Üniversitesi Kütüphanesi 3903 numarada kayıtlıdır [20, s. 463].

Hüveydâ'nın *Dîvân*'ı, XX. yüzyılın başlarından itibaren Batılı ve Rus şarkiyatçıların dikkatini çekmiş; Alman oryantalist M. Hartmann [21, s. 88] ve Rus doğubilimci M. F. Gavrilov [22] tarafından akademik incelemelere konu edilmiştir. Eser, 2005 yılında İsmatullah Abdullah ve Kadirkul Rozmatzâde tarafından Kiril alfabesine aktarılarak günümüz Özbek Türkçesiyle yayımlanmıştır [23]. Türkiye'de ise eser üzerine bir yüksek lisans tezi [24] ve bir akademik makale [10] hazırlanmıştır.

2.2. Râhat-ı Dil

Hüveydâ'nın Çağatay Türkçesi ile manzûm olarak kaleme aldığı tasavvufî bir mesnevidir (destan). Eserde Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e naat ve Dört Halife'nin menkıbelerini müteakip; kıyamet ahvali, cennet-cehennem tasvirleri, peygamberler, meşhur sahabeler ve veliler hakkında ibretli kıssalar işlenmiştir. Aynı zamanda *pendnâme* türünün yetkin bir örneği olan bu eserde hırs, vefa, beka, fena, iyiliğin fazileti, kötülüğün zararları ile maddî ve manevî temizlik gibi ahlâkî temalar ele alınmıştır. Nitekim geziye çıkan üç kardeşin bir hazine bulması, ancak hırs ve tamah yüzünden birbirlerini katletmelerini anlatan ibretli hikâye bu kabildendir. Şair bu menkıbenin ardından okuyucuya nasihat etmekte ve benzer tamahkârlıklara düşmemek adına Allah'a niyazda bulunmaktadır [25, s. 79]. Eserin sayfa kenarlarındaki haşiyelerde kıyametnâme muhtevalı metinler de yer almaktadır [26, s. 179-213]. Şair eserinin telif amacını şu beytiyle ifade eder:

Kitâbımnıng atıdur Râhat-ı Dil,
Erür her bir sözü tenbeh-i gâfil. [10, s. 104]

Gafil gönülleri uyandırma gayesiyle yazılan *Râhat-ı Dil*'in pek çok el yazması Özbekistan Bilimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü [27], H. Süleymanov Bölümü [28] ve Rusya Doğu Yazmaları Enstitüsü St. Petersburg Koleksiyonu'nda [29] bulunmaktadır. El yazmaların yanı sıra çok sayıda taş baskısı da yapılan eser [30], son olarak 1994 yılında Taşkent'te Kiril alfabesiyle neşredilmiştir [31]. Eserin haşiyelerinde yer alan kıyametnâme metinleri Funda Toprak tarafından akademik bir makalede incelenmiştir [26, s. 179-213].

2.3. Hikâyet-i İbrâhîm b. Edhem

Râhat-ı Dil'in bir bölümünü teşkil eden Çağatayca manzûm bir eserdir. Metinde meşhur mutasavvıf İbrâhim b. Edhem'in hayatı, menkıbeleri ve zühd anlayışı işlenmektedir [25, s. 79-80]. *Râhat-ı Dil* mesnevisinin bir cüzü olmasına karşın, kütüphanelerde müstakil yazma nüshaları da mevcuttur [32].

2.4. Kitâb-ı Kâ'b el-Ahbâr

Bu eserde dört ilahi kitap, peygamberler tarihi ve Kâ'b el-Ahbâr ile ilgili rivayetler ve hikâyeler anlatılmaktadır. Ayrıca İslam'ın temel esaslarını ve yedi temel kuralını konu edinen manzûmeler yer almaktadır. Yazma nüshasının yanı sıra [33], 1912 yılında Taşkent'te *Kâ'b el-Ahbâr Hikâyalari va Hikâyat Abdullah ibni Mübarek va Hikâyat Paygâm Allah-ü Teâla ba Musa aleyhisselam* başlığıyla taş baskı olarak yayımlanmıştır [34].

Öte yandan, XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Türk edebiyatında köklü bir gelenek halini alan *mecmua* ve *cönk/beyaz* derleme geleneği, Hokand Hanlığı döneminde de canlılığını korumuş; bu devirde pek çok şair ve müstensih tarafından zengin içerikli edebî mecmualar hazırlanmıştır. Klasik edebiyat tarihinde müstesna bir yere sahip olan şairlerin seçkin şiirlerinden derlenen bu mecmualarda, Hoca Nazar Hüveydâ'nın gazel ve manzûmelerine sıklıkla yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Söz konusu derleme metinlerin (mecmua ve beyazların), klasik dönem şairlerinin azalmasıyla oluşan estetik boşluğu doldurmak amacıyla ortaya çıktığı göz önüne alındığında; Hüveydâ'nın kendi çağında ve sonrasında geniş kabul görmüş, dönemin seçkin şairlerinden biri olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim döneme ait pek çok mecmua nüshasında Ahmet Yesevî, Ali Şîr Nevâî ve Fuzûlî gibi klasik Türk edebiyatının zirve isimlerinin manzûmelerinin yanı sıra Hüveydâ'nın şiirlerinin de yan yana yer aldığı görülmektedir.

Hüveydâ, Türk şiirinde öteden beri devam eden geleneksel nazım şekillerini ve aruz veznini ustalıkla kullanmıştır. Eserlerinde gazel, rubaî, kıt'a, muhammes, müstezat, mesnevi ve münacat gibi klasik edebiyatın temel nazım türlerine yer vermiştir. Muhteva bakımından ise şiirlerinin eksenini; ilahi aşk, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılık, ibadet ve zühd anlayışı, tasavvufî adap ve ahlak, tarikat erbabının nitelikleri, dünyanın faniliği ve nefse esir olmanın manevî zararları gibi temalar oluşturmaktadır.

Şairin bütün eserleri derin bir tasavvufî mahiyet taşımakla birlikte; halkın kolayca anlayabileceği sade, külfetsiz ve akıcı bir halk diliyle kaleme alınmıştır. Bu dil tercihi ve üslup vasfı, Hoca Nazar Hüveydâ'nın Klasik Çağatay Türkçesi dairesinde **Dinî-Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı** kulvarının en güçlü ve tesirli temsilcilerinden biri olduğunu somut bir biçimde ortaya koymaktadır.

3. Hoca Ahmed-i Yesevî Tesiri ve Dinî-Didaktik Unsurlar

Hoca Nazar Hüveydâ, dinî-tasavvufî didaktik Türk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olması hasebiyle, bu köklü geleneğin banisi olan Hoca Ahmed-i Yesevî'den derinden etkilenmiştir. İlahî aşk, nefis terbiyesi, ölüm ve ötesi (âhiret), gaflet uykusundan uyanış ve dünya malına tamah etmeme gibi temel tasavvufî temalar etrafında kaleme aldığı şiirlerinde, Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'teki üslup ve muhteva çizgisini belirgin bir şekilde sürdürdüğü görülür. Hüveydâ Dîvânı incelendiğinde, bu tesir ve fikrî akrabalık açık bir biçimde gözler önüne serilmektedir.

Dinî-didaktik edebiyatta âhiret bilinci her zaman öncelikli bir konumdadır. Bu tür eserlerde sâlike sürekli olarak ölüme hazırlıklı bulunması ve idrak edeceği âhiret hayatı için azık toplaması tavsiye edilir. Nitekim insanoğlu dünyaya belirli bir ulvi gaye doğrultusunda gönderilmiştir. Bireyin bu fani alemde amele döktüğü iyilik ya da kötülük adındaki her davranış, öte alemde mizan önüne çıkarılacak; kişi dünyadaki amellerinin mahiyetine göre ya mükafatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır. Dinî-tasavvufî edebiyatta sâlikin temel gayesi; Yaratıcı'nın rızasını kazandıracak salih ameller işlemek ve ecel kapıyı çalmadan evvel ebedî yolculuk için hazırlığını tamamlamaktır.

Bilindiği üzere Tasavvuf edebiyatının ana omurgasını ve temel izleklerinden birini "aşk" kavramı oluşturmaktadır. Tasavvufi doktrinde aşk, "mecâzî" ve "hakikî" olmak üzere iki ana kategoride değerlendirilir.[35, s. 116; 36, s.86] Mecâzî aşk, dünyadaki fani varlıkları ve insan güzelliğini sevmeyi ifade eden beşerî sevgidir. Hakikî aşk ise kulun doğrudan Yaratıcı'ya, yani Allah'a yönelttiği ilahî sevgidir. Tasavvuf mektebinde kulun beşerî aşktan geçerek hakikî aşka erişmesi en temel gaye kabul edilir. Nitekim insanı *fenâfillah* (Allah'ta yok olma) mertebesine erdiren bu hakikî aşk, bireyi benliğinden ve dünyevi varlığından sıyırarak Hak ile vuslata ulaştırır. Kendi edebî geleneğini oluşturan mutasavvıf şairler de şiirlerinde sürekli olarak bu ilahî aşk meselesini ve ona ulaştıran yolları işlemişlerdir. Türk tasavvuf edebiyatının öncülerinden Ahmed-i Yesevî bir hikmetinde şöyle der:

"Mûtû kable en temûtû" hâk bolmeklik;
Âşıklar ölmes burun önce öler imiş.[37, s. 230]

Tasavvufun temel öğretilerinden biri olan "ölmeden önce ölmek" (*mûtû kable en temûtû*) gayesini Ahmed-i Yesevî hikmetlerinde defatla dile getirmiştir. Hatta kendisi altmış üç yaşına

bastığında Hz. Peygamber'in sünnetine ittibaen yer altına (çilehaneye) inerek bu hâli bizzat yaşamış ve müntesiplerine telkinde bulunmuştur. Yesevî tradisyonunun manevi takipçilerinden olan Hüveydâ da bu düşünceyi şu beyitiyle sürdürür:

Tarîk-i ışk-arâ koyseng kâdem, candin güzer eyleb,
Ölümdin ilgeri ölgil, teningni der-kefen kılgıl.[23, s.143]

Hüveydâ'ya göre, aşk yoluna giren bir sâlik candan ve benlikten vazgeçmediği sürece hakiki Maşuk'a kavuşamaz. Âşığın izlemesi gereken yol, fiziki ölümden önce nefsani arzulardan arınarak "ölmeden önce ölmek"tir. Şairin *"Teningni der-kefen kılgıl"* (Vücudunu kefenle bürü/kefene sok) ifadesi, ölümü sık sık hatırlayarak (rabıta-i mevt) bedenin dünyaya ait hırs, heves ve şehvetlerden arındırılmasını telkin eder. Nitekim tasavvuf düşüncesinde nefsanî hevesler ve dünyevi ihtiraslar, insanın Hak yolculuğunda sırtında taşıdığı ağır birer yük hükmündedir. Gönlü ve bedeni dünyevi hırslarla dolu olan bir sâlikin Hak yolunda mesafe katetmesi mümkün olmadığından, evvela bu nefsanî bağlardan kurtulması gerekir. Zira nefis, insanoğlunun karşılaştığı en büyük badiredir:

Nefsing seni kattıg belâ, elbette urgul pây anga
Her dem seni otka salûr, zinhâr berve rây anga.[10, s. 109]

Hüveydâ, nefsin insan için büyük bir bela olması sebebiyle ona "pây vurmak", yani nefsanî arzuları ayaklar altına almak gerektiğini vurgular. Beytin ikinci mısrasında yer alan *"Her dem seni otka salûr"* ifadesiyle nefsin insanı sürekli helak edici ateşe ve günaha sürüklediği; *"Zinhâr berve rây anga"* ikazıyla da onun istek ve arzularına kesinlikle fırsat ile geçit verilmemesi gerektiği hatırlatılır. Şayet nefse taviz verilecek olursa, kısa sürede insanı boyunduruğu altına alır:

Öz râyıge koyseng anı, bir demde ejderha bolub
Başıng yutarga oğragay, erkingni berme bay anga.[10, s. 110]

İnsan nefsanî arzularıyla mücadele etmeyip onu kendi hâline bıraktığında, nefis kısa sürede kontrolden çıkan bir ejderhaya dönüşerek sahibini yutmaya ve hürriyetini elinden almaya kalkışır. Bu nedenle Hüveydâ, nefsin saldırılarına karşı koyabilmek için takva zırhına bürünmek gerektiğini ifade eder:

Miskin Hüveydâ sen anı nâgâh köterse başını,
Takvı tayağı birle çap, hergiz dedürme vay anga.[10, s. 110]

Nefis ne zaman aniden (*nâgâh*) baş kaldırıp isyan edecek olsa, ona derhal "takva sopasıyla" vurulması gerektiğini öğütler. Mısralarda geçen *"nâgâh köterse"* ifadesi, nefisle mücadelenin (cihad-ı ekber) kesintisiz olduğunu ve sâlikin bir an bile gaflete düşmemesi gerektiğini gösterir. Nefis baş kaldırdığında ona karşı koymanın yegâne çaresi takva yoluna sarılmaktır. Bu da yukarıda belirtildiği üzere, nefsi ıslah ederek "ölmeden önce ölmek" suretiyle vuslat yoluna girmekle mümkündür.

Tasavvufi eğitimde "ölmeden önce ölmek" mertebesine ulaşabilmek, ancak kâmil bir mürşidin dizinin dibine çökmek ve ona ihlasla hizmet etmekle imkân dâhiline girer. Nitekim Ahmed-i Yesevî bu hususu şu sözlerle dile getirir:

Mürşid bolmay hergiz murâd tapmadılar
Hızmet kılmay Hakka vâsıl bolmadılar.[37, s. 190]

Seyrüsüluk yolunda bir mürşid-i kâmile intisap etmek ve ona hizmet sunmak, tasavvufun temel direklerinden biri olduğundan mutasavvıflar tarafından sürekli işlenmiştir. Yesevî'nin manevi çizgisini takip eden Hüveydâ da bu hususta şöyle demektedir:

Hâk-i pây-ı yahşılar bol hâk bolmasdan burun
Bu kara yer koynı senge çâk bolmasdan burun.[10, s. 107]

"Hâk", insanın hamurunun yoğrulduğu toprak; "pây" ise ayaktır. *"Hâk-i pây-ı yahşılar bolmak"* ifadesi, Hak yolundaki salih ve kâmil insanların ayağının tozu olmak anlamına gelir. Bu terim derinlemesine incelendiğinde; kâmil insanlarla hemhâl olmak, onlara toprak gibi mütevazı bir teslimiyetle hizmet etmek ve sadakatle bağlanmak manalarını taşır. Hüveydâ, *"Bu kara yer koynı senge çâk bolmasdın burun"* (Kara toprağın bağrı sana mezar/çukur olmadan önce) diyerek, henüz ömür sermayesi tükenmeden evvela kâmil bir mürşidin eteğine sarılmak gerektiğini belirtir.

İnsanoğlu dünyada ne kadar mal ve servet biriktirirse biriktirsin, ecel vaki olduğunda her şey dünyada kalacak, kişi ahiret yolculuğuna yanında hiçbir maddi varlık götüremeyecektir. Dünya malının fani ve aldatıcı niteliği hususunda Hoca Ahmed-i Yesevî'nin şu hikmeti dikkat çeker:

Bişek biliñ bu dünyâ barça halkdın öter a,
İnanmağıl malıña, bir kün koldın keter a. *.[38, s. 381]*

(*Şüphesiz bilin ki bu dünya bütün insanlardan gelip geçer; malına, mülküne güvenip inanma, zira bir gün elinden çıkıp gider.***)**

Ahmed-i Yesevî'nin bu uyarıcı fikrine paralel olarak Hüveydâ da benzer bir duyarlılıkla insanlığı dünyalığa mağrur olmama konusunda şöyle uyarır:

Mal-u mülküñga kuvanma, ey akılsız adamı,
Nâgahân kelsa ajal, kalğay bu mülk-ü bağlar*.[23, s.62]*

Ey akılsız insan, malına ve mülküne güvenip böbürlenme; ansızın ecel çıkagelse, güvendiğin bu mülkler ve bağlar geride kalacaktır.

Ölümün kapıyı ne zaman çalacağını kestiremeyen insanoğlunun, her an bu kaçınılmaz sona hazırlıklı bulunması icap eder. *"Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışın"* nebevî ilkesini kendine düstur edinen bir sâlik; hem ölümün dehşet ve korkusundan muhafaza olacak hem de ömrünü gafletle tüketmenin getireceği son pişmanlıklardan korunmuş olacaktır.

İnsanın fani dünyada hakiki vatanına/aslına döneceği güne hazırlık yapmaması hâlinde, ecel saati gelip çattığında ve "İrci'î" (Rabbine dön!) nidasını işittiğinde feryat edeceğini, azıksız yola çıktığı için büyük bir pişmanlık duyacağını belirten Ahmed-i Yesevî, şu beytiyle insanoğluna asli vatanına döneceğini hatırlatarak derhal hazırlık yapması gerektiğini vurgular:

Nidayı "irci'î" kelse, "Ne keltürdüñ eya bendem?"
Bolursen sarnıgun ul dem, turursen üstüvar emdi.

(*Kulağa "İrci'î" (Rabbine dön) nidası geldiğinde ve Yaratıcı: "Ey kulum, bana ne getirdin?" diye sorduğunda, o an mahcubiyetten feryad edip boynu bükük kalırsın; hâlbuki şimdi dünyadayken sapasağlam durmaktasın.*)

Aynı konuyu benzer bir duyarlılık ve kaygıyla işleyen Hüveydâ da ömrü tükendiğinde Huzur-ı İlâhî'de sorulacak olan *"Ey kulum, bana ne getirdin?"* sualine verecek yüzü ve cevabı olmamasından derin bir endişe duymaktadır:

Hüdâyım sorsa: "Ey bandam, ne keltürdiñ mañâ ayğıl"
Bolubân sarnıgun şarmanda ne bergum cavâb anda*.[23, s.26]*

(*Rabbim bana: "Ey kulum, söyle bakalım bana ne getirdin?" diye soracak olsa; o anda mahcup, utanç içinde ve boynu bükük bir hâlde ben ne cevap vereceğim?*)

Metinde geçen **"İrci'î"** ifadesi, Kur'an-ı Kerim'deki Fecr Suresi'nin 28. ayetine (*"İrci'î ilâ Rabbiki..." / "Rabbine dön!"*) yapılmış açık bir atıftır (telmih). Tasavvuf düşüncesinde dünya fani bir gurbet, ahiret ise ruhun asli vatanıdır. İnsan ölüm saati geldiğinde Yaratıcısına geri dönecektir. Ayette geçen bu nida, ölüm vaktinin geldiğini ve dünya imtihanının bittiğini simgeler. Hem Ahmed-i Yesevî hem de Hüveydâ, insanoğlunun ölüm anında ve ahirette karşılaşacağı ilk hesabın/sorunun *"Ey kulum, bana ne getirdin?"* olacağını vurgular. Burada "getirilmesi gereken şey"; **dünya malı, unvan veya makam değil, salih ameller, samimi ibadetler, temiz bir kalp ve nefis terbiyesidir.** Yesevî'nin *"turursen üstüvar emdi"* (şimdi sapasağlam durmaktasın) dizesi, insanın hayattayken, sağlığı ve imkânları yerindeyken bu gerçeği umursamadığına dikkat çeker. İnsan, hayattayken sağlığına ve gücüne güvenerek gaflete düşmekte; ancak son an gelip çattığında amelsizliği ve hazırlıksızlığı sebebiyle derin bir mahcubiyet ve pişmanlık yaşamaktadır. Hüveydâ'nın *"sarnıgun (ser-nigûn / boynu bükük) ve şarmanda (mahcup, utaç içinde)"* kelimeleriyle ifade ettiği durum, sûfîlerin **"havf ve reca"** (korku ve ümit) dengesindeki korku/kaygı boyutunu yansıtır. Büyük mutasavvıflar ve şairler, ne kadar ibadet ederlerse etsinler kendilerini daima kusurlu görürler. Hüveydâ da kendi şahsında insanoğlunun Huzur-ı İlâhî'deki utancını ve verecek cevap bulamayışının çaresizliğini dile getirmektedir.

Bu metinde iki büyük Türk-İslam mutasavvıfının, **öte âleme hazırlıksız yakalanma kaygısını aynı imge ve kavramlarla işledikleri** gösterilmektedir. Ahmet Yesevî'nin 12. yüzyılda diktiği *tefekkür-i mevt* (ölümü düşünme ve ahirete hazırlanma) tohumları, 18. yüzyılda Hüveydâ'nın gazellerinde aynı hassasiyet ve yankıyla devam etmiştir. Metin, okuyucuya fani dünyanın geçici imkânlarına aldanmayıp henüz nefes alıyorken ahiret azığı hazırlaması gerektiği yönünde güçlü bir dinî-didaktik mesaj vermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada, Klasik Çağatay edebiyatının son devri ile XVIII. yüzyıl Hokand Hanlığı edebî muhitinde dinî-tasavvufî ve didaktik edebiyatın teşekkülü, Hoca Nazar Hüveydâ Çimyânî (ö. 1194/1780-81) örneği üzerinden ve Hoca Ahmed-i Yesevî'nin başlattığı *Dîvân-ı Hikmet* geleneği bağlamında incelenmiştir.

Elde edilen bulgular ve yapılan metin analizleri ışığında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. **Hokand Edebî Muhitinin Tarihî ve Tasavvufî Temelleri:** Hokand Hanlığı sahasında edebî gelenek XVIII. yüzyılda tarih düşürme şiirleri ve tekke-saray münasebetleri ekseninde filizlenmeye başlamış; Ömer Han (Emîrî) döneminde ise hâmî merkezli, kurumsallaşmış bir saray ve halk edebiyatına dönüşmüştür. Bu muhit, Nevâî ve Fuzûlî çizgisini takip ederek Çağatay edebiyatının son parlak rönesansını ("Geç Dönem Çağatay Edebiyatı") gerçekleştirmiştir.
2. **Hüveydâ'nın Gelenekteki Yeri ve Mümeyyiz Vasfı:** Hokand medreselerinde köklü bir ilim tahsil eden ve ardından babası Gâyib Nazar'ın izinden giderek Nakşibendî-Âfâkî şeyhliği makamına geçen Hoca Nazar Hüveydâ; hem medrese medeniyetini temsil eden bir âlim hem de dergâh irşadını yürüten bir mutasavvıftır. O, klasik aruz ve nazım şekillerini usta bir üslupla kullanırken; halkın kolayca anlayabileceği sade, duru ve külfetsiz bir Çağatay Türkçesini tercih ederek Dinî-Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı kulvarının Fergana Vadisi'ndeki en tesirli sesi olmuştur.
3. **Yesevî Hikmet Geleneğinin Sürekliliği:** Hüveydâ'nın gerek müstakil *Dîvân*'ı gerekse *Râhat-ı Dil* mesnevisi ve diğer eserleri incelendiğinde; Hoca Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inde temelleri atılan dinî-didaktik söylemin XVIII. yüzyılda birebir karşılık bulduğu görülmektedir. Hüveydâ; ilahî aşk (mecazîden hakikîye geçiş), "ölmeden önce ölmek" (*mûtû kable en temûtû*), rabıta-i mevt, nefisle cihad (*cihad-ı ekber*), takva zırhına bürünme, kâmil bir mürşide intisap, dünya malına aldanmama ve ahiret bilinci gibi temel temalarda Ahmed-i Yesevî ile hem fikrî hem de imgesel düzeyde tam bir paralellik sergilemiştir.
4. **Huzur-ı İlâhî Kaygısı ve Didaktizm:** Karşılaştırmalı metin analizlerinde görüldüğü üzere; Yesevî'nin 12. yüzyılda Türkistan sahasında işlediği *"İrci'î"* (Rabbine dön) ayetine atıfla Yaratıcı'nın huzurunda verilecek hesap kaygısı (*"Ne getirdin ey kulum?"* suali), 18. yüzyılda Hüveydâ'nın gazellerinde *"sarnıgun"* (boynu bükük) ve *"şarmanda"* (mahcup) olma korkusuyla aynı derinlikle yankılanmıştır. Bu durum, Yesevî hikmet çizgisinin asırlar boyunca Türk dünyasındaki dinî-müstakîm şuuru biçimlendiren kesintisiz bir damar olduğunu kanıtlamaktadır.
5. **Kültürel Etki ve Yaygınlık:** Hüveydâ'nın şiirlerinin dönemin mecmua ve cönklerinde Yesevî, Nevâî ve Fuzûlî gibi üstatlarla yan yana yer alması; ayrıca eserlerinin Fergana, Taşkent, Buhara ve Kazan matbaalarında defatla taş baskı (litografya) yöntemiyle çoğaltılması, onun düşüncelerinin geniş halk kitleleri üzerinde bıraktığı manevi ve edebî nüfuzu somut olarak göstermektedir.

Öneriler

Çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlar doğrultusunda, edebiyat tarihi, tasavvuf araştırmaları ve Türk filolojisi alanında gelecekte yapılacak çalışmalara yönelik şu öneriler sunulabilir:

1. **Yesevîlik ve Nakşibendîlik Kesişimi Araştırmaları:** Hüveydâ örneğinden hareketle, Orta Asya sahasında (özellikle Fergana ve Maveraünnehir'de) Yesevîlik ile Nakşibendiyye-Âfâkiyye tarikatları arasındaki tarihsel, ritüelistik ve fikrî etkileşimler (örneğin cehrî/hafi zikir uygulamaları, türbe ve ziyaret kültürü) disiplinlerarası sosyo-müstakîm bir yaklaşımla incelenmelidir.
2. **Eserlerin Günümüz Türkçesine ve Diğer Dillere Aktarımı:** Hoca Nazar Hüveydâ'nın hikmet-âmiz eserleri Türkiye Türkçesine ve diğer çağdaş Türk yazı dillerine kazandırılarak, Türk dünyasının ortak edebî ve manevi mirasının geniş kitlelerce tanınmasına katkı sağlanmalıdır.

Kaynakça

1.Kayumov A. Kûkon Adabiy Mûhitî / A. Kayumov. – Taşkent: Özbekiston SSR Fanlar Akademiyasi Neşriyati, 1961.

2.Muhammed Fazılbek. Mukemmel-i Tarihi Fergana [El yazması] / Muhammed Fazılbek. – Öz. BA ŞE.

3.Niyâz Muhammed Hokandî. İbrat'ul-Hevakin [El yazması] / Niyâz Muhammed Hokandî. – Öz. BA ŞE.

4.Kayyumov P. D. Hokand Tarihi va Uning Adabiyoti / P. D. Kayyumov. – Taşkent: Fan, 1961.

5.Hofman H. F. Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey / H. F. Hofman. – Section III, Part I, Vol. III. – Utrecht: Library of the University of Utrecht, 1969.

6.Köprülü M. F. Çağatay Edebiyatı // İslam Ansiklopedisi (İA). – İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945. – C. III.

7.Eckmann J. Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar / J. Eckmann; haz. O. F. Sertkaya. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.

8.Nettleton S. S. Ruler, Patron, Poet: Umar Khan in the Blossoming of the Khanate of Qoqan, 1800-1820 // International Journal of Turkish Studies. – 1981-1982. – Vol. 2, № 2.

9.Calolov T. Bonu / T. Calolov. – Taşkent: Yoş Gvardiya Neşriyatı, 1963.
10.Cumohoca N. Huveyda // Bilig - Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi. – Ankara, 1998. – Sayı: 7.
11.Calilov T. Gozallik Olamida / T. Calilov. – Taşkent: Gafur Gulam Neşriyatı, 1973.
12.Hüveydâ Çimyânî. Kitâb-ı İşân Hüveydâ-yi Çimyânî mâ' Râhat Dil Fî Şerhihi / nşr. Selâheddîn Sâkîb. – Taşkent: Tipo Litografiya M. İlina, 1907.
13.Kayyumov P. D. Tazkira-i Kayyumiy / P. D. Kayyumov. – Taşkent: Özbekiston SSR Fanlar Akademiyasi Neşriyati, 1998. – C. I.
1. Öz
bekistan Bilimler Akademisi El-Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmaları Bölümü (Öz. BA ŞE): nr. 6957, nr. 7484, nr. 7522, nr. 12312/I, nr. 11513, nr. 12759, nr. 445/I, nr. 5171.
15.Özbekistan Bilimler Akademisi H. Süleymanov El Yazmaları Bölümü: nr. 2386/I, nr. 3012.
16.Alişer Nevâî Müzesi El Yazmaları Bölümü: nr. 322.
17.Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü St. Petersburg Koleksiyonu: nr. C1311 (Nov 628), nr. C1648 (1367), nr. B3539, nr. C147, nr. C1398 (833), nr. C1357, nr. C1630.
18.Özbekistan Bilimler Akademisi El-Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Taş Baskı Koleksiyonu: nr. 4056, nr. 112, nr. 115, nr. 13834, nr. 4716, nr. 10500, nr. 9458, nr. 4717, nr. 9459, nr. 9457, nr. 15731, nr. 114/1, nr. 113/1.
19.Selâheddîn Sâkîb. Kitâb-ı İşân Hüveydâ-yi Çimyânî mâ' Râhat Dil Fî Şerhihi / S. Sâkîb. – Taşkent: Tipo Litografiya M. İlina, 1907.
20.Zufagov K. A. Özbekiston Sovet Ensiklopediasi / K. A. Zufagov. – Taşkent: Özbekiston SSR Fanlar Akademiyasi Neşriyati, 1980. – C. XIV.
21.Hartmann M. Der Chagataische Diwan Hüwêdâ's / M. Hartmann. – Berlin: Mayer & Müller, 1902.
22.Gavrilov M. F. Sredneaziatskiy Poet i Sufi Huveyda / M. F. Gavrilov. – Taşkent: Obşçestvo Izuçeniya Kazakstana, 1927.
23.Hoca Nazar Hüveydâ. Dîvân / nşr. İ. Abdullah, K. Rozmatzâde. – Taşkent: Yangi Asr Neşriyatı, 2005.
24.Kaya B. Hoca Nazar Hüveyda ve Divânının Analizi: Metin, Dil ve Edebi İçerik Yönünden İncelemesi: Yüksek Lisans Tezi / B. Kaya. – İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
25.Tosun N. Türkistan Dervişlerinden Yadigâr / N. Tosun. – İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
26.Toprak F. Hoca Nazar Hüveydâ'nın Kiyâmetnâmeleri // Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. – Ankara, 2012. – Vol. 7, № 1.
27.Özbekistan Bilimler Akademisi El-Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü (Râhat-ı Dil Yazmaları): nr. 1608, nr. 1766, nr. 1932/1, nr. 3430/1, nr. 3696/2, nr. 5661/13, nr. 6217, nr. 6319/1, nr. 6874/2, nr. 7719/3, nr. 9819, nr. 10585/3, nr. 11362/1, nr. 1481/2, nr. 3617/3.
28.Özbekistan Bilimler Akademisi H. Süleymanov Bölümü (Râhat-ı Dil Yazmaları): nr. 2289, nr. 2435/1, nr. 1778, nr. 2269/3, nr. 1316/1, nr. 1417/1, nr. 2011, nr. 1747/1, nr. 543, nr. 1757, nr. 2710.
29.Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü St. Petersburg Koleksiyonu (Râhat-ı Dil Yazmaları): nr. B.323, nr. B2214 (Nov 1171), nr. C148, nr. B288, nr. C164, nr. C1398, nr. C1207, nr. B3737, nr. B9727.
30.Özbekistan Bilimler Akademisi El-Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü (Râhat-ı Dil Taş Baskıları): nr. 114/2, nr. 113/2, nr. 4673/2, nr. 4670/4, nr. 615, nr. 9454, nr. 4674/2, nr. 616, nr. 617.
31.Hoca Nazar Hüveydâ. Râhat-ı Dil / nşr. S. Hasan. – Taşkent: A. Kadiri Namidagi Halk Neşriyatı Mirası, 1994.
32.Öz. BA ŞE (Hikâyet-i İbrâhîm b. Edhem Yazmaları): nr. 7796/2, nr. 9817/3, nr. 12056/4; H. Süleymanov Bölümü: nr. 1284/III.
33.Öz. BA ŞE (Kitâb-ı Kâ'b el-Ahbâr Yazması): nr. 1284/I.
34.Özbekistan Bilimler Akademisi El-Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Taş Baskı Koleksiyonu: nr. 447, nr. 448, nr. 9549/1.
35.Artun E. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı / E. Artun. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
36.Üstüner K. Divan Şiirinde Tasavvuf (14. ve 15. yy. Divanlarına Göre) / K. Üstüner. – Ankara: Birleşik Yayınları, 2007.
37.Ahmed-i Yesevî. Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler / haz. K. Eraslan. – Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
38.Ahmed Yesevî. Divan-ı Hikmet / haz. H. Bice. – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

SIRDERYA BÖLGESINE MENSUP HANEFI BIR ÂLIM: HÜSÂMEDDÎN ES-SIĞNÂKÎ VE İLMI KIŞILIĞI

A HANAFI SCHOLAR FROM THE SYR DARIA REGION: HUSAM AL-DIN AL-SIGHNAQI AND HIS SCHOLARLY IDENTITY

Kamil Yaşaroğlu[1]

1. Giriş

Orta Sırderya havzası ve Mâverâünnehir coğrafyası, İslam medeniyeti tarihinde fıkıh, kelâm, hadis ve dil ilimlerinin yanı sıra tasavvufi düşüncenin de kök saldığı en bereketli bölgelerden biridir. Sırderya (Seyhun) nehrinin aşağı boylarında yer alan Sığnak beldesi; İsfîcâb, Fârâb ve Yesi gibi kültür merkezleriyle komşu olup, Türk-İslam medeniyetinin ve Yesevîlik kültür çevresinin stratejik odak noktalarından birini teşkil etmiştir. Bu coğrafyada yetişen ve Doğu Hanefî-Mâtürîdî birikimini İslam dünyasının batısındaki merkezi ilim havzalarına taşıyan dikkat çekici kişiliklerden biri Hüsâmeddîn es-Sığnâkî'dir.

2. Araştırma Materyalleri ve Metotları

Bu çalışmanın temel materyalini iki ana kaynak grubu oluşturmaktadır:

1. **Klasik Biyografi ve Tabakât Kaynakları:** İslâm geleneğinde sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfîler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan kişilerden söz eden telif türünü niteliğindeki tabakat kitaplarının önemli yeri vardır. Bu eserler arasında Kureşî'nin el-Cevâhiru'l-mudiyye'si, İbn Tağriberdî'nin el-Menhelü's-sâfî'si, İbn Kutluboğa'nın Tâcü't-terâcim'i, ve Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-zunûn'u gibi klasik terâcim ve bibliyografya eserleri.
2. **Modern Akademik Çalışmalar:** Sığnâkî'nin eserleri üzerine yapılmış lisansüstü tezler ve akademik makale türündeki incelemeler.

Metot: Çalışmada tarihsel analiz ve biyo-bibliyografik metot uygulanmıştır. Sığnâkî'nin özgün görüşleri disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınmıştır.

3. Bulgular

3.1. Biyografik Bulgular: Kimliği, Doğumu, Seyahatleri ve Vefatı

Adı ve Silsilesi: Tam adı Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî es-Sığnâkî el-Buhârî el-Hanefî'dir. Siğnâkî'nin lakabı eserlerinde "dinin kılıcı" anlamına gelen "Hüsâmüddîn" olarak kayıtlıdır. Tabakat kitaplarında lakabı hususunda ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, *el-Menhelü's-sâfî*'de Siğnâkî'ye "Hüsâmüddîn"in yanı sıra "Hüsâmü'l-fıkhi'l-Hanefî = Hanefî fıkhının kılıcı" lakabı nispet edilir [İbn Tağriberdî, 1988**:** C. V, s. 164]. Kaynaklarda kendisine sâhibü'n-Nihâye ve şârihu'l-Hidâye gibi unvanlar da verilmiştir. Nisbesi, günümüzde Kazakistan sınırlarında bulunan tarihi Sığnak (Sunak Ata) şehrine dayanır.

Doğumu ve Tahsili: Kesin doğum tarihi bilinmemekle birlikte hicri VII. yüzyılın ortalarında (yaklaşık h. 635–640 / m. 1237–1242) doğduğu tahmin edilmektedir. İlk eğitimini Sırderya havzasında aldıktan sonra Buhara'ya gitmiş ve genç yaşta fetva verme icazeti almıştır [Yaran, 2009: 164].

İlmi Seyahatleri: Kaynaklarda Siğnâkî'nin Harezm şehrinde ikâmet edip ders verdiği, Harezm'den sonra o bölgede bulunan Kas Kasaba'sına geldiği ve orada dönemin meşhur âlimleriyle karşılaştığını belirtilir. Siğnâkî'nin yolculuğu Mâverâünnehr'den sonra Irak'a kadar uzanır. Irak'ta bir müddet kaldıktan sonra Dımeşk'e, oradan da Mısır'a geçer. Akabinde tekrar Bağdat'a gelir ve orada Meşhed-i Ebû Hanîfe Medresesi'nde ders verir. Bağdat'tan sonra hac yapmak niyetiyle Dımeşk'e gider. Dımeşk'ten bir kez daha Mısır'a seyahati olur ve 710/1310 yılında Halep'e yerleşir. Halep'te meşhur hocalarla görüşür ve eserleri şerh etmeye devam eder [İbn Kutluboğa, 1996: 161]. Halep'ten sonra bugünkü Türkmenistan sınırları içerisinde yer alan Merv şehrine gittiği yönünde bilgiler bulunmakla birlikte [İbn Tağriberdî, 1988: C. V, s. 164] bazı tabakat kitaplarında onun Halep'te kaldığı ve orada vefat ettiği kaydedilmiştir.

[1] Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Genel Sekreter, İstanbul, Türkiye Dr., Orcid no: 0000-0002-7020-144

Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (İSAM); Istanbul, Türkiye, Secretary General, Dr.

Vefatı: Biyografi kaynaklarında vefat tarihi olarak farklı tarihler verilse de h. 714 (m. 1314) tarihleri öne çıkmaktadır. Vefat yerinin ise Halep veya Merv olduğu aktarılmaktadır.

3.2. İlmî Çevresi: Hocaları ve Talebeleri

3.2.1. Hocaları:

Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhari (ö. 693/1293): Buhara'nın büyük âlimlerinden birisi olarak çok sayıda öğrencisi olan Hâfızuddîn el-Buhârî, tabakat kaynaklarında "çok güvenilir, müttakî, kâdî, rabbânî, fakîh, muhakkik, muhaddis, bütün ilimlerin reisi" şeklinde tasnif edilir. Diğer hocaları arasında Fahreddin Muhammed el-Mâymergī ve Celâleddin el-Ma'şer zikredilmektedir. Ayrıca birlikte ders halkasına katıldığı Hüsâmeddin en-Niyâzevî el-Ahvezî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Şemseddin el-Adud el-Kindî, Rükneddin el-Efşencî gibi akranlarından da faydalandı [Chelidze, 2015: 11-12].

3.2.2. Talebeleri:

Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî (ö. 749/1348): Mâverâünnehir bölgesindeki Hucend asıllı olup es-Siğnâkī'den fıkıh okudu. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin *el-Hidâye* adlı meşhur eserini *Miʿrâcü'd-dirâye ilâ şerḥi'l-Hidâye* adıyla şerhetmiştir [Chelidze, 2015: 12].

Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gāzî el-Fârâbî el-İtkānî (ö. 758/1357): Seyhun nehri civarında bulunan Fârâb şehrine bağlı İtkān kasabasında doğdu. Mergīnânî'nin *el-Hidâye* adlı eserini *Ġāyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-aḳrân* adıyla şerhetmiştir [Chelidze, 2015: 12].

Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Hemedânî el-Kûfî (ö. 755/1354). Özellikle fıkıh, kıraat, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yetişti. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fıkhına dair eserini *Müstaḥsenü'ṭ-ṭarâʾiḳ fî naẓmi Kenzi'd-deḳāʾiḳ (Naẓmü'l-Kenz)* adıyla manzum hale getirmiştir [Chelidze, 2015: 13].

Celâleddin Ahmed b. Alî b. Mahmûd el-Gucdüvânî (ö. 730/1330): Hanefî fakihi olup dil alanında da çalışmaları vardır. Nahiv ilmini Siğnâkî'den öğrenmiş ve Kâfiyetü İbni'l-Hâcib adlı eseri şerh etmiştir [Chelidze, 2015: 13].

3.3. Eserleri ve İlmî Mirası

Fıkıh ve Usûl:

en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye: Merğinânî'nin büyük rağbet gören ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan el-Hidâye'si üzerine yazılmış ilk ve en hacimli şerhlerden biridir. İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda nüshasının olması eserin Anadolu'da da rağbet gördüğünü gösterir. Cemâleddin el-Konevî tarafından *Ḫulâṣatü'n-Nihâye fî fevâʾidi'l-Hidâye* adıyla tek cilt halinde ihtisar edilmiştir [Chelidze, 2015: 14].

el-Vâfî fî usûli'l-fıkh: Ahsîketî'nin el-Müntehab adlı usûl metninin şerhidir. Gerek mezhep içinde gerekse mezhepler arasındaki farklı görüşlere yer veren Siğnâkī özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında karşılaştırma yapar, diğer mezhepleri ve imamlarının adını nâdiren zikreder. Zaman zaman nahiv tahlillerine ve dille ilgili tartışmalara girer [Chelidze, 2015: 14].

el-Kâfî fî şerhi usûli'l-Pezdevî: Pezdevî'nin Kenzü'l-vüṣûl adlı eserinin şerhidir.

Kelâm:

et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd: Bu eser, Mâtürîdî ekolünün İmam Mâtürîdî'den sonraki en önemli ismi, sistemleştiricisi ve bir anlamda ikinci kurucusu olarak görülen Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin et-Temhîd isimli eserinin Siriderya havzasına mensup Hanefî-Mâtürîdî âlim Hüsâmeddîn es-Siğnâkî tarafından kaleme alınan şerhidir [Chelidze, 2015: 15].

Arap Dili (Sarf ve Nahiv):

el-Muvassal fî şerhi'l-Mufassal: Zemahşerî'nin nahve dair el-Mufassal adlı eserinin şerhi olup Siğnâkî bu eserinde Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî'nin el-İklîd ve Ebû Âsım Ali b. Ömer el-Esfenderî'nin el-Muktebes adıyla el-Mufassal'a yazdığı şerhleri bir araya getirmiştir [Yaran, 2009: 165].

en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh: Sarf ilmine dair bir eserdir [Yaran, 2009: 166].

el-Muhtasar: Sarf ilmine dair kaleme aldığı muhtasar çalışmadır [Yaran, 2009: 166].

Tasavvuf ve Yesevîlik:

Dâmigatü'l-mübtedi'în ve nâsıratü'l-mühtedîn: Ehl-i Sünnet çizgisine bağlı sûfîleri överken, şeriata aykırı davranan ve raks/semaı suistimal eden çevreleri tenkit eden Arapça risalesidir. [Kâtib Çelebi, 1971: C. I, 729].

Risâle-i Hüsâmeddîn-i Sığnâkî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî): Farsça küçük bir risâle olan bu eser klasik kaynaklarda geçmemekle birlikte Sığnaki'ye nisbet edilmektedir [Yaran, 2009: 166].

Tartışma

4.1. Sığnâkî'nin Kelam İlmine Dair Görüşleri:

Sığnâkî, bilgi meselesinde bilgi edinme yollarının sağlıklı duyular, haber ve akıl olduğunu söyleyerek Sofistler'in eşyanın hakikati ve bilginin imkânını inkâr yönündeki iddialarına karşı çıkar. İsbât-ı vâcib meselesinde âlemin yaratılmışlığı hususundan hareketle Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin hudûs delili kurgusunu açımlar ve ayrıca Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin âlemin oluşturucu unsurları hakkındaki a'yân ve arazlar tarzında ikili tasnifine atıfta bulunur. Filozofların âlemin kıdemi iddialarına karşı Allah dışında her şeyin hâdis olduğunu söyleyerek, âlemin kendisini var etme kudret ve imkânına sahip olmadığını, dolayısıyla var olmak için bir muhdise, yaratıcıya muhtaç bulunduğunu ifade eder [Chelidze, 2015: 477].

Allah'ın selbî ve sübûtî sıfatlarının ezelî ve zât ile kâim olduğunu kabul ederek Mutezile'nin bu meseledeki görüşlerini reddeder. Haberî sıfatlar hususunda çok dikkatli davrandığı, belki prensipte tevile çok sıcak bakmadığı görülmekle birlikte müteşâbih ayetlerin Allah'ın rububiyetine uygun bir şekilde tevil edilmesini uygun görür. Örneğin kelâmcıların istivâyı hâkimiyet olarak yorumlamasını kabul eder. Ayrıca haberî sıfatlar meselesinde teşbihe ve temsile düşen fırkaların iddialarını eleştirir ve reddeder. Sığnâkî insan fiilleri meselesinde de Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin genel yaklaşımından ayrılmaz. Mutezile'nin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu iddiasına karşı fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Sünnî görüşü savunur. Rızık meselesinde, haram olsun helal olsun, kulların hayır ve şer yoluyla elde ettikleri her şeyin Allah tarafından yaratılmış olan imkânlar olduğunu ve rızkın tüm mevcûdatın bir parçası olarak bütünüyle Allah'tan geldiğini söyler [Chelidze, 2015: 477].

Peygamberlerin gönderilmesinin Allah'ın hikmet ve adalet sıfatlarının zorunlu bir sonucu olarak gören Sığnâkî, Allah Teâlâ'nın kullarını başıboş bırakmadığı için hikmeti gereği olarak peygamber göndermesinin vacip olduğunu belirtir. Peygamberliğin ispatı sadedinde mucizeleri ele alarak filozofların "tabiî ve nefsanî kuvvetlerin imkânını aşan muhkem bir ilâhî cüz'î fiil" şeklinde aktardığı mucize tanımını reddeder ve mucizenin âdetullaha aykırı olağanüstü bir durum veya olayın ortaya çıkması olduğunu savunur. Hz. Peygamber özeline gelindiğinde ise onun hadis kaynaklarında, özellikle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i ve Begâvî'nin *Mesâbîhu's-Sünne*'sinde geçen mucizelerinin nerdeyse hepsini aktarmaya çalışır [Chelidze, 2015: 477].

Sem'iyyât kapsamındaki kabir azabı, şefaat, ruyetullah gibi meselelerde de Sığnâkî, Ehl-i Sünnet'in çizdiği yoldan ayrılmaz. İmanın mahiyeti konusunda ise Sünnî kelâmcıların görüşlerine katılarak imanın tasdik ve kalbin ameli olduğunu savunur. Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'in kalple tasdik edilmesinin sadece Allah Teâlâ indinde mümin olmayı sağladığını ve bu sebeple dünyada şeriat hükümlerinin icrâsı için imanın dil ile ikrar edilmesinin bir şart olduğunu söyler. Ayrıca iman-amel ilişkisi meselesinde ameli imanın rüknü olarak kabul eden Selef görüşünü eleştirir. Ayetlerde imanın artma eksilmesine delalet eden ifadelerin mecazî olduğunu ve imanın artmasının onun yenilenmesine işaret ettiğini söyler [Chelidze, 2015: 478].

4.2. Sığnaki'nin Arap Dili Açısından Öne Çıkan Özellikleri:

Şeri ilimlerin, Siğnâki'nin dil ile ilgili yazdığı eserlere etkisi çoktur. Bu sebeple kullandığı delillerin birçoğunu Kur'an'dan almakla beraber, hadisleri de ihmal etmemiş, kimi nahiv meselelerini de fıkıh ilminin ille tini açıklamada yada illetin sebebi üzerinde durarak açıklama yöntemine gitmiştir. Siğnâki, Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleri delil olarak kullanmakla bera ber diğer bir kısım dilbilimciler gibi hadisi ihmal etmeyerek, Arapların divan ve atasözlerini de delil olarak kullanmıştır [Kıroğlu, 2023: 747].

Siğnâki, diğer dilbilimcilere göre Kur'ân-ı Kerîm'i delil olarak kul lanmakla yetinmeyip Kur'ân-ı Kerîm'deki yerini de söylemiştir. Delil getirmede Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatlerine başvurması ve o kıraatin rivayet zincirlerini de zikreder. Bu bağlamda el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal eserinde yaklaşık dört yüz delil kullandığı tespit edilmiştir. Siğnâki, delil kullanmada Basra âlimleri gibi şaz kıraatlere başvurmayarak, onlar gibi şaz kıraatleri de tenkit etmiştir. [Kıroğlu, 2023: 748].

Siğnâki, anlamı açıklamak, bir görüşün ve bir nahiv kuralının sıhhatini ispat etmek için hadislere başvurmuştur. Basra dil ekolüne tabi olmasına karşın, bazen onların görüşlerinden ayrılarak hadisleri nahivde delil olarak kullanmıştır. Siğnâki, sadece nahiv âlimi değil aynı zamanda usulcü bir fakih ve hadis ilminde tecrübe sahibi bir kişi olması, hadis kitaplarını yücelterek Sahîhayn'da geçen

hadislerin, bir mana ya da bir kurala delil olarak kullanılmasının yeterli olduğunu el-Muvassal adlı eserinde vurgular [Kıroğlu, 2023: 750].

Şiirleri kullanırken şairlerin isim ve kaynaklarını, şiirde geçen zor kelimeleri açıklayarak şiirin durumunu ortaya koyarak, hangi manada kullanıldığını açıklamıştır [Kıroğlu, 2023: 751].

5. Sonuç

Hüsâmeddîn es-Sığnâkî, XIII. ve XIV. yüzyıllarda İslam dünyasının Doğu ve Batı ilim havzaları arasında köprü kurmuş Mâverâünnehir ve Harezm'deki Doğu Hanefî-Mâtürîdî fikri birikimini Bağdat, Şam, Halep ve Kahire gibi batı ilim merkezlerine aktaran çok yönlü bir Hanefî-Mâtürîdî otoritesidir. Fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, Arap dili ve tasavvuf alanlarında ürettiği eserler, mensubu olduğu geleneğin sistematikleşmesine ve sonraki nesillere muhafaza edilerek aktarılmasına imkân sağlamıştır. Orta Sırderya havzasının yetiştirdiği bu büyük allâme, bölgenin İslam düşünce tarihindeki kurucu rolünün en bariz simgelerinden biridir. Kaleme aldığı en-Nihâye adlı şerh, Osmanlı müderrisleri ve uleması katında temel referans metinlerden biri haline gelmiştir.

Kaynakça

1. Chelidze, R. Hüsâmeddîn es-Siğnâkî ve et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme) : Doktora Tezi / R. Chelidze ; Danışman: U. M. Kılavuz. – Bursa : Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015. – X, 495 s.
2. Demirbilek, M. Mâverâünnehir'de Hanefî Gelenek (11. Asra Kadar) : Doktora Tezi / M. Demirbilek ; Danışman: S. Kutlu. – Ankara : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021. – 295 s.
3. İbn Kutlubuğa. Tâcü't-terâcim, Dımeşk, Dârü'l Kalem, 1996.
4. İbn Tağriberdi. el-Menhelü's-sâfî ve'l müstevfî ba'de'l-Vâfî: I-V, thk. Muhammed Muhammed Emîn, Kahire, Merkezü't Türâs, 1988.
5. Katib Çelebi. Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, I-II, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1971-1972.
6. Kıroğlu, H. S. Arap Dilcisi Ve Hanefi Fakih Hüsâmeddin Es-Siğnâki'nin Arap Diline Dair Görüşleri / H. S. Kıroğlu // Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. – 2023. – C. 23, Sayı 2. – S. 739-762.
7. Sarı, D. Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk 3 Asır) : Doktora Tezi / D. Sarı ; Danışman: S. Doğanay. – Kayseri : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. – 230 s.
8. Yaran, R. Siğnâkî / R. Yaran // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. – İstanbul : TDV Yayınları, 2009. – C. 37. – S. 164-166.
9. Yılmaz, A. T. Z. Matürîdî Âlimlerden Sığnâkî'nin (ö. 714/1314[?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri / A. T. Z. Yılmaz // Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2018. – Sayı 12. – S. 43-68.

THE WORKS OF KHWAJA AHMAD YASAWI IN THE MANUSCRIPT COLLECTION OF THE ASTAN QUDS RAZAVI LIBRARY: A CODICOLOGICAL AND CONTENT ANALYSIS

Ramazanali Izanlu[1]

1. Introduction

Khwaja Ahmad Yasawi is one of the most influential figures in the history of Sufism in Transoxiana and Central Asia. In historical and hagiographical sources, he is known by titles such as Khwaja Ahmad Yasawi, Ahmad Turkestani, and Qutb al-Turkestan. According to well-known accounts, he was born in the city of Sayram, and in his childhood or adolescence, he went to the city of Yasi which was later named Turkestanwhere he was trained under Arslan Baba. He then traveled to Bukhara to acquire knowledge and traverse the stages of the spiritual path (sulūk), entering the circle of Khwaja Yusuf Hamadani. After the passing of his master, Ahmad Yasawi engaged in spiritual guidance (irshād) in Bukhara for a time and eventually returned to Yasi, where he gained widespread influence among Turkic-speaking peoples, particularly the nomadic and semi-nomadic groups around the Syr Daria, Tashkent, and Turkestan [5, pp 61–64; 3, Vol 1, pp 17–18].

The significance of Ahmad Yasawi in Turkic history lies not merely in the fact that he was a poet who composed poems or mystical epics; rather, it is that during the centuries when Islam was spreading among the Turks, he created a Sufi school (mashrab) among them for the first time, which governed their spirits for centuries. It is not that there were no individuals among the Turks before him who entered the Sufi orders, but they either came under the influence of Persian culture in major Islamic centers and became Persianized, or they entered the masses of Turks to popularize the new religion and were forgotten; none of them succeeded in establishing a powerful school that would continue to exist after them. Whereas Khwaja Ahmad Yasawi, with his powerful personality, established a great order among the Turks that survived for centuries, and this is the first order among the Turks to be established by a Turk [5, p 158].

An important characteristic of Ahmad Yasawi was his expression of mystical and ethical teachings in the Turkic language. This enabled concepts such as Sharia, Tariqa, Haqiqa, and Ma'rifa, as well as themes such as repentance, asceticism, divine love, fanāʾ (annihilation of the self), reliance on God, the struggle against hypocrisy, and detachment from worldly concerns, to be conveyed in a form accessible to ordinary people. The poems attributed to him, which later became known as Hikmet, played a significant role in transmitting Islam and mystical teachings among the Turkic peoples. In the Turkic literary tradition, the term Hikmet refers not only to wise or insightful speech but, more specifically, to poems composed in the style of Ahmad Yasawi [13, Vol 3, p 274; 5, pp 61–64].

Despite Ahmad Yasawi's widespread fame, the issue of attributing works to him is complex. Throughout the centuries, the Divan-i Hikmet has been repeatedly transcribed, compiled, expanded, and rewritten, and many poems by later followers and disciples have found their way into its manuscripts. On the other hand, works such as the Faqr-nama, Munajat-nama, Maqamat, Shajara-nama, and various hikmat-themed collections have sometimes been attributed to him due to their thematic or narrative connection with Yasawi, even though their actual author may have been one of his caliphs, disciples, or later compilers [5, pp 27, 61–62, 368–369].

The Astan Quds Razavi Library, attached to the holy shrine of the Eighth Imam of the Shia, Imam Ali ibn Musa al-Reza (AS), located in the city of Mashhad, is currently referred to as the "Organization of Libraries, Museums, and Archives of Astan Quds Razavi" due to the extensive development it has undergone in the last fifty years. The Astan Quds Razavi Library is one of the old endowed libraries that has survived to the present day. The continuation of the more-than-thousand-year-old tradition of endowing cultural works by devotees of Imam Reza (AS) has contributed to the vitality and richness of this library, which is known as the "Ganj-e Hezar Saleh" (Thousand-Year Treasure)

[1] Astan Quds Razavi Library, Head of the Manuscripts Department; International Imam Reza Research Institute (Al-Mustafa International University, Khorasan Branch), Head of the Department of Comparative Studies of Islam and Religions; Islamic Research Foundation, Faculty Member, Mashhad, Islamic Republic of Iran. ramazanaliizanloo@gmail.com

[12]. This library, with 60 branches in the city of Mashhad and other cities in Iran, holds over 4 million printed books, 18 million pages of documents, 2 million periodicals, over 103,000 manuscripts, 78,000 lithographed and letterpress-printed books, and displays 8,000 museum objects; it is considered one of the richest and oldest libraries in Iran, the Islamic world, and the world. The exact date of the library's establishment is unknown, but some, citing the oldest Qur'anic manuscript endowed by Kushwad ibn Amlas, the governor of Isfahan, to the holy shrine of Imam Reza (AS) in the year 327 AH, consider this to be the year of the library's establishment. The first official document referring to the existence of a library at the shrine is the endowment deed of the book Ghayat al-Usul, dated 925 AH, in which the term khizinat al-kitab (book treasury) is explicitly mentioned [7, entry "Kitābkhāna-yi Āstān-i Quds-i Rażawī"]. The policy of the Safavid kings in their attention to the holy Razavi shrine and the city of Mashhad, along with the development of the administrative structure of Astan Quds Razavi, was also effective in the development and vitality of the library, and documents remaining from this period refer to positions such as librarian, bookbinder, proofreader, etc. [6, pp 93–95].

The Manuscript Center of the Central Library of Astan Quds Razavi, with more than 59,000 manuscripts, 21,000 handwritten Qur'ans and Qur'anic booklets, and over 60,000 lithographed and letterpress-printed books, constitutes a rich repository. The abundance and diversity of its resources across various subjects and languages are among the defining characteristics of this treasure. Given the subject of this article, it is appropriate to take a statistical look at the number of manuscripts in Turkic and those related to mysticism. The Razavi collection contains manuscripts in more than 20 languages and across 35 subject areas, with Arabic, Persian, Sanskrit, and Urdu being the most prominent languages. At present, the collection holds more than 460 manuscripts in Turkic. In terms of subject matter, the most numerous categories are jurisprudence (fiqh), hadith, and literature. The collection also contains nearly 3,000 manuscripts related to Sufism and mysticism. This article aims to identify and introduce the works of Khwaja Ahmad Yasawi preserved in this collection. From this perspective, examining the manuscripts held at the Astan Quds Razavi Library is of particular importance. These manuscripts are not merely carriers of texts; they also provide researchers with information about the history of the transmission of Yasawi's ideas, how his persona is represented, the structure of the Yasawiyya order, and the extent to which Turkic and Persian mystical traditions have blended. The aim of this article is to introduce and analyze this collection and to distinguish among "works attributed to Ahmad Yasawi," "works related to the Yasawiyya order," and "texts that merely quote poems or narratives associated with Ahmad Yasawi."

2. Research Method and Analytical Framework

This study employs a descriptive–analytical method. Information concerning each manuscript has been examined from three perspectives:

1. Manuscriptological analysis: This includes the registration number, title, language, script, date of copying, number of folios, dimensions, type of paper, binding, page ruling, headpiece, catchwords (ta'liqa), punctuation marks, lacunae, and state of preservation.

2. Content analysis: This includes the incipit and explicit, principal themes, textual structure, names used for the author or narrator, mystical discussions, historical references, and the presence of poems or hikmets attributed to Ahmad Yasawi.

3. Attribution analysis: In this section, the available evidence for attributing a text to Khwaja Ahmad Yasawi is examined. Such evidence includes the language and style of the work, the date of copying, the manner in which the author is identified, the consistency of the content with Yasawi's known teachings, and comparison with the tradition of the Divan-i Hikmet.

It should be noted that the date on which a manuscript was copied is not necessarily the date on which the text itself was composed. Likewise, the mention of Ahmad Yasawi's name in the title or explicit alone cannot constitute conclusive evidence that he was the author. In Sufi texts, a shaykh's name may be used to indicate a spiritual lineage, lend authority to a text, or identify the person to whom a saying is attributed.

3. Historical and Intellectual Context of Khwaja Ahmad Yasawi

Based on available sources, the exact date of Ahmad Yasawi's birth is unclear, and there are various accounts regarding his birth year. Some sources have stated his birth date to be around 498 AH, and others, based on accounts regarding his lifespan, have suggested different dates. His death is usually cited as occurring in the year 562 AH/1167 CE. The ambiguity in his life dates is partly the

result of the blending of historical accounts with wonder-filled stories (*karāmāt*) and khanaqah traditions [13, Vol 3, p 274; 5, p 62].

In the sources, his father is introduced as Shaykh Ibrahim, and his mother as being from the respected families of the region. Ahmad Yasawi's lineage is traced in some accounts to Muhammad ibn al-Hanafiyya, the son of Imam Ali (AS). This very attribution has led to the title "Khwaja" being placed next to his name. However, the genealogies related to him, especially in later manuscripts, must be examined with caution; because sometimes, for the purpose of increasing the credibility of Sufi families or proving an Alid position, they have undergone changes and expansions [8, Vol 6, p 268; 4, Vol 3, p 468; 10, p 127; 13, Vol 3, p 274].

Ahmad Yasawi pursued knowledge and the spiritual path (sulūk) in Bukhara under Khwaja Yusuf Hamadani. Khwaja Yusuf was one of the important Sufi shaykhs in Transoxiana and one of the connectors of the Khorasan mystical tradition with the Turkic-speaking environment of Central Asia. After returning to Yasi, Ahmad Yasawi created a method of guidance (irshād) that was based on the observance of Sharia, dhikr (remembrance), seclusion (khalwat), humility, respect for the shaykh, service to the people, and the struggle against hypocrisy. The main language of these teachings was Turkic, and this caused his message to gain influence among the masses and Turkic-speaking tribes [2, p 377; 3, Vol 1, pp 17–18; 10, p 42; 5, p 114; 14, pp 58–59].

The four concepts of Sharia, Tariqa, Haqiqa, and Ma'rifa hold a fundamental place in the Yasawiyya mystical system. In some of the examined manuscripts, only three stationsSharia, Tariqa, and Haqiqaare mentioned, and no mention is made of Ma'rifa. Such a difference can indicate the evolution of the text, the simplification of the teachings, or its belonging to a specific branch of the Yasawi tradition [13, Vol 3, p 274; 11].

4. Examination of the Manuscripts Held at the Astan Quds Razavi Library

4–1. Divan-i Khwaja Ahmad Yasawi, No. 27373

This manuscript is written in Turkic/Turkmen in the form of ghazals and mystical poems. The manuscript contains 38 folios, written in Nasta'liq script, 15 lines per page, on cream-colored paper. The date of copying is cited as the 13th century AH, and its dimensions are approximately 21 × 16.5 cm. The manuscript has a cardboard binding and was purchased in September 2001 (Shahrivar 1380 SH). The folios are generally in good condition; however, the manuscript lacks a headpiece (sarloh), framing (jadval), epigraphs, and punctuation. The page numbers appear to have been added at a later period, and there are several blank leaves at the beginning and end. No seals were observed on the manuscript leaves (Manuscript No. 27373, Library Record).

In one of the preliminary folios, a Persian poem is written in beautiful Nasta'liq, dated Sunday, Dhu al-Qa'dah 1325 AH, and the scribe is identified as a person named "Iraqi." The presence of this introductory poem indicates that the manuscript was used and supplemented in later periods.

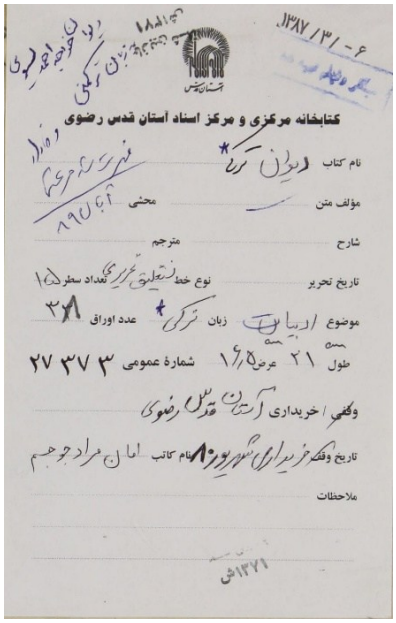
The beginning of the text is as follows:

«ایا دوستلار نادان برله الفت بولوب بغریم کویوب جاندین تویوب اولدیم منا»

And its end:

«این خوجه احمد یسوی آدینه مراد است بولدی چرام فدری قربان است»

At the end, the phrase «تمت کتاب به عون ملک الوهاب والله اعلم بالصواب» also appears.



The content of the manuscript falls within the realm of mystical literature, covering themes such as divine love, fanāʾ fi-Allāh (annihilation in God), the spiritual journey (sayr-u sulūk), detachment from the world, and the stages of Sharia and Tariqa. On page 2, the poet calls himself "Qul Ahmad," and on page 3, "Qul Khwaja Ahmad." On the same page, the names of the Prophet of Islam (PBUH), Zakariya, Ayyub, Musa, Ma'ruf, Bayazid, Shibli, and Mansur are mentioned. This list of names indicates that the text belongs to the general tradition of Sufi literature, a tradition that invokes earlier prophets and shaykhs to affirm the continuity of the spiritual lineage of the awliya (saints) [Manuscript No. 27373, pp. 2–3].

On page 8, emphasis is placed on avoiding impurity on the path of Tariqa, and on page 20, the poet calls himself "Miskin Ahmad." From the following pages up to about page 36, the stages of Sharia and Tariqa are explained. On page 40, abandoning family and home for the sake of the path is recommended. On page 41, the phrase "Ahmad Yasawi" appears, but given the structure of the verses and the end-rhymes of the preceding lines, it cannot be said with certainty that this phrase is the author's name; it might be part of a verse or a type of literary address. At the end of page 43, the poet explicitly introduces himself as "Ahmad Turkestan" [Manuscript No. 27373, pp. 8, 20, 36, and 40–43].

The reference to the science of Hikmet on page 46 and the narrative of voluntarily entering an underground chamber at the age of 63 on pages 51 and 52 are among the most important clues connecting this text to the hagiographical life of Ahmad Yasawi. According to the well-known narrative, Ahmad Yasawi withdrew from ordinary life at the age of 63, the age at which the Prophet of Islam is traditionally said to have died, and secluded himself in an underground chamber at the khanqah. However, the presence of this narrative in the text does not, by itself, prove that Ahmad Yasawi authored it, because a later copyist or poet may have reconstructed the famous story of his life in verse [Manuscript No. 27373, pp. 43, 51–52].

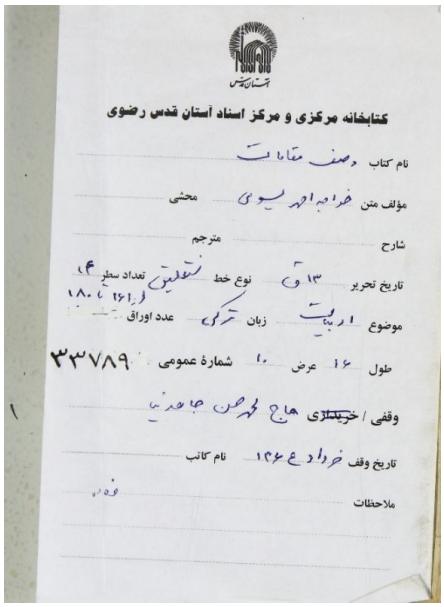
On page 64, the scribe's name appears, but the script of this section differs clearly from that of the main text and appears more recent. Apparently, the scribe identifies himself as "Ibn Khwaja Ahmad Yasawi." This phrase requires careful examination and comparison with other Yasawi manuscripts [Manuscript No. 27373, p. 64].

Considering its language, themes, the structure of the hikmats, and the references to the 63-year seclusion, this manuscript is closely related to the tradition of the Divan-i Hikmat. However, from a scholarly perspective, it is more appropriate to describe it as "a verse manuscript attributed to Ahmad Yasawi" rather than as the definitive Divan-i Hikmat authored by him. Examining its vocabulary, meter, and rhyme, and comparing its verses with recognized printed editions of the Divan-i Hikmat, can shed more light on its degree of authenticity [Manuscript No. 27373, pp. 2–52; 13, vol. 3, p. 274].

4–2. Wasf-e Maqamat, No. 33789

This manuscript is titled *Wasf-e Maqamat* in the manuscript registry, and its author is identified as Khwaja Ahmad Yasawi. The manuscript is in Turkic, written in Nasta'liq script, and dates to the

13th century AH. It contains 14 lines per page, and the pages are numbered 161 to 180. Its dimensions are approximately 16 × 10 cm. The manuscript was originally part of a larger collection from which it has been separated [Manuscript Profile, No. 33789].



The manuscript begins with the phrase: "Bismillah al-Rahman al-Rahim, Ilahi khaliq-i khallaq-sin, raziq-i razzaq-sin." On the first page, which is positioned upside down, there are Turkic poems concerning the trials of the prophets through grief and tribulation. The main text on page 161r praises God in both prose and verse. The duties of the shaykh and the disciple are then presented through the words of "Shaykh Ata." The text also incorporates Quranic verses [Manuscript, P, No. 33789, p. 161r].

One of the most significant pieces of evidence in examining the attribution of this manuscript is the phrase "Ahmad Yasawi rahimahullah" (may God have mercy on him) on page 167r. This expression presents Ahmad Yasawi as a figure who has already passed away; therefore, he cannot readily be considered the direct author of the work. In all likelihood, the text was compiled by someone among the Yasawi shaykhs, possibly Shaykh Ata, and incorporates teachings or narratives attributed to Ahmad Yasawi[Manuscript, No. 33789, p. 167r].

In this manuscript, the three stages of Shariʿa, Tariqa, and Haqiqa are presented. The stage of Maʿrifa, unlike in many texts concerning the Yasawi spiritual system, is not mentioned. On page 169r, emphasis is placed on self-knowledge and the attainment of insight as a means of reaching Haqiqa (the Truth). The following pages explain the practices required to attain these stages. On page 170r, the relationship between the stages is expressed as follows: attaining Tariqa is impossible without understanding Shariʿa, and reaching Haqiqa is impossible without passing through Tariqa [Manuscript, No. 33789, pp. 167r, 169r–170r].

On pages 171r and 171v, the shaykhs of Turkestan are mentioned once again, and on pages 171v and 172r, a hadith from the Prophet Muhammad (PBUH) is narrated. On page 172r, an admonition, conveyed through the words of Hazrat Ata, urges readers to avoid ten groups or ten undesirable traits. On page 178v, a poem attributed to "Qutb al-Aqtab Shaykh Ahmad Yasawi" is cited, after which the text turns to the subject of Samaʿ (Sufi audition). The change in handwriting on this page suggests that the section concerning Samaʿ may have been added later or by a different scribe. On pages 179r and 179v, Samaʿ is made conditional upon time, place, and the presence of the brethren (*ikhwan*), and is not considered permissible for everyone. This section is significant for the history of Sufism because it suggests that texts associated with the Yasawiyya maintained a regulated approach to Samaʿ, distinguishing it from unrestrained emotional or irregular behavior [Manuscript, No. 33789, pp. 178v–179v].

The scribe's colophon reads:

"Shaykh Ahmad Yasawi itur rahimahullah ʿalayhi, Allahumma ighfir liman qaraʾa fihi wa liman nazara fihi wa liman qala fi kitabihi thumma amin."

In the margin, the following lines are written in Persian:

هر که خواند دعا طمع دارم
زآنکه من بندهٔ کنه‌کارم

In terms of content, this manuscript is best described as an educational and narrative treatise on the stages of the spiritual journey and the etiquette of Tariqa. The attribution of the manuscript to Ahmad Yasawi himself is not convincing. Nevertheless, it is highly probable that the work belongs to the tradition of one of the shaykhs or followers of the Yasawiyya order [Manuscript, No. 33789, p. 180v].

4–3. Shajara and Maqamat of Khwaja Ahmad Yasawi, No. 39915

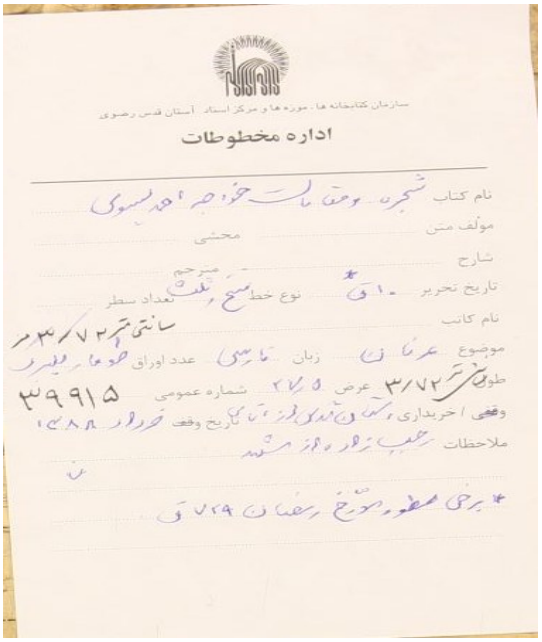
This work takes the form of a single-sheet scroll written in Persian and Arabic. The scroll appears to have been compiled and supplemented over several periods. Although its principal date of copying is recorded as the 10th century AH, some lines are associated with Ramadan of either 729 or 739 AH. These earlier dates may relate to specific textual elements incorporated into the scroll during its successive stages of compilation. The precise chronology of these additions, however, requires further examination of the manuscript. The text is written in Naskh and Thuluth scripts, and the scroll measures approximately 5.27 meters by 72.03 cm [Manuscript Record and Scroll Text, No. 39915].

The full title of the work is:

"Dhikr-i Maqamat-i Hadrat-i Qutb al-Haqq wa al-Yaqin Sultan al-Barr wa al-Bahr Zubdat Awlad-i ʿAlawi Khwaja Ahmad Yasawi Qaddasa Allah Ruhahu wa Andarz-nama-yi u ba Sufi Muhammad Danishmand Rahimahullah."

The work begins with the phrase "Wa la tawfiqi illa billah," followed by verses 193 and 194 of Surah Al-Imran. These are followed by the hadith "Man zara al-Husayn ʿarifan bi-haqqihi wajabat lahu al-jannah" and several supplicatory phrases. The scroll concludes its genealogical account with the words: "His son Ibrahim Shaykh, his son Tahir Shaykh."

This scroll is associated with Shaykh Muhammad Sufi, known as Danishmand, a descendant of Ahmad Yasawi's brother. It recounts genealogical traditions, miracles, pilgrimage journeys, the conferral of four spiritual stations (maqamat) by Ahmad Yasawi, and the selection of Muhammad Sufi as his successor. The scroll consists of several sections: Quranic verses, supplications, seals and inscriptions, the lineage of Ahmad Yasawi extending back to Imam Ali (AS), the lineage of the Sufi order, the spiritual stations (maqamat) of Ahmad Yasawi and his successors, and, finally, the genealogy (shajara) of Shaykh Muhammad Sufi, extending from Adam through subsequent generations [Manuscript Record and Scroll Text, No. 39915].


سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی
اداره مخطوطات
نام کتاب شجره ... و مقامات خواجه احمد یسوی
مؤلف متن محشی
شارح
تاریخ تحریر ۷۲۹ ق نوع خط نسخ و ثلث تعداد سطر
نام کاتب
موضوع عرفان زبان فارسی عدد اوراق
طول ۳/۷۲ عرض ۷۲/۵ شماره عمومی ۳۹۹۱۵
وقفی / خریداری
ملاحظات
* برخی مطلوب موضع رمضان ۷۲۹ ق

One notable feature of this manuscript is its emphasis on the names of the Fourteen Infallibles, in keeping with the Twelver Shia tradition. The genealogies of Ahmad Yasawi and his brother Sadr al-

Din are also traced back to Muhammad ibn al-Hanafiyyah. In this account, Muhammad ibn al-Hanafiyyah is described as the son of Imam Ali (AS) by a mother who was the daughter of the King of Rum. Such details illustrate the intertwining of Sufi, Alid, and pilgrimage narratives in the formation of the identities of later Sufi lineages [Manuscript Record and Scroll Text, No. 39915].

In the margin of the scroll appear the Verse of Wilayah (Ayat al-Wilayah), the Throne Verse (Ayat al-Kursi), the genealogies of Ahmad Danishmand and Muhammad Sufi, and the names of some disciples. The text also claims that the scroll resembles pilgrimage scrolls because it was taken to sacred sites in Mecca and Medina, to shrines and the ʿAtabat (the holy shrines in Iraq), and was registered in Karbala. Such claims may have served to enhance the document's sanctity and credibility; however, they cannot be accepted without verification against historical evidence.

Artistically, this scroll differs significantly from other examples. Its buff-colored paper, gold, black, and red framing lines, Naskh and Thuluth scripts, use of gold, red, and black, inscriptions, illuminated headpiece (sarlawh), and positive and negative seals all attest to its ritual and ceremonial significance. These features suggest that the scroll was prepared not merely for reading, but also to serve functions related to identity, pilgrimage, and the authentication of lineage and genealogy.

At the end of the work, dates such as "7029" or "7039" are inscribed. Since these dates are implausible, the zero may have a decorative function, with the intended dates being 729 or 739 AH. This interpretation remains tentative and requires further examination of the handwriting, ink, and sequence of writing.

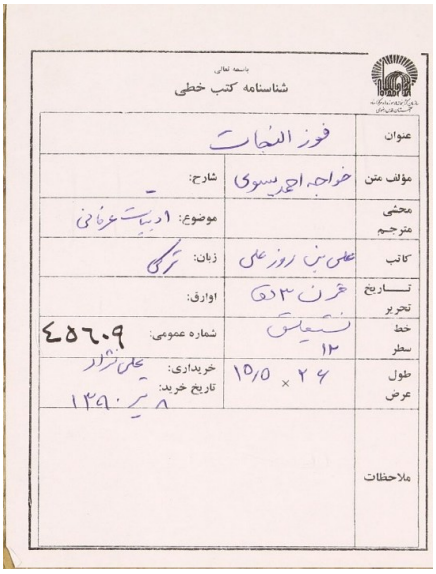
This scroll cannot be regarded as a work authored by Ahmad Yasawi himself. Rather, it should be viewed as a document illustrating the continuity of the memory and authority of the Yasawiyya order, as well as the efforts of later families and shaykhs to establish their genealogical claims and social standing. In essence, it is a genealogical document concerning Ahmad Yasawi and Muhammad Danishmand [Manuscript Record and Scroll Text, No. 39915].

4–4. Manuscript No. 1/39915

No information relating to Khwaja Ahmad Yasawi has been identified in the available records for this manuscript. Therefore, its proximity in the catalogue or its inclusion in the same collection as manuscripts associated with Yasawi does not constitute sufficient evidence for attributing it to him. A thorough investigation of this manuscript requires direct examination of its text and a study of the structure of the collection from which it was separated [Manuscript Record, No. 1/39915].

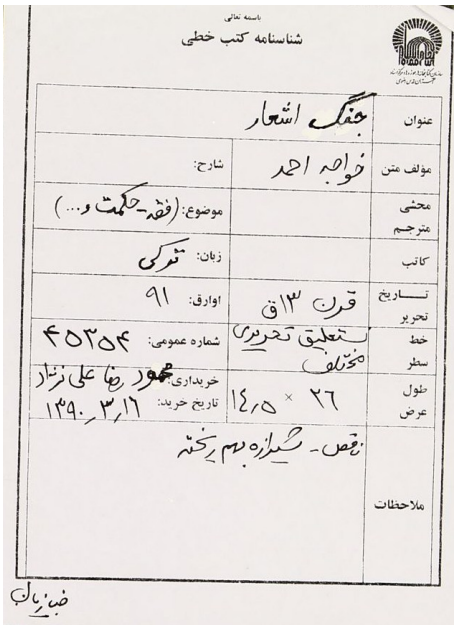
4–5. Manuscript No. 45609

The attribution of this work to Ahmad Yasawi warrants careful consideration. Based on the title and author recorded on the first page of the manuscript, the cataloger identifies the work as *Fawz al-Najat* by Ahmad Yasawi. However, according to the available bibliographic information, *Fawz al-Najat* is a work by Sufi Allahyar ibn Allah Quli Katta-Qurghani (d. 1133 or 1136 AH), who versified the rules of ablution (*wudu*) and prayer in Turkish in accordance with Sufi teachings. The work addresses Islamic legal rulings and jurisprudential questions within a Sufi framework. Nevertheless, this manuscript is methodologically significant for the present study, as it demonstrates that, in manuscript cataloging, a title, an authorial attribution recorded in a manuscript, or a thematic association may lead to the inclusion of Ahmad Yasawi's name without sufficient evidence to substantiate the attribution [Manuscript Catalog Record, No. 45609; 15].



4–6. Jong-e Ashʿar (Anthology of Poems), No. 45354

This manuscript is cataloged under the title *Jong-e Ashʿar* (Anthology of Poems), and its author is identified as "Khwaja Ahmad." It was copied in the 13th century AH, is written in Turkish in cursive Nastaʿliq script, and deals with jurisprudence, wisdom, and mystical subjects. The manuscript is incomplete, its binding is disordered, and some page margins, including those of pages 13 and 14, have been cut [Manuscript Record, No. 45354].



The manuscript begins with verses praising God and seeking forgiveness:

بسم الله الرحمن الرحیم
کردگاریم سن ای خدای جهان
هم رحمن سن الهی هم رحمان

The main text begins on page 2v under the title "Hikmat-i Sultan al-ʿArifin" (Wisdom of the Sultan of Gnostics). The title is written in red ink and differs from the main text in both handwriting and color, suggesting that it may have been added at a later stage [Manuscript, No. 45354, p. 2v].

One of the manuscript's central themes is the repeated references to the speaker's voluntary retreat underground. Page 3v mentions the age of 63, and phrases such as "یر آشیغه کردیم منا" refer to this

retreat. This motif corresponds to the well-known narrative of Ahmad Yasawi's retreat at the age of 63.

However, as with manuscript No. 27373, this correspondence should not be regarded as definitive proof that Ahmad Yasawi authored the work, since the narrative of the 63-year retreat became widespread in later Yasawi traditions [Manuscript, No. 45354, p. 3v; 11].

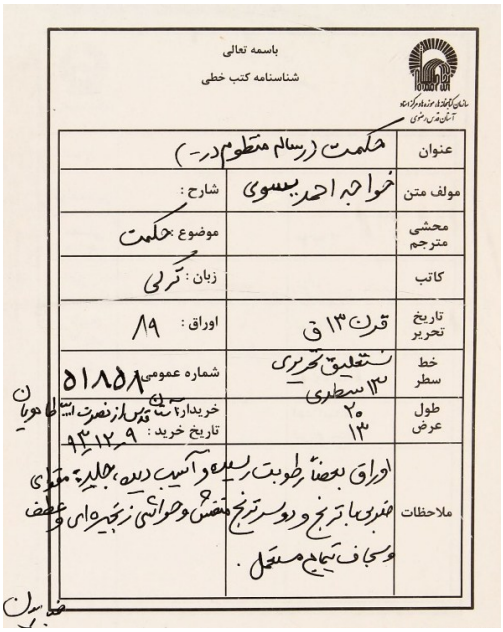
Pages 6r and 6v recount the story of Hallaj and the phrase "انا الحق." Page 7v narrates the meeting between Dhu al-Nun and a king, while the second *Hikmat* begins on page 8v. On page 10r, the speaker refers to himself as "قل خواجه احمد." The third *Hikmat*, which begins on page 10v, concerns the duties of a Sufi. In this section, those who focus solely on the outward appearance and attire of Sufism while neglecting their religious and moral obligations are criticized [Manuscript, No. 45354, pp. 6r–7v, 8v, 10r–12v, and 13r–22v].

Abu Hanifa al-Kufi is mentioned on page 12v. The fourth *Hikmat* condemns hypocrisy and pretentious asceticism. The fifth *Hikmat* begins on page 17v, while the sixth, titled "Hikmat-i Hazrat-i Sultani," begins on page 19v. This title is also written in red ink in a different hand, suggesting that it may have been added at a later stage. In this *Hikmat*, the speaker laments the mistreatment inflicted by the ignorant and presents his retreat underground as a response to their harassment. The seventh *Hikmat* begins on page 22v, where the hemistichs are written alternately in different inks. This feature may indicate that the manuscript was used for instructional purposes or communal reading, or that different inks were employed to mark significant passages [Manuscript, No. 45354, pp. 12v, 17v, 19v, and 22v].

Structurally, this manuscript resembles a literary anthology (*jong*) rather than a coherent *Diwan*. The repetition of some pages, the addition of titles, the variation in ink, and the disordered binding suggest that the text was compiled and supplemented over time. Nevertheless, its themesincluding the critique of hypocrisy, the emphasis on the duties of a Sufi, the story of Hallaj, and the 63-year retreat-link it to the tradition of Yasawi *Hikmats*.

4–7. Hikmat Collection, No. 51858

This manuscript is cataloged under the title "Hikmat; a Poetic Treatise on…" and is attributed to Khwaja Ahmad Yasawi. The manuscript is dated to the 13th century AH. It is written in Turkish in cursive Nastaʿliq script, contains 13 lines per page, and consists of 89 folios [Manuscript Record, No. 51858].

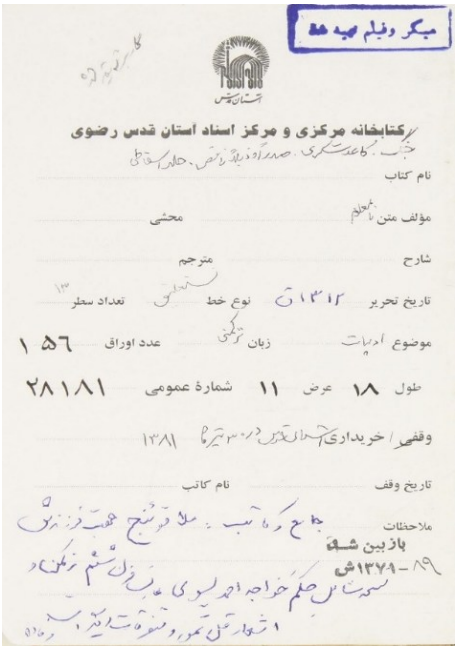

باسمه تعالی

شناسنامه کتب خطی

عنوان	حکمت (رسالم منظوم در-)	
مولف متن	خواجه احمد یسوی	شارح:
محشی مترجم		موضوع: حکمت
کاتب		زبان: ترکی
تاریخ تحریر	قرن ۱۴ ق	اوراق: ۸۹
خط سطر	نستعلیق تحریری ۱۳ سطری	شماره عمومی: ۵۱۸۵۸
طول عرض	۲۰ ۱۳	خریداری شده پس از مرمت است. طاهریان تاریخ خرید: ۹۳/۱۲/۹
ملاحظات	اوراق بعضاً رطوبت رسیده و آسیب دیده، جلدیه مقوایی ضدرو با ترنج و دو سرترنج و نقش و حواشی زنجیره ای و عطف پارچه ای تجاج مستعمل.	

4–8. Jong-e Ashʿar (Anthology of Poems), No. 28181

This manuscript is a *jong* (literary anthology) written in fine Nastaʿliq script on buff-colored paper. It consists of 156 folios, with 13 lines per page, and measures 18 × 11 cm. It has a cardboard binding covered in fabric. The manuscript is incomplete at both ends and was acquired by purchase [Manuscript Record, No. 28181].


کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی
نام کتاب
مؤلف متن ناظم محشی
شارح مترجم
تاریخ تحریر ۱۳۱۲ ق نوع خط نستعلیق تعداد سطر ۱۳
موضوع ادبیات زبان ترکی عدد اوراق ۱۵۶
طول ۱۸ عرض ۱۱ شمارهٔ عمومی ۲۸۱۸۱
وقفی / خریداری ۱۳۸۱
تاریخ وقف نام کاتب
ملاحظات
بازبین شده
۱۳۷۹ ش

The extant opening of the manuscript reads:

موجود، و درجه‌لدرکم بو...
مقدار بن من بهلومن هرنه
و درجه لارکم بو شبیح
بسوا بی مقدارین من بهلومن

The extant ending reads:

هرگونی مسجد ده رسول محمد
اولتوریب نصحت قیلدلار
قبله‌یلار بیحد

On page 74, the name of the compiler and scribe, “Mulla Qunji,” is recorded. The scribe states that he copied the work for his son. On page 140, the title “Hikmat of Khwaja Ahmad Yasawi” appears. Page 102 records the year of copying as 1312 AH [Manuscript Record, No. 28181].

Since the manuscript is incomplete, its original structure cannot be reconstructed in full. Nevertheless, the presence of Turkic wisdom poems (*hikmats*) and their thematic similarity to the *Diwan-i Hikmat* make this anthology significant for the study of the Yasawi literary tradition. Numerous poems bearing the title *Hikmat* appear in different *jongs* (literary anthologies) and other collections associated with this tradition. Such poems may represent excerpts from the *Diwan-i Hikmat*, versions or adaptations of previously known *hikmats*, or compositions by followers of the Yasawi order.

The title *Hikmat* in this manuscript must be interpreted with caution. It may refer generally to religious and mystical poetry and does not necessarily establish direct authorship by Ahmad Yasawi. Although the title “Hikmat of Khwaja Ahmad Yasawi” recorded on page 140 associates the text with Yasawi, this designation alone is insufficient to confirm his authorship. A reliable assessment requires textual comparison with both printed editions and manuscript witnesses of the *Diwan-i Hikmat* [Manuscript Record, No. 28181; 13, Vol. 3, p. 274; 5, pp. 368–369].

5. Comparative Analysis, Attribution, and Cultural Significance of Khwaja Ahmad Yasawi's Heritage

5.1. Characteristics and Implications of the Astan Quds Razavi Manuscript Collection

An examination of the manuscript collection in the Astan Quds Razavi Library reveals several crucial points:

1. Most of the manuscripts date back to the thirteenth century AH or later periodsseveral centuries after the lifetime of Khwaja Ahmad Yasawi. This temporal gap indicates that the extant texts are predominantly later copies derived from both oral and written traditions. Consequently, even if their

content closely approximates the sayings of Khwaja Ahmad Yasawi, they cannot be definitively regarded as his exact words without rigorous linguistic and comparative analysis [Astan Quds Razavi Library, MSS 27373, 33789, 45354, and 51858].

2. The language of the manuscripts is primarily Turkic or Turkmen. This characteristic aligns with the historical role of Ahmad Yasawi in the dissemination of mystical Turkic literature. However, the Turkic language used in these manuscripts is not necessarily that of the sixth century AH. Later copies may incorporate vocabulary, syntactic structures, and linguistic features of subsequent periods. Therefore, linguistic analysis is highly instrumental in determining the approximate period of text formation [Astan Quds Razavi Library, MSS 27373, 33789, 45354, and 51858; 13, vol. 3, p. 274].

3. The motif of spiritual seclusion (khalwat) and descending into an underground cell at the age of sixty-three is reiterated in several manuscripts. This theme constitutes one of the most prominent elements of Ahmad Yasawi's narrative identity in later traditions. Its recurrence in Manuscript 27373 and Jong-e Ash'ar (the poetic anthology) MS 45354 demonstrates that this narrative was widely circulated among the scribes and followers of the Yasawiyya order [Astan Quds Razavi Library, MS 27373, fols. 51b–52a; MS 45354, p. 3b; 11].

4. Critique of hypocrisy, ascetic ostentation, and external formalism is observable in many of the manuscripts. This theme is consistent with the established principles of the Yasawi path. In the maxims attributed to him, Ahmad Yasawi perceives Sufism not in vestments and titles, but in practice, truthfulness, service, humility, and strict adherence to the Sharia [Astan Quds Razavi Library, MS 27373, fol. 8; MS 45354, pp. 10b–19a].

5. Manuscript 33789 and Scroll 39915 indicate that the Yasawi tradition was transmitted through mediums other than poetry alone. Narrative accounts of hagiographies (manāqib), treatises of advice, genealogical records (silsila-nāmas), and family lineages also played significant roles in preserving and reproducing this tradition. In these works, Ahmad Yasawi is occasionally portrayed not merely as a poet, but as a spiritual pole (quṭb), master, possessor of miracles (ṣāḥib-i karāmāt), and the ultimate source of spiritual authorization and succession [Astan Quds Razavi Library, MS 33789, fols. 167b–179a; MS 39915, scroll text].

5.2. The Problem of Attribution and the Necessity of Critical Edition

The attribution of mystical works to prominent masters is a complex and multifaceted issue. In the case of Khwaja Ahmad Yasawi, this complexity is intensified because the poetry attributed to him circulated among the populace over centuries, prompting subsequent disciples and poets to compose verses in imitation of his language and style. For this reason, any poem composed in the format of Turkic wisdom poetry (hikmat) containing mystical themes is not necessarily by Ahmad Yasawi [13, vol. 3, p. 274; 5, pp. 368–369].

To evaluate attribution, the following criteria must be taken into consideration:

1.Linguistic and Stylistic Analysis: Comparing vocabulary, syntax, compounds, and morphological forms with early Chagatai Turkic texts.

2. Meter and Form: Identifying prosodic or syllabic patterns and comparing them with recognized hikmats.

3. Intertextual Analysis: Matching verses with printed and manuscript editions of the Divan-i Hikmat.

4. Historical Analysis: Paying attention to personal names, terminology, and concepts that may belong to a later era.

5. Scribal and Interpolated Layers: Identifying discrepancies in script, ink, added headings, and marginalia.

6. Distinction Between Author and Speaker: Whenever a text states "Ahmad Yasawi, may God have mercy upon him" or "from the words of the Shaykh," the possibility of quotation and narrative transmission must be prioritized over primary authorship [Astan Quds Razavi Library, MSS 27373, 33789, 39915, 45354, and 51858].

From this perspective, Manuscripts 27373, 45354, and 51858 can be categorized as "Collections of Hikmats Attributed to Ahmad Yasawi," Manuscript 33789 as "Educational and Narrative Treatises of the Yasawiyya," and Manuscript 39915 among "Genealogical and Lineage Documents Related to the Family and Successors of Yasawi" [Astan Quds Razavi Library, MSS 27373, 33789, 39915, 45354, and 51858].

5.3. Cultural and Contemporary Significance of Ahmad Yasawi's Heritage

The heritage of Ahmad Yasawi transcends the history of Sufism or Turkic literature. In Central Asia, particularly in Kazakhstan, his persona has evolved into a vital symbol of cultural and historical identity. The city of Turkistan and the mausoleum of Ahmad Yasawimagnificently constructed under the patronage of Timurhave served across centuries as a center of pilgrimage and a repository of historical memory for the region's peoples [8, vol. 6, p. 268; 4, vol. 3, p. 468;11].

During the Soviet era, religious and mystical activities were severely restricted, and many pilgrimage sites were severed from their spiritual functions. Nevertheless, the name and memory of Ahmad Yasawi endured within family narratives, oral traditions, and local consciousness. Following the independence of Kazakhstan, his legacy regained prominence in cultural, educational, and identity-building programs.

In contemporary Kazakh discourse, Yasawi can serve as a bridge between Islam and cultural identity. His teachings emphasize inner purification, humility, community service, adherence to the Sharia, and the avoidance of extremism and violence. Consequently, his figure holds symbolic value even for a secular and multi-ethnic society. The state can harness this heritage not for establishing a religious government, but for reinforcing public morality, cultural cohesion, and historical continuity [15].

Furthermore, Yasawi’s heritage fosters a vital connection between Iran and Central Asia. His studies under Khwaja Yusuf Hamadani and his ties to the mystical tradition of Khorasan demonstrate that Iranian and Turkic mystical cultures have maintained a continuous interaction since the medieval period. The study of Yasawi manuscripts in Iranian libraries, notably the Astan Quds Razavi Library, provides a solid foundation for collaborative scholarly research among Iran, Kazakhstan, Uzbekistan, and other Central Asian nations.

6. Conclusion

The examination of the manuscripts attributed to Khwaja Ahmad Yasawi in the Astan Quds Razavi Library demonstrates that this collection is of significant importance for understanding the Yasawiyya tradition; nevertheless, not all of its components can be considered authentic, direct works of Khwaja Ahmad Yasawi himself. Manuscript No. 27373 is a poetic collection in Turkic/Turkmen that is closely related to the themes of the Divan-i Hikmat, including divine love, spiritual journey (sulūk), critique of impurity, detachment from the world, and the seclusion of sixty-three. However, proving the text's authenticity requires comparison with older manuscripts and comprehensive linguistic analysis.Manuscript 33789 is primarily a treatise on the stations of Sharia, Tariqa, and Haqiqa, presumably compiled by Shaykh Ata or another Yasawi master, containing the sayings and views of Ahmad Yasawi. The presence of phrases such as "Ahmad Yasawi, may God have mercy upon him" indicates that he is not the direct author of this work.Scroll 39915 is a genealogical and lineage text dedicated to introducing Muhammad Sufi Danishmand and his lineage or spiritual connection to Ahmad Yasawi. Although this work is highly valuable for studying identity construction and genealogy-making within Sufi orders, it does not fall among the direct writings of Ahmad Yasawi. The poetic anthology (Jong-e Ash'ar) 45354 and the hikmat collection 51858 belong to the literary tradition influenced by the Divan-i Hikmat and serve as examples of the continuity of mystical Turkic poetry; however, their anthology-like nature, lacunae, scribal interpolations, and variations in script and ink render their direct attribution questionable. Overall, the most significant achievement of this research is the distinction drawn among "authorship authenticity," "tradition authenticity," and "codicological authenticity." A text may not belong to Khwaja Ahmad Yasawi in terms of direct authorship, yet it may be regarded as an invaluable document regarding the reflection and continuation of the Yasawi tradition. From this perspective, the manuscripts of the Astan Quds Razavi Library serve not only as tools for the critical edition of the Divan-i Hikmat, but also as key documents for understanding the history of transmission, reconstruction, and reinterpretation of Ahmad Yasawi's heritage in Iran and Central Asia. Finally, it is recommended that in future research, complete digital images of the manuscripts be digitized and published; the texts of the hikmats be compared with authoritative editions from Istanbul, Kazan, Tashkent, and Almaty; the linguistic features of each manuscript be independently investigated; and the boundaries between the primary textual layer, scribal additions, and later marginalia be clearly delineated. Undoubtedly, such an approach can make a valuable contribution to the compilation of a

critical history of mystical Turkic literature and the elucidation of enduring cultural interactions between Iran and Central Asia.

References

1. Aḥmad Yasawī, Dīwān-i Ḥikmat, ed. Rasūl Ismāʿīlzāda et al., Tehran, 1379 SH.
2. Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, Nafaḥāt al-Uns, ed. Mahdī Tawḥīdī-pūr, Tehran, 1336 SH.
3. Kāshifī, ʿAlī, Rashaḥāt ʿAyn al-Ḥayāt, ed. ʿAlī-Aṣghar Muʿīniyān, Tehran, 1356 SH.
4. Khwāndamīr, Ghiyāth al-Dīn, Ḥabīb al-Siyar, ed. Muḥammad Dabīrsiyāqī, Tehran, 1362 SH.
5. Köprülü, Mehmed Fuad, Ṣūfiyān-i Nakhustīn dar Adabiyāt-i Turk, trans. Tawfīq Subḥānī, Tehran, 1385 SH.
6. Maḥbūb Farīmānī, Ilāha (1390). Tārīkh-i Kitābkhāna-yi Āstān-i Quds-i Raẓawī bar pāya-yi asnād az Ṣafavī tā Qājār. Mashhad: Sāzmān-i Kitābkhānahā, Mūzahā va Marākiz-i Asnād-i Āstān-i Quds-i Raẓawī.
7. Maḥbūb, Ilāha and Muḥammad Sūhānīyān Ḥaqīqī. "Kitābkhāna-yi Āstān-i Quds-i Raẓawī". In Dāʾirat al-Maʿārif-i Āstān-i Quds-i Raẓawī. Mashhad, Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī, 1393 SH.
8. Mīrkhwānd, Muḥammad, Tārīkh-i Rawḍat al-Ṣafā, Tehran, 1339 SH.
9. Nafīsī, Saʿīd, Tārīkh-i Naẓm va Nathr dar Īrān, Tehran, 1363 SH.
10. Samarqandī, Abū Ṭāhir, Qandīya va Samarqandīya, ed. Īraj Afshār, Tehran, 1367 SH.
11. Sanāyī, Mahdī, "Ṭarīqat-i Yasawīya dar Āsiyā-yi Markazī", Māhnāma-yi Īrās, No. 6, 1384 SH.
12. Shākirī, Ramaḍān-ʿAlī, Ganj-i Hazār Sāla, Kitābkhāna-yi Markazī-yi Āstān-i Quds-i Raẓawī, 1367 SH.
13. Subḥānī, Tawfīq Hāshim-pūr, entry "Aḥmad Yasawī", Dāʾirat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī, Vol. 3.
14. Trimingham, J. S., The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.
15. https://kazislam.kz/ru/2025/05/nasledie-hodzhi-ahmeda-yasaui/

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МЕКТЕБІНДЕГІ «ТӘЛІМ МЕН ТӘРБИЕ» ДӘСТҮРЛЕРІ

TRADITIONS OF TEACHING AND UPBRINGING IN THE SUFI SCHOOL OF MEDIEVAL TURKISTAN

Айдар Паркулович Абуов[1]
Aidar Parkulovich Abuov[2]

Кәзіргі заманда ұлттық модельдің негізін қалауында әртүрлі жолдары қарастырылуда. Ғылым еліміздің тарихи шындыққа жақын тамырларын зерделеуді талап етуде. Қоғамда рухани мұрасын жинақтау бас мәселеге айналды. Көшпенді мәдениетінің әдет-ғұрпы, қоғамдық еркіндігі, адамгершілік құндылықтары өзіне тән ерекше жолдармен дамыған. Түркі әлемінің ұлы ойшылы және гуманисті Х.А. Яссауи өсіп-өркендеп, өз жемісін берген сопылықтың өзіндік Түркістан мектебін құрды. Яссауи мектебінен түлеп-ұшқан шәкірттері Кіші Азиядан бастап Мәуреннахрға дейін Еділ жағалауы мен Түркістан, Иран аймақтарында - өз заманының маңдай алды ойшыл-ғұламаларының қатарынан орын алды. Яссауи ілімінің сабақтастығы, сопылықтың рухани-танымдық құндылықтарының уақыт тезіне түсіп, заман ағымына қарап жаңғыруы - Яссауи ілімнің мәңгілігін, оның әрбір ұрпақ, әрбір қоғам үшін өзектілігін жоғалтпайтындығын уақыт алдында дәлелдеп берді.

Дін мен білім арақатынасы туралы белгілі дінтанушы ғалым К. Армстронг ойынша ертеден бастап Құдайды тану жолында ақылға,білімге мүмкіндік басымдық берілген. Осы ұстанымдар ғылыми саласын дамытуға мүмкіндік берді. Рационализм діни ой-танымға орта ғасырдың бүкіл кезеңінде ықпал етіп келді,алайда көп бөлігі бұған күмәнмен қарады. Көп елдерде ақылды басшылыққа алғандар әрдайым азшылық болып қалды, сондықтан ғылыми көзқарастарда дамымай тұрды. Бұл пікірге келісуге болады. Яғни ортағасырлық дін мен ғылым арсында қайшылығы болмаған өңірлер даму жолын бет бұрды.(1)

Мұсылман мәдениетін, ғылым мен тығыз байланыста дамып келді. Көптеген ғылыми жаңалықтарын әлем өркениетін байытты. Бұл жетістіктер ислам медреселерінде, санасы жоғары, терең білімі бар шейхтар-ұстаздар өз шәкіртеріне уйретіп таныстырды. Араб мұсылман философиясында танымдық теориясына орасан улесін қосты. Мұсылман өркениеті осы тәсілдерді қолданып жоғары жетістіктерге жетті. Мысал ретінде философия ғылымындағы ғылым, ақиқат туралы тұжырымдармен толықтырған ғалымдар қатарында ал-Киндидің есімі әйгілі. Ол енбегінде: «Біз ақиқатты бағалаудан және ақиқат қайда болса да,тіпті жекелеген нәсілдер мен әртүрлі халықтардан келетін болсада, оны қолдан түсіруден тайсалмауымыз керек. Ақиқатты іздеп жүрген адам үшін ақиқаттан бағалы ешнәрсе жоқ және ақиқаттың құны түспейді, сондай-ақ ақиқат туралы мәлімдеп отырған не ақиқатты алып жүрген жан да оны кемсіте алмайды. Ақиқат ешкімді кемсітпейді, керісінше ақиқат бәрінің дәрежесін арттырады. Біз өз түрімізді жетілдіру үшін ұмтылып жүрсек, біз мұны жасай аламыз және ақиқат осымен туйінделеді.

Мистицизм дінмен қатар өмір сүрген әлемінде рационалдық ойдың, яғни білімді жоғары бағалаған, оған байланысты мәселелерді зерттеген көптеген зерттеушілердің енбектері белгілі. Бір салыстырмалы мысал келтіруге болады. XI-XII ғғ. Европадағы діни сопылыққа ұқсас,үндесетін байланыстары бар христиан монастыр жанында оқушыларды оқытатын. Дәрістен кейін жас тәлім алушылар қосымша зайырлы білімге қызығып оқу курстарын уйымдастырған. Ғылыми жаңалықтармен, жаратылыстану пәндерімен танысып ғылыми ортаны толықтырып тұрды,ғылымға жақын оқытушылар қызықтырып сабақ өтіптұрды. Осы оқу дәрістерінің топтары арқасында XI-XV ғғ. әлемдегі ең ірі танымал Сорбонна, Кембридж тб. университеттеріне айналды. Осы дін мен ғылымның өзара жемісті тығыз байланыстары туралы европа ғалымдары мақтанышпен айтады. Көп университет территориясындағы ескі

[1] «Қазақ технология және бизнес университеті», Астана қаласы, Қазақстан Республикасы, профессор, философия ғылымдарының докторы.
[2] Kazakh University of Technology and Business, Astana, Republic of Kazakhstan, Professor, Doctor of Philosophical Sciences.

шіркеулерді сақтап отыр. Олардың монастыр кельясымен Туркістандағы хильвет-қылует сөздерінің түбі бір иврит - халуа мағнаны білдіреді. Зерек қабілеті, ізденіске құштарлығы, кітап оқуға ыхласы бар көптеген тыңдаушы дәруіштер біздің қоғамдарда әрине болды. Білімнің ошағының орны бөлек, халық арасында ерекше бағаланды, оқыту орталықтарды қолдайтында халық болды.Шығыстың ғалымы

Насыр-и Хосроудің мына пікірін мысал ретінде келтіруге болады: « Бірақ саналы жанның кемелдігі тек білім арқылы келеді,ал білім адамға тек сөз арқылы келеді.Ақыл білімнен үстем,өйткені білім ақылдың ізі деп ескертеді. Білімді- илм және ақылды - ақль атауларын адам жоғары бағалаған» (2).

Өкінішке орай рационалистік бағыт кейінгі дәуірде діни оқу жуйесінен ысырылып қойды. Нәтижесі кәзіргі заманға дейін осы құбылыс жалғасуда.

Жоғарыдағы мысалдармен салыстырып Түркістан жерінде ұлы ойшыл мектебінде рационалдық бағыты қалай дамыды деген сұраққа жауап іздеу өте маңызды тақырып дегенге қосыламыз. Сопылық ағымдарды дәстүрлі батыстық көзқараспен таныссақ,зерттеулер басымды бағыт мистицизмге арнаған. Осыған орай ислам дәуірі гулденген кезінде ал-Беруни, ал-Хорезми, Ибн Сина зерттеулер жасап бүкіл әлемге танымал болды. Олар қандай мектептен, қандай білім алды? Сондықтан білім мен ғылым өсіп дамуына дамыған мәдени ортада мүкіндік алады. Түркістан,Орта Азия орта ғасырларда діни білімдері, рационализм әдістерімен, ғылыми ізденістерімен, жинақталған тәжірибесімен универсалды мектептер ашылған, онда білімның шырағы өшпей турды, улгілі мектептері қалыптасты.

Яссауи шәкірттері Түркістанға ислам діннің, ислам мәдениетінің таралуына басты роль атқарғанына қарай, жергілікті діни мешіт, медресе, кітапхана қызметімен тығыз байланысты болды. Діни рәсімдер, дәстүрлі іс-шараларында олар белсенді роль атқарған деген пікірге толық қосыламыз. Алғашқы медреселердің ашылуына, оның қызметін уйымдастыруына, оқытушылықты да бауырластық белсене қатысты. Осы құбылыс он тоғызыншы ғасырдағы Манғыстауда мектептер ашылғанға дейін жалғасты. Елмен бірге көшпенді ауылдармен барлық ру арасында әрі пір, әрі молда, әрі оқытушы қызметін атқарған осы дәруіштерде ағартушылық қызметін атқарды. Ұлы дала, Қазақ көшпенді даласында ислам әлеміндегі орталықтардаға ресми ислам өкілдерімен сопы бауырластық арасындағы қайшылық, тартыс көріністері орын алмаған деп тұжырым жасауға болады. Қазақ хандығында Түркістан, ресми рухани бас қала, орталығында Яссауи кесенесі, орталық мемлекеттік символына айналғаны осыны ділелдейді.

Ал енді тассауф ілімінде білім қандай орын алғаны туралы көптеген зерттеулер бар. Ол деректер дамыған Бухара, Самарқанд оқу жүйесімен байланысты болған. Олардың өзі ханака туралы, муридтерді оқыту туралы мәлімет береді.

Яссауи шәкірттері ұлы Ұстазының «Диуани Хикмет» кітабы ұстаздық бағдарламасына айналды. Ұранға айналған дәрістеріндегі «білімді адам ғана надандықты жеңеді, білімі бар адамның көзі ашық», «білімді ұстазбен игереді», «адам біліммен ортасын табады» – қағидаттарын санасына, бойына, рухына қабылдап ғасырлар бойы ағартушылық ақиқат жолын жалғастырды.

Білімді дәруіштер-ұстаздар ортағасырлық философия, поэзия классиктерін жетік уйренетін,өмірлік ұстанымдарына айналдырған. Түркілік дәстүрімен сопылық поэзияны дамытқан әлемге әйгілі шайыр Әлишер Навои накшбандийа бауырластығының жаршысы болды.

Ойшыл-шайыр кітапты адамның ең сенімді досы және ақылшысы деп білген: «Кітап-ақылдың кені, білімнің бұлағы. Ақын кітап оқу арқылы ғана адам баласы надандық түнегінен шығып, санасын сәулелендіре алатынын айтқан». (3) Муридтер оның өлеңдерін жатқа біліп насихаттады.

Қазақстанның әр өңірінде діни-мәдени ошақтары сонау оныншы ғасырлардан қалыптасқан,оның дәлелдері тастан қашалған ескерткіштері. Көшпенді қазақ мәдениетінде бұл өңірде алғашқы материалдық түріндегі таудың бөктерінде ерекше үлгідегі мектеп, медресе, қылуеттері орналасқан.

Яссауи ілімін шәкірттері ағартушылардың алдыңғы сапында болды, көзқарасы жағынан ілімін жалғастырды, жақтады. Оның Сыр бойындағы мекендерде кең танымал болуына жоғарыда айтылған жайттар түрткі болды. Ортағасырлық сопылық мектептерінде тәлім-

тәрбиенің ерекшелгі – діни біліммен қатар, рухани, адамгершілік, зияткерлік, тұрғыдан жан-жақты дамуынкөздеген тұтас бір жүйе болды.Мұндай оқу орнында тәрбие ісі оқыту ісімен тығыз ұштасып, шәкірттің тұлға болып қалыптасуына негіз қалады. Тіл мәдениеті,енбекке жақындату, зайырлы пәндерді игеру мектепің міндетті бағдарламасында болды. Араб, парсы шағатай тілдері арқылы сөздік байлығын дамытты, шешендік өнері қалыптасты. Біліммен қатар хат дайындау, тану,кітап көшіру,сөз қоры туралы мектеп жуйесінің бөлімі болды.

Ислам әлемінде сопылық философиясында білім мен ғылымныңда орнын терең талқыланды. Ең атақты ойшылдардың бірі Ибн Араби енбектерінде сопылар танымдық жуйесін талқылады. Сопылық танымның әдісін көрсеткен.Ол-біріншісі рационалдық әдіс - ақыл, логика әлемді тануға бағытталған. Екінші интуициялық, үшінші мистикалық. В. Смирнов «Великий шейх суфизма» енбегінде - Ибн-Араби рационалдық таным адамның жанына тән қасиет,ол қоршаған дуние турады алғашқы ақпаратты жеткізеді. Бұл тұжырым - ғылыми аксиома деген. Ақылға суйенген ой объективтік сипаттама жасайды.Сопылық ойшыл рационалды таным арқылы ғана материалдық заттарға толық ақиқатқа жол ашылады деп қорытынды жасаған (3).

Білім-ең маңызды рухани құндылық деп қасиетті Құран, және хадистерде айтылған. Ілім іздеу – барлық мұсылмандарының парызы деген. Егер білім Қытайда болса, барып оқы - өсиет ретінде ұстанған.

Хикметтерде тәлім тәрбие ұғымдары ортағасырлық ислам мәдениетіне сай жоғары дәрежеде көрсетілген. Өлең жолдары терең тәрбиелік функция атқарып келді. Оны оқыған ұстазда, тыңдаған шәкіртте рухымен, ақылымен қабылдады. Піріңді тыңда дегені - бүгінгі тілмен ұстазыңды құрметтей біл деген ұғыммен түсінгеніміз абзал.

Яссауидің шәкірттері Орта Азия, Түркия аймақтары мен Еділ жағалауында дінмен қатар туралы білім идеяларды насихаттады, қауымдастығы айналасында бүкіл түркі-ислам мемлекетінің халықтары сондай-ақ қазақтар, өзбектер, түркілер, түркімендер, қарақалпақтар, татарлар, башқұрлар, әзірбайжандар, құмықтар (шағатай тіліндегілер) ортақ мүддеге топтасып, бүкіл әлемнің алдында түбі бір ер Түріктің ұрпағы болып келеді.

Сырдарья өңірінде, қырықтан астам қалалары бар деген тарихи деректер сақталынды. Ортағасырлық дәстүрінде елді мекендерде Түркістандағы Әзрет Султан кесенесінің жанында көптеген шайых ғұламалардың ханакаөбауырластықтың оқу мектептері халыққа қызмет жасап, жастарды оқытты, тәрбиеледі. Ол ғасырлар бойы дамып ағартушылық функциясын атқарған.ол мектеп деп атағанымыз-оның негізгі міндеті ұстаздарды дайындаған, халықтың арасында діни қызметін атқаруы, көпшлік қауымға діннің тарихын, мағынасын жеткізу - бірінші міндеті болды. Араб, парсы, түрік тілінде хатты оқу, ол тілдерде еркін жазып ойын жеткізу. Мүмкіндігінше есеп, жаратылыстанудан дәріс оқытқан. Оқу барысында ислам мәдениетіне сай тәрбие беру. Сондықтан осы оқу жүйесін мектепдеп түсінуіміз керек. Бұл мектептен ханның, саудагердің, қарапайым адамның балалары тәлім-тәрбие алды. Түркістандағы басқа оқу орындары туралы XII-XVI ғғ. мәліметіміз жоқ. Осы мектеп жүйесінде Ұлы Қожа Ахмет Яссауй туралы дерек, құжаттардың көшірмесін жазу, қаланың қоғамдық жұмысына белсенді қатысты. Деректерде олар Яссауи кесенесінің тазалығы, мейірімділік іс-шараларды уйымдастыру, шүлен-көже тарату сияқты жұмыстарын жүгізді қоғаммен бірге араласты. Қасиетті Құран кітабын көшіріп таратты, имам, молда қызметтерін де шайых пен муридтер өздері мойына алып атқарған екен. Ислам әлемнің шетіндегі барлық өңірлерінде осындай дәстүрлер өте жиі кездеседі. Оның ерекшелігі осында жатыр, сопы бауырластықтар ислам дінін таратуға, насихаттауға белсене араласты. Оны қасиетті парыз деп қабылдап алған. Сондықтан сопы шайых, қожалар миссионерлік қызметін халықтың арасында атқарып жүрді. Ол туралы исламтанушылар көп мәліметтерді жеткізді. Мектеп талапкерлері дәрістерде жергілікті дәстурлерге қолайлы жолмен ислам ережелерін жіткізудің әдістемелерін талдау арқылы уйреніп алған. Ол басты бағыты болып қабылдаған. Хикмет өлеңдерін жаттау арқылы, жергілікті әуендер, жүрекке жақын тәсілдермен орындау шеберлікті игерген. Арнайы дәрістер хадистерді талқылау, діни рәсімдерді атқаруға арналған. Ал сопылық ережелері тәртіпті қатаң ұстані, ұстаздың жанында болу - ол шарттары рухын мықтатуға бағытталған. Білімді шәкірттер жас оқушыларға дәріс өтуге рұқсаты болды. Дәруіштер иршад құжатымен түркі елдеріне барып ұстаздың жолын жалғастырды. Мектепке қабылданған мурид ант беріп оқуын бастаған.Оқуын бітірген шәкірдке иршад қағазын диплом, аса таяғын, белдік пен қалпақ шапанын-хырқа ресми

түрінде тапсырып жолдама алған. Бұл жүйені ортағасырлдық мектебімен салыстыруға қатар ұғынуға жоғарыдағы ереже, дәстүрінен ұқсастығы жеткілікті.

Туркістан ортағасырлық мектебінде - қырық жыл пірге қызмет етпесең сен ақиқатқа жете алмайсын айтылған шартты қағидатты былай аңғартайық. Білімді, ақиқатты қырық жыл оқысаң ғана ұстаздық қабілетіне ие боласын! Біз бүгін, өкінішке орай, бір жылда оқымаған ұстаздарды көріп жүрміз.

Жүсіп Баласағунның «Құтты білік» кітабі - ортағасырлық Түркістанда білім, тәрбие, ғылым мәселелерін қандай жоғары бағаланған, тіпті бүгінде қунын жоғалтпаған улгі деп танылды. Ислам мәдениетіндегі мектептегі оқыту, тәрбиелеу өте маңызды екенін патша мен уәзір сұхбатынан айқын көрініс тапты. Кітаптың аты «Құтты білік» білімге арналған символ, ұран деседе қате емес ұғым. Кітап мәтінін көшіріп, оқулық ретінде қолдан қолға мирас еткен, барлық оқушылардын дәріс оқулығына айналды (6).

Орта Азиядағы көп ұстаздар Исламның танымдық-рухани құндылығын түркілердің халықтық әдет-ғұрпымен байланыстырып насихаттады. Яссауи ілімінен шыққан танымдық қағидалары түркі тектес халықтарға ортақ - халық даналығының қайнар көзіне айналды. Ұстаздар ашқан сопылық мектебі де Түркістандағы, Мауереннахрдағы ең атақты қауымдастықтармен қатар тұрды. Оқу бағдарламалары, оқулықтар, дәріс беру әдістемелерін Ташкент, Бухара, Самарқант, Хиуа орталықтармен тығыз байланыстар арқылы жаңартып алдырып тұрды. Шәкірттер қолжазба, оқулықтарды көшіріп жазуды уйреніп жалғастырды.

Өзбек шайыры Әлишер Науаидің шынайы ұстаз сопылар туралы жазған бірнеше шығармалары бар, мысалыға-

Сопы отыр бұрышта –көрер көзің шалып қап,
Өзі болса аспанда қыдырып жүр қалықтап
Олар деген әлемдегі ықылымда жүреді,
Барлық жалған ойдан таза олардың жүрегі...
Олар түнді ғибадатпен өткізеді бір тынбай
Құтқара көр адалдарды, - деп жалынып, - о, Құдай!
Пайғамбардың жолыменен жүреді олар тұрақты,
Көз жасымен жолын жуып, сұрамайды сый-ақысы.

Науаи өз идеалына айналған шынайы сопыны шын жүректен дәріптеді. Жыр жолдарынан екі дүние қызығынан безіп, өтеуіне еш мадақ тілемей-ақ дінді насихаттаған шәкірт тәрбиелеп, оқытып дегдар жанның бейнесі көз алдыңа келеді.

Кімнің ниеті таза, сол алғашқы,
Әдемілігін айтқысыз ол қарт-дағы.
Өзіңнің шейхыңның көз алдында,
Бас иесің киелілігін көрген тұста.(7)

Сопылық ілім көшпелі халық арасында исламды насихаттайтын негізгі күш болған. Бұл ерекшелік қазақ жерінде көп кездеседі.

Кәзір Туркияның көптеген қылует,текке, завийалар ескерткіш ретінде сақталынған. Алламен жалғыз өзі рухани байланыста шәкірттері қырық күндерге дейін шейыхтың жанында отырып көрген. Діни,зайырлы ілімдерді терең оқып зерттеген. Білімнің қаншалықты қажет екеніне санасы әбден жеткен. Бекет-Ата Хорезм улгісін Маңғыстауда орнатудың жолын бастап берді. Манғыстау киелі жерінде қылуеттердің саны көп болу керек. Шығыс әлемінде 18 ғасырдың аяғы – 19 ғғ. сопылық қауымдастықтардың куйзеліс жағдайға түскен. Діни алауыздық,өзара тартыс, биілікке ұмтылу пендешілікке ұшырағанын әлемде орын алады. Бірақта халық адаспаған,шынайы қожа, сопы, молданы ұмытпаған, қадырлеген. Бекет Ата салдырған төрт немесе жеті үнгір-медреселері қазақ ауылдары жақын, әрі көшіп жүрген маршруттарымен байланысты деп болжаймыз. Хорезм, Түркістан жерінен кітап еліне, мектебіне жеткізген. Тағы бір маңызды мәселені айта кету керек. Манғыстау тоғыз жолдың торабы болғанды айтылады. 16-18 ғғ. Орта Азия ислам діннің сопылық ұстаздар Манғыстау арқылы Жайық, Еділ халықтарымен тығыз байланыстар орнатылған деп Ш.Уәлиханов жазбалар қалдырған (8).

Тәрбиелік бағыты шайхтың күнделікті іс-әрекетінен көріп отырмыз. Ұстаздың өсиеттері маңызын жоғалтпаған. Білімді парасатпен насихаттаған ұстаздар түркі қоғамда халықтың көзін ашқан ғұламары деп аталды. Пақыр-нама Яссауидің мүридтері үшін діни өмір салтын уағыздайтын, басшылыққа алатын, олардың күнделікті тыныс-тіршілігінің айнасы болды. Олай деуімізге төмендегі үзінді негіз бола алады. Яссауи қауымдастығы дәруіштерінің ережесі болған. Олар: «Жақсы сөзді де, жаман сөзді де жаныңа жақын қабылдама. Пір алдында шын ықыласыңмен, тыныш отыр. Пірдің рұқсатынсыз сөйлеме, Құмарлық сезіміңді өлтір, жеке мен деген сезіміңді тұншықтыр».

Сопылық мектебін талқылыған Ф. Көпрүлү мынадай ережелерді келтіреді.

1) Өз *шейхіңді* бөле-жара қадірле, қал-қадірің келгенше қызмет ет. 2) *Мүрид* шейхінің ақыл-кеңесі мен ой толғамдарын түсіне, тыңдай білу үшін парасатты болу керек. 3) Шейхтің разылығын алу үшін оның айтқанын орындау керек. 4) Шейхтің кез-келген сөзі мен тұжырымын дұрыс деп бағалау керек. 5) Сөз бен істе адал бол, шайхтын әрекеті мен ой-түйініне күмәнданба. 6) Тұрақты, берік, өсиетке адал бол. 7) Мүрид өз *шейхі* әмір етсе байлығын таратып беруге дайын тұруы тиіс. 8) *Шейхтің* құпиясына берік бол, оның дабыраға айналып кетуіне жол берме. 9) Барлық айтылған сөз бен өсиет, уағызды іс-әрекетінде басшылыққа ал, одан өзге жолды тандауға болмайды. 10) Ақиқат үшін *мүрид* басын беруге әзір тұруы тиіс.

Ұстазбен шәкірт арасындағы қасиетінің бірі - халықтан қарақан басының пайдасына соқыр тиын да, қатқан нан да алмауы тиіс. Бұл - Әзірет Сұлтанның қатаң бұйрығы. Сол себепті сопылар өмірлік қаражаттарын өздері еңбектеніп тапқан. Ал қауымдастықтың артық табыстары халыққа тегін үлестірілетін болған.

Яссауи мектеп шәкірттерінен талап етілер ең негізгі қағида - салмақтылық, шайх пен қадірменді жандар ортасында көп сөзге жол бермеу, өз шайхының құпияларына құрметпен қарау. Бұл жайттардың бәрі мүридтерді дайындауда ең басты нысанаға алынған. Сопы өз дұғасында қарапайым халықтың тыныс-тіршілігін назардан тыс қалдырмаған. Оған олардың мына айшықты сөздері дәлел. «Адамдар арасында жұмыссыздар мен қам-қаракетсіз жүрген жандар болмасын. Біз уақыт талабынан тыс жүруге тиіс емеспіз». Тәлім-тәрбие жөнінде патша сарайында ерекше жолмен жүргізген туралы Мухаммед Хайдар Дулати кітабінде көрсетті. Яссауи ілімінің әлеуметтік үнінің ара жігін айқындауға Мырза Мұхаммед Хайдаридың ғибрат уағызына құлақ қойған мемлекет тұлғаларының жоғары танымдық мінез-құлықтары, оның патша сарайы маңындағыларға әсер еткендігі туралы пікірінің маңызы айтарлықтай.

Осы орайда, Хорезм сопылық мектебі ерекшелігіне назар салайық. Хиуадағы «Шерғазы хан» медресесінде Бекет Ата оқыды. Медресе 1727 жылы салынған. Қабылданғанда - мурид атағы берілді. Медресенің басшысы имам хаким, ұстаздарын - ахун деген. Оқу бағдарламасында араб тілі, грамматиканы, жетік білу, қасиетті Құранды жатқа білу, араб, парсы әдебиеттерін оқу, жаратылыстану пәндерін игеру, мантық тб. Ұстазы қожа әулетінен шыққан Бақыржан қажы болған. Медресені атақты Мақтұмкүли, Аджинияз бітірген екен. Бітірген оқушысына - ахун деген құжатты тапсырған. Яғни Хорезм өңіріде Түркістан оқу жүйесімен ұқсастығы жақын болған (10).

Бекет Ата - Ұстаз, оқытушы мектеп ашып, жастарға біліммен тәрбие берген. Ол заманда басқа тұлғалардың білім ошақтары туралы есімдері әзірше кездеспейді. Бірақ шайых ұстаздар иршад алған соң, мектеп ашу, бала оқыту, тәрбиелеу - Тұран даласында дәстүрге айналған. Сондықтан олардың есімдерін жинақтап сақтау керек. Сопылық дәстүрінде білімді терең игерген ұстаздарға Бұхара, Хорезмде ұстаздық белгілер ретінде шайх аса таяқ, және бас киім табыстырған. Ол мектеп ашуға, шәкірт тәрбилеуге иршад-руқсат ету белгілері. Қазақ, түрікмен, татар жерінде осындай белгілер кездеседі. Мысалы, башқұрт шайхы Хусайн Асадуллин 1854-1936 жж. сопылық, мектебі болған. Оның шәкірттері аталған символдарын сақтап қалған делінеді. Бекет Атаның мектебінде шәкірттері – «Шариғат - тамыр, тариқат - бұтақ, ақиқат - жеміс» деп айтылғаны осы мектептің ерекше ұстанымдары деп қабылдаймыз.

Аңыздарда Бекет Атаның мектеп бітірген туралы ақпарат аламыз, шәкірт оқыту, тәрбилеу туралы көп мәліметтер кездеседі. Әсіресе шәкірттің білім денгейін бағалау туралы айтылады. Атаның қырық шәкірт оқу бітіреді екен, соларды сынау үшін сұрақ қояды, жауабын талдайды. Рационалдық түрінде ойласақ, оқып тоқыған бүкіл ілімдерінен емтихан секілді тексерген, бүгінгі тілмен айтсақ, дипломдық жұмысты қорғау. Пір Бекет діни зайырлық білімдерді

игергенін ескерсек, талап өте күшті болған. Біз ол заманның саналық жүйенің елестеу арқылы бүгінгі түсініктерге аударуымыз керек сияқты. Бұл жанды сабақтастық рухани дәстүр ретінде ислам философиясы, дәлірек айтқанда сопылық ілімде шығыстың рухани қазыналардың бай мұралары өзіне іріктеліп, синтезделіп және жабдықталып заңды жалғасын тапты. Батыс пен Шығыстың діни философиялық идеялары мен дүр-гауһарын сүзіп алған ілімі кең байтақ Тұран даласында, қазақ даласында руханиятын дүниеге қалыптастыруына салмақты үлесін қосты. Оның бір бөлігі - сопылық мектептері, оның шәкірттері өшпестей тарихи із қалдырды.

Әлемдік өркениеттің, соның ішінде ортағасырлық мәдениеттің дамуына діни білім ошақтары елеулі үлес қосты. Тұран даласының гүлденуі мен бұл аймақтың ислам өркениетінің ірі орталығына айналуында сопылық бағыттағы ойшылдардың қалдырған ізі өте маңызды. Олар өз заманында алдыңғы қатарлы ағартушылық қызметпен айналысып, білім мен тәрбие беретін іргелі оқу орындарын ашты. Мектеп-медресе, діни білімдері мен қатар зайырлық пәндерін оқытқан, тұтас білім жуйесін құрған. Мұндай жүйелі мектептер алғашқы түркі, кейіннен қазақ мәдениетіне ұстаз бен шәкірт сабақтастығының берік өзегін енгізді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1.Карен Армстронг. Иудаизм, христиандық пен исламдағы 4000 жылдық ізденіс; Құдайтану баяны. Алматы, 2018. 152 б. 178 б.

2. Аль-Кинди. Ислам философиясы Оксфорд жинағы. Астана. 2020.52 б. 231 б.

3. Навои. Стихотворения и поэмы. Л., 1983. С.169.

4. Смирнов В. «Великий шейх суфизма». М.,1989. См. С.54-56

5.Суфийские ордены в исламе. М.,1989, с.148.

6.Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. М.,1983. 556 с.

7. Навои. Стихотворения и поэмы. Л.1981.

8.Валиханов Ч. Собр.соч. Алма-Ата,1985 (149с.)

9.Бекет Ата. Имандылық-тағылым кітабі. Ақтобе: «Насихат» баспасы, 2010. 700 бет.

10. Бекет Ата. Алматы: «Атамекен баспасы», 2012. 700 бет

Пір Бекет Ата Мырзағұлұлының 270 жылдығына арналған Халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. Актау, 2020. -129 бет.

11.Әбуов А.П. Қожа Ахмет Яссауи дуниетанымы. Астана: Көкжиек, 2022.

Абуов А.П. Духовное наследие Яссауи. Алматы: «Көкжиек- Горизонт», 2023. 132 с.

12.Қараңыз: Дж.С.Триммингэм. Суфийские ордены в исламе. Москва, 1989. -328с. Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма. Москва, 2000. 401 с. Олимов К. Хорасанский суфизм. Душанбе, 1993, с.323.

ЭВОЛЮЦИЯ СУФИЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ОТ ДИДАКТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЭПОХИ КАРАХАНИДОВ (ЮСУФ БАЛАСАГУНИ, АХМЕД ЮГНАКИ) ДО «ДИВАНИ ХИКМЕТ» АХМЕДА ЯСАВИ

THE EVOLUTION OF THE SUFI WORLDVIEW FROM THE DIDACTIC LITERATURE OF THE KARAKHANID ERA (YUSUF BALASAGUNI, AHMAD YUGNAKI) TO AHMAD YASAWI'S "DIVAN-I HIKMET"

Султанбек Ташматов[1]
Sultanbek Tashmatov[2]

Введение. Формирование мусульманской письменной культуры тюркских народов Центральной Азии представляло собой длительный процесс интеллектуальной и духовной трансформации. Исламизация не сводилась к усвоению новой религиозной терминологии. Она постепенно изменяла представления о природе человека, источниках знания, нравственной ответственности, смысле земной жизни и конечной цели человеческого существования.

Литературные памятники XI–XII вв. позволяют проследить этот процесс особенно отчетливо. «Кутадгу билиг» Юсуфа Баласагуни, «Хибат ал-хакаик» Ахмада Югнаки и «Диван-и хикмет» Ахмада Ясави принадлежат к единому широкому пространству тюрко-исламской культуры, но представляют различные способы осмысления отношений человека с обществом, миром и Богом.

«Кутадгу билиг» по своей содержательной структуре представляет прежде всего этико-дидактическое произведение, в котором проблемы человека рассматриваются во взаимосвязи с вопросами справедливого общественного устройства [1; 3]. Исследования его философского содержания показывают, что особое значение приобретают справедливость, мудрость, счастье и умеренность [1, с. 450–466].

В «Хибат ал-хакаик» сохраняется назидательная направленность, однако центр рассуждения заметно приближается к внутреннему нравственному состоянию личности. Знание, разум и образование образуют взаимосвязанную систему, посредством которой раскрывается представление Югнаки об идеальном человеке [4, с. 329–338].

В «Диван-и хикмет» проблема совершенствования приобретает уже отчетливо суфийскую направленность. В структуру духовного пути включаются борьба с нафсом, духовное воспитание, стремление к Хакку и божественная любовь [5; 11].

В связи с этим возникает исследовательский вопрос: каким образом дидактическое учение о правильной жизни постепенно преобразуется в учение о внутреннем духовном пути человека? Именно этот вопрос составляет проблемное ядро настоящего исследования.

В основу исследования положен сравнительно-исторический подход, дополненный герменевтическим и историко-культурным анализом. Сравнение осуществляется не только на уровне сюжетов или отдельных нравственных понятий, но прежде всего на уровне структуры антропологического идеала.

В качестве основных аналитических параметров выделяются пять взаимосвязанных категорий: знание, отношение к миру, самоограничение, внутреннее состояние человека и конечная цель совершенствования.

Такой подход позволяет рассматривать три памятника не как механическую цепочку влияний, а как различные стадии развития общего интеллектуального пространства.

Методологически важно также отказаться от прямого отнесения «Кутадгу билиг» и «Хибат ал-хакаик» к собственно суфийской литературе. Наличие аскетических мотивов, рассуждений о бренности мира или необходимости самоограничения еще не свидетельствует о сформи-

[1] Кыргызский исламский университет, г. Бишкек, Кыргызская Республика, и. о. декана факультета гуманитарных знаний; доктор философии (PhD). E-mail: tashmatovsultanbek@gmail.com; ORCID iD: https://orcid.org/0009-0001-9630-0803

[2] Kyrgyz Islamic University, Bishkek, Kyrgyz Republic, Acting Dean of the Faculty of Humanities, Doctor of Philosophy (PhD).

рованной суфийской доктрине. Научно более обоснованно говорить о нравственно-философских предпосылках, которые впоследствии получают новое содержание в ясавийской духовной традиции.

Научная новизна статьи состоит в рассмотрении становления суфийского мировоззрения через категорию интериоризации нравственного идеала.

Предлагается авторская трехступенчатая модель: *нормативная этика → внутренняя нравственная дисциплина → мистическое самопреображение.*

На первом уровне совершенство человека определяется его способностью правильно действовать в мире; на втором способностью нравственно контролировать самого себя; на третьем необходимостью преобразования внутренней природы личности.

Таким образом, предметом эволюции оказывается не только содержание отдельных нравственных категорий, но и место, где осуществляется духовное совершенствование человека: *общество → личность → сердце.*

1. Юсуф Баласагуни: совершенство как гармония человека и социального порядка

В мировоззренческой системе «Кутадгу билиг» человек еще не противопоставлен обществу. Напротив, его нравственное качество обнаруживается именно в социальном действии. Быть добродетельным означает быть справедливым правителем, мудрым советником, ответственным человеком, способным соотнести личный интерес с благополучием окружающих.

Современные исследования справедливо обращают внимание на системообразующее значение четырех принципов произведения справедливости, счастья, мудрости и умеренности [1].

Однако для нашего исследования важна не только сама система этих добродетелей. Существеннее другое: добродетель у Баласагуни имеет преимущественно деятельный характер.

Знание ценно потому, что позволяет действовать разумно. Разум необходим для принятия верного решения. Справедливость обеспечивает правильное соотношение между властью и обществом. Умеренность препятствует разрушительному воздействию чрезмерных желаний.

Следовательно, внутреннее качество личности реализуется во внешнем нравственном порядке.

Условно эту модель можно выразить следующим образом: *знание → мудрость → правильное решение → справедливое действие → общественная гармония.*

Особенно интересен в контексте последующей духовной традиции образ Одгурмыша, связанный с идеей умеренности и дистанцирования от преходящих благ. В произведении присутствуют размышления о смерти, потусторонней жизни и непрочности мирских благ, но они сосуществуют с утверждением необходимости справедливой деятельности человека в обществе [1].

Именно поэтому было бы преувеличением видеть в Баласагуни уже сложившуюся суфийскую антропологию. Перед нами скорее этический порог внутренней духовности: человек должен научиться управлять собственными желаниями, однако конечная цель такого управления остается связанной с гармонией земного существования.

2. Ахмад Югнаки: перенос нравственного конфликта во внутренний мир личности

В «Хибат ал-хакаик» структура нравственного дискурса изменяется. Вопрос о правильном устройстве государства уступает место вопросу о правильном устройстве самого человека.

Югнаки обращается к темам знания и невежества, речи и молчания, щедрости и скупости, скромности и высокомерия, земной жизни и ее конечности. Исследование М. Ф. Озджана показывает, что категории образования, знания и разума проходят через произведение как взаимосвязанные элементы представления об идеальной личности [4].

Однако знание здесь постепенно перестает быть исключительно средством успешного социального действия. Оно становится инструментом нравственного различения.

Человек должен знать не только то, каким образом правильно поступать, но и почему земные преимущества не обладают абсолютной ценностью.

Именно здесь обнаруживается существенное изменение антропологической перспективы. Если Баласагуни преимущественно задается вопросом о том, каким должен быть человек в мире, то Югнаки все настойчивее ставит вопрос о том, каким должен быть человек перед Богом. Отсюда усиливается мотив бренности.

Сознание конечности земной жизни выполняет важную воспитательную функцию: оно разрушает иллюзию самодостаточности материального существования. Богатство, статус и общественное признание приобретают относительный характер.

Так возникает более глубокое понимание самоограничения. Это уже не только умеренность как условие разумной жизни, но и освобождение человека от чрезмерной зависимости от преходящего.

Именно поэтому «Хибат ал-хакаик» можно рассматривать как важное промежуточное звено между караханидской этической дидактикой и последующим суфийским дискурсом.

Но это промежуточное положение необходимо понимать точно: Югнаки еще не описывает развернутую систему мистического пути. Его человек прежде всего воспитывает себя, тогда как у Ясави он будет уже преобразовывать себя.

Различие между этими понятиями становится принципиальным.

3. Ахмад Ясави: от воспитания поведения к преобразованию человека

С ясавийской традицией меняется сам масштаб проблемы. Нравственный недостаток теперь рассматривается не только как неправильный поступок. Его источник обнаруживается в глубине человеческой личности. Таким источником становится нафс.

Если традиционная дидактика призывает человека отказаться от жадности, гордыни, лицемерия или чрезмерных желаний, то суфийская антропология задает более радикальный вопрос: что внутри человека постоянно порождает эти состояния?

Ответ переносит проблему из области поведения в область духовной природы личности.

Исследования «Диван-и хикмет» подтверждают центральное значение борьбы с нафсом, духовного воспитания и стремления к Богу в ясавийской системе [11]. Именно здесь проходит одна из наиболее важных границ между дидактикой и суфизмом. Дидактика преимущественно исправляет поступок.

Суфийская практика стремится преобразовать того, кто совершает поступок.

Поэтому нравственный контроль превращается в духовную работу над собой. Человеку недостаточно совершать внешне правильные действия; необходимо очищать намерение, преодолевать самодовольство, бороться с эгоцентризмом и формировать способность к искреннему обращению к Богу.

В ясавийской модели духовность тем самым приобретает ярко выраженный внутренний вектор.

4. Трансформация знания: от «билиг» к ма‘рифату

Особенно наглядно рассматриваемая эволюция проявляется в изменении понимания знания.

У Баласагуни знание представляет собой одну из основных предпосылок разумного существования. Оно дает человеку возможность ориентироваться в мире, отличать справедливое от несправедливого и принимать ответственные решения.

У Югнаки знание все отчетливее приобретает нравственно-религиозную функцию. Оно противопоставляется не просто интеллектуальной ограниченности, а невежеству как состоянию, препятствующему правильной жизни [4].

В суфийской традиции Ясави возникает иной горизонт ма‘рифат, духовное познание. В этом переходе изменяется субъект знания. Для обычного рационального познания человек должен понимать. Для нравственного знания понимать и следовать понятому. Для ма‘рифата сам человек должен измениться в процессе познания. Поэтому предлагается следующая смысловая последовательность: *билиг → нравственное знание → внутреннее постижение → ма‘рифат.*

В этом состоит одно из фундаментальных отличий мистической эпистемологии от дидактической. Истина перестает быть исключительно предметом сообщения и становится состоянием духовно изменяющейся личности.

5. От умеренности к очищению нафса

Не менее показательна эволюция отношения человека к собственным желаниям.

У Баласагуни умеренность ограничивает разрушительную силу чрезмерности. Человек не должен становиться рабом богатства, удовольствия или власти. Однако само наличие земных благ не рассматривается как безусловное препятствие нравственной жизни.

У Югнаки эта проблема получает более отчетливую эсхатологическую перспективу: земное преходяще, поэтому привязанность к нему не должна определять смысл человеческого существования.

У Ясави акцент переносится с предмета желания на сам механизм желающего «я».

Таким образом, меняется объект духовной работы: *излишество → привязанность → желание → нафс.*

Именно этот переход является одним из ключевых признаков суфийской интериоризации этики.

Человек уже не просто ограничивает то, чего он хочет. Он исследует и преобразует самого желающего субъекта.

6. Сердце как новое пространство духовного события

В дидактической модели нравственное действие осуществляется прежде всего в общественном пространстве. В суфийской антропологии возникает другое пространство сердце.

Исследования мировоззрения Ясави связывают его хикметы с идеями духовного совершенствования, благочестия и стремления человека к познанию Бога [5].

Значение сердца состоит в том, что оно становится своеобразной точкой пересечения знания, намерения, памяти о Боге и любви.

Внешнее действие не утрачивает значения, но его ценность начинает определяться внутренним состоянием.

Тем самым направление нравственного анализа меняется:

«что делает человек?» → «почему он это делает?» → «каким становится его сердце?»

Эта смена вопроса и характеризует переход от нормативной этики к мистической антропологии.

7. Божественная любовь как завершение интериоризации

Наиболее глубокое изменение происходит в понимании конечной цели духовного пути.

Для Баласагуни совершенный человек должен быть мудрым и справедливым.

Для Югнаки знающим, благочестивым, скромным и способным отказаться от чрезмерной привязанности к миру.В ясавийском суфизме этого уже недостаточно.

Высшим измерением отношений человека с Богом становится любовь. Специальное исследование Б. Гюрер показывает, что божественная любовь занимает принципиальное место в «Диван-и хикмет»; движение к ней связано с борьбой с нафсом и духовным воспитанием в процессе сайр у сулук [11, с. 15–41]. Именно любовь окончательно изменяет модель совершенства.

В нормативной этике человек совершает добро потому, что добро является правильным.

В религиозной дидактике он совершает его также в силу ответственности перед Богом.

В мистической модели нравственное действие постепенно становится выражением внутренней направленности человека к Богу. Следовательно, можно говорить о переходе: *норма → ответственность → очищение → любовь.*

Это, на наш взгляд, одна из наиболее значимых линий развития тюрко-исламской духовной мысли рассматриваемого периода.

8. От наставления к хикмету: трансформация слова

Эволюция мировоззрения проявляется не только в содержании, но и в функции литературного слова.

Баласагуни предлагает читателю сложную систему диалогически организованной мудрости. Персонификация абстрактных понятий превращает этическое рассуждение в своеобразную интеллектуальную модель общества.

У Югнаки слово становится более непосредственно наставительным. Оно должно предупредить, научить, предостеречь.У Ясави возникает иная функция слова. Хикмет должен не только объяснить он должен духовно воздействовать.

Его адресат не только разум человека, но и его внутреннее состояние. Поэтому поэтическое слово включается в систему духовного воспитания.

В результате литературная эволюция оказывается параллельной антропологической: объяснение → наставление → духовное переживание.

Хикмет тем самым можно интерпретировать как форму, в которой тюркская дидактическая традиция перестает быть только передачей нравственного знания и превращается в инструмент духовной педагогики.

9. Авторская модель эволюции духовного идеала

На основании проведенного анализа предлагается следующая схема.

Категория	Юсуф Баласагуни	Ахмад Югнаки	Ахмад Ясави
Знание	билиг, разумное постижение	нравственно-религиозное	знание ма‘рифат
Главная проблема	справедливое действие	нравственное	Самовоспитание внутреннее преображение
Отношение к миру	разумная умеренность	осознание бренности	освобождение от духовной зависимости
Работа над собой	контроль желаний	нравственная дисциплина	борьба с нафсом
Центр духовной жизни	разумная личность в обществе	нравственная личность перед Богом	сердце
Идеал	мудрый и справедливый человек	благочестивый человек	духовно преображенный человек
Высшая цель	гармония и справедливость	достойная жизнь перед Богом	приближение к Хакку
Доминирующая форма	дидактическая мудрость	религиозное наставление	хикмет
Ключевой принцип	справедливость	ответственность	божественная любовь

Эта таблица не означает жесткого разделения трех мыслителей. Напротив, многие категории пересекаются. Например, религиозность присутствует уже у Баласагуни, а этическая дидактика сохраняется у Ясави.

Различается прежде всего центр тяжести мировоззрения. Именно его смещение позволяет говорить об эволюции.

Проведенный анализ позволяет сформулировать несколько положений.

Во-первых, развитие тюркской духовной литературы XI–XII вв. обнаруживает движение от преимущественно социальной трактовки добродетели к возрастающему вниманию к внутреннему состоянию личности.

Во-вторых, преемственность Баласагуни, Югнаки и Ясави наиболее отчетливо проявляется не в буквальном совпадении доктрин, а в последовательном углублении ряда общих категорий: знания, умеренности, ответственности и духовного совершенствования.

В-третьих, «Хибат ал-хакаик» занимает принципиально важное место в рассматриваемой системе. Оно не должно восприниматься лишь как «переходный текст» между двумя более известными памятниками. Именно здесь нравственное наставление приобретает выраженную направленность на внутреннюю дисциплину личности. Исследования знания и разума в произведении подтверждают центральное положение этих категорий в формировании идеала человека [4].

В-четвертых, качественная особенность ясавийского мировоззрения заключается в изменении объекта духовной работы: исправлению подлежит уже не только поступок, но и источник поступка внутреннее «я».

В-пятых, трансформация знания от билиг к ма‘рифату свидетельствует об изменении самой эпистемологической модели: человек превращается из субъекта, воспринимающего истину, в субъекта, который должен внутренне измениться ради ее постижения.

В-шестых, божественная любовь становится точкой, в которой этика соединяется с мистическим опытом. Исследования «Диван-и хикмет» действительно выделяют любовь, борьбу с нафсом и духовное воспитание как взаимосвязанные компоненты ясавийского пути [11].

Проведенное исследование позволяет по-новому поставить вопрос о соотношении дидактической литературы Караханидской эпохи и суфийского наследия Ахмада Ясави.

Между ними существует не столько линейная доктринальная преемственность, сколько преемственность проблемы человека. Юсуф Баласагуни ищет условия, при которых человек способен жить справедливо. Ахмад Югнаки сосредоточивается на условиях, при которых человек способен нравственно управлять собой перед лицом Бога и конечности земного существования. Ахмад Ясави ставит наиболее радикальный вопрос: каким должен стать сам человек, чтобы его внутренний мир оказался обращенным к Божественной Истине?

Именно изменение характера этого вопроса раскрывает глубинную логику рассматриваемой эволюции.

В «Кутадгу билиг» духовно-нравственный идеал еще тесно связан с общественной гармонией. Человек совершенствует себя, чтобы правильно действовать в мире.

В «Хибат ал-хакаик» нравственный взгляд обращается внутрь. Человек начинает осознавать ограниченность земного существования и необходимость контролировать самого себя.

В «Диван-и хикмет» внутренний мир становится основным пространством духовного события. Предметом преобразования оказываются нафс, намерение и сердце, а конечным ориентиром Хакк. Поэтому предложенная в статье последовательность *нормативная этика → нравственная самодисциплина → мистическое самопреображение* не означает, что один этап отменяет другой.

Напротив, последующий уровень включает предшествующий, но придает ему новое измерение. Суфийская любовь не устраняет нравственность; она предполагает ее. Ма‘рифат не отрицает знания; он изменяет его духовную функцию. Борьба с нафсом не отменяет умеренности; она переносит проблему умеренности из области внешнего поведения в глубину человеческого «я».

В этом смысле ясавийская традиция может быть интерпретирована как интериоризация караханидской дидактической этики.

Именно здесь заключается основной вывод исследования: эволюция тюрко-исламского мировоззрения от Баласагуни и Югнаки к Ясави представляет собой постепенное перемещение центра духовной жизни от общественного порядка к нравственному самоконтролю, от самоконтроля к сердцу, от знания о должном к внутреннему опыту Истины.

Такой подход позволяет рассматривать «Кутадгу билиг», «Хибат ал-хакаик» и «Диван-и хикмет» не как изолированные памятники разных жанров, а как три значимых точки большого процесса становления тюрко-мусульманской духовной антропологии.

Список литературы

1. Наурузбаев Д. М., Алтаев Ж. А., Абдимомынов Н. Т. Юсуф Хас-Хаджиб Баласагуни о добродетельном лидерстве: средневековый тюрко-исламский философский дискурс в «Кутадгу Билиг» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2. 2024. Т. 28. № 2. С. 450–466. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-2-450-466.

3.Yusuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig*. I: Metin / haz. R. R. Arat. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1947; II: Tercüme. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959. Существование критического текста 1947 г. и перевода 1959 г. подтверждается библиографическими каталогами и TDV İslâm Ansiklopedisi.

4.Dadebaev Zh. D., Zhusanbaeva S. B. Point and Meaning of Yusuf Balasaguni’s “Kutadgu Bilig” Poem // *Eurasian Journal of Philology: Science and Education*. 2019. Vol. 176. No. 4. P. 20–29. DOI: 10.26577/EJPh-2019-4-ph3.

4.Özcan M. F. Atebetü'l-Hakâyık’ta Eğitim, Bilim ve Akıl // *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2020. Vol. 6. No. 2. P. 329–338.

5.Kortabayeva G., Kydyr T., Ryskulov S. Sufi Worldview in the Works of Ahmed Yasawi // *Eurasian Journal of Religious Studies*. 2020. Vol. 21. No. 1. P. 25–29. DOI: 10.26577/EJRS.2020.v21.i1.r3.

6.Özköse K. Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet // *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 2006. Vol. 7. No. 16. P. 293–312. Библиографические данные работы приводятся в академическом справочном корпусе по Ахмаду Ясави.

7.Dankoff R. Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre-Mongol Period // *Journal of the American Oriental Society*. 1981. Vol. 101. No. 1. P. 87–95. DOI: 10.2307/602165.

8.Yusuf Khass Hajib. *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes* / trans., introd. and notes by R. Dankoff. Chicago: University of Chicago Press, 1983. Toprak F. İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî // *Bilig*. 2017. No. 80. P. 95–122.

9.Edib Ahmed bin Mahmud Yükneki. *Atebetü'l-Hakayık* / haz. R. R. Arat. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1951.

10.Gürer B. Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlahi Aşk // *Bilig*. 2017. No. 80. P. 15–41.

11. Köprülü M. F. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993. Издание входит в базовую библиографию исследований Ахмада Ясави.

12. Kenjetay D. Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri // *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*. 1999. No. 2. P. 105–129.

13. Ocak A. Y. Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufî Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi // *Yesevîlik Bilgisi* / haz. C. Kurnaz, M. İsen, M. Tatcı. Ankara: Yesevî Vakfı Yayınları, 1998. P. 311–318.

14. Ocak A. Y. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998. Кононов А. Н. Слово о Юсуфе из Баласагуна и его поэме «Благословенное знание» // *Советская тюркология*. 1970. № 4. С. 3–12.

15. Dankoff R. Introduction to Wisdom of Royal Glory // *From Mahmud Kasgari to Evliya Celebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures*. Istanbul: Isis Press, 2008. P. 131–172.

16. Sıdıkova Ç. Ethical Ideas of the Kutadgu Bilig in Kyrgyz Proverbs // *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. 2019. Vol. 4. No. 2. DOI: 10.32321/cutad.620724. Исследование выявляет преемственность этических идей «Кутадгу билиг» и кыргызской паремиологической традиции.

17. Dilaçar A. *Kutadgu Bilig İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1972. Это исследование относится к классическому корпусу работ о памятнике; академическая справочная литература фиксирует его издание в связи с 900-летием «Кутадгу билиг».

18. Kurnaz C., Tatcı M. Ahmed-i Yesevi Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi // *Bilig*. 1997. No. 4. P. 253–263.

СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ЯСАУИ ІЛІМІ ӨКІЛДЕРІ: РУХАНИ ЖӘНЕ МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҚ

REPRESENTATIVES OF THE YASAWI TRADITION IN THE SYR DARIA REGION: SPIRITUAL AND CULTURAL CONTINUITY

Мұхит Төлегенов[1]
Mukhit Tolegenov[2]

Кіріспе

Қожа Ахмет Ясауи ілімі түркі халықтарының исламды қабылдау және оны жергілікті мәдени ортада түсіндіру үдерісінде ерекше орын алды. Ясауи күрделі діни-философиялық қағидаларды түркі тілінде жеткізіп, исламдық ахлақ пен сопылық тәжірибені халықтың дәстүрлі дүниетанымына жақын мазмұнда түсіндірді. Оның хикметтерінде иман, махаббат, әділет, қанағат, сабыр, тәубе, нәпсімен күрес, пірге құрмет және халыққа қызмет ету мәселелері негізгі рухани ұстанымдар ретінде көрініс тапты.

Ясауи ілімінің Сыр өңіріне таралуын географиялық тұрғыдан ғана емес, рухани желі ретінде де қарастыру қажет. Түркістан мен Сыр бойы біртұтас тарихи-мәдени кеңістіктің құрамында болды. Түркістандағы Ясауи орталығының беделі Сыр бойындағы діни қауымдарға, сопылық топтарға, ақын-жыраулар шығармашылығына ықпал етті.

Қожа Ахмет Ясауидің түркі халықтарының рухани дамуына, көркеюіне қосқан үлесі оның қалдырған хикметтерін, даналық дәстүрін жан-жақты зерделегенде айқын байқалады. Әзірет Сұлтан мұралары қаншама ғасыр өтсе де, өз бағасын жоймайтын құндылықтардың қайнаркөзіне айналған. Кеңес кезінде Қожа Ахмет Ясауи ілімінен уақытша қол үзіп, оның мұраларынан көз жазып қала жаздаған түркі халықтарының тәуелсіздігін баянды етіп, көшін түзеуде осы ілімнің қажеттілігі күн сайын артып отыр. Қоғамның жақсарып, кемел дәрежеге жету жолында оның хикметтері айрықша маңызға ие. Бұл тұрғыдан, Ясауи хикметтерін қазақ халқының болмыс-бітімімен тарихи, рухани, мәдени сабақтастықта қарастыру бұған дейін беймәлім болып келген көптеген жайттардың бетін ашары күмәнсіз.

Қожа Ахмет Ясауидің ілімі, тағылымы мен мұралары түркі халықтары мекендеген барлық аймаққа таралып, олардың дүниетанымының, мәдениетінің, салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпының, тәлім-тәрбиесінің негізгі арқауына айналды. Оның «Диуани хикметі» XII ғасырдан XX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін Түркістан географиясында орналасқан діни білім беру орындарында, медреселерінде басты пән ретінде оқытылып келді. Қазақстанның Сыр, Батыс, Шығыс және Орталық өңірінен шыққан атақты дін ғұламалары, ахундар мен жыраулардың бәрі Ясауидің хикметтерінен үлес алып, оның аманатымен ел-халыққа рухани қызмет етуді ғұмырлық мақсаттарына балаған. Жүйелі зерттеулер жүргізу барысында Қазақстанның әр өңірінде хикмет дәстүрінің көрнекті өкілдерінің кездесетіндігін, олардың көпшілігінің өткен ғасырдың 70-80 жылдарына дейін елді мұсылмандық қағидалармен тәрбиелеп келгені анықталды. Мәселен, Қазақстанның Батыс аймағында, атап айтқанда, Маңғыстауда сопылық танымдағы ақын-жыраулардың үлкен шоғыры қалыптасқан. Абыл Тілеуұлы, Нұрым Шыршығұлұлы, Қашаған Күржіманұлы, Ақтан Керейұлы, Аралбай Оңғарбекұлы сынды ақын-жыраулардың жыр-толғауларынан Ясауи хикметтерімен сарындас жолдар көп ұшырасады. Сонымен қатар Оңтүстік өңірде Шортанбай Қанайұлы, Майлықожа Сұлтанқожаұлы, Молда Мұса Байзақұлы, Шәді Жәңгірұлы, Молда Мәди Меркішұлы сынды тұлғалар діннің ізгі мұраттарын үздіксіз насихаттаған. Қазақстанның орталығында Нарманбет Орманбетұлы, Дия қажы Ахметұлы, Балмағамбет Балқыбайұлы, Нұржан Наушабайұлы, Файзолла қари Сатыбалдыұлы деп аталатын тұлғалар да өз жырларына Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі құндылықтарды арқау еткен. Ғалымдар Асанқайғы, Бұқар жырау, Ақан сері, Абай, Шәкәрім сияқты тұлғаларымызды ұлттық сопы-жүректанушылар ретінде бағалаған.

[1] Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ–Түрік Университеті, доцент, PhD; mukhit.tolegenov@ayu.edu.kz https://orcid.org/0000-0002-8325-3278
[2] Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Associate Professor, PhD.

Жоғарыда аталған ақын-жыраулар санатында Сыр өңірінен шыққан шайырлар мен сүлейлердің есімі де айрықша аталады. Зерттеуші Т.Еңсегенұлы Ясауи ілімінің Сыр бойындағы мұрагерлері ретінде Бұдабай Қабылұлы, Ешнияз сал, Кете Жүсіп, Шораяқтың Омары, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, Құлан Алдабергенұлы, Нұртуған Кенжеғұлұлы және т.б. сүлейлерді шығармашылығына арнайы тоқталады. Сыр бойындағы шайырлық дәстүр жайында зерттеу жүргізген Ұ.Байбосынова шайырлар мен сүлейлердің Арыстан баб, Ахмет Ясауи, Сүлеймен Бақырғани, Софы Аллаяр сынды сопылық әдеби-әуездік өнер өкілдерінен жалғасқан үрдісті өз кезеңіндегі насихат үлгісімен ұштастырғанын әділ таразылаған [1, 74]. Себебі олардың көбісі Бұхара, Хиуа сияқты үлкен ілім орталықтарында оқыған Ясауи жолының үлкен өкілдері Ораз-Мұхаммед ахун Бекетайұлы, Алдашбай Ахун Ерназарұлы, Қалжан ахун Бөлекбайұлы, Әлібай ахун Қосқұлақұлы сияқты көрнекті ғалымдардан тәлім алған.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеудің деректік негізін бірнеше топқа бөлуге болады. Бірінші топқа Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» шығармасы, Ясауи дәстүріне қатысты хикмет жинақтары, сопылық рисалалар жатады. Бұл деректерден Ясауи дүниетанымының негізгі ұғымдары мен рухани тәрбие қағидалары анықталды.

Екінші топты Сыр сүлейлерінің өлең-жырлары мен толғаулары, сонымен қатар Ясауи іліміне қатысты ғалым-зерттеушілердің еңбектері құрайды.

Зерттеу барысында төмендегі әдістер қолданылды:

Тарихи-салыстырмалы әдіс. Әртүрлі кезеңдерге жататын жазба және ауызша деректер салыстырылып, Ясауи дәстүрі мен Сыр өңіріндегі діни тәжірибенің ортақ және ерекше белгілері анықталды.

Герменевтикалық әдіс. Хикметтердегі сопылық ұғымдардың мағынасы мен өлең-жырлардағы діни символдар тарихи-мәдени контекст негізінде түсіндірілді.

Сабақтастықты талдау әдісі. Ортағасырлық сопылық мәдениеттен кейінгі ахундық дәстүрге өткен рухани құндылықтар мен әлеуметтік қызмет түрлері сараланды.

Нәтижелер

Сыр сүлейлері дүниетанымындағы Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы

Сыр сүлейлері жастайынан ахун ұстаздардың алдын көріп, есейе келе, медреселерде діни білімін толықтырып, халық қажетіне жараудың тетігін оқудан, ғылымнан тапқан. Тәлім беретін ұстаздардың барлығы дерлік Ясауи жолындағы ғұламалар болған, оның «Диуани хикметін» кез келген шәкірт жаттап алуға тиісті еді. Есейе келе, жас шәкірттер жырау-жыршы ретінде қалыптасқанда Ясауи ілімін өздеріне айнымас тірек етіп алған. Сыр сүлейлері жырларында Ясауи тұлғасын даралап атап өту, құрмет көрсету, тағзым ету т.б. мотивтері жиі көрініс тауып отырады. Мәселен, Шораяқтың Омары «Пайғамбар шапағатшы, Құдай қазы, Ясауи айдай туған Қожа Ахмет» деп тебіренеді. Тағы бір жырында «Қожа Ахмет Ясауи – Білімпаздардың сұлтаны, Біздер де қоңсы боламыз» деп толғайды [2, 47]. Мұндағы «Білімпаздардың сұлтаны» деген тіркес ортағасырлық Сұлтан Ахмет бин Махмұд Хазини әл-Хисаридің «Жауахир-ал-Абрар мин Әмуәж ил-Бихар» («Теңіз толқындарындағы ізгіліктің жауһарлары-Ақиқат толқынындағы әулиелердің маржандары»), Мәулана Әли ибн Хусейннің «Рашахат айн әл-хаят» («Тіршілік көзінің сыр тамшылары»), Мәулана Мұхаммед Шәрифтің «Хужжат уз-закирин ли-раддил мункирин» («Сопылық негіздер»), Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад әл-Бухаридің «Бустан ул-Мухиббин», Исхақ қожа Қазығұртидің «Хадиқат ул-арифин» («Құдайды танығандардың бақшасы») атты мұралардағы Қожа Ахмет Ясауидің «Сұлтан ул-арифин» деген мәртебесінің қазақша баламасы болғандықтан маңызды. Мәшһүр Жүсіп те өз шығармаларында «Сұлтан ул-арифин» тіркесін қолданған. Ерімбет Көлдейбекұлының «Болады пәни дүния кімге жолдас?» деген жырында «Ясауи Қожа Ахмет ер Түркістанда, Бұхара зүриятынан ер Палуан!» деген жолдар орын алған. Т.Ізтілеуұлы да ислам дінінің негізгі орталықтарын тізбелей келе, «Самарханд, Алматия, Бағдат, Қашқар. Мекені Қожа Ахметтің Түркістан-ды» деп, бұл қатарға Түркістан қаласын да қоса кеткен [3, 67].

Осы тұлғалар мен басқа да сыр сүлейлерінің жыр-толғауларын қарастырған кезде олардың көбісінде «Диуани хикметтен» дарыған рухани үлес бар екені айқындалады. Бұл туралы ХХ ғасыр басында С.Сейфуллин, Қ.Жұбанов т.б. ғалымдар арнайы ғылыми тұжырым жасаған болатын. Ясауи жолы жайлы жазған еңбегінде Х.Көктәнді хикметтердің кейінгі өлең-

жырларға тигізген әсерін былай сараптайды: «Ясауи хикметтерінің тармақтық, шумақтық, ұйқастық, тіпті мазмұндық сөйлем құрылым-стилі – кейінгі заман сопы-шайырларының шығармаларына орасан зор ықпал жасады. Оның айқын сораптарын Науаи мен Мақтымқұлы шығармаларынан да көреміз. Шығыс шайырлары дін тақырыбында жазылған өлең формасын әлеуметтік әуенді өлеңге түсірді. Осындай, ілгері замандарда ел-жұрт жаттап алып айтқан діни жанрдың бір нұсқасы – бәдуам... Діни бәйіт түрінде жазылған бәдуам жанрындағы діни кітап 1846 жылы – Ясауи хикметтерінен көп кейін жарық көрген. Яғни, бәдуам жанрының жазылуына, қалыптасуына Ясауи хикметтерінің ықпал-әсері күшті болды» [4, 12].

Ясауи хикметтері түркі топырағында туған өлең үлгілеріне басты негіз болғандығын шығыстанушы ғалым И.С. Брагинский өз зерттеу еңбегінде келтірген, сонымен қатар Н.Ш. Хисамов та көптеген қиссалардың хикметтердің үлгісінде өрілетінін айтқан. Ясауи хикметтерінің ырғақтық өлшемі, көбінесе қазақтың қара өлеңімен және жыр өлшемімен, күй ырғағымен дәлме-дәл келеді [5, 145]. Бұл аталмыш шығарманың әуел баста ауызша айтуға бейімделіп шығарылғанын көрсетеді. Ел ішінде Ясауи хикметтерін жатқа айтатындар көп болған. Халық арасына кең тараған хикметтер қазақ фольклорына өз ықпалын тигізді. Әсіресе, дидактикалық мәндегі шығармаларда Ясауи ілімінен тамыр алып жататын мән-мағына айқын көзге түседі. Қазақтың терме-толғауларындағы, нақыл сөздері мен мақал-мәтелдеріндегі, қара өлеңдеріндегі насихат, жаман мен жақсыны айыра білу жолдарын көрсеткен пәлсапа Ясауи ілімінен бастау алған.

Сыр сүлейлері шығармашылығында Қожа Ахмет Ясауи дәстүрімен бірге жасасып келе жатқан мінәжат, ғазал, ғазал-зікір сияқты рухани жанрларды бөліп көрсетуге болады. Мінәжат – айтушының, яғни өлең-сөзді шығарушы ақынның немесе шайырдың Жаратушыға жалбарына мұңын шағуы, өз басындағы қайғыны шағып, сол қиындықтан шығаруға Құдайдан көмек сұрау, жәрдем тілеу. Аллаға мұң шағу, арызын айту, өтінішін жеткізу. «Түркі әдебиетіне мінәжат Қожа Ахмет Ясауимен келді» дей отырып, әдебиет зерттеушісі, ғалым И.Жеменей парсы тілінде «мінәжат» сөзінің бес мағынасы бар екендігін көрсетеді: 1. Біреумен сырласу, сыбырласу. 2. Алламен сырласу. 3. Біреудің ішкі ойын ұғыну. 4. Сырласу. 5. Алладан тілеу. Ясауи мінәжаты негізінен Алламен сырласу сарынында жазылған. Бұл дәстүр Сыр сүлейі Т.Ізтілеуұлы өлеңдері арқылы өзгеше бір арнаға түсіп, жаңаша түр-сипатқа ие болып дамыды. Оның «Мінәжат жырлары» хикметтердегі мінәжат жолдарымен үйлесіп, ойды жаңаша қалыпта жалғастырып отырады.

Ей, Карим, көңілін көркейт мұсылманның!
Қуандыр қайбірін де қысылғанның!
Таупық бер біреуі емес, бәріне де
Көңілінен иман нұрын ұшырғанның!..
* * *
Бақ қондыр басыма, Алла, ұшпайтұғын!
Етіме асыл кидір ыспайтұғын!
Кең қылып көңілімді іліміңе,
Сабыр бер, сірә, ішім пыспайтұғын! [6, 87]

Сыр сүлейлерінің халыққа рухани насихат айту жолында ең жиі қолданатын өлең, жыр үлгісі – ғазал. Ғазал – шығу тегі жағынан араб поэзиясының жемісі. Ұзыннан-ұзақ толғау ретінде жазылатын араб ғазалдары көлемділігімен және пішін кемелдігімен ерекшеленеді. Ғазалдың тақырыптық аясы нақтыланған, бейнелеу құралдары қалыпқа түскен, өзіне ғана тән ұйқасы мен тұрақты өлшемдері бар дербес жанрға айналуы қазақ әдебиетінде Қожа Ахмет Ясауи кезеңінен басталған. Ясауи ғазалдары Аллаға деген ғашықтықтың, махаббаттың нышаны. Осы жанр Сыр бойында өткен жырау, ахундық атақты иеленген дін өкілі Сейітжан Бекшентайұлының шығармаларында барынша дамытылып, шағын жанрларға бөлшектенген. Сейітжан ахун өз ғазалдарында Алланы үзбей зікір етуді насихаттаған тұлға. Оның «ғазал-арнау», «ғазал-толғау», «ғазал-зікірлері», «ғазал-жоқтаулары» сопылық әдебиеттің кемелдігін барынша танытады. Ал ахун мұраларындағы осы тектес жанрлық ерекшеліктер қазақ әдебиетіндегі жыр-толғаулар әлеміне із салып кетті деп айтуға негіз бар.

Ғазал-арнау:
Шайқы-Бұрқы диуанадай,

Бір жанына берді азар.
Хақ нұрына ғашық болып,
Бұл дүниеге салмай назар,
Рухы пәктің құрметіне,
Жаздым ғазал иә, пір, Марал.

Ғазал-толғау:
Дүние жүзін бір көрмейді,
Айналып үйге бір келмейді.
Жұмысы біткен мазардың,
Қиянат іске баспа еш,
Ғаділетті жолға түс,
Аз өміріне мас болмай,
Назар салсайшы төңірекке.

Ғазал-жоқтау:
«Латақынату мен рақмат Алла» Құранда,
Әзиз көңілім сабыр айла – мұны аңда.
Сен, Сейітжан, сабыр айла мұнан да,
Сейіткәрім, меһербаным, әлуадақ!

Пендеміз ғой, салған жүкке көнермін
Амалым жоқ ұмытқанша жүдермін.
«Балам қайда» – десе анаң не дермін,
Сейіткәрім, меһербаным, әлуадақ! [7, 36]

Сыр сүлейлерінің жыр мұраларының Ясауи хикметтерімен ұқсастығы, үйлесімі тек сыртқы пішін, жанр бойынша шектеліп қалмайды. Ішкі құрылымы бойынша, мазмұндық жағынан хикметтердегі адамның рухани сипаты жайлы қозғалған идеялар Сыр сүлейлерінің жыр-толғауларында сол кезеңнің ойлау ерекшелігіне сәйкес жаңаша жаңғырған.

Хикметтер мен Сыр сүлейлері шығармашылығындағы рухани-мәдени сабақтастық

«Диуани хикметтерде» жиі көтерілген тақырыптың бірі – нәпсімен күресу, адамның құмарлығын, жабайы қалауын тыйып, рухтың еркіндігіне жол ашу. Құранда адам ең жоғарғы мақамда жаратылғанымен, оның нәпсінің зынданына түсіп, төрдегі басын есікке сүйрейтін, «ең төменгі дәрежеге дейін құлдилатып моральдық азғындауға берілген анықтамаларда оның әлсіз, қан төгуші, жоюшы, залым, қиянатшыл, ашкөз, арамтамақ, сараң, надан» екендігі сыналып, осылардан қашуға, жиіркенуге үндейді. «Диуани хикметте» де нәпсіні тәрбиелеу үшін риязат тартып, сан түрлі қорлыққа көніп, ұйқыдан баз кешу керектігі баса айтылған. Себебі көңіл әлемінде нәпсіге тән айыптар мен кірлер көп. Олар: дүниеқұмарлық, хырс, қызғаныш, көре алмаушылық, ашу, дұшпандық, бүлік, ұмытшақтық, менмендік, рия, көзбояушылық [8, 53]. Бұлардан құтылу жолы хикметтерде көрсетілетін психотехникалық жүйенің тұтас шоғырын құрайды. Ясауи нәпсінің адамды жемтік іздеген итке айналдыратынын айтып кетеді:

Нәпсім үшін жүрер едім иттей кезіп,
Заты ұлық Хожам сыйынып келдім саған.
Қорлық тартқай, кәпір нәпсің басы қатсын,
Бұл дүниеден жаны өртеніп, жасы да ақсын.
Топырақ бол, ғалам сені басып өтсін.
Жан мен ділде Хай зікірін айтқын, достар [9, 297].

«Нәпсімен күресу» сарыны – Сыр сүлейлерінің жыр-толғауларында маңызды орынға ие. Балқы Базар бұл жайлы өз толғауында:

Қарындастар, қашыңдар
Нәпсіңді тыйып арамнан.
Тағдырыңнан тілеңіз:

«Несіп бер, - деп, - адалдан», - дейді [10, 78]. Мұндағы арам Қожа Ахмет Ясауидің «Көңіл айнасы» кітабында келтірілген көңіл әлемінің айыптарымен толық үндеседі. Ерімбет

Көлдейбекұлы: «Нәпсі – жар, шайтан – бөрі қорғалаған, Ойнаған – иман – жарға қозы-лақтай», - деп нәпсіні кез келген сәтте адамды жығып кететін жарға теңеп суреттейді. Мұндай символдық бейнелеу қазақ ақын-жырауларының көбісінде Шал ақын, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы дүниетанымында ұшырасып отырады. Осы орайда, сыр сүлейлерінің бір ерекше қыры – образдар жүйесін көне бастаулардан алғанымен, оны үнемі синтездеп, заман талабына сәйкес бейімдей келе, келешек мақсаттарға жұмылдыра білуінде. Олардың көздегені – өз заманының низамдары ғана емес, жарқын болашақ. Көне мұраттарды келешек мұраттарға қызмет еткізе білудің тамаша үлгісін жасаған суреткердің тумагерлігі қазақ руханиятының жарқын үлгісі дей аламыз. Қоғамның негізгі өмір сүру жоралғыларының үзілмеуін, өткені мен қазіргісін баспалдақ қылып болашаққа көтеріле білу жолын өзінің өмірлік күрес нысанасы еткен даңғайырлардың бірі – Бәйімбет Нұртуған Кенжеғұлұлы болса тағы біріне Сейітжан ахун Бекшантайұлын жатқызуға болады. Сейітжан ахунның жырында «Бұл дүниеге мағрұр болып, Қу нәпсімді тия алмадым» деп өз хәлінен хабардар етсе, Нұртуған Кенжеғұлұлы:

«Өзімшіл адамдыққа нәпсі масыл,
Зұлымдық сол үйретер айла, тәсіл,
Жаралған бойыңдағы бар мүшеңнен

Таза ұстай білсең егер жүрек асыл, - деп адам бойындағы теріс мінездің нәпсіден бастау алатынын баяндайды. Жамандыққа, зұлымдыққа итермелеуші ең төменгі дәрежедегі нәпсі «нафс-и аммара» туралы Құран Кәрімнің Жүсіп сүресінің 51 аятында тереңірек айтылған. «Диуани хикметте» жүрек тазалығы басты орынға қойылса, Сыр сүлейлерінің жыр-толғауларында да бұл мәселе айрықша назарда тұрады. Н.Кенжеғұлұлы:

Жаралған жүрек таза, әуел бастан
Сақтанып таза ұста бала жастан.
Ноқаттай жүрегіңе кіршік түссе,
Ойыңа ол ұлғайып кірер тастан, - деп толғаса, тағы бір жерінде:
Талғамай жесең тамақты,
Жүрекке дақтар қонысқан [11, 176], - деп жүректегі кірдің негізгі себебін іздейді. Т.Ізтілеуұлы:
Тәубе, тауфиқ бермесең,
Кеулімді басты кір, Алла.
Сол кірлерді кетіріп,
Ойыма орнат нұр, Алла, - деп бұл істе Алладан жәрдем тілейді [6].

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметінің» адамның Аллаға деген қарым-қатынасының, танымдық аясының орталық өзегі – махаббат, ғашықтық сезімі. Аллаға ғашық болу – нәпсілік қалауларды тәрбиелейді және көңіл кірлерінен арылтады, адамның көңіліне жақсылық, сұлулық, нәзіктік ұрығын себеді, жүрек көзін ашады және көңіл сарайын кеңейтеді. Махаббат адамның менмендігін, ішіндегі қатігездігін, кек пен жек көрудің тіпті қалдықтарына дейін күлін көкке ұшырып, нәзіктікке, сүйіспеншілікке, рақымдылыққа, әділдікке бастайды. Хикметтерде:

Махаббаттың шарабын ішкен дуаналар,
Қиямет күн аузынан от шашар, достар.
Құдіретпенен жаратылған жеті тамұқ

Ғашықтардың әуезінен қашар, достар [9, 279], - деп ғашықтардың бәсі Алла алдында жоғары екенін жеткізеді. Сейітжан ахун да шынайы ғашықтардың бұл дүниені көзіне ілмей, риязат тартып, иләһи махаббатқа көңіл бергенін төмендегідей сипаттайды:

Шайқы-Бұрқы диуанадай,
Бір жанына берді азар.
Хақ нұрына ғашық болып,
Бұл дүниеге салмай назар [7].

Ғалым Д.Кенжетай мынадай пікір айтады: «Ясауи адамның ішкі әлеміндегі ыдырауды реттеуге ықпал ететін күшті уағыздайды, ол - Тәңірге деген махаббат. Ясауиде адамға жөн сілтер, жол көрсетуші серігі – ақыл (басират-көңілдің көзі). Адам ақылы арқасында періштеден де үстем тұрады. Ақыл – адамның өзін-өзі тануына ықпал ететін Тәңір тарапынан берілген қуат. Адам өзін-өзі тану арқылы менмендік, кекшілдік, ашу, өтірік, жамандық, құмарлық сияқты

адамның ішкі әлемін балталайтын пессимистік психологиядан арылады. Ясауи адамды имандылық, тобашылдық, қанағат, махаббат, сабыр, игілік, жомарттық, шыншылдық, әділет, қарапайымдылық, өзара сүйіспеншілік және құрмет сияқты сезімдерді байытуға үндейді» [12, 105].

Сопылықта Аллаға ғашық жандар үшін ең маңызды уақыт – сахар мезгілі. Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде:

Сahар мезгіл құш сағат,
Болар рахат һәм жаннат.
Тәңірге қыл ғибадат
Сahар мезгіл болғанда, -

деп келеді. Осы өзекті ілімнің негізінде Сыр сүлейі Балқы Базар:

Сahар тұрып жылаған,
Хақтан медет сұраған,
Ол ерлердің тағаты –
Құдайына ұнаған, - деп толғанады [10].

XIX ғасырда өмір сүрген ақын-жыраулардың ішінде Базар жырау Оңдасұлының қазақ руханиятында өз орны бар. Оның толғау-жырлары Сыр бойынан бастап Еділ, Жайық, Үстірт, Қарақалпақ өңірлеріне белгілі болған. Базардың жырлары Сыр жеріндегі сүлейлер салып кеткен соқпақты жаңаша түрлендіреді. Жаратқан Алланың бұйрығына мойынсұнып, соған тәуекел етсе ғана істің оңға басатынын жария етеді. Дүниені құдіретімен жаратып, барша жаратылысты өзінің жарылқаушы сипатының аясында көктетіп отырған Құдайға шүкірлік етеді.

Сопылық іліммен таныстығы оның әсіресе әулиелер туралы, Ғайып ерен, қырық шілтен жайлы жыр жолдарынан көрінеді. Сонымен қатар оның жүрек тазалығын бәрінен жоғары қоятындығын айта кеткен жөн. Алланың алдында шын ықыласпен еңіреп тұрып, дұға қылудың қадірі бар екендігін жырау:

Хақ дегенде еңіреніп.
Ғайып ерен, қырық шілтен
Шылауында екен олардың,

Жұмыла әулие күңіреніп, - деу арқылы білдіреді. Сонымен қатар дүниенің жалған екендігін айта отырып, Баба түкті шашты Әзиз, Сейтпенбет сияқты әулиелерді еске ала кетеді. «Сahар тұру» сарыны Шораяқтың Омарының жырында да ұшырасады. Ол «Жарлы Тәліп» деген дастанында:

Сахармен салдыр қағып келді суға,
Дамыл жоқ тіл мен жақты: «зікір-һуда» [2, 145]

Осы ойлармен сабақтас ар ілімі, руханият түсінігі Омар ақын өлеңдерінің негізгі ұстанымына айналған.

Сыр сүлейлерінің рухани мазмұндағы өлең-жырлары мен толғаулары Қожа Ахмет Ясауи ілімімен, хикметтерімен үйлесіп, ондағы негізгі ұғымдарды, идеяларды жаңғырта жырлаған, халыққа толғау арқылы насихат жүргізген кезде киелі мотивтерді орнымен қолдана білген. Имандылық, адамгершілік сенімдерін желі еткен сопылық жолдың қасиетті қағидалары ұлттық және жалпы адамзатқа ортақ көркем ойдың арнасына ықпал етумен келді.

Қорытынды

Сыр өңіріндегі Ясауи мұрасының сабақтастығы белгілі бір тұлғалар тізімімен ғана шектелмейді. Ол – хикмет пен насихатта, мешіт пен медреседе, әулиелер туралы тарихи жадта, танылатын құбылыс. Сондықтан бұл мұраны зерттеу кезінде тікелей тариқаттық байланыс, жалпы сопылық ықпал және халықтық діни мәдениет ұғымдарын өзара бірлікте қарастыру қажет. Ясауи мұрасының қазіргі қоғам үшін маңызы оның тарихи құндылығымен ғана емес, адамды рухани жауапкершілікке, қарапайымдылыққа, әділетке, сабырға және қоғамға пайдалы қызмет етуге үндейтін мазмұнымен айқындалады. Сыр өңіріндегі осы рухани-мәдени сабақтастықты жүйелі зерттеу ұлттық тарихи жадты қалпына келтіруге, діни мұраны ғылыми тұрғыдан түсіндіруге және жас ұрпақтың рухани тәрбиесін жетілдіруге мүмкіндік береді.

Қаржыландыру. Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылыми Комитетінің БНЖ BR28713063 «Ясауи жолы: Қазақстандағы дәстүрлі

сопылық ілімнің діни-философиялық, әдеби және лингвистикалық мұрасын кешенді зерттеу» ғылыми жобасын гранттық қаржыландыру аясында дайындалды.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Байбосынова Ұ. Сыр бойындағы шайырлық дәстүр және ислам мәдениеті. – Алматы: «Arna-b», 2022.

2. Шораяқтың Омары. Сөйле, тілім, жосылып. Өлеңдер мен айтыстар. Құрастырған Ә. Айсауытов. -Алматы: Рауан, 1995.

3. Көлдейбекұлы Е. Ұлағат сөзім ұрпаққа. – Алматы, 1995.

4. Көктәнді Х. Сопылық ілім. Шымкент, 2008.

5. Шарипов А. Зарождение системы стихотворных жанров. Казань, 2001.

6. Ізтілеуұлы Т. Төрт томдық шығармалар жинағы. 1-том. Құрастырғандар Байділдаев М., Алматов А. -Алматы: Жазушы, 2007.

7. Сейітжан ақын мен Жорықбай жырау: Өлең, толғау, арнаулар. -Алматы: Арыс, 2006.

8. Құл Қожа Ахмет Иасауи. Жүректің айнасы. – Шымкент: South Print Corporation, 2022.

9. Қожа Ахмет Иасауи. Хикмет жинақ. – Алматы: ЖШС «Жалын», 1998.

10. Базар жырау Оңдасұлы. Жамиғы қазақ бір туған (терме, толғау, өлеңдер мен хикая-дастандар). Жауапты шығарушы: Б.Жүсіпов. –Алматы: Дешті Қыпшақ, 2008.

11. Кенжеғұлұлы Н. Кәнеки, тілім, сөйлеші... –Алматы: Ғылым, Маржан, 1992, -224 бет.

12. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы, 2008.

ЖОШЫ ҰЛЫСЫ ЖАЗБА ЖӘДІГЕРЛЕРІНІҢ ДӘСТҮРЛІ ИСЛАМИ ТАНЫМДЫ ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ ОРНЫ МЕН МАҢЫЗЫ

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF THE WRITTEN HERITAGE OF THE JOCHID ULUS IN THE FORMATION OF TRADITIONAL ISLAMIC UNDERSTANDING

Төрәлі Еділбайұлы Қыдыр[1]
Torali Edilbaiuly Kydyr[2]

Қазақ руханиятының тарихында Алтын Орда мәдениетінің алар орны ерекше. Еуразия құрлығында екі жүз жылдан аса үстемдік құрған Жошы ұлысында ислами құндылықтар мен ұлттық құндылықтар синтезделіп, дәстүрлі діни танымның негіздері қаланды. Осы тұста ислами дүниетаным мен түркілік көзқарас тұтастанды. Ханафи фиқһтық мектебі шарғи амал етудің өзегіне, ал Матуриди іліміне негізделген ақида ілімі имани сенімнің негізіне, Иасауи негізін салған сопылық жол руханияттың тірегіне айналды. Яғни, амалда – ханафилік, сенімде – матуридилік, ал тариқатта – иасауилік жол орнықты. Осы үш мектептің негізінде құрылған ислам, иман һәм ихсан үш тағаны болашақ қазақ руханиятының ажырамас бөлігіне айналды. Сондықтан да, бүгінгі дәстүрлі діни танымның негіздерін Жошы ұлысының мәдениеті мен әдебиетінен іздеу орынды. Сол дәуірдің әдеби ескерткіштері мен жазба жәдігерлерінде ислами құндылықтар мен ұлттық құндылықтардың тұтастығы, дін мен дәстүр сабақтастығы көркем сөзбен жазылған. Әсіресе өлең сөзбен берілген діни-дидактикалық шығармалар мен қара сөзбен жазылған діни-танымдық еңбектерді, сондай-ақ ихсан ілімінің негіздері көтерілген діни-сопылық туындыларды түпнұсқада зерттеп-зерделеудің маңызы зор. Себебі діни-канондық мәтіндерге қарағанда дидактикалық тұрғыда жазылған әдеби жәдігерлерде сол дәуірдің рухани өмірі кеңінен көрініс береді. Сондай-ақ, халық ауыз әдебиеті үлгілерінен де сол дәуірдің рухани өміріне қатысты құнды мәліметтерді кездестіруге болады. Тарихи жазба деректерді әдеби жәдігерлермен байланыстыра, фольклорлық мұралармен ұштастыра отырып зерделегенде ғана Жошы ұлысының руханияты туралы біраз мәліметке қол жеткізуге негіз бар.

Жошы ұлысының исламдану процесі жарты ғасырға созылды. Оны хронология бойынша үшке бөліп қарастыруға болады. Осы саланы зерттеген И.А.Ракушиннің пікірінше, бірінші кезең – Берке ханның билігінен бастап Өзбек ханның (1258-1312 жж.) исламды мемлекеттік дін ретінде қабылдағанға дейін; екінші кезең – Өзбек пен Жәнібектің (1312-1359 жж.) хандық кезеңі; үшінші кезең – нақты жылдары көрсетілмеген, шамамен XIV-XV ғғ. қамтиды. Автор алғашқы кезеңде исламның Жошы ұлысының саяси және әлеуметтік-экономикалық салаларына дейін еніп, мемлекеттік мәртебе деңгейіне көтерілгеніне назар аударса, екінші кезенде діннің мемлекеттің қоғамдық институттарына тигізетін ықпалының артуымен байланыстырған. Ал, үшінші кезеңде ислам Дешті Қыпшақта негізгі этно-мәдени құбылысқа айналып, ұлыстың құрамына енген халықтар мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналған (Ракушин, 1998:13 б.).

Жошы ұлысындағы жазба жәдігерлерді тақырыбы (тематикасы) мен мазмұнына байланысты діни-дидактикалық, діни-танымдық, діни-канондық және діни-сопылық деп төрт топқа бөліп қарастыруға болады:

Діни-дидактикалық деп, адамзат баласын жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтаруда Құран аяттары мен пайғамбар хадистеріне, сондай-ақ Ислам ғұламаларының айтқан пәтуалы сөздеріне сүйену, сол арқылы туралық пен пәктікті, адамгершілік пен ақиқатты, сабырлылық пен мейірімділікті жырлау, яғни Ислам дінінің асыл қасиеттерін көркем сөзбен насихаттауды айтамыз.

Діни-сопылық деп, сопылықтың сырлы әлемі, Аллаға деген махаббат пен ішкі рухани тәрбие мәселелері жиі көтерілген, сондай-ақ, сопылықтың өзіне тән терминдері мен ұғымдары кеңінен қолданылған шығармаларды алдық. Діни-канондық деп, қасиетті Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінің, сондай-ақ, араб не парсы тілдерінде жазылған канондық еңбектер, сондай-ақ, олардың түркі жазба тіліне жолма-жола аудармасын алдық.

[1] ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институтының директоры, филология ғылымдарының кандидаты, қауым. Профессор Алматы/Қазақстан qydyr.torali@gmail.com
[2] Islamic Research Institute under the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, Director, Associate Professor, Almaty, Republic of Kazakhstan; Candidate of Philological Sciences.

Діни-танымдық деп, Исламның негізгі ұстындарын, иман негіздері мен шариғат шарттарын ғылыми-танымдық жолмен насихаттайтын шығармалар мен еңбектерді алдық (Дәстүрлі ислам, 2016:13-14 бб.).

Жошы ұлысында діни-танымдық тұрғыдан жазылған алғашқы жәдігер – «Қиссас әл-әнбия» («Пайғамбарлар қиссасы») атты еңбегі. Нәсир әд-Дин Бұрһан әд-Дин Рабғұзидың бұл еңбегінде ислами көзқарас пен түркілік дүниетаным синтезделген. Онда діни қиссалармен бірге түркілердің көне мифтеріне де орын берілген. Бұл әсіресе, Нұх, Жүсіп пайғамбарларға қатысты қиссаларда көрініс тапқан. Көнеден келе жатқан Наурыз мерекесіне қатысты жыр жолдары да орын алған. Қиссаларда келетін өлеңдер аруз өлең өлшемі мен түркілік буын ұйқасымен берілген. Осыдан-ақ, Жошы ұлысындағы исламдану үдерісінде дін мен дәстүрдің сабақтасып, екі дүниетанымның ұштаса бастағанын аңғару қиын емес.

Хронологиялық тұрғыдан екінші хатқа түскен жәдігер – «Мұғин әл-мүрид» («Мүридке көмекші»). Ислам, иман және ихсан мәселелері тұтас қамтылған бұл жәдігер 1313 жылы жазылған. 1628 жолдан тұратын шығарма өлең сөзбен өрнектеліп, төрттаған қалыбымен берілген. Онда Әбу Ханифа мәзһабы мен Имам Матуриди ақидасы таратылып жазылған. Сондықтан да намаз, дәрет, ораза, зекет секілді амалдардың шариғаттағы орындалу үкімдері (парыздары, уәжіптері, сүннеттері, мәкрүһтері және т.б.) ханафи мәзһабы негізінде жазылған. Иман мәселесі матуридилік сенім аясында таратылған. Осы туындыдан-ақ Жошы ұлысының исламдану үдерісінің негізгі кезеңінде ханафи-матуридилік жолға бейімделгенін көреміз.

Діни-сопылық тақырыпты қозғайтын – Харезмидің «Махаббатнамасы». 1353 жылы Сырдың сағасында жазылған. Алтын ордалық жәдігер ортағасырларда кеңінен қолданылған нама жанрында берілген. Онда сопылықтың сырлары ғашық пен машұқ бейнелері арқылы берілген. шығарманың бастыны ұстыны – Хақты махаббатпен тану. Сондықтан да пайғамбардан махаббат пайда болғанын, Алла елшісінің Жаратушыны да сол ғашықтықпен тапқанын жырлайды. Шығарманың идеясы жалпылама сопылық танымға құрылғандықтан да, автордың қай тариқаттың өкілі болғандығын баса айту қиын. Жошы ұлысында иасауи және кубрауи рухани мектептері қатар өмір сүргенін, Алтын Орданың екінші рухани-шығармашылық орталығы Харезмде кубрауи тариқаты үстемдікке ие болғанын есепке алсақ, онда Харезми ақынның да осы сүліктің (тариқаттың) өкілі болған деуге негіз бар. Алайда автордың тахаллусы Харезми болғанымен де, шығарманың тілі – Алтын-Орда-Сарайлық тілге, яғни қыпшақ-оғыз диалектілері негізінде хатқа түскенін әрі Сырдың сағасында жазылғанын қаперге алсақ, онда иасауи рухани мектебінің өкілі болғанын да жоққа шығаруға болмас. Сондықтан да, автор туралы толыққанды мәлімет табылғанша, оның қай тариқаттың өкілі болғаны туралы мәселеге нүкте қою ертерек. Себебі Жошы ұлысының исламдануындағы негізгі рухани аймақ Харезм мен Орталық Азия еді (Бартольд, 1993:133 б.).

Жошы ұлысында жазылған келесі діни-танымдық еңбек – «Нәһж әл-Фәрадис» («Жұмақтардың ашық жолы»). Махмұт Кердері тарапынан жазылған бұл туынды 1358 жылы арбағин үлгісінде жазылған (Алтын орда әдебиеті, 2022:121 б.). Туынды негізгі төрт бөлімнен тұрады: пайғамбардың қасиеттері; Хуләфәи рашидин, әһлі бәйт және төрт имамның ерекшеліктері; Хақ Тағаланың құзыретіне жақындатар игі амалдар; Хақ Тағаланың құзыретінен алшақтатар жауыз амалдар. Әр бапта он бөлім бар. Әр бап белгілі бір тақырыпқа құрылған.

Имам Ән-Науауаи, Ахмет Нишапури, Аслам Туси, Муаийәд Құраши, Хәкім Нишапури, Әбу Убәйда Хирауи, Әбу Әбд әр-Рахман Суләми, Әбу Хәмид Ғазали, Әбу Нағим Исфаһани, Әбу әл-Хасан Фарси, Әбу Аббас Журжани, Әбу әл-Футух Һамадани, Әбу Омар Тебризи, Шиһаб әд-Дин Сухрауарди, Фәхр әд-Дин Рази, Әбд әс-Самад Тебризи, Шәмс әд-Дин Амули, Әбу Таһира Хожанди, Жәләл әд-Дин Дауани секілді ғалымдар арбағин үлгісіндегі шығармаларын араб тілінде қара сөзбен жазды. Ал, Қожа Абдолла Ансари, Әбу Хафс Насафи, Ибраһим ибн Хасан Рабити, Мұхаммед ибн Хусейн ибн Ахмет Халифа Нишапури, Шейх Әлу әд-Дәулә Симнани, Сәж әд-Дин Тафтазани, Мир Сәид Әли Һамадани, Хусәйн Уаиз Кәшифи, Нур әд-Дин Әбд әр-Рахман Жәми секілді қаламгерлер парсы тілінде қалам тербеді. Олардың кейбірі пайғамбардың қырық хадисін қара сөзбен жазса, ендігі бірі өлең сөзбен өрнектегені белгілі.

Жошы ұлысында жазылған келесі жәдігер – «Жұмжұма». Хұсам Кәтіп тарапынан жазылған жәдігер 1369-1370 жылдары хатқа түскен. Шығарманың мазмұны – Иса пайғамбар мен бас сүйектің арасындағы диалогқа құрылған. Жәдігер эсхатология бағытында жазылып, онда мына

дүниенің өткіншілігі (фәни), о дүниедегі адамның хал-жағдайы сөз болады. Алтын Орданың исламдану үдерісін зерделеген Г.Галиахметова бұл жәдігердің хронологиялық қана емес, мазмұндық жағынан да Жошы ұлысы құлдырауының алдында жазылғанына назар аударған (Галиахметова, 2007:117 б.) Себебі шығарма бұ дүниенің фәнилігі мен о дүниенің бақилығына құрылған. Үгіт-насихаттық жағы басым. Бұдан елдің саяси, әлеуметтік-экономикалық жағынан құлдырауға бет алғанын аңғару қиын емес. Түркітанушы В.Радловтың «бір «Жұмжұманың» өзі қазақ даласында жүздеген молданың қызметін атқарып жүр» деп жазғанына қарап (Қыраубаева, 2012:127 б.), бұл дастанның қазақ халқының рухани кеңістігінің қалыптасуында қаншалықты маңызға ие болғанын аңғаруға болады.

Осы дастанмен мазмұндас тақырыпта жазылған туынды – «Кесікбас». Өкінішке орай, жәдігердің авторы туралы мәлімет сақталмаған. Бұл дастан бертін келе «Қу бас» деген атпен тарап, халық мұрасына айналған. Идея-мазмұны «Жұмжұмаға» сәйкес келеді. Бірақ Хұсам Кәтіптің туындысындағы негізгі кейіпкер Иса пайғамбар болса, мұнда Хазірет Әлі. Жәдігер қырық парыздың бірі – «әмір бил-мағруф нәһи әл-мункарға», яғни халықты жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтаруға құрылған. Сондықтан да, шығарманың уағыз-насихаттық жағы басым.

Жошы ұлысы жәдігерлерінің ішінде ең аз зерттелгені – «Сираж әл-қулуб» («Жүректердің шырағы»). Хатқа түскен жылы белгісіз. Діндегі негізгі мәселе – ақида тақырыбына арналған. Шығармада Мұхаммед пайғамбар мен бір яхудидің арасындағы сұхбат сөз болады. Әлемнің жаратылысынан бастап, Жаратушының сипаттарына дейінгі кәләмдік ілім қырық сұраққа қырық жауап түрінде берілген. Жалпы, діни-танымдық еңбектердегі сауал-жауап тәсілі өзекті мәселелердің түйінін шешіп беру мақсатында қолданылады. Халық көкейінде жүрген діни сауалдардардың жауабын осындай еңбектер арқылы тапқан. Жаратушыға деген сенім артып, иман шыңдалған. Шығыс мұсылман әдебиетінде «Сираж әл-қулуб» деген атпен бірнеше туынды жазылған. Әбу Мұхаммед Ахмед ибн Мұхаммед Әбдулмәлік әл-Әшар Тәбризидің араб тіліндегі еңбегімен қатар, Әбу Мансур Саид ибн Мұхаммед әл-Кәттан әл-Ғазнәуи, Әбу Бәкір ибн Абдулла ибн Мұхаммед ибн Шамур әл-Әсәди әр-Рази секілді ғалымдар да парсы тілінде осындай атаумен шығармалар жазған. Сондай-ақ Ахмед Дағидың османлы түркішесімен жазған осы аттас шығармасы да бар (Қыдыр, 2026:299 б.).

Алтын Ордада жазылған осындай діни-танымдық, діни-дидактикалық және діни-сопылық туындылар сол ұлыстың құрамында болған түркі мұсылман халықтарының рухани кеңістігін қалыптастырғаны анық. Араб не парсы тілдерінде жазылған діни-канондық мәтіндерге хастар (мамандар) болмаса, ауам (қара) халықтың кіре алмасы белгілі. Сондықтан да, түркі әдеби тіліндегі осындай туындылар арқылы дәстүрлі исламның негіздері қаланған.

Жошы ұлысында қазақ даласы исламдануының соңғы әрі шешуші кезеңі болды. Бес жүз жылға созылған исламдану үдерісінің нәтижесінде ислам этно-мәдени құбылысқа айналды, яғни жаңа дін Алтын Ордадан кейінгі мемлекеттерді мекендеген халықтардың өзіндік санасы мен мәдениетінің ажырамас бөлігіне енді. Соның бір айғағы ислам жалпы сипат алып, халық мұрасында, жазба және ауыз әдебиетінде көрініс берді. Себебі діни құндылықтар халық мұрасынан орын алғанда ғана, дәстүрлі діни таным қалыптасары анық.

Әдебиеттер тізімі:

1. Алтын Орда әдебиеті: генезис, жанрлық ерекшелік, дәстүр жалғастығы. Ұжымдық монография. Алматы: Evo Press, 2022. – 320 б.
2. Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы: Жалын, 1993. – 192 с.
3. Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2007. – 132 с.
4. Дәстүрлі Ислам жаyһарлары. Орта ғасырларда (X–XVI ғғ.) жазылған діни еңбектер мен шығармалардан үзінділер жинағы. Астана: Таңбалы, 2016. – 392 б.
5. Қыдыр Т.Е. Жошы ұлысының әдеби жәдігерлері. Алматы: Adal kitap, 2026. – 325 б.
6. Қыраубаева А. Мыңжылдық жолаушы. 5 томдық шығармалар жинағы. 5-т. Алматы: Өнер, 2012. – 528 б.
7. Ракушин А.И. Мусульманство у золотоордынских кочевников Нижнего Поволжья в XIII-XV вв. Автореф. дисс ... канд. ист. наук. Саратов, 1998. С.13

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІ ЖӘНЕ МУЗЕЙ ІСІ: МАТЕРИАЛДЫҚ ЕМЕС РУХАНИ МҰРАНЫ САҚТАУ МЕН РЕПРЕЗЕНТАЦИЯЛАУДЫҢ ЗАМАНАУИ ТЕНДЕНЦИЯЛАРЫ

THE TEACHINGS OF KHOJA AHMED YASAWI AND MUSEUM STUDIES: CONTEMPORARY TRENDS IN THE PRESERVATION AND REPRESENTATION OF INTANGIBLE SPIRITUAL HERITAGE

Талғат Оразов[1]
Talgat Orazov[2]

Кіріспе

XXI ғасырдағы жаһандану үдерістері мен мәдени интеграция жағдайында ұлттық бірегейлікті сақтау мен рухани құндылықтарды жаңғырту кез келген мемлекеттің стратегиялық басымдықтарының біріне айналды. Осы тұрғыдан алғанда, түркі халықтарының ортақ рухани алтын қазығы – Қожа Ахмет Ясауидің ілімі мен оның қазақ топырағындағы философиялық мектебі өзінің өзектілігін еш жоғалтқан емес . Ясауи ілімі – тек діни-мистикалық сопылық бағыт қана емес, ол ғасырлар бойы Орталық Азия халықтарының этикалық, эстетикалық және әлеуметтік құндылықтар жүйесін қалыптастырған кешенді рухани құбылыс. Оның философиялық арқауы түркі тайпаларының ислам мәдениетімен бейбіт, терең және өздік ерекшелігін сақтай отырып үндесуіне негіз болды. Бүгінгі таңда осы материалдық емес бай мұраны зерттеу, ғылыми саралау, жүйелеу, қорғау және келесі ұрпаққа тірі күйінде, бұрмалаусыз жеткізу міндеті заманауи музей ісінің алдына жаңа теориялық және практикалық талаптар қойып отыр.

Дәстүрлі түсінікте музей тек материалдық жәдігерлерді (археологиялық құндылықтар, нумизматика, көне қолжазбалар, қолөнер бұйымдары т.б.) жинақтаушы, консервациялаушы және сақтаушы мекеме ретінде қарастырылып келді. Алайда, ЮНЕСКО-ның 2003 жылғы «Материалдық емес мәдени мұраны қорғау туралы» конвенциясы қабылданғаннан кейін әлемдік музейтану ғылымында (музеологияда) философиялық ілімдерді, ауыз әдебиетін, салт-дәстүрлер мен рухани практикаларды музей кеңістігінде бейнелеу (репрезентациялау) мәселесі белсенді талқылана бастады [1,384]. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы – материалдық сәулет өнерінің (Ясауи кесенесі) және материалдық емес сопылық пәлсапаның («Диуани хикмет») бірегей синергиялық синтезі. Демек, мақаланың өзектілігі Ясауи ілімінің терең философиялық мәнін заманауи музейлік коммуникация құралдары, инновациялық технологиялар және музей жанындағы ғылыми-зерттеу орталықтарының жұмысы арқылы ашудың ғылыми-әдістемелік негіздерін айқындау қажеттілігінен туындайды .

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеудің теориялық және әдіснамалық негізін отандық және шетелдік жетекші ясауитанушы ғалымдардың іргелі еңбектері мен қазіргі заманауи музейтану ғылымының тұжырымдамалары құрады . Зерттеу материалы ретінде Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» (Даналық кітабы) шығармасының қолжазба нұсқалары мен Түркістандағы «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығының экспозициялық, мұрағаттық және ғылыми-зерттеу қорлары, сондай-ақ соңғы жылдары іске қосылған заманауи Ясауи музейінің тұжырымдамалық жобалары мен жаңадан ашылған «Ясауитану» ғылыми орталығының есептері негізге алынды.

Мақаланы жазу барысында келесі ғылыми әдістер кешенді түрде қолданылды:

[1] магистр, ғылыми қызметкер, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан қаласы, Қазақстан. E-mail: talgat.oraz.81@mail.ru, тел.: +7 707 557 00 81.
[2] master, Research Fellow at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Kazakhstan. E-mail: talgat.oraz.81@mail.ru, Tel.: +7 707 557 00 81

1. Герменевтикалық әдіс – «Диуани хикметтегі» сопылық терминдер мен философиялық категориялардың (нәпсіні тыю, кемелдік, хақ жолы, хәлует) ішкі астарлы мән-мағынасын ашу және оларды музей коммуникациясына бейімдеу үшін пайдаланылды

2. Салыстырмалы-тарихи талдау – Ясауи мұрасының түрлі тарихи кезеңдердегі зерттелу деңгейін және халықаралық тәжірибедегі (мысалы, Түркияның Конья қаласындағы Мәуләнә Руми музейі) рухани ілімдерді визуализациялау, перформанстық презентациялау тәжірибесін салыстыру мақсатында қолданылды [2,45-52];

3. Музейлік коммуникация және жүйелілік әдісі – материалдық емес құндылықтардың музей келушісіне ақпараттық, когнитивтік және психологиялық әсер ету тетіктерін зерделеуге, сондай-ақ экспозициялық заттарды «сөйлету» процесін сипаттауға мүмкіндік берді.

Нәтижелер

Жүргізілген жүйелі ғылыми талдау нәтижесінде Қожа Ахмет Ясауи ілімі мен музей ісінің өзара байланысының бірегей құрылымдық-функционалдық моделі айқындалып, келесідей маңызды ғылыми тұжырымдар жасалды. Ең алдымен, Ясауи ілімінің өзегі болып табылатын «Кемел адам» (Инсан-и камил) тұжырымдамасы қазіргі музейлердің ағартушылық, әлеуметтік және тәрбиелік функциясымен толық үндесетіні дәлелденді. Екіншіден, Түркістан өңіріндегі музейлік экспозициялардың трансформациялану кезеңдері сараланып, дәстүрлі тек «заттық-тарихи» экспозициядан «идеялық-философиялық» және «интерактивтік» экспозицияға көшу үрдісі жан-жақты сипатталды. Үшіншіден, музей қорындағы бірегей ортағасырлық жәдігерлердің символдық мәнін ашу арқылы абстрактілі рухани ілімді материалдандырудың және экспонаттар арқылы философиялық мағынаны жеткізудің ғылыми негіздері бекітілді.

Қожа Ахмет Ясауи ілімінің философиялық-гуманистік негіздері

Ясауи ілімі – Ислам дінінің қайнар көздері (Құран және Сүннет) мен түркілік дүниетанымның, салт-дәстүрдің терең үйлесімінен туындаған өзіндік төл философиялық мектеп. Бұл ілімнің басты мақсаты – қоғамды ізгілендіру, зорлық-зомбылыққа жол бермеу, адамгершілікті арттыру және жеке тұлғаны рухани кемелдік деңгейіне көтеру. «Диуани хикмет» еңбегінде ойшыл адам баласының ішкі жан дүниесін тазартудың, нәпсімен күресудің және Жаратушыға деген шексіз махаббаттың маңызын уағыздайды . Сопылық философиядағы төрт кезең – шариғат, тариқат, мағрифат және ақиқат – адамның рухани өсу сатыларын көрсетеді. Ясауи іліміндегі ең басты категорияның бірі – «ар ілімі». Бұл – адамның өз іс-әрекетіне, ойына күнделікті есеп беруі, қоғамға, қоршаған ортаға зиян келтірмей, кішіпейілділік пен қанағатшылдықты ту етуі. Қазіргі таңда бұл идеялар деструктивті діни ағымдарға қарсы қоғамдық иммунитет қалыптастыруда маңызды рөл атқарады және ұлттық тұтастықты нығайтудың діңгегі болып табылады. [3,24]

Музей кеңістігі - материалдық емес рухани мұраны сақтаушы

Материялдық емес мәдени мұраны музейлендіру – заманауи музеологияның ең күрделі әрі зерттелмеген бағыттарының бірі. Себебі, философиялық идеяларды, діни-мистикалық сезімдер мен рухани күйлерді кәдімгі витринаға қойып, материалдық зат секілді көрсету мүмкін емес. Осы орайда «Әзірет Сұлтан» музей-қорығы ұзақ жылдар бойы Ясауи кесенесінің сәулеттік құндылықтары мен оның айналасынан табылған археологиялық жәдігерлерді, Әмір Темір сыйға тартқан Тайқазан, Лаyha (тудың ұшы), қола шырағдандар сияқты материалдық нысандарды көрсетумен шектеліп келді. Алайда, бұл жәдігерлердің әрқайсысының артында үлкен сопылық символика мен идеялық философия жатыр. Заманауи кезеңде музей ісі бұл заттарды жай ғана тарихи экспонат ретінде емес, Ясауи философиясының контексінде «сөйлетуді» және олардың ақпараттық әлеуетін толық ашуды мақсат тұтады. [4,280]

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен қор жәдігерлерінің символикалық мәні

Музей-қорықтың басты экспонаты әрі рухани ядросы – Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің өзі болып табылады. Оның сәулеттік композициясы сопылық дүниетанымның кеңістіктік моделі іспетті. Кесене орталығында (Жамағатханада) орналасқан Тайқазан – тек құйма металл өнерінің туындысы ғана емес, ол Ясауи уағыздаған рухани бірліктің, теңдік пен берекенің символы. Қазаннан дәм тату сопылар мен дәруіштер арасында бауырластық пен нәпсіні тыю (ортақ қазаннан қанағатпен үлес алу) ритуалымен тікелей байланысты болған. Экспозициядағы маңызды жәдігердің бірі – Лаyha (тудың ұшы). Ол рухани биліктің, сопылық мектептің (тариқаттың) туы астындағы ішкі тәртіп пен Хақ жолына адалдықтың белгісі ретінде музей

келушілеріне терең ақпарат береді. Сонымен қатар, кесене есігіндегі өрнектер мен қола тұтқалар (балғашалар) өзіндік сулус және куфи қолтаңбаларымен безендіріліп, ислам өркениетінің жасампаз рухын паш етеді .

Ясауи ілімінің ең маңызды практикалық және мистикалық бөлігін көрсететін материалдық нысан – Хәлует (жер асты мешіті). Ойшылның пайғамбар жасына (63 жасқа) жеткенде «жер бетінде пайғамбардан артық өмір сүру күнә» деп, қалған өмірін ғибадатпен өткізген бұл орыны материалдық емес сопылық практиканың (хәлуетке түсу, нәпсіні тәрбиелеу, зікір салу) ең жарқын материалдық айғағы. Музей жұмысында Хәлуеттің ішкі атмосферасын, дыбыстық акустикасын сақтай отырып таныстыру – келушіге Ясауидің ішкі рухани тебіренісін сезінуге мүмкіндік береді. Осылайша, әрбір материалдық жәдігер рухани ілімді халыққа түсіндірудің басты құралына айналады. [5,175].

Мемлекеттік бастамалар және «Ясауитану» ғылыми орталығының рөлі

Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасын зерттеу соңғы жылдары жаңа мемлекеттік және стратегиялық серпін алды. 2023 жылғы 17 маусымда Түркістан қаласында өткен «Әділетті Қазақстан – Адал азамат» атты Ұлттық құрылтайдың екінші отырысында Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев Ясауи ілімін терең, жүйелі әрі жан-жақты зерттеу қажеттігін, оның ұлттық кодты сақтаудағы рөлін ерекше атап өтті. Президенттің бұл тікелей тапсырмасына сәйкес, 2025 жылы «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы жанынан арнайы «Ясауитану» ғылыми орталығы құрылды .

Бұл ғылыми құрылымның ашылуы музей ісін академиялық ғылыммен ұштастырудың жаңа кезеңі болды. Орталықтың құрамында белгілі отандық және халықаралық ясауитанушы ғалымдар, архивистер, аудармашылар мен бағдарламашылар қызмет етеді. Орталықтың алдына қойған негізгі міндеті – Ясауи мұрасын әлемдік ғылыми айналымға енгізу, бұрын белгісіз болып келген қолжазбаларды іздеп табу және оларды музейлік экспозициялар арқылы қалың көпшілікке таныстыру болып табылады . Осы қысқа уақыт ішінде орталық ғалымдарының Ресей Федерациясының Мәскеу қаласындағы Ресей мемлекеттік кітапханасының қолжазбалар қорына жасаған ғылыми іссапары барысында Ясауия тариқатының тарихы мен рухани іліміне қатысты бұрын белгісіз болып келген бірегей сирек қолжазба анықталды. Мұндай жаңалықтар музейдің көрмелік әлеуетін арттырып, материалдық емес мұраны нақты деректік негізде байытуға мүмкіндік береді. [6,320]

Талдау

Материалдық емес мәдени мұраны және рухани ілімдерді музей кеңістігінде репрезентациялаудың халықаралық тәжірибесін зерделеу Түркістандағы музей ісін дамытудың жаңа концептуалды бағыттарын айқындауға мүмкіндік береді. Бұл тұрғыда әлемдік деңгейде мойындалған ең сәтті үлгілердің бірі – Түркияның Конья қаласындағы Мәуләнә Руми музей-кешені болып табылады . Жәлаладдин Румидің сопылық пәлсапасы мен Қожа Ахмет Ясауидің сопылық мектебі тарихи, идеялық және генетикалық тұрғыдан өзара тығыз байланысты. Сондықтан Коньядағы музейлік тәжірибені Түркістандағы «Әзірет Сұлтан» қорығы мен жаңа Ясауи музейінің қызметімен салыстыра талдау өзекті ғылыми мәнге ие.

Мәуләнә Руми музейінің басты ерекшелігі – ол тек тарихи жәдігерлер сақталатын статикалық кеңістік емес, сопылық ілімнің тірі философиялық-тәрбиелік орталығы ретінде қызмет етуінде [7,256]. Музей экспозициясында Руми негізін қалаған мәуләуилік тариқаттың рухани практикалары, атап айтқанда, «Сема» (рухани би/зікір) рәсімі материалдық емес мұраның тірі үлгісі ретінде музейдің ажырамас бөлігіне айналған. Келушілер Румидің қолжазбалары мен сопылардың киімдерін, музыкалық аспаптарын көріп қана қоймай, арнайы залдарда сема рәсімінің мағынасы мен философиялық мәнін мультимедиалық технологиялар мен тірі қойылымдар арқылы сезіне алады. Бұл әдіс музейтануда «терең ену әсері» (immersive experience) деп аталады және ол келушінің рухани контентті қабылдау деңгейін айтарлықтай арттырады. Түркістан қаласындағы музей ісінің қазіргі жай-күйін Конья тәжірибесімен салыстырғанда бірнеше құрылымдық және концептуалды айырмашылықтар мен ұқсастықтарды анықтауға болады. Төмендегі 1-кестеде екі орталықтың рухани мұраны насихаттау бағыттары бойынша салыстырмалы сипаттамасы берілген.

Салыстыру параметірлері	Мәуләнә Руми музейі (Конья, Түркия)	«Әзірет Сұлтан» қорық-музейі және Ясауи музейі (Түркістан, Қазақстан)
Экспозициялық концепциясы	Идеялық-философиялық бағыт. Заттық жәдігерлер рухани күй мен сопылық сатыларды түсіндіруге бағындырылған.	Тарихи-археологиялық және сәулеттік бағыт басым. Кесене мен материалдық нысандары сақтауға екпін берілген.
Материалдық емес мұраны көрсету әдісі	Тірі перформанстар (Сема рәсімі),дәстүрлі музыкалық сүйемелдеу,дәруіштердің өмірін балауыз мүсіндермен модельдеу.	Дидактикалық мәтіндер, «Диуани хикмет» қолжазбалары, цифрлық экрандар мен соңғы жылдары енгізілген 3D голограммалар.
Музейлік коммуникация мен заманауи технологиялар	Аудиогидтер жүйесі терең философиялық контентке негізделген. Интерактивті медиа-залдар жұмыс істейді.	Жаңа Ясауи музейінде мультимедиалық кешен, QR-кодтар мен виртуалды турлар белсенді қолданыла бастады.
Ғылыми-әлеуметтік интеграциясы	Халықаралық Руми зерттеу орталықтарымен тікелей байланыс, жыл сайынғы жаппай мәдени-рухани шаралар (Шеб-и Арус).	Ғылыми конференциялар, «Ясауи тағылымы» ағартушылық жобалары, «Ясауитану» ғылыми орталығы, Түркістанды түркі әлемінің мәдени орталығы ретінде таныту шаралары.

Кесте мәліметтері көрсеткендей, Коньядағы музей ісі материалдық емес мұраны «тірілту») әдісін жоғары деңгейде меңгерген. Түркістандағы «Әзірет Сұлтан» музей-қорығы ұзақ уақыт бойы негізінен сәулеттік кешеннің бірегейлігі мен археологиялық қорларды көрсетуге басымдық беріп келді. Алайда, соңғы жылдары, әсіресе жаңа заманауи Ясауи музейінің іске қосылуымен жағдай айтарлықтай өзгерді. Жаңа музей ғимаратында Ясауи ілімінің мазмұнын ашатын цифрлық контенттер – ойшылдың өмір жолы мен хикметтерінің мәнін түсіндіретін интерактивті карталар, заманауи голограммалар мен проекциялық инсталляциялар пайда болды. Дегенмен, Түркістандағы музейлік репрезентацияны одан әрі жетілдіру үшін Конья тәжірибесінен рефлексия жасау қажет бірнеше тұстар бар [9,145].

Музей-қорықтың қолданбалы жобалары: «Ясауи тағылымы» және «Ясауи ізімен»

«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы статикалық экспозицияс шеңберінен шығып, материалдық емес рухани мұраны «тірілту» мақсатында бірқатар ірі қолданбалы ғылыми-ағартушылық жобаларды жүзеге асыруда. Олардың ішінде ерекше маңызға ие бағыт – «Ясауи тағылымы» көрмелік-білім беру жобасы. Бұл жобаның басты міндеті – мектеп оқушылары мен студент жастарға, сондай-ақ музей келушілеріне Ясауи философиясын дидактикалық мәтін түрінде ғана емес, интерактивті, көрмелік және ғылыми-теориялық бағытта кешенді түрде жеткізу болып табылады. Жоба аясында дәстүрлі түрде ұйымдастырылатын «Ясауитану» республикалық байқауы мен жылжымалы көрмелер арқылы ортағасырлық жәдігерлердің, Әмір Темір дәуірінен қалған сирек қолжазбалардың рухани мәні өңірлік және республикалық деңгейде кеңінен таныстырылады. Музей педагогикасының бұл форматы келушіні тек бақылаушы емес, рухани мұраны зерттеуші деңгейіне көтереді.

Екінші ауқымды стратегиялық бағыт – «Ясауи ізімен» ғылыми-зерттеу және танымдық экспедициялық жобасы. Музей қызметкерлері мен ғалымдар тобы осы жоба аясында Ясауи ілімінің Орталық Азия мен түркі әлеміне таралу географиясын, сопылық мектептің жазбаша және материалдық іздерін зерделеу мақсатында ауқымды халықаралық іздестіру жұмыстарын жүргізеді. Экспедиция барысында жақын және алыс шетелдерден (соның ішінде Өзбекстан,

Түркия т.б.) Қожа Ахмет Ясауидің ұрпақтары мен шәкірттеріне тиесілі көне шежірелер, мөрлер мен сирек кездесетін қолжазба деректер, мәселен, Жүсіп ата шежіресі секілді құнды жәдігерлер анықталып, музей қорына жинақталуда. Осы зерттеу нәтижесінде жиналған материалдар музей экспозициясындағы дербес сирек жәдігерлер залында көрмеге қойылып, «Ясауи зерттеулері» ғылыми-көпшілік журналы арқылы ғылыми айналымға енгізілуде. Бұл жобалар материалдық емес философиялық мұраның заманауи музей қызметінде тек сақталып қана қоймай, үздіксіз ізденіс пен трансляциялау арқылы дамитын тірі феномен екенін айқын дәлелдейді. [10,312]

Қортынды.

Қожа Ахмет Ясауидің рухани ілімі мен заманауи музей ісінің тоғысуы – ұлттық мәдениет пен руханиятты дамытудың жаңа перспективаларын ашады. Материалдық емес мәдени мұраны музейлік репрезентациялау күрделі процесс. Ол тек тарихи жәдігерлерді көрсетумен шектелмей, олардың артында тұрған терең философиялық идеяларды – «Кемел адам» концепциясын, этикалық құндылықтар мен рухани тазалық идеяларын келушілердің санасына жеткізуді талап етеді.

Жүргізілген салыстырмалы талдау мен қолданбалы жобаларды зерделеу нәтижесінде Түркістандағы музей ісін заманауи халықаралық стандарттар деңгейіне көтеру үшін келесідей ғылыми-практикалық ұсыныстар жасалады:

1. Музейлік экспозицияларда Ясауидің сопылық символикасын ашатын жәдігерлер (Тайқазан, Лауһа, Хәлует мешіті) мен инновациялық мультимедиалық технологиялардың (голограммалар, AR-технологиялар) теңгерімді синтезін қалыптастыру;

2. «Ясауи тағылымы» және «Ясауи ізімен» сияқты ішкі ғылыми-ағартушылық жобалардың, сондай-ақ жаңадан құрылған «Ясауитану» ғылыми орталығының халықаралық зерттеу бағыттарын кеңейтіп, сопылық поэзия кештерін ұйымдастыру сияқты тұрақты мәдени-рухани іс-шаралар жүйесін музей коммуникациясына тұрақты түрде енгізу;

3. Музей педагогикасы аясында интерактивті білім беру бағдарламаларын кеңейту. Тұтастай алғанда, Түркістандағы музейлік кешендер тек жәдігер қоймасы емес, түркі әлемінің тірі рухани-ағартушылық, академиялық және ғылыми-зерттеу орталығына айналуы тиіс.

Әдебиеттер тізімі

1. Мырзахметұлы М. Қожа Ахмет Ясауи және түркі әлемінің руханияты. – Алматы : Қазығұрт, 2014. – 384 б.
2. Дәуітов С. Ясауи тағылымы және сопылық философия // Ғылым және өмір. – 2019. – № 3. – 45–52 б.
3. ЮНЕСКО-ның Материалдық емес мәдени мұраны қорғау туралы халықаралық конвенциясы. – Париж : ЮНЕСКО, 2003. – 24 б.
4. Келімбетов Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. – Алматы : РБК, 2005. – 280 б.
5. Түркістан өңіріндегі музей ісінің даму тарихы мен заманауи мәселелері : халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Түркістан : Әзірет Сұлтан қорығы, 2023. – 175 б.
6. Смағұлов Е. Түркістан археологиялық ескерткіштері. – Алматы : Ғылым, 2011. – 320 б.
7. Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет (Даналық кітабы) / ауд. М. Шафиғи. – Алматы : Хант, 1993. – 256 б.
8. Küçük S. Mevlana Müzesi ve Mevlevilik Kültürünün Sergilenmesi // JPM (Journal of Poetic Museology). – Konya, 2018. – Vol. 4, № 2. – P. 89–104.
9. Önder M. Mevlana Müzesi Rehberi. – Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002. – 145 s.
10. «Ясауи мұралары мен ілімінің зерттелу мәселелері» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдарының жинағы. – Алматы : Арыс, 2016. – Т. 1. – 312 б.

БӨЛІМ IV
ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ЗЕРТТЕУ БАҒЫТТАРЫ

CHAPTER IV
TURKIC CULTURE AND CONTEMPORARY RESEARCH DIRECTIONS

КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА И СВЯТЫЕ: ПОЛИТИКА КОКАНДСКОГО ХАНСТВА В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ

SACRED PLACES AND SAINTS: POLITICS OF THE KOKAND KHANATE IN THE SOUTH KAZAKHSTAN

Аширбек Курбанович Муминов;[1] Уркия Аблаевна Утепбергенова[2]
Ashirbek Kurbanovich Muminov;[3] Urkiia Ablaevna Utepbergenova[4]

Введение

Статья посвящена исследованию форм и способов трансформации сакрального мира вокруг святых мест, имевшей место в период доминирования Кокандского ханства (1798–1876) в Центральной Азии. К анализу привлекаются следующие источники: 1) нарратив об Исхаке Бабе («Рассказ об Исхаке Бабе»; XIV в.) и Кокандский нарратив («Кокандская версия исламизации Туркестана», «Кисса», XIX в.); 2) материалы автора, полученные в ходе полевых исследований 2002–2006 гг. в Ферганской долине по изучению святых мест; 3) генеалогические документы, выданные кокандскими властными структурами; 4) ритуальные практики, совершаемые при святых местах; 5) лексика письменных материалов, обнаруженных при работе с элементами сакрального мира Центральной Азии и др.

Факторы, вызвавшие трансформационные процессы

Следующие четыре фактора, по нашему мнению, повлияли на процессы переформатирования сакрального мира Ферганской долины и Туркестанского региона в XIX веке:

Первый фактор. Деятельность Кокандского ханства по установлению контроля над трассами Малого шелкового пути

Как известно, на динамику событий и характер мероприятий вокруг укрепления репутации и имиджа кокандских ханов значительное влияние оказали верховные правители – Нарбута-бий (1763–1798), отец и двое его сыновей: ʻАлим-бик [ʻАлим-хан] (1798–1810), Саййид Мухаммад ʻУмар-хан (1810–1822). В период их правления значительно возросло политическое и экономическое значение Коканда в регионе [1, с. 255–267]. При ʻУмар-хане активно разрабатывалась новая культурная политика. Кокандским Мингам пришлось создавать не только государство в полном смысле этого слова (включая государственный аппарат, столицу, ирригационную систему, коммуникации, организацию экономической жизни, религиозно-правовые институты и пр.), но и его славное и сакральное прошлое, в том числе и «древнюю генеалогию» новой династии [2, с. 312].

Второй фактор. Легитимация правления и сакрализация происхождения династии кокандских ханов

Историк Т. К. Бейсембиев специально рассмотрел тему об использовании нарратива «Алтун Бишик» для легитимации правления этой династии. В результате реализации целого ряда мероприятий в этом направлении правители Коканда стали возвеличивать себя в официальных документах высокими титулами «саййид» и «хан» [20, с. 286–287; 3, с. 94–105]. Позднее была введена в оборот письменная форма генеалогии через официальную историю «Шах-намайи ʻУмар-хани» Мушрифа Исфараги (ум. в 1825 г.). Было замечено, что вакуум в истории продолжительностью более 200 лет между Мингами (1709–1876) и Тимуридами (1370–1506) должно было заполнить «правление» восьми поколений фиктивных потомков Алтун Бишика – ʻАшур-кула Аталыка, Хаджжи-хана, Шахруха Аталыка, Чамаш-бийа, ʻУбайдаллах-хана, Абул-Касим-хана, Мухаммад-Амин-хана и Тангри-йар-султана [4, л. 53б–54а; описание списка-автографа, см.: 5, часть 1, с. 321].

[1] Исследовательский центр по исламской истории, искусству и культуре – ИРСИКА, Организация исламского сотрудничества, советник генерального директора, доктор исторических наук. E-mail: muminov9703@yahoo.com https://orcid.org/0000-0002-3430-928X

[2] Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан, ведущий научный сотрудник, доктор PhD. https://orcid.org/0000-0002-7599-9387

[3] Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Organisation of Islamic Cooperation; Advisor to the Director General; Doctor of Historical Sciences.

[4] R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan, Leading Researcher, PhD.

Позднее филолог Афтандил Эркинов смог установить, что нарратив «Алтун Бишик» в составе «Шах-нама-йи ‘Умар-хани» Мушрифа Исфараги был создан на основе мотивов из произведения «Бахтийар-нама»/«Дах вазир» поэта Дакайики Самарканди (XIV в.) [6]. Ему удалось обнаружить примечательный список этого произведения в дворцовой библиотеке ‘Умар-хана с оттиском личной печати верховного правителя [7]. Это дало Эркинову основание предположить, что именно данный список был использован со стороны Мушрифа Исфараги при создании его редакции нарратива об Алтуне Бишике [8, с. 3–18]. В этой публикации исследователем были тщательно сличены мотивы в сюжетах двух нарративов и ему удалось показать их буквальное совпадение.

Наше сличение двух генеалогий, представленных в четырех кокандских редакциях нарратива «Рассказ об Исхаке Бабе» [9, том 2, с. 120–276], с одной стороны, и кокандской династии Мингов, составленной их придворным историком Исфараги [4, л. 53^{б}–54^{а}], с другой стороны, показало их общее совпадение в ее нижней части от кокандских ханов до Амира Тимура (1370–1405). Кокандские ханы пошли дальше, скомбинировав нарратив «Алтун Бишик» с другим нарративом об исламизации Центральной Азии, известным под названием «Рассказ об Исхаке Бабе». Фокус в ней сделан на освещение участия их «древних предков» в историческом процессе исламизации. Нужно отметить, что в верхней части вновь созданной генеалогии вакуум между Амиром Тарагайем, отцом Амира Тимура и героем эпохи завоеваний ‘Абд ар-Рахимом Бабом из VIII в., по прозвищу «Сатук Бугра-хан» [потомка Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа в седьмом колене], был заполнен 13 поколениями фиктивных потомков упомянутого хана (Баб) в такой возрастающей последовательности – Амир ‘Абд ар-Раззак, Амир ‘Абд-и Кадир по прозвищу «Нуйан-шах», Амир Шах-и Тахир, ‘Абд ар-Рахим Хаджж ал-Харамайн [=паломник двух священных храмов], Амир Шах-и Мухаммад, Султан ‘Убайдаллах, Шах Касим, Амир ‘Абд-и Рахман, Шах ‘Абд-и Маннан, Шах ‘Абд-и Фаттах, Махмуд-шах по прозвищу «Аулийа’ Карахан», ‘Абд ал-‘Азиз-хан и Султан Хасан [4, л. 53^{б}–54^{а}].

Третий фактор. Рост значения наемного войска из числа персоязычных жителей края.

‘Алим-хан создал наемное войско, состоявшее из персоязычных горцев Каратегина, Вахана, Дарваза, Шугнана, Бадахшана, Рушана и Хисара, в ханской армии вместо племенного ополчения кочевых племен (илатийа). Оно стало опорой кокандских правителей в их борьбе против сепаратизма кочевых племен и за централизацию власти [19, с. 212].

Четвертый фактор. Активное участие в политической и идеологической жизни страны представителей «белой кости» (ходжа).

Большинство наместников, выступающих за сепаратизм, состояли из кланов саййидов и ходжей. Например, наместник Худжанда и Ура-Тюбе Хан-ходжа, наместник Чуста Бузург-ходжа, правитель Ташкент Йунус-ходжа и др. местные правители принадлежали различным кланам «белой кости». Немалую роль в жизни государства играли местные саййиды из числа потомков Махдум-и А‘зама (ум. в 1542 г.), Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.), ‘Абд ал-Кадира Джилани (ум. в 1166 г.) и др.

Разработка сакральной генеалогии была одновременно трудным и болезненным процессом. Особенно много было пререканий и противодействия со стороны саййидских кланов и отдельных исламских интеллектуалов. Для их преодоления применялись различные способы и методы убеждений. Например, обнаруживаемые проблемы нестыковки колен (например, на стыке Мухаммада ибн ал-Ханафийа и ‘Абд ал-Фаттаха, Тарагай Нуйана и его родителя, др.) разрешались, например, через легитимацию носителя благородного происхождения по материнской линии через вставление в текст создаваемой генеалогии имени дочери (*бинт*; «приемной дочери», *бинт-и сабаби*) того или иного святого персоны [2, с. 322, 337–341, 343–347].

Сопоставление двух нарративов

Сравнительное изучение ранней версии нарратива «Рассказ об Исхаке Бабе» (XIV в.) [9, том 1, оригинальный текст, с. 91–124; перевод, с. 137–165] и Кокандского нарратива [«Кисса»; 10, оригинальный текст, с. 123–132; перевод, с. 134–144] выявило следующие виды трансформаций:

1. Значительное расширение географии завоеваний, осуществленных со стороны героев нарратива XIV в. за счет действительной внешней экспансии Кокандского ханства, совершенной в XIX в., а именно: а) в сторону Бухарского государства – Хисар, Каратегин, Мачча, Фалгар,

Нур-Ата (10, с. 136–138); б) в сторону таких регионов, как Самарканд, Дизах, Шираз, Мийан-Кал, Ура-Тепа, Худжанд, Исфан, Тикаб, Самгар, Хаш, Чадак, Уйгур, Мургзар, Джас, Гава, Алмас, Арча-Кент, Касан, Исвас-Канд, Кайку; в) Ош, Наукад, Кал-Сузак, Карагина, Кува и др.; г) Кашгар, Йаркент, Хотан, Аксу, Иле, Туббат и др.; д) Чуй, Сыгнак, Талаш/Талас, Нура, Кундузи, Ишил, Иртыш, Тенгиз, Жети-Су, Кух-и Барах и др.; е) Йаси, Суйри, Карнак, Икан, Темир-Куфкан, Багистан, Йети-Канд, Алтмыш, Отрар, Сыгнак и др. [10, с. 138–140].

2. Присвоение врагам Кокандского государства конкретных «обличительных» имен – для левобережья Сырдарьи – *муг* (маги), для правобережья этой реки – *тарса* (христиане), и неверные (*куффар*) вокруг двух городов – Бухары и Самарканда названы иудеи (*йахуд*) [10, с. 140]. Среди врагов ислама появляются много новых имен – Шах Туббат-дар, Куркуз, Карван-Баст и др.

3. Умножение героев – появление Шах-Мансура, третьего сына Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа (ум. в 700–701 г.), других сподвижников трех героев – Хазрат Фарсин, ‘Абдаллах ибн Му‘аз ибн Джабал, ‘Ишкиндж Баб, Бурхан Баб, Карга Баб, Зу-н-Нун Аулийа’, Шах Джарир и др. [10, с. 135–141].

4. Концентрация внимания на личности ‘Абд ар-Рахим Баба из числа трех героев, предка Кокандских ханов, присвоение ему прозвища и титула «Сатук Бугра хан».

5. Появление загадочной фигуры учителя Ахмада Йасави – Арслан Баба, введение рассказа о финике [10, с. 141–144]. Перенесение места рождения великого шайха и его деятельности в Сайрам. Перечисление других наставников Ахмада Йасави – Йусуфа Хамадани, Абу Са‘ид-и Абу-л-Хайр, Шихаб ад-дина Сухраварди и Фахр-и Рази [10, с. 144].

Сопоставление двух нарративов показало, что «Рассказ об Исхаке Бабе» подвергся сильной трансформации в географическом, генеалогическом, мифологическом планах. Такую трансформацию невозможно изучать через посещение и без связи с многочисленными святыми местами, находящимся в этом огромном по масштабам регионе. Она может быть понята в полной мере в широком контексте через привлечение других видов источников – документированных генеалогий, циклов преданий, художественных произведений, устных рассказов, письменных материалов, обнаруживаемых при святых местах Ферганского региона и вокруг него.

Материалы полевых исследований

Во время выполнения нашего проекта «Святые места Ферганской долины» (2002–2006) были установлены следующие факты:

1. При новой персонификации святых мест в кокандский период их переосмысление набирало обороты в сторону их идентификации с именами одной главной ветви героев, упомянутых в кокандской ханской линии генеалогии и нарративе об Исхаке Бабе. Первенство принадлежало родоначальнику этой линии праведному халифу Хазрату ‘Али (656–661). В Ферганской долине были зафиксированы 29 объектов, связанных с именем Хазрата ‘Али. Затем шел его сын Имам Мухаммад ибн ал-Ханафийа, с именем которого связаны четыре объекта [13, с. 35–48].

2. Обогащение первоначального нарратива сюжетами, взятыми из других циклов сказаний вокруг местных святых героев-исламизаторов и сакральных мест, главным образом, Ферганской долины:

а) сюжеты про потомков праведного халифа ‘Усмана ибн ‘Аффана (644–656; Шах Джарир, Шах Фазыл, Биби ‘Убайда), объекты, связанные с культовым центром Сафид-Булан в Алабукинском районе Джалал-абадской области Кыргызской Республики;

б) про ‘Абд ар-Рахмана ибн ‘Ауфа ал-Кураши, ум. в 652 г., сподвижника Пророка, известного святого в горных регионах вокруг Коканда;

в) про «вновь обнаруженных» потомков и родственников Мухаммада ибн ал-Ханафийа (маргеланский святой Шах Мансур ибн Мухаммад ибн ал-Ханафийа; Кутайба ибн Муслим ибн ‘Умар ибн ат-Таглибийа в Джала-кудукском районе Андижанской области; Арслан Баб в Базаркурганском районе Джалал-абадской области; Зу-н-Нун Аулийа’ по прозвищу «Йумалак Шайх Балагардан» в Наманганской области и др.);

г) в структуры письменных нарративов позднего времени были встроены рассказы про посещение мавзолея Ходжа Ахмада Йасави со стороны знаменитых правителей прошлого – Амира Тимура, Мухаммада Шайбани-хана (1500–1510), ‘Абдаллах-хана II (1583–1598) и др. [9,

том 2, с. 218–222, 224, 267, 270, 272; 10, оригинальный текст, с. 123–133; перевод, с. 134–144]. Причем Тауке-хан был представлен в негативном свете [9, том 2, с. 118].

3. Использование факта заключения брака между потомками святых героев для объединения близких по содержанию циклов сказаний (типа «Кисса-йи Шах Джарир», «Кисса-йи Биби Убайда» в рамках единого нарратива:

а) матерью ʻАбд ал-Фаттаха, старшего сына Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа была Биби Шамсийа Хатун, дочь третьего праведного халифа ʻУсмана ибн ʻАффана, похороненного в местности Минг-Шахид в горах Сайрам-Су;

б) мать ʻАбд ал-Джалила – Биби Саййида, дочь таби‘ина Му‘аза ибн Джабала (ум. в 639 г.), по местной версии, похороненного в городе Маргелан;

в) мать Ахмада Йасави – Кара Сач Ана, похороненная в Сайраме, была из числа потомков праведного халифа Абу Бакра ас-Сиддика (632–634) и сестрой фарукида ʻУмара Багистани (XIII в.), родителя Шайхан-Тахура (ум. в 1355 г.) и т. д.

4. Обильное использование религиозных терминов и мотивов религиозной аргументации при описании завоевательных походов древних героев (*газават, дин химайаси, кафирларни иманга да‘ват этсамыз, шари‘ат-и набавийага ривадж берсамыз, шахид* и др.).

Иерархизация святых мест

Со временем в Кокандском ханстве стала слагаться своеобразная иерархия святых мест, соответствующая персонажам из сакральной ханской генеалогии:

1. Центральным *мазаром* становится Му-йи Мубарак в честь Пророка Мухаммада (ум. в 632 г.; селение Овчи в Узбекистанском районе, недалеко от Коканда) [2, с. 644–650].

2. Далее идут четыре самых популярных в Ферганской долине святых места: в) Шах-и Мардан (Хазрат ʻАли; в анклаве Шахимардан Ферганской области Республики Узбекистан); б) Арслан Баб (в Базар-Корганском районе Кыргызской Республики); в) Ахмад-и Аркам у подножия Сулайман-Тоо (в городе Ош Кыргызской Республики); г) Сафид-Булан (Шах Фазил ибн Шах Джарир, герой-завоеватель, потомок третьего праведного халифа ʻУсмана; в Ала-Букинском районе Кыргызской Республики) и т. д.

3. Герои из разных циклов сказаний стали объединяться между собой в одну большую группу через узы родства. В установлении родственных отношений между святыми прошлого интегративную роль стали играть концепции «семи бабов» (*йетти баб*), «одиннадцати ахмадов» (*он бир* Ахмад), «семи братьев» (*йетти ага-ини, огайни*), «семи султанов» (*йетти султан*) и др. Например, в глазах населения святые Султан Байазид Бистами (Бастон Бува в Бувайдинском районе Ферганской области), Султан Махмуд Газнави (в анклаве Сох Ферганской области), Султан Ахмад Йасави стали восприниматься частями единого целого (святые семь султанов). Такими же родственниками стали Ахмад-и Аркам (в городе Ош), Он-Бир Ахмад (в селе Гирван Наманганской области), Ходжа Ахмад Йасави и др. В широкий обиход вошли сакральные одежда-символ (*хирка*, рубище), печать-амулет (*мухр*) и флаг-оберег селения (*байрак*) под названием «Он бир Ахмад» [14, с. 30–33, 144–147].

4. Конъюнктурный рост внимания к святым местам вызвал невероятное развитие и расцвет жанра художественной литературы, который впоследствии получил в советской науке свое невнятное название «народные книги». На самом деле это были чаще всего авторские произведения (эпические легенды, нарративы, дастаны), прославляющие подвиги ранних героев из числа потомков пророка Мухаммада и его сподвижников («Кисса», «Газат-нама», «Джанг-нама», «Мактал-нама», «Зафар-нама», «Вафат-нама» и др.).

Актуализация нового жанра исламской литературы шла одновременно с процессами обнаружения, обустройства и переосмысления истории святых мест и персон из числа героев-исламизаторов, похороненных при них. Вышеупомянутые процессы по «султанизации» (культ *семи султанов*), «ахмадизации» (культ 11 Ахмадов), «бабизации» (культ семи *бабов*) святых мест стали служить своеобразными маркерами кокандской идентичности. Оборудование, расширение и развитие инфраструктуры паломничества (*зийарат*) к той группе сакральных мест, приобретших статус «династийных», «кокандских» святынь, требовали увеличения финансирования, усиления организаторских мероприятий, и конечно, роста круга служителей культа при них (*шыракшы, муджавир, кари*).

Генеалогические документы

Наши исследования выявили два феномена бытования генеалогических документов для XIX в. в среде казахских ходжей (*кожа*):

1) резкий рост по сравнению с другими историческими периодами количества документированных генеалогий ходжей (кожа), составленных и заверенных именно в кокандскую эпоху;

2) вмонтирование в состав генеалогий ходжей-не‘алидов нарратива мухаммад-ханафитов «Рассказа об Исхаке Бабе». Как показывает анализ генеалогических документов, местные кожа были широко привлечены для реализации государственных мероприятий в этом направлении.

Именно в местной среде ходжей заметны следы процессов по «ибнханафизации» документированных генеалогий. Механизм включения в состав генеалогий не‘алидов новых ветвей мухаммад-ханафитов работал через запуск персон женского пола:

1) сводная сестра (*хамшира, емикдаш*);

2) мать (*мадар*);

3) приемная дочь (*бинт-и сабаби, духтар-и сабаби*) и др.

Продолжателями и субъектами таких ветвей, внедренных в древо потомков Ибн ал-Ханафийа, становятся члены других клановых групп «белой кости» (ходжа) – сунаки, бакри/сиддики, ‘умари, саййиды и др.:

1. Бакриды/Сиддики из Сыгнака. Ключевое лицо в таких генеалогиях – бакрид Сулайман Вали, потомок легендарного святого-ученого Хусам ад-дина ас-Сигнаки (ум. между 1311–1315 гг.). Утверждается, что Сулайман Вали был женат на приемной дочери (*бинт-и сабаби*) Ахмада Йасави по имени Биби Джамила. От этого брака родились трое сыновей – ‘Абд ал-‘Азиз Маулави, Маулана Зийа’ ад-дин ас-Сигнаки и Ахмад Ата Карачуки, ставшие основателями новых трех кланов в городе Туркестане. Известно, что их представители занимали главные духовные должности при мавзолее и во всем регионе при Кокандском ханстве – *шайх ал-ислама, накиба и шайх-и ‘азизлар* [15].

2. Потомки Йуваш/Жуас Баба, мавзолей над могилой которого расположен в ауле Жуас-Баб, рядом с Шымкентом. Впоследствии в Ташкенте прославились потомки этого святого – династия муфтиев Бабахановых (1943–1993). Существуют две версии генеалогии: согласно одной, святой происходит от дочери (*духтар*) Мухаммада ибн ал-Ханафийа, по другой, он – потомок самого Имама в седьмом колене, родной брат Исхака Баба [16].

3. Шайхантахуриды Ташкента. В генеалогиях представителей другого могущественного клана *‘умари/шайхан-тахури* Ташкента утверждается, что Шайх ‘Умар Багистани, их родоначальник, приходится родным братом к Кара-Сач Ана (*хамшира, емикдаш*), матери (*мадар*) Ахмада Йасави [17].

4. Занги Ата. При важном святом месте Занги-Ата у его хранителей была обнаружена и изучена родословная, где утверждается, что родная дочь (*бинт-и сулби*) Занги Ата – Биби Джамила была выдана за ‘Абд ал-Малика, потомка Садр Шайха, старшего брата Ахмада Йасави. От их брака родились основатели клана ходжей-держателей (*шыракшы*) данного святого места [18].

Вышерассмотренные и другие документированные генеалогии показывают, что сращенные в «насаб-нама» потомков Мухаммада ибн ал-Ханафийа, теперь уже престижной линии сюзеренов страны, «родственные» ветви других родственных кланов «белой кости» (*ак-суйек*: саййиды, ходжа, махдум-зада, тура, мийан и др.), духовных аристократов кокандского периода, появились в результате процессов распространения и развития очередной новой политической конъюнктуры, сформировавшейся в «золотую эру» кокандских ханов. Логика развития такой политической ситуации создала тот локомотив, который двигал процесс создания и переутверждения новых или переделанных документов на основе старых версий, копий сакральных генеалогий (как утверждается в самих документах – ветхих, соответственно, пришедших в «негодность»).

***Мазары* как центры проведения церемоний**

Анонсирование и утверждение исламской религии в укреплении и расширении кокандской идентичности, в легитимации аннексий новых территорий через «идею возвращения исконных земель мусульман в руки прямых потомков раннеисламских героев», актуализировало

развитие нескольких жанров литературы. Создаются авторские произведения (эпические легенды, нарративы, дастаны) и переводы с других языков (арабского, персидского), прославляющие подвиги ранних героев из числа потомков Пророка Мухаммада и его сподвижников, последователей (*сахаба, табиʻун*).

Изучение сакрального мира на территории бывшего ханства свидетельствует о возникновении принципиально новых черт в культурной политике кокандских ханов, что проявляется в значительной интенсификации в деле организации и проведения мероприятий вокруг сакрально-культовых центров – *мазаров*.

По наблюдениям Бахтияра М. Бабаджанова, *мазары* в Кокандском ханстве были не просто сакральными объектами, но выполняли, по сути, политические задачи. Например, Саййид ʻУмар-хан совершал *зийарат* (паломничество) к мавзолею Ахмада Йасави дважды. Кокандские историки (Исфараги, Хаким-хан, ʻАваз-Мухаммад и др.) отмечали, что ранее эта территория принадлежала Амиру Тимуру, который и возвел *мазар* Ахмада Йасави. В этом контексте посещение *мазара* ʻУмар-ханом преподнесено как *зийарат*/паломничество потомка к святыне своего знаменитого предка. Само завоевание Дашт-и Кипчака выглядит не как интервенция, а как «возвращение» родового владения [2, с. 630]. Как видим, значение знаменитых *мазаров* на территории ханства как особых институтов духовной легитимации тех или иных акций правительства не уменьшилось (например, коронация верховных правителей), если не выросло значительно. Кроме того, ханы предпочитали проводить религиозные и весенние праздники на *мазарах*, сопровождая эти акции обрядом паломничества, выслушиванием жалоб народа, занимаясь раздачей подарков и т. п. Даже завоевание новых территорий обязательно сопровождалось паломничеством на местные *мазары*, пожертвованием имуществ в их пользу (*вакф*), приготовлением благотворительной пищи и пр. [2, с. 630].

Распространение произведений новых жанров исламской литературы шло одновременно с процессами обнаружения, обустройства и переосмысления истории святых мест и персон из числа героев-исламизаторов, похороненных при них. Вышеупомянутые процессы по «султанизации» (культ семи *султанов*), «ахмадизации» (культ 11 Ахмадов), «бабизации» (культ семи *бабов*) святых мест служили своеобразными маркерами кокандской идентичности. Оборудование, расширение и развитие инфраструктуры паломничества к той группе сакральных мест, приобретших статус «династийных», «кокандских» святынь, требовали усиления финансирования, организаторских мероприятий, и конечно, увеличения круга служителей культа при них.

Государственная поддержка культов личностей, фигурирующих в ханской генеалогии, привела к широкой популяризации таких мероприятий, как возведение мавзолеев (*мазар*), выделение *вакфов*, ротация представителей кланов ходжей на духовных должностях. Как показывает изучение генеалогических документов, местные ходжи были широко привлечены для реализации государственных мероприятий в этом направлении. Именно в местной среде ходжей заметны следы процессов по «ибнханафизации» документированных генеалогий. Политическая конъюнктура, установившаяся в результате сакрализации происхождения правящего дома, привела к тектоническим изменениям в среде представителей «белой кости» в Кокандском ханстве и на вновь завоеванных территориях. Они проявились, в первую очередь, в переосмыслении происхождения своего рода. Актуальным становится объяснение своего происхождения не по отцовской линии, а по материнской ветви.

Сохранившиеся элементы ритуальных практик

Зафиксированные нами во время полевых исследований остатки ритуальных практик свидетельствуют о былых пышных церемониях, устраиваемых при государственной поддержке. Такие церемонии организовывались в дни религиозных праздников, по случаю крупных территориальных завоеваний и по другим разным поводам. Они в настоящий момент носят название *сайл* (народные гуляния). В такие дни устраивались посещение главных святынь (*зийарат*) при участии верховного правителя, его вельмож в столице, наместников – на местах. Праздники сопровождались раздачей ритуальной еды (*халим*), подарков, организацией массовых игр, проведением ритуалов (*какил кыркыш*, раздача оберегов и др.) и д. т. Часто государственные руководители дарили списки Корана, другую литературу в библиотеки, оборудован-

ные в зданиях мавзолеев, обителей, медресе и др. Например, сохранились и стали известны старинные списки Корана, рукописные книги и др. (книги из вакфа Малла-хана, Худайар-хана). Для проведения массовых церемоний для чтения книги «Дала'ил ал-хайрат» ал-Джазули (ум. в 1465 г.) стали открываться религиозные учреждения типа «дала'ил-хана».

Особо следует упоминать про проведение сеансов радений (*зикр-и джахр*) и *маулид*. Для достижения лояльности со стороны различных групп населения устраивались другие мероприятия и церемонии. При святых местах стали постепенно формироваться и количественно расти группы шайхов, каландаров, суфиев (*закир, хафиз*), которые проводили сеансы громких радений (*зикр-и джахр*) с исполнением стихов, мудрых изречений (*хикматы*) и т. д. Интенсификация духовной жизни вокруг святых мест привела к развитию определенных жанров в литературе, созданию новых произведений по теме свершений святых героев, переписке стихов соответствующего направления и т. д.

Заключение

Вышерассмотренные положения дают сделать следующие выводы:

1. Обнаружение новых исторических данных показывает, что можно отойти от прежних спекулятивных утверждений о претензиях кокандской ханской династии на чингизидское происхождение. Сравнительное исследование их генеалогии по нескольким версиям показывает следование кокандских ханов комбинированной линии Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа (через его потомка 'Абд ар-Рахим Баба – Сатук Бугра хана), Караханидов и Тимуридов. Фактически, титул «хан» был унаследован не от Чингиз-хана, а от Караханидов.

2. Государство стало переформатировать комплекс святых мест страны, сакральных сказаний о святых, происхождения кланов «белой кости» и приводить их в соответствие с «официальным» нарративом о происхождении ханской династии. Поддержка культов личностей, фигурирующих в ханской генеалогии, привела к широкой популяризации таких явлений в культурной и духовной жизни, как возведение и ремонт мавзолеев, выделение *вакфов*, назначение представителей почитаемых семей ходжей на духовные должности, проведение церемоний посещения главных святых мест, организация массовых мероприятий.

3. Немаловажное значение для будущих исследований имеет феномен «архитектурная экспансия» кокандских властей, особенно по Туркестанскому региону (Туркистан, Сайрам, Тараз и т. д.). Она коснулась таких мероприятий, как возведение новых зданий, их ремонт и благоустройство, нанесение новый надписей, переосмысление происхождения кланов местных ходжей, очищение и снос неугодных официальной генеалогии, нарративу мавзолеев, перемещение стел с надписями, прекращение ритуалов, умолчание участия *илатийа* в культурной истории края и т. д. Привлечение к исследованиям архитекторов, специалистов по сохранению архитектурного наследия, археологов, художников, фотографов имеет решающее значение по фиксации и изучению явлений переформатирования восприятия сакрального мира, осуществленного в кокандский период.

4. Культивирование генеалогии кокандских ханов, опирающейся частично на нарратив XIV в. о сакральном происхождении Ходжа Ахмада Йасави и его родственников, предопределило использование образ этого суфийского шайха *и опору* на его авторитет, статус и престиж. Конструктивизм кокандской идеологической машины, можно предполагать, трансформировал образ Йасави в соответствующем ее планам направлении. Его новоявленный образ формировался с акцентом в сторону его личной святости, эпонимизации суфийского братства без действующей структуры и учения тариката.

5. Излишнее употребление святых мест и культа святых в политике Кокандского ханства оказало влияние на общее состояние йасавийских исследований в имперский и советский периоды. Инерция и живучесть кокандских представлений о Йасави и Йасавийа оказали свое влияние при проведении исследований со стороны таких российских ученых и чиновников, как П.М. Мелиоранский, Н.С. Лыкошин, Н.Г. Маллицкий и др.

6. Практика советских властей по ослаблению «местного традиционного ислама» учитывала его слабость, например, в чрезмерном применении культа святых в кокандской политике. Это вызвало кооперацию и использование иностранных деятелей исламского фундаментализма, ваххабизма и салафизма (Шами-Дамулла и др.) в советской научной политике.

7. Советская этнографическая наука делала больше акцента на «доисламские пережитки» в местной форме бытования ислама. Ее положения и выводы служили для целей атеистической пропаганды, профанации интеллектуального суфизма, дискредитации традиционного ислама и т. д.

8. Исследователи периода независимости с 1991 г. предпринимают усилия для освобождения от негативной части предыдущих исследований, нахождения новых методов и подходов через открытие новых источников и реализацию новых проектов, программ. Комплексное изучение сакрального мира, сформированного в кокандской период, в качестве самостоятельной темы во многом поможет раскрыть то состояние йасавийской культуры, которая бытовала в кокандский период.

Благодарность. Исследование выполнено в рамках научного проекта BR28713063 «Путь Ясави: комплексное исследование религиозно-философского, литературного и лингвистического наследия традиционного суфизма в Казахстане» Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан.

Литература

1. Муминов А. К.; Эркинов А. С. Генеалогия ханов и коллекции документов в Кокандском ханстве, in: Zebuniso Kamalova, Aiitmamat Kariev, Saidbek Boltabayev (eds.). “The Role of Kokand Khanate in the Development of Statehood and It’s Place in the Cultural Heritage of the Turkic Peoples” (June, 7–10, 2022, Khokand): Proceedings Book. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2022, с. 255–267.

2. Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио-Ташкент, 2010.

3. Бейсембиев Т. К. Легенда о происхождении кокандских ханов как источник по идеологии в Средней Азии (на материалах сочинений кокандской историографии) // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI–XVIII вв. / изд. В. А. Тулепбаев. Алма-Ата: Наука, 1983, с. 94–105.

4. Мирза Каландар Исфараги Муширф. Шах-нама-йи ‘Умар-хани. Рукопись Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), С 471. Автограф.

5. Акимушкин О. Ф., Кушев В. В., Миклухо-Маклай Н. Д., Мугинов А. М., Салахетдинова М. А. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог). Части 1–2 / Под редакцией Н. Д. Миклухо-Маклай. Москва: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1964.

6. Эркинов А. С. Легитимация вымысла в Кокандском ханстве при ‘Умар-хане: как «Бахтийар-нама» Дака’ики Самарканди легло в основу легенды «Алтун Бишик» // Proceedings of the International Conference in the Memory of Timur Beisembiev: Islamic Civilisation in the Great Steppe, March 2017: Almaty = “Ұлы даладағы ислам өркениеті” тақырыбында 2017 жыл наурыз айында Алматыда болып өткен Тимур Бейсембиевті еске алуға арналған халықаралық конференция материалдары / Edited by: Prof. Mahmud Erol Kılıc, Prof. Abdsattar qazhy Derbissali; Prepared for publication by: Ashirbek Muminov, Dina Mederova, Yekta Zulfikar, Samet Yalcın. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2022, с. 163–181.

7. Дах вазир. Рукопись Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, фонд-1, № 5526, переписана в 997/1588-1589 г., л. 114–130.

8. Erkinov A. “Fabrication of Legitimation in the Kokand Khanate under the Reign of ‘Umar-khan (1810–1822): Palace Manuscript of “Bakhtiyār-nāma” Daqayiqī Samarqandī as Source for the Legend “Altūn Bīshīk”, in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*. 19/2 (Helsinki–Saint-Petersburg), 2013, p. 3–18.

9. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 1: Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV–XIX вв. / Ответственные редакторы: Девин ДиУис, А. К. Муминов. Исследование, составление текстов, переводы на русский и английский языки, комментарии и указатели: Девин ДиУис, А. К. Муминов, Д. А. Рахимджанов, Ш. Ю. Зиядов. Приложение А. К. Бустанов. Алматы–Блумингтон: Дайк-Пресс, 2013; Т. 2. Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков: насабнама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе. Отв. ред.: А. Муминов, Анке фон Кюгельген, Девин ДиУис, М. Кемпер. Алматы – Берн – Ташкент – Блумингтон, 2008.

10. Муминов А. К. Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе */ сос. и отв. редакторы С.Н. Абашин и В.О. Бобровников.* Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003, с. 117–153.

11. Muminov, A. Die Erzahlung eines Qožas uber die Islamisierung der Lander, die dem Kokander Khanat unterstehen, in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3:0 Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries)* / Edited by Anke von Kugelgen, Aširbek Muminov, Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000 [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233], c. 385–428.

12. Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова / А. К. Муминов, при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова. Сост. указ. У. А. Утепбергеновой; под ред. С. Н. Абашина. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 304 с.

13. Muminov, A. Sacred Places in Central Asia: A Historical and Theological Interpretation, in: *Islamic Sacred Places in Central Asia: The Ferghana Valley and Kashghar Region (Silk Roadology, 28, 2007)*, p. 35–48 (на японском языке).

14. Манкент (Ғылыми-әмбебап энциклопедиялық басылым) / құрастырушы-авторлар: З.А. Момынжанов, Н.Ш. Алметов, Ә.Ә. Пратов, Х.Х. Таджиев, А.Г. Сатвалдиев. Алматы, 2022.

15. Насаб-нама. Рукопись Куандыка Саруарова, Туркестанская область, получена через доцента З. З. Жандарбека.

16. Насаб-нама. Рукопись Закира Ходжаева, получено через посредничество Нурёғди Тошева, Ташкент.

17. Насаб-нама. Рукопись из частного собрания, город Сарыагаш. Копия рукописи получена от Сеит-Омара Саттарова.

18. Насаб-нама. Рукопись Джалалхана Хашимова, жителя села Занги Ата, Ташкентской области.

19. Набизода М.С. Источники о политической жизни и о горных таджиках в первые годы правления Алим-Хана Кокандом (1800-1805 гг.) // Этносоциум, 1 (211), 2026, с. 210–219.

20. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения, т. II, ч. 1, с. 167–433.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ КІТАПХАНАСЫ

LIBRARY AT THE MAUSOLEUM OF KHOJA AHMED YASAWI

Ғалия Әмзеевна Қамбарбекова;[1] Гульшат Масалимовна Абикова[2]
Galiya Amzeevna Kambarbekova;[3] Gulshat Masalimovna Abikova[4]

Кіріспе

Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне тиесілі қолжазбалар туралы соңғы кездері біршама зерттеу жұмыстары жасалған. Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасы қорында сақталатын қолжазбалардың негізгі бөлігі Түркістаннан алып келгендігі туралы көптен бері жазылып та айтылып та келеді. Араб, парсы және түркі тілдеріндегі қолжазбалардың Түркістан қаласынан Алматы қаласына алып келгендігі бір жағынан таң қалатын жағдай емес. Өйткені Түркістан қаласы тек Қазақстан емес, бәлкім бүкіл Орталық Азия аймағындағы маңызды қалаларының бірі. Әсіресе Қазақ хандығы тұсында үлкен саяси-стратегиялық, ғылыми әрі руһани орталық болғаны белгілі. Түркістан аймағы мен Түркістан қаласы екі бөлек дүние екені белгілі. Дегенмен Түркістан дегенде бірінші кезекте Қожа Ахмет Ясауи мен ғұламаға арнап салынған кесене еске түседі. Бір кездері Йасы атанған бұл қала бүгінгі таңда бүкіл әлемге Түркістан атымен танымал. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі үлкен кешен болғандықтан ішінде кітапхана және жанында медреселер, қолжазба көшірушілер, мұқабашылар мен басқа да білім мен өнер адамдарынан тұратын топ шоғырланған болатын [1, 15-16 б.]. Танымал әулие ғұламаның кесенесі жанында осындай топтардың жинақталуы басқа қалаларда да болған. Мысалы Самарқанд, Бұхара, Мешхед, Герат және тағы да басқа қалаларда танымал әулиенің кесенесінің жанына бір топ ғалымдардың жиналып ғылыми және әдеби ортаны қалыптастырғанына куә боламыз. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі де осы сөздерге мысал бола алады. Орталық Азияда теңдесі жоқ үлкен комплекстің салынуы үшін қаншама маман тартылса, сол мамандардың бәрі кесене салынып болған соң жан-жаққа бірден тарап кеткен жоқ. Қолжазба өнеріне қатысты түрлі мамандық иелері бірте-бірте өз мектебін қалыптастырды деуге негіз бар. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында қалыптасқан мектептердің бірі қолжазба көшірушілер мен каллиграфтар мектебі. Көшірушілермен бірге мұқабашылар, ғалымдар мен кітапхана ісі өз жұмысын жаңа серпінмен бастады деген тұжырымды ұсынамыз.

Үлкен кешенді құрайтын Қожа Ахмет Ясауи кешені 34 бөлмеден тұрады. Кешендегі 34 бөлменің бірі кітапхана болған [1, 15-16]. Ғасырлар бойы кітапхана қызметін атқарған кесененің ішіндегі кітапхана туралы деректер біршама. Ол туралы алғаш рет қазақ ғалымы Міржақып Дулатов «Қазақ» газетіне басылған «Хазірет Сұлтан» атты тарихи-публицистикалық мақаласында таратып жазады [2, 38 б.]. М. Дулатовтан кейін А.А. Семенов Қожа Ахмет Ясауи кесенесін зерттеуге келген арнайы комиссия құрамында болады. Танымал шығыстанушы А.А. Семенов кітапхананың ішкі жағдайы мен онда сақталған кітаптар туралы өзінің қорытынды есептерінде құнды мәліметер жазып қалдырады [3, 121–130 б.]. Белгілі археолог әрі тарихшы Михаил Массон кесенені кешенді зерттеу барысында кітапхана бөлмесінің сәулеттік маңызы мен тарихи рөлін ғылыми тұрғыдан сипаттаған [4, 24 б.].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі ішіндегі кітапхана жұмысы ғасырлар бойы жұмыс істеп келіп кеңес үкіметі орнаған соң өз жұмысын тоқтатқан. Бұл туралы Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің ресми сайтында былай деп жазылған: Тарихи деректерге сүйенсек, кітапхана 1950 жылдарға дейін белсенді қызмет етіп келген. Алайда, Кеңес өкіметінің дінге қарсы саясаты мен түрлі тарихи кезеңдердегі реставрациялау, зерттеу жұмыстары кезінде құнды жәдігерлердің басым бөлігі жан-жаққа, атап айтқанда Алматы, Ташкент, Санкт-Петербург архивтеріне тасылып,

[1] Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, қауымдастырылған профессор, PhD, эл.пошта: qazigurt2016@gmail.com; IRCID ID: 0000-0002-4959-1548
[2] Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасы, Сирек кітаптар мен қолжазбалар қызметінің жетекшісі.
[3] Al-Farabi Kazakh National University, Associate Professor, PhD.
[4] National Library of the Republic of Kazakhstan, Head of the Rare Books and Manuscripts Department.

қолды болып кеткен [5]. Түркістан қаласынан Алматы қаласына алып келген қолжазбалардың біразы Қазақстан Республикасы ұлттық кітапханасы мен Ғылым ордасы Орталық ғылыми кітапханасының қолжазбалар қорында сақталады.

Зерттеу материалдары мен әдістері. Зерттеу жұмысының негізгі материалдары Қазақстан Республикасы ұлттық кітапханасы мен Ғылым ордасы Орталық ғылыми кітапханасының қолжазбалар қорында сақталатын қолжазбалар. Мақалада барлық қолжазбаларды емес негізінен парсы және түркі тілдерінде жазылған қолжазбалардың ішінде кездесетін Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақф етілген немесе Түркістан қаласында көшірілген қолжазбалар қарастырылды. Қолжазбалармен жұмыс істейтіндіктен кодикологиялық, тарихи-деректану және салыстырмалы талдау әдістері қолданылды.

Нәтижелер.

ҚР Ұлттық кітапханасының қолжазбалар коллекциясының қалыптасу тарихына тікелей қатысы бар бірқатар зиялы қауым өкілдері бар. Олардың бірі қоғам қайраткері, ағартушы, ғалым Қоңырқожа Қожықов (1880–1938). ҚР Ұлттық кітапханасының тарихы кітабында жазылған деректерге сүйенсек Қ. Қожықов араб, парсы және түркі тілдерін жетік меңгерген және осы тілдердегі тарихи және әдеби шығармаларды қазақ тіліне аударумен айналысады. Қ. Қожықов 1936 жылы Қазақ КСР-інің Мемлекеттік көпшілік кітапханасында (бүгінгі ҚР Ұлттық кітапханасы) жұмыс істейді. 1936 жылы сол кездегі кітапхана директоры Б.М. Жұмабаевпен (1890-1937) бірге Түркістан, Сайрам, Ташкент, Қазан сияқты қалаларға экспедицияға барып, қолжазбалар мен сирек басылымдарды жинап, кітапхана қорын толықтыруға үлкен үлес қосады. Осы сапар барысында Сүлеймен Бақырғанидың «Хикмет Хазірет Сұлтан әл-ғарифин» атты қолжазба кітабын тауып кітапхана қорына тапсырады. Көп ұзамай Қазақстан Республикасы ұлттық кітапханасының қолжазбалар қоры 1938 жылы құрылады және осы кезден бастап қолжазбалар коллекциясы әр жылдары түрлі жолдармен келіп түскен қолжазбалар мен сирек кітаптардың есебінен толығып отырады (6, 156-157 б.).

Бұл қолжазба қоры тәуелсіздік жылдарында бірте-бірте зерттеле бастайды. Бүгінгі таңда бірқатар қолжазбалар каталогы жарық көріп, қолжазбалар қорының тарихы зерттелуде. Осындай зерттеу жұмыстарының және каталог жасау барысында Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне тікелей қатысты қолжазбалар анықталды. Ол туралы Ә. Муминов Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапхана қорында сақталатын көне Құран қолжазбаларына арналған зерттеуінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесінен алып келінген көне Құран қолжазбалары туралы мәліметтерді ұсынады [7, 19-23 б.].

Талқылау.

Зерттеу жұмысымызда Қазақстан Республикасы ұлттық кітапханасы мен Ғылым ордасы Орталық ғылыми кітапхананың қолжазбалар қорында сақталатын Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақф етілген, кесене жанында көшірілген және Түркістан қаласында көшірілген парсы және түркі тілдеріндегі қолжазбалар қарастырылады.

1. Қазақстан Республикасы ұлттық кітапхана қорында сақталатын Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне қатысы бар бірнеше қолжазба анықталды. Бұл қолжазбаларды парсы тіліндегі және түркі тіліндегі деп ішінара екі топқа бөлуге болады. Алдымен парсы тіліндегі қолжазбаларға тоқталамыз. Парсы тіліндегі қолжазбалардың ішінде екі қолжазба Түркістанда Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында көшірілген. Олардың бірі - “Жавами ал-хикаят” деп аталады. Бұл қолжазбаның колофонында Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында көшірілді деп жазылған [8, 31 б.]. Шығарманың аты - “Жавами әл-хикаят” (Хикаялар жинағы) деп аталады. Көшіруші белгісіз, көшірілген жылы 1274/1857. Қолжазбаның көлемі 351 парақ, мұқабасы қоңыр былғарыдан жасалған. Мұқабашының аты-жөні Молла Мохсин. Бұл қолжазбаның бас жағы жоғалған. Сондықтан шығарманың атын мәтінің мазмұнына қарап анықтаған. Алайда парсы тіліндегі каталогты құрастырушылар бұл шығарманың аты белгісіз деп көрсеткен екен. Парсы тіліндегі қолжазбалар ішінде “Жавами әл-хикаят” деп аталатын шығармалар біршама. Бұл шығарма соның қайсысы екенін анықтау мақсатында “Жавами әл-хикаят” шығармасын танымал автор Ауфидің “Жавами әл-хикаят” шығармасымен салыстырылды. Нәтижесінде бұл шығарманың Садид ад-Дин Мұхаммед әл-Ауфидің (1172–1242 жж. шамасы) Орталық Азиядан шыққан тарихшы, филолог әрі жазушысы жинақтаған “Жавами әл-хикаят” екеніне көз жеткізілді. “Жавами әл-хикаят” яғни хикаялар жинағына Ауфи 2100 астам хикаяны жинақтаған,

көлемді шығарма. Бұл шығармаға Орталық Азия, Иран, Үндістан, Таяу Шығыс елдерінің тарихи, әдебиті, мәдениеті мен қарапайым тұрмыс-тіршілігіне арналған хикаялар енген. Моңғол шапқыншылығы кезінде өмір сүрген Ауфи ешбір жерде кездеспейтін оқиғаларды баяндаумен ерекшеленеді. Бұл шығармаға 19 хикая енген, бас жағы жоғалғандықтан шамамен жиырма хикая бір томға жинақталған болса керек деп шамалауға болады. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің жанында көшірілген тағы бір парсы тіліндегі қолжазбаның аты - "Салат-и Масуди". Бұл шығарма Орталық Азия аймағында ең жиі көшірілген және кең тараған шығармалардың қатарына жатады. Авторы - Шейх Масуд ибн Юсуф Самарқанди (XIV ғ.). Шығарма ханафи мәхһабы бойынша шариғат заңдылықтарына арналған. Көшіруші Исмаилбек Әли, көшірілген уақыты 1297/1880, көлемі 275 парақ. Қолжазбаны көшіруші - Файзалах Қожа ибн Нурулах Қожа Түркістани, қолжазбаның көлемі 469 парақ [8, 85 б.]. Көшірушінің ныспысынан оның жергілікті адам екенін байқау қиын емес. Демек, түркістандық көшірушілер мектебі болды дегенге дәлел бола алады деген ойдамыз.

ҚР Ұлттық кітапхана қорында сақталатын қолжазбалардың ішінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында көшірілген түркі тіліндегі қолжазбалар да кездеседі. Оның біріншісі - Әлішер Науаидың "Хамса" шығармасы. Бұл қолжазбаның колофонында былай деп жазылған: Науа'и деген лақаб атымен танылған Мир 'Әлішердің «Хамсасы» Хазреті Әмир әл-му'минин Саййид Мұхаммед Худаяр хан Бahадур Сұлтан билікте болған кезде жоғары лауазымның қорғаушысы, жомарттылықтың құралы Молла Жийан Мырза-Башидың шапағаты мен мархаматты назарынан берекелі Хазрат Сұлтан әл-'Әрифин қаласында жазылып бітті» деген жазба бар (п. 311[a]) [8, 99 б.]. Колофондағы шағын мәлімет Қоқан хандығы тұсында біршама қолжазбалардың арнайы тапсырыспен жазылғандығы туралы деректі дәлелдей түседі. Сондай-ақ Түркістанда табылған немесе Түркістанда жазылған деп көрсетілген қолжазбалар мен қоқандық көшіруші не тапсырыс берушілер арасында тығыз байланыс болғанын аңғаруға болады. Осы орайда Қазақстанның оңтүстік аймақтары (Шымкент, Түркістан, Сайрам, Тараз) 1815-1864 жылдар аралығында Қоқан хандығына (1709-1876) қарағандығын айта кеткен жөн [9, 320–345 б.]. Ал шифры 534 қолжазбаның (Диуан-и Науа'и) ішінде «Түркістанда табылды» деген жазу кездеседі [10, 114 б.]. Бұл қолжазба кітап та Қ. Қожықовтың іссапары кезінде қолға түскен қолжазбалардың бірі болуы мүмкін.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында көшірілген немесе уақф етілген қолжазбалардан басқа Қожа Ахмет Ясауидың тікелей өзіне немесе хикметтеріне қатысты қолжазбалар да кездеседі. Олардың ішінде мына қолжазбаларды атап көрсетуге болады. 1. Парсы тіліндегі қолжазбалардың ішінде "Мираж ан-наби" шығармасы бар. Осы қолжазбаның соңында Қожа Ахмет Ясауидың бірнеше хикметі жазылған. Ал, сопылық тақырыбына жазылған Ваиз Кашифидың (910/1504) "Рашахат" шығармасының соңында Қожа Ахмет Ясауидың "Манақибы" бар. "Манақиб" негізгі шығарманың соңғы парақтарына жазылған және одан тыс жеке ұзын бір парақ қағазға көшірілген нұсқасы бүктелген күйде қолжазбаның ішіне салынған. Мәтіннің соңындағы "Манақиб" пен жеке параққа көшірілген "Манақиб" мәтіні салыстырылды және екі мәтінің бір екені анықталды (8, 101 б.). ҚР Ұлттық кітапханасы қолжазбалар қорында парсы тіліндегі қолжазбалардың ішінде араб тілінде жазылған бір қолжазба бар. Бұл қолжазбаны әуелгі басты парсы тіліндегі қолжазба деп ойласа керек. Бұл қолжазбаның аты жоқ, бірақ мағынасына қарап пәтуалар жинағы екенін аңғаруға болады. Бұл қолжазбаның соңында маригинал жазба бар. Жазбада: "Түркістандық Дамла Мұса Қожаның мүлкі" деп жазылған. Демек, түркістандық молдалардың иелігінде болған қолжазбалардың біразы Алматы қаласына экспедиция кезінде немесе басқа жағдайда келгені туралы мәлімет беки түседі.

2. Ғылым ордасы Орталық ғылыми кітапхананың қолжазбалар қорында сақталатын қолжазбалар ішінде де Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен Түркістан қаласына қатысы бар қолжазбалар анықталды. Егер ҚР Ұлтық кітапханасында Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында көшірілген қолжазбалар мен Түркістанда табылған қолжазбалар анықталса, Орталық ғылыми кітапханада Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақф етілген қолжазбалар табылды.

Орталық ғылыми кітапхана қорында сақталатын парсы тіліндегі қолжазбалардың ішінде Түркістанда көшірілген бірер қолжазба бар. Оның бірі - "Салат-и Масуди" шығармасы. Орталық ғылыми кітапхана қорында "Салат-и Масуди" шығармасының үш түрлі нұсқасы бар және үшеуінің де өзіндік ерекшеліктері бар. Біріншісінің көлемі ерекше үлкен: 51х31 см.,

қалыңдығы: 6,5 см, ал салмағы: 5700 гр. Қолжазбаның сыртына “Түркістан нахиясында” деп жазылған (PS 310). Қолжазбаның ішінде сопақ төрт бұрышты мөр бар. Мөрдегі жазу: “Малла-бек ибн Шир-Мухаммед-хан уақф кәрде бе-Хазрат Султан, 1272”. Яғни, Малла-Бек ибн Шир-Мұхаммед-хан Хазрет Сұлтан әл-Әрифинге (кесенесіне) уақф жасады, 1272/1855, деп жазылған. Қолжазбаның басы мен соңғы парағында кейіннен жазылған мәлімет бар. Біріншісі: “1398 жыл 25 майда Қожа Исматулла Қожаоғлыдан алынды. Хижри жыл санауы бойынша 1318 Түркістан ауданының (нахиясының) мухассибі Садық Махдум Молда Фахраддин Марсум-и Туркестан ал-Йасави (п. 1[а])”. Екінші жазба - “1938 жылы 25 майда Түркістан шахарында Ерназар колхозында (?) Төретөбе шахарында Қожа Исматулла Қожаоғлыдан алынды. Нураддин Қожа Сұлтан Қожаоғлының үйінде бірқанша мұсылмандар құзырында (п. 510[б])”. Бұл мәлімет бізге бірнеше мәселені анықтауға мүмкіндік береді. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақфқа берілгенін растайтын Малла-бек ибн Шир-Мұхаммед-ханның мөрі “Салат-и яМасуди” қолжазбасының басынан аяғына дейін көптеген беттеріне қойылған. Әсіресе, бір бөлімі бітіп, екінші бөлімі басталатын беттерге мөр екі-үш реттен басылған. Қала берді жаңа тараулар басталған беттерде вақф (وقف) деп жазылған.

“Салат-и Масуди” шығармасының екінші нұсқасы бар (РМ 2092). Көшіруші - Молла Шахабаддин Ходжа ибн Тұрсын Ходжа Ишан Мұхаммед Құрғани, көшірілген жылы 1267/1850 зул-хиджа айы жұма күні, көшірілген жері Махмал-Құрған. Махмал-Құрған жері Ферғана алқабында Қоқан хандығының құрамында болған тарихи ауыл немесе бекіністің аты. Бұл қолжазба да Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақфқа берілген. Уақфқа берілгенін растайтын мөрлерді жіне жазуды қолжазбаның бірнеше парағына жазылған “вақф” деп жазылған сөздер растайды. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақфқа берген адам Хазрет Султан әл-Әрифинның ұрпағынан болып келетін Қожа Нимат екендігі туралы жазылған: “Бұл кітапты Хазрет Сұлтан әл-әрифиннің ұрпағы болып келетін Қожа Нимат уақф етті, ешкімнің оған тиісуіне болмайды” (п. 1[б], п. 2[б]) [این کتاب وقفی الاود حضرت سلطان العارفین کسی دخل و تعرض نمی تواند کردن]. Бұдан басқа осы қолжазбаның колофонында тағы бір құнды мәлімет бар: “Бұл шығарма Хақан ибн Хақан Худайар-хан уа ал-наами ханның тұсында Махмал-Құрған ауылында жазылды”. Ары қарай дұға бар (п. 356[б]) (خدایارخان ولنعمی). Худояр хан (1835-1886) Қоқан хандығының он бірінші ханы және ол 1845-1875 жылдар аралығында билікте болды. Худайар-ханның билікте болған кезі Қоқан хандығының тарихындағы ең ауыр кезең болып саналады. Бірақ соған қарамастан Худайар-хан білім мен ғылымға көңіл бөлгендігімен танылған. Соның бір көрінісі ретінде Худайар-ханның араб, парсы және түркі тілдеріндегі қолжазбаларды қайта көшіруге, аударуға және сақтауға көңіл бөлген. Худайар-ханның сарайында көптеген ғалымдар мен каллиграфтар жұмыс істеген. Қолымыздағы “Салат-и Масуди” шығармасының көшірілген жылы 1267/1850 жыл. Худайар-ханның билікке үш рет келіп, үш рет кеткенін ескергенде қиыншылықтарға қарамастан әдеби-ғылыми жұмыстармен айналысқандығын байқауға болады. Қоқан хандарының бүгінгі Қазақстанның оңтүстік территорияларының біршамасына билік жүргізгені туралы отандық ғалым Т.Қ. Бейсембиев жан-жақты жазған. Ол түпнұсқа дереккөздерге сүйене отырып бүгінгі Қызылордаға дейінгі оңтүстік аймақтардың Қоқан хандығына қарағандығын жазады [11, 45–58 б.].

Орталық ғылыми кітапхананың қолжазбалар коллекциясында Түркістан қаласында түркістандық көшірушінің қолымен көшірілген тағы бір қолжазба бар. Ол шығарманың аты - “Шарх-и ақаид” (РМ 365). Бұл қолжазбаны көшірген - Тұрсын Мұхаммед Түркістани, көшірілген жылы 1301/1883 рамазан айы. Көшірілген жері Түркістан. Қолжазбаның колофонының жанында үш мөр бар (п. 126[б]). Мөрлердің көлемі мен жазуларына қарап үш мөрдің бір екендігі анықталды. Мөрдегі жазулар өшіп кеткен. Бірінші мөрдің жанында былай деп жазылған: “Ушбу кітаб - Мулла Нуман-бек кітабы, 1883-жыл”. Екінші мөр мен үшінші мөрдің ортасында: “Мулла Мархумоғлы Иман Молла Тұрсын Мұхаммед дамла йаздырып тұр”. Соңғы мөр иесі мен көшірушінің бір екенін мөрдегі мәлімет айғақтайды. Түркістанға қатысы бар тағы бір қолжазба табылды. Оның аты - “Мирадж-нама” (РМ 382). Осы қолжазбаның алғашқы парағында Мұхаммед Әли Қожа ибн Омар Қожа Туркестани деген есім жазылған және оның астына екі рубаи көлденеңнен жазылған. Мұхаммед Әли Қожа ибн Омар Қожа Туркестанидың қожалар әулетінен екені ныспысынан белгілі, бірақ одан басқа бұл адам туралы мәлімет кездеспеді.

Қорытынды. Көріп тұрғанымыздай Түркістан жерінде көшірілген немесе Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақфқа берілген қолжазбалар аз да болса табылып жатыр. ҚР Ұлттық кітапханасы мен Ғылым ордасы Орталық ғылыми кітапханасының қолжазбалар қорына жасаған кішігірім зерттеу нәтижесінде тақырыбымызға тікелей қатысы бар бірнеше қолжазбаны анықтау мүмкін болды. Алдағы уақытта аталмыш қорларды зерттеу барысында Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен Түркістан қаласына және аймағына қатысты қолжазбалар саны артады деген ойдамыз. Зерттеу нәтижелері көрсеткендей осы уақытқа дейін Түркістанға қатысы бар қолжазбаларды төрт түрлі топқа бөлуге болады: 1. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында жазылған қолжазбалар; 2. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақф етілген қолжазбалар; 3. Түркістанда көшірілген және түркістандық көшірушілердің қолымен көшірген қолжазбалар; 4. Бос парақтарға немесе қолжазбаның басы мен соңындағы парақтарға Қожа Ахмет Ясауидың бірнеше хикметтері жазылған қолжазбалар. Зерттеу жұмысымызды қорытындылай келе, төмендегідей нәтижелерге қол жеткіземіз: 1. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі жанында қолжазбаларды көшіру үлкен құрметті әрі мәртебеге ие жұмыс болған; 2. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне уақф жасау дәстүрі қалыптасқан. Уақф жасалатын қолжазбалар араб, парсы не түркі тілінде болуы мүмкін. 3. Түркістандық көшірушілер мектебі болған. Оған көшірушілердің нышысындағы түркістандық деген атаулар дәлел болады. 4. Түркістан ислам әлемінің бөлінбес бір бөлігі. Демек Түркістан қаласын қолжазба жазудың, көшірудің, ғылым мен білімнің үлкен орталығы болды деп айтуға толық негіз бар. Алдағы уақытта түркістандық мұқабашылар, каллиграфтар және авторлар туралы мәліметіміз толыға түседі деген ойдамыз.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1.Қожа Ахмет Ясауи кесенесі = Мавзолей Ходжа Ахмета Ясави = Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi : альбом-кітап / құраст.: Ә. Қ. Муминов, С. Моллақанағатұлы, Б. Қорғанбек және т.б. Алматы : «Эффект» ЖШС, 2009. – 14-15 бб.

2.Дулатов М. Хазірет Сұлтан // «Қазақ» газеті. – 1913. – № 37, 38.

3.Семенов А. А. Мечеть Ходжа Ахмеда Ясеви в г. Туркестане // Известия Туркестанского отдела Русского географического общества. Т. 14. Ташкент, 1923. – С. 121-130.

4.Массон М. Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви / М. Е. Массон. Ташкент: Средазкомстарис, 1930. – 24 с.

5.https://azretsultan.kz/orta-asyrly-kitaphana-b-lmesi-zhajly-derekter/

6.Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасының тарихы. 1-том. Алматы: Өнер, 2011. – 156-157 б.

7.Муминов А.К. Древние Кораны Казахстана. “Сирек кітаптар мен қолжазбалардың ғылымдары орны мен маңызы” атты дөңгелек үстел материалдары. Алматы: Ғылым ордасы, 2013. - 19-20 б.

8.Абдулло, С. Камаледдини, Б. Каталог рукописных книг на персидском языке: из собрания Национальной библиотеки Республики Казахстан / Отв.ред. С. Абдулло; сост.: С. Абдулло, С.М. Бакир Камалкддини; пред. С. Абдулло. Алматы: “Дайк-Пресс”. - С. 31; С. 103.

9.Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін) : 5 томдық. Т. 3 : (XVIII ғ. соңы XIX ғ. 60-жылдары). Алматы : «Атамұра», 2010. – 320–345 бб.

10.Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасы қорындағы түркі тіліндегі қолжазбалардың каталогы. Жауапты редактор: Ә.Қ. Муминов; құрастырушы Ғ.Ә. Қамбарбекова; библиографиясын қараған: Г.М. Абикова. – Алматы: Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасы ; ИРСИКА, ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институты, 2026. - 114 б.

11.Бейсембиев Т. К. Кокандская историография: Исследование по терминологии исторических источников / Т. К. Бейсембиев. Алматы : Print-S, 2009. – С. 45–58.

НАСЛЕДИЕ ЯССАВИ В БИБЛИОТЕКЕ УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН УЗБЕКИСТАНА: НОВЫЕ РУКОПИСИ, ТОЛКОВАНИЕ И АНАЛИЗ

YASAWI HERITAGE IN THE LIBRARY OF THE MUSLIM BOARD OF UZBEKISTAN: NEW MANUSCRIPTS, INTERPRETATION, AND ANALYSIS

Марям Маликовна Ишмухамедова[1]
Maryam Malikovna Ishmukhamedova[2]

Рукописи, содержащие мудрые изречения Ахмада Яссави, хранятся как за рубежом, так и в различных научных учреждениях Узбекистана: в трёх фондах Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, Международной исламской академии, Государственном музее литературы имени Алишера Навои, библиотеке Управления мусульман Узбекистана и Центре исламской цивилизации. В настоящем докладе рассматриваются рукописи, содержащие произведения Яссави, которые хранятся в библиотеке Управления мусульман Узбекистана. Данные рукописи впервые получают научное описание и представляются научной общественности. К ним относятся следующие:

1.Рукопись за номером 397

Одна из обычных, неполных рукописей. Мудрые изречения Яссави переписаны вперемежку со следующими произведениями: стихотворениями Машраба, произведениями Хувайдо и Шамсиддина Узганди, «Джухуднаме», а также отрывками из тюркских повествований.

Дата переписки рукописи неизвестна. Судя по внешним признакам, она относится к началу XX века.

Рукопись выполнена на бумаге фабричного производства бледными чёрными чернилами небрежным почерком насталик. Текст расположен в один столбец, по тринадцать строк на странице. Имеются пайгиры (кустоды).

В качестве переплёта рукописи использована обложка современной книги.

Начало (имеющийся лист 2[а]):

انداغ عالم ایکی کوزی کریان بولور
قرآن اوقوب نالان حقدین قورقوب یا بولور

Начала и конца нет.

На листе 147[б] имеется колофон, содержащий следующую запись:

تمت الکتاب بعون الملك الوهاب
کمینه خاجی ذاکر نعمت بای اوغلی دور
شد بتوفیق خدای لا ینام این کتاب
روزی جمعه تمام

Таким образом, переписчиком рукописи является Ходжи Закир, сын Неъматбая.

Конец (лист 104[а]):

معراج اوزره حق مصطفی روحوم کوردی
اول سببدین آلمیش اوجده یرکا کیردیم

Рукопись ветхая. Начальный лист отделился от переплёта. Имеются также листы с размазанным текстом. На отдельных листах текст зачёркнут чёрным карандашом.

Размеры: 22 × 17 см. Объём: 147 листов.

2. Рукопись за номером 1730

Одна из обычных, ветхих, не имеющих художественного оформления рукописей.

[1] Ташкентский государственный университет востоковедения, Республика Узбекистан, доцент, кандидат филологических наук; E-mail: eshmuhammedovamaryam@gmail.com; ORCID iD 0009-0004-3552-8232

[2] Tashkent State University of Oriental Studies, Republic of Uzbekistan, Associate Professor, Candidate of Philological Sciences.

Рукопись переписана на восточной бумаге изящным почерком насталик. Основной текст выполнен чёрными чернилами, заглавия – красными.

Текст расположен в один столбец, по тринадцать строк на странице.

Начало (лист 2[а]):

بر قوليدين قيتمكان سرين هركيز ايتمكان
غافل بولوب ياتمكان ابا بكر صديق دور

Хикматы Яссави переписаны вместе с произведениями Кул Темури, Кул Абди, Худайдода, Кул Сулаймана и Асада.

На листе 131[б] имеется колофон, содержащий следующую запись:

تمت الكتاب بعون الملک وهاب
يا وهاب يا وهاب يا وهاب
تمت اين كتاب روز سه شنبه شد بتوفيق
خداي لا ينام

После колофона, начиная с листа 132[а], помещены также произведения Хазини, Машраба, Халиса и Неъматуллаха, переписанные другими почерками, принадлежащими второму и третьему переписчикам.

Наблюдаются также различия в характере письма и расположении текста: строки написаны наклонно, в направлении снизу вверх. Текст этой части расположен в два столбца, по четырнадцать строк в каждом.

Начиная с листа 163[а], произведения Яссави переписаны рукой ещё одного переписчика. Вслед за произведениями великого наставника помещены стихотворения представителей нашей классической литературы.

Таким образом, произведения Яссави представлены в данной рукописи в трёх частях, переписанных тремя разными переписчиками. Иными словами, под одним переплётом объединены три книги.

Дата переписки и имена переписчиков неизвестны. Судя по внешним признакам, рукопись относится к XIX веку.

Первоначальный восточный переплёт изготовлен из картона и украшен тиснёным орнаментом.

Конец (лист 186[а]):

خواجه احمد قيده سن قلوق برله بنده سن
پند آلماس شرمنده سن بو زمانه شيخلاري

Поля рукописи были использованы в следующих целях:

1.Ошибочно написанные слова в основном тексте зачёркнуты, а их исправленные варианты приведены на полях.

2.Пропущенные в основном тексте слова восполнены на полях с помощью соответствующих условных знаков.

3.На отдельных листах текст произведения переписан как в основной части страницы, так и на полях. При этом на одних листах текст расположен упорядоченно, на других – бессистемно.

Рукопись ветхая, начало утрачено. Имеются также листы, повреждённые жидкостью, вследствие чего текст на них не поддаётся прочтению.

Размеры: 25,5 × 14,5 см. Объём: 190 листов.

3. Рукопись за номером 1792

Обычная, без художественного оформления, содержащая исключительно произведения Яссави рукопись.

Рукопись выполнена на желтоватой восточной бумаге почерком насталик. Основной текст переписан чёрными чернилами, заглавия и отдельные слова выделены красными чернилами.

Текст расположен в один столбец, по одиннадцать строк на странице.

Имя переписчика и дата переписки неизвестны. Судя по внешним признакам, рукопись относится к XVIII веку.

Первоначальный восточный переплёт изготовлен из картона чёрного цвета и украшен тиснёным орнаментом.

Пайгиры (кустоды) проставлены последовательно.

Начало (лист $1^{б}$, после басмалы):

بسم الله ديب بيان ايلای حكمت ايتيب
طالب لار كا در كوهر ساجتهم منا

Ещё одной отличительной особенностью данной рукописи является количество строк, в которых расположен текст. Как отмечалось выше, текст преимущественно размещён по одиннадцать строк на странице. Однако на отдельных листах пропущенные стихотворные строки восполнены непосредственно в основном тексте. В результате встречаются листы, на которых текст расположен в двенадцать, тринадцать и более строк.

Кроме того, имеются листы, на которых пропущенные в основном тексте слова и стихотворные строки восполнены на полях с помощью соответствующих условных знаков, указывающих на места пропусков. Таким образом, переписчик использовал два способа восполнения пропущенного текста: первый заключался во внесении пропущенных строк непосредственно в основной текст, второй – в их восполнении на полях рукописи.

Обычно в рукописях ошибочно написанные слова или предложения зачёркиваются, а их исправленные варианты приводятся на полях. Однако в рассматриваемой рукописи переписчик использовал и другой способ исправления ошибок: ошибочное слово или предложение зачёркивалось, а исправленный вариант записывался непосредственно над зачёркнутым текстом.

Что касается почерка рукописи, то выше отмечалось, что она написана насталиком. Однако при последовательном просмотре листов можно различить три разновидности почерка: изящный, средней каллиграфической чёткости и небрежный насталик. Тем не менее это не даёт оснований утверждать, что рукопись была переписана тремя разными переписчиками, поскольку во всех трёх случаях прослеживается индивидуальная манера письма одного и того же переписчика. Как правило, при переписывании рукописей использование двух или трёх видов чернил либо двух и более письменных принадлежностей неизбежно отражается на характере почерка. Иными словами, даже если текст переписан одним человеком, внешний облик письма может изменяться. Аналогичная ситуация наблюдается и в данной рукописи: в тех местах, где переписчик использовал другие перья и чернила, заметны изменения в начертании букв и общем характере письма.

Конец (имеющийся $151^{б}$):

يورا كيم هم آلور كفروك اوتار ده
انينك اوجون سنكا زارى قيلورمن

Рукопись имеет незначительные повреждения. Отдельные тетради отделились от корешка переплёта. На обеих внутренних сторонах переплётных обложек карандашом написаны различные слова. Имеется также печать с надписью на арабской графике и кириллице, удостоверяющей принадлежность данной книги библиотеке Управления мусульман Узбекистана.

Некоторые листы повреждены жидкостью. На отдельных листах имеются пятна; встречаются также листы со следами гниения и истлевшими участками. Конец рукописи утрачен.

Размеры: 26,5 × 16,5 см. Объём: 151 лист.

4. Рукопись за номером 1801

Одна из обычных рукописей в виде сборника, не имеющих художественного оформления.

Рукопись переписана на желтоватой восточной бумаге почерком насталик различного качества – от изящного и умеренно аккуратного до небрежного. Основной текст выполнен чёрными чернилами, заглавия – красными.

Текст расположен в один столбец, по пятнадцать строк на странице.

Начало (лист $1^{б}$, после басмалы):

زمانه آخر بولسه ايا دوستلار
تورلوك تورلوك بلا لار قوپار ايرميش

Хикматы Яссави переписаны вместе с отдельными произведениями Кул Сулаймана, Кул Темури, Халиса, Бандаи Саййида и представителей классической литературы.

Дата переписки и имя переписчика неизвестны. Судя по внешним признакам, рукопись относится к XIX веку.

Первоначальный восточный переплёт изготовлен из картона горохово-зелёного цвета и украшен тиснёным орнаментом.

Под одним переплётом объединены несколько книг.

Первая часть (листы $1^{б}$-$23^{б}$) написана изящным почерком насталик. Текст расположен упорядоченно. Пайгиры (кустоды) проставлены последовательно.

Листы первой части рукописи покрыты пятнами. На полях отдельных листов чёрными чернилами сделаны различные записи. На некоторых листах чернила размазаны, вследствие чего отдельные фрагменты текста не поддаются прочтению. В целом эта часть рукописи находится в ветхом состоянии.

Вторая часть начинается с листа $26^{а}$ текстом, переписанным вторым переписчиком. Она открывается очередным мудрым изречением, приписываемым Яссави, начало которого отсутствует, поскольку листы, содержавшие начальную часть изречения, были вырваны. Это подтверждается также пайгирами, которые свидетельствуют о нарушении последовательности листов.

Текст данной части переписан небрежным почерком насталик и расположен в один столбец, по пятнадцать-шестнадцать строк на странице. Начиная с листа $33^{а}$, помещены стихотворения представителей нашей классической литературы, переписанные другими переписчиками почерком насталик.

Рукопись находится в ветхом состоянии.

Третья часть начинается с листа $59^{а}$ и отличается также типом бумаги. Расположение текста неоднородно: встречаются строки, написанные наклонно, текст, расположенный в один столбец по тринадцать строк, а также в два столбца по одиннадцать строк. Текст переписан двумя переписчиками. Кроме того, имеются фрагменты различных произведений, беспорядочно записанные на бумаге фабричного производства. Рукопись находится в ветхом состоянии.

Таким образом, под одним переплётом бессистемно объединены разрозненные фрагменты различных текстов, написанные на бумаге разных видов.

Конец (лист $63^{б}$):

قل لار كور عذابين كورماس بولور
الله ديكيل قل خواجه احمد ياشينك اققاى

Размеры: 26×16. Объём: 78 листов.

5. Рукопись за номером 1809

Одна из обычных рукописей сборника, не имеющих художественного оформления.

Произведения Яссави переписаны вместе с «Васиятнаме он хазрат», стихотворением без указания псевдонима (тахаллуса), «Карбаланаме» без указания псевдонима, произведениями Ашика и Кул Сулаймана, а также отрывками из тюркского повествования.

Начало (лист $16^{а}$ после басмалы):

خوش غايب دين آواز كيلدى قولاغيمغه
ذكر ايت ديدى ذكرين ايتيب يوردوم منا

Рукопись выполнена чёрными чернилами на кокандской бумаге небрежным почерком насталик. Стихотворные строки, содержащие псевдоним (тахаллус), а также заглавия на некоторых листах написаны красными чернилами. На отдельных листах красными чернилами выделен только псевдоним.

Текст расположен в один столбец, по одиннадцать строк на странице. Пайгиры проставлены последовательно.

Переплёт первоначальный, восточного типа, изготовлен из картона горохово-зелёного цвета и украшен тиснёным орнаментом.

В данной рукописи на листах 152[а]-159[а] использован другой вид бумаги – желтоватая кокандская бумага. Кроме того, листы 143[а]-159[б] переписаны вторым переписчиком, причём использованные им чернила также отличаются.

Конец (сохранившийся лист 150[а]):

عاشق بولسانك ... تيك ايچره كوز قانى يوق
محبت نى شوقى برلا جان برماسه

Рукопись находится в ветхом состоянии. На отдельных листах имеются пятна. Встречаются также листы с размазанными чернилами, а также с пометами, сделанными чёрным карандашом как на полях, так и в основном тексте.

В колофоне (лист 151[б]) содержится следующая запись:

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب
اين كتاب حكمت

Размеры: 26×15, объём: 151 лист.

6. Рукопись за номером 2503

Одна из обычных рукописей сборника. Мудрые изречения Яссави переписаны вместе со следующими произведениями: проповедями на персидском языке, отрывками из тюркских произведений, трактатами по суфизму, «Рисолаи Накшбандия», стихотворениями на персидском языке, «Хазор рисолаи Накшбанд», отрывками из произведений на арабском языке, «Гоз китоб», «Тарикаи давра», а также стихотворениями представителей классической литературы на арабском и персидском языках.

Начало (сохранившийся лист 1[б]):

اوزوم غمليک كوزوم نم ليک جان الم ليک
نجوک علاج قيلار يمنى بلمام دوستلار

Рукопись выполнена почерком насталик на бумаге фабричного производства различных цветов, тетрадных листах и кокандской бумаге. Основной текст написан чёрными чернилами, заглавия – красными.

Текст расположен в один или два столбца, по десять-одиннадцать строк на странице.

Пайгиры проставлены непоследовательно.

Первоначальный восточный переплёт изготовлен из картона горохово-зелёного цвета, имеет верхнюю крышку и украшен тиснёным орнаментом.

Имя переписчика неизвестно. Однако очевидно, что в переписывании рукописи участвовали несколько переписчиков. Об этом свидетельствуют различия в манере письма, палеографических особенностях текста, а также в использованных чернилах.

Каких-либо особых отличительных особенностей данной рукописи не выявлено. В этом списке представлены отдельные хикматы, встречающиеся во многих рукописях «Дивани Хикмат». Новых хикматов не обнаружено.

Конец (лист 406[а]):

دردين تارتيب روز محشر غوغا قيلغيل
درد بولمسه موليم كيمكا شفا قيلور

Начало и конец рукописи утрачены. На отдельных листах имеются пятна, некоторые листы повреждены жидкостью. Отдельные листы отделились от переплёта рукописи.

Размеры: 21×13 см. Объём: 415 листов.

Своеобразие и вместе с тем значимость рассматриваемых рукописей проявляются в следующем. В ходе наших исследований к настоящему времени было изучено около двухсот рукописей, содержащих произведения Яссави. В большинстве из них в качестве заглавия используется слово «Хикмат». В некоторых рукописных сборниках перед началом хикматов Яссави помещены слова «Хикмати султану-л-арифин», обозначающие начало нового произведения, однако в качестве заглавия по-прежнему используется слово «Хикмат». Вместе с тем в рассматриваемых рукописях наблюдается иной подход к оформлению заглавий. Так, в рукописи № 1397 встречаются следующие заглавия:

حكمت
حكمت سلطان احمد يسوي رحمة الله и
حكمت حضرت سلطان العارفين خواجه احمد يسوي

Данное обстоятельство позволяет сделать вывод о том, что обе рукописи были переписаны с другой, ранее неизвестной копии рукописи, которая в настоящее время ещё не выявлена. Ещё одна особенность, связанная с оформлением заглавий и впервые отмеченная нами, обнаружена в рукописи № 1792. Каждое стихотворение Яссави, включённое в данную рукопись, озаглавлено словом «حكمت» («Хикмат»).

Однако его произведение, начинающееся строками:

حكايت ده بيلينك موندا غ كيتور ديلار با با ماچين اول سلطان نى هم ايتورلار

практически во всех рукописях, содержащих произведения поэта, озаглавлено словом «حكمت» («Хикмат»).

В данной рукописи указанное произведение представлено под заглавием «حكايه» («Хикая»). Кроме того, во многих рукописях, содержащих произведения Яссави, его «Мунаджат» озаглавлен как «مناجات» («Мунаджат») или «حكمت» («Хикмат»). В отличие от них, в рассматриваемой рукописи данное произведение имеет заглавие «مناجات حضرت سلطان» («Мунаджат хазрат Султана»). Это также подтверждает, что данная рукопись была переписана с другого, ранее неизвестного рукописного списка.

Произведения Яссави в различные периоды изучались в разном объёме. При этом особенности, присущие рукописи, переписанной в определённый период, обнаруживаются и во всех последующих списках, для которых она послужила основой. В связи с этим следует особо подчеркнуть, что перечисленные особенности также характерны для нового, пока ещё неизвестного рукописного списка.

Обращаясь к ещё одной значимой особенности рассматриваемых рукописей, следует отметить, что, например, в рукописи № 1801 содержится мудрое изречение Яссави, не встречающийся в других рукописях его произведения, со следующим начальным двустишием (листы $185^{б}$-$186^{а}$):

ايشلاري بولور ريا شيخلارين بوزمانه
شيخلاري بوزمانه ايچلاري ؟ مني كير

Кроме того, в данной рукописи «Мунаджат» Яссави представлен в двух версиях (листы $125^{а}$-$127^{а}$ и $127^{а}$-$131^{б}$), тексты которых отличаются друг от друга. Подобное явление также выявлено впервые.

При изучении рукописей, содержащих произведения Яссави, необходимо ещё раз подчеркнуть, что одной из проблем, стоящих перед современным ясавиеведением, является вопрос принадлежности произведений. Актуальность данной проблемы отмечалась и в наших предыдущих исследованиях [Эшмуҳаммедова, 2021.Cilt 5 - Saxı 2. S. 116–132]. В процессе изучения новых рукописей, содержащих произведения Яссави, этот вопрос приобретает ещё большую актуальность. Практически во всех рукописях, включающих произведения Яссави, следующий хикмат представлен как принадлежащий его перу:

كوركان زمان اينانغان ابا بكر صديق دور
اوستون بولوب تيانغان ابا بكر صديق دور
مونكلاشقانده يغلاشقان قللقغه بيل باغلاغان
ايچ بغريني داغلاغان ابا بكر صديق دور
بر قوليدين قايتماغان سرين هركيز ايتماكان
غافل بولوب ياتماغان ابا بكر صديق دور
ايتكان سوزيغه يتكان نفس هوادين كيچكان
حق رسولني بيرك توتقان ابا بكر صديق دور
محمد كا قين اتا قيلغانى يوق هيچ خطا
بوينيغه ساليب بوتا ابا بكر صديق دور
قل خواجه احمد قيل تصديق يار غاريدين قيل تحقيق
عارف ليكده بيل صادق ابا بكر صديق دور

Кроме того, последователи Яссави, создавая произведения в подражание ему, также писали назира (стихотворный отклик) на данный хикмат. Авторство таких произведений, как правило, установлено, поскольку в них указан псевдоним автора; вместе с тем они обладают и своеобразными стилистическими особенностями. Однако в рукописи № 1801 наблюдается иная ситуация. В ней представлены первые десять стихотворных строк указанного хикмата, тогда как вместо одиннадцатой и двенадцатой строк, содержащих псевдоним, приведены следующие строки без псевдонима:

بركتكان شيطان نفس يتكان چين سوزكا ايتكان
دور صديق ابوبكر توتقان برک رسولنى حق

(лист 12[a]).

В данной рукописи встречается ещё несколько хикматов, имеющих подобные текстовые разночтения.

Ещё один пример из них:

ايكينچي سي يار بولغان عدالت ليك عمر دور
مؤمن ليك ده يار بولغان عادلت ليك عمر دور
بلاله اذان ايتوركان شريعت ني بيلدور كان
رسول كونكلين تيندوركان عدالت ليك عمر دور
مكه ايشيكين آچورغان برچه بت ني سيندوغان
دين سوزيني اوقتورغان عدالت ليك عمردور
شريعتني پاس توتقان طريقت نى راست توتقان
حقيقت نى خوب بيلكان عدالت ليك عمر دور
او غلين چارلاب كيتوركان دره اوروب اولتوركان
عادل بولوب يول سورغان عدالت ليك عمر دور
جراح بولوب ياتمغان دين يوليدين قايتماغان
ناحق ايشني ايتماكان عدالت ليك عمر دور
مسكين احمد سن قبل ياد عجزيني سن قيلغيل شاد
خوب سورغاندور عرض داد عدالت ليك عمر دور

Данное произведение практически во всех рукописях представлено как хикмат, принадлежащий Яссави, и состоит из семи бейтов. Однако, в рассматриваемой рукописи этот хикмат начинается со слов (вместо يار приводится в виде ياری)

ايكينچى سى ياری بولغان عدالت ليك عمر دور

Вместо 6-го и 7-го бейтов, завершающих стихотворение, приведены следующие строки:

مسكن غريب قل شريف يازوقينكنى قيلغيل ياد
عادل بولوب سوركيل داد عدالت ليك عمردور

(лист 12[б]), который приписывается как хикмат Кул Шарифа.

Обратим внимание ещё на один хикмат из данной рукописи, имеющий подобные текстовые отличия:

اوچو لانچي يار بولغان عثمان با حيادور
هر نفسده يار بولغان عثمان با حيادور
حق رسول نينك دامادي دينيميزنينك آمادي
بنده لارنينك آزادي عثمان با حيادور
اوقوغاني شاطبي آيت حديث كاتبي
منبر اوزره خاطبى عثمان با حيادور
مناجاتي كوه طور الغانلاري ايكي نور
ايغانلارى برچه در عثمان با حيادور
كوب لار يوردي پياده قويماديلار شهزاده
شهيد بولغاندور انده عثمان با حيادور

Данный хикмат также во всех рукописях, содержащих произведения Яссави, представлен как принадлежащий ему и состоит из шести бейтов. Однако в рукописи № 1801 вместо шестого бейта приведены следующие строки:

مکه ده بار محمد ترکستانده خواجه احمد
یرلقاغای اول احمد عثمان باحیا دور
قل شریف مسکن غریب زاری قیلور یالباریب
حق قبول قیلغایمو دیب عثمان باحیا دور

(лист 12^{б}), который также стал произведением Кул Шарифа.

Обратимся к тексту следующего хикмата, имеющего отличия:

تورتو لانچي يار بولغان شير خدا على دور
هم شير هم نر بولغان شير خدا على دور
ايتكان سوزي رحماني كورسنك يوزي نوراني
كافر لارني قراني شير خدا على دور
همت قورى بيليده موليم يادي كونكليده
ذو الفقاري قوليده شير خدا على دور
مينيب چيقسه دلدله يركه توشار زلزله
كافر لارغه غلغله شير خدا على دور
رحمت قيلغاي بير و بار هرنه قيلسه ايركى بار
خواجه احمد كا مددكار شير خدا على دور

Данный хикмат, начинающийся приведёнными строками и состоящий из пяти бейтов, является одним из известных хикматов, приписываемых Яссави. Он также представлен в рукописи № 1801, однако вместо заключительного, пятого бейта приведены следующие строки:

دين دشمن مقابل قبلدى على نى قاتل
قيلغان هر ايشنى باطل؟ شير خدا على دور
رحم قيلسه بيرو بار هر نه قيلسه ايركى بار
قل شريف كا مددكار شير خدا على دور

(лист 115^{б})

Таким образом, и этот хикмат оказывается приписанным Кул Шарифу.

Хотя, как отмечалось выше, данные хикматы представлены под псевдонимом Кул Шарифа, ни один из перечисленных (приведённых) мудрых изречений не встречается в рукописях, содержащих произведения Кул Шарифа [Маҳмуд ибн Али ас-Саройи, 2025: 448].

Кроме того, существует ещё один известный хикмат, представленный во многих рукописях как произведение, принадлежащее Яссави. Он начинается следующими строками и состоит из двенадцати бейтов:

اون سكيز مينك عالم غه رهبر بولغان محمد
اوتوز اوج مينك اصحابغه رهبر بولغان محمد
يلانكاج آج ليك كا قناعت ليك محمد
عاصي جافي امت كا شفاعت ليك محمد
تونلار ياتيب اويمغان تلاوت ليك محمد
غريب مسكين يتيم كا سخاوت ليك محمد
يولدين ازغان امت كا هدايت ليك محمد
مهيم توسشه هر كيم كا كفايت ليك محمد
ابو جهل لهب كا ملامت ليك محمد
ملامت ني صابوني سلامت ليك محمد
روزه نماز قيلغوچي عبادت ليك محمد
تينماي تسبيح ايتكوچي رياضت ليك محمد
ملعون لعين شيطانغه سياست ليك محمد
شريعت نى يوليغه انابت ليق محمد
طريقت كا راهنما ارادت ليق محمد
حقيقت كه مقتدا اجازت ليك محمد
دعالاري مستجاب اجابت ليك محمد
يمانليق كه يخشي ليك دلالت ليك محمد
توفيق بيركان ظالمغه حلاوتليق محمد
بيش وقت نماز قيلغانده امامت ليك محمد
معراج اشيب بارغانده شهادت ليك محمد
عرش كرسي بازاري عنايت ليك محمد

سكيز بهشت ايكاسي ولايت ليك محمد
مسكين احمد قوليغه كتابت ليك محمد

Данный хикмат также представлен в рукописи № 1801, где он начинается строками (лист 11б):

اون سكيز مينك عالم غه رهبر بولغان محمد

при этом в тексте отсутствуют 17-я строка, а также заключительные 22-я, 23-я и 24-я строки. Вместо последних трёх строк приведена следующая строка (лист 11б):

فرشتهٔ آدم غه سعادت ليك محمد

Таким образом, данный хикмат оказывается одним из произведений, в которых отсутствует псевдоним автора.

В рамках данной статьи мы рассмотрели лишь некоторые из подобных случаев. Исследования в этом направлении продолжаются. Таким образом, очевидно, что рассматриваемые рукописи, хранящиеся в Управлении мусульман Узбекистана, имеют большое научное значение, а их всестороннее и тщательное изучение создаёт предпосылки для правильного решения ряда проблем, стоящих перед современной наукой по изучению творческого наследия Яссави.

Использованная литература

1. “Девони ҳикмат”нинг йиғма-қиёсий матни / тайёрловчи М.Эшмуҳамедова. – Тошкент, 2008.
2. Эшмуҳаммедова М. Бугунги яссавийшуносликдаги долзарб муаммолар // *Milliy Kültür Araştırmaları Dergisi (Mikad)* 2021.Cilt 5 - Sayı 2, S. 116–132.
3. Маҳмуд ибн Али ас-Саройи. Яссавий мактаби шоирлари. – Тошкент: Ўзбекистон, 2025. – 448 б.
4. Абдураҳмон Гўзал. Яссавий “фақрнома”си / Усмонли туркчадан таҳрир ва айрим қисқартиришлар билан ўзбеклаштирувчи: Нодирхон Ҳасан. – Тошкент: Наврўз, 2014.
5. Аҳмад Яссавий. Ҳикматлар / Нашрга тайёрловчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифи Ҳаққулов И. – Тошкент, 1991.
6. Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясеви // Избр. соч. Т. II. Москва, 1961.
7. Демидов С.М. Суфизм в Туркменистане // Эволюция и пережитки. Ашхабад, 1978. – С. 84-89, 156.
8. Исломов, А. “Девони ҳикмат” қўлёзмаларида тил хусусиятлари ва уларнинг таҳлили. – Тошкент: Шарқ, 2023.
9. Келдиев Қ. Туркманистонда Аҳмад Яссавийнинг ўрганилиши. – Тошкент, 2001.
10. Ҳасан Н. Яссавийликка доир манбалар ва “Девони ҳикмат”. Филология фанлари бўйича докторлик (DSc) диссертацияси. – Тошкент, 2017.
11. Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан. Краткий каталог дублетного фонда Т. I. – Ташкент: Фан. 2024. – С. 127, 427, 517, 778, 930, 1059, 1147, 1479, 1538, 1552.
12. Халфаева, З. “Аҳмад Ясавий асарларининг рақамлаштирилиши ва бугунги тадқиқотларга таъсири” // Sharq Tadqiqotlari Jurnali, 2020. №3, – Б. 80–89 б.
13. Хожа Аҳмад Яссавий. Девони ҳикмат (Янги топилган намуналар) / Нашрга тайёрловчи Н.Ҳасан. – Тошкент: Мовароуннаҳр, 2004.
14. Хожа Аҳмад Яссавий. Девони ҳикмат / Тўпловчи ва нашрга тайёрловчилар И.Ҳаққул, Н.Ҳасан. – Тошкент: Мовароуннаҳр. 2006.
15. Ҳаққул, И. Олдингдан оққан сувнинг қадри. 2020. Ziyo.uz.
16. ӨзРFA Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. Түркістан, 2006.
17. ӨзРFA Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. Түркістан, 2006.
18. Эшмуҳамедова М. “Девони ҳикмат”нинг қўлёзмалари. Филол. фанлари номзоди... дисс. – Тошкент, 1995.
19. Эшмуҳамедова М. “Девони ҳикмат” қўлёзмалари. – Тошкент, 2003.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ «ДИУАНИ ХИКМЕТ» ЕҢБЕГІНІҢ ТҮРКІ ТІЛДЕРІНЕ АУДАРЫЛУЫНЫҢ КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕРІ

SOME ISSUES IN THE TRANSLATION OF KHOJA AHMED YASAWI'S DIWAN-I HIKMET INTO TURKIC LANGUAGES

Кеңшілік Тышхан[1]
Kenshilik Tyshkhan[2]

Қожа Ахмет Ясауи мұрасы түркі-мұсылман халықтарының рухани, әдеби және тілдік тарихында айрықша орын алады. Оның «Диуани хикмет» жинағы түркі-шағатай тіліндегі діни-сопылық көзқарастың қалыптасу тарихын зерттеуде маңызды жазба мұра болып саналады. Рухани тарихымызда Ясауи хикметтері мұсылмандық-сопылық танымның алғашқы түркі тіліндегі жәдігерлерінің бірі ретінде алар орны ерекше. Қазіргі Қожа Ахмет Ясауи мұрасын зерделеуде басты тақырыптардың бірі Ясауи еңбектерінің аудармалары болып отыр. Жалпы, Ясауи еңбектерінің тілі жайында нақты дәйек келтіру барынша қиын дүние. Түркиялық зерттеуші Кемал Ерарсланның пікірінше, қазіргі айналымда жүрген Диуани Хикмет нұсқаларындағы хикметтер Қожа Ахмет Ясауидің қолданған тілін көрсетпейтіндігі анық[1]. Әрбір көшірме нұсқада көшірушінің немесе сол кездегі өңірде қолданылған тілдік ерекшеліктерге қарай айтылуы (жазылуы) мәселені тіптен күрделендіргендей. Кейінгі кеңестік жүйеге кірген түркі халықтарының тілдері әліппенің бөлінуіне қарай бөлшектеніп кетті деуге болады. Мысалы, «Диуани хикмет» тілінің ерекшеліктеріне қатысты бұрынғы зерттеулерді саралай отырып, шығарма тіліндегі түркі-шағатайлық ерекшеліктермен қатар қазіргі түркі тілдеріне жақын түсініктердің де бар екенін байқауға болады. Бұл құбылыс аудармашы үшін ерекше сақтықты талап етеді, өйткені белгілі бір сөздің қазіргі қазақ немесе өзбек тіліндегі формасына ұқсастығы оның тарихи кезеңдегі мағынасы да дәл сондай болды дегенді білдірмейді. Сондықтан аударма барысында тарихи-салыстырмалы әдістің маңызы көрінеді. Көне сөздің мағынасын анықтау кезінде оның қазіргі тілдегі қолданысын ғана емес, орта түркілік мәтіндердегі қызметін, морфологиялық құрылымын және контекстік мағынасын салыстыру қажет. Көкшетау нұсқасына жүргізілген зерттеулер де «Диуани-хикмет» мәтінінің фонетикалық және грамматикалық қабаттарын тарихи түркі мәтіндерімен салыстырудың қажеттігін көрсетеді[2]. Алайда мысалы сол дәуірде жазылған Құтты білік еңбегімен Диуани-хикмет арасында мазмұндық тұрғыдан да тілдік тұрғыдан да ерекшеліктерді бар екендігі айтылады. Құтты білікте көбінесе қоғамдық қарым-қатынас, тәртіп туралы жазылса Диуани-хикмет жеке адамның рухани кемелдігіне, сопылық мінезге негізделген еңбек. Сондықтан да оның тілінде мұсылман-парсылық сөздер көбірек орын алған деген пікірлер де айтылады. Бұл Қожа Ахмет Ясауи еңбектерінің бір жағы ерекшелігі деуге болады. Мысал үшін Құтты біліктен бір шумақ келтіретін болсақ:

Байат аты бирлә сөзүг башладым
Төрүтген игитген кечүрген идим! [3]
Алла атымен бастадым сөз әлібін,
Жарылқасын, жаратқан бір тәңірім![4]

Фуад Көпрүлі Диуани хикметтің тіліне қатысты жан-жақты көзқарасын білдіре келе: «Алайда Қазіргі қолымыздағы Диуани-хикмет нұсқасы жайында бұл маңызды еңбектің тілдік мәнін нақты көрсету үшін, басылған немесе кейін жазылған нұсқаларды зерделеу емес, бұл кітаптың өте ескі бір нұсқасын табу немесе бұл мүмкін емес болса Ахмет Ясауидің өскен, хикметтерін жазған ортаның қандай тілде сөйлегендігін зерделеу қажет. Осы тұрғыдан Диуани хикметтің тілі «Құтты білікке» қарағанда көбірек араб және ажам (көбінесе иран жерінде өмір сүретіндерге қатысты қолданылған) сөздерімен аралас болуы заңды болар еді» [5,228 б.]. Бұл пікірмен келіспеуге болмайды. «Диуани-хикметтің» аударма мәселесін зерттеудің күрделілігі

[1] Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, доцент, филология ғылымдарының кандидаты; Kenshilik76@gmail.com ORCID:0000-0001-6349-4157 ID:57223153169
[2] L.N. Gumilyov Eurasian National University, Associate Professor, Candidate of Philological Sciences.

де осыдан басталады. Аудармашы тек көне мәтіндегі сөздердің қазіргі тілдегі баламасын табумен шектелмейді. Ол ең алдымен қандай қолжазба нұсқасымен жұмыс істеп отырғанын, сол нұсқаның тілдік ерекшелігін, кейінгі көшірушілердің ықпалын және шығармадағы діни-сопылық ұғымдардың тарихи мағынасын анықтауы тиіс. Демек, «Диуани хикметті» аудару бір тілден екінші тілге қарапайым сөз алмастыру емес, мәтінтану, тарихи тіл білімі, әдебиеттану және аударматанудың тоғысында жүзеге асатын күрделі ғылыми үдеріс.

Түркі-шағатай тілі тіл ретінде толық өзгермегенімен сөздің қолданысы, жазылуы, мағынасына қатысты көп өзгерістер болғаны аян. Тіпті қарапайым құлпытастардағы жазулардың өзінде ғасырлар арасында үлкен қолданыс айырмашылықтары байқалып жатады жатады. Зерттеуші Ислам Жеменей Диуани Хикметтегі сөздерді төрт топқа бөліп зерделеуге болатындығын айтады. 1. Бірінші то түркі тілінің ежелгі сөздері. 2. Түркі сөздерінің екінші тобы, барлық түркі халықтар ортақтаса қазіргі заманға дейін қолданып келеді. 3. Түркі сөздерінің үшінші тобы –«тіркес сөздер». 4. Түркі сөздерінің төртінші тобы: өзге тілден еніп түркіленіп (қазақыланып) кеткен сөздер [6, 141 б.]. Автор осы көзқарастарының жалғасында: « خواجه ليكغه : қожа+лық+қа (хаже-лық+қа): «хаже» парсы сөзі. Ұлық, төре, ауылнай, отбасы, бай, бас уәзір сынды мағынада парсы әдебиетінде қолданылады. Қазақ тілінде «қожа» түрінде жазылып, араб тексті сахабаның руы деп қолданысқа енген. «خواجه مندیب»: қожа+мын+деп (хаже+мін+деп) парсы тілінің жазу таңбасында «уә» түріндені екі таңба «а» болып оқылады. Мәселен: Харезм [6, 143 б.]

Қазіргі кездегі Диуани-Хикмет тіліне келер болсақ, жалпы алғанда түркі-шағатай тілі деп атағанымызбен қыпшақ немесе оғыз диалектісінде жазылған нұсқалар туралы кейбір аудармаларда айтылады. Мәселен, Көкшетау нұсқасының басқа нұсқалардан ерекшелігі ретінде қыпшақ диалектісінде жазылғандығы туралы пікірлер бар. Дегенмен, бұл ақпарат та нақтылауды қажет етеді. Қалай болғанда да әрбір көшіріп жазушы, өзінің кезеңіндегі қолданыста болған сөздерді қосуы немесе өзінің оқығанындай жазуы да мүмкін ықтималдықтардың қатарына жатады. Олай дейтініміз араб графикасындағы түркі-шағатай жазуларының кейінгі жазбаларындағы сөздердің ұқсас оқылуы мәселесі бар.

Енді жоғарыдағы мәселелерге байланысты келесі жағдаяттар туындайды. Қазіргі кезде Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерін сұрыптау, олардың санын айқындау мәселесі бір бөлек, ал түркі тілдеріндегі аудармалардың сапасы да маңызды саналады. Мәселен, Түркиядағы Диуани Хикметке қатысты көлемді зерттеу жүргізген Исмайл Таш: «Жұмысымызда сыни мәтіндерде қолданған негізгі нұсқалар Анатолия өңірінде хатқа түскен. Сол себептен сыни мәтін қалыптастыруда Оғұз Түрікшесінің тілдік ерекшеліктері назарға алынды»[7] дейді. Автор, қазіргі мәтіннің оқылуына қатысты көптеген мәселелерге егжей-тегжейлі тоқтала отырып, тілдік талдау жасайды. Дегенмен, нақты нәтижеге жету оңай болмасы анық.

2000 жылы Тегеранның “әл-Худа” баспасынан шыққан Қуанышбек Қари мен Ғалия Қамбарбекқызының аудармасында “1893 жылы Қазан университетінде жарық көрген Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің татарша аудармасы” негізге алынғандығы айтылады. Бірақ, бұл аудармаларда да өте үлкен айырмашылықтар байқалады. Кітаптың кіріспесінде: “Аталмыш алуандық дегенде, айталық, түпнұсқада Құдай Тағала мағынасын беретін “Сұхбанекем” деген сөз бұрынғы аудармада “Сұбхан Ием” деп қазақшаға икемделсе, біз оны “Сұбханекем” деп алдық” -делінеді. Ал бұл Қожа Ахмет Ясауи заманындағы қолданысты білдірмейді[8]. Мысалы:

سبحان ایگام بیر قطره می قیلسه انعام
ذکر سرنی ایته ایته قیلسه تمام
حور وغلمان جمله ملک انگا غلام
اوچماخ ایچره حریر تونلار بیچار دوستلار

Осы жердегі «سبحان ایگام» сөзін «Сұбханекем» деп оқу сияқты[9]. «Ие» сөзі мен «Еге» сөзі қазірдің өзінде қатар қолданылады.

آلتمیش اوچگا یاشیم یتی اوتّوم غافل
حق امرینی محکم توتمای اوزوم جاهل
روزه نماز قضا قیلیب بولدوم کاهل
یمان ایز لاب یخشیلاردین کیچتیم منا

Алпыс үшке жасым жетті, өттім ғапыл,
Хақ әмірін бекем тұтпай болдым жәһил.

Ораза, намаз қаза қылып болдым кәпір,
Иман іздеп жақсыларға жеттім, міне. Болмаса келесі шумақта:

ایمانیمغه چنگال اوروب قیلدی غمناک
پیر مغان حاضر بول دیب ساچتی تریاک
شیطان لعین مندین قاچیب کیتی بییاک
بحمد الله نور ایمان آچتیم منا

Иманыма қол ұрып, қайғы салды,
Пірмұған әзір бол деп апиын шашты.
Шайтан қарғыс мұндан қашып кете барды,
«Бихамдилла» нұрлы иман аштым, міне,[8, 4 б.]-деп аударылған.

Қазақ тіліндегі Диуани-хикметтердің басым бөлігінде осыған ұқсас аудармалар кездеседі. Демек, тікелей тілді түсіну, немесе тек діни ұғымдарды білу жеткіліксіз екендігі анық. Әрі, өзге түркі тілдеріндегі аудармалармен салыстырғанға қазақша аудармалардың әртүрлілігі байқалады. Немесе:

پیر مغان خدمتیده یوگوروب یوردوم
خدمت قیلیب کوزوم یومای حاضر توردوم
مدد قیلدی عزازیل نی قولاب سوردوم
آندین سونگره قنات قاقیب اوچتیم منا

Осы жердегі «مدد قیلدی عزازیل نی قولاب سوردوم» деген жолдарды әркім өзінше оқиды. Бір аудармада: «Әзәзілдің арбауына қыңбай жүрдім»[6,303 б.] деп аударылған. Болмаса, тым әдебилендіріп:

Пірмұған қызметінде зыр жүгірдім,
Күндіз-түн сәтін білмей бір мігірдің.
Аластап албастыны, тірлігімнің,

Түтіні түзу ұшып қайттым міне [10] түрінде аударылған. Дегенмен өзге түркі тілдес халықтардың тіліне аударылған нұсқаларында да назар аударарлық мәселелер жеткілікті саналады. Бұл көбінесе ұқсас сөздердің әртүрлі мағынада қолданылуынан туындап жатса, кейде қарапайым баламасынан ауытқушылық та көрінеді.

Мысалға татар тілінде:

اون سکیز مینگ عالمغه سرور بولغان محمد
اوتوز اوچ مینک اصحاب غه رهبربولغان محمد
یلانغاچ و آچلیقغه قناعت لیغ محمد
عاصی جافی امت غه شفاعت لیغ محمد

Унсигез мең галамне гиздерүче Мөхәммәд!
Утыз өч мең кешене гиздерүче Мөхәммәд!
Ярлылық һәм ачлыкка канәгать Мөхәммәд!

Күңле саф иманлыга шәфкатьле Мөхәммәд! [11] - деп аударылған. Бұл жерде жалаңаштыжарлылық деп аударса, не түркі тілдерінде ұқсас сөздердің түрлі мағынаға келетіндігін көрсетеді немесе عاصی, جافی сияқты сөздердің дұрыс аударылмай қалғандығын көрсетеді. Яки болмаса түрікше:

سنت ایرمیش کافر بولسه بیرمه آزار
کونگلی قاتیغ دل آزاردین خدا بیزار
الله حقی آنداغ قولغه سجّین تیّار
دانالاردین ایشتیب بو سوز ایدیم منا

Sünnettir kafir de olsa, incitmek kusur, günah!
Katı kalplı gönül kıran, senden müştekidir Allah!
Hak şahittir böyle kula, yeri ateştir maazallah!

Duydum bunu alimlerden söylüyorum işte ben[12] – деп аударылған. Бұл жерде «азар» сөзі кемшілік, күнә сөздерімен аударылған. Тіпті мәтінде жоқ артық «маазаллаһ» сияқты сөздер де қолданылған. Азери тілінде:

عمرینگ آخر بولغوسی دور بیر کون تمام
بو ایش بیرلان بارسانگ اگر دار السلام
حلال قویوب بیگان بولسانگ دایم حرام
عذابی نی باریب آنده تارتماق کیراک

Sonunda bir gün olar, bu fani ömrün tamam,
İmanla göçsən qəbrə, bu yurda denir; «Salam!»
Halalı buraxıb da, dünyada yeyərsən haram,
Orada əzabını gedib də çəkmək gərək,[13]-деп аударылған. Бұл жерде екінші жолдағы « بو ایش بیرلان بارسانگ اگر دار السلام» деген сөздер қате аударылғанға ұқсайды. Себебі, мәтінде кездеспейтін қосымша сөздер қолданылғандығы байқалады. Ал қырғыз тілінде:

آلتميش اوچگا ياشيم يتى اوتّوم غافل
حق امرينى محكم توتماى اوزوم جاهل
روزه نماز قضا قيليب بولدوم كاهل
يمان ايزلاب يخشيلاردين كيچتيم منا

Алтмыш үч жашка жеттим, өттүм билбей,
Ак буйругун билип туруп, көзгө илбей,
Амал кылып, намаз оқуп, жолго кирбей,

Акмак издеп, жақшылардан качтым мына [14],-деген формада аударылған. Демек, мәтіннен ауытқу, болмаса ұйқас үшін мағынадан алшақтау барлық дерлік түркі тілдеріндегі аудармаларға тән құбылыс деуге болады.

Біздің негізгі мақсатымыз қолданыстағы Ясауи хикметтерінің қазақша аудармасының бірізділенуі мәселесі. Ясауи хикметтерінің XIX ғасырдан бастап түрлі түркі тілдеріне аударыла бастағандығы байқалады. Ал қазақ тіліне XX ғасырда аударылған нұсқалар таралды. 1993 жылы М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи аударған нұсқа “1897 жылғы Стамбул нұсқасы” бойынша аударылған. Алайда ол Стамбул немесе Конья нұсқалары 1327/1909 жылы аудырылып Османлыша басылған. Кейінгі көптеген Түркиядағы Ясауи зерттеушілері аталмыш нұсқаларды да негізге алып хикмет аудармаларын жасаған. Түркия сапарында Түркиядағы белгілі Ясауитанушылармен жеке жолығып алғаншқы Диуани-Хикмет нұсқаларының Түркиядағы тарихына қатысты да деректерді жинақтауға тырыстық. Қажы Хасан Шүкри тарапынан аударылған нұсқаның да өзінік ерекшеліктері байқалады. Мәселен, алғашқы хикметтегі «риязат» сөзіне қатысты “رياضتنى قتيغ تارتيب قانلار يوتوب” деген жолды “Риязаты қауи едіп, қанлар иутуб” деп береді. Көп аудармалардағы “қатты тартып” десе, Османлы нұсқасында “қуатты етіп” деп аударылған[15]. Тіпті «Жанды жалдап, қайғы шешіп, қандар жұтып» деп аударылған нұсқалар да бар. Мұндай мысалдар да өте көп. Алдымен аударма мен транскрипцияның арақатынасы мәселесін назарда ұстаған жөн. Сосын аударма мен транскрипцияны шатастырмау. Транскрипция түпнұсқа мәтіндегі сөздер мен ұғымдарды қазіргі графикалық жүйемен көрсетуге бағытталса, аударма олардың мағынасын қазіргі тілде қайта жеткізуді көздейді. Мысалы, ғылыми басылымда алдымен араб графикасындағы мәтін, одан кейін оның ғылыми транскрипциясы, соңында қазіргі қазақ тіліндегі мағыналық аудармасы берілсе, зерттеуші түпнұсқа мен аударма арасындағы айырмашылықты бақылай алады. Ал тек қазіргі қазақ тіліндегі нұсқаны ұсыну кейбір тарихи тілдік ерекшеліктердің жоғалуына әкелуі мүмкін. Бұл бағытта біраз жұмыстар да жасалған. Түркі тілдеріндегі жарық көрген «Қожа Ахмет Ясауи Университеті» тарапынан жарық көрген еңбектерде осы ерекшеліктер басшылыққа алынған. Бір жоғарыдағы мысалдарда аталмыш еңбектерден пайдаландық. Сондықтан болашақтағы қазақша академиялық басылымдардың құрылымы «түпнұсқа транскрипция сөзбе-сөз түсіндірме әдеби аударма терминологиялық түсініктеме» үлгісінде болғаны жөн. Мұндай модель бір жағынан филологқа мәтіннің тілдік құрылымын зерттеуге мүмкіндік берсе, екінші жағынан жалпы оқырманға шығарманың мазмұнын түсінуге жағдай жасайды.

«Диуани хикметті» аударудың ғылыми-әдістемелік принциптері. Жоғарыда қарастырылған мәселелерді жинақтай отырып, «Диуани хикметті» қазіргі түркі тілдеріне аударуда бірнеше принципті басшылыққа алу қажет. Біріншіден, мәтінтанулық принцип сақталуы керек. Аударма нақты қолжазба немесе ғылыми негізделген басылымға сүйенуі және оның дереккөзі міндетті түрде көрсетілуі қажет. Екіншіден, тарихи-лингвистикалық принцип маңызды. Көне сөздердің мағынасын анықтауда олардың қазіргі тілдегі мағынасына ғана сүйенбей, тарихи контекстін ескеру керек. Үшіншіден, терминологиялық принцип қажет. Сопылық ұғымдар мүмкіндігінше тұрақты түрде аударылып, бір терминнің әртүрлі жерде кездейсоқ әртүрлі баламамен берілуіне жол берілмеуі тиіс. Төртіншіден, контекстік принцип

сақталуы қажет. Бір сөздің мағынасы оның сөздіктегі алғашқы мағынасымен ғана анықталмайды; хикметтің жалпы мазмұны мен сопылық контексті де ескерілуі керек. Бесіншіден, поэтикалық принцип назардан тыс қалмауы тиіс. Ұйқас, ырғақ, қайталау, параллелизм және образ жүйесі аударманың көркемдік сапасын анықтайтын маңызды факторлар болып табылады. Ясауи мәтіндеріндегі параллелизм мен қайталама құрылымдардың арнайы зерттелуі де шығарманың стильдік жүйесінің күрделілігін көрсетеді. Алтыншыдан, ғылыми түсіндірме принципі қажет. Қазіргі оқырманға түсініксіз діни, тарихи және мәдени ұғымдарға қысқаша түсініктеме берілгені жөн. Әсіресе «Диуани хикмет» сияқты бірнеше ғасыр бойы әртүрлі тілдік ортада көшірілген шығарма үшін түсіндірме аппараты аударманың ажырамас бөлігі болуы керек.

Тұжырымдап айтқанда Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикмет» еңбегінің түркі тілдеріне аударылуында бірнеше түйінді мәселе бар. Алдымен мәтіннің түпнұсқалығын барынша қазіргі табылған қолжазбалармен салыстыра отырып анықтау мәселесі бар. Еңбектің кейінгі ғасырларда көшірілген көптеген қолжазба нұсқалары бар. Олардың арасында мәтіндік, лексикалық және композициялық айырмашылықтар кездеседі. Сондықтан аудармашы алдымен қай нұсқаны негізге алатынын анықтауы қажет. Екіншіден, тілдік қабаттардың араласуы. Ясауи хикметтерінің тілі қазіргі қазақ, өзбек, түрік, азери, қырғыз, татар және басқа түркі тілдеріне бірден сәйкес келе бермейді. Мәтінде орта түркілік тілдік белгілермен қатар араб және парсы тілдерінен енген сөздер көп кездеседі. Осыған байланысты бір сөздің тарихи мағынасын қазіргі тілдегі мағынасымен сәйкестендіре аудара салу қате түсінікке әкелуі мүмкін. Қазақ, өзбек, түрік және басқа тілдердегі аудармаларда ортақ түркілік лексиканың болуы аударманы жеңілдеткенімен, әр тілдің қазіргі семантикалық нормалары әртүрлі. Мысалы, көне түркі дәуіріндегі белгілі бір сөз қазіргі қазақ тілінде сақталғанымен, оның мағынасы өзгеруі немесе тарылуы мүмкін. Үшіншіден, сопылық, тасаууфи терминдерді аудару мәселесі. Жоғарыда да тоқталғанымыздай «риязат», «нәпсі», «зікір», «мағрифат», «хал», «фана», «ишқ», сияқты ұғымдардың әрқайсысы сопылық дүниетанымда арнайы мағынаға ие. Сондықтан кей жағдайда терминді түпнұсқада сақтау және түсіндірме беру тиімді. Төртіншіден, поэтикалық ерекшелікті сақтау да қажет. «Диуани хикмет» жай діни-философиялық еңбек емес, рухани-әдеби шығарма. Аударма кезінде мағынамен бірге ұйқас, ырғақ, қайталау, дыбыстық үйлесім және бейнелеу мәселесі туындайды. Сөзбе-сөз аударма түпкі мағынаны сақтағанымен, өлеңнің көркемдік әсерін әлсіретуі мүмкін; ал еркін аударма поэтикалық тұрғыдан ұтымды болғанымен, түпнұсқадан алшақтап кетуі ықтимал. Бесіншіден, діни-мәдени контексті назарға алған жөн. Хикметтерді дұрыс түсіну үшін XII ғасырдағы түркі-мұсылман қоғамының дүниетанымын, исламдық терминологияны және сопылық дәстүрді ескеру қажет. Сондықтан «Диуани хикметті» тек тілдік тұрғыдан емес, тарихи, діни-философиялық және әдеби контекстте аудару маңызды.

Қорытындылай айтқанда, қазақ тілі үшін «Диуани хикметтің» орны ерекше, өйткені Ясауи мұрасындағы көптеген сөздер мен тіркестер қазақ тілінің тарихи лексикасымен сабақтас. Сондықтан, қазақша аудармада түпнұсқаға жақын көне сөздерді сақтау белгілі бір дәрежеде маңызды болар. Бірақ, қазіргі оқырманға түсініксіз діни-сопылық терминдерге ғылыми түсініктеме беру қажет. Осы бағытта Түркиялық зерттеуші профессор Исмайл Таш, Өзбекстандық зерттеуші Нодирхон Хасан және т.б. зерттеушілердің қазіргі салыстырмалы жинақтары мен тілдік ерекшеліктерін зерделеу Ясауи хикметтерінің аудармаларының бірізділенуіне өз үлесін қосады деп сенеміз. Қарахан дәуірі жазба әдебиетінің салыстырмалы түрде зерделенуі де бұл мәселеде маңызды қадам саналады. Жалпы алғанда, «Диуани хикметтің» сапалы ғылыми аудармасы үш негізгі талапқа сүйенуі тиіс: сенімді мәтіндік негіз, тарихи-лингвистикалық дәлдік және сопылық-көркемдік мазмұнды сақтау. Осы талаптар біртұтас жүйеде жүзеге асқан жағдайда ғана Ясауи мұрасын қазіргі түркі оқырманына бұрмаламай әрі ғылыми тұрғыдан негізді түрде жеткізуге мүмкіндік туады. Болашақта «Диуани хикметтің» негізгі қолжазба нұсқаларын толық салыстырып, олардың мәтіндік айырмашылықтарын көрсететін көпнұсқалы ғылыми басылым әзірлеу өзекті. Мұндай басылым кейін қазақ, түрік, өзбек, қырғыз, татар, түркімен және басқа да түркі тілдеріндегі жаңа аудармалардың ғылыми негізін күшейтер еді. Бұл бағыттағы зерттеулер Ясауи мұрасын жеке

бір халықтың ғана емес, ортақ түркі әдеби-мәдени, діни-рухани кеңістігінің ескерткіші ретінде тереңірек тануға мүмкіндік берер еді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1.Eraslan, K. «Dîvân-ı Hikmet». TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994. 429–430-бб.
2.Petek, E., Dağıstan, S. «Dîvân-ı Hikmet'in Yeni Bir Nüshası: Kökşetav Nüshası». Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi.
3.Hulya Savran. Kutatgu Biligde Tanrı ve özellikleri. – İstanbul 2010. -31 s.
4.Баласағұн Ж. Құтты білік. Алматы: «Мазмұндама» қоғамдық қоры, 2022. – 12 б.
5.Fuad Köprülü. Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar. –İstanbul 2025. 228 s.
6.Заман мен мәдениет диалогындағы Ясауи мұрасы: гуманистік бағыт-бағдар мен заманауи сын-қатерлер/Халықаралық симпозиум материалдары. –Түркістан 2025. -145 б.
7.İsmail Taş. Divan-i Hikmet.– Стамбул 2026. -65 б.
8.Қожа Ахмет Иасауи. Диуани Хикмет (Даналық кітабы). –Тегеран. «Әл-Худа» 2000. В-бет.
9.Ясауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет. ауд. И.Нұрахметұлы. –Астана, 2016. -11 б.
10.Ясауи Қ.А. Диуани Хикмет. Даналық кітабы. –Астана: «Arman PV baspasy», 2023. – 53 б.
11.Хужа Әхмәт Ясави. Ред. Нәждәт Тосун. – Анкара, 2020. -53 б.
12.Ahmet Yesevi.edit. Necdet Tosun. –Ankara 2026. -73 s.
13.Xoca Əhməd Yasəvi. Redaktör. Necdet Tosun. –Ankara 2018. -105 s.
14.Кожо Ахмат Ясавий. Дивани Хикмат. Которгон: Молдо Сабыр Досбол уулу. –Бишкек, 2019. – 49 б.
15.Tercume-i Ahmet Yesevi. Mütercim Hacı Hasan Şükri. – İstanbul. 1327h. – 6 s.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ РУХАНИ-ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ ЖАҒДАЙЛАРДЫҢ КӨРІНІСІ: ТӘУБЕ,САБЫР ЖӘНЕ РУХАНИ ТАЗАРУ

THE REFLECTION OF SPIRITUAL AND PSYCHOLOGICAL STATES IN THE WORKS OF KHOJA AHMED YASAWI: REPENTANCE, PATIENCE AND SPIRITUAL PURIFICATION

Мухлиса Сайдулақызы Утегенова[1]
Mukhlisa Saidulakyzy Utegenova[2]

Кіріспе

Адамның ішкі әлемі, оның рухани ізденісі, өмірлік қиындықтарға қатынасы және эмоциялық жағдайы, дінтану, философия, әдебиеттану және психология ғылымдарының тоғысындағы маңызды зерттеу бағыттарының бірі болып табылады. Әсіресе діни дүниетаным адамның өміріне мән беріп, оның морольдық таңдауына, қиындықтарды қабылдауына және өзіндік бағалауына ықпал ететін фактор ретінде қарастырылады.

Ислам әлемінде адамның ішкі дүниесіне қатысты мәселелер сопылық әдебиеттерінде ерекше көрініс табады. Сопылық дәстүр адамның сыртқы әрекетімен қатар оның оның ниетіне, жүрек жағдайына, нәпсісіне, рухани тәжірибесіне және Алламен қарым-қатынасына ерекше назар аударады. Осы тұрғыда аталған, сопылық еңбектер адамның рухани-психологиялық жағдайларын тарихи-мәдени контексте зерттеуге мүмкіндік береді.

Түркі халықтарының рухани мәдениетіне Қожа Ахмет Ясауидің шығармашылық мұрасы ерекше әсер етті. Оның есімі түркі-мұсылман әлеміндегі сопылықтың қалыптасуы мен таралуымен тығыз байланысты. Ясауидің хикметтері діни, сопылық және морольдық мазмұнды халыққа түсінікті тілде жеткізуге бағытталған. Зерттеушілер “Диуани хикмет” түркі халықтарының әдебиеті мен рухани мәдениетінің қалыптасуына елеулі ықпал еткенін атап көрсетеді [1, 184-194 бб.].

Қазіргі зерттеулерде Ясауи мұрасы көбіне философия, дінтану, түркітану және әдебиеттану тұрғысынан қарастырылады. Мәселен, Р.С. Тұрсынбек Ясауи хикметтеріндегі имандылық, адамдық мұрат, сопылық идеялар және исламдық тәрбиелерді талдайды [2, 135-137 бб.]. Ал О. Сапашев Ясауи шығармаларымен мен сопылық дәстүрдің қазақ әдебиеті мен әдеби тілінің қалыптасуындағы орнын қарастырды [1, 184-186]. Ясауи дүниетанымының сопылық негіздерін арнайы зерттеген еңбектерде оның рухани кемелділікке, адалдыққа, адамгершілікке, ізгілікке және төзімділікке шақыратын идеялар көрсетіледі [3, 81-84 бб.].

Осы мақалада Қожа Ахмет Ясауидің шығармашылық мұрасындағы тәубе, сабыр және рухани тазару ұғымдары адамның ішкі рухани - психологиялық жағдайларын сипаттайтын негізгі бағыт ретінде қарастырамыз.

Зерттеудің мақсаты - Қожа Ахмет Ясауи еңбектеріндегі тәубе, сабыр және рухани тазару ұғымдарын талдау және олардың адамның рухани-психологиялық жағдайларына әсерін көрсету.

Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы, мәтіндік талдау және дінтанулық интерпритация әдістері қолданылады.

1. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы адамның ішкі әлемі.

Қожа Ахмет Ясауи XII ғасырдағы Орта Азияның діни және рухани өмірінде маңызды орын алған тұлға. Оның шығармашылық мұрасын түркі халықтарының исламдық

[1] Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, “Дін психологиясы” мамандығының 2 курс магистранты, Астана қаласы e-mail: utegenova.mukhlisa@mail.ru

[2] L.N. Gumilyov Eurasian National University, Second-Year Master’s Student in the Religious Psychology program.

дүниетанымының қалыптасуына ықпал етті. Ясауидың “Диуани хикмет” сопылық идеяларды түркі тілдерінде жеткізуімен ерекшеленеді.

Зерттеуде хикметтердің негізгі мақсаттарының бірі тұлғаның діни - моральдық тәрбиесін қалыптастыру болғаны көрсетіледі. С. Тосун “Диуани хикмет” діни-морольдық негіздерді халыққа түсіндіруге бағытталған тәрбиелік еңбек ретінде сипаттайды [4]. Оның мазмұнында Құран мен сүннетке негізделген діни-этикалық ұстаеымдар, адамның рухани жолы және өзін тәрбиелеуі көрініс табады.

Ясауи дүниетанымында адамның рузани әлемін сыртқы әрекеттен бөлек қарастырмайды. Адамның ісі мен сөзі оның ішкі дүниесімен байланыстырады. Сондықтан тұлғаның кемелденуі оның жүрегін тәрбиелеуден, өзінің рухани жағдайына есеп беруімен және нәпсісін бақылауда ұстауынан басталады.

Ясауи хикметтерінде «хикмет» ұғымы тек даналық мағынасында ғана емес, адамның рухани ізденісі, өзін-өзі тануы және сопылық тәжірибесімен байланысты кең мағынада қарастырылады [6, 687–690 бб.].

Ясауи шығармаларындағы адамның ішкі әлемін бірнеше негізгі бағыттар арқылы түсіндіруге болады: жүрек, нәпсі, рух, зікір, сабыр, рухани тазару, ниет және шүкір.

Осылардың ішінде нәпсімен күрес мәселесі маңызды орын алады. Сопылық әлемінде нәпсі адамның рухани дамуына кедергі келтіретін құмарлықтар мен төменгі ұмтылыстардың көрінісі ретінде көрсетіледі. Сондықтан нәпсі тәрбиелеу адамның өзін-өзі жетілдіру жолындағы маңызды алғашқы қадам болып саналады.

Қазіргі психология тұрғысынан бұл құбылысты адамның өзін өзі бақылау, эмоциясын басқару және мінез-құлқын көркем басқару мәселелерімен салыстырып қарастыруға болады. Дегенмен Ясауидегі нәпсі ұғымын қазіргі психологиядағы бір терминмен теңестіру мүмкін емес. Себебі оның мағынасы ең алдымен діни-сопылық дүниетанымға негізделген.

Ясауи дүниетанымының тағы бір ерекшелігі - адамның ішкі өзгерісін бір реттік құбылыс емес, үздіксіз рухани тәрбие ретінде қарастыруынада.

Бұл үрдісте тәубе адамның өз қателігін мойындауына, сабыр рухани жолдағы тұрақтылығына, ал рухани тазару ішкі өзгерістің нәтижесіне айналады.

2. Тәубе - рухани өзгерістің бастауы.

Ислам дүниетанымындағы тәубе адамның жасаған қателігіне өкініп, Аллаға қайта бет бұруын білдіреді. Сопылық әлемінде тәубе тек күнәдан бас тарту ғана емес, адамның өзінің ішкі жағдайын қайта қатарып, рухани бағытын өзертуын айтамыз.

Ясауи хикметтерінде адамның өзіне есеп беруі, дүниелік құндылықтарға сын көзбен қарауы және нәпсімен күресуі маңызды орын алады. Бұл Ясауи еңбектерінде рефлексиялық сипаттардың бар екенін көрсетеді.

Тәубе адамның рухани-психологиялық жағдайы ретінде қарастырғанда оны бірнеше кезеңке бөлеміз.

Бірінші кезең- өзін тану. Бұл кезеңде адам өзінің әрекеттеріне сырттай қарауға тырысады. Ол өзінің әлсіз тұстарын, қателіктерін және ішкі қайшылықтарын анықтайды.

Екінші кезең- қателікті мойындау. Бұл кезеңде адам жауапкершілікті сыртқы факторларға ғана аудармай, өзініңде рөлін түсінуге тырысады.

Үшінші кезең - өкіну және түзелуге ниет ету.

Тәубенің ерекшелігі- оның тек өткенге бағытталмауында. Яғни шынайы тәубе болашаққа бағытталған өзгеріс ниетінде қамтиді.

Төртінші кезең- рухани бағыттың өзгеруі. Ал бұл кезеңде адам өзінің бұрынғы амалдарын ұайта қарастырып, өмір салтын діни моральдық құндылықтарға сәйкестендіруге тырысады.

Осы тұрғыда алғанда тәубенің шарттары, ең алдымен өзін тану, мойындау, өкіну, өзгеріске ниет ету және рухани қайта бағдарлану.

Бұл шарттар қазіргі таңда дін психологиясында адамның діни тәжірибесін зерттеуде өте маңызды орын алады.

Ясауи үшін тәубе адамның Алламен қарым-қатынасын қалпына келтіруге бағытталған рузани тәрбие. Сондықтан оның психологиялық мазмұны діни контекстпен бірге қарастырылады.

Тәубе барысында адам өзінің әлсіздігін мойындайды. Бұл жерде адамның өзін толықтай мінсіз деп қабылдауы емес, керісінше өзінің шектеулі екенін түсінуі маңызды. Сопылық дүниетанымында бұл ұстаным адамдағы тәкәппарлықты төмендетіп, рухани жауапкершілігін арттырады.

Ясауи шығармашылығындағы тәубе ұғымы осылайша адамның өзін-өзі бақылауы мен рухани өзгерісінің бастапқы қадамы ретінде сипатталады.

3. Сабыр- рухани тұрақтылықтың негізі.

Ясауи шығармаларындағы негізгі рухани категориялардың бірі- Сабыр.

Ислам әлемінде сабырды тек қиындыққа үнсіз төзу деп түсіну қате. Сабыр адамның қиындыққа тап болған жағдайда өзінің рухани бағытын сақтау, эмоциясын бақылау және мақсатынан бас тартапау ретінде көрініс табады.

Ясауи дүниетанымында адамның рухани жолы қиындықсыз, сынаұсы болмайды. Рухани ізденісте адам өзінің нәпсісімен, әлдіздіктерімен және дүниелік құмарлықтарымен күреседі.

Осы тұрғыда сабыр адамның рухани тұрақтылығын қамтамасыз етеді.

Сабырдың психологиялық мазмұнын үш түрлі деңгейде көрсетуге болады:

1. Эмоциялық деңгей. Адам ашу, қайғы, қорқыныш сияқты сезімдер пайда болған кезде оны бақылауға тырысады.

2. Мінез-Құлық деңгей. Адам кез келген қиындықтарға қарамай өзінің мақсатына сәйкес әрекет етуді жалеастырады.

3. Рухани деңгей. Адам сынақ жағдайында өзінің діни сенімін және моральдық ұстанымдарын сақтайды.

Бұл үш деңгей бір-бірімен тығыз байланысты.

Ясауи үшін сабыр адамның Аллаға деген сенімімен сабақтас. Сондықтан сабырды қазіргі психологияда “стресске төзімділік” немесе “эмоцияны реттеу” ұғымдарымен толық теңестіруге болмайды. Бірақ бұл ұғымдастыр өзара салыстырып зерттеу жүргізуге болады.

Мысалы, қазіргі психологияда адамның қиын жағдайға бейімделу, өмірлік мағына табу және эмоцияны реттеу зерттеудің негізгі объектілері болып табылады. Дін психологиясы осы процестерге діни сенім мен рухани тәжірибенің ықпалын қарастырады.

Ясауи дүниетанымындағы сабар осы тұрғыдан қызықты зерттеу нысаны болып табылады.

Сабыр адамға бір сәттік эмоция мен саналы шешімнің арасындағы аралықты сақтауға мүмкіндік береді. Адам қиындыққа тап болғанда бірден эмоцияға беріліп әрекет етудің орнына оны қабылдап, ойланып, өзінің құндылықтарына сәйкес жауап беруге тырысады.

Осы мағынада сабыр адамның рухани өзін - өзі реттеуінің бір көрінісі ретінде қарастырылуы мүмкін.

4. Рухани тазару және нәпсімен күрес

Ясауи шығармаларындағы маңызды мәселелердің бірі рухани тазару.

Сопылық дәстүрде рухани тазару адамның жүрегін қызғаншақ, рия, тәкәппарлық, дүниеқұмарлық және басқа да моральдық жағымсыз қасиеттерден арылту үдерісі ретінде түсіндіріледі.

Ясауи шығармаларында адамның ішкі дүниесі мен сыртқы көрінісі арасында айырмашылық болуы мүмкін екені көрсетіледі. Адам сыртқы жағынан діни амалдарды орындағанымен, оның ішкі ниеті мен жүрек жағдайы басқа болуы ықтимал.

Осы жерде рия мәселесі туындайды.

Рияадамның жақсы әрекетті адамдардың мақтауы немесе мойындауы үшін жасауы. Сопылық тұрғыдан қарағанда бұл адамның ниетінің тазалығына қатысты мәселе.

Қазіргі психология тұрғысынан рия мәселесін әлеуметтік мойындалуға қажеттілік, сыртқы бағалауға тәуелділік және өзіндік құндылықты сыртқы пікір арқылы анықтау мәселелерімен салыстыруға болады.

Алайда мұндай салыстырудың шартты екенін ескеру қажет.

Ясауи дүниетанымында рухани тазару ең алдымен Алланың разылығына бағытталған ішкі құндылықтар.

Бұл өзгеріс нәпсімен күрес арқылы жүзеге асады.

Нәпсімен күрес бір сәттік әрекет емес. Ол адамның күнделікті өміріндегі өзін бақылау, дүниеге деген қатынасын қайта қарау және мінезіндегі жағымсыз қасиеттерді түзету үдерісін қамтиды.

Ясауи шығармашылығында рухани кемелдену адамның өзгелерден жоғары тұруымен емес, өзінің нәпсісін жеңуімен өлшенеді.

5. Жүрек ұғысы және рухани-психологиялық жағдай

Ясауи шығармаларында "жүрек" ұғымы ерекше орын алады. Сопылық дүниетанымында жүрек адамның рухани әлемінің орталығы ретінде түсіндіріледі. Сондықтан да жүректің ояуы, жүрек тазалығы, жүректің дүниеге тәуелділігі және жүректің зікірге бейім болуы секілді мәселелер кеңінен қарастырылады.

Ясауи хикметтеріндегі символдық тілдің ерекшеліктерін зерттеген ғалымдар сопылық әдебиетте адамның сезімі мен рухани тәжірибесін жеткізу үшін символдық тәсілдердің кең қолданылатынын атап өткен. [5, 157-160 бб.] .

Қазіргі психологияда жүрек ұғымы эмоция немесе психика ұғымымен тікелей теңестіруге келмейді. Дегенмен ол адамның ішкі рухани әлемін сипаттайтын маңызды бағыт болып табылады.

Ясауи үшін адамның сыртқы әрекеті мен ішкі ниеті өзара сәйкес болуы қажет.

Мысалы, адам жақсылық жасағанмен, оны мақтану үшін жасаса, сыртқы әрекет пен ниет арасында қайшылықтар пайда болады.

Осы тұрғыда рухани тазару адамның сыртқы амалдарын ғана емес, сонымен қатар ниетінде өзгертуге бағытталған. Бұл мәселе қазіргі дін психологиясында діни мотивациямен сәйкес келеді.

Діни әрекеттердің ішкі мотивациясы қандай? Тұлға діни амалдарды не үшін орындайды? Оның амалдарының сыртқы әлеуметтік ортаға әсері қандай? Сенім адамның жеке құндылықтарына қалай әсер етеді?

Бұл сұрақтар Ясауи мұрасын қазіргі дін психологиясы тұрғысынан зерттеудің перспективалық бағыттарын көрсетеді.

6. Тәубе, сабыр және рухани тазарудың өзара байланысы.

Тәубе, сабыр және рухани тазару Ясауи дүниетанымында бір - бірімен тығыз байланыста. Олар адамның рухани өзгеруіне тікелей ықпал етеді.

Адам ең алдымен жасаған өателіктері үшін тәубе етеді, артында кез келген жағдайға сабырмен қарауды үйреніп рухани тазарады. Ал рухани тазарған адам кемелділікке жетеді.

Тәубе- адамның өзінің рухани жағдайын түсінуінен басталады. Ал сабыр- сол өзгеріс жолында тұрақты болуға мүмкіндік берсе, рухани тазару- ұзақ мерзімді рухани тәрбиенің нәтижесінже қалыптасады.

Рухани кемелдену- адамның Аллаға, өзіне және қоршаған ортаға қатынасы.

Бұл процесті дін психологиясы тұрғысынан қарастырған адамның діни тәжірибесі, мінез-құлық және эмоциялық жағдайларымен байланыстыра зерттелуі мүмкін.

Мысалы, тәубе адамның өткен әрекеттеріне рефлексия жасалуымен байланысты болса, сабыр адамның қазіргі қиындықтарды қабылдауымен байланысты. Ал рухани тазару болашаққа бағытталған тұлғалық және құндылықтың өзгерісті қамтиды.

Қорытынды

Қожа Ахмет Ясауи шығармашылық мұрасы түркі-мұсылман руханиятында алатын орны ерекше. Еңбектерінда адамның ішкі дүниесін зерттеу тұрғысында да құнды дереккөз болып табылады.

“Диуани Хикметтегі” тәубе, сабыр және рухани тазару ұғымдары адамның рухани-психологиялық жағдайларын сипаттайтын өзара байланысты бағыттар ретінде көрінеді.

Тәубе- адамның ішкі жағдайын мойындауы, қателігін түсінуі және Аллаға қайта бет бұруы арқылы рухани өзгерістің алғашқы бастауын білдіреді.

Сабыр- сол өзгеріс жолындағы тұрақтылықты қамтасамыз етедін ұғым. Ол адамның кез- келген қиын жағдайда өзінің діни- моральдық бағыттарын сақтауға көмектеседі.

Рухани тазару- адамның ішкі жан дүниесін жүйелі түрде тәрбиелеуінің көрінісі. Ол жүректі тазартуды, ниетті түзетуды, нәпсімен күресіп моральдық қасиеттерді қалыптастыруды қамтиды.

Осы үш ұғымды өзара байланыстыра қарағанда, Ясауи дүниетанымындағы адамның рухани өзгеру моделін шартты түрде көре аламыз. Дегенмен, Ясауи мұрасындағы діни-сопылық ұғымдар қазіргі психологиямен толық теңесиіру дұрыс емес. Оларды тарихи діни контекстін сақтай отыра, дінтанулық, психологиялық тұрғыдан салыстырмалы зерттеу қажет.

Ясауи мұрасындағы рухани тәрбие адамның ішкі дүниесін жетілдірумен, нәпсіні тәрбиелеумен және рухани кемелденуге ұмтылумен тығыз байланысты [7].

Зерттеу нәтижесінде Қожа Ахмет Ясауи шығармаларындағы тәубе, сабыр және рухани тазару адамның рухани тәжірибесін, моральдық өзін-өзі бағалауын, нәпсімен күресін және ішкі өзгерісін түсіндіретін маңызды категориялар екені анықталды.

Осыған байланысты Ясауи мұрасын дін психологиясы тұрғысынан әрі қарай зерттеу исламдық рухани тәжірибенің психологиялық қырларын түсінуге, түркі-мұсылмандық рухани дәстүрдің ерекшеліктерін ғылыми тұрғыдан жүйелеуге және діни тәжірибе мен адамның психологиялық жағдайының байланысын зерттеуге мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Sapashev O. The works of Yasawi and the Sufi movement as the basis of Kazakh literature and literary language // Bulletin of L.N. Gumilyov Eurasian National University. PHILOLOGY Series. – 2024. – №3 (148). – P. 184–194.
2. Тұрысбек Р.С. Қожа Ахмет Ясауи хикметтеріндегі адамдық мұрат пен имандылық негіздері // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы. Филология сериясы. – 2023. – №1 (142). – Б. 134–145.
3. Kopbayeva Z., Abdrasilova G., Beisenbekova G. Қожа Ахмет Ясауи және сопылық дүниетаным // Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi. – 2025. – Cilt 8, Sayı 2. – Б. 81–92.
4. Tosun C. Education in Divan-i Hikmet of Hodja Ahmad Yassawi // Diyanet İlmi Dergi. – 2016. – Vol. 52. – №4.
5. Levent Abul L. Ahmed Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet’inde Sembolik Dil // Diyanet İlmi Dergi. – 2017. – Vol. 53. – №1
6. Zafar A.B. The Concept of Ḥikma in Sufi Lore: A Brief Case Study of Khoja Aḥmad Yasawi’s Divān-ı Ḥikmat // Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2025. – №59.
7. Қожа Ахмет Ясауи және оның хәл ілімі // Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы. – 2025.

СЫР БОЙЫ – ИСЛАМ СӘУЛЕТІНІҢ ТАРИХИ КЕҢІСТІГІ: КӨНЕ КЕСЕНЕЛЕР МЕН МЕШІТ-МЕДРЕСЕЛЕР

SYR DARIA REGION – HISTORICAL SPACE OF ISLAMIC ARCHITECTURE: ANCIENT MAUSOLEUMS AND MOSQUE-MADRASAS

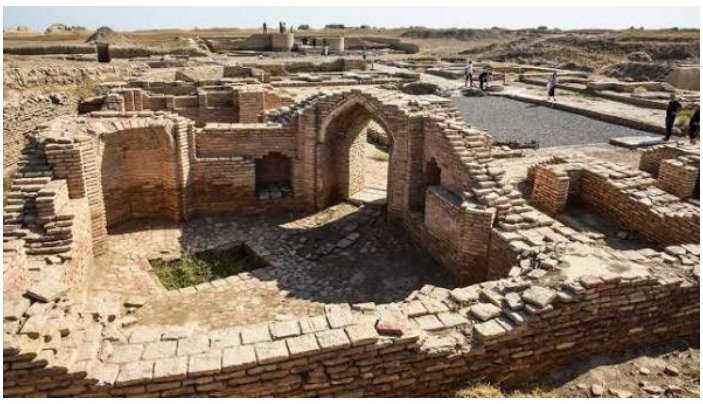
Салтанат Ералиева[1]
Saltanat Eralieva[2]

Кіріспе

Сырдария бойы – Қазақстан аумағындағы көне қалалық мәдениеттің қалыптасуы мен дамуын зерттеуде маңызды тарихи кеңістіктердің бірі. Өзен аңғары суармалы егіншілікке қолайлы табиғи орта қалыптастырса, өзен бойындағы жолдар сауда және мәдени байланыстардың дамуына ықпал етті. Сыр бойындағы ортағасырлық қалалардың Ұлы Жібек жолы жүйесімен байланысы олардың тек экономикалық орталық емес, әртүрлі мәдениеттер тоғысқан кеңістік болғанын көрсетеді [1, 22-39 б.].

Бұл дерекке назар аударсақ, Сыр бойындағы қалалардың маңызын тек сауда қызметімен түсіндіру жеткіліксіз екені байқалады. Керуен жолдары арқылы тауармен қатар адамдардың дүниетанымы, діни түсініктері, көркемдік талғамы және құрылыс тәжірибесі де тараған. Осы тұрғыдан ислам сәулетінің қалыптасуын Сыр бойындағы жалпы қалалық мәдениеттің дамуымен байланыстыра қарастырған жөн.

Отырардың қалаық кеңістігі. Отырар - Сыр бойындағы ортағасырлық қалалардың ішіндегі археологиялық тұрғыдан терең зерттелген ескерткіштердің бірі. Археологиялық зерттеулер қала аумағында тұрғын үйлермен қатар қоғамдық және өндірістік құрылыстардың болғанын көрсетеді [2, 81 б.]. Бұл мәлімет Отырардың қарапайым қоныс деңгейінен әлдеқайда күрделі құрылымға ие болғанын аңғартады. Қаладағы қызметтердің әртүрлі бағытта ұйымдастырылуы оның ортада діни ғимараттардың пайда болуы кездейсоқ құбылыс емес, қаланың ішкі даму заңдылығынан туындаған үдеріс деп есептеуге болады. Отырардың кейінгі ортағасырлық тарихы да қаланың өңіріндегі орнының маңызды болғанын көрсетеді. XIII-XV ғасырлар аралығындағы Отырарға қатысты археологиялық және тарихи материялдар қала өмірінің түрлі саяси өзгерістер жағдайында жалғасқанын көрсетеді [3, 73-89 б.]. Бұл деректерге сүйенсек, Отырар мәдениетінің басты ерекшеліктерінің бірі-тарихи сабақтастық деп айтуға болады. Қаланың саяси жағдайы төзгергенімен, оның қалалық дәстүрлері бірден жойылып кеткен жоқ. Мұндай сабақтастық діни және сәулеттік мәдениеттің де біртіндеп орнығуына жағдай жасаған.



[1] “Әзірет Сұлтан” Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы РМҚК, Ясауитану ғылыми орталығы, Түркістан, Қазақстан, ғылыми қызметкер, дінтану магистрі; E-mail: Sako-117@mail.ru, ORCID iD: https://orcid.org/0009-0006-5311-1291

[2] “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawi Research Center; Turkistan, Republic of Kazakhstan, Researcher, Master in Religious Studies.

Жергілікті құрылыс дәстүрі және ислам сәулеті. Сыр бойындағы ислам сәулетін зерттеген кезде оны тек ислам әлемінен келген дайын архитектуралық үлгілердің нәтижесі ретінде түсіндіру дұрыс емес. Оңтүстік Қазақстандағы отырықшы қоныстар мен қалалардың даму тарихы бұл өңірде исламға дейін де өзіндік құрылыс мәдениетінің қалыптасқанын көрсетеді [4, 114 б.]. Осы деректі талдай отырып, ислам сәулетінің жергілікті ортаға бейімделу үдерісіне ерекше назар аударуға болады. Жаңа діни талаптар бұрыннан қалыптасқан құрылыс тәжірибесімен ұштасып, өңірдің табиғи жағдайына және қолда бар құрылыс материалдарына бейімделген. Сондықтан Сыр бойындағы мешіттер мен кесенелерді мәдени ықпалдастықтың нәтижесі ретінде қарастырған орынды. Бұл ерекшелік әсіресе кірпіш қалау, күмбезді жабындар, ішкі аула жүйесі және сәндік элементтерден байқалады. Яғни сәулет арқылы жергілікті дәстүр мен исламдық мәдениеттің өзара ықпалын көруге болады.

Сауран – діни сәулеттің қалалық кеңістіктегі көрінісі. Сауран қаласының орталық бөлігіндегі Регистан аумағы діни сәулеттің қалалық құрылыммен байланысын айқын көрсетеді. Мұнда Жұма мешіті, медресе және ханака сияқты нысандардың болғаны археологиялық зерттеулер арқылы анықталған [5, 119 б.].Саурандағы бұл нысандардың бір кеңістікте шоғырлануы ерекше мәнге ие. Мешіт, медресе және ханака өз қызметтері жағынан әртүрлі болғанымен, олардың барлығы қаланың қаланың рухани өмірімен байланысты. Демек, Саурандағы діни сәулет жеке ғимараттардың жиынтығы емес, өзара байланысқан рухани орталық ретінде қалыптасқан. Мешіттің негізгі қызметі құлшылық ету болса, медресе білім беру орталығы қвзметін атқарады. Ал ханака діни-рухани тәжірибенің қалыптасуына жағдай жасады. Осы үш нысанның бір кеңістікте орналасуы Сауран қоғамында дін, білім және рухани тәрбие ұғымдарының өзара байланыста болғанын көрсетеді. Қазіргі кезде шетелдік және отандық туристердің көптеп баруы және қызыға тамашалауы да осы себептен. Жүргізілген археологиялық қазба жұмыстары нәтижесінде бұл орындарды Сауран қалашығына барғанда көруге мүмкіндік бар. 2026 жылдың тамыз айында Түркістанға ИКОМОС халықаралық ұйымының вице-президенті Риин Алаталу келген болатын, сапар барысында Сауран қалашығының тарихын таныстыруға бардым және сол кісінің айтқан пікірі бойынша, «Сауран – өте тарихы бай, ортағасырлық құнды қалалардың бірі, әрине жүргізілген археологиялық қазба жұмыстары нәтижесінде анықталған тарихи орындары, керамикалық ыдыстар тағы да басқа құнды жәдігерлердің анықталыуы өте керемет, алайда, Сауран қалашығын әлі толықтай ашылмаған, алдағы уақытта қазба жұмыстарын жүргізуді қажет ететін тарихи орын» - деп айтқан болатын. Демек, бұл халықаралық ұйымның басшысы тарапынан білдірілген пікір ғана емес, жалпы алғанда ғылыми тұрғыдан ғалымдардың пікіріне де сүйенетін болсақ, алдағы уақытта археологиялық жұмыстарды қажет ететін бірден-бір нысан деп есептеуге болады.



Сыр бойындағы қалалардың тарихи-географиялық жағдайын анықтауда араб деректерінің маңызы ерекше. IX-XIII ғасырлардағы жазба мәліметтер Сырдарияның орта және төменгі ағысындағы қалалар мен елді мекендердің аймақтық байланыстарын түсіндіруге мүмкіндік береді [6, 57 б.]. Бұл деректерді археологиялық мәліметтермен салыстырғанда, Сыр

бойының ортағасырлық кезеңде Орталық Азияның саяси және мәдени кеңістігінен тыс қалмағанын көреміз. Керісінше, аймақтағы қалалар әртүрлі бағыттағы байланыстарды қамтамасыз еткен. Сондықтан ислам мәдениетінің таралуын да осындай кең байланыстар жүйесінің бір бөлігі ретінде қарастыруға болады. Жазба деректер мен археологиялық материялдардың өзара толықтырылуы Сыр бойындағы тарихи үдерістерді біржақты түсіндіруден сақтайды.

Сығанақ кесенелері. Сығанақ – Сыр бойындағы ортағасырлық қалалардың ішіндегі саяси және экономикалық маңызы жоғары орталықтардың бірі. Қала аумағындағы некропольдер мен кесенелердің зерттелуі оның мемориялдық сәулетін анықтауға мүмкіндік береді. Сығанақ кесенелеріне жүргізілген зерттеулер олардың құрылыс ерекшеліктерін және сәулеттік шешімдерін нақтылауға мүмкіндік берді [7, 26-43 б.]. Сығанақ кесенелеріне талдау жасағанда, олардың тек жерлеу құрылысы ғана болмағанын аңғаруға болады. Монументалды кесене белгілі бір тұлғаның қоғамдағы мәртебесін, рухани беделін немесе тарихи жадтағы орнын көрсетуге қызмет еткен болуы мүмкін. Кесенелердің құрылысында күйдірілген кірпіштің қолданылуы және сәндік қалау тәсілдері жергілікті құрылыс тәжірибесінің жоғары деңгейін көрсетеді. Бұл жағдай Сыр бойындағы ислам сәулетінің сыртқы үлгілерді жай ғана қайталағанын емес, жергілікті шеберлікпен қайта қалыптастырғанын көрсетеді.



Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Сыр бойындағы исламдық сәулет құрылысын Түркістандағы Қожа Ахмен Ясауи кесенесін қарастырмай толық түсіндіру мүмкін емес. Кесененің кеңістік құрылымы бірнеше функционалдық бөлмелердің бір кешенге біріктірілгенін көрсетеді. Зерттеулер оның даму ерекшеліктеріне және сәулеттік құрылымына арнайы назар аударады [8, 123-130 б.]. Бұл дерекке сүйене отырып, кесенені тек мемориалдық нысан ретінде қабылдау жеткіліксіз деп есептейміз. Оның құрамындағы әртүрлі бөлмелер діни рәсімдермен, зияратпен және қоғамдық қатынастармен байланысты кешенді қызмет атқарған. Осы арқылы сәулет ғимараттың діни мазмұнын ғана емес, адамдардың сол кеңістікті пайдалану тәртібін де ұйымдастырған.

XV-XVII ғасырлардың деректерінде Сырдарияның орта ағысы, дәлірек айтсақ, оның сол жағалауының тар бөлігі және оң жағалауындағы солтүстік-шығыста Қаратаудың таулы жоталарымен, Сайрам қаласынан оңтүстікке, оңтүстік-шығыста Шыршық және Бадам су айырықтарындағы жазықтармен шектесетін кең дала географиялық бір атаумен Түркістан деп аталды [9, 11 б.]. Саяси тұрғыдан XV ғасырда Түркістан атты тарихи аймақ орналасқан Сырдарияның орта ағысы Ақ Орда (1226-1502) құрамында еді. Ақ Орда билеушілері әдетте Сығанақты, кейде Сауранды қоныс етті. Ал Ясы XIV ғасырда шағын қалашық деңгейінде болды. Дешті-Қыпшақ далаларында ислам дінінің кең таралуы, Шыңғыс хан ұрпақтарының исламды қабылдауы Қожа Ахмет Ясауи қабірі жатқан Ясы қаласының мәртебесін өсіре түсті. [10, 11 б.]. Қожа Ахмет Ясауидің алғашқы кесенесінің айналасында жаңа салтанатты құрылыстар пайда болғанын XII-XIV ғасырларға тән сырлы және сырсыз өрнекті

терракоталардың табылуы айғақтайды. Қалада мешіттер мен басқа да діни құрылыстар салынды. Түркістан қаласының мешіттерінің бірінен аса көрікті, оюланып өрнектелген ағаш ұстын табылған. Ұстын бетінде оның жасалған уақыты 1352 жылдың 7-сәуірі деп көрсетіліпті [11, 48 б.].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі эпиграфикалық жазу мәтіндері түпнұсқа күйінде толық жарияланбады. Алғаш рет кесенедегі жазуларды оқып, ашықтап, орыс тіліне аударған М.С.Бекчурин мен П.Н.Ахмеров, Н.И.Веселовский болды. Кеңес үкіметі кезінде М.Е.Массон Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің тарихын түпкілікті зерттеді. Осы кезде ол ғимараттағы кейбір жазбаларды оқуға және аударуға әрекет жасады. А.А.Иванов кесене ішіндегі қола заттардың басым бөлігін мұқият зерттеді. Бетіндегі жазуларды егжей-тегжейлі талдап, орыс тіліне аударып толық ғылыми түсініктемесін берді. Кесенедегі эпиграфикалық жазулардың барлығын қамтитын Б.Т.Тұяқбаеваның арнайы еңбегі жарияланды. Сонымен қатар, Қазақстан аймағы Ресей империясы қол астына өткен соң ескерткіші еуропалықтар көре бастады. Түркістанда 1876 жылы болған француз зерттеушісі Мариде Ужфальви-Бурдон баспасөз бетінде кесенеге тәнті болғанын және оның болашағына алаңдайтынын жазған болатын: «Түркістан кереметі – Әзірет мешіті» деген баға берген. 1872 жылы көп жыл бойы жиналып қалған қоқыстан тазартылып, алғашқы жөндеу жұмысы атқарылды. 1884 жылы ғимарат іргесі қышпен қапталды, мешіт бөлмесінің ауытқи бастаған қабырғалары төрт тіреумен бекітілді, кесене шатыры тазаланып тегістелді, суағарлар жасалды. Сол кезде іштегі қабырғаларға бояп салынған көне өрнек қалдықтары ақталды. Алайда, зеңбіректің оғынан бұзылған күмбездер әлі де жөнделмеді.

XIV ғасырдың соңғы ширегінде Мәураннахр билеушісі Әмір Темір Сырдария бойындағы бір топ жерлерді өзіне қаратты. Олардың әкімдері Отырар қаласында отырды. Ясы қаласы темірліктер тарихнамасында алғаш рет Әмір Темір мен Тоқтамыс хан (1376-1395) арасындағы соғыс барысында аталады. Екі жақ та Сырдариянның орта ағысындағы қалаларды иелену үшін ұзақ соғысады. 1388 жылы Тоқтамыс Сауран қаласына кіре алмаған соң, Ясыны басып алып тонаған. Жергілікті аңыз бойынша Алтын Орда ханы Тоқтамыс жорықтарының бірінде Қожа Ахмет Ясауидің кесенесін және оның айналасында тұратын шайқыларды тонап кетеді. Темір әулие үшін кек алып, оларды талқандайды, тоналған заттарды қайтарады. Қолға түсірілген үлген олжа есебінен Қожа Ахмет Ясауидің қабірі үстінен жаңа алып кесене тұрғызуды бастайды. Сонымен қатар, Әмір Темір Түркістандық әулиені қатты қастерлеген деп жазады В.А.Гордлевский. «Темірлан өмірбаяны» («Малфузат-и Тимури») деген атпен белгілі шығармада Темір Баязид I Йылдырым (1389-1402) сұлтанға қарсы жорыққа аттанар алдында өз мақсатына жетер-жетпесін білмек болған дейді. Осындай ниетпен ол Қожа Ахмет Ясауидің қабіріне барып, әулие хикметтерімен бал аштырған екен. «Бал ашу арқылы мен соғыс барысында қиын жағдайға тап болсам, Қожа Ахмет Ясауидің хикметін оқысам болды, жұмысым алға басатынын білдім. Мен бұл өлең жолдарын жаттап алып, Қайсармен болған ұрыста іштей 70 мәрте айттым да, жеңіске жеттім» деп келтірген. Осы мәліметке де қарайтын болсақ Әмір Темірдің Ясауиді ерекше құрметтегенін көруге болады. Шараф-ад дин Али Иаздидің «Зафар намесі» бойынша 1397 ж. (Хазрет Сахыб Қыран (Темір) Ясы елді мекеніне имам-зада Мұхаммад-и Ханафийа ұрпақтарына жататын шайқы Ахмет Ясауиге зияратқа аттанып кетті және жоғарыдан мейір түскен мазарды қайтадан салғызу үшін бұйрық шығарды [10, 11 б.].

Кесененің қазіргі жағдайына тоқталар болсақ, тәуелсіздік алғалы бері Қазақстан ұлттық мәдени мұраны сақтауда үлкен жұмыстар атқаруда. Егемен ел ретінде Қазақстан Республикасы 1994 жылы әлемдік мәдени және табиғи мұраны қорғау конвенциясына қосылды. Қазақстанның Түркиямен жасаған келісімі бойынша 1993-1995 жылдары түрік мамандары Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің іргесін бекіту жұмыстарын атқарды. Алайда бір себептерге байланысты кесене қабырғалары мен цемент тіреулері арасына гидроизоляция жасалмай қалған. Түрікиің «Вакыф Иншаат фирмасы 1995-2000 жылдары Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің үлкен реставрациясын атқарды. Тағы да бір негізгі жаза кетер жайт, Қазақстан Республикасы тарапынан ЮНЕСКО-ның Әлемдік мұралар тізіміне алғаш ұсынылған ескерткіш – Қожа Ахмет Ясауи кесенесі болды. Әлемдік мұраның комитеті Париж қаласында 2003 жылдың 30 маусым- 5 шілде аралығында болған 27-сессиясында Комитет мүшелерінің бірауыздан қолдауымен Қожа Ахмет Ясауи кесенесін «Әлемдік мұра тізіміне» қосты.

Мешіт-медреселердің рухани қызметі. Сыр бойындағы мешіттер мен медреселердің тарихи маңызы олардың діни қызметімен ғана шектелмейді. Бұл ғимараттар ортағасырлық қалалардың білім беру және қоғамдық өмірінде де маңызды орын алған. Саурандағы мешіт пен медресенің бір кеңістікте орналасуы діни және білім беру қызметтерінің өзара сабақтас болғанын көрсетеді. Мұндай құрылым қаладағы рухани ортаның қалыптасуына ықпал еткен. Медресенің ішкі құрылымына назар аударғанда, оның білім алушылардың тұрақты оқуына және тұруына бейімделгенін көруге болады. Осыдан медресені сол кезеңдегі діни білім беру жүйесінің архитектуралық көрінісі ретінде бағалауға болады. Мешіт пен медресенің қызметін осылайша бірге қарастыру Сыр бойындағы ислам мәдениетінің қоғамдық сипатын түсінуге мүмкіндік береді. Дін жеке адамның сенімімен ғана шектелмей, білім беру мен қоғамдық байланыстардың да бір бөлігіне айналған.

Сыр бойындағы ислам сәулетінің ерекшелігі. Жоғарыда қарастырылған Отырар, Сауран, Сығанақ және Түркістан ескерткіштерін салыстырғанда, олардың арасында ортақ архитектуралық белгілермен қатар жергілікті ерекшеліктер де бар. Отырардан қалалық мәдениеттің күрделі құрылымын көрсек, Саураннан діни ғимараттардың біртұтас ансамбль ретінде ұйымдастырылғанын байқаймыз. Сығанақ кесенелері мемориялдық сәулеттің жергілікті сипатын көрсетсе, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі діни, сәулеттік және көркемдік дәстүрлердің аса жоғары деңгейдегі синтезін танытады. Осы салыстыру негізінде Сыр бойындағы ислам сәулетін бір ғана үлгімен түсіндіру мүмкін емес деген қорытынды жасауға болады. Әр қаладағы архитектуралық шешім оның тарихи жағдайына, әлеуметтік құрылымына және жергілікті құрылыс дәстүріне байланысты қалыптасқан. Тарихи мұраны сақтау мәселесіне келер болсақ, Сыр бойындағы ислам сәулетінің ескерткіштері қазіргі Қазақстанның тарихи-мәдени мұрасының маңызды бөлігін құрайды. Оларды зерттеу ортағасырлық сәулет өнерінің ерекшеліктерін ғана емес, сол дәуірдегі қоғамның рухани өмірін де тануға мүмкіндік береді. Сығанақ кесенелерінің археологиялық зерттелуі ескерткіштерді жеке нысан ретінде ғана емес, олар орналасқан тарихи ортасымен бірге қарастыру қажеттігін көрсетеді [12, 26-43 б.]. Бұл ойды Сауран мен Отырар сияқты ортағасырлық қалаларға да қолдануға болады. Меніңше, тарихи мұраны сақтау барысында жеке мешіт немесе кесенені ғана қорғау жеткіліксіз. Оның тарихи ландшафты, қала құрылымы және археологиялық ортасы да сақталуы қажет. Өйткені ескерткіштің тарихи мағынасы оны қоршаған кеңістікпен бірге толық ашылады.

Қорытындылай келе, Сыр бойындағы ислам сәулеті – бірнеше ғасыр бойы қалыптасқан күрделі тарихи-мәдени үдерістің нәтижесі. Отырар, Сауран, Сығанақ және Түркістан ескерткіштері бұл үдерістің әртүрлі қырларын көрсетеді. Зерттеу барысында қарастырылған деректер ислам сәулетінің Сыр бойында жергілікті құрылыс дәстүрлерімен тығыз байланыста дамығанын көрсетеді. Отырардағы қалалық мәдениет діни институттардың қалыптасуына әлеуметтік орта қалыптастырса, Саурандағы мешіт-медресе кешені дін мен білімнің қалалық кеңістіктегі өзара байланысын танытады. Сығанақ кесенелері мемориалдық сәулеттің өзіндік үлгісі. Ал Қожа Ахмет Ясауи кесенесі исламдық сәулет, түркілік рухани дәстүр және жергілікті көркемдік тәжірибенің барлығын бір ғимарттан көруге болатын құрылыс. Сондықтан, Сыр бойындағы ислам сәулетін жеке мешіттер мен кесенелер тарихы ретінде ғана емес, қала мәдениеті, діни білім, руханият, тарихи жад және жергілікті құрылыс дәстүрлері ретінде де зертеу қажет. Бұл мұраны сақтау мен ғылыми тұрғыдан зерттеу Қазақстанның ортағасырлық тарихын тереңірек түсінуге жол ашады. Сондай-ақ, Сыр бойындағы ескерткіштерді жүйелі түрде деңгей-деңгеймен зерттеу ұлттық мәдени мұраны насихаттау мен келешек ұрпаққа жеткізудің маңызды тетігі болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Байпаков К.М. Средневековые города Казахстана на Велтком Шелковом пути. – Алматы: Ғылым, 1998. – 212 с.
2. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Древний Отрар: топография, стратиграфия, перспективы. – Алма-ата: Наука, 1972.
3. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Отрар в XIII-XV веках. – Алма-Ата: Наука, 1987.
4. Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана. – Алма-Ата, 1958

5. Смагулов Е.А. The Ensemble of the Central Square of Sauran City-Site, 14th-16th centuries // Поволжская археология. – 2016. - №2 (16). – Б. 93-119.
6. Ильясова З.С., Ногаибаева М.Н. IX-XIII ғасырлардағы араб деректеріндегі Сырдарияның орта және төменгі ағысы аймағының тарихи географиясы // ҚазҰУ Хабаршысы. Тарих сериясы. – 2023. - №4 (111). – Б. 45-57.
7. Бахтыбаев М.М., Мургабаев С.С., Сыздықов Б., Арынов Қ. Ортағасырлық Сығанақ қаласының кесенелері // Turkic Studies Journal. – 2025. – Т. 7. - №2. – 43с.
8. Куспангалиев Б.У., Самоилов К.И., Приемец О.Н. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кешенінің кеңістік даму ерекшеліктері // QazBSQA Хабаршысы. Сәулет және құрылыс. – 2024. - №2 (92). – Б. 123-130.
9. Пищулина К.А. Присырдарьинские города и их значение в истории казахских ханств в XV-XVII веках // Казахстан в XV-XVIII веках. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1969, с. 5-49.
10. «Қожа Ахмет Ясауи кесенесі» альбом-кітабы, Ә.Қ.Муминов, М.Б.Қожа, С.Моллақанағатұлы, М.Ж.Сыдықбеков, Ж.М.Нұрбеков. – Алматы: «Эффект» ЖШС, 2013. 208 б., қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде.
11. Пугаченково Г.А. О резных деревянных колоннах XIV- XV вв. в г.Туркестане // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия архитектурная. 1948, вып. 1, с. 40-53.
12. Ногайбекова М.Т., Табыс Т.Б. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің ежелгі глазурін жасау технологиясының ерекшеліктері // QazBSQA Хабаршысы. Сәулет және дизайн. – 2022. - №4 (86). – Б. 35-42.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ РУХАНИ-ЭТИКАЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАМАСЫНДАҒЫ ТӘУБЕ ҰҒЫМЫ

THE CONCEPT OF REPENTANCE (TAWBA) IN THE SPIRITUAL-ETHICAL FRAMEWORK OF KHAJA AHMAD YASAWI

Нұржан Парпиев[1]
Nurzhan Парпиев[2]

Кіріспе

Ислам дүниетанымында адамның рухани кемелденуі оның ішкі жан дүниесін тәрбиелеу, нәпсілік қалауларын реттеу және Жаратушымен байланысын нығайту мәселелерімен тығыз ұштасады. Осы үдерістің маңызды категорияларының бірі – тәубе. Араб тіліндегі «*мауба*» (تَوْبَة) ұғымы жалпы мағынасында қайту, бет бұру мәндерін білдіріп, діни-рухани контексте адамның күнәлі әрекеттен арылып, Аллаға қайта бағытталуын сипаттайды. Сондықтан тәубе тек өткен қателікті мойындау немесе өкініш сезімі емес, адамның рухани бағдарын өзгертіп, мінез-құлқын изгілікке бағыттайын күрделі құбылыс ретінде қарастырылады. Оның мазмұны Құран аяттары мен хадистерде айқындалып, кейінгі исламдық ойлау жүйесінде әртүрлі ғылыми-рухани бағыттар аясында кеңінен түсіндіріледі. Тәубе ұғымының сопылық дүниетанымдағы орны ерекше. Сопылық ілімде адамның рухани жолы жүректі тазарту, нәпсіні тәрбиелеу, дүниелік тәуелділіктен арылу және Аллаға жақындау сатыларымен байланыстырылады. Осы тұрғыдан алғанда, тәубе сопылық тәрбиенің бастапқы әрі маңызды кезеңдерінің бірі саналады. Ол адамның рухани кемшіліктерін танып, оларды түзелтуге ұмтылуынан басталып, тұрақты өзіндік бақылау мен изгі амалға ұласатын өрбу ретінде сипатталады. Мұндай түсінік Орта Азия сопылық дәстүрінің көрнекті өкілі Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығында да айқын көрініс табады. Оның хикметтеріндегі тәубе мәселесі адамның күнәдан арылуы, нәпсісін жеңуі, жүрек тазалығына ұмтылысы және рухани жауапкершілігін сезінуі арқылы білдіріледі. Ясауи үшін адамның рухани өзгерісі оның ішкі сезімімен ғана өлшенбейді, ол нақты мінез-құлық пен амалдан көрініс табуы қажет. Осы ерекшелік тәубені адамның өзін-өзі тәрбиелеуіне ықпал ететін практикалық-этикалық ұстаным ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Ясауи дүниетанымында тәубе арқылы пенде өзінің әлсіздігін мойындап, нәпсі үстемдігінен арылуға және рухани кемелдікке қарай бет бұруға ұмтылады. Ясауидің тәубе туралы түсінігін исламдық рухани ойлау жүйесінің кең аясында зерделеу үшін кейбір классикалық ғалымдардың еңбектеріне жүгіну маңызды. Атап айтқан имам Ғазали тәубені ілім, хал және іс бірлігі негізінде түсіндіріп, адамның күнәні тануы, одан туындайтын нәдаматтің (өкініш) қалыптасуы және оның нақты амалға айналуы арасындағы байланысты көрсетеді.

Сәһл әт-Тустари тәубенің практикалық мазмұнын күнәдан бас тарту, изгілікке ұмтылу, халал рызық және дүниелік игіліктерге қатысты зүһд ұстанымдарымен байланыстырады. Ал әл-Кәффалдың ар-Рази арқылы жеткізілген тұжырымында тәубенің негізгі шарттары күнәні тоқтату, өткен іске өкініш білдіру, қайта оралмауға бекіну және одан сақтану арқылы жүйеленеді. Бұл көзқарасар тәубенің тек ішкі рухани күйі емес, адамның танымы, ерік-жігері және әрекеті арқылы жүзеге асатын жан-жақты процесс екенін көрсетеді.

Зерттеудің өзектілігі – Ясауи көзқарасындағы тәубе концепциясын Құран мен сүннет негіздері және классикалық ислам ойшылдарының пайымдарымен сабақтастықта қарастыру қажеттілігімен айқындалады. Мұндай салыстырмалы талдау Ясауи дүниетанымындағы тәубенің өзіндік ерекшеліктерін анықтаумен қатар оның жалпы исламдық, имани-адамгершілік дәстүрдегі орнын нақтылауға мүмкіндік береді.

Зерттеудің мақсаты – Ясауи хикметтеріндегі тәубе ұғымының мазмұнын ашып, оның рухани тазару, нәпсіні тәрбиелеу, мінез-құлықты жетілдіру және адамды Аллаға жақындату

[1] «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан; E-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-9651-2809

[2] "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawi Research Center, Turkistan, Republic of Kazakhstan, Senior Researcher.

барысында қызметін айқындау болып табылады. Сонымен қатар, Ясауи тұжырымы мен аталған ғалымдардың ғылыми тұжырымдарына сүйене отырып, тәубенің тек жеке діни ұстаным шеңберімен шектелмей, адамның дүниетанымы мен өмір салтын қайта зерделеуге ықпал ететін рухани-этикалық категория тұрғысындағы мәні негізделеді.

Зерттеу әдістері – Зерттеу барысында салыстырмалы-талдау және философиялық этикалық әдістер қолданылады. Осы тәсілдер негізінде «Диуани хикмет» шығармасындағы тәубе ұғымының мазмұндық ерекшеліктері сараланып, оның адамның рухани дүниесі мен діни-этикалық ұстанымдарын қалыптастырудағы рөлі анықталды. Ясауи тұжырымдары Ғазали, Тустари, және Рази еңбектеріндегі тәубе мәселесіне қатысты пайымдармен салыстырылып, олардың мазмұндық байланысы мен ерекшеліктері айқындалды. Зерттеу нәтижесінде тәубенің сопылық дүниетанымдағы орны ғылыми негізде зерделенеді.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы – Ясауидің «Диуани хикмет» шығармасындағы тәубе ұғымының философиялық-этикалық мазмұны жүйелі түрде талданып, оның адамның рухани қалыптасуы мен ішкі өзгерісіндегі мәні айқындалды. Тәубенің Ясауи дүниетанымындағы орны діни талап шеңберімен ғана шектелмей, тұлғаның өзін-өзі тануы, нәпсіні тәрбиелеуі және рухани кемелдікке ұмтылысы бағытынан қарастырылды. Зерттеу барысында Ясауидің тәубеге қатысты ойлары Ғазали, Тустари және Разидің еңбектеріндегі тұжырымдармен салыстырылып, олардың арасындағы мазмұндық сабақтастық пен ерекшеліктер сараланды. Бұл салыстыру тәубенің исламдық ойлау жүйесіндегі ортақ негіздерін және сопылық дүниетанымдағы өзіндік сипаттарын анықтауға мүмкіндік берді. Ясауи хикметтерінде тәубе адамның жасаған қателігін мойындауы мен одан бас тартуын ғана емес, жүректің рухани жаңаруы, нәпсінің тыйылуы және ізгілікке бет бұру үдерісін қамтитын діни-адамгершілік құбылыс ретінде көрініс табатыны негізделді. Нәтижесінде тәубенің Ясауи іліміндегі тұлғаның рухани жаңаруына ықпал ететін, адамды өзін-өзі бақылауға және моральдық жауапкершілікке жетелейтін маңызды философиялық-этикалық ұстаным екендігі тұжырымдалды. Осы тұрғыдан зерттеу Ясауи мұрасындағы тәубе түсінігінің ислам философиясындағы рухани-адамгершілік мазмұнын ашуға мүмкіндік береді.

Тәубе ұғымы

Тәубе – ислам дүниетанымындағы аса маңызды рухани-этикалық ұғымдардың бірі. Ол адамның жасаған күнәлары мен қателіктеріне шынайы өкініш білдіріп, олардан толықтай бас тартып, Алла Тағалаға бет бұруды білдіреді. Тәубе арқылы пенде Жаратушының әмірлерін орындауға ұмтылып, тыйым салған істерден сақтанып, Оның рахымы мен кешіріміне ие болуға талпынады. Исламда тәубе ету әрбір мұсылманға міндеттелген парыз амалдардың бірі болып саналады. Қасиетті Құранда тәубенің маңызы ерекше аталып, мүміндерге шынайы тәубе жасау бұйырылады: «Уа мүміндер! Барлығың Аллаға тәубе етіңдер. Әрине құтылуға қол жеткізесіңдер» (Құран Кәрім, 2023, Нұр сүресі, 31-аят). Тағы бір мына аятта, Алла Тағала: «Уа, иман келтіргендер! Аллаға шынайы тәубемен тәубе етіңдер» (Құран Кәрім, 2023, Тахрим сүресі, 8-аят) деп, тәубенің ықыласпен әрі шынайы түрде орындалуы қажеттігін ескертеді. Аталмыш аяттар тәубенің мұсылман өміріндегі маңызды рухани міндет екенін көрсетеді. Пайғамбарымыз с.а.с хадистерінде де тәубенің артықшылығы мен қажеттілігі кеңінен баяндалған. Абдулла ибн Масғудтың р.а. риуаятында былай делінеді: «Күнәсына тәубе еткен адам күнә жасамаған адам секілді – (التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كمَن لا ذَنْبَ لَه)». (URL-1). Бұл хадисте тәубенің адамның рухани тазарып, жаңа өмір бастауына мүмкіндік беретіні білдіріледі. Ал екінші мына бір хадисінде, Алла Елшісі с.а.с: «Уа адамдар! Аллаға тәубе етіңдер. Расында, мен күніне жүз рет тәубе етемін – (يَا أَيُّهَا النَّاسُ تُوبُوا إلى اللهِ، فإِنِّي أَتُوبُ في اليَومِ إِلَيْهِ مِئَةَ مَرَّةٍ)» деген. (URL-2). Яғни бұл хадисте Пайғамбарымыз с.а.с үмбетін үнемі тәубе жасауға үндеген.

Осы тұста кейбір ислам ойшылдарының тәубе ұғымына қатысты тұжырымдарына назар аудару орынды. Мәселен имам Ғазали, Сәһл әт-Тустари және Фахруддин ар-Разидің еңбектеріндегі тәубе түсініктерін салыстыру олардың барлығында бұл ұғымның тек өкініш сезімімен шектелмейтінін көрсетеді. Тәубе адамның танымын, ішкі рухани күйін және мінез-құлқын өзара байланыстыратын жан-жақты даму ретінде сипатталады. Ғазалидің пайымдауынша тәубе өзара ілім, хал және амал сатыларынан тұратын рухани қалыптасу жүйесі. Оның бастапқы негізі, күнәнің адамға тигізетін зардабын және пенде мен Алланың рахымы арасындағы рухани бөгет сипатын ұғыну. Бұл түсінік иман мен яқин арқылы бекіліп, адамның

ішкі дүниесінде өкініш (нәдамат) сезімін қалыптастырады. Ғазали аталған күйді тәубенің негізгі қозғаушы күші ретінде бағалайды. Өкіністің қалыптасуы адамның ерік-жігерін іске қосып, оны нақты шешімдерге жетелейді. Бұл өзгеріс үш бағыттан көрінеді: жасалған күнәні дереу тоқтату, болашақта оған қайта бармауға берік ниет ету және өткен қателіктердің салдарын ізгі амалдар арқылы өтеуге ұмтылу. Осы тұрғыдан тәубе тек эмоционалдық күй ретінде емес, адамның мінез-құлқы мен іс-әрекетін қайта бағдарлайтын практикалық сипаттағы рухани құбылыс тұрғысынан танылады. Ғазалидің «өкініш – тәубе» хадисіне берген түсіндірмесі де осы ұстанымммен үндеседі. Өйткені шынайы нәдамат күнәнің мәнін саналы түрде пайымдаудан туындап, одан бас тартуға және қайталамауға бағытталған ерік-жігермен бекітіледі. Демек Ғазалидің пайымдауынша тәубе күнәні ұғынудан басталып, өкініш арқылы тереңдейтін және адамның іс-әрекетін түзетуге бағытталған рухани жетілу жолы. (Gazalî, 2002, 9-10-б).

Сәһл әт-Тустари тәубені күнәлі істерден бас тартып Құран мен сүннет құптаған ізгі амалдарға бет бұру деп түсіндіреді. Оның пікірінше, тәубенің дұрыстығы адал рызықпен қоректенуге және Алла тағаланың алдындағы міндеттерін орындауға тікелей байланысты. Бұл жолда пенденің Аллаға сүйеніп, Одан жәрдем тілеуі маңызды. Тустари адамның осы ұстанымдарға жетуін бес нәрсеге қатысты зүһдпен байланыстырады: тамақ пен сусын, киім, баспана, мал-мүлік және өмір. Себебі олардың барлығы өткінші: ішіп-жеген нәрсе сыртқа шығады, киім тозады, ғимарат қирайды, дүние-мүлік мұраға қалады, ал адамның өмірі өліммен аяқталады. Мұндағы зүһд дүниелік игіліктерден толықтай бас тартуды емес, оларға шектен тыс әуестенбеуді білдіреді. Яғни адам қажеттілігін өтеп, дүние мен ақыреттің арасындағы тепе-теңдікті сақтауы және материалдық құндылықтарға беріліп, Алланы еске алу мен ақыреттік мақсаттарды ұмытпауы тиіс. Осы тұрғыдан алғанда Тустаридің тәубе туралы түсінігі рухани тазару, адалдық және дүниеге тәуелділіктен арылу қағидаларымен үндеседі. (Тустари, 1980, 159 б).

Фахруддин әр-Рази «Мафатих әл-Ғайб» тәпсірінде әл-Каффалдың тәубеге қатысты көзқарасын келтіреді. Оның пайымдауынша шынайы тәубенің төрт негізгі шарты бар: күнәні тоқтату, оған өкініш білдіру, қайта оралмауға берік ниет ету және одан сақтанып қорқу. Күнәні тастау тәубенің практикалық көрінісі болса, өкініш адамның жасаған ісін теріс бағалауын білдіреді Ал қайта жасамауға деген шешім, тәубенің тұрақтылығын қамтамасыз етеді. Әл-Каффал тәубеге қорқыныш сезімін де қосады. Оның түсінігінше, ақыреттегі жауапкершілікті және Алланың әділ жазасын сезіну адамды күнәдан тежеп, рухани қырынан сергек болуға жетелейді. Осы тұрғыдан ол тәубені тек өткен іске өкіну емес, адамның болашақтағы әрекетін де түзетуге бағытталған рухани жаңғыру ретінде қарастырады. Бұл көзқарас Ғазалидің түсінігімен салыстырғанда тәубенің мазмұнын кеңейтеді. Қорқыныш пен сақтану арқылы адам нәпсісін бақылап, Алланың разылығына ұмтылып, күнәға қайта барудан бойын аулақ ұстайды. Демек әл-Каффал түсінігінде тәубе күнәдан бас тарту, өкініш, берік ниет және ақыреттік жауапкершілікті сезіну арқылы жүзеге асатын түбегейлі рухани өзгеріс. **(**Рази, 2000, Бақара, 37-аят).

Жоғарыдағы ойшылдар секілді сопылық әдебиеттің көрнекті өкілі Ясауи тәубе мәселесін өз шығармашылығының негізгі тақырыптарының бірі ретінде қарастырған. Оның хикметтерінде адам баласының нәпсіге еріп, күнәға батуы, кейін сол әрекеттеріне өкініп, Аллаға жалбарынуы кеңінен суреттеледі. Ақын өз күнәларына өкініш білдіру арқылы тәубенің қажеттілігін терең сезіндіреді. Ясауи дүниетанымында тәубе тек күнәдан арылудың амалы ғана емес, адамның рухани кемелденіп, Хаққа жақындауына бастайтын маңызды жол. Сондықтан оның хикметтерінде тәубеге келу идеясы адамды рухани тазалыққа, өзін-өзі тануға және Аллаға деген сүйіспеншілікті арттыруға үндейтін діни-философиялық құндылық ретінде көрініс табады. Мәселен мына бір шумағында былай дейді:

Отыз жеті жасқа келдім, оянбадым,
Ынфақ қылып Алла сырын толғамадым,
Сәхәрларда зар жылап еңремедім,
Тәубе қылдым, Ием қабыл қылды достар.**(**Нұрахметұлы, 2016, 20-б).

Бұл шумақта ақын өз өміріне өкініш білдіріп, отыз жеті жасқа келседе рухани оянбағанын, Алланың сырын іздеп, шын ықыласпен құлшылық етпегенін айтады. Таң сәріде жылап тұрып тәубе етуге ерінгенін мойындайды. Соңында ғана тәубеге келіп, Алланың кешірімінен үміт

артады. Өзінің ішкі күйзелісі мен жасаған қателіктеріне деген өкініш сезімін бейнелейтін тағы бір хикметінде Ясауи адам баласының рухани әлсіздігі мен нәпсіге еріп, күнәға бой алдыруының салдарын терең толғайды. Ақын өз өміріне сын көзбен қарап, пенделік кемшіліктері үшін өкініп, тәубе арқылы Алланың рақымы мен кешіріміне үміт артып былай дейді:

Көзім түсті, көңіл ұшты, Аршы асты,
Өмір өтті, нәпсі қашты, дария тасты,
Керуен көшті, меже асты, дәрмен қашты,
Сыр ашылды, не болар екен хәлім менің? (Öksüz, 2018, 62-б).

Мұндай хикметтерде өкініш сезімі тек жеке адамның жан күйін сипаттаумен шектелмей, оқырмандарды да өз іс-әрекеттеріне есеп беруге, рухани тазаруға және Жаратушыға қауышуға үндейтін тәрбиелік әрі діни-танымдық мазмұнға ие. Тәубе етіп, шынайы түрде Аллаға бет бұрған құлдарды күтіп тұрған рахым мен сауапты, сонымен қатар өз қателіктеріне өкінбей, күнә жолынан қайтпаған адамдардың ақыреттегі ауыр жағдайын Ясауи, хикметтерінде жиі-жиі еске салады:

Тәубе етіп, Хаққа қайтқан ғашыққа,
Жәннәттағы төрт бұлақтан шәрбәт бар.
Тәубе қылмай, Хаққа қайтпаған ғапылға,
Тар қабірде ауыр азап, қасірет бар. (Öksüz, 2018, 78-б).

Ол тәубенің адамды рухани тазартып, Жаратушының мейірімі мен кешіріміне жеткізетіндігін дәріптесе, тәубесіз өткен ғұмырдың адамды азап пен өкінішке душар ететінін ескертеді. Осы арқылы ақын оқырманын күнәдан сақтануға, нәпсіге қарсы күресуге және уақыт оздырмай тәубеге келуге шақырады. Ал мына өлең шумағында шынайы тәубе етіп, Аллаға ыстық ықыласпен бет бұрғандарға Хақ тарапынан берілетін мол рахым мен сауапты бейнелейді. Осы арқылы мүміндерді үнемі өз-өзін тәрбиелеуге, күнәларынан арылуға, ізгілік жолда жүруге ынталандырады. Оны мына шумақтарынан көре аламыз:

Жәннәт сырын ұққан құлдар тәубе етсін,
Тәубе етіп, Хақ алдына жақын жетсін.
Хор қыздары, ғылман, уилдан қызмет қылып,
Құрмет шапан киіп, мәңгі шаттық жетсін.

Тәубе еткен ғашықтарға нұры қонар,
Түні-күні ораза ұстаса, көңіл толар.
Қабіріне кірген шақта орны кеңіп,
Рахман, Рахим Раббым рахым болар. (Doğan. 1997, 528-548-б).

Ясауи осы хикмет жолдары арқылы өз дәуіріндегі адамдарға тәубенің рухани маңызын, оның адам жанын тазартып, Алланың рахымына жеткізетіндігін түсіндіруге ұмтылады. Сондай-ақ шынайы тәубенің ақыретте мол сауап пен берекеге кенелтетінін насихаттап, оқырманын ізгілік пен тақуалыққа насихаттайды. Сонымен қатар ақын хикметтерінде өзін-өзі жиі-жиі сынға алып, өмірлік тәжірибесі мен рухани ізденістері арқылы тәубе тақырыбын терең ашады. Ол өз бойындағы кемшіліктерді жасырмай көрсетіп, пенделік әлсіздіктері үшін әрдайым өкініш білдіреді. Ақынның дүниетанымында тәубе бір сәттік өкінішпен шектелмей, адамның бүкіл ғұмырын қамтитын үздіксіз рухани тазару үдерісі. Сондықтан ол үнемі тәубе етіп жүрген құл болса да, мұны жеткілікті деп есептемейді әрі Алланың алдында толық кемелдікке жеттім деп ешқашан ойламайды. Бұл оның терең кішіпейілділігін, тақуалығын және Жаратушы алдындағы жауапкершілік сезімінің жоғары болғандығын көрсетеді. Осы арқылы ақын оқырманға тәубенің шегі жоқ рухани құлшылық екенін ұғындырып, адамның өзін үнемі есепке тартып отыруының маңызын дәріптейді:

Құл Қожа Ахмет, надандықпен өмірің өтті,
Қасіретпен тізе, көзден қуат кетті,
Қайғы менен өкініштің уақыты өтті,
Амалым жоқ, керуен болып көштім міне. (Әлібекұлы & Дәуітұлы, 2008, 12-б).

Тағы бір өкінішке толы шумағында Ясауи өз күнәларының көптігін ойлап, олардың кешірілу-кешірілмеуі туралы алаңдаушылық білдіреді. Ақын Алланың шексіз рахымынан үміт

үзбегенімен, пенделік қателіктері үшін өзін жауапты санап, тәубесінің қабыл болмау ықтималдығын ойланғанда терең күйзеліске түседі. Оның бұл толғаныстары сопылық дүниетанымдағы «хауф-қорқыныш» пен «ража-үміт» ұғымдарының өзара сабақтастығын аңғартады. Бір жағынан ол Алланың мейірімі мен кешірімінен үміт күтсе, екінші жағынан, ақырет күні Жаратушы алдында қалай жауап беретінін ойлап мазасызданады. Бұл ойларын ақын төмендегі хикмет жолдарында әсерлі түрде баяндайды:

Тәубе қылсам, кешірер ме Қадір Алла,
Кешірмесе нығыламын мен жүзі қара,
Таңда барсам, аяқ-қолым бәрі куә,
Хақ алдында барлық істер айқын болар. (Tatcı, 2017, 282-б).

Алла Тағаланың рахымы мен кешірімінің шексіздігіне кәміл сенген Ясауи жасаған күнәлары мен пенделік кемшіліктеріне қарамастан, Жаратушының мейірімінен үміт үзбей, Оған жалбарынып тәубе етеді:

Қырық бесімде Сізден қажет тілеп келдім,
Тәубе қылдым, әр іс қылдым хата қылдым,
Ия Алла, рахметіңді ұлық білдім,
Заты ұлық Ием, сиынып келдім саған. (Нұрахметұлы, 2016, 23-б).

Ақынның дүниетанымында тәубе – күнәні мойындаумен ғана шектелмейтін, Алланың рахымына деген сеніммен ұштасқан рухани құлшылық. Сондықтан ол хикметтерінде қаншалықты күнәһар екенін айтып налынса да, Алланың кешірімі мен мейірімінен күдер үзбейді. Бұл ұстаным сопылық ілімдегі адамның Алладан қорқу сезімі мен Оның рахымынан үміт ету арасындағы рухани тепе-теңдікті айқын көрсетеді. Алла Тағаланың кешірімі мен рахымына бөлену үшін адам ең алдымен өз қателігін мойындап, жасаған күнәсіна шынайы өкініш білдіру қажет. Себебі тәубенің негізі күнәні сезіну, оған іштей қынжылу және оны қайталамауға нық шешім қабылдау. Егер адам өз ісінің қателігін түсінбесе немесе жасаған күнәсін күнә деп қабылдамаса, онда кешірім сұраудың да мәні жойылады. Осы себепті Ясауи хикметтерінде тәубенің басты шарты ретінде адамның өзін-өзі есепке тартып, рухани жауапкершілікті сезінуін алға қояды. Ақынның пайымдауынша, күнәні мойындау мен оған өкіну Алланың кешіріміне жеткізетін алғашқы қадам, ал тәубеден бас тарту адамның рухани тұрғыдан қатайып, Жаратушыдан алыстауына себеп болады. Бұл жөнінде мына хикметтерінде былай делінеді:

Жүз мың күнә істедің, де сезбедің,
Тәубе қылып Хақ дәргәһына келмедің,
Жақсы дұғаға лайық амал да етпедің,
Сол күнәңнан сені кім құтқарар, не дерсің? (Bice, 114-б)

Тәубе етпей, жүрегінде тәубеге ниет қалыптаспай өмір сүретін адамдардың бір бөлігі өлімді жоққа шығарып, оның арғы жағындағы ақыреттік өмірді ескермейді. Олар өлімнен кейінгі жауапкершілікті, қиямет күніндегі есепті және күнәлар үшін берілетін жаза мен сауапты теріске шығарып, дүниелік тіршілікті ғана шынайы деп қабылдайды. Мұндай көзқарас адамның рухани санасының әлсіреуіне, имандылық танымының таязданuына алып келеді. Алайда исламдық дүниетаным бойынша өлім жоқ болу емес, керісінше мәңгілік өмірге өтудің бастауы, ал қиямет күні әрбір пенде өз іс-әрекетіне сай есеп беретін ақиқат сәт. Сондықтан тәубеден бас тартқан, ақырет ақиқатын мойындамаған жандарды Ясауи былай сынға алады:

Тәубесіздер бұл дүниеден өтпес бұрын,
Өлсе де қабір азабын көрмес деп ойлар,
Қиямет күні таразыға тартпас деп ойлар,
Әттең, әттең, зар мен наланың күндері бар. (Taş, 2026, 331-б).

Адам баласы ақиқатты тануда тек теориялық біліммен шектелмей, өмірлік тәжірибе мен айналасында болып жатқан құбылыстардан да ғибрат алуы тиіс. Егер адам рухани танымда әлсіздік танытып, ақиқаттың мәнін толық ұғына алмаса, онда ол ең алдымен өз айналасына зер салуы қажет. Өйткені дүниеден өткен адамдардың тағдыры тірілер үшін үлкен сабақ әрі ескерту. Қабір басынан алынатын ғибрат адамға өмірдің өткіншілігін, өлімнің ақиқатын және ақырет алдындағы жауапкершілікті терең сезіндіреді. Осы тұрғыдан алғанда, фәни дүниеден өткен жандардан сабақ алу адамның рухани санасын оятатын маңызды танымдық үдеріс.

Мұндай ғибрат адамды нәпсіден тазартып, ізгілікке бет бұруға, тәубеге келуге жетелейді. Діни-этикалық түсінік бойынша, өз өмірін ізгілікпен өткізіп, тәубе мен иманға негізделген ғұмыр кешкен адамның қабірі рахым мен тыныштық мекеніне айналуы мүмкін. Бұл жөнінде Ясауи мына шумағында былай келтіреді:

Күнәң үшін тәуба қылып жылап жүргіл,
Кетермін деп жол басына барып тұрғыл,
Кеткендерді көріп сен де ғибрат алғыл,
Ғибрат алсаң жатқан жерің болар гүлзар. (Әлібекұлы & Дәуітұлы, 2008, 52-б).

Тәубе етіп, хақ жолына түскен, өмірін құлшылық пен ізгі амалға арнаған және осы күйінде Алланың құзырына барған құлдар исламдық түсінік бойынша Жаратушының кешірімі мен рахымына ие болатын пенделер қатарына жатады. Мұндай пенделерлің рухани тазалығы мен шынайы тәубесі олардың ақыреттік сауапқа қол жеткізуіне негіз болады. Құран мен хадис, діни мәтіндерде тәубенің қабыл болуы адамның жүрек тазалығымен, ықыласымен және күнәдан толық бас тартуымен тығыз байланысты екені айтылады. Сонымен қатар, исламдық дүниетанымда жәннәт нығметтерінің бірі саналатын бұлақтар мен сарқылмас игіліктер тәубе еткен және иман келтіріп, ізгі амал жасаған құлдар үшін әзірленгені баяндалады. Керісінше тәубе етпей, дүниеден күнәһар болып өткен адамдардың ақыреттік жағдайы діни мәтіндерде азаппен сипатталады. Мұндай сипаттамаларда рухани азғындық пен имансыздықтың салдары ретінде «ауыр азап», «сәһәр заққум шәрбәты» секілді бейнелі ұғымдар қолданылып, адамның рухани таңдауының мәңгілік нәтижесі айқын көрсетіледі.

Намаз, ораза, тәубемен жол тапқанға,
Хақтың жолын таңдап, нық ат басқанға,
Сол тәубемен ақыретке бет алғанға,
Кешірілген құлдар менен сұхбаты бар.

Ол бұлақтар кімге арналған, білгін мұны,
Тәубе қылған ғашықтарға ұсынды суын,
Тәубесіздер татпайды оның мөлдір суын,
Оларға әзір зәһәр заққум шәрбәті бар. (Doğan, 1997, 542-б).

Осының нәтижесінде Ясауи өз хикметтері арқылы тәубенің рухани маңызын айқындап, оның ақыреттік салдарын нақты әрі әсерлі түрде бейнелейді. Ақын Алла Тағалаға шынайы жалбарыну мен дұға ету арқылы күнәлардың кешірілу мүмкіндігін көрсетіп, пенденің рухани тазаруының басты жолы ретінде тәубені ұсынады. Оның шығармашылығында дұға тек тілектің көрінісі емес, күнәні жууға, жүректі тазартуға және Жаратушының рахымына жақындауға бағытталған рухани амал ретінде көрініс табады. Бұл туралы мына хикметінде былай дейді:

Көп күнәм өмірімді ақыр етіп,
Панаңа қашып келдім, қапы кетіп,
Назар сал Қожа Ахметке рахым етіп,
Мен сорлы, не қылсаңда келдім міне. (Жармұхамедұлы & Дәуітұлы, 1998, 70-б).

Ясауи тәубенің мән-маңызын үнемі қайталап ескертіп, оның адамның ақыреттік тағдырымен тікелей байланысты екенін баса көрсетеді. Оның пайымдауынша тәубесіз өмір сүрген адам рухани тұрғыдан толық тазармайды және Алланың құзырына таза күйде бара алмайды. Сондықтан ақын барлық күнәһар пенделерді өзіне-өзі есеп беруге, өткен қателіктеріне өкініш білдіруге және шынайы тәубе арқылы Жаратушыға бет бұруға насихаттайды.

Сон
дай-ақ аталған тұжырымдарды жүйелей келе, тәубені тұлғаның рухани-адамгершілік бағдарын қайта қалыптастыратын біртұтас үдеріс ретінде қарастыруға болады. Ғазали оның танымдық, жүректік және амалдық негіздерін жүйелесе, Тустари бұл ұстанымның күнделікті тіршілік пен дүниелік қатынастағы көріністерін ашады. Ал әл-Каффал орындалу шарттарын нақтылайды. Ясауи болса осы мазмұнды сопылық тәрбие жүйесімен ұштастырып, тәубені жүрек тазалығы, нәпсі тәрбиесі және Хаққа ұмтылыспен байланыстырады.

Аталған ойшылдардың көзқарастарын салыстыра отырып, адам өзінің кемшіліктерін танып, оларды түзетуге саналы түрде ұмтылған жағдайда рухани тұрғыдан жетіле түсетіні

байқалады. Мұндай ішкі өзгеріс адамның мінез-құлқы мен күнделікті іс-әрекетінен нақты көрініс табуы тиіс. Осы тұрғыдан алғанды тәубе - ислам этикасында тұлғаның өз әрекеттерін бағалауына, моральдық жауапкершілігін сезінуіне және өзін жетілдіруіне ықпал ететін маңызды рухани-тәрбиелік құрал ретінде қарастырылады.

Қорытынды

Зерттеу барысында Ясауи түсінігіндегі тәубенің адамның діни санасы мен мінез-құлық жүйесін қалыптастырудағы орны айқындалды. «Диуани хикмет» мәтіндерінде аталған категория пенденің жасаған қателігін мойындауы, одан бас тартуы және Жаратушыға бет бұруы арқылы сипатталады. Осыған байланысты оның мәні Құран аяттары мен сүннетте бекітілген діни нормалардың жеке адамның іс-әрекеті мен өмірлік ұстанымдарында практикалық сипат алуымен түсіндіріледі. Ислам ойшылдарының тәубе жөніндегі тұжырымдарын салыстырмалы зерделеу оның танымдық, рухани және қолданбалы қырларының өзара байланысын айқындайды. Күнәнің мәнін ұғыну адамның өз әрекетіне сыни тұрғыдан баға беруіне негіз болса, одан туындайтын нәдамат ішкі өзгерістің негізгі қозғаушы күшіне айналады. Дегенмен тәубе өкініш сезімімен шектелмейді. Ол күнәдан бас тарту, ізгі амалдарға бет бұру, бұрынғы қателіктердің салдарын өтеу және теріс іске қайта оралмауға бағытталған саналы шешіммен толықтырылады. Сондықтан тәубені сана, жүрек және іс-әрекетті өзара үйлестіретін рухани-этикалық тетік ретінде қарастыруға болады. Зерттеу барысында тәубенің уақыттық сипаты да анықталды. Оның мазмұны өткенді саралау, қазіргі әрекеттерді реттеу және болашаққа қатысты тұрақты моральдық бағдар қалыптастыруды қамтиды. Бұл ерекшелік тәубенің бір сәттік эмоциялық күйі емес, тұлғаның өзін-өзі тәрбиелеуіне ықпал ететіндігін аңғартады. Сонымен қатар тәубенің мәні жеке рухани тәжірибемен шектелмей, адамның дүниеге, қоғамға және қоршаған ортаға қатынасынан да байқалады. Дүниелік игіліктерге шектен тыс тәуелділіктен арылу, адалдықты ұстану, жақсылыққа ұмтылу және әлеуметтік байланыстарда жауапкершілік таныту оның тәжірибелік мәнін кеңейтеді. Осы арқылы ішкі рухани өзгеріс адамың нақты өмірлік ұстанымдары мен әрекеттерінен көрініс табады. Осы тұрғыдан тәубе - өткенді бағалау, қазіргі болмысты түзету және келешекке рухани бағдар белгілеу мүмкіндігін беретін, тұлғаның кемелденуіне бағытталған үздіксіз даму барысы ретінде бағаланады.

Пайдаланған әдебиеттер

1. *Әдеби жәдігерлер (20 томдық, 6-шы том. Қожа Ахмет Ясауи. Даналық кітабы)*.(2008), Құрастырған: Әлібекұлы А, Дәуітұлы С, Сағындықұлы Б, Алматы: «Таймас» кітабы.
2. Bice H. (2019), *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara Kültür Yayınları.
3. Doğan A. (1997), Ahmed-i Yesevi'nin Hayati ve Divan-i Hikmet'teki Şiirlerde Şekil ve Üslup/Ahmet Doğan, *Yeni Türkiye*, Ankara: Yeni Türkiye Medya Hizmetleri. Cilt: III,sayı: 15 (Türk Dünyası Özel Sayısı-I), s.528-548
4. *Divan-i Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi* (2016), Editör: Tatcı M, Ankara: Merkez Repro Basım Yayın Ltd.Şti.
   Divan-i Hikmet / Ahmed Yesevi (2026), Haz. Taş İ, İstanbul: TÜYEK yayını.
5. *Диуани хикмет* (2007), Аударғандар: Жармұхаммедұлы М, Дәуітұлы С, Шафиғи М, Алматы: «Өнер» баспасы.
6. *Диуани хикмет* (2016), Аударған: Нұрахметұлы И. Астана: «Регис-СТ Полиграф» баспасы.
   İmam el-Gazali, *İhyaü Ulumi'd-Din*, c-4. Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir yayınevi, İstanbul-2002, s.9-10
   Құран Кәрім: қазақша мағынасы және сөзбе-сөз аудармасы,(2023), Дәуір баспасы, Алматы.
7. Öksüz Y. (2018), *Pir-i Türkistan*. İstanbul: Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.
   Сәһл ибн Абдуллан әт-Тустари. (1980), *әл-Му'арада уәр-Радд 'ала әһлил-Фирақ уә әһлид-Дә'ауи фил-Әхуал.* Мұаммад Кәмал Жафар (мухаққиқ). Каир: Дарул-Инсан әт-Тәлифи әт-Таржамати ән-Нашр, 159 б.
   سهل بن عبد الله التستري. المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوى في الأحوال. تحقيق: محمد كمال جعفر. القاهرة: دار الإنسان للتأليف والترجمة والنشر، 1401هـ/1980م، 159 ص
8. Фахреддин әр-Рази. *Мефатихул-Ғайб (әт-Тефсирул-Кебир),* Бейрут: Дарул-Күтүбил-Илмийе, бірінші басылым, 1421/2000, 3-том, Бақара сүресі, 37-аят.

فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م، الجزء الثالث، 37 للمساهمة في دعم المكتبة الشاملة .تفسير سورة البقرة، الآية https://shamela.ws/book/23635

Интернет ресурстар

URL-1. Ибн Мәжә №4250, әт-Табарани «әл-Муғжамул Кабир №150/10 Хадистер энциклопедиясы (الموسوعة الحديثية) https://dorar.net , hadith, sharh, (Қаралған күн:14.07.2026)
URL-2. Сахих Муслим, №2702. Пайғамбар хадистері (أحاديث نبوية). surahquran.com , Hadith-20807 (Қаралған күн: 19.07.2026)

СЫРДАРИЯ АЛАБЫНДАҒЫ ИСЛАМ МӘДЕНИЕТІ ЖӘНЕ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІ

ISLAMIC CULTURE IN THE SYR DARIA BASIN AND THE YASAWI MAUSOLEUM

Жәмила Қожахмет[1]
Zhamila Kozhakhmet [2]

Кіріспе

Сырдария алабының орталық және төменгі ағысы – Орталық Азия өркениетінің тарихи өзегі. Ежелгі грек авторларында Яксарт, пехлеви деректерінде Йахшарт, қытай деректерінде Яоша/Йоша, араб-парсы деректерінде Сейхун, түркі деректерінде Сыр деп аталған бұл өзеннің ұзындығы Нарын мен Қарадария қосылған жерден бастап сағасына дейін 2800 шақырымнан асады. Егер Әмудария ежелгі деректерде Окс ретінде отырықшы Иран мен көшпелі Тұран әлемін бөлуші шекара ретінде танылса, Сырдария – Яксарт, Сейхун ежелгі сақ, кейінгі түркі тайпаларының шаруашылық және рухани өзегі болды. Арал теңізіне құятын бұл өзеннің бойында ислам мәдениеті тек діни ілім ретінде ғана емес, қала салу, суару жүйесі және сәулет өнері түрінде қалыптасты.

Кеңестік және посткеңестік тарихнамада Сырдария алабы көбіне шеткері аймақ ретінде қарастырылғанымен, соңғы жылдардағы зерттеулер оның Орталық Азиядағы ислам өркениетінің негізгі дәліздерінің бірі екенін көрсетіп отыр.

Зерттеу мақсаты: Сырдария алабының орталық және төменгі ағысындағы ислам мәдениетінің материалдық көрінісі ретінде, Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің сәулеттік мұрасын, ою-өрнек арқылы өзара байланыста қарастыру.

В.В.Бартольд өзінің «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» атты іргелі еңбегінде Сырдария бойындағы қалалар тарихын жан-жақты баяндайды. Оның пікірінше, Сырдарияның салаларының өзі «тарихта өзеннің өзінен гөрі суару үшін салыстырмалы түрде маңызы әлдеқайда зор болды». Сырдарияны «Ходжент өзені», «Шаш өзені», «Бенакат өзені» деп аталуын оның бойындағы қалалардың маңызымен байланыстырады [1] [2].

Зерттеу материалдары мен әдістер. Зерттеу материалдары үш топқа бөлінді:

1.Жазба деректер. Ибн Хордадбехтің Қангыт атауы, әл-Макдисидің 140 фарсахтық канал туралы мәліметі, Ибн Хаукальдың Қарйат ал-хадисаға су арқылы азық-түлік жеткізу туралы дерегі, Джувейнидің 1220 жылғы Ходжентті қоршау туралы әйгілі әңгімесіндегі Сырдариямен үздіксіз жүзу туралы мәліметі, Нузхат ал-кулубтағы Гул Зарийун атауы.

2.Сәулет-археологиялық материалдар: П.Лерхтің 1867 жылы Джаникент зерттеулері, М.Е.Массонның Түркістандағы кесене құрылысына қатысты зерттеулері, Түркістан экспедицияларының есептері, кесененің портал, күмбез, михраб бөліктерінің сәндік жүйесі [3].

3.Өнертанулық материалдар. Т.Қ.Бәсеновтің «Орнамент Казахстана в архитектуре» еңбегіндегі қазақ оюларының архитектураға енуі туралы тезисі, Н.Б.Нұрмұхаммедовтың «Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави» еңбегінде кесене оюларының талдауы, С.П.Толстовтың Хорезм экспедициясы материалдарындағы Баланды-2 обасындағы күмбездеу әдісі туралы тұжырымы [4] [5] [6].

Әдістері. Тарихи-генетикалық әдіс, тарихи-топографиялық талдау, сәулет-археологиялық салыстырмалы талдау, ою-өрнектің морфологиялық талдауы және 2024-2025 жылдары Түркістан қаласындағы кесененің батыс және оңтүстік қасбеттеріндегі шым-ши және басқұр тектес өрнектерге визуалды талдау жүргізді.

Нәтижелер.

Сырдария тарихи-географиялық сипаттама және атауларының төркіні. Сырдария – Орта Азиядағы ең ұзын өзендердің бірі. Қазіргі еуропалық ғылымда оның бастауы Жетісу және

[1] Әзірет-Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері. Түркістан қ. Қазақстан; e-mail: zhamilakz75@gmail.com; ORCID - 0009-0004-9678-5777

[2] “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawi Research Center, Turkistan, Republic of Kazakhstan, Researcher.

солтүстік-шығыс Ферғана арқылы ағатын Нарын деп есептелсе, жергілікті халықтың және ортағасырлық дәстүрдің түсінігінде жоғарғы ағысы болып Ферғананың оңтүстік-шығысындағы Қарадария саналған. Қарадария Қара-Күлжа мен Тара өзендері қосылғаннан кейін Өзген қаласының жанынан ағып өтеді, сондықтан да кейде «Өзген өзені» деп аталған. Қарадария мен Нарын арсындағы алқап парсыша Мийан-рудан, ал түрікше Ики-су арасы деп аталған. Қос өзен қосылған жерден сағасына дейін Сырдарияның ұзындығы 2800 шақырымнан асады [1, 156-б]

Араб географтары Ферғанада Сырдариядан оңтүстікте ағатын үлкен Шарыхан каналына құятын бірнеше салаларды атайды. Бұл канал Қарадариядан, ал Жаңы-арық Нарыннан шығарылған және тек XIX ғасырда ғана қазылған. Орта ғасырларда Сырдарияның өзінен Мырзашөлді суару үшін Чиназ бен Жызақ арасындағы аш даланы суаруға арналған ірі каналдар шығарылды ма деген мәселе әлі де даулы. Макдисидің Ходжент пен Усрушана арасындағы ұзындығы 140 фарсах болатын арық туралы дерегі басқа ешқандай дереккөзбен расталмайды [2, 491- б].

Сырдарияның тарихи атаулары оның мәдени маңызын айқындайды.. Батыс Еуропада ол осы күнге дейін көне грекше Яксарт деп аталды. Бұл атаудың пехлевейлік түрі Йахшарт деп болжаған форманы Маркварт «нағыз, таза меруерт» деп түсіндіретін Йахша арта деп жорамалдайды. Бұл этимология даулы болғанымен йахша-‘меруерт’ деген сөздің атауда бар екені анық: қытайша Чинчухэ және түрікше Йинчу-өгуз атауларының мағынасы да осыған сәйкес келеді. Түземдік атаудың қытайша транскрипциясы Яошa, Яуша немесе Йошa түрінде беріледі.

Сыр деген сөздің өзі XVI ғасырдан бұрын куәландырылмаған анағұрлым кейінгі түрік атауы. Ибн Хордадбех Қангыттың қытайша транскрипциясында кездесетін Канкар атауын да атайды, ол өзеннің орта ағысында ғана қолданылған. Арабтар Әмудария үшін Жейхун атауы сияқты, Сырдария үшін де Сейхун атауын енгізді. Хамдаллах Қазвинидің Нузхат ал-кулуб еңбегінде Гул Зарийун деген атау кездеседі, оны кей зерттеушілер моңғолша гул серикун ‘салқын өзен’ деп түсіндіреді [2, 492].

Сырдарияның жағасындағы қалалардың атымен аталған, әсіресе жиі «Ходжент өзені» деп аталды. Қазіргі таңда Хожент – Сырдарияның жағасында тікелей орналасқан жалғыз ірі қала. Басқа атаулары: Бенакат немесе Фенакат өзені, Шахрухия өзені, Ахсикент өзені, Чач немесе Шаш өзені бәрі де Шыршық бойындағы үлкен егіншілік оазисінің атымен байланысты.

Сырдариядағы соңғы қала, арабша ал-Қарйа ал-хадиса, парсыша Дих-и нау, түрікше Янгикент, кейіннен тарихи шығармаларда Шехркент деп аталған қала. Ол өзен жағасынан 1 фарсах және сағасынан 2 күндік жол қашықтығында орналасқан. Қазіргі қирандысы – Жанкент. Қирандылар 1867 жылы П.Лерхпен зерттелді, ол жерден табылған монеталар VIII-XIV ғасырларға жатады [1, 211-б]. Осы уақыт шамасында өзен арнасын өзгертіп, кейбір деректер бойынша шөлде жоғалып кеткен, басқа біреулер бойынша Әмудариямен қосылып кеткен. IV-X ғасырда Сырдария Әмудариямен қатар кеме жүзетін өзен ретінде аталады [2, 323-б]. «Бейбітшілік кезінде» су арқылы Янгикентке азық-түлік жеткізілген. Бұл оның бойындағы қалалардың көшпелі және отырықшы мәдениеттердің түйіскен жерінде орналасуына әкелді. Орыс үстемдігі орнағаннан кейін, 1847 жылдан бастап Сырдарияның төменгі ағысында пароход қатынасын енгізуге талпыныс жасалды., бірақ 1882 жылы Арал флотилиясы таратылғаннан кейін бұл тоқталды [2, 493-б].

Түркістан атауының эволюциясы және Ясы қаласының рөлі. Түркістан қаласы көне дәуірдегі қазақ қалаларының біріне жатады. Оның атымен байланысты орта ғасырлық Қазақстан және Орта Азия тарихындағы біршама белгілі саяси оқиғалар жазба деректер беттеріне түскен.

Түркістан қаласы тарихымен Оңтүстік Қазақстанның ортағасырлық екі қаласы – Шауғар /Шойтөбе/ мен Иасының /Күлтөбе/ тағдыры тығыз байланысты, олар Түркістан оазисінің белгілі бір тарихи кезеңдерінде әкімшілік және экономикалық орталықтары болған-ды. Алдымен оазистегі басты қала Шауғар, сонан соң Иасы болды. Түркістан қаласының нағыз тарихы да Иасы қаласынан басталады [7, 3- 4-б].

Түркістан – парсы сөзі, мағынасы «Түріктер елі». Парсылар үшін оның тек оңтүстік шекарасы, яғни Иранмен шектесетін шекарасы ғана маңызды болды. Түріктер Орта Азияда алғаш рет б.з. VI ғасырында пайда болған кезде-ақ Окс өзеніне дейін жеткен. Сондықтан

Сасанилер тұсында түріктер елі Окс өзенінен бірден солтүстікке қарай басталған. Табари айтқан аңыз бойынша Окс өзені Ираштың садақ атуы арқылы шекара ретінде белгіленген [2, 518-б].

Арабтардыңжеңістерінің салдарынан түріктер алыс солтүстікке ығыстырылды, сондықтан III-IX және IV-X ғасырлардағы араб географтары үшін Түркістан Окс өзенінен бірден солтүстікте емес, тек «өзеннің арғы бетіндегі ел» деп аталған мәдени облыстардан, Мауераннахрдан солтүстікте басталды. Ол кезде Түркістан, яғни түріктер елі, Мауераннахрдан солтүстік және шығысқа қарай жатқан жерлер ретінде елестетілді. Ферғанадағы Касан қаласы Сырдариядан солтүстікке «Түркістан елі басталатын жерде» орналасқан. Түркістанға сол өзеннің төменгі ағысындағы Дженд және Шехркент қалалары жатты.

Осы сөздің ықпалымен кейбір зерттеушілер, Түркістан атауы Мауераннахр еліне тек орыстармен ғана берілді деп есептейді. Алайда түріктердің жаулап алулары бұл сөзге өзінің бұрынғы мағынасын қайтарып берген. 1867 жылы орыстар орталығы Ташкентте орналасқан Түркістан генерал-губернаторлығын құрды. 1886 жылы профессор И.В.Мушкетов «Түркістан» ұғымына әкімшілік өзгерістерге тәуелсіз, тұрақты географиялық мағына беруге тырысты. Ол Түркістан бассейні деп Орта Азияның орталық таулары мен Каспий теңізі алабы, Иран таулы үстірті мен Солтүстік мұзды мұхит арасындағы облыстарды атауды ұсынды. XIV ғасырда, тіптен XII ғасырда да болашақ Түркістан Ясы деп аталған және Темір тарихында село деп аталған. Қаланың маңызы алғаш рет моңғол дәуірінде тіркелген әулие Ахмет Ясауиге деген табынудың арқасында көтерілді, ол түріктерді исламға кіргізді деп есептелді, әсіресе Темір салдырған керемет кесенесінің арқасында, әулие түркі елінің қамқоршысы саналды және Хазрет-и Түркістан деп аталды. [2, 519-б].

Түркістан қаласының тарихын қарастырғанда жазба деректерде ол алдымен «Шауғар» деген атпен, сонан соң «Иасы» және «Түркістан» атауларымен кездесетіні белгілі. Осыған дейін ғылымда қалыптасқан пікірлер бойынша Шауғар біздің заманымыздың 1-ші ғасырынан XII ғ. дейін, Иасы IX ғасырдан XV-XVI ғ.ғ. дейін, ал Түркістан XVI ғасырдан бері қарай өмір сүрген қалалар, бірақ үшеуінің тарихы бір-бірімен тығыз байланысып жатқандықтан және бірінсіз-бірін жеке бөліп қарастыруға, зерттеуге мүмкіндік болмайтындықтан бұлардың тарихын бір қаланың ғұмырнамасы деп қабылдау керектігі шешілген. Шауғар қаласының дәл орны қазіргі қаладан оңтүстікке қарай 8 шақырым жерге орналасқан «Шойтөбе» ескерткіші болып табылады, ал Иасы қалашығының орны – «Күлтөбе» ескерткіші десек, кейінгі орта ғасырлық Түркістанның орны деп кесенеден оңтүстік-батысқа қарай созылып жатқан 23,7 гектарлық көне құрылыстардың, көшелердің, қала қорғанының іздері сақталған бөлігін есептейміз [3, 13-б].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – Сырдария алабындағы ислам мәдениетінің өзегі. Кесене 1396-1404 жылдары салынды. Белгілі өнертанушы Н.Нұрмұхаммедов өзінің еңбегінде сонау неолит пен қола дәуірінде-ақ Қазақстан территориясын мекендеген тайпалар құрылыс жұмысында тас кесектерін қиюластырып қалау арқылы айқын доға (арка) етіп өрудің негізін қалағанын айтады [5, 78-б].

Ертедегі грек тарихшылары Сырдария бойында салынған қалалардың көптігін сақ тайпаларының шаруашылық қызметімен байланыстырады. Олардың архитектурасын Жетіасар, Баланды, Шірік-Рабат, Бәбіш мола сияқты ескерткіштерге қарап бағамдауға болады. Көшпелі және отырықшы тайпалар мәдениеті өзара ықпалдасып отырған. С.П.Толстов Баланды-2 обасы жөнінде айтқанда, күмбез жасау әдісін табуда сырдариялық сақтардың айрықша рөл атқарғанын баса көрсетеді [3, 81-б].

1380-1393 жылдары Темірдің Иранға жорықтары кезінде құлдыққа алынған ең шебер сәулетшілер мен ұсталар осы құрылысқа тартылды. Олардың ішінде ширазды шеберлер Қожа Хасан Ширази мен Шемс Абд-әл-Вахаб Ширази ерекше аталды.

Ою-өрнек жүйесіндегі ислам және далалық синтез. Ою-өрнек – әлем халықтарына ортақ мұра, бірақ әр ұлттың тұрмыс салтына орай өзіндік қолтаңбасы бар. Кез-келген халықтың ою-өрнегін зерттей отырып, оның байырғы тұрмысы мен дүниетанымын анықтауға болады.

Біздің елімізде өнер зерттеудің бұл саласы жүз жылдан аса уақыттан бері жүргізілуде. Кеңес дәуірінде қазақ ғалымдары Ә.Марғұлан, Т.Бәсенов, Ә.Масанов, М.Мұқанов жалғастырды. Осы ғалымдардың ішінде Т.Бәсеновтің «Орнамент Казахстана в архитектуре» атты еңбегі ерекше орын алады. «Халықтың қолөнеріне әдет-ғұрып жабдықтарымен қатар, аң

аулауға, мал өсіруге және егіншілікке қажетті құрал-жабдықтар да кіреді... Қолөнерінде көңілге қонымды мәнерлер мен ондағы қолданылған әдістер архитектурада кеңінен қолданылып келеді» - деп атап көрсетеді [4, 45-б].

Біздің талдауымыз бойынша, Ясауи кесенесінің оюлары мазмұны жағынан үш топқа бөлінеді, бұл қазақ оюларының жіктелуіне сәйкес:

Мал өсіру мен аңшылықты бейнелейтін зооморфтық элементтердің стилизацияланған түрлері – мүйіз, қошқар мүйіз.

Жер-су, көшіп-қону көріністері – ирек, толқын тәрізді басқұрлар. Күнделікті заттардың сыртқы бейнесі – ши өрнегі, алаша өрнегі.

Кесененің батыс фасадындағы басқұрлар мен шым-ши өрнектері қазақтың ұлттық оюларымен формасы, конфигурациясы жағынан толық үндеседі. Ал михрабтағы өсімдік тектес ислами өрнектері мен куфалық жазулар шираздық шеберлердің жұмысы.

1399 жылы Темір үлкен әйелі Бибіханым атынан Самарқанда зәулім мешіт салдыру үшін Түркістандағы шеберлердің жартысын Самарқанға жібреді. Бибіханым мешітінің өсімдіктектес өрнектері Ясауи кесенесінің михрабындағы өрнектерге ұқсас, ал порталын сәндеген басқұрлар кесененің батыс фасад өрнегін қайталайды. Мешіттің сыртқы формасының өзі де Ясауи кесенесіне өте ұқсас. Бұл екі құрылыстың бас сәулетшісі бір адам деген тұжырымға алып келеді [3, 83-б].

Талқылау

Жоғарыда келтірілген нәтижелерді тұжырымдай келе, Сырдария алабындағы ислам мәдениетін сырттан күштеп енгізілген, жергілікті дәстүрге жат қабат ретінде қарастырудың ғылыми тұрғыдан дұрыс еместігі айқын болады. Керісінше, бұл ұзақ тарихи кезең, үш ірі мәдени дәстүрдің өзара ықпалдасып, біте қайнасуының нәтижесі. Атап айтқанда, ежелгі сырдариялық отырықшы-егіншілік дәстүр, сақ-ғұн дәуірінен бастау алатын далалық құрылыс мәдениеті және ортағасырлық мұсылмандық сәулет мектебінің тоғысуы.

Бұл тоғысуда Сырдария өзенінің тарихи шекара ретіндегі рөлі шешуші болды. Егер Әмудария- Окс ежелгі деректерде отырықшы Иран мен көшпелі Тұран әлемін бөлуші шарттары шекара ретінде танылса, Сырдария-Яксарт, Сейхун керісінше, сақ кейінгі түркі тайпаларының шаруашылық және рухани тұтастығын сақтап тұрған ішкі өзегі болды. Сондықтан ислам діні бұл өңірге Әмудария арқылы келген әскери-саяси экспансия жолымен емес, сауда керуендері, суару жүйесі және қалалық мәдениет арқылы біртіндеп эволюциялық жолмен сіңді. Осы себепті Сырдария бойындағы Бенакаттан бастап Янгикентке дейінгі қалалар тізбегі ислам өркениеті мен түркілік дала дүниетанымы арасындағы идеологиялық және экономикалық тоғысу белдеуі қызметін атқарды. Бұл белдеуде мешіт пен седресе, базар мен керуен-сарай, отырықшы диқан мен көшпелі малшы мәдениеті қатар өмір сүрді.

Осы тоғысу кезеңінің ең жарқын рухани өнімі, Қожа Ахмет Ясауи тариқаты. Ясауи ілімінің мәні, исламның классикалық қағидаларын көшпелілердің болмыс-бітіміне, ауызша поэзия дәстүріне бейімделуінде. Хикметтердің араб немесе парсы тілінде емес, көне түркі тілінде жазылуы, сопылық идеялардың далалық наным-сенімдермен ұштасуы исламды халыққа түсінікті әрі жақын етті. Ясауи тариқаты осы тоғысу белдеуінің рухани сұранысына жауап ретінде пайда болды. Ясы қаласы тек діни уағыз орталығы ғана емес, мәдени интеграцияның орталығына айналды. Бүгінде Түркістан қаласы бүкіл түркі әлемінің рухани астанасы ретінде мойындалды.

Сәулет өнері тұрғысынан бұл үндестік Ясауи кесенесінде өзінің шарықтау шегіне жетті. Өнертану саласында Әмір Темірдің Иран жорықтарынан кейін Түркістанға алып келген шираздық шеберлер, Ирандағы дайын үлгіні механикалық түрде көшіріп әкелген жоқ. Керісінше, олар жергілікті халықтың қолөнерін, киіз үйдің сүйегі мен ағаш бұйымдардағы геометриялық ою-өрнек жүйесін мұқият зерттеген. Нәтижесінде кесене сәулетінде бұрын-соңды болмаған құбылыс пайда болды: жоғары шираздық глазурлі мозаика және майолика техникасына далалық геометриялық ою басқұр, шым-ши, мүйіз өрнектері енгізілді.

Бұл құбылысты қазақ сәулет өнерінің ұлттық мектебінің қалыптасуының бастауы деп бағалауға толық негіз бар. Өйткені бұған дейін ислам сәулетінде өсімдік тектес ислами және геометриялық өрнектері басым болса, Түркістанда алғаш рет көшпелілердің зооморфтық дүниетанымы тасқа және глазурге түсті. Осы тұрғыдан алғанда, Сырдарияның төменгі

ағысындағы Жетіасар мәдениетінің б.з.д. I мыңжылдықтағы шикі кірпіштен соғылған күмбезді обасы мен орта ағысындағы XIV ғасырдың соңындағы Ясауи кесенесінің алып қос күмбезінің арасында үздіксіз 1500 жылдық құрылыс дәстүрінің сабақтастығы жатыр. Бұл сабақтастық Сырдария өркениетінің дербестігін және оның Орталық Азия ислам сәулетінің шеткері емес, қайта өзіндік өзегі екенін дәлелдейді.

Қорытынды

Сырдария алабының орталық және тиөменгі ағысын кешенді тарихи-географиялық және сәулет-өнертанулық тұрғыдан талдау, бұл өңірдің ортағасырларда ислам өркениетінің жай ғана солтүстік шебі емес, керісінше, отырықшы және көшпелі өркениеттердің өзара әрекеттесуі мен синтезі жүзеге асқан дербес өркениеттік аймақ болғанын дәлелдейді. Зерттеу нәтижелері бірнеше түйінді тұжырымға алып келді.

Сырдарияның гидрографиясы мен тарихи топонимикасы оның өркениет қалыптастырушы рөлін айқын көрсетеді. Яксарт-Йахшарт-Сейхун-Сыр атауларының эволюциясы өзеннің әр дәуірде грек, парсы, араб, қытай және түркі дүниетанымындағы орнын көрсетсе, оның суару жүйесі – Шарыхан, Жаңы-арық сияқты каналдар мен Чиназ-Жызақ арасындағы арықтар жүйесі Бенакат, Ходжент, Шахрухия, Ахсикент, Шаш, Янгикент сияқты қалалар тізбегінің үздіксіз дамуын қамтамасыз етті. В.В.Бартольд атап өткендей, өзеннің салаларының өзі кейде негізгі арнадан да маңызды болған. Осылайша, Сырдария ислам қалалық мәдениетінің таралуының табиғи дәлізіне, ал оның бойындағы қалалар, ислам мен түркілік дала арасындағы идеологиялық және экономикалық транзиттік өңірге айналды.

Ясы қаласының тарихи эволюциясы, Шауғар-Иасы-Хазрет-и Түркістан-Түркістан желісі бұл өңірдің саяси емес, рухани астана ретінде қалыптасуының бірегей үлгісі болып табылады. Бұл процесс Сырдарияның орта ағысындағы ислам мәдениеті орталығының Ферғана мен Шаштан солтүстік-батысқа қарай біртіндеп жылжуымен тікелей байланысты. Қала маңызының артуы Қожа Ахмет Ясауи тұлғасымен және Ясауия тариқатымен сабақтас. Ясауи хикметтерінің түркі тілінде жазылып, ислам қағидаларын көшпелілер дүниетанымына бейімдеуі, Ясыны діни уағыз орталығынан этно-мәдени интеграцияның орталығына айналдырды.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, тек Әмір Темір империясының сәулеттік ескерткіші ғана емес, Сырдария бойындағы үш ірі мәдени қабаттың тарихи синтезі. Жүргізілген талдаулар нәтижесінде, кесене архитектурасында :

-ежелгі сырдариялық дәстүр, С.П.Толстов сипаттаған Жетіасар, Балаңды-2 обаларындағы күмбездеу әдісінің 1500 жылдық сабақтастығы;

-ортағасырлық исламдық сәулет мектебі, порталдық-күмбезді жүйе, куфалық жазулар, өсімдік тектес ислами өрнектер;

-шираздық глазурлі мозаика мектебі, Қожа Хасан Ширази мен Шемс Абд-әл-Вахаб Ширази шеберлерінің техникасы қатар көрініс тапқан.

Бұл үндестіктің ең айқын дәлелі – ою-өрнек жүйесі. Зерттеу барысында кесене оюларының қазақтың дәстүрлі ою-өрнек жіктемесіне толық сәйкес келетіні анықталды: зооморфтық топ (мүйіз, қошқармүйіз), космогониялық және көшпелі тұрмысты бейнелейтін топ (ирек, толқын тәрізді басқұрлар), тұрмыстық заттарға негізделген топ (шым-ши, ши өрнегі, алаша). Кесененің батыс және оңтүстік қасбеттеріндегі басқұр мен шым-ши өрнектері формасы мен конфигурациясы жағынан қазақ ұлттық оюларымен толық үндеседі. Ал михрабтағы нәзік өсімдік тектес өрнектер шираздық шеберлердің қолтаңбасы. Бұл шираздық шеберлердің Ирандағы үлгіні көшіріп әкелмей, жергілікті далалық қолөнерді саналы түрде зерттеп, глазурлі техникаға енгізгенін көрсетеді. Осы факт Т.Бәсеновтың «қолөнер әдістерінің архитектураға енуі» туралы тезисін нақтылайды және қазақ сәулет өнерінің ұлттық мектебінің бастауын Тимуридтер дәуірінен іздеуге мүмкіндік береді. 1399 жылы шеберлердің бір бөлігінің Бибіханым мешітіне жіберілуі және екі ескерткіштің сыртқы формасы мен ою-өрнек жүйесінің ұқсастығы осы ортақ сәулет мектебінің болғанын растайды.

Сонымен, Сырдария алабындағы ислам мәдениеті, сырттан келген жат қабат емес, жергілікті сақ, ғұн, түркі дәстүрінің ислам өркениетімен табиғи біте қайнасуының нәтижесі. Ясауи кесенесі осы біте қайнасудың ең жоғарғы нүктесі, Сырдария өңірінің Шығыс пен Батысты жалғаған мәдени көпір болғанының материалдық дәлелі болып табылады.

Бұл мұраның бүгінгі таңдағы өзектілігі жоғары. Біріншіден, кесене ЮНЕСКО-ның Бүкіләлемдік мұра тізіміндегі ескерткіш ретінде кешенді қорғау, реставрациялау және оның далалық ою-өрнектерінің ұлттық сәулет өнерінің қайнар көзі ретінде насихатталуы, «Рухани жаңғыру» және ұлттық бірегейлікті сақтау бағдарламаларының өзегі. Екіншіден, Сырдария алабын біртұтас тарихи-мәдени және туристік дәліз ретінде қарастыру, Отырар, Сығанақ, Сауран, Жанкент, Түркістан қалаларын біріктіретін ғылыми және туристік маршруттарды қалыптастыруға негіз болады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. II. СПб., 1900. – 588 с.
2. Бартольд В.В. Работы по исторической географии. Москва: «Восточная литература» РАН. 2002.- 711 с
3. Тұяқбаев М.Қ. Түркістан сырлары. Алматы, 2000. – 96 бет.
4. Басенов Т.К. Орнамент Казахстана в архитектуре. Алма-Ата: Казгосиздат, 1957. – 112 с.
5. Нурмухаммедов Н.Б. Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви. – Алма-Ата: Өнер, 1982. – 128 с.
6. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – 328 с.
7. Смағұлов Е., Тұяқбаев М. Түркістанның ортағасырлық тарихы. Түркістан. «Мұра», 1998. – 52 бет.
8. Всеобщая история архитектуры. В 12 т. Т. 8. Архитектура арабских стран. – Москва: Стройиздат, 1969.
9. Массон М.Е. О постройке мавзолея Ходжа Ахмеда Ясеви // Труды Среднеазиатского государственного университета. – Ташкент, 1930.

ҚАЗАҚСТАН АУМАҒЫНДАҒЫ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ӨРКЕНИЕТТІҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДАҒЫ ИСЛАМ МӘДЕНИЕТІНІҢ ЫҚПАЛЫ

THE INFLUENCE OF ISLAMIC CULTURE ON THE FORMATION OF MEDIEVAL CIVILIZATION IN KAZAKHSTAN

Зауре Мукатаева[1]; Әбдинұр Абдісаламұлы[2]
Zaure Mukatayeva[3]; Abdinur Abdisalamuly[4]

Кіріспе.

Қазақстан аумағындағы ортағасырлық өркениеттің қалыптасуы күрделі тарихи үдерістермен және әртүрлі мәдени дәстүрлердің өзара ықпалдастығымен сипатталады. Осы кезеңдегі қоғамдық дамуға елеулі әсер еткен факторлардың бірі – ислам дінінің таралуы және онымен сабақтас мәдени құндылықтардың орнығуы. VIII ғасырдан бастап Орталық Азия кеңістігіне тарала бастаған ислам уақыт өте келе діни сенім жүйесі аясынан шығып, қоғамның рухани өміріне, білім мен ғылымға, қалалық мәдениетке, сәулет өнеріне және әлеуметтік қатынастарға ықпал еткен маңызды тарихи-мәдени құбылысқа айналды. Қазақстанның оңтүстігі мен Жетісудағы ортағасырлық қалалардың дамуы, жазба мәдениет пен білім ошақтарының қалыптасуы, сәулеттік құрылыстардың жаңа үлгілерінің пайда болуы осы үдерістермен тығыз байланысты болды. Сонымен қатар ислам мәдениетінің орнығуы жергілікті мәдени дәстүрлерді толық ығыстыру түрінде емес, бұрыннан қалыптасқан дүниетанымдық ұстанымдармен, әдет-ғұрыптармен және әлеуметтік тәжірибемен өзара ықпалдасу жағдайында жүрді. Сондықтан Қазақстан аумағындағы ортағасырлық өркениетті ислам мәдениетінің ықпалын және оның жергілікті тарихи-мәдени ортамен сабақтастығын ескере отырып қарастыру аталған кезеңдегі қоғамдық және мәдени өзгерістердің мазмұнын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Зерттеу материалдары мен әдістері. Зерттеу жұмысының негізгі материалдарын Қазақстан аумағындағы ортағасырлық қалалар мен ислам мәдениетінің дамуына байланысты археологиялық қазба нәтижелері, ортағасырлық жазба деректер және қазіргі заманғы ғылыми зерттеу еңбектері құрайды. Ортағасырлық қалалардың археологиялық зерттеулері, сәулет ескерткіштері, мешіттер, медреселер мен кесенелер туралы мәліметтер пайдаланылды. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы талдау әдісін жүргізу мақаланың зерттеу мүмкіндігін кеңейте түсті. Жалпылама ортағасырлық сәулет ескерткіштеріне байланысты әдебиеттер тізімін талдай отырып, зерттеу тақырыбына байланысты әдебиеттер қарастырылды.

Нәтижелер мен талқылау. Ислам діні әлемдегі діндердің ең кенжесі және ең кең таралған түрі. «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» - деп айтқан Абай атамыздың сөзіде тарихын тереңге жайған қазақ даласына да ислам дінінің таралғандығының көрнісі. Қазіргі уақытқа дейін сақталып келген ислам дінінің VIII ғасырда болған араб шапқыншылығынан кейін белсенді таралып, сол уақыттағы қала өркениетіне өзіндік әсерін тигізгенін байқай аламыз.

Жоғарыда айтып өткен араб шапқыншылығынан кейін ислам діні таралғанымен сол уақыттағы түркі хандары оны бірден қабылдамады. X ғ. бірінші жартысында ғана Қарахан қағанатында ресми мемлекеттік дінге айналды. Аңыз бойынша Сатұқ Қараханның түсінде, көктен түскен адам, түркі тілінде: «Өзіңді осы және арғы дүниеде құтқару үшін исламды қабылда», - деп аян берген.[1;150] Бұл шешім қазақ даласында Қожа Ахмет Яссауидай тұлғалардың келуіне, әртүрлі мешіт медреселердің салынуына себеп болған болатын.

Жазба деректерде дін уағыздаушы қожалардың Қойлық қаласында да тұрғандығы айтылады. Дәл осы қалада 1281 ж. Түркістан қожалары шежіресі нұсқаларының бірі жазылған.

[1] Шәкәрім университеті, Семей қаласы, Қазақстан, аға оқытушы, тарих ғылымдарының кандидаты; email: zauremukataeva4@gmail.com ORCID iD: https://orcid.org/0009-0008-9604-8477

[2] Шәкәрім университеті, Семей қаласы, Қазақстан, тарих мамандығының магистранты; e-mail: abdunyrabdusalyam@gmail.com. https://orcid.org/0009-0009-7639-7669

[3] Shakarim University, Semey, Republic of Kazakhstan, Senior Lecturer, Candidate of Historical Sciences.

[4] Shakarim University, Semey, Republic of Kazakhstan, Master's Student in History.

Жазба деректерде айтылған мәліметтерді Қойлық қаласындағы мұнарлы мешіт, кесене, ханака орындарында жүргізілген қазба және зерттеу жұмыстары растайды. Қала орталығындағы мешіт қазбаға дейінгі көлемі 35х30 м болатын төртбұрышты биік төбе күйінде болды. Қазба жұмыстары мешіт ғимаратының көлемі - 34х28 м, қабырғасының қалыңдығы 2 м болғанын көрсетті. 1.5-1.6 м биіктікте сақталған ғимараттың қабырғалары төртбұрышты қам кірпіштен тұрғызылған. Қабырғасының ішкі жағы сыланған, ал сылақтың астында ошақтан шыққан ыстық түтін мен ауа жүретін құбырлар болған. [1;151] Бұл мешітті суық уақытта жылыту үшін жасалған. Бұл мешіт сол уақыттағы ислам дінінің жетісу жеруінде таралуының бір көрінісі.

Ислам мәдениетінің әсері тарихы ерте орта ғасырлардан бастау алатын Бозоқ қорымдарындағы жерлеу орындарынан да көрініс табады. Қорымның бір сатысында Еуразия тұрғындарының исламды қабылдау үдерісін көре аламыз. Бұл уақытпен қарапайым жерлеу орындары, саман кірпіштен салынған түрлі қоршаулар, күйдірілген немесе қам кірпіштен салынған төртбұрышты және тіктөртбұрышты жоспардағы 5 кесене мерзімделеді. Осы құрылыстардың басым көпшілігі ескерткіштің төбе үстіне шоғырланған. Өз кезегінде исламның енуі мәйіттің басын батыс бағытқа, ал бетін оңтүстікке қарату, ақыреттік заттарының болмауынан көрінеді.[1;19]Бұл тұста ислам мәдениетнің жерлеу әдет-ғұрыпттарына өз әсерін тигізгенін көруімізге болады.

Ботағай кесенесі - ортағасырлық құрылыс кешені. 1974 ж. Ботағай кесенесіне Қазақ КСР-і ҒА Орталық Қазақстан археологиялық экспедициясы зерттеу жүргізеді. Құрылыстың қалдықтары сопақша келген, солтүстік-шығыстан оңтүстік-батысқа қарай созылып жатқан жатқан, диаметрі 30 метрдей, биіктігі 2 метрге жуық төбе күйінде болған. Ескерткіштің бетінде және ескерткішті қоршаған айналада жақсы күйдірілген қызыл кірпіштің сынықтары шашылып жатқан. Ботағай кесенесінің қираған орындарынан оңтүстік-батысқа қарай әсіресе оңтүстікке қарай алса топырақтан үйілген көп молалар, сондай-ақ көлемді зират кешенінің қабір үстіндегі құрылыстарының қалдықтарына жататын төбелер қарайып тұрған. Ботағайдан солтүстікке қарай 12 метр жерден кірпіш күйдіретін еден үстілік пештің қалдықтары байқалады. Негізгі фасады алдына жүргізілген қазба барысында ашылған алаң шағын болғанымен, табылған өсімдікті өрнекті оймышты терракоталық сталактиттер бірегей болып табылады. Осы сталактиттер аркасына өтер жеріндегі кіре беріс есік нишасына, сонымен қатар ғимарат интерьеріндегі күмбездердің қолтықтарына пайдаланылған. Осындай түрдегі сталактиттер Тимдегі Араб ата кесенесінде қолданылған.[1;24]Ботағай кесенесі орта ғасырдағы жерлеу әдет-ғұрыптарының ғана емес, қазақ даласындағы өсімдіктердің және геометриялық өрнектерімен сақталған ислам мәдениетінің көрінісі.

Қазақ жеріндегі тағы бір нысан Абат-Байтақ қорымы. XIV-XX ғ. басы. Ескерткіш атауы Абат-Байтақ кесенесімен байланысты. Ескерткіш XIV ғ. соңы-XV ғ. басына жататын монументалды күмбездерге негізделген көлденеңінен 600 м дейінгі алаңы бар үлкен далалық мемориалдық кешен болып есептеледі. Кешенге Кіші жүз руларының: табын, кете, ожырай, алшын, байбақты, шекті және т.б. өкілдері жерленген, үлкен мәдени-идеологиялық мәртебесі бар руаралық үлкен қорым ретінде қалыптасқан. Негізгі ескерткішке орталық бөлігі бастапқы биіктігі 16 м жуық, жоспары бойынша тікбұрышты негізден, сәл көлбеу қабырғаларынан, 11 қырлы барабан үстіне тұрғызылған конусты күмбезден тұратын сәулеті порталды-күмбезді Абат-Байтақ кесенесі жатады. Ғимараттың порталды бөлігіне жүргізілген қайта қалпына келтіру жұмыстары бойынша пештагі оңтүстік қабырға сызығынан 3.0 м сыртқа шығып тұр. Оның ішкі көрінісі төртбұрышты жоспарда, ішкі қабырғасының төбежабындысын өзіндік бірізділікпен өткен: 8 қырлы, 16 қырлы және сфероконус түріндегі құрылымдық күмбез.[1;44] Бөлменің батыс және шығыс қабырғаларында аркалы ойықтар орналасқан. Ғимараттың қабырғаларында таңба тәріздес белгілер сақталған. Кесененің өрнекті бөлігі негізінен сыртқы барабанның қырларында, бірінен екіншісіне сатыланып өткен бітеу ойықтар арқылы орындалған. Бұл ғимарат Қазақстан мен Орта Азия аймағындағы екі жабындылы күмбезді, сыртқысы конус немесе пирамида түріндегі яғни «шатырлы кесене» деп аталатын порталды-күмбезді кесенелердің ерекше түріне жатады.[1;45] Ақмола облысында орналасқан бұл кесенеде ислам дінінің қазақ қоғамындағы тұрмыс тіршілігіндегі көрінісі болып қана қоймай, қазақ жеріндегі орта ғасырлық ескерткіштердің ерекше сәулет өнеріменен сақталған ескерткіш. Жоғарыда оңтүстік Қазақстаннан басқа облыстардағы ислам мәдениетінің сәулет

ескерткіштеріне тоқталып өттік. Бірақ ислам дінің таралуымен киелі мекен дегенде ойға бірден келетін қала ол әрине Түркістан қаласы және жалпы Сырдария бойындағы қалалар.

Арыстан баб кесенесі - XII ғ. салынған. Қоғам ауылынан 1 км солтүстікте орналасқан тағы бір сәулет ескерткіші Арыстан баб кесене мешіті. Арыстан баб ұзақ және күрделі даму сатысынан өткен. Оны мынадай түрде көрсетуге болады: XII ғ. салынған бірінші ғимарат қираған: XIV ғ. Әмір Темірдің бұйрығы бойынша тағы бір кесене салынады; 1860-1870 ж. ж. кесене толықтай жаңартылды, бұл көрханның шығыс бөлігі; содан кейін 1909 ж. құрылысы қайта жүргізілді. Күрделі құрылысының соңғысы 1971 ж. жатады. Арыстан баб кесенесін көбіне кешен деп атайды, дегенмен архитектуралық тұрғыдан олай болып табылмайды. Оны кешен деп қызметтік тұрғыдан қарастыруға болады. Оның басты бөліктері - ғибадат ету салтымен және әулиеге арнап дұға жасаумен байланысты. Ғимарат (негізгі көлемі 35х12 м, биіктігі 12 м, алебастр ерітіндісімен қыш кірпіштен тұрғызылған) фасады бойынша созылып жатыр. Ол «шығыс-батыс» өс бойынша анфилада болып орналасқан, жоспары бойнша төртбұрышты келген екі бөлмелі қабірханадан тұрады. Оның біріншісіне Арыстан бабтың қалыптан тыс үлкен құлпытасы, екіншісіне - оның шәкірттері мен ізбасарлары Хермет Әзір, Қарға баб, Лашын бабтың кішігірім құлпытастары орналасқан. Екі бөлме де көлемі мен пішіні бойынша бірдей сфероконусты күмбезбен жабылған. Қабірхананың бастапқы есігі XIV-XV ғ. ғ. құрылыстардан сақталған, өрнектелген екі ағаш бағанадан тұратын айван түрінде безендірілген екен. Бұл ғимарат қирап кеткендіктен, 1860-1870 ж. ж. қайта салынған. Айванада тұрған ежелгі бағаналар (қазіргі уақытта Ғылым ордасы Археология музейінде сақталған) кесенеден 1909 ж. жалғастырыла салынған мешіттің ішіне кіргізілді. Төртбұрышты жоспарда келген мешіт кең намаз оқу залы мен шығыс жағындағы есіктің екі жағындағы қызметтік бөлмелерден тұрады. Байланыстырушы бөлім рөлін сүйір келген күмбезбен жабылған биік ұзын дәліз атқарып тұр. Фасадында ол контрфоросты сүйір аркамен бөлінген. Порталды бөлме өзіндік вестибюль рөлін атқарады, одан қабірхана мен мешітке есікк кетеді. Мұнара-гүлдесте, солтүстігіндегі басты фасадты қапталдап тұрған мұнара дәстүрлі түрде осылай аталады.[1;636] Ислам дінінің таралуында Отырар аймағындағы ортағасырлық ерекше ескерткіштердің ішінде алар орны ерекше ол осы Арыстан баб кесенесі.

Әбділ Әзіз баб кесенесі. XIV ғ. аяғы XIX ғ. екінші жартысы. Республикалық маңызы бар сәулет ескерткіші. 1982 ж. бастап мемлекет қорғауына алынған. Мінәжат ету мен діни ту-ризм нысаны. Сайрамның солтүстік бөлігінде, ортағасырлық Сайрам (Испиджаб) қаласының бас көшелерінің бірінде, сырты қоршалған зират ішінде орналасқан. Негізгі фасады Жүсіп Сайрами көшесіне қараған. Сайрам тарихы бойынша жазбаша деректерде бұл орынды қаланың төңірегіне жатқызады. Қазіргі уақытта бұл Сайрамның орталығына айналған. Кесене Оңтүстік Қазақстан аумағында мұсылмандықты алғашқы уағызшыларының бірі Әбділ Әзіз бабтың қабірі үстінде тұрғызылған (Абд ал-Азиз). Халқымыз сондай-ақ күмбезді бәле экелуден, жала жабудан сақтайтын қасиеті үшін оны «Беля-Гердан» «Бәлені аластатушы» деп те атайды. Әбділ Әзіздің өмірбаяны Сайрамның өзіндік тарихи кезеңі болып табылатын XVII ғ. соңы - XVIII ғ. басында жазылған «Мадинат эл-Байда мен Испиджаб зулнелері хақындағы трактаты» шығармасында келтіріледі. [1;641] Әбділ Әзіз баб кесенесі ұзақ және күрделі даму сатысынан өтіп, геометриялық құрылымдарға бағынған әртүрлі уақыттың бөлік композициясын бойына айқын біріктірген. Құрылыстың қай кезеңге жататыны әлі де болжамдық сипатта. Әбділ Әзіз бабтың қабірінің үстіндегі алғашқы мемориалдық құрылыс туралы мәліметтер жоқ. Мүмкін, бастапқыда ашық аспан астында жерленген. Балкім, мазар XII ғ. дейін пайда болған, себебі ескерткіш қарахандар кезеңінің мәдени қабатында орналаскан. Құрылыстың құрылымы осы дәуірде қалыптасқан сопылық салт жоралармен байланысты. П.П. Иванов Сайрам тарихы («Рисалия») бойынша деректерге сілтеме жасай отырып, XIV ғ. Әбділ Әзіз қабірі үстіндегі кесене қираған кезінде Әмір Темірдің қолбасшысы Наурыз Бараҳхан кірер есігі оңтүстікке қараған, белгілі жаңа ғимаратты салдырады деп жазады. Уақыт өте келе ол бұзылады, 1860 ж.ж. аяғында бүгінгі күнге дейін сақталған ғимарат салынады. Әбділ Әзіз баб кесенесі порталды-күмбезді құрылыс. Ол қатар бойымен созылған үш бөлмеден тұрады, оның ортасында тұрғаны монументалды порталмен (пештакпен) және биік цилиндрлі барабан үстіндегі сфероконустық күмбезбен ерекшеленеді. Орталық залдың батыс қабырғасында михраб нишасының орналасуына қарағанда кейінгі кезеңде зияратхана ретінде қызмет етуі мүмкін. Екі жағындағы бөлмелер

(көрхана) залмен аркалы саңылаулар арқылы өзара байланысқан. Әбділ Әзіз баб күмбезінің оңтүстігіне, қарама-қарсы Әулие атаның әкесі Сейнд Қожа хан атаның жерлеу орны орналасқан. Орталық және оның бүйіріне жалғасқан бөлмелердің негізгі өсі өзара перпен-дикуляр. Барлық көлемі бірігіп үлкен көлденең өсті құрайды.[1;642] Бұл кесенеде қазақ даласында белгілі бір себептермен қирап қайта қалпына келтірілген ескерткіштердің бірі. Әрі өзіндік күрделі құрылысымен ерекшеленетін сәулет ескерткіші.

Жүніс ата кесенесі. Ескерткіш Түркістаннан шығысқа қарай 25 км жерде, Икан ауылының оңтүстік бөлігінде орналасқан. Кесене ауыл ортасындағы ортағасырлық Икан қаласы қирандысынан 500 м оңтүстік-шығыстағы көлемі үлкен қоныста (XII-XIX ғ.ғ.) орналасқан. Қожа Ахмет Ясауидің замандасы және шәкірті болған Жүніс ата жайлы ел ауызындағы аңыз, әңгімелерге сүйеніп қана біраз мағлұматтар алуға болады. Жүніс атаның лақап аты «Ғашық Жүніс», бұл Аллаға ғашық дегенді білдіреді. Қабір 1997 ж. аршылып, сүйек топырағымен қоса арнайы темір жәшікке салынып антрополог О. Исмағұловтың зерттеуінен өтті, соңынан М.М. Герасимов атындағы Антропология институттың зертханасында бас сүйегі негізінде портреттік бюсті жасалынады.[1;661] Кесененің қабірхана бөлмесінде сегіз құлпытас орналасқан, олар жайлы шырақшы С. Эшанов: «Әкемнің айтуынша құлпытастар мына кісілердікі: сол жақтан біріншісі - Сабыр атанікі, екіншісі - Құрбан атанікі, үшіншісі Халил атанікі (Жүніс атаның ұлы), төртіншісі Жүніс атаның өзінікі, бесіншісі - Ибраһим атанікі, алтыншысы - Әбдіжәліл атанікі, жетіншісі - Асан атанікі, сегізіншісі - Әбді Әзіз атанікі», - дейді. Мұндағы құлпытастардың ең көнесі Ғашық Жүніс ата мен оның ұлы Халил атанікі екендікі даусыз, қалғандары Жүніс атаның ең атақты шәкірттері болуы мүмкін.[1;662] Кесене жәй ғана діни ескерткіш қана емес, қалалық өркениетпен ислам дінің байланысының негізгі көрінісі.

Жылаған ата бұлағы мен үңгірі Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан ауданы Бабайқорған ауылы аумағында, Түркістан қаласынан солтүстік-батысқа қарай 80 км жерде, Қаратау бөктерінің жартасты шатқалында орналасқан. Өзеннің сол жағасындағы жартаста, өзен арнасынан 10-12 м биіктікте орналасқан тастағы тесік секілді бұлақ көзі белгілі бір уақыт аралығында сарқырап ағып, бірден өзінен өзі тоқтайды. Бұл - зиярат етушілерді өзіне тартып, қызықтырады. Бұлақтың өзіндік табиғи көрінісінің себептері - әлі де белгісіз. Үңгір өзеннің сол жағалауында бұлақ көзінен 45-50 метр қашықтықта орналасқан. Үңгір аузының биіктігі 3-4 м, ені 8-9 м. тереңдігі 50-60 м шамасында.[1;663] Бұл үңгірдің нақты қай ғасырға жататыны зерттелмеген. Тек ел арасында үңгір мен бұлақ жайлы көптеген аңыздар ғана бар.

Ибраһим ата кесенесі. XII-XIX ғ. екінші жартысы. «Мадинат-әл-Байда мен Испиджаб әулиелері хақындағы трактатта» (XVII ғ. соңы-XVIII ғ. басы) Ибраһим ата кесенесінің «...ежелгі бекіністің етегінен болмашы қашықтықтағы жерде» орналасқандығы жөнінде айтылады. Мұны Сайрамның солтүстік-шығыс бөлігінің шетіндегі, Манкентке барар жолдағы (Ибраһим көшесі) «биік беткейдің шетіндегі» (М.Е. Массон), үлкен төбенің үстіне салынған ескерткіштің нақты орналасқан жерімен қаншалықты салыстыруға келетінін айту қиын. Сайрамның көрікті жерлерінің бірінде тұрған кесененің оңтүстік-батыс бұрышы көз тартарлықтай көрінеді. Порталды-күмбезді кесене. Көлемдік- түрде кеңістіктік композициясы қатаң төртбұрышты жоспардағы қабірханасы негізгі кубтық көлеммен, цилиндрлі барабандағы сфероконустық күмбезбен және екі порталмен бөлінеді. Ғимарат (көлемі 7,3х7,15 м, қалпына келтіргенге дейінгі биіктігі 6,8 м) ганчхак (ғаныш) ерітіндісінде текше пішіндегі кірпіштен (21х21х5 см) тұрғызылған. Бастапқы күмбезі екі қатарлы болған. Ішкі күмбезі қираған соң, жоғарғы жағы күмбез секілді 4 жақтамалы құлама қиғаштықта темір қаңылтырмен жабылған. Ескерткіш 2010 ж.ж. басына дейін осындай күйде болады. Күмбезасты құрылымы өте қарапайым, төртбұрышты жоспардағы көрханадан күмбездің дөңгелек негізіне өту қабырға интерьеріндегі сүйірлі аркаларға сүйенген қалқанша желкендер арқылы жүзеге асырылған. Порталды-күмбезді кесенелердің ерекше түріне жатқызатын композициялық ерекшелігіне ғимараттың солтүстік-батыс және оңтүстік-батыс фасадтарына сәйкес рәсімделіп, бұрыш жасап орналасқан маңыздылығы бірдей екі порталының болуы жатады. Аталған ерекшелік кесенедегі әулие қабіріне табынудың сопылық салтынан шыққан қасиетті мазмұнымен байланысты. Мұндай жағдайда кесенені, сонымен бірге ортасына емес, көрхана қабырғасының батыс нишасына (өте терең) кіргізіліп қойылған құлпытасты айналып шығу (таваф) мүмкін болмайды. Сүйірлі аркалар жасалған порталдар классикалық пештак кескінін сақтап қалған. Пилондардың беткі

жағына әдеттегі сүйір, тікбұрышты және төртбұрышты нишалар емес, жеке-жеке енсіз тік нишалар жасалынған. Оңтүстік-батыс порталында жоғарғы жағындағы жарық түсетін ойығы тормен (панжара) жабылған кіретін есік орналасқан. Оңтүстік-батыс порталының айқышты қабырғасына панжарасы бар терезе жасалынған. Интерьеріндегі қабырғалар сыланған. Солтүстік қабырғасынан 1960 ж.ж. басына дейін араб әрібінде жазылған жазулардың қалдығын көруге болатын еді. Еденіне төртбұрышты жұқа кірпіштер төселген. Республикалық маңызы бар сәулет ескерткіші. Ескерткіш 1982 ж. бастап мемлекет қорғауында. Мінәжат ету және діни туризм нысаны.[1;667] Бұл кесене атауы Қожа Ахмет Яссауидың әкесі Ибраһимге арнап салынған сәулет ескерткіші.

Қарашаш ана кесенесі. XII-XIX ғ. ортасы. Сайрамның орталығында, Жүсіп Сайрами және Әмір Темір көшелерінің қиылысынан 100 м қашықтықта, ескі зираттың шетінде, бнік жерде орналасқан, оның оңтүстік фасады Әмір Темір көшесіне қараған. Қарашаш ана кесенесінің киелі дәстүрі Қожа Ахмет Яссаундің анасы болып, ол қайтыс болғаннан кейін осы жерге тұрғызылған деген аңызға айналған әңгімелерге сүйенеді. Қарашашана кесенесі - порталды-күмбезді бір бөлмелі құрылыс, оның кейінгі ортағасырлық келбеті культтік сәулет өнерінің архитектуралық пішінінің барлық қағидасын жинаған - төртбұрышты жоспардағы қабірханасы, шығып тұрған порталы, цилиндрлі барабан үстінде сфероконусты күмбезі бар. Ғимарат (жалпы көлемі 6,8х8.6 м. биіктігі 7,25 м) іргесі тастан, үсті күйдірілген кірпіштен тұрғызылған. Көлемдік-кеңістіктік композициясынан қабірхананың төртбұрышты жоспардағы негізгі призмалық көлемі кесененің оңтүстік және батыс фасадына сәйкес құралған порталдың (пештак) негізгі көлеміне тірелген, сегіз қырлы бөлігіне орнатылған цилиндрлі ба-рабан үстіндегі сфероконусты күмбезі анық байқалады. Құрылымдық үлгісі тым қарапайым: төртбұрышты жоспардағы бөлменің дөңгелек күмбез негізіне өтуі қарапайым төрттік бұрыш қиғаштығы тәсілімен жүзеге асқан (жабылған кеңістіктің кіші аралығы оған мүмкіндік береді). Ескерткіштің басты композициясының ерекшелігі бір бөлмелі порталды-күмбезді кесененің өзгеше типінде болуы және бұрыш жасап тұрғызылған екі бірдей (ені бойынша сәл ерекшеленетін) порталының бар екендігі. Батыс бөлігіне есік жасалса, ал оңтүстік пештактың осы жеріне, кесенеге кіру өлшемі бойын-ша тең келетін панжара торлы терезе төмен орнатылған. Аталған ерекшелік кесененің киелі мазмұнымен байланысты: мұнда қарахандық дәуір мен исламға дейінгі культқа тереңдеп кеткен әулие моласына зиярат етудің сопылық салт жоралғысы көрініс тапқан. Құрылыстың барлығына көлем беріп тұрған порталдары оның идеялық көркінің басымдығы болып табылады. Пішіні бойынша төртбұрышқа жақын пештак-тарына, әдетте сүйір келген арка жасалынған. Оларда ою-өрнектер жоқ. Олардың әшекейлері порталдардың қапталындағы пилондардың беткі жағындағы терең емес сүйірлі және тікбұрышты нишалар болып табылады. Қабырғалардың интерьері мен күмбезі сыланған. Есіктің үстіндегі жарық түсетін тесік тормен (панжар) бекітілген. Еденіндегі құмның үстіне кірпіш төселген.[1;693] Бұл кесененің тұрғызылу себебі Қожа Ахмет Яссауидың анасына арналып салынған кесене деген аңыз бар.

Қазақ жеріндегі ислам мәдениеті жайлы айтқанда Қожа Ахмет Яссауи кесенесі жайлы айтпай өтуге болмас. Кесене XIV ғ. салынған. Түркістан қаласында орналасқан. Түркі халықтарына сопылық ілімін таратушы атақты Қожа Ахмет Яссауи кесенесінің Түркістан жерінде орналасуы осы өңірдің атын әлемге әйгілі етіп тұрған ең басты себеп десек, артық айтпаған болармыз. Қожа Ахмет Яссауи өзінің таланты мен тақуалық өмірінің арқасында көптеген ізбасарларды жинады және мұсылман дінін уағыздаудың нәтижесінде көптеген түркі тайпаларының ислам дінін қабылдауына себепкер болды. Қожа Ахмет Яссауи кесенесі өстік, порталды-күмбезді алып құрылыс. Ғимарат үлкен порталға және бірқатар күмбездерге не. Орталық залдың айналасында түрлі мақсатқа арналған 35-тен астам бөлме біріктірілген. Ғимараттың негізгі бөлмелерінің құрамы жиналыс залы жамағатхана; қабірхана Ахмет Яссауидің жерленген жері; мешіт; үлкен және кішкентай ақсарай - кездесулер мен жиналыс бөлмелері; кітапхана құжаттарға санақ жүргізу, кітаптар мен құжаттар сақтау бөлмесі; асхана тағам дайындалатын бөлме; құдықхана құдық орналасқан бөлме; құжыралар ханака қызметшілері мен зиярат етушілер тұруға арналған бөлмелерден тұрады. Барлық бөлмелер тікбұрышты көлемі 60х50 м аумаққа шоғырланған, биіктігі – 15 м. Күмбездері мен порталының аркасы 38 м бнік. Сыртқы қабырғаларының қалыңдығы 1,8-2 м, қазандық қабырғаларының

қалыңдығы - 3 м. Қабірхана немесе Гурхананың екі күмбезі бар және солтүстік-батыстан кіретін портал Мұхаммед Ханафия порталы деп аталады. Қазандық бөлмесінен тараған екі қабатты сегіз дәліз бар, олар басқа да бөлмелерге апартын жолдар болып табылады, тек қабірханадан басқа. Бұл дәліздер ғимаратты сегіз бөлікке бөледі. Әр бөлігінде әртүрлі мақсаттағы бөлмелер орналасқан. Бұл кесене құрылысы жағынан Самарқандтағы Бибі ханым, Шахрисабздегі Дорусспадат қабіріне және Ақ-Сарай сарайына тең келеді.[1;701] Қожа Ахмет Яссауи кесенесінің мемориалдық кешені Шығыс сәулет өнері бойынша сол уақыттағы соңғы үлгімен соғылған ең озық ғимарат саналады. Қазандық бөлмесінің және мешіт пен қабірхана қабырғалары төменнен 1,5 м биіктікке дейін көк түсті алты қырлы майоликалық тақта қаптамасымен қапталған. Тақталар әшекейлі қаптамалармен жиектелген. Еден деңгейінен өсімдік өрнегімен ойылып безендірілген құмтастан жасалған жолақ өтеді. Қазіргі кезге дейін нақышты түпнұсқа тақталар қабірханадағы нишада ғана сақталған. Сонымен қатар үш ширекті майоликалық бағаналары да осында сақталған. Қазандық, көрхана мен мешіт бөлмелерінің нақышты тақталармен қапталған бөлігінің жоғарғы жағы бір заманда өрнекті кескіндермен безендірілген.[1;704] Бұл кесене керемет сәулет ескерткіші ретінде ғана емес, қазақ хандарының, ұлы тұлғаларының сол кесенеде жерленуіменде ерекшеленеді.

Қошқар ата кесенесі. XV (?) – XIX ғ.ғ. Тұрбат ауылында орналасқан (Оңтүстік Қазақстан облысы, Қазығұрт ауданы). Ислам сәулет өнерінің қағидалық үлгілерін сақтаған Тұрбат киелі кешеніндегі маңыздылығы жағынан екінші орындағы Қошқар ата кесенесі тотемдік түсініктермен байланысты әулиелерге құрмет көрсету орны болып табылады. Сонымен бірге кейін пайда болған аңыздардағы бақташы-малшылардың тотемдік қорғаушысының белгілері сопылық ілімнің көрнекті қайраткері Қожа Ахмет Яссаундің жолын қуған ізбасары Оңтүстік Қазақстан агнологиясындағы ханафи бұтағының өкілі Ысмайыл атаның өзіне ауысады. Тұрбат төңірегіндегі таулы табиғи нысандарға мінәжат ету сарқыншақтарын алып жүрген сөздің кең мағынасындағы бұл агноним түріктердің рулық бөлінуі уақытынан бастау алады. Кесене ауланың батыс жағында мешіт пен шіллехана ортасында орналасқан. Екі бөлмеден тұратын порталды-күмбезді кесене. Оның негізгі көлеміне батыс бөлігінен қабірі бар анағұрлым төмен бөлме қосылады. Төртбұрышты болып келген құлпытасы жоқ негізгі зал зияратхана, ал кішірек зал көрхана (қабірхана) ретінде қабылданады. Әк-ғаныш ерітіндісін пайдалану арқылы күйдірілген текше кірпіштен қаланған. Сүйір сфералық күмбезбен жабылған. Өзіндік ерекшелігі: күмбезге өту бір-бірімен қосарланған кірпіштер арқылы шығыңқы түрдегі желкендер көмегімен (анахронизм түрінде көрінеді) жүзеге асырылады. Өрнек жоқ.[1;706]Қошқар ата кесенесі өзіндік сәулеттік ерекшелгімен көзге түсетін ескерткіш.

Мірәлі баб кесенесі - XII-XX ғ. басы. Сайрамның орталық бөлігінде, ортағасырлық екі негізгі көшелердің қиылысынан 250 м қашықтықта, қоршалған зират ішінде орналасқан. Порталды-күмбезді кесене. Көлемдік-кеңістіктік композициясы өте қарапайым: тікбұрышты жоспары төртбұрышты қабір-ханамен үйлесіп, цилиндрлі барабан үстінде сфероконусты күмбезбен жабылған. Негізгі фасадын құрайтын портал оңтүстікке қараған. Ғимарат (көлемі - 7,66х6,26 м, биіктігі - 7,84 м) тікбұрышты кірпіштен тұрғызылған. Портал ортаазиялық пентак қағидасымен ешқандай байланысы жоқ, композициясы мен бөлшектері бойынша эклектикалық болып келеді. Аркасының кескіні бойынша жарты шеңберге жақындап, дәстүрлі тікбұрышты жнектеумен шектелмейтін өзгеше және үйлесімсіз үлкен болып көрінеді. Керісінше қарапайым тегіс қабырғаларға қарағанда портал пентак қағидасының сәндік безендіру схемасына ұқсамайтын мәнерлі кірпіш қаландысымен әшекейленген. Сәнделген белбеуі мен бұғаты, «сухарик» деп аталатын дулыға секілді кокошникке ұқсайтын пилондардың үстіндегі жалған фронтондар, жүретін шағын басқышы мен «кірпіш стилі» XIX ғ. екінші жартысындағы орыс эклектикасы архитектурасынан алынған. Ішкі қабырғаларында өсі бойынша жартылай шеңберлі нишалар орналасқан. Қабырғалары мен едені цементті-құм ерітіндісімен сыланған.[1;713] Жоғарыда айтылып өткендей кесененің басты ерекшелігі орыс эклетикасы архитектурасынан алынғандығында.

Ақбикеш мұнарасы - Қаратаудың батыс сілемдеріндегі Ақсүмбе кентінен оңтүстікке қарай орналасқан биік жота басындағы тарихи ескерткіш. Мұнара жартас арасын ірі қиыршық тастармен толтырған іргеліктің үстіне шикі кірпіштен тұрғызылған. Пішімі жұмыр. Ішіне кіретін бір, айналаны бақылау үшін жасалған екі ойығы бар. Оның бірі батысқа, екіншісі

солтүстік-шығыс жаққа қараған.[2;77] Ерекшелігі бұл сәулет өнері әуелде қорғаныс пен бақылау үшін пайдаланылған. Кейіннен халық оны киелі, зиярат ету орнына айналдырған.

Барақ қорымы - қамтитын уақыты кейінгі орта ғасыр - XX ғ. дейінгі аралық. Ескерткіш биік жерде орналасқан. Қорым қам кесектен тұрғызылған кесене, төртқұлақ, сағана, сексеуілден өріліп тұрғызылған қарапайым бейіттер мен таңбалары және араб әліпбиімен жазылған жазуы бар құлпытастар сияқты 60-70 қабір үсті ескерткіштерінен тұрады. Қорымда сонымен қатар, ағаштан жасалған қазіргі заманның төртқұлақтарыда бар.[3;276] Қорымды басқа сәулет ескерткіштерінен ерекше ететін араб жазулы құлпы тастар мен төртқұлақтар.

Қорытынды. Қорыта келгенде, ислам мәдениетінің Қазақстан аумағындағы ортағасырлық өркениеттің қалыптасуы мен дамуындағы ықпалы қоғамдық өмірдің бірнеше саласын қамтыған ұзақ мерзімді тарихи үдеріс болды. Исламның таралуы қалалық мәдениеттің дамуымен, білім мен жазба дәстүрінің кеңеюімен, сәулет өнеріндегі жаңа үлгілердің орнығуымен және рухани-мәдени кеңістіктегі өзгерістермен қатар жүрді. Ортағасырлық қалалардағы мешіттер, діни және қоғамдық құрылыстар, білім мен ғылым орталықтары исламдық мәдени ортаның қалыптасуына жағдай жасаса, бұл өзгерістер аймақтың мұсылман әлемімен мәдени және зияткерлік байланыстарының тереңдеуіне ықпал етті. Сонымен бірге Қазақстан аумағындағы ислам мәдениетінің өзіндік сипаты оның жергілікті дәстүрлермен өзара ықпалдасуынан көрінді. Бұрыннан қалыптасқан дүниетанымдық түсініктер, салт-дәстүрлер мен қоғамдық қатынастар исламдық құндылықтармен сабақтаса отырып, ортағасырлық қоғамның мәдени келбетін айқындаған жаңа тарихи мазмұнға ие болды. Осы тұрғыдан алғанда, ислам мәдениетінің ықпалын біржақты діни өзгеріс ретінде емес, жергілікті мәдени негіздер мен кең аауқымды ислам өркениетінің өзара әрекеттесуі нәтижесінде жүзеге асқан тарихи-мәдени үдеріс ретінде қарастырған орынды.

Пайдаланылған әдебиеттер

1 .Қазақстанның киелі орындарының географиясы: Табиғат, археология, этнография және діни сәулет өнері ескерткіштерінің тізілімі./ бас ред. Байтанаев Б. Ә. Алматы: Ә. Х. Марғұлан атындағы Археология институты, 2017. 1-шығарылым. 904 бет.

2. "СЫР ЕЛІ" Қызылорда облысы./ бас ред. Аяған Б. Ғ. Алматы: Қазақ энциклопедиясы ЖШС, 2005. 548 бет.

3. Құрманқұлов Ж.,[т.б.]. Қазақстан Республикасының тарихи және мәдени ескерткіштерінің жинағы. Қызылорда облысы. Алматы: Аруна, 2011. 504 бет.

СЫРДАРИЯ ӨҢІРІНДЕГІ ИСЛАМДЫҚ БІЛІМ ЖӘНЕ РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚ: САҒДУДДИН АТ-ТАФТАЗАНИ МҰРАСЫНЫҢ МАҢЫЗЫ

ISLAMIC EDUCATION AND SPIRITUAL CONTINUITY IN THE SYR DARIA REGION: THE SIGNIFICANCE OF SA‘D AL-DIN AL-TAFTAZANI’S LEGACY

Хасан Аманкулов[1]
Hasan Amankulov[2]

Кіріспе

Сырдария өзені алабы Орта Азия тарихында тек табиғи-географиялық кеңістік қана емес, сонымен бірге саяси, экономикалық және рухани-мәдени байланыстар тоғысқан аймақтардың бірі болды. Ортағасырлық кезеңде Сырдария бойындағы қалалар мен қоныстар Шығыс Түркістан, Жетісу, Мауарауннахр, Хорезм және Дешті Қыпшақ кеңістіктерін байланыстыратын маңызды коммуникациялық желінің құрамына кірді. Осы кеңістікте ислам дінінің таралуы қалалық мәдениеттің, жазба дәстүрдің, медреселік білімнің және ғылыми пікір алмасудың дамуына ықпал етті.

Сырдария өңіріндегі ислам мәдениетінің тарихын зерттеу кезінде тек жергілікті діни ескерткіштер мен қалалық орталықтарды қарастыру жеткіліксіз. Өйткені ортағасырлық исламдық білім жүйесі қазіргі заманғы мемлекеттік немесе ұлттық шекараларға тәуелді болмаған. Ғалымдар Хорасаннан Мауарауннахрға, Хорезмнен Түркістанға, Дешті Қыпшақтан Иран мен Анадолыға дейінгі кеңістікте білім алып, дәріс беріп, кітап жазып, өзара ғылыми байланыс орнатқан. Сондықтан Сырдария бойындағы исламдық білім тарихын осы кең трансөңірлік интеллектуалдық желі аясында қарастыру ғылыми тұрғыдан маңызды.

Осы тұрғыдан алғанда Сағдуддин Масғуд ибн Омар ат-Тафтазани мұрасы ерекше қызығушылық тудырады. Ол XIV ғасырда өмір сүріп, кәләм, мантық, усул әл-фиқһ, фиқһ, араб тілі, морфология, риторика және тәпсір салаларында еңбек қалдырған көрнекті ғалым болды. Оның өмір жолы Тафтазан – Ниса – Хорасан – Хорезм – Гүлістан – Хират – Самарқанд – Сарахс – Сарайшық секілді ғылыми орталықтармен байланысты. Ғалымның шығармалары кейінгі ғасырларда исламдық жоғары білім беру жүйесінде кең қолданылып, көптеген шархтар мен хашиялардың жазылуына негіз болды [2, 670 б.].

Зерттеу тақырыбының Сырдария өңіріне қатыстылығы ең алдымен ат-Тафтазанидің Гүлістан-Түркістан кеңістігімен ғылыми байланысынан байқалады. Ғалымның «әт-Тәлуих» еңбегін 758/1357 жылы Гүлістанда аяқтағаны туралы қолжазбалық дерек бар. Зерттеушілер бұл Гүлістанды Түркістан аймағындағы мекенмен байланыстырады. Сонымен қатар ат-Тафтазанидің «әл-Мұхтасар» еңбегін 756/1355 жылы Гуждуанда аяқтап, оны Алтын Орда ханы Жәнібекке арналғаны туралы дерек оның Дешті Қыпшақ пен Орта Азияның ғылыми-саяси кеңістіктерімен байланысын көрсетеді.

Бұл жағдай ат-Тафтазанидің ғылыми қызметін тек Хорасан немесе Самарқанд тарихымен шектемей, Сырдария өңірінің исламдық білім кеңістігімен сабақтастыра зерттеуге мүмкіндік береді.

Зерттеудің мақсаты – Сағдуддин ат-Тафтазанидің ғылыми мұрасы негізінде XIV ғасырдағы Сырдария өңірінің исламдық білім кеңістігіндегі орнын және рухани-ғылыми сабақтастықтың негізгі бағыттарын анықтау.

Осы мақсатқа сәйкес мынадай міндеттер қойылды: XIV ғасырдағы Сырдария өңірінің исламдық-мәдени ортасын сипаттау; ат-Тафтазанидің өмір жолы мен ғылыми қызметінің географиясын анықтау; ғалымның Гүлістан-Түркістан кеңістігімен байланысын саралау;
оның негізгі еңбектерінің мазмұны мен ғылыми маңызын талдау; ат-Тафтазани мұрасының медреселік білім мен кейінгі исламдық ғылыми дәстүрге ықпалын көрсету;

[1] Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, докторант, Астана, Қазақстан; e-mail: xaseke74@mail.ru; ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-8843-0917

[2] L.N. Gumilyov Eurasian National University; Astana, Kazakhstan, Doctoral Student.

Сырдария өңіріндегі исламдық білімді Хорасан, Хорезм, Мауарауннахр және Алтын Орда кеңістіктерімен байланыстыратын рухани сабақтастық үлгісін ұсыну.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеудің деректік негізін ортағасырлық ислам ғалымдарының өмірбаяндық еңбектері, тарихи шығармалар, ат-Тафтазанидің өз еңбектері, оның шығармаларына жазылған шархтар мен хашиялар, сондай-ақ қазіргі заманғы исламтанулық және Орталық Азия тарихына арналған зерттеулер құрайды.

Зерттеу барысында тарихи-генетикалық, тарихи-салыстырмалы, мәтіндік талдау, деректанулық және жүйелі талдау әдістері қолданылды.

Тарихи-генетикалық әдіс Сырдария өңіріндегі исламдық білім дәстүрінің қалыптасу және даму үдерістерін анықтауға мүмкіндік береді. Тарихи-салыстырмалы әдіс Сырдария, Хорезм, Хорасан, Мауарауннахр және Алтын Орда арасындағы ғылыми байланыстарды салыстыра қарастыру үшін пайдаланылды. Мәтіндік талдау ат-Тафтазанидің негізгі шығармаларындағы ғылыми ұстанымдарды анықтауға бағытталды.

Зерттеуде деректерді пайдалануда маңызды бір қағида басшылыққа алынды: ат-Тафтазанидің Сырдария өңірімен байланысын оның осы аймақта өмір сүргенін ғана дәлелдейтін қарапайым географиялық факт ретінде емес, ғылыми мәтіндердің, ұстаз-шәкірт қатынастарының, кітаптардың және медреселік оқу дәстүрінің қозғалысы арқылы қалыптасқан интеллектуалдық сабақтастық ретінде қарастыру.

Бұл әдіс әсіресе ортағасырлық ғылыми кеңістікті қазіргі әкімшілік шекаралармен шектемеуге мүмкіндік береді. Өйткені XIV ғасырдағы ғалымдар үшін Хорасан, Хорезм, Мауарауннахр, Түркістан және Дешті Қыпшақ өзара байланысқан мәдени аймақтар болды.

XIV ғасырдағы Сырдария өңірінің исламдық-мәдени кеңістігі

Сырдария өңірінің ортағасырлық тарихын ислам өркениетінің жалпы даму үдерісінен бөліп қарастыруға болмайды. Сырдария бойындағы қалалар мен аймақтар Мауарауннахрдың шығыс және солтүстік бөліктерін Хорезммен, Дешті Қыпшақпен және Жетісумен байланыстырып отырды.

Исламның Орталық Азияда орнығуы нәтижесінде қалалық орталықтарда мешіттер мен медреселер қалыптасты. Медреселер тек діни білім беретін мекеме емес, сонымен бірге араб тілі, логика, риторика, құқық теориясы, кәләм және басқа да ғылымдар оқытылатын интеллектуалдық орталық қызметін атқарды.

Бұл дәстүрдің терең тарихи тамыры бар. Самарқанд пен Бұхара сияқты орталықтарда Ханафи құқықтық мектебі мен Мауарауннахрлық кәләм дәстүрі дамыса, Хорасанда ашғари кәләмі, тіл білімі және философиялық-логикалық пәндер кеңінен өрістеді. Сырдария бойындағы Түркістан аймағы осы түрлі ғылыми бағыттардың тоғысқан кеңістіктерінің бірі болды.

Сырдарияның төменгі және орта ағысы Дешті Қыпшақ және Хорезммен тығыз байланыста болғандықтан, бұл аймақ исламдық білімнің таралу жолдарының бірі қызметін атқарды. Алтын Орда дәуірінде Еділ бойы, Хорезм және Түркістан арасындағы байланыстар күшейді. Бұл кезеңде исламдық институттар мен мұсылман ғалымдарының беделі де өсті.

Алтын Орда тарихындағы Өзбек хан дәуірі исламның саяси және қоғамдық өмірдегі орнының нығаюымен сипатталады. Алайда исламтану үдерісін бір ғана ханның саясатының нәтижесі ретінде қарастыру дұрыс емес. Ол бірнеше ғасыр бойы жүрген қалалық ислам мәдениетінің, сауда жолдарының, сопылық желілердің, ғалымдар мен діни білім иелерінің қызметімен сабақтасты.

XIV ғасырдағы Алтын Орда кеңістігінде Сарай, Хорезм және басқа да қалалар маңызды экономикалық әрі мәдени орталықтарға айналды. Сонымен бірге Дешті Қыпшақ пен Мауарауннахр арасындағы байланыс Сырдария бойындағы қалалардың маңызын арттырды.

Осы тұрғыдан алғанда Сырдария өңірін ислам өркениетінің шеткері аймағы ретінде емес, әртүрлі ғылыми дәстүрлерді байланыстыратын транзиттік-интеллектуалдық кеңістік ретінде бағалау орынды.

Сағдуддин ат-Тафтазанидің өмір жолы және ғылыми ортасы

Сағдуддин Масғуд ибн Омар ат-Тафтазани Хорасанның Ниса қаласына жақын орналасқан Тафтазан елді мекенінде дүниеге келген. Оның туған жылы көбіне 722/1322 жыл деп көрсетіледі. Қайтыс болған жылы жөнінде 791/1389 және 792/1390 деген мәліметтер кездеседі.

Ғалымның өмірі XIV ғасырдағы саяси өзгерістермен қатар жүрді. Бұл кезеңде моңғолдық әулеттердің билігі әлсіреп, Хорасан, Хорезм және Мауарауннахрда жаңа саяси күштер қалыптасты. Кейіннен Әмір Темірдің билігі күшейіп, Самарқанд ірі саяси және мәдени орталыққа айналды.

Ат-Тафтазанидің интеллектуалдық қалыптасуына Хорасан және Мауарауннахрдың медреселік дәстүрі айрықша ықпал етті. Оның ұстаздары арасында Азудуддин әл-Ижи және Құтбуддин ар-Рази секілді сол дәуірдің танымал ғалымдары аталады. Бұл ғылыми ортада кәләм, логика, усул әл-фиқһ және араб тілінің теориялық мәселелері өзара тығыз байланыста қарастырылды.

Ат-Тафтазанидің ғылыми әдісінің маңызды ерекшелігі – бұрынғы ғылыми мұраларды жай ғана қайталау емес, оларды жүйелеу, салыстыру және түсіндіру болды. Осы себептен оның көптеген шығармалары шарх сипатында жазылды.

Ортағасырлық ислам ғылымында «мәтін – шарх – хашия» жүйесі білімді ұрпақтан ұрпаққа жеткізудің негізгі тетіктерінің біріне айналды. Ат-Тафтазани осы дәстүрдің аса көрнекті өкілдерінің бірі болды.

Оның өмір жолына қатысты деректер ғалымның бір ғана қалада тұрақтап қалмағанын көрсетеді. Ол Хорезм, Хират, Гуждуан, Түркістан аймағындағы Гүлістан және Самарқанд секілді ғылыми орталықтармен байланыста болды. Сондықтан оның өмірбаяны XIV ғасырдағы ғылыми білімнің кеңістікте қозғалу сипатын көрсететін маңызды мысал ретінде танылады [3, 29 б.].

Ат-Тафтазани және Гүлістан-Түркістан ғылыми кеңістігі

Зерттеу тақырыбы үшін ең маңызды мәселелердің бірі – ат-Тафтазанидің Сырдария өңірімен байланысы.

Ғалымның 758/1357 жылы «әт-Тәлуих» еңбегін Гүлістанда аяқтағаны туралы дерек бар. Қолжазбалық каталогтар мен зерттеулерде бұл мекен «Гүлістан-Түркістан» немесе Түркістан аймағындағы Гүлістан ретінде көрсетіледі. Бұл дерек ат-Тафтазани мұрасын Сырдария өңірінің ғылыми тарихымен байланыстыруға мүмкіндік беретін маңызды дәлелдердің бірі.

«Әт-Тәлуих фи кашфи хақаиқ ат-Танқих» – усул әл-фиқһ саласына арналған ірі еңбек. Ол Садр аш-Шариғаның «әт-Танқих» және оған жазылған «әт-Таузих» дәстүрімен байланысты. Осы еңбекті Түркістан кеңістігінде аяқтауы ат-Тафтазанидің құқықтық-теологиялық білімді Мауарауннахрдың солтүстік аймақтарымен байланыстыра дамытқанын көрсетеді.

Бұл жерде «Сырдария өңірі» ұғымын қазіргі Қазақстан аумағымен ғана шектеудің ғылыми тұрғыдан дұрыс еместігін атап өткен жөн. XIV ғасырдағы Түркістан кеңістігі Сырдарияның орта ағысы, Мауарауннахр, Хорезм және Дешті Қыпшақпен өзара байланыста болды. Сондықтан ат-Тафтазанидің Гүлістандағы қызметін осы кең трансөңірлік ғылыми желінің бір бөлігі ретінде қарастырған дұрыс.

Ғалымның Гүлістандағы қызметі кездейсоқ құбылыс емес. Ол кезде ғылыми білімнің негізгі тасымалдаушыларының бірі – ғалымдардың жеке сапарлары болды. Ғалым бір қалада дәріс оқып, басқа қалада еңбек жазып, үшінші орталықта ұстаздық қызмет атқара алатын. Осылайша медреселер арасындағы ғылыми байланыс жеке тұлғалар арқылы жүзеге асты.

Ат-Тафтазани осы интеллектуалдық мобильділіктің көрнекті мысалы болды.

Алтын Орда, Хорезм және Сырдария кеңістігі

Ат-Тафтазани өмір сүрген кезең Алтын Орданың саяси және мәдени ықпалы күшті болған дәуірмен тұспа-тұс келді.

XIV ғасырда Алтын Орда Еуразиядағы ірі саяси құрылымдардың бірі болды. Оның құрамындағы және ықпалындағы аймақтар Еділ бойынан Хорезмге, Дешті Қыпшақтан Қара теңіз маңына дейін созылды. Хорезмнің бірқатар бөліктері Алтын Ордамен саяси және экономикалық байланыста болды [4, 203 б.].

Исламның Алтын Ордадағы орнының нығаюы білім мен діни институттардың дамуына да әсер етті. Қалаларда мешіттер, медреселер және діни білім орталықтары қалыптасты. Бұл

үдеріс Хорезм және Сырдария өңіріндегі исламдық мәдениеттің дамуымен өзара байланысты болды.

Сондықтан ат-Тафтазанидің еңбектерін Алтын Ордадан бөлек қарастыру да жеткіліксіз. Оның кейбір шығармаларының Алтын Орда билеушілеріне арналуы бұл байланыстардың тек географиялық емес, интеллектуалдық сипатта болғанын көрсетеді.

Мысалы, «әл-Мұхтасар» еңбегінің 756/1355 жылы аяқталғаны және оның Алтын Орда ханы Жәнібекке арналуы жөніндегі дерек ат-Тафтазани мен Дешті Қыпшақ саяси-мәдени кеңістігінің арасындағы байланысты көрсетеді [5, 20-22 б.].

Бұл жерде маңызды мәселе – ғалымның Алтын Орда аумағында ұзақ уақыт тұрғанын дәлелдеуден гөрі, оның еңбектерінің сол кеңістікке бағытталғанын және ғылыми беделінің одан тыс аймақтарға тарағанын анықтау.

Осы тұрғыдан ат-Тафтазани мұрасы Сырдария өңірінің ислам мәдениетін Еділ бойы, Хорезм және Хорасанмен байланыстыратын рухани көпірдің бір элементі ретінде қарастырылуы мүмкін.

«Шарх әл-Ақаид ән-Насафия» және Мауарауннахрлық діни ой дәстүрі

Ат-Тафтазанидің ең танымал шығармаларының бірі – «Шарх әл-Ақаид ән-Насафия».

Бұл еңбек Әбу Хафс Омар ән-Насафидің ақидаға арналған мәтініне жазылған түсіндірме болып табылады. Оның маңыздылығы – Мауарауннахрда қалыптасқан теологиялық дәстүрді кейінгі исламдық білім жүйесіне түсінікті әрі жүйелі түрде жеткізуінде.

Ән-Насафи Мауарауннахрлық ғылыми дәстүрдің көрнекті өкілдерінің бірі болды. Сондықтан ат-Тафтазанидің оның еңбегіне шарх жазуы Хорасан ғалымының Мауарауннахрлық діни-интеллектуалдық дәстүрмен тікелей ғылыми сұхбатын білдіреді.

Бұл еңбек арқылы Сырдария өңіріне жақын Түркістан және Мауарауннахр медреселеріндегі діни білімнің бірқатар теориялық негіздерін түсіндіруге мүмкіндік бар.

«Шарх әл-Ақаид» мәтінінде Алланың сипаттары, пайғамбарлық, ақыл мен нақылдың арақатынасы, адамның іс-әрекеті, иман және басқа да кәләм мәселелері жүйеленеді. Еңбектің басты ерекшеліктерінің бірі – күрделі теологиялық мәселелерді логикалық дәлелдеу тәсілімен түсіндіру [6, 15 б.].

Осы әдіс Сырдария өңіріндегі исламдық білімнің тек жаттауға негізделген жүйе болмағанын көрсетуге мүмкіндік береді. Медреселік білімде мәтінді түсіну, дәлелдеу, қарсы пікірді талдау және қорытынды шығару сияқты интеллектуалдық дағдылар да маңызды орын алған.

Демек, ат-Тафтазани мұрасы Сырдария өңіріндегі исламдық білім тарихын зерттегенде діни сенім мен рационалдық ойлаудың өзара байланысын түсіндіретін маңызды дереккөздердің бірі бола алады.

«Әт-Тәлуих»: құқықтық білім және ғылыми сабақтастық

Ат-Тафтазанидің «әт-Тәлуих» еңбегі ислам құқық теориясы – усул әл-фиқһ саласындағы маңызды шығармалардың бірі саналады.

Бұл еңбектің Сырдария өңірі үшін маңызы оның Гүлістан-Түркістан кеңістігінде аяқталуымен байланысты.

Еңбектің мазмұнына назар аударсақ, мұнда құқықтық нормаларды қалыптастырудың теориялық принциптері, дәлелдердің түрлері, мәтінді түсіндіру, тілдік және логикалық категориялар сияқты мәселелер қамтылады. Яғни усул әл-фиқһтың өзі бірнеше ғылымның – тіл білімі, логика, құқық және кәләмнің – тоғысқан саласы ретінде көрінеді [7, б. 5-60 б.].

Бұл ерекшелік Сырдария өңіріндегі исламдық білімнің мазмұнын түсіну үшін маңызды.

Ортағасырлық медреселерде фиқһты меңгеру тек құқықтық нормаларды жаттаумен шектелмеген. Құқықтық мәтінді түсіндіру үшін араб тілін білу, логикалық ойлау, дәлелдеу және мәтіннің мағынасын анықтау қабілеті қажет болды.

Осы тұрғыдан ат-Тафтазанидің «әт-Тәлуих» еңбегі исламдық білімнің пәнаралық сипатын көрсетеді.

Ғалымның Гүлістанда осы еңбекті аяқтауы Сырдария өңірінің исламдық білім кеңістігінде усул әл-фиқһ сияқты теориялық пәндердің де дамығанын пайымдауға мүмкіндік береді.

«Әл-Мутауал», «әл-Мұхтасар» және тілдік-риторикалық білім

Ат-Тафтазанидің ғылыми мұрасындағы тағы бір маңызды бағыт – араб тілі мен шешендік өнері.

«Әл-Мутауал» және оның ықшамдалған нұсқасы «әл-Мұхтасар» исламдық білім жүйесінде бәлаға, мағани және баян ілімдерін оқытуда маңызды орын алды.

Бұл шығармалардың маңызы Сырдария өңіріндегі исламдық мәдениеттің тілдік негіздерін зерттеу тұрғысынан да ерекше.

Исламдық білімнің негізгі мәтіндері араб тілінде жазылғандықтан, араб тілін меңгеру медреселік білімнің қажетті бөлігі болды. Құран, хадис, фиқһ, кәләм және тәпсір мәтіндерін түсіну үшін тілдік білім қажет еді.

Ат-Тафтазани риториканы тек көркем сөйлеу өнері ретінде емес, мағынаны дәл жеткізу мен мәтінді дұрыс түсіндіру құралы ретінде қарастырды [8, 361 б.].

Бұл әдіс Сырдария өңіріндегі діни білімнің қалыптасуына да теориялық тұрғыдан сәйкес келеді. Өйткені исламдық мәтіндердің жергілікті ортаға енуі аударма, түсіндіру, уағыз және оқу арқылы жүзеге асты.

Осы себепті ат-Тафтазанидің тілдік еңбектері оның теологиялық және құқықтық шығармаларынан бөлек қарастырылмауы керек.

Логика және кәләм: исламдық білімнің рационалдық негіздері

Ат-Тафтазани мұрасының негізгі ерекшеліктерінің бірі – логика мен кәләмнің өзара байланысын жүйелі түрде қолдануы.

Оның «Тәһзиб әл-Мантық уәл-Кәләм», «Шарх аш-Шамсия», «әл-Мақасид» және «Шарх әл-Мақасид» сияқты шығармалары исламдық интеллектуалдық дәстүрдің рационалдық қырларын көрсетеді.

«Шарх әл-Мақасид» 784/1383 жылы Самарқандта аяқталған. Зерттеулер бұл еңбекті ат-Тафтазанидің кәләм саласындағы аса маңызды шығармаларының бірі ретінде қарастырады.

Бұл еңбектің Сырдария өңіріне қатысты маңызы – Самарқанд пен Түркістан аймақтарының біртұтас ғылыми кеңістікте болғандығымен байланысты.

Самарқандта қалыптасқан ғылыми мәтіндер Түркістан, Сырдария бойы және одан әрі Дешті Қыпшақ кеңістігіне тарауы мүмкін болды. Керісінше, Түркістан мен Сырдария бойындағы медреселерде қалыптасқан ғалымдар мен шәкірттер Мауарауннахрдың ірі орталықтарына барып білім алды [9, 8 т., 548-549 б.].

Бұл ғылыми айналым «рухани сабақтастық» ұғымының мазмұнын ашады.

Рухани сабақтастық дегеніміз – белгілі бір ғалымның идеясын кейінгі ұрпақтың механикалық түрде қайталауы ғана емес. Ол:

мәтіндердің сақталуы;

ұстаздан шәкіртке білімнің берілуі;

шарх пен хашия дәстүрі;

медреселер арасындағы оқу бағдарламаларының ұқсастығы;

ғылыми терминологияның жалғасуы;

бір ғылыми орталықтан екінші орталыққа кітаптар мен ғалымдардың таралуы арқылы жүзеге асады.

Ат-Тафтазани мұрасы осы сабақтастықтың айқын мысалдарының бірі болып табылады.

Ат-Тафтазани, Әмір Темір және Самарқандтың ғылыми орталығы

XIV ғасырдың соңғы ширегінде Самарқанд Орта Азиядағы ең маңызды саяси және мәдени орталықтардың біріне айналды. Әмір Темір 1370 жылдан кейін Самарқандты өзінің саяси орталығы ретінде орнықтырып, қаланың сәулеттік және мәдени дамуына үлкен ресурстар жұмсады.

Ат-Тафтазанидің өмірінің соңғы кезеңі осы Самарқандпен байланысты. Әмір Темірдің ғалымдарға қамқорлық жасағаны және ат-Тафтазани мен Саид Шариф әл-Жүржани секілді ғалымдарды өз ортасына тартқаны туралы деректер бар [10, 9-10 б.].

Бұл жерде тарихи тұлғалар арасындағы қатынасты әсірелеп көрсетуге болмайды. Ат-Тафтазанидің Әмір Темірмен байланысы ең алдымен ғылыми орта мен сарайлық интеллектуалдық кеңістік арқылы көрінеді.

Самарқандта ат-Тафтазани өзінің «әл-Мақасид» және «Шарх әл-Мақасид» шығармаларын аяқтады. Зерттеу әдебиетінде бұл екі еңбек 784/1383 жылы Самарқандта аяқталғаны көрсетіледі.

Осылайша оның ғылыми жолының географиясында Хорасаннан Хорезмге, Түркістаннан Самарқандқа дейінгі кеңістік біртұтас интеллектуалдық жүйе ретінде көрінеді.

Бұл жүйенің ішінде Сырдария өңірі де маңызды буын болды.

Ғалымның ұстаздары мен шәкірттері арқылы жалғасқан сабақтастық

Ортағасырлық ислам ғылымында рухани сабақтастықтың негізгі тетіктерінің бірі ұстаздық институт болды.

Ат-Тафтазани Азудуддин әл-Ижи, Құтбуддин ар-Рази және басқа да ғалымдардың ғылыми дәстүрінен нәр алды. Бұл ұстаздардың еңбектері логика, кәләм, усул әл-фиқһ және араб тілінің теориялық мәселелерін қамтыды.

Ат-Тафтазанидің өзі кейінгі буынға ықпал еткен ірі ұстазға айналды.

Оның шығармаларына кейінгі ғасырларда көптеген ғалымдар шарх пен хашия жазды. Бұл – оның ғылыми мектебінің жеке тұлғадан мәтіндік дәстүрге айналғанын көрсетеді.

Мысалы, «Шарх әл-Ақаид ән-Насафия» шығармасына көптеген кейінгі ғалымдар түсіндірмелер мен хашиялар жазған. Оның еңбектері Осман медреселерінде, әл-Азхарда және Үндістандағы исламдық оқу орындарында пайдаланылғаны туралы деректер келген [11, 235 б.].

Осы жағдай Сырдария өңіріндегі исламдық білімнің әлемдік мұсылмандық білім кеңістігімен байланысын көрсетеді.

Яғни Сырдария бойындағы медреседе оқылған мәтіннің авторы міндетті түрде осы өңірден шыққан ғалым болуы шарт емес. Маңыздысы – сол мәтіннің оқу бағдарламасына енуі, шәкірттердің оны меңгеруі және кейін басқа орталықтарға алып баруы.

Осы тұрғыдан ат-Тафтазанидің еңбектері Сырдария өңіріндегі діни білімнің трансөңірлік сипатын зерттеу үшін маңызды материал бола алады.

«Мәтін – шарх – хашия» дәстүрі және Сырдария өңірі

Ортағасырлық ислам білімінің ерекшеліктерінің бірі – мәтіндерді түсіндірудің көпсатылы жүйесі.

Бірінші деңгейде негізгі мәтін жазылды. Екінші деңгейде оған шарх жазылды. Үшінші деңгейде шархқа хашия жасалды. Кей жағдайда хашияға да түсіндірме берілді.

Бұл әдіс қазіргі ғылыми әдебиеттегі бір еңбекті қайта-қайта түсіндіру сияқты қарапайым құбылыс емес. Ол білімнің сабақтастығын қамтамасыз ететін жүйе болды.

Ат-Тафтазани шығармашылығы осы жүйенің классикалық үлгісі саналады.

Мысалы, ол ән-Насафидің ақида мәтініне шарх жазды; Садр аш-Шариға еңбектеріне түсіндірме жасады; әс-Саккаки мен әл-Қазуинидің тілдік-риторикалық мұраларын дамытты [12, 7 т., 219 б.].

Осының нәтижесінде бір ғылыми мәтін бірнеше ғасыр бойы жаңа буын ғалымдарының пікірталас алаңына айналды.

Сырдария өңірінің исламдық мәдениетін зерттеу барысында дәл осы «мәтіндік сабақтастыққа» ерекше назар аудару қажет.

Өйткені рухани мұра тек кесене, мешіт немесе тарихи ғимараттар арқылы ғана сақталмайды. Ол кітап, қолжазба, оқу бағдарламасы және ұстаздық дәстүр арқылы да жалғасады.

Сырдария өңірінің ислам мәдениетін зерттеудегі ат-Тафтазани мұрасының маңызы

Ат-Тафтазани мұрасын Сырдария өңірінің ислам мәдениетімен байланыстыра зерттеу бірнеше ғылыми тұжырым жасауға мүмкіндік береді.

Біріншіден, Сырдария өңірінің исламдық мәдениетін жергілікті шеңбермен шектеуге болмайды. Бұл аймақ Хорасан, Хорезм, Мауарауннахр және Дешті Қыпшақ арасындағы ғылыми байланыстар жүйесіне кірді.

Екіншіден, исламдық білімнің таралуында ғалымдардың қозғалысы ерекше рөл атқарды. Ат-Тафтазанидің өмір жолы осыны нақты көрсетеді.

Үшіншіден, ғылыми сабақтастық тек сопылық немесе діни уағыз дәстүрімен шектелмеді. Кәләм, логика, құқық теориясы, тіл білімі және риторика сияқты рационалдық пәндер де рухани мәдениеттің құрамдас бөлігі болды.

Төртіншіден, ат-Тафтазанидің Гүлістан-Түркістандағы ғылыми қызметі Сырдария өңірінің исламдық білім тарихын зерттеуде маңызды бағыт ашады.

Бесіншіден, оның шығармаларының кейінгі ғасырларда кең таралуы Сырдария өңіріндегі білім беру дәстүрін жалпы мұсылмандық интеллектуалдық кеңістіктің бір бөлігі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Талқылау

Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, Сағдуддин ат-Тафтазанидің Сырдария өңіріне қатыстылығын бірнеше деңгейде қарастыру қажет.

Бірінші деңгей – **географиялық байланыс**. Ғалымның Гүлістан-Түркістан кеңістігінде «әт-Тәлуих» еңбегін аяқтауы оның Сырдарияға қатысты тарихи-географиялық байланысын көрсетеді [3].

Екінші деңгей – **интеллектуалдық байланыс**. Ат-Тафтазанидің еңбектері Мауараунннахрлық Насафи дәстүрімен, Хорасандық кәләм және логика мектебімен, Хорезмдік ғылыми ортамен сабақтас болды.

Үшінші деңгей – **медреселік сабақтастық**. Оның еңбектері кейінгі исламдық оқу орындарында кең таралып, мәтіндік білімнің ортақ канонына айналды.

Төртінші деңгей – **трансөңірлік байланыс**. Ат-Тафтазани еңбектерінің Алтын Орда, Мауарауннахр, Осман кеңістігі, Мысыр және Үндістандағы исламдық оқу орындарына таралуы ортағасырлық білімнің қазіргі ұлттық шекаралардан әлдеқайда кең болғанын көрсетеді.

Сондықтан Сырдария өңірінің ислам мәдениетін зерттеуде «аймақтық» және «трансөңірлік» тәсілдерді ұштастыру қажет.

Бұл мәселенің қазіргі Қазақстан тарихы үшін де ғылыми маңызы бар. Сырдария бойындағы ислам мәдениетінің тарихын зерттеу Қазақстан аумағындағы исламның тек сырттан келген діни ықпал емес, ортағасырлық қалалық және ғылыми мәдениеттің құрамдас бөлігі болғанын түсінуге мүмкіндік береді.

Алайда бұл тұжырымды қазіргі ұлттық діни дәстүрлермен тікелей теңестіру дұрыс емес. XIV ғасырдағы исламдық білім кеңістігі көптілді, көпорталықты және трансөңірлік сипатта болды. Сондықтан қазіргі Қазақстан аумағындағы рухани сабақтастықты ортағасырлық ғылыми дәстүрлердің тікелей және өзгеріссіз жалғасы ретінде емес, тарихи ықпалдар мен мәдени қабылдаулардың ұзақ үдерісі ретінде зерттеу қажет.

Бұл тұрғыда ат-Тафтазанидің мұрасы ерекше методологиялық үлгі ұсынады: оның шығармалары нақты бір аймақтың емес, бірнеше ғылыми орталықтың өзара ықпалдастығы нәтижесінде қалыптасты және кейін қайтадан көптеген аймақтарға тарады.

Қорытынды

Сағдуддин ат-Тафтазанидің ғылыми мұрасы XIV ғасырдағы исламдық білім жүйесінің жоғары деңгейін көрсететін маңызды тарихи-ғылыми құбылыс болып табылады.

Оның өмір жолы Хорасан, Хорезм, Түркістан, Мауарауннахр және Самарқанд секілді ғылыми орталықтарды байланыстырды. Осы географиялық қозғалыстың өзі ортағасырлық ислам өркениетіндегі білімнің кең таралған және өзара байланысты сипатта болғанын көрсетеді.

Сырдария өңірі осы ғылыми кеңістіктің маңызды буындарының бірі болды. Әсіресе ат-Тафтазанидің Түркістан аймағындағы Гүлістанда «әт-Тәлуих» еңбегін аяқтауы оның Сырдария өңірінің интеллектуалдық тарихымен байланысын нақтылай түседі.

Ғалымның мұрасы арқылы Сырдария өңіріндегі ислам мәдениетінің бірнеше маңызды ерекшелігін анықтауға болады. Біріншіден, бұл өңір Хорасан, Хорезм және Мауарауннахрмен тығыз ғылыми байланыста болды. Екіншіден, исламдық білім тек діни мәтіндерді оқумен шектелмей, логика, кәләм, тіл білімі, риторика және құқық теориясын қамтыды. Үшіншіден, рухани сабақтастық ұстаз-шәкірт желісі, кітаптардың таралуы және «мәтін–шарх–хашия» дәстүрі арқылы қамтамасыз етілді.

Ат-Тафтазанидің «Шарх әл-Ақаид ән-Насафия», «әт-Тәлуих», «әл-Мутауал», «әл-Мұхтасар», «Шарх аш-Шамсия», «әл-Мақасид» және «Шарх әл-Мақасид» сияқты еңбектері исламдық жоғары білімнің бірнеше саласын біріктірді. Бұл шығармалар діни сенім мәселелерін ғана емес, дәлелдеу мәдениетін, логикалық ойлауды, тілдік талдауды және құқықтық пайымдауды қалыптастыруға ықпал етті.

Осы тұрғыдан ат-Тафтазани мұрасын Сырдария өңірінің ислам мәдениеті тарихында зерттеу – жеке ғалымның өмірбаянын зерделеуден әлдеқайда кең мәселе. Бұл зерттеу ортағасырлық Сырдария өңірін Хорасан, Хорезм, Мауарауннахр және Дешті Қыпшақпен байланысқан интеллектуалдық кеңістік ретінде түсіндіруге мүмкіндік береді.

Рухани сабақтастықты зерттеу барысында материалдық ескерткіштермен қатар, қолжазбаларға, оқу мәтіндеріне, шархтар мен хашияларға, ұстаздық және шәкірттік желілерге назар аудару қажет. Себебі рухани мәдениеттің өміршеңдігі оның тек сақталуында емес, кейінгі буын тарапынан қайта оқылып, түсіндіріліп, жаңа тарихи жағдайда қолданылуында көрінеді.

Сағдуддин ат-Тафтазанидің мұрасы осы сабақтастықтың айқын мысалы. Оның шығармалары XIV ғасырдағы Хорасан мен Мауарауннахрдан басталған ғылыми дәстүрлердің Түркістан және Сырдария кеңістігімен байланысын көрсетіп қана қоймай, кейінгі мұсылмандық білім жүйесіне дейін жеткен ұзақ интеллектуалдық желінің құрамына енді.

Демек, Сырдария өңірінің ислам мәдениетін зерттеуде Сағдуддин ат-Тафтазани мұрасын арнайы қарастыру – өңірдің ортағасырлық рухани тарихын Еуразиялық ислам өркениетінің кең контекстінде түсіндіруге мүмкіндік беретін перспективалы ғылыми бағыт.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Өзел Ахмет. Ханафи мәзһабының фиқһ ғұламалары және өзге де мәзһабтардың әйгілі тұлғалары (қазақша аудармасы). – Алматы: Түркия Диянет қоры, 2024. – 560 б.
2. Нувайхиз, Ғадил. Муғжәм әл-муфассирин. Бейрут: Марказ тафсир лид-дирасат әл-Құръания, 1984 (1988). – 1024 б.
3. Мухаммад Юсуф, Мухаммад Содиқ. Самарқанднинг сара уламолари. – Ташкент: Hilol Nashr, 2019 (2014). – 112 б.
4. Палванов У. The Light of islam. – 4-сан, 2019.
5. Қани М. Қазақтың көне тарихы. – Алматы: Жалын баспасы, 1993. – 400 б.
6. Қуандық Е.С. Қазақ елінің тарихы. – Алматы: Дәуір баспасы, 2013. – 592 б.
7. Ат-Тафтазани, Сағдуддин. Шарху әл-ақаид ан-Насафия. Абдуссалам ибн Абдулһади Шәннардың түсініктемесі. – Бейрут: Дарул Бәйрути, 2007. – 214 б.
8. Ұбайдулла ибн Масғуд әл-Махбуби. *Әт-Таузих фи халли ғавамид әт-Танқих*. Бейрут: Дар әл-Кутуб әл-Илмия, 2005. – 5-60 б.
9. Аш-Шаукани, Мухаммад. Әл-бәдр ат-талиғ би махасин мин бағд әл-қарн ас сабиғ. – әл-мәктаба аш-шамилә, 2021. – 393 б.
10. Әл-Акрий әд-Димашқи, Шаһабуддин Әбул Фәлах. Шазарат аз-заһаб фи ахбар мән заһаб. – Бейрут: Дар ибн Касир, 1992. – 656 б.
11. Мухаммад Юсуф, Мухаммад Содиқ. Самарқанднинг сара уламолари. – Ташкент: Hilol Nashr, 2019 (2014). – 112 б.
12. Ислам: Энциклопедический словарь. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 б.
13. Әз-Зирикли, Хайруддин. Әл-Ағләм. Бейрут: Дар әл илм лил-мәлаин, 2002. – VII, 352 б.

ҚҰЛПЫТАС ОРНАТУҒА БАЙЛАНЫСТЫ АҢЫЗДАРДЫҢ ТАРИХИ НЕГІЗІ: ТОРҒАЙ ЖЕРІНДЕГІ ТҮРКІСТАНДЫҚ СТИЛЬДЕГІ КӨКТАСТАР

HISTORICAL BASIS OF LEGENDS RELATED TO THE ERECTION OF TOMBSTONES: TURKESTAN-STYLE GRAVESTONES IN THE TURGAI REGION

Айтжан Шаймерденқызы Нурманова[1]
Aitzhan Shaimerdenqyzy Nurmanova[2]

Кіріспе

Жиырма жылдан астам уақыт бойы жүргізіліп келе жатқан далалық экспедициялық жұмыстар барысында белгілі бір тарихи тұлғалардың мемориалдық ескерткіштеріне қатысты ақпарат берушілерден «Самарқаннан көктас әкеп орнатқан», «Түркістаннан ұста алдыртқан», «Тасын Қазанда жаздырыпты» деген мазмұндағы мәліметтер жиі тіркелді. Бастапқы кезеңде бұл деректердің нақты тарихи-құжаттық негізі мен жазбаша растауларының тапшылығына байланысты, олар тек ауызша аңыз-әңгімелер ретінде қабылданып келді. Дегенмен, соңғы онжылдықта Торғай өңіріндегі жергілікті өлкетанушылардың сұранысымен жүргізілген эпиграфикалық зерттеулер нәтижесінде бұл аңыздық мотивтердің шынайы тарихи негізі бар екендігі анықталды.

Осы уақытқа дейінгі зерттеулеріміз Қазақстанның Батыс, Орталық және Солтүстік аймақтарында негізінен жоғарғы бөлігі доғал пішінді болып келетін, вертикальды (тік) орнатылатын құлпытастардың кең тарағандығын көрсетті. Ал, Торғай өңірінде дәстүрлі стелалардан бөлек, қабір үстіне горизонталды (сұлата) жатқызылатын, өлшемдері ықшам, эпитафиялық мәтіні қысқа (тек марқұмның аты-жөні мен кейде қайтыс болған жылы көрсетілген) көктастар кешені анықталды. Жергілікті аңыз-әңгімелерде олар «Самарқаннан жеткізілген» деп сипатталады. «Түркістаннан ұста алдырып, Самарқаннан көктас, Қазаннан құлпытас әкелдіру» секілді ауызша тарихтағы фразеологизмдер тек көркемдік гипербола емес, сонымен бірге дәстүрлі қазақ қоғамының ішкі әлеуметтік стратификациясын, тұлғаның жоғары мәртебесін және көршілес өркениет орталықтарымен арадағы тығыз мәдени-экономикалық интеграцияны айғақтайтын маңызды этнографиялық дереккөз қызметін атқарады. Бұл жәдігерлердің морфологиялық пішіні, декорлық безендірілуі мен эпитафиялық каллиграфиясы тұрғысынан Оңтүстік Қазақстандағы (Түркістан, Арыстан-Баб) мемориалдық ескерткіш үлгілерімен толық сәйкес келуі бұл тақырыпты зерделеудің өзектілігін арттыра түседі. Аңыз бен тарихи шындықтың материалдық ескерткіштердегі трансформациясын зерттеу аймақтық мәдениеттің жалпыұлттық тарих кеңістігіндегі орнын айқындау үшін стратегиялық маңызға ие.

Материалдары мен әдістері. Зерттеудің деректік базасын құрастыруда Түркістан өңіріндегі Қожа Ахмет Йасауи және Арыстан-Баб кесенелері жанындағы қорымдар құлпытастары мен көктастардың бұған дейін жарық көрген эпиграфикалық мәліметтері негізге алынды [Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, 2013; Ақылбек, 2000]. Сонымен бірге далалық зерттеу жұмыстары аясында Түркістан және Торғай аймақтарына ұйымдастырылған ғылыми экспедициялар барысында авторлар тарапынан жинақталған жаңа материалдар (фотофиксация, сипаттамалар) қолданылды. Нақтыланған материалдарды зерделеу мен саралау процесінде дәстүрлі эпиграфикалық зерттеу әдістері (мәтіндерді оқу, транскрипциялау және аудару), сондай-ақ өңірлік эпиграфикалық ескерткіштердің құрылымдық-композициялық өзгешеліктерін айқындау мақсатында салыстырмалы-тарихи және компаративті талдау әдістері кешенді түрде пайдаланылды.

Нәтижесі. Жүргізілген зерттеулердің нәтижесі дәстүрлі қазақ қоғамындағы көшпелі тұрмыс жағдайында далалық аймақтар мен ірі діни-мәдени орталықтар арасында тығыз

[1]Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, бас ғылыми қызметкер, Алматы, Қазақстан, тарих ғылымдарының кандидаты; e-mail: aitzhan.nurmanova@gmail.com https://doi.org/0000-0002-2470-6484

[2] R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Republic of Kazakhstan, Chief Researcher; Candidate of Historical Sciences.

интеграциялық байланыстардың болғанын айғақтайды. Кеңістіктің шалғайлығына қарамастан, білім, мәдениет және қолөнер туындыларының өзара алмасуы тұрақты сипатта жүрген. Нақтырақ айтқанда, бір өңірге тән тас қашау өнері, декорлық безендіру канондары мен эпитафия жазу дәстүрлерінің басқа аймақтарға да трансформациялануы өңіраралық мәдени диалогтың үздіксіздігін және олардың өзара терең ықпалдастықта дамығанын толық дәлелдейді.

Талқылау

Зерттеу тарихнамасы. Түркістан өңірінің эпиграфикалық ескерткіштерін зерттеудің бір ғасырдан астам уақытты қамтитын бай тарихнамалық дәстүрі қалыптасқан. П.И. Лерх, Н.А. Маев, П.И. Пашино, К.К. Абаза, Ә.Ә. Диваев, Н.С. Лыкошин, Н.И. Веселовский, С.Г. Маллицкий, В.В. Бартольд, А.И. Добромыслов және М.Е. Массон сияқты көрнекті ғалымдар өз еңбектерінде аталған кешеннің монументалды-қабырғалық эпиграфикалық жазбаларын зерттеуге ерекше назар аударған. Сонымен қатар, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі маңындағы Шайбани әулеті өкілдерінің құлпытастарындағы эпиграфикалық деректер Б.М. Бабаджанов пен Ә.Қ. Муминовтың авторлығымен жарық көрген Шайбанилар қабіртастары атты іргелі зерттеу еңбегіне негіз болып, ғылыми айналымға енгізілген [Schaibanidische Grabinschriften, 1997].

Отырар мемлекеттік археологиялық қорық-музейіне қарасты Арыстан баб кешені маңындағы мемориалдық ескерткіштерді аталған мекеменің қызметкері С. Ақылбек зерттеп, ғылыми айналымға енгізген. Бұл басылымда Арыстан баб кесенесі маңындағы қорым аумағында тіркелген 94 құлпытастың эпиграфикалық мәтіндері белгілі шығыстанушы ғалымдар Б.М. Бабаджанов пен Ә.Қ. Муминовтың оқуы және аударуы негізінде жарияланған [Ақылбек, 2000]. Институтымыздың жобасы бойынша жүргізілген экспедициялық жұмыстар негізінде Арыстан-Баб қорымының бірнеше тасы қайта оқылып, мақала жарияланған [Dyussenov, B., Mederova D.E., Margulan, A., 2024].

Түркістан аймағындағы мемориалдық ескерткіштердің басым бөлігі өзге өңірлердегі құлпытастар архитектоникасынан айтарлықтай өзгешеленеді. Мұндағы ескерткіштер тік тұрғызылмайды, керісінше, жергілікті халық арасында «көктас» деп аталатын жіңішке, сопақша пішінді тастар мола үстіне көлденеңінен (сұлата) жатқызылады. Нысандардың бұндай құрылымдық өзгешелігінің себептерін анықтау мақсатында жүргізілген далалық зерттеулер барысында жергілікті респонденттер аталған аумақта тас кен орындарының жоқтығын алға тартты. Олардың мәліметінше, шикізаттың қашықтан тасымалдануы ескерткіштердің осындай ықшам әрі тасуға ыңғайлы пішінде дайындалуына тікелей әсер еткен.

Ескерткіштердің шығу төркінін саралау барысында аймақта мемориалдық пластика өндірісінің бірнеше ірі локальді орталықтары мен тас қашаушылық мектептерінің болғандығы анықталды. Зерттеуші С. Ақылбектің мәліметтері бойынша, мұндай мамандандырылған шеберханалар Қожа Ахмет Ясауи мазарының маңында, Нұрата аумағында және Қазығұрт таулы аймақтарында жұмыс істеген; жекелеген жағдайларда тапсырыстар Самарқан қолөнер орталығынан да жеткізіліп отырған [Ақылбек, 2000, 7-б.].

Отандық және халықаралық тарихнамада Ә.Қ. Муминовтың жетекшілігімен Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен оның маңындағы мемориалдық кешен эпиграфикасының жаңа ғылыми аудармасы орындалып, монументалды еңбек үш тілде бірнеше рет жарық көрді. Аталған зерттеуде тек кесене қабырғаларындағы монументалды жазулар ғана емес, сонымен қатар бұған дейін беймәлім болып келген немесе толық оқылмаған өнер туындыларының эпиграфикалық мәтіндері де кешенді түрде қамтылған. Олардың қатарында Мемлекеттік Эрмитаж (Ресей) және Франция музейлерінің қорларында сақталған мешіт шырағдандары, құмғандар, ыдыстар мен басқа да тұрмыстық-ғұрыптық бұйымдардағы жазулардың толық аудармасы берілген [Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, 2013].

Түркістан аймағының эпиграфикалық ескерткіштері іргелі зерттеліп, ауқымды тарихнамалық базасы қалыптасқаны белгілі. Ал Торғай өңірінің эпиграфикалық мұрасы осы уақытқа дейін кешенді зерттеу нысанына алынбаған, ғылым үшін тың тақырыптардың бірі болып табылады. Жекелеген құлпытастардың эпитафиялық мәтіндері автордың бұған дейінгі мақалаларында [Нұрманова, 2015] немесе ғылыми-көпшілік басылымдарда ішінара аударылып жарық көргенімен, олар жүйелі түрде талдау назарынан тыс қалып келді. Осы тұрғыдан алғанда, мақалада алғаш рет көтеріліп отырған «Түркістандық стильдегі Торғай көктастары»

мәселесі отандық тарихнама мен археологияда бұрын-соңды арнайы зерттеу нысанына айналмаған өзекті бағыт ретінде айқындалады.

Дәстүрлі қазақ фольклоры мен тарихи дастандардың мазмұнында ел қорғаған айтулы тұлғаларға арнап ас беру және мемориалдық сәулет нысандарын (мазар) тұрғызу мотивтері кеңінен көрініс тапқан. Мұндай сюжеттерде кездесетін «Түркістаннан ұста алдырып», «Самарқаннан көктас» пен «Қазаннан құлпытас әкелдіру» секілді тұрақты сөз тіркестері марқұмның жоғары әлеуметтік мәртебесі мен әулетінің материалдық-экономикалық әлеуетін айқындаушы индикатор қызметін атқарады. Аталған ауызша деректер тек көркемдік-бейнелеу тәсілі ғана емес, сонымен бірге қазақ халқының мемориалдық сәулет өнерінің деңгейін және ірі өңірлік өркениет орталықтарымен арадағы транзиттік мәдени байланыстарын айғақтайтын маңызды этнографиялық қайнар көз болып табылады.

Тарихи деректерге сүйенсек, Торғай өңірін мекендеген Арғын, Қыпшақ тайпалары Торғай, Ырғыз, Тобыл және Есіл өзендерінің бойын жазғы жайлау ретінде пайдаланса, қыс мезгілінде оңтүстік аймақтарға Сырдария мен Шу өзендерінің аңғарларына, Арал маңына, Қызылқұм мен Қарақұм өңірлеріне қарай қоныс аударған [Обзор, 1881, Тургайская область, 1891: 34 б.]. Осындай маусымдық көші-қон үрдісі немесе Түркістан орталығына жасалған арнайы сапарлар барысында бақуатты ұрпақтары дүниеден өткен туыстарына Түркістан қолөнершілерінен көктас дайындатып, жеткізіп отырған деп тұжырымдауға толық негіз бар. Сонымен қатар, әлеуметтік мәртебесі жоғары тұлғалар мен баһадүрлер көзі тірісінде өздерін Түркістанның киелі топырағына жерлеуді өсиет еткен.

Алайда, аймақтар арасындағы бұл табиғи байланыстар патшалық әкімшіліктің реформаларынан кейін трансформацияға ұшырады. Нақтырақ айтқанда, «Временное положение об управлении в областях Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской» (1868), «Положение об управлении Туркестанским краем» (1886) және «Положение об управлении Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской областями» (1891) атты ережелерге сәйкес, қазақ жерлері әкімшілік тұрғыдан бөлінді. Солтүстік және орталық аймақтар орталығы Омбы қаласы болған Дала генерал-губернаторлығына, ал оңтүстік өңірлер орталығы Ташкент қаласы болған Түркістан генерал-губернаторлығының құрамына енгізілді. Осы жасанды әкімшілік-территориялық шекаралардың орнауына байланысты дәстүрлі маусымдық көші-қон үрдісі біртіндеп шектеліп, өңіраралық мәдени-рухани және қолөнершілік байланыстардың алшақтауына алып келді.

Торғай өңірі, Көкалат ауылының маңындағы «Шәкір там» қорымында мола үстіне жатқызылатын көктастар тіркелді. Жергілікті халық арасындағы ауызекі мәліметтерде бұл ескерткіштер «Самарқаннан алдырылған» деп сипатталып, бұл факт марқұмның ел ішіндегі жоғары беделі мен оның ұрпақтарының экономикалық әлеуетін айқындайтын индикатор ретінде көрсетіледі. Дегенмен, бұл жәдігерлердің формалық-типологиялық сипаты, көркемдік безендірілуі және палеоографиялық-эпитафиялық ерекшеліктері Түркістан өңірі мен Арыстан баб қорымындағы көктастармен толық сәйкестік көрсетеді. Бұл жағдай аталған ескерткіштердің Түркістан қолөнер орталығынан жеткізілгендігі туралы тұжырымды нақтылай түседі.

Торғай өңірі, Көкалат ауылы маңындағы «Шәкір там» қорымы ескерткіштерінің архитектуралық және пластикалық сипатына талдау жасау барысында мынадай деректер анықталды: Төңкеріліп қалуының нәтижесінде бедерлі элементтері мен эпитафиялық жазулары бүлінбей сақталған көктастың ұзындығы шамамен 90 см-ді құрайды. Сопақша бітімді бұл жәдігердің екі шетіне күн/жұлдыз бейнесіндегі астралдық белгілер, ал бас жағына қыпшақтардың «қос әліп» таңбасы бедерленген. Құлпытастағы эпитафия арнайы жиектеме (рамка) ішіне көлденең, кәсіби емес (әуесқой) қолтаңбамен мәтінделген.



قپچاق قرا صارة سکر بای اوغلی تابای اشم
ایکم بای ...
۵۲ یاشندا وفات ۱۸۷۸ نچی جلده

Қыпшақ Қарасарт Сүгір бай ұғлы,
Табай Әшім Егімбай ... 52 жасында
офат 1878-нші жылы

Бұл жердегі есімдер дерегі ел арасында ұрпақтары жалғастырып отырған белгілі шежіреге толық сәйкес келеді: Қыпшақ – Әлпейіс – Түйішке – Шаншар – Қожамберді – Молдақара – Досым – Мәмбет – Жиенәлі – Ыстыбай – Көшекәлі – Қозыбақ – Сүгірбай – Қарасарт, оның балалары Табай, Әшім, Егімбай. Көктаста: Сүгірбай – Қарасарт, одан тараған Табай, Әшім, Егімбай балаларының аты жазылған. Аталған сәйкестік, өз кезегінде, халықтық ауызекі дәстүр аясында трансформацияланып, бізге жеткен шежірелік ақпараттардың верификациялану деңгейі жоғары екенін көрсетеді. Бұл жағдай ауызша тарих (oral history) мәліметтерінің тасқа қашалған жазба деректер сияқты объективті әрі шынайы дереккөздік әлеуетке ие екендігін айқын дәлелдейді.

Аталған қорымнан табылған келесі бір көктас өзінің морфологиялық және пластикалық сипаты тұрғысынан жоғарыда сипатталған ескерткішке толығымен ұқсас. Алайда, бұл нысанның басты айырмашылығы эпитафиялық мәтіннің тік бағытта жазылуында. Эпитафиялық деректерге сүйенсек, бұл құлпытас жоғарыда аталған көктас иесі Сүгірбайұлы Қарасарттың анасына арнап қойылған.



۱۸۶۲نچی یلده
قبچاق روی نک
ایستی بای
جتم طایفه سننک
جانبلا قونکر
بای قزی
سوکر بای
حاتونی
...ات
...

1862 –нші жылда Қыпшақ руының Ыстыбай Жетім тайпасының
Жанбала Қоңырбайқызы Сүгірбай хатуны ... ат ...

Бір әулет мүшелеріне арналған бұл ескерткіштер Түркістан орталығынан арнайы тапсырыспен алдырылғанын айғақтайды. Бұл факт, өз кезегінде, аталған әулеттің сол кезеңдегі жоғары әлеуметтік-экономикалық мәртебесі мен материалдық мүмкіндіктерін көрсетеді.

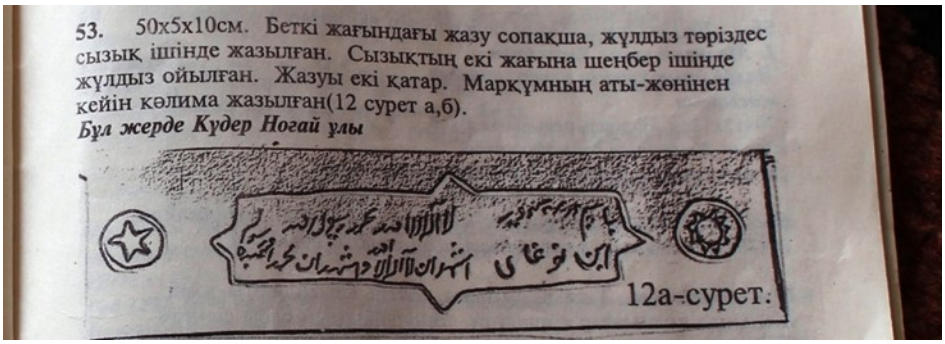
Қорымнан табылған келесі бір құлпытас пластикалық бітімі жағынан алдыңғы жәдігерлерге ұқсас болғанымен, өзіндік декорлық өзгешеліктерге ие. Нақтырақ айтқанда, оның эпитафиялық мәтіні картушсыз (арнайы жиектемесіз) бедерленген, ал астралдық жұлдыз символы тек нысанның бас жағына ғана ойып түсірілген. Ескерткіштің каллиграфиясы кәсіби деңгейде орындалған, көктас 1784 жылы жасалынған.



١٧٨٤ سنة كته باى ... ...
جانكيلدى اوغلى

1784 жылы Кетебай ... ... Жанкелді ұғлы

Зерттеу нысаны болып табылатын бұл құлпытастардың типологиялық және сәулеттік-пластикалық ерекшеліктері Ахмет Йасауи, Арыстан баб қорымдарының мемориалдық пластикасымен толық үйлеседі. Аталған сәйкестік белгілері аталмыш қорымдар көктас материалдарымен салыстыру барысында нақтылана түседі. Мысалға С. Ақылбектің монографиялық зерттеуіндегі құлпытас.



53. 50x5x10см. Беткі жағындағы жазу сопақша, жұлдыз тәріздес сызық ішінде жазылған. Сызықтың екі жағына шеңбер ішінде жұлдыз ойылған. Жазуы екі қатар. Марқұмның аты-жөнінен кейін көлима жазылған(12 сурет а,б).
Бұл жерде Күдер Ноғай ұлы

12а-сурет.

Далалық зерттеу жұмыстары (экспедиция) барысында «Арыстан-Баб» қорымы аумағынан тұтастығы бұзылған, сынған көктас үлгісі:



باسم ملا قسنى شالكاه باى ...

Бісмілла. Молла Құсни Шалғаһбай (?) ...

Қарастырылып отырған жәдігерлердің «Шәкір там» қорымындағы көктастармен құрылымдық және көркемдік ұқсастығы жоғары. Ескерткіштердің бұл екі тобы бір ғана қолөнер шеберінің (тас қашаушының) туындысы болуы мүмкін деген болжам жасауға негіз бар. Мұндай типологиялық жақындық нысандардың жиектеріндегі астралдық (күн/ай) белгілерден, картуш пішінінің біртектілігінен және эпитафиялық мәтіндердің өзіндік каллиграфиялық (кәсіби емес) қолтаңбасынан айқын байқалады.

Тарихи деректерге сүйенсек, Ұлытаудың Торғай өңірімен шекаралас Сарлық аймағында билік жүргізген, Кенесары хан әскерінің белді сарбаздарының бірі Бабыр баһадүр [Салғарин, 1989] (Бабыр би) өзі дүниеден өткен соң, денесін Түркістан қаласына жерлеуді өсиет еткен. Қазіргі уақытта Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің «Ақсарай» бөлмесінде сақталған Бабыр бидің көктасы осы тарихи оқиғаның материалдық айғағы болып табылады:



بغان علی بابور بهادور بن بوکانجی بای بیك بای یرتمیر ۱۲۸۱

Бағаналы Бабыр Баһадұр ибн Бөкенші ибн Бектемір 1281/1864/5

Жоғарыда қарастырылған мәліметтер бұл құлпытастардың белгілі бір стильдік ортақтыққа ғана тән емес, тіпті бір автордың (тас қашаушы шебердің) немесе біртұтас тас қашау мектебінің туындылары екендігін негіздейді. Ескерткіштердің құрылымдық бітімі, өлшемдік параметрлері, көркемдік безендірілуі, соның ішінде екі бүйіріндегі астралдық (күн мен жұлдыз) символикасы, картуш пішіндері және палеоографиялық-каллиграфиялық ерекшеліктері өзара жоғары деңгейдегі сәйкестікті көрсетеді. Мұндай типологиялық жақындық халық арасындағы «көктастар Түркістан немесе Самарқаннан арнайы алдырылған» деген тарихи деректердің (аңыздардың) шынайылығын айғақтайды. Сонымен қатар, бұл құбылыс аталған аймақтар арасындағы тығыз мәдени-экономикалық және рухани байланыстардың тікелей дәлелі болып табылады.

Қорытынды

Жүргізілген зерттеу нәтижелері дәстүрлі қазақ қоғамындағы көшпелі өмір салтының ірі діни-мәдени орталықтармен коммуникациялық байланыстары тұрақты болғанын негіздейді. Кеңістік шалғайлығына қарамастан, материалдық және рухани мәдениет құндылықтары, атап айтқанда, тас қашау өнері, көркемдік канондар мен эпитафиялық мектептер өңіраралық деңгейде белсенді түрде алмасып отырған. Бұл құбылыс далалық аймақтардағы мәдени біртектіліктің даму динамикасын дәлелдейді. Осы тұрғыдан алғанда, мола үстіне қойылатын собық бітімді көктастардың тіркелуі ауызша халық шығармашылығындағы әлеуметтік стратификацияны бейнелейтін эпикалық сюжеттердің шынайы тарихи-археологиялық негізде қалыптасқанын айқындайды.

Қарастырылып отырған мемориалдық ескерткіштер қазақ қоғамында марқұмның рухына ас беру, мазар тұрғызу және құлпытас немесе көктас орнату жосындарының мәдени тұрғыдан терең орныққандығын айғақтайды. Халықтың ауызекі шежіресі мен эпикалық дәстүрінде кеңінен таралған «Түркістаннан ұста, Самарқаннан көктас алдыру» деген тұрақты сөз тіркестері шалғайдағы киелі орталықтардан жәдігер жеткізудің әлеуметтік-символикалық мәнін ашады. Бұл құбылыс, өз кезегінде, тұлғаның немесе әулеттің билік, байлық және жоғары қоғамдық мәртебесінің басты көрсеткіші ретінде бағаланады. Сонымен қатар, аталған деректер ауызша тарих ақпараттары мен материалдық мәдениет ескерткіштерінің арасындағы үздіксіз сабақтастық пен өзара үйлесімділікті толық дәлелдейді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Ақылбек С. Ш. Арыстанбаб мазаратындағы құлпытастар. Эпиграфические памятники кладбища Арыстанбаб. Шымкент: Үш Арыс, 2000. 40-6.

2. Dyussenov, B., Mederova D.E., Margulan, A. 2024. Written Monuments of the Post-Golden Horde Period: Arabic Script Epigraphy at the Arystan-Bab Mausoleum. Kazakhstan Archeology, 3 (25), 244–261. DOI: 10.52967/akz2024.3.25.244.261

3. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi / Құрастырушылар Ә. Қ. Муминов, М. Б. Қожа, С. Моллақанағатұлы, М. Ж. Садықбеков, Ж. М. Нұрбеков. Қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде. Издание четвертое, переработанное и дополненное. Алматы; «Эффект» ЖШС, 2013. 208 б.

4. Нурманова А.Ш. II тарау. Эпиграфикалық дереккөздер. / Қазақстан тарихы жөніндегі артефактілердің, жазбаша, ауызша эпиграфиялық дереккөздердің жиынтық каталогі. Алматы: Дайк-Пресс, 2015. – 536 б. – 139-196 бб.

5. Обзор Тургайской области за 1880 год. Оренбург, 1881. С. 7-9.

6. Салғарин Қ. Көмбе. Алматы: Жалын, 1989. 448 б.

7. Schaibanidische Grabinschriften. Herausgegeben von Baxtiyor Babadjanov, Ashirbek. Muminov, Jurgen Paul. – Wiesbaden, 1997. – S. 190+30.

8. Тургайская область. Естестенные и производительные силы области, хозяйственная деятельность ея населения и народной образование. (Статистические очерки). Оренбург, 1891

К ПОЛОЖЕНИЮ В ТУРГАЙСКОЙ СТЕПИ «СЫРДАРЬИНСКИХ ХОДЖЕЙ» В КАНУН ПРИНЯТИЯ ВРЕМЕННОГО ПОЛОЖЕНИЯ «ОБ УПРАВЛЕНИИ В УРАЛЬСКОЙ, ТУРГАЙСКОЙ, АКМОЛИНСКОЙ И СЕМИПАЛАТИНСКОЙ ОБЛАСТЯХ» 1868 Г.

ON THE STATUS OF THE "SYR DARIA KHOJAS" IN THE TURGAI STEPPE ON THE EVE OF THE ADOPTION OF THE PROVISIONAL REGULATION "ON THE ADMINISTRATION IN THE URAL, TURGAI, AKMOLINSK, AND SEMIPALATINSK OBLASTS" OF 1868

Гульнар Кайроллиновна Муканова[1]; Самат Жуматай[2]
Giulnar Kairollinovna Mukhanova[3]; Samat Zhumatai[4]

Введение

Казахские служители ислама в условиях колонизации добросовестно выполняли положенные шариатом процедуры, зорко отслеживая нарушения. Эта тенденция характеризует их как преданных столпам веры мусульман.

Геополитические векторы имперской внешней политики второй половины XIX столетия были выстроены в противовес, пугающей царское правительство, политике Османской империи и ее союзников.

Эта стратегия, получившая условное название «пантюркизм», продиктовала негласную настороженность российской правящей элиты по отношению к среднеазиатским владениям.

Любые проявления активности со стороны не столько правящих кругов Коканда, Хивы и Бухары, сколько их подданных, в пределах Казахской Степи, в пореформенный период непременно брались на учет. События досконально изучались на местном уровне, вначале усилиями казахских старших султанов, затем брались под патронат российскими ведомствами.

Материалы и методы исследования

В качестве материала для исследования были привлечены архивные источники. Тематические документы формировалось чиновниками канцелярии Областного правления оренбургскими киргизами (казахами. – Авт.) по мере накопления однотипных обращений от местных жителей.

Одно из дел носит громкое название «Областное правление оренбургскими киргизами. Дело о вмешательстве Бухарского и Кокандского ханов во внутренние дела казахов» (ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 4076. Л. 1-82. 1865-1867 гг.). В нем сведены ряд письменных донесений служб Областного правления Оренбургскими казахами, а также переводы на русский язык материалов опросов местных казахов и приезжих мулл.

На документах стоят оригиналы подписей российских чиновников и казахской элиты – чингизидов-султанов, что также ценно.

В роли источников по истории, демографии и этнографии казахов исследуемого периода были изучены современные тем событиям печатные сборники и публикации, в частности, «Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Казань, 1870» [3]. Труды Л. Баллюзека и А. Сейдалина представляют интерес как источники, в свою очередь основанные на статистических данных и полевых материалах, достаточно редких в отношении характеристик казахского хозяйства и численности коренных жителей [4].

[1] Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова, Астанинский филиал, г. Астана, Казахстан, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, профессор; E-mail: Gulnar.mukanova1963@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-9222-5893

[2] Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова, Астанинский филиал, г. Астана, Казахстан, научный сотрудник, магистр истории; e-mail: ihkcakz@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-9667-6205

[3] Astana Branch of the Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology, Leading Researcher; Astana, Kazakhstan Candidate of Historical Sciences, Professor.

[4] Astana Branch of the Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology; Researcher, Astana, Kazakhstan, Master of History.

Методы исследования можно охарактеризовать как симбиоз традиционных методов диалектической логики: анализа и синтеза, индукции и дедукции, сравнительно-сопоставительного, с одной стороны, и – междисциплинарного подхода, в том числе методов социальных и гуманитарных наук - социальной антропологии, истории и географии, политологии и социологии, философии.

Результаты

В 1865 году некий казах, [как посчитали в канцелярии, - **мулла]** по имени Балгабай Килдубеков (пишется в сопровождающих документах и как Кельдыбеков [1, л.18] докладывал в областное правление о деятельности «мнимых туркестанских мулл», а точнее из Коканда, Хивы и Бухары.

Нарушение шариата он видел в том, что заезжие «муллы» совершают из корысти обряды бракосочетания девиц, не достигших совершеннолетия, а также вдов, прежде положенного после кончины мужей, срока [1, л. 7-8].

Под документом расписались ответственные лица. Записи гласили: «Перевел: толмач Биглов. Верно: младший переводчик Субханкулов [1, л. 8 об].

Кто был виновен в произошедшем: сами ли девицы и вдовы, скрывавшие истинный возраст и время, истекшее после смерти мужей, либо действительно приезжие муллы, осталось не выясненным.

Последовало расследование инцидента по велению Султана-Правителя Восточной части Области Оренбургских киргизов (казахов) Мухамедгали Таукина, его результаты письменно были доложены 27 декабря 1865 года в Областное Правление [1, л.14 – 14 об.].

Выяснилось, при опросах найденных фигурантов, что из обнаруженных трех мулл – казахов из «Туркестана», они всего лишь обучали детей и выполняли определенные обряды, по причине отсутствия у местных казахов назначенных, или так называемых, «указных» мулл.

Имена заезжих мулл известны, поскольку в донесении они указаны: Шир-Мухаммед Айт-Мухаммедов, Ханафия Аймухаммедов и Бермухаммед Кожа-суфий, все «из киргизских ходжей» [1, л.18].

Из текста следует, что все трое были этнические казахи, из рода қожа, приставка к имени одного из них указывает, что он происходил из потомственных суфиев (сопы).

Возраст Бермухаммеда согласно опросу, подписанному им самим, составлял 25 лет, образование он получил в Хиве, детство и юность провел среди каракалпаков. Давление на него при опросе оказывалось столь сильное, что в его ответах записано, что он готов покинуть оренбургский край, как только выполнит обязательства и завершит обучение детей местных казахов.

Все трое объясняли причину своего прибытия и обучения детей казахов, рода аргын, азам Коранического учения, и как естественную «необходимость поиска пропитания» [1, л. 22-22об.].

Это наводит на мысль, что это могли быть выпускники медресе, которым действительно нужно было устроиться «кочующими мугалимами».

О категории «ходжи» («қожа») в служебной переписке дается такое разъяснение: «…Происходя из киргизских ходжей, обитающих по Сыр-Дарье и даже около Туркестана, не признавались за людей средних областей и прежде во многих родах киргизов были видимы, особенно с завоеванием Туркестана, есть среди них даже и кочующие» [1, л.15].

Приведенный фрагмент из документа указывает на то, что представители социальной страты «ходжи» довольно распространены среди казахов.

Поскольку в ходе следственных мероприятий не был найден тот, кто подписался под жалобой, ставшей причиной расследования, а именно: «муллой Балгабаем Килдубековым», то предыдущие его письма были квалифицированы как подложные. Возможно, приезжие просто подкупили стражников и тем самым отвели от себя угрозу арестов и выселения.

Султаном-правителем далее высказывалась просьба к Оренбургскому правлению - издать особый циркуляр с запрещением «туркестанским» муллам приезжать в степь к казахам, во избежание лишней нервозности и жалоб. Эту просьбу он честно мотивировал тем, что хотел бы снять ответственность с себя, султана-правителя.

В целом, проблема стала раздражать местных бонз, они терялись, как поступать и решили запросить свыше соответствующее распоряжение-«циркуляр».

Опросы фигурантов были зафиксированы и стали официальной версией. Между тем, не совсем ясны из архивных документов истинные причины миграции тех, кого именуют казахскими «ходжами», в Тургай:

а) если они возжелали нести знания детям степных казахов, то чем они мотивировали такие протяженные дистанции?

б) либо их целенаправленно посылали из Коканда и Бухары, исходя из соображений конкуренции с Казанскими муллами, которые по протекции империи заполонили Степь?

в) были ли то частные корыстные «визиты» к добродушным степнякам, в надежде собирать с них мзду за обряды?

Взгляды на ситуацию с приезжими «сырдарьинскими ходжами» нового султана-правителя казахов Оренбургского ведомства (должность была вскоре упразднена «Временным положением…» 1868 года) сменившего М.Таукина, А. Сейдалина нами выяснены из его докладных.

Ему было поручено в апреле 1867 года выяснить количество казахов-қожа, получивших духовное образование в среднеазиатских владениях, заодно узнать число мулл из башкир и татар в Казахской Степи, тех и других, занимающихся обучением детей. Первых он насчитал 4, охарактеризовал каждого, согласно их возраста, времени учебы в Бухаре, и места нынешних кочевок. Приведем весь фрагмент из источника ввиду его ценности; в нем указаны имена и фамилии, места кочевок и прошлой учебы ходжей:

«Его Превосходительству, Господину Управляющему Областью Оренбургских киргизов. Чиновника для контроля в Степи, Султана Сейдалина 2-го Рапорт.

«Согласно с 7-пунктом претворения Вашего Превосходительства от 28 апреля сего года, за № 4396, относительно собрания сведений о числе киргизов ходжинского рода, получивших образование в Среднеазиатских владениях и по возвращению на родину занимающихся обучением детей в аулах, также о татарах и башкирах, проживающих с этою целью в степи, - честь имею донести, что из природных ходжей киргизских, получивших образование в Средней Азии, в Восточной части Области оказались только 4 человека, а именно: Таки Солпыходжин, кочующий вместе с киргизами Даутпаева отделения в 39 дистанции, воспитывался в Бухаре лет с 40 тому назад; Габдулла, по отцу неизвестный, Ходжа Чумекеевского рода, проживающий в 42 дистанции, у киргиза Кенжетая Кенебаева, учился в Хиве лет 17 тому назад; Сеид-Ходжа Сеид-Гусманов, - выходец из страны, известной под названием Джидски-Байсын, в Бухарских владениях, где кочуют переселившиеся из наших степей в разное время киргизы всевозможных родов; учился в Бухаре и Самарканде, а в нашей степи живет лет 20 между киргизами 35 дистанции Утеева отделения.

«Четвертый неизвестный по имени и отчеству Ходжа из-под г. Туркестана, кочует в 37 дистанции, вместе с киргизами Умбетеева отделения. Все они обзавелись семействами и платят кибиточную подать, - сколько могу судить об этом по квитанциям, виденным мною у одного из них, Сеид-Гусманова» [1, л. 81 – 81 об.].

Султан Сейдалин критически характеризовал уровень образованности некоторых «ходжей», которые могли учить казахских детей, по его мнению, лишь зубрежке Корана и пятикратному чтению молитв.

Вместе с тем, с уважением султан-правитель казахов Оренбургского ведомства обрисовал место социальной страты «қожалар» как избранных лиц, которым доверено производить обряды.

Цитата: «… Немногочисленный род этих ходжей, ведущий свою родословную от пророка Магомета, разбросанный отдельными семействами по всем почти родам киргизского народа, испокон веков составляет в нем духовенство, пользуясь уважением почти равным с султанами. На этом основании обряд обрезания у киргизов до сих пор совершается исключительно через ходжей» [1, л. 81 об.].

Так, он писал в резюме, что по мере увеличения в Степи числа мулл-казахов, получивших духовное образование в Казани и Троицке, они вытеснят «сырдарьинских мулл», или «ходжей» [1, л. 82].

По-видимому, как проницательный человек и гибкий служащий, султан Сейдалин вынужден был так обрисовать реальные перспективы имперской политики, согласно которой предпочтение отдавалось духовному управлению в Поволжье, нежели в Сырдарьинском направлении, по выше изложенным причинам опасения «пантюркизма».

Его подпись на документе сопровождается датой: 23 ноября 1867 года, когда в принципе уже были разработаны управленческие новеллы «Временного Положения…». Позиция Сейдалина заключалась в определенной апологии казахских мулл, ходжей, преклонного возраста, которые исправно платили подати и мирно вместе со всеми степными жителями кочевали согласно дистанционным разметкам.

Апология ходжей со стороны султана Сейдалина 2-го отражает его патриотизм и понимание ситуации, когда даже одинокий глас в защиту интересов народа представлял ценность. Как писал известный историк, профессор Ж.К.Касымбаев, характеризуя место казахских султанов через призму «антропологии власти»: «…ни пурпурные халаты, что накрывали плечи новоиспеченных султанов, ни почетные звания «ел билеуші», ни серебряные и золотые медали, которыми награждали, ни формальное соблюдение древнего обычая избрания ..., ни дворянское звание ...не смогли у наиболее влиятельных представителей родовой аристократии умертвить дух преданности к традициям родовой старины, кочевой вольности» [5, с. 174].

Несколько забегая вперед, отметим, что султан Сейдалин был свидетелем нового районирования края. Согласно данным отдела статистики Тургайской области, приводимым в очерке Л. Баллюзека, по «Временному Положению» 1868 года:

«…из бывшей области киргизов Оренбургского ведомства образованы две области: Тургайская и Уральская. - В первую вошли почти вся средняя и восточная части бывшей области киргизов (казахов. – Авт.); вторая образована из западной части той же области, с присоединением к ней земель Уральского казачьего войска.

«Во исполнение означенной ВЫСОЧАЙШЕЙ воли, Тургайская область получила следующее административное деление:

«Область разделена на четыре уезда: Николаевский, Тургайский, Иргизский. (Местное Правление пока оставлено в г. Оренбурге.

«Уездные управления Илекского и Николаевского уездов, впредь до перенесения их в степь, временно помещены в гг. Илецк и Троицком. Уездное Управление Иргизского Уезда находится в Иргизе (бывшее Уральское Укрепление), а Тургайского уезда в Тургае (бывшее Оренбургское Укрепление) [3, с. 232].

Сейдалин 2-й, именно так он подписывался, не был рядовым человеком. Он отличался образованностью, склонностью к анализу данных. В частности, Сейдалин 2-й является автором интереснейшего историко-этнографического очерка «О развитии хлебопашества по бассейну реки Тургая». Статья увидела свет в Записках Императорского Российского географического общества (ИРГО) в 1870 году [4].

Тот факт, что вопрос о «туркестанских», «сырдарьинских», «среднеазиатских» ходжах, муллах иными словами, лицах с духовным образованием, могущих оказывать социальное влияние на степную молодежь, имперские власти тщательно будировали и сверяли количественные характеристики «ходжей», в диапазоне приблизительно с 1863 по 1867 годы, включительно, передает тревожную атмосферу в вопросе привилегий определенным духовным учебным центрам империи, в противовес прежним.

Обучение в Хиве, Бухаре таким образом к 1868 году для российских мусульман становилось резко негативным «индикатором», ухудшавшее положение особенно для мулл, ходжей, вместе с ними целителей и аульных учителей.

Обсуждение

До сих пор в специальной исторической литературе не встречались попытки освещения аналогичных инцидентов с попытками депортации «ходжей», прибывших из сырдарьинского региона, из пределов Казахской Степи. При том, что сами фигуранты были молодыми людьми, они обучали казахских детей грамоте и Корану, попутно более взрослые «ходжи» исполняя обряды мусульманства для взрослых (бракосочетания и проч.).

Были ли другие совпадения, в других регионах, описанной выше ситуации в аргынском роде Среднего жуза, в связи с предстоявшими административно-территориальными реформами 1868 года, однозначно утверждать сложно.

Тем не менее, проблема, озаботившая администрацию Областного управления оренбургскими казахами, имела причинно-следственные связи; вопрос требует дальнейшего изучения и сравнительного анализа с положением в соседних областях.

«Кочующие мугалимы» упоминаются в источниках и устных нарративах ближе к началу XX века в Степном крае, насколько нам известно. Сведения о попытках выселения ходжей ранее не были описаны в специальной литературе.

Из последних публикаций по истории принятия Временного Положения 1868 года, обращает на себя внимание статья ученых Жетпісбай Н.Ы., Жанғалиев Ұ.Қ. [2].

По их мнению, «Принятие Временного положения «Об управлении Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областями», утвержденное 21 октября 1868 г. являлось одним из важнейших шагов в колонизации казахских степей царским правительством [2, с. 511].

«Временное Положение, не только установило полный контроль над казахскими землями и адаптировало их к российским внутренним порядкам, но и подготовило почву для подчинения среднеазиатских ханств. Его создание явилось результатом сложной и многогранной политики Российской империи в отношении казахской степи. В результате казахские общины по вопросам земельной собственности, административного управления, образования, религии и другим делам были подчинены внутренним российским законам и порядкам. Традиционное образование и религиозные дела были взяты под контроль» [2, с. 513].

Данное резюме безусловно верно характеризует последствия принятых в 1868 году имперских решений, символизировавших решительное наступление на прежние порядки.

Если рассмотреть проблему шире, то в той геополитической обстановке и в канун реформы 1868 года, в преддверии принятия «Временного Положения»…, приведенные выше факты указывают на:

а) на отсутствие в Степи государственного надзора над обучением детей;

б) отсутствие за исполнением шариата, то есть имперским службам и то, и другое не было предписано;

в) казахи также не были обеспечены медицинской помощью, со стороны имперских служб.

Таким образом, в части реализации своих естественных прав на образование и верования, казахское население оставалось в тех условиях один на один со своими проблемами.

Соответственно, первоначальная жалоба [муллы] Балгабая на заезжих мулл не была случайной, а была продиктована искренней заботой о жителях.

Заключение

Таким образом, история или переполох, начавшийся в среде казахов Оренбургского ведомства, Тургайской степи, в связи с якобы неправильными действиями пришлых «ходжей» с Сырдарьи, вначале воспринимался как курьез. Разрешение ранних браков и прочие негативные поступки, которые были приписаны «ходжам» - служителям ислама, обучавшимся в Бухаре, Хиве и вернувшимся в степь, оказались элементарным наговором.

Ситуация, однако дала повод к тотальной поверке по распоряжению российской администрации, в количественном и качественном плане: факта наличия «ходжей», их возраста, образовательного ценза, мест кочевания, проч.

За этой судорожной реакцией и активизацией полицейского характера проверок «нравственности» подданных, имперские службы проводили определенную политическую линию на унификацию верований.

С принятием «Временного Положения…» 1868 года ситуация в Казахской степи в духовной сфере не только не улучшилась; напротив, казахи были вовсе лишены прав на исповедание ислама, как своей традиционной религии.

В таком ключе, естественно, и казахские султаны-правители, чувствуя атмосферу настороженного отношения пограничных властей к носителям веры, до реформы 1868 года, судя по документам, стремились либо отречься от исполнения каких-либо контрольных функций в этой

чувствительной сфере (М. Таукин), либо охарактеризовать аульных «природных» (выражение Сейдалина, см. по тексту выше) ходжей и мулл как добросовестных плательщиков податей, учителей и тем самым защитить от недоброжелательных нападок (А. Сейдалин). Впрочем, этот статус «султан-правитель» был упразднен «Временным Положением» 1868 года.

Сейдалин 2-й сознательно подчеркивал, что институт обучения казахов местных в среднеазиатских духовных центрах существовал искони, соответственно, нет необходимости искать злой умысел в миграциях ходжей. Его доводы определенно сыграли роль своего рода щита для тех, «природных» ходжей, которые осели в крае, завели семьи и исправно выполняли свои обязанности. То есть, султан осознавал угрозу истребления указанной категории и всячески стремился показать позитивные грани данного исторически сложившегося образовательного канала с Сырдарьинскими улемами.

Думается, следует углубленно изучать тему «ходжей» как «природных», ведя дальнейшие поиски источников, реконструировать биографии их, так и «присырдарьинских» ходжей и мулл-казахов, которые добровольно отправлялись в Тургай, чтобы обучать подростков и оказывать ритуальные и иные услуги для местных жителей.

Противостояние традиционных степных ходжей и мулл с теми, что получили большие привилегии согласно «Временному Положению» 1868 года, имело место, как результат насильственного вмешательства во внутренний порядок Казахской степи.

Не случайно, религиозные лица пополнили ряды участников массовых социальных протестов в Степи, по мере реализации нового управленческого формата.

Список литературы

1. Центральный государственный архив Республики Казахстан. г. Алматы. ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1 Д. 4076. Л. 1-82. 1865-1867 гг.
2. Жетпісбай Н.Ы., Жанғалиев Ұ.Қ. 1868 ж. «Уақытша Ереже»: Ресейдің Қазақ Даласын отарлаудағы маңызды сатысы // Отан тарихы. 2023. № 26 (3). С. 511- 522.
3. Баллюзек Л. Новое административное деление Тургайской области, пространство ее, народонаселение и населенность // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Казань, 1870. С. 231-234.
4. Султан Сейдалин 2-й. О развитии хлебопашества по бассейну реки Тургая // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Казань, 1870. С. 234-257.
5. Касымбаев Ж. К. Проблемы методологии, историографии и источниковедения присоединения Казахстана к России. Алматы [Б.и.],[б.г.]. 224 с.

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ И НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВАХ

SPIRITUAL PRACTICES AND MORAL VALUES: HISTORICAL CONTINUITY IN CONTEMPORARY RELIGIOUS COMMUNITIES

Нурлан Евфратович Кайрбеков[1]
Nurlan Yevfratovich Kairbekov[2]

Введение

Формирование нравственных ценностей в рамках исламской традиции уже давно является предметом изучения философии, теологии и социальных наук, поскольку именно духовная практика определяла то, каким образом религиозные нормы интегрируются в повседневное поведение верующего.

Необходимость обращения к данной теме возникла в связи с потребностью объяснить, каким образом религиозные ценности трансформировались в устойчивые нравственные установки, регулирующие межличностные отношения, социальную ответственность и духовное самосознание.

Особую значимость этот вопрос приобрёл в контексте духовной истории Центральной Азии, где распространение ислама сопровождалось не только институциональными изменениями, но и формированием новых форм нравственной культуры посредством духовных практик, наставничества и текстовой традиции. Это обусловило необходимость исследования механизмов, посредством которых духовная дисциплина формировала нравственное поведение, а также роли суфийских традиций в данном процессе.

A.K. Ahmed [2023] представил философское осмысление духовных ценностей как основы развития нравственной ответственности и гуманистических принципов. Автор установил, что духовные ценности выступают в качестве внутреннего регулятора поведения, побуждая человека к самоконтролю и ответственности. Было установлено, что религиозный аспект нравственности формируется посредством сочетания духовного опыта и этических норм, обеспечивающих устойчивость поведенческих установок.

F.M. Nur [2024] исследовал этическое измерение исламской практики, демонстрируя, каким образом нравственные нормы ислама обеспечивают стабильность социальных отношений и регулируют поведение верующих посредством системы духовной дисциплины.

R. Hamid и соавт. [2023] также исследовали доктринальные основы суннитской и шиитской традиций. Они изучили особенности исламской нравственной традиции. Авторы установили, что обе традиции признают духовную дисциплину ключевым механизмом формирования нравственности, несмотря на различия в теологических интерпретациях. Было отмечено, что ритуальная практика и духовное наставничество способствуют формированию нравственной ответственности и социальной этики. Таким образом, был сделан вывод о том, что духовная практика является универсальным инструментом нравственного воспитания в исламской традиции.

U. Boron [2024] исследовал историческое и культурное измерение духовности в Центральной Азии, показывая, что исламская традиция играла важную роль в формировании нравственного сознания даже в периоды светского характера государства. Автор пришёл к выводу, что духовные практики обеспечивали сохранение нравственных норм посредством их передачи внутри сообщества. Было показано, что духовная культура выступает механизмом сохранения этической идентичности и социальной стабильности.

Формирование исламской идентичности в Центральной Азии было проанализировано M. Bektenova и соавт. [2025], которые установили, что духовные практики играют решающую роль

[1] Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, доцент кафедры религиоведения, Астана, Республика Казахстан. PhD; e-mail: nurlan.kairbekov@mail.ru ORCID: 0009-0005-1786-4686

[2] L.N. Gumilyov Eurasian National University, Associate Professor at the Department of Religious Studies, PhD. Astana, Republic of Kazakhstan

в формировании нравственного самосознания и религиозной идентичности. Было определено, что духовные традиции обеспечивают передачу нравственных норм и формируют систему ценностей, регулирующую поведение верующих. Авторы пришли к выводу, что религиозная практика способствует формированию устойчивой нравственной культуры.

Взаимосвязь между духовностью и социальным поведением исследовали Z. Abikenov и соавт. [2025], которые установили, что духовная практика формирует нравственные принципы, регулирующие межличностные отношения. Было определено, что духовные ценности способствуют развитию ответственности, доверия и социальной солидарности.

Значение суфийской традиции в формировании духовной культуры изучали N. Karimov и соавт. [2024], которые установили, что суфизм сыграл ключевую роль в передаче нравственных норм и духовных ценностей. Было показано, что суфийские практики обеспечивали формирование внутренней нравственной дисциплины и духовного самосознания. Авторы пришли к выводу, что суфизм функционировал как система нравственного воспитания.

Исторический контекст духовной культуры также исследовал N.A. Atygayev [2023], установивший, что духовные традиции играют важную роль в формировании нравственной легитимности авторитета. Было установлено, что духовные центры обеспечивают передачу нравственных норм и формирование духовной идентичности.

Несмотря на значительный объём исследований, вопрос о механизмах формирования нравственных ценностей посредством духовных практик в Ясавийской традиции, особенно в контексте их интеграции в социальные и культурные структуры Центральной Азии, остаётся недостаточно изученным в академическом дискурсе. Большинство исследований сосредоточено на теологических, исторических или социальных аспектах ислама, тогда как взаимосвязь между духовной практикой, наставничеством и формированием нравственности остаётся недостаточно систематизированной.

Целью данного исследования было выявить механизмы формирования нравственных ценностей посредством духовных практик ислама и Ясавийской традиции как системы духовно-нравственного воспитания.

Для достижения поставленной цели были определены следующие задачи исследования:

1.установить роль духовной практики как механизма формирования нравственного самосознания в суннитской традиции;

2.определить функции ритуальных и дополнительных духовных практик в формировании нравственной дисциплины;

3.охарактеризовать духовную деятельность Ахмеда Ясави как модель формирования нравственных ценностей.

Материалы и методы исследования

Исследование проводилось как теоретико-эмпирический анализ корпуса текстовых источников, посвящённых духовным практикам ислама и Ясавийской традиции формирования нравственности.

Исследовательский корпус состоял из двух взаимосвязанных групп материалов. Первая группа включала академические публикации по религиоведению и теологии, описывающие духовные практики суннитской традиции и суфийские дисциплины саморегуляции. Вторая группа включала тексты, связанные с Ясавийской традицией, в том числе корпус «Диван-и Хикмет», исторические исследования деятельности Ахмеда Ясави и работы, посвящённые функционированию его мавзолея как сакрального центра.

Всего был сформирован корпус из 32 текстовых источников, опубликованных в период с 2013 по 2026 год. Материалы корпуса были представлены на трёх языках: английском, русском и турецком.

Критерии отбора источников включали описание конкретных духовных практик молитвы, поста, благотворительности, зикра, мурakабы; упоминание нравственных категорий или добродетелей искренности, терпения, ответственности, смирения; а также анализ Ясавийской традиции или текстов «Диван-и Хикмет».

В анализ включались только те материалы, в которых духовные практики рассматривались не только как ритуальные действия, но и как механизмы формирования нравственности.

Единицей анализа выступал отдельный текстовый фрагмент абзац или завершённая смысловая единица, в котором фиксировалось упоминание духовной практики, нравственного качества или внутреннего состояния, связанного с духовной дисциплиной.

В корпусе «Диван-и Хикмет» [Ходжа Ахмед Ясави, 2013] единицей анализа являлся поэтический фрагмент, содержащий описание нравственного состояния, духовной установки или процесса внутренней трансформации.

Всего в процессе кодирования было проанализировано 214 текстовых фрагментов, содержащих повторяющиеся тематические элементы.

Отдельным случаем в анализе считался текстовый фрагмент, содержащий как минимум одно упоминание духовной практики, нравственного качества или внутреннего состояния, после чего данный фрагмент соотносился с соответствующей категорией кодирования.

Для интерпретации результатов были введены три уровня частотности:

- «высокий» категории, встречавшиеся более чем в 20% проанализированных текстовых фрагментов;
- «средний» от 10 до 20% фрагментов;
- «низкий» менее 10% фрагментов.

Для обработки корпуса использовалось сочетание тематического и категориального анализа.

На первом этапе проводилось открытое кодирование, в ходе которого выявлялись ключевые категории, связанные с духовными практиками и нравственными качествами. В результате предварительного анализа была сформирована система категорий, включавшая:

- тип духовной практики молитва, пост, благотворительность, паломничество, зикр, самонаблюдение;
- тип нравственного действия самоконтроль, контроль импульсов, служение другим;
- внутреннее состояние намерение, покаяние, рефлексия, «очищение сердца»;
- социальное измерение нравственности ответственность, справедливость, взаимодействие с сообществом.

На втором этапе осуществлялось категориальное кодирование, в ходе которого каждый текстовый фрагмент соотносился с одной или несколькими категориями. Эта процедура позволила выявить повторяющиеся тематические модели духовной практики и их связь с нравственными качествами.

Отдельный раздел анализа был посвящён корпусу «Диван-и Хикмет», который использовался для реконструкции нравственно-психологической модели Ясавийской традиции.

С этой целью применялся тематический анализ, направленный на выявление повторяющихся смысловых узлов. Кодирование осуществлялось по следующим критериям:

- наличие описания внутреннего состояния, нравственного действия или духовного наставления;
- упоминание покаяния, самопознания или «очищения сердца»;
- наличие побуждения к нравственным изменениям.

На основе данного анализа были выявлены четыре доминирующих тематических узла:

1. покаяние
2. самопознание;
3. духовная ответственность;
4. эмоционально-волевая регуляция.

Частота их встречаемости в корпусе позволила определить доминирующие модели формирования нравственности, лежащие в основе духовной традиции Ясави.

На следующем этапе был проведён категориальный анализ духовных практик суннитской традиции. Практики классифицировались как обязательные и дополнительные, после чего для каждой группы определялись типичные механизмы нравственного воздействия.

В процессе кодирования фиксировались следующие параметры:

- ритуальный статус практики;
- механизм нравственного воздействия временная регуляция, ограничение потребностей, социальная ответственность, коллективное взаимодействие, внутреннее самонаблюдение;
- связанные с ними нравственные качества.

Заключительный этап исследования был проведён в форме историко-культурного исследования Ясавийской традиции в Центральной Азии с акцентом на Туркестан [Ясы] в Казахстане. В качестве источников использовались тексты «Диван-и Хикмет» [Ходжа Ахмед Ясави, 2013], а также исторические и религиоведческие исследования деятельности Ахмеда Ясави и его духовного наследия [Zhakupov et al., 2023].

Во-первых, Ясавийская традиция сочетала педагогическую модель наставничества с передачей норм посредством текстов на тюркском языке, что позволило исследовать формирование нравственности на пересечении практики, коммуникации и культуры.

Во-вторых, наличие корпуса «Диван-и Хикмет» позволило исследовать нравственные мотивы и реконструировать механизмы саморегуляции как последовательность внутренних переходов.

В-третьих, культ Ясави имеет выраженное институциональное измерение благодаря мавзолею в Туркестане [Казахстан], что предоставило исследованию «материалистический» уровень анализа пространство, ритуал, режимы памяти и управление наследием.

На данном этапе применялось структурное моделирование в форме аналитической уровневой схемы, позволившей описать три взаимосвязанных уровня формирования тариката и их нравственно-воспитательные функции, а также провести тематический анализ текстов «Хикметов», выявив повторяющиеся темы и соответствующие им нравственные качества.

Результаты

Духовные практики ислама как механизмы формирования нравственных ценностей

В проанализированном корпусе источников духовная практика чаще всего выступала как механизм формирования устойчивых нравственных установок посредством повторяющихся действий, временной регуляции и самонаблюдения.

Определения, зафиксированные в корпусе, позволили описать её внутреннюю структуру как взаимосвязь имана, ибадата и ахляка, где вера, дисциплинированное ритуальное действие и нравственное поведение не существуют изолированно, а представляют собой функционально связанные уровни формирования нравственности [Rashwani, 2024].

Важно отметить, что иман в классическом понимании не сводится к рациональному признанию доктрины, а предполагает намерение [нийя] и ответственное воплощение убеждений в практической деятельности.

Ибадат в данном контексте выполняет функцию «формирования характера», то есть повторяющиеся ритуальные действия создают привычку контролировать импульсы, корректировать мотивацию и согласовывать личные желания с нормативными требованиями.

Нравственные качества формируются посредством взаимодействия текста, практики и наставничества предписаний шариата, повествований и примеров, ритуальной дисциплины и наставничества.

Ключевым понятием, объясняющим нравственное воздействие духовных практик, является тазкият ан-нафс очищение и совершенствование души.

Тазкия описывается как процесс, сочетающий осознание проблемных качеств высокомерия, зависти, жадности, склонности к агрессии, их систематическое сдерживание посредством практик самоконтроля и замещение добродетелями посредством повторяющихся действий и рефлексии [Gufran-ul-Haque, 2024].

Именно поэтому тазкия не является однократным актом «внутреннего очищения», а приобретает характер долгосрочной дисциплины. Она предполагает измеримость регулярность практики, контроль качества наличие искреннего намерения, а также социальную проверку посредством интеграции в религиозное сообщество и соблюдения норм взаимодействия.

В этом смысле духовная практика становится инструментом нравственного воспитания, где ритуал выступает средством формирования поведенческих норм.

С точки зрения этики добродетели нравственные качества в исламе могут рассматриваться как приобретённые и устойчивые способности, а не как ситуативные эмоции.

Практикующие развивают эти способности посредством повторяющейся «самокоррекции» в конкретных действиях. Например, человек не просто заявляет об искренности [ихляс], а учится анализировать свои мотивы до и после совершения действия; он не просто признаёт

справедливость [‘адль], а реализует её в повседневных решениях от честности в сделках до контроля собственных предубеждений по отношению к другим.

Традиционные типологии нравственных качеств, представленные в богословских, правовых и духовных текстах, служат инструментом самонаблюдения. Они предоставляют язык для описания внутренних состояний и позволяют связывать абстрактные добродетели с практическими критериями поведения [Keshavarzi et al., 2024].

Отдельного рассмотрения заслуживает роль таквы богобоязненности и осознанной осторожности перед Богом как внутреннего нравственного регулятора.

Таква является категорией, объясняющей механизм внутренней саморегуляции: верующий организует своё поведение так, как будто находится под этическим контролем, который не зависит от внешних санкций [Aldbyani, 2026].

Данный механизм соответствует логике воспитания посредством практики, при которой регулярные ритуалы поддерживают состояние внимательного отношения к нормам обязательному, дозволенному и запретному, а также переводят нравственность из области деклараций в область контроля над реальными действиями.

В современной исламской теологии молитва, поминание Бога и рефлексивное созерцание часто описываются как способы формирования таквы посредством тренировки внимания и намерения.

Основные нравственные качества непосредственно связаны с системой практик. Аманат [ответственность/доверие] формируется посредством обязательности и регулярности; дисциплина соблюдения предписаний создаёт модель «исполнения обещания».

Сабр [терпение/самоконтроль] развивается как способность переносить ограничения и откладывать удовлетворение желаний, что особенно важно во время поста.

Таваду‘ [смирение] поддерживается как поведенческая норма в коллективных ритуалах, где символы социального статуса минимизируются.

Ихляс [искренность] требует анализа мотивов и именно религиозные практики создают постоянно повторяющуюся ситуацию «проверки намерения», поскольку действие принимает ритуальную форму, но оценивается прежде всего по внутреннему состоянию человека [Alsuhaymi and Atallah, 2025].

В суннитской традиции обязательные практики формируют основу нравственной дисциплины, тогда как дополнительные практики предоставляют гибкие механизмы самокоррекции.

В корпусе источников наиболее часто фиксируется практика салята, которая одновременно функционирует на трёх уровнях:

- когнитивном повторное провозглашение положений веры как средство поддержания нравственной памяти;
- поведенческом привыкание к структурированному распорядку и контролю собственных действий;
- рефлексивном обновление намерения и самоанализ.

Именно регулярность молитвы превращает нравственность в определённый ритм, поскольку человек вынужден многократно в течение дня «перезапускать» своё чувство ответственности, тем самым снижая вероятность длительного погружения в нежелательные модели поведения ложь, грубость, импульсивные решения.

Нравственная функция салята проявляется также в коллективной молитве: синхронизация движений и равенство рядов минимизируют социальные различия внутри ритуала. Это оказывает непосредственное этическое воздействие: опыт равенства закрепляется в сакральном действии и может переноситься в сферу повседневного взаимодействия посредством норм уважения и сдержанности.

Эмпирические исследования исламской традиции в Центральной Азии, анализирующие «формирование добродетелей» посредством ключевых практик, прямо указывают на функцию ежедневной молитвы как одного из механизмов формирования добродетельного поведения и самоограничения, особенно в отношении алкоголя, азартных игр и внебрачных отношений.

В корпусе текстов саум, то есть пост в месяц Рамадан, был определён как практика нравственного воспитания посредством контролируемого ограничения базовых потребностей.

Наиболее часто выявляемыми показателями были контроль речи, сдерживание агрессивных реакций, повышенное осознание дозволенных границ и развитие эмпатии через переживание состояния лишения.

Совокупность зафиксированных характеристик позволила рассматривать пост как средство развития терпения, самоконтроля и социальной ответственности, а не только как ритуальное воздержание [Hussain et al., 2025].

Нравственный механизм поста представляет собой обучение посредством ограничения, когда человек приобретает способность различать дозволенное и недозволенное не абстрактно, а в конкретной напряжённой ситуации.

Одним из главных результатов поста в исламской традиции является формирование таквы в смысле практического состояния нравственной внимательности, а также развитие терпения и самообладания.

Особый нравственный эффект поста связан с эмпатией и социальной ответственностью. Опыт нехватки становится более ощутимым, когда доступ к привычным ресурсам ограничен. В рамках исламской этики это усиливает мотивацию оказывать помощь нуждающимся.

Закят в суннитской традиции сочетает правовую обязанность с нравственной терапией против жадности. Его часто рассматривают как практику, изменяющую не только распределение ресурсов, но и структуру мотивации: регулярное выделение части имущества определённым категориям получателей формирует привычку отдавать как норму, а не исключение [Rasheed and Munawar, 2025].

Важно, что в этической логике закята помощь не сводится к частной благотворительности; она институционализирована и нормативно определена. Это означает, что нравственность получает устойчивый механизм реализации посредством сочетания индивидуальной этической мотивации с социальной поддержкой уязвимых групп.

Хадж обладает нравственным и воспитательным потенциалом благодаря опыту ритуального равенства и радикального упрощения. Вхождение в состояние ихрама минимизирует статусные символы одежду, признаки роскоши, тогда как ритуальная логика паломничества требует сдержанности, терпения и дисциплины в условиях высокой плотности людей и физической нагрузки.

Междисциплинарные исследования хаджа, объединяющие гуманитарный и медико-психологический анализ, описывают результаты паломничества как сочетание саморефлексии, смирения и чувства единства общины [Alzeer and Abuzinadah, 2024].

На этом первая крупная часть перевода завершена. Далее в оригинале начинается подробный анализ суфийских практик, наставничества [муршид–мурид] и влияния учения Ахмеда Ясави, после чего идут таблицы 2–3 и последующие разделы статьи.

Список использованной литературы

1. Abikenov, Z., Syzdykova, M., Abdiramanova, A., Kudaibergenov, S. 2025. The role of religious spirituality in the social development of public consciousness: An approach to Interpersonal relationships in Kazakhstan. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 15(1), 166-184. https://doi.org/10.32350/jitc.151.10.
2. Ahmed, A.K. 2023. A philosophical exploration of spiritual values and their contribution to shaping humanity. *ΜΕΘΕΧΙS Journal of Research in Values and Spirituality*, 3(2), 130-150. https://doi.org/10.71210/mjrvs.5.a.8.
3. Al Munawarah, Z., Amri, M., Santalia, I. 2024. Sunni and Shia (in terms of differences, common ground and harmonisation between the two). *Falsaftuna: Journal of Islamic Creed and Philosophy*, 1(2), 1-18. https://journal.unisad.ac.id/index.php/falsafatuna/article/view/133.
4. Aldbyani, A. 2026. Islamic mindfulness: A response to mindfulness and religion. *Mindfulness*, 17(3), 972-977. https://doi.org/10.1007/s12671-026-02759-0.
5. Alsuhaymi, A.O., Atallah, F.A. 2025. The role of ritual prayer (Ṣalāh) in self-purification and identity formation: An Islamic educational perspective. *Religions*, 16(11), 1347. https://doi.org/10.3390/rel16111347.
6. Alzeer, A.H., Abuzinadah, J. 2024. Beyond borders: Exploring the mental, emotional, and spiritual significance of Hajj. *Annals of Thoracic Medicine*, 19(3), 179-189. https://doi.org/10.4103/atm.atm_72_24.

7. Atygayev, N.A. 2023. Ancestors of Uraz-Muhammad Khan in the history of the Kazakh Khanate. *Golden Horde Review*, 11(2), 443-452. https://doi.org/10.22378/2313-6197.2023-11-2.443-452.
8. Bektenova, M., Seitakhmetova, N., Zhandossova, S., Toktarbekova, L. 2025. The formation of Islamic identity in Kazakhstan and the Central Asian region in the context of a religious revival. *European Journal of Science and Theology*, 21(4), 145-174. https://www.ejst.tuiasi.ro/Files/113/2025-21-4-11-Bektenova.pdf.
9. Boron, U. 2024. "And I believe in signs": Soviet secularity and Islamic tradition in Kyrgyzstan. *Comparative Studies in Society and History*, 66(2), 342-368. https://doi.org/10.1017/s0010417523000488.
10. Duderija, A. 2022. The concept of Sunna in progressive Muslim thought. *ICR Journal*, 13(1), 136-148. https://icrjournal.org/index.php/icr/article/view/868.
11. Gufran-ul-Haque, M. 2024. Ḥadīth of self-knowing between Sufis and Ḥadīth scholars. *Islamic Insight*, 7(2), 34-58. https://www.islamicinsight.in/index.php/islamicinsight/article/view/56.
12. Habib, M.M., Ullah, I. 2025. The influence of Sufism on Islamic spirituality and cultural practices. *Advance Social Science Archive Journal*, 3(01), 1166-1184. https://www.assajournal.com/index.php/36/article/view/239.
13. Hamid, R., Idrus, H., Hasaruddin, H. 2023. Sunni and Shia: An approach from Islamic thought. *Al-Dustur Journal*, 6(1), 50-71. https://doi.org/10.30863/aldustur.v6i1.3777.
14. Hill, J. 2021. Sufism between past and modernity. In: Ronald Lukens-Bull, Mark Woodward (Eds.), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp. 55-80). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32626-5_9.
15. Hoelzchen, Y.M. 2021. Mosques as religious infrastructure: Muslim selfhood, moral imaginaries and everyday sociality. *Central Asian Survey*, 41(2), 368-384. https://doi.org/10.1080/02634937.2021.1979468.
16. Hoja Ahmed Yassawi. 2013. *Divine wisdom.* https://pubhtml5.com/zkmb/tmfy/Divine_Wisdom_-_Hoja_Ahmed_Yassawi/.
17. Hussain, A., Ahmad, M., Ali, S.A. 2025. Fasting at the confluence of faith and health: A comprehensive review. *Journal of Nutrition, Fasting and Health*, 14(1), 3-16. https://doi.org/10.22038/jnfh.2025.86766.1571.
18. Irpan, I., Sain, Z.H. 2024. The crucial role of Islamic Religious education in shaping children's character: Psychological and spiritual review. *QALAMUNA Journal of Social and Religious Education*, 16(1), 383-392. https://doi.org/10.37680/qalamuna.v16i1.4902.
19. Juwairiyah, J., Fanani, Z. 2025. Integration of Islamic values in learning methods: Building character and spirituality in the digital era. *AL-WIJDÃN Journal of Islamic Education Studies*, 10(1), 113-130. https://doi.org/10.58788/alwijdn.v10i1.6215.
20. Kamoliddin, S. 2022. Turkic scholars in the work 'al-Kand fi zikr "ulama" Samarkand' by Abu Hafs 'Umar an-Nasafi. *Problems of Ancient and Medieval History Chacha*, 8, 5-45. https://na5ballov.pro/lib/azia/11614-kamoliddin-sh-red-problemy-drevney-i-srednevekovoy-istorii-chacha-istoriya-arheologiya-numizmatika-vypusk-8.html.
21. Kamoliddin, S. 2025. *Problems of the history of the Kokand Khanate: Academic discussions on certain issues of history, source studies, and historiography of the Kokand Khanate*. Tashkent: Fan va texnologiyalar Publishing House. https://surl.li/alklzm.
22. Karimov, N., Karimova, R., Massimova, K., & Khajiyeva, G. 2024. Revitalizing faith: an inquiry into political Sufism and religious continuity in contemporary Kazakhstan. *Frontiers in Sociology*, 9, 1447966. https://doi.org/10.3389/fsoc.2024.1447966.
23. Keshavarzi, H., Elzamzamy, K., Ansari, B.A., Zaidi, A.A. 2025. *Psychological themes in classical Islamic literature: A primary source reader*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004725201.
24. Keshavarzi, H., Yanık, M., Keçeci, E. Furkan Cinisli, M. 2024. A reclassification of al-Ījī's Akhlāq al-ʿAḍudiyya into a model of traditional Islamic virtues (TIV). *Journal of Muslim Mental Health*, 18(1), 5. https://doi.org/10.3998/jmmh.6028.
25. Khalil, A. 2023. Ibn ʿArabī on the circle of trusteeship and the divine name Al-Wakīl. *Journal of Sufi Studies*, 12(1), 65-82. https://doi.org/10.1163/22105956-bja10026.
26. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. 2026. https://whc.unesco.org/en/list/1103/.
27. Muminov A.K., Kumekov B.E., Sultanov U.A., Shukhovtsov V.K., Kenzhetaev D.T., Kabyrova A.S., Utepbergenova U.A., Aibasov A.A. 2017. *Historical documents of the Mausoleum of Khoja Ahmad Yasavi*. Astana: Master Po. https://www.academia.edu/35453574/Istoricheskie_Dokumenty_Mavzoleia_Khodzha_Akhmada_Iasavi.

28. Muminov, A., Yerkinov, A. 2022. Genealogy of khans and collections of documents in the Kokand Khanate. In: Zebuniso Kamalova, Aiitmamat Kariev, Saidbek Boltabayev (Eds.), *The Role of the Kokand Khanate in the Development of Statehood and Its Place in the Cultural Heritage of the Turkic Peoples* (pp. 255-268). Khokand: Akademik Kitaplar. https://www.academia.edu/95505762/Genealogy_of_Khans_and_Collections_of_Documents_in_the_Kokand_Khanate.
29. Mustapayeva, D. 2023. Historical sites associated with Ahmed Yassawi in the Turkestan region. *Yassawi University Bulletin*, 1(127), 418-429. https://journals.ayu.edu.kz/index.php/habarshy/article/view/2237.
30. Nur, F.M. 2024. Modern challenges in Islamic practice: The role of morality and ethics. *Abrahamic Religions Journal of Religious Studies*, 4(1), 98-108. https://doi.org/10.22373/arj.v4i1.23661.
31. Nurhakim, A., Rahman, A. 2025. The Ihsan Hadith as the spiritual foundation of Muraqabah: A comparative study with contemporary mindfulness. *Journal of Islamic Faith & Thought*, 27(2), 427-456. https://doi.org/10.22452/afkar.vol27no2.13.
32. Nurmanova, A. 2023. Juchid rulers in the territory of Kazakhstan: A comparative study of epigraphic and narrative sources. *National History*, 26(4), 870-882. https://www.academia.edu/145122688/OtanTarihi_4_NurmanovaA_JOCHID_RULERS.
33. Qian, M. 2021. Pulled by God: Sound and altered state of consciousness in the Hälqä-Sohbät ritual of Uyghur Sufis. *European Journal of Musicology*, 20(1), 173-195. https://doi.org/10.5450/EJM.20.1.2021.173.
34. Rasheed, S., Munawar, H. 2025. Poverty alleviation and economic empowerment "Islamic approaches to poverty alleviation, zakat and wealth distribution". *Islamic Research Journal*, 3(01), 86-96. https://alqudwah.com/index.php/aqrj/article/view/120.
35. Rashwani, S. 2024. *Behind the story: Ethical readings of Qurʾānic narratives*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004683167.
36. Ruhullah, M.E., Ushama, T. 2025. Leadership in Islam: A spiritual and theological doctrine. *Fikroh: Journal of Islamic Thought and Education*, 18(1), 54-74. https://doi.org/10.37812/fikroh.v17i1.1737.
37. Sadiqova, S. 2021. Sufi ideas, rhythm and language issues in A. Yasavi's "Divani-Hikmet". *Turan-Sam*, 13(51), 60-67. https://ub5.ba6.myftpupload.com/wp-content/uploads/2021/10/TURAN-SAM_51.pdf.
38. Saifunov, B. 2024. Ahmad Yassawi from the perspective of primary sources (bibliographic analysis). *Hikmet*, 2(2), 50-60. https://doi.org/10.47526/3007-8598-2024.2-09.
39. Shaban, A.A. 2023. History of research into medieval Turkish written memorials. *National History*, 26(3), 469-478. https://doi.org/10.51943/2788-9718_2023_26_3_469-478.
40. Shaukat, M.A., Samra, U., Hassan, J., Saadi, C., Hayat, I. 2024. Morality from classical civilisations to the post-modern era: A historical account through an Islamic lens. *Journal of Islamic Thought and Civilisation*, 14(2), 321-335. https://doi.org/10.32350/jitc.142.19.
41. Turkestan in Kazakhstan: How to get there and what to do in the historic city. 2026. https://elprismadefer.com/en/turkestan-en-kazajistan-como-llegar-y-que-hacer-en-la-ciudad-historica/.
42. Widiastuti, T., Robani, A., Mawardi, I., Fanani, S., Hassan, S.A., Al-Mustofa, M.U., Atiya, N., Indirwan, S.K., Dewi, E.P., Susilowati, F.D. 2025. Innovating zakat governance through good Amil governance (GAG): A structural policy model using DEMATEL-ANP in Indonesia. *Journal of Open Innovation Technology Market and Complexity*, 12(1), 100711. https://doi.org/10.1016/j.joitmc.2025.100711.
43. Zahir, F.R., Qoronfleh, M.W. 2025. Traditional Islamic spiritual meditative practices: powerful psychotherapies for mental wellbeing. *Frontiers in Psychology*, 16, 1538865. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1538865.
44. Zhakupov, Z., Sarekenova, K., Aimukhambet, Z., Sagidolda, G., Akhmetova, M., Tuyakbayeva, R. 2023. Language and cultural codes in Ahmed Yasawi's Diwani Hikmet: A linguacultural study. *Eurasian Journal of Applied Linguistics*, 9(3), 238-246. https://ejal.info/menuscript/index.php/ejal/article/view/669/201.

ДІНИ ЖЕРАСТЫ ҚҰРЫЛЫСТАРЫН ЗЕРТТЕУДІҢ МЕТОДОЛОГИЯСЫ

METHODOLOGY FOR THE STUDY OF RELIGIOUS UNDERGROUND STRUCTURES

Сакен Таласбекұлы Шаметов[1]
Shametov Saken Talasbekuly[2]

Кіріспе.

Ғылыми-техникалық революцияның нәтижесінде ғылымның тез дамуы, ғылыми және ғылыми-техникалық ақпарат көлемінің жылдам ұлғаюы «Ғылыми зерттеулер методологиясы» саласының пайда болуына елеулі ықпал етті.

Бүгінде ғылым саласына білімді, ғылыми және жалпы кәсіби даярлығы бар, дербес ғылыми шығармашылық жұмысқа қабілетті, жоғары білікті мамандарға қажеттілік жоғары. Бұл мамандар ғылыми әзірлемелер мен зерттеулердің жаңа әдістерін жақсы бағдарлап қана қоймай, олардың нәтижелерін өндірістік процеске енгізе білуі тиіс.

Діни жерасты құрылыстарын (мешіттерді, тақуалар үңгірлерін, кесенелерді) зерттеу - тарих, археология, сәулет өнері және дінтану ғылымдарының түйіскен жеріндегі күрделі процесс. Мұндай нысандарды зерттеудің негізгі методологиясы бірнеше маңызды кезеңнен тұрады.

Ғылыми зерттеулер философиялық аспектілерді, ғылыми танымның әдіснамалық негіздерін, ғылыми-зерттеу жұмыстарының құрылымы мен негізгі кезеңдерін зерделеуді талап етеді. Ол үшін теориялық зерттеу әдістерін, ғылыми зерттеулердегі модельдеу мәселелерін зерделеу және ғылыми зерттеу бағытын дұрыс таңдай білу маңызды. Зерттеу бағыттары ғылыми ақпаратты іздеуді, жинақтауды және өңдеуді, сондай-ақ зерттеуді жүргізуді, ресімдеуді, эксперименттік зерттеулердің нәтижелерін қамтиды.

Рухани және тарихи жағынан түрлі діндермен байланысты жерасты архитектурасы өзінің әралуандығымен, көркемдігімен қызығушылық тудырады. Аталмыш бағыт архитектурада бірқатар өзіндік типологиялық топтарды құрайды. Олардың ішінде көне заманнан бастау алатын түрлі діни ғибадатханалар мен нысандар қызықты әрі құнды сала болып табылады.

Жерасты архитектурасына жеке-жеке орналасқан үңгір храмдары, мартирийлер, ірі монастырь кешендері, сопылық қылуеттер мен шілдеханалар, жерлеу орыны болып саналатын сағаналар сондай-ақ, зайырлы және діни бағыттарды ұштастыратын нысандар жатады. «Қарастырылып отырған тақырыппен храмдар астындағы құпия бөлме/зираттар (крипталар) мен ғибадатхана астындағы жертөлелерді де (подклеттер) жатқызуға болады». Жерасты ғибадатханалары архитектурасында рухани және құрылыс-технологиясында елеулі шектеулердің айқын болуына қарамастан, құлшылық ету кеңістіктерін ұйымдастыруда айтарлықтай еркіндік байқалады. Жерасты діни құрылыстарының көптеген нысандары жер үсті ғибадатханаларында кездеспейтін композициялық құрылымдарымен және олардың идеялық-символдық негіздемелерімен ерекшеленеді.

Діни жерасты архитектурасына тән типологиялық топтарды біртұтас зерттеу аясында қарастыру ғибадатхана сәулетінің бірегей әрі аз зерттелген құрамдас бөлігінің пайда болу бастауларын түсінуге және оның даму қағидаттарын айқындауға мүмкіндік беретін нәтижелі бағыт болып табылады.

Қазіргі уақытта діни дәстүрлердің материалдық мәдениеттегі бастау көздерін, алғашқы негіздерін іздеу өзекті болып отыр. Адамның да, оның жасаған нысандарының да сыртқы келбетін айқындайтын, рухани сұлулықтың басым түрде «ішкі» сипатта болуы туралы іргелі түсінік сыртқы көрінісі мүлдем болмайтын немесе едәуір шектелетін жерасты сәулетімен генетикалық тұрғыдан өте тығыз байланысты.

[1] Ғылыми қызметкер, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан қаласы, Қазақстан. E-mail: shayan68@mail.ru, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4783-2384
[2] Researcher, “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Kazakhstan. E-mail: shayan68@mail.ru, ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4783-2384

Жаңа дәуірдің алғашқы ғасырларына жататын жерасты діни құрылыс кешендерінің теологиясын, символикасын және архитектурасын зерттеу аталған мәселе тұрғысынан аса нәтижелі болып табылады.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Діни жерасты құрылыстарының тарихын, қызметін, кезеңін нақтылайтын зерттеулердің бір-бірімен сәйкес болмауы, нысандардың бірнеше мәрте қирап қайта жаңғыртылуы, жетілдірілуі немесе өзге де мақсаттар үшін пайдаланылуы зерттеу әдістерінің сан алуан түрлерін қолдануды, ұзақ уақыт бойы әлденеше рет сан түрлі әдіспен жүргізілген археологиялық зерттеулердің нәтижелерін саралай отырып зерттеудің әдістемесін анықтауды талап етеді. Діни жерасты құрылыстарының тарихы мен салынған уақытын, қызметін нақтылау үшін объектіні зерттеу әдістерінің типологиялық функциясын нақтылау маңызды.

Діни жерасты құрылыстарын зерттеу туралы ғылыми деректерді саралау мен сараптаудың бірнеше әдістері іріктелді. Архивтік құжаттарға талдау жасау, фольклорлық зерттеу жұмыстары және инвазивті емес геофизика, дәстүрлі археологиялық қазба, архитектуралық-антропологиялық талдау сынды әдісітері қарастырылды. Әлемдік діни жерасты құрылыстарының тарихи сипатын зерттеуде, дәстүрі мен діни сипатының, архитектурасындағы ерекшеліктері мен ұқсастықтары туралы деректерді, ғылыми тұжырымдалған әдістерді іріктеуде салыстыру, талдау тәсілдеріне басымдық берілді.

Ғылыми зерттеулер әдістемесі философиялық аспектілерді, ғылыми танымның әдіснамалық негіздерін, ғылыми-зерттеу жұмыстарының құрылымы мен негізгі кезеңдерін зерттеуді қамтиды. Сондықтан да ғылыми зерттеу әдістері сан алуан болып келеді. Бұл туралы Ресейдің еңбек сіңірген ғылым қайраткері, педагогика ғылымдарының докторы А.М.Новиков «Методология – адамның іс-әрекетін ұйымдастыру туралы ілім – деп атап көрсетеді [Новиков А.М., 20-21 с.]. Сондықтан да ғылыми зерттеу жұмысында қандай әдістемені қолдану маманның жұмыс жүргізу стилі, оның қажыр-қайраты мен сауаттылығына тікелей байланысты.

Қарастырылып отырған тақырыпты зерттеу үшін ғылыми еңбектерде кең көлемді талдамалық база қалыптасқан. Атап айтқанда Италия аумағындағы христиандық катакомбалар, Каппадокиядағы үңгірлі ғибадат нысандарының тарихи аспектілері, Қырым, Воронеж, Белгород және Дон жағалауындағы үңгір храмдары, ғибадат нысандары туралы зерттеулер бар. П.Б. Шаскольскийдің, Т.Ю. Воробьеваның, А.В. Крамердің, Н.В. Покровский мен Т. Зуйкованың еңбектерінде зерттелген. Христиандық катакомбалар сәулетінің тарихы Н.И. Бруновтың зерттеулерінде қарастырылған.

Каппадокиядағы үңгірлі ғибадатханалар туралы М.В. Бибиков, Р. Остерхаут, И.Н. Поповтар өз еңбепктерінде баяндаса, Ресей территориясындағы жерасты діни құрылыстарының тарихы мен архитектурасын О.Г. Кирьянова, И.А. Агапов, Т.А. Бобровский, Ю.Ю. Шевченко зерттеген.

Әлемде теңдесі жоқ Қырым түбегіндегі жерасты ғибадатханалары туралы Ю.М. Могаричев, Н.В. Днепровский, А.Ю. Виноградов, М.С. Желтов, В.Н. Даниленко, Н.И. Репников, А.Г. Герцен еңбектерінде қарастырылған [Борисов С.В., 2021].

Еліміздегі жерасты діни құрылыстары туралы деректер саяхатшы әрі тарихи деректер қалдырған ибн Хордадбек «Китаб әл-масалик уа-л мамалик» (Жолдар және елдер туралы»), «Әл-Мақдиси «Ахсан ат-тақасим уа мағрифат әл-ақалим» («Өлкелер туралы мәлімет беретін таңдаулы тарау»), әл-Идриси «Китаб нузһат әл-муштақ фи ихтирақ әл-афақ» («Шаршағанда көңіл сергіту мен (дүниежүзі) аймақтарына саяхат») еңбектерінде және Мәулана Сафи ад-дин Орын Қойлақының «Насабнама» еңбектерінде баяндалады. [Safiyuddin Mevlana. 1996]

Талқылау. Нысанды тек сәулет ескерткіші ретінде емес, діни-рухани және әлеуметтік орталық, біртұтас кешен ретінде қарастыру зерттеу жұмыстарының нәтижелі болуына басты ықпал етуші факторлардың бірі. Зерттеліп отырған жерасты діни құрылысты дәл сондай кезеңдегі өзге аймақтардағы тіпті, өзге діни наным-сенімдегі жерасты діни нысандармен салыстыра талдау археология, геология, архитектура, топонимика және этнография ғылымдарының деректерін бірге қолдану ғылыми ақиқатқа жетуде маңызды рол атқарады. Әрине, кез келген тарихи нысанды немесе оқиғаны зерттеу барысында қолданылатын дәстүрлі әдістер жазба деректерге, ескі карталарға, саяхатшылардың күнделіктеріне архивтік зерттеу жүргізілуі міндетті.

Жергілікті халық арасындағы аңыздарды, шежірелерді және діни әңгімелерді жинақтау, қабырғалардағы немесе заттай деректердегі таңбаларды, қолжазбаларды оқу және интерпретациялау, оларға ғылыми талдау жүргізу өте маңызды.

Тарихи нысандарды оның ішінде жерасты құрылыстарын іздестіруде, оны зерттеуде фольклордың алар орны ерекше. Қазақстан тарихын зерттеу кезінде аса маңызды дерек ретінде фольклордың маңызы айрықша зор. Мұның бұлай болатынын Е. Бекмаханов төмендегідей түсіндіреді: «... себебі, XIX ғасырдың екінші жартысына дейін қазақ халқының жазба әдебиеті болмады. Сондықтан тарихи ірі оқиғалар ұрпақтан ұрпаққа жеткізіліп отырған халықтың ауызша шығармашылығы: дастан, өлең, қисса, батырлар жыры, ертегі, аңыз және т.б. арқылы қазақ халқының есінде сақталған. Осы фольклорлық материалдарда қазақтардың қоғамдық және әлеуметтік құрылысы, тұрмысы мен әдет-ғұрпы және, ақырында, халықтың өміріндегі аса маңызды тарихи оқиғалар айқын бейнесін тапқан»[Алиакбарова.А.П. 2013].

Мысалы: Қожа Ахмет Ясауи мен Баба Машынның кездесуін сипаттайтын аңызда екеуінің қылуетке үш мәрте түскені туралы айтылады[Ә.Манапов 2018 ж. 73 б.]. Осы аталған кітапта Қылует сөзі 5 аңызға арқау болады. Сондай ақ Қожа Ахмет Ясауидің 27 хикметінде

Хақ тағала фазылы менен пәрмен қылды,

Естіп, біліп қылуетке енеді Құл Қожа Ахмет.

63-те сүннетерін берік тұтып

Естіп, оқып қылуетке енді Құл Қожа Ахмет-деген жолдар кездеседі. Ғ.Искаков. 2017]. Сонымен қатар, Бекет ата, Шопан ата және тағы басқа Маңғыстау өңіріндегі жерасты құрылыстары туралы аңыз-әңгімелер өте көп.

Жерасты құрылыстарында оқшауланып құлшылық ету тек ислам дінінде ғана емес басқада әлемдік діндерде бар үрдіс екенін ескерсек, жерасты құрылысы туралы аңыздар мен ертегілерді, жыр-дастандарды басқа халықтардың да фольклорында кездеседі. Себебі, үңгірлерде орналасқан хрестиан дінің моностырлары қазіргі Израиль, Иордания, Сирия, Эфиопия, Каппадокия өңірі (Түркия), Грекия, Грузия, Армения және христиандық Шығыстың басқа да елдерінің аумағында кездеседі.

«Орыс фольклорында (аңыздарда, әпсаналарда, діни жырлар мен ертегілерде) жер астындағы діни ғимараттар туралы өте көп.

Көптеген ұлы христиан аскеттері, рухани ерлік жасаушы подвижниктері мен преподобный әулиелері өздерінің монашылдық рухани өмірін жүзеге асыратын орын ретінде үңгірлерді таңдап, жердің терең қойнауында храмдары мен кельялары бар монастырлар тұрғызған [Sophronius Hierosolymitanus. 1886. S. 505.].

«Алайда осы аса бай фольклорлық материалды пайдалану тарихшыдан үлкен шеберлікті және мейлінше сыни көзбен қарауды талап етеді. Фольклордың өзіне тән негізгі ерекшелігі – оның сапа және таптық жағынан біркелкі болып келмейтінін, онда тарихи шындық пен поэтикалық қиял және аудармашының жорамалы болатынын, әсіресе бірнеше ғасыр бұрын айтылып, талай рет ауыздан – ауызға көшкен болса әр түрлі жыраулар мен жыршылар өз жандарынан түйдектетіп қосатын қосымшалардың да мұндай фольклордан орын алатынын бір сәтке де естен шығармау керек. Соның өзінде жырдың авторы да және оны айтушы да оқиғаларды өздерінің таптық және саяси көзқарастарына орай құбылтып отырады. Нақ осы себептен ауыз-әдебиет туындыларын зерттеу кезінде оның таптық сипатын, мүмкін болса оның авторының немесе орындаушысының кімдер болғанын анықтап алу аса маңызды шарт болып табылады» [Алиакбарова.А.П. 2013].

Сонымен қатар, нысанның жасын анықтау, заттай деректерді іздестіру, тарихи-архитектуралық құрылымын анықтау археологиялық зерттеулерсіз жүргізілмейтіндігі анық. Дәстүрлі археологиялық әдістің қолданыстан шықпағанын оның нәтижелілігінің жоғары екендігін Қожа Ахмет Ясауидің «Ғар» бөлмесінің жасын анықтау мақсатында жүргізілген археологиялық қазба жұмыстарынан көреміз. «Негізгі археологиялық жұмыстар «Ғар» қабырғасының сыртқы жағынан жүргізілген. Қазба жұмыстары үшін алғашқы тексеру жұмыстары кезінде (шурф) бір метрден аса тереңдікте қам кесектен соғылған қабырға орны кездеседі» дей келіп, Қазба кезінде қабырға сыртынан топырақ арасынан керамикалық бұйымдардың сынықтары табылған. Табылған заттардың бөліктеріне жасалған сараптама олардың X-XII ғасырларға тән екенін көрсетеді. Сонымен қатар, «Ғар» қабырғалары қаланған

шамамен 24х27 см. көлемдегі қыштар XI-XII ғасырларда кеңінен қолданылған. Бұл туралы М. Тұяқбаевтың «Археологические исследование в Большом Хильвете» атты мақаласында «Көлемі 24Х27; 25Х26; 26х26 см. болатын осындай кірпіштер Орта Азияның XI-XII ғғ. көптеген ғұрыптық-мемориалдық құрылыстарынан белгілі»-деп нақты дәлел келтіреді [Тұяқбаев М. 2011. 42-48.]. Археологиялық дәстүрлі қазба жүргізу әдістерінен басқа техникалық ғылымдардың заманауи жетістіктері қазіргі заманғы археологияда белсенді түрде қолданылуда. Осындай әдістердің бірі – археологиялық нысандарды жанаспайтын әдіспен анықтау мақсатында жердің құрылысын зерттеуге мүмкіндік беретін георадарлық сканерлеу.

Бұл технология бойынша зерттеушілер жерасты діни құрылыстарын инвазивті емес геофизика, дәстүрлі археология және архитектуралық-антропологиялық талдау комбинациясын қолдана отырып зерттейді [Sebastiano Imposa Laurence Cavaliera *(2024)с-2*].

Осындай заманауи технологияны қолдану біздің елімізде Күлтөбе қалашығын археорлогиялық зерттеу барысында қолданылды. Күлтөбе қалашығына мақсатты археологиялық зерттеулер жүргізу мақсатында 2019 жылы төмен және жоғары жиілікті антенналармен георадарлық сканерлеу жұмыстары жүргізілді. Сканерлеудің жалпы аумағы 27 гектарды құрады.

Археологиялық нысандардың шекараларын анықтау, алты метрге дейінгі тереңдіктегі геологиялық қабаттардың орналасуы мен құрылымын зерттеу, сондай-ақ аномалияларды, тығыздығы төмен аймақтарды және басқа да ерекшеліктерін анықтау мақсаты қойылған.

Зерттеу барысында георадарлық зондтау жұмыстарын жүргізу үшін антеннасының жиілігі 250–700 МГц болатын, 6 метрге дейінгі тереңдікте сканерлеуге мүмкіндік беретін «ОКО–2» георадары пайдаланылған [https://kultobe.com/ru/nauchnaya-deyatelnost/georadarnoe-issledovanie. 10.09.2026 ж.].

Архитектуралық нысандардың қалдықтары сақталған учаскелерді зерттеуде археологиялық әдістерді қолданудың ежелден қалыптасқан дәстүрі бар. Оның бір мысалы - Харрис матрицасының ерте кезеңнен бастап қолданылуы. Бұл әдіс археологиялық қазба жұмыстары барысында анықталған тарихи ғимараттардағы тас және кірпіш қабырғалардың хронологиясын белгілеу үшін пайдаланылады. Бұл тәжірибе вертикалды археология ретінде де белгілі.

1970-жылдардан бастап зерттеулерде бұл тәсіл «археология архитектурасы» деп атала бастады, ал соңғы уақытта «археоархитектура» немесе «археология құрылысы» терминдері де қолданылады. А. Т. Чирильяно мен Р. А. Тиреллоның (2015) пікірінше, «Архитектура археологиясы 1970 жылдан бастап сәулет мұрасын сақтау және тарихи ғимараттар мен құрылыс технологиялары туралы білімді толықтыру саласына үлес қосып келеді. Бұл бағыт сәулеттік нысанның өзін негізгі ақпарат көзі ретінде қарастырады. Ғимараттардың хронологиясын анықтау үшін ол археологиялық сипаттағы әдістер мен құралдар жүйесі арқылы құрылымдалады.

Ғимараттар әртүрлі кезеңдерде бұзылып және қайта жаңғыртылып отырған. Мұндай үдерістер олардың сыртқы пішіні мен материалдық құрылымында өзгерістер туындатады, алайда бұл өзгерістер әрдайым көзге анық көріне бермейді немесе құжаттарда тіркелмеген болуы мүмкін.

Оларды талдаудың негізгі әдістерінің қатарында беткі қабаттарды, конструкцияларды және іргетастарды стратиграфиялық зерттеу бар. Бұл зерттеулер археометриялық және типологиялық зерттеулермен, арнайы графикалық тіркеу әдістерімен және зертханалық талдаулармен толықтырылады. Алғашқы стратиграфиялық зерттеулер Харрис матрицасына негізделген. [А.Т.Чирильяно 2015.С-87-94]

Археологиялық стратификация – археологиялық нысандағы стратиграфиялық бірліктерді, қабаттар мен құрылымдық ерекшеліктерді олардың өзара салыстырмалы стратиграфиялық реттілігіне сәйкес анықтау және жүйелеу үдерісі [Харрис, Э. (1989)].

Осылайша, тарихи ғимарат уақыт бойынша жүзеге асқан және диахронды үдерістер нәтижесінде қалыптасқан көпқабатты нысан ретінде қарастырылады. Археоархитектура әдіснамасы Харрис матрицалық әдісіне негізделген микростратиграфияны, хронологияны және материалдарды талдауды - радиокөміртектік мерзімдеуді, дендрохронологияны және геохимиялық талдауды қамтиды.

Мүмкін болған жағдайда, бұл тәсіл стратиграфиялық қазба жұмыстарымен ұштастырылады. Мұндай үйлесім қоныстану қабаттарын сәулеттің бірізді даму кезеңдерімен байланыстыруға мүмкіндік береді.

Өте қарқынды технологиялық прогрестің арқасында жер астында көмілген археологиялық жәдігерлерді магнитометрия, жерүсті георадары (GPR) және геоэлектрлік әдіс сияқты инвазивті емес әдістерді пайдалану арқылы сәтті түгендеп, жан-жақты зерттеуге болады. Бұл әдістер жақында аэрофототүсірілім – фотограмметрия, инфрақызыл термография және дрондарды (ҰҰА – ұшқышсыз ұшу аппараттары) пайдалана отырып жүргізілетін басқа да әдістермен толықтырылды [L. B. Conyers,2023].

GPR әдісі жер астындағы құрылыстардың орналасқан жерін анықтау үшін өте тиімді. Сонымен қатар, геомагниттік өлшеулермен толықтырылған GPR тек тік және көлденең стратиграфия туралы ғана емес, сонымен қатар жер астында орналасқан құрылыстардың материалдық қасиеттері туралы да құнды ақпарат бере алады. Бұл алынған геофизикалық деректерді интерпретациялауға мүмкіндік беретін амплитудалық деректерді салыстырудың инновациялық әдісінің енгізілуінің арқасында мүмкін болды [L. B. Conyers 2023].

Деректерді өңдеудің келесі кезеңінде геофизикалық зерттеу нәтижелері жер астында сақталған жәдігерлерді, мысалы, 3D-графика арқылы визуализациялау үшін пайдаланылуы мүмкін. Мұндай көрнекі материалдар геофизика саласының маманы емес басқа саланың мамандары үшін анағұрлым түсінікті. Сонымен қатар, бұл графикалық бейнелер геофизикалық зерттеулердің нәтижелерін де, сәулет мұрасын да насихаттаудың құнды құралы бола алады.

GPR (георадар) әдісі беруші антенна арқылы жерге электромагниттік толқындарды сәулелендіруге негізделген. Физикалық және химиялық қасиеттері айтарлықтай ерекшеленетін екі қабаттың шекарасында электромагниттік толқындар шағылысады, содан кейін олар қабылдаушы антенналармен тіркеледі. GPR әдісі бос орындарды (крипталарды) іздеуге немесе жер астында қалған қабырғалардың бағытын анықтауға өте қолайлы. Дегенмен, георадардың ену тереңдігі топырақтың жергілікті литологиялық құрамына қатты тәуелді екенін ескеру қажет [L. B. Conyers, (2023) p. 185-198.]..

Инвазивті емес (жанасусыз) түсірілім кезінде, мәліметтерді әрі қарай талдау үшін қолданылған екінші геофизикалық әдіс магнетометрия болды.

Магниттік барлау - магниттік түсірілімдер археологиялық зерттеулерде кеңінен қолданылады, өйткені олар археологиялық нысандарға тән табиғи көздерге (мысалы, топырақ пен тау жыныстарына) да, адам қолымен жасалған объектілерге де жоғары сезімталдық танытады. Мұндай зерттеулерде белсенді және пассивті геофизикалық әдістердің әртүрлі түрлері пайдаланылады. Белсенді әдістердің ішінде электрлік және электромагниттік түсірілімдер ерекше пайдалы болса, пассивті әдістер арасында магниттік әдіс өзінің тиімділігімен, жылдамдығымен, үнемділігімен және инвазивті емес сипатымен ерекшеленеді [F. Accomando, 2025].

GPR (георадар) және геомагниттік әдістердің айтарлықтай артықшылықтары болғанымен, олар әртүрлі физикалық құбылыстарға негізделгендіктен, белгілі бір шектеулері де бар. Бір қызығы (парадокс ретінде), бұл жағдай оларды беретін ақпарат тұрғысынан бірін-бірі толықтырушы етеді. Бұл жер астында сақталған сәулеттік жәдігерлердің кеңістіктік құрылымы туралы ғана емес, сонымен қатар олардың қандай материалдардан тұрғызылғаны туралы да ақпарат береді 21.

Жерасты ғибадатханалырының қандай дінге қызмет етсе де салынған орнының географиялық ерекшелігі көңіл аудартады. Себебі, жерасты ғибадатханалары әктасты, бортасты және құмтасты жынысты тауларда, салынған. Бұл туралы э.ғ.к. К.Ю. Татаров «Таудағы үңгірлердің әктас қабырғалары кеміргіштерден және обадан қорғануға сенімді құрал болды. Бұл діни рәсімдердің орны болғандықтан ол тиісті дәрежеде қажетті заттармен жабдықталуы тиіс» деп жазады [Татаров К.Ю. 2015, - 251 с.].

Қорытынды. Қорыта айтқанда діни жерасты құрылыстарын зерттеу әдістемесін деректанулық (архивтік), этнографиялық, дәстүрлі археологиялық және цифрлық технологиялар әдістемелері деп бөлеміз.

Архивтік материалдар тарих пен бүгінгінің арасын жалғастырушы дәнекер, мемлекеттің, ұлттың және жалпы адамзаттың тарихын сақтайтын ақпараттық мекеме болуымен маңызды, әрі

бірнеше негізгі бағыттарды қамтитын орталық. Архив тарихи құжаттарды бұрмалаусыз жеткізетіндіктен тарихшылар, саясаттанушылар, әлеуметтанушылар мен тіл мамандары ескі қолжазбалар, хаттар, фото және аудио-видео материалдарды пайдаланады.

Этнографиялық зерттеулерде қазақ фольклорының, оның ішінде жыр-дастандар мен аңыз-әңгімелердің маңызы орасан. Оқиғаны немесе тарихи орындарды сипаттағанда егжей-тегжейлі баяндап, жер-су атаулары мен оқиға куәгерлерінің мінез-құлқына дейін сипаттап беретіндіктен фольклорлық деректер тарихшы үшін, әсіресе қоғамдық ғылымдар саласын зерттейтін ғалымдар үшін үлкен дерек көзі болып табылады.

Дегенмен, қоғамдық ғылымдар саласы фольклорлық деректерді ғылыми айналымға енгізуде мұқият болуды, әрбір материалға сын көзбен қарауды талап етеді. Мұндай жыр-дастандар мен аңыз-әңгімелердің өзіндік ерекшелігі бар, ол, қоғамдық шындық пен поэтикалық әсірелеу, ауызша таратылғанда жыршылар мен жыраулардың асыра сілтеуі, жорамалдап қосып айтуы, ғасырлар бойы ауыздан-ауызға көшкен әңгіменің өңделуі заңдылық екенін естен шығармау керек. Сонымен қатар жырдың авторы да және оны көпшілікке таратып айтушы да оқиғаларды өз дүниетанымы мен өңірлік, тайпалық, әлеуметтік көзқарасына қарай өзгертіп отырады. Ғылыми сараптама жасау барысында ауыз әдебиеті туындыларының авторларының таптық және әлеуметтік сипатын, территориялық ерекшеліктерін мейілінше анықтау зерттеудің шынайылығын арттыратын негізгі факторлардың бірі. Фольклорлық деректерді ғылыми әдебиеттер мен архивтік деректермен салыстыра зерттеу аса маңызды.

Дәстүрлі археологиялық зерттеулер тарихты заттай деректер арқылы, жазба деректер қалыптаспаған кезеңдерді зерттеуде айрықша рөл атқарады. Заманауи цифрлық технологиялар лазерлік сканерлеу, георадар, спутниктік түсірілім дамыған заманда да, дәстүрлі әдістер далалық қазба жұмыстары, тікелей стратиграфиялық талдау, заттай деректерді аршу өзінің өзектілігін жоғалтқан жоқ. Археологиялық қазбалардан табылған артефактілер өткен қоғамның материалдық мәдениетін сипаттайтын нақты деректер болып табылады. Дәстүрлі археологияның басты ерекшеліктерінің бірі – стратиграфия. Қабаттар мен құрылымдық ерекшеліктерді олардың өзара салыстырмалы стратиграфиялық реттілігіне сәйкес анықтау және жүйелеу дәстүрлі археологияда маңызды. Діни жерасты құрылыстарын зерттеуде де дәстүрлі археология өз маңызын жоймақ емес.

Сонымен қатар ғылыми – техникалық прогресс жетістіктері нәтижесінде пайда болған заманауи цифрлық технологияларды қолдана отырып жүргізілетін әдістер тиімділігі де өте жоғары.

Зерттеу барысында инновациялық Амплитудалық деректерді салыстыру әдісі (ADCM) қолданылып, жерге енетін радиолокациялық зерттеу (GPR) арқылы 3D режимінде анықталған жер асты құрылыстарының графикалық бейнесін айқындайды.

Соңғы жылдары археологиялық нысандардың аумағы мен стратиграфиясын анықтау үшін және геомагниттік әдістер тиімді қолданылып келеді. GPR әдісі жер қабатына электромагниттік толқындар жіберуге негізделсе, геомагниттік әдістер магнитометрлер мен градиометрлердің көмегімен Жердің магнит өрісінің кернеулігін өлшеуді қамтиды. Жұмыс істеу принциптерінің ерекшелігіне және әртүрлі физикалық құбылыстарға негізделуіне байланысты GPR жер астындағы қабырғалар мен қуыстардың орналасуын анықтауда жоғары тиімділік көрсетеді. Ал магнитометрлер мен градиометрлер үйінділерді, пештерді, металл заттарды, орларды және қорғаныс шұңқырларын анықтауда аса тиімді.

Археологияда геофизикалық әдістердің кеңінен қолданылуы көп уақыт пен едәуір шығынды қажет ететін қазба жұмыстарын жүргізбей-ақ, археологиялық нысандарды жылдам әрі тиімді анықтауға мүмкіндік береді. Архитектуралық қалдықтарды зерттеу барысында жиі кездесетін негізгі қиындықтардың бірі-қалың үйінді қабаттарының болуы. Олар геофизикалық профильдеу нәтижелерін түсіндіруді едәуір қиындатады. Сонымен қатар ағаш-бұта өсімдіктерінің болуы немесе жер бетіндегі инфрақұрылым элементтері де зерттеу жұмыстарына кедергі келтіруі мүмкін.

Осы қиындықтарға қарамастан, GPR және геомагниттік профильдеу әдістері дұрыс жүргізіліп, нәтижелері мұқият талданғанда архитектуралық нысандардың жобалық құрылымы туралы да аса құнды ақпарат бере алады. Әсіресе, бұл құрылыс іргетастары ғана сақталған жерасты архитектуралық нысандарға қатысты.

Әдебиеттер тізімі

1. Новиков А.М., Новиков Д.А. Методология. – М.: СИНТЕГ 2007. – 20-21 с.
2. Борисов С.В., Рагулина А.В. К вопросу об исследовании подземной архитектуры христианства. Вестник БГТУ им. В.Г. Шухова 2021, №11
3. Safiyuddin Mevlana. (1996). Nesep-nâme Tercümesi, Haz. Kemal Eraslan. İstanbul: Yesevî Yayıncılık.
4. Алиакбарова.А.П. «Фольклорлық деректердің тарих ғылымындағы маңызы» «Сейфуллин оқулары – 9: жоғарғы білім және ғылым дамуындағы жаңа бағыт» атты Республикалық ғылыми-теориялық конференция материалдары. 2013
5. Ә.Манапов. құрастырушы «100 аңыз»: альбом-кітап/ «Издательство Золотая Книга» ЖШС, 224 б. Алматы 2018 ж. 73 б.
6. Ғ.Искаков, М.Тұяқбаев, Ә.Манапов, М.Исаев. «Жетпіс хикмет» Түркістан 2017 ж. 54 б.
7. Sophronius Hierosolymitanus. Homilia in Nativitatem Christi // Usener H. Weihnachtspredigt des Sophronios. Bd. 41. Bad Orb: Rheinisches Museum für Philologie, neue Folge, 1886. S. 505.
8. Алиакбарова.А.П. «Фольклорлық деректердің тарих ғылымындағы маңызы» «Сейфуллин оқулары – 9: жоғарғы білім және ғылым дамуындағы жаңа бағыт» атты Республикалық ғылыми-теориялық конференция материалдары. 2013.
9. Тұяқбаев М. Тәуелсіздік кезеңіндегі Қазақстан археологиясы: қорытындылары мен мен келешегі». Халықаралық ғылыми конференция материалдары. Алматы. 2011. III том. Б. 42-48.
10. Sebastiano Imposa Laurence Cavaliera, Sabrina Grassi b , Angelo Gilotti a c a , * , Gabriele Morreale , Dario Giuliano d a , Claudia Pirrotta , Emilie Cayre e a , , Luigi M. Cali`o Journal of Archaeological Science: Reports 53 (2024)c-2
11. https://kultobe.com/ru/nauchnaya-deyatelnost/georadarnoe-issledovanie. 10.09.2026 ж.
12. А.Т.Чирильяно, Р.А.Тирелло. III Археология архитектуры: оценка матрицы харриса для архитектурных стратифиций Международный конгресс по документации, сохранению и восстановлению arquitectónico y paisajistico. 2015.C-87-94
13. Харрис, Э. (1989).Принципы археологической стратиграфии Лондон: Academic Press
14. L. B. Conyers, « Ground-penetrating radar for archaeological mapping », in Remot.
15. L. L. B. Conyers, Ground-Penetrating Radar for Archaeology, Washington, DC, 2023.
16. L. B. Conyers, *Ground-Penetrating Radar for…, ibid.,* p. 20. A. S. Czyż and F. Welc, « Non-invasive Exploration of the Crypts of the Dominican Church of the Holy Spirit in Vilnius Using Laser Scanning (LIDAR) and Ground-Penetrating Radar (GPR) », *Wiadomości Konserwatorskie*, 76 (2023) p. 185-198
17. F. Accomando, A. Barone, N. Catalano, D. Daffara, B. Dupuy, G. Florio, M.D. Lee, S. Pepe, P. Tizzani, R. Castaldo. «Magnetic survey solutions for archaeological purpose» Near Surface Geoscience Conference & Exhibition 2025
18. Татаров К.Ю. Срванительный анализ пещерных моностырей России. Москва: НАУ. – 2015, - 251 с..

АВТОРЛАР

Абдісаламұлы, Әбдинұр – Шәкәрім университеті, Семей қаласы, Қазақстан, тарих мамандығының магистранты.

Абикова, Гүлшат Мәсілимқызы – Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасы, Сирек кітаптар мен қолжазбалар бөлімінің жетекшісі.

Абсаликов, Алмат – Ұлттық қолжазбалар және сирек кітаптар орталығының бас сарапшысы, Астана, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының магистрі.

Абуов, Айдар Паркулович – Қазақ технология және бизнес университеті, профессор, Астана, Қазақстан Республикасы, философия ғылымдарының докторы.

Акар, Айше Мине – Сивас Джумхуриет университеті, Теология факультеті, Ислам ғылымдарының негіздері бөлімінің оқытушысы, Сивас, Түркия Республикасы, теология докторы.

Аманкулов, Хасан – Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан Республикасы, докторант.

Амиргалина, Гульмира – Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, Археология және этнография ғылыми орталығының жетекші ғылыми қызметкері, Қызылорда, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Әлайдар, Ерсұлтан – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан Республикасы

Билалов, Сейдали – Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, Археология және этнография ғылыми орталығының бас ғылыми қызметкері, Қызылорда, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Годрати Вайган, Маниже – «Encyclopaedia Islamica Foundation» қоры ғылыми қызметкері, Тегеран, Иран Ислам Республикасы, PhD докторы.

Дүйсенов, Бағдат Данияруұлы – Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты Бас директорының ғылым жөніндегі орынбасары, Алматы, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Ералиева, Салтанат – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы, Түркістан, Қазақстан Республикасы, магистр, ғылыми қызметкер.

Ердаулет, Камила Нұрдаулетқызы – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан Республикасы, магистрант.

Естай, Рамазан – Шоқан Уәлиханов атындағы Көкшетау университеті, Көкшетау, Қазақстан Республикасы, магистрант.

Жалишева, Индира Қазымханқызы – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей қорығы, Түркістан, Қазақстан Республикасы, кіші ғылыми қызметкер.

Жұматай, Самат – Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты, Астана филиалының ғылыми қызметкері, Астана, Қазақстан Республикасы, тарих магистрі.

Жунисбаев, Улугбек – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы, Түркістан, Қазақстан Республикасы, аға ғылыми қызметкер

Изанлу, Рамазанали – Астан Құдс Разави кітапханасының қолжазбалар бөлімінің басшысы, Әл-Мұстафа халықаралық университетінің Хорасан филиалы жанындағы Халықаралық Имам Реза ғылыми-зерттеу институтының Ислам және діндерді салыстырмалы зерттеу бөлімінің басшысы, Ислам зерттеулері қорының ғылыми қызметкері, Тегеран, Иран Ислам Республикасы.

Ишмухамедова, Марям – Ташкент мемлекеттік шығыстану университеті, «Түркітану» жоғары мектебі, доцент, Ташкент, Өзбекстан Республикасы, филология ғылымдарының кандидаты

Кайрбеков, Нурлан Евфратович – Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, «Дінтану» кафедрасының доценті, Астана, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Калмурза уулу, Уланбек - Қырғыз-Түрік «Манас» университетінің ғылыми қызметкері, Бішкек, Қырғызстан Республикасы, PhD докторы.

Камбарбекова, Ғалия Әмзеевна – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, қауымдастырылған профессор, Алматы, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Кенжетаев, Досай Тұрсынбайұлы – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ Түрік Университеті, профессор, Түркістан, Қазақстан Республдикасы, философия және теология ғылымдарының докторы.

Керім, Шамшәдин Тұрсынұлы – Нұр-Мүбарак» Египет ислам мәдениеті университеті, Ғылым және халықаралық қатынастар департаментінің директоры, профессор, Алматы, Қазақстан Республикасы, филология ғылымдарының докторы.

Кушкумбаев, Айболат Кайрислямович – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, профессор, Астана, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының докторы.

Кылыч, Махмуд Ерол – Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы (IRCICA), бас директор, Ыстанбұл, Ислам ынтымақтастығы ұйымы, философия ғылымдарының докторы.

Қожа, Мұхтар Бахадырұлы – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Археология институтының бас ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының докторы.

Қожахмет, Жамила – «Әзірет-Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан Республикасы, тарих магистрі.

Қыдыр, Төрәлі Еділбайұлы – ҚМДБ жанындағы Ислам ғылыми-зерттеу институтының директоры, қауымдастырылған профессор, Алматы, Қазақстан Республикасы, филология ғылымдарының кандидаты.

Моллақанағатұлы, Сайпулла – «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, Түркістан, Қазақстан Республикасы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің PhD докторанты.

Муканова, Гульнар Хайруллиновна – Ш. Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты, Астана филиалы, Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті, жетекші ғылыми қызметкер, профессор, тарих ғылымдарының кандидаты, профессор.

Мукатаева, Зауре – Шәкәрім университеті, Семей, Қазақстан Республикасы, аға оқытушы, тарих ғылымдарының кандидаты.

Муминов, Әшірбек Құрбанұлы – Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы (IRCICA), профессор, Ыстанбұл, Ислам ынтымақтастығы ұйымы, тарих ғылымдарының докторы.

Нурманова, Айтжан – Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан Республикасы, бас ғылыми қызметкер, тарих ғылымдарының кандидаты.

Омаров, Қали – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті, доцент, Қызылорда, Қазақстан Республикасы, география ғылымдарының кандидаты.

Оразбаев, Ардақ Нұсыпханұлы – «Сарыарқа» мешітінің имамы, Астана, Қазақстан Республикасы; Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің PhD докторанты.

Оразов, Талғат – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан қаласы, Қазақстан Республикасы, ғылыми қызметкер

Парпиев, Нұржан – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан Республикасы.

Петров, Павел – Қазақстан Республикасының Ұлттық орталық мұражайы, жетекші ғылыми қызметкер, Алматы, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының кандидаты.

Пылев, Алексей Игоревич – Санкт-Петербург мемлекеттік университеті Шығыстану факультетінің түркі филологиясы кафедрасының доценті, Санкт-Петербург, Ресей Федерациясы, филология ғылымдарының кандидаты.

Рахимов, Комилжон Рахматович – Әбу Райхан Беруни атындағы Шығыстану институтының директоры, профессор, Ташкент, Өзбекстан Республикасы, тарих ғылымдарының докторы.

Сазанова, Динара Берікқызы – «Әзірет-Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан Республикасы, теология магистрі.

Тагаев, Майрамбек – Ош мемлекеттік университеті, Арашан әлеуметтік ғылымдар институты, Теология факультетінің деканы, Арашан, Қырғыз Республикасы, PhD докторы.

Ташгын, Ахмет – Анкара Хаджы Байрам Вели университеті, Жоғары білім беру институты, профессор, Анкара, Түркия Республикасы.

Ташматов, Султанбек – Қырғыз ислам университеті гуманитарлық білімдер факультетінің декан міндетін атқарушы, Бішкек, Қырғыз Республикасы, философия ғылымдарының докторы, PhD.

Тәжекеев, Әзілхан – Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институтының Орта ғасыр археологиясы бөлімінің меңгерушісі, Астана, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының кандидаты, PhD.

Томар, Женгиз – Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы (IRCICA), Ғылыми зерттеулер және жарияланымдар бөлімінің жетекшісі, профессор, Ыстамбұл, Түркия Республикасы, PhD докторы.

Торланбаева, Кенже – «Тұран» университеті, Халықаралық қатынастар және дипломатия жоғары мектебінің қауымдастырылған профессоры, Алматы, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының докторы.

Төлегенов, Мұхит – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, доцент, Түркістан, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Турганбаева, Ләйла – Қ.И. Сәтбаев атындағы Қазақ ұлттық техникалық зерттеу университеті, профессор, Алматы, Қазақстан Республикасы, сәулет докторы.

Тұяқбаев, Марат Қымызұлы – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, археолог, Түркістан, Қазақстан Республикасы, тарих ғылымдарының кандидаты.

Тышхан, Кеңшілік – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, доцент, Астана, Қазақстан Республикасы, филология ғылымдарының кандидаты.

Уркинбаева, Айгүл Жанибековна – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан, Қазақстан Республикасы, ғылыми қызметкер.

Утегенова, Мухлиса – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан Республикасы, дін психологиясы магистр.

Утепбергенова, Ұрқия Аблайқызы – Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының жетекші ғылыми қызметкері, Алматы, Қазақстан Республикасы, PhD докторы.

Хасанов, Нодирхон – Мирзо Ұлықбек атындағы Өзбекстан Ұлттық университеті, Өзбек филологиясы факультеті, профессор, Ташкент, Өзбекстан Республикасы, филология ғылымдарының докторы.

Хисматулин, Алексей – Ресей Ғылым академиясының Шығыс қолжазбалары институтының жетекші ғылыми қызметкері, Санкт-Петербург, Ресей Федерациясы, тарих ғылымдарының кандидаты.

Шаметов, Сакен Таласбекұлы – «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Түркістан, Қазақстан Республикасы, ғылыми қызметкер.

Шарипов, Улан – Көкшетау қаласындағы «Жақия» мешітінің бас имамы, Көкшетау, Қазақстан Республикасы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Дінтану кафедрасының докторанты.

Эшонова, Салимахон – Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясының Әбу Райхан Беруни атындағы Шығыстану институты бөлімің меңгерушісі, Ташкент, Өзбекстан Республикасы, филология ғылымдарының кандидаты.

Яшароглу, Мехмет Камил – Түркия Дін істері қорының Ислам зерттеулері орталығының (ИСАМ) Бас хатшысы, Ыстанбұл, Түркия Республикасы, ислам құқығы (фиқh) ғылымының докторы.

AUTHORS

Abdisalamuly, Abdinur – Shakarim University, Semey, Republic of Kazakhstan, Master's Student in History.

Abikova, Gulshat Masilimkyzy – National Library of the Republic of Kazakhstan, Almaty, Head of the Service for Rare Books and Manuscripts.

Absalikov, Almat – National Center of Manuscripts and Rare Books, Chief Expert, Astana, Republic of Kazakhstan.

Abuov, Aidar – Kazakh University of Technology and Business, Professor, Astana, Republic of Kazakhstan; Doctor of Philosophy.

Akar, Ayşe Mine – Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Assistant Professor, Sivas, Republic of Türkiye; (PhD)

Amankulov, Khasan – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD student, Astana, Republic of Kazakhstan.

Amirgalina, Gulmira – Korkyt Ata Kyzylorda University, Research Center of Archaeology and Ethnography, Leading Research Fellow, Kyzylorda, Republic of Kazakhstan; PhD.

Alaidar, Ersultan – "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawitanu Scientific Center, Turkistan, Republic of Kazakhstan; master, researcher

Bilalov, Seydali – Research Center of Archaeology and Ethnography, Korkyt Ata Kyzylorda University, Chief Researcher, Kyzylorda, Republic of Kazakhstan; PhD.

Dyussenov, Bagdat – R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Deputy Director General for Research, Almaty, Republic of Kazakhstan; PhD.

Eshonova, Salimakhon – Abu Rayhan Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Head of Department, Tashkent, Republic of Uzbekistan; Candidate of Philological Sciences.

Estai, Ramazan – Shokan Ualikhanov Kokshetau University, Kokshetau, Republic of Kazakhstan. master's degree holder.

Ghodrati, Vayeghan Manizheh – Encyclopaedia Islamica Foundation, Faculty Member, Tehran, Islamic Republic of Iran; PhD.

Hasanov, Nodirxon – National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Faculty of Uzbek Philology, Professor, Tashkent, Republic of Uzbekistan; Doctor of Philological Sciences.

Izanlu, Ramazanali – Astan Quds Razavi Library, Head of the Manuscripts Department; International Imam Reza Research Institute (Al-Mustafa International University, Khorasan Branch), Head of the Department of Comparative Studies of Islam and Religions; Islamic Research Foundation, Faculty Member, Mashhad, Islamic Republic of Iran.

Ishmukhamedova, Maryam – Tashkent State University of Oriental Studies, Higher School of Turkology, Associate Professor, Tashkent, Republic of Uzbekistan; Candidate of Philological Sciences.

Kairbekov, Nurlan – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Department of Religious Studies, Associate Professor, Astana, Republic of Kazakhstan; PhD.

Kalmurza uulu, Ulanbek – Kyrgyz-Turkish Manas University, Research Fellow, Bishkek, Kyrgyz Republic; PhD.

Kambarbekova, Galiya – Al-Farabi Kazakh National University, Associate Professor, Almaty, Republic of Kazakhstan; PhD.

Kenzhetayev, Dosay – Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Professor, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Doctor of Philosophy and Theology.

Kerim, Shamshadin – Egyptian University of Islamic Culture "Nur-Mubarak", Director of the Department of Science and International Relations, Professor, Almaty, Republic of Kazakhstan; Doctor of Philological Sciences.

Kılıç, Mahmud Erol – Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Organization of Islamic Cooperation (OIC), Professor, Doctor.

Khismatulin, Aleksei Aleksandrovich – Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM RAS), Leading Research Fellow, Saint Petersburg, Russian Federation; Candidate of Historical Sciences.

Kozha, Mukhtar – Institute of Archaeology, Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Chief Research Fellow, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Doctor of Historical Sciences.

Kozhakhmet, Zhamila – National Historical and Cultural Museum-Reserve "Aziret Sultan", Yasawi Research Center, Research Fellow, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Master of Historical Sciences.

Kushkumbaev, Aibolat – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Professor, Astana, Republic of Kazakhstan; Doctor of Historical Sciences.

Kydyr, Torali – Islamic Research Institute under the Spiritual Administration of Muslims of Kazakhstan, Director, Associate Professor, Almaty, Republic of Kazakhstan; Candidate of Philological Sciences.

Mollakanagatuly, Saipulla – National Historical and Cultural Museum-Reserve «Aziret Sultan», Yasawi Studies Research Center, Head, Turkistan, Republic of Kazakhstan; PhD Candidate

Mukanova, Gulnar – Astana Branch of the Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology, Leading Research Fellow, Professor, Astana, Republic of Kazakhstan; Candidate of Historical Sciences.

Mukataeva, Zaure – Shakarim University, Senior Lecturer, Semey, Republic of Kazakhstan; Candidate of Historical Sciences.

Muminov, Ashirbek Kurbanovich – Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Organization of Islamic Cooperation (OIC); Doctor of Historical Sciences.

Nurmanova, Aitzhan – R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Chief Research Fellow, Almaty, Republic of Kazakhstan; Candidate of Historical Sciences.

Omarov, Kali Abduly – Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor, Korkyt Ata Kyzylorda University, Kyzylorda, Republic of Kazakhstan

Orazbayev Ardak Nusipkhanuli – L.N. Gumilyov Eurasian National University, PhD Candidate, Astana, Republic of Kazakhstan; Saryarka Mosque, Imam, Astana, Republic of Kazakhstan.

Orazov, Talgat – master, Researcher, "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan.

Parpiyev Nurzhan – National Historical and Cultural Museum-Reserve «Aziret Sultan», Yasawi Research Center, Senior Research Fellow, Turkistan, Republic of Kazakhstan.

Petrov, Pavel Nikolaevich – National Central Museum of the Republic of Kazakhstan, Leading Researcher, Almaty, Republic of Kazakhstan; Candidate of Historical Sciences.

Pylev, Aleksei – Saint Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Department of Turkic Philology, Associate Professor, Saint Petersburg, Russian Federation; Candidate of Philological Sciences.

Rahimov, Komiljon Rakmatovich – Director of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies, Professor, Tashkent, Republic of Uzbekistan; Doctor of Historical Sciences.

Sazanova, Dinara Berikkyzy – National Historical and Cultural Museum-Reserve "Aziret Sultan", Yasawi Research Center, Research Fellow, Turkistan, Republic of Kazakhstan.

Shametov, Saken Talasbekuly – Researcher, "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan.

Sharipov, Ulan – Zhakhiya Mosque, Chief Imam, Kokshetau, Republic of Kazakhstan; L.N. Gumilyov Eurasian National University, Department of Religious Studies, PhD Candidate, Astana, Republic of Kazakhstan.

Tagaev, Mairambek – Osh State University, Arashan Institute of Social Sciences, Faculty of Theology, Dean, Arashan, Kyrgyz Republic; PhD.

Tasğın, Ahmet – Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Graduate Programs, Professor, Ankara, Republic of Türkiye; PhD.

Tashmatov, Sultanbek – Kyrgyz Islamic University (KIU), Faculty of Humanities, Acting Dean, Bishkek, Kyrgyz Republic; Doctor of Philosophy (PhD).

Tazhekeyev, Azilkhan – A.Kh. Margulan Institute of Archaeology, Head of the Department of Medieval Archaeology, Astana, Republic of Kazakhstan; Candidate of Historical Sciences, PhD.

Tolegenov, Mukhit – Khoja Ahmed Yasawi International Kazakh-Turkish University, Associate Professor, Turkistan, Republic of Kazakhstan; PhD.

Tomar, Cengiz – Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Head of the Department of Research and Publications, Professor, Istanbul, Republic of Türkiye; PhD.

Torlanbayeva, Kenzhe – Turan University, Higher School of International Relations and Diplomacy, Associate Professor, Almaty, Republic of Kazakhstan; Doctor of Historical Sciences.

Turganbayeva, Laila – Satbayev University (K.I. Satbayev Kazakh National Research Technical University), Professor, Almaty, Republic of Kazakhstan; Doctor of Architecture.

Tuyakbayev, Marat – National Historical and Cultural Museum-Reserve «Aziret Sultan», Archaeologist, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Candidate of Historical Sciences.

Tyshkhan, Kenshilik – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Associate Professor, Astana, Republic of Kazakhstan. Candidate of Philological Sciences.

Urkinbayaeva, Aigul Zhanibekovna – Researcher, "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan

Utegenova, Mukhlisa – L.N. Gumilyov Eurasian National University, Second-Year Master's Student in the Religious Psychology, Astana, Republic of Kazakhstan.

Utepbergenova, Urkiia Ablaevna – R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Leading Researcher, Almaty, Republic of Kazakhstan; PhD.

Yaşaroğlu, Mehmet Kamil – Center for Islamic Studies (İSAM), Türkiye Diyanet Foundation, Secretary General, Istanbul, Republic of Türkiye.

Yeraliyeva, Saltanat – National Historical and Cultural Museum-Reserve «Aziret Sultan», Yasawi Research Center, Research Fellow, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Master of Religious Studies.

Yerdaulet, Kamila Nurdauletkyzy - L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan; Master's Degree Holder

Zhalisheva, Indira Kazymkhankyzy – "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Junior Research Fellow.

Zhumatai, Samat – Astana Branch of the Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology, Research Fellow, Astana, Republic of Kazakhstan; Master of History.

Zhunisbaev, Ulugbek – "Aziret Sultan" National Historical and Cultural Museum-Reserve, Yasawitanu

Scientific Center, Turkistan, Republic of Kazakhstan; Senior Research Fellow

«**СЫРДАРИЯ ӨЗЕНІ АЛАБЫНЫҢ ОРТА ЖӘНЕ ТӨМЕНГІ АҒЫСЫНДАҒЫ ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ**» ТАҚЫРЫБЫНДА 2026 ЖЫЛ ҚАЗАН АЙЫНДА ТҮРКІСТАНДА БОЛЫП ӨТКЕН ХАЛЫҚАРАЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯ МАҚАЛАЛАР ЖИНАҒЫ

TURKIC CULTURE IN THE MIDDLE AND LOWER REACHES OF THE SYR DARIA RIVER BASIN
COLLECTION OF PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
October 2026, Turkistan, Kazakhstan

ISBN 978-601-339-556-2

Жинақты баспаға дайындағандар: Ә. Муминов, Д. Сазанова
Корректор, техникалық редактор: Н. Мамырәлі, Н. Парпиев, Г. Саттарова, С. Ералиева
Мұқаба дизайнері: Д. Сыпабек, Қ. Бугенбаев

Басылған орны: «Elegant-print» баспасы Түркістан, Қазақстан
Шартты баспа табағы 24,87. Пішімі: А4. Таралымы: 200 дана
Тапсырыс 1458

Prepared for publication by: A. Muminov, D. Sazanova
Proofreaders and Technical Editors: N. Mamyrali, N. Parpiyev, G. Sattarova, S. Yeralieva
Cover Designer: D. Sypabek, K. Bugenbayev

Printed by: "Elegant-print" Publishing House, Turkistan, Kazakhstan
Format: A4. Print Run: 200 copies, order №1458