

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ: 930 (=512.1)

Қолжазба құқығында

ТУЯКБАЕВ ОМИР ОРАЗОВИЧ

**«Хадйқат әл-‘әрифйн» – ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумның
дереккөзі**

6D021200 – Түркітану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
филология ғылымдарының
кандидаты, доцент О.С. Сапашев

Шетелдік ғылыми кеңесші:
PhD докторы, доцент М. Ердем
Хаджеттепе университеті,
Анкара (Түркия)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2023

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР	3
БЕЛГІЛЕУЛЕР, ҚЫСҚАРТУЛАР	6
КІРІСПЕ	7
1 «ХАДІҚАТ ӘЛ-‘АРИФҢН» ҚОЛЖАЗБАЛАРЫНЫҢ СИПАТТАМАСЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМДЫҚ-ТАҚЫРЫПТЫҚ ЖҮЙЕСІ	
1.1 Ортағасырлық шағатай жазба мұралардың зерттелу деңгейі, методологиялық аспектілері	16
1.2 «Хадіқат әл-‘арифҢн» мәтінін зерттеу принциптері және жанрлық ерекшеліктері	32
1.3 «Хадіқат әл-‘арифҢн» қолжазба нұсқаларының кодикологиялық және палеографиялық мәліметтері	53
Тарау бойынша түйін	68
2 «ХАДІҚАТ ӘЛ-‘АРИФҢН» ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШІНІҢ ДЕРЕКТАНЫМДЫҚ МАҢЫЗЫ	
2.1 XIII–XIV ғғ. Шағатай Ұлысындағы түркі-мұсылмандық социум жағдайы	71
2.2 «Хадіқат әл-‘арифҢн» авторы Исхақ Қожа мен Исмағил Атаның персоналиясы және ортағасырлық шығармалардағы бейнелері	84
2.3 «Хадіқат әл-‘арифҢндегі» теологиялық полемика, дискуссиялар және діни-сопылық легимитация принциптері	103
Тарау бойынша түйін	116
3 ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ-МҰСЫЛМАНДЫҚ СОЦИУМ ДАМУЫНДАҒЫ «ХАДІҚАТ ӘЛ-‘АРИФҢНДЕГІ» ДІНИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ИДЕЯЛАР МАҢЫЗЫ	
3.1 «Хадіқат әл-‘арифҢн» шығармасындағы дүние, адам, қоғам танымдары	120
3.2 «Хадіқат әл-‘арифҢндегі» насихатталған ілімдер және олардың түркі-мұсылман халықтары дүниетанымындағы көріністері	131
3.3 Иасауи сопылық даму кезеңдері, ілімдері мен практикаларының тарихи-мәдени сабақтастығы	139
Тарау бойынша түйін	148
ҚОРЫТЫНДЫ	152
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ	158
ҚОСЫМША А Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата шежіресі	174
ҚОСЫМША Ә Кабул нұсқасы	176
ҚОСЫМША Б Рисалат нұсқалары	177
ҚОСЫМША В Хадіқат нұсқалары.....	178

АНЫҚТАМАЛАР

Адаб (ар.т. أدب) – сопының қауымдастық ішіндегі және мүридтің шайхымен, ұстазымен қарым-қатынасындағы әдебі, мектеп ішіндегі тәртібі

Агиоантропоним – жазба деректерде сопылық шайхтарға қатысты қолданылған аппелятивті-антропонимді атаулар кешені

Алқа зікір – Иасауи сопылық жолындағы алқа қотан отырып ұжыммен жасалатын жария зікірдің түрі

Ата (түр.т.) – ортағасырларда сопы шайхын немесе белгілі ұстаздың беделін көрсету үшін жиі қолданылған құрмет атауы

Атрибуция – мәтіндердің авторын белгілеу, құпия я бүркеншік есіммен берілген авторын анықтау

Дәруіш (пар.т. درویش – қайыршы) – сопылық қауымдастықтың мүшесі, дәруіштердің ел, жер кезіп жүретін немесе тұрақты теккеде отыратын түрлері бар

Диуан (пар.т. دیوان - жазып алу, кітап) – шығыс классикалық әдебиетіндегі бір немесе бірнеше ақынның шығармаларын қамтитын жинақтың атауы

Зарба (ар.т. ضربة – ұру) – зікір практикасында жасалатын ритуалды ишара

Зікір (ар.т. ذکر – еске алу) – бірқатар сопылық мектептердің негізгі мистикалық практикасы, белгілі бір дұғаларға және Құдайдың есімдерін бірнеше мәрте қайталауға құрылған құлшылықтары. Зікірдің жария және құпия, жеке және ұжыммен жасалатын бірнеше түрлері бар

Зухд (ар.т. زهد – қиналу) – нақты бір тән рақаттарынан қалыс қалу, бас тарту, аскеттік өмірді ұстану

Иджаза (ар.т. إجازة – рұқсат беру) – ұстаздың шәкіртке нақты бір іске рұқсат беруі

Ирадат (ар.т. إرادة – ерік) – мүриттің шынайы қалауы

Иджмағ (ар.т. إجماع – жиналу) – көпшілік ғалымдардың ортақ пікірімен, келісімімен қабылданған дін мәселесіндегі шешім

Исм-и зат – (ар.т. اسم الذات – нақты атау) белгілі бір жанды, жансыз заттардың тегі мен жынысына қатысты қолданылмай нақты атауын беретін жалқы есім

Ишан – XVI ғасырдан бастап Орталық Азияда кеңінен қолданысқа ене бастаған діни лауазым. Ишан жергілікті елді-мекендерде, рулық бірлестіктерде діни басшылық жасайтын адам

Карамат (ар.т. – керемет) – әулиелердің Жаратушыдан берілген қасиеті, ғажайып істері

Кодикология (лат. т. codex – сөз, ғылым) – қолжазба кітаптардың жалпы сыртқы және ішкі құрылымында кездесетін мәліметтерін, ерекшеліктерін зерттеу негізінде оның шығу тегін нақтылаумен айналысатын арнайы тарихи пән

Қутб (ар.т. قطب – темірқазық) – сопы әулиелері иерархиясындағы ең жоғарығы дәреже, әулиеліктің шегі. Қутб – құпия білімнің иесі болған және кемелдікке жеткен адам

Қилует (пар.т. خلوات) – жалғыз, сыртқы әлемнен жырақтап, көрдегі хәлін сезіну үшін оқшауланатын жерасты құлшылық орыны

Мәулана (ар.т. مولانا – қожайынымыз) – өте беделді сопы шайхтарына, рухани ұстаздарға, Сопылық мектеп негізін қалаушыларға қарата қолданылған құрмет атауы, агиоантропоним

Мақам (ар.т. مقام – орын) – сопылардың рухани жетілу жолындағы кезеңдері, сопылықтың пақырлық, шүкірлік, үміт, қорқыныш, мойынсыну, махаббат, т.с.с. 40 мақамы бар

Мағрифат – рухани білім, мистикалық гнозис; Алла туралы шынайы білім

Мүрит (ар.т. مرید – қалаушы) – сопылық шайхтың, ұстаздың шәкірті, ханакада, теккелерде шайхтың басшылығымен өмір сүрген мүридтер әдетте факир (ар.т. – «қайыршы») немесе дәруиш (пар.т. – «қайыршы») деп те аталады

Наи’б (ар.т. نائب – орынын алмастырушы) – имам көмекшісі, тариқат шайхының орынбасары

Накиб – Фатима мен Әли бин Абу Талибтің ұлдарынан тараған ұрпақтарға ғана тиесілі болған діни лауазым

Нәпсі (ар.т. نفس – жан, дем) – адамның, жан-жануарлардың қозғалып, тіршілік жасап тұрған жаны, кісінің өзіндік «мен» эгосы; адамның жамандыққа бейім хайуандық инстинкті, нәпсісі

Нәсір (ар.т. النثر) – қатардағы оқушылар түсіну үшін ауыз екі тілге жақын өзіндік стиликасы бар қарасөзбен құрылған жанрлық шығарма

Нұр (ар.т. نور) – Құдайдың ақиқатты тануға түсірген сәулесі, жарығы

Нур-и Мухаммади – Мұхаммед пайғамбардың нұры, барлық болмыстардың жаратылысына себеп болған нұр туралы ілім

Рух – Жаратушының адам баласына үрлеп берген қасиетті жаны

Салик (ар.т. سالک) – мистикалық жолға түскен адам. Салик сопылық әдебиеттерде «Са’ир ас-Сулук» деп те аталады. Бұл терминмен рухани саяхатты, кемелдену жолына түскен адамды атайды. Олардың «ішкі әлімге саяхат» және «сыртқы әлемге саяхат» (са’ир афаки және са’ир анфуси) жасайтын екі түрі бар

Сама’ (ар.т. السماع – тыңдау) – сопылардың ритуал жасау кезіндегі дене қимылдарының, биге ұқсас ырғақты қозғалыстарының (бас шайқау, ырғалу, айналу, т.с.с.) сопылықтағы терминдік атауы

Сар Халқа (пар.т. سر الخلقه – алқа басы) – Зікір алқа жүргізетін шайх, сопылар тобының басшысы.

Силсила (ар.т. ساسلة – шынжыр) – тариқат ішіндегі ұстаздық жолдың рухани сабақтастығы

Суфра (ар.т. صفرة – дастарқан) – сұхбат арқылы рухани білім беру, тәлім алу, құлшылық жүргізу ісі. «Суфра» сөзінің шығу тегін ғалым Ә. Муминов «Сахифа сафра’» (қасиетті мәтін бар сары түсті шиыршық) сөзінен шыққан деп тұжырымдайды. Әдебиеттерде суфра жүргізу, суфра тұту төртінші халиф Әли ибн Талибтен (661 ж.қ.б.) және оның ұлы Мұхаммед ибн әл-Ханафиядан (700-701 ж.ж.) бастау алады.

Сұхбат (ар.т. الصحبة) – ұстаз бен шәкірттің арасында болатын рухани әңгіме, тағылым, дәріс

Тариқат (ар.т. طريقة – жол) – ішкі тәртібі, жүйесі мен ілімі қалыптасқан сопылық жол, мектеп

Текке – сопылардың дәріс жүрізетін, діни ритуал, құлшылық жасайтын, тәлім алатын орны, қауымдастықтың жиналатын жері, түркі т. «Текке», пар.т. «Ханаках», ар.т. «Зауийа» деп аталады.

Узифа (ар.т. *وظيفة* – міндетті іс) – дауыссыз, іштей бірнеше мәрте қайталанып оқылатын дұғалар кешені. Ол дұғаларды шәкіртке пірі рухани деңгейіне қарай белгілейді

Увайсилік – Пайғамбармен кездеспей Алланы таныған, Мухаммедті көрмей оның пайғамбарлығын мойындаған замандасы, йемендік тақуа Уайс әл-Қарани есімімен байланыстырылған сопылық мектептердегі ұстаздан шәкірттің кездеспей ғайыптан ілім алуы, рухани сабақтасуы.

Уджуд (ар.т. *الوجود* – бар болу) – Әлемнің тұтастығы, болмысы туралы ілім

Ұлттық код – белгілі бір халықтың генезисін, тілі мен ділін, діни мен тарихи жадын, демек, тұтас болмысын қамтитын биосоциогенетикалық ұғым, уақыт пен кеңістік аясындағы халықтың бірегейленуінің негізі

Файз (ар.т. *الفيض* сәуле) – мұриттің пайғамбардан, әулиелерден, пірінен алған рухани үлесі, нұры.

Хасс (ар.т. *خاص* – арнаулы) – сопылық ілімдегі адам жанының, рухының және руханиятының категориясы. Хасс адамдар – әулиелер

Хақиқат – Алланың болмысына, рухани әлемнің шындығына, сырына толық қол жеткізу

Хәл – пір, шайх үйреткен ілім арқылы шәкірттің руханият әлеміндегі жеткен жағдайы, рухани күйі

Хирқа (пар.т. *خرقة* – шапан) – дәріуштердің, сопылардың киімі, шайхтың шапаны. Терминдік ұғымда – ұстаздың шәкіртіне мистикалық білім беруге, мұрит тәрбиелеуге берген батасы, рұқсаты

Хизр – Қыдыр ата, Құранның «Кәһф» сүресінің 60-82 аяттарында баяндалған Алладан ерекше қасиет қонған, ілім берілген жан, Мұса пайғамбардың тәлімгері. Сопылық әдебиеттерде пірлердің рухани ұстазы.

Һу зікірі – Иасауи сопылық мектебінде кең қолданылатын жария зікірдің түрі, ағаш кескен араның дауысы сияқты тамақтан шыққан «Һу» сөзімен жасалатын, әр зарбада «Һу» сөзінің жүрекке ұрылуына үлкен мән берілетіндіктен «Һу зікірі» немесе «ара зікірі» деп аталған.

Чилла (пар.т. *چله* – қырық) – сопының 40 күн оқшауланып өзін-өзі тәрбиелеуі

Шілтен (пар.т. *چلتان* – қырық ер) – Қырық шілтен – көзге көрінбейтін қырық бір әулие ата. Сопылық әдебиеттерде олар ғайып әлемінде жүреді, пірлермен сұхбат жүргізіп, тәлім береді, рухани әлеммен қауыштырады. Олар ел аузындағы аңыздарда «Ғайып ерен қырық шілтен» деп аталады.

Шариғат (ар.т. *الشريعة* – жол) – Құран мен Пайғамбар сүннеті негізінде құрылған мұсылмандық заңдар

Шайх – сопылық тариқаттың немесе географиялық ауқымы кең бір өңірдің діни басшысы

Шайхзаде – шайхтың орнын басатын мұрагер

ШАРТТЫ БЕЛГІЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР

а – қолжазбаның артқы а (recto) беті

ар.т. – араб тілі

б – қолжазбаның беткі b (verso) беті

б. – бет

қ.б.ж. – қайтыс болған жылы

КН – Кабул нұсқасы

ҚР ҰҒА – Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясы

ӨЗР ҰҒА – Өзбекстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясы

пар.т. – парсы тілі

РН – «Рисалат нұсқасы», яғни Исмағил Ата рисаласы деп шығарма аты көрсетілмеген қолжазба нұсқасы

ТН – Ташкент нұсқасы

түр.т. – түркі тілі

УН – Упсала нұсқасы

ШҚО – ӨзР ҰҒА Ә.Р. Бируни атындағы Шығыс қолжазбасы орталығы

Хадиқат – «Хадйқат әл-‘әрифйн»

х.ж. – хижра жыл санауы

Хз. – Хазірет

ХН – «Хадиқат нұсқасы», яғни шығарманың «Хадиқат әл-‘арфин» деп толық аты көрсетілген қолжазба нұсқасы

КІРІСПЕ

Диссертациялық жұмыста XIII ғ. Түркістан өңірінде өмір сүрген Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістанидің ілімі мен қызметін баяндауға арналған Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның «Хадйқат әл-‘әрифйн» атты сопылық дидактикалық шығармасы – ортағасырлық түркі жазба мұрасы және түркі-мұсылмандық социумының маңызды дереккөзі ретінде зерттеледі.

Дүниеде болып жатқан өзгерістер мен жаһандану кезеңінде әлеуметтік-экономикалық, мәдени-тарихи және тағы басқа құндылықтарды қайта қарау, оны жаңадан түзу үрдісі қарқынды жүруде. Жаһанданудың жағымды жақтарымен қатар белгілі бір ұлттар мен ұлыстардың идентификациясының алдында унификация қаупін де тудырып отырғаны соңғы салмақты зерттеулерде маңызды мәселе ретінде көтеріліп келеді. Әлемдегі дамушы мемлекеттер қатарынан орын алған және Орталық Азияда елеулі рөл атқаратын Қазақстан Республикасы экономика мен саясат алаңында ғана емес, мәдени-әлеуметтік салада өз қоғамының рухани-мәдени тәуелсіздігін нығайтып, әлемдік өркениеттен өз орнын алу үшін келелі жобаларды іске асыруда.

Қазақстан Республикасы жаһандану қарқыны алдында басты қару ретінде, мемлекеттік идеологияның басты тетігі ретінде Ұлттық кодты зерттеу, оны дамыту мен ел ұстанымына орнықтыру мәселелерін алып отыр. Осы жолда ҚР Үкіметі бірнеше батыл қадам жасады: 1995 ж. 30 тамызда Республикалық референдум өткізу жолымен қабылданған Қазақстан мемлекетінің Ата заңы – конституцияның 37-бабына «Қазақстан Республикасының азаматтары тарихи және мәдени мұралардың сақталуына қамқорлық жасауға, тарих пен мәдениет ескерткіштерін қорғауға міндетті» деген тармақты енгізді; 1998 жылы «Халық бірлігі және тарих жылы» деп атады; 2003 ж. «Мәдени мұра», 2013 ж. «Тарих толықынындағы халық» мемлекеттік бағдарламасын, 2020 ж. «Архив – 2025» жобасын жариялап, сол бойынша ғылыми ізденістерге әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар мен пәндер мамандарын жұмылдырды. Аталмыш мемлекеттік бағдарламалардың басты мақсаты ұлттық мәдениетіміз бен дәстүрлерімізді әр алуандығымен және ұлылығымен қосып қорғауымыз керек, мәдени игілігімізді бөлшектеп болса да жинастыруымыз керек дегенге саяды. Бағдарламалардың басты міндеті рухани-мәдени игіліктеріміз, тарихи танымымыз бен жадымыз хатталған көне жазба мұраларын зерттеуге негізделді.

Осыған сәйкес, ұлттық болмысымыз бен кодымызды қайта түгендеп, тарих тереңіне үнілетін болсақ, онда қазақ мемлекеттілігінің құрылуына, өзіндік этникалық кеңістіктің қалыптасуына жағдай жасаған Моғолстан мемлекеті (Шағатай Ұлысы) территориясында дүниеге келген барлық жазба мұралар да жіті бақылауға алыну керек. Сондай жазба мұраның бірі – Қазақстан территориясында, нақтырақ Қазақ хандығының орталығына айналған Түркістан өңірінде шамамен XIV ғ. орта шенінде жазылған Қожа Исхақ ибн Исмағил Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістанидің «Хадйқат әл-‘әрифйн» («Алланы таныған жандар бақшасы») атты шығармасы.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Диссертациялық жұмыс тақырыбы бүгінгі күн талабы мен қоғам сұранысына сай таңдалды және өзекті. Тақырыптың өзектілігін төмендегідей аспектілерде ашықтап көрсетуге болады:

1. Орталық Азия мәдениеті шеңберінде дүниеге келген ортағасырлық жазба мұралар түркі жұртының ортақ мирасы. Қазақ халқының қалыптасуы түркі этногенезінен бастау алады десек, ол мұралардың қазақ тілі мен әдебиетімен тікелей сабақтасып жатқаны және қайнар бұлағы болатыны анық. Ондай мұраларды зерттеу – бүгінгі замана талабымен туындап отырған гуманитарлық-әлеуметтік ғылымдағы басты бағыт.

2. Шығыс әдебиетінде Мәуераннаһр, Батыс әдебиеттерінде Трансаксония деп аталатын Орталық Азияның ерте исламданған, ислам өркениеті дамыған өлкеде жасаған исі түркі ғұламалар мен ойшылдардың, халық пір тұтқан дін қайраткерлерінің діни-рухани мұрасын зерттеудің қазіргі қоғамдағы діни-рухани және тарихи сабақтастықты, дәстүрлі құндылықтардың қалыптасуына ықпалы зор. Қазақ топырағынан шыққан ойшылдардың мұрасын зерттеу – ғасырлар тоғысында қалыптасқан тарихи құндылықтар мен танымды жеткізу, бұл – күн тәртібіндегі маңызды іс. Осы мақсатта күллі түркі жұртының рухани пірі атанған Қожа Ахмет Иасауи шәкірттерінің ізбасары – Қожа Исхақ ибн Исмағил Атаның мұрасын таңдап алынды.

3. Қазақ мәдениеті мен руханиятына өшпес із қалдырған ислам ілімдеріне қатысты іргелі ғылыми зерттеулер, тұжырымдар бүгінгі ғылыми зерттеу талаптары негізінде сарапталуы, бұрын-соңды терең қаралмаған жазба мұраның отандық ғылымда саралануы және жазба мұралардың түпнұсқасында сирек зерттелетіні, бұл салада зерттеуші мамандардың тапшылығы тақырыптың өзектілігін арттыра түседі.

4. Қазақстанның тарихы мен мәдениетіне қатысты алыс, жақын шетелдегі түрлі қорларда сақталған қолжазбалардың ғылыми зерттеу нысанына алынуы – мемлекеттік бағдарламаларда ғылыми зерттеу жобалары ретінде ресми бекітілген.

5. Шығарма авторы Қожа Исхақ ибн Исмағил Ата халықтың тарихи жадында сақталуымен қатар, сүйегі жатқан Турбаттағы мазары мемлекеттік мұра ретінде ерекше қорғауға алынып, қасиетті жерлер тізіміне енуі зерттеу жұмысының өзектілігін арттырады.

6. Қазақ халқы пір тұтқан рухани тұлғаларының бірі – Қожа Исхақ ибн Исмағил Ата шығармашылығы тілтанымдық, мәтінтанулық, деректанулық кешенді зерттеуге алынуы, ондағы түркі ислам өркениетімен сабақтасып жатқан дүниетаным мен дәстүр қазақ мәдениеттануында үлкен орны болғаны анық, сондай-ақ, этнографиялық тұрғыдан талдануы елдегі теологиялық тұрғыдан исламды тану бағытына жаңа ғылыми анықтамалар беретіні – тақырыптың өзекті тұсы.

Зерттеу нысаны – Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның «Хадйқат әл-‘әрифйн» атты сопылық дидактикалық шығармасы.

Зерттеудің жұмысының пәні – шығарманың ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумның дереккөзі, түркі жазба мұрасы ретіндегі құндылығы.

Зерттеудің мақсаты мен міндеттері. Диссертациялық жұмыстың мақсаты Қазақстан территориясында жазылған бірден-бір шығарма – «Хадйқат әл-‘арифйннің» ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумның дереккөзі ретінде ел тарихына, мәдениетіне қатысты тарихи-деректік маңызын, рухани-мәдени құндылығын көрсету. Осы мақсатқа сай, мынадай мәселелерді зерттеу міндеттері қойылды:

– «Хадйқат әл-‘арифйн» шығармасының жазылуына себеп болуы мүмкін ортағасырлардағы тарихи оқиғаларды, әлеуметтік феноменді, қоғамдық өмірді, мәдени құбылыстарды анықтау және Орта Азияда орын алған саяси-қоғамдық және мәдени өзгерістердің діни шығармалар контекстінде «мәтіндену» процесін қарастыру;

– автор мен бас кейіпкерлердің шығарма мәтіні мен дерек беттеріндегі персоналиясын, қоғамдық-саяси өмірдегі белсенділігін, діни-ағартушылық идеяларын және олар жайлы айтылған аңыз-эпсаналардың тарихи шындығын қарастыру;

– шығармада баяндалған ілімдердің, құндылықтардың және философиялық ой-пікірлердің легитимделу принциптерін және түркі-мұсылмандық социумда белгілі бір мәнге ие болған ілімдер мен ұстанымдардың полемикасын, дискуссиялық мәселелерін анықтау;

– Иасауи сопылық ортада қалыптасқан діни-дидактикалық, агиографиялық трактаттың өзіне тән тілдік стилі мен жанрлық ерекшелігін анықтау;

– трактаттың әр ғасырларда, әртүрлі мәдени өңірлерде көшірілген қолжазба нұсқалары арасындағы тілдік өзгерістерді, идеологиялық, танымдық айырмашылықтарды анықтау үшін мәтін атрибуциясын жасау;

– «Хадйқат әл-‘арифйн» трактатында неғұрлым көп қолданылған терминдерді, діни-танымдық, моральдық-этикалық нормаларды белгілеу, иасауи-сопылық «теккелік әдебиеттердің» халық дүниетанымын қалыптастырудағы орнын, әсерін анықтау;

– «Хадйқат әл-‘арифйн» шығармасы деректерінің негізінде «халықтық» ислам деп аталған дәстүрлі түркі-мұсылмандық мәдениеттің қалыптасу тарихын, түркі-мұсылмандық құндылықтар сабақтастығын қарастыру.

Зерттеу жұмысының дереккөздері. Зерттеу жұмысымыздың деректік кешенін «Хадйқат әл-‘арифйннің» ӨзР ҰҒА ШҚО қорларында сақталған түпнұсқа қолжазбалар және Иасауи сопылық мектеп практикалары мен ілімдеріне қатысты жазба деректер, аңыз-эпсаналар құрады.

«Хадйқат әл-‘арифйннің» Кабул, Упсала, Ташкент, Қоқанд қалаларының қорларында сақталған 12 қолжазбасы белгілі. Шығарманың әр кезеңде, әр түрлі мәдени аймақтарда көшірілуіне байланысты ішінара тілдік ерекшеліктер алғаны анық, сондықтан шығарманың бір ғана нұсқасымен шектелмей, барынша қол жеткізген нұсқаларын түгел қарауға тура келді. Бірнеше қолжазба нұсқаларын қарастыру шығарманың көшірушілері кімдер болды, қандай ортада оған мұқтаждық немесе сұраныс болды, қаншалықты шығарманың маңызы, авторының беделі болды деген сұрақтарға жауап табуға үлкен септігін тигізді.

Қандай шығарма болмасын оның жазылуына белгілі бір дәрежеде нақты тарихи оқиға, қоғамдық құбылыс, идеологиялық өзгеріс, діни-рухани сұраныс,

элеуметтік ортаның ішкі өміріндегі бір түрткі әсер ететіні, себеп болатыны белгілі. «Хадйқат әл-‘әрифйіннің» де жазылуына себеп болған құбылыс пен оқиғаны, ортаны анықтау керек болды. Шығарманың ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумының дерегі ретінде маңыздылығын бағалау үшін алдымен осы сұрақтарға жауабын табу орынды. Бұл сұрақтың жауабына «Хадйқат әл-‘әрифйін» трактатында көтерілген негізгі мазмұнына жақын мәселелерді көтерген автордың қоршаған ортасында, яғни иасауилік мектеп ішінде жазылған басқа да шығармалар мен ол тақырыптарға сыни көзқарас білдірген әдебиеттердің де дерегі маңызды болды. Ол әдебиеттердегі деректерді назардан тыс қалдыруға келмейтін болғандықтан, зерттеу тақырыбын аша түсетін ортағасырлық накшбанди, қадири сопылық әдебиеттер және тарихи-шежірелік деректер де қарастырылды.

Шығарма авторы Исхақ Қожа мен әкесі Исмағил Атаның өмір деректерін қарастыруда ШҚО № 12708/II инвентарлық нөмірмен сақталған «Мадинат әл-Байда және Исфиджаб әулиелері жайлы рисала» деп шартты түрде аталған қолжазба деректері пайдаланылды. Қолжазбаның бұл нұсқасы т.ғ.д., профессор Ж. Тулибаеваның орыс тіліндегі аудармасымен жарық көрді. Исфиджаб әулиелері жайлы трактат авторы Қожа Исхāқ пен әкесі Исмағил Ата шәкірттері, замандастары, олардың қабірі мен халық аузындағы аңыздар жайлы құнды деректер береді. Сондай-ақ Исхāқ қожа мен Исма’ил атā биографиясын танысуда «Насаб-нāме» нұсқалары, Әлішер Науаидің «Насā’им әл-махабба», ‘Али б. Хусайн Кашифидің (939/1532 ж.қ.б.) «Рашахат ‘айн әл-хайат» еңбектері де қарастырылды.

Ел арасында ауыздан ауызға аңыз-әпсана болып айтылып жүрген Қызыр Ата, Ілияс, Ыдырыс пайғамбар, Гайып Ерен қырық шілтен, әулие бейнелері халықтың діни наным-сенімінен орныққан бейнелер. Олардың образдары «Көрұғлы», «Мұңлық-Зарлық», «Қобыланды», «Алпамыс» т.б. эпостық, лирикалық қазақ жырларымен халыққа жақсы таныс болды. Орталық Азияда ислам дінінің орнығуына, өзіндік ерекшелікпен дамуына ықпал еткен тарихи тұлғалар туралы деректердің де дені көбі халық жадындағы аңыз әпсаналар түрінде жетті. Ал прозалық, діни дидактикалық шығармада дін қайраткерлері Қожа Ахмет Иасауи, Ибраһим Ата, Сүксүк Ата, Сейіт Ата, Мансур Ата, Мандуд Шайх, Маслахат ад-дин, Жүніс Ата, Исмағил Ата, т.б. бейнелерін сомдауға халық жадында қалыптасқан діни образдардың әсері, тарихи оқиғаларды баяндауда аңыз-әпсаналардағы «көшпелі сюжеттер» қаншалықты кездеседі, ықпалы қандай деген тұстарын анықтауда тарихи деректік маңызы көп елене бермейтін аңыз-әпсаналарға да тоқталуға тура келді.

Иасауи тариқатының ілімі, этикасы, рухани дүниетанымы ерекшеліктері баяндалған Хусайн ибн ‘Али әл-Уа’йз әл-Кашифидің «Рашахат ал-‘айн ал-хайāты», Әлішер Науаидің «Насā’им әл-махаббаты», Дәруиш әл-Жамидің «Рашахат әл-қудс фй шархи нафахат ал-унс» атты еңбегі, Махмуд бин Уалидің (Балхи) «Бахр әл-асрāры», Имам Хусāм ад-Дин Хусайн ибн ‘Али ас-Сығнақидың (711/1311 ж.қ.) «Рисāла-и Хусāм ад-дйн ас-Сигнāқй» және басқа да Иасауи тарихатының ірі өкілдерінің, «Мирāт әл-қулūб», «Жауāһйр әл-абрār мин амуāж әл-бихār» (х.ж. 995/1586 ж. жазылған), «Манба’ әл-абһār фи рийāз әл-абрār»,

«Насаб-нāме» сынды еңбектері зерттеу жұмысының арқа сүйер деректер қатарын құрды.

Диссертациялық зерттеуде қолданылған әдіс-тәсілдер. Диссертациялық зерттеуге алынған «Хадйқат әл-‘āрифйн» дидактика-агиографиялық шығарманың әдеби-көркемдік, тарихи-деректік, рухани-мәдени құндылығын толық ашу үшін жан-жақты қарастырылу керек. Сондықтан жұмыста әлеуметтік ғылым салаларында қарқынды жүріп жатқан тоғысу, дамуы үдерістері ескеріле отырып, жалпығылыми және пәнаралық зерттеу әдістері қолданылды.

Шығарма мәтінін зерттеу барысында тіл білімі әдістері – салыстырмалы тарихи талдау (идеялар мен танымдар, терминдер қызметі мен дамуы тұрғысынан қарастыру, дерек көздерін салыстыру), әдеби талдау (композиция, жанр, авторлық мотивтер, баяндау тәсілдері), лингвотесктологиялық анализ (саралау, жіктеу, сипаттау, түйіндеу) және мәтінтанулық бағыттағы әдістер (мәтін атрибуциясы) қолданылды. Бұл зерттеу әдістері жазба дерек мәліметтеріндегі мәдени құбылыстарды, түркілік және мұсылмандық мәдениет трансформациясы кезеңдерін қарастыруға мүмкіндік берді.

«Хадйқат әл-‘āрифйннің» бүгінге жеткен қолжазба нұсқаларына деректанулық зерттеулер жүргізілді. Деректанулық зерттеу әдістері арқылы «аталған шығарма қай кезеңде жазылды, кімдер көшірді, қандай ортада сұранысқа ие болды» деген сұраққа жауап ізделді. Сондай-ақ қолжазба нұсқаларының тарихи-деректік маңызын ашуда деректанулық зерттеу әдістері арқылы екі мәселе шешілді: 1) қолжазбалардың ақпараттық мүмкіндіктері анықталды, соған сай мәтінін зерттеуге лайықты нұсқасы тандалды; 2) шығарманың қай өңірлерде, қай кезеңдерде танымал болғанын, қаншалықты қолданылғанын пайымдауға мүмкіндік беретін мағлұматтар қатары құрылды.

Зерттеуде жалпығылыми әдістерден тарихи (мәдени және саяси контекстерді анықтау) және философиялық әдістер (ойларды жүйелеу, талдау, дәлелдерін құрастыру, терминдері мен идеяларын топтастыру) қолданылды.

Зерттеу жұмысының зерттелу деңгейі. «Хадйқат әл-‘āрифйннің» тілін, деректік маңызын зерттеген ғалымдар Ф. Көпүрұлы [1], З.У. Тоған [2], Д. ДеУис [3], Ә. Муминов [4], Б. Бабаджанов [5], Н. Тосун [6], А. Оджак [7], З. Жандарбек [8], Е. Бозкурт [9] болды. Түрік ғалымдары Ф. Көпүрұлы мен З.У. Тоған алғаш қолжазбалардың шетелдік (Швеция, Ауғанстан) қорларында жатқанын қолжазбалары жайлы мәлімет беріп, исауилік сопылық мектеп өкілдерінің шығармасы екенін сипаттады. Исламтанушы, деректанушы-ғалым Әшірбек Муминов пен Бахтияр Бабаджанов Өзбекстандағы ең үлкен кітап қоры – Ә.Р. Бируни атындағы Шығыс қолжазбасы орталығында сақталған нұсқаларын тауып, ғылыми айналымға енгізді. Танымал америкалық зерттеуші Д. ДеУис, Ә. Муминов, Б. Бабаджанов Хадйқаттың мәтіннен аңыздар мен теологиялық полемика, дискуссия мәселелерін және сол сияқты кеңістік-уақыттық құрылымдарды, ономастикалық атауларды таңдап алып қарастыруды ұсына отырып, олардың тарихи негіздеріне, «Хадйқат» қосымшасы – «Манāкиби-и Исма‘йл Атам» агиографиялық қосымшаларына, ондағы «Насаб-нāме» шежіре нұсқаларына үңілді. Отандық ғалым З. Жандарбек, түрік ғалымдары Н. Тосун мен И. Оджак шығарма мәтінінен белгілі бір діни топтардың қоғамдағы

әлеуметтік-саяси әлеуетін, орнын, беделін, рухани-практикалық дәстүрін анықтауға мүмкіндік беретін мәліметтер мен деректерді сөйлетуді басты назарда ұстады және сонымен деректік маңызын бағалады. Е. Бозкурт магистрлік диссертациясында «Хадйқат әл-‘әрифйннің» шағатай әдебиеті ретіндегі тілдік ерекшелігін қарастырды.

Алайда, олардың еңбектерінде шығараманың қолжазбалары арнайы зерттеу нысаны болып қаралған емес. Қолжазбалар мәтіні салыстырылып, шығарма мәтіндеріндегі дін үшін күрескен шайхтардың әрекеттері, дінін тарату үшін айтқан уағыздары, ағартушылығы, ізгілікті көрсетуші ретіндегі ұстаздық қызметі, қайраткерлік деңгейі, әулиелік дәрежесі (*мақамы*), ізін басқан шәкірттері, қоршаған ортасы, т.с.с. мәселелер агиографиялық шығармаларға тән сюжеттерде олардың баяндалуына қарай бұл мәселелердің өз кезегінде қаншалықты актуалды болғаны қарастырылмады.

Зерттеу жұмысының теориялық және әдіснамалық негіздері. Белгілі бір мәдениеттің, мәдени құбылыстың көрінісін мәтіндерден танудың бірнеше теориясы бар. Соның бірі мәтін тек шығарма емес, мәдениет өнімі деген теория. Көне мәтіндерде ұлттық семиозис пен жергілікті мәдениет рефлексиясының іздері сақталады. Сондықтан диссертацияда гуманитарлық білімнің бірнеше салаларында мәдени құбылыстардың шығармаларда «мәтінденуін» (*texting*) қарастыратын қазіргі заманғы ғылыми және әдіснамалық аппаратында жиі қолданылатын мәтінтануға үлкен маңыз беріледі. Ортағасырларда діни мәтіндер киелі саналғандықтан, әрі авторитетті болғандықтан, олардың жазылуы, мазмұны, құрылымы орныққан белгілі бір дәстүрге бағынады. Сондықтан жұмыстың әдіснамалық кешені жазба мұрада сақталған дәстүрлер мен отандық (Ә. Муминов, Р. Сыздықова, В. Юдин, Д. Кенжетай, Ж. Тулибаева, Ш. Кусаинов, т.б.) және шетелдік (Д. ДеУис, Н.Ж. Екманн, Э.И. Фазылов, М. Олкот, Ф. Көпүрұлы, З.У. Тоған, Н. Тосун, Б. Бабаджанов, т.б.) зерттеулері бойынша негізделді.

Зерттеу жұмысының практикалық құндылығы. Бұл еңбек сопылық мектептердің исламның мистикалық бағытын дамытқан, түркілер дүниетанымын исламдық құндылықтармен байытқан ілімі мен қызметін, синкретті табиғатын терең түсінуге мүмкіндік береді. Отандық зерттеулерде «Текке әдебиеті» деп аталған сопылық дидактикалық, агиографиялық шығармаларды көне түркі жазба ескерткіштері санатында деректану, түркітану, дінтану тұрғысынан зерттеу маңыздылығын ұғынуға және бұл типтегі шығармалардың тарихи-деректік мүмкіндіктерін анықтауға септігін тигізеді. Зерттеу нәтижелері сопы шайхтары ел саясаты мен мәдени өмірінен жырақтап, дегдарлық өмірді таңдады деген бүгінде ғылыми әдебиеттер орныққан тұжырымның қайта қаралу керектігін, тіпті шығармашыл сопы шайхтарының мұсылмандық социум қалыптастырушы ретіндегі тұлғалық бейнелеріне жіті мән беру керектігін ғылыми тұрғыда негіздейді.

Диссертация шағатай жазба жәдігерлердің тілін, тарихи лексикологиясын, жанрын, түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасын зерттеген ғылыми жұмыстар қатарын арттырады және ондағы ғылыми тұжырымдар ЖОО қабырғаларында жүргізлетін «Түркі тілдерінің тарихы», «Шағатай тіліне

кіріспе», «Ортағасырлық әдебиет», «Қазақ тілінің тарихы», «Түркі тілдерінің тарихи-салыстырмалы грамматикасы», «Деректану негіздері» және т.с.с. пәндердің әдістемелік құралдарын құруда пайдаланылады.

Диссертациялық жұмыстың негізгі практикалық маңызы – Мемлекеттік бағдарламаларда мақсат етілген халықтың генезисін, тілі мен ділін, діні мен тарихи жадын, тұтас болмысын қамтитын Ұлттық кодты зерттеуге өзіндік тигізетін үлесі.

Зерттеу жұмысының ғылыми жаңалығы

– ортағасырлық түркі-моңғол мемлекеттеріндегі (Жошы, Шағатай Моғол Ұлыстары) діни ахуал мен маңызды тарихи оқиғалар діни-дидактикалық, агиографиялық шығарма контекстінде қаралды;

– «Хадйқат әл-‘әрифйн» негізінде ортағасырлық түркі-мұсылмандық соцуимда діни-идеологиялық полемика, дискуссия тудырған мәселелер анықталды;

– Иасауи сопылық мектебінің ілімдері мен тағылымдарының шарифатқа лайықтығын легитимдеу, мұсылман әлемінің мистикалық мұрасын қайта түсіндіру (*reinterpretation*) үшін қолданған принциптері талданды;

– исауилік сопылық ортада қалыптасқан апологетикалық шығармалардың өзіне тән тілдік стильдері, жанрлық ерекшеліктері және шығармада орын алған өзіндік дәстүрлері анықталды;

– түркі дәстүрі мен ислам шарифатының өзара сабақтасу құбылысыннан дерек берер жазба мұралар анықталды;

– сопылық шығармалар тудырған діни терминдердің қазақ тіліндегі мағынасы, семантикалық, когнетивтік жүктемесі және олардың жыраулар, ақындар поэтикасындағы сабақтастығы көрсетілді.

Қорғауға ұсынылатын тұжырымдар

1 Моңғол шапқыншылығынан кейін (1221–1224 жж.) Орта Азия халықтарының қарым-қатынастарында, олардың этносаяси және шаруашылық, мәдени дамуында бірқатар өзгерістер орын алды. Өңірде орныққан жаңа қоғамдық жағдайға, саяси-әлеуметтік өмірге, тарихи оқиғаларға, түркі-моңғол заңдарына (Иасы, Жосын), дәстүрлеріне қарай өңірдегі жергілікті діни ағымдардың бейімделу процесі басталды. Бұл бейімдеулер сопылық мектептердің жаңа философиялық ой-пікірлерінің қалыптасуына, діни ілімдерінің адаптациялануына, қоғамда белгілі мәртебеге ие болу үшін ілімдері мен ұстанымдарын нығайтуға тырысқан діни-идеологиялық күрестерге жол ашты;

2 «Хадйқат әл-‘әрифйн» – XIII–XIV ғғ. иасауи сопылық мектебінің дәстүрлерін ислам шарифатына лайықтығын дәлелдеуге тырысқан қадамдарын, ортағасырларда түркі-моңғол дәстүрлері мен діни құндылықтар қақтығысын суреттейтін, полемикалық резонанс алған мәселелерді ашықтайтын апологетикалық шығарма. Онда автор өмір сүрген кезеңде (XIII–XIV ғғ.) мұсылман әлемінің бай және әртекті мистикалық мұрасын қайта түсіндіру (*reinterpretation*), сопылық әдебиеттердің тасаууфке қарсы схоластикалық идеялардан «тазару» және түркілік сопылық ғылымның қалыптасу процесі жүргені көрінеді;

3 шығарманың түрлі тарихи кезеңдерде (XV–XIX ғғ.), әртүрлі өңірлерде (Хорасан, Ферғана, Түркістан) көшірілген қолжазбалары арасында мәтіндік айырмашылық түркілік және парсылық тіл бірліктері мен стилистикасы негізінде байқалғанымен, идеологиялық, мазмұндық тұтастығы өзгерістерге ұшырамаған, бастапқы мәтінінен көп алшақтамаған, ондағы мәліметтерді ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумдағы мәдени құбылыстарын анықтауға, зерттеуге мүмкіндік беретін құнды дерек деп бағалауға болады;

4 Иасауи сопылық мектебінің апологет, теоретик шығармашыл өкілдері ауызекі тіл және жазба тілі арасында түзілген өзіндік стилі, сюжеттік мотивтері бар, белігілі бір тұрақты дәстүрге құрылған өзіндік жанры бар *par excellence* түркілік шығармалар тудыра білді және халық арасында кең тарата алды;

5 «Хадйқат әл-‘әрифйн» – сопылық ілімдерді түркі дүниетанымы мен ислам ғылымы негізінде баяндауға ең қолайлы ортағасырлық түркі әдеби тілінің табиғатын ашатын мұра.

Жұмыстың талқыланылуы мен мақұлданыуы. Диссертациялық жұмыстың ғылыми тұжырымдары мен нәтижелері әл-Фараби атындағы ҚазҰУ филология факультетінің түркология және тіл теориясы кафедрасының 24.04.2023 ж. №14 отырысында талқыланды. Зерттеу нәтижелері мен қорытындылары отандық және шетелдік ғылыми басылымдарда барлығы 9 ғылыми мақала түрінде жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Скопус (Scopus) мәліметтер базасында, 3 мақала – ҚР ҒЖБМ Ғылым саласындағы сапаны қадағалау комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда және 5 мақала – халықаралық және республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция жинақтарында жарияланды.

Скопус (Scopus) мәліметтер базасында жарияланған мақала:

1. Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kurallari Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma // *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara, 2021. – No.100. – P. 327-346. DOI: 10.34189/hbv.100.015 (квартиль – Q-2, процентиль – 42). Индекс: Scopus Arts & Humanities.

ҚР ҒЖБМ Ғылым саласындағы сапаны қадағалау комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда жарияланған мақалалар:

1. Сапашев О.С., Тұяқбаев Ө.О. «Хадйқат әл-‘әрифйннің» агиографиялық шығарма ретіндегі тарихи-деректік маңызы // *Отан тарихы*. – 2017, – №4 (80). – Б. 47-54.

2. Тұяқбаев Ө.О., Ердем М. «Хадйқат әл-‘әрифйн» және қолжазба нұсқалары // *Journal of Oriental Studies*. – 2018, – №4 (87). – Б. 35-41.

3. Шадкам З., Тұяқбаев Ө., Кыдырбаева У.Т., Абдраханов Д.М. Ортағасырлық түркі шипагерлік дәстүрі және жазба жәдігерлері // *ҚазҰУ Хабаршысы. Шығыстану сериясы*. – 2021, – №3 (98). – Б. 101-110.

Диссертацияның негізгі қорытындылары мен нәтижелері жарияланған халықаралық және республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция жинақтары:

1. Тұяқбаев Ө.О. Діни идентификацияның қалыптасу дәуірлерін анықтауда «Хадйқат әл-‘әрифйннің» маңызы // *1 Ulusarasi Avrasya Çalışmaları Sempozyumu «Islam Medeniyeti Bağlamında Türk Dünyası» Kazakistan Ebb Araştırma Projesi*

Кapsaminda «Küreselleşen Bir Toplumdaki Türklerin Dini Tanımlanması». – Istanbul, FAMER, 2017. – Б. 11–26.

2. Tuyakbayev O.O. The Legitimacy Principles of Sufi Orders in Hagiographies of Central Asia // International Seminar on Persian & Sanskrit as Shared Heritage and Cross Cultural & Historical Connection between India, Iran & Central Asia. Gauhati University, Guwahati, Assam (India) 9-11 February, 2017. – Assam, Gauhati University, 2017. – P. 109-135.

3. Тұяқбаев Ө.О. «Қазақ танымындағы сопының тұлғалық бейнесі» // «Қазіргі заманғы түркітану» Халықаралық ғылыми-әдістемелік конференция материалдар жинағы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2017. – Б. 215-222.

4. Tuyakbayev O.O. The Question of Attribution and Antithesis of Sufian Hagiography «Khadiqat al-‘Arifin» (XIV) // International Symposium on Eurasian Studies «Oriental and Turkic Studies in Eurasia». July, 4–6 2018, Istanbul University. – Istanbul: Istanbul University, 2018. –P. 104-120.

5. Тұяқбаев Ө.О. Мауераннахрдағы араб лингвистикалық мектебі және сопылық әдебиет // «Түркі мәдениетінің әлем өркениетіне ықпалы» атты Республикалық ғылыми-әдістемелік конференция материалдары. – Алматы: «Қазақ университеті», 2018. – Б. 175-178.

Диссертацияның құрылымы. Зерттеу жұмысы кіріспеден, «Хадйқат әл-‘арифйн» қолжазбасының сипаттамасы мен құрылымдық-тақырыптық жүйесі, зерттеу әдістері»; «Хадйқат әл-‘арифйн» жазба ескерткішінің деректанымдық маңызы»; «Ортағасырлық түркі-мұсылмандық социум дамуындағы «Хадйқат әл-‘арифіндегі» діни-философиялық идеялардың маңыздылығы» атты үш тарау қамтитын негізі бөлімнен, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімі және қолжазба нұсқаларының факсимелері берілген қосымшалардан тұрады. Диссертацияның жалпы көлемі 178 бет.

1 «ХАДИҚАТ ӘЛ-‘АРИФҢН» ҚОЛЖАЗБАЛАРЫНЫҢ СИПАТТАМАСЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМДЫҚ-ТАҚЫРЫПТЫҚ ЖҮЙЕСІ

1.1 Ортағасырлық шағатай жазба мұралардың зерттелу деңгейі, методологиялық аспектілері

Зерттеуге алған «Хадйқат әл-‘арифн» трактаты ортағасырлық түркі әдеби тілі – шағатай тілінде жазылған. «Шағатай тілі» атауы Шыңғыс ханның екінші ұлы Шағатай (1183–1242) есімімен байланысты болғандықтан түркі тілі жөнінде ең құнды зерттеулерді ұсынған түркітанушылар мен зерттеушілер «шағатай» атауын тілге қатысты қолданғанда аса сақтық танытатынын байқаймыз. Олар ортағасырлық жазба ескерткіш тілдеріне *ортағасыр түркі тілі, шығыс түркі тілі, ескі өзбек тілі* деген т.с.с. балама анықтамаларды қатар қолдана береді. Атап айтсақ, орыс түркітанушысы Г.Ф. Благова [13], М. Терентьев [14], В.В. Решетов [15] *түрік, өзбек, ұйғыр* деген этнолингвистикалық терминдерді *шағатай* деген аймақтық-мемлекетті, тарихи-мәдени өңірді білдіретін, көбіне топонимикалық мағынаға ие сөзбен алмастыру аса дұрыс емес деп білді.

Түркология ғылымында тілдердің классификациясы ареалдық лингвистика негізінде жасалғанын ескерсек, сондай-ақ, шағатайлық тіл атауы тарихи, түркі халықтарының жадында қалыптасқан атау екенін қаперге алсақ, оның терминдік мәнге ие болуы заңды. Жалқы есімнен жалпы есімге айналған «шағатай» сөзінің семантикалық эволюциясын жазба беттерінен қарастырудың маңызы зор.

Ілгеріде Шағатай Ұлысында жасаған Моғол (XIV–XVII ғғ.), Темуридтер (1370 – 1507 жж.), Шайбандықтар (XVI–XVII ғғ.) мемлекеті кезеңінде, бертінде Бухара, Қоқанд, Хиуа хандықтарында кең қолданылған әдеби жазба тіліне Шағатай атауын беру ертеден қалыптасқан. Мысалы, жазба дерек беттерінде «шағатай тілі» деген қолданысты Науайдің Диуандарындағы: «*Ой күйінде қалып қойған парышаны шағатайша көркемдеп жеткіземін*» немесе «Куллиатындағы» «*Шағатай тілі бір әдеби тіл екенін баяндауға арнадым*» деген жолдарында кездестіруге болды [16, 135]. Авторы беймәлім «Абушка» (шамамен 1554 ж. жазылған), Тали’ Иманидің «Бада’и’ әл-луғат» (1705 ж.) және Мырза Мехди-ханның «Сеңлах» (шамамен 1740-ж. жазған) аталған түркі сөздігінде «Луғат-и турк» (Түркі тілі) және «Луғат-и чағатай» (Шағатай тілі) атаулары қатар-қабат қолданылады. Ортағасырлық шайыр, Шайбани хандығының жылнамашысы Мұхаммед Салихтың «Шайбәни-нәмесінде» (1506 ж.) мынадай жолдар бар:

*Bil ki, min barçağa muşfiq dür min
Barça il birla muāfiq dür min.
Çağatay il meni Özbek dimesün,
Bihuda fikir qılıp gam yimesün*
немесе

*Didiler: Sen Çağatay ili sin,
Uşbu yirde Çağatay haylsin.
Ni dip Özbek bile yauar bolduñ,*

Біл, мен баршаға шапағаттымын,
Барша елмен татумын.
Шағатай елі мені Өзбек демесін,
Бей-Хұда пікір қылып, қам жемесін.

Олар айтты: «Сен Шағатайлықсың,
Бұл жер – Шағатай елі,
Не деп «Өзбекпін» деп жат болдың?

М. Салихтың шығармасындағы бұл жолдардан «Шағатай» мен «Өзбек» сөзінің ара жігі ажыратылып, «Шағатай» сөзі әуелі адам атынан ұлыс атауына, бара-бара «Шағатай елі», «Шағатай халқы» деген этникалық атауға (этноним) ие болған. Яғни, XVI ғ. оның алғашқы лексикалық мағынасынан нақты бір әлеуметтік-мәдени ортаға бейімделіп, өзіндік тарихи жағдайларға байланысты «шағатай» антропонимі өзінің мазмұны жағынан дамып, жаңа бір мағынаға ие болғаны, кең ұғымда қолданыс тапқаны байқалады. Бұл үрдісті алғаш байқаған В.В. Бартольд «XIV ғ. басында «Шағатай» сөзі ортаазиялық түркі-моңғол мемлекетінің ресми атауы ретінде терминдік мәнге ие болғанын жазды [18, б.88]. «Шағатайлық» ұғымы көптеген ғасыр бойы Мәуереннахрдың тұрғылықты халқының санасында тұрақтап, оның тұрмыстық өмірімен біте қайнасып кеткенін әділ бағалаған В.В. Бартольд Шағатай Ұлысына қараған Мәуереннахр түріктері XV ғ. бастап «шағатай түріктері» деген атау ала бастады деп баяндайды [19, б.849].

«Шағатай» атауының семантикалық дамуы жөнінде Н.А. Аристов «шағатай» атауы топонимдік мағынасынан этнонимдік мәнге ие болған деген пікір ұстанады. «*Шағатайлық*» атауы алдымен Шағатай хан туыстары, кейін ханды қоршаған сарай қызметкерлеріне (Ибраһим Шағатай, Хасан Әли Шағатай т.с.с.) тән атау болған, кейін олардың ұрпақтарынан тараған руларға, рулық бірлестерге жұмсалып, шағатай сөзінің алғашқы «этнонимдік» атауы қалыптасты деп санайды [20, б. 317].

Тарихта Шыңғыс хан билігі жеткен жерді 1224 ж. төрт ұлына иеліктеріне бөліп беріп, еншілеріне тиген жерді «Ұлыс» деп атағаны мәлім. Шағатай Ұлысына Мауереннахр, Жетісу және Шығыс Түркістан тиген болатын. «Иасы» заңы мен «төре» тәртібін қатаң ұстанған Шағатай ұлысының Іледегі астанасы мұсылмандыққа ден қойған Дува ханның (1274-1306) тұсында Мәуереннахрға (Хорезмге) көшеріліп, ішкі моңғолдық әскери әкімшілік-басқару жүйесі бірқатар өзгерістерге түседі. Ұлыс басында мұсылман мәдениеті мен көшпелі дәстүр арасындағы қайшылықтар шағатайлықтарды екі лагерге бөледі. Шағатайлық Қазан ханның (1347 ж.) өлімінен кейін Шағатай елі, яғни Ұлыс екі өңірге: Моғолстан (Жетісу, Қашғар) және Мәуереннахр (Хорезм, Өмудария мен Сырдария жағалаулар) болып бөлінді. Мауереннахрда да, Моғолстанда да «Иасы» заңы бойынша хандық нәсіп болған Шағатай ханның ұрпақтары билеп тұрды. Нәтижесінде, Шағатай ұлысы атауы ұзақ сақталды, тіпті Тұғылық Темір қазасынан (1363 ж.) кейін тарих сахынасына келген Тимуридтіктер мемлекеті кезінде, Шағатай ұрпағынан хан қалмаған уақыттың өзінде де атау өз күшін жоймай тұрды. Белгілі тарихшы В.В. Бартольд *шағатай* атауы сол кездерде Мәуереннахрда көшпенді өмір салтынан қалған дәстүрлерді атауға қолданылғанын жазады [21, б.11]. Темуридтердің соңғы тұяғы – Захир ад-дин Бабырдың әйгілі «Бабыр-нәме» моғолдық хандардың мұсылмандықты қабылдаса да мемлекеттік істерде көшпенділер дәстүрін (Сүлде туын көтеру, ханды ақ киізбен көтеру, таққа, талға ақ құю, хандарды «Алаша» атауы, елшіге

қымыз құю, батыр үлесін беру, т.т.) қатаң сақталғаны жайлы мол мағлұмат береді. Мұхаммед Шайбан хан әскері Темуридтер мемлекетін тарих сахынасынан біржола ығыстырып, шағатай атауының қандай да бір ізі қалмаған уақытта шағатай атауы ел аузында сақталған. Нақты, осы уақытта, яғни XVI ғ. басында Әмір Темір мен оның ұрпақтарын сынап жазған Мұхаммед Салихтің жоғарыда келтірген «Зафар-нәме» шығармасында темуридтер мемлекеті үшін «шағатай елі» атауы қолданылды.

Жазба деректер бетіндегі мәліметтерді қорыта келсек, Орта Азия түріктеріне қатысты 3 субэтнотонимдік атау: «моғол», «өзбек» және «шағатай» жиі қолданылған. Мырза Мухаммед Хайдар, Низам ад-Дин Шами, Хафиз-и Аbru, Му‘ин ад-Дин Натанзи, ‘Абд ар-Раззақ Самарқанди шығармаларында Моғол хандығы халықтары мен Шағатай ұлысының шығыс бөлігіндегі исламды қабылдамаған түркі тайпаларына қарсы «моғол» сөзі жұмсалса, «өзбек» этнонимі көбіне Жошы Ұлысындағы көшпелі түркі тайпаларына қатысты айтылды, ал, Шағатай Ұлысына қараған территорияны «Шағатай елі» және сол елдегі қолданыстағы тілді «шағатай тілі» деп атаған [22, б.3–12].

«Шағатай» лингвоним атауына дейінгі дамуының семантикалық эволюциясын төмендегідей кестеде көрсетуге болады:



Кесте 1 – «Шағатай» атауының семантикалық эволюциясы

Шағатай тілі – түрік тілдері деген жалпылама мағынасында да қолданылған. Шыңғыс хан ұрпағынан шыққан белгілі тарихшы Әбілғазы Баһадүрдің «Шежире-и ат-Турк» (XVII ғ.) атты шығармасы жайында: «*Bu tārīhni jaḥşy ua jaman barçalary bilsun tib türki tili birlan aytdum ham andağ aytubmin kim beş yaşar uğlan tuşunur ua bir kalima çağatay türkisindan ‘arabtan қошмаймын*» – «Бұл

тарихты жақсы-жаман бәрі білсін деп түркі тілімен айттым, бес жасар оғлан түсінер және бір сөз шағатай түрікшеден, арабтан қоспаймын» [23, б.2] – деген сөздері түріктанушы ғалымдар арасында «шағатай» мен «түркі» тілі арасындағы айырмашылық, көне таным туралы түрлі пікір туғызғаны белгілі. Алайда, А.Н. Кононов Әбілғазының өз еңбегінде өзге түркі тіліндегі тарихи шығармалардан ерекшелеп алу үшін осылай сөз саптағанын дәйектеп, көп ғалымдар онымен келіскен болатын [24, 115; 25, 37; 26, 50].

Шығарманың мәтіні бір тілден екінші тілге бұрамаланбай, ала-құлаш тілде емес, бір тілде құрылу керектігі жайлы пікір айтқан ортағасыр түркі ойшылдарының бірі – Әлішер Науаи болатын. Өз заманының 340 жуық қаламгер мен сөз ұстаған шайырларының мәліметін жинаған Ә. Науаи «Мухакамат әл-луғатайн» («Екі тілділіктің қиындығы») атты еңбегінде Түркі Ұлыстарындағы көп жақсылар шығармаға өң берем деп араб, парсы сөздерін жиі қолданып қателікке ұрынатынын айтады. Онысы шешендігінен емес, түрік тілін білмейтіндігінен, тіпті көбісінің білсе де жаза алмайтындығынан. Жазғаны түркі тіліне жүйрік оқырманға өтпейтіні, оқыса әр сөзінен жүз қате, әр сөйлемінен жүз қарсылық туатынын айтып, екі тілді шығармаларды сынайды. Ол: *«Ағар икаласи тил биле айтур қабилитлари булса уз тиллари била купрак айтсалар ирди, уа иана бир тил биле азрак айтсалар ирди. Уа ағар мубāлаға қилсалар икаласи тил била тиң айтсалар бу ихтимālға хūd иул бирса булмас. Ким Турк Улусиниң хūш таб ‘лари маджмū‘и сāрт тили биле назм айтқайлар уа бил-кулл турк тили биле айтмағайлар, балке купи айталмағайлар, уа айтсалар хам сарт турк тили биле назм айтқандик фасих турк тили қашида оқуи уа уткира алмағайлар уа уқусалар хам лафзлариға иуз айб табилғай уа хар таркйблариға иуз и ‘тирād уāрид булғай»* – деп жазды [61, б.27]. Хиуа ханы Әбілғазы Баһадүр осындай ұстаныммен тарихи шығармасын араб пен парсы тілінің көп ықпалына ұшыраған «*çağatay türkisi*» және «*arabtan қошмаимун*» деп өзге тілдердің ығына жығылмай барынша түркі тілінде жазуды мақсат еткен болса керек. Оның үстіне шағатай тілінде негізінен діни шығармалар жазылғандақтан араб-парсы сөздерін жиі қолданылады. Ондағы діни терминдер, атаулар көпшілік оқырманға түсініксіз болғандықтан да «бір сөз шағатай түрікшеден қоспаймын» деп сөз саптаған сияқты.

Шағатай тілінің қалыптасуы жайлы ғылыми зерттеулерде пікірлер, тұжырымдар сан-алуан. Соның ішінде мынадай екі пікір басымдыққа ие және ғылыми тұрғыда сенімді тұжырымдалған деп білуге болады. Көп зерттеушілердің бір пікірі Шағатай тілі Қарлұқтар хандығы (766–940 жж.) орнына келген Қарахан мемлекетінде (940 – 1210 жж.) қалыптасқан қарлұқ тілінің моңғол шапқыншылығынан (1220 ж.) кейінгі жалғасы дегенге саяды. Қарахан мемлекетіндегі түркі тайпалары (қарлұқ, яғма, түргеш, ұйғыр, қыпшақ т.т.) парсы тілді халықтармен бір мәдени кеңістікте өмір сүріп, Саманидтер мемлекетіндегі парсы әдеби тілімен ықпалдасып, өз бетінше даму арнасына түскен. Ол кезеңнің үздік әдебиеттері қатарында Жүсіп Баласағұнидің «Қутадғу білігі» мен Махмұд Қашғаридің «Диуан-и луғат ат-турк» шығармалары аталады. Бұл мәселе шағатай тілі көне ұйғыр тілі ретінде А.М. Щербак [29], В.М. Насилов [30], А. von Gabain [31] еңбектерінде ашықталады.

Екінші пікір, бұл тіл бір кездері Әмудария өзенінің жоғарғы ағысындағы жерлерде мекен еткен Шығыс Иран тайпаларының тілі болған. «Арабтар бұл тайпаны Хуразм (Hvārazim) деп, ал олардың тілін хорезм тілі деп атады», дейді түрік ғалымы Нури Юже [32, б.25]. Хорезмге X-XI ғғ. Орта Азияны мекен еткен қыпшақ, печенек, оғыз сияқты түркі тайпаларының орнығып, тәжіктер мен соғдылықтардың бір мәдени кеңістікте өзара тығыз қарым-қатынаста болуы және өңірде XI-XII ғғ. этникалық және саяси тұрғыда түркілену процесі жүруі нәтижесінде түркі тілінің шығыстық (Г. Рамстед) немесе ортаазиялық (В.В. Радлов) диалектісі – қарлұқ-ұйғыр және қарлұқ-хорезм тілі орнығады. Хорезм жазба ескерткіштері ішінде қарлұқ-ұйғыр тіліндегі «Һибат әл-Хақәи'к», қарлұқ-хорезм тілінде Қожа Ахмет Иасауидің «Диуан-хикметі», Сүлеймен Бақырғанидің (1192 ж.ж.) «Хәкім ата кітабы» әдебиеттері аталады. Бұл әдебиеттерде тілдің грамматикалық жүйесі мен әдеби стандарттары, сөз тіркестері т.т. қалыптасқан деп санайды әдебиеттанушылар мен тілші мамандар. Шағатай тілі сол Хорезмдегі қалыптасқан әдеби тілдің XIV ғ. кейінгі жалғасы саналады. Бұл мәселе ғалым Э. Фазыловтың [33], А.М. Щербактың [34] т.б. авторлардың монографияларында жан-жақты талқыланады.

А.Н. Кононов «шағатайлық тілдің шығу тегін Орта Азияның қарахандық (X-XII ғғ.) және алтынордалық (XIII-XV ғғ.) кезеңдерінің ескі әдеби тілінің нормалары мен дәстүрлерінен бастау алады деп тұжырымдаған [35].

Түрік ғалымы Ф. Көпүрұлы шағатай тілінің даму кезеңін ішінара былай бөледі:

1. Қалыптасу кезеңі (XIII-XIV ғғ.);
2. Классикалық кезең алды (XV ғ. бірінші жартысы);
3. Классикалық кезеңі (XV ғ. екінші жартысы);
4. Классикалық кезең жалғасы (XVI ғ. бастап);
5. Құлдырау (çöküş) кезеңі (XVII-XIX ғғ.) [36, б.270].

Жазба деректерге мәтінтанулық зерттеулер жүргізген бірқатар отандық түркітанушылар XV ғ. әдебиеттерді «шағатай тілі әдебиеті» санауды жөн тауып, оған дейінгі XII-XIII ғғ. қарлұқ-ұйғыр, XIII-XIV ғғ. түркі әдеби тілін өткінші кезеңіне балап, жазба ескерткіштерін батыс түркі және шығыс түркі диалектісі деп қарастыруды дұрыс көрді [37; 38]. Бұл жерде отандық ғалымдар жалпы түркі жазбасына қатысты емес, қазақ тіліне жақын, Қазақстанда немесе жақын территорияларда жазылған жазба мұралар тілі төңірегіндегі айтқан пайымдары екенін атай кеткен жөн. Ә.Х. Марғұлан, Е.А. Масанов сынды ғалымдар М.Х. Жалаиридің «Жами' ат-тауарих» шығармасы тіліне қатысты шағатай-қазақ тілі атауын қолданғаны бар [27, б.25; 28, б.21-26].

Кеңес дәуіріндегі бірқатар түркітанушылар ортағасырлық әдебиеттер бір-екі халықтың ғана емес, бүкіл Орта Азияның көптеген түркі халықтарының ортақ жазба-әдеби мұрасы болғанын жиі назарға алды. Олар үлкен территорияда қолданыста болған әдеби тілді бір халықтың жекелеген жазуларымен шектеу ортағасырлық түркі жазба ескерткіштерін классификациялауға айтарлықтай кедергі болатынын жақсы түсінді. Кеңестік идеологияға құрылған ғылыми тұжырымдар мен ғылыми бағыт советтік түркітанушылардың Шағатай хан есіміне байланысты қалыптасқан атауға сақтықпен қарауға мәжбүр болды. Десе

де, Орта Азия халықтарының тарихи танымымен біте қайнасып жеткен «шағатай» сөзін ғылыми айналымнан қалдырмау үшін А.А. Боровков екі терминді синоним ретінде «Шағатай» дәуіріндегі «ескі өзбек тілі» деген жаңа компромистік ой ұсынып, хронологиялық шеңберін XIII–XVI ғғ. деп білгіледі [40, б.5; 41, б.13].

Советтік түркологияға дейін ғылыми айналымда терминдік мағынасында орныққан «шағатай» атауын ортағасырлық әдеби тілге қолданбай, принципті түрде «ескі өзбек тілі» (староузбекский) немесе «көне өзбек тілі» (древнеузбекский), «көне ұйғыр тілі» атауын беруді жөн көрген М.А. Щербак пен Е.Е. Бертельс болды. Түркі тілдеріне фонетикалық салыстырмалы зерттеулер жүргізген М.А. Щербак ескі өзбек тілін X ғ. бастап, төмендегідей кезеңдерге бөлді:

1. Бастапқы кезең (X–XIII ғғ.);
2. Екінші кезең (XIV– XVII ғғ.);
3. Үшінші кезең (XVII– XVIII ғғ.) [42, б.320-321].

Кеңес тұсындағы зерттеулерде Шағатай тілінің хронологиялық шегі ғана емес, ареалдық кеңістігі де біраз шашыраңқы болды. Шағатай тілінің ареалдық кеңістігі жауабы нақтыланбай қалған мәселе. Мысалы, Д.Г. Киекбаев «Некоторые вопросы изучения башкирских и татарских диалектов» атты мақаласында «ескі шағатай тілі» Алтын Орданың құлдырауы тұсында мемлекеттің ресми кеңсе тілі болды деген пікір білдіреді [43, б.362]. Көне өзбек тілін кең зерттеген А.М. Щербак Алтын Ордада территориясында қыпшақ-оғыз тілінде жазылған «Оғыз- нәме», «Мухаббат-нәме» әдебиеттерін «көне өзбек», «ескі ұйғыр» (X–XIII ғғ.) тілі әдебиеті мұрасы санатына қосты [44, б. 113]. Осы пікірде Э. Фазылов аталған әдебиеттерді, соның ішінде Сайф Сараидің «Гулистан бит-туркиін» де (XIV ғ.) ескі өзбек тіліндегі хорезм әдебиеті деп есептесе [45, б.6], Р. Сыздықова Қ.А. Иасауидің «Диуан-и Хикметтерінен» қыпшақ-оғыздық негіздерді көрді [56]. Оларға қарсы пікірде мақала жазған А. Зайончковский бұл ортағасырлық түркі жазба әдебиеттерді «хорезмдік-алтынорда» тілі группасына жатқызды [46, б.84]. Ал белгілі түркітанушы-ғалым Э.Н. Наджип ол мұраларды қыпшақ-оғыз тіліне жатқызып, Алтын Ордалық әдебиеттің үздік үлгілері деп дәлелдеген еді [47, б.17]. Академик І. Кеңесбаев Э.Н. Наджипті «ортағасыр мұралары жайлы тың концепция ұсынған ғалым» деп бағалап, «Алтын Орда ескерткіштері», «Мәмлүк ескерткіштері» деп аталып жүрген бұл әдебиеттерде әсіресе, сөздіктерде негізінен көтерілген тіл қыпшақ тілі болғандықтан оларға «қыпшақ-оғыз тілі» деп атаудан гөрі «қыпшақ тілінің ескерткіштері» деп таныған жөн деген ұсыныс айтады [48, б.17].

Түркология ғылымы біршама жанданған Кеңестік кезең тұсында түркі тілдерінің тарихы мен олардың тарихи диалектологиясы сияқты маңызды мәселелер жазба мұралар мәтінімен зерттелсе де, шағатайлық әдебиеттердің ғылыми жүйелік және ғылыми тілдік талдауы әлі күнге дейін толық аяқталмай қалды. Ғалымдар түркітануда «Шағатай тілі» көптен бері пайдаланып келе жатса да, термин ретінде тілге қатысты қолдану, пайдаланудағы әдістер, хронологиялық тұрғыдан нақтылау, мағыналық түсіндіру, әлі де болса бірізділікке түсе қоймағынын айтады. Кезінде «турок» пен «тюрок» атауларының

ара жігін ашуды ұсынған және ғылыми айналымға енгізген П. Мелиоранский «Шағатай» терминнің көмескілігін және түркітанушылардың түркі әдеби тілді жіктеулері уақытша әрі шартты екенін айта келіп, барлық шағатай әдебиеттерінің мәтіндері аударылып, толық зерттеулер жүргізілгенде оларды әлі де біршама ғылыми жүйеге келтіруге болады деп санаған еді [49, б.161]. Одан бері шағатай тіліндегі жазба жәдігерлерінің текстологиялық зерттелуіне Ғ. Айдаров, Ә. Құрышжанов, Р. Сыздықова, Ә. Ибатов, А. Қырубаева, Ж. Төлебаева сынды отандық ғалымдар мен орыс ғалымдары А. Самойлович, Е. Березин, Э.Н. Наджип және Фитрат, Е.Р. Рустамов секілді өзбек ғалымдары мен Ф. Көпүрұлы, К. Ераслан, Х. Ертайлан, И.С. Шағатай секілді түрік ғалымдарының, Росс Денисон, Х. Вамбери, К. сэр Герард, Б.В. Норик т.б. батысеуропалық зерттеушілердің көп еңбек сіңіргендерін атауға болады.

Ұзақ жылдар бойы жалғасып келе жатқан түркологиялық зерттеулерді топтай келіп, бірқатар тұжырымдар жасауға болады. Диссертациялық зерттеуде шағатай тілі әдебиеттері шартты түрде үш кезеңге бөліп қарастырылды:

1) Классикалық алдындағы бастапқы кезең әдебиеттері (XII–XV ғ. бірінші жартысына дейін);

2) Классикалық кезең (XV ғ. екінші жартысынан – XVII ғ. соңына дейін);

3) Классикалық соңғы кезең (XVIII ғ. басы – XIX ғ. соңы).

Диссертациялық зерттеу барысында әр кезеңдегі шағатай тіліндегі әдебиеттердің заманына сай тақырыптық, жанрлық, көркемдік ерекшеліктері болғаны аңғарылды.

Ғалымдар арасында классикалық алдындағы кезеңдегі (XII–XV ғғ. I-жартысына дейінгі) әдебиеттер өкілдері ретінде Иасауи, Бақырғани, Сақақи, Маулана Лутфи, Ата’и, Ходжанди, Сейіт Ахмед Мырза, Хайдар Хорезми, Муқими, Иусуф Амири, Иақини аталып, ол шайырлардың шығармалары өз заманындағы шоқтығы биік шығармалар деп бағаланады. Осы кезеңдегі шағатай әдебиеті деп аталатын нұсқаларына көз жүгіртсек, тақырыптық тұрғыдан сан алуан болды деп айту қиын және бірлі-екілі ғылыми, тарихи-шежірелік еңбек болмаса, басым көпшілігі діни-әдеби жанрда «нәсір» (проза) және «диуан» деп аталатын өлең жинақтары түрінде жеткен. Басты тақырыптарындағы арқау – дін, адамгершілік, рухани құндылықтар, ізгілік, Құдайға деген махаббат, отан сүйгіштік мәселелері. Осы ерекшелікті байқаған болса керек, көрнекті ғалым Ахмет Байтұрсынов «Әдебиет танытқыш» деген еңбегінде көне жазба әдебиетті діндар (діншіл) және ділмар (тілшең) әдебиет деп екіге бөледі [50]. А. Байтұрсыновтың бұлай жіктеуі бізге аталған кезеңдегі әдебиеттерді шартты түрде екі топқа: «диуан» және «нәсір» үлгісіндегі әдебиеттер деп қарастыруға үлкен мүмкіндік береді.

Классикалық алдындағы кезеңде XII–XV ғғ. ортағасырлық түркілер социумы исламдану үрдісі, араб-парсы, парсы-түркі мәдениеттерінің ықпалдасуы, моңғол шапқыншылығы, дін мен дәстүрлердің түйісуі, отырықшылық мен көшпенділік өмір салттарының тоғысуы сияқты күрделі саяси-мәдени құбылыстар мен қоғамдық-әлеуметтік өзгерістерді кешіп жатты. Оның бәрі сол кезеңнің әдебиетіне өзіндік рең бергені, тақырыбы мен мазмұнына әсер еткені анық. Ортағасырларда жетекші рөл атқарған ислам дінінің мәдениеті

аясында дүниеге келген діни-әдеби шығармалардың ғылыми зерттеулерде тақырыптық-мазмұндық тұрғыдан «мұсылмандық әдебиет», «сопылық әдебиет», «ғашықтық әдебиет», жазылу ортасына қарай «сарай әдебиеті», «таккия әдебиеті», жанрлық тұрғыдан «қасида», «трактат» (рисала), «агиография» (тазкират) т.т. деп аталатыны бар. Бұл тұрғыдан келгенде зерттеулерде «диуан» сөзі тілдік мағынасында жинақтарға ғана қолданылады.

Шығарманың бітім-болмысын саралау сыртқы композиция элементтерін екшеуден және туынды атауына мән беру керектігінен басталатыны белгілі. Әдебиеттерді түгел зерттеу тақырыбының негізгі мақсаты болмағандақтан, өлең жолдармен жазылған әдеби жәдігерліктер «Диуан» үлгісіндегі әдебиет деп бір топта қарастырылды және «диуан» сөзі термин ретінде емес, атау ретінде алынды. Десе де, белгілі шығыстанушы Өтеген Күмісбаев оған термин ретінде мынадай анықтама берген еді: «Диуан – классикалық түркі тілдес поэзияда қолжазба күйінде келетін жинақ. Бір немесе бірнеше автордың шығармаларын қамтиды. Диуандағы шығармалар жанр бойынша немесе алфавиттік тәртіппен орналасады. Диуанға негізінен көлемі шағын көркем шығармалар кірген» [51, б.130]. Бұл анықтамада көрсетілген ерекшеліктер біз шолып қарастыратын Иасауи, Лутфи, Ата'и, Муқими, Сақақи т.б. диуандарына сай келеді.

Ортағасырлық әдеби жәдігерлердің ішінде ең көп зерттелгені – Қожа Ахмет Иасауидің (562/1166 ж.қ.) «Диуан-и Хикметі». Иасауидің шығармаларын зерттеушілер оны түркі әдебиетіне жаңа сарын әкелген ақын ретінде бағалады. Отандық зерттеушілер Иасауи хикметтерінің құрылымы, жанрлық сипаты мен көркемдік ерекшеліктерімен қатар, оның «Диуан-и Хикмет» аталу сырына да үңілген. Ортағасырлық шайырлар шығармаларына ат қоярда жоғары талғампаздық танытатыны және шығармасын неге олай атағанын дәйектейтіні бар. Әдебиеттанушы Т. Есембеков «шығарманың бет-бейнесін айқындайтын нәрсе – аталуы, ол жазушы идеясынан хабар беретін, туындының жанрын, стилін анықтайтын мағлұмат береді» деп орынды байқаған [52, б.52). Ортағасырлық әдебиетте қалыптасқан дәстүр бойынша Қожа Ахмет Иасауи өзі өлеңдеріне «Дәфтәр әс-сәни» деп ат қойған, кейін неге «Диуан-и хикмет» аталғаны Р. Сыздықова [53], Д. Кенжетай [54], А. Әдірасылқызы [55] еңбектерінде қаралады.

Түркі тіліндегі жазба деректерде «хикмет» ұғымы Иасауидің немере інісі Сафи ад-дин Орын Қойлақидың «Насаб-нәме» атты шежіресінде кездеседі. Мәуереннаһрге дін тарата келген Ысқақ баб пен оның серіктерінің миссионерлік қызметі және ұрпақтары шежіресі тарқатылатын «Насаб-нәмеде» мынадай жолдар бар: «*Исхақ баб ('алайһир-рахма) бірла бес тубба таби 'ин ерді. Бириниң аты Қаффал ерди. Қаффални Чач елинда қойдилар, 55 миң халаиққа 'илму хикмат йад бердиләр*», енді бір жерде «... *уа тағи тубба ат-таби 'инни Сайрамда қойдилар. Аниң аты Қойалиқ ата ерди. Ол 'азиз Сайрамда 45 йыл 'илму хикмат айди*» [57, бб.6-27]. «Насаб-нәмедегі» «*хикмат йад бердиләр*», «*хикмат айди*» семантикасына үңілсек, дін таратушылардың уағыз-насихатына қатысты «дін үйретті», «шарифат айтты» секілді мағынада ғана емес, «хикмет ілімін үйретті», «хикмет ғылымын жайды» деген белгілі бір ілім аты ретінде қолданылған. Шежіреде автор «хикмет» ұғымына ерекше мән беріп, Ысқақ баб пен оның серіктері түркі жұртына исламның шарифат жосығын ғана емес, одан әлдеқайда

терең, мағыналы, бәлкі тариқат ілімін әкелгенін танытуды көздеген. Зерттеушілер Қожа Ахмет Иасауи шығармашылығының елеулі ерекшелігі исламның маңызды өзегін мазмұны күрделі, көп қырлы хикметтермен жеткізуінде деп білді. Кейінгі ізбасарлары (Хәкім ата, Сейіт ата, Мұхаммед Данышманд, Сейіт Ахмет т.б.) «диуан» (жинақ) атын беруінде бірінші кезекте осы жағдайды назарда ұстаса керек. Жалпы хикмет ілімі туралы түсінік, соған жақын таным түркі ойшылдарының ебектерінде де қылаң береді. Әбу Насыр әл-Фарабидің еңбектерінде «хикма иләһийа» (Құдайдың хикметі), Жүсіп Баласағұни дастанында «Құтадғу білік» («Құт әкелуші ілім») түрінде көрініс тапқан. Орталық Азия сопылық мектептерін зерттеуші, неміс исламтанушысы Б. Радтке Ибраһим Адхам, Шақиқ Балхи, Абу Бакр әл-Уаррақ, Мухаммад б. әл-Фазл, Зун-нун Мысри, т.с.с. танымал сопыларға X–XI ғ. әдебиеттерінде «суфи» сөзін қолдану орнықса да, жекеше түрде «хаким», көпше түрде «хукама» сөзі қолданғанын жаза келіп, олардың «хикма», яғни неоплатондық-гностикалық ілім жақтаушы сопылар екенін нақтылау мақсатына жұмсалған деп санайды [58, бб.543–544]. Иасауитанушы, философия ғылымдарының докторы Д. Кенжетай еңбегінде бұл ұғымның мәнін былайша таратады: «Хикмет» сөзі (арабша) тілдік тұрғыдан алғанымызда «ақыл», «парасатты сөз», «дін ілімі», «ең шынайы ілім арқылы ең шынайы болмысты (Тәңірді) тану» деген мағыналарды білдіреді... Сонымен қатар хикмет – Құранның мазмұны мен мәні, яғни Құдайлық аянның өзегі болып табылады» [54, б.19].

Жоғарыда жазған ақындар ішінде зерттеу нысанымыздағы «Хадйқат әл-‘арифйн» авторы Исхақ Қожаның інісі, Исмағил Ата әл-Қазығұртидің он сегіз ұлының бірі – Ата’и әл-Балхидің шығармасына және оның зерттелуіне арнайы тоқталуға болады. Ата’и А.Науаидің «Маджалис ан-нафа’ис» энциклопедиялық еңбегінде ақын «дәруіштік өмірге бейім, хош мінезді, қарапайым кісі. Түркі тілді еді. Оның өлеңдері түркі халықтарының арасында кең жайылған» деп сипатталады [59, б.34]. Ата’и замандасы Лутфи, Сақақи секілді жырларына ғашықтықты арқау еткен. А.Науаи еңбегінде Ата’иді өлең өлшемдерін аса қатаң сақтамайтын ақын қатарында санайды, десе де, оның суреткерлік шеберлігін көрсету үшін мына бір жолдарын келтіреді: «*Ol sanem kim su kirağida peri dik olturur, Gayeti nazüklükiden su bile yunsa bulur*» («Ол қай сұлу су жағасында перідейін отырған, Нәзіктігі бір жұтым судай жұтылған» Аударған Тұяқбаев).

Түркітанушы Н.Ж. Екманның пайымдауынша ақын XIV ғасырдың II-жартысында Балхта дүниеге келген, Ұлықбектің ұлы Абдуллатиф ханның Самарқандтағы сарайында жасаған шайыр [60, бб.314–315]. Ал шағатай тілінде жазған шайырлар өлеңдерін кең зерттеген Кемал Ераслан Ата’и шығармаларында Ұлықбек (1441 ж.қ.б.), оның ұлдары Абдуллатиф ханның (1450 ж.қ.б.), Шахрух (1447 ж.қ.б.), Байсұңқар (1433 ж.қ.б.) мырзалардың аттары кездесетініне қарап, ақын XV ғ. бірінші жартысында өмір сүрген деген болжам жасайды [62, б.119].

Шайхзаде Ата’и ақынның Санкт-Петербургте сақталған қолжазба нұсқасынан (ИВ АН СССР инв. № В 2456) бірқатар өлеңдерін «Чагатайской поэт XIV века Ата’и» деген мақаласында 17 ғазәлін зерттеп оқырман қауымға алғаш ұсынған А. Самойлович болды. Ол ақын өлеңдері өлшемін Жүсіп Хас Хаджиб,

Лутфи, Бабур өлеңдерімен салыстыра отырып қарастырады. Ақын өлеңдеріндегі бірқатар архаизмдердің («аджун» – әлем, «уш» – осы, «өкүш» – көп, «идку» – ізгі, «адақ» - аяқ, «тауар» - мүлік т.б.) М. Қаршари, Жүсіп Хас Хаджиб, Рабғузи еңбектерінде сол мағынасында кездесетінін көрсетеді [63, б. 259-267].

Орта Азия шайырларының әдебиеті мен ақындық шеберліктері өз замандастары тарапынан сараланып, сыналып, талқыланып, олардың қысқа биографиясы хатталып отырған. Сол сыншылардың, ақын шығармашылықтарын хаттаушылардың қатарында – «Фунун әл-балаға» авторы Шайх Ахмад ибн Худойдад ат-Тарази мен «Маджалис ан-нафа'ис» авторы, мемлекеттік қайраткер, ойшыл-ақын Мир Әлішер Науаи, «Тазкират аш-шу'ара» авторы Даулатшах ас-Самарқанди болды. Бұл авторлар шығармаларын XV ғ. «нәсір» (қарасөз) үлгісінде шағатай тілінде жазды. Шайх Ахмад ат-Тарази «Фунун әл-балаға» шағармасын 1436–1437 жж. жазып, Мауреннахр билеушісі, танымал ғалым, қайраткер Ұлықбек мырзаның құрметіне арнады. Тараздық ғалым-тілші, әдебиеттанушы Шайх Ахмад ибн Худойдад еңбегі өзбекстандық филология ғылымдарының докторы Б. Хасанов тарапынан АҚШ-тағы кітапхана қорындағы қолжазба фотофаксимелесі бойынша мәтінтанулық, лексикологиялық тұрғысынан жақсы зерттелді. Ғалым шығарманы Орта Азия түркі әдебиетінде көп қолданылған және кең тараған өлең өлшемі – аруз туралы түрік тілінде алғаш жазылған ғылыми трактат деп бағалады [64]. Б. Хасановтың бұл еңбегі әдебиеттанушыларға парсы-тәжік әдебиеті мен шағатай әдебиетін, *джузф* (дыбыстық буын бірліктері), *рукн* (тірек сөздер), *зихаф* (тірек сөздердің өзгеруі), *бахр* (поэтикалық өлшем), *уэзи* (өлең өлшемі), *да'ура* (өлең қайырымдары) секілді әдеби терминдерін, екі әдебиет арасындағы өлшемдер ерекшеліктерін өзара салыстыруға үлкен мүмкіндік береді. Әсіресе, Әмір Темір мен ел билеген ұрпақтары сарайларында дүниеге келген қаншама ғылыми-әдеби жәдігерлер; Хожандидің «Лутфат-намасы», Иусуф Амиридін «Дах-намасы», Сейіт Ахметтің «Та'ашуқ-намасы» мен «Хақиқат-намасы», Сейіт Қасимидің «Садақат-намасы», Хайдар Хорезмидің «Гулшāн әл-асрāры», Иақинидің «Ук уа Йай» туындылары хан сарайларында туындаған «сарай әдебиеттері» туралы мағлұматтарды толықтырады. Лутфидің бүгінге жеткен түркі тіліндегі төрт мадақ қасидасы белгілі, соның бәрі темуридтерге арналған: біреуі Шахрух Мырзаға (1377–1447), екеуі Байсұңқар Мырзаға (1397–1433), тағы бірі Рукн ад-дин Ала' ад-даула (1439–1460) мырзаға бағышталғаны белгілі.

«Фунун әл-балағада» шағатайлық ірі шайыр Мәулана Сақақи әс-Сайрани (سیرانی) ныспысы айтылады. Сайран Шағатай ұлысының ірі қалаларының бірі, Қайду ханның кезінде тенге соғылған (1271–1301 жж.), ертеректе Исфиджаб деп аталған. Алайда, кейінгі зерттеушілер оның ныспысын Сайрани емес, Сабрани (سبرانی) деп оқылуы мүмкін деген долбарлар айтылып жүр [65, б.16]. Сақақидің «Фунун әл-балағада» шығармалар қатары толығып, бүгінде 13 дастаны, 60 аса газалы белгілі болған. Оның шығармалары ӨзР ҒА ШҚО қорында сақталған (Инв.№7685/3). Зерттеулерде Сайрандық Маулана Сақақидің артында мол мұра қалдырған қаламгер екені айтылады.

Ғалым А. Байтұрсынов «Діндар дәуірдің» жазу әдебиеті түрлерін қисса, хикаят, насихат, мінәжат деп жіктей келе, хикаят жанрына төмендегідей

анықтама береді: «Діндар дәуірдің өнеге үшін шығарған әңгімелері хикаят деп аталған. Хикаят дін үйрету ғана мақсатпен шығарған сөздер емес. Діннен басқа жағынан да өнеге көрсету үшін айтылады. Сондықтан хикаят тақырыбы түрлі-түрлі болады» [50, бб.265-266]. Осындай «діндар» шығармалардың қатарында бірнеше хикаялардан тұратын «Хакім Ата кітабына» тоқтала кетуге болады.

«Хакім Ата кітабы» – Сүлеймен Бақырғанидың (Хәкім ата, 1186 ж.қ.) өмірі жайлы бірден-бір дерек беретіндігімен және ортағасырлық жазба әдебиеттің, соның ішінде хикаят жанрының жарқын үлгісі болып табылатындығымен құнды. Бұл шығарманы ғалым К. Залеман «Легенда про Хаким-ата» атты көлемді мақаласында мәтіні мен орыс тіліндегі аудармасын жариялап ғылыми айналымға енгізеді [66]. К. Залеман зерттеуіндегі мәтінмен танысқан қазақ әдебиет зерттеушісі Әуелбек Қоңыратбаев Өскемен қаласында шығатын «Алтай большевигі» газетінде «Сүлеймен Бақырғани» деген ғылыми мақаласын жариялап, қара сөзбен жазылған «Хакім Ата кітабын» роман жанрына жатқыза отырып, XII ғасырдағы Орта Азия түріктерінің жазба тілінің ерекшеліктерін білу тұрғысынан бұл кітаптың тарихи және көркемдік мәнін жоғары бағалайды [67].

Белгілі ғалым Х. Сүйіншәлиев С. Демидовтың Хакім Ата Хорезмнің солтүстігіне орналасқан Бақырған деген мекеннен шыққан деген мәліметтерін қолдай келе, Сүлейменнің қоңырат елінен шыққандығын, Қаратау мен Сыр өлкесінде туып-өскендігін жазады [68, б.147].

Ғалым Шәмсиябану Сәтбаева «Шоқан Уәлиханов – филолог» деген кітабында: «Ш.Ш. Уәлиханов қыпшақтардан шыққан хорезмдік Хәкім Атаның 523 (мұсылмандық хижра жыл санауымен көрсетілген бұл дата 1128-29 жылдарға сәйкеседі) жылы дүниеден өткендігін күнделіктерінің бірінде жазып қалдырған», – деген мағлұматты келтіреді [69, б.90].

Түркілік сопылық-дидактикалық сарындағы әдебиеттің негізін қалаушылардың бірі саналатын Сүлеймен Бақырғанның (Хакім ата) «диуан» үлгісіндегі бір шығармасы – «Бақырғани кітабы».

Ақынның хикмет-жырлары кезінде қазақ ақын-жыраулары поэзиясында кеңінен тараған ақыл-өсиет айту сарынындағы жыр-толғау үлгісімен үндес болып келеді. Ақынның бұл жыр жинағы отандық әдебиеттерде ортағасырлық қазақ әдебиетінің бір мұрасы деп бағаланады.

Маша'ихлар сараси, Шайхим – Ахмад Иассавий.

Қарғиғани қишлаған, Сунқор, лачин ушлаган.

Сансиз мурид башлаган, Шайхим – Ахмад Иасауи – деп жырлаған Хәкім Ата жырлары «Бақырғани кітабы» кітабында жинақталған. Ақын мұрасы Қазан, Ташкент және Стамбул қалалары баспаларынан «Бақырғани кітабы» деген атпен бірнеше рет (1846, 1877, 1882, 1898 жж.) басылып шықты. Бес бөлімнен тұратын «Бақырғани кітабының» басты идеясы – оқырманын ізгілікке, имандылыққа, рухани тазалыққа үндеу.

Шағатай тіліндегі «нәсір» үлгісінде алғашқы жазылған діни шығармалар ішінде ең алдымен шамамен XII ғ. аяғында жазылған авторы беймәлім Құран Тафсирі аталады. Оны А.К. Боровков жан-жақты қарастырып, мәтіндік талдау жасап, сөздігін құрап, тілдік бірліктерін зерттеген болатын [70].

Одан кейін түркілік сопылық әдебиеттің негізін салған Қожа Ахмет Иасауидің «Диуан-и хикметінен» өзге қара сөзбен жазылған «нәсір» үлгісіндегі бірнеше шығармалары барлығы белгілі. Алайда, олардың арасынан «Пақыр-нәме» мен «Дар адаб-и тарйқат» («Тарикат әдебінде») атты шығармалары бүгінде мәлім. Сопылықтың үлкен-үлкен төрт жолын: шарифат, тарикат, мағрифат, ақиқат мәселелерін түсіндіріп және сопылық, дәруіштік, шайықтық, пірлік, ишандық, ұстаздық дәрежелері мен сопының қырық мақамын жан-жақты ашықтаған бұл шығармалардың мәтіні аударылып С. Молдақанағатұлы [71], К.Ераслан [72], Н.Тосун [73] тарапынан дінтанулық, философиялық тұрғыдан аз-кем зерттелді. Ал авторлығы Қожа Ахмет Иасауи деп көрсетілген «Фатауа-и танбйх» («Пәтуалар көрсеткіші») және «Танбйх ад-даллйн» («Адасқандарға ескерту») сынды шығармаларының бізге әзірге аты ғана белгілі.

«Пақыр-нәме» және «Дар адаб-и тарйқат» трактаттары сияқты моральдік-этикалық жанрдағы прозалық еңбек жазған Қ.А. Иасауи ізбасарларының бірі – Сопы Мұхаммед Данишманд аз-Зарнуқи болды. Оның жазған «Мир’āt әл-кулұб» («Көңілдің көзі») атты шығармасы отандық және шетелдік зерттеушілер тарапынан 1991 жылдан бастап жан-жақты қарастырыла бастады. Өзр ҰҒА ШҚО мен Швециядағы Упсала Университеті кітапханасында сақталған екі қолжазбасы негізінде алғаш зерттеп, ғылыми ортаға ұсынған Орта Азия сопылық мектептерін зерттеуші-ғалым Неждет Тосун болды [74]. Кейін сол кісінің зерттеулері негізінде «Мир’āt әл-кулұб» мәтінін қазақ тіліне аударған ф.ғ.д. Досай Кенжетай [75].

Бұл шығармасында автор негізінен шарифат, мағрифат, тарикат, ақиқат мәселелерін өте мұқияттылықпен талдап шығады. Мұхаммед Данышманд «Мир’āt әл-кулұб» («Көңілдің көзі») аталуының себебін шығарманың ішкі мазмұнымен байланысты түсіндіреді: «*Ammā bu risaleniñ kitabet қылғанynyñ sebebi ol erdi kim, күnlerde bir күn tamam sufiler subh u şam balki ‘alaad-dauām zikr halkasida mustakīm erdilar. Hazrat-i Sultānga ‘arz қылдылар: Şaihlik ua murīdlik bābida ua taқы bu [159a] silsīla-i ‘azīmniñ sulūk ua tarīkasydin ҳabar bersañiz kim sizdin soñahl-i tarīkalarға iādгār kalғai. Andin soñ burisālani Mir’āt al-қulūb at қoiuldyia ‘ni көñüllerni көzгүsi. Ua har kim irsa көzгүgebaқsa өзini көrer ua taқы ayina-i гаib bolsa aniham көrer. Bas har kim irsa bu kitābni oқusa taқы өз ‘aibyni көrsaua bilsa, aniñ tadārikide bolup tauba ve istiғfār birla bihūdbolsa, ümid ol kim Allahu Ta ‘āla ol ‘aib ua ol taқsiryñ ‘afūkylғai. Ua har sālिक kim bu risālani oқusa ua ya oқumyşdin eşitip ‘amal қylsa көñül көzгүsi aқsa ua onsekiz miñ ‘ālamdaғы ‘acā ‘ib uaғarā ‘iblarni muşāhada қylsa uaқiyamatda amannāua saddaқnā laka iā zā al-calāli ua bi-cudika didarin көrse hiç ‘acīb uaғarīb bolmaғai.*» (76, Б. 159a-b). Автор шығарма атында көрсетілгендей, оқырмандарын өзін-өзі тәрбиелеуге, рухани шыңдауға шақырады. Сол жолда ұстазға қалай мүрит болу керектігін түсіндіреді. Сафи ад-дин Орын Қойлакидің «Насаб-намасындағы» (XIV ғ.) ақпаратына сәйкес, Мухаммад Данышманд Қожа Ахмет Иасауидің жақын серіктерінің бірі болған. Ол ұстазы секілді жерасты қилуетке қырық рет кіріп, кемелдікке жеткен. Ұстазының рұқсатымен Отырар қаласына барып, мектеп ұстаған, халыққа қырық жыл бойы «хикмет» үйреткен. Жетпіс жыл Қызыр атамен сұхбат құрған. Бір хикаяда Ахмет Иасауи Мұхаммед Данышмандты сондай жақын шәкірт тұтты, әр аптада жұма намазын орындау үшін Мысырға сапар шегетін құпия сырды ашқан,

тіпті оны бір рет сондай бір сапарына бірге алып та кеткен [77, б.68b]. Зерттеушілер бұл шығарманы өзге иасауилік әдебиеттерде кездесе бермейтін, әлі де болса ғылымда беймәлім Садр Ата трактаты секілді алғашқы кезеңдеріндегі Иасауи ілімін жеткізген ең көне жәдігер деп бағалады [74, б.48; 78, б.10]. Айта кету керек, Алматыдағы Ұлттық кітапхана қорында (инв.№1622-38/335) сыртында «Қожа Ахмет Иасауидің рисаласы» деп, енді бір жерінде «Мир’āt әл-қулұб» деп көрсетілген аты нақтыланбаған қолжазба сақтаулы.

Ортағасырлық түркі жазба жәдігерлер қатарында Рабғузидің «Қисас әл-анбийа’» («Пайғамбарлар қиссасы»), авторы белгісіз «Мифтах әл-‘адл» («Әділдік кілті») секілді тарихи-шежірелік шығармалары бар. Солардың ішінде классикалық алдындағы кезеңге жататын Қазақстан территориясында жазылған тарихи жәдігер – «Насаб-намә».

Ислам дінінің Түркістан жеріне қалай және қашан келгені, қай жерге таралғаны жайлы тың деректер беретін «Насаб-намә» авторы – иасауилік сопылық мектеп өкілдерінің бірі, Түркістан өңірінде жасаған Сафи ад-дин Урун Қойлақи (XIV ғ.). Бұл тарихи-шежірелік шығарма түрлі редакциямен, бірнеше нұсқаларда жеткен. Оны алғаш ғылыми айналымға енгізген, зерттеуді шындап қолға алған американдық ғалым Д. ДеУис оны тарихи шығарма ретінде бағалаудан бұрын, ресми құжаттар жинағы деп баға берген болатын. Расында, бірнеше «Насаб-намә» қолжазбаларында хан мен билердің, қази мен мүфтилердің басқан мөрлері бар. Мауреннаһрға дін тарата келген үш басты діни тұлға: Ысқақ Баб, ‘Адб ар-Рахим Баб, ‘Абд әл-Жалил Баб тарихы мен олардың ұрпақтары шежіресі өңірдің тарихымен, саяси-қоғамдық өмірімен байланыстырыла баяндалуымен көп зерттеушілердің қызығушылығын оятқан. Белгілі дін тарихын зерттеуші отандық және шетелдік белгілі ғалымдар Қазақстан территориясында сақталған XIX–XX ғғ. түркі, парсы тілдеріндегі 24 қолжазба «Насаб-намә» нұсқаларын жинақтап жариялады [79]. Қолжазба мәтіндері «Насаб-намәнің» XV–XVI ғғ. алғашқы редакциялауға ұшырағандарын керсеткен. Ғалымдардың бірлесіп шығарған бұл басылымында әр қолжазба тиянақты зерттеліп, сыни мәтіндерімен басылып шықты. «Насаб-намә» ислам тарихынан ғана емес, түркілер арасында қалыптасқан *қожа, сейіт, шайх, шайх-заде, амир-заде, худауанд-зада, ишан, махзум, баб, ата* секілді діни таптардың қалай, қашан шыққанын, олардың кім болған да аңғартатын этнографиялық мәліметтерге де бай. Зерттеуге алған «Хадйқат әл-‘әрифйн» шығармасының авторы Исхақ Қожаның арғы аталары Исхақ бабтан тарайтынын осы «Насаб-намә» шығармасынан анықталады. Аталмыш тарихи-шежіренің бір нұсқасы «Хадйқат әл-‘әрифйн» қосымшасы (*зайл*) ретінде бірнеше қолжазба кітаптарында мәтін соңында тіркелген. Олар зерттеушілер еңбектерінде «Хадйқат Насаб-намелары» деп аталады.

XV ғ. екінші жартысынан бастау алатын шағатай тілінің классикалық кезеңіндегі әдебиеттер Хусейн Байқара, Алишер Науаи, Хамиди, Убайди, Омар хан, Мухаммад Салих, Меджлиси, Бабыр, Байрам Қажы секілді хан сарайы билеушілері мен қызметкерлеріне тиесілі болды. Бұл кезеңдегі шығармалар зерттеушілердің шағатай тіліне деген қызығушылығын арттырған үздік туындылар саналады. Аталған кезеңде шағатай тіліндегі әдебиеттер жанрлық,

тақырыптық тұрғыдан сан алуан болды, сонымен қатар аударма әдебиеттерде көбейді. Темуридтік, кейін Шайбандық сарай билешілері өз заманындағы озық туындыларды араб, парсы тілдерінен шағатай тіліне аудартып, үнемі қолғабыс жасап отырған. Әсіресе, шайбандықтар билігі тұсында шағатай тіліне бірнеше тарихи шығармалармаударылғаны белгілі. Шайбандық билеуші Көшім хан белгілі араб жылнамашысы Абу Джа’фар Мухаммад ибн Джарир ибн Иазид ат-Табаридің (839-923) «Тарїх ар-русұл уа әл-мулұк» («Пайғамбарлар мен патшалар тарихы», басқа атауы – «Тарих ат-Табари») көлемді шығармасын сарай диуаншысы Уахид Балхиге аудартқаны мәлім. Уахиди Балхи ат-Табаридің шығармасын 915-916 жж. жазылған арабша түпнұсқасынан емес, жылнамашысы Абу ‘Али Мухаммад Бал’амидің 963 ж. Саманид әмірі I Мансур бин Нухтың әмірімен парсыша аударған, шығыс әдебиеттерінде «Тарих-и Бал’ами» деп танылып кеткен шығармадан аударлады. Аудармасын 1521-1522 жж. аралығында тамамдап, Көшім ханның (1452–1530) кенже ұлы Абдулатиф сұлтанға (1495–1551) сыйлайды (...*Нақан ал-а‘зам һән ал-му‘аззам һәнлар һәни Кучкунји Һанниң – һаллада>Allahu mulkahu – kichik oğly nur-i hadīka-yi һиләfat nur-ı һадīka-yi sultanat cihan bostāniniң güli ve һән chamaniniң бүlbүly зарәfet бағиniң nāzuk nihāli luṭafat djaūyiniң zulāli faṣāhat malikiniң dānā hakīmi fuḳāhat ṣahriniң ṣāhib kamal djihān iklīminiң amn ua amāni ‘adālat ahliniң Naūṣiruāni saḥāuat bahriniң dar-i hoṣ ābi uruṣ maidānynuң ṣāhib-қыrāni ṣah-zāde-i ‘ālamiyān ahsan ua ansab-i djihan қāyim-i maқām-i Sulaimān dārā-yi zamān-i Isikander daurān-ı Rustam dastān-i ṣāh-i ‘ālī-ṣān ‘Abdu al-Laṭif Sultān – һаллада>Allahu mulkahu ua sultānahu ua afāda ‘ala al-‘ālamīn birrahu ua ihsānahu taklīf қылды kim kiṣi bolғay kim bu kitābni Türkī қылғai. Bu һақīr al-dā‘i kitāb-dār Uāhid-i Balḥi Тағри ta‘ālānyuң таufīky bilan anbiyā’ ua auliyā’nyuң imdādi bilan ua ‘azīzlarniң himmati bilan barchadin isti‘ānat tilap һidmat kamarin jānni bilga baғlap jadd ua djuhd bilan bu kitābni Türkī қилды... [80, б.1b-2a]. Шығармада: «Tāriḥ tokuz yüz yigirmi yetti zil-һicca айығаça bu kitāb fārisi erdi ua bu zamānaniң pādṣāhlarynuң tab‘i Türkīğa māyil köprek erdi» [80, б.2a] – деп аударма авторы өз кезеңінде хандардың түркі тіліне пейілдері басым болғанын жазады.*

Сондай-ақ, Көшкінші хан (1510-130 жж. билік құрды) Шараф ад-дин ‘Али Иазидің «Зафар-нәме» («Жеңіс жылнамасы») атты Әмір Темір әулетіне арнап жазған (1425 ж.) тарихи шығармасын «*тәжіктер пайдасын көргенмен, түркі халықтарына пайдасы жоқ, оны түркі тіліне аудару керек*» деп, Мухаммад ‘Али ибн Даруиш ‘Али Бухариге (1519 ж.) шағатай тіліне аудартқан болатын [81, б.13]. Көшкінші сұлтан қаза болғанның кейін оның орнын басқан (1530 ж.) үлкен ұлы Абу Саид сұлтан да әкесі сияқты хан сарайына ғалымдар мен шайырларды тартқан. Оның қазасынан кейін билікке келген (1533 ж.) Көшкінші сұлтанның кенже ұлы Абдулатиф-хан да ғалымдар мен шайырларға құрметі зор, әдебиетке, ғылымға, өнерге өте жақын болған, Хуш деген лақаб атымен ара кідік шайыр жазатын ақындығы бар сұлтан ретінде тарихта қалды.

Бұл кезеңде шағатай тілінде бірнеше медициналық трактаттар дүниеге келген. Ортағасырларда Мәуереннаһрда жазылған медициналық трактаттар дәстүрлі түрде араб не парсы тілінде жазылып келгені белгілі. Алайда, XVI ғасырдан бастап Орталық Азия хандықтарында медициналық трактаттар хан

сарайлары мен кеңселерінде шағатай тілінде жазыла бастайды. Белгілі тарихшы-жылнамашы, шайбандық Хиуа ханы Әбілғазы Баһадүр хан (1606–1664) емшілікке қызыққаны, 1643-1663 жж. аралығында «Манәфи’ әл-инсән» («Адам пайдасы») атты медициналық трактат жазғаны белгілі. Аштарханидтік билеуші Сайид Субханқули Баһадүрхан (1680–1702) кезінде «Табйблік китәбі» (А. Вамберидің берген шартты атауы, екінші бір атауы «Хуләсат әл-Хукамә»), «Ихйә’ ат-тибб Субхәнй» («Субхан[қули]медицинасының жандануы»), «Рисәла шифә-и абдән» («Дене емінің тарктаты») атты трактаттар жазылған.

Шағатай тіліндегі медициналық шығармалардың өнімді жазылған кезеңі XVII–XVIII ғасырларға келеді. XVIII ғасырда шағатай тілінде Мұрат-бек Елі Испиджаби 1150/1737 ж. «Ағрәз Тиббийа» атты энциклопедиялық шығарма жазғаны, Муллә ‘Ариф деген ұйғыр дәрігерінің «Гулдаста-и ‘афиāt» («Денсаулық гүлшоғы»), «Муджаррибат-и ‘Ариф» («Ариф тәжірибесі»), «Тухфа-и Ханийа» («Хан сыйлығы»), «Асрәр ан-набди уа әл-баули бизар» («Жүрек қағысы мен нәжіс құпиясы»), Му‘әлажат әл-фуқарә’уа әл-аһли ас-сахрә’» («Қала халқы мен дала халқын емдеу жолы»), «Рисәла-и фасад уа хиджәма» («Қара қан алу мен хиджама туралы трактат») сынды бірнеше медициналық еңбектері бары айтылып жүр.

Зерттеушілер классикалық әдеби тіл негізін қалаған Әлішер Науаи деп танып, оның мұраларын жан-жақты зерттегені көпшілікке жақсы мәлім. Сол кезеңдегі Бабырдың, Әбілғазының, Жалаиридің тарихи шығармалары да тілдік, деректанулық тұрғыдан аз зерттелген жоқ.

Классикалықтан кейінгі соңғы кезең (XVIII–XIX ғ. соңы) шағатай әдебиеттері де аударма шығармалар санымен толыққан, тақырыптық-мазмұндық, жанрлық тұрғыдан сан алуандығымен ерекшеленген. Шайбандықтар кезінде қарқын алған аударма әдебиетін жалғастырушылар арасында тарихшы Мунис Хорезми (1778–1829) мен шәкірті Мухаммед Риза Агахиді (1809–1874), Санай мен Мухаммад Байаниді (1859–1923) атауға болады. Мирхондтың Адам атадан Әмір Темірге дейінгі әлемдік тарихты тарқатқан «Раудат ас-сафа’сын» аударған Мунис өзі өлең жолдарымен Хорезм тарихын баяндаған «Фирдаус әл-иқбāl» атты еңбектері бар. Кеселден көз жұмып, аяғына дейін бітіре алмаған (кейін оны шәкірті тамамдаған) бұл тарихи шығармасы түркі халықтары, Қазақстан тарихы үшін мәліметі мол құнды дерек саналды.

С. Ибрагимов, Н. Мингулов, В. Юдин, К. Пищулина құрастыруымен «Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв. Извлечение из персидских и тюркских сочинений» (Алма-Ата: «Наука» 1969.) кітабында үзінділері аударылып, көпшілік оқырманға таныстырылды. Мунистің «Мунис әл-‘ушшак» («Ғашықтар досы») атты жинағындағы бәйттері белгілі орыс әдебиетшісі, ақын В.В. Державиннің аудармасында «Родник жемчужин» Персидско-таджикская классическая поэзия» антологиясында (– М.: Издательство «Московский рабочий», 1982-1986.) ара-кідік жарияланып тұрды. Белгілі 5 тарихи шығарма жазған, 20 аса тарихи шығарманы және «Гулистан», «Бахаристан» секілді парсы тілінің озық әдеби туындыларын шағатай тіліне аударған, парсыша, түрікше екі тілде бірдей бәйт құраған тарихшы, аудармашы-жылнамашы Мухаммед Риза Агахи (толық аты Мухаммад Риза мираб ибн Ер-

Ниязбек) қаламынан шыққан еңбектер де аз зерттелген жоқ. Өлеңдері мен тарихи шығармаларын орыс тілдеріне аударылып, бірнеше мәрте жарияланды [82].

Алдыңғы буын діни-әдебиет дәстүрін, сарынын XVIII ғ. қайта сабақтаған ойшыл-ақын Суфи Аллаяр болды. Артына «Мурад әл-‘арифин», «Маслак әл-муттақин», «Сабат әл-‘аджизин» атты үлкен туынды қалдырған ақын шығармашылығын ең көп зерттегендер өзбек, татар, башқұрт, орыс ғалымдары. Алғаш ғылыми ортада Суфи Аллаярдың кітаптары жайлы ой білдірген, Орта Азия мұсылмандары арасында өте кең тарағанын жазған хақас ғалымы, түркітанушы-тілші, фольклортанушы, Қазан Университетінің профессоры Н.Ф. Катанов болатын. Татар әдебиетіндегі сопы-ақынның орны туралы алғаш зерттеулер жасағандар арасында жазушы Махбубжамал Акчурина мен белгілі әдебиетшісі З.Ф. Яхинды, Х.И. Миннегуловты атауға болады.

Жоғарыда шолып өткен шағатай тіліндегі шығармалар Түркістан өңірлерінде жазылды және олардың бірқатары іргелі еңбектерде зерттеліп, ғылыми айналымға ерте енді. Шағатай тіліндегі алғашқы діни шығарма ретінде Қожа Ахмед Иасаудің хикметтері (XII ғ.) мәтініне іргелі зерттеу жүргізген Р. Сыздықова, ортағасырлық түркі жазба жәдігерлер мәтінін зерттеп, ол тілдерге «ортағасырлық түркі жазба тілі» деп атауды ұсынған Ә. Құрышжанов, А. Ибатов, Ғ. Айдаров, Б. Әбілқасымов, Қ. Өмірәлиев, З.А. Әзуезова т.б. үлкен үлес қосты. Бір ғана Ә. Құрышжановтың 1987 жылы жариялаған «Сөз атасы» афоризмдер жинағының қазақ тіл біліміндегі өзіндік орны болды [84]. Ғалым кітапта V–XVII ғғ. аралығындағы Қ.А. Иасауи, М. Қашқари, А. Йүгінеки, С. Сарайи, Ж. Баласағұни, Ә. Науаи, Әбілғазы, М.Қ. Жалайри, Қорқыт, Құтып, Лутфи және «Алтын жарық», «Алтын шежіре», «Орхон жазу ескерткіштері», «Моңғолдың құпия шежіресі», көне ұйғыр ескерткіштері, т.с.с. түркі жазба мұраларын қамтып, ондағы афоризмдерді іріктеді. Оларды адам, мінез-құлық, көңіл-күй, ғылым мен білім, тіл, билік пен ел секілді 60-қа жуық категорияларға жіктеп, 2 мыңға жуық қанатты сөздерді жинақтап, олардың авторлары мен дерегін көрсете отырып аударып, кәсіби жинақ етті. Автор алғы сөзінде: «Көне түркі жазба мұраларында кездесетін мәйекті сөз тіркестері осы жинақта түгел қамтылды деп те айту қиын», – деп еңбегін қарабайыр бағаласа да, бұл өз кезегіндегі іргелі еңбек еді.

Кеңестік кезеңдегі секілді іргелі тілдік, әдеби стилдік өнімді зерттеулер кейінде сабақтасып келеді. Түркі жазба әдебиеті жайлы зерттеулер И. Нұрахметұлы [88], А. Әділбекұлы [89] еңбектерінде жалғасын тапты. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарған «Ұлы дала жауһарлары» сериясы. «Ежелгі дәуір әдебиеті» антологиясының 3-томына Алтын Орда дәуірінде жазылған діни-дидактикалық шығармалар қамтылған. Жинаққа Рабғұзидың «Пайғамбарлар қиссасы», Махмұт Кердеридің «Жұмақтардың ашық жолы», Исламның «Мұғинул-мүриді», Хусам Кәтіптің «Жұмжұмасы» секілді туындыларымен бірге, авторлары белгісіз «Кесікбас кітабы», «Сиражул-қулуб» және «Китәби Әбу Ләис Самарқанди» атты шығармалар да енгізілген.

Жоғарыдағы Шағатай тілінің классикалық алдындағы кезең әдебиеттеріне (XII–XV ғ. бірінші жартысына дейін) шолу жасалғанда басым көпшілігі иасауи

сопылық мектеп ортасында жазылған «теккелік» әдебиет екені байқалды. Жинаққа енген және әлі де зерттелмей келе жатқан шағатай тіліндегі діни әдебиеттер тек тілдік тұрғыдан ғана емес, этнографиялық, деректанулық, функцияналдық тұрғысынан де зерттеуді және тың теориялық, методологиялық ізденістерді қажет ететін құнды деректер қабаты. Түркілік рух пен мұсылмандық құндылықтардың өзара сабақтасып, түркі-мұсылмандық дүниетанымын қалыптастырған бұл шығармалар қатары әлі де кешенді зерттеулерге зәру.

1.2 «Хадйқат әл-‘әрифйн» мәтінін зерттеу принциптері және жанрлық ерекшеліктері

Диссертациялық зерттеу нысанына таңдап алынған «Хадйқат әл-‘әрифйн» – ортағасырлық жазба түркі тілі шағатай тілінде, қара сөзбен «нәсір» үлгісінде жазылған дидактикалық-агиографиялық шығарма. Шығарманың шағатай тілінде жазылғаны жайлы Ф. Көпүрлү, З. Тоған, тілдік бірлігін қарастырған Е. Бозкурт, діни мазмұнына қызыққан Н. Тосун, деректік-тарихи маңызына үңілген Д. ДеУис, Ә. Муминов, З. Жандарбек сынды ғалымдар бәрі бір ортақ пікірде. Ал жанрлық тұрғысынан келгенде, ғалымдар бір ғана критериямен, темтикасымен анықталатынын айтады. Түрік ғалымы Н. Тосун «Хадйқат әл-‘әрифйннің» жалпы мазмұнын негізге ала отырып, агиографиялық жанрға тән тұстарын ашықтайды [6, б.74]. Агиография – нақты бір қасиетті тұлғаның өмірін, қызметін, ілімін, өнегесін, ұстанған діни жолын, айтқан сөздерін, мінезін, кереметін, т.т. баяндау үшін жиі қолданған, IX-X ғғ. сопылық ортада қалыптасқан әдебиет [91, б.112]. Әуелде араб тілінде қалыптасып, кейін X–XI ғ. парсы тілінде, XIII ғ. басынан бастап Анадолыда түркі тілінде де жазыла бастаған, шығыс әдебиеттерінде «манақиб», «тазкират», «малфузат», «табақат» деп, ал еуропалық академиялық әдебиеттерде «агиография» деп аталған бұл биографиялық шығарма түрі ортағасырларда белгілі сопы Шайх өмірі мен қызметін баяндау мақсатында кең қолданылған және жиі оқылған. Ортағасырлық биографиялық әдебиетті зерттеушілерінің анықтауынша, агиографиялар мұриттің шайхынан ханака немесе тәккияда жеке дара сұхбат құру арқылы алған ілімін, насихатын, қызметінде жүріп көрген үлгі-өнегесін қағазға түсіру, кейінгіге жеткізу үрдісінде қалыптасқан және XII-XIII ғғ. нақты жанрлық ерекшелігін алған, баяндау тәртібі мен тілдік стилін қалыптастырған [7; 92; 93]. Бұл тұрғыдан келгенде, XIV ғ. орта шенінде Түркістан өңірінде иасауилік сопылық мектеп ортасында Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістанидің ілімі мен қызметін баяндауға арналған Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның «Хадйқат әл-‘әрифйн» атты шығармасы – шағатайлық түркі тіліндегі агиографиялық мұра ретінде тілдік стилі мен жанрлық ерекшелігі қандай болды деген сұрақ қызықтырады.

Аталмыш шығармаға жүргізілетін диссертациялық ғылыми-зерттеу жұмысымыздың әдіснамасы шығарманың тілімен, жанрымен ғана шектелмей, зерттеу мақсаттары мен объектісіне де негізделді. Алайда, қандай да бір жазба деректердің тілі мен мәтініне үңілмей оның деректік маңызы мен тарихи-мәдени құндылығын ашып көрсету еш мүмкін емес. Сондықтан «Хадйқат әл-‘әрифйн» тілін, мәтінін қарастыру барасында XX ғ. II-жартысынан бастап ғылыми

академиялық іргелі зерттеулерде басымдық берілген лингвотекстологиялық әдіске иек артылды. Диссертациялық жұмыстың теориялық және әдіснамалық негізі ретінде пайдаланған зерттеулерде отандық және шетелдік ғалымдар жазба ескерткіштер тілінің даму заңдылықтарын көрсету үшін негізінен осы лингвотекстологиялық әдіске арқа сүйеген. Ол деректану ғылымында да орныққан бір ғылыми әдіс болып көрінді.

Зерттеу теориясы мен әдіснамасы ғылыми жұмыстың негізгі мақсаттары мен бағытына қарай жүйеленетіні бар. Бір ғана жазба ескерткіш төңірегінде жүргізілген ғылыми-зерттеулерде аталған лингвотекстологиялық әдіс мынадай үш этаппен жүйеленген: а) ескерткішке типологиялық зерттеу жүргізу; ә) текстологиялық талдау жасау; б) лингвотекстологиялық зерттеу жұмысын қорытындылау.

Зерттеу жұмысы да осы тәртіпке құрылды: бірінші кезекте шетелдік қорларда бүгінге жеткен «Хадйқат әл-‘āрифйннің» қолжазбалар нұсқаларының жазылу ортасына, сақталу жеріне, уақытына, мәтініне қарай топтастырылды. Сондай-ақ, қолжазбалардың палеографиялық ерекшеліктері мен кодикологиялық мәліметтері сарапталды; екінші кезекте, шығарма тілінің статусы анықталды. Шығарма тілінің мәртебесін қазіргі қазақ әдеби тілі параметрлерімен салыстыра қарастырғанда, мынадай мәселелерді көтеруге тура келеді: а) тілдің өмір сүру кезеңі; ә) лексикалық парадигматика мен қолданылу нормалары, дәстүрлері; б) тілдің қолданыс аясы, шекаралары.

Алғашқы параметр бойынша, мәтін тілі – шағатай тілі. Шығарма жазылған XIV ғ. үңілсек, шағатай тілінде дүниеге келген әдебиет аса көп емес. Десе де, сол кезден жеткен санаулы әдебиеттер мәтіні ғалымдар үшін батыл тұжырымдар жасауға жеткілікті болған. Белгілі түркітанушы-ғалым Ф. Көпүрүлінің пайымдауынша, XIV ғ. шағатай тілі қыпшақ тілі мен хорезм тілі диалектісі арасында қалыптасып жатқан [1, б.18]. Дәл осы пікір Ата’и, Сақақи, Ходжанди шығармаларын зерттеген ғалымдар еңбектерінде нақты мысалдармен дәлелденеді. Мысалы, Исхақ Қожамен (XIV ғ. бірінші жарт. – XV ғ. басы) шамалас өмір сүрген шайыр Ходжандидің шетелдік қорлардағы қолжазба шығармалары негізінде «Латафат-наманың» мәтінін зерттеген Э.И. Фазылов, оның бірқатар грамматикалық ерекшеліктері Махмуд әл-Булғаридің Алтын Орда астанасы – Сарайда 1357–1358 жж. жазған «Нахдж әл-фарәдис» шығармасы грамматикасына ұқсас екенін жазады: «Показатели принадлежности в целом аналогичны тем же показателям в языке хорезмийских текстов, правда в отдельных случаях в качестве притяжательного аффикса 2-го лица единственного числа в «Нахдж әл-фарадис» встречается показатель – ниң» [94, б.132], «Значения форм повелительно-желательного склонения в «Латафат-нāме» аналогичны известным значениям форм повелительно-желательного склонения в «Нахдж әл-фарадис», «Хосров и Ширин», «Гулистан би-т-турки», «Мухаббат-нāме» [33, б.68]. Ортағасырлық түркі әдебиетті терең зерттеген ғалым Э.И. Фазыловтың пайымдауынша Ходжандидің XIV ғ. соңында Хорезмде билік құрған Махмуд султанға (827/1414 ж.қ.б.) арнап жазған «Латафат-нāме» шығармасы кезеңінде диалектік сипат алған жалпы әдеби койнэ тіл қалыптасып жатқан [94, б.126].

«Хадйкат әл-‘әрифйн» мәтіні бізге шағатай тілі қалыптасып жатқан XIV ғасырдағы түп койнә тілі нұсқасында емес, XVII–XIX ғасырларда көшірілген қолжазбалар нұсқаларында жетті. Шығарманың ХН және РН нұсқалары арасында мәтіндік салыстырулар жасағанымызда көшірушілер тарапынан бірқатар стилдік өзгерістер орын алғаны көрінді. Мысалы:

ХН: «yane Hoca İshāq aitur қaddasa sirrahu: *Bu maudjudatni yaratmağdin murādi nūr-i Muhammadi erdi salla Allahu ‘aleyhi ua sallama, қаçankim Hudaui irsa bu nūr-i Muhammadini өз uahdaniatiniñ bir tübidān зuhūrға kelturdi.* (№11838,б. 6а)

РН: «Тақы Hoca İshāq aitur қaddasa sirrahu: *Bu maudjudatni yaratmaқdin murādi sababi nūr-i ruh-e Muhammadini өз uahdaniatiniñ bir tübidān зuhūrға kelturdi.* (ХА.№2851, б. 28а)

Бұл мысалда Исхақ Қожаның «Бұл дүниенің жаратылуындағы мақсат – Мұхаммед пайғамбардың нұрын Алла өзінің «Бір» деген сипаты түбінен шығарып, паш етуі еді» деген сөз ХН нұсқасында парсылық сарынмен біраз созыңқы, шұбалаңқы берілсе, РН нұсқасында сәл ықшамдалып беріледі. РН нұсқасында «Қала Аллаһу тағала» (Алла Тағала айтты), «салла Аллаһу ‘алайһи уа саллама» деген салауат, «қачанким худауи ирса бу нур» деген сияқты шұбалаңқы сөздер түсіп қалған және мәтіндер біраз ықшамдалған. Сондай-ақ екі нұсқада ойды жеткізуге ортақ лексикаларды қолданғанымен, түркі сөздерінің жұмсалу аясы әртүрлі болған. ХН «*Bu maudjudatni yaratmağdin murādi nūr-i Muhammadi erdi*» дегенде *murādi* сөзі ойды жеткізуге жеткілікті болса, РН («*Bu maudjudatni yaratmaқdin mūradi sababi nūr-i ruh Muhammadini*») «*mūradi*» сөзі жеткіліксіз болып, «*sababi*» сөзімен толықтырылады. Сол секілді ХН «Мұхаммад нұры» сөзі РН «Мұхаммад рухының нұры» деп ашықталады. Осылайша, бірінде парсы сөздері қысқартылса, енді бірінде түркі сөйлемдері ықшамдалады. Тағы бір жайт, екі нұсқада да дүниенің жаратылысындағы мақсат – Мұхаммед пайғамбардың нұрын паш ету деген ой белгілі бір дәстүрге, парсылық баяндау үлгісіне бағынып жеткізілген. Оның себебі бар секілді: біріншісі, «Жаратылыстың басы – Мұхаммет пайғамбардың нұры» деген таным түркілерге Құран (әл-Ахзаб, 45-46; әл-Мә’да, 15) аяттары, пайғамбар хадистері арқылы ислам догмасымен келген таным; екіншісі, бұл таным Сахл бин Абдулла Тустари, Зун-н-Нун Мысри, Мансур әл-Халладж секілді классик сопылар ортасында кең талданып, ашықталып, баяндалып арап-парсы әдебиетімен келген. Шығармада «мауджудат» – жаратылыс, «Нур-и Мұхаммад» – Мұхаммет нұры, «уахданиат» – Алланың бірлігі секілді нақты терминдік, танымдық лексикалық бірліктер арап-парсы әдебиетінде қандай мағынасында қолданылса, шығарма мәтінінде де сол мағынасында қолданылған. Бұл ерекшеліктер төменде екі нұсқасын мәтіндік салыстыруға, атрибуция жасауға мәжбүр етеді.

Мәтін автордың әкесі – Исмағил Ата мен оның алдында өткен сопы шайхтарының ілімін, сөзін, ғибратын жеткізуге құрылған. Тілі ұстамды, жатық, сөйлемдері де қарапайым, әдеби орамдар өте аз. Сопылық ілім насихатталған мәтінінде әрбір хадис, хикмет, хикая түркілік дүниетаныммен астасып жатады. Шығармада айтпақ ой, сөз шашырап кетпеу үшін, ретімен баяндау үшін нақты бір норма, дәстүрлі тәртіпке жүйеленген. Танымды, ілімді баяндауда және сол

тәртіп қатаң сақталып отырған. Әуелі Құран аяттары арабша, артынша түркі тілінде аудармасы келтіріліп, соған қатысты арабша-түрікше пайғамбар хадисін береді. Ондағы ой, таным түсінікті болу үшін ғибратты бірнеше хикая, немесе пайғамбарлар, әулиелер, сопы шайхтары өмірінен оқиғалар баяндалып, соңынан автор Исхақ Қожа өз сөзімен, немесе Исмағил Атаның, одан арғы исауилік шайхтар сөзімен қорытындыланып отырады. Бұл тәртіп шығарманың екі редакциясында да, қолжазбалардың көне және кейінгі нұсқаларында да бірдей сақталған. «Хадикат» мәтініндегі бұдай дәстүрлі баяндаулар, нормалардың сақталуы шығарманың кейінгі көшірмелеріндегі мәтінді түп нұсқадан, яғни XIV ғ. соңғы ширегінде халықтың рухани-мәдени өмірінде кең қолданыс тапқан шағатайлық койнә тілінен аса алыстата қоймағанын ұқтырады.

Ел аузында Исмағил Ата жайлы бірқатар әңгімелер Ш. Уәлиханов, Ә. Диваев тарапынан жинақталып, бірқатары баспа беттерінде жарияланып тұрды. Бір қызық жайт, ел аузында айтылып жүрген оқиғалар мен хикаялар шығарма мәтінінде кездеспейді. Ал, шығарамандағы мәліметтер ел аузында айтылмайды. Бұл да қолжазбалардағы нарративті мәтіндердің тұрақтылығын аңғартса керек.

Лингвотесктологиялық зерттеудің келесі кезегінде шығарма тілі көшірушілер тарапынан қаншалықты редакцияланды деген мәселе тұрады. «Хадикат әл-‘арифйн» қолжазбалары нарративті, сюжеттері компилятивті болғандықтан, ондағы мәліметтер оқиғалар, хикаялар шындыққа қаншалықты жақын, қалай баяндалады, көшірушілер жадынан қосылған сюжеттер, мотивтер бар ма, болса қаншалықты деген мәселеге назар аудару өзекті деп танылды. Бұл мәселеде агиографиялық жанр шығармаларын зерттеген ғалымдар еңбектеріндегі теориялық, методологиялық тәсілдерге негізделді.

Сопылық шығармалар ішінде шағатай тіліндегі шығармалар отандық ғылымда тілтаным, әдебиеттану, деректану тұрғысынан көп зерттеле қойған жоқ. Атеистік ұғым үстемдік құрған Кеңес үкіметі кезінде шағатай тіліндегі діни еңбектер арнайы зерттеулерден шеттетілгенін, бірқатар кедергілер болғанын жоғарыда айттық. Кеңестік кезең тарихтан кеткеннен кейін шағатай тілінде жазылған діни-дидактикалық, агиографиялық шығармаларға деген зерттеушілердің қызығушылығы артып, соңғы уақыттарда іргелі еңбектер жазыла бастады. Орталық Азиядағы суфизмнің тарихы мен теориясын аранйы қарастырған іргелі зерттеулердің ауқымы кеңейіп, зерттеушілердің тың деректерді тауып, ғылыми айналымға енгізуі, Өзбекстан, Түркменстан, Тәжікстан елдеріндегі сопылық шығармалар қолжазбаларының каталогтарын түзуі [95], т.с.с. оңтайлы істердің нәтижесінде шағатай тіліндегі діни шығармалардың деректік маңыздылығына да назар аудару, ондағы мәліметтерді саралау қарқын ала түсті.

Сондай іргелі еңбектердің қатарына М. Олкотт [96], Ю. Пауль [97], Дж. Флетчер [98], Х. Алгар [99] мен Д. ДеУис [3; 100], Н. Тосун [6; 90], И. Оджак [7], Б. Бабаджанов [5; 101], А. Муминов [102], Ж. Тулибаеваның [103] еңбектерін атауға болады. Олардың зерттеулері түркі жұртының мұсылмандығы ерекшелігін зерттеген П. Позднев [104] және түркілік мұсылмандықтан шамандық іздерін зерттеген советтік ғалым О.А. Сухарева [105], В.Н. Басилов

[106, б. 92–117], Г.П. Снесарев [107] және т.б. шығармаларынан теориялық, методологиялық тұрғыдан көп ерекшеленеді.

Агиографиялық шығармаларға жүргізілген танымдық принциптері мен зерттеу әдіснамасы әр қилы зерттеулерді мынадай 3 топқа бөліп қысқаша шолып қарастыруға болады: әлеуметтік-мәдениеттанулық, тарихи-діни танымдық, және әдеби-тілтанымдық тұрғыдан қарастырылған зерттеулер.

1. Бірінші топқа Д. ДеУис, А. Муминов, Б. Бабаджанов, Н. Тосун, И. Оджак зерттеулерін жатқызуға болады. Бұл зерттеушілер агиографиялық шығармалардағы мәтіннен аңыздар мен теологиялық полемика, дискуссия мәселелерін және сол сияқты кеңістік-уақыттық құрылымдарды, ономастикалық атауларды тандап алып қарастыруды ұсына отырып, олардың тарихи негіздеріне, географиялық ауқымына үңіледі. Мысалы, Девин ДеУис «Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition» көлемді еңбегінде Орта Азия халықтарының ислам дінін қабылдауы туралы халық арасында кең тараған Баба Түкті Шашты Әзиздің Өзбек ханды мұсылман дініне кіргізген оқиғаға назар аударып, ондағы аңызда айтылған оқиғалардың баяндалу райына қарай қоғамдық өмірдің көріністерін, тарихи оқиға іздері мен саяси-қоғамдық факторларын ашықтауға тырысады [100, б.94-121].

2. Екінші топта отандық ғалымдар В. Юдин [108], З. Жандарбек [8], Ж. Тулибаева [103], Э. Молотова [109] мен шетелдік ғалымдар Ю. Пауль [97], Дж. Флетчер [98] Х. Алгар [99], Л. Исмаилов [110] агиографиялық шығармалардың деректік маңызын ашықтауға ерекше көңіл бөледі. Отандық ғалым З. Жандарбек, тәжік ғалымы Л. Исмаилов, түрік ғалымы Н. Тосун араб, парсы, түркі тілінде жазылған агиографиялардың мәтіннен белгілі бір діни топтардың қоғамдағы әлеуметтік-саяси әлеуетін, орнын, беделін, рухани-практикалық дәстүрін анықтауға мүмкіндік беретін мәліметтер мен деректерді сөйлетуді басты назарда ұстайды және сонымен деректік маңызын бағалайды.

3. Үшінші топта мұсылмандық агиографияны әдеби мұра ретінде зерттеген А.А. Семенов [111], П. Позднев [104], В.Н. Басилов [106], Д. Стюард [112], Ш.Қ. Құсайынов [113], А.К. Ахметбекова [114] шығармалардың әдеби жанрына, тілдік ерекшеліктеріне, символдары мен терминдеріне назар аударады. Ондағы сюжеттер нақты бір діни таным, культ, тұлға төңірегінде өрбитінін, соған сай әр агиографиялық шығарманың әдеби тілдік мәнері қалыптасатынын айтады. Сөйлем құрылымдары автордың өмір сүрген ортасында лайықталып, оқырманға шұрайлы тілден гөрі, діни қайраткерлігін, тақуалығын, кереметін қарабайыр тілмен көрсету арқылы әсер етуге тырысқан құбылыстарды анық байқайды.

Қазақ ауыз әдебиетіндегі агиографиялық әңгімелерді зерттеген Ш. Құсайынов ғылыми-зерттеу еңбегінде көптеген сопылық агиографиялық шығармалар Иасауи сопылық мектебі ішінде туындап отырғанын және ол әңгімелерге көп жағдайда Қожа Ахмет Иасауидің хикметтеріндегі сюжеттер, символдар мен ілімдер арқау болғанын жазады [113, б.13-14].

Әдебиеттану, тілтанымдық бағытындағы зерттеулерде агиографиялық шығарма сюжеттерінің құрылымдарына, баяндау жүйесіне және сюжеттік-повесті элементтеріне талдау жасай отырып, әдеби сын көзқарастарына жүгіну

жиі орын алады. Агиографиялық шығармалар тілінің семантикасына көңіл қойған ғалымдар, лингвистикалық тәсілдермен қатар, шығармалардың семиотикалық бағытын, тұстарын да қарастырады. Бұндай шығармалардағы мәдени құбылыстар тілдің табиғи заңдылығына бағынып баяндалатынын, тұрақты сөз тіркестерінде көрініс табатынан ғалымдар орынды атап көрсетеді [112, б.92; 113, б.22-23].

Жалпы семиотикалық зерттеулерде мәдени құбылыстардың қоғамдағы қарым-қатынастың көрінісі ретіндегі барлық феномені қарастырылады, олардың кодтары мен символдары, белгілер қатары анықталып, сол арқылы қоғамда орныққан мәдениеттің сыры, тереңдегі, мәні танылады, түрлі мәдениет қабаттарын өн бойына сыйдырған символдардың мәліметтері түзіледі. Агиографиялық шығармаларды әлеуметтік-мәдениеттанулық тұрғыда зерттеген ғалымдар осы семиотикалық зерттеу тәсілдеріне сүйенеді. Өйткені бұндай еңбектер басқа тарихи, әдеби шығармалардан белгілі бір культке, нақты бір құндылыққа бағытталып жазылатындығымен ерекшеленеді. Шығармадағы сол символдар мен кодтар ашықталмай, оның мәдени қабаттарын ашықтау қиынға соғатыны ғалымдар тарапынан әділ бағаланады.

Біз ғалымдар қолданған зерттеу әдістерін пайдалана отырып, шығарма мәтініне атрибуция жасау тәсілін қолайлы деп таптық. Шығарма авторын анықтаудың атрибуция әдісі ғылыми тұрғыда алғаш XIX ғ. соңында қалыптаса бастады. Францияда XIX ғ. екінші жартысында танымал тұлғалардың жалған автограф хаттарын (Алкивиданың Периклге, Анакреонның Пифагорға, Жанны д'Арктың король VII Карлге, Александр Македонскийдің Аристотелге, дәрігер Кастораның Иса пайғамбарға, Паскалдың Ньютонға, Галилейдің және т.б. 27 472 хат) жасаған Врен-Люкаға жүргізілген әйгілі соттан кейін ғылыми ортада мәтіннің авторын анықтау тәсілдері қызу талқыға түседі. Сол кездерде Л. Кемпбэл, В. Диттенбергер, В. Лютославский сияқты бірнеше ғалымдар анонимді жазбалардың авторын анықтаудың объективті критерияларын іздестіре бастайды. Олар әр адамның жеке сөз қоры, сөйлеу тәсілі болатынын ескере келіп, көне сөздер мен кірме сөздердің қолданысын, олардың жұмсалып аясын анықтау, етістік, сын есім, зат есімдердің 1000 сөз ішінде неше рет қолданылғанын есептеу секілді бірнеше жолдарды қарастырып, атрибуция тәсілінің ғылыми негіздерін ұсынады [115]. Содан бері атрибуциялық зерттеулердің методикалық тәсілдері әр зерттеулерде түрленіп, салаланып келеді. XX ғ. басында орыс ғалымы, академик В.В. Виноградов шығарма авторы мен кейінгі көшірмелері арасындағы тілдік, мазмұндық айырмашылықтарын зерттеуге тиімді тәсіл ретінде ғалымдар арасында кең қолданылған атрибуция әдістерінің классификациясын жасайды [116].

Ғалымдар сенімді атрибуция жасау үшін үш түрлі зерттеу жүргізілу керектігін көрсетеді. Біріншісі – био-библиографиялық зерттеу, яғни шығарма мәтін қамтылған құжаттарды, деректерді зерттеу, мәліметтерін салыстыру, екіншісі – идеологиялық, яғни шығарма мәтіндегі негізгі идеяны қарастыру, үшіншісі – шығарма тілі мен стилін, яғни стилистикалық зерттеулер жүргізу [117, 182-183].

«Хадйқат әл-‘әрифйнге» ерекше қызушылық білдірген ғалым Девин ДеУис «№11838 «хадикат» нұсқасы Кабулдегі көне нұсқасынан мәтіндік тұрғыда өте алшақ нұсқа» деп санайды [79, б.34-35]. ТН №11838 тізім 2010 жылы Фатих Университетінде Эсхабил Бозукурттың [9] диссертциялық жұмысында тілтанымдық тұрғыда қарастырылған болатын. Ал, Кабулдағы КН қолжазбасына әзірге толық мәтіндік зерттеулер жасала қойған жоқ. Алайда, американдық ғалым ДеУистің мәтін көлеміне қарап, бұлайша пайымдауына негіз жоқ емес сияқты.

Қолжазба мәтіндеріне атрибуция жасау кезінде мына жайттарға көңіл бөлінді:

- бізге жеткен қолжазбалар нұсқасын өзара салыстырып, көне нұсқасын анықтауға;
- шығарманың негізгі кейіпкерлері қалай суреттеледі, нұсқалар арасында қандай айырмашылықтар бар;
- автордың өмір сүрген кезеңдегі саяси-қоғамдық өмірден қандай мәлімет беріледі, көріністер, оқиғалар суреттелген бе;
- шығармада көрсетілген автор мен кейіпкерлер ішінде автордан кейін өмір сүрген шайхтар есімі бар ма, кейінгі шығармалардан цитата алынған ба;
- мәтінде қолданылған сопылық терминдердің танымдық, тілдік мағынасы сол кезеңге тән бе?

«Хадйқат әл-‘әрифйннің» бүгінге жеткен нұсқалары «қандай ортада жазылды, көшірушілері кім болды» деген сұрақтарға шетелдік қорларда сақталған нарративті түрде жеткен қолжазбалар жеке-жеке қарастырылды. Ал, автордың жазуындағы түпнұсқадан көшірмелері «қаншалықты алшақтауы мүмкін» деген сұраққа төменде мәтіндік зерттеулерде, атрибуциялық талдауларда жауап беріледі.

Диссертациялық зерттеуге алынған агиография екі нұсқада; біріншісі, «Хадйқат әл-‘әрифйн» деп аты көрсетілген «хадикат» нұсқасында (ХН), екіншісі, Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата рисаласы деп, шығарма аты нақтыланбаған «рисала» (РН) нұсқасында жеткен. Соның ішінде аты көрсетілген ең көне, шамамен XV ғ. соңғы ширегінде жазылған Кабул қаласында Ауған ұлттық архивінде сақталған КН (№63/19 pt. 3. ff. 183a-259a.) ең көне нұсқасы танымал ғалым З.У. Тоған еңбегінде қысқаша сипаттап, Исмағил Атаға тән екенін көрсеткен [2, б.347]. Шығарма мәтіні Абдурахман Жамидің «Нафахат әл-унс» еңбегінің шеттеріне хашия іспетті 77 бетте (183a-259a) жазылған. Хадикат мәтіні 881/1476 ж. жазылған Нафахат мәтінінен кейін хатталғаны каллиграфияның айырмашылықтарынан көрінеді. Қолжазбаның шетінде парсы тілінде жазылған басқа да шығармалар бар [118, б.79-81]. Аталған шығарманың шеттеріндегі әулиелер жайлы қосымша жазбалар мен «Хадикат» мәтіні Абдурахман Жамидің еңбегін күшейте түсу үшін, мәліметтерді толықтыра түсу үшін жазылған деп болжауға болады.

Шығарманың аты көрсетілмеген «рисала» нұсқасындағы 1260/1844 ж. көшірілген бір тізім (O Nov. 380 ff. 177 a-218b,) Уппсала Университетінің кітап қорында жатыр. Хадикаттың бұл «рисала» нұсқасы алғаш 1930 жылғы Университеттің қолжазба каталогында [119, б.307-308], кейін энциклопедист

ғалым М.Ф. Көпрүлү [120, б.212] мен танымал зерттеуші Х.Ф. Хофман [121, б.316-318] еңбектерінде және А. Мухаддис каталогында *Risālah-ī dar taṣavvuf* (Сопылық туралы трактат) деп сипатталады [122, б.141].

Ташкентте сақталған нұсқалары арнайы зерттеулерде жеке-жеке сипатталған [79, б.66-83]. ШҚО 1-қорында (№№11838, 3637, 11941, 12387, 13074) аты көрсетілген бес нұсқасы сақталған, оның екеуінде қолжазбаның жазылған тарихы көрсетілген, қалғандарында кім, қашан жазғаны жайлы дерек жоқ. ШҚО 3-қорында аты көрсетілмеген үш «рисала» нұсқасы (3004, 2851, 252) бар. Ол нұсқаларда шығарманың негізгі толық мәтінінен тыс қосымшалар қамтылған. Шығарманың РН қолжазба тізімдерінің екеуі (№№3004, 2851) ХІХ ғ. ширегінде, бір нұсқасы (№252) ХVІІ ғ. соңында жазылған. Ал ШҚО №1 қорында сақталған (№№11838, 3637, 11941, 12387, 13074) аты көрсетілген қолжазбалардың барлығы палеографиялық ерекшеліктеріне сай ХІХ ғ. тән. Шығарманың қолжазбаларындағы колофон және нахзац беттеріндегі жазбалар мәліметіне сенсек, бірқатар нұсқалары Исмағил Ата ұрпақтарының қолымен жазылса (№№3004, 2851, 252), енді бірі Исмағил Ата ұрпақтарының иелігінде болған (№3637). Қолжазба нұсқаларын көшірушілер кімдер болды деген сұрақты қорытындылай келсек, біз сүйенген Ташкент қаласындағы ТН нұсқалары ХVІІ – ХІХ ғғ. аралығында Орталық Азияда Исмағил Атаның ұрпақтары мен шәкірттері арасында көшірілгенін көрсетті. Соның ішінде РН ТН нұсқасының ең көнесі №252 Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның 8-ұрпағы Иақуб қожа ибн Қожа Исмағилдің, ТН №2851 тізімі Исхақ Қожаның 11- ұрпағы Саийд Ақрам Қожа қолымен жазылғаны анық. ТН №2851 қолжазбасының 180б-182б беттерінде Исмағил Ата сөзі мен трактат тексті парсы тілінде жазылған. Бұл Хадиқаттың парсы тіліндегі нұсқасы да болуы мүмкін бе деген ойға жетелейді.

Ортағасырлық шығармалар мәтіндеріне атрибуция жасау тәжірибесінде ұзақ уақыт тарихи-деректанулық және филологиялық әдістер қолданылған. Шығарма мәтіннен автор сөзінің тұрақты сақталғанын анықтау үшін атрибуцияның субъективті әдіснамасына басымдық берілді. Кабул мұрағатында сақталған ең көне «хадиқат» нұсқасына (ХV ғ. соңы) қол жеткізе алмағандықтан, диссертациялық зерттеуде Ташкент қаласындағы шығарманың екі «рисала» және «хадиқат» нұсқасын салыстыруға тура келді. Олардың арасындағы мәтіндік және идеологиялық айырмашылық қарастырылды. Бұл тұста шығарманың Ә.Р. Бируни атындағы Орталық Шығыс қолжазбалар орталығындағы аты көрсетілген №119041 ТН тізімі қаралды, оның мәтіні ТН ХН №11838 тізімі мәтінімен бірдей, сондықтан шығарманың ең көлемді нұсқасы №11838 көрсетіледі. Сол сияқты РН ТН №3004 пен №2851 нұсқалары қаралып, екеуінің мәтіндері өзара өте ұқсас болғандықтан зерттеулерде Исмағил Ата ұрпақтарының қолымен көшірілген №2851 қолжазбасы таңдап алынды. Бұл екеуіндегі мәтін Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның 8-ұрпағы Иақуб қожа ибн Қожа Исмағилдің көшірген «рисалат» нұсқасының ең көне №252 қолжазбасымен салыстырылып отырды. Бұл ең көне ТН нұсқаларының бірқатар беттері жоғалған, мәтіні толық болмағандықтан өзара салыстырылды. Диссертация ауқымында шығарманың толық мәтінін келтіруге мүмкін болмайтындықтан мына жайттардың баяндалу ерекшеліктеріне назар аударылып, ой түйінделді:

Кесте 2 – ХН және РН ТН нұсқасындағы Исмағил Ата мен Исхақ Қожаның суреттелуі

№	«Хадиқат» нұсқасындағы (№11838) сипаттамалар (1b, 4a, 121a)		«Рисала» нұсқасындағы (№2851) сипаттамалар (21a, 24a, 25a)	
1	2		3	
	Исмағил Ата	Исхақ Қожа	Исмағил Ата	Исхақ Қожа
1	Султан әл-‘алим,	Шайх әл-мухаққикин,	Шайх әл-‘Алама	Шайх әл-мухаққикин,
2	Қутуб әл-аулиа’	Қутуб ас-сәликйн	Қутуб әл-аулиа’	Қутуб ас-сәликйн
3	Ғаус әл-кубара’	Мубайин аш- шари’а	Ра’йис әл-‘ашиқин,	Мубайин аш-шари’а
4	Султан ат- тариқа	Музаххир ат- тариқа	Султан ат-тариқа	Музаххир ат-тариқа
5	Бурхан әл- хақиқа	Мунаууир әл- хақиқа	Бурхан әл-хақиқа	Мунаууир әл-хақиқа
6	Худжат әл-асфия’	Хади аш-шафаға	Худжат әл-асфия’	Хади ас-сабил ар-ришад
7	Султан әл-‘арифин		Султан әл-‘арифин	Байан ат-тариқа
8	Қутуб әл-асфия’		Қутуб әл-асфия’	
9	Хатим әл-аулиа’		Хатим әл-аулиа’	
10			Музайин аш-шухада’	

Бұл жерде Хадиқаттың РН нұсқаларында Исмағил Атаның беделін көтеріп, оны «Хатим әл-аулиа’» – әулиелердің соңы ретінде көрсетеді. Шығарманың аты көрсетілген ХН нұсқасында «Хатим әл-аулиа’» сипаты екі мәрте кездеседі. Біріншісінде Исмағил Атаның әкесі Ибраһим Ата рухы келіп, оның Ақыр-заман шайхы ретінде «Хатим әл-аулиа’» болатынын хабарлайтын (f. 121a) хикаяда және «Насаб нама-ий Хатим әл-аулиа’ Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата» (f. 136b) деген Исмағил Атаның шежіресі тарқатылған қосымша атауында бар.

Сопылық сөздіктерде «Хатим әл-аулиа’» сипаты екі мағынаға ие: біріншісінде сопы шайхының мақамы, шайхтық тәжірибесі және тариқаттағы жоғарғы мәртебесі аңғарылса, екіншісінде, Аллаға жақындығы, әулиелік деңгейі, тақуалығы, ілім тереңдігі білінеді [123, б.178]. Бұған сай, Исмағил Атаның екі нұсқасында тариқат пен шарифатқа бірдей жетік, тағылымы мен ілімі терең сопы бейнесін «әулиенің соңғы легі» ретінде көрсететін сияқты.

Мұхаммед пайғамбар шығыстық әдебиеттерде «Хатим әл-анбиа’» – «Нәбилер соңы» деп сипатталады және осы сипаттауда «Мұхаммед – ақырғы пайғамбар» деген Құран аяттарына негізделген анықтама беріліп және мұсылман қауымы арасында сондай наным берік орнықты. Бұл ойға шығармадағы әулиелік кереметті жария жасауға Исмағил Атадан бастап тыйым салынды деген мәлімет жетелейді. Бұрын пайғамбарларға пайғамбарлықты дәлелдеу үшін мұғжиза жасаулары керек болатын, кейін Мұхаммед пайғамбарға ол нәрсе қажет болмады, оның мұғжизасы – Құран болды. Осындай таным шеңберінде Исмағил Атаға да әулиелігін растау, дәлелдеу үшін кереметін көрсетуі парыз болмады, оның әулиелігінің дәлелі мұриттерін мақамға, белігілі бір рухани дережеге

жеткізе білетіні болды деген ой шеңберінде бірнеше сюжеттер беріледі (№2851, ff.62a-b) және жалпы мазмұнында мүрид пен шайх арасындағы қарым-қатынас, әдеп, ілім игеру мәселелеріне басымдық беріледі.

Мәтіндегі «Қутуб әл-аулия», «Қутуб әл-асфийа», «Ғаус әл-кубара» деген сипаттарындағы «Қутуб» (Темірқазық) және «Ғаус» (Сүңгуші) тылсым әлеммен жалғасқан, бұл әлемнің сырын түсіндіре алатын сопы шайхының ең жоғары дәрежесі. Құтұбтың екі дәрежесі: «Құтұб аз-заман» (немесе «Құтұб әл-иаум») – өз заманының (немесе күнінің) құтұбы және «Құтұб фи куллиз-заман», яғни барлық заманның құтыбы болады. Бұл дәрежеге жеткен шайхтар өз заманының, қоғамының өзгеруіне әсер ете алады және шәкірттерін жебеп, оларға қорғаныш бола алады. Белгілі сопы Ибн Араби өз еңбегінде Адам Атадан Мұхаммед пайғамбар арасында 25 «құтұб» әулие болғанын есептеді. Ол «Құтұб» дәрежесі әулиелерге үкіммен де, үкімсіз де халық тарапынан беріле беретінін жазады [83, б.904]. Әулиелердің дәрежесі мен деңгейін классификациялап, оларға толық түсіндірме берген танымал сопы Абу Талиб әл-Макки (386/996 ж.қ.б.) «Өз заманының құтұбы» саны әр уақытта 3 болады» деп жазды [124, б.535]. Шығыстық әдебиеттерде бұл сипаттар өз заманындағы белгілі бір қауымның, мектептің басшысы болған біртуар шайхтарға рухани деңгейі мен қоғамдағы биік дәрежесін көрсету үшін қолданылады. «Хадйқат әл-‘әрифйн» агиографиясында да осы үрдіс сақталған.

Исхақ Қожаның сипатын шығарманың екі нұсқасында «*шайх әл-мухаққиқ*» деп көрсетеді, бұл оның шығарманың авторы өзі болған деген ойға жетелейді. Сондай-ақ Исхақ Қожаға айтылған сипаттардың бәрі «*шайх әл-мухаққиқин*» (түзеуші, редакциялаушы шайх), «*қутуб ас-саликин*» (шәкірттердің тірегі), «*мубайин аш-шари’а*» (шариғатты баяндаушы), «*байан ат-тариқа*» (тариқатты баяндаушы), «*музаххир ат-тариқа*» (тариқатты жария етуші), «*мунаууир әл-хақиқа*» (хақиқатқа нұр түсіруші), т.с.с. оның шығарманы жазғанын, әрі автордың белгілі бір дәрежеде беделі болғанын меңзейді. Жалпы, мұндай сипаттамалар шығыс жазба мәдениетінде кітап авторларына жиі, әрі дәстүрлі түрде қолданылған.

Біз қарастырған №2851 нұсқа 1284/1867 ж. жазылған, көшірушісі – Саид Акрам Қожа ибн Шах Иусуф ишан. Ол қолжазбада таратылған шежіре бойынша (ff. 261a, 275b-276b) Исмағил Атаның он екінші ұрпағы. Хадйқаттағы мәлімет бойынша Исмағил Атаның тоғызыншы ұлы – Хаджи ата (Шайх заде болған), одан – Хазрет Мулла Қожа, одан – Қожа Салих Азизан, одан – Ишан Хазрет Сузук ата, одан – Жан Қожа Азизан, одан – Аман Қожа Азизан, оның да 2 ұлы болды, кенжесі – Заман Қожа Азизан, оның 5 ұлы болды, үшінші ұлы – Надр Қожа Азизан, одан – Иусуф Қожа Азизан, одан – Ишан Алим Қожа, оның 2 ұлы болды, екінші ұлы – Ишан Шах Иусуф Қожа, оның үш ұлы болды, үшінші ұлы – Сайид Акрам Қожа, ол осы қолжазба мен шежірені жазушы.

Бұл 1284/1867 ж. жазылған №2851 нұсқасынан 30 жыл бұрын, яғни 1252/1836-37 жж. жазылған №3004 нұсқамен салыстыра қарағанда, мәтіндері айнақатесіз бірдей екені аңғарылды. Тек соңында Исмағил Атадан өрбіген шежіре №2851 тізімдегі шежіреден үш ұрпақ кем көрсетілген. Ол кітаптағы «*ин китаб аз мулк-и мулла Абрар Ходжа*» ((№3004, f. 01a), яғни «Бұл кітап Мулла

Абрар Қожа мүлкі-дүр» деген жазбадан оның да Исмағил Ата ұрпақтарына тән болғаны анықтала түседі. Демек, көшіруші Сайид Акрам Қожа ибн Шах Иусуф ишан (№2851 тізімде) шығарма мәтініне өз жадынан ештеңе қоса қоймаған секілді, оған дейін де жазылған нұсқаларда Исмағил Атаға қатысты «Хатим әл-аулия» («Әулиелердің соңы») сипаты ұрпақтарының арасында жиі қолданылған.

Шығарма авторы Исхақ Қожаның және әкесі – Исмағил Ата сөздері бірқатар жерде Исхақ Қожаның аузымен (төл сөз, төлеу сөз түрінде) баяндалса, кей тұстарда ел аузында айтылып жүрген хикая, риуая түрінде айтылады.

Енді соның екі нұсқадағы баяндалу жолдарына үңілсек:

Кесте 3а – ХН және РН ТН нұсқасындағы төл сөз, төлеу сөз үлгілері

№	«Хадикат» нұсқасы (№11838)	«Рисала» нұсқасы (№2851)
1	2	3
1	f.2b Андағ ким Султан әл-‘арифин Исмағил Ата р.а. айдилар ким: <i>Танниң жани бару мағрифат уаджиб әл-уджуд, ‘ариф уа ‘ашиқлариниң рухига биманзале жан туруп.</i>	f.23a Исхақ Қожа риуаят қилур машаих ма тақаддамадан: <i>Бутин танниң жани мағрифаты уаджиб әл-уджуд ирди, ‘ариф уа ‘ашиқлариниң рухига биманзале жан туруп.</i>
2	f.5b. Тақи Исхақ Қожа айтур қаддаса Аллаһу сирраһу айдилар: <i>Мухаммад расул Алла шаджара уа самаре-и каниат туруп. Қала Аллаһу тағала уа лау лака ламма халақту әл-афлака.</i>	f.27b. Тақи Қожа Исхақ айтур қаддаса Аллаһу сирраһу ким: <i>Мухаммад расул Алла самаре уа шаджара-и каниат, уа лау лака ламма халақту әл-афлака ирди.</i>

Бұл үзінділерде (1-мысалда) Исмағил Атаның әлемнің жаратылысы басында барлық адамның жаны әу баста бір деңгейде, яғни әулиелердің жанымен тең еді деген ой рисалат нұсқасында Исхақ Қожа аузымен бұрын өткен шайхтардан төлеу сөз түрінде баяндаласа, хадикат нұсқасында Исмағил Атаның аузынан төл сөз түрінде беріледі. «Танниң жани бару», «Бутин танниң жани» деген сөз құрылысында, жеткізуінде айырмашылық болмаса, жан туралы ой екі нұсқада да бір танымнан шығады, яғни идеологиясында еш айырмашылық жоқ. Айта кету керек, «Хадикат әл-‘арифінде» «Машайық аруақтары баяны» деген 1-бапта адам жаны үш сыныпқа: «Ғауам» жай адамдардың жаны және «Хас» мұсылмандар жаны, «Хас әл-хусус» – әулиелердің жаны деп бөліп қарастырылады (Хадикат №2851, f.64b; №11838, f.27a-b). Адам жанын бұлай сыныптау дәстүрі «Хадикат әл-‘арифінде» дейін-ақ X ғ. арап-парсы тіліндегі діни-сопылық шығармаларда қалыптасқан болатын.

2-мысалда «Мухаммед пайғамбар – жаратылыстың негізгі жемісі және шежіресі-дүр» деген Исхақ Қожа сөзінің жеткізілуі бірдей.

Кесте 3ә – ХН және РН ТН нұсқасындағы оқиғаларды баяндау үлгілері

№	«Хадикат» нұсқасы (№11838)	«Рисала» нұсқасы(№2851)
1	2	3
3	f.22b. Қожа Исхақ риуайат қилур Исмағил Атадин рахматуллахи ‘алайһи Исмағил Ата риуаят қилур шайх Шараф ад-дин Самарқандидан рахаматума Алла: <i>Ахир заман булса, даруши бисиар булғайлар, амма алардан хич кимиси пирлариниң суннати иурмакайлар либасларини дарушиларға ухшатиб дарушилар ишни қилмағай бас.</i>	f.50b. Қожа Исхақ риуайат қилур Исмағил Атадин, ата риуаят қилур шайх Шараф ад-дин Самарқандидан рахамтуллахи ‘алайһим аджмағин: <i>Ахир заман булса, даруши бисиар булғай, амма алар хич кимиси пирлариниң суннати бирла иурмакай уа либасларин дарушиликға ухшатқайлар, амма дарушилар ишни қилмағайлар бас.</i>
4	f. 33a. Ходжа Исхақ риуаят қилур Исмағил Атадин: <i>Қиамат куні булса, аманна уа садақна бирауни тамуғқа илтурлар ирди ирақдин бир нурни куринкай, айтғай ул не нур турур? Айтғайлар фулан пирниң нури турур, бул айтғай мин ул пирни дуниада дуст тутар ирдим, фарман бирла бад ул сузни ул пириниң қулағиға тиктурур, ул азиз Хақ Тағаланиң хузуратинда шафғат қилғай.</i>	f.54a. Қожа Исхақ риуайат қилур Исмағил Атадин: <i>Қиамат куні булса, аманна биһи уа садақна бирақуну тамуғқа илтурбулғайлар, ирақдин бир нурни куркай, сурағай ким ул, не нур турур, бу банде айтқай ул пирни дуниада дуст тутар ирдим тикай. Хақ Тағала фармани бирла ул сузни иел ул пирға иаткуркай уа ул азиз Хақ Тағала хузратида шафғат қилғай.</i>

Кестедегі 3–4-мысалдарда қиямет күні болатын оқиғаларды баяндаған үзінділерде Исмағил Ата мен Исхақ Қожа сөздерінде еш айырмашылық жоқ, мәтін өзара өте жақын.

Кесте 3б – ХН және РН ТН нұсқасындағы Исмағил Ата мен Исхақ Қожа аузынан жеткен сөздердің баяндалу үлгілері

№	«Хадикат» нұсқасы (№11838)	«Рисала» нұсқасы(№2851)
1	2	3
5	f.28a. Қожа Исхақ риуайат қилур Исмағил Атадин рахматуллахи алайхим айтурлар ким: <i>Қазигурт бирла Сайрам арасинда маниң башимка тикмакан дусфан йуқ турур, анчин анбиа уа аулиалар Маула азза уа джалла иулунда сабр уа курқунуч муджахида бирла риадат тартиб мақсудға иатиб дурлар, имди санһам узуңка бақгил уджудиңни таслим ирика тушкай такаббур уа һауани ирақ итиб тауадиғ булуб узуңни барчедин уксук рақ куркил Расул Алла алайһис саламның фақириға бақгил, машайхлар не айтса, ани бижан дил қабул қилгил, кутара билмас дип гафил турмагил</i>	f.61b. Қожа Исхақ риуайат қилур Исмағил қаддаса Аллаху рухаһу айтур ирди: <i>Қазигурт бирла Сайрам арасинда маниң башимға тикмамиши дусфан йуқ ирди тиб. Анбиа’ уа аулиалар Маула азза уа джалла иулуда мундағ муджаһада бирла риазат тикдилар, имди сан тақи узуңка баққил уджудиңни таслим ирика тушуруб һауа уа такаббурни ирақ қилиб мутауадиғ булуб узуңни жумладин уксук куркил уа пайгамбар салла Аллаху алайһи уа салламниң фақириға бақгил, уа машайхлар не тиди, ани куркил, кура билмас мин тиб гафил булмагил.</i>

1	2	3
6	<p>f.29a. Баязид Бистами қ.а.с. тушинде курди ким қиямат қайум буллуб халқ аууали уа ахирин джамғ буллуб турурлар, узи килур ким: «<i>Ай, Баязид тилакил, миниң даркаһимдин не тилауурсиң?</i>», айди: «Илахи миниң тилаким ул турур ким Мухаммад алайһис-салам», аниң джамиғи кунаһкар уа ‘аси умматларини Баязидке бағишлағил иане Раббидан нида’ килди ке (f.29b.): «<i>Һар кимни шафағатсиз табсаң алиб кил саған бағишлайин</i>», Шайх Баязид махшариниң ауалидан ахириға барча иарди ахтарди, машаихимиз кимни шафағатсиз табмади. <u>Ходжа Ахмад Иасауи</u> айтур: «<i>Бу суздан мурад ул турур ким анбиа’ уа аулийалариниң асрар уа ихтиаридин аках булғил, қайу иарда ким бир мард Худаии курсаң, узиңни уа мөл-жанни фи сабил Алла илагил, қайу мурид ким узини шайхниң айағи туфрағиға иак қилмаса қиямат фариқ фил джаннаһ уа фариқ фис-сағир арасинда шафағат умид тутмасин</i>».</p>	<p>f.62b. Шайх Баязид қ.а.с [түс] курди ким, қиямат буллуб турур, узи килур ким: «<i>Ай, Баязид тилакил, миниң даркаһимда не тиларсиң?</i>», Илахи, Баязидниң тилаки ул турур ким Мухаммад Мустафа с.ғ.с. умматларини Баязидке бағишла кил» иана шайхниңқулағиға ауаз килди: «<i>Ай, Баязид, һар кимни шафағатсизни табсаң саған бағишлайин</i>» тиди. Шайх айтур махшариниң аууалин та ахириға тиладим, һич кишини бей шафағат табмадим. <u>Исхак Қожа р.а.</u> айтур: «<i>Бу суздан гарз ол турур ким анбиа’ уа аулийа’ниң асрар уа хурматидан уақиғ булғил, қайу иарда ким мард Худаии курсаң, узиңни уа малиңни уа жан таниңни фи сабил Алла илакил, хар ким узини (f.63a) шайхниң айағи туфрағи дик қилмаса фариқ фил джаннаһ уа фариқ фис-сағир кунда умит шафағат тутмасун</i>».</p>
7	<p>f.30a. Қожа Исхак риуаят қилур Исмағил Атадан қ.а.с.: «<i>Қайу намарса ким адаминиң банда-ида булса, ул аниң бандаси турур «уа әл-макатибу ‘абдан фа ма бақиа алайһим дирһаму уа һар нарсе ким хиджаб бирла килур, уа уасита бирла килур, нича ким бағзиси уаситасиз куринса, андағ ким Расул Алла с.ғ.с. бей уасит калам истур ирди, уа хақиқатда уаситасиз ирмас ирди, «мин шати شاة الواد уади әл-айман» муниң тафсирини һәр ким фахм қилмаслар.Бас, мағлум булдиким бу маджаз турур. Хақиқатта калам харф уа саут уа нида турур. Амма Муса а.с. харф, калам уа саут уаситаси бирла ишитти уа икар уаситасиз ишитса ирди ани Хазр сүхбатыға қилмағай ирди.</i></p>	<p>f.64a.Қожа Исхак риуаят қилур: «<i>Қайу намарса ким адаминиң банда-ида булса, аниң турур «уа әл-макатибу ‘абдан фа ма бақиа алайһим дирһаму» уа һар нарсе ким хиджаб бирла уа уасита бирла килур, уа нича ким бағзиси уаситасиз куринса, андағ ким Расул Алла с.ғ.с. уаситасиз суз истур уа хақиқатқа уаситасиз ирмас, кахи нида’ саут истур ирди ким, «мин шати’ уади әл-айман» муниң тафсирини һәр ким фахм қила билмакай... бу маджаз мағрифат турур. Хақиқатта калам харф уа саут уа нида турур. Амма Муса а.с. харф, калам уа саут уаситаси бирла ишитти уа икар уаситасиз ишитса ирди ани Хазр сүхбатыға хиуала қилмағай ирди</i>».</p>

Кестедегі 5-мысалда ХН қолжазбада «*Расул Алла алайһис-саламның фақирига бақғил, машайхлар не айтса, ани бижан дил қабул қилғил, кутара билмас дип гафил турмағил*» – «Алла елшісінің (с.ғ.с.) пақырлығына қара, шайхтар не айтса жан-діліңмен қабыл алып, көтере алмаймын деп ғапыл тұрма» деген сөйлем РН қолжазбасында былай ықшамдалады: «*Пайғамбар салла Аллаху алайһи уа салламниң фақирига бақғил, уа машайхлар не тиди, ани куркил, кура билмас мин тип гафил булмағил*» – «Пайғамбар (с.ғ.с.) пақырлығына қара, шайхтар не десе, соны көргін, көре алмаймын деп ғапыл болма». «Алланың

елшісі» деген қос сөзді «пайғамбар» деп ықшамдап, «шайхтар не айтса жан-діліңмен қабыл алып» дегенді «шайхтар не десе, соны көр» деп, эмоция, рен беретін сөздер түсі қалып отырады.

6-мысалда байқағанымыздай, Баязид Бистамидің түсі «*рисала*» нұсқасында Қожа Ахмет Иасауи тілімен түсіндірілсе, «хадикат» нұсқасында Исхақ Қожа сөзімен түсіндіріледі. «Қай жерде болмасын Құдай деген әулие көрсең, мәлжаныңмен құрмет қыл» деген насихат кімнің аузынан қалғаны жұмбақ күйде қалады. Қалған тұстарда жекелеген сөз бірліктерінің, орындарының, сөйлем құрлысының айырмашылығында болмаса, айтарлықтай алшақ айырмашылық байқалмайды.

7-мысалда хадикатта «*Қожа Исхақ риуаят қилур Исмағил Атадан*» деп риуаяттың толық тізбегін берсе, рисалата «*Қожа Исхақ риуаят қилур*» деп, тағы да ықшамдалғаны көрінеді. Исмағил Атаның «адамның тариқат, шарифатқа уаситасыз (жетекшісіз), яғни ешкімнің көмегінсіз кіре алса да, Хақиқатқа біреудің көмегінсіз кіре алмайды, Алла елшісі – Мұхаммед пайғамбар хақиқатқа ешкімнің көмегінсіз кіріп, Алладан ешкімнің қатысуынсыз дауыс ести алатын еді, ол көп адам түсіне бермейтін тылсым нәрсе. Десе де, хақиқатқа кіруге дауыс, дыбыс, шақыру уасила болды. Мұса пайғамбар Алладан сөзді дауыс, дыбыс, шақыру арқылы естіді, егер солардың көмегімен (хақиқатқа) кіре алатын болса, онда Муса пайғамбарды Қызырға шәкірт қылмас еді» деген таным екі нұсқада да нақты беріледі.

Бұл мысалдарда Исмағил Ата мен Исхақ Қожа аузынан жеткен сөздердің, негізгі ойларының жету жолын салыстыра қарағанда, рисалат нұсқасында сөздердің ықшамдалғаны байқалды. Бұл ықшамдаулар мәтін көлеміне, сөздердің стилистикасына айырмашылық жасағанымен, негізі айтар ойларына еш айырмашылық тудырмағаны аңғарылды. Яғни, мәтіннің рисалада ықшамдалуы оның хадикат нұсқасынан идеологиялық тұрғыда алшақтатпаған.

Кесте 3в – ХН және РН ТН нұсқасындағы Исмағил Атаның қызметі мен өмір жолының баяндалуы

№	«Хадикат» нұсқасы (№11838)	«Рисала» нұсқасы(№2851)
1	2	3
8	f. ба. Фи зикр әл-маулуди султан әл-‘арифин кутуб әл-асфийа’ Исмағил Ата ибн шахид Ибраһим ата р.а. тайиба Аллаху сирахума андағ ким, Мухаммад Мустафа с.ғ.с.-дин хабар турур ким натик, қала ан-наби а.с.: « <i>ас-Са’иду ман са’ида батни уммиһи уа аш-шақи қад шақиа фи батни уммиһи</i> », садақа расул Алла. Билкил, ай асхаблар ахбаблар уа ай улу әл-ахбаблар ким хазрат султан әл-асфийа’ Исмағил Ата р.а. уджудқа килмиш аууал мубарак рамадан айы	f. 26b. Фи зикр султан әл-‘арифин кутуб әл-асфийа’ хатим әл-аулийа’ Исмағил Ата [ибн] шайх аш-шухада’ Ибраһим Ата р.а. уи тайиба Аллаху сирахума андағ ким, хазрат рисалат пинаһдин хабар бирур қала ан-наби а.с.: « <i>ас-Са’иду ман са’ида батни уммиһи уа аш-шақи ман шақиа фи батни уммиһи</i> », садақа иа расул Алла. Билкил, ай асхаб уа ай худауанд улу әл-албаб ким хазрат султан әл-‘арифин Исмағил Ата р.а. уджудқа килмишлари аууал мах мубарак рамадан ирди, андағ ким, анаси имчакини

1	2	3
8	<p>ирди, андағ ким, аналар Суине бикенеларни Исмағил Атаның ағзиға қуидилар ирса, иммадилар, та зулмат пирдасини тартмағунча, уа науаи Мухаммадини уртмағунча, чун уақт ифтар булди ирса, аналарини имар ирди, та субх дам булғанича. Андин суң иане иммас ирдилар, тақи рузаларға муафақат қилиб рузе тутар та утуз кун тамам булди ирса, паруардиқар алимниң амири бирла паре абр зулмани пайда булуд нурани хилалниң ғаридиға хиджаб булди. уа һар нича ким афақ сари қилдилар мутахайир булуд шак узра турдилар андағ ким, дағифе муттахире мумине аналари суйне бикесинеларни шайхзадениң ағзилариға қуиди ирса, танаул қилдилар, шайхниң анаси билди ким, букин айт турур. Айтди миниң бу азиз фарзандим маһ рамаданда уджудқа килди, кундуз сут иммади, букин сут имди, бу сабабдин айтурмин тиди ирса, бу қаулни иғтимад қилмадилар исра, лахз утмади туруб халаиқ һар тарафдин килиб тануқлиқ бирдилар айни курдик тиб. Қала Аллаһу Тағала: <i>«уа ла тактуму аш-шаһадата уа ман иактумһа фаиннаһу аасимун қалбуһу»</i> андин суң Исмағил Атаниң караматлари ауалдин мағлум булди.</p>	<p>ағзиға қуиди ирса, иммади, та шаб зулмат пирдасини тартмағунча, уа науаи Мухаммадини уртмағунча, чун уақт ифтар булса ирди, анасиниң суине бикенисиден имар ирди, та субх дам булғанича. Чун субх садик тулуғ қилса, иане сут иммас ирди, уа рузедар кимирсаларка муафик қилур ирди рузе тутар ирди. та утуз кун тамам булди ирса, Хақ Тағаланиң фармани бирла паре абр зулмани пайда булуд нурани хилалниң ғаридиға хиджаб булди. Уа халаиқ һар нича ким афақ сари назар қилдилар ай курунмади. мутахайир булуд шак узе турдилар, андағ ким, дағифе муттахире мумине аналари суйне бикесини шайхниң ағзиға қуиди ирса, име башлади, шайхниң анаси билди ким, букин айт куни турур тиб айтди: <i>Миниң бу фарзандим ғарре маһ рамадан ичинда уджудқа килиб ирди, кундуз сут иммас ирди, та киче булмағанча уа тақи букин имтихан учун сут бирдим ирса имди, бу сабабдин букун айт куни турур тиб айтурмин тиди ирса, бу қаулни ғулама иғтимад қилмадилар, мунтазир ирди ким фи-л хал халаиқ һар тарафдин халайиқ тануқлуқ бирдилар айни курдук тиб. Қала Аллаһу Тағала: <i>«уа ла тактуму аш-шаһадата уа ман иактумһа фаиннаһу аасимун қалбуһу»</i> андин суң шайхниң карамат уа улайати джумлаға мағлум булди.</i></p>

Бұл жердегі Исмағил Атаның Рамазан айында дүниеге келіп, күндіз анасын ембей, кешке ауызашардан соң ғана сүт еметін сәби кезіндегі кереметін, әулиелік белгісін баяндаған үзіндіде енді керісінше, «хадикат» нұсқасында сөйлемдердің ықшамдалғаны байқалады. Исмағил Ата анасысының рисаладағы: *«Миниң бу фарзандим ғарре маһ рамадан ичинда уджудқа килиб ирди, кундуз сут иммас ирди, та киче булмағанча уа тақи букин имтихан учун сут бирдим ирса имди, бу сабабдин букун айт куни турур тиб айтурмин тиди ирса»* (Менің бұл перзентім Рамазан айы ішінде дүниеге келіп еді, күндіз сүт ембес еді кеш болмағанша, бүгін емтихан үшін сүт беріп едім, емді. Сол себептен бүгін Айт күні деп отырмын») - деген «рисаладағы» баяндау «хадикат» нұсқасында: *«Миниң бу азиз фарзандим маһ рамаданда уджудқа килди, кундуз сут иммади, букин сут имди, бу сабабдин айтурмин тиди»* (Менің бұл перзентім Рамазан айында туып еді, күндіз сүт ембеді, бүгін сүт емді, сол себептен [Айт] деп отырмын») – деп қысқа қайырылады. Осыдан соң-ақ Исмағил Атаның әулиелігі мағлум болды деген мәлімет екі нұсқада әр түрлі баяндалғанмен, ой бір жерден шығады.

Бұл мысалда Исмағил Атаның қасиетті айда туып, әулиелігі балалық шағында байқалғанын баяндау хикаясы «хадиқат» нұсқасында сөйлем стилистикасы бұзылмай, негізгі ой дәл беріліп ықшамдалғаны көрінеді.

Кесте 3г – ХН және РН ТН нұсқасындағы Исмағил Ата шәкірттерінің баяндалуы

№	«Хадиқат» нұсқасы (№11838)	«Рисала» нұсқасы(№2851)
1	2	3
9	f.35b Хикаят бір кун Қара Хасан атлық қариеле Хатим р.а. ибтида ултурмиш, ул қарианиң бағи куб булур ирмиш, хумри һам куб булур ирмиш ирди, Хатим р.а. нича ким маниғ қилдилар, булмади ирса, ул қариадин [уни] кубти. Тақи бир буландқа чиқти, айтди Қара Хасан қарар булиб қалғай ирса, аниң учун Кахи Абдан, Ках уайран даим әл-ауқат абдан булмиш. Андин суң ул иарда ким мазар булур дурлар ким, анда булдилар, халқи куб мурид булдилар, тақи бир шахси мурид таубе қилди.	f.69a-b. Хикаятта андағ килур: Исмағил Ата р.а. ибтида халде Қара Хасан атлық ирда у(л)туруб ирдилар, ул қарианиң бағи бар ирди, бисиар хумри куб булур ирди, Ата р.а. һәр нича манғ қилдилар, маниғ булмадилар ирса, ул иардан куйуб буландқа чиқиб идилар ким, Қара Хасан қараиб қалғайсиң тиди, дайим әл-ауқат ул иар каһи Абдан, уа кахи уайран ирди. Андин суң бу иарда ким қарар булур турур мундағ булдилар халқи бисиар мурид уа муғтақид булду.
10	f.37a-b. Исмағил Атаниң (қ.а.р) ики хадимлари бар ирди. Бири Қара Лачин, бири Хатай атлық, диһқанчилик қилур ирдилар, бир кун су тутур ирдилар, сулари бир тарафқа иқилиб ирди, Қара Лачин катман уруб туфрақ салур ирди. У шул дамда «һу» зикри иадиға қилди. «һу» диб китман чабар ирди. Зикриниң махаббатиде маст бу ғарабтик булур ирдилар, Иунус хан ибтида халинда чашми уа хадами бирла аулаб иурур ирди, бу хални курди ирса, ғишқ қилтурди. Атидин тушуб суға кундалиң (كوندالتك) булур иатти ирса, су бағланди. <u>Айтиб дурлар ке</u> , Исмағил Ата р.а. бир қара ишак миниб хадир булди, айдилар: «Ай Иунус қариндаш, кубқил, Иунус хан дар хал кубти, тунин қақти, ирса, туфрақлар интишар қилди, хич су булмаб-дур. Бу бурханни курди, махаббат қилтурди. Ирадатқа қилди ирса, шайх қабул қилмади. Ата р.а. атиға (ишакпен келген еді ғой) минар булди ирса, мубарак чапанидан хауи рауан булди, Иунус хан айдиди: «Ай, ата, нима ка тирладиңиз!». Ата айдилар: «Нил дариасинда куб киши ғарқ булдилар, ул халде барче халқ һар бир бузурукни иад қилур ирдилар, аларниң арасинда бизниң иаранлардин бирау бар ирди. Ул иар бизка мутауадджиһ булди.	f.71a-b.Хикаятта андағ килур ким, Исмағил Атаниң р.а. ики хадими бар ирди, Наражин уа Хатай атлық диһқанчилик қилур ирдилар, бир кун су наубати ирди, бир ирде су иқилиб китман бирла туфрақ салур ирдилар, су илтур ирди, мундағин «һу» иадиға кирип китман джапар ирдилар, зикриниң махаббатиде маст бу ғарабатик булур ирдилар, Иунис хан ул халде черики (әскері) бирла аулаб иурур ирдилар, бу хални курди ирса, ғишқ қилтуруб атдин тустиди. Тунни бирла суға кирди, кулдалан батти ирса, су бағланди, бу арада Исмағил р.а. бир ағзи қара ишак миниб хадир булди айдиди: «Ай Иунис қариндаш, кубқил» тиб, кубти тунин қақти ирса, туфрақ тузиди, у хич нам булмамиш. Иунис хан бу бурханни курди ирса, махаббат қилтуриди ким, ирадатқа қилса ул заман машаих қабул қилмади, уа атам р.а. атиға минарда мубарак илидан қатиғ хауи рауан булди ирса, Иунис хан айтти: «Ай Ата, нима ка турладиңиз», тиб, Атам р.а. айтти: «ким Нил дариасида бир кимсе ғарқ булди анда барче сабаб атасин иарладилар, анда бизниң бир муридими бар ирди ани химмат бирла судин халас қилдик, ул сабабдин турладим» - тиди. Андакидин Иунис хан уйка бариб аһл уа

1	2	3
10	Химмат тутуб аларни барчесин ул хауанхауар дариадан халас килдук. Анин учун, тирладук тидилар. Андин суң Иунус хан уйка баруб аһл ауладин уа барче хазинасин «фи сабил Алла» килиб, бутинин баглаб, хазрат Исмағил Атаниң кадамлариға килди, хадимлар хабар бирдилар ирса, Ата р.а. уйдин чиқтилар, мубарак кашларин кутариб бақиб айтилар ке, қабул килдик, ама синиң булсун, узуин биркил тидилар, тафаррудж килди. Андин суң Иунус хан ирадатқа иузланди.	ауладин уа жамиғ малин фи сабил Алла килиб, буиниға фута салиб, машаих қадамиға килди. Хадимлар ирдилар ирса, Атам уиидин чиқти мубурак рифашин кутариб бақти уа айди, қабул килдик, амма синиң бусин, узиң биркил тиди. Тафаррудж килди, тасарруф килмади, андин суң Иунис хан ирадатқа килди, нича уақт машаих қадамида туруб мақамға иатти.

Кестедегі 9-мысалда «Исмағил Атаның басында бау-бақшасы көп Қара Хасан атты ауылда отырып, ондағы бау-бақша жемісінен өзін және шәкірттерін тыю үшін жыланы мен құзы көп Қаратаудың жоғары жағына көшеді. Онда көптеген мазарлар бар еді, соны паналайды. Сөйтсе де, Исмағил Атаның шәкірттері көбейе берді» деген мәліметтер екі нұсқада еркін стилде баяндалады.

10-мысалда Жүніс ханның Исмағил Атаға мүрид болып, тариқат жолына түсу хикаясына назар аударамыз. «Рисалат» нұсқасында «*Хикаятда андағ килур ким*» деп, оқиға ел аузындағы әңгіме түрінде баяндалса, «хадикат» нұсқасында «*айтуб дурлар ке*» деп Исмағил Атаның оқиғаға куә болған екі шәкіртінің аузымен баяндалады.

Сонымен, оқиға былай өрбиді: Исмағил Атаның диқаншылықпен айналысатын екі шәкірті егістікке кеткен суды бөгеп жүріп, «ху» зікіріне кіріседі. Сол сәтте әскерімен (рисалат нұсқасында) аң аулап жүрген Жүніс хан «ху» зікірін естіп, көрмекке көңілі келеді. Аттан түсіп, тонымен көлденең жатып суға кіреді. Сол мезетте қара есекке мініп Исмағил Ата келеді де, «Әй Жүніс бауырым, тұр» дейді (Жүніс хан деп атамайды). Жүніс хан сол мезетте орнын тұрып, тонын қағады. Тоны су болмай, шаңы шығады. Бұл кереметті көрген Жүніс ханның қызығушылығы артып, Исмағил Атаға шәкірт болғысы келеді. Онысын Исмағил Ата қабыл алмайды. Есекпен келген Исмағил Ата енді атқа мінгелі жатқанда Жүніс хан шапанын ұстап тұрып: «Ата, неге терледіңіз?» – деп сұрайды. Ол Ніл дариясында бір кемедегі адамдар суға кеткелі жатқанда соларды құтқарам деп терлегенін айтады. Жүніс хан үйіне барып, бар қазынасын Алла жолына сарп етуге, мал дүниесін жинап, Исмағил Атаға алып келеді. Онысын Исмағил Ата қабыл алып, артынша, «мен қабыл алдым деп есепте» деп, өзіне қайтарып береді. Жүніс хан Исмағил Атаның қызметінде бірнеше жыл болып, мақам табады. Зікір салғанда аузынан от шашылатын болғандықтан оны жұрт «Отты Жүніс» («Утлик Йунус») атап кетеді. Бұл оқиғалар ТН тізімінің №2851 ff. 71a-b, №11838 тізімінде ff. 37a-b беттерінде баяндалады.

Агиографиядағы баяндалған оқиғалардың мынадай үш мәселесін тексере кеткен жөн:

- 1) оқиғаның нақтылығы, яғни желісі, болған жері, уақыты;
- 2) оқиға куәгерлерінің болуы, олардың саны, ортасы;

3) сол оқиғаға жуық басқа оқиғаның болуы немесе соған қастысты басқа да жайттар.

Бұл шарттар шеңберінде қарастырсақ, сюжеттегі оқиғаның болған жері көрсетілмейді, «*бир кун су наубати ирди, бир ирде су иқилиб китман бирла туфрақ салур ирдилар*» деп нақтыланбайды, десе де, алдыңғы жолдардан оқиға Қаратау бөктері, Түркістан өңірінде болып жатқаны анық. Оқиғаның басты кейіпкері Жүніс хан әскерімен (рисалатта), енді бірінде қызметшілерімен (хадиқатта) аң аулап жүреді.

Осы жерде бізді Жүністің атына қосақталған «хан» деген лауазымы қызықтырады. Мәтін желісі және «хан» деген қосымша бізді Моғол ханы Жүніс хан туралы айтылып тұрған жоқ па деген сұраққа жетелейді.

Алайда, «Та'рїх-и Рашидї» шығармасында көрсетілген Жүніс ханның қайтыс болған 892/1486-87 жылы мен Исмағил Атаның 714/1314-15 немесе 734/1333-34 (№698, б. 69а) қайтыс болған жылдары арасында 150 жылға жуық уақыт айырмашылығы бар. Белгілі тарихшы М.Х. Дулатидің айтуынша Моғол хандығының билеушісі Сұлтан Уәйіс 1428 ж. қаза тапқан соң, Ұлысбегі дулат Құдайдат әмір (жалпы саны 6 ханды таққа отырғызған) хан тағына Уәйістің үлкен ұлы Жүністі отырғызбай, інісі Есен Бұғаны отырғызады. Ағайын арасында алауыздық туып, Жүніс хан Самарқанд, Шаш жаққа қашып, тимурид Ұлықбекке барып паналайды. Кейін илхандықтар билеген Иранға өтіп, ұзақ жыл сонда болады. Жүніс хан Моғолстанға тек Есен Бұға хан өлген 1462 жылы оралып, хан тағына отырады.

Исмағил Ата мен Жүніс ханның өмір сүрген жылдар арасындағы айырмашылыққа қарамай бұл сұрақты көтерудің бірнеше себебі бар: біріншісі, агиографиялық әңгімелерде уақыт өлшемі ескерілмей, бұрынғы кейінгі тарихты бір мезетке сыйғыза берілетін үрдіс жиі ұшырасады. Екінші себеп, агиографиядағы оқиға мен ортағасырларлық деректердегі Жүніс ханның өмірі, қызметі жайлы мәліметтер бір-біріне жақын. Халық жадындағы тарихта Исмағил Ата қалмақтардың қолында ұзақ жыл тұтқында болып, малын баққан. Әулиелігі мен тақуалығын көрген қалмақтар кейін Исмағил Атаға бас бостандығын береді. Ол Үргеніш, Самарқанд, Шаш қалаларында дәріс алып, қырықтан асқан шағында еліне Қазығұртқа оралады. Шау тартқан шағында, жоғарыда келтірген мәтінде өзен жағасында жас Жүніс ханмен жолығып, дін жолына салады. Жүніс ханның саяси белсенділігі мен өмірі жайлы мәлімет беретін «Та'рїх-и Рашидї», «Бахр әл-асрәр», «Та'рїх -и Шах Махмұд бин Мирзә Фазїл Чурās» сияқты деректерде қалмақ Амансанджи-тайшы 855/1451 ж. Моғолстанға басып кіріп, Іле өзенінің бойында үлкен шайқас болады. Сол шайқаста Жүніс хан әскері тас-талқан жеңіліп, көп әмірлері мен бектері тұтқындалып, Жүніс хан ұлысымен Түркістан өңіріне жылжып, Сыр өзенін бойлай Қаратоғай (зерттеулерде Кара-Тукай) деген жерде қыстайды. Сол жылы Әбілхайыр ханның ұлы Бурудж оғлан Жүніс хан саясатшылықта жүргенде ордасына шабуыл жасап, бүліншілік жасайды [125, б.198, б.396]. Осы оқиғаны баяндаған «Та'рїх-и Рашидїде» Жүніс ханның саятшыл болғаны, мұсылманша білім алып, сопылық жолды ұстанғаны айтылады. Ол жайлы Мұхаммед Хайдар Дулати: «Өмірінің соңғы кезінде

тариқат жолына түсті. Ол Құран оқыды, ақындыққа қабілетті, қызыл сөздің шебері болды» – деп жазады [125, б.196].

Үшінші жайт, Моғол ханы Жүніс ханның Ташкентте Қожа Ахмет Иасауидің сопылық жолын ұстанған белгілі Шайх Хауанд ат-Тахурдың (1355 ж.қ.б.) мазарының жанына жерленгені, қабірінің басына үлкен сопылық ханака іспетті үлкен мазар салынғаны [126, б.25-31; 127, б.98-101] жоғарыда келтірілген сюжеттегі Жүніс хан Моғолстан ханы болса керек деген ойға еріксіз итермелейді.

Жалпы, агиографиялық әдебиеттерде қиял-ғажайып оқиғалардың тарихта шын өткен адамдармен байланыстырылып баяндалуы жиі кездесетін құбылыс [128, б.86]. Бұндай шығармаларда басты кейіпкердің қашан, қайда өмір сүргені емес, қалай өмір сүргені басты орынға қойылады да, олардың өмірі ертеде дүниеден озған адамдармен де байланыстырыла береді. Ілияс, Иса, Мұса пайғамбарлармен сұхбат құрады, дәріс алады, немесе Қызыр атамен, періштелермен кездеседі, т.т. Олар дүниеден озып кетсе де, өлді есебіне кірмейді, кейінгі шәкірттерімен рухани әлемде байланыс жасап, бағыт-бағдар беріп отырады. Ал, кейінгі ғасырларда өмір сүрген адамдардың шығармаға кіруін ондағы оқиғаның жалғандығынан бұрын, алғашқы көшірілу уақытын анықтауға мүмкіндік беретін мәлімет деп бағалауға болады. Біз келтірген мысалдағы Исмағил Ата мен Жүніс ханның кездесуі ел жадындағы Моғолстанды билеген Шыңғыс хан ұрпағының сопылық жолға түскен тарихи бір оқиғаның агиографиядағы жаңғырығы болса керек. Сондай-ақ, Исмағил Ата әл-Қазығұртидің діни қайраткерлігі туралы кейінгі ұрпақ танымындағы жаңғырық бейнесі болуы да бек мүмкін.

Мысалда келтірілген Ніл дариясынан адамдарды құтқарам деп Исмағил Атаның терлеуі – агиографиялық әңгімелерге тән мотивтің бірі. Осыған ұқсас хикая Хәкім Ата агиографиясында да кездеседі. Онда Хәкім Ата кенже ұлы Хұбби қожаға назары аумай жүреді. Хұбби қожа күн сайын атымен аң аулап, анасына әкеп тартады екен. Хәкім Ата: «Менің бұл балам да дәруіш болмайды», – деп көңілі толмай, Сағат қожа деген мүридіне үлес береді. Бірде Хәкім Ата екеуін сынамақ болып ханакасына шақыртады. Сағат қожа бірінші болып келіп сәлем береді. Хұбби қожа кешігіп келеді. Аулаған аңын сол жолы әкесінің қанжығасына байлайды. Әкесі онысын қабыл алмайды. Сонда Хұбби қожа кешіккен себебін былай түсіндіреді: *«Ай, баба, диңиздин ики кима гарқ булуб турур ирди. Мин анда бариб Таңри тағалланың гинайати бирла ул кималарни деңиздин тартиб чиқарар ирдим, ауазиңиз қулагимга анда иатишти. Амма бу сабабдин кичикирак келдим, – тиб узур қилди»* [129, б.6-7].

Екінші кезектегі зерттеуде тағы бір мәселе – шығарманың жанрлық ерекшелігін анықтау тұрды.

«Хадйқат әл-‘әрифйн» ел аузында әулие деп танылған Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістанидің өмір жолы мен қызметіне арналғандықтан, оны агиографиялық шығарма деп санауға толық негіз бар. Айта кету керек, агиография термині қос ұғымға ие. Бірінші ұғымында агиография әулие немесе соған қатысты әдеби ескерткіштердің жиынтығы қамтылса, екінші ұғымында соны зерттеуге қатысты ғылыми тәртібі түсіндіріледі [130, б.173].

Мұсылмандық, христиандық агиографиялық шығармалар зерттелген еңбектерде жанрдың басты сипатын айқындайтын сюжеттік мотивтер мен композицияларда кейіпкерлердің образын сомдау үшін міндетті түрде орын алатыны мынадай ортақ жайттар айтылады:

– басты кейіпкер – әулие, аса тақуа, қасиет қонған, Алланың назары түскен жан;

– оның тууы, дүниеден озуы киелі кітаптарда (Құран, Інжіл, Тәурат) баяндалған пайғамбарлар оқиғаларына ұқсас, қасиетті айларда, күндерде болады, не бір ерекше оқиғамен есте қалады;

– лейтмотив түрінде балалық шағында басты кейіпкердің әулиелігі білінеді, ерте есейеді, ақылды, зерек болады, балалық кезінен тақуалыққа бет қояды;

– білімді, тәжірибені шайхы не ұстазынан тыс, періштеден, пайғамбардан, Ғайып-ерен, қырық шілтеннен алады, тіпті Жаратқанның өзінен илхаммен алуы мүмкін;

– ауыртпашылықты көп көреді, бәрін тақуалығымен, әділдігімен жеңеді;

– әулиелігімен шәкірттеріне, халайыққа жәрдем береді, қиындықтардан, қауіп-қатерлерден құтқарады, күрделі бір оқиғаның шешуін табады;

– өмірінің соңы шәхидтікпен, не жақсы өліммен аяқталады.

Бұл аталған ерекшеліктердің барлығы дерлік шығарманың Исмағил Атаға қатысты тұстарында орын алады. Исмағил Ата қасиетті Рамазан айында туады (№252, 49а; №2851, 27а), күндіз анасын ембей, түнде ғана емеді, сол жылы күн бұлтты болып, ел оразаның біткен, бітпегенін біле алмай дал болады, анасы сәбиінің емуіне қарап, ораза айының аяқталғанын біледі, артынша жер-жерден ай көрдік деген хабар келеді, ел баланың тегін емес екенін біледі (№2581, 26b; №11383, 6а). Исмағил Атанының әкесі Ибраһим Ата көпірлердің (қалмақтардың) қолынан шейіт болып, көп қиындық көреді, жапа шегеді (№2851, 223а). Үргенші, Самарқанд, Бухарада бірнеше шайхтардан дәріс алады. Қарсыласы Мандуд шайх Исмағил Атаның Ибраһим Ата ұлы екеніне сенбей, ақырында жарылып өледі. Шайх болып, шәкірт ұстағанда Мысырда Ніл дариясында суға кеткен шәкірттерін құтқарады (№11838, 37а-b; №2851, 71а-b).

Қандай шығарма болса да, ол оқырмандарына, қоғамына лайықталатыны, талаптары, танымдары және қызығушылықтарына қарай ыңғайланатыны бар. Әдебиет нысаны – адам деген аспектіден келсек, «Хадйқат әл-‘әрифйн» де өз заманындағы белгілі бір әдеби үрдіске, социумдық өзгеріске, қоғамдық-әлеуметтік құбылыстарға ыңғайланған, соған сай мазмұны, композициясы, сюжеттік мотивтері, идеясы, бағыты қалыптасқан әдебиет. Басты кейіпкерді жоғарыда көрсетілген образда әулие ретінде сомдау, қасиеттілігін, әулиелігін қарапайым адамнан ерекшелеу, персонсфера деңгейіне көтеру – сол заманның талабы. Қауым әулие, рухани тұлға, ағартушы шайхтарды халық тек осындай образдармен ғана қабылдаған. Қазақ ауыз әдебиетіндегі суға салса – батпайтын, отқа салса – жанбайтын эпос қаһармандары да аңыздық, ертегілік сипатта жаратылысынан ерекше тұлға болып суреттелуі де осыдан. Әдебиеттану ғылымында эпостық кейіпкерлердің сомдалу мәселелерін кең ауқымда қарастырған Қ. Жұмалиев [131], З. Қабдолов [132], Ә. Қоңыратбаев [133], С. Қасқабасов [134], Ш. Ыбыраев [135] сынды теоретик ғалымдар еңбегі мен

«Қазақ әдебиетінің тарихы» [136] Фольклор туралы зерттеулер т.б. іргелі ұжымдық ғылыми-зерттеулерде кейіпкерлерді рөліне қарай жоғары сатыдағы және екінші сатыдағы кейіпкер деп жіктейтін тұжырым бар. Ол тұжырым бойынша бірінші сатыдағы шығарманың басты кейіпкері – «қаһарман» сюжеттердің құрылуына, дамуына негізгі себепкер және ол адам күші жетпейтін қадір-қасиеттерге ие болып, коннотациялардың байланыс ұғымын өзімен бірге алып жүретіні жоғарыдағы зерттеулерде жан-жақты дәйектелген. Ал «Хадйқат әл-‘әрифйнде» жағдай сәл басқаша, Исхақ Қожа Исмағил Атаның образын сомдауды мақсат етпейді, лейтмотивті түрде сомдайды және оны шайхтың беделін, орнын, қайраткерлігін көрсету сияқты белгілі бір мақсат үшін қолданады. Автор басты міндетке Исмағил Атаның ілімін, нақтырақ атсақ, мүрит пен шайхтың арасындағы қатынас қандай болу керек, шайхтық пен мүриттіктің жолы не? деген мәселені қояды. Он бес бабтан тұратын шығарманың басым бөлігі (8 бабы) осы тақырыпқа құрылған: бірінші баб Шайхтар рухы; төртінші баб мүрид (шәкірт) әдебі; алтыншы баб құлақ асу (сима’), яғни ілімді игеруі; жетінші баб мүрид қызметі; тоғызыншы баб сопылық (*масәууф*) тәртібі, оныншы баб махаббат, он үшінші баб адамның (шәкірттің) өзіне маңызы жоқ ілімнен бас тартуы (*ат-тарк ар-раджули ма ла иу’ниһи*); он төртінші баб шайх мақамдары. Қалған бабтары шайх пен мүрид арасындағы ілімдер (пақырлықта болу, мағрифат, хақиқатқа жету, т.т.) мен ритуалдарға (дұға жасау, зікір айту, нәпсімен күресу) арналған.

Мазмұндық тұрғыдан келгенде «Хадйқат әл-‘әрифйн» дидактикалық шығармаға жақын. Агиографиялық жанрдағы шығармалар мұсылмандық әдебиеттерде *манқиб*, *рисала*, *тазкира*, *малфузат*, *мақалат*, *табақат* атаулары бар. Бұл атаулар шығарманың қай тұрғыда жазылғанынан хабар береді. Егер, агиография доктриналық тұрғыдан жазылған болса, оған *манақиб*, *рисала* атаулары жиі қолданылады. Нақты бір тұлғаның өмірбаяны, қызметі, сөзі жинақталған болса, *мақалат*, *малфузат* атаулары, егер, нақты бір тұлғаның шежіресіне немесе мектептің силсиласына, социум ішіндегі деңгейлері мен орнына басымдылық берілсе, *тазикра*, *мақамат*, *табақат* атаулары қолданылған. Диссертациялық зерттеуге алынған шығарманың негізгі мәтіні қолжазбаларда «*рисала*» атауына, зайлдері (қосымшалары) «*манақиб*» атауына ие. ТН ішіндегі ең көне тізімі – №252 қолжазбасында «Рисәла фй манәқиб Исма’йл Ата» (ff. 88a-94b) деген атауы кездеседі.

Соңғы жылдары көне түркі жазба ескерткіштері мәтіндерін зерттеу негізінде қалыптасып, кейін ортағасырлық араб, ұйғыр жазуындағы жазба мұралар мәтінін зерттеу негізінде ауқымы кеңейе түскен түркология ғылымында жаңа ғылыми-зерттеу әдістер қолданысы да жыл санап жүйеленіп келеді. Зерттеулердің нақты нысаны мен мақсатына сәйкес әдістер түрленіп, біріктіріліп, кейде жіктеліп таңдалды. Әуел баста ХІХ ғ. салыстырмалы-тарихи тілтаным әдістерімен түркі тілдерінің генетикалық туыстығы анықталып, тектіл тұжырымы орнықты. Тюрколог-компаративист ғалымдардың этимологиялық ізденістерінің барлық талаптарына жауап берді, көп буынды сөздердің морфемалық мүшелелеуде пайымды нәтижеге қол жеткіздің ең тиімді әдіс болды. ХХ ғ. басынан бастап Орхан-Енисей, Тараз, т.б. көне ескерткіштері жүйелік-

құрылымдық лингвистика негізінде зерттеліп, түркі түбірінің фоно-морфосемантикалық құрылымы ерекшеліктері анықталды, түбіртану теориясы негізделді. ХХІ ғ. бастап антропоцентристік принцип түркітанулық зерттеулерде де орнығуына байланысты когнитивті лингвистика әдістері орын ала бастады. Шығармадағы әуелде диалогқа құрылған сопылық-діни ілімнің сұхбат тілінен автордың қолымен жазба тілге көше бастаған процесін көрсету үшін жұмыста дүние бейнесін модельдеуге, тілдік сананы модельдеуге бағытталған когнитивті лингвистика әдістері қолданылды.

Танымның тілде қалай көрініс табатынын профессор Б. Қасым: «Мәселен, реалийлердің (заттардың, құбылыстардың, оқиғалардың) табиғаты санада түрліше көрініс табуына себепші болады: біреулері – көрнекі нақты образдар арқылы берілсе, келесілері – қарапайым ұғымдармен, үшіншілері – символдар кейпінде келеді» әлем жайында белгілі бір түсініктердің қалыптасуы психикалық бейнелеудің үш деңгейі өзара қарым-қатынас жасауы нәтижесінде пайда болады. Олар: сезімдік қабылдау деңгейі, түсініктердің қалыптасу деңгейі, сөйлеу-ойлау процестерінің деңгейі» – деп ашықтайды [137, б.5).

Агиографиялық шығармалар өз кезегінде әр ғасырдағы интеллектуалды белсенділіктің ізі қалған, ілгеріде өткен бабалардың тереңнен тамыр тартқан тарихи танымы мен түйсігінен дерек берер маңызды дүние саналады. Олардың нарративті деректерде келуі зерттеудің біршама қиындықтарын туғызады: бірінші, бірнеше нұсқада жетуі; екінші, мәтінінің әр кезеңнің әлеуметтік, саяси, мәдени жағдайларға бейімделуі; үшінші мәтіннің көшіруші тарапынан болмашы түрде болса да түзетілуі немесе сюжеттердің қосылуы, ұмыт қалуы; төртінші, тарихи оқиғалардың, кейіпкерлердің аңыз-мифтік, эпикалық сипат алуы және оқиғалардың бір жақты баяндалуы, т.т. Бұндай деректерден нақты бір тарихи-мәдени көріністі, үдерісті қарастыру үшін мәтіннің әр сөзіне, ондағы негізгі ойға, эмоцияға, тілдің табиғатына ғана емес персоналияға, автордың өмір сүрген кезеңіне, шыққан ортасына мұқият үніліп, төменде арнайы ой тарқатылады.

1.3 «Хадйқат әл-‘әрифйн» қолжазба нұсқаларының кодикологиялық және палеографиялық мәліметтері

Жазба деректердің сенімділігі қашанда зерттеушілер үшін алдыңғы сұрақтардағы өзекті мәселе. Сондықтан қандай зерттеу жұмысы болмасын, алдымен дереккөздің дәлдігіне көз жеткізуден басталатыны анық. Мәтіннің қалай жеткені, қайта жазылу/көшірілу кезеңдері, сақталынған орны, жайы, бүтіндігі, кемшіліктері, т.т. дерек пен дереккөздің сенімділігіне, маңыздылығына жауап беретін негізгі сұрақтар. Бұл сұрақтарға тұшымды жауап – тарих қойнауынан жеткен қолжазбалардың палеографиялық және кодикологиялық мәліметтерінде жатыр.

Деректану ғылымында нақты бір қолжазбаға кешенді зерттеу жүргізу үшін жиі қолданылатын әдістер – палеографиялық және кодикологиялық зерттеу әдістері. Бұл әдістерді ғалымдар қолжазбадағы мәтінді зерттеуге тікелей қолданбаса да, мәтін сақталған қолжазбадан сенімді, әрі маңызды қосымша мәліметтер қатарын түзеуге болатыны және өте тиімді екені өткен ХХ ғ. елу жылдардан бері сонды іргелі зерттеулерде негіздеп келеді. Ғылымға

«кодикология» терминін алғаш ұсынған және ортағасырлық қолжазбаларды зерттеудегі мақсат міндеттерін белгілеген, методологиясын қалыптастырған ғалым – француз Альфонс Дэн (1896–1964) болатын [138]. Кейін белгілі бельгиялық зерттеуші Франсуа Мазе (Francois Masai, 1909–1979) кодикологияның міндеттерін теориялық тұрғыдан дамытты. Ол, ең алдымен, қолжазба ежелгі және ортағасырлық өркениеттердің ізі қалған мұра деп бағалауды ұсынды және «Кодикология – өркениеттің ең құнды ескерткіші – кітап археологиясы» деген ұғымды қалыптастырды [139, б.18]. Содан бері палеография – кітаптану ғылымынан өз алдына белгілі жолын тауып, деректанушылар мен тарихшылар, филологтар зерттеулерінде жеке дара ғылыми әдіс болып дамып келеді. Палеография кітаптың, қолжазбаның сыртқы сипатын суреттеуде, кітап мәдениетіндегі мектебі мен дәстүрін сыртқы (мұқабасы, беттері, түптелуі) ерекшеліктерінен тануда қолданылса, кодикология қолжазбаның қашан, қалай және кім жазғанын кітаптің ішкі мәтінінен, қағаздың мәліметтерінен (пантюзо, верже, филлигран, т.т.), жазудың стилдерінен, түрлі (форзац, нахзац беттеріндегі) қосымша жазбалар (кустод, пагира, рикабе) мен мөрлерден іздеруге негізделеді. Кодикология зерттеу мақсатына қарай археографиялық, библиографиялық, дипломатикалық, текстологиялық, эпиграфикалық, кітаптанулық, құжаттанулық, деректанулық т.б. филология, тарих пәндері әдістерін қамти беретін кешенді пәнаралық тәсіл ретінде қолайлы.

Шығыс қолжазба мұраларын зерттеу тәсілдері ХІХ ғ. басында тиянақтала бастады. Кодикологиялық зерттеулер қолжазбаның материалдарына, жасалу технологиясына анализ жасай отырып, оның қашан, қайда жазылғанын, географиялық ареалдағы тарау, қолдану ауқымын анықтау міндеттерін қояды. Бұл мәселелер белгілі манускриптология ғылымының маманы Ф. Дероштың (F.Déroche) авторлығымен шыққан «Ислам кодикологиясы» (Париж, 2000) ұжымдық монографиясында шешімін табады [140]. Ұзақ жылдарғы зерттеулер нәтижелерін, каталог, альбомдарын салыстыра отырып және Ибн Надимнің «*әл-Фихрист*» (Х ғ.), Кази Ахмад Кумидің «*Гулистан-и хунар*» (ХVI ғ.), ХVII ғ. авторлары Бакр Исхабаилидің «*Китāб ат-тайсīр фī синā‘а ат-масфīр*» («Түптеу ісін жеңілдету туралы кітап») және Абу ‘Аббас ас-Суфиāнидің «*Синā‘ат масфир әл-кутуб ва халл аз-захаб*» («Кітапты түптеу және алтынмен әшекейлеу ісі») секілді т.б. жазба деректердегі мәліметтерді негізге ала отырып, әр өңірдің, әр мектептің кітап жасау мәдениетін, дәстүрін ашықтайды. Бұл еңбек 2006 ж. ағылшын тіліне аударылып, кодикологтар, деректанушы, мәдениеттанушы, музей, кітапханашы мамандары үшін негізгі оқу құралына айналды десе болады. Бұл саладағы терминдердің бірізділенуіне, ортақ қолданыс табуына Адам Гачектің (Adam Gacek) «Араб қолжазбалары: оқырмандар үшін нұсқаулық» [141] атты терминдер сөздігі үлкен рөл ойнады. Орталық Азияда дайындалған парсы қолжазбаларының ерекшеліктерін, илхандық, тимурлық, сефевилік, афшарлық кезеңдердегі қағаздар мен мұқабалардың айырмашылықтарын нақты мәліметтермен ажыратуға үлкен еңбек сіңірген Ирадж Афшар, Сафари Ак-Кал‘е, Сайид Йусуф Хусайн, Бейт-Арие сынды ирандық зерттеушілердің еңбегін ерекше атауға болады. Сондықтан «Хадйқат әл-‘арифйн» қолжазбаларының палеографиялық сипаттарын бере отырып,

олардың қашан, қайда, қалай көшірілгені жайлы мәліметтер қатарын түзу үшін, қандай ортада тарап, қалай сақталғанын, беттерінің бүтіндігін білу үшін кодикология тәсілдерімен қолжазбаларда сақталған мәліметтерге көз жүгірту керек. Отандық деректану ғылымына өзіндік үлес салған, деректану дамуының тенденциялары мен методтарын, теорияларын талдаған отандық ғалым, профессор Қ.М. Атабаев, Н.А. Тасилова, А.Ғ. Толамисов оқулығына жүгіне отырып, әр қолжазбаға жеке-жеке талдау жасалады [142].

«Хадйқат әл-‘әрифйннің» бүгінде академиялық ортада 12 қолжазбасы белгілі. Оның сегізі ӨзР ҒА Шығығыстану институтына қарасты Ә.Р. Бируни атындағы Шығыс қолжазбалары орталығында (Ташкент нұсқалары), біреуі Кабул қаласындағы Ауғанстан Ұлттық Архивінде (Кабул нұсқасы) және біреуі Упсала Университетінің кітапханасында (Упсала нұсқасы) және Ферғана облыстық Ғафур Ғулам атындағы әдебиет мұражайы қорында (Қоқанд нұсқасы) сақтаулы.

Кабул нұсқасы (Ауған ұлттық мұрағаты, №63/19 pt.3)

Кабул нұсқасын Махмуд Азам Афдали құрастырған каталогы және зерттеушілер еңбектеріндегі мәліметтер бойынша сипаттаймыз. Қолжазбаның үзiк-үзiк Ауған архивiнен алған фото факсимелесi қолымызда болғанымен, мәтiнiмен толық жұмыс жасау, сипаттау мүмкiн болмады. Ауған ұлттық мұрағатында бүгiнде №63/19 pt. 3. инвентарлық номермен сақталған (183а-259а) қолжазбада Исмағил Атаға қатысты «Хадйқат әл-‘әрифйн» атты шығарма барын айтып, алғаш мәлімет берген Зәки Уәлиди Тоған [143]. Ол 1923 ж. (сәуір–желтоқсан айларында) Орталық Азия мұсылмандарының кезектi бiр конференциясына қатысқаннан кейiн Иран, Ауғанстанда болып, Түркi тарихына қатысты материалдар мен деректерi iздестiрiп жүрген кезiнде, Кабулдағы қолжазбалар қорында жолықтырғанын жазады [2, б.497; 143, б. 486-515]. Одан кейiн қолжазбаның микрофильмiмен жұмыс жасаған, кодикологиялық мәліметтерiне терең үнiлген зерттеушi – Индиана Университетiнiң (АҚШ) профессоры Девин ДеУис (Devin DeWeese). Ғалымдардың зерттеулерiнде және Афдали каталогында қолжазба мәтiнiнде шығарма аты «Хадйқат әл-‘әрифйн» деп көрсетiлгенi жазылады. Каталогты құрастырушы авторын Исхақ Ата ибн Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата деп көрсетiп, оны нақшбандия шайхы деп санаған. «Хадйқат әл-‘әрифйн» мәтiнi Орталық Азиядағы белгiлi әдебиетшi, сопы-ақын, Әлiшер Науидiң беделдi шәкiртi – Абдуррахман Джамидiң белгiлi «Нафахат әл-Унс» атты биографиялық шығармасының парсы тiлiндегi қолжазбасы шеттерiне хашия ретiнде 77 бетте (Б. 183а–259а) жазылған. Шығыс жазу дәстүрiнде кiтапқа алдымен негiзгi мәтiн жазылады, кейiн шеттерiне мәтiнге сай қосымша материалдар, түсiндiрмелер, толықтырулар жазылатын дәстүрi бар. Соған сай және жазуы мен сиясының қанықтау түсiнен «Хадйқат» мәтiнi «Нафахаттан» кейiнiрек жазылғаны аңғарылады. «Нафахат әл-унс» самарқанд қағазына әр бетке 25 жолдан каллиграфиялық *наسخ* көркем жазу үлгiсiмен жазылған да, шеттерiне «Хадйқат әл-‘әрифйн» ұсақ әрiптермен курсифтi *наسخ* үлгiсiндегi жазуымен хатталған. Қолжазбаның нақты қашан жазылғанынан хабар берер колофоны жоқ. Зерттеушiлердiң пайымдауынша,

кітаптың палеографиялық белгілері – мұқабасы, қағазы, түптелуі және кодикологиялық белгілері – сиясы, жазу үлгілері, көркемделуі, филиграндары, мөрлері, түрлі қосымша мәтіннен тыс жазбалары т.т. XV ғ. соңы – XVI ғ. басына сәйкес келеді. «Нафахат әл-Унс» шығармасы х.ж. 883/1478-79 жж. жазылғанын ескерсек, кітап шеттеріне жазылған Хадиқат мәтіні XV ғ. соңы – XVI ғ. басында жахылса керек. Қосымша мәтіндер де жазу үлгілерінің жақындығына сай сол уақыттарда, әрі кетсе XVII ғ. дейін жазылған болуы керек. Д. ДеУис КН нұсқасындағы орфографияның тұрақтылығына және ТН нұсқаларымен мәтінін салыстырғанда жекелеген сөздердің жазылуында фонологиялық ерекшелік барын, дауысты дыбыстардың көп таңбаланбайтынын аңғарған. Шағатай тілі «тимуридтер» кезінде әбден әдеби тіл болып қалыптасқан XVI ғ. кейін жазылған ТН ШҚО №№11941, 252, 2851, 3637, 11838 кездесетін жалғаулардағы (-и, -ини, -ниң, -дик, -лик, -дан, -дин т.т.) дауысты дыбыстар жазылуы қатаң сақталса, КН нұсқасында көп жағдайда (-нң, -дк, -лк, -дн) дауысты дыбыстар түсіп қалып отырған. Сондай-ақ, есім сөздерде қариндаш (قرینداشی – قرینداشی), етістіктерде башлаб (باشلاب - باشلاب), туруп (تورور - تورور), болур (بولور - بولور), қилиб (قیلیب - قیلیب), булди (بولدی - بولدیлар), ерди (ایردی - ایردیлар), сілтеу есімдіктері олар (اولر - اولر, انلار). Зерттеушілер КН «Хадйқат әл-‘әрифйін» шығармасынаның ең көне нұсқасы және XIV ғ. жазылған алғашқы мәтіннен көшірілген болуы бек мүмкін деп топшылайды [79, б.33, 82]. КН нұсқасындағы жазу ерекшеліктерін сол кезеңде Хорезмде х.ж. 761/1360 ж. жазылған «Нахдж әл-фарәдис» қолжазбасымен салыстыруға болады. Бұл қолжазба Ыстамбұлда Сүлеймания кітапханасында (фонд Yeni Cami, 849) сақталған. Жанос Еккман «Нахдж әл-фарәдис» қолжазбасының факсимелесін де бастырып шығарған [144].

УН (Уппасала Университеті кітапханасы, ONov.380)

Швециядағы Уппасала Университеті кітапханасында сақталған УН қолжазбасы алғаш 1930 жылғы Университеттің каталогінде (Zetterstéen, 1930), сипатталады. Каталогтегі мәліметтер бойынша сипаттайтын болсақ, кітапхананың инв.№ О Nov.380, Zп.472 номерлі полкасында орналасқан қолжазбада үлкенді-кішілі 39 сопылық шығарма қамтылған. Атап айтсақ, Аллаяр Суфидің (1133/1720 ж.қ.б.) шығармасының сөздігі «Луғат-и Маслак әл-муттақин» (25а–26b бб.), ‘Абд әл-Қадир Гиланидің (х.ж. 471-561/1078-1166) «Хамриях» қасидалары, (33b–38a бб.), «Мақамāt-и шайх Амйр Кулāl» (772/1370 ж.қ.б.) биографиясы (58a–70b бб.), Салих бин Мубарак Бухаридің «Анйс ат-тāлибйн уа уддат ас-сāликйн» шығармасы (х.ж. 1269/1852-53 жж. көшірілген), Мухаммад Суфи Данишмандтың «Мир’āt әл-кулūб» үш бөлімді трактаты (1260/1844 ж. көшірілген, 158b–177a бб.), Гулам ‘Али-шах Нақшбандидің «Рисāла дар байāн Тарйқа-и Ахмадийа» шығармасы (1260/1844 ж. көшір., 243a–249b бб.), ‘Али б. Хусайн Кашифидің (939/1532 ж.қ.б.) «Рашахат айн әл-хайат» еңбегі (1260/1852 ж. көшір., 359b–417a бб.), Қожа Мухаммад Парсаның (822/1420 ж.қ.б.) қасидалары (1260/1844) 326b–359a), «Интихаб-и Хашиат-и асма’ әл-хусна» шығармасы (х.ж.1260/1844 ж. көшір., 417b–423b бб.), Ахмад б. Джала ад-дин Қашанидің (949/1542 ж.қ.б.) «Китаб дар ат-тасаууф уа мутасаууифа» (424a–528a бб.), Даруиш Мухаммадтың «Рисāла-и Даирйя»

нақшбандтылық сопылық ілім жайлы трактаты (1260/1844ж. көшір., 277б–285а бб.), Диуан-и Иунус, Қасида-и Муфаррих, т.б. (х.ж.1260/1844 ж. көшір.) өлеңдер жинағы мен «Рисāла-и дар намаз адаб-и ан» (1269/1852 ж. көшір., 39а–50б бб.), «Рисāла-и Муаззини» (76б–33а бб.), «Хизб әл-Бахр» (х.ж.1260/1844 ж. көшір. 288а-2897б) тракттары бар. Солардың қатарында 177а-218б беттерінде авторы Қожа Исхақ ибн Исмағил Ата деп көрсетілген «Рисāла дар ат-тасаууф» («Сопылық туралы трактат») деген атпен 4 бөлімді трактаты 1260/1844 ж. көшірілген. [119, б.307-308; 112, б.142). Қолжазбаның өлшемі – 26х17 см., мәтін көлемі – 15х8,5 см. «Хадиқаттың» мәтіні әр бетте 19 жолда *наста'лиқ* элементтерін қамтыған *наسخ* жазу үлгісінде. Кітаптың палеографиялық белгілерінен қолжазба Орталық Азияда Исмағил Ата мен Исхақ қожа шәкірттерінің қолымен жазылған деп пайымдауға болады. УН қолжазбасының кітапхана қорына қалай, қашан түскені көрсетілмеген.

Қолжазбадағы шығармалардың бәрі фрагментті, Хадиқаттың да 15 бөлімінің каталогта 4 бөлім деп көрсетілгенмен 3 бөлімі ғана қамтылған, мәтін толық емес. «Хадиқат мәтінінің алдында «Мир'āt әл-қулұб» (158б–177а бб.) трактаты, одан кейін анонимді қысқа трактаттар мен Мактуб-и Мирза Жан-и Джананның (1195/1781 ж.қ.б.) парсы тіліндегі сопылық ілім туралы бір шығармасы көшірілген.

ТН (ШҚО, №№11838, 3637, 11941, 12387, 13074, 3004, 2851, 252)

Өзбекстан Республикасы Ғылым Академиясы Әбу Райхан Бируни атындағы Шығыс қолжазба орталығының «Хадиқат әл-‘āрифийннің» сегіз қолжазбасы; оның 1-қорында алты тізімі (№№ 11838, 3637, 11941, 12387, 13074, 3853) және 3-қорында үш тізімі (№№ 252, 2851, 3004) бар. Ташкентте сақталған бұл ТН нұсқалары Институт каталогінде [95, б. 26-27] және арнайы зерттеулерде кодикологиялық және палеографиялық сипаттамасы жасалған [79, б.30-41). Диссертациялық жұмыста мәтінтанулық зертте төмендегідей нұсқаларының сандық көшірмесі негізінде жүргізілді.

ШҚО-3 №252

Ташкент нұсқалары арасындағы ең көне тізім – ШҚО-3 №252. Қолжазбаның «Насаб-намā» мәтіні біткен 88а бетіндегі мәліметке сенсек, х.ж. 1103 жылдың 17-Раби' ас-сәни айында (мұсылман жыл санауында 4-ай) жексенбі күні, яғни 1692 жылдың 7- қаңтарында дүйсенбі күні аяқталған.

Палеографиялық сипаттары мынадай: қолжазба өлшемі – 23х17,5 см., мәтін көлемі – 17,5х15 см. Қағазы қоқандтық шығыс қағазы, дымқылдан зардап шеккен, шеттері мүжілген, алдыңғы және соңғы беттері жыртылған. Пагинауиясы қор қымтеккерлерімен қара қарындашпен жасалған, шығыстық *риқабасы* тұрақты. Мәтін *наста'лиқ* үлгісінде қара сиямен, бабтар тақырыбы мен кісі аттары қызыл сиямен жазылған. Кейбір сөздердің асты қызыл сиямен сызылған. Түптелуі қатты, мұқабасы картоннан дайындалып, қоңыр түсті терімен қапталған, екі жағынан бірдей гүлді өрнектермен *сартурудждар* соғылған.

Кодикологиялық мәліметтері: Қолжазба көшірушісі – Қожа Иағқуб ибн Қожа Исмағил, мәтін алғашқы парағынан (1b) басталады, 87b–88a беттерінде шығарма авторының генеалогиясы таратылады. Кітаптың бірінші ашылған бетінде қарындашпен кітапхана қызметкерлері қолымен «Хуб әл-қулуб», «Мақамат Саид Ата», «Рисāла Адаб-е пир уа мурид» деп кітапта қамтылған шығармалар аты көрсетілген сияқты. Мәтіннің басы: *«Аниң учун даруишликда уа дуғаларинда қусур болды ирса, тақи мақсудлари хасил турур»* – деп басталады. Соңғы бетіндегі мәтін: *«Исмағил Ата р.а. Бухара илиндан асирликдан халас булуб килди. Уа Ата р.а. он турт иашинда ирди ким атасиниң урнига ултурди, аууал иыл ерди ким Султан Махмуд Та’и падишах булди Аллаху ағлам. Ин китаб татам шуд фақир Иағқуб ибн Қожа Исмағил»* (88b) – деп аяқталады. Колофонынан кейін: *«амма Ахмад Иасауидиң ұстазы Қызыр турур, шайхы – шайх Шихаб ад-дин Сухраурди турур, аниң шайхы Хасан Басри турур»* деп жеке ойына сүйеніп кейінірек басқа адамның қолымен жазылған қысқа силсила кездеседі.

Мәтіндік салыстыру кезінде ШҚО-3 № 252 тізімі мәтіні дефектілі екені және шығарманың екінші бөлімінің соңғы беттерінен басталатыны анықталды.

Қолжазбадағы «Хадйқат әл-‘әрифйннің» мәтіні төмендегідей ретте:

1. «Хадйқат әл-‘әрифйн» (Б. 1b–85a);

2. «Насаб-нāме» (Б. 85a–88a);

3. «Рисāла фи манāқиб-и Исма’илатā» (Б. 88a–94b). Мәтін кіріспесіндегі *«Бәндә фақир хақир Исмағил Ата ким Туркистан ниазмандларидан Пир ‘Али ибн Бай Таймур Андакани дикан би‘ат ирадат бериди. Бир муддати мадид уа ахд бағид бу да‘ифниң хузурида ‘уламаларниң хизматида машғул булди ирса, анка иджазат булди ким, уз илиңа мураджа‘ат килгил уа хала‘иқларни Хақ Тағала иулиға да‘уат қилгил, ничук ким маша‘ихлар муқтадаси Ходжа Ахмад Иасауи р.а. ‘алайһиниң ‘азауинда рах растни куркиздилар, хала‘иқ рах ушул муанауал қиама куркузуңлар диб ул ма‘на учун бу Рисāлат китаб булди»* деген сөздерге жүгінсек, автор Пир Әли ибн Байтемір үшін жазуы бек мүмкін. Аталған қысқа трактат 6 бөлімнен (баб) тұрады.

ШҚО-3 №2851

Ташкент нұсқалары арасында зерттеуде жиі қолданылған тізім – ШҚО-3 №2851. Тізімнің палеографиялық сипаттары: қолжазба өлшемі – 20x12,5 см., мәтін көлемі – 14x7,8 см., әр бетте 15 қатар жол бар, жазу үлгісі – түркістандық *наста‘лиқ*. Мәтін қара сиямен, бабтар мен Алла есімдері, кісі аттары және көшірілген датасы қызыл сиямен жазылған. *Риқабалары*, жазу үлгісі бір кісінің қолымен тұрақты сақталған. Қағазы шығыстық ортаазиялық қағаз, мұқабасы картоннан, жасыл түсті терімен қапталған, екі жағында соғылған *турундж* өрнегі, пішінібірдей. Кітапқа ішінара өңдеу ісі жүргізілген. Қолжазба беттерінің пагинациясы қарындашпен қор қызметкерлерімен жасалған. Кодикологиялық мәліметтеріне келсек, Шығыс қолжазбалары орталығының 3-қорында сақталған бұл тізімде шығарма мәтіні 21a–276a беттерінде қамтылған. «Хадйқат әл-‘әрифйн» алдында Мухаммад Данишмандтің «Мир’āt әл-қулуб» (01a–21a) шығармасы орын алған. Шығарма – Қожа Исхақ ибн Исмағил Атаның трактаты

деп көрсетілген («*хазихи ар-Рисāла Худжа Исхақ ибн Исма‘ул Ата рахматул-Аллахи алайһима уа саламуһума*»). Кітап соңында Исмағил Атаның ұрпақтары шежіресі («*Насаб нама дикар Исма‘ул Ата р.а.*») таратылып, Саид Акрам Қожамен аяқталып, оны осы нұсқаны жазып, аяқтаушы («*катиб-е хамин нусха-е шариф мутабаррак Манқиб-е шариф хазрат Исма‘ул Ата рахматул-Аллахи алайһи тамам иафт*») деп таныстырған (276а). Колофондағы мәліметте қолжазба х.ж. Мухаррам айы 23-күні 1284 ж. түске таман, яғни 1867 жылдың мамыр айының 27 күні, «Сузук Ата» деп аталатын жерде көшіріліп болған. Сол беттің жоғарғы жағына шетіне ұсақ әріптермен басқа адамның қолымен Сайид Акрам Қожаның кейінгі ұрпақтары тарқатылады: Сайид Акрам Қожаның үш ұлы болған – Сейіт Кәміл Қожа және Сейіт Мухи ад-дин Қожа және Сейіт Фазыл Қожа. Сейіт Кәміл Қожаның төрт ұлы бар – Мұхаммет Ихтияр Қожа, Мұхаммет Мунауар Қожа, Сейіт Мұхаммед Әзім Қожа және Сейіт Мұхаммед Әріп Қожа. Бұл мәліметтерден қолжазба автор – Исхақ Қожаның 12 ұрпақтарында, нақтырақ, көшіруші Сейіт Акрам Қожаның үлкен ұлы – Сейіт Кәміл Қожа ұлдарының қолдарында сақталғанын анықталады. Қолжазбаның одан арғы тарихын сол беттегі басылған мөрлерден көруге болады. Кітап 1973 ж. қыркүйекте «Ташкнига» мекемесіне букинистік дүкенінен 50 сомға сатылған, кейін Шығыстану институтының қорына түскен.

Қолжазбада «Хадйқат әл-‘әрифйн» мәтінімен қосымшалар төмендегідей ретте:

1. «Хадйқат әл-‘әрифйн» (Б. 21а–254b);
2. «Насабнāма-и Исхақ баб» (Б. 255b–259b);
3. «Насабнāма-и Ходжа Ахмад Иасауи» (Б. 259b–260a);
4. «Насабнāма-и Исмағил Ата» (Б. 260a–261b);
5. «Рисāла фи манāқиб-и Исма‘ул атā» (Б. 261b–276a).

ШҚО-3 №3004

Шығыс қолжазба орталығының 3-қорында сақталған Хадикаттың үш тізімінің бірі – №3004 де бірнеше шығармалар қамтылған қолжазба ішінде (Б. 17b–205a) кездеседі. Хадикат шығармасының алдында №2851 тізіміндегі сияқты Мухаммад Данишмандтың «Мир’āt әл-қулұб» шығармасы тұр (Б. 1a–17b). Кітаптың өлшемі – 21x13,5 см., мәтін көлемі – 15x8,5 см. Мәтін шығыстық ортаазиялық қағазға 15 жолда *наста‘лиқ* жазу үлгісінде қара сиямен жазылған. Қызыл сиямен бөлім (*бaб*), кісі аттары, Алла есімдері жазылған және кейбір сөздердің асты сызылған. Түптелуі қатты, дәптер 4 бифолиден бүктеліп, 8 парақты құрайды. Мұқабасы картоннан жасалып, жасыл түсті терімен қапталған және лакталған. Мұқабә беттіріндегі *сартурундждарда* мұқабашы-шебердің есімі мен жасалған жылы көрсетілген: Мулла Нияз Бақи Саххаф, 1251/1835 ж. Сақталуы жақсы. Кодикологиялық мәліметтерінен кітап басындағы нахзац бетіндегі «*ин китаб аз мулк-и мулла Абрар Ходжа*» (Б. 01a), яғни «*Бұл кітап Мулла Абрар Қожа мүлкі-дүр*» деген жазбадан оның да Исмағил Ата ұрпақтары иелігінде болғаны көрінеді. Соңындағы екінші форзац беттегі (Б. 206b) басылған «Ташкнига» №13 мөрінен қолжазбаның кейінгі тарихы байқалады, ондағы мәлімет бойынша кітап букинистік дүкеннен 1981 ж. 4 қаңтарда 200 сомға

сатылған. Кітап соңындағы колофонда қолжазба 1252/1856 ж. жылы аяқталғанын көрсеткенмен, кімнің жазғанын көрсетпеген. Мәтіннің соңғы сөйлемі «*Исмағил Ата р.а. Бухара илиндан асирликдан халас булуд килди. Уа Ата р.а. он турт иылда ирди атасиниң урнига ултурди, ким Султан Махмуд Та'и падшах булди*» деп (Б. 205а) аяқталады. Зерттеушілер кодикологиялық мәліметтеріне сүйене отырып, бұл қолжазба да Исмағил Ата ұрпақтарының қолымен жазылған болуы мүмкін деп есептейді [79, б.39].

Қолжазбадағы шығарма мен қосымшалар мәтіні төмендегідей ретте орналасқан:

1. «Хадйқат әл-‘әрифйн» (Б. 17б–191а);
2. «Насабнāма-и Исхāқ баб» (Б. 191а–194а);
3. «Насабнāма-и Ходжа Ахмад Иасауӣ» (Б. 194а–б);
4. «Насабнāма-и Исма‘йл Ата» (Б. 194б–195а);
5. «Рисāла фи манāкиб Исма‘йл Ата» (Б. 195а–205а).

ШҚО-3 №3637

Ташкент нұсқалары арасында өзінің барлық мәліметін көрсететін қолжазбаның бірі осы №3637 тізімі. Кітап 214 парақтан және 2 форзац, 1 нахзац беттерден тұрады, өлшемі – 21x13 см., сары-қоңыр түсті шығыстақ қағазға жазылған мәтін көлемі – 14x7 см. Мәтін әр бетке 13 жолдан *наста‘лиқ* жазу үлгісінде қара сиямен (Алла есімдері, бөлім, кісі аттары қызыл сиямен) жазылған. Мұқабасы қоқандық үлгіде жасалып, *турундждарда* дайындалған уақыты – х.ж. 1269/1853 ж. көрсетілген. Кітаптің алғашқы бетінде «Сахиб-е китоб аулад-и джанāб-и Хазрат-и бузург Исмағил Ата, алайһи рахма» (Б. 01а) деген парсы тіліндегі жазбада «Кітаб иесі хазреті, биік дәрежелі Исмағил Ата ұлдары» деп көрсетілген. Одан кейінгі форзац беттерінде парсы, түркі тілдерінде өлең шумақтары жазылған. Шығарма мәтіні 1б–214б беттерінде және «Хадйқат әл-‘әрифйн» деп аты нақтыланған. Қолжазбаның жазылған уақыты екі жерде көрсетілген: бірі 207а бетінде, екіншісі кітап соңында колофонда 214б бетінде. Қолжазбаны көшіруші – Раис Қожа ибн Азамат Қожа (Б. 207а). Соңғы беттердегі «Ташкнига» мөрінде «Горкнигторг» №13 букинистік кітап дүкенінен 1982 ж. 75 сомға сатылғаны жайлы мәлімет бар.

Қолжазбада мәтіндердің орналасу тәртібі төмендегідей:

1. «Хадйқат әл-‘әрифйн» (Б. 1б –208б);
2. «Насабнāма» (Б. 208б–213а);
3. «Насаб нāма-и Қутб ат-тарика Ахмад Иасауӣ» (Б. 213ба–б);
4. «Насаб нāма-и хатим әл-аулийа’ Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата» (Б. 213б–214а).

ШҚО-1 №11838

Шығыс қолжазба орталығының негізгі қоры 1-қорда Хадйқаттың бестізім сақталған, солардың ішіндегі ең толығы, көлемдісі және өз алдына жеке қолжазба болып сақталғаны – №11838.

Кітап 141 парақтан және басында 1 форзац, соңында екі нахзац парақтан тұрады. Өлшемі – 24,5x14,7 см., мәтін көлемі 16x9 см. Мәтін шығыстық

қағазға 01b–141b беттерінде (әр бетте 15 жол) қара сиямен бір адамның қолымен *наста‘лиқ-шикасте* үлгісінде жазылған. Пагинация жасалмаған, шығыстық *риқабасы* тұрақты сақталған. Түптелуі қатты, 8 парақ дәптер 4 жерден шалынып тігілген. Мұқабасы Орталық Азиядағы кітап үлгісінде картоннан жасалып, жасыл түсті терімен қапталған, екі жағына бірдей пішінде, өрнекте *сартурундж* ұрылған. Сақталу күйі жақсы.

Қолжазбада шығарманың аты – «Хадйқат әл-‘әрифйн» және жазылған уақыты – х.ж. 1252/1843 ж. бірнеше жерде: басында, шығарманың негізгі мәтініні аяқталған 132b бетінде және кітап соңындағы колофонда (141b) көрсетілген. Ондағы мәліметте қолжазбаның қайда және кім жазғаны көрсетілмесе де нахзац беттегі төмендегі өлең жолдарынан Түркістан өңірінде жазылған деп пайымдауға әбден болады.

*Хикмат хазратим нигмат Алла,
Иарақтан, мехрибаним Субхан айдим.
Рахим айласа Туркистанға гаум му кин,
Иаш орнига қаним тукиб зар иңраиуб,
Муңлиг башим Астанага қайғум му кин?*

Қолжазба «Хадйқат әл-‘әрифйннің» басқа нұсқаларынан қосымшаларының көптігімен ерекшеленеді және ондағы қосымшалар өзге нұсқаларда кездеспейді. Негізгі мәтіннің соңы: *«уа иғтқад бирлә Айд намазидин суң хутбадин суң турт рақгат наза оқуса Хақ Субханаһу уа Тағала иер иузинда һар не утмиш анлар санича ул пендеге карамат қилур, Аллаһумма инни асалука иасрин мин кулли гусрин алайка иасиран ин шаа Аллаһу Тағала. Таммат әл-китаб мусамма би-Хадйқат әл-‘әрифйн сана 1259»* деп аяқталса (Б. 132b), ал кітаптың соңғы мәтіні: *«Баглан Ата Керей ердилаар, Иунсуғир Ата қият ердилаар уа Аллаһу ағлам бис-сауаб. Таммат әл-китаб мусамма би-Хадйқат әл-‘әрифйн бил-малик әл-мубин. Сана 1259»* (Б. 141b) деп бітеді. ШҚО-1 №11838 нұсқасында қосымшалар «Хадйқат әл-‘әрифйн» шығармасының құрамдас бөлігі ретінде көрсетіледі.

Қолжазбадағы шығарма мен қосымшалар мәтіні төмендегідей ретпен орналасқан:

1. «Хадйқат әл-‘әрифйн» (Б. 1b –132a);
2. «Насабнәма» (Б. 132b–135b);
3. «Насабнәма-и Қутб ат-тарйқа Ахмад Иасауӣ» (Б. 136a);
4. «Насабнәма-и хатим әл-аулийа’ Исма’йл Ата ибн Ибрәхйм Ата» (Б. 136b–138b);
5. «Дар байән пирән-и ирәдат» (Б. 140b–140a);
6. «Дар байән бузуркән узбакийа» (Б. 140a–141b);

ШҚО-1 №11941

Шығыс қолжазбалары орталығының 1-қорында сақталған бұл тізімде қосымшалары жазылған соңғы беттері жоғалған, дегенмен «Хадйқат әл-‘әрифйн» мәтіні (Б. 1b–144b) толық сақталған. Кітаптың өлшемі – 24x14,5 см., мәтін көлемі – 16x9 см. Мәтін қара сиямен, ара кідік қызыл сиямен Орталық Азия қолжазбаларында жиі кездесетін *наста‘лиқ-туркистани* үлгісінде бір адамның қолымен жазылған. Пагинациясы қара қарындашпен қор қызметкерлері

тарапынан жасалған, шығыстық *риқабасы* мәтіннің жоғалған беттеріне дейін тұрақты сақталған. Мұқабасының түпнұсқасы ауыстырылған, картонды мұқабамен қайта түптелген, дәптер беттері 8 фолиодан (парақтан) тұрады. Кітаптың ішкі форзац беттерінде Ташкенттің Октябрь районы, Ахунгузар-1 махаллесі 14-үй тұрғыны, 66 жасар Шукур Абдоллаевтың 1962 ж. жазған қолтаңбасы бар. Ондағы мәліметте ол кітапты 50 кг. күрішке сатып алған және 10 кг. күрішке мұқбасын жасатқан. Ол кітаптың атын «Хадйқат әл-‘арифйн шархы» деп көрсетіп, басқа нұсқасы жоқ болғасын жақсы сақтау керектігін жазған және жоғалтпай бүтін сақтағаны үшін бұрынғы иесі Исаев Хабиб-қажы ұлына алғыс білдірген.

Қолжазбада қашан, кім жазылған жайлы еш ахбар берер мағлұмат жоқ, десе де, палеографиялық мәліметтерінен оның XIX ғасыр жазба жәдігері екені ұғынықты.

ШҚО-1 №12387

ШҚО №12387 тізімі қолжазбасы 169 парақтан тұрады және басында 1 форзац, соңында 3 нахзац беттер бар. Орта пішіні – 20x13 см. өлшемдегі кітаптың қағазы жергілікті шеберлердің қолынан шыққаны көрінеді. Ешқандай өңделмеген, ішінара болмашы ғана жөндеу көрген қоңыр-сары түсті қағаздағы мәтіннің көлемі – 13,5x6,5 см. Бастапқы беттері дымнан біраз зардап шеккен, шеттерінде дымның ізі қалған, сиясын шайған. Әр бетте 15 қатар жолға, *наста‘лиқ* жазу үлгісінде қара сиямен (Алла есімдері, бөлім, кісі аттары қызыл сиямен) жазылған, қызыл сиялы рамкамен көмкерілген шығарма мәтіні 1b-169b беттерінде қамтылған. Кітаптың мұқабасы бүтін, картоннан жасалып, қоңыр түсті терімен қапталған. Мұқабашы-шебердің аты мен дайындалған жылы *сар турундждагы* мәлімет бойынша – Мулла Иулдаш Саххаф, х.ж. 1287/1871 ж. Кодикологиялық мәліметтері бойынша, алғашқы бетінде және кейінгі беттердің шетінде Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінен үзінділер көшірілген. Негізгі мәтіннің жоғарғы жағында шығарма атын «Манāқйб хазрат-и Исма‘йл Ата» деп көрсетілген. Сол жақ шетінде шағатай тілінде «*Исмағил Ата сөздерін қызылмен жаздым, көркемдік үшін, одан әрі әсемдеу [қолдан] келмеді, атам жасаған кәсіпті қылдым, сақтауы күшке түсті*» деген жазба бар. Бұдан Исмағил Ата ұрпақтарының қолымен көшірілгені анықталады. Сондай-ақ 0ба–8b беттерінің шеттеріне Исмағил Атаның сөздерін күшейте түсу, ашықтау мақсатында Қожа Ахмет Иасауидің хикметтерінен үзінділер келтірген. Шығарма мәтіні толық емес, 14-баб Машайықтар мақамы туралы айтылатын тұста үзіліп қалған. Қолжазба ішінде қашан, қайда жазылғаны жайлы еш мәлімет жоқ. Кітаптың қағазы, жазу стилі, көркемделуі сыртындағы турундждегі көрсетілген датадан (х.ж. 1287/1871 ж.) әлдеқайда көне көрінеді.

ШҚО-1 №13074

Қолжазбаның нақты қайда жазылғанын көрсеткен Ташкент нұсқаларының бірі – №13074 тізімі. Қара түсті картонды мұқабамен түптелген, көлемі 26x16 см. болатын парақ саны 175-ке жуықтайтын кітаптың 67b–173b беттерінде «Хадйқат әл-‘арифйн» шығармасының мәтіні жазылған. Кітап Абу әл-Ма‘али Мухаммад

‘Иуад-Аллахтың «Тухфй’-и Қадирийа» түркі тіліндегі сопылық шығармасымен (Б. 1а-64а) басталып, одан кейін «Та‘бир нама Иусуф ‘алайһис-салам» (Б. 64а–66а) анонимді шығармадан үзінді келеді. «Хадйқат әл-‘әрифйн» қосымшалары жазылмаған бұл тізімде мәтін толық. Мәтін 18,5x8,5 см. көлемде жергілікті шеберлердің қолынан шыққан сарғыш тартқан қағазыға, әр бетте 19 жолда *наста‘лик-туркистан*и жазу үлгісімен жазылған. Кітап соңындағы мәліметте қолжазба Қожа Ахмет Иасауи кесенесінің қасындағы Шайх Бадәл-Дадха медресесінде көшірілген (Б. 173b). Мулла Мухаммад Фаруқ саххаф атты шебердің қолынан шыққан кітап мұқбасының екі жақ бетіндегі *турунджда* көрсетілген х.ж. 1271/1854 жылғы датасымен қолжазбаның 1850-жылдары жазылғанын пайымдауға болады.

ШҚО-1 №3853

Шығыс қолжазбалары орталығының 1-қорында сақталған ТН тізімдерінің ішінде шығарманың дефектілі мәтіні сақталған тізім. Кітап өлшемі – 20x14 см. Қағазы – шығыстық, қоңыр-сары түсті, кей беттерінің шеттері тозығы жетіп мүжілген. Кітапқа әр бетте 13 жолдан түскен тексттің көлемі – 12,5x7 см., жазбасы – *наста‘лик*. Сиясы – қара, бөлім атаулары, кісі аттары және жекелеген («Алла», «пайғамбар» т.с.с.) сөздер қызыл сиямен жазылған, оқырман үшін маңызды деп саналатын тұстарындағы сөздердің асты қызыл сиямен сызылған. Түптелуі қатты, мұқабасы *турундждегі* мәліметке сай, х.ж. 1283/1866-67 жж. Мулла Мухаммад Хаджи саххаф шебердің қолынан шыққан. Кітап иесінің Наби хан Данмулла ибн Хадж Мухаммад ‘Али деген кісінің қолында болғанын көрсететін жазба бар (Б. 23а). Қолжазбаның бірнеше беттері түбінен ажырап жоғалғанға ұқсайды, зерттеуге алған шығарманың 15 бабының 4-бабы соңынан басталып, 9-бабтың басы жағында мәтін үзілген (Б. 1а–135b). Кітаптың сыртқы палеографиялық ерекшеліктері және кодикологиялық мәліметтері ХІХ ғ. ІІ-жартысында жазылғанын айғақтайды.

ҚН №698

«Хадйқат әл-‘әрифйн» трактатының бір қолжазбасы Ферғана облыстық Гафур Гулам атындағы әдебиет мұражайы (1961 ж. құрылған) қорында №698 инвентарлық нөмірмен сақталған. ҚН қолжазбада екі шығарма: 1b–21b беттерінде «Танзйл ас-сәлихйн уа кашф хаджәт әл-муридйн» («Салиқалы жандар орны мен мүриттердің қажеті») және 22b–79b беттерінде «Хадйқат әл-‘әрифйннің» рисала нұсқасы жазылған. Қолжазба өлшемі: 22,5x17,5 см. Екі шығарманың мәтіні қара түсті сиямен *наста‘лик* жазу үлгісімен бір адамның қолымен көшірілген. Қолжазба қағазы – мақтадан жасалған ортағасырлық қалыңдығы орташа жеткілікті өңделмеген сарғыш тартқан қоқандық қағаз. Бірнеше беттері түбінен ажырап жоғалғанға ұқсайды, бірнеше беттеріне (43, 47, 54, 56, 69) өңдеу жұмыстары жүргізілген. Кітаптың соңғы беттері жоғалғандықтан кейінгі көшірушілердің қолымен мәтіндер толықтырылған. Хадйқат көшірліген беттердің шеттерінде бірнеше сопылық шығармалардың үзінділері жазылған. Бұл нұсқаның мәтіні дефектілі болғанымен, кейінгі көшірушілердің қайта жазылғанымен екі мәліметімен маңызды: 1) 23а-бетінде

шығарманың хиджра жыл санауымен 736 жылы рамазан айында, яғни 1336 жылы мамыр айында аяқталғаны айтылған; 2) қолжазбаның 67а – 69а беттерінде Исмағил Атаның манақибы – қысқа биографиясы мен 75b–78а беттерінде шежіресі берілген. Онда Исмағил Атаның Сайрам қаласында дүниеге келгені және хиджраның 734 (1333-34 жж.) жылы 120 жасында дүниеден озғаны айтылады (69а).

Қолжазбадағы бірінші шығарма «Танзйль ас-сәлихйн» Қ.А. Иасауи ілімі мен мінәжаттарының жинағы саналады. Хадиқат трактатының шеттеріне «Қисса-и малика-и Данишманд», «Тафсир-и Хусайни», «Танбйх әл-ғәфилйн» сынды бірнеше шығармалардың үзінділері жазылғанына қарағанда бұл нұсқа Исмағил Ата шәкірттері тарапынан көшірілуі мүмкін.

Ферғана облыстық Ғафур Ғулам атындағы әдебиет мұражайы (1961 ж. құрылған) қорындағы бұл қолжазбаны алғаш ғылыми ортаға таныстырған – философия ғылымдарының кандидаты, Ғафур Ғулам ат. Әдебиет мұражайының аға ғылыми қызметкері – Абдулатиф Турдиалиев болды. Ғалым қолжазбадағы «Танзйль ас-сәлихйн» сопылық трактатының мәтінін өзбек тіліне аударып, «Жаһан әдебиеті» журналының сандарында жариялайды [279].

Шетелдік қорларда сақталған шығарманың қолжазба нұсқаларына жүргізілген археографиялық, библиографиялық, палеографиялық және кодикологиялық зерттеулер барысында «Хадиқат әл-‘әрифйннің» қай кезеңдерде, қандай ортада жазылғанына және кейінгі көшірушілері кімдер болғанынан бірқатар жауап алынды. Осы бөлімде қарастырған зерттеу нәтижелерінен назарға аларлық мынадай маңызды жайттар қатарын топтастырып көрсетуге болады:

1. Шығарманың аты көрсетілген қолжазбаларын «хадиқат» нұсқасы және аты нақтыланбаған қолжазбаларды «рисалат» нұсқасы деп бөліп қарастыруға болатынын ұқтырды. Шығарманың ТН тізімдерінің ШҚО 1-қорында сақталған 5 қолжазбасының №11838; 11941; 12387; 3853; 13074; тізімдері және КН шығарма аты көрсетілген «хадиқат» нұсқасы екені анықталды. «Хадиқаттың» №3853 тізімі толық болмаса да, мәтіндері, бабтардың атауы, хикаялардың реті №11838 тізімі мәтініне өте жақын екені салыстырылды.

2. ШҚО 3-қорындағы үш ТН тізімі №№ 252; 2851; 3004 және УН нұсқасы каталогте рисала деп сипатталғанына қарай «рисалат» нұсқалары қатарына қостық. Оған негіз болған тағы бір жайт УН тізімі бірқатар сипаттамалары «риасалат» нұсқаларына жақын келетінін археографиялық зерттеулерде байқалды. Мысалы, ТН №2581, 3004 «рисалат» тізімдері, Мухаммад Данишмандтың «Мир’әт әл-кулұб» мәтіндерімен бірге және бір адамынң қолмен қатар көшірілуі біраз жайтты аңғартса керек.

3. Зерттеуде сүйенген ТН тізімдері XVII – XIX ғғ. аралығында Орталық Азияда Исамағил Атаның ұрпақтары мен шәкірттері арасында көшірілгенін көрсетті. Соның ішінде РН ТН тізімі ішінде ең көнесі №252 тізім, ол автор Исхақ Қожа ат-Туркистанидің 9-ұрпағы Иақуб қожа ибн Қожа Исмағилдің, ТН №2851 тізімі автордың әкесі – Исмағил Атаның 9 ұлынан тарайтын 11- ұрпағы Сайид Акрам Қожа қолымен жазылғаны анықталды. Тағы екі ТН №№3004, 3637 тізімдері Исмағил Атаның ұрпақтары иелігінде болған. Шығарманың РН

нұсқаларының бәрі (ТН №№ 252; 2851; 3004; 12387) Исмағил Атаның тікелей ұрпақтары арасында жазылған нұсқа деп санауға болады.

4. «Хадйқат әл-‘әрифйннің» біз қарастырған ТН ХН тізімдерінің каллиграфиясы (*наسخ, наста‘лик, наста‘лиқ-туркистани, наста‘лиқ-шикасте*) әр қилы, бұдан қолжазбалар әртүрлі көшірушілердің қолымен, Хорезм, Ташкент, Түркістан т.б. Орталық Азия өңірлерінде жазылғанын және кең тарағанын аңғаруға болады.

5. Қолжазбаларға жүргізілген зерттеу кезінде ХН, РН екі нұсқа арасында мынадай айырмашылықтар бары анықталды:

– аты көрсетілген ТН ХН нұсқаларда шығарманың жазылуы және «Хадйқат әл-‘әрифйн» деп атын қою себебі түсіндіріледі (*Хазрат Исма‘йл Атәр.а.-дин асхāб ахбāб суфйларға ‘аджāибат уа гарāибат уа илхамат раббанийадин уа калимāt машā‘йх мādйдин рахаматум Аллаһубизка хазз уа афрāд баһраһ тамām насīb булуб ба-уджūd би-бидā‘ати уа кам истатā‘тлиқ бирла машā‘йхларниң һиммати булуб иджāзат бирла шиāратларни лāзим куруб тахрйр рисале узе шарх қилинди уа тақи Хадйқат әл-‘әрифйн ат қуйлди муста‘инан биллахи уа мā кāна ас-сауāб фа-джа‘алтуһа ‘ала хамсатин ‘ашарати бāбан уа Аллаһу әл-муаффиқ уа әл-һādй ар-ришāд уа бихаққи ан-набй уа āлиһи әл-амджāд*);

– ТН РН нұсқаларының қосымшаларында (*зайл*) Исмағил Атаның кейінгі ұрпақтарының генеологиясы беріледі «Насаб нāма-и хатим әл-аулийа’ Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата» (№3004, Б. 194b–195a; №2851, Б. 260a–261b);

– ТН РН мәтіндері ТН ХН нұсқаларынан салыстырмалы түрде көлемдірек;

– бабтар мен бөлімдер атаулары екі нұсқада бірдей болғанмен, мәтін көлемі әр тізімде әр қилы;

– ТН РН тізімдерінде кездесетін «Рисāла фи манāқиб Исма‘ил атā» (№252, Б. 88a–94b; №2851, Б. 261b–276a; №3004, Б. 195a–205a) ТН ХН нұсқаларында кездеспейді және бұл мәтіндерде авторлығы Исмағил Атаның өзіне телінетіндей көрінеді. «Хадйқат» нұсқаларындағы кіріспеде *«иджāзат бирла шиāратларни лāзим куруб тахрйр рисале узе шарх қилинди уа тақи Хадйқат әл-‘әрифйн ат қуйлди муста‘инан биллахи»* дегендеріне қарағанда, Қожа Исхақ Исмағил Атаның трактатын кеңірек ашықтаған түсіндірме шығарма ретінде таныстыратын сияқты.

– ТН РН тізімдерінің барлығында Қожа Ахмет Иасауидің (561/1166 ж.қ.б.) ағасы – Садр Қожа Шайхтың (XII ғ.) ұрпағы шежіресі тарқатылады, ондай шежіре ТН ХН №3637, 11383 тізімдерінде бірқатар айырмашылықтармен кездеседі.

Осы айырмашылықтар мен ерекшеліктерде ескере отырып, зерттеуге алынған агиография екі редакциядағы нұсқасында; біріншісі «Хадйқат әл-‘әрифйн» деп аты көрсетілген «хадйқат» нұсқасында, екіншісі, Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата рисаласы деп, шығарма аты нақтыланбаған «рисала» нұсқасында жеткен деп батыл болжам жасауға болады.

Кесте 4 – Қолжазба нұсқалары

№	Хадиқат нұсқалары:	Рисалат нұсқалары:
1	2	3
1	Кабул №63/19 Б. 183а–259а	Уппсала О Nov.380 Б. 177а–18b
2	ШҚО-1 №11838 Б. 1b –132а	ШҚО-3 №252 Б. 1b–85а
3	ШҚО-3 № 3637 Б. 1b –208b	ШҚО-3 №2851 Б. 21а–254b
4	ШҚО-1 №11941 Б. 1b–144b	ШҚО-3 №3004 Б. 17b –191а
5	ШҚО-1 №12387 Б. 1b-169b	Қоканд №698 Б. 22b–79b
6	ШҚО-1 №13074 Б. 67b–173b	
7	ШҚО-1 №3853 Б. 1а–135b	

Зерттеу жұмыстарында байқалған қолжазбалардың палеографиялық, кодикологиялық ерекшеліктері жайында қысқа тоқтала кетсек:

Қолжазбалардағы парақтардың реті сақталған/сақталмағанын білудің тәсілі «b» (*verso*) беттің төменгі жағындағы келесі «a» (*recto*) беттің мәтіні басталатын бірінші сөздің – кустодтың тұрақтылығын байқау. Бұл ортағасырларда бүктелген дәптерлердің ретін шатыстырмау үшін XIV ғ. бастап парсы қолжазбаларында қолданылған. Сол ғасырдың аяғынан кейін жалпы шығыстық кітаптарда қолданыла бастаған. Араб және парсы тілдеріндегі әдебиеттерде кустодтың әртүрлі атаулары бар (*istihrādj, ta‘qība, uaşla, rābiṭa, pā-varaq, pā-ye barg* т.б.). Шығыс қолжазбаларына қолданылатын кодикологиялық терминдер соңғы кездері парсы тіліндегі атауларымен бекітіліп жүр, сол себепті батыстық зерттеушілер жиі қолданатын «рикаба» (*rikāba* – бақылау) атауы таңдап алынды. Қолжазбаларда зерттеуде «рикабаның» сақталуына баса назар бөлінді. УН, ТН тізімдерінің барлығы дерлік қор қызметкерлері тарапынан әр «a» беттері қарындашпен нөмерленген (*пагинация*). Қызметкерлер қолжазбаны пагинациялау кезінде мәтіннің бүтіндігіне мән бере бермеуі мүмкін, сондықтан қолжазба беттеріндегі нөмерлерге емес, *риқабаларға* көңіл бөлу маңызды болды.

Қолжазбаның қайда, қандай шығыстық мектептерде дайындалды деген мәселеде алдымен мұқбаның жасалған материалдарына, мұқаба беттеріндегі *турундж, сартурундж, лачак, лисан*, т.б. назар аударылды. Орталық Азияда XVII–XVIII ғ. дейін мұқабалар көбіне жазу кезінде қателескен, жарамсыз болып қалған қағаздардан нығыздалып, картон дайындалатын, сондықтан олардың қалыңдығы, қаттылығы, өлшемі, материалы әр қандай болса, XVIII ғ. соңы – XIX кейінгі мұқабалар арнайы шеберханаларда дайындалатын болған [145, б.123-124]. Соған байланысты олардың жасалу технологиялары, қалыңдықтары, өлшемдері, өрнектері біртекті бола бастаған. Орталық Азияда дайындалған мұқабалар көбіне картоннан жасалып, жасыл, қара және қоңыр түсті терілермен қапталып, *турундж (turunj), сартурундж (sarturunj)* соғылады және шеттері *занджирамен (zanjira)* бедерленеді. Бедерлер оюы гүлді, аса күрделі болмайды, бухаралық, самарқандтық мектептерде бедерлер тереңірек соғылады. Мұқабашы-шебер атын, дайындағын жылын *сартурунджда* көрсететін болған. Қарастырылған қолжазбаларда ТН №3004 – Мулла Нияз Бақи Саххаф, 1251/1835

ж.; №12387 – Мулла Иулдаш Саххаф, х.ж. 1287/1871 ж.; №13074 – Мулла Мухаммад Фаруқ саххаф, х.ж. 1271/1854 ж.; №3853 – Мулла Мухаммад Хаджи саххаф, х.ж. 1283/1866-67 жж. есімдері бар. Мұқа, f бетін түрлі түсті етіп жасау, лактау қоқандтық мектепке тән болған. Ол мектеп үлгісі х.ж. 1269/1853 ж. жасалған ТН №3637 тізімдегі мұқабада көрініс табады. Жоғарыда айтқанымыздай, XVIII ғ. дейінгі мұқабаларда шебер атын көрсету орнықтаған. ТН тізімдегі ең көнесі х.ж. 1103/1692 ж. жазылған №252 тізім. Оның картонды мұқабасы жұқалау, әрі жұмсақтау және қоңыр түсті терімен қапталған, *турундж*, *сартурунджда* шебер аты көрсетілмеген. Кітаптың мұқабасы өз уақытына сай келеді және колофонда көрсетілген датаны 1692 ж. растай түседі.

Парсылық қолжазба мұқабаларында шебер аты ортаңғы *турунджда* да көрсетілетіні бар. Османдық, парсылық кітап дәстүрінде жиі кездесетін *лисан* (*lisan*), *астар* (*astar*), *занджир* (*zanjira*) біз қарастырған ТН қолжазбаларда кездеспейді. Яғни ТН қолжазбаларының палеографиялық ерекшеліктерінен Орталық Азияда көшірілгені анықтала түседі.

Қолжазбаның қайда, қандай шығыстық мектептерде дайындалғанын көрсететін тағы бір ерекшелік – *куррасасы* (*kurrāsa*), яғни дәптерлердің саны және түптелуі. Бұл мәселеде қарастырылған жәдігерлер ортаазиялық түптеу дәстүрімен дайындалғаны көрінді. Дәптерлер 4 немесе 3 *бифолиден* (*bifolium*) бүктеліп, сәйкесінше сегіз немесе алты парақты құрайды.

Кодиколог ғалымдар XV ғ. бастап шығыстық қағаздар өздеріне тән жергілікті ерекшеліктерге ие бола бастағанын аңғарады [146, б.80]. Оны қағазды алғаш шығарған қытайлардың мәдениеті мен мұсылмандық шығыс мәдениет арасына көпір болған, Таяу Шығыс пен Иран жерінде билігін күшейткен түркі мемлекеттерінің, әсіресе темуридтіктердің белсенділігімен байланыстырады. Тарихшы-ғалым Әшірбек Муминовтың айтуынша, Әмір Темір өз мемлекетінің күштілігін, қуатын көрсету мақсатында және мемлекеттік символдың бір атрибуты ретінде парсылық және жергілікті шеберлерге үлкен көлемді Құран жасатқан [147, б.50]. Құранның каллиграфиясы Байсұңқар сұлтанның (1397–1433) қолымен жазылу мүмкін деп топшыланғандықтан ғылымда «Байсұңқар Құраны» деп аталған, бетінің көлемі 179x96 см. құраған [148, б.24]. Бұл кітаптің үлкен көлемді қағазы зерттеушілердің қатты қызығушылығын тудырған, ортағасырлардағы қағаздардың жасалу ерекшеліктеріне терең үңілуге түрткі болған. Сол кезеңдегі қолжетімді қолжазба жәдігерліктерін салыстыра отырып, қағаз жасау кезінде сүзгідегі тор ізін (*вержер*, *пантюзо*), *мистара* сызықтарын, өсімдік талшықтарын, қалыңдығын, түсін, қышқылдығын, ылғалды сіңіру, жарық өткізу сияқты қабілеттерін зерделейді. Түрлі зерттеулер нәтижесінде XV–XVII ғғ. ортаазиялық қағаздарда әдетте *пантюзо* сирек кездесетінін, кездескен жағдайда арасы 15 мм., *вержер* 1 см. ішінде 7–8 сызық болатынын анықтайды. Кейінгі ғасырларда *вержер* қатары 8-10 сызыққа дейін көбейген [149, б.148-149; 150, б.78]. Біз қарастырған Ташкенттік қолжазбалардың қағазы жергілікті самарқандтық, бухаралық, қоқандық шеберлер қолынан шыққанын қоңыр-сары, крем түсті, ақ-сары сүт түстес түстерінен, жарық өткізуі және ылғал сіңіруі жоғары талшықты құрылымынан, аса жақсы өңделмеген, қыртысы жеткілікті үтіктелмеген, *мисатарлар* сызылмаған, *пантюзосы* жоқ, жоғарыда айтқан 8-11

верже ізі бар ерекшеліктерінен аңғарылады. Зерттеушілер ХІХ ғ. орта шенінде ортаазиялық қағаздарының алдыңғы ғасыр қағаздарына қарағанда жылтырлығы әлдеқайда жоғары болатын жазады. Бұл тұрғыдан келгенде Ташкен нұсқаларының жартылай өңделген қағаздары ХVІІ–ХVІІІ ғғ. соңына сәйкес келеді.

Қолжазбалардың әшекейленуі, каллиграфияның әсемдігі, мұқабалардың көркемделуі, көлемі де зерттеушілер үшін бірқатар мәлімет береді. Сұлтандар, қазилар басқа да беделді адамдарың арнайы тапсырмасымен жазылған кітаптар өн бойынан-ақ көрініп тұрады. Бұл жағынан келгенде «Хадйқат әл-‘әрифйннің» сақталған қолжазбалары өте қарабайыр, ешқандай көркемдеу, әшекейлеу ізі байқалмайды. Қолжазбалар күнделікті қолдануға ыңғайланып, орта пішінде 20x15 см. (+/- 3 см.) дайындалған. Каллиграфиясы да ортаңқолды шеберлер қолынан, не кітап иесінің қолымен жазылғаны көрінеді. Демек, көшірушілері, оқырмандары, иелері, қолданушылары, сақтаушылар шектеулі сопылық ортадан, автор ұрпақтары мен шәкірттері арасынан шыққан деп топшылауға болады.

Тарау бойынша түйін

1-тарауда көтерілген мәселелер бойынша мынадай тұжырым жасауға болады:

«Шағатай тілі» атауын тілге қатысты қолдану, пайдалану әдістері, хронологиялық тұрғыдан нақтылау, шығу тегі, мағыналық түсіндіруі әлі де болса бірізділікке түсе қойған жоқ. Кеңестік тюркологияға дейін ғылыми айналымда лингвоним терминдік мағынасында орнықса да түркі тілі жөнінде іргелі зерттеулер жүргізген бірқатар түркітанушылар мен отандық ғалымдар «шағатай» атауын тілге қолданысында аса сақтық танытты. Отандық ғылымда ортағасырлық әдебиетке қатысты «түріктік-шағатайлық әдебиет кезеңі» атауы жиі қолданылады. Сондықтан «Диссертациялық зерттеу нысанына алынған «Хадйқат әл-‘әрифйн» тіліне қатысты атауда – ортағасырлық жазба түркі тілі атауы таңдалады.

«Хадйқат әл-‘әрифйн» мәтіні бізге ортағасырлық түркі жазба әдеби (шағатай) тілі қалыптасып жатқан ХІІІ–ХІV ғ. түп койнэ тілі нұсқасында емес, ХV–ХІХ ғғ. көшірілген қолжазбалар нұсқаларымен жетті. Шығарманың Кабул (№63/19 pt.3) және №252 Ташкент нұсқасы (ХV ғ. және ХVІІ ғ.) шағатай тілінің классикалық кезеңінде көшірілсе, қалған нұсқалары шағатай әдебиеттері аударма шығармалармен толыққан, тақырыптық-мазмұндық, жанрлық тұрғыдан сан алуандығымен ерекшеленген Классикалықтан кейінгі соңғы кезеңде (ХVІІІ–ХІХ ғ. соңы) көшіріліп келді.

Ұзақ жылдар бойы жалғасып келе жатқан тюркологиялық зерттеулерді топтай келіп, ортағасырлық түркі жазба (шағатай) тіліндегі әдебиеттерді шартты түрде үш кезеңге бөліп қарастыруға болады: 1) Классикалық алдындағы бастапқы кезең әдебиеттері (ХІІ–ХV ғ. бірінші жартысына дейін); 2) Классикалық кезең (ХV ғ. екінші жартысынан – ХVІІ ғ. соңына дейін); 3) Классикалық соңғы кезең (ХVІІІ ғ. басы – ХІХ ғ. соңы).

Шағатай тіліндегі классикалық алдындағы кезең (ХІІ–ХV ғ. бірінші жартысына дейін) әдебиеттерінің басым көпшілігі моральдік-этикалық

тақырыптарға құрылған «теккелік» әдебиет екені және оның басым көпшілігі иасауи сопылық мектеп ішінде туындап отырғаны байқалады. Иасауи сопылық ортада жазылған шығармалар бастапқыда дін, адамгершілік, рухани құндылықтар, ізгілік, Құдайға деген махаббат, құлшылық мәселелері көтерілсе, XIII соңы – XIV ғасырдан бастап Махмуд Хазини, Исхақ Қожа ибн Исмағила Ата т.б. авторлар сопылық шығармаларында теориялық, полемикалық, апологетикалық мәселелер көтеріле бастады.

Жалпы классикалық кезең (XV ғ. екінші жартысынан – XVII ғ. соңына дейін) шағатай тілінде жазылған әдебиеттердің ең өнімді кезеңі болды. Бұл кезеңде ортағасыр түркі тілінің ғылыми тіл әлеуетін дамытқан түрлі жанрдағы, тақырыптағы шығармалар дүниеге келді. Шайбандық көшпелі хандар бастамасымен арап, парсы тіліндегі әдеби, тарихи, медициналық, энциклопедиялық шығармалар түркі тіліне аударылды. Бұл үрдіс одан кейінгі Классикалық соңғы кезеңде де (XVIII ғ. басы – XIX ғ. соңы) Хиуа, Бұхара хандығында жалғасын тапқан. Бұл аталған кезеңдердегі жазылған шығармалар іргелі еңбектерде зерттеліп, ғылыми айналымға ерте енді. Діни тақырыптағы «теккелік» әдебиет әдеби, тарихи шығармалар көлеңкесінде қалып, аз зерттеліп келеді.

2. «Хадйқат әл-‘әрифйн» авторы әкесі – Исмағил Атадан алған ілімін, насихатын, қызметінде жүріп көрген үлгі-өнегесін қағазға түсіру, жүйелеу, кейінгіге жеткізу мақсатында жазған. Автор әкесінен бұрын өткен сопы шайхтарының ілімін, сөзін, ғибратын иасауилік сопылық іліммен байланысты түсіндіріп отырады. Тілі ұстамды, жатық, сөйлемдері де қарапайым, әдеби орамдар өте аз. Сопылық ілім насихатталған мәтінде әрбір хадис, хикмет, хикая түркілік дүниетаныммен астасып жатады. Шығармада айтпақ ой, таным шашырап кетпеу үшін баяндау ретін нақты бір нормаға, дәстүрлі тәртіпке жүйелеген. Танымды, ілімді баяндауда сол тәртіп қатаң сақталып отырған. «Хадйқат» мәтіндегі бұдай дәстүрлі баяндаулар, нормалардың сақталуы шығарманың кейінгі көшірмелеріндегі мәтінді түп нұсқадан, яғни XIV ғ. соңғы ширегінде халықтың рухани-мәдени өмірінде кең қолданыс тапқан шағатайлық койнә тілінен аса алыстата қоймағанын ұқтырады.

Бұл тұрғыдан келгенде «Хадйқат әл-‘әрифйн» атты шығарма – Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістанидің ілімі мен қызметін баяндауға арналған дидактика-агиографиялық жанрдағы шығарма. Агиографиялық жанрдағы шығармалар мұсылмандық әдебиеттерде *манқиб*, *рисала*, *тазқира*, *малфузат*, *мақалат*, *табақат* атаулары қолданылады және бұл атаулар шығарманың қай тұрғыда жазылғанынан хабар береді. Егер, агиография доктриналық тұрғыдан жазылған болса, оған *манақиб*, *рисала* атаулары жиі қолданылады. Хадйқаттың РН қолжазбаларында «Хадйқат әл-‘әрифйн» атауы көрсетілмей «рисалат» атауының көрсетілуі де сол себептен болса керек.

3. «Хадйқат әл-‘әрифйннің» бүгінге жеткен 12 қолжазбасы белгілі. Оның сегізі ӨзР ҒА Шығығыстану институтына қарасты Ә.Р. Бируни атындағы Шығыс қолжазбалары орталығында (Ташкент нұсқалары), біреуі Кабул қаласындағы Ауғанстан Ұлттық Архивінде (Кабул нұсқасы) және біреуі Упсала Университетінің кітапханасында (Упсала нұсқасы) және Ферғана облыстық

Ғафур Ғулам атындағы әдебиет мұражайы қорында (Қоқанд нұсқасы) сақтаулы. Әр ғасырларда (XVII–XIX ғғ.) көшірілген ТН қолжазбалары мәтінін салыстырғанда шығарманың екі нұсқада; біріншісі, «Хадйқат әл-‘әрифйн» деп аты көрсетілген «хадйқат» нұсқасында (ХН), екіншісі, Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата рисаласы деп, шығарма аты нақтыланбаған «рисала» (РН) нұсқасында жеткен. Шығарманың ХН, РН нұсқалары арасында көшірушілер тарапынан өңірлік тілдердің ерекшеліктеріне байланысты стилдік өзгерістер орын алған. Рисалат нұсқасында сөздердің біршама ықшамдалғаны байқалады. Бұл ықшамдаулар мәтін көлеміне, сөздердің стилистикасына айырмашылық жасағанымен, негізі айтар ойларына, идеологиялық, доктриналық мазмұнына еш айырмашылық тудырмаған. «Хадйқат әл-‘әрифйнге» ерекше қызушылық білдірген ғалым Д. ДеУис Ташкенттегі 1252/1843 ж. көшірілген №11838 нұсқасы Кабулдегі көне (XV ғ.) нұсқасынан мәтіндік тұрғыда өте алшақ нұсқа деп санайды. Шығарманың КН қолжазба мәтініне зерттеулер жасай алмағандықтан зерттеуші пікіріне қарсылық білдіре де, мақұлдай да алмаймыз.

«Хадйқат әл-‘әрифйн» қолжазбаларының ТН нұсқаларына жүргізген кодикологиялық және палеографиялық зерттеулерде олардың XVII – XIX ғғ. аралығында Орталық Азияда Исмағил Атаның ұрпақтары мен шәкірттері арасында көшірілгенін көрсетті. Соның ішінде «рисалат» нұсқасының ең көне тізімі №252 автор – Исхақ Қожа ат-Туркистанидің 9-ұрпағы Иақуб қожа ибн Қожа Исмағилдің, №2851 тізімі автордың әкесі – Исмағил Атаның 9-ұлынан тарайтын 11- ұрпағы Сайид Акрам Қожа қолымен жазылғаны анықталды. Тағы екі нұсқа № 3004, №3637 Исмағил Атаның ұрпақтары иелігінде болған. Шығарманың аты көрсетілмеген «рисалат» нұсқаларының бәрі (№№ 252; 2851; 3637; 3004) Исмағил Атаның тікелей ұрпақтары арасында жазылған нұсқа деп санауға болады.

Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата әл-Қазығурти ат-Туркистанидің «Хадйқат әл-‘әрифйн» шығармасы – зерттеушілердің пайымдауынша, иасауилік сопылық мектеп практикасын теологиялық тұрғыдан түсіндіретін, түп нұсқасынан көп ауытқымай бүгінге бүгін жеткен Қазақстан территориясында жазылған иасауилік дәстүрдегі жазба деректің ең көнесі.

2 «ХАДИҚАТ ӘЛ-‘АРИФІН» ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШІНІҢ ДЕРЕКТАНЫМДЫҚ МАҢЫЗЫ

2.1 XIII–XIV ғғ. Шағатай Ұлысындағы түркі-мұсылмандық социумының жағдайы

Исмағил Ата мен шығарма авторы Исхақ Қожа өмір сүрген XIII орта шені – XIV ғ. соңғы ширегі аралығында Қазақстан тарихында жаңа кезең жүріп жатты. XIII ғасырда сайын далада билік жүргізген Шыңғыс ханның ұрпақтары жаңа мемлекеттік жүйе орнатты, жаңа қоғам мен әлеуметтік-экономикалық қарым-қатынас орнықты, этногенетикалық қалыптасу құбылысы жүрді, отырықшы және көшпенді халықтар мәдениетінің өзара ықпалдастығы, өркениеттер ассимиляциясы қарқын алды. Белгілі ақын, жиһангер, философ Насыр Хусроу (1004–1088) алғаш *Дашт-и Қифшақ* деп атаған көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын түркі тайпалары мекендеген сайын даласы ортағасырлық әдебиеттерде Ұлыс атауына ие болды. Халықтардың қарым-қатынасында, тұрмыс-тіршілігінде, билік жүйесінде Шыңғыс хан негізін салған «Иасы» заңы мен Шыңғыс ұрпақтары қалыптастырған «Жосын» (төре заңы) ғұрып-салттық нормалары үстемдік алды. Жазба деректерде Шыңғыс хан ұлдарының ішінде Шағатай «Иасы» мен «төре» заңдарының ең мықты білгірі ретінде аталады [152, б.217]. Бұл мәліметтерді Шағатай Ұлысында ол заңдардың жаппай үстемдік құрғанынан туған тарихи таным деп бағаласа болады.

Шыңғыс хан 1226 жылдың күзін де Жошы, Шағатай, Үгедей, Төле ұлдарына иеліктерін үлестіріп бергенде Исмағил Ата мен шығарма авторы Исхақ Қожа өмір сүрген Испиджаб, Қазығұрт өңірі Шағатай Ұлысына тиді. Шағатайға тиген иелік Шығыс Түркістаннан Самарқанд, Бұқара, Оңтүстік Алтайдан Әмударияға дейінгі өңірді түгел қамтыды. Ұлыстың орталығы Құлжа жерінде, Іле өзенінің оңтүстігіне қарай орналасқан Құяс қаласы болды. В.В. Бартольд Құяс қаласы – Барысханның теріскейінде, тухсилер мен шігілдер мекені, онда Сабылық – Құяс Урунг – Құяс (Өрөңгі өзені бойында), Қара-Құяс (Қара Ертіс) қамалдары бар деген М. Қашқаридың анықтамасын келтіреді [153, б.139].

Шағатай 1183 ж. Қоян жылы Тэмуджинның бәйбішесі Бөрте еженнен туған. Ол 1219 ж Батыс Хорезм жорығына аттанып, Отырар, Үргеніш, Самарқанд шапқыншылығына қатысқан, аса қаталдығымен көзге түскен әскери қайраткер. Жауынгершілік қатаң тәртіп пен көшпенді мемлекет салтын ұстанған әскери-аристократ. 1242 ж. дүние салғанға дейін әкесі берген хан жарлығы бойынша өзінің – Шағатай ұлысын басқарды.

Алайда 1259 ж. Мөңке қағанның қазасынан кейін Қытайда Арық Бұға, Қарақорымда Үгедей қаған жарияланып, Шағатай ұлысы Үгедей мен Құбылай ұлдары арасындағы ұзаққа созылған билікке таласқан жан-жалдар майданына айналады. Саяси тұрақсыздық нәтижесінде өңір XIII ғ. екінші жартысы – XIV ғ. орта шеніне дейін, нақтырақ 1226–1346 жж. Шыңғыс хан ұрпақтары Жошы, Шағатай, Үгедей ұлдарының иеліктеріне алма кезек өтіп жатты. Шағатай ханның үлкен ұлы Мутугеннен тарайтын Қазан ханның 1346 жылғы қазасынан кейін Шағатай ұлысы ыдырап Сайрам, Қазығұрт өңірі Орда Ежен ұрпағы Орыс хан

иелігіндегі Ақ Орда, кейін XIV ғ. орта шенінде Әмір Темір мемлекетінің иелігіне қарады.

Ислам діні ерте тараған Маураннахрда XIII ғ. I-жартысында (1221 ж.) орын алған Моңғол шапқыншылығы нәтижесінде ислам дінінің таралу процесі күрт тоқтап, қалалық мәдениеттің құлдырауы етек алды. Шағатай ұлысына қараған түркі тайпалары ислам дінін X ғ. бастап Қараханидтер мемлекеті (942–1212) тұсында жаппай қабылдай бастаған болатын. Негізгі халқын мұсылмандар құраған Ұлысқа билік жүргізген Шағатай ханның ортағасырлық мұсылмандық әдебиеттерде «Иасы заңын білгірі» эпитетімен қатар «исламның жауы» деген сипаты да қатар жүреді. Ал христиандық әдебиеттерде керісінше, тарсалардың досы, тіпті тарса деп те саналған [154, б.77]. Жазба деректерде «Ұлық Үй» деп те аталған Шағатай Ұлысында Иасы заңына сай дінге, наным-сенімге ешқандай шектеу қойылмайды, нәтижесінде Ұлыстағы халықтардың діні, діни наным-сенімдері, әдет-ғұрыптары, салт-дәстүрі синкреттік сипат алады [155, б.47]. Тәңірлік, христиандық, буддистік, мұсылмандық діндерді ұстанған түркі, парсы, моңғол тілді халықтар Шыңғыс әулетінің Иасы заңы мен «жосынына» мәжбүрлі түрде бағынды. Бұл жағдай өз кезегінде Ұлыс ішінде тұрақты заң мен нормалардың орнығуына, түркі-моңғол билік жүйесінің қалыптасуына, Шыңғыс ұрпақтары билігінің ұзақ уақыт сақталуына үлкен ықпал еткені мәлім. Шыңғыс хан ұрпақтарының билігі мен «Иасы», «Төре» заңдарының жаппай мойындалуына қарамастан билік басындағы Шыңғыс хан ұрпақтары Берке ханнан бастап мұсылмандыққа ден қоя бастады. Бұл мәселе Орта Азия тарихындағы чингизидтер билігі кезеңін терең зерттеген бірнеше (В.В. Бартольд, И.П. Петрушевский, Б.Д. Греков, А.Ю. Якубовский, М.Г. Крамровский, Т.И. Султанов, Ш. Нацагдорж, Д. Майдар, Грумм-Гржимайло, Лэн-Пуль, Д. Оссон, Д.О. Морган, Д. ДеУис, Ә. Муминов, В. Юдин, К. Пищулина, Қ. Зардыхан, Н. Нуртазина, Н. Атығаев, Қ. Өскенбаев т.б.) тарихшы-ғалымдар зерттеулерінде көтеріледі. Алдыңғы лек ғалымдар еңбектерінде Шыңғыс хан ұрпақтарының мұсылмандықты қабылдауына нақты кімдер, қандай орта ықпал етті деген сұраққа дерек тапшы деп саналса, соңғы зерттеулерде актылы құжаттар, жазба деректер, нумизматикалық, археологиялық материалдар негізінде батыл тұжырымдар жасала бастады және бүгінгі зерттеулерде екі көзқарас басымдыққа ие: бір топ зерттеушілер (М. Крамаровский, А. Якубовский, В. Костюков, R. Amitai, D. DeWesse, З. Жандарбек, Н. Нуртазина, Қ. Өскенбай, т.б.) жергілікті, яғни Мәуераннахр, Хорезм, Түркістаннан шыққан дін өкілдерінің діни-рухани өмірде беделі жоғары болғанын және олардың Дешті Қыпшақтың мұсылмандану процесінде маңызды рөл ойнағанын жазса, енді бірі (Б. Шпулер, Д.В. Васильев, В.А. Сидеренко, M. Biran, C. Atwood) сырттан келген (Египет, Шам, Хорасан) беделді дін уағызшыларының ықпалын жоғары бағалайды.

Көп зерттеулерде Шағатай Ұлысы территориясында жазылған жергілікті авторлардың діни шығармалары дерек ретінде аса назар аударыла бермеді. Сайрам қаласында жазылған «Хадйқат әл-‘әрифйн» нұсқаларында Шағатай ұлысының діни-саяси ахуалы, түркі-мұсылмандық социум өмірі жайлы үзік-үзік мәліметтер береді. Алайда, ондағы қысқа мәліметтерді толық түсіну, олардың

шынайылығына көз жеткізу үшін бірнеше жазба деректерге жүгінуге мәжбүр боламыз. Шағатай Ұлысының ішкі өмірінен құнды мәліметтер беретін негізгі дерек – Рашид ад-диннің (1247–1318) 1310–11 жж. жазылған «Джами’ ат-тауарих» шығармасы және өңірден шыққан жылнамашы Мухаммед Хайдардың (1499 –) «Та’рїх-и Рашидї» еңбегінің және саяхатшы Марко Полоның, Руй Гонсалес де Клавихо естеліктерін, Хафиз Абру, Му’ин ад-дин Натанзи, Шараф ад-дин ‘Али Иазди, Жамал Қарши, ‘Абд ар-Раззақ Самарқанди, Муса Сайрами, Әбілғазы Баһадүр т.б. авторлардың араб-парсы тіліндегі тарихи шығармаларының деректік маңызы зор.

Аталған авторлардың тарихи шығармаларының жазылу тарихына үңілсек, түркі жұртында билік сакралды тұлға саналғанын байқаймыз. Оның айқын бір көрінісі – ортағасырлық «Та’рїх-и Рашидї», «Джами’ ат-тауарих», «Муджмәли Фасих», «Зафар-нәме», «Тарих-и Амнийе» т.б. жазба деректердің басым көпшілігі Ұлыс тарихын жекелеген хан-сұлтандар билігі тарихымен, діни қайраткерлер биографиясымен байланыстыра баяндайды. Сол себепті жазба деректер желісімен зерттеулер де Шағатай Ұлысының XIII–XIV ғғ. діни-мәдени жағдайын, әлеуметтік-қоғамдық өмірін, ислам дінінің таралу тарихын жекелеген тұлғалардың биографиясы, белсенділігі, қайраткерлігі негізінде қарастырылып келеді.

Моңғол империясы тарихындағы Шағатай Ұлысының мемлекеттік іргесінің нығаюы ғылыми зерттеулерде Дува ханның (1282–1307) белсенді билігімен байланыстырылады. Қайду ханның ықпалымен хан тағына отырған Дува хан Шағатай Ұлысына қараған Маураннахр мен Хорасанда билігін күшейте түседі. Ол Ұлыстың ішкі өмірінде әкімшілік-территориялық реформалар жүргізіп, «түмен» әкімшілік билік жүйесін енгізді, сыртқы саясатында Мөңке ханнан (1251–1259 жж.) кейін әлсіреп кеткен бір орталыққа шоғырланған қағандық билікті қайта орнықтыруға тырысады. Саясаткерлігімен, дипломатиялық белсенділігімен танылған Дува хан Құбылай мен Қайду арасында 1260 жылдары басталып, отыз жылға созылған жанжалдың тоқтауына, Ұлыстардағы жағдайдың біршама тұрақтануына көп септігін тигізеді. Әсіресе, Дува хан мен оның ұрпақтары Есен-Бұға (1310–1318), Кебек (1318–1326), Елчигидей (1326 ж.қ.б.), Дува-Темір (1326 ж.кейін қ.б.), Тармашырын (1326–1334), Қазан хан (1342–1346) хандар биліктері тұсында ислам діні қайта күшейіп, мемлекеттік дін тұғырына көтеріледі.

Шағатай Ұлысында мұсылмандығын алғаш жариялаған Аргине хатун ұлы Мубаракшах болатын. Аргине хатун Барлас әулетінен шыққан және күйеуі Қара Хулагу (1247–1254) қайтыс болғаннан кейін 1254–260 жылдар аралығында кәмелет жасқа толмаған Мубаракшах ұлының атынан Шағатай ұлысына ықпал етіп отырған. Жергілікті халықтың қолдауына ие болу үшін жасаған Аргине хатунның бұл саясаты Құбылай ханға ұнамай, билікке Барақ ханды отырғызады. Үзгенде таққа отырған Барақ хан да (1266–1271 жж. билік жүргізген) өмірінің соңында Ташкентте мұсылмандықты қабылдап, одасын Жетісудан Мавераннахрға көшіреді [156, б.122–124]. Мөңке қағанның қазасынан кейін (1259 ж.) Құбылай мен Арығ Бұға, кейін Құбылай мен Үгедей арасындағы өзара биліктерін мойындату жанжалдарынан қалыптасқан тұрақсыздық нәтижесінде

Шағатай ұлысының батысында, яғни ерте исламданған Маураннахр өңірінде XIII ғ. екінші жартысында жазба деректерде «жетелер» деп аталған түркі, моңғол тайпалардың жаппай қоныс аудару процесі жүрді. Ұлыстағы қала, елді мекендерде жергілікті әмірлер, дін өкілдері мен олардың билігін мойындамайтын моңғол нойандары, даруғашы, басқақтары биліктің екі жүйесін қалыптастырды. Бұл жүйеге Дува ханның түмендік әкімшілік реформасы шектеу қоя алды; әр қаланың, елді мекеннің басшысы, даруғашы, басқақтары хан тарапынан сайланатын болды. Дува хан жүргізген жер қатынасы реформасы бойынша Ұлыста *икта*, *кедивар*, *девони*, *музори*, *инжу*, *уақфтық*, *сюрғалдық* жер иеліктері қалыптасты. Ол Салық жүйесін 1218 жылғы ұлы құрылтайдың шешіміне орай Өгедейдің 1231 жылғы ұлы жарлығы бойынша реттеді. Жарлық бойынша көшпенділерден әр бір жүз малдан бір мал «купчур» (албан-гувчуур алым-салық) алынды. Отырықшы қалалық халықтардан егістігінен он пайыз, *харадж*, қолөнер, кәсіп, саудадан – *калан*, *тагор*, *тамға* салықтары алынды. Оның үстіне әскер жасақтау және басқадай міндеттерді атқару үшін қосымша жергілікті салық жиналды. Әкесінің ісін 1318 ж. билікке келген Кебек хан әрі қарай жалғастырады. Ол әкімшілік реформалармен қатар қаржы реформасын жүргізеді. Өз аттарымен «Кебек теңгелерін» соқтырғанына қарағанда Дува хан ұлдары өңірде тәуелсіз еркін саясат жүргізген сияқты.

Кебек қайтыс болғаннан кейін Шағатай мемлекетін Туваның тағы үш ұлы – Елчигидей, Дурра-Темір және Тармашырын бірінен соң бірі басқарды. Шығыс жазба деректерінде үшеуі де мұсылман басшылар ретінде көрінеді. Әсіресе араб жиһангері Ибу Батута Дешті Қыпшаққа 1333–1334 жж. келгенде Нахшеб өңіріндегі Тармашырын ханның сарайында 54 күн қонақ болады. Ол өз естелігінде басқа жиһангерлер сияқты саудагерлерден естігенін емес, көзімен көрген оқиғаларды жазады. Ол Тармашырын ханның қабылдауында болғанын былай сипаттайды: «Когда я входил, они все четверо встали навстречу мне и вошли вместе со мной. Я приветствовал султана, и он задавал мне вопросы, а сахиб эл-‘алама переводил. Разговор наш был о Мекке, эл-Медине, Иерусалиме – да возвысит их Аллах! О городе эл-Халила – мир ему! О Дамаске, Египте, эл-Малике ан-Насире, об обоих Ираках и их царе, а также о персидских странах. В это время муаззин возвестил полуденную молитву, и мы вышли. Обычно мы совершали молитвы вместе с ним. Это были дни сильного, убийственного холода. Но султан не пропускал ни утренних, ни вечерних молитв с общиной. После утренней молитвы до восхода солнца он садился для свершения зикра на тюркском языке. Каждый, кто находился в мечети, подходил к нему и здоровался с ним за руку. То же происходило во время послеполуденной молитвы. Если ему преподносили изюм или финики – а финики у них высоко ценятся и считаются благословенными, – он раздавал их своей рукой каждому, кто был в мечети» [280, б.101].

Мұсылман халықтардың сенімі мен беделіне ие болған шағатайлық хандар көшпенді өмір салтынан қол үзе бастайды. ‘Алā ад-дйн деген мұсылман есімін қабылдаған Тармашырын 1330 жылдан бастап Иасы заңына толық мойынсұнуын тоқтата бастады. Ол Ұлыстардың ішкі-сыртқы ахуалын талқылайтын жыл сайын өтетін Құрылтайға қатыспайды. Құрылтайдың құрметіне өткізілетін мерекені

тоқтатады. Бұл бірқатар Шыңғыс оғландары мен нояндарға ұнамайды. Дурра Темір ұлы Бузан ағасы Тармашырын ханға қарсы көтеріліс ұйымдастырып, арты 1334 ж. Қозы Мендақ деген жерде қанды қақтығысқа ұласады. Сол қақтығыста Тармашырын шейіт болып, Ұлыс билігі Бузанға өтеді [156, б.73-79]. Бузан да мұсылмандықты жақтаған әмірлер мен оғландар қолынан қаза табады. Осылайша Шағатай ұлысының саяси элитасы арасындағы исламды жақтаушылар мен қарсыластар арасындағы үздіксіз күрес мемлекеттің күші мен бірлігіне нұқсан келтірді. Ақыры XIV ғасырдың ортасында Ұлыстың екіге бөлінуіне әкелді.

Шағатай Ұлысында феодалдық қатынаспен қатар құлиеленушілік қатынаста болғанын, әсіресе түркі-моңғол көшпенді халықтардың арасында үлкенді кішілі қақтығыстардан қолға түскен тұтқындарды құлдықта ұстау кең етек жайғанын араб-парсы тарихшылары да жазады, зерттеушілер де бір ауыздан мойындайды [157, б.17]. Бұл тұрғыдан келгенде Исмағил Атаның Сайрам қаласында тұтқындыққа түсіп, «кафристанда» құлдықта болғаны жайлы ел аузындағы аңыздар мен «Хадйқат әл-‘әрифйн» мәліметтері әдеби дәстүр желісімен емес, (№252, б.88b; №2851, б.276a; №3004, б.205a) тарихи шындық негізінде берілген сияқты.

Араб әдебиетшісі Шихәб әд-дйн Ахмад ибн Иахиә ибн Фадлаллах әл-‘Омарй әл-Димашқй (1301–1349) «Масәлик әл-абсәр фй мамәлик әл-амсәр» («Мемлекеттердің ірі қалаларын сипаттау жолдары») географиялық тарихи шығармасында Бадр әд-дйн ‘Абд әл-Уаххәб бин әл-Хаддәд әл-Бағдәдй, ‘Изз әд-дйн Абу әл-Бақә’ әл-Ардабйлий т.б. саудагерлердің аузынан естігендерімен Шағатай Ұлысының ішкі өмірін, қала халықтарының тұрмысын, хәл-ахуалын, кәсіптері мен тамақтарына дейін баяндайды. Тарихшы Тұран даласын: Мәуераннаһр және Хорезм мен Қыпшақ даласы деп екі бөлікке (*фирқа*) бөліп қарастырады. Тармашырын билігі тұсындағы Шағатай Ұлысын Мәуераннаһр бөлігі сипаттайды. Мәуераннаһрды өзара бірнеше өлкеге (*иқлим*) Бухара өлкесі (Самарқанд, Ходженд, Термез қалалары) Шаш өлкесі (Муғлақ), Ферғана өлкесі (Бадағинан, Сарханг рабаты, Идекен, Ош), Түркістан өлкесі (Кент, Женд, Отырар, Сайрам, Жегіл, Барсакент, Амаздабан, Тұран ол Талас деп те аталады, Сейкүл, Алмалық, Беш Балық, Хабук, Қарши, Хотан, Қашғар, Бадахшан, Даруаран қалалар) *иқлимы* деп бөледі.

وإقليم ما وراء النهر وهو بخاري وسمرقند وخجندة وترمد، وإقليم الشاش وهو الشاش. ومغلاق، وإقليم فرغانة، وهو بدغينان ورباط سرهنك وايدكان وأوش وإقليم تركستان شهر كند وجند وفارجند ووأطرار وشبرم ووجل وجاص كن وبرساكن وامزدابان ونيلي وكنجك وطران، وهو المسمى بلاس، ونيكى كن وسيكول والمالق وبيش مالق وحبوك وقرشي وختن وكاشغر وبدخشان ودراوران. [158, б.122]

Бұл қалалар арасында сауда керуендері еркін жүрген, әр қала арасында керуен сарайлар жұмыс жасап, базар көрігін қыздырған. Кебек, Елчигидей, Тармашырын хандар билігі тұсында сырт елдермен де сауда-саттық жоғары деңгейде дамиды. Сауданың дамуы, заңдардың қатаң сақталуы жергілікті қала, елді мекен билешілерінің ғана емес, тікелей «Ұлық Үй» хандарының билігіне байланысты болды. Ал хан билігі Иасы заңына бағынды. Моңғол

шапқыншылығына дейін шариғат заңы мен ғұламалар фатуасымен реттелген сауда қарым-қатынасы енді Иасы заңдарымен реттеледі. Бұл құбылыс сауданың дамуына, ереже мен тәртіптің, салықтың қатаң сақталуына жағдай тудырды.

Отырықшы және көшпенді, жартылай көшпенді шаруашылық дамыған Ұлыста Дува хан мен ұрпақтары Есен-Бұға (1310–1318), Кебек (1318–1326), Елчигидей (1326 ж.қ.б.), Дува-Темір (1326 ж.кейін қ.б.), Тармашырын (1326–1334), Бузан хан (1334–1336), Қазан хан (1342–1346) мемлекеттің ішкі және сыртқы саясаттарында басты құрал ретінде дінді пайдалануға тырысты. Ортағасырлық қоғамда діндер құндылықтар пен танымдарды қалыптастыруда негізгі шешуші факторы болғанын ескерсек, Шағатай Ұлысында діннің әлеуметтік-саяси өмірінде де, мемлекеттің идеологиялық бағыттарында да айтарлықтай орны болғаны, тіпті кей жағдайларда жоғары болғанын пайымдау қиын емес.

Ұлыста билік тиген Шағатай хандары өз мақсаттары мен жеке мүдделеріне қарай дін институттарын таңдауға әбден құқылы болды. Билеушілердің таңдауына сай діни бағыттар бірде күшейіп, бірде әлсіреп, бірде ресми, енді бірде кереғар дін ретінде танылып отырды, соған орай жазба деректерде де түрлі формада (белсенді саясиленген бағыт, пассивті бағыт, лоялды бағыт, т.т.) және түрлі сипатта (фундаменталды, дәстүрлі, консервантты, т.т.) көрініс тапты. Десе де социумдағы діни фактордың маңыздылығы ішінара діни бағыттардың құрылымы мен қызметі, ілімі сипатымен байланысты екені анық.

Билік басында отырған хандар жергілікті бектердің, халықтардың қастерлі ұғымдары мен діндеріне бірдей кеңдік танытқаны, барлық діндердің құқықтары тең болғаны жазба дерек беттерінде де, зерттеу еңбектерінде де жазылды. Десе де Шыңғыс хан ұрпақтарының басым көпшілігі ислам дініне ерекше ықылас қойды. Біз қарастарған жазба деректер мәліметіне сенсек, хандардың таңдауы қалалық тұрғылықты халықтар арасында беделі жоғары имам, факих, қазилар ұстанған дәстүрлі ханафи, шафи‘и мектебі мен көшпенді халықтар арасында беделі жоғары бағаланған шайхтардың сопылық діни бағытына түскен. Шағатай Ұлысында діни мекемелердің (мешіт, текке, медресе, т.т.) иелігін бекітетін және салықтан босататын вакуфтық құқық пен құжаттарының сақтаулы мұсылмандық социумның, соның ішінде діни элитаның белгілі бір дәрежеде мойындалғаны, моңғол шапқыншылығына дейінгі қоғамдағы жоғарғы орындары кейінде сақталған. Бұл мәселеде вакуфтық құжаттарды арнайы зерттеген О.Д. Чехович еңбектері Шағатай Ұлысының әлеуметтік-экономикалық тарихына маңызды түзетулер енгізуге мүмкіндік берді. Жетекші медиевист орыс ғалымы М.Г. Крамаровский «Золотая Орда как цивилизация» (2005) атты еңбегінде XIII–XIV ғғ. Дешті Қыпшақта орныққан дін мен діни-наным туралы: «Вхождение в мусульманское общество – умма – народностей, включенных в орбиту джучидской государственности и их ближайших соседей, связано с субъективной волей ханов, но самом выборе религиозной доктрины есть определенная объективная закономерность» деп ой түйеді [159, б.61]. Барлық зерттеушілер ол оймен келісе бермейді, десе де түркі-моңғол халықтарының танымында сакральды тұлға болған ханның таңдауы мемлекеттің қоғамдық-әлеуметтік өміріне, саяси бағытына, діни ағымдардың күшеюіне немесе

құлдырауына қалай да болса ықпалы еткені анық. Мысалы, XI–XIII ғғ. Персия мен Сирияда күшейген ел аузында *фидаилар* деп аталған Низари-исмаилиттік діни ағым доктринасы моңғол билігі мен заңдарына қайшы келгендіктен Хулагу ұрпақтары тарапынан қысымға ұшырап, тарих сахынасынан біржола жоғалады [160, б.251-252]. Бұл діни ағым 1090 жылдары Селжұқтарға қарсы Аламут қаласының әмірі Хасан ибн Саббах тарапынан құрылған болатын. Кейін XI ғ. орта шенінде низари тайпасының арасында діни ілім ретінде орнығып, шиттік діни бағыт алған болатын.

Абу Ханифа негізін қалыптастырған ханафия мектебінің белсенділігі Қарахан мемлекеті (942–1212 жж.) тұсында Орталық Азияның қоғамдық-саяси өмірінде қарқынды артқаны белгілі. Ханафия мектебі өкілдерінің жергілікті халықтардың құқықтық өмірлерінің талаптарын қанағаттандыра алуы, қала тұрғындарымен тығыз байланыста болуы өңірдегі қоғамда өз орнын табуға тырысқан өзге дін мектептері мен ағымдарынан басым болуына жағдай жасады. Ханафит фақиһтарының қала халқының тұрмыс тіршілігіне, шаруашылығына, әдет-ғұрпына қажетті мәселелерін шарифат шеңберінде шешуде белсенділік танытып, өмірлік мүдделерін қорғауда маңызды рөл атқарды. Орталық Азиядағы саяси тұрақсыздық жағдайында қала халқының қолдауына сүйеніп, фақиһтар қоғамдағы қуатты саяси күшке айналады. Жергілікті жағдайларға сәтті бейімделген және жергілікті әдет-ғұрыптарды жоққа шығармайтын ханафизм рухының өзі де маңызды рөл атқарды. Өңірдегі ислам тарихын терең зерттеп жүрген Ә. Муминов: «Итак, ханафитские факихи из острой борьбы с соперничающими религиозными группировками – *ахл әл-хадйс*, шафи‘итами, с одной стороны и аскетами – с другой, в калассический период развития фикха вышли победителями. Этому способствовали их прочие связи с широкими слоями городского населения, факихи стали влиятельной политической силой в обществе. Большую роль в этом сыграла и тактика ханафизма – приспособляемость к локальным условиям и не отвергать местные обычаи. Идеиное соперничество с шафи‘итами Хорасана создала благодатную почву для расцвета творческого труда ханафитов и превращения Мавареннахра в интеллектуальный центр всего ханафитского мира» деп жазады [161, б.30].

Сол ғасырларда Ханафи ғұламалары іргелі еңбектердегі фатуаларды жинақтауды, оларға заманына сай түсіндірме жазуды қолға алған. Алғашқы фатуалар жинағы және түсіндірмесі ретінде Абу Лайс ас-Самарқандидің «ан-Науāзил фи-л-фурӯ’», «’Уйӯн әл-масā’ил», Абу-л-’Аббас ан-Натифидің «әл-Уақи’āты» мен «әл-Аджднāсын» атауға болады. Бұл еңбектер кейінгі фатуа жинақтаушылардың еңбектеріне негіз болды [91, б.23]. Бізге жеткен Мауреннаһрдың ортағасырлық белгілі фақиһтері Абу Ахмад Мухаммад ибн әл-Уалид әз-Заһид ас-Самарқандидің (XI ғ.), Абу әл-Лайс ас-Самарқандидің (1003 ж.қ.б.), Абу әл-’Аббас ән-Натифидің (1054 ж.қ.б.), Фахр ад-дин Ахмад ибн Мухаммад ибн Аби Бакр әл-Ханафи (1126 ж.қ.б.), Наджм ад-Дин ‘Умар ән-Насафидің (1142 ж.қ.б.), т.б. фатуалары жергілікті халықтардың қолдауына ие болды. Абу ханифа мазхабының Мауреннаһрлық ғұламалары бекіткен «Фатāуā әл-Баззазия», «Фатāуā суфийа», «Маджам’ әл-фатāуā», «Фатāуā джамй’ әл-бахрайн», «Фатāуā әл-асрār», «Фатāуā раудат әл-’уламā» т.б. фатуалар жинағы

ғалымдар тарапынан жоғары бағаланды және жергілікті имамдар мен муфтилер шешіміне, қазилар сотына, адамның дүниеге келуінен өліміне дейінгі атқарылатын барлық жөн-жоралғы, әдет-ғұрыптардың қалыптасуына, орнығуына негіз болды.

Ханафиттер рөлі ортағасырларда қалалық тұрғындар мүддесін қорғаушы ретінде өсіп, қоғамға саяси, әлеуметтік ықпал жасауға тырысқан өзге діни-саяси ағымдардан басым болғаны, нақты мәселелерде халық сұранысын қанағаттандыра алғаны, ханафи факихтары фатуаларының, шешімдерінің құқықтық күші жоғары болғаны бүгінге жеткен актылы құжаттардан (вакуфтық, суюрғалдық құжаттар, жарлықтар, т.б.) көре аламыз.

Абу Ханифа мектебінің қоғамдық-саяси орны Мауреннаһр өміріне түбегейлі өзгеріс әкелген Шыңғыс хан шапқыншылығынан кейін біршама әлсірей бастады. Олардың орнын Орталық Азия тарихы сахынасында ХІ ғ. бастап көріне бастаған сопылық мектеп өкілдері баса алды [161, б.37]. Сан ғасырлардағы халықтың тарихи жады сақталған жазба деректерде, аңыз-әфсаналарда Берке хан кубарилік сопы, Наджм ад-Дин Кубаруидің шәкірті – Сайф ад-дин Бохарзиден дін қабалдаса, Өзбек хан иасауилік шайх Сейіт Атаға ілтипат көрсетеді, Баба Түкті Шашты Әзиздің кереметімен дін қабылдайды, Дува ханның ұлы Туғлуқ Темір дәруіш Аршад ад-диннен мұсылмандықты үйренеді. Жошы Ұлысында алғаш өз атымен теңге соқтырған Менгу-Темір (1257–1280) ханның інісі – Тудан Менгу (1282–1287 билік құрды) Ибн Халдунның айтуынша 688/1287 ж. хан тағынан бас тартып сопылыққа біржол бет қояды [162, б.271].

Мұсылмандықты алғаш қабылдаған Шыңғыс хан ұрпақтары нақты бір діни бағытына (сопылыққа) басымдық берді деп кесіп айту қиын. Берке хан билік құрған кезде (1255–1266 жж.) Жошы ұлысында мешіт, медреселермен қатар шіркеу де салдырып, иеліктерін жарлықпен бекітіп, діндердің еркін жайылуына жағдай жасағаны белгілі. Ислам дінінің жайылуы жайлы Ибн ‘Арабшах: «Когде Берке хан был пожалован почетной одеждою ислама и водрузил в Землях Дештских знамена в честь исповедания ханафитского, то он пригласил к себе ученых из всех краев да шайхов со всех сторон и концов, чтобы они научили людей уставам религии своей и указали им пути своего единобожия и правоверия, раздавал им (за это) богатые подарки и на тех из них (ученых), которые пришли (на его призыв), излил (целые) моря даров... Были у него в это время, а после него – у Узбека да Джанибек хана, мулла наш Кутб ад-дин, ученейший ар-Рази, шайх Са’д ад-дин ат-Тафтазани, сайид Джалал ад-дин, толкователь «эл-Хаджибия» и другие знаменитости ханафитские и шафи’итские, а потом, после них, мулла наш Хафиз ад-дин эл-Баззази и мулла Ахмад эл-Худжанди – да помилует им Аллах! При содействии этих сайидов Сарай сделался средоточием науки и рудником благодатей, и в короткое время в нем набиралась (такая) добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников да всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни в многолюдных частях Египта, ни в деревнях его», – деп жазады [162, б.335]. Өз елінде діни сенімі үшін қысым көрген немесе саяси ұстанымы үшін қуғынға түскен ғалымдар, әсіресе Абу Ханифа шәкірттері Жошы, Шағатай ұлыстарындағы діни сенім еркіндігін пайдаланып, өңірге жаппай келе бастағаны

басқа да авторлар еңбектерінде баяндалады. Бұл өңірде мутазалиттік, муржиттік, каррамиттік, шииттік т.б. діни ағымдар, мектептер мен өкілдері Жошы Ұлысында пана тапқандары жайлы Сарайда жылға жуық Өзбек хан мен Тармашырын ханның алдында қонақ болған Ибн Баттута жазбаларында айтылады. Ибн Баттута Араб халифатында қуғынға түскен мутазалиттердің жергілікті мешіттерде діни уағыздарын еркін жүргізетіндеріне таңданысын жасырмайды [163, б. 284, 300, 310].

Бірнеше діни ағымдардың белсенділігі артқан, барлық діндерге кеңдік орнатқан Шағатай, Жошы Ұлысында сопылық мектептердің билеуші топтың қолдауларына ие болатындай нендей ілім ұсынды, ерекшелігі неде болды деген орынды сұрақ туады. Бұл сұрақ соңғы уақытта академиялық ортада жиі көтеріле бастады және ол сұрақтың негізгі дерегі – сопылық мектептер арасында қабылданған фатуалар мен түрлі құқық реттеуші рөлі бар құжаттар арнайы зерттеле бастады. Бұл деректер қатарына алғаш назар аударған ғалымның бірі Халле-Виттенберг университетінің (Германия) профессоры Юрген Паул болды. Ол Нақшбанди сопылық мектебінің ірі өкілі Мухаммад Парсаның (1420 ж.қ.б.) фатуаларын неміс тіліне аударып жарыққа шығарады [164]. Одан кейін бұл мәселені өзбекстандық ғалымдар терең зерттей бастады. Өлкедегі танымал исламтанушы Э.Э. Каримов басшылығымен 2008 жылы кубрауия сопылық мектебінің вакфтық документтерін жинақтап кітап етіп шығарады [165]. Вакфтық документтер мен фатуалар мағлұматтары Кубрауия сопылық мектебінің Орталық Азиядағы ықпалы ауқымын, қоғамдық саяси өмірдегі орнын анықтауға зор мүмкіндік берді. Сондай келелі еңбектің бірі Р.Б. Сүлейменов атындағы шығыстану институты мен Абу Райхан Бируни ат. шығыстану институты ғалымдары дайындаған «Собрание фетв по обоснованию зикра джаһр и сама» атты (2008 ж. шықты) кітап [166]. Кітапта Орталық Азиядағы сопылық мектептер жиі қолданған практика, ритуалдары жайлы фатуалар жинағы мен ‘Ибадаллах ибн Қожа ‘Ариф әл-Бухари жазған (х.ж.1180/1766 ж.) «Джамй’ әл-ма’лүмāt» сондай-ақ, Индияда өмір сүрген ‘Абд әл-Хайй әл-Лакнауидің жинақтаған «Сабахāt әл-фикр фй әл-джаһр биз-зикр» атты фатуалары қамтылған. ӨзР ҒА Абу Райхан Бируни ат. шығыстану институты қолжазба қорында (инв. №11593) сақталған фатуалар жинағы кілейленген 19 документтен құралған. Фатуалар жинағын орама түрінде архивтен алғаш тапқан Ә.К. Муминов [167, б.242]. Бұл фатуалар жинақтарынан сопылық мектептер өз практикалары мен ілімдерін беделді ханафи факиһтарының фатуалары мен діни-құқықтық шешімдеріне арқа сүйеп лигитимдеп, дәлелдеп және насихаттап отырғандары көрінеді.

Ортағасырлық жазба деректердің әпсаналық, агиографиялық хикаяларда сопылық мектептердің билеуші топтар тарапынын қолдау тапқаны және Берке, Туда Менгу, Өзбек, Дува, Ғазан, Тұғылық Темір, Жүніс хан т.б. Ислам дінін күшейткен хандардың сопы шайхтарының ықпалымен дін қабылдағаны айтылады. Бұл ел аузындағы аңыз ба, әлде тархи шындық па деген кезекті сұрақ туындайды. Тарихи шығармаларда жоғарыда көрсеткеніміздей негізінен аристократиялық ортада орын алған оқиғалар баяндалады, қара халықтың тағдыры, қоғамдық-әлеуметтік өмірі үзік-үзік сюжеттерде ғана кездеседі. Ал халық арасында белсенді уағыз жүргізген діни тұлғалардың қызметі мен

өмірдегі айтылатын агиографиялық діни шығармаларда барлық оқиғалар басты кейіпкермен байланыстырылатыны және автордың жеке пікіріне, нақты бір діни ортаның танымына лайықталып баяндалатыны бар. Бұл деректерден тыс аңыз әсаналық мәліметтерден әлдеқайда ада, елдің саяси өмірінен мол дерек беретін ресми актілі құжаттар бар.

Көріп тұрғанымыздай, ортағасырлық түркі-мұсылмандық социум деректері сан – салалы, түрлі жанрлы. Әр деректің мәліметі өз саласында маңыз беріліп қарастырылуға лайықты. «Хадйқат әл-‘әрифйн» діни тақырыпта жазылғандықтан сопылық ілімдер баяндалады, сол баяндау барысында Шағатай Ұлысындағы діни-рухани өмірінен бірқатар құнды мәлімет беріледі. Ондағы мәліметтерден ортағасырлардағы діни ағымдардың өзара үйлесімдік, үндестік арасында жекелеген мәселелер бойынша қоғамдық резонанс алған полемика да, дискуссияда орын алып отырғаны, соның салдарынан ағымдардың ішінде интериоризация, стагнация немесе керісінше прогресс алған жағдайлар да кездеседі. Сондай діни қоғам арасындағы күрестерде белсенділік танытқан дін қайраткерлерінің қызметі, үстемдігі ел арасындағы аңыз әпсанаға арқау болған. Бұл мәселе антропологиялық, этнографиялық зерттеулер тұрғысынан Ш. Кусайнов еңбегінде біршама ашықталады [168]. Бұл тарихи құбылыстың мысалы ретінде ортағасырлық жазба дерек беттерінде де, ауызша да жеткен Өзбек ханның дін қабылдаған жайлы аңызды алсақ болады. Өтеміс Қажының «Шыңғыс-намасында» баяндалған бұл аңызды және осы құбылыс айналасында ортағасырларда қалыптасқан конверсиялық оқиғаларды зерттеген американдық зерттеуші Девин ДеУиз аңыздың шығу тарихы мен себептеріне, түрткі болған жайттарға жан-жақты қарастыруды ұсынады. Ғалым аңыз әңгімелер желісіне құрылған агиографиялық шығармалардан бастап «сопылық әдебиеттің» барлық жанры тарихи құбылыстарды жаңа бір қырынан қарауға көмектесуі мүмкін. Ондағы болмашы мәлімет бізге бұрын соңды қойылмаған сұрақтар мен мәселелерді көтеруге түрткі болады және жауап іздеуге итермелейді деп көрсеткен болатын [169, б.63-64].

Шағатай, Жошы Ұлыстарының исламдануы белгілі бір дәрежеде хан билігінің ұйымдық құрылымымен де байланысты болды. Жазба дерек беттерінде хандардың «Дәр әл-Ислām» деп аталатын мұсылман қоғамында ең жоғары билеуші ретінде көрінуге тырысқан сәттері кездеседі. Олардың бұл ұмтылыстарына Ұлыс хандарының XIII ғ. 60-жылдары тығыз дипломатиялық қарым-қатынас орнатқан абассидтерге (әл-Му‘тасим биллах), мәмлүктерге исламды қабылдағанын, исламдық құндылыққа деген өзіндік көзқарасын білдіріп жарыса жазған хаттары мысал бола алады. Сол кездегі мемлекет қайраткерлерінің бірі, Мысыр сұлтаны аз-Захир Рукн ад-Дин Байбарс сұлтанның хатшысы, Берке ханмен алғаш рет дипломатиялық қарым-қатынас орнатқан Ибн ‘Абд әз-Захир (1293 ж.қ.б.) өз заман оқиғаларының жылнамасын құрастырды. Оның материалдарының деректік маңызы ерекше құнды, өйткені автор бірнеше құжаттарды өзі жазып, сол кездегі ірі оқиғаларға тікелей қатысқан. Ибн Абд әз-Захир жылнамасында екі жақты дипломатиялық қатынастағы діни жағына баса назар аударады. Тәжірибелі дипломат Бейбарыс Сұлтанының 662/1261 ж. Беркеге жазған хатында Хулагуға қарсы шығуға шақырғанын, ол үшін Бейбарыс

«татарлардың хулагуидтерге қасиетті соғысқа шығуы парыз... Ислам діні тек сөзден қана тұрмайды; қасиетті соғыс Исламның (негізгі) тіректерінің бірі» – деп жазғанын хабарлайды. Берке хан өзінің 1262 ж. 14-қарашадағы жауап хатында: *«Сұлтан білсін, мен Алланың сөзін бәрінен биік қойғандықтан, дінге құрметім жоғары болғандықтан тәні мен қаны бір Хулагуге қарсы шықтым. Ол бүлікшіл, ал бүлікші Алла мен елшісіне сенбейді»* деп жазады. [163, б.47, 56].

Екі ағайынды Берке мен Хулагу арасындағы қарама-қайшылық Бату ханнан басталған. Зерттеушілер пайымдауынша Бату мен Хулагу арасындағы қарғи қабақ қатынасқа Шам өңірін жаулаған Хулагу «Иасы» заңы бойынша олжасын бөліспегендіктен туындаған. XIII ғ. белгілі парсы тарихшысы ‘Усмән әл-Джүзджәһні «Табакāt ан-Нәсирй» еңбегінде Хулагу хан Бағдат қаласын жаулап алғанда Берке ханға арнайы үлес жібергенін және *«жіберген үлесіне көңілі толмаған Берке Хулагу елшілерін өлтіріпті-міс»*, содан екеуінің арасында алауыздық басталды деп хабарлайды [163, б. 188; 170, б.19].

Діни алауыздық Жошы Ұлысында ғана емес, Шағатай Ұлысы хандары арасында да жүргені тарихтан мәлім. Ислам дінін мемлекеттік дін деңгейіне көтерген Тармашырын хан (1334 ж.қ.б.) мен хандарының дәстүрлі тәңірлік наным-сенім мен көшпелі өмірді сақтауын жақтаған Бузан хан (1336 ж.қ.б.) арасында 1327 ж. бастап орын алған көтерілістер жарқын мысал бола алады. Дурра Тимур ханның ұлы Бузан мұсылмандыққа қаны қарсы Шыңғыс оғландары мен әмірлер тобын басқарып ислам дініне ден қойған Тармашырынға қарсы көтеріліс ұйымдастырады. Тармашырынның 1334 ж. қазасынан кейін билікке келген Бузан хан сарайын мұсылмандықты ұстанған төрелер мен беделді дін басыларынан тазарта бастайды. Әкесі Дурра Тимур (1326 ж.қ.б.) ортағасырлық жазба деректерде мұсылман ретінде жағымды сипатталса, Бузан хан дінсіз моғол ретінде жағымсыз кейіпте көрінеді. Бузанның мұсылмандыққа қарсы жүргізген саясаты ұзаққа бармайды. Діни әдебиеттерде Ходажаган сопылық мектебінің ірі өкілі ретінде көрінетін чингизид Халил Ата (шамамен 748/1347 ж.қ.б.) Бузан ханды – Ибн Баттутаның айтуынша – садақтың жібімен тұншықтырып өлтіреді [12, б.81; 205, б.278-321].

Қалай болғанда да, Берке ханның дипломатиялық хаттарында діни құндылықтың көтерілуінен және Хулагуге қарсы шығуына мотивациялануынан Шыңғыс ұрпақтарына XIII ғасырдан бастап белгілі діни ортаның ықпалы болғанын және олардың өзара қатынастарына діни танымдар мен ұстанымдардың әсер болғаны байқалады. әл-Джүзджәһні Батудың ұлы Сартақ (1252 ж.қ.б.) пен Берке хан арасындағы қарым-қатынасы жайлы мына бір оқиғаны баяндайды: Менгүді хан көтеру салтанатына Дешті Қыпшақ даласынан Батудың үлкен ұлы Сартақ қатысып, елге оралғанда Берке ханға сәлем бермей өз шатырына өтіп кетеді. Бұл ісінің мәнін сұрауға Берке артынан кісісін жібереді. Ол: *«Мен тарсалық дінін ұстанған адаммын, мұсылманның жүзін көру маған жақсылық әкелмейді»* деген Сартақтың жауабын алып келеді. Бұл сөзін ауыр қабалдаған Берке хан үш күн қайғырып шатырынан шықпай жатып қалады. Артынша Сартақтың о дүниеге аттанған хабары келеді [170, б.19; 171, б.264].

Жошылықтар мен хулагулықтардың өзара қайшы қарым-қатынасын зерттеген ғалымдар арасында діни фактордың рөлін Хаммер-Пургшталь да

байқайды. Ол Алтын Орда мен Илхандық туысқан екі мемлекет арасындағы соғыстарға Берке ханның «Ислам дінінің қорғаушысы» ретінде мұсылман халықтарының арасында өсіп келе жатқан абройына Хулагудың іштарлығы негізгі себептің бірі болды деп түсіндірді. Иран билеушілері мен Дешті Қыпшақ билеушілерінің арасындағы соғыстың басталуына Бағдатты Хулагу әскері басып алғанда кезде Берке хан Алеппоға Халиф әл-Хақимді әмір етіп отырғызуы сияқты Берке ханның жасы үлкендігін пайдаланып ислам әлеміндегі иеліктеріне араласуы сияқты себеп болған бірнеше жайттерді талқылайды [172, б.170-174].

Жазба деректерде әр кезеңде Ислам дінін қабылдаған хандардың үнемі билікке құқылы беделді төрелер тарапынан қарсылыққа ұшырап отырғаны, олардың күреспен өткен өмірі сипатталады. Демек, дінге деген көзқарас Шыңғысхандық билеушілер арасында ұжымдық тұрғыда емес, жеке пікір деңгейінде болғаны және қоғамдық резонанс алып отырғаны анық. Осылайша олар діни топтар арасындағы үлкенді-кішілі мәселелер төңірегінде полемикалық дау-дамайларға алаң ашып беріп отырған.

Орталық Азиядағы көп діндер арасындағы тартыс майданында түрлі тарихи себептермен жеңімпаз дін – ол Ислам болды. Оның ішінде зерттеушілер жергілікті сопылық мектептердің белсенділігі ерекше болғанын, тіпті элиталық ортада ықпалы күшейгенін аңғарады. Бұл пікірді ғылыми ортаға ұсынғандар арасында Исхаков: «Институт сейидов, существовавший во всех тюрко-татарских государствах XV–XVI вв., продолжает оставаться недостаточно изученным. Истоки этого специфического института следует искать в истории исламизации Улуса Джучи (Золотой Орды) при хане Узбеке, когда активную роль в этом событии сыграли представители тариката Ясавийа. Именно тогда за одной из линий сейидов, чьи представители через брачные связи весьма скоро вошли в состав высшей элиты Золотой Орды, закрепился титул «накиб», вначале обозначавшей основателя этого «дома» Сайида-Ата (Ахмеда ибн Абдельхамиды)» деп жазды [173, б.446]

Түркі-моңғол мемлекеттеріндегі Иасауи сопылық мектебімен жалғасқан сейіттер институтын зерттеу сонау ХІХ ғасырдың екінші жартысында В. Бартольд еңбектерінде бастау алғанды. Кейінгі зерттеушілер арасында бұл мәселеге үлкен қызығушылық танытқан американдық ғалым Д. ДеУиз пен отандық зерттеушілерден Ә. Муминов, З. Жандарбек болды. Олардың әр жылдарда жазылған зерттеулерінде Сейіттер институты, Қожалар әулеті жан-жақты талқыланады. Өзбек ханды мұсылмандыққа тәрбиелеген Сейіт Атаның «накиб» дәрежесіне көтерілуінен бастап иасауи сопылық мектебінің қоғамдағы орны жазба деректерде көріне бастайды. Сейіт Атаның Алтын Ордадағы «Oguz-i nikabat» дәрежесі ұрпақтарына да тиесілі болды [174, б.614; 175, б.72].

В.В. Бартольд, Б.А. Ахмедов, К. Пищулина, т.б. тарихшы ғалымдар деректік маңызын өте жоғары бағалаған Махмуд бин Уалидің «Бахр әл-асрәр фй манәқиб әл-ахйәр» (1050/1641 ж. аяқтаған) атты көлемді еңбегінде чингизидтер арасында қалыптасқан «Иасы», «Жосын» заңдары мен әдептері жайлы құнды мәліметтер береді. Сол еңбектен 15 жыл бұрын жазылған «Манәқиб әл-ахйәр» кей деректерде «Мақамāt-и Сайид Атāи» деп аталатын «Ридуāн» лақаб атымен белгілі Мухаммад Қасимның 1036/1626 жылы аяқтаған агиографиялық

шығармасында «нақиб» дәрежесі Сейіт Ата мен ұрпақтарына ғана тиесілі болғаны және олардың хандар мен билер кеңесіне қатысуға құқықтары болғаны, үлкен жиындар мен тойларда ханның сол жағында отыратындары айтылады. Сейіт Ата агиографиясының авторы *«Ол жер «Орун-и никабат» (нақиб орны) деп аталды және «төре» заңында сол қолдың орнынан жоғары орын жоқ, өйткені сол жақ – адамның жүргі орналасқан жақ»* деп жазады [176, б.613]

Нақиб – діни лауазымы VIII ғ. Аббасидтер халифатында қалыптасып Хазіреті Әлидің ұрпақтарына ғана тиесілі болатын. Ислам мемлекеттері ішінде бұл лауазым Мамлюктер мемлекеті мен Осман империясында сақталды және Әлидің ұлдары Хасан мен Хусейннің ұрпақтарын түгендеп, әр қайсысының өмірі мен қызметін бақылайтын арнайы мемлекеттік орган ретінде жұмыс жасап тұрды. Алтын Ордада нақибтар барлық салықтардан босатылды, көші-қондарына ерік берілді, т.б. құқықтары суюрғалдық құжаттармен бекітіліп отырды, алайда оларға жүктелген нақты қызметтер мен міндеттері көрсетілмеді. Орыс зерттеушілері түрлі жазба деректер негізінде нақиб лауазымы кейін сейіттер институты болып қалыптасқанын, Алтын Ордан еншісін алып шыққан Шибандықтар (көшпелі өзбектер) мемлекетінде (1429 – 1431 жж.), Қырым хандығында (1453–1459 жж.), Қазан хандығында (1489–1491 жж.), XV ғ. соңғы шегінде Ақ Ордада, Ноғай Ордасы және Қасым хандығында да жалғасты деп санайды [175, б.80, 105, 123, 151; 177, б.35; 178, б.183].

Сейіт Ата ұрпақтары өзбек, қазақ, түркімен, сібір татарлары арасында кең тараған. Сейіт Ата иасауилік, нақшбандилік шежірелік деректерде Зеңгі Бабаның шәкірті. Қожа Ахмет Иасауидің белгілі әрі бірінші шәкірті – Хәкім Атаның мүридi болған Зеңгі Бабаның танымал төрт шәкірті болды: Ұзын Хасан Ата, Сейіт Ата, Садыр Ата және Бәдір Ата. Екінші шәкірті Сейіт Ата Ташкентте медреседегі оқуын тамамдаған соң Бақырғанда Хәкім Атаның мазарын күзетіп қызмет етеді. Ұстазының тапсырмасымен Өзбек ханның қоластындағы елге діни уағыз жүргізу мақсатында жіберіліп, сонда Өзбек ханның ерекше ілтипатына ие болып, *нақиб* орнына көтеріледі. Сейіт Ата шамамен 1292 ж. кей деректерде 1310/1311 ж. қайтыс болып, Аралда, Әмудария өзен жағасында жерленеді [12, б.18-22].

Сейіт Атаның беделі Алтын Орда ыдырағаннан кейін де сақталып тұрды. Саяси билік өкілдері ел арасында «сейіт қожалар» деп танылған оның ұрпақтарымен туыстық қарым-қатынас орнатып, мұсылмандық социумдағы биік беделін мойындап отырды. Мысалы, Әмір Темір мемлекетінің сұлтаны Хусайн Байқара (1469–1506) қыздарының бірін Кичик Бегімді Сейіт Атаның ұрпағы Мулла Қожаға тұрмысқа береді [179 б.195]. Шибан ханның інісі Махмұд сұлтанның бірнеше әйелі болған, соның бірі Сейіт Атаның ұрпағы Мұртаза-Қожаның қызы болды. Шибан ханның анасы – Ақкүзбегім, оның әпкесі Сейіт Ата туысы Сейіт Хади-Қожаға тұрмысқа шығады [180, б.390].

Орыс зерттеушілері еңбектерінде түрлі деректер негізінде билеуші топ сейіттерді елші ретінде дипломатиялық, әскери т.б. мемлекеттік істерге тартқандарын және олардың діни-қоғамдық қызметтер атқарғандарын жазады. Алайда, олардың негізгі міндеттері – елдің діни-рухани өмірін, халық пен билік арасын жақындататын, дау-дамайларды шешетін, би, шайх, т.б. рухани көсем

ортасын ұйымдастыратын, халықтың салт-дәстүрлері мен діни танымын, тәрбиесін қалыптастыру қызметтері айтылмай қалып жатады.

Орталық Азиядағы сопылық мектептерді арнайы зерттеген Д. ДеУиз, М. Олкотт, т.б. шетелдік зерттеушілер Иасауи сопылық мектебі догматикасында саяси билік, дүниелік ләззат, ойын-сауықтан аулақ болуды, дүние тәркілік пен тақуалыққа жете мән беру қажеттігін аймақтағы басқа сопылық топтарға қарағанда көбірек насихаттағанын, соған сай Иасауи өкілдерінің басым көпшілігі саясат пен биліктен өздерін алыс ұстағандарын жазады [96, б.5, 151, б.188]. Алайда, бірқатар жазба деректерде Шағатай Ұлысында Ибраһим Ата мен ұлы Исмағил Атаның, Аршад ад-диннің, Маслахат ад-диннің, Жошы Ұлысында Сейіт Ата мен Баба Тукластың саяси-қоғамдық өмірде белсенді болған анық. Демек, иасауи мектебінің көрнекті сопылары тарихи тұрғыдан қарағанда елдің діни-рухани өмірінде, идеологиялық дүниетаным бастауларында айтарлықтай орны болған.

Енді олардың қызметі, ілімі жайлы мәселеде «Хадйқат әл-‘әрифйіннің» берер мәліметі жетерлік. Шағатай Ұлысындағы дін өкілдерінің қоғамдық белсенділігі мен қызметін жеке тұлғалардың персоналиясы тұрғысынан қарастыруға болады және бұл әдіс жекелеген адамдырдың рөлін бағалау үшін өте тиімді.

2.2 «Хадйқат әл-‘әрифйін» авторы Исхақ Қожа мен Исмағил Атаның персоналиялары және ортағасырлық шығармалардағы бейнелері

Жоғарыда айтылғандай, жазба ескерткіштің сенімділігі бірнеше мәселелермен қарастырылуы керек. Соның бірі – шығармада кездесетін тұлғалардың тарихилығы, ортасы, қайраткерлігі, қызметі, бейнелерінің шынайылығы. Бұл мәселелерді зерттеуде алдымен шығарма мәтінін және басқа да жазба деректер, ауыз әдебиетіндегі мәліметтерді қарастыру, олардың өзара сәйкестігін, сабақтастығын салыстыру орынды. Шығарма авторы Қожа Исхақ пен басты кейіпкері Исмағил Атаның персоналияларын, дерек беттеріндегі бейнесін қарастыру тек қана биографиясы мен қызметімен шектелмей, жанама түрде төмендегідей бірнеше мәселелерді де қатар-қабат қарастырылады:

–әулиелік ұғымының халықтық танымы;

–ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумдағы әулиелік ұғымның қалыптасу механизмдері;

–әулие тұлғалардың халық арасында орныққан бейнесі;

–әулиелік культ төңірегіндегі түркі тілінде орныққан сөздер және соған байланысты халық арасында жайылған ғұрыптар;

Мұсылмандық агиография (*рисала, манақиб*) тарих баяндауға емес, нақты бір дін қайраткерінің қызметі мен ілімін, әулиелігін баяндауға құрылған алғашқы діни прозалық шығарма екені белгілі. «Хадйқат әл-арфинде» автордың сол кезеңдегі қалыптасқан таным, жазба дәстүріне сай кейіпкерлерді сомдауы, оқиғаларды баяндауда мифтік сипат беруі, кейіпкерлердің тууын, өлімін, қадір-қасиеттерін, т.б. тылсым дүниемен байланыстырғаны өз кезеңінде орныққан дәстүр. Мұсылмандық әдебиеттерде образдар, символдар, дәстүрлі композициялар мен сюжеттік формалар, канондар шығармада жиі орын алды.

Агиографиялардағы осы бір ерекшеліктер кей жағдайда әдебиеттанулық, тарихи-этнографиялық зерттеулерде ескерілмей қалып, ондағы тұлғалар мифтік немесе мифологиялық дәстүрмен байланыстырылған тұлға ретінде біржақты қарастырылып жатады немесе мәтіндердегі кейіпкерге қатысты аңыз әңгімелер назардан тыс қалады. Сондықтан диссертациялық жұмыста автор ортағасырлық стандартты мотивтермен өмірі, қызметі баяндалған басты кейіпкер – Исмағил Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістани мен замандастарының тарихи, ия жасанды тұлға екенін анықтауға арнайы тоқтауға тура келді. Бұл мәселенің бір жағы болса, екінші жағы – автор Қожа Исхақ әкесі Исмағил Атаның биографиясын тұтас бір жүйелі әңгімемен емес, үзік-үзік сюжеттермен, бөлімде көтерілген тақырып шеңберінде қысқа мәліметтермен беруі және хронологиялық, логикалық ретті сақтамалмай баяндалуы болды. Сондықтан қысқа, қосымша мәлімет ретінде берілген өзге деректердегі мағлұматтардың да басын құрап, автор мен басты кейіпкерлердің биографиясын жасау керек болды.

Автор мен кейіпкердің персоналиясын жан-жақты ашықтау бірқатар қиындықтар туғызды; үзіп жұлып баяндалған сюжеттерден Исмағил Атаның нақты қайда, қашан туылғаны айтылмайды, шайхтық, әулиелік деңгейге дейін танылған карерасы баяндалмайды, силсиласы, мүридтері арнайы сабақталмайды. Сондықтан олардың биографиясын жасау үшін басқа да деректерге, оларға қатысты ауыз әдебиеттегі аңыздар мен хикаяларды қамтып қарастыруға, ондағы мәліметтерді өзара байланыстыруға тура келді. Ғылыми тұрғыда автор персоналиясын жасау үшін отандық, шетелдік ғалымдардың зерттеу методтарын саралау, таңдау, оның тиімділігін зерделеу орынды.

Тарихи тұлғалардың персоналиясын зерттеу ХХ ғасырдың екінші жартысынан бастап қолға алына бастаған мәселе және ол зерттеудің теориясы мен әдістері әлі де жетілу үстінде. Десе де, Б.Г. Ананьев [181], Э.Г. Эриксон [182], С.Л. Рубинштейн [183] және т.б. еңбектеріндегі шығармалардан тұлғалық бейнесін, биографиясын, психологиялық портретін танудың алғы шарттарын көрсеткен әдістері кейінгі зерттеулерде методологиялық плюрализмге ие болып келеді. Олардың еңбектеріндегі шарттар ескеріліп, автор мен кейіпкердің тарихи тұлғалық бейнесін бірнеше этаптармен тану жөн деп табылды. Алғашқы кезеңде аталған тұлғалардың биографиясы жасалады. Ол үшін:

- өткен тарихты бейнелей отырып, тұлғаның өміріндегі болған айтулы оқиғаларға назар аударылды;
- тұлғаның қалыптасуына, дамуына әсер еткен негізгі факторлары, құндылықтары белгіленді;
- қоршаған ортасы және референттік тобы анықталды;
- бар мүмкіндігін, қабілетін, идеяларын көрсете алмаған ортасы, кезеңдері, сыни сәттері көрсетілді.

Екінші кезекте тұлғаның мінезін, кісілік қасиетін, ортасындағы беделін т.б. аспектілерін ашатын замандастарының, жақын адамдарының естеліктері, басқа авторлардың шығармаларындағы бейнесі зерттелді.

Үшінші кезекте шығармалар мәтініне текстологиялық анализ жасай отырып:

- шығарманың негізгі тематикасын ескеріліп, ондағы көтерілген тұлғаның құндылықтарына, идеалдарына, дүниетанымына көңіл бөлінді;
- автордың шығармашылық кезеңі анықталды;
- шығармада баяндалған тарихи-саяси оқиғаларды талдай отырып, ол оқиғалардағы кейіпкерлердің азаматтық, саяси, діни көзқарастары белгіленіп отырды.

Төртінші кезекте деректер мен шығармаларға контент-анализ жүргізіліп, мына мәселелерге назар аударылды:

- автордың дүниетанымын, ішкі сезімін жеткізу үшін жиі қолданған сөздер, сөйлем құрылысы;
- кейіпкерді таныстыру, суреттеу үшін қолданылған жекелеген сөздер, сипаттамалар;

Осы жүйеленген этаптармен автор мен кейіпкердің тарихи тұлғалық сипатын ашу кезінде шығарманың тілдік, жанрлық ерекшеліктерін ескеру маңызды болды. Өйткені, сопылық әдебиеттерде әулиелік ұғым канондары, догматикалық ілімдері қатаң сақталады. Сондықтан кісі аты алдында *шайх*, *сайид*, *әулие*, *құтұб*, *ғаус*, *абдал* т.б. рухани деңгейін, дәрежесін көрсететін атаулар жиі қолданылса, аты аталғаннан кейін «*рахимаһу Аллаһу*», «*наууара Аллаһу мирқадаһу*», «*алайһис-салам*», «*қаддаса Аллаһу сирраһу*» т.с.с. дұғалық-құрмет сөздері жазылуы тиіс болды. Яғни халықтық терминдік сипат алған агионимдік, дәлірек агиоантропонимдік атаулар жүйесі қалыптасқан. Мұсылмандық әдебиеттердегі агиоантропоним қатардағы анторпонимдерден бірнеше элементтермен ерекшеленеді және салыстырмалы түрде күрделі, әрі көп қабатты болып келеді. Агиоантропонимдердің бір қатары (*қожжа*, *сайид*, *шайх*, *ишан*, *мулла*, *султан*, *ариф*, *әулие* т.б.) кісіні ұлықтау, дәріптеу мағынасында жазылуы міндетті болса, енді бір қатары (*музаххир*, *мунаууир*, *мусанниф*, *му'аллиф*, *мударрис*, *мусашир*, т.т.) таныстыру, ашықтау ұғымында қолданылды. Олардың кісі аттарымен қатар қалыптасқан дәстүр болғандықтан қана емес, нақты бір таным, ұғым бергіндіктен жазылатыны бар. Сол себепті шығармадағы және басқа да жазба дерек беттеріндегі автор мен кейіпкерге қатысты қолданылған агионимдер мен дұға-құрмет сөздерге жете көңіл бөлініп, сол арқылы автор мен кейіпкердің діни қайраткерлік бейнесі сомдалды, олардың жергілікті халық арасындағы ғана емес, жалпы мұсылман қауымы алдындағы беделін анықтауға қадам жасалды.

Ортағасырлардағы орныққан әдеби канондарға, ортақ дәстүрлерге сай жазылған «Хадйқат әл-‘арифйн» сюжеттерінде Исмағил Ата екі тұлғада көрінеді: а) әке-шешесінен ерте айырылған ерекше қасиеті бар жетім бала; ә) әулиелік кереметі бар, шәкірт тәрбиелеген кәміл шайх. Осы екі ортадағы өмірі қандай да бір себептермен баяндалмай қалған. Исмағил Атаның жастық шағы қандай ортада өтті, шайхтық дәрежеге қалай көтерілді, нендей қызмет атқарды деген сұрақтардың беті ашық қалады. Белгілі филолог, фольклортанушы, танымал советтік зерттеуші-ғалым О. Фрейнденберг агиографиялық жанрдағы шығармалардың сюжеттері көп жағдайда инвариантты болып келетінін анықтай отырып, басты кейіпкерлерді баяндайтын мифтік сюжеттерінің екі типологиялық классификациясын жасайды: солярлы және вегетативті. Солярлы

сюжеттерде кейіпкер белсенді, ал вегетативті сюжеттерде пассивті. Яғни, солярлы сюжеттерде басты кейіпкер дәстүрлі мифтік мотивтермен жан-жақты қалыптасқан қайраткер, танымал тұлға ретінде көрінеді. Ол сюжеттерде кейіпкер ерлік жасайды, қарсыласын жеңеді, әулиелігін растайды, кереметін көрсетеді, т.т. Ал, вегетивті тұстарда кейіпкер қалыптасып жатады, түрлі қиындықтар көреді, азапталады, шындықты іздейді, ілім алады, т.т. [184, б.223–229]. Исмағил Ата биографиясында дәл осындай жағдайда шығыстық агиографиялық дәстүрмен дайын *ad exemplum* сюжеттермен пассивті және белсенді өмірі көрінеді.

Жазба дерек беттеріндегі мәліметтерде, Исмағил Ата әл-Қазығұрти – шығарма авторы Қожа Исхақтың әкесі. Сондықтан бұл бөлімдегі тарихи персоналие автор шығармасына шабыт тудырған басты кейіпкер Исмағил Ата әл-Қазығұртидан басталды.

Жазба дерек беттерінде Исмағил Атаның нақты қай жылы, қайда дүниеге келгені көрсетілмейді. Тек Рамазан айының бірінші күні туылғаны белгілі. Шығарма мәтінінде «*Билкил, ай асхāб уа ай худауāнд улу әл-албāб ким хазрат султāн әл-‘арифйн Исмā‘йл Атā р.а. уджудқа килмишлари аууал мāх мубāрак рамадāн ирди*» – деп баяндалады (№2851, Б. 26б.; №11838, Б. ба.). Шығарманың өн бойында Исмā‘йл Атāның нақты қашан дүниеге келгені айтылмаса да, шайхтың дүниеге келген хронологиялық шеңбер шегін шамалауға болатын жанама мәліметтер бар. «Хадйқат әл-‘āрифйн» қосымшасы «Манāқйб-и Исмā‘йл Атā» (шежіресіне) мәліметтеріне және зерттеушілердің пайымдарына сенсек ол х.ж. 714/1314-15 мен 734/1333-34 жылдары арасында 120 жасында бұ дүниеден өткен [3, б.5-6]. Демек, Исмā‘йл атā шамамен х.ж. 594/1197-98 – 614/1217-18 жылдары аралығында Рамазан айының бірінші күнінде Қазығұртта дүниеге келген деп шамалауға болады. «Наса‘им әл-махаббада» Ә. Науаи Исмағил Атаның жасы жүзді (*иашш иузга иақин*) жуықтады деп жазады [11, б.328]. Жалпы, 120 жас жасау иасауилік деректерге тән. Мысалы, Қожа Ахмет Иасауи, шәкірті Мухаммад Данишманд, оның шәкіртінің шәкірті Исмағил Ата «Насаб-нāме» нұсқаларында 120 жыл жасайды. «Наса‘им әл-махаббада» Самарқандта жай тапқан Садр ата ұрпағы Иусуф шайх 120 жыл өмір сүреді [11, б.332].

Исмағил Атаның әкесі – Ибрāһйм ибн Иāшлиқ Иунūs Ата әл-Қазығұрти. Әлішер Науаи Ибраһим Атаны Қожа Ахмет Иасауидің інісі деп көрсетеді [11, б.328]. Иашлиқ Иунус Ата ақыры таянғанда Ибраһим Атаға менен кейін Сүксүк Атаның қызметіне бар деп өсиет айтады. Әкесі дүниеден озады, алайда, Ибраһим Ата Қызырмен сұхбаттасып, мені мақамға жеткізе алмас деп шәк келтіріп, Сүксүк Атаның қызметіне бармайды. Бір күні таң сәриде намаз үстінде оған Ибраһим пайғамбар мен Мұса пайғамбар келіп: «Алланың бұйрығымен келдік, Сүксүк атаның қызметіне бар» деп тапсырады. Ол Мандуд шайх жарандарына бірге баруды ұсынады. Олар ұсынысын қабыл алмағасын жеке баруды шешеді, сөйтіп келе жатқанда аң-құстардың оған ізет көрсетіп тұрғанын байқайды. Мандуд жарандары да көреді, олар таянғанда аң-құстың бәрі қашып кетеді. Олар Ибраһим Атадан аңдардың қашқан себебін білгісі келеді. Ата оларға пірсіз жүргендіктеріңнен қашты деп жауап береді. Сол түні таң алдында намаз оқып тұрған кезде Сүксүк Атаның рухын көреді де, сол күні жолға шығады. Сүксүк

Атаның жары Курси ана әулиелігі бар екен, Ибраһим Атаның келе жатқанын айтады. Бір сағаттай уақыт өткенде Ибраһим Ата келеді, артынша Мандуд шайх те жетеді. Одан не қызық көрдің деп сұрағанда, ол: «таң сәріде жастығыма бір көк көгершін келіп қонды да қанатымен оятты» - деді. Осы бір үзіктен Ибраһим ата Сүксүк Атаны ұстазы ретінде қабылдағанын көрсек, басқа бір хикаяларда Исмағил Атаны Сүксүк Атаның тәрбиесіне бергені айтылады. Ол хикаяда бір күні Ибраһим Ата аспанда көк бұлттың торлап жүргенін көреді. Бұлттар Микәйіл мен Жебірейіл періштелер бұлты екен деп екеуін күтеді. Алайда, олар келмейді, кешке Исмағилді күтеді, сөйтсе Исмағил Ата келеді. Әкесі Исмағил Атаның қолынан жетектеп Сүксүк Атаға алып барады. Сүксүк Ата Ибраһим Атадан: «Шыныңды айтшы, аманатты (шайхтық орынды) кімге қалдырам деп шештің?» – деп сұрайды. Сүксүк Ата: «Осы ұлыңа берем деп шешсең, мен де солай шешем, бұл ұлың екеуіміздің назарымызда Құтыб шайх болады. Біз мүритіміздің санын білсек, ол мүритінің есебін білмейтін болады» – деді (№252, Б. 28а–30а; №2851, 120а–122а; №11838, Б. 74а-75б.).

Бұл деректерден Исмағил Атаның балалық шағында әкесінің қолында, кейін әкесінің тапсыруымен Сүксүк Атаның тәрбиесінде болғаны анықталады. Ибраһим Ата да шығарма беттерінде шәкірт тәрбиелеген, текке ұстаған, алқа жүргізген шайх ретінде баяндалады. Ондағы хикаялардың бірінде Сайрам қаласында Джубба мешітінде зікір жүргізетін он екі машайх болды, бірақ Ибраһим Ата келмей мешітте зікір басталмас еді. Ол жүргізген зікір ерекше өтетін (№252, б.176; №2851, б.926; №11383, б.53а). Джубба мешіті Урун Қойлақидің «Насаб-намасындағы» мәліметтерде Исхақ бабтан қалған, уақфтық иелігіндегі мешіт болған [79, б.79]. Исмағил Ата он жасына толғанда Шайх аш-шухада' Ибраһим Ата 40 жарандарымен таң сахарда зікір салып отыр еді, Жабрайыл шайх (үлкен ұлы) орнынан тұрып, «Әй Ата, бүгін түсімде бір оқиға көрдім, бәріміз қан астында қалыппыз» дейді. Атасы: «Шахидтер дәрежесіне жетерміз, бізге Алланың жазғаны сол болса» – дейді. Сол күні қалаға кәпірлер басып кіреді. Ибраһим ата отыз жаранымен шаһид болады. Исмағил атаны атаны шапқыншылар кафирстан жаққа алып кетеді (№2851, Б. 223а; №3004, Б. 50а; №11838, Б. 112б-113а). Одан әрі не болғаны Хадиқатта айтылмайды.

Ел аузындағы кең тараған әңгімелерде бұл оқиға былай өрбиді: Бейбіт жатқан елді қалмақ шауып, Кузиен (Тұрбат) халқына топалаң салады. Қалмақтарға қарсы күрескен Ибраһим Ата мен қолына қару алған үлкен ұлы Жабырайыл да шейіт болады. Ибраһим атаның екінші ұлы Исмағил жау қолына түсіп, тұтқындалады. Тұтқында қалған Исмағилды қалмақтар қой соңына салып бақташы етеді. Исмағил күн сайын қойларды өріске айдап келіп, өзі қырдың төбесіне шығады да, бабаларынан үйренген зікірін салады екен. Бақташының зікіріне елтіген қойлар шөп жемей, зікір салған Исмағилдың қасына топтанып зікіріне қосылады. Қалмақтардың қойын баққан өзге қойшылар Исмағилды «түрік бала» деп атапты. Бір күні өзге қойшылар отар иесіне: «Сенің қойшың қойларыңды бір төбенің етегіне иіріп қояды. Қойларың күнұзақ аш жатып, кешке аш қайтады. Түрік бала қырдың үстінен түспейді, ұйықтайды», – деп жамандайды. Ашуланған қалмақ келесі күні атқа мініп ол баланың жанын алайын деп өріске беттейді. Қойларының тақыр төбеде топталып тұрғанын

алыстан көрген қалмақ ашуға мініп, атына қамшы басады. Жақындағанда ол қойлардың баланы қоршап алып маңырап тұрғанын есітиді де, не болып жатқанын байқайын деп атының тізгінін тартады. Қойлар бақташы баланың зікіріне қосылып тұрғанын байқайды. Ашумен келген қалмақ, қойларының семіздігінен жүре алмай тұрғанын көріп таң қалады. «Бұл қойлар тақыр жерде шөп жемей қалай семірді екен. Мұнда бір сыр бар?» деп, қойшыға жақындайды. Бейқам зікір салып отырған баланың тегін еместігін іштей сезсе де, қатаң дауыспен: «Әй, сен неге бұл төбеде отырсың? – деп сұрайды. Сонда қойшы бала: – Мен құдайға сиынып, мінәжат етіп отырмын, – деп жауап, береді. Қожайыны: «Мына қойлар неге шөп жемейді?» – деп сұрайды. Бала: – Қойлар өздерін жаратқан Тәңіріге зікір айтып жатыр, – дейді. Сонда Тәңірі Тағала қалмақтың жүрегіне мейірім салыпты. Ол: «Әй, бала, сенің сиынған Тәңірің, сенген дінің не? Мына менің қойларым сенің сөзіңді түсініп, сенің салған зікіріңе қосылып тұр ма? – деп сұрапты. Исмағил Атаның Алланың рақымы, зікірдің құдіреті жайлы аз-кем әңгімесінен кейін әлгі қалмақ қожайыны дінге келіп: «Мен сені құлшылықтан босатамын. Өзіңнің тазалығыңмен, әділдігіңмен өзіңді маған «пір» еттің. Енді мен сенің дініңе, Құдайыңа сиынамын, өз дінімнен бас тартамын. Менің үй-ішіме, туыстарыма да дініңді үйрет», – деп қолқа салыпты. Исмағил Ата екі айға жуық қожайынның үй-ішіне, туыстарына насихат айтып мұсылмандыққа үйретіпті. Қожайыны ырза болып, баққан барлық малын жолына атапты. Исмағил Ата: – Мені алды деп есептеңіз, бірақ өзіңіз иемденіңіз, – деп қожайынның батасын алып, құлдықтан біржола босап, еліне қайтыпты [186, б.24-25].

Халық жадында қалған Исмағил Ата өмірі осындай, ал біз зерттеген шығармада кездесетін мәліметтерде аңызда айтылған өмірінің кей тұсы растала түседі. Исмағил Атаның ұзақ жыл тұтқында болғаны, елге 14 жасында оралғаны «Манәқиб-и Исма‘йл Атәда» жазылады: *«Исмағил Ата р.а. Бухара илиндан асирликдан халас булуб килди. Уа Ата р.а. он турт иашинда ирди ким атасиниң урнига ултурди, аууал иыл ерди ким Султан Махмуд Та‘и падшах булди. Аллаху аглам»* (№252, Б. 94б; №2851, Б. 276а; №3004, Б. 205а).

Исмағил Атаның балалық шағындағы маңызды оқиға – әкесінің кәпірлер қолынан шейіт болғанына үңілсек, онда басты екі мәселеге көңіл аудару керек болады: а) сол кезде Мәуреннахрда кәпір деп кімдер айтылды, кәпірістан деп қайжақ көрсетіледі; ә) Исмағил Ата еліне қайтқарда билікке келген Султан Махмуд Та‘и деген кім?

Шығармадағы басты кейіпкер Исмағил Ата паймыдауымызша 1201–1210 жылдары аралығында болған Хорезмшах пен Қарақытай арасындағы үздіксіз шайқастардың бірінде әкесі Ибраһим Ата, ағасы Жабырайыл Қожа шейіт болып, өзі қарақытайлардың қолында тұтқындалған болса керек. Егер жоғарда айтқан 714/1314-15 жж. 120 жасында қайтыс болған жасын алсақ, Исмағил Ата 594/1197-98 жж. дүниеге келген болады. Сондай-ақ, шығарманың «хадиқат» нұсқасындағы мәтінінде Исмағил Ата 10 жасында жау қолына түскен деген мәліметті ескерсек, жоғарда айтқан тарихтың хронологиялық шеңбері өзара жақын келеді. Шығарманың «хадиқат» нұсқасында 20 жыл жау қолында жүрсе (№11838, Б. 113а), «рисалат» нұсқалары қосымшасындағы «Манәқиб-и Исма‘йл

Ата» мәтінінде «*Бухара илиндан асирликдан халас булуб*» 14 жасында келеді (Хадикат, №252, б.94б; №2851, б.276а; №3004, б.205а). Екі мәлімет арасында Атаның елге оралу жасында айтарлықтай алшақтық көрінгенмен екеуі де Исмағил Атаның тұтқынға алып кеткен жағын көрсетеді. Біріншіде кәпірстан деп Қарақытай мемлекетінің территориясы ұғынылса, екіншіде Бұхара елінен дегенде қарақытайлардың әскери қозғалысы көбіне Хорезм өңірлерінде жүргізілгендіктен сол жаққа бара жатқан жолда тұтқындаса керек деген ой келеді.

Хорезмшах пен Қарақытай арасындағы тарихты баяндаған деректер аз емес, араб жылнамашысы Ибн Асир (1160–1233), оның замандастары селжұқ мемлекетінің тарихшысы «Зубдат ат-таварих» авторы Садр ад-дин Хусайни (XIII ғ.), селжұқ Джалал ад-дин Мангбурни биографиясын жазған «Сират ас-Султан Джалал ад-дин Мангбурни» авторы Мухаммад ан-Нисауи (XIII ғ.), «әл-Мулхакат би-с-Сурах» («Сурах шығармасының қосымшасы») авторы Жамал әл-Қарши (XIII ғ.) және «Тар’их-и Джахангуша» («Жаһанды жаулашының тарихы») атты Шыңғыс хан мен ұрпақтары тарихын жазған ‘Ала’ ад-дин ‘Ата’ Малик Джувейни (1226–1283) еңбектері бар. Солардың ішінде Орталық Азиядағы тарихтың бел ортасында жүрген, Хулагу, Абақа ханның сарайында қызмет жасаған, Қарақорымда екі мәрте болған парсы тарихшысы – Джувейни еңбегі алдыңғы көрсетілген тарихшылардан да мол мәлімет береді. Хорезмшах пен Қарақытай арасындағы қатынастар «Тар’их-и Джахангушада» біресе ортасында, біресе басында әр жерде үзік-үзік баяндалса да, бірнеше оқиғалар, мысалы, Ходжент, Отырар, Тараз маңында болған шайқастар тарихта тек Джувейнидің еңбегі арқылы ғана белгілі болған. Аталған шығармасын автор не бары 27 жасқа толғанда, яғни күш-қуаты толған, зерек кезінде жазған (650/1252 ж. бастап 658/1260 ж. аяқтаған). Ол өңірдің немесе Шыңғыс хан әулетінің тарихын ғана емес, дүнижүзі тарихын жазған жылнамашы ретінде де әлемге танымал болды. Енді осы деректер негізінде Исмағил Ата елге оралғанда билік басына келген Сұлтан Махмуд Тай кім? деген сұраққа жауап ізделді.

Ел аузындағы уәзір мен сұлтанның үздік үлгісі болған, шамамен XII–XIII ғғ. өмір сүрген Аязби «Хадикат әл-‘әрифінде» осы Сұлтан Махмудқа қызмет етті деп көрсетіледі. Оның қызметі жайлы бір хикая былай баяндалады: «*Бир кун Султан Махмуд қизматинда Айаз қиам туруб азақин тибр итмайин туру ирди, бир кун тибратти ирса, Султан Махмудга гажайб келди, Айазга айтти: «барғил хазинедин фулан бирмасини килтургил» - тиб. Айаз суңинча иана биракуни ибарди, куркил, иулда ни қилур? Курди ки Айаз батиченисинидин бир ‘азмат жиан чиқарди. Бу кимсе ким муни куруб Султанга айтдилар. Айаз аууал хауалидин иандилар ирса, Махмуд айтдилар: - Әй, Айаз, муддати миниң хизматимда турурсиң, син аяқни тибритмас ирдиң, бу кун ничук аяқиңни тибратиб хизмат қилдиң? Айаз айтди: - нича иули жиан тишлади тақат туттим, сакизинчи тишлади ирса, тақат тута билмадим, аяқим тибраттим».* (№252, Б. 10а; №2851, Б. 756.)

Сұлтан Махмуд Та’и кім болды деген жауапқа бірнеше пайым жасалса, бірінші пайымда Мәуреннахрда билігін күшейткен қарақытайлармен 1134–37 жж. белсенді күрес жүргізген Самарқанд ханы – Махмуд-хан келеді. Оның

тарихы жайлы В.В. Бартольд еңбектерінде кездеседі [187, б.133]. Бірақ оның билік құрған жылдары кейіпкердің шамамен дүниеге келген х.ж. 594/1197-98 – 614/1217-18 жылдарынан тым әріде. Мұсылмандық жазба деректерде Махмуд пен Мухаммед екеуі екі түрлі ат болғанмен, бір мағынада «мақтаулы» бір кісі аты ретінде бірге қолданыла беретіні бар. Сондықтан екінші пайымымда Қидандар мемлекетін құлатқан Хорезмшах билеушісі – ‘Ала’ ад-дин Мухаммад Хорезмшах (1169–1220) тұрды. Бірақ «Хадиқатта» Махмуд Тай деп түркілік аты нақты көрсетілген. Түркі-моңғол аттарындағы Алтай, Дәлітай, Тоқтай, Бөртай, Өзбектай, Тайбұға дегендегі «Тай» жұрнағы XIII ғ. жазба деректерде мұсылман аттарына Ибраһим Тай, Атым Тай, Махмуд Тай, Қасым Тай деп қолданылады және (طاي немесе تاي) жеке жазылады. «Тай» бірде кішірейтпелі мағына берген жұрнақ болса, енді бірде, әсіресе, көне түркілерде «нағашы аға» мағынасын берген [188, б.83; 189, б. 432]. Кісі аттары өзін қоршаған әлеуметтік қоғаммен тығыз байланысты болатындықтан оған да жеткілікті маңыз берілу керек. Үшінші және соңғы пайымда Қарақытай мемлекетінде Гурхан бас уәзірі болған хорезмдік султан – Махмуд Тай. Қидандарда мемлекеттік лауазымдар *гурхан, ван, таянгу, шихна* т.б. қидан (моңғол), қытай тілдерімен қатар жергілікті тілде де қолданыла берген *хан әл-ханан, султан, уазир, нақиб*, т.б. «Хадиқатта» Махмуд Тайдың бас уәзір емес, султан лауазымы көрсетілуі заңды құбылыс. Олай дейтініміз, ақырына таман Қарақытай мемлекетінде жергілікті түркі тайпаларының беделі артып, мемлекеттік істі қолдарына ала бастаған [190, б.27].

Джувейни Махмуд Тайдың қашан уәзір сайланғанын нақты көрсетпейді. Ол баяндаған тарихта Махмуд Хорезмшах билікке (20-Шаууал 596/4-август 1200 ж.) келгеннен кейін Қарақытайларға бірнеше жыл екі ел арасына сызат түсірмей салығын уақытылы төлеп тұрады. Гур мемлекетінің билеушісі Шихаб ад-дин Хорезмшахқа шабуыл жасағанда Гурхан оған 10 мың әскер жіберіп көмектеседі. Ауғанстандағы Андхуда деген жерде болған (1201 ж.) шайқаста Мухаммед Гурханның жіберген 10 түмен қолы арқасында гурлықтарды жеңіп, мемлекетін нығайтады. Хорезмшахтың такаббарлығы ұстап, жыл сайынғы төлеп тұрған «харадж» салығын төлеуге асықпайды. Осылайша ол 2–3 жылдың салығына қарыз болады. Гурхан осы мәселені шешуге бас уәзірі Махмуд Тайды Хорезмге жібереді. Қыпшақтарға қарсы жорыққа дайындалып жатқан Мухаммед Хорезмшах мәселені шешесі (қаңлының қызы) Теркен-хатунға тапсырып, өзі жорыққа аттанып кетеді. Махмуд Тай Гурханға сол жылға төлеген салығын әкелгенмен, Хорезм сұлтаны ендігі салықты төлеуге ниетті емес екенін жеткізеді [191, б.409-410].

Қыпшақтарға қарсы жорығынан олжалы оралған Хорезмшах араға бір жыл салып жоғарыда айтқанымыздай Мәуреннахрдағы сұлтандар мен әмірлердің Гурханға деген наразылығын пайдаланып, Самарқандқа аттанады. Кезінде панасына алған Күшлік хан алыста қалған әскерін қайта жинап, Жетісуда көтеріліс бастайды. Гурхан бар күшін Күшлікке қарсы жұмсайды. Хорезмшах Самарқанд сұлтаны Османмен бірігіп, үлкен әскермен Таразда отырған Таянгуге қарсы шабуыл жасайды. Екі жақтың әскері көп шығынға ұшырап, Таянгуді тұтқындап Хорезмшах артқа қайтады. Басшысыз қалған қытайлар 1208 ж. Тараз бен Самарқанд арасындағы қалалар мен ауылдарды тонап, бүлікшілік орнатады.

Қарақытай әскері Баласағұнға келгенде оларды қала халқы кіргізбей 16 күн бойы соғысады. Султан Махмуд Тай әмірлерге әскермен келіссөздер жүргізу керек екенін айтады. Қытайлар Хорезмшах сұлтаннан қалған пілдерді қамалға айдап, есікті бұзып кіріп, қаланы 3 күн, 3 түн бойы тонайды. Сол бүліншілікте 47 мың адам шейіт болады. Гурхан Чи-Лу-Кудің ләшкерін ұзақта бөлініп қалып басқара алмай отырғанынан, әскердің басшысыз шашырап ел-жұртты тонап жатқанынан хабар алған Күшлік хан бар қолын жинап, Баласағұнға аттанады. Қарақытайлардың бей-берекет жағдайын пайдаланып, Күшлік хан Қарақытай мемлекетінің соңғы гурханы Чи-Лу-Куді өзіне бағындырады [191, бб.413–415]. Гурхан көп ұзамай 1211 ж. дүние салады, артынша Шыңғыс ханның келуімен мемлекет іргесі бір жола ыдырайды. Одан әрі Махмуд Тайдың не қызмет атқарғаны Джувейни шығармасында беймәлім қалады. «Хадикаттағы» мәліметте ол билік басына келеді, яғни Күшлік хан иеленген Қарақытай мемлекетінің бір бөлігін, Тараз, Баласағұн өңірін басқарған сұлтан болып қалуы бек мүмкін.

Ортағасырлық жазба беттеріндегі танымал және беймәлім Махмуд есімді Сұлтандар көп-ақ. Солардың ішінде қолында билік болған Мухаммад Тай есімі тек Джувайнидің аталған тарихи шығармасында ғана кездеседі. В. Бартольд «Та'рїх-и джаһāнгушаның» басқа қолжазба нұсқаларынан Мухаммад Бай деп оқыған [187, б.254]. Шығарма мәтінін баспа бетіне шығарған ирандық ғалым Мухаммад Қазуини бірнеше нұсқаларын өзара салыстыра келіп, Мухаммад Тай есімін анықтайды [191, б.412].

Шығарма мәліметтерінде Исмағил Ата екі мәрте елден жыраққа кетіп, екі мәрте елге оралған: біріншісінде, тұтқындалып кетсе, екіншісінде ғылым іздеп кетеді. Жоғарыда айтқанымыздай, шығарманың ХН нұсқасында 20 жасында (№11838, Б. 113а), РН нұсқаларында 14 жасында (№252, Б. 94b; №2851, Б. 276а; №3004, Б. 205а) тұтқыннан келгеннен кейін, Үргеніш, Бухара, Самарқанд, Шаш қалаларына ғылым іздеп, шайхтардан ұзақ жылдар дәріс алып, шамамен 40 жасында қайтып келеді. Шығармада Исмағил Атаның карерасы 40 жасынан кейін басталғанын беретін мәліметтер бар. Оған дейін тұлға болып қалыптасуына кім ықпал етті, кімнен ілім алды, қандай ортада қалыптасты деген сұраққа жауап ізделеді.

Ел аузындағы кең тараған әңгімелерде Исмағил Ата бағытын Бұхара Шарифке қарай бұрып, пірден тәлім алуды ойлаған. Исмағил Ата ауыз әдебиетіндегі, жазба дәстүріндегі сарынға сай пірдің шәкірттері арасында өзінің алғырлығымен, зеректігімен, ерекше қабілетімен ерекшеленеді. Пір оған батасын бермек болғанда өзге шәкірттері күншілдікке салынып: «Біз одан да көп жыл пірге қызмет етіп келеміз, сонда да болса батасын оған бергені қалай?» деген сөз таратады. Бұл әңгімені есіткен пір бір күні барлық шәкірттерін шақыртып алып алдарына майлы пілтені қояды да: «Маған сендер көп қызмет жасадыңдар, алдымда дәріс алдыңдар, енді сендерден бір сынақ алайын, мына пілтені кім ықыласымен, ғишқ отымен жаға алады?» – депті. Ондай дәрежеге әлі жете қоймаған шәкірттері бастарын төмен салып, үндемей қалады. Сонда пір Исмағил Атаға қарап: «Сен жақ!» – деп бұйырыпты. Исмағил Ата шыны ыдысқа жақын келіп, ықыласпен, ғишқ отымен пілтені жағыпты. Бұл кереметті көрген

өзге шәкірттер өз сөздеріне ұялып, тәубесіне түсіп, пірлерінен кешірім сұрапты [192, б. 370-371].

Бұл әңгіменің желісі ортағасырларда қалыптасақан агиографиялық желіге сай құрылған, ертеден айтылып келе жатқанға ұқсайды. Десе де, Исмағил Атаның ортасын нақтылайтын дерек деп айту қиын. «Хадйқат әл-‘әрифйн» мәтінінде мына бір жайт назар аударуға болады: *Ходжа Исхақ риуайат қилур атам Исмағил Атадин рахамат Аллаһи алайһума айтур: «Шайх Шараф ад-дин Самарқандиден сауāl қилдим шайхлик не турур, шайхзәделик не турур? Айтди ким: «Әй Исма‘йл, шайхлик нан пишурмакликка ухшар, уа шайхзәделик нан имакликка ухшар»*. Яғни, Исмағил Ата Шайх Шараф ад-дин Самарқандиден шайх пен шайхзадалық арасын анықтап беруді сұрайды (2851, б.222b-223a). Шараф ад-дин «Шайхлық нан пісіргенге ұқсайды, шайхзадалық нан жегенге ұқсайды», – деп жауап береді. Самарқандидің Исмағилге айтқан сөзі «Хадйқатта» одан әрі былай сабақталады: *«Билгил ким, Ай даруиш, бу далйл раушан уа муаййан турур ким, нан писурмакка нича хизәр машаққат тартмақ карак ким, та сукне булғай. Бу далйл бирла фаһм қилгил ким, нич иш риәзатсиз хәсил булмас»* (№2851, Б. 34б; №11838, Б. 113б). Бұл жерде екі мәселе көрініс табады: біріншісі Исмағил Атаның кімнен дәріс алғаны, екіншісі өзінің шайхзаде екенін, яғни әкесі Ибраһимнің орнын басатынын білетіні. Демек, Ата «*Сәдиқ тирсиз, муджәхидасиз мурйд басына мурәд иамғури иағмас»* (№2851, Б. 35а) деп, Хорасан, Самарқанд, Бухара жаққа алдына нақты мақсат қойып аттанған.

Ортағасырлық тарихта нақты Сайид Шараф ад-дин Самарқанди есімімен бірнеше кісі белгілі. Алайда, Хадйқатта аталған Сайид Шараф ад-дин Хорасанда «Пір» атанған, өзінің діндарлығымен, білімен танылған, «сейіт» қожа, яғни Әли Ибн Талибтің ұрпағынан деп үлкен құрметке ие болған, XII ғ. екінші жартысы мен XIII ғ. орта шенінде өмір сүрген Мир Сайид Лала Шараф ад-дин Самарқанди болса керек.

Шығарма мәтініне және ел жадындағы әңгімеге сенсек, Исмағил Ата аталмыш белгілі пір, самарқандық сопы шайхы, ханафит факиһы – Лала Шараф ад-дин Самарқандиден дәріс алған. Төменде арнайы тоқталатын шығармада көтерілетін теологиялық полемикаларда және Құран аяттарын тәпсірлеулері кезінде Исмағил Атаның арабша, парсыша сауатты болғаны, *усул ад-дин* (дін негіздері) пәнінен бегілі деңгейде білімі болғаны, шарифат пен өз заманының фатуаларын жетік білгені байқалады. Нақты ханафи шарифат мектебімен білім алғаны анық көрінеді. Жоғарыда Джувейнидің еңбегі негізінде баяндағанымыздай Махмуд Тайдың 1210–1213 жж. Баласағұнда Султан болған жылдары манақиб деректері бойынша, Исмағила ата 14 жасында елге келіп, артынша білім іздеп Хорезм, Бухара жаққа кетеді. Шығармада Шараф ад-диннен нақты қай жерде, қай жылдары білім алғаны айтылмайды. Десе де, парсы әдебиеттерінен Шараф ад-диннің белгілі мистик-ақын, ойшыл Мәуләна Джалал ад-дин Румидің (1207–1292) әкесі – Баха’ Уаладпен тығыз қатынаста болғаны белгілі. Баха’ Уалад есімімен танылған факиһ, сопы Мухаммад ибн Хусайн әл-Балхи (629/1232 ж.қ.б.) Селжұқ Сұлтаны ‘Ала’ ад-дин Кейкубадтың (1237 ж.қ.б.) шақыруымен Конияға қоныс аудармас бұрын 17–18 жасар ұлы Джалал ад-дин Румиге Шараф ад-дин Самарқандидің Гауһар атты қызының тақуалығына

қызығып, х.ж. 622/1224–25 жж. арнайы құда түсіп, алып берген [193, б.22]. Алайда, Гаухар-хатун көп ұзамай 1229 ж. дүниеден озады. Гаухар Хатуннан ‘Ала’ ад-дин және Баха’ ад-дин атты екі ұл қалады. Ғылыми зерттеулерде Баха’ Уладтың Селжұқтар мемлекетіне қоныс аударуына Махмуд Хорезмшахтың саясатына деген қарсылығы негізгі себеп болды деп айтылады [194, б.19].

Джалал ад-дин Румидің Лала Шараф ад-диннен тәлім алғаны, ия алмағаны жайлы әзірге дерек сөйлемеген. Бірақ, Джалал ад-дин Руми мәснауилерінде Бухара мен Самарқандты сопылық ілімінің альмаматері ретінде есіне алатыны бар:

تا ببیند آسمان در نیم شب آفتاب آشکارا ساعتی
تا ز قونیہ بتابد نور عشق تا سمرقند و بخارا ساعتی¹

2905 ғазал, 4-жол

Түнгі аспанды көру үшін,
Күн шығады әшкерелеп сағатында.
Кониядан ғашықтық нұр жарқырау үшін,
Самарқанд пен Бухара жаңғырады (сағатында) санамда (Аударған Тұяқбай Ө.).

Исмағил Атаны өз заманындағы беделді факих-ғалым, діни қайраткерлері ерекше құрмет тұтқан Шараф ад-дин Самарқандидің шәкірті болды деп кесіп айтуға бір ғана мәлімет аздық етеді. Бұл жерде екеуінің арасында болған сұхбат сопылық көзқараста қалай бағаланады деген тұрғыдан қарастырылуы керек. Өйткені сұхбаттың сопылық ілімде бірнеше классификациясы, мәдениеті, тәртібі бар. Бұл сұхбат пір мен шәкір арасында *нисбат* (рухани байланыс) орнатқан сұхбат па, әлдеекі бейтаныс адамның *джари* (өткінші) сұхбаты ма? Бұған да жіті назар аударған жөн.

Сопылық ілімде сұхбат рухани ілім берудің негізгі жолы саналады және оған ерекше мән беріледі. Екі адам арасындағы диалогтың бәрі бірдей сұхбат санала бермейді. Сондықтан сұхбат деп бағалау үшін мына негізгі үш элементтің: нақты сұрақ пен жауаптың болуы; діни мазмұны мен ілімдік танымы; нақты шешімі мен түйіні болуы шарт [196, б.41-42]. Бұл тұрғыдан келгенде, Исмағил Ата шайх пен шайхзадалықтың не екенін сұраған, яғни шайхтың орнына рухани деңгейімен отыра ма, әлде мұрагерлікпен отыра ма, сопылық жолда қайсысын құп көреді деген мағынада нақты сұрақ қойылады. Шараф ад-диннің мысалмен берген қысқа жауабының түпкі мағынасын автор Исхақ Қожа ашықтап береді. Сұрақ-жауап мазмұнына келсек, сопылық тақырыпта өрбіген, танымы немесе түйіні – шайх болу үшін адам сопылық жолдың барлық сатысынан өтіп, пісуі керек. Шайх пен мұрит арасындағы қысқа, астарлы мағынада өткен, яғни бірін-бірі ыммен түсініскен сұхбат *нисбат* сұхбаты саналады. Бұл жерде Исмағил Ата негізінен Шараф ад-диннің әкесінің орнына барып отыруы жайлы көзқарасын сұрайды. Шайх оған әлі де болса дайын емес екенін ұқтырады. «Хадикатта» дәл осыған ұқсас сұрақ кейінен «*мұрит пен шайхзадениң айырмашылығы неде*» деп Исмағил Атаның өзіне де қойылғаны айтылады. Демек, Исмағил Атадан мұриттері мен ұлдарына деген көзқарасын

¹ <http://rumisite.com/Books/Shams6.pdf> / қаралды: 10.07.2019

сұраған. Исмағил Ата: «*шайхзаделер Аб гул турар, хақиқат ғашық жан-дил турар. Уа бир қолда устаз тутур уа мурид шакирт туруп. Уа бағзи айтып тур: Шайх ата туруп уа мурид фарзант туруп*» деп жауап береді (№2581, Б. 87а). Бұл жерде Исмағил Атаның жауабын екі ұшты көрсетеді. Бірінде Исмағил Ата шайхзаде «өміріңнің гүлі, жаныңның шын ғашығы» деп перзентіне пейілі барын аңғартса, енді бір жауабында «мүрит шайхқа баласындай» деген жауабын береді. Исмағил Ата мен Шараф ад-дин Самарқанди арасындағы осы сұхбаттан басқа мәлімет болмағандықтан, қолдағы бар мәліметтер негізінде Шараф ад-дин Самарқандиді Исмағил Атаның ұстазы деп тануға болады.

Хадиқат авторы – Исхақ Қожа жайлы мәліметтер жоқтың қасы. Оның діни қайраткерлігін толық ашуға мүмкіндік беретін деректер қатары шектеулі. Десе де оның бірқатар байлам жасауға болатын деректер бар, соларға шолып өтсек.

Исхақ Қожа бин Исмағил Ата әл-Қазығұртиді иасауилік сопылық мектебінің ірі өкілі ретінде таныстырған биографтардың бірі – Әмір Темір мемлекетінің көрнекті қайраткері, ойшыл шайыр және шағатай тілінде жазылған сопылық әулиелердің алғашқы өмірбаяндық сөздігінің (*тазкира*) авторы – Әлішер Науаи (906/1501 ж.к.б.) болды. «Насә’йм әл-махабба» атты шығармасын Абдуррахман Джамидің «Нафахат әл-унс» аудармасы ретінде 901/1495–96 ж.ж. бастағанына қарамастан, ол Хорасан, Үндістан және Түркістаннан шыққан көптеген әулиелер өмірі мен қызметі жайлы тың деректер қосып, бұл жұмысты кеңейтті. Оның «Машә’йх-и турк» («Түрік шайхтары») деп атаған Ахмад Иасауи сопылық жолын ұстанған шайхтарға арналған жазбалары ерекше назар аудартады. Алайда автор – Әлішер Науаи ондағы аталған әулиелердің туған және қайтқан жылдары сияқты маңызды хронологияларды аз береді, бар деректердің нақты қандай дереккөздерен алғанын да көрсетпейді. Сондай-ақ, сопылық мектептерді зерттеген ғалымдар үшін маңызды мәселе – оның доктринасы немесе практикасы туралы беретін ақпарат. Бұл мәліметтер «Насә’йм әл-махаббада» шектеулі, нақты байлам жасауға жеткіліксіз. Десе де, Иасауидің кейінгі мұрагерлерінің басқа деректерде кездесе бермейтін 23 шайх есімдерін қамтуы зерттеу үшін маңызды деректердің бірі болды. Әлішер Науаи аталған шығармасында әр кісінің ықшамдап берген мәліметтерінде ерекшелігіне, мінезіне және ел жадында сақталған бейнесіне үлкен көңіл бөледі. Ондағы мәліметтер кейінгі парсы тілді тарихи-биографиялық шығармаларға дерек болғанын атай кеткен орынды.

Исмағил Ата мен Исхақ Қожа нақшбандилік мектеп өкілдері арасында айтылған естеліктерден мәлімет беретін маңызды деректің бірі – Фахр ад-дин ‘Али Сафий ибн Камал ад-дин Уа‘из Кашифийдің (1463-1532) ұстазы Шайх Қожа Ахрардың өмірі мен қызметіне (1404-1490) арнап жазған «Рашахат ‘айн әл-хайат» («Өмір бұлағының тамшылары») атты шығармасы. Парсы тілінде жазылған (909/1503-04 ж.ж.) агиографиялық шығарманың Орта Азияда кең тарағаны сондай, ол араб және түркі тіліне аударылады. Түркі тіліне ХІХ ғ. басында Данмолла Құдайберген ибн Бекмұхаммед аударды. Шағатай тіліндегі аударма нұсқасы М. Хасаний, Б. Умрзоқ редакциясымен Убайдолла Ахрардың 600-жылдығына орай Ташкентте (2004 ж.) жарық көреді. Аталған шығарманың ерекшелігі – Исхақ Қожа мен Исмағил Атаның естеліктері нақшбандилік

сопылық мектептің ірі өкілі – Қожа Ахрардың өз аузымен айтылған әңгімелер арқылы берілуі. Естеліктердегі қысқа мәліметтер ел аузында сақталған әңгімелердің кейбір тұстарын растай түседі.

Исхақ Қожа мен исасауи сопылық мектеп өкілдері жайлы құнды мәлімет беретін биографиялық шығарманың бірі Алим-шайх Азизан атымен танылған Мухаммад Алим ас-Сиддиқтың «Ламахат мин нафахат әл-қудс» атты прасы тіліндегі еңбегі. Бұл шығарманың Иасауи сопылық мектебі туралы деректік маңызы Ғ. Қамбарбекованың көлемді мақаласында жан-жақты ашықталады [251].

Исхақ Қожа мен Исмағил Атаның замандасы, ел арасында танылған шәкірттері жайлы қысқа мәлімет беретін деректің бірі – «Испиджаб әулиелері жайлы трактат» атты шығарма (Қолжазбасы Ә.Р. Бируни ат. Шығыс қолжазбалар орталығы қорында № 1990/IV сақталған). Трактатқа алғаш зерттеу еңбектерінде дерек ретінде мән беріп ескерген П.П. Иванов болды [197]. Ұзақ жылдардан кейін Тешабай Зияев «Сарйам шахри хусусидаги рисалача» деп өзбек тіліне аударып, «Туркистан вилайати газити» (1990 жылдың №№ 36, 40–42; 43–47, 49–50) мерзімді басылымында үзік-үзік жариялайды. Мирахмад Мирхалдар угли ондағы деректерді монографиясында қолданды [198]. Девин ДеУис көлемді зерттеу мақаласында жан-жақты талдап, мәліметтерінің деректік маңызына сыни көзқараспен пікірін білдіреді [199]. Отандық зерттеуші Ж. Тулебаева Ә.Р. Бируни ат. Шығыс қолжазбалар орталығы қорындағы шағатай және парсы тілдерінде аралас жазылған қолжазбасын «Трактат о святых Испиджаба» деп орыс тіліне аударады [10].

Аталған трактат негізгі үш бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде Сайрам қаласының көне заманнан XVIII ғ. дейінгі тарихы айтылады. Екінші бөлімде қала территориясы мен маңындағы жерленген танымал тұлғалар туралы баяндалады. Үшінші бөлім Сайрам қаласы жайлы ел аузындағы аңыздар мен дастандарға арналады. Ондағы нақты мәліметтерге тоқталсақ, Исмағил Ата мен Исхақ Қожаның бірнеше замандастары мен шәкірттерінің аты аталады. Сайрам қаласы маңында жерленген Исмағил Атаның шәкірттерінен зікір айтқанда ғишықтығынан аузынан от шығатын Отлуғ Йунус Ата, Сайрамға бір пәле келе қалса, түйедей боздайтығынан Боздақ Ата есімімен ел жадында қалған Шайх Камал ад-дин Байзауи, Сар-Халқа Баба есімімен танылған Қожа Хамид Ата Байзауи туралы қысқа мәліметтер береді [200, б.23b, 24a-b, 38a]. Бұл мәліметтерден Исмағил Ата мен Исхақ Қожаның мүрид тәрбиелеген шайхтық бейнелері көрінгенімен, бізге керек өмір сүрген жылдары, қызметінен, өмірінен алынған нақты оқиғалар мен хикаялар, т.с.с. батыл байлам жасауға мүрсат беретін мағлұматтар аз. Десе де, ондағы мәліметтерден ел құрметіне ие болған, мазарына жұрт тәу ететін Исмағил Ата шәкірттері аз болмағанын көрсетеді.

Балхта дүниеге келіп, Константинопольде дүниеден өткен, Қожа Калан (бір деректерде Қаблан) есімімен танылған Сулаймән ибн Ходжә Ибрәхйм (ел аузында Баба Қожа) ибн Мухаммад (Шайх Сейіт Тұрсын есімімен танылған) әл-Хусайнй әл-Балхй әл-Қундүзү (1805-1877) «Ианәби‘ әл-мауадда лизи курбә» («Жақындарға деген сүйіспеншілік көзі») атты Мұхаммед Пайғамбар ұрпақтарының тарихы мен шежіресі жайындағы кітабында Қожа Ахмет

Иасауиді, Исағил Атаны және Мир Хайдарды² Мауареннахрдағы Мухаммад бин әл-Ханафийа³ ұрпақтары ретінде көрсете келіп, Атаның жамағатын Ата-и, Мир Хайдардың жамағатын – Хайдари деп атайтынын жазады [201, б.433]. Автор Сулейман ибн Қожа Ибраһим әл-Қундузи Исағил Атаны белгілі бір діни-рухани және әлеуметтік ортада үлкен орны болған әулет басы, діни қайраткер, кереметі бар әулие, ‘Али бин Аби Талиб ұрпағының беделді өкілі ретінде таныстырады. Жалпы зерттеушілер ортағасырларда, нақтырақ XIII–XIV ғғ. түркі жұртының Мухаммад пайғамбар ұрпақтарына деген құрметтерінің жоғары болғандығынан Сейіт Ахмад Ата (691/1291 ж.қ.б.), Кусам Ата, Кулал Ата (771/1370 ж.қ.б.) сынды иасауи сопылық мектеп ішінен шыққан қожа шайхтарының, ұрпақтары мен шәкірттерін Мир-Хайдари, Исағил Ата-и деген сияқты Сейіт Ата-и, Кусам Ата-и, Кулал Ата-и деп атау дәстүрі болғанын жазады [202, б.21-22].

Аталған жазба деректер мәліметі бойынша Исағил атаның ел жадында қалған көп шәкірттері болған, солардың ішінде Атаның шайхтық орны үлкен ұлы Исхақ Қожаға тиеді. Жергілікті халық арасында тараған агиографиялық аңыздарда Исағил Ата елге қайта оралғанда (60 жасында) әкесінің орнын «мандуд» деп аталған Ибраһим Ата әл-Қазығұртидің ізбасарларынан бірі басып отырады. Исағил Ата оны танығанмен Мандуд жарандарының пірі оны танымайды. Хазірет Мандуд пірдің жарандарына өзінің Ибраһим Атаның ұлы – Исағил Ата екенін айтады және Бұхара Шәріптегі ұстазының батасы мен «өз жұртыңа барып, әкеңнің орнына отыр» деген бұйрығын айтып, орнын сұрайды. Оған Исағил Ата ертеде көпірлер қолында тұтқындалып, опат болған деп сөзіне сенбейді. Елде жеңгесі, яғни ағасы – Жабрайыл Атаның әйелі тірі екен, күндердің бір күнінде қазанға пышақ қайрап отырған Исағил Атаға қамыр илеп отырған жеңгесі: – Пышақ қазанға қайралса өткірленеді, бірақ Исағил Ата өткірленбейді, – дейді. Бұл сөз намысына тисе керек, хазірет Мандуд шайхынан орнын қайта сұрайды. Бұған қатты өкпелеген Мандуд шайх: «Алдамшының іші жарылсын!» – деп қарғыс айтады. Ата: «Айтылған сөз – атылған жебе, қайыру қиын» – деді. Айтқаны сол еді, Мандуд шайхының ішінен дыбыс шығып, жарылып өледі [192, б.372-373].

Әуелде ауызша айтылып, XIX ғ. соңында Ташкент уезі, Ақжар болысының қазағы Молда Көбей Тоқболатовтың жазуымен хатқа түскен аңызда Исағил Атаның әкесінің орнына пір болып келу тарихы осындай. «Рашахатта» Исағил Ата еліндегі (Хузиан) молдалар оған жиі қарсы шығып, ғайбат сөйлеп, өсектер тарататын еді. Оған Ата: – Бұл молдалар – менің сабыным және іш көйлегім, – дейтін. Осы сөзіне Хазірет Ишан (Қожа Ахрар) қатты разы болатын [12, б.29].

² Толық аты Мир Хайдар ибн Иадгар шайх XIII ғ. Қашқадария өңірінде өмір сүрген Иасауи сопылық мектебінің ірі өкілі. Оның «Мусйбат-нәме» атты парсы тілінде жазылған дидактикалық шығармасы бар. Бір қолжабасы Алматы қаласының тұрғыны жеке қорында сақталған (жеке қор №5.2. (52).

³ Абу әл-Қасим Мухаммад бин әл-Ханафийа (700 ж.қ.б.) аталған шығарма бойынша – халиф ‘Али бин Аби Талибтің (599–661) Бану Ханифа тайпасынан шыққан Хаула бинт Джағфар әл-Ханафийа атты әйелінен туған үшінші ұлы [201, б.233]. Хаула бинт Джағфар әл-Ханафийа бір деректерде Мұхаммет пайғамбардың асырап алған қызы. Қазақ әдебиетінде «Сейіт Баттал ғазы» жыры желісінде Сирия, Ирак еліндегі (Рим) патшасының қызы, Әли әскери жорықта тұтқындап алған жары.

Хадикаттағы үзік-үзік хикаяларда Исмағил Атаның мүрит ұстап пір болған шағы – 40 жас, ал аңызда – 60 жас. Жазба деректер мен ауызша жектен агиографиялық аңыздардағы оқиға желісінде өзара жақын тұстары болғанымен, хронологиялық тұста өте алшақ кететінін ескере келіп, Исмағил Атаның нақты қай жасында әкесінің орнын басып пір болғанын дәп басу басты мақсат болмағандықтан, осы жерде жазба деректердің мәліметтеріне арқа сүйеп, 40 жастан кейін болса керек деген болжаммен тоқталамыз.

Қожалар арасында тараған шежіре – «Насаб-намә» нұсқалары мен «Манәқиб-и Исма‘йл Ата» беттеріндегі мәліметтерде Исмағил Атаның бес ағайынды болғаны (Қосымша А шежіре) және 9 әйелінен 18 ұл, 15 қыз ұрпақ сүйгені жазылады. Исхақ Қожа – Исмағил Атаның Нұрбибі жарынан туған үлкен ұлы. Аталған шығармалардың ешқайсысында Исхақ Қожаның нақты қай жылы бұл дүниеге келгені, о дүниеге кеткені айтылмайды. Тек Фахр ад-дин ‘Али Сафий ибн Камал ад-дин Уа‘из Кашифийдің «Рашахат ‘айн әл-хайат» («Өмір бұлағының тамшылары») шығармасындағы естеліктерден өмір сүрген жылдарын пайымдауға болады. Ондағы естелікте Шайх ‘Абдолла Ходжанди Баха’ ад-дин Нақшбанди (1390 ж.қ.б.) қызметінде болмас бұрын рухани ізденіспен Мухаммед бин ‘Али әл-Хаким әт-Термизийдің қабірін зиярат етеді. Онда оған «Еліңе қайт, сенің мақстатың Бухарада он екі жылдан кейін орындалады» деген ишара келді. Хазіреті Қожа Баха’ ад-дин Нақшбандидің шығуын күтуді ойына алады. Содан Ходжент жаққа қайтады. Бір күні базарға барып, мешіттің кіреберісінде бір-бірімен сөйлесіп, жыласып отырған екі түркіні көреді. Әңгімелеріне құлақ түрсе, бір тариқат жайында айтып жатады. Сұхбаттарына пейілі кетіп, әлгі екеуіне көмектесуге ойы кетеді де, біраз тамақ, миуа алып, алдарына қояды. Олардың өзара: «Бұл адам дәруіш, мүрит сияқты көрінеді, біздің сұлтанзадеміз Исхақ Қожаның қызметінде болуға лайық екен» – деп айтып жатқанын естиді. Олардың бұл сөзінен іштей бір қуат тапқанадай болады. Сұрастырып жүріп, Испиджабта тұратынын біледі. Исхақ Қожаның сұхбатына қатысып, өзін таныстырады. Бірақ әл-Хаким әт-Термизий басында болған жайт туралы ештеңе айтпайды. Неше күн қызметінде жүріп, шәкірттері арасында көп сый-құрметке ие болады. Бір күні ұлы әрі жақын шәкірті «Бұл дәруіш пақыр екен, Сіздің қызметіңізде қалса қалай болады?» – деп сұрады. Исхақ Қожа: – Ей перзент, бұл дәруіш Хазіреті Қожа Баха’ ад-дин Нақшбандидің мүриті болса керек, біздің оған хақымыз жоқ, – деді. Бұл сөзді естіген ол рұқсат сұрап, Ходжентке қайтады, сонда Хазіреті Қожа Баха’ ад-динді күтеді [12, б.30]. Кейін Бухарада шайхымен жолығып, жақын сұхбаттасы болады. «Рашахатта» Шайх ‘Абдолла Ходжанди ұстазы Қожа Баха’ ад-динмен қашан қауышқаны көрсетілмейді.

«Рашахаттың» бұл мәліметі бізге Нақшбанди сопылық мектептің негізін салушы саналатын Қожа Баха’ ад-дин Нақшбанди «қашан шайх ретінде танылды?» деген сұрақты көтеруге итермелейді. Бұл сұрақ Б. Бабаджанов, Ф. Майер, Ю. Паул, Х. Алгар, А. фон Кюгельген, Н. Тосун т.б. зерттеушілер тарапынан бірнеше мәрте көтерілсе де, жоғарыда қойылған сұрақтың нақты жауабы әлі түйінделе қойған жоқ. Оның бірнеше себептері бар: 1) деректердің көптігі (200 аса дерек бар), яғни бірнеше нұсқада, әр елдерде кең тараған деректің

бәрін зерттеу, өзара салыстыру мәселесі әлі аяқтала қойған жоқ⁴? Тіпті енді басталды десе болады; 2) Нақшбандилік сопылық мектеп Ходжагандар жалғасы ма, әлде, өз алдына мектеп пе? деген сұрақтың басы әлі де ашық қалуы. Нақшбандилік орден ішінде жазылған әдебиеттерде Қожа Баха' ад-диннің Исауи сопылық мектеп шайхтары Кулал Ата (1370 ж.қ.б.) мен Кусам Атаға, кейін 12 жыл Халил Атаға мүрит болғаны айтылса да [12, б.81], ол шайхтарға мүриттігі сыртқы көріністе ғана, ал рухани мәнінде 'Абд әл-Халиктің ізбасары ретінде көрінуі. Баха' ад-диннің көзі көрген шайхтарынан рухани үлес – *файз* алмай, олардың жасаған сопылық практикаларына да, доктринасына да қарсы шыққан, өзгеріс енгізген және көзі көрмеген, тәлім алмаған шайхтардан *увайсилік* дәстүрмен *файыз* алып, жолын ұстаған шайх бейнесіндегі ғылыми тұрғыдан түсіндірілуі қиын жұмбақ күйі; 3) Баха' ад-диннің көзі тірісіндегі ұстанған ілімі, шайхтық қызметі кейінгілердің естеліктермен, агиографиялық әңгімелермен баяндалуы, нақшбандилік ілімінің теологиялық, доктриналық тұрғыдан негізделуі кейінгі шәкірттерінің (Мухаммад Парса, Иа'куб Чархи, т.б.) еңбектерінде орын алуы.

Ортағасырлық әдебиеттерде Орталық Азияда сопылық мектеп ұстанған шайхтар Қожа тұқымынан болғандықтан оларды жалпы атаумен «Ходжаган» (пар.т. Қожалар) деп атау қалыптасқан. Жазба деректерде Баха' ад-дин атына құрметпен Қожа есімі жалғанғанымен, қожа тұқымы екені нақты расталмайды. Қызығы, шайхтың өмірбаянына, іліміне арналған көп нақшбандилік сопылық әдебиеттерде *силсиласы* таратылғанмен, қожалығын растайтын шежіресі айтылмай кетеді. Ориенталист Аннамария Шиммель Индиядағы нақшбандилік деректерге сүйеніп, оның 11-шиттер имамы Хасан әл-'Аскаридің (846-874) 'Али Акбар Сейіт атты ұлынан өрбіген 11 буын ұрпағы екенін тарқатады [203, б.32]. Алайда, шиттік әдебиеттерде Хасан әл-'Аскаридің жалғыз ұлы Мухаммад Махдиден басқа ұлы болмаған деп көрсетіледі және басқа шежіредегі таратылған ұрпақтары мойындалмайды. Сондықтан да ортағасырлық әдебиеттерде де, академиялық ғылыми еңбектерде де Баха' ад-диннен кейінгі Ходжаган сопылық мектебі Нақшбанди (пар.т. - мата әрлеуші) эпонимімен нақшбандилік мектеп деп аталады және бұл атауы XV ғ. ортасына таман орнығады. Кейінгі XV ғ. шежіресі Қожа ұрпағынан болған нақшбандилік белсенді шайхтар (Қожа Ахрар мен ізбасарлары) ортасына «Ходжаган» атауын қайтарады, алайда, алдыңғы Ходжагандардан Баха' ад-дин Мухаммад ықпалымен доктриналық, ритуалдық бағытынан айтарлықтай айырмашылық алғандықтан оларды Ходжаган-Муджадийа (Жаңашыл Қожалар) деп атау орнығады.

Уа'из әл-Кашифидің «Рашахатында» Шайх Амир Кулал үлкен ұлын Бурхан ад-динді Баха' ад-диннің тәрбисіне берген оқиғасынан [12, б.68-70] бастап Мухаммад Нақшбандидің алғаш шайхтық келбеті таныла бастайды. Білгілі

⁴ Бұл жерде Ходжаган традициясы негізінде жазылған көне шығарманың бірі – «Маслак әл-'арифин» трактатының нұсқаларын өзара салыстырған Ю. Паулдің іргелі еңбегін атап өтуге болады. Ғалым әр кезінде жазылған қолжазбаларын салыстыра отырып, шығармадағы нақшбандилік мектеп іліміне сай доктриналық редакцияланған тұстарына назар аударады. Қараңыз: J.Paul. "Maslak al-'arifin" Ein Document zur frühen Geschichte der Hwağagan-Naqsbandiya // Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 25 (1998). P. 172-185. Мақаланың орыс тіліндегі аудармасы Маслак әл-'арифин: один документ к ранней истории Х'аджаган-Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) / Состав, отв.ред.: А.А. Хисматулин. – СПб, 2011. С. 200-210.

американдық ориенталист-ғалым, зерттеуші Д. ДеУис Салах бин Мубарак әл-Бухаридің «Анйс ат-тәлибйн», Абдуррахман Джамидің «Нафахат әл-Унс» шығармаларындағы баяндалған оқиғалар желісін сараптай келіп, Баха' ад-диннің Халил Атаның 12 жыл қызметінде болып, кейін ұстазы Мауреннахрда билікке келіп, султан болған жылдары оған жүрегі суып қызметінен кеткені туралы баяндаған жеріне назар аударады. Бұл оқиғаны ғалым алдымен, 1330-1340 жж. Мауреннахрдағы саяси жағдаймен, екінші, мүритінің рухани өсуімен және үшінші, Халил Атаның ұстанған Иасауи сопылық мектебіне деген позициясы мен саяси көзқарасының қалыптасуымен байланыстыруға болады деп тұжырымдайды [151, б.187-188]. Мауреннахрда билікке келген сопылық шайх Халил Атаның кім болғаны жайында пікірлер көп. Ю. Паул Халил Атаны араб жиһанкесі Ибн Баттута Шағатай Ұлысында дін жайған Йасур Махзум ұлы деп көрсеткен Халил сұлтан болса керек деп болжаса [205, б.278-321], Зеки Уалиди Тоған оны шағатайлық сұлтан Қазан сұлтанмен байланыстырады [206, б.779-781]. Кім болса да, Орталық Азияда беделді шайх болған, соңғы ұстазы Халил Атадан еншісін алғаннан кейін Баха' ад-дин шайх ретінде кең таныла бастаса керек деген Д. ДеУис пікірін қолдаймыз. Ибн Баттутаның баяндауынша, Халил сұлтан Герат сұлтаны Малик Хусайнмен жүргізген шайқаста жеңіліп тұтқынға түседі және тұтқында 747/1347 жылға дейін отырады [207, б.92]. Демек, Ю. Пауел мен Д. ДеУистің пікірлерімен келісер болсақ, Баха' ад-дин Нақшбанди саяси жағдайға байланысты 1340-жылдары Халил Атадан қол үзіп, Бухара қаласының маңында азат шайх ретінде танылса керек.

Сайрам туралы трактатта Исхақ Қожа Қасим шайх Карминагимен замандас болғаны айтылады. «Қасим шайх Карминаги өз дәуірінің белгілі шайхы Шамс ад-Дин Узганди ізбасарларының (*хулафа*) бірі еді» деп жазады [200, б. 24a-b]. Бұл мәліметтер Хафиз-и Таныш ибн Мир Мухаммад Бухаридің «Шараф намә-йи шәхй» (XVI ғ.) трактатында: «Касим Шайх Карминаги, который жил в XVI в. и принадлежал к братству Ясавия-Азизан» деп расталады [208, б.82]. Шамс ад-дин Узганди – Иасауи тариқатындағы 'Абд әл-Хақ 'Азизан шәкірттерінің бірі. Иасауи тариқатындағы шығармашыл шайхтарының бірі болды, ол «Уафат-нәме-и хазрет Биби Фатима», «Шамс-и 'Аси» «Йетим-нәме» атты поэмаларымен шағатай әдебиетінде өзіндік орын алды.

Бұл мәліметтер негізінде тұжырымдар болсақ, Исхақ Қожа 1330–1340 жж. мүрит тәрбиелеген шайх, беделді тұлға. Шайхтық орны Исмағил Атадан мирасқорлық жолмен тиген. Исхақ қожаның өмір сүрген кезеңі Шағатай ұлысында ислам діні қайта жанданып, мұсылмандардың белсінділігі артқан тұсқа келеді.

Исхақ Қожаның силсиласына тоқталсақ, жоғарыда келтірген «Хадиқат» мәтіндерінен Исмағил Ата әл-Қазығурти – Ибраһим Ата ат-Туркистани – Сүксүк ата – Мухаммед Данишманд – Қожа Ахмет Иасауиге жалғасады. Нақшбанди сопылық әдебиет «Рашахат» мәтіндеріне сүйенсек, Исхақ Қожа – Исмағил Ата – Сейіт Ата – Зеңгі Баба – Хақим Ата – Қожа Ахмет Иасауиге ұласады [12, б.25-30]. Автор Рашахатты жазу барысында басқа әдебиеттерге арқа сүйемей, мәліметтерді көп жағдайда ұстазы Қожа Ахрардың естеліктері негізінде жазғанын және ол естеліктерді ұстазының көзі тірісінде емес, дүниеден озғаннан

кейін (909/1503-04 жж.) 6 айдан кейін хатқа түсіре бастағанын ескерсек, Исхақ Қожа силсаласына қатысты «Рашахат» мәліметі айтарлықтай сенімді деп бағалауға келмейді. Сондай-ақ Накшбандия-муджаддадия мектебінің Хусайния тармағының ірі өкілі ‘Абд әл-Кадир ибн Мухаммад-Амин де «Маджма’ әл-ансәб уа әл-ашджәр» атты шежіресінде Сейіт атаның Ислам шайх ибн Хаджжи Ахи, Хазрат Сайид ‘Абд Аллах Зарбахш шәкірттерінің арасында Исмағил Атаны да көрсетеді [278, б.20-21]. Исмағил Атаның нақшбандилік әдебиетте силсиласының бұрмаланауына жіті назар аударған зерттеуші Д. ДеУиз Исхақ Қожаның «Хадйқат әл-‘әрифйнді» жазуына түрткі болған себептердің артындағы құбылыстарға назар аудартатын ишара деп бағалайды [79, б.23-25].

Рашахаттағы және Сайрам қаласы трактаттарындағы мәліметтерден Исхақ Қожа Ташкент пен Сайрам арасында Испиджаб аймағында өмір сүргені анықталады. Исхақ Қожа әкесі сияқты шайхзаделік жолмен Исмағил Атаның ізін басқан. Кейін оның шайхтық орын ұлы ‘Абд ас-Сами’ Уали бин Исхақ Қожа, оның орнын әкесінен тәлім алған Маулана Хаким Испиджаби жалғастырған. Осылайша, Исхақ Қожа ұрпақтары да мүрит ұстаған шайх болып, діни қайраткерліктерімен Испиджаб өңірінде танымал болған, бақилық жайлары – мазарлары ел тәу ететін киелі орын саналған [200 б.23b-25b]. Трактатта Исхақ Қожаның ең танымал шәкірті Хафиз ад-дин Бахарзи туралы да айтылады.

Автордың шежіресі «Хадйқат әл-‘әрифйнді» (№252, Б. 88а–94b; №2851, Б. 261b–276a; №3004, Б. 195а–205a; 3637, Б. 213b–214a; 11838, Б. 136b–138b) қолжазбаларында кездесетін Пір Әли ибн Бай–Темір үшін жазылған Исмағил Атаның манақибында кездеседі. Соның ішінде Исхақ Қожа ат-Туркистанидің 9-ұрпағы – Иақуб қожа ибн Қожа Исмағилдің 1103/1692 жылы жазған (Б. 88а) қолжазбадағы шежіресі бойынша тарқатсақ:

Мухаммад ибн әл-Ханафийа – ‘Абд әл-Фаттах – ‘Абд әл-Джалил (баб) – ‘Абд әл-Жаббар – ‘Абд әл-Қаххар – ‘Абд ар-Рахим – ‘Абд әл-Джалил – Ибраһим Суфи – Микаил Суфи – Исма‘ил Суфи – Айна Суфи – Мухаммад Суфи – Махмуд Суфи – Бадр Ата – Бали Ата – Суйундук Ата – Куйундук Ата – Ибраһим Ата – Қазифуртлик Атам Исмаил Ата (№ 252: Б. 87а).

Ресей мемлекеттік көне актілер архивінде сақталған Сібір татарларының арасында тараған бір шежіреде Исмағил Атаның Исхақ Қожа ұлынан тараған ұрпақтары кездеседі. Ресей Ғылым Академиясында 1733-1743 жж. жұмыс істеген Г. Миллердің құжаттары арасында сақталған бұл шежірелерді Амстердам Университетінің докторы, жас ғалым А. Бустанов зерттеп жариялады [209]. Мир Қожа ұлдары Тақи Қожа мен Нақи Қожаға тиесілі болған XVIII ғ. тән 9 парақтан тұратын қолжазбада⁵ неміс тілінде «Sedschire das ist Geschlecht Register des Mulla Bobasch zu Jerantschinskie jurti Wohnshaft» («Епанчино жұрты ауылындағы Молла Бабаш шежіресі») және «Sedschire das ist Geschlecht Register des Seit Mir-Chodja zu Tobolsk Wohnshaft» («Тобол қаласындағы Мир Қожа Сейіттің шежіресі») деп екі ат берілген әр түрлі адамдардың қолымен жазылған шежіре кездеседі. Шағатай тілінде жазылған бұл шежіреде Тоболдың солтүстігінде 40

⁵ РГАДА Ф. 199. Портфель 347. Д.10. Родословная Мир-Ходзы лл.1а–9b.

км. қашықтықтағы «Куча-Иалан» (کوچه يالان)⁶ деп аталатын ауылдың Исхақ Баб ұрпағынан тарайтын қожалар шежіресі (1а-5а) мен шежіреге қосымша ретінде Ибраһим Атаның Исмағил Атадан өрбіген шежіре иесі – Мулла Бабашқа (қолжазбада Бабай шайх) дейінгі ұрпақтары тарқатылады (5а-б).

Аталмыш шежіредегі Исмағил Атаның ұлы Исхақ Қожаның Сібірде өрбіген ұрпақтары төмендегідей: Ибраһим Атаның ұлы – Исмағил Ата, оның ұлы – Исхақ Қожа, оның ұлы – Иахиа Қожа, оның ұлы – ‘Абд әл-Маннан Қожа, оның ұлы – ‘Абд әл-Му’мин Қожа, оның ұлы – ‘Абд ас-Самад Қожа. ‘Абд Самад Қожаның алты ұлы бар еді: біріншісінің аты – Баба Қожа, одан кішісінің аты – ‘Абду ар-Рахман Қожа, одан кішісінің аты – ‘Абд әл-Фаттах Қожа, одан кішісінің аты – ‘Абд әл-Жаббар Қожа, одан кішісінің аты – ‘Абд әл-Қаххар Қожа, одан кішісінің аты – ‘Абд әл-Жалил Қожа. ‘Абду ар-Рахман Қожаның ұлы – Ибраһим Қожа. Ибраһим Қожаның ұлы – Баба Қожа, оның ұлы – Ибраһим Қожа, оның ұлы – Дахиа (دهيه) Қожа, оның екі ұлы: бірінің аты – Шарбати Шайх және бірінің аты – Халуати Шайх [209, б.92-96].

Сібір қожаларының ішінде белсенді, әрі әулет басы есептелген Шарбати Шайхқа ғалым А. Бустанов зерттеулерінде баса назар аударады. Оның өмірі мен қызметінен хабар беретін XVII-XVIII ғғ. шамасында құрылған «Шажара-и рисаласи» атты шежіредегі оқиғалар желісінде Джағфар Садиқ ұрпағынан шыққан шайх мирасқоры (*шайз-заде*) Исхақ Қожа ұрпағы – Шарабати Шайх 980/1572 ж. Сібір ханы Көшім ханның (1598 ж.қ.б.) қабылдауында болады. Бұрынырақта Үргеніште тұрған ол Йарым Сейітпен бірге Сібір хандығының астанасы – Тоболға көшіп келгенін хабарлайды. Олар Сібірге Көшім ханның шақыруымен өңірдің халқына дін насихаттау үшін (*дин ачар учун*) келеді 209, б.91; 210, б.73).

XVI-XVII ғғ. Орталық Азиядан Көшім хандығына қожа, сейіт, шайх титулы бар бірнеше беделді, дәулетті әулеттің көшіп келгенін Тобол картографы, тарихшы Семен Ремезов (1642–1721 ж. кейін қ.б.), Сібір тарихын жазған голландық тарихшы, саясаткер Герхард Миллер (1705 – 1783) еңбектерінде де айтылады. Г.Миллер Тоболға 500 отбасы бұхарлық отбасы көшіп келгенін және олардың дәулетті тұратындарын, елге сыйлы екенін жазады [211, б.948-949]. Шежіре және басқада жазба деректер негізінде Исмағил Атаның Исхақ Қожа ұлынан тараған ұрпақтары XVI ғ. соңында Сібір хандығындағы Тобол маңындағы Куча-Иалан/Епанчино жұртына Шарабати Шайх бастап келгені анықталады. Кейін Ресей Патшалығы қоластына қараған олар Шиховтар (шайх сөзінен шыққан болса керек) әулеті деп танылып, Тобол округінде саудамен қатар, әкімшілік қызметтермен де айналысады. Омск облысында тұратын басқа бұхарлық шайхтар әулеті фонында Шиховтар әулетін кейінгі жұрт сарттар деп таниды. Кеңес Үкіметі құрылғанға дейін Шиховтар әулеті элитарлық орындарын сақтап келген. Әулет басшылары Кеңес Үкіметі тұсында репрессияға ұшырағаннан кейін олар ұмытыла бастайды [211, б. 207-211].

⁶ Кейінде «Епанчинские юрты» деп аталған «Куча-Иалан» атауы Тоболдық картограф, тарихшы Семен Ремезовтың картасында көрсетілген. Қара. Хорографическая чертежная книга Сибири С.У. Ремезова. Факсимеле. – Тобольск, 2011. – 81 б.

2.3 Хадйқат әл-‘арифйндегі» теологиялық полемика, дискуссиялар және діни легимитация принциптері

Зерттеушілердің айтуынша, Иасауи мектебі 800 жылдық тарихында өзге сопылық мектеп өкілдері сияқты саясатқа, билікке көп араласпаған, көбіне рухани өмірмен, әдептерімен шұғылдануға, ілімін дамытуға мүдделі болған [96, б.4; 151, б.205]. Тарихшылар, әсіресе дін тарихын зерттеушілер, әлеуметтік өмір шындығына қарағанда, сопылық атаулардың астарында жатқан танымдар мен символдық мәндердің шынайылығына көбірек қызығушылық танытады. Сопылық таным бұлжымас қағидаға, Құран мен хадис іліміне негізделді дегеннің өзінде әр ғасырдың талабы мен замана құндылығына сай өзгермелі екенін, сондай-ақ бір дәуірдегі «сопылық» формалар басқа дәуірдегі формалардан өзгеше болуы мүмкін екенін және олардың әлеуметтік-мәдени ортасы басқа болуы мүмкін екенін есте ұстау керек сияқты. Мысалы XI–XII ғғ. Орталық Азияда танымал екі Абу ‘Али Йакуб Йусуф әл-Хамаданидің (1048/1049–1140) Ходжаган және Наджм ад-Дин әл-Кубраның (1145–1221) Кубрауиия сопылық мектебі болды. Йусуф Хамаданидан бастау алған мектеп XIV ғ. өзіндік догматикасы, ілімі, ішкі иерархиясы бар екі бағытқа айырылады: бірі көшпелі түрік социумға бейімделген «джахрия», яғни иасауиия, екіншісі отырықшы түркі-парсылық социумға бағытталған «хуфийа», яғни нақшбандилік сопылық ағым.

Орталық Азияда суфизмнің қалыптасуына шешуші рөл атқарған Йусуф Хамадани аскеттік өмірді насихаттады, ой мен құмарлықты игеру үшін жалғыздықта қалуға шақырды, ізбасарларына белігіл бір кәсіп пен қолөнерді үйренуді насихаттады. Шаруашылыққа жұтылып, діннен суып кетпеу үшін жылына бір рет қырық күн хилуетте қалуды, жиі ораза ұстауды және астың адал болуын қатаң қадағалады [223, б.69; 22, б.499]. XIV ғ. нақшбандилік сопылық ағымның догматикасы да, құндылықтары да бірқатар өзгерістерге ұшырап жалғыздықтағы «зухд» танымынан «дар анджуман» (қоғамда жүріп жалғыз болу) танымына ыңғайланғаны, теккелік өмірден гөрі саяси-қоғамдық өмірде белсенділік танытуға көшкені бірқатар әдебиеттерден бегілі. Бұл құбылыс нақшбандилік ортадан шыққан бірқатар сопы өкілдерінің Иасауи мектебі ұстанған сопылық практикаларды жиі сынның астына алуына басты себеп болған [166, б.19-21]. Осындай жағдайда иасауи шайхтары ұстанған жолы мен тұтынған ритуалдарын шарифат және ақида негіздеріне жүгініп түсіндіруге мәжбүр болған.

Қоғамдық резонанс алған полемика, дискуссия тек сопылық мектеп ішінде емес, суниттік ханафи мен шафи‘и мектептері арасында да орын алған. Ислам діні орныққан Қараханидтерден кейінгі кезеңде Орталық Азия мен Таяу Шығыс арасында біртұтас кеңістік құрған Селжұқтар (429-590/1038-1194) мемлекеті тұсында, одан кейінгі моңғолдар билігі кезінде де ханафилер мен шафииттер арасында ұзақ жылдарға созылған полемика тақырыптары әр түрлі болды. Соның ішінде шарифат ғылымында Имам Шафи‘идің бе (204/820 ж.қ.б.) әлде Имам Әбу Ханифаның (699–767) орны үлкен бе деген полемика негізінде Әбу Ханифа тұлғасы үлкен дау-дамай дискуссия нысанына айналған. Әбу Ханифа бейнесі, ілімі ханафилер үшін өте сезімтал, нәзік тақырып болса керек, оған

катысты айтылған әрбір сыни пікір мен еңбектерге ханафи өкілдері тарапынан үнемі реакция беріліп отырған. Бір ғана Имама Ғазалидің (1058–1111) «әл-Манхул фи ‘илм әл-усул» атты еңбегіндегі Имам Абу Ханифа ан-Ну‘ман туралы пікірін Орталық Азия ханафи факиһтері қызу талқыға салады. Солардың қатарында Сүлеймания кітапханасында «Радд ‘ала әл-имам әл-Газали би-ма такаллама фи хакк Имамина әл-А‘зам Аби Ханифа ан-Ну‘ман» («Имам әл-Ғазалидің Имам Абу Ханифа ан-Ну‘ман жайлы пікіріне жауап») деп атын шартты түрде белгілеген (Süleymaniye kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2768), Шамс әл-Аимма есімімен танылған Фарабтық белгілі факиһ Мұхаммед ибн ‘Абд әс-Саттар әл-Кердері (642/1244 ж.ж.қ.б.) еңбегін атаса болады. Бұл еңбек көптеген тізімдерде әр түрлі атпен кездеседі, нақты аты әлі белгіленбеген, ол жайлы Ә. Муминов зерттеу еңбегінде ашықтайды [227, б.25-32]. Сондай-ақ, имам Абу Хамид Ғазалидің еңбегіне Садр ад-дин әл-Муваффақ ибн Мұхаммед әл-Хасидің (634/1236-1237 ж.ж.қ.б.) «әл-Ибана фи әр-радд ‘ала ман шанна ‘ала Әби Ханифа» («Абу Ханифаға шүйліккендерге шешімді жауап») атты алты тараудан тұратын апологетикалық мақсатта жазған шығармасы бар. Дәл осындай мақсатта факиһ ‘Абд әл-‘Азиз ибн Ахмад әл-Бухари (730/1329-1330 ж.ж.қ.б.) «әр-Рисāла фи тахтиат әл-Имам әл-Ғазали Аба Ханифа» (Абу Ханифаға айтылған Имам әл-Ғазалидің астарлы сынына арналған) трактатын жазады. Алтын Орда мемлекетінің ірі факиһы Хафиз ад-дин Мухаммад ибн Мухаммад ибн Шихаб әл-Кардари әл-Баззати (827/1424 ж.ж.қ.б.) «Манақиб әл-Имам әл-А‘зам» деген алдыңғы Имам әл-Мақки, Шамс ад-дин ибн Қаймаз Захаби сынды Абу Ханифа өмірі мен қызметі туралы жазған авторлар еңбегі негізінде көлемді шығармасын құрайды.

Абу Ханифаның халық жадындағы жарқын бейнесін қалыптастыру ісіне Иасауи сопылық мектептері де өз үлесін қосады. Иасауидің жақын шәкірті Сүлеймен Бақырғани «Жарты алма» жыры арқылы Әбу Ханифа әкесі Сәбит пен шешесінің тақуа бейнесін сомдайды. Сәбиттің ол бейнесі тек түркі әдебиетінде ғана сомдалмаған айтуға болады.

Бұл аталған шығармалардан Орталық Азия факиһтары Әбу Ханифа бейнесі төңірегінде идеологиялық қарсыластарына қарсы бірігіп, ұйысып отырғаны көрінеді. Дәл осы секілді иасауи сопылық мектептері де жария зікір практикасы төңірегінде бірігіп, оған қарсы айтылған сындарға апологетикалық күрес жүргізіп отырған.

Сопылық мектептердің практикалары мұрит тәрбиесіне, рухани кемелдік табуына, мақсаттарына сай қалыптасатыны белгілі. Сондай иасауи сопылық мектебін өзге мектептерден ерекшелеп тұратын негізгі практикасы – ара зікірі болған.

Иасауилік ортада жазылған «Хадйқат әл-‘әрифйн» (XIV ғ.), «Мир’āt әл-кулұб», «Джауāһйр әл-абрār мин амуādж әл-бихār» (XVI ғ.), «Риāз аз-зāкирйн уа башарат әл-‘әрифйн» (XVII ғ.), «Бурхāн аз-зāкирйн» (1695 ж.), «Бустāн әл-мухиббйн» (XVIII ғ.), «Сабахат әл-фикр фи әл-джахр биз-зикр» (XIX ғ.), т.б. шығармаларда сопылық полемикада нендей сұрақтар актуалды болғанын көруге болады. Аталмыш шығармалар шеңберінде қарастырсақ, иасауилік мектептің жария зікіріне мынадай сындар қойылған:

А) Жария зікірге еркектермен қатар әйелдердің қатысуы. Бұл мәселе белгілі ханафи факих-ғалымы Хусайн бин ‘Али бин Хажжаж бин ‘Али ас-Сығнақидің (711/1311-1312 немесе 714/1314 жж.қ.б.) «Манāқиб-и Ахмад әл-Иасауи» атты агиографиясында көрініс табады. Манақиб сюжетінде Қожа Ахмет Иасауидің кезінде әйелдердің еркектер жамағатында бірге зікір салуы факих-ғалымдарға ұнамаған, шарифатқа қайшы іс көрген. Шайх Қожа Ахмет ғалымдарға жауап ретінде от пен мақтаны бір қорапқа салып жібереді. Оттың мақтаға зиян тигізбегенін көрген ғалымдар әйелдердің алқа зікірге қатысуы зікірші ерлердің жүрегіне еш зиянын тигізбейді деген қортындыға келеді [228, б.12b]

Ә) Жария зікірде қолданған теонимдер мен дұғаларға қатысты сын. Жария зікірдегі айтылатын «Ху» есіміне қатысты мәселе көпшіліктің көкейінде жүрген сияқты. Алланың 99 көркем есімдері (*асма’у хусна*) арасында жоқ «Һуа» (هو – Ол), Алланың көркем есімдері сияқты жеке дара еш мағына бермейтін, сипатын көрсетпейтін, грамматика (*наху*) ғылымында *дамир*, III-жақтың сілтеу есімдігі қалайша теоним бола алады деген сұрақ бірқатар теологтарды мазалағанға ұқсайды. Бұл сұрақ «Ху» зікірін апологетикалық бағытта қорғауға тырысқан, Сирияда өмір сүрген қадарилік шайх ‘Абд әл-Ғанй ибн Исма’йл ан-Наблусйдің (1641–1731) «Танбйх ман иалху ала сиххати аз-зикри би-исми һу» («Һу» дейтіндердің зікірі дұрыстығы жайлы ескерту) трактатында, Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның «Хадйқат әл-‘арифйн» шығармасында ашықталады. Олардың бұл мәселедегі уәждері төменде сөз болады.

«Бустāн әл-мухиббйн» шығармасында *закирлар* зікір кезінде «әл-Хақ», «иә Хафиз» сияқты *талқиндермен* түркі тілінде «Иарым» (Иә жаным), «Жан Алла» және «Жаным илла Алла» деп те қосып айтатынын және «*Бұлардың бәрі Алла зікірінің сөздері саналғанымен бірқатар мұсылмандар ол істі шарифатқа қайшы макрух санайды*» деп жазады [229, б.175a-175b]. Құлшылық тек сакралды тілде, яғни араб тілінде ғана жүргізілу керек деп білген мұсылмандар жергілікті түркі тілінде зікір айту ислам іліміне сәйкес келмейді деп білген.

Б) Зікірдің жария салынуы. Бұл сұрақ «Хадйқат әл-‘арифйн», «Джауāһйр әл-абрār мин амуāдж әл-бихār», «Бурхāн аз-зāкирйн», «Бустан әл-мухибин», т.б. иасауилік шайхтар шығармаларында шарифат үкімі жан-жақты ашылған және шығарманың негізгі арқауы болған, ортаазиялық мұсылмандар арасында көп талқыланған мәселе. Ондағы мәліметтерде жария зікірге әр кезеңде факихтар тарапынан «бидға», «макрух» үкімі берілгені көрінеді [166, б.133]. Құпия зікірді дәріптеуші сопылардың өзі жария зікірден *рийа*, мақтаншақтық, дарақылық көрген. Иасауилік шығармаларда бұған қарсы айтылған уәждер төменде арнайы қозғалады.

В) Жария зікір кезінде жасалатын дене қимылдары да жоғарыда айтылған сопылық шығармаларда, фатуалар жинағында арнайы қарастырылаған күрделі мәселе. Бұл практикаға дерек беттерінде әр кезеңдерде баланың ойыны, жеңілтектің ісіне ұқсайды деген сындар айтылып, «*бидғат*», «*харам*», «*макрух тахримийа*» деген шарифатта күнәсі ауыр үкімдер берілген. Соның бір мысалы, Бичауи-Заде лақаб аты бар Шайх Мухаммад атты беймағлұм кісінің 1093\1682 ж. түрік тілінде көшірген, кітап фихринде шартты түрде «Рисале мута’аллика

би-радди ала ад-дарби уа ар-рақс»⁷ деп аталған нақшбандилік бір трактаттың соңында қосымша (*зайл*) ретінде тіркелген фатуалар бар. Онда сопылар тобының жария зікір кезінде айналу, аяғымен жер тебу сияқты дене қимылдары мен билеудің сауабы қаншалықты деген сұрақ қойылады (212а). Сұраққа «Джами' ас-сағир», «Фатауа әл-Хауи» фатуаларына сілтеме жасай отырып, үкімі «*макрух тахримийа*» деп жауап беріледі (213b).

Жазба деректердегі мәліметтерге шолу жасау барысында осы айтылған сындардың көп жағдайда Мәуереннаһрдан тыс өлкелерде, Шам, Хиджаз, Рум, Иран, Үндістан өңірлерінде де қызыу талғыланғаны байқалады.

Жария зікірдің сопылық әдебиеттердегі таныстырылуы. Жария зікір көшпелі халықтарда кең тараған иасауи сопылық мектеп ортасында ғана емес, отырықшы халықтар арасындағы кубрауи, қадири, бірқатар нақшбанди, чишти, бекташи т.б. тариқаттарда да бар практика. Сопы авторлары шығармаларында зікір адамның ғапылдығынан, ішкі рухани мерездерден арылтатын, құлшылыққа ықыласты арттыратын, Жаратушының жүзін көруге ұмтылдыратын, Аллаға деген ғашықтықты ұялататын құлшылық деп көрсету орныққан. Иасауи сопылық мектепте де Құран аяттарына, Мұхаммед пайғамдар хадисіне сәйкес, дәстүрлі таныммен зікір Аллаға деген құлшылық деп таныстырылады және құлшылықтың ішінде «шартсыз құлшылық» деп көрсетіледі.

Иасауи мектебінің басты шығармасы Диуан-и Хикметтегі:

Зікіршілер әр тыныста зікір айтар,

Тәубе қылып, теріс жолдан оңға қайтар.

Зікір айтса, әсте-әсте шоғы артар... [230, б.139] – деген зікір танытымы «Рисāла дар адаби тариқат» («Тариқат әдебі туралы трактат») атты дидактикалық шығармада былай өріледі: «...*Тағат зікірге жеткізеді, зікір (Алланы) мақтау мен мадақтауға жеткізеді, мақтау мен мадақ махаббатқа жеткізеді, махаббат Дар ас-саламға жеткізеді, Дар ас-салам Алла Тағаланың дидарына жеткізеді. Хақ Субханаху уа Тағала қасиетті сөзінде: «Ол күні қуанышты жүздер болады, олар Раббысына қарап тұрады» деген хабар берді*» (231, б.316а-б).

Иасауи сопылық мектеп ірі өкілдерінің бірі – Исхақ Қожа ат-Туркистани «Хадйқат әл-‘āрифйн» (XIV ғ. соңғы ширегінде жазылған) атты шығармасында әкесі – Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата әл-Қазифуртидің (714/1314-15 немесе 734/1333-34 жж.қ.б.) тілімен: «*Бұл жолға алғаш кірген мурид таңсаріде зікір салып тазарады, содан кейін «Һу» зікірінің жөнімен ішкі жанды зәредей қаралық, ластық қалдырмай тазартады. Темірші темірді отқа салып, ұрып, татты кетіргені секілді Пәруәрдиғәрді зікір етуші тақуаның да көкірегі ашылып, тазарады. Көрмеймісің, ұсталар темірді ойып, нақыштап жазу жазса, ешқашан ол жазудың кетпейтінін, зікіршілердің көңілінде де дәл сондай болады*» (2851, б.91b-92a) деп, жария зікірді сопылыққа түскен мүриттің рухани тазаруының алғашқы қадамы ретінде таныстырады.

Зікірмен адамның жүрек көзі ашылады, шайтанды қашырады, жүзінен иман нұры шашылады деген ұғым қазақ ақын-жыраулар шығармаларында да

⁷ Кония ескі жазба мұралар кітапханасы каталогында шығарма аты «Risale fi'l-Zikr» деп көрсетілген. Қолжазбаның сандық нұсқасы BY0009449/15 vr.189b-216a

жалғасын тауып жатқан. Мысалы, Ұзақпай ақын (1897–1973): «*Нешелер жақсы өткен жоқ, Алла деген тілекпен. Зікір айтып зарланып, Ашылған көзі жүректен*» деп жырласа, Аралбай ақын (1854–1914) «*Жаббар Хаққа ұнайсың, зікір айтып зарласаң, Жамағатқа ұнайсың пікір етіп барласаң. Одан өткен амал жоқ, шартарапты шарласаң*» деп толғайды. Осындай таныммен жария зікірді XIX ғ. өмір сүрген Қашаған, Ақтан, Мұрын жыраулар мен олардың ізбасарлары Кердері Әбубәкірұлы (1854–1910), Сәттіғұл Жанғабылұлы (1876–1966), Сүгір Бегендікұлы (1894–1974), Балмағанбет Балқыбайұлы (Сарымолда, 1887-1964) сияқты ақындар да өз өлеңдерінде дәріптеледі. Түркілер пірі – Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи еңбектерінде сипатталған зікір кейінгі иасауилік шығармаларда да сабақтастық тауып отырған.

Иасауи тариқатындағы Жария зікір түрлері және олардың жасалу жолы. Жария зікір парсы деректерінде «*зикр-и джахри*», «*зикр-и буланд*» (дауысты зікір), «*зикр-и ‘алани*» (жоғары дауысты зікір), «*зикри джалли*» (ашық зікір), «*зикр-и забон*» (тіл зікірі) деп келсе, жария зікірін негізгі әрі маңызды практика деп білетін сопылық жолды жазба деректерде «*Джахрийа*» мектебі деп атау орныққан. «*Джахрийа*» мектебінің бірі – Иасауи сопылық жолында жария зікірдің екі түрі бар: «Халқа зікір» және «Ара зікір». Алқа зікір нақты бір мәтінмен, тәртіппен және дене қимылымен топ болып жасалған ғибадат. Бұл зікірдің ішінде «*Аллаһу, һуа Хай*» (Алла, Ол – Тірі) және «*Әнтә әл-Хади, Әнтә әл-Хақ*» зікірі Алла, бұны біліп «*Хақ*» зікірін айтышы, тынба» немесе «*Таңсаріде өре тұрып «чор зарб» ұрғын, «һу» сұхбатын құрған жерге өзіңді ұрғын*» [230, б.123] деп келетін мәтініне сай («*Әнтә әл-Хәди, Әнтә әл-Хақ*» Сенсің – түзу жолға салушы, Сенсің – Ақиқат) «*Хай*», «*Хақ*», «*Һу*» зікірі атауларын көрінеді. «*Бустән әл-мухиббйн*» дидактикалық шығармада зікірдің бұл түрі «*Захир*» зікірі деп те аталады. Ондағы «*Уа зикир захир диб зикр джаһрға айтурлар, зикр батинда саут уа харакат уа дурубат булмас, уа зикр захирда бул уч намарселар лазим турур*» [232, б. 154а] деген жолдарға үңілсек, алқа зікірдің негізгі үш құрамдас бөлігі: әуезді дауыс (*саут* немесе *сама*), дене қимылы (*харакат*) және ритуалды ишара (*зарба*) болып табылады.

Сопылық зікірдің түрлерін өзара салыстырып, ол құлшылықтардың пайдасын, шарифатқа лайықтығын дәлелдеп, өнімді еңбек жазған Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммед «*Бустән әл-мухиббйн*» атты трактатында кубрауилік мектептің жария зікірін сипаттайды. Ондағы *захир* зікірдің жасалуы жайлы мәліметтерден қысқа баяндасақ, зікірді шайх немесе оның рұқсатымен дауысы әдемі *мүрит садиқ*, не *сар-и халқа* (алқа басшысы) жүргізеді. Ол құбылаға қарап, екі қолын тізесіне қойып, намазда отырғандай алқаның ортасына отырады. Дұға тәртібі бойынша, әуелі Құран аяттарымен бастап, артынша Алланы ұлықтап (*такбир*), пайғамбарларға мақтаулар (*на’т*) айтады. Топпен дене қимылымен екі *зарба* (*ду зарба*), үш (*се зарба*) не төрт *зарба* (*чор зарба*) Алланың көркем есімдерінен (*асма’Аллахи хусна*) зікір айтады. Әр *зарбада* «Алла» есімін ишарамен жүрекке ұрады. Мысалы, «*لا اله الا الله*» («лә иләһә илла Алла» – Алладан басқа құдай жоқ) төрт зарбамен жасалатын зікірде демді ішке ұстап, басын жоғары ұстап, бірінші оң жаққа ұрылатын зарбамен «*Ла*» деп ойша шайтанның салған ылауын қашырады, екінші зарбаны «*әл*» деп сол жағына

басын ұрып, дүниеге деген махаббатты қуады. Үшінші *зарбада* «*لا*» деп басын оң жаққа көтеріп, төртінші *зарбада* қатты дауыспен «*الله*» есімін жүректің тұсына ұрады [229, б.154a-b]. Зікір дұғалары *сар-и халқаның* бастауымен ауысады және әр дұғада зікірдің ритмі, дене қимылы да өзгеріп тұрады.

*Сөз қалдырдық хазірет,
Молдалар үшін ажарлап.
Шариғат айтқан тыңдатып,
Азаннан тұрған ыңлатып.
Тахлил, таспих, салауат
Зікір айтқан түн қатып,*

Кеудеден басты бұлғатып [237, б.236] – деген Сәттіғұлдың (1876–1966) жырларынан зікір салудың негізгі тәртіптері кейінгі ХХ ғасырдың басына дейін сақталғаны анықталады.

Қазақ, қырғыз арасында этнографиялық мол мәлімет жинаған әскери-зерттеуші Әбубәкір Диваев (1855–1933) киіз үйде жиналған зікіршілердің зікірін сипаттайды. Онда зікір жүргізуші бақсы алдымен пайғамбарлар мен әулиелерді еске алып, жиналған адамдарға «*Лә иллаһа ила Аллах*» деп тоқтаусыз зікір айтуды бастатады. Ол біткесін жамағатқа «*Аллаһу Һу (Хай)*» зікірін айтуын сұрайды, зікірге қатысушылар жүргізушінің соңынан қайталайды, ол тұрса бәрі тұрады, отырса бәрі отырады, оның барлық қимылын қайталайды, сөзсіз бағынады. Зікір біткесін «Саф болды», «Барик Алла» (Алла берекесін берсін) деп бір-біріне тілек айтысады және зікірді тазару, ем табу мақсатында салады деп жазады [233, б.11-14].

Бұл практика ХІХ–ХХ ғғ. жиһангерлердің жазбаларына сенсек, Ахмед Иасауидің (Түркістанда), Зеңгі Атаның мавзолейінде, Ишан Қожа мешітінде (Ташкентте), Регистан және Шах-и Зинда (Самаркандта) мавзолейлерінде және арнайы құлшылық орындарда, мешіт, ханака, зікірханаларда топпен жасалған. Сопылық ортадан тыс бөгде адамдардың зікірге қатысу үшін ешқандай талап қойылмағаны, тіпті әйелдер де шеткі алқаға қосылуға құқылы болғаны жиһангездер естеліктерінен мәлім [234, б.158-161; 235, б.363-364; 236, б.174-175]. ХІХ-ХХ ғ. басындағы зерттеушілер, миссионер-жиһангерлер сопылары арасында салынған жария зікірді көп жағдайда сырттай ғана бақылап, оны этнографиялық мәлімет ретінде қабылдады және одан шамандық іздерін қарастырды. Теологиялық негізіне үңіліп, танымдық тұсына баса назар аудармады, десе де, олардың мәліметтері өңірдегі зікір сабақтастығын көрсететін құнды дерек.

Жария зікірдің екінші түрі – «*Ара зікірі*». Иасауилік ортада кең тараған бұл зікір шығыс деректерде «*зикр әл-миншар*», «*зикр-и арра*» деп келсе, Диуан-и Хикметте «*Һу зікірі*», «*Һу алқасы*» деп сипатталады. Қожа Ахмед Иасауидің ара зікірді Қызырдан үйренген хикаясы «Бустән әл-мухиббінде» баяндалады. Бір күні Қызыр Қожа Ахмед Иасауидің хужрасында талқин айтып, дәріс беріп отыр еді, Иасауидің бір топ шәкірттері кіріп келді. Олар дөрекілеу, босандау көрінді. Қызыр Қожа Ахмедке: «*Бұларға қаралықтың зияны тиіпті, жүректеріндегі қаралықтың кесірінен олардан рақымның ізі көрінбейді. Ол ара зікірінсіз кетпейді, сондықтан, оларға міндетті түрде оны үйрету керек*» деді. Олар

Зәкәрияның «Ху» зікірін алып бастады. Жүректеріндегі перделердің жыртылып, пенделік ластықтықтың тазарып жатқандарын көрді. Бұл зікірді өздеріне ең лайық, абзал зікір деп білді» (229, б.169a-b).

Диуан-и Хикметтегі:

«Алқа қотан «Һу» деңдер,
Ғашық отына жаныңдар,
Жан тәніңмен шәкірттер,
Тәкбір бастап айтыңдар,
«Һу-Һу» айтып турғыл зар,

«Һу» демекте мағына бар» деп келген жолдардан, басқа да жазба дерек беттеріндегі мәліметтерден ара зікірдің алқа қотан отырып, жеке де, жамағатпен де зарба ұрып, белгілі бір ишарамен жасалатыны байқалады. Бұл зікірдің ерекшелігі ағаш кескен араның дауысы сияқты тамақтан шыққан «Һу» сөзімен жасалған және әр зарбада «һу» сөзінің жүрекке ұрылуына үлкен мән берілген.

Жоғарыда келтірген және басқа да деректерде Зәкәрия, Ибраһим, Мұхаммед пайғамбардан қалған бұл зікірді Қожа Ахмет Иасауиге Қызыр ата мен Илияс пайғамбар үлгісін көрсеткен, Арслан баб үйреткен [238, б.15]. Дерек мәліметтерінде сонау Зәкәрия пайғамбар заманынан бастау алатын ара зікірдің шарапатымен Қ.А. Иасауиге дейінгі де және кейінгі де әулиелер мақам тауып, дәрежеге жеткен.

Жалпы, иасауи сопыларының шығармаларында «жария» мен «ара» зікірінің мәтінінен үзінділер ғана кездеседі, толық мәтін берілмейді. Ара зікірінің мәтіні, салу жолы көбіне қадари, нақшбанди сопылық мектеп өкілдерінің шығармаларында кездеседі және онда түркі шайхтарының құлшылығы, иасауилік мектепке тән практика ретінде баяндалады. Соның бір мысалы, белгілі сопы теоретигі Имам әл-Ғазалидің (1058–1111) «Ихйя’ ‘улум ад-дин» атты көлемді шығармасына «Итхаф ас-сада әл-муттакин би-шарх Ихйя’ ‘улум ад-дин» атты түсіндірме еңбек жазған Сайид Муртаза Зубайди (1205 ж.қ.б.): «Зәкәрия пайғамбарды арамен екіге бөліп аралағанда, ол тамағымен зікір айтуын тоқтатпады деген сөз бар. Бұл зікірді «Ара» (*миншар*) зікірі деп атады және бұл Құтұб Баба Ахмад әл-Иасауи (жатқан жері жайлы болсын!) ізбасарларының зікірі» деп көрсетеді [239, б.288].

Жария зікірге айтылған сындар. Сопылық практикалар, тіпті кейбір сопылық мектептің өзі Ибн әл-Джаузи (597/1200 ж.қ.б.), Ибн Таймийя (728/1328 ж.қ.б.) сияқты белгілі пуристік факиһ-ғалымдардың сынына жиі ұшырап отырғаны белгілі [240, б.178]. Факиһ-ғұламалардың шығарған фатуалары, ғылыми дискуссиялары, шығармалары өңірде қалыптасқан шарифат тенденцияларына, доктриналарына, қоғамдық даму реалдарына лайықталғандықтан, халықтың сұранысы мен мүдделерін қанағаттандырғандықтан құқықтық күшке ие болған. Олардың сопылыққа қатысты айтқан әрбір сыны қоғамға, белгілі бір ортаға айтарлықтай әсерлі болса керек, Иасауи мектебінің ірі өкілдері XIV ғ. басынан бастап өз ілімдерін шарифат негізінде ашықтайтын теоретикалық шығармалар жаза бастайды. Ертеректе жазылған иасауилік этикалық-моральдық шығармаларда «*Һәр ким қилса тариқатниң дағуаси, ул бири шарифатни билмак кирак, шарифатниң ишларни*

ада қилиб, андан суңра бу дағуани қилмақ кирак» [129, б.7] деп шарифат үкімдерін қатаң сақтау дәріптеледі.

Жоғарыда аталған зерттеушілер дерек беттерінен Орталық Азиядағы белсенді мистикалық мектептер арасында XIV ғ. басынан бастап практикаларын, доктриналарын, әдептерін өзара сынау, салыстыру, шарифат постулаттары негізінде талқылау үрдісі кең етек ала бастағанын байқайды. Бұл үрдіс Кулал ата мен Баха' ад-дин Нақшбанд арасындағы қатынастың суығанынан бастау алғандай көрінеді [151, б.202-206; 241, б. 75-76]. Кезінде Мауереннахрда 1341–1344 жж. билік құрған иасауилік шайх, чингизид Халил Ата (шамамен 748/1347 ж.к.б.) мен Кулал атаның (772/1370 ж.к.б.) ұзақ жыл қызметінде болған сопы Баха' ад-Дин Нақшбандты (718–791/1318–1389) Герат билеушісі – Малик Хусайн (XIV ғ.) аудиенциясында қабылдағанда одан дәруіштік мектебі, жария зікірге деген көзқарасын сұрауы [242, б.120], сол кезеңдегі қызу талқыға түскен мәселе болғаны аңғарылады.

Орталық Азияда XVI ғ. жазылған әдебиеттерде иасауийа, кубрауийа, нақшбандийа сопылық мектептердің шарифат тұрғысынан бір-бірінің ілімін терістеу, практикасын мансұқтау, ақыры, оппозициялық жағдайға апарғанын баяндайтын сюжеттер мол. Соның бір көрінісі Ферғана, Самарқанд өңірінде белсенді болған нақшбандилік шайх, Қожа Убайдаллах Ахрардың (1404–1490) беделді ізбасары – Лутфуллах Чустидің (979/1571-72 жж.к.б.) кубрауилік, иасауилік мектепке байланысты антагонизмі. «Манәқиб-и маулана Лутфуллах» атты агиографияда мынадай бір көріністе иасауи шайхы Исмағил атаның ұрпағы, артына дүйім мүрит ерткен 'Абд әл-Қадир Турбати атты шайх «Мауланамызға» (Лутфуллаға) үстемдігін жасауға келеді, бірақ жеңіліп, артынша оба ауруына ұшырап, аталарының қасына жерленеді. Енді бір «Сирәдж ас-сәликйн» атты шығармада Лутфулланың әкесі маулана Фатхалла түркі шайхы Иасауи жолында тәрбие алса да, ол жолдың кемелдігіне шәк келтірген Лутфулла ұлдарын, шәкірттерін нақшбанди жолына алып кетеді [151, б. 199-200]. Бұндай мәліметтер сопылық мектептер арасындағы полемика «Манәқиб-и мауланә Лутфуллах», «Сирәдж ас-сәликйн» сияқты нақшбандилік шығармалардағы мәліметтерден J. Paul (Paul, 1998), D.DeWeese (DeWeese, 1996), A. von Kügelgen (Kügelgen, 1998), B.Babazhanov (Babazhanov, 2009), A. Муминов (Муминов, 2013) т.б. зерттеушілер сопылық мектептер арасындағы полемика кей уақыттарда теологиялық ауқымнан тыс, саяси мүддеде жүргенін анықтайды.

Иасауилік әдебиеттердегі жария зікірінің легитимделуі бойынша жария зікір төңірегіндегі жоғарыда айтқан сындарға қарсы иасауилік апологетиктердің ұстанымы, уәждері, легитимдеу методы қандай болды деген сұраққа бірден тоқталсақ.

1) Бірінші айтылған сын бойынша, иасауи шайхтары бірнеше Құран аяттарына сүйеніп еркек пен әйел жасаған құлшылық сауабы бірдей, екеуінің де Алла алдындағы деңгейі тең деп білген. Бұл тақырыпта Исмағил Ата әл-Қазығурти Құранның «Ахзаб» сүресінің 35 аятына зер салады. Ол аятта еркек пен әйелді ажыратып көрсетуінде нақтылау, жіктеу, дәл ұғым беру жатыр. Әйелдердің зікір салуына тіке айтылған тыйым жоқ, олардың зікір құлшылығындағы құқығы еркектермен бірдей деп түсіндірген (№2851, б.91а).

Демек, иасауи шайхтары еркек пен әйелдің бір жерде бірге зікір салуы шарифатқа қайшы емес деп білген. Осындай таныммен Орталық Азияда әйелдерге зікір құлшылығына қатысуға рұқсат еткен жалғыз сопылық мектеп Иасауи болған [241, б.76].

2) Екінші «Һу» теониміне қатысты «Хадйқат әл-‘арифйнде» мынадай талдау бар: «Алла» (الله) «исми зат» турур, тасниа уа джамғ имас. Андағ ким Маула аzza уа джалла иарлиқар «Аллаһу нур әс-самауати уәл-арди» (الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) акар аууал «алиф» сақит булса, Лиллаһ булур, «Лиллаһи ма фис-самауат уа ма фил-ард» (الله مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). Акар аууалғи «ләм» тақи сақит булса, «Ләһу» қалур, «Ләһу ма фи-с-самауат уа ми фил-арди» (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ), акар ул «ләм» сақит қилса, «Хуа» қалур, «Хуа әл-аууалу уа әл-аахиру уа әз-захиру уа әл-батину» (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ)²³ бәс. Әй дәруиши мағлум булди ким, «Һуа» ати хас ати турур. Бу мағнадин Машайх Атам Исмағил Ата, рахматуллахи алайһи, «Һуа» зикирни ихтиар қилдилар» (№2851, б.93а).

Бұдан «Һуа» (هو) – 3-жақтағы сілтеу есімдігін (дамир) белгілі бір сөзді әр ғылымда өз мағынасына қарай термин ретінде қолданылатыны сияқты, иасауи шайхтары «Һуды» «әзелден бар Алла» мағынасында Алланың барлық зәти, субути, фиғли сипаттарын қамтыған нақты есім (хас ат) ретінде алған. Автор «Һуа Аллаһу – Ол Алла» немесе «Аллаһу Һуа» – Алла – ол» деп келетін Құран аяттарын өздерінің ішкі түйсіктерімен «Һуадан» Алланың өзін ғана ұғынып, сол есімімен зікір салуды шарифат жөнімен дұрыс көрген. Бұндай ұстаным өзге де «джахрийа» мектептерінде байқалады. «Танбйх ман иалху ала сиххати аз-зикри би-исми Һу» авторы Шайх ‘Абд әл-Ғанй ан-Наблусй белгілі грамматик-ғалымы Абу Хаян әл-Ғарнатидің (1256–1344) «ат-Ташйил ли-‘улұм ат-танзйил» атты еңбегіне сілтеме жасай отырып, есім сөз тура және жанама мағынасында болады, «Һу» есімі тәпсір, мантиқ, грамматика ғылымында жанама мағынасында қолданылса, сопыларда тура мағынасында қолданылғанын жазады. Автор Мухаммад Ғазалидің (1144 ж.к.б.) «әл-Мақсад әл-аднә фй шарх асмә’ Аллаһи әл-хусна» атты кітабына сілтеме жасап, «Һу» Алланың бірлігін толық мағынасында беретін есім және Құранда «Қул һуа Аллаһу ахад» деп Алланың «Һу» есімін көрсеткен деп түйіндейді [2436, б.132а-140б].

Аталмыш шығармада «Һу» есімін таңдауда сопылар мынадай жәйттерді ескерген деп көрсетеді:

а) «Һа’» әрпі Алла тағала рухты Адамға үрлегенде шығарған әріп;

ә) «Һа’» ерін, тістің қатысуынсыз іштен, көкіректен кедергісіз шығатын әріп.

б) «Һуа» «Алла» деген ұғымда жұмсалса, жалғыз тұрса да баяндауышсыз таухид мағынасын толық бере алатын сөз [243, б.130б-142а].

Дәл осындай танымда «Бустән әл-мухйббйн» авторы Шайх-Худайдад «Һуа» (هو) жазылуынан философиялық ой өрбітеді. «Құранда Алланың сөзі бар: «Аспан мен жердегінің бәрі Алланы пәктейді» (يَسْبُخُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)²⁴ деген. Ол дөңгеленіп жазылатын «Һа’» (ه) мен «уау» (و) әрпімен таңбаланады. Дөңгеленіп жазылатын нәрсенің басы мен аяғы болмайды, Алланың болмысын басы-аяғы жоқ домалақ пішінде жазылатын «Һа’дан» (ه) басқа әріппен беру мүмкін емес. Бұл домалақ әріптің ортасы қалай бос болса, ‘арифтің де жүрегі

сондай дүниеден бос болу керектігінің ишараты. «ha'» (ه) қарпінің домалақ пішіні берік қамал, түрмеге ұқсайды, ол шеңберге кірген адам екі дүниенің бақытын табады, тыныштық пен тағатқа ие болады» [229, б.167b-168a].

3) Үшінші зікірдің жария салынуына қатысты уәждерді иасауилік шайхтардың түрлі жанрдағы шығармаларында кездестіруге болады. Ондағы уәждер негізінен екі бағытта жүргізілгенін аңғарамыз; бірі жарияның құпиядан абзалдығы, екіншісі зікірдің шарифатқа лайықтығы.

«Хадикат» авторы зікірдің жария салынатынын Құранның Азхаб сүресі 41-аятына «уазкуру Аллаһа зикран касиран» (اذكروا لله ذكراً كثيراً) талдау жасап ашықтайды. Бұл жерде аяттағы «уазкуру» (اذكروا – зікір етіңдер) деген етістіктің жіктелуі мен «зикран касиран» (ذكر كثيراً) сөзінің мағынасына үңіледі. Автор «касиранның» жанама мағынасынан жарияны ұғынады, сондықтан «уазкуру» етістігі көпше түрде айтылып, кесімді бұйрық (*амр мутлақ*) болып тұр және «уазкуру Аллаһа зикран касиран» деп толық мағынасында (көпше түрімен, маздарымен, халімен) жұмсалып тұр, «бу магнадин ма'мур турурбиз джахр бирла уа баланд айтмаққа, уа охасте айтмақ ақалл турур» деп түсіндіреді (№2851, б.93b). Бұл жерде автор енді ішкі түйсігіне ғана емес, араб тілінің грамматикасы – *ан-наху* ғылымының тәсілдеріне арқа сүйеп ашықтайды және зікірді жария салу *уәжіп* амал деп біледі.

Құпия зікірді жақтаушылардың негізгі дәлелі «Алланы жария сөйлемей *иштей қорыққан күйде құпия есіңе ал*» (واذکر ربك في نفسك تضرعاً وخيفةً ودون الجهر من) (القول) деген Құранның «Ағраф» сүресінің 205-аятына қарсы «бұл намаз парыз болғанға дейін Меккеде түскен меккелік аят», сондықтан ондағы бұйрық райлар кесімді әмір емес, сондықтан бұл аятпен қандай да үкім жасау бекер деген уәж фатуалар жинағынан көрінеді [166, б.134-135]. Аяттағы «тадаруған» (تضرعاً) сөзінің жалбарынудан басқа жария, әшкере деген бірнеше мағынасы барын алға тарта отырып, «Алланың үйінде Алла есімі жоғары болуына және ертелі кеш Оны пәктеп, еске алынуына рұқсат етті» (في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يستج له) «ан-Нур» сүресінің 36-аятымен аналогия (*u'tибар*) тәсілімен зікірдің жария салынғанын абзал көреді (№2851, б.94b-95a).

«Зікірдің жария салынуынан мақсат – мадақ айту, ал Аллаға мадақты дауыстап айту *бидға* емес» – деп Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата сол кезеңдегі екі полемикалық мәселеленің бетін ашуға тырысады. Ол шарифаттағы *бидға* мәселесін талқылап, ол бойынша өз танымын былай ұсынады: «Мағлум болди ким, зикр баланд айтмақ уа такбир баланд бидғат ирмас, аниң учун ким, жандин далил бар. Қуран ичида зикр баланд, такбир баланд риуалиги бағзи аууал далилларидин зикр баландниң уаджиблиги учун далалт қилур, бағзиси таруалиққа даллат қилур бас. Зикр баланд айтмақни мунча далил бар иркан бидғат тимак айн ахмақлигидан турур» (№2851, б.91b). Осылайша, «Хадикат» авторы зікірдің жария айтылуына берілген *бидға* үкімі жамағаттың емес, жеке адамның пікірі және жеке адамның қателігінен шыққан көзқарас деп түсіндіреді. Одан әрі «Муғриб», «Мабсут», «ан-Нихая», «Шарх әл-Хидая», «Мухит» секілді ханафи фикх мектебі ғұламалырының іргелі еңбектеріне сілтеме жасап, зікірді *калима-и шахадат*, *такбир*, *талбия*, т.б. жария жасалатын құлшылықтарға берілген *уаджиб*, *мустахаб* секілді үкімдермен салыстырып өз ойын қуаттай

түседі. Ал, Шайх Худайдад жария түрде зарбамен, әдемі, қатты дауыспен зікір салу зікіршінің ішкі жанын нұрландырудың, жүрегін тірілтудің негізгі шарты деп біледі [229, б.153a]. Султан Ахмед Хазини «Джауаһир әл-абрар мин амуадж әл-бихар» шығармасында Құранның «Мені еске алыңдар, мен де сендерді еске аламын» (فَادْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ) деген аяттың мағынасына кең тоқталып, бұл аят үддесінде Алланың зікірі – мұсылмандарға нәсіп болған Жаратушының үлкен сыйы деген ойды насихатайды [244, б.12b].

Фатуалар жинағындағы мәліметтерде «алдыңғы қауым – пайғамбардың сүннеті, сахабалардың ісі, табиғиндер мен олардан кейінгі лектегі факиһтардың *иджмагымен* бекітілген үкім, жеке адамның пікірімен бұзылмайды. Оның үстіне, михрабта азаннан кейін *иқама* түсіру, хадистердің жинақталуы, Құран аяттарына харақаттардың қойылуы, тафсир кітаптарының жазылуы, т.с.с. ислам шарифатын жетілдірген, «момындар үшін қайырлы, Алла үшін де қайырлы болған» бидғат хасаналарды терістеу қаншалықты кереғар болса, момынның иманына қуат беретін, ішкі сарайын ашатын зікірдің жария айтылуын бидғат көру де соншалықты кереғар деп түйген. Исламда Құран Пайғамбарға жария түскен, азан жария шақырылады, уағыз жария айтылады, Құран әдемі мақаммен дауыстап оқылады, «жария исламның қуаты» деп ашықтайды [166, б.135-137].

4) *Сама'ға* байланысты сындарға османдық дін ғалымы, 30 жуық діни еңбек жазған Сажакли-заде Мухаммад бин Абу Бақр әл-Мар'аши (Saçaklı-zade Muhammed el-Mar'aşî, (1145/1732 ж.қ.б.) «Рисәла фйар-рақси уа әз-зикр» атты трактатында зікір кезіндегі дене қимылы, *сама'*, айналу, би (*рақс*) харамға жатпайды деп жауап береді. Ол зікірсіз, мақсатсыз, еш пайдасыз жасалған зиянды би, ойын, басқа да қимылдар белгілі бір жайғдайда, себеппен, шартпен *харам ли-'айниһи* болуы мүмкін, бірақ, сыншылар айтқандай, барлық би, ойын атаулы *харам* деген тұрақты бекітілген үкім жоқ. Зікірдегі айналу, би, дене қимылдары намаз кезіндегі отыру, тұру, еңкею сияқты рұқсат етілген дене қозғалысы деп біледі [245, б.44b-45a]. Зікір кезіндегі *сама'ны* қорғауға тырысқан иасауи апологетиктердің де дәл осындай танымда болғаны байқалады. *Сама'* бойынша берілген фатуалар мен үкімдерге иасауилік шайхтардың мынадай жауабы бар: Шайх Худайдаттың жазуынша, зікір жарияда дене қимылы ләзім, құпия зікірде бидғат [166, б.177a]. Ал, Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата шығармасында *сама'* парыз – ғашықтар үшін, сүннет – сүйіктілер (*мухиббин*) үшін және бидғат, макрух – мунафиқтар үшін (№3853, б.41a-b). Яғни *сама'ға* қатысты үкімдер иасауи шайхтары танымында, жеке адамның көзқарасына, позициясына, діни ұстанымына байланысты болады. Иасауилік әдебиеттерде зікір кезіндегі *сама'* – ғашықтықтан, адамның ішкі халінен туатын қимыл. Зікірдегі дене қимылы – мақсатты ишара және ішкі сезімді шығарудың, сол сезімді нақты бір әрекетпен игерудің, белгілі бір тәртіпке бағындырудың жолы деп түсіндіреді. Оның шарифатқа қайшылығы жоғын «Раббысынан қорқатындардың, Алланың зікірінен терілері тітіркеніп, денелері мен жүректері елжіреп тұрады» деген «Зумар» сүресінің 23-аяты мен пайғамбар хадистерімен дәлелдейді (166, б.100, 119).

Біз қарастырған жазба деректер мәліметі бойынша бойынша мындай қорытындыға тоқтадық:

а) XII–XIII ғғ. жазылған моральдық-этикалық шығармаларда зікір шарифат тұрғысынан емес, рухани ілім тұрғысынан ашықталады. Зікірдің рухани әлемдегі қадірі баса көрсетіліп, диалектикалық тәсілмен зікірдің ислам іліміндегі орны анықталады. Иасауи ілімі бойынша дәруіштің 40 сатысы бар, оның он сатысы шарифатқа тиесілі, оны тариқатқа тиесілі, оны мағрифатқа, қалған оны хақиқатқа тиесілі. Ондағы мәліметте зікір – тариқат қадамындағы құлшылық және оның шарғи үкімі адамның рухани халімен, ішкі ниеті, ықыласымен белгіленді. «Диуан-и химеттегі» «Тариқатқа шарифатсыз кіргендерді шайтан келіп иманын алады-мыс» деген ұстаным концептуалдық таным «Бақирған кітабында», «Мир’ат әл-кулубта», т.б. моральдық-этикалық шығармаларда да көрінеді.

ә) Иасауи шайхтары теоретикалық шығармаларын көп жағдайда өз доктриналарын қорғауға және ақтауға негіздеп отырған. Бұл құбылыс XIV–XVII ғғ. жазылған иасауилік шығармалардан анық байқалады. Оларда өздеріне қарсы оппозициялық топтарға, сопылық мектептерге сын айту, ілімдері мен құлшылықтарын шарифатқа қайшы көру өте сирек. Өзге мектептердің практикасы бойынша полемика, дикуссия қозғау иасауилік шығармаларда жоқтың қасы. Жоғарыда көрсеткендей, нақшбандий, джуйбари, муджаддидий сопы шайхтарының саяси өмірдегі белсенділігі және билеуші топтардың хан, әмір, сұлтандардың сопылық мектептермен тығыз байланыста болуы, кей тұста сопы шайхтарының ықпалына түсуі, діни институттардың мемлекеттік жүйеде орнығуы, т.с.с. үрдістер мектептер арасындағы полемикалық мәселелерді шиеленістіре түскен. Сондай, мемлекеттік басқарудың заңдық, қазилік тетіктерін ұстаған, саяси-қоғамдық өмірде беделі жоғары болған факих ғалымдардың сыны сопы шайхтарын апологетикалық еңбектер жазуға, практикаларын шарифат тұрғысынан қорғауға, ислам догмалары мен ғылымдарына лайықтап түсіндіруге итермелеген.

б) Кейінгі XVIII–XIX ғғ. діни-құқықтық, шежірелік шығармаларда зікірдің риторикалық аспекті алдыңғы лек шайхтардың формулировкасымен, шешімдерімен, фатуаларымен легитимдеу қадамы көрінеді. Иасауилік практикаларға айтылған сындар диссертацияда көрсетілген фатуалар жинағында агиографиялық, дидактикалық шығармаларға қарағанда, бірқатар жүйеленіп, бірқатар контурларымен анығырақ ашықталады. Мысалы, «Джамй’ әл-ма’лүмәт» атты Ибадаллах ибн Қожа Ариф әл-Бухаридің фатуалары жинағындағы «Китәб әл-карахийа» бөлімінде әлеуметтік маңызы бар мәселелер көтеріледі. Кубравилік сопылық мектепті ұстанған автор сопылық ритуалдар төңірегіндегі мәселелерді, «әсіресе жария зікірге қатысты фатуалар мен сұрақтарды осы бөлімге кіргізеді. Онда жария зікірге қатысты арнайы «Дар байан истихбаб-и зикр әл-джахр» деген 11 беттік (vr. 383a-394b) тарау арнайды. Ондағы айтылған сындар мен айыптар *джахрийа* мектебі иасауийа тариқатына да қатысты болды. Аталған «Джамй’ әл-ма’лүмәт» фатуаларындағы сұрақ-жауап түрі мынадай. Сұрақ: «Бес уақыт намаздан соң жария зікір салу тыйым салынған бидғат саналмай ма? Жауап: Имам Мухаммад әл-мискин әл-Бухари (яғни, Мухаммад Парса – түсін. Тұяқбаев) бұл сұраққа «жоқ» деп жауап берген. Егер имамдар бұндай сұраққа «жоқ» деп жауап берсе, зікір салушыны кереғар бидғатшы деп айыптауға болады ма екен, ондай адам өзі күнәһар боламайды ма?»

Жауап: «Болады» (одан әрі Мухаммад әл-Харауи, Ахмад ибн ‘Алим әл-Бухари, ‘Али ибн Ахмад ан-Насафиге сілтеме жасайды). Сұрақ: «Егер Ходжаган тайпасынан бір топ адамдар жиналып дәретпен және жақсы ниетпен *«лә илһә илла Алла»* деп және басқа да *уирдтармен* дауыстап зікір салса, ол амалды (зікірді) *мухтасиб* тоқтата ала ма? Жауап: «Жоқ, тоқтата алмайды» [232, б.390b-391a]. Байқағанымыздай, сұрақтар жалпы жария зікір төңірегінде өрбиді және жауаптары сын айтушыларға қарата айтылады.

Айта кету керек, иасауилік шығармаларда полемикалық мәселелердің бәрі шарифат танымында шешіліп жатпаған, Хусам ад-дин Сығнақи шығармасындағы хикаяда баяндалғандай, рухани әлемде, тылсым күшпен шешілген жағдайлар да бар. «Насаб-нәменің» бір нұсқасында мынадай сюжет бар: Иасы (Түркістанның көне атауы) елінен төрт ғылым іздеген (*талиб-е гилм*) жолаушы Үргеніш уәлаятына барады. Онда фатуаларға жауап беретін 2000 муфти бар еді. Үлкені Имам Марғузи еді. Олар ғылым іздеген төрт жолаушыдан «Қай елден келдіңдер?» деп сұрады. Олар: «Иасы елінен келдік» десті. Имам Марғузи: «Иасы елінде Қожа Ахмет Иасауи атты шайх бар ма? Ол шарифатқа қайшы не айтады?» – деп сұрады. Жолаушылар: «Біз оны білмедік, бірақ оның 12 мың мүриті бар» – деді. Бұл сөзді естіген Имам Иасыға өзім барып көрейін деп шешеді. Қасына қырық муфти алып, сұрақтарын дайындап жолға шығады. Қожа Ахмет Иасауи шәкірттеріне: «Үргеніштен 3000 сұрақ дайындап 40 муфти келе жатыр, Сүлеймен, мың сұрақты сен ал» деді. Сүлеймен Қожа батин әлемінде мың сұрақты алды. Имам Марғузи айтты: – Менен мың сұрақ ғайып болды. Қожа Ахмет Суфи Данишмандқа: «Сен мың сұрақты алғын!» – деді. Данишманд мың сұрақты алып еді, Имам Марғузидің батин әлемінен тағы мың сұрақ жоқ болды. Қожа Ахмет Баба Мачинға мың сұрақты алуды тапсырды. Ол батин әлемде мың сұрақты алып еді, Имам Марғузи: – Менде қалған мың сұрақ тағы ғайып болды, – деді. Осылайша, 3000 мәселе дау-дамайға салынбай, батин әлемінде Қожа Ахмет Иасауи шәкірттерінің кереметімен ғайып болып, қисса соңында Имам Марғузи хазреті Иасауиге шәкірт болады [79, б.126-127].

Осыған ұқсас оқиға Хадиқатта да кездеседі. Нишапурдан аты алысқа жайылған Исмағил Атаны сынамақ болып, жергілікті мұсылмандар арасында қалыптасқан діни түсінік жайында бірнеше сұрақ қойып, қанықты жауап алуға келген бірнеше ғалым Нишапурдан арнайы келеді, шарифат, тариқат жайында қоған сұрақтарына қанағаттанып, Исмағил Атаға қол беріп, шәкірттікке қабылданады, Исмағил Ата жарандарының қатарына қосылады [№252, б.72а.].

Сібір хандығында дін жайған Даулатшах бин Шах ‘Абд әл-Уаххаб әл-Хусайни әл-Испиджабидің «Бурхән аз-зәкірйн» және «Рашахат ‘айн әл-хайат» шығармасында белгілі діндар ғалым, калам ғылымының соңғы өкілдерінің бірі – Сейид Шариф Джурджани (1339–1413) Қожа Ахрарға (1404–1490) «Исмағил Ата мүридтерінің сөйлеген сөздерінен ерекше бір иіс аңқиды» деп мадақтағынын келтіреді [12, б.29; 70, б.106]. Бұл мағлұматтар, жоғарыда аты аталған мулла Ахмад әл-Худжандидің Исмағил Атаны мойындағаны жайлы сияқты басқа да мәліметтер Орталық Азияда үстем болған түркілер мәдениетінің, діни-идеологиялық бағыттарының қалыптасуына айтарлықтар рөл ойнағандарын, беделі болғандарын айғақтай түседі.

Тарау бойынша түйін

1. Ортағасырлық түркі-мұсылмандық социум деректері сан – салалы, түрлі жанрлы. Әр деректің мәліметі өз саласында маңыз беріліп қарастырылуға лайықты. «Хадйқат әл-‘әрифйін» діни тақырыпта жазылғандықтан сопылық ілімдер баяндалады, сол баяндау барысында Шағатай, Жошы Ұлысындағы діни-рухани өмірінен бірқатар құнды мәлімет береді. Ондағы мәліметтерден ұғатынымыз ортағасырлардағы діни ағымдардың өзара үйлесімдік, үндестік арасында жекелеген мәселелер бойынша қоғамдық резонанс алған полемика да, дискуссияда орын алып отырғанын, соның салдарынан діни ағымдардың ішінде интериоризация, стагнация немесе керісінше прогресс алған жағдайлары болды.

Зерттеушілерді агиографиялық шығармалардағы аңыз әңгімелер, белігілі бір дәрежеде мән беріліп баяндалған оқиғалар сол кезеңдегі нақты бір қоғамдық өмірдегі маңызды жағдайға, тарихи құбылыс желісіне қарай туындайтынын ескере келіп, сопылық әдебиеттің қай жанры болмасын тарихи құбылыстарды жаңа бір қырынан қарауға көмектеседі деп санайды. Ондағы болмашы мәлімет бізге бұрын соңды қойылмаған сұрақтар мен мәселелерді көтеруге түрткі болады және жауап іздеуге итермелейді. «Хадйқат әл-‘әрифйіндегі» автордың атасы – Ибраһим Атаның Сайрандағы шайқаста шейіт болуы, әкесі Исмағил Атаның тұтқындалуы, Самарқанд, Ходжанд қалаларында шайхтар қолынан дәріс алуы, Моғолстан ханы Жүніс ханды шәкірт етуі, Бай-Темір ұлы Мір Әлиге лайықтап шығарма мәтінінің қысқа нұсқасы құрылуы, Мандуд шайхы жарандарымен қарсыласуы сынды мәліметтері Шағатай Ұлысындағы сопы шайхтарының белсенділігі мен социум ұйыстырушы, діни-идеологиялық ілім қалыптастырушы, таратушы ретіндегі бейнелерін зерттеуге итермелейді.

Ортағасырлық жазба деректер мәліметтері Шағатай мен Жошы ұлыстарының исламдануы әр ғасырда әртүрлі сипатта болғанынан хабарлайды. Сондай-ақ, ғылыми еңбектерде де түрік-моңғол халықтары тіршілігінде дәстүрлі дінмен қатар өзге (ислам, христиандық, буддистік) діндерге де құрметпен қарағаны және ол діндерді саяси және дипломатиялық, әскери істерге тиімді пайдаланылғаны, хандар дін арқылы Шыңғыс-хан бейнесін, шыққан тегін дәріптеуге тырысқаны жайлы көп жазылады.

Шыңғысхандық билеушілердің өз араларында алауыздықтың тууына немесе одақтасуына белгілі бір дәрежеде діни фактор себеп болып отырған. Олардың дінге деген көзқарастары, ұстанымдары діни ағымдардың күшеюіне немесе әлісреуіне қатты ықпал еткен. Бұл жағдай діни топтар арасындағы үлкенді-кішілі мәселелер төңірегінде полямикалық дау-дамайларға алаң ашып беріп отырған. Әр діни топ қоғамдағы орнын белгілеу, беделін нығайту үшін күрес жүргізген, догматикасын негіздеген.

Орталық Азиядағы көп діндер арасындағы тартыс майданында түрлі тарихи себептермен жеңімпаз дін – ол Ислам болды. Оның ішінде жазба деректерден сопылық мектептердің XIII–XIV ғғ. белсенділігі ерекше болғаны, тіпті элиталық ортада ықпалы күшейгені анық. Қоғамдық резонанс алған полемика, дискуссия суниттік мектептер ханафи мен шафи‘и шарифат мазхабтары арасында орын алған. Абу Ханифаның тұлғалық, діни қайраткерлік бейнесі, ілімі ханафилер үшін өте сезімтал, нәзік тақырып болса керек, оған қатысты айтылған шафи‘итік

сындарға ханафиттердің тарапынан үнемі реакция беріліп отырған. Бұл полемикаға Иасауи сопылық мектеп өкілдері де араласып, Абу Ханифаның халық арасында жарқын бейнесін қалыптастыруда өз үлесін қосады. Бірқатар жазба дерек беттерінде Шағатай Ұлысында Ибраһим Ата мен ұлы Исмағил Атаның, Аршад ад-диннің, Маслахат ад-диннің, Жошы Ұлысында Сейіт Ата мен Баба Тукластың саяси-қоғамдық өмірде белсенді болған. Демек, иасауи мектебінің көрнекті сопылары тарихи тұрғыдан қарағанда елдің діни-рухани өмірінде, қоғамдық сана мен дүниетаным қалыптасуында айтарлықтай рөл ойнағаны көрінеді. Сондай қоғам ішіндегі идеологиялық күрестерде белсенділік танытқан дін қайраткерлерінің қызметі, жеңісі ел арасындағы тарихи-мәдени құбылыстарды жеткізудің көне үлгісі – аңыз, эпсанаға арқау болған.

2. Діни қайраткерлігі ел аузында аңыз болып айтылған сопы шайхтарының бірі шығарма авторы Исхақ Қожаның әкесі – Исмағил Ата ибн Ибраһим Ата әл-Қазығұрти әт-Түркістани (1314 – 1334 жылдары аралығында 120 жасында бұ дүниеден өткен). Шығармада кездесетін тұлғалардың тарихилығы, ортасы, қайраткерлігі, қызметі, бейнелерінің шынайылығы жазба ескерткіштің сенімділігінің басты индикаторы. Сондықтан шығарма авторы мен ондағы басты кейіпкерлерге байланысты аңыздар мен мифтердің символдық мазмұнын зерттеу маңызды.

«Хадйқат әл-‘әрифйінде» Исмағил Атаның биографиясы тұтас бір жүйелі әңгімемен емес, үзік-үзік сюжеттермен, бөлімде көтерілген тақырып шеңберінде қысқа мәліметтермен беріледі. Ортағасырлардағы орныққан әдеби канондарға, агиографиялық шығармаларға тән ортақ дәстүрлерге сай Хадйқат сюжеттерінде Исмағил Ата екі тұлғада көрінеді: әке-шешесінен ерте айырылған ерекше қасиет қонған жетім бала және әулиелік кереметі бар, шәкірт тәрбиелеген кәміл шайх.

Исмағил Атаның балалық шағында әкесі – Ибраһим Атаның қолында, кейін әкесінің тапсыруымен Сүксүк Атаның тәрбиесінде болады. Ибраһим Ата да шығарма беттерінде шәкірт тәрбиелеген, текке ұстаған, Сайрам қаласында Джубба мешітінде зікір алқасын жүргізген «са’ир әл-халқа» шайх ретінде баяндалады. Ибраһим Ата отыз жаранымен Сайрам қаласындағы шайқаста шаһид болады. Шапқыншылар Исмағил Атаны (10 жасында) тұтқындап алып кетеді. Оның тұтқында болған өмірі Хадйқатта айтылмайды, тек аңыз-эпсаналарда ғана баяндалады. Тұтқыннан (14 және 20 жасында) босағаннан кейін Исмағил Ата Самарқандта Шайх Шараф ад-дин Самарқандиден, Хорезмде Маслахат ад-дин Ходжандиден дәріс алады.

Хадйқаттағы үзік-үзік хикаяларда Исмағил Атаның мүрит ұстап пір болған шағы – 40 жас, ал аңызда – 60 жас. Ортағасырлық жазба деректер мәліметі бойынша Исмағил атаның ел жадында қалған көп шәкірттері болған, солардың ішінде Атаның шайхтық орны үлкен ұлы Исхақ Қожаға тиеді.

Исхақ Қожа – Исмағил Атаның Нұрбибі жарынан туған үлкен ұлы. Жазба деректердің ешқайсысында Исхақ Қожаның нақты қай жылы бұ дүниеге келгені, о дүниеге кеткені жайлы дерек табылмады. Тек Фахр ад-дин ‘Али Сафий ибн Камал ад-дин Уа‘из Кашифийдің «Рашахат ‘айн әл-хайат» («Өмір бұлағының тамшылары») және анонимді Сайрам қаласы туралы «Рисәлат фй мадйнат әл-Байдә’» шығармасындағы естеліктерден өмір сүрген жылдары пайымдалды.

«Рисāлат фй мадйнат әл-Байдā» трактатында Исхақ Қожа белгілі иасауилік шайх Қасим шайх Карминагимен замандас болғаны айтылады. Хафиз-и Таныш ибн Мир Мухаммад Бухаридің «Шараф намā-йи шāхй» (XVI ғ.) трактатында Қасим шайх Карминаги Иасауи тариқатының Азизийа тармағының беделді шайхы Шамс ад-Дин Узгандидің мүридi деп көрсетiледi. Қасим шайх Карминаги – «Уафат нāме-и хазрат Биби Фāтима», «Шамс-и ‘Аси» «Йатйм-нāме» атты поэмаларымен шағатай әдебиетiнде өзiндiк орын алған тұлға-тын.

Жазба деректер беттерiндегi мәлiметтер негiзiнде Исхақ Қожа 1330–1390 жж. мүрит тәрбиелеген шайх, Шаш пен Сайрам қалалары арасында өмiр сүрген беделдi тұлға деп тұжырымдаймыз. Шайхтық орны Исмағил Атадан мирасқорлық жолмен тиген. Исхақ Қожаның сiлсiласына тоқталсақ, «Хадйқат» мәтiнi бойынша Исмағил Ата әл-Қазығурти – Ибраһим Ата ат-Туркистани – Сүксүк ата – Мухаммед Данишманд – Қожа Ахмет Иасауиге жалғасады.

Рашахаттағы және Сайрам қаласы трактаттарындағы мәлiметтерден Исхақ Қожаның шайхтық орыны кейiн ұлы – ‘Абд ас-Сами’ Уали бин Исхақ Қожаға, оның орыны ұлы – Маулана Хаким Испиджабиге (XVI ғ.) тиген. Исхақ Қожа ұрпағы – Үргенiште тұрған Шарабати Шайх 980/1572 ж. Көшiм ханның (1598 ж.қ.б.) сұрауымен Сiбiрге халқына дiн насихаттау үшiн Сiбiр хандығының астанасы – Тоболға көшiп барады. Кейiн Ресей Патшалығы тұсында олар Шиховтар (шайх сөзiнен шыққан болса керек) әулетi деп танылып, Тобол округiнде саудамен қатар, әкiмшiлiк қызметтермен де айналысады.

Жазба деректерде Исмағил Ата әл-Қазығуртидiң он сегiз ұлының бiрi деп көрсетiлген Ата’и әл-Балхи де шығармашыл сопы-ақын ретiнде Балх өңiрiнде танылады. Осылайша, Исмағил Ата ұрпақтары әкесi Ибраһим Атадан (XIII ғ.) бастап мүрит ұстаған шайх болып, дiни қайраткерлiктерiмен Испиджаб (Сайрам), Сiбiр (Тобол), Балх өңiрiнде танымал болған тарихи тұлғалар тiзбегiн құрайды. Олардың бақилық жайлары – мазарлары халық тәу ететiн киелi орын саналады.

3. «Хадйқат әл-‘арифйнде» ортағасырларда түрki-мұсылмандық социум арасында қызу талқыға түскен бiрнеше теологиялық полемикалық мәселелер, дискуссиялар көтерiледi. XIV ғ. нақшбандилiк сопылық ағымның жалғыздықтағы «зухд» танымынан «дар анджуман» (қоғамда жүрiп жалғыз болу) танымына ыңғайланғаны, теккелiк өмiрден гөрi саяси-қоғамдық өмiрде белсендi болуды жөн көрген догматикасы, құндылықтары бiрқатар өзгерiстерге ұшырайды. Бұл құбылыс нақшбандилiк ортадан шыққан бiрқатар сопы өкiлдерiнiң (Ходжа ‘Али Рамитани, 1195–1321) иасауи мектебi ұстанған сопылық практикаларды жиi сынның астына алуына себеп болған. Осындай жағдайда иасауи шайхтары ұстанған жолы мен тұтынған ритуалдарын шарифат және ақида негiздерiне жүгiнiп түсiндiруге, қорғауға мәжбүр болған. Иасауилiк ортада жазылған «Хадйқат әл-‘арифйн» (XIV ғ.), «Мир’āt әл-кулүб», «Джауāһйр әл-абрār мин амуādж әл-бихār» (XVI ғ.), «Бурхāн аз-зāкирйн» (XVI ғ.), «Риāз аз-зāкирйн уа башарат әл-‘арифйн» (XVII ғ.), «Бустāн әл-мухиббйн» (XVIII ғ.), «Сабахат әл-фикр фй әл-джахр биз-зикр» (XIX ғ.), т.б. шығармаларда сопылық полемикада нендей сұрақтар актуалды болғанын көруге болады. Иасауи сопылық мектебiнiң жария зiкiр практикасына қатысты сындар жиi қозғалған.

Сопылық ортада бір ғана «ара» зікіріне «Танбїх ман иалху ала сиххати аз-зикри би-исми һу» («Һу» зікірінің дұрыстығы жайлы ескерту»), «Рисāла фй ар-ракси уа әз-зикр» («Би мен Зікір туралы трактат»), «Дар мас'ала-ий зикр-и арра» («Ара зікірі мәселелері туралы трактат»), «Дар истихсан-и зикр-и арра» («Ара зікірдің артықшылығы туралы трактат»), т.б. арнайы трактаттар жазылғаны мәлім. Бұл шығармалардан қоғамдағы қызу талқыға түскен сұрақтар сопылық шығармаларға арқау болғанын ұқтырады. Хадиқатта да осы мәселеге байланысты бірнеше бөлім (баб аз-зикр, баб ас-сама', баб тарк ма лә иуғниһи) арналған және онда жария зікірдің шарифатқа қайшы келмейтіндігі, ислам догамтикасы үшін ешқандай гетеродоксиялық негізі жоқ практика екені дәлелденеді. Автор зікір, сама' мәселелерін Құран аяты мен пайғамбар сүннетіне негіздей келіп өз заманының озық ойлы факих-ғалымы, матрудилік калам ғылымының білгірі «Наджм ад-дин» («Діннің жұлдызы») есімімен танылған Абу Му'ин ан-Насафи (1046–1115), «Шамс әл-'аимма» («Үмметтің шамшырағы») деген құрмет атымен танылған ханафит факихы Абу Бакр бин Мухаммад бин Ахмад ас-Сарахсидің (1009–1096) «әл-Мабсут» шығармасымен негіздейді. Исмағил Ата насихаттаған ілімнің мұсылмандар ортасында оң қабылданғанын Алтын Орда астанасы Сарайда белгілі факих болған Ахмад бин Мухаммад әл-Худжанди (1319–1400) бастаған Хорезмнен келген бірнеше ғалымның Исмағил Атамен дискуссия жүргізіп, жергілікті мұсылмандар арасында қалыптасқан діни түсінік жайында бірнеше сұрақ қойып, қанықты жауап алғаннан кейін олардың бірқатары шәкірттікке өткен оқиғасы (№252, б.72а), белгілі діндар ғалым, калам ғылымының соңғы өкілдерінің бірі – Сейид Шариф Джурджани (1339–1413) Қожа Ахрарға (1404–1490) «Исмағил Ата мүридтерінің сөйлеген сөздерінен ерекше бір иіс аңқиды» деп мадақтағыны сияқты сюжеттермен баяндалады.

3 ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІ-МҰСЫЛМАНДЫҚ СОЦИУМ ДАМУЫНДАҒЫ «ХАДІҚАТ ӘЛ-‘АРИФҢИНДЕГІ» ДІНИ- ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ИДЕЯЛАРДЫҢ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

3.1 «Хадіқат әл-‘арифһн» шығармасындағы адам, дүние және қоғам концепциялары

Соңғы кезде Иасауи ілімінің негізі Бағдадта (IX ғ.) қалыптасқан *карамийлік* және Хорасанда (IX ғ.) дүниеге келген *маламатийа* доктриналарында жатыр деген көзқарастар жиі айтылып жүр. Ханака, текке ішіндегі орындалатын діни практикалар мен моральдық-этикалық тәрбие, аскеттік, фақрлық өмір салтын дәріптеу, рухани кемелдену секілді сопылық мектептердің көбіне тән ілімдері өзара ұқсастықтары, жақындықтары зерттеушілер арасында түрлі пікір қалыптастырып келеді. Алғаш «*муракаба ва мухасаба*» (өзі-өзіне есеп беру) ілімін сопылық ортаға ұсынған басралық сопы Харис әл-Мухасибиді (857 ж.қ.б.) болса, *фана’ фи Аллах* (Аллаға біржола жұтылу,) ілімін ұсынған Баязид Бистами (804–874), экстатикалық күй – *хал* танымын қалыптастырған Зун-Нун әл-Мисри (859 ж.қ.б.), т.б. классик сопылардың еңбектері мен ұсынған ілімдерін кейінгі лек – ат-Тустари (896 ж.қ.б.), әл-Макки (909 ж.қ.б.), аш-Шибли (945 ж.қ.б.), әл-Джунайид (910 ж.қ.б.), Халлаж (858–922) одан әрі дамытты. Әлеуметтік тұрғыдан алғанда адамды биліктен, мансаптан, байлықтан да жоғары мақсатқа итермелейтін, қоғамдағы билеуші таптардың әділетсіздігі мен езгісі алдында бұқара халықтың мүддесін жоғары қоятын прогрессивті идея ретінде ұсынған сопылық доктриналар Иасауи мектебіне ғана емес, барлық сопылық ағымдардың диоктринасы мен практикасына негіз болғаны анық.

Классик сопылар ілімі Араб Халифаты дәуірінде (VII–IX ғғ.), яғни ислам тарихында діни ойлардың шиеленісіп, диалектикалық пікір қозғалысы басталған, қызу догматикалық талқыға түсіп, түрлі теологиялық мектептерге бағытталып жатқан кезеңде қалыптасты. Академик М.М. Хайруллаев Араб халифатындағы ортағасырлық діни ойлардың қалыптасуында үш ерекшелікті байқайды: 1) схолостикалық теология – калам, мантиқ ғылымын дамытқан ортодоксалдық ислам; 2) сопылық мектептерде ең жарқын көрініс тапқан пантеизмнің түрлі нұсқаларымен ерекшеленген неоплатондық тенденция; 3) табиғатты зерттеп, жаратылыстану ғылымын дамытуды жақтаған прогресшіл топтардың (әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, т.б.) ұмтылысын көрсететін аристотелизм [246, б.24].

Пантеизм сопылықта IX ғасырдың басында *фана’ фи Аллах* танымымен «*ана Аллах*» деген Мансұр Халлаж ілімдері мен Ибн Арабидің (1240 ж.қ.б.) тудырған «уахдат әл-уджуд» (жаратылыстың Жаратушымен бірлігі) танымымен жарқын көрініс табады. Алайда XIV ғасыр басында Орталық Азия сопысы Ас-Симнани (1261–1336) Ибн Арабидің «уахдат әл-уджуд» танымына қарсы «уахдат аш-шухуд» (жаратылыстан Жаратушы сипатын көру) танымын қалыптастырды. Бұл бір жағы болса, екінші жағында ортодоксалдық мұсылмандар тарапынан күпірлікке айыпталған Халлаждың «*ана әл-Хақ*» танымын иасауилік сопылар «Диуан-и Хикеметте» ақтауға тырысады. Бұл тұрғыдан келгенде француз

шығыстанушысы Люис Массиньонның Қожа Ахмет Иасауи ілімі – Мансур әл-Халлаж жолының жалғасы деп білуі орынды көрінеді. Ол еңбегінде Халлаж ілімінің түрік мұсылмандығындағы алатын орнына кеңінен тоқтала келіп, өмірінің көбі исламның шет аймақтарында, рибаттарда өткендіктен Халадждың ілімі түріктердің арасында кеңінен танылды деп түсіндіреді. «Ол өз ілімін Бұхара, Самарқанд, Ош, Ферғана, Қашқар, Турфан, Түркістан (әл-Балад әл-Атрак) аймақтарына жайды. Көшпелі түріктердің арасында да болды. Көшпелілер оны құрметпен Хорасанға дейін шығарып салатын. Қожа Ахмет Иасауи Мансур әл-Халлажды ислам әулиелерінің пірі (кутуб аз-заман) ретінде таниды» деп жазады [247, б.102].

Бұған қарсы пікір де жоқ емес. Түрік тарихшысы Зәки Уалиди Тоған Қожа Ахмет Иасауидің Ханафи мектебін барынша қолдап, күшейткен Қарахан әулеті алдында зор беделін мойындай отырып, оның ілімі манихеизм мен шафи‘илік негізінде қалыптасқан деген ой айтады [248, б. 256]. Ирандық зерттеуші М. Санайи Иасауи ілімі Хорасан сопылық ағымдары мен Сыр бойындағы шииттік секталары негізінде қалыптасқан деп өз дүниетанымы тұрғысынан тұжырым жасайды [249, б.174]. Түркиялық белгілі Иасауитанушы, тарихшы А.Йашар Ожак: «Иасауидің мұсылмандығы Хорасан суфизмі мен бақсылық және көшпелі және жартылай көшпелі түркі тайпаларының мистикалық дәстүрлі дүниетанымы елегінен өткен мұсылмандық болды. Осы мұсылмандық, уақыт өте келе Хорасан мен Мауараннаһрдағы *маламетийа* сопылық мектебі негізінде қалыптасты. Иасауи тариқаты дегдарлық (*зухд*), құдайлық махаббат, рухани шабыт, төзімділік пен адамға деген махаббат, ішкі пақырлық доктринасына негізделген Хорасандық *маламатийа* сопылық ағымының Түркістандағы жалғасы»,– деп білді [250, б.32, 37]. Отандық ясауитанушы, философия ғылымдарының докторы Д. Кенжетай да осы пікірге келісетін сияқты. Ол «Иасауи ілімінің теориялық негізі *маламатийа* болып табылады» деген тұжырым жасайды [54, б.102].

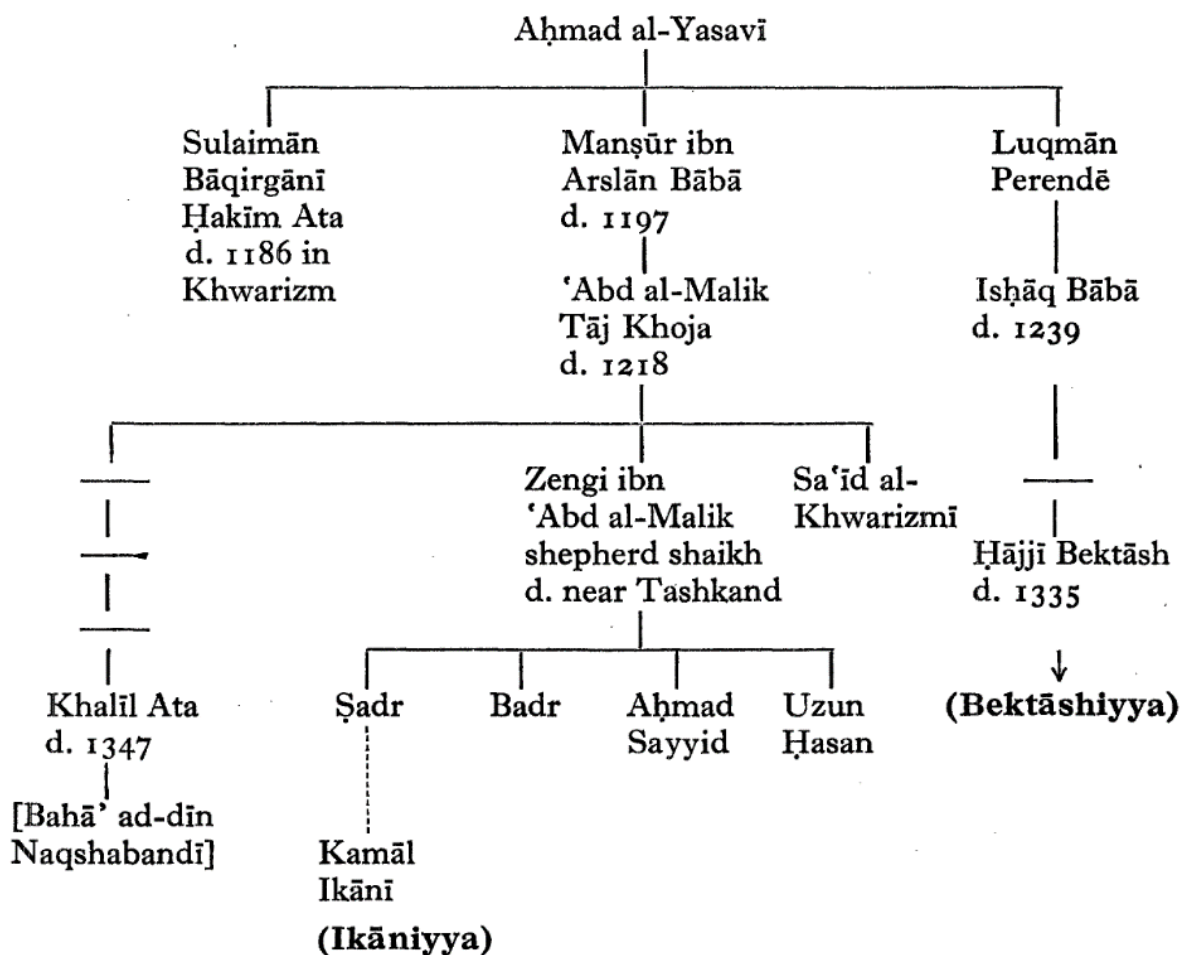
Қай сопылық мектеп болмасын доктринасының негізгі нысаны адам, жеке адамның тақуалығы, тәрбиесі. Адам Алласын таза жүрекпен, шын махаббатпен, риясыз ықыласпен таниды (*магрифатка қадам қояды*) деген доктрина кубрауийа, чиштиийа, сухрауардийа, кадарийа, иасауийа мектептерінің бәрінде бірдей көтерілді. Олардың бәрі діннің сыртқы көрінісінен көрі ішкі жан дүниені байытуға (*батинга*) мән берді. Демек, Бағдад, Хорасан классик сопыларының идеялары XI-XII ғғ. догматикалық теология қалыптасқаннан кейін ортаазиялық сопылар еңбектерінде заманына, қауымына, мүриттерінің тәрбиесі техникалары мен практикаларына (*риязат*) және кемелдік жолындағы нәпсімен күресу (*мужахада*) әдістеріне сай ыңғайлағаны, трансформациялағаны анық. Ол құбылыстың иасауи сопылығында қалай жүргенін Хадикат шығармасының мәтінмен қарастырып көруге болады.

Орталық Азиядағы сопылық мектептер қызметін зерттеген танымал ғалым Б. Бабаджанов, Д. ДеУис, Ә. Муминовтың пайымдауынша Иасауи мектебі ілімінен мол мәлімет беретін, бүгінге өзгеріссіз толық мәтінімен, нақты авторымен, басы-аяғы бүтін бірнеше қолжазба нұсқасымен аман жеткен көне дереккөз – XIV ғ. соңғы ширегінде жазылған «Хадикат әл-‘арифин» [167, б.241; 79, б.32]. Иасауи сопылық мектебінің ілімі «Диуан-и хикмет» негізінде дамып,

калыптасты десек те, оның жазылу тарихына, авторлығына қатысты зерттеушілер арасында әртүрлі тұжырымдар мен жорамалдар, жауабы шешілмеген сұрақтар көтеріліп келеді. Диуан-и Хикметтің авторлығын арнайы көтерген А.И. Пылев [213, 214], діни философиялық негізін зерттеген А.П. Абуов [215, б.7], тілдік ерекшелігін зерттеген А.Н. Самойлович [9], А.К. Боровков [217] т.б. зерттеушілер пікірінше бұл сұрақтардың бәрі көне және сенімді қолжазба нұсқалары сақталмағандықтан туындаған. Қожа Ахмед Иасауи хикметтерінің авторлық мәселесіне қатысты А.К.Боровков «ссылка на имя является в известной мере гарантией подлинности стихотворений и с этим приходится считаться» [217, б.231] деген пікір айтса, А.И. Пылев авторлығын нақтылау үшін зерттеудің төрт бағытын ұсынды: мәтіндік талдау, лингвистикалық зерттеу, поэтикалық формаларды зерттеу және хикметтердің мазмұнын талдау [214, б.22]. Отандық ғылымда сопы ақын шығармашылығы барлық қырларында зерттелді; әдеби қырлары Ә. Қоңыратбаев, Х. Сүйіншәлиев Р. Бердібаев, М. Жармұхамедов, Ә. Дербісәлиев, Т. Есембеков, А. Ахматбекова еңбектерінде қаралса, тілдік ерекшеліктері Қ. Жұбанов, Р. Сыздықова, А. Белботаев, Л.К. Кадыров, С. Дәуітұлы еңбектерінде, діни-танымдық философиясы А. Абуов, Д. Кенжетай, А. Әбдірәсілқызы еңбектерінде талданды. Отандық ғалымдардың ешқайсысы Қ.А. Иассуидің хикметтері авторлығын мәселе етіп көтеріп, күмән келтірген емес.

Зерттеушілердің хикметтердің табиғатында халықтық поэтика формасының жақсы сақталуы, араб-парсы сөздерінің салыстырмалы түрде аздығы, сопылық терминологияның жоқтығы, кейін шыққан бейнелердің кездеспеуі сынды ерекшеліктерімен көне әдебиет екенін көрсете келіп, хикметтер арасынан Қожа Ахмет Иасауидің шынайы шығармаларын кездестіруге болады деп есептейді. А.И. Пылев жоғары көркемдік шеберлікпен, дамыған бейнелі әдеби жүйемен ерекшеленетін «хикметтер» Иасауидің емес, оның шәкірттері де емес, әлдеқайда кейінірек, XV – XVI ғасырларда өмір сүрген исауилік мектеп ішінен шыққан ақын-сопылардікі болуы мүмкін. Сірә, бұл ақын шайх Камал ад-Дин Иқанидің муриді Са‘ид Ахметгікі (Ахмет Қожа) болса керек. Кейінгі көшірушілер мен Диуанның «канондық мәтінін» құрастырушылар бірқатар жағдайларда Са‘ид Ахметтің тахаллусын, есімін Қожа Ахмет Иасауи атына алмастыруы мүмкін деп жорамалдайды [213, б.26]. «Диуан-и хикметте» хикмет дәстүрімен жырлаған көптеген ақындардың шығармалары қамтылып отыруы ортағасырлық диуандардың белгілі бір жанрдағы туындылардың антологиясы ролін қоса атқаруымен тікелей байланысты болды. Яғни, «көптеген зерттеушілердің қате пайымдап келгеніндей, көшірушілердің қателігінен немесе шығарма авторын ажырата білмей, хикмет атаулыны Иасауиге телуінен емес, керісінше, диуан-жинақтың функциялық ерекшелігін дұрыс танып-түсініп, хикмет дәстүріндегі туындыларды арнайы топтастыруы нәтижесінде «Диуани хикметке» өзге де авторлар шығармалары енгізілген» деп санайды А. Әбдірәсілқызы [214]. Бұл XV – XVI ғасырларда дәстүрлі әрекет болды ма, әлде алдыңғы ғасырларда «хикметтерді» ауызша жеткізу барысында стихиялы түрде орын алған үрдіс болды ма, бұл әлі де анықтай түсетін мәселе.

Әмір Темір мемлекеті тұсында, яғни XV ғасырда Иасауи тариқатының географиялық ауқымының кеңеюіне, қолдаушылар санының артуына, бірнеше сопылық мектептермен қатар-қабат дамуына байланысты өзара тармақтала бастағаны бегілігі. Соның Ташкент өңірінде «Иқанийя» бағытын дамытқан Камал ад-дин Иқани С. Тримингэм зерттеуінде [219, б.59] Қожа Ахмет Иасауи силсиласына төмендегідей шежіремен жалғасады (Сурет 1.):



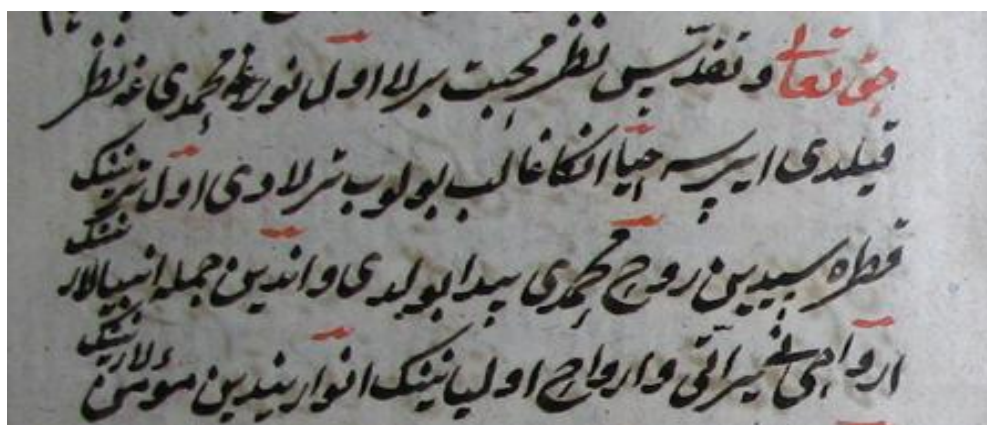
Сурет 1 – Камал ад-дин Иқанидің силсила-шежіресі

Исхақ Қожа алдында өткен шығармашыл Иасауи мектебі өкілдерінің шығармалары – Хаким Атаның «Бақырғани кітабы», Махмуд Данишмандтың «Мир'ат әл-қулұбы» – өте шектеулі қолжазбалармен жетуіне, көне нұсқаларының сақталмауына байланысты олардың авторлығына, жазылу тарихына қатысты тағы да зерттеуді, нақыталауды қажет ететін мәселелер қатары әлі көп. Ал «Хадйқат әл-‘арифйн» төңірегінде зерттеулер жүргізген ғалымдар әзірге авторлығы, мәтін сенімділігі, қолжазба нұсқаларына күдік тудыратын ешқандай мәселе көтере қойған жоқ. Шығарма иасауи мектебінің догматикасы бойынша негізгі әрі маңызды деректің бірі ретінде жоғары бағаланып келеді.

«Хадйқат әл-‘арифйндегі» дүние концептісі. Шығарманың сопылық ілімін анықтау алдымен дүниетанымдық ұғымдары мен құндылық категорияларын

анықтаудан басталады. Әр ұғым мен құндылық концептісін түсінудің маңыздылығы сол – онда сол кезеңдегі мәдени кеңістікте сақталған, қоғам мен белігілі бір социумда басты мәнге ие болған, оларды жұмылдырған немесе ыдыратқан дүниетаным іздері сақталады. Тәңірлік дүниетанымда болған моңғол-түркі халықтары XIII–XIV ғғ. исламның нендей танымымен, құндылықтармен қақтығысты және ислам діні мен жергілікті халықтардың қоғамдық, мәдени трансформациясы қалай жүрді деген сұрақтарға жауап табылады.

Шығармада дүние концептісі адамның жаратылысымен байланыстырылады. Бұл дүниенің жаратылуына «Тақи Хуәджа Исхәк айтур қаддас сирраһу: *Бу мауджудатни иаратмақдин мурәди сабаи Нұри-Мухаммади*» Мұхаммед Пайғамбардың нұры басты себеп болды деп түсіндіріледі (№2851, б. 28а; №11838, б. 6а). Құранның «Нұр» сүресі 35-аят негізінде орныққан Жаратылыс басы – Мұхаммед нұры деген таным Сахл ат-Тустари, Хаким ат-Термизи, Ибн Араби сынды классик сопылар еңбектері арқылы тарап, Исхәк Қожа ибн Исмағил Ата шығармасында орын алды. Шығарманың екі нұсқасында «*Алла Тағала махаббат назарымен «Нур-и Мухаммадиге» назар салып еді оған тіршілік бітіп, алғашқы тамшысынан Мұхаммед рухы пайда болды, одан соң барша пайғамбарлар рухын жаратты, олардың рухынан әулиелердің рухын жаратты, әулиелер рухының нұрынан мүміндердің рухын... олардың рухы нұрынан дінбұзарлар рухын жаратты. Олардың нұрынан шыққан ұшқынынан кәпірлер рухы жаратылды. Адамдар рухы нұрынан соң періштелерді жаратты, одан жындар рухын жаратты, олардың нұрынан шайтанды жаратты, оларға түскен нұрдың ұшқынынан хайуандар жанын жаратты, осылайша жәндіктер, өсімдіктер, минералдар, күрделі және қарапайым денелерден тұратын басқа да жаратылыс денелері мен бөлшектері жаратылды*» (№2851, б. 28а-б; №11838, б. 6б-7а) деп жаратылыс реті мен дәрежесі баяндалады.



Сурет 2 – ТН №2851 қолжазбасының 28b беті

Бұл рухтар әлемі Адам тәні жаратылмас бұрын, 14000 жыл бұрын жаратылған (№2851, б. 22а). Хадиқаттағы бұл мәлімет сопылар әдебиетінде Пайғамбар сахабасы Салман Фарсидің «*Алла Адамды жаратпас бұрын, 14000 жыл бұрын мен Алланы ұлықтаған нұр болып тұрдым*» деп жеткізген Пайғамбар хадисі негізінде IX ғ. бастап қалаптасқан болса керек [220, б.54].

Шығарма мәтініндегі пантеистік ойды қорытындыласақ, дүниенің жаралуына Алланың Махаббат назары түрткі болып, «Нур-и Мухаммади» себеп болған. Енді бір жерде бұл таным «Жаратылыстың басы сол үшін жаратылған, дүниені ағаш деп есептесек, Мұхаммед сол ағаштың жемісі, тұқымы-дүр» («Мубда'-м мауджұдат аниң учин иаратилмиш джумласи дарахтқа минзәрли Мухаммад салла Аллаһу 'алайһи уа саллама ул дарахтниң (tabda'-i kitābat) миуаси тухуми турур» (№2851 б. 276) деп Исмағил Ата сөзімен ашықталады.

Әуелі Мұхаммед рухы, кейін пайғамбарлар рухы жаратылды деген мағынада айтылған сенімді және сенуге дәлелі әлсіз деп бағаланған бірнеше хадистер бар. Имам Термизи, Базар жинақтарында Абу Хурайра, Табарани мен Абу На'им жинақтарында Ибн 'Аббас, Имам Бухари мен Имам Ахмад жинақтарында Майсара айтумен жеткен бір хадисте Мұхаммед Пайғамбарға: «Сізге пайғамбарлық қашан берілді?» деген сұрақ қояды (Имам Бухари жинағында Майсара қояды). Оған Пайғамбар: «Мен Адам рух пен тәннің арасында болғанда пайғамбар едім» деп жауап береді [220, б. 56]. Хадикатта осы мағынадағы бірнеше хадистер кездеседі. Солардың ішінде «Мен Алладан және момындар менің нұрымнан» (أنا من الله والمؤمنون من نوري) деген хадис мағынасына үлкен мән беріледі. Автор бұл хадистерді Құранның «Анғам» сүресіндегі «маған бірінші мұсылман болуға әмір етті деп айт!» (قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ) деген 15 аяттың мағынасын түсіну, ашықтау кезінде айтылып, кітаптарда жазылып және кейін хадис санатына қосылған болса керек деп топшылайды. Ортодоксалды мұсылмандар арасында «Нур-и Мухаммади» концептісі үлкен дау тудырса да исауи сопылық мектеп ішінде бұл таным түпкілікті орныққаны Диуан-и хикмет жолдарынан да, кейінгі қазақ жырларынан да көрінеді. «Алла нұры, Алла досы – ол Мұстафа, кімдер үшін келді Расул білдіңіз бе?» деген Хикмет жолдарындағы «Алла нұры» Жүсіпбек Шайхисламұлының (1854–1936) «Қисса-и Мансұр Халладж» жырында былай баяндалады:

Әуелі нұр жаратқан Алла өзі,
Он сегіз мың ғаламның жалғыз ізі.
«Нұр Мұхаммед» ат қойған Тәңірім оған,
Құранда мағлұм болды халыққа сөзі.

Жаратты Хабибісін Азим Рахман,
Екі ғалам үстіне сәруар қылған.
«Уа ма арсәлнака илла рахматин лилғаламин» деп,
Рахматын өзіменен бірдей қылған.

Бір жайға қойды Тәңірім о сол нұрды,
Қойды да рахмат жүзбен оны көрді.
Нұр ұлғайып, тер тамды жеті қатра,
Бойынан жаратыпты аспан-жерді.

Төрт тамған тер шаһариар жаны болды,
Дүнияға онан кейін ғылым толды.
Бесінші – жанды-жансыз, реңі-түрі,

Тағы да алтыншысы беренж болды. [221, б.244-245]

Көне түркілердің тәңірлік дүниетанымы хатталған бәдізді Орхон жазба ескерткіштерінде «Жоғарыда – Көк Тәңірі, төменде – қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған» (Öze : kök : Teñiri : asıra : yaüiz : Jer: qilintaquda : ekin ara : kisi : oülü : qilinmis) деген түсінік көрініс тапқан [222]. Орхон жазба ескерткіштерінде Көк Тәңірдің 𐰉𐰺𐰽 : 𐰽𐰺𐰽 – жаратушы 𐰽𐰽𐰽𐰽𐰽, жарылқаушы 𐰽𐰽𐰽𐰽𐰽, қолдаушы сипаттары жиі кездеседі. Тәңірінің Бумын, Күлтегін қағандарға, халыққа жарылқаушы, қолдаушы болған танымы, қағандардың ел мен жердің киесі, ұйыстырушысы болған жырдағы образы Тәңірдің жаратылысқа құт, ырыс, кие береді деген тәңіршіл түркі-моңғол тайпаларының дүниетанымымен астасып жатыр. Бұл тұрғыдан қарағанда, сопылардың дүние жаратылысындағы антропоцентристік ұғымы тәңірлік дүниетанымдағы түркілер үшін аса жат бола қоймағанға ұқсайды.

«Хадйқат әл-‘әрифйн» сопылық әдебиеті тудырған ілімде дүниенің жаратылуы және дүниенің мәні деген екі мәселе көтеріледі. Алғашқы мәселе жоғарыда талданды. Дүние «Алла Тағала махаббат назарымен «Нур-и Мухаммадиге» назар салып еді оған тіршілік бітіп, алғашқы тамшысынан Мұхаммед рухы пайда болды да» әрі қарай Алла құдіретімен барлық дүние уджудқа келді, жеті қат көк пен жеті қат жер жаралды. Ал дүниенің мәні – шығарма арқауында ол – сынақ, яғни ахиретке дайындық. Құранда «Біліңдер, дүние тіршілігі – бір ойын, ермек, сән және мәл-дүниенің, ұрпақтарының көптігімен өзара мақтанысу, оны асырам, жетілдірем деп жарысу ғана. Оның мысалы бейне бір жаңбырдан кейін егіншілерді таң қалдырып жайнап өскен егістік сияқты, артыниша сап-сары болып құрап, отынға айналып күл болғаны көресің» («Хадид» сүресі 20-аят) деп суреттелген дүние тіршілігінен әзелде алған нұрды кірлетпей, айырылып қалмай, дүние қызығына алданбай аман алып шығу. Автор баяндаған ілімде «дүние – жалған» ұғымынан, «дүние – ақыреттің сынақ алаңы» деген танымға көп мән беріледі. Бұл тақырып Хадикаттың бірінші «аруақтар» бабында талқыланады. Шығармада автор «Тин» сүресінің «адам баласын ең көркем бейнеде жараттық» деген (4-аят) мағынасын ашықтаумен бастап, «ең көркем бейне» ішкі жан дүниенің көркемдігімен болады деп ашықтайды, және жоғарыда айтқан «дүние – ақирет сынағы» деген ойды негіздейді (№2851, б. 22а-23б; №11838, б. 2б-3а).

Әлем жаратылысының өзегі, орталығы адам, яки оның рухы деген ойды жүйелі әрі Құран мен Пайғамбар хадисіне негіздеп түсіндірген Исхақ Қожа шығарманың басқа бөлімдерінде Адамның болмысын, міндеті мен мақсатын түсіндіреді.

«Хадйқат әл-‘әрифіндегі» адам концептісі. Исмағил Ата: Құранда Алланың «Адам баласын ардақтадық» деген құрметіне сай Адам баласы барлық заттардан абзал етіп жаратылған» («Ādam uḡly «ua laqad karramnā banī Ādam» karamati birla jamī ‘ashiādin fādil yaratib turur») дейді. (№252, б.28а). Адам – жаратылыстың ішіндегі ең қадірлісі деген ой шығармадағы сопылық ілімнің діни-философиялық жүйесіндегі негізгі ұстанымдардың бірі болды. Осы таным

шеңберінде автор пайғамбарлар мен әулиелердің, шайхтардың, сопылар мен дәруіштердің беделін, мәртебесін, мақамын анықтайды.

Жоғарыда айтып өткендей, шығарма таным бойынша болмыс атаулының барлығы Тәңірдің махаббат назары арқылы жаратылған. Сол махаббаттың қуатымен тіршілік біткен «нұрдан» кім қанша үлес алса, бұ дүниеде соншалықты мақамға, дәрежеге және беделге ие болады. Сол себепті адамдардың бәрі пайғамбар бола алмайды. Пайғамбарлардың кім, қашан болатыны әзелде нұрдан үлес шашылған кезінде шешілген болатын. Жалпы адам баласының кім болатыны анасының құрсағында анықталады деп есептейді автор пайғамбар хадисіне сүйеніп. Шығармада *«Қутуб әл-асфийә’ Исма’йл Ата ибн Шаһид Ибрәһім Ата рахам уа тайаба Аллаһ сираһумә андағким хазрат Мухаммад Мустафа саллаллаһу алайһи уасалламдин хабар турурким натиқ қала ән-набийу ‘алайһи әс-саләм: «әс-са’йду ман са’ада фй батни уммиһи уа аш-шақийу қад йашуққу фй батни уммиһи садақа расул Аллаһ»* (Бақытты – шешесінің жатырында бақытты, бақытсыз – шешесінің жатырында бақытсыз) деп баяндалады (№11838, б.5б). Бұл таным аясында Пайғамбардан туған ұрпақтарының бәрі бірдей пайғамбар бола алмайды, мысалы Дәуіт пайғамбардың 30 ұлы болды, біреуі пайғамбар болмады, олардың бәрі өліп, соңғы ұлы – Сүлейменге пайғамбарлық нәсіп болса, Нұх пайғамбардың ұлы кәпір болды (№1838, б. 9а). Сол сияқты әулие, шайхылардың ұлдары да әулие ия, шайхы бола алмайды, өйткені ол Алланың қалауындағы іс, оған нұрдан қанша нәсіп берсе, соған лайықты деңгейде дүниеден өтеді. Дәл осындай ханнан туған ұлдың бәрі хан болмайды, Жаратушы шешесінің жатырында хандық нәсіп етсе қана хандық дәрежеге жетеді.

Бұл таным аясында әр адамның Жаратушының *Әлмисақта* белгілеген дәрежесі, беделі шеңберінде міндеті мен мақсаты болады, ол мақсат пен міндетін орындамайынша Алла нәсіп еткен жоғары дәрежеге, мақамға, беделге жете алмайды деген ой сабақталады (№1838, б. 8а). Ойдың негізгі тұздығы ретінде бір хикая баяндалады: Бірде Таус Иамани Қағбаға барады, онда дұға жасап отырған Пайғамбардың немересі Хусайн ибн ‘Алиді көреді. Сонда Таус: *«Ия Хусайн, насаб пен тектілік сенде зой, не үшін сонша зар жылап дұға қыласың?»* – деп сұрайды. Хусайн айтты: *– Иә, Таус Имани, Құран оқып отырып: «фаизә нуфиха фй ас-сүри фалә ансәба байнаһум» – (Муминун сүресі, 101-аят) оқыдым, әлгі аяттың «Сұр үрленгенде олардың тегі, дәрежесі сұралмайды» – деген мағынасы құлағымда жаңғырып тұрды да қойды. Таң жақындағында көзім ұйқыға кетіпті, сол кезде атам мүміндер әмірі ‘Али (түсіме кіріп) айтты: «Әй, жан ұлым, біл, бұл тек пен насаб онда болмайды, патшалар бұнда тұтқында болады, қожя пенде болады, есте болсан, есте болсын, ұл тегіне, насабына (қожсалығына) иек артпасын, қияметте одан пайда болмайды»* (№3853, 7а-б). Хикая Жаратушының алдында дәреже табуыңа, ризалығына ие болуыңа дінің, қоғамдағы орның, тегің себеп бола алмайды, тек жаратушының жүктеген міндеті қаншалықты атқара алдың, мақсатыңа қаншалықты ұмтылдың сол ғана себеп болады деп тұжырымдалады.

Адамда Алланың нұры болғандықтан, оған белгілі бір дәрежеде міндеткерлік пен мақсат жүктелген. Шығарма мәтініндегі ойды қорыта айтсақ,

адамзаттың бәріне бірдей жүктелген міндет – Алланы тану, мақсат – Одан алған нұрды кірлетпей, жоғалтпай иесімен қайта қауыштыру. Осы міндет пен мақсат жолында қаншама қиындықтар, белестер, дариялар бар. Әр кім Алланың берген дәрежесі шеңберінде міндетін атқаруы керек, шайх міндеті мүритін мұратқа жеткізу болса (№3853, б. 15а; №11838, 7b), мүрит міндеті – мүриттік қызметін адал атқару, сенімді (*садиқ*) болу (№3853, б. 16а; №11838, 12b). Екеуі өз міндеттерін лайықты дәрежесінде толық атқарса қияметте Алла алдындағы дәрежесі бірдей болады, яғни адамдардың бұл дүниедегі дәрежесі Алланың берген нәсібімен әр түрлі болса да, қияметтегі дәрежесі тең. Сондықтан мүминге әулие болу, әулиеге пайғамбар болу міндет емес, әр кім өз деңгейіндегі міндетін атқарып, мақсатына ұмтылса, сол ісі мен жетістігіне сай қияметте әділ есебі мен сый-құрметін алады.

Қияметте тегі, жынысы, дәрежесіне қарамастан адамдардың дәрежесі тең болатыны бұ дүниеде белгілі деп біледі автор. Алла өзіне құлшылық қылу, ғашық болу, тақуалық жасау құқығын бәріне бірдей еткен, және одан алар сауабы да бірдей. Мұхаммед Пайғамбар оқыған Құран, дұға, мінажат, жасаған құлшылықтары басқа мұсылмандарға дәл солай парыз, уәжіб, сүннет болды және дәл солай орындауға құқығы бар, шектелген ештеңесі жоқ. Демек, одан алар сауабы да, ақиретте табар құрметі де сондай болмақ. Сондықтан Исмағил Ата: *«дәруіш құлшылығын пайғамбар, әулие дәрежесінде атқара алмадым, сауабын ала алмадым деп қам жемесін»* дейді (№11838, б.9b-10a).

Хадиқатта шайх мен мүрит міндеттері, қызметтері мен мақсаттары, шарттары мен әдептері осы танымда баяндалады. Бұл тақырыптағы мәтін өте көлемді болғандықтан, адам ұғымы бойынша негізгі ойлар көрсетіледі.

Адам болмысында – дүниедегі «қасиетті жаратылыс». Тәңірі Тағаладан ешкімге берілмеген бірнеше нығметке ие; білу, түсіну, сөйлеу, ойлау, жасау, қалжыңдасу, ғашық болу, жек көру, т.т. Жаратушының бірнеше қасиеттерін өз бойына жинақтаған адамның жүрегінің өзі бір әлем. Яғни, адам – әлемнің кіндігі, мазмұны және негізгі мақсаты. Сол үлкен әлемді Жаратушы адамның жұдырықтай жүрегіне сыйғызған. Сондықтан Хадиқатта жүрек адам болмысындағы ең қадірлі орган деп көрсетіледі. Егер ол кірден, күнәдан тазармаса *«қалб таслим булмағанша тариқатқа қадам урса булмас»* деп түйіндейді (№3853, б.16 b).

«Хадиқат әл-‘әрифіндегі» қоғам, социум концептісі. Сопылық ілімде рухани тәрбиеден өтпеген адамды қоғамдық іске жауапты ету, қызмет тапсыру аса қауіпті саналады. Бұл идея Хадиқатта оқырманына жеткізуге ұмтылған негізгі ойдың бірі болды. Автор тәрбиден де жоғары талап қояды; адамның ғапылдықтан оянбайынша, нәпсісін толық жеңбейінше, үнемі сергектік хал таппайынша қоғамдық, не мемлекеттік іске бармауы керек деп біледі. Бұл ойын оқырманға жеткізу үшін бірнеше сопы шәкірттерінің басынан өткен хикаяларды баяндайды. Сондай бір хикаяда Омар – екінші халиф – қайтыс болғаннан кейін ұлының түсіне он екі жыл кірмей қояды. Оған Шамда бір құл әйелдің сыйыры көпірдегі тесікке аяғы кіріп кетіп сынғаны себеп болған. Яғни қоғамдық жолдың қауіпсіздігіне немқұрайды қарағаны үшін халифтің ұлы айыпты болды, әкесі Омар халифтың соған өкпелі болғанын мысалы етеді. *«Шамдағы көпір үшін он*

екі жыл хисаб қылса, залымдардың хәлі нешік болғай? Залымдар қиямет күні халайықтың аяғы астында тапталады» («Shām kupruki uchun ikki yil hisāblansa, zālimlarning hali nituk bulğai, zālimlar qiāmat kuni halā'iqniñ aiaqı astida bulğai» деп, қоғамға, белгілі бір ортаға кесірі тигеннің хәлі қияметте өте ауыр болады деп ескертеді. Аят, хадис, хикаяда берген ойлардан Исхақ Қожа: «Зұлымдықтан жеккөрінішті күнә жоқ, әділдік пен шапағаттан көрікті тағат жоқ (Ma 'lūm buldi kim, hich kunāh zulmidin zashtraq yoq-tur ua tağatlarda 'adl ua shafqat dīn kurukluk tağat yoq» (№2851, б.49b-50a) – деп қорытынды жасайды.

Қоғамның дұрыс болуы үшін адам рухани тәрбиеден өтуі керек, «егер адам өмірінде мән, мағына болсын десе, хәл ілімін жетік меңгеруі тиіс» -деп білді Қожа Ахмет Иасауи. Өзінің нәпсісіне ие бола алмаған қоғамға ие бола алмайды деген танымдар қалыптастырған «Диуан-и Хикмет», «Мир'ат әл-Қулуб» және «Фақр-нама» сияқты мұралардың мазмұнында адам және оның рухани хәлдері түсіндіріледі. Хадикатта «Шайх әл-машә'их Иасауи айтур» деп Қожа Ахмет Иссауидің бірнеше идеялық нысанасы, көзқарасы, ұғым-түсініктері мен танымдары бірде авторлық, енді бірде нарраторлық түрде баяндалады.

Иасауидің философиялық ойлары мол кездесетін Хадикат трактатындағы қоғам, социум концептісі оның танымы мен ілімдерімен астасып жатады. Мысалы, Иасауидің ойынша, кемел адам болу үшін төрт шарт жүзеге асырылуы тиіс: «мекен» (кеңістік), «заман» (уақыт), «ихуан» (бауырмалдық, өзара ынтымақтастық) және «рабт-и Султан» (мемлекет басшысымен рухани байланыс) [54, б.239; 223, б.100]. Яғни бұл шарттарды шолып өтсек, алдымен шәкірттердің алаңсыз құлшылық жасауына, зікір орындауына, «чиллада» отыруына, қырық күндік рухани тәрбие алуына, т.б. сопылық жаттығулармен, практикасымен айналысуына ең алдымен, ыңғайлы мекен (қилует, текке, мешіт-медресе) керек. Екінші, мемлекетте бейбіт, тұрақты, тыныш заман орнау керек, соғыс, қанды қақтығыстар және т.б. тұрақсыздық жағдайлар сопының кемелденуіне, тұрақты құлшылық жасауына кесірін тигізеді. Үшінші, шәкірттің барлық тәрбие жолында, кемелдік асуларында танымын, дағдысы мен өмір салтын қалыптастыру, әдебін, ілімін сіңіруі үшін кемелділік жолындағы пікірлес, мүдделес, мақсаттас бауырлары, мұриттер мен ұстаздары, рухани ортасы болуы керек. Төртінші, шәкірттер шайхымен, шайхы мемлекет басшысымен үнемі рухани байланыста болуы керек. Шайхы сұлтанға әділ кеңесші, ішкі-сыртқы саясатында адал көмекші, шарапатшы бола алуы шарт. Мемлекет басшысы өз тарапынан олардың ханакасына, мешіт-медресесіне қамқоршы, уақфтық мүлкі мен құқықтарының бұзылмауына кепіл болуы керек.

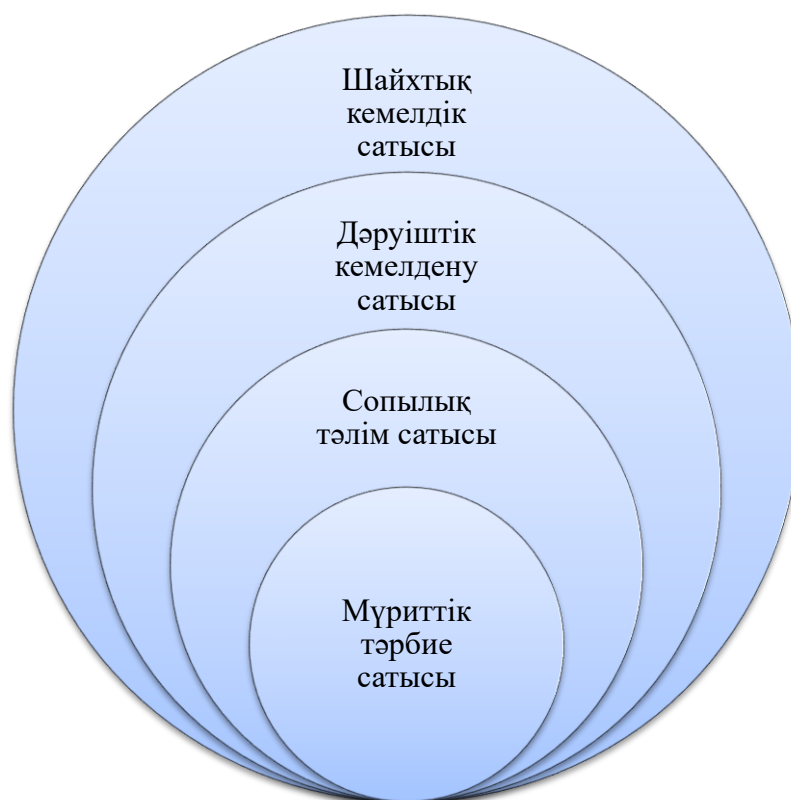
Бұл тұрғыдан келгенде, сопылық мектеп шайхтары мемлекеттің саясатына, қоғамдық өміріне белсенді араласпай тек, діни практикасымен айналысуына көп көңіл бөлді деп бір жақты қарау тарихи шындыққа аса жақындамайды. Шайх – Хадикат танымында – әр мұритіне жауапты. Мұриттің кемелденуі, мақам табуы, мақсатқа жетуі тікелей шайхы мен пірінің белсенділігіне, қайраткерлігіне және рухани деңгейіне байланысты. Шайхтарға шәкірттерінің құлшылық мекенін, ортасын, ханакасын, уақфтық жерін қорғау, құқықтарын белгілеу үшін мемлекеттің ішкі саясатына, қоғамдық өміріне араласуына, мемлекет элитасы арасында барынша ықпалды болуына, жат идеология мен діни ағымдар іліміне

қалқан болып отыруына, қажет болған жағдайда күресуіне тура келді. Сопылық шайхтардың қоғамдағы орны, рөлі – діни-ағартушылық, рухани-зияткерлік әлеует, идеологиялық, дүниетанымдық бағыт қалыптастыру қызметтерімен анықталды.

Кісілік асыл қасиеттерді бойына қалыптастыра білген жандардың қоғамға шарапатты болатыны сопылық әдебиеттерден бұрынғы Орхон ескерткіштерінде де, «Құдатқу білік» дастанында да кездеседі. «Күлтегін» дастанында елін, жерін сүю, қызмет ету адамның басты қасиеті ретінде көрінсе, қағанның жүректілігі, қайраткерлігі (alp er, begli), біліктілігі (kujug), бауырмалдығы (inili), ақылдылығы (bilge), арлылығы, абройлығы (arïy ubatï jeg) т.б. қасиеттері ел түзейтін және оған қарама-қарсы қасиеттер (erinç, yablaq, bilgesiz) ел бұзатын қасиеттер деп суреттеледі. Бектердің түз (адал) болмауынан, біліксіздігінен, кекшілдігінен, жауларының тәтті сөздеріне, сый-сыяпатына, арбауына оңай көнгендіктен, түркі халқы елдігінен айырылған еді [224, б.170]. Жүсіп Баласағұнидің «Құдатқу білігінде» де «*Жүректі ер ар-намысшыл келеді, намысты ер тек күресіп өледі*» (2291-бәйіт) немесе «*Мақтан тұтсын десең жұртым өзіңді, қылығыңды – аз, жарық ұста жүзіңді*» (4283-бәйіт) деген насихат жолдары бар [223]. Орталық Азиядағы сопылық мектеп шайхтары бұл таным мен ілімдерін шығармаларына ғана арқау еткен жоқ, практикалық тұрғыда да іс-жүзіне атқаруға тырысқаны белгілі. Ортағасырлық сопылық мектептердің бұл әрекеттері академиялық ортада түрлі аспектілермен қаралды.

Сопылық әдебиеттерде адам бойына кісілік қасиеттерді қалыптастыру үшін, қандай тәрбие қолданылған, нендей ілім үйретілгені, т.б. теориялары мен практикалары ашықталады. Хадиқаттағы танымды түйіндесек, ол қасиеттер адам бойында әзелде нұрмен берілген және болмыстағы (*маджудат*) ең қасиетті жаратылыс болуы да сондықтан. Асыл қасиеттерді адам бойынан шығару үшін адамға тәрбие мен рухани кемелденуі керек, басқа жол жоқ деп баяндалады (№3004; 252). Егер осы сатыларды Иасауи ілімі желісіндегі кезегімен қояр болсақ мынадай жүйені көруге болады: ханака – тәрбие – қоғам. Хадиқатта қоғам мен социум адамға емес, адам қоғамға әсер етеді және әр сопы қоғамға қызмет етуі үшін алдымен тәрбие алуы ләзім деген праксиологиялық таным басымдығы аңғарылады.

Хадиқаттағы Исмағил Ата өмірі мен ілімдердің баяндалу ретінен иасауилік діни-ағартушылық бағытында адам тәрбиесі мен кемелденуінің төрт сатысы бары байқалады: 1) текке, ханакаларда риязатпен әуелі теріс әдеттер мен жаман мінездерден арылудың тәрбиелік «мүриттік» сатысы; 2) құлшылық-тағатпен, шайхтың сыр сұхбатымен, қызметімен іштегі мерездерді жеңіп, рухани ілім алудың «сопылық» тәлім саты; 3) ел кезіп, қоғамның, елдің өмірімен, халықтың салт-дәстүрі, тұрмыс-тіршілігімен танысу, ғаріптік халда тәжірибе жинап, ғылым, кәсіп үйренудің «дәруіштік» дегдарлық сатысы; 4) шәкірт тәрбиелеп, шәкірттің жоғары мақсатқа, мақамға жетуіне қамқор болуы «шайхтық» кемелдік сатысы. Бұл сатыны төмендегі кестеде көрсетуге болады:



Кесте 5 – Хадиқаттағы адам кемелденуінің төрт сатысы

Хадиқатта көп сопылық мектептерге тән «тәрк ад-дунийа» дүниені тәрк ету, баз кешу, үнемі дегдарлықта өмір сүру салты насихатталмайды. Автор «Тәрк ад-дунийа» рухани кемелденуіңе кедергі боларлық немесе мақсатыңа қатысы жоқ нәрселерге бой алдырмау, көзге ілмеу (*ат-траку ма лә иу'ниһи – пайдасызды қалдыру*) деп түсіндіріледі. Шығарманың ең қысқа соңғы баптарының бірі осы мәселеге арналады.

3.2 «Хадйқат әл-‘арифйндегі» насихатталған ілімдер және олардың түркі-мұсылман халықтары дүниетанымындағы көріністері

Жоғарыда көрсетілген иасауийа сопылық мектебі ілімдері *каррамийа*, *маламатийа* ілімдерінің Түркістандағы жалғасы деген тұжырым шындыққа қаншалықты жақын екенін дөп басып айту қиын. Жалпы алғанда, *каррамийа* ілімінің тарихи жалғасы болатын *маламатийа* тақуалық пен құлшылықты Алладан басқа ешкім білмеуі керек деген ұғыммен құпия жасауға негіздеген сопылық ілім. Оның шыққан жері – уақыт пен кеңістік тұрғысынан алғанда Хорасан мен Мауараннаһр, яғни түркілердің ортасы болғанымен, құлшылықты ашық жасайтын, зікір, тасбихты жария салатын, *алания* ағымы ретінде танылған Иасауи ілімімен қайшы келетін тұстары жоқ емес. Маламатийаның ірі өкілі Абу Хафс Нишапуридiң (857 ж.қ.б.) «Сопылық тек әдептен тұрады және әдептің бәрі сопылық. Әдеп бұзылса, бәрі бұзылады» деген ойы Хадиқатта құпталып, әдеп және оны қатаң сақтау мүридтің басты міндеттерінің бірі ретінде насихатталғанына қарағанда маламатийа ілімнің ізін жоққа да шығара алмаймыз. Иасауи іліміндегі Тәңірімен қауышу, Жаратушының жамалымен жүздесу,

мейіріміне қану – «фана фи Аллах» ілімімен астасып жатқаны, Тәңірге ғашықтықты ояту, Тәңірі Тағаладан басқаны тәрк ету, нәпсіден арылу – «муджаһада» ілімімен сабақтасып жатқаны, даналыққа жету, ғашықтық табу, жүректі тазалау – «мурақабә уә мусахаба» ілімі аясында жүргізілетіні «Диуан-и Хикмет» пен «Хадикаттан» да көруге болады.

Шам, Хорасан, Түркістанда IX ғасырдан XIII ғ. Моңғол шапқыншылығына дейін басым болған сопылық ілімнің бірі – *каррамия* негізін Ибн Каррам (х.ж. 255/869 ж.қ.б.) салған болатын. Ибн Каррамның моральдық-этикалық ілімі бойынша жүректі тірілтудің бес негізгі бар: 1) нәпіл намазды көп оқу; 2) Құранды көп оқу; 3) түнді тағатпен ояу өткізу; 4) күндіз құлшылықпен айналысу; 5) салих мұсылмандар арасында көп жүру. Оның ілімі Халифаттың шығыс өңірлерінде кең жайылған, ханака, рибаттарда оқытылған. Сондай-ақ, IX ғ. Ғазнуидтер билігінен әсіресе, Махмуд Сабуктегін (998 – 1030) тарапынан қолдау табуы каррамиттер ілімінің Орта Азияда кең етек алуына жағдай жасады. Ғазнаулиер билігі әлсірегеннен кейін (1011 ж.) каррамиттердің қатаң аскеттік ілімі өңірдегі шафи'и-аш'ариттер мен ханафиттер тарапынан ғана емес, сопылар мен шииттер арасында да наразылық туғызды. Шафи'и-аш'ариттер каррамиттердің әулиелерді ерекше қасиет иесі көріп, пайғамбарлар деңгейінде жоғары орынға қоятын ақидаларын қатты сынға алды [281, б.100].

XI–XII ғғ. өңірде қарқынды түрде кең тараған тағы бір аскеттік ағым Нишапурда қалыптасқан *маламатийа* болды. Маламатийа ілімін алғаш қалыптастырған ас-Сулами (1021 ж.қ.б.) болса, оны өз алдына сопылық ағым ретінде дамытқан Хамдун әл-Қассар мен оның шәкірті Абу Хафса әл-Хаддад Нишапури (879-874 жж. арал. Қ.б.), Баязид Бистами (874 ж.қ.б.) болды. Олар Алладан алшақтатын іс – «риядан» сақтануы үшін ашық уағыз айтудан, құлшылығын, тақуалығын жұртқа көрсетуден, сопылығы жария болмауы үшін хирқа киюден бас тартады. Ішкі жан дүниені байыту үшін Аллаға деген махаббат, шауқ ояту жолына көңіл бөлді, нәпсімен (*нафс*) күресу практикаларын қалыптастырды. Олардың бұл ілімі Орталық Азияның қала халықтарында, әсіресе саудагерлер мен егіншілер, қолөнершілер арасында кең қолдау тапты. Ал зуһд пен тақуалықты жария ұстанатын кей деруиштер арасында маламатийа ілімі толық қолдау таба қоймады.

Маламатийа ілімінің Орталық Азияда таралуына үлкен ықпал еткен Джунайд әл-Бағдадидің шәкірті – Абу Бақр Уасити (932 ж.қ.б.) болды. Ол орта жасқа жақындағанда Ирактан жер ауып Мервке келеді және сол қалада дүниеден озды. Оның Мауереннахрға жер аударуынның себебін ешкім нақты дерекпен түсіндіре алмаса да Шам мен Бағдадта әл-Халладж, Баязид сияқты белгілі сопылардың ресми дін өкілдері мен билік басындағылардан қатты қуғын көруі, өлтірілуі себеп болғаны анық [247, б.48-53]. Халифат территориясында (Бағдад пен Хорасанда) қалыптасқан сопылық ілімнің шығыс жағындағы шекаралас территорияларға тарауына шынымен сопылық ілім өкілдерінің қудалануы, Орталық Азияға жаппай көшуі себеп болды.

Исламтанушылар сопылық философияның қалыптасу кезеңін Хасан әл-Басри шығармашылығымен байланыстырып қарастарады. Мұхаммед пайғамбар, Абу ад-Дарда, Абу зар әл-Ғифари, т.б. сахабалары мен Хасан әл-Басри (642-768

жж.) арасындағы кезенді «дегдарлық» (зухд) немесе «тақуалық» кезең деп атаса, Хасан әл-Басри мен белгілі философ Абу Хамид әл-Ғазали (1055-1111 жж.) өмір сүрген аралықтағы уақыт сопылық философияның дамыған екінші кезеңі деп саналды. Бұл кезеңде иманды өсіру, нәпсіні тыю, жақсы мінез-құлық қалыптастыру сияқты практикалық қолданыстағы сопылық енді теориялық-философиялық және доктриналық тұрғыда негізделіп дамиды.

Сопылық дүниетанымды қалыптастырған сопы шайхтарының барлығы бірдей артында еңбек қалдыра бермеген. Кей шайхтар шешендігімен, уағызымен танымал болды. Олардың уағыздарда айтқан сөздерін мүридтері жинақтап, кейін шайхтары туралы жазған еңбектерінде қосып отырған. Мысалы, Бағдадта Шибли, Нишапурда Абу Са‘ид Аби әл-Хайр, Абу ‘Али Даққак, Бухарада Сайф ад-Дин Бохарзи, Самарқандта Баха’ ад-дин Нақшбанди сияқты т.б. белігілі сопы-уағызшыларының сөзі мүридтері арқылы тарады, тарихта ұмтылмастай қадым кітаптарда хатталды. Танымал сопылардың сондай бір мәжіліс, не уағызда айтқан әңгімелері өз алдына бір еңбек болып қатталғандары да болды. Мысалы, Ахмад әл-Ғазалидің «Маджәлісі» («Отырыс»), Джаләл ад-Дин Румидің «Фйһи ма фйһи» («Онда болғандар») және «Маджәліс саб’а» (Жеті жиналыс), ‘Алә’ ад-Даула Симнанидің «Чиһил маджәліс» («Төрт отырыс»), Низәм ад-Дин Аулийә’нің «Уафә’ид уа әл-уафә’ид» («Пайдалының пайдасы»), ‘Убайдуллах Ахрардың «Малфузаты» («Сөздері»), т.т. Хадиқатпен шамалас уақытта жазылған «Аурәд әл-ахбәб уа фусүс әл-адәб» атты еңбекте Сайф ад-Дин Бохарзидің минбарларда айтқан уағыздары жинақталады. Сайф ад-Дин Бохарзидің айтқан сөздерін немересі Абу әл-Мафәхир Йахиә Бахрази жинақтап, атасының сөздерін, кубрауия сопылық мектебінің ұстанымын кейінгіге мұра етеді [252]. Бұл тұрғыдан келгенде, Исхақ Қожаның «Хадиқат әл-‘арифйн» еңбегі де әкесі шәкірттеріне айтқан ілімі мен пікірлес замандастарының сөздерін кейінгіге мұра ету мақсатында жазылған еңбек деп бағалауға болады.

Исхақ Қожа «Хадиқат әл-‘арифінде» әкесінің Исмағил Ата сөздері мен үйреткен ілімдерін нақты бір танымға негіздеп 15 бапта баяндайды. Шығармада жоғарыда баяндалған сопылық ілім ізі қаншалықты, түркілік таным ықпалы қандай деген сұраққа жауап іздесек. Бұл өз кезегінде Исауаи ілімінің түркілік танымдағы рөлін көрсетсе керек.

Кесте 6 – «Хадиқат әл-‘арифйн» бөлімдері (баб)

«Хадиқат» нұсқасындағы (№11838) баптар	«Рисала» нұсқасындағы (№2851) баптар
1	2
1-баб байән әл-аруах	1-баб байән аруах әл-машә’их
2-баб байән әл-а’мәл	2-баб байән әл-а’мәл уа-д-дуғә’
3-баб байән шайх	3-баб байән фи-т-тасбих
4-баб байән әл-мурид	4-баб байән адаб әл-мурид
5-баб байән аз-зикр	5-баб байән аз-зикр
6-баб байән ас-симә’	6-баб байән ас-симә’
7-баб байән әл-хизмат	7-баб байән әл-хизмат

8-баб байән әл-ирадат	8-баб байән әл-фахр
9-баб байән ат-тасаууф	9-баб байән ат-тасаууф
10-баб байән әл-ма'рифат	10-баб байән әл-махаббат
11-баб байән әл-махаббат	11-баб байән әл-ма'рифат
12-баб байән әл-'ибādāt	12-баб байән әл-'ибādāt
13-баб ат-тарк ма ла иу'ниһи	13-баб байән ат-тарк ар-раджули ма ла иу'ниһи
14-баб байән әл-мақамат	14-баб байән әл-мақамат әл-машā'йх
15-баб байән идрāk лайлат әл-'ид	15-баб байән идрāk лайлат әл-қадр

1-бабта аруақ мәселесі, яғни шайхтардың, әулиелердің рухы туралы таным баяндалады. Автор Исмағил Атаның маламатийа ілімінің ірі өкілі Абу Бакр Уаситидің (932 ж.қ.б.) әр мақамдағы аруақтар сипатын ашықтаған ойын негізге ала отырып, «адам тәніндегі рух әу баста «уаджиб әл-уджуд», яғни Жаратушыдан басқаға мұқтаж емес еді, *'арифтар* мен *'ашиқтардың* рухымен бір деңгейде еді. Сопылар Алланы тану – мағрифат жолында болса ол тіріледі, болмаса өлі хәлінде қала бермек деп түсіндіреді. Одан әрі барша пайғамбарлар, әулиелер үнемі риязатта – аскеттік ғұмыр кешті, бір күн тоқ, екі күн аш жүрді, солайша руханияттың шыңына шықты, егер әулиелер қылған істі сен де қылсаң, сол топтан боласың» деп рухты өсіру жолын баяндайды. *«Алла Тағаланың достарының рухы өлмейді, бір үйден бір үйге көшкен сияқты, бұ дүниеден о дүниеге көшеді»* деп түсіндіреді (2851, 28а-33b; 11838; б.3а–9b).

Құдайдың достары – «әулиелерді» қастерлеу – мұсылман әлемінде жиі кездесетін құбылыс. Бірқатар зерттеушілер Исламдағы бұл құбылысты мұсылмандардың әулиелер шапағатшы болатынына сенуден туындаған деп санаса [253, б.164], енді бірі халықтың көнеден келе жатқан дүниетанымының салдары деп білді [254, б.129]. Әулиені құрметтеу ғылыми еңбектерде «халықтық ислам» деп аталып жүрген жергілікті халықтың өзіне тән діни ерекшелігінің бірі саналады. Көне түркі танымында өлген ата-бабалар рухы мен тылсым күш, құдірет танымында жеткен амбивалентті аруақ ұғымы мұсылмандықпен астасып әулие ұғымына ұласты. Ислам догматикасына жат көне түркілік танымдағы аруақ ұғымы Хадиқат шығармасында кездеспейді. Онда аруақ (ар.т. жекеше түрі – рух) – адамға Алладан берілген – «аманат жан» деген таныммен таныстырылады. Құранның «Ахзаб сүресі» 72-аятында жеркөкке ұсынылған, соңында Адам білместігімен қабылдады деп баяндалған «аманат» схоластикалық теологтар тарапынан парыз, міндеткерлік, шарифат, иман сияқты бірнеше мағынада тәпсірленеді. Алайда Исмағила Ата мен Исхақ Қожа танымында ол Алланың үрлеп берген рухтың тазалығы, әу баста берілген пәк күйі деген ұғыммен тәпсірленеді. Рухты кірлетпей, тірі, пәк күйінде Тәңіріне жеткізе алғандар –әулие. Пәк күйге жеткен әулие рухына Алла күніне 360 рет қарайды. Сондықтан әулиелердің ашуынан қорқу керек деп ескертеді (№11383, б.13а-б). Осылайша адам баласын барлық жаратылыстан жоғары еткен, Жаратушының жердегі халфиасы еткен рух болды деп сакралды ұғымын үйретеді. Бұл танымдар қазақ халқының танымында орныққанын жырлардағы «Аруағы судай тасыды», «Аруағы ердің тасады», «Аруағы асты», «Аруақ қонған

ер» сияқты сөз тіркестерінде немесе «Құдай ұрған оңалар, аруақ ұрған оңалмас», «Әулие, Құдай емес, Құдайдан былай да емес», «Алла кешірет, аруақ кешірмес», «Әулие аттаған оңбас» [255, б.40, 41] деген мақалдарында көрініс табады.

Қазақ халқының түсінігінде де әулиелер «тірі» саналған. Бұл түсінікті Базар жыраудың «*Мына бір шолақ дүниеден «Әулие өлмес» дер едім*» деген өлең жолдарынан көруге болады. Қазақ ұғымындағы әулиелі аруақтар жебейді, қолдайды, демейді, тілейді, жар болады, т.с.с. сипаттары шығармадағы шарапатшы танымымен сабақтас.

Құранның «Бізден бұрын тақуалықпен өткен жандар үшін жүрегімізге дұшпандық сала көрме» (59 сүре, 10 аят) деген аят үкіміне сай көшпенділердің ата-баба аруағын сыйлау мәдениетін сопы шайхтары ислам діні ілімімен ұштастыра біледі. Исмағил Ата өз шәкірттеріне аптаның әр бейсенбісінде бақилық болған аруақтарды еске алып, Құран, дұға бағыштауды, қабірлерін зиярат етуді насихаттайды. Бұл насихатын Исмағил Ата Құран аяты мен пайғамбар сүннетіне негіздей келіп өз заманының озық ойлы факих-ғалымы, матрудилік калам ғылымының білгірі Наджм ад-Дин есімімен танылған Абу Му'ин ан-Насафидің (1046–1115) «әл-Мау'из» атты еңбегіндегі фатуаға арқа сүйейді. Наджм ад-Дин ан-Насафидің «момынға апта да бір қабір зиярат жасауы керек» деген байламын басшылыққа ала отырып, аруақ құрметтеу, аруақ жөнелту рәсіміндегі жөн-жоралғылардың, құрбандық шалу, ас беру, мадақ сөз айту, дұға бағыштаудың исламға қайшы тұсы болмайтынын жазады (№252, б.56а-б).

Аруақ төңірегінде «әл-Мисақ» («әлімсақ») танымы қазақ түсінігі сопылық таным шеңберінде қалыптасқан. Құран Кәрімнің «Ағраф» сүресі 172-аятында Алла Тағала рухтарды жаратып: – Мен сендердің Иелерің емеспін бе? – деп рухтардан сұрау тастайды. Рухтар түгел: – Иә, – деп жауап береді. Қиямет күні осы куәліктеріңнен танбайсыңдар деп куәлік алады. Бұл оқиға Хадикатта да дәстүрлі сопылық әдебиеттердегідей «әл-Мисақ» доктринасына айналады. Бұл мәселе де – сопылар мен схолосттикалық теологтар арасындағы дискуссиялық тақырып. Барлық мұсылмандар «әл-Мисақ» – Алла Тағала адам баласын топырақтан физикалық тұрғыда жаратпас бұрын, алдымен оның рухын жаратып олардың сертін алуы екенін бірауыздан мойындайды. Алайда «әл-Мисақ» келісімі қалай, қашан жасалды деген сұрақтарда түрлі көзқарас білдіреді. Куәлік алу рухтар әлемінде болды ма, әлде жерде (ананың жатырында) болды ма деген мәселеде екіге айырылады: бір топ алдыңғы вариантты айтса, енді бір топ соңғы вариантты қолдайды. Енді бір топ адам баласы шыр етіп дүние есігін ашқанда оның табиғатына Жаратушы әл-мисақты (инстинкті түрде танитын етіп) жазып қояды деп санайды. Бұл мәселе зерттеу тақырыбы болмағандықтан тек сопылық көзқарастың түркі халықтарының арасында сіңісті болғанын көрсету мақсатында көтерілді. Қазақ халқы сопылық көзқараспен «әлімсақ» келісімі рухтар әлемінде жүрді деген танымда болды.

Хадикатта насихатталған құндылықтың бірі кісі көңілін қалдырмау. Бұл мәселеге арнайы бөлім арналмасада әр жерде кісі көңілі жайлы тұщымды ойлар айтылып тұрады. Исхақ Қожа мен Исмағил Ата танымында көңіл – Алланың назары түсетін орын, Жаратушы мен адам арасындағы көпір. Шығармада бір

хикая келтіреді. Бір тақуа 60 жыл ғұмырын үнгірде күндіз-түні құлшылықпен, ораза-намазбен өкізіп, жан тәсілім болып, сұрақ-жауаптың астына алынады. Жоғарыдан әуез келіп: – Аллаға жаққан не ісің бар? – деп сұрайды. Пақыр: «60 жыл оқыған намазым бар», – дейді. Әлгі әуез: «Халайық сенің алдына келсе, оларға көңіл бөлмей, тақуалығыңды жария етіп намаз оқитын едің», – деп сөгеді. Пақыр барлық атқарған істерін тізіп береді. Аллаға жаққан бір ісі болмай шығады. Салы суға кетіп қайғыра бастайды, сол кезде жоғарыдан «сен бір жас балаға дұға жасап, бата беріп көңілін шат қылып едің, сол үшін барлық қателігіңді кешірдім» деген әуез келеді. Осылайша хикая арқылы автор жас баланың көңілін тапқан пақырдың ісін 60 жылдық құлшылығынан жоғары бағалайды (№2851, б.47а-б). «*Кім дәруішке нахақ азар берсе Қағбаны бұзғанмен бірдей болғай*» (б.48а), «*Қандай күнә болмасын тауба қылса кешіріледі, бірақ залымның зұлымдығына ешқандай тауба жоқ, оның таубасы зұлымдық көрген мазлум оны кешпейінше еш кешу жоқ*» (б.50а) деп кісі көңілін қалдырудан ауыр азап жоқ деп үйретеді. Бір күні Шайхыдан мүриттері «*Халықтан Хаққа неше жол бар?*» – деп сұрақ қояды. Шайх: «*Махлуқатта (жаратылыста) қанша зарра (атом) болса, сонша жол бар, бірақ Хаққа ең қысқа, ең көркем жол – мұсылман көңіліне қуаныш сыйлау (рахат иатқурмак)*» деді. Исхақ Қожа Исмағил Атадан, Исмағил Ата Ибраһим Атадан жеткізеді, Сүксүк Ата шәкірттеріне: «*Көңіл падишаһын өлтірмеңдер, бұл істен жырақ тұрыңдар деп*» үйретеді(№2851, б.54а-б). Бұл мысалдарда XIII–XIV ғғ. «Аталар» институтында пенденің Алла алдында дәрежесін өсіретін де, түсіретін де адам көңілі деген ілім насихатталған. Маңғыстау үстіртіндегі Шақпақ ата мешітінің солтүстік-батыс ұстында «*Әрбір адам аз өмірін қадірлесе, кісі көңіліне қаяу салмаса, күнә істер жасамаса, бейбіт болған болса, онда арғы дүниеде жайлы жатады*» (мазмұны шамаланған аударма) деген шағатай тіліндегі жазу бәдізделген. Көмескі тартқан жазу мазмұнынан бауырмалдық, кеңпейілдік қазақ ұғымында адамгершіліктің, имандылықтың жоғарғы өлшемі ретінде қабылданғаны анықтала түседі.

Қожа Ахмет Иасауи «ғаріппін ешкімім жоқ, бишарамын һәм пақыр» – деп, өзін ғаріп ретінде көрсетеді және «қай жерде ғаріп көрсең һәм дем болғыл» деп, оларға дем беруге, қолдау көрсетуге, құрметтеуге үндейді. Қоғамнан жырақта дегдарлық жасайтын ондай ғаріптерге Диуан-и Хикметінде: «Заһид болма, абид болма, ғашық бол!» – деп үндейді. «Дертсіз адам, адам емес мұны аңла; ғашықсыз адам – айуан жынысты бұны тыңда» –деп, Иасауи әр адамда махаббат пен ғашықтық дерті болу керек дегенді айтады. Өйткені иасауи сопылық ілімде ғаріп адам, жол кезген дәруіш – рухани кемелдікке біржола бет қойған жан. «Ғаріп болмай, сопы мақам таппас» – дейді Исхақ Қожа (№2851, б.45b). Көшпенділердің жолаушы қонағын «құдайы қонақ» деп күтетін ерекше қасиеті сопылықтың осы бір ғаріптік қырын өресі кең ілімге айналуына септігін тигізді десек қателеспейміз. Себебі қазақ халқының когнитивтік ойлауында қонақ көптеген халықта кездесе бермейтін ерекше танымға ие. Оған «*құтты қонақ келсе, қой егіз табады*», «*қонақ өз несібесімен келеді*» тәрізді фразеологизмдер дәлел бола алады. «*Атаңнан қонақ ұлы*», «*Қонағы болса разы – Құдай риза*» немесе «*қырықтың бірі – Қыдыр*» дейтін көшпенділер қонақжайлығы, бауырмалдығы сопылар насихаттаған Аллаға, адамзатқа деген махаббатқа,

сүйіспеншілікке арқау болды, «кемел адам» ілімнің қағаз бетінде ғана емес, іс жүзінде жүзеге асуына, терең оқытылуына, кедергісіз кең жайылуына түркі халқы қолайлы орта қалыптастырғанға ұқсайды. Дала халқының ұғымына сай жоғары адамгершілік қасиеттер мен құндылықтарды уағыздай білген Иасауи ілімі XII ғасырдың екінші жартысында Мауераннахр, Түркістан, Ферғана (бүгінгі Қазақстан, Өзбекстан, Қырғызстан, Түркменстан, Тәжікстан) территорияларына таралды. Белгілі философ Ә. Нысанбаев: «Араб қолбасшысы Құтайба ибн Муслимнің қалың қолын арғы жағы Қап тауы мен бергі жағы Талас өзені жағалауынан ішке өткізбей, ата қонысын арпалыса қорғаған түркі жұрты неге кенеттен ислам дінінің уағыздаушылары – дәруіш-сопыларды әулие тұтып, айтқандарын ұйып тыңдауға көшті? Неге қару күшімен қаһарлы қолбасшы мойындата алмаған мұсылманшылықты жаппай өз еркімен қабылдай бастады?» [256, б.34] деген орынды сауал қоя келіп, «Тарихтың бұл жұмбағының жауабы – дәстүрлі түркі дүниетанымы мен сопылық ілімнің бірегейлігінде, ұқсастығында, тіпті тамырластығында жатыр» – деп, ой түйіндесе, елдегі әдеби-тілдік деректерді сөйлету арқылы, ономастикалық атауларында көрініс тапқан түркі жұртының дүниетанымын зерттеген Серікбол Қондыбай да, «Есен-Қазақ» еңбегінде: «Қазақ дегеніміз – исламның суфийлік және ханифалық ағымы мен қыпшақтанып кеткен ежелгі Вара – Ұрым идеясының бір рухани арнаға тоғысуынан шыққан пенде» деп, жоғарыдағы ойды қуаттай түседі [257, б.31-33].

Иасауи сопылық жолдың алғашқы қадамы ханакадан (түрікше – текке), яғни жертөле ғибадатханадағы тәрбиеден басталды. «Хадйқат әл-‘әрифйнде» адамның рухани тазаруына, жетілуіне кепілдік беретін, демеулік ететін жол – дүнияуи тіршіліктен бір сәт қол үзіп, жеке оңашалану. Ол – Алладан жеті үкімді алар алдында Тур Синай тауында қырық күн қауымынан оңашаланған (2-сүре, 51-аят) Мұса пайғамбар, қырық күн Кит ішінде жатып, қателігіне кешірім сұрап, дұға қылған (37-сүре, 142-144-аяттар) Жүніс пайғамбар, сахарада жеке қалып, қырық күн нәпсісімен күресіп, риязат (ыждаһатпен орындалатын құлшылық) еткен Иса пайғамбар, Құран аяттары түспес бұрын Мекке маңындағы Нур тауының Һира үңгірінде ел ортасынан жеке оңашаланған, 40 жасында пайғамбарлық қонған Мұхаммед пайғамбар жолы. Оқшаулану (кемі қырық күн) немесе оңашалану (тафрид) – иасауи сопылық ілімін ерекшелендіретін, Құдайға деген шын құлшылық қылудың кілтін табу, рухани қайта туу жолы деп қарастырылады (№252, б.59а). Қожа Ахмет Иасауи «Пақыр-нәме» атты рисаласында жетпіс мақам ілімін меңгеру мен оны өмірде қолданудың (нәпсімен күресу, сұхбат құру, зікір айту, жаратылысқа ой жіберу, қылуette оңашалану т.б) 40 күндік әдістемелік жүйелерін Құран кәрім мен Мұхаммед пайғамбар хадисіне негіздеп, Алла құзырына лайық болу шарттарын атап өтсе, Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата «Хадйқат әл-‘әрифйнде» сопылық жолға түскен мүридтің 40 күнде рухани кемелдену, мақам табу жолын *хал*, *фана*, *шил* (қырық күндік оңашалану) терминімен түсіндіріп, көшпенді халық дүниетанымына ыңғайлайды. Бұл көшпенді халықтың құрсақтағы перзент тәніне қырық күнен кейін рухтың үрленуі, бала туғаннан кейін (40 күн өткен соң) шілдеханасын жасауы, адам өлгеннен қырық күннен кейін қырқын өткізуі т.б. салт-дәстүріндегі қырық күн ұғымымен астасып жатыр. Қырық төңірегіндегі ұғымды қазақ тіліндегі

«қырықтың бірі – Қыдыр», «Жақсы әке жаман балаға 40 жыл ризық», «қыздың қырық жаны бар», «әйел қырық шырақты», «Қызға қырық үйден тыйым», «Қырық жыл қырғын болса да ажал да өледі», т.б. сөз тіркесінен көруге де болады. Ауыз әдебиетіндегі Қырымның қырық батыры, Жыланды патшалықтың қырық уәзірі, қырық шілтен, қырық жаны бар дәу, т.б. аңыз, ертегілердегі кейіпкерлердің сомдалуына, көнеден келе жатқан 40 санының тылсым құпиясымен байланысуына белгілі бір дәрежеде сопылықтың 40 сатылы жолы өз әсерін тигізгені анық. «Алпамыс батыр» эпосында «Сол уақытта батырға, атса, мылтық өтпеді, шапса, қылыш кеспеді, Ғайып ерен, қырық шілтен, қолтықтан сүйеп, демеді» деген жолдардағы 40 сатылы сопылық қадамнан өткен Ғайып ерен, қырық шілтен туралы түсініктің түп-төркіні сопылық ілімнен бастау алған сияқты көрінеді. Қазіргі наным-сенімдердегі Қырық шілтеннің халықтық бейнесі мен олардың кітап бейнесі өзара байланысты болғанымен, бір-бірінен айтарлықтай ерекшеленуі мүмкін. Сопылық әдебиетте дүниені көзге көрінбейтін түрде басқаратын «әулиелер» иерархиясы – Ғайб ерен (ар.т. Риджал әл-ғайб) қазіргі халық танымында көмескі тартса да, ауыз әдебиетінде сақталған. Ел жадындағы Ғайып ерен, қырық шілтен батырларға қорған, хандарға ақылшы, сопыларға ұстаз, елге дұғағөй кереметі бар жандар тобы.

Ғайып ерен иерархияның ең танымал нұсқаларының бірі әл-Худжвириге (1072-1077 жж. қ.б.) тиесілі болды. Оның ойынша, ерендер басында басында *Құтыб* («Темірқазық») немесе *әл-Ғаус әл-а'зам* («ең үлкен арапашы») орналасқан. Одан кейін *Құтыб* әулиенің үш көмекшісі – *нукаба* (үлкендер) жүреді, одан кейін жеті *аутад* (қолдаушылар), содан кейін қырық *абдал* (орынбасарлар), ең соңында үш жүз *ахиар* (таңдаулылар). Осылайша әулиелер тобының жалпы саны 365 болады. Сандары өзгермейді, олардың біреуі қайтыс болған жағдайда иерархияның төменгі деңгейі оның орнын ауыстырады. Ең төменгі сатыға *ғауамдардан* (қатардағы мұсылман) таңдалады. Олардың арасында әйелдер де болуы мүмкін. Әрбір «әулиенің» өзінің ерекше функциясы, жауапкершілік аймағы және нақты орны бар. Орта Азияда кең тараған танымдарға сәйкес Ғайып ерен *Құтыб Қожа Ахмет Иасауидің* бейітінде немесе *Аппақ-Қожа* (1694 ж.қ.б., Қашғар, Шыңжаң-Ұйғыр автономиялы облысы) бейітінде немесе *Баха' ад-дин Нақшбандтың* (1389 ж.қ.б., Бұхара маңында) бейітінде және Меккеде жүреді [258, б.119].

Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата бұл 40 күндік ілім мен мұриттің 40 қадамын Құран кітабы, Мұхаммет пайғамбар хадисі мен сопы шайхтарының практикасымен негіздей келіп (№2851, 158b-162a), қырық қадам ілімді толық игерген дәруіш сопылық мақамға жетеді, қырық шырақ жандырған, қырық парызды орындағын сопы *сахиб карамат* – керемет иесі болады. Әр адамның басында екі силсиласы (рухани байланыс) болады. Бірі жеті қат аспанмен, екіншісі жеті қат жермен байланған. Сопының әр бір қайырымды ісі аспандағы силсиласын «Ғайып» әлеміне жоғарылата береді (№2851, б.162a-b) деген танымды түсіндіреді. Хадиқаттағы бұл таным қазақ дүниетанымындағы «әулиеге екі дүние – бір қадам» ұғымымен астасып жатқандай. Исмағил Ата ғұмыр кешкен Қазығұрт тауындағы Ғайып ерен қырық шілтен сакралды орны да көнедегі танымның бүгінгі жер-су аттарында сақталған бір көрінісі іспетті.

Алпамыс батыр жырындағы Қырық қақпалы қала Қазығұрт тауы маңында болуы да кездейсоқ емес. Мәшһүр Жүсіп Көпеев Қырық қақпалы қарғалық шаһар тарихын Исхақ Бабпен байланыстыра келіп, Әулие Ата мен Сайрамға жақын маңайлас жерде болыпты деп жазады [276, б.16]. Қазақ ауыз әдебиетіндегі Қазығұрт туралы аңыз өлеңде:

Қазығұрттың басында кеме қалған,

Ол әулие болмаса неге қалған,

Жетім қозы басында жатып қалып,

Шопан ата жануар сонан қалған, – деп, Шопан ата, Зеңгі баба, Жылқышы ата, Ойсыл қара сияқты төрт түліктің киелі иелерінің шыққан жерін де осы түркі халқы өңірімен байланыстырады.

3.3 Иасауи сопылық даму кезеңдері, ілімдері мен практикаларының тарихи-мәдени сабақтастығы

Белгілі зерттеуші Дж.С. Тримингэм жалпы сопылық тариқаттардың қалыптасуын үш кезеңге бөліп қарастырады: «Первая стадия (ханака). Золотой век мистицизма. Наставник и кружок его учеников, нередко странствующих. Минимум правил, регламентирующих жизнь общины. В X в. это привело к созданию недифференцированных, неспециализированных лож и обителей. Наставничество под руководством учителя становится общепринятым. По взглядам, воззрениям и форме выражения это движение избранных. Индивидуальные и коллективные методы созерцания, а также упражнения с целью вызвать экстатическое состояние.

Вторая стадия (тарика). XIII в. Правление Сельджукидов. Период становления – 1100–1400гг. Выработка доктрины, правил и методов. Дальнейшее развитие школ преемственного обучения мистицизму: силсила-тарика, ведущая начало от святого. Городское движение. Приспособление и подчинение мистического духа в рамках организованного суфизма традиционным и ортодоксальным нормам. Развитие новых коллективных способов достижения экстаза.

Третья стадия (таифа). XV в. Время основания Османской империи. Передача системы зависимых отношений наряду с доктриной и уставом. Суфизм становится народным движением. Новые организации образуют тарика, от которых ответвляются бесчисленные «корпорации» или «ордены», тесно переплетающиеся с культом святых» [259, б.90-91].

Иасауи тарикаты да өзінің даму барысында осындай үш сатыдан өтті. Алғашқы кезеңде (XII ғ.ек.ж. – XIII ғ.бір.ж.) Қ.А. Иасауи маңына қилует, текке, рабат, мешіттерде халықтар топталып, бауырластық пайда болды, чиллада отыру, зікір салу арқылы сопылық мектеп ретінде қалыптасты.

Екінші кезеңде (XIII–XIV ғғ.) Қожа Ахмет Иасауи тәрбиесінен өткен ірі-ірі шайх, әулиелер (Сүлеймен Бақырғани, Мухаммад Данишманд, Исмағил Ата, Махмуд Ханизини, Шайх Худайдод Уәли, т.б.) өздері басшылық еткен мешіт, рабат, ханакаларда өзіндік ішкі әдебін, тәртібін, ережелерін негіздеді, тариқаттың өзіне тән ілімін, мақсаты мен жалпы доктринасын ашықтап, шарифат іліміне лигитимдеп жатты. Үшінші сатыда (XV–XVI ғғ.) осы силсилаға

жалғасқан тұлғалардың саны артып, географиялық ауқымы кеңейіп, Азизандар, Иқанийа, Атаи, Байраммийа бағыттары Иасауи жолына мойынұсынған халықтарға рухани басшылық жасады. Қожа Ахмет Иасауи шәкірттері мен оның ілімін ұстанған ірі-ірі сопы өкілдері болған жерлерді анықтау арқылы Иасауи тариқатының тарау аумағын зерттеген өзбек ғалымы Каримов Э.Э. Азия, Европа, Африка континенттерінде 19 мемлекетте: Қазақстанда – 33, Өзбекстанда – 62, Тәжікстанда – 2, Түркменстанда – 3, Ресейде – 1, Ауғанстанда – 10, Иранда – 7, Азербайжанда – 3, Түркияда – 38, Болгарияда – 4, Югославияда – 1, Венгрияда – 1, Индияда – 3, Қытайда – 1, Арабияда – 6, Иракта – 8, Египетте – 2, Мороккода (Фес қ.) – 2 иасауи ілімін оқытқан ошақ болғанын жазады [260, б.33].

Иасауи мектебінің даму кезеңдерін төмендегідей кестемен көрсетуге болады:



Кесте 7 – Иасауи мектебінің даму кезеңдері

Соңғы кезеңде Қазақстан территориясында Иасауи сопылық жолы Көшім ишан, Айқожа ишан, Жәмһүр ишан, Сәруар ишан, Қасым ишан, Ахмет Ишан, Керей ишан т.б. ишандар мектебімен жалғасын тапса, өзге өңірлердегі бірқатар бағыттары жергілікті нақшбандийа, сухраваридийа, қадарийа сопылық сопылық мектептермен ассимиляциялана (XVIII-XIX ғғ.) бастады.

Иасауидің «Пақыр-нәме», «Рисāла дар адаб» шығармалары мен шәкірттерінің қаламымен жазылған Суфи Мухаммад Данишмандтың «Мир’āt әл-кулұбы», Исхақ Қожа ибн Исмағил атаның «Хадикат әл-‘āрифийнi», Махмуд бин Уалидің (Балхи) «Бахр әл-асрāры» сияқты т.б. сонды шығармаларын кешенді

зерттеу арқылы иасауи сопылық жолының негізгі ілімдерін, даму тарихын, әр кезеңдегі ерекшеліктерін байқауға болады. Ханака ішіндегі тәртіп, әдеп пен ілімді бекіту мақсатында жазылған дидактикалық шығармаларды ғылыми әдебиеттерде «текке әдебиеті» деп атау орныққан. Исауи мектебі дамуының алдыңғы екі кезеңінде діни-дидактикалық «текке әдебиеті» дамыса, соңғы кезеңінде Исмағил Ата силсиласынан шыққан Ата'и (XV ғ.), Лутфи (1465 ж.қ.б.) (XV ғ.), Исмағил Ата замандасы Мадуд шайх шәкірті – Сақақи ас-Сайрани (XV ғ.) және Исхақ Қожа замандасы Камал Шайх Икани (XIV) мүридтері Са'ид Ахмет (XV ғ.), Шамс әл-Узганди (XVI ғ.), Қасим Шайх (XVI ғ.) және Әлішер Науаи (1441–1501) сынды ақын-сопылар шығармашылығымен көркем әдебиет үлгісіндегі, хикмет дәстүріндегі «Диуан әдебиеті» дамыды. XVII ғ. бастап қоғамдық өзгерістер мен діни-рухани ахуал талабымен исауи мектеп өкілдері қаламымен «Риāз аз-зāкирйн уа башарат әл-'āрифйн» (XVII ғ.), «Бурхāн аз-зāкирйн» (1695 ж.), «Бахр әл-'улūм» (XVIII ғ.), «Танбйх ад-даллйн» (XVIII ғ.), «Бустāн әл-мухиббйн» (XVIII ғ.), «Сабахат әл-фикр фи әл-джахр биз-зикр» (XIX ғ.) сынды апологетикалық шығармалар жазылды.

Қазақ философиясы тарихындағы діни дүниетаным желісін зерттеу бүгінгі күннің маңызды мәселесі болып отыр. Қазақстан территориясында тамырланған діни ілімдердің мәнін, маңызы мен ерекшелігін анықтау – тарихымыздың өткені мен бүгіні арасындағы рухани арналар сабақтастығын нақтылауда рөлі зор. Дәстүрлі дүниетаным мен ислам өркениеті арасындағы үйлесімділікті ғылыми тұғыда зерделеп, бүгінгі заманның социо-психологиялық, феноменологиялық ойлау жүйесіне сай нақты, һәм батыл тұжырымдар жасау аса қажет-ақ. Өйткені ол, адамды жаңа мән-мағынамен сомдайтын және рухани азық беретін ілім ретінде ұлттық болмыстық тұғырымызды танудың негізі көзі.

Көшпелі мәдениеттегі ең басты құндылық болып табылатын ерлік, зиялылық, алыптық ұғымы ислам мәдениетінде де дәріптелетін, мұрат болып саналатын басты құндылықтар. Иасауи мектебінің ілімі ұстаз бен шәкірт арасындағы қарым-қатынасқа негізделгені мәлім. Сопылық тәрбие қашанда «Толық адам» (әл-Инсан әл-камил) концептісіне құрылып, тәрбие мекені – теккеде жүргізілді. Хадиқатта терминдік мәнге ие болған бұл сөз қолданылмаса да, барлық мазмұны «мүритті жоғары мұратқа жеткізу» іліміне негізделді. Шығарманың барлық бабтарында бұл тақырыпқа тоқталмай кетпейді. Хадиқаттағы таным бойынша әр адамның өзінің «Менінен» (эгосынан) сытылып шығып Жаратушының құзырына жету мүмкіндігі бар, бірақ іштегі жасырынып жатқан, сопылықтың әр сатысында оянатын, оянса асқына түсетін түрлі мерездер бар. Олардан пірдің, ұстаздың нұсқауынсыз құтылу мүмкін емес, мерездерден құтылмай мағрифат, хақиқатқа жету әсте мүмкін емес деп мәлімдейді. *«Шайх булган бу турлук илатларни муриди尼ң уджудидан китариб дару бериб салим мақамиға иаткурмак кирак, чун мундаг булса захири уа батини музайин уа мутаххир булур»* деп ұстаздың міндетін анықтайды (№2851, б.29б). Мұсылман социумының (*таифа*) үш түрі бар *ғауамдар* (жалпы қауым), *хасс* (әулиелер қауымы), *хасс әл-хасс* (пайғамбарлар тобы). Ғауамдар Хасс арқылы дәреже тауып, ақиретте Алланың рақымына бөленеді (№11383, б.30б; №2851, б.64б). Сондықтан мүриттер шайхтың жеті мақамынан өткен, кәміл шайхқа тән 20

сипатқа ие болған рухани ұстазға шәкірт болып, іштегі дертті емдеуі керек. Бұл жолда науқас дәрігердің айтқан емін екі етпей істейтіні сияқты мұрит те пірінің барлық айтқан насихатын мұқият тындап, ғибратланып, орындап отыруы тиіс. Ибраһим Ата шәкірттеріне: *«Кім біліп тағат қылса, оған мың сауаб болар. Білмей тағат қылған ісіне лайық сауап алады. Сондықтан барлық істі кемел біліп істеу керек»* деп үйретеді (№11383, б.33b). Исағил Ата бұл ілімді әрі қарай: *«Кім де кім ұстазына шайхтығы үшін қызмет етемін деп шәкірт болса, ісі бекер, кім де кім биік мұрат қойып шәкірт болса және шайхы мұратқа жеткізсе ол құп іс»* деген насихатпен жалғастырды (№2851, б.33a). Теккеде кәміл шайхтың тәрбиесімен мұриттің 40 қадамын түгел орындағын жан енді кемелдік жолына кіріседі. Қожа Ахмет Иасауи: *«Егер сопы хилуетте болса, Хақ тағаланың зікірмен болуы керек, егер халық арасында болса, шарифат үкімдеріне сабыр қылмағы керек»* – деп үйретеді [75, б.11].

Сопылық «жолдың» түрлі сатыларынан (мақамдарынан) өткендердің беделі мен басшылығына шәкірттердің мойынсұнуы тасаууф жолының заңдылығы сияқты көрінеді. Ал кемелдікке жеткен ұстаздардың рухани бейнесі халық жадында орнығуы, әдебиеттерінде сомдалуы, халық ауыз әдебиеті мен жазба мәдениетарасындағы тарихи-мәдени байланыс құбылысы ретінде қарастыру тың көзқарас. Бұл құбылысты тудырған мәдени, рухани құндылықтар ақын-жыраулар поэтикасынан анық аңғарылады. Мысалы, Бегендікұлы Сүгір (1894–1974) жырау да өз өлеңдерінде *«Құтып тап, кәміл мұршид жүрме босқа, тірі емессің өлісің пір таппасаң»* деп насихат айса, Аралбай ақын (1854–1914) *«Сұпылар жетім болмай ма, айрылса, тұтқан пірінен»* деп жырлайды. Бұл ойды Кердері Әбубәкір атанған «зар заман» кезеңінің белді ақыны Боранқұлұлы Шоқанов (1912 ж.қ.б.): *«Сопылықтан пайда жоқ, Пірлері риза болмаса»* деп сабақтайды. Арқа қазақтарының арасында Сарымолда есімімен танылған Балқыбайұлы Балмағанбет (1891-1967) ақынның:

Он мақам шарифаттың үйрен жөнін,

Абайлар, сонда ғана оң мен солын.

Тоқтаусыз сауалдарға жауап беріп,

Тапсырса содан кейін, пірге қолын – деп, дін жолында рухани ұстаз табу қажеттігін айтып, алдыңғы буын ақындарша жырлайды [261, б.85]. Ұстаздың ырзалығы мұриттің биік мақсаттарға жетуінің алғы шарты туралы Хадиқатта айтылған ойлардың XIX–XX ғғ. өмір сүрген ақын-жыраулар шығармашылығында да көрініс тауып жатқаны қызықтырады. Өйткені академиялық ортада исауи тариқаты ілімінің XX ғ. жалғасуы туралы көп зерттеле бермейді. Бұл танымды халық ақыны Шал ақын (Тілеуке Құлекеұлы, 1748–1819) *«Ғалым болмас ұстазынан дұға алмаса»* деп екі ауыз сөзбен түйіндейді. *«Ұстасаң кәміл ұстаз етегінен, жеріңде қателескен болар дайын»* деп жырлаған Сарымолданың енді бір өлеңінде:

Біреуді ұстаз қылсаң, сабақ алып,

Үйренсең бір калима пайдаланып,

Кез болып жұмысыңа ұнамаған,

Бір күні ренжісе көңілі қалып.

Іс болмас мұнан қиын адамзатқа,

Алынбас шәкірт сөзі ілтифатқа.

Имамдар пәтуа қылып қондырыпты,

Өтуге жарамас деп самағатқа – деп, ұстаз көңілін қалдыру үлкен апат деген ойды айтады. Ортағасырлық Хадиқаттағы адам кемелдігінің басты шарты кәміл ұстаздың қызметінде болу, мойынсұну, құрмет тұту сияқты басты құндылықтар «*Ғалымға мойын сұнбасаң, мұсылман емес бір түгің*» деп сөз саптаған кейінгі ақын-жыраулар өлеңдерінде жаңғырғанына қарағанда, олар рухани ілім тұрғысынан ғана емес, әдеби-көркемдік мәселеде де иасауи сопылық әдебиет дәстүрін жалғастырушылары болған. Сондай-ақ суфизм ілімінің негізін салған дін ғұламасы Қ.А. Иасауи туралы жырауларда:

Пәруар пірдің басшысы –

Қожа Ахмет Иасауи

Түркістанда бұ да өткен

Туына жұртын түнеткен

Зікірін айтып зарланып,

Пікірін бізге мұра еткен.

Кереметін асырып,

Жеті өлікті тірілтіп,

Мұсылманға қайыр-дұға еткен. (Сәттігүл)

деп суреттелген жыр жолдарындағы деректермен пайымдасақ, *пір* – жай ғана «діннің уағыздаушысы, дін үйретуші» емес, сонымен бірге ол осы идеологияның түбегейлі орнығу жолындағы күрескер, өзінің соңынан «жұрт ерте білетін қауым басшысы ер әрі Алланың ерекше назарына іліккен қасиет иесі» [263, б.114-115].

Ыбырайым ахун (1886–1982):

Сол адамнан бері қарай

Әлденеше пір де өтті

Дұшпанға қарсы оқ атқан

Әлденеше ер де өтті, - деген жолдарынан кәміл пірдің тәрбиесінен ел қорғаушы талай ерлердің шыққанын, осылайша пір мен ердің егіз ұғымға айналғанын ұқтыра түседі.

Жыраулар мектебінің ірі өкілдері өздерінің пірден тәлім алып, сопылық жолдан жыраулық жолға түскендерін баяндайды. Мысалы:

Біз де жүйрік тұсында

Оза шауып еңменген,

Алқада сөйлеп тербенген,

Қызыл тілді серменген

Тағалым алып ғалымнан,

Медіресе оқып жөн көрген.

Мұқтасарды тәмамдап,

Ақайд ғылым амалдап,

Хақ жолда түзу табандап,

Жиырма тоғыз жасымда

Абдолла пірге қол бергем, – деп Ақтан Керейұлы (1850–1912) өзінің діни сауаты жайында баяндаса, Сүгір жырау да: «*Ғалымнан сұны-ғазиз білім алдым,*

Құлпырған сахарада гүлдей болып» деп тәлім алған ортасын көрсетеді [264, б.230-231].

Жоғарыда көрсетілген қазақ ақын-жырауларының діні, елі үшін күресте табандылық көрсете білетін жанкешті қайраткер, ағартушы, дүйім жұртты ұйыстыра алған рухани басшы болған ортақ қаһармандары – кәміл пір. «Оның ризалығы, дұғасы шәкіртінің киелі ладуни ғылымның сырына қанығуға басты шарт» деген Хадиқаттағы (№11383, б.38а-б; №2851, б.64а; №3853, 60а-б) сопылық таным шолып өткен ақын-жыраулар шығармаларында айна-қатесіз жаңғырған. Хадиқаттағы *«Билкил ким, пир-е мурид ануар сифат Хақ Тағала турур, Сани’ әл-‘илм. Мурид әл-махлуқат муридлик сифат зат Хақ Тағала турур. Қуллариниң рухи бирла мундағ мутаджалли қилур, қачан ким ул нурни таджалли қилса, ани илхам атарлар. Әл-Илхам иқа’ аш-шай’ фи қалбин ала тариқати әл-файз, Нур-е ирадат турур, ким банданиң куңулинда уақиғ булур, кейін бул банде мурид булур. Қачан ким мундағ булса бу сағадат тухуми куңил иеринда»* (Біл, мүриттің пірі – Алла тағаланың нұры іспетті, ғылым жасаушы, мүритті сомдаушы. Мүриттік сипат Хақ Тағаланың бір есімі іспетті. Құлдарының рухында ол нұр көрінсе, оны илхам деп атайды. Илхам – жүрекке файз (рухани сәуле) арқылы түсетін Ирадат (қалау) нұры. Кімнің көңіліне ол нұр түссе, ол пенде мүрит болады. Бұндай жағдай болса, бақыт тұқымы көңіліне түсті деген сөз) деген сияқты қарапайым адамдарға түсінігі ауыр діни терминдер мен танымдарды ақын-жыраулар аз сөзбен ықшамдап, жинақтап сопылық ілімнің нақты мағынасы мен мәнін ашады. Осылайша Құран мен хадис, ислам догматикасындағы негізгі құндылықты ортағасырлық сопылар түркілік танымға лайықтай алса, ХІХ–ХХ ғғ. сопылық ілімнен нәр алған ақын-жыраулар жалпы халыққа шақтап әдеби образдармен жеткізе алды.

Дәл осы сияқты Жаратушының пендеге берген нығметтері, барлық жаратылыстан адам баласын қадірлі еткен құдылықтар деп саналған рух, иман, ар, ақыл ұғымдары да ақын-жыраулар поэтикасында *«Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі – бөрі. Бөріге қой алдырмас ердің ері»* (Шал ақын, 1748–1819) деген сияқты нақты семантикалық білімге негізделіп, ұлттық менталды ұғымдармен образдық құрылымға салынып насихатталған.

Хадиқатта көрініс тапқан сопылық ілімдер ізін қазақ фольклорынан, әдебиетінен іздеудің өзіндік себебі бар. Халықтың рухани дүниесі фольклорлық туындылар мен әдеби шығармаларда көрініс табатыны, мақсат-мұраттары, білімі, ойлау жүйесі, мәдениеті жүйеленетіні белгілі. «Адамзаттың көркемдік дамуында фольклор мен әдебиеттің алатын орны үлкен. Өзара күрделі ұқсастықтары да бар бұл құбылыстардың мәні мен өзгешелігін нақтылы біліп отыру – рухани жолдарын түсіну үшін де аса қажет. Фольклор мен әдебиеттің жалпы заңдылықтары мен шарттылықтарын саралап ажырату – ауыз әдебиеті қоры мен дәстүрі күшті халықтар үшін өте-мөте керек» [265, б.14] – дейді белгілі ғалым Р. Бердібаев.

«Тіл – халықтың рухын, ұлттық мәдениетін танудың кілті» деп білген В.Гумбольдт және т.б. ғалымдар дүниетаным әлеуметтік-мәдени немесе психологиялық феномен ретінде ғана емес, сөз арқылы вербалданатын және өріс алатын құбылыс ретінде де қарастырады [266, б.68]. Тілді халықтық

білімінің тиянағы, жады ретінде қарастыру отандық ғылымда жиі қолға алынып келеді. Лингвистиканың философиямен, білімдер туралы ғылыммен, психологиямен, мәдени антропологиямен қарым-қатынасының нәтижесінде *концептуалды талдау, концепт, категория, прототип* терминдері лингвистикалық зерттеулерде қолданыла бастады. Аталмыш терминдер ішінде адамның менталдық дүниесіндегі құндылықтар жиынтығы – *концепт* ұғымының орны ерекше. Сондықтан болар, ғаламның тілдік, концептуалдық бейнесін жеке *концептілер* деңгейінде түсіндіру жиі орын алып келеді. Түрлі концептілердің лингвистикалық, когнитивтік, мәдениеттанымдық тұрғыдан зерттеген Қ. Рысбергел [267], Ж. Манкеева [268], Н. Уәли [269], Б. Нұрдәулетова [264], А. Ахметова [270] тіл мен таным бірлестігі арқылы дүниені, ұлттық құндылықтарды жан-жақты тануға, сонымен қатар ұлттық-танымдық мәдениетті зерделеп ұғынуға көмектеседі деп біледі. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың танымдық негіздерін зерттеген белгілі ғалым Ж.А. Манкеева: «Қазіргі тіл білімінде ұлттың рухани-мәдени қазынасы ретіндегі тілді зерттеудің ауқымы кеңейе түсуде. Оның себебі: әр тіл – өз бойында ұлт тарихын, төл мәдениетін, танымы мен талғамын, мінезі мен санасын, кәсібі мен салтын, дәстүрі мен даналығын тұтастықта сақтаған таңбалық жүйе. Сондықтан да қазіргі қазақ тіл білімінде тіл мен мәдениет сабақтастығын, атап айтқанда, тілдің бойындағы ұлттық сипатты, ұлттық рухты тануға негізделген когнитивтік лингвистика, оның лингвомәдениеттану, этнолингвистика т.б. салалары өріс алып отыр», – деп жазды [268, б.15].

Ғалымдар адам санасының және мағынаның пайда болуының түпкі концептуалдық негіздемесіне аса көңіл бөлуде [263, б.87]. В. Гумбольдттың тіл табиғатын мазмұндық жағын халықтың рухани өмірі мен мәдениетімен байланыстыра зерттеуі отандық ғалымдар Ә. Марғұлан [271], Р. Бердібаев [265], Р. Сыздықова [272], Ә. Қайдар [273], С. Қасқабасов [274] т.б. еңбектерінде жалғасын тапты. Кейінгі зерттеулерде әдеби шығармалардағы лексикалық концепт типтерінің бірнеше түрі бары айтылып келеді. Соның ішінде поэтикалық мәтінде көрініс тапқан концептердің санада бейнеленуінің қарапайым формасы ретінде – *фреймдер* аталады. Зерттеуші Н. Уәли фреймдердің вербализациялануының екі типін: фразеологиялану және метафоралану жолдарын анықтай келе, «фреймдерді таңбалаудың екі типіне де (фразеологиялық және метафоралық) базалық сөз-концептінің арғы жағында тұрған ой-бейне (мыслительный образ) негіз болады» – дейді [271, б.47].

Сопылық ілімнің басты атрибуттарынан зікір, таспих, салауат қазақ әдебиетінде «жад ету», «әлхамды айту», «еске алу», «калима айту», т.б. фреймдерінде кездесіп, бірнеше ұғымдарға ие болған. Оларға қысқа шолып өтсек, қазақ әдебиетінде мындай ұғымдардың орныққаны байқалады:

А) Адам атаның жаралғанда алғаш айтқан сөзі;

Адамды топырақтан сан етіпті,

Жан беріп, кірпіш тәнге тірілгесін

Ауызына зікір-таспих жад етіпті (Сәттіғұл)

Немесе

Жаралған тәнге жан берді,

Жан аузына келгенде:

«*Алхамду – лилләһи рәббил*

Ғаламин» деп мән берді (Ұзақбай) [263, б.99].

Бұл жолдардағы танымды саралайтын болсақ Жаратушы адамның топырақтан жаралған «кірпіш тәніне» жан бергеннен кейін, аузына салған алғаш сөзі – зікір-таспих. Өлі кірпіш тәнді рух пен ақылды болмыстың субстанциясына айналдыру үшін, жаратылысына мән беру үшін Алла ең бірінші тәнге *жан* және *зікір* мен *таспих* енгізді. Ел арасындағы аңыз-эпсаналарда Адам Атаға жан біткенде түшкіріпті, сол кезде «*Алхамду – лилләһи рәббил Ғаламин*» деп хамд айтыпты-мыс. Бұл аңыз XIX ғ. Көкшетау өңірінде өмір сүрген Орынбай Бертағыұлы ақынның «Адамның жаратылуы туралы» толғауында былай жырланады:

Көзінен жан кірген соң өзін көрді,
Топырақтан жаралған жүзін көрді.
Не нәрседен жаралған асылын танысын деп,
Бір Құдай сол жерде адамға ақыл берді.
Көзден соң мұрынға жан кіріпті,
Жыбырлап сонда мұрын түшкіріпті.
Тіліне жан кіргенде хамит айтып,
«Әлхамдылеллай» деп тіріліпті.

Аталған толғауды 1966 жылы Молдахмет Ержанов М. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазбалар қорында тапсырған, әзірде сонда сақтаулы [275, б.16-17]. Қазақ жырларында жан денеге жеті сазбен енеді.

Сонда атамыз – Адамға
Жеті сазбен жан берді...
Атамыз Адам Пайғамбар
Жеті сазбен жерге кеп,
Күй шертіпті деген бар [263, б.99].

Ә) Зікір – жүрек кірін тазалайтын құрал, нәпсіні жеңу, шайтанның зарпынан құтылу жолы;

Қарнақ медресесінде Ахмет Ишаннан діни сауатын ашқан Балмағанбет Балқыбайұлы ақынның өлең жолдарында:

Пенденің ұқсар ділі қара тасқа,
Тесетін зат жоқ деме тасты басқа.
Зікір – қайла, тас – ділге ұрсаң қатты,
Муафиқ болса ділің ықыласқа.
Өлімнің келетінін есте сақтап,
Толса көзің мөлтілдеп ыстық жасқа.
Оңнан тарт, лә иләһә илла Алланы,
Астына ұр сол емшектің бұл дұғаны [261, б.136].

Өлең жолдарынан ақынның иасауилік зікір практикасының жасау жолынан хабардар болғаны анықталады. Түркілік таным мен сопылық ілімді қатар алып, шығармашылығына арқау еткен ойшыл Мәшһүр Жүсіп Көпеев: «*Көңіл деген үй сықылды нәрсе. Оның ішіне кіретұғын иесі – Жаратушы Құдай һәм Құдайдың*

нікір-зікірі» – деп түсіндіруінде діл, ождан, рухани тазалық зікір ұғымымен астасып бағамдалады. «Мұның үстіне Атығай ауылында Файзолла ишан Түркістанлық Шайхалислам тобынан жария зікір башалап, бірталай жұртты бұқаша күжілдетті. Һудалла халфе Қаракесекте мүрид башлап, жұрт дінге біртүрлі артық ықыласлығы болып көтерілді. Бәрі Мұса, Секербай заманы еді» – деп М.Ж. Көпеев XX ғ. басында иасауилік зікір практикасының Арқа жерінде кең қолданылғанын баяндайды [278, б.136].

Шын тақуа белгісі –
Зікір айтқан азаннан.

Зікір, жария, тағатпен

Жүректің кірі тазарған (Ұзақбай, 1897–1976) – деп, діни сарында жырлаған Маңғыстау жыраулары мен Сыр сүлейлерінің қолданысындағы ұғымдарда да зікір жүректі тазарту құралы болған:

Ібіліс, шайтан залымға,

Зікір айтып, зарланып,

Жұмсаған қарсы қаруды – деп, Қазақстан халық ақыны Сәттігүл Жанғабылұлы (1876–1966) жыр толғатса, Сүгір жырау:

Қожа Ахмет атам Иасауи

Зікірін айтып зарлаған,

Жүзінен иман шашылған.

Зікірмен шайтан қашырған,

Көкірек көзі ашылған – деп, зікірдің жүрек көзін ашатын және бір қасиетін көрсетеді.

Б) Зікір – тақуалықтың белгісі.

Ұзақбай Қазжанұлының:

Мәдина, Мекке, Шам шәрі

Жақсыларым орнаған

Зікір, таспих, салауат

Муадзин азан ыңлаған, - деген жолдарында *зікірдің, таспих, салауат* айтудың қасиетті Мекке, Мәдина, Шам шаһарын мекендеген жақсылардан (иманды мұсылмандардан) қалған дәстүр екені меңзеледі [263, б.118]. Дәл осы сарында Ыбырайым ахун:

Сұпыларым көп еді,

Жад еткен хақты зарланып,

Ақырет камын ойлаған,

Дүнияға қызбай алданып, – деп суреттейді.

Бұл жолдардан зікір салу – «бақсылардың ауру адамды емдеу үшін айғайлап айтатын сарынынан» (Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі) басқа да жоғарыда көрсеткен бірнеше функциясы болғаны қазақ ауыз әдебиетінде жиі көрініс табады.

Ақын-жыраулар шығармашылығы жайында белгілі ғалым-журналист Уәлихан Қалижанұлы «Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым» деген монографиясында: «Әдебиет тарихы бүгін не ертең жасалмайды. Ол адамзаттың рухани сұраныстарымен қатар дамып, қалыптасып отырады. Сондықтан да

белгілі бір кезеңдегі әдебиеттің өрбу, даму эволюциясын білу үшін оның алдындағы ағымға, болмысқа қарамасқа болмайды. Мәселен, бүгінгі күнге дейін әдебиет тарихынан өзінің нақты бағасын, орнын ала алмай келе жатқан тұлғалар бар. Олар кезінде кітаби ақындар, діншіл ақындар деген желеумен әдебиет тарихынан, ел тарихынан ұмыт қалдырылды. Бұл діни-ағартушылық бағыт XIX ғасырдың екінші жартысында өзінің үлкен прогресшіл рөлін танытты. Оның Ақмолла, Мақыш, Нұржан, Әубәкір, Шәді, Мәшһүр секілді өкілдері сол кезеңдегі ақыл-ойға ықпал етті» деп жазды [282, б.3]. Бұл пікірмен келісе отырып, ортағасырлық діни-сопылық дүниетаным қазақтың дәстүрлі дүниетанымына айтарлықтай ықпал етті, сондай-ақ кейінгі қазақ әдебиетінің діни ағартушылық бағытына негіз болды деп ой түйінделеді.

Тарау бойынша түйін

1. Шығармадағы сопылық ілімінің дүниетанымдық ұғымдары мен құндылық категорияларын анықтаудың маңыздылығын сол – онда өз заманындағы мәдени кеңістікте сақталған, қоғам мен белігілі бір социумда басты мәнге ие болған, оларды жұмылдырған немесе ыдыратқан дүниетаным іздері сақталады. Тәңірлік дүниетанымда болған моңғол-түркі халықтары XIII–XIV ғғ. исламның нендей танымымен, құндылықтармен танысты және ислам діні мен жергілікті халықтардың қоғамдық, мәдени трансформациясы қалай жүрді деген сұрақтарға жауап береді. Бұл тақырыптың ауқымы өте кең болғандықтан диссертацияда негізгі үш: дүние, адам, қоғам ұғымдары қарастырылды және олардың кейінгі әдебиеттердегі танымдық сабақтастығы қарастырылды.

«Хадйқат әл-‘арифйн» сопылық шығармасы насихаттаған ілімде дүниенің жаратылу себебі және дүниенің мәні деген екі мәселе көтеріледі. Хадйқатта орын алған сопылық дүниетанымда жаратылыстың себебі – Мұхаммед Пайғамбардың нұры (*Нур-и Мухаммад*) деп түсіндіріледі. Құранның «Нұр» сүресі 35-аят негізінде орныққан Жаратылыс басы – Мұхаммед нұры деген таным Сахл ат-Тустари, Хахим ат-Термизи, Ибн Араби сынды классик сопылар еңбектері арқылы тарап, Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата шығармасында орын алады. Автор *«Алла Тағала махаббат назарымен «Нур-и Мухаммадиге» назар салып еді оған тіршілік бітіп, алғашқы тамшысынан Мұхаммед рухы пайда болды, одан соң барша пайғамбарлар рухын жаратты, олардың рухынан әулиелердің рухын жаратты, әулиелер рухының нұрынан мүміндердің рухын жаратты»* деп біледі. «Нур-и Мухаммади» концептісі ортодоксалды схоласт мұсылмандар арасында үлкен дау тудырса да Иасауи сопылық мектеп ішінде бұл таным түпкілікті орныққаны «Диуан-и хикмет» жолдарынан да, кейінгі қазақ жырларында да көрінеді. Бұл таным «Жоғарыда – Көк Тәңірі, төменде – қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған» деген тәңірлік дүниетанымдағы түркілер үшін аса жат бола қоймаған.

Ал дүниенің мәні деген мәселеде шығарма дүние – сынақ алаңы, Жаратушыдан нәсіп болған «аманат нұрды» жоғалтпай, кірлетпей иесіне қайта табыстау деп түсіндіреді. Автор баяндаған ілімде «дүние – жалған» ұғымынан, «дүние – ақыреттің сынақ алаңы» деген танымға көп мән беріледі. Сопылардың

дүние жаратылысындағы мәні – адам өмірі деген ұғымды түркі жұрты жатсынбай қабылдай алған.

Әлем жаратылысының өзегі – Алланың аманатын арқалаған адам деген антропоцентристік дүниетанымды насихаттаған Хадикатта Тәңірдің махаббатымен 18 мың ғаламға тіршілік бітірген «нұрдан» кім қанша үлес алса, бұ дүниеде соншалықты мақамға, дәрежеге және беделге ие болады деп ұқтырады. Сол себепті адамдар қанша жерден қаласа да, тырысса да, пайғамбар, кереметті әулие, билік жүргізген хан бола алмайды. Әуелде пешенесіне тиген нұрдың деңгейінде міндеткерлік пен мақсатын өтеп дүниеден өтеді. Сондықтан мүмінге әулие болу, әулиеге пайғамбар болу міндет емес, әр кім өз деңгейіндегі міндетін атқарып, мақсатына ұмтылса, сол ісі мен жетістігіне сай қияметте әділ есебі мен сый-құрметін алады.

Адамда Алланың нұры болғандықтан, оған белгілі бір дәрежеде міндеткерлік пен мақсат жүктелген. Адамзаттың бәріне бірдей жүктелген міндет – Алланы тану, мақсат – Одан алған нұрды кірлетпей, жоғалтпай иесімен қайта қауыштыру. «Адам Алланың жердегі халифасы» деген таным осылай ашықталады.

Хадикатта автордың оқырманға жеткізуге тырысқан негізгі таным – рухани тәрбиеден өтпеген адамға жауапты іс жүктеу, қоғамдық қызмет тапсыру аса қауіпті деген идея болды. Бұл ойын оқырманға жеткізу үшін бірнеше сопы шәкірттерінің басынан өткен хикаяларды баяндайды. «*Зұлымдықтан жеккөрінішті күнә жоқ, әділдік пен шапағаттан көрікті тағат жоқ*» деп сөз саптаған Исхақ Қожа қоғамның дұрыс болуы үшін адам әуелі рухани тәрбиеден өтуі керек деп білді. Кісілік асыл қасиеттерді бойында қалыптастыра білген жандардың ғана қоғамға шарапатты бола алады деп түсіндірді.

Кісілік қасиеттер түркі халықтарының басты құндылықтарының бірі болғаны Орхон ескерткіштерінен де, «Құдатқу білік» дастанынан да кездеседі. Онда елін, жерін сүю, қызмет ету адамның басты қасиеті ретінде көрінсе, қағанның жүректілігі, қайраткерлігі (alp er, begli), біліктілігі (kujlug), бауырмалдығы (inili), ақылдылығы (bilge), арлылығы, абройлығы (arïy ubatï jeg) т.б. қасиеттері ел түзейтін және оған қарама-қарсы қасиеттер (erinç, yablaq, bilgesiz) ел бұзатын қасиеттер деп суреттеледі. Демек, сопылық ілім мен түркілік құндылықтар өзара мәндес болғаны ұғынылады.

2. Мәуераннаһрдағы сопылық мектептердің ілімінде IX ғасырдан XIII ғ. Моңғол шапқыншылығына дейін *маламатийа* ілімінің басымдығы болды. Олардың насихаттаған басты құндылықтары әдеп, «муджаһада» (нәпсісімен күресу), «фана фи Аллах» (Аллаға шын берілу), «мурақаба уа мусахаба» (өзіне-өзі есеп беру) Орталық Азия сопылық мектеп ілімдерінің дамуына, қалыптасуына ықпалы зор болды. Иасауи іліміндегі Тәңірімен қауышу, Жаратушының жамалымен жүздесу, мейіріміне қану – «фана фи Аллах» ілімімен астасып жатқаны, Тәңірге ғашықтықты ояту, Тәңірі Тағаладан басқаны тәрк ету, нәпсіден арылу – «муджаһада» ілімімен сабақтасып жатқаны, даналыққа жету, ғашықтық табу, жүректі тазалау – «мурақаба уа мусахаба» ілімі аясында жүргізілетіні «Диуан-и Хикмет», «Мир'āt әл-қулұб», Хадикат әл-'āрифйн» шығармаларында анық көрінеді. Маламатийаның ірі өкілі Абу Хафс

Нишапуридің (857 ж.қ.б.) «Сопылық тек әдептен тұрады және әдептің бәрі сопылық. Әдеп бұзылса бәрі бұзылады» деген ойы әдеп – сопылықтың басты ұстанымы мен құндылығы болу керек деген таныммен Хадиқаттың өн бойында құпталып, насихатталады. Шығармада автор маламатийлік аскеттік ілім өкілдерінен Баязид Бистами (874 ж.қ.б.), Мансур Халладж (922 ж.қ.б.) Абу Бакр Уасити (932 ж.қ.б.), Абу Бакр Уаррақ (980 ж.қ.б.) және хорасандық сопылар Абу ‘Али Даққак (1014 ж.қ.б.), Абдулхасан Харакани (1033 ж.қ.б.), Абу Саид Абулхайр Майханаи (1049 ж.қ.б.), есімдерін, сөздерін, шәкірттерімен болған бірнеше хикаяларын келтіреді. Алайда, олардың сөзін, хикаяларын, тақуалықтарын, қайраткерліктерін ғибрат ретінде пайдаланса да, іліміне негіз етіп алмайды. Мысалы, Абу Бакр Уаррақ адамның иманы әзелде белгіленген деп білсе, Исхақ Қожа адамның иманы амалы мен ниетіне байланысты деп біледі. Әр ілімді Исхақ Қожа Қ.А. Иасауи, М. Данмишманд, Суксук Ата, Ибрахим Ата, Исмағил Ата сөздерімен түйіндеп отырады. Оларды кей тұстарда «машә’йхлар» деп жалпы атаумен көрсетеді.

Орта Азияда карамийа ілімі ІХ ғ. Ғазнуи билеушілері тарапынан қолдау тауып, кең тараса да, Ғазнаулиер билігі әлсірегеннен кейін (1011 ж.) каррамилік ілімі өңірдегі шафи’и-аш’ариттер мен ханафиттер тарапынан ғана емес, сопылар арасында да наразылық туғызды. Шафи’и-аш’ариттер, ханафиттер каррамилердің ақидалары қатты сынға түсті. Хадиқатта каррамиттік бағыттағы не еңбек, не өкілінің есімі кездеспейді.

Исхақ Қожа трактатында басымдық берген негізгі ілім – әулиені құрметтеу, мойындау, ізіне еріп қызмет ету. Мүриттің мақсатқа жетуінің жалғыз жолы деп көрсетіледі. Әулие және әулиелік төңірегіндегі танымдар ғылыми еңбектерде «халықтық ислам» ерекшелігінің бір көрінісі ретінде қабылданады. Оның екі шығу көзін бірқатар зерттеушілер халық танымынан іздесе, енді бірі ислам діні догматикасының өзінен іздестіреді. Хадиқатта Ислам догматикасына жат көне түркілік танымдағы аруақ ұғымы кездеспейді. Ондағы аруақ үш түрлі: *ғауам* – қарапайым адамдардың аруағы, *хасс* – әулие, шайхтардың аруағы және *хасс әл-хасс* – пайғамбарлар аруағы. *Ғауамдар* аруағы о дүниеде *хасстардың* аруағынан шарапат көрсе, *хасстардың* аруағы *хасс әл-Хасс*, яғни пайғамбарлар аруағынан медет табады.

Қандай адам болмасын шығармада ол Алланың аманатын арқалаған рух иесі. Бақилық *ғауамдар* аруағы бұ дүниеде дұғаға, салауатқа, шарапатқа, жәрдемге мұқтаж. Сондықтан Исмағил Ата әр жұма сайын ата-баба аруақтарына Құран оқып, дұға-қайыр жасауды шәкірттеріне бұйырады. Автор, аруақ, әулие танымын халықтық наным–сеніміне емес, Құран аяттары мен пайғамбар хадисіне, факихтардың іргелі еңбектеріне сүйене отырып негіздеген. Қазақ арасында әлі күнге жалғасып келе жатқан о дүниеге озған адамдардың аруағына Құран оқыту, дұға бағыштау, садақа ниетімен нан пісіру Қазығұрттық Исмағил Атаның шәкірттеріне бекіткен осы бір дәстүрінен қалыптасқан салттың бірі сияқты көрінеді. Шығармадағы әлем жаратылысының өзегі – Алланың аманатын арқалаған адам деген антропоцентристік дүниетанымы халық арасында «адамға адам жат емес», «кісі көңілі – падишасы», «көрші ақысы – Тәңір ақысы», «құдайы қонақ» танымдарымен сабақтасып жатыр.

3. Иасауийа тариқаты да өзінің даму барысында үш сатыдан өтті. Алғашқы кезеңде (XII ғ.ек.ж. – XIII ғ.бір.ж.) Қ.А. Иасауи маңына қилует, текке, рабат, мешіттерде халықтар топталып бауырластық пайда болды, чиллада отыру, зікір салу арқылы сопылық мектеп ретінде қалыптасты.

Екінші кезеңде (XIII–XIV ғғ.) Қожа Ахмет Иасауи тәрбиесінен өткен ірі-ірі шайх, әулиелер (Сүлеймен Бақырғани, Мухаммад Данишманд, Исмағил Ата, Махмуд Ханизини, Шайх Худайдод Уәли, т.б.) өздері басшылық еткен мешіт, рабат, ханакаларда өзіндік ішкі әдебін, тәртібін, ережелерін негіздеді, тариқаттың өзіне тән ілімін, мақсаты мен жалпы доктринасын ашықтап, шарифат іліміне лигитимдеп жатты. Үшінші сатыда (XV–XVI ғғ.) осы силсилаға жалғасқан тұлғалардың саны артып, географиялық ауқымы кеңейіп, Азизандар, Иқанийа, Атаи, Байраммийа бағыттары Иасауи жолына мойынұсынған халықтарға рухани басшылық жасады.

Иасауидің «Пақыр-нәме», «Рисāла дар адаб» шығармалары мен шәкірттерінің қаламымен жазылған Суфи Мухаммад Данишмандтың «Мир’āt әл-кулұбы», Исхақ Қожа ибн Исмағил Атаның «Хадиқат әл-‘āрифини», Махмуд бин Уалидің (Балхи) «Бахр әл-асрāры» сияқты т.б. сонды шығармаларын кешенді зерттеу арқылы иасауи сопылық жолының негізгі ілімдерін, даму тарихын, әр кезеңдегі ерекшеліктерін байқауға болады. Исауи мектебі дамуының алдыңғы екі кезеңінде Ханака ішіндегі тәртіп, әдеп пен ілімді бекітетін діни-дидактикалық «текке әдебиеті» дамыса, соңғы кезегінде Исмағил Ата силсиласынан шыққан Ата’и (XV ғ.), Лутфи (1465 ж.қ.б.) (XV ғ.), Исмағил Ата замандасы Мадуд шайх шәкірті – Сақақи ас-Сайрани (XV ғ.) және Исхақ Қожа замандасы Камал Шайх Икани (XIV) мүридтері Са’ид Ахмет (XV ғ.), Шамс әл-Узганди (XVI ғ.), Қасим Шайх (XVI ғ.) және Әлішер Науаи (1441–1501) сынды ақын-сопылар шығармашылығымен көркем әдебиет үлгісіндегі, хикмет дәстүріндегі «Диуан» әдебиеті дамыды. XVII ғ. бастап қоғамдық өзгерістер мен діни-рухани ахуал талабымен иасауи мектеп өкілдері қаламымен «Риāз аз-зāкирйн уа башарат әл-‘āрифйн» (XVII ғ.), «Бахр әл-‘улум» (XVIII ғ.), «Танбйх ад-даллйн» (XVIII ғ.), «Бустāн әл-мухиббйн» (XVIII ғ.), «Сабахат әл-фикр фи әл-джахр биз-зикр» (XIX ғ.) сынды апологетикалық шығармалар мол жазылды.

Иасауи сопылық мектебінің шығармашыл шайх өкілдері тудырған ілім Қазақстан территориясында XVIII–XIX ғғ. ишандар мектебімен жалғасын тауып, XX-басында ишандар мектебінен тәлім-тәрбие алған ақын-жыраулар әдебиетінде насихатталған. Шығармада кәміл ұстаздың қызметінде болу, мойынсұну, құрмет көрсету, пір тұту сопылық ілімі Ыбырайым ахун, Ақтан, Сүгір сынды жыраулар, Ұзақбай, Сәттіғұл, Сарымолда сияқты ақындар шығармаларында да насихатталғанын және олардың Шәкәрім насихаттаған «Ар ғылымы», Абай дәріптеген «Толық адам» формуласын түзегенін байқалады. Қожа Ахмет Иасауи мен шәкірттері насихаттаған кемілдікке жеткен ұстаздың рухани бейнесі халық жадында орныққанын қазақ ақын-жыраулар поэтикасында сомдалуынан анық аңғарылады. Көне түркі әдебиеттеріндегі жомарттық, сақилық құндылықтары X ғ. әл-Фараби еңбектерінде «Парасатты адам», XI ғ. Жүсіп Баласағұнида «Құтты білік», XII–XIV ғғ. сопылық шығармаларда «Кәміл пір», «Сақи шәкірт» ғылымы болып жалғасқан тарихы пайымдалады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Диссертацияда қаралған кезең – XIII–XIV ғғ. Шыңғыс ханның шапқыншылығынан кейін Орта Азиядағы саяси-мәдени жағдай күрт өзгерген күрделі кезең. Аумалы-төкпелі қиын кезеңде елдегі әлеуметтік және діни-рухани салада өз орындарын белгілеуге тырысқан сопылық мектептердің белсенділігі артады. Тариқат шайхтары мүриттерді оқыту, тәрбиелеу қызметтерін шығармашылықпен байланыстырып, интеллектуалды, әдеби-мәдени орта қалыптастыруға, зиялы ортада бедел жинауға ұмтылған әрекеттері байқалады. Бұл құбылыс аталған кезеңде жазылған шығармаларда мектеп ішінде қалыптасқан ілімдерін, практикаларын шарифатқа легитимдеген, мектепішілік әдептері мен дәстүрлерін этикалық тұрғыдан негіздеген, дүниетанымдық, дискуссиялық тақырыптарды көтерген, тариқат шайхтарының әулиелік деңгейін дәріптеген тұстарында көрініс табады. Ханәка ұстаған шығармашыл шайхтардың қызметі осы мысалдарда мәтінденеді.

«Хадиқат» өз кезеңіндегі түркі-мұсылмандық социум жағдайы мәтінделген шығарманың жарқын үлгісі деп таныса болады. Онда жоғарыда айтқан жайттардың бәрі қамтылады; әкесі Исмағил Атаның қызметі, әулиелігі, білімі, ілімі, ұстанған құндылықтары насихатталған және легитимделген тұстарда сол кезеңдегі қоғамдық резонанс алған маңызды мәселелер көтеріледі. Шығарманың жазылуына себепкер болған, шәкірттері Орта Азияның түпкір-түкпіріне тараған, ұрпақтары Сібірден Хорасанға дейін, Жетісудан Қырымға дейінгі аймақтарға жайылған Исмағил Атаның өмір сүрген уақыты (XIII–XIV ғғ.) Орта Азияда Исламның қайта күшейген кезеңіне тұспа-тұс келді. Шыңғыс хан ұлдарының мұсылмандар көп шоғарланған Мәуереннаһрдағы саяси-экономикалық жағдайды қалай өзгерткені тарихи шежірелік деректерде айтылса, діни-мәдени ахуал жайын сол кезеңдегі діни дидактикалық, сопылық агиографиялық шығармалар баяндаса керекті. Діни мазмұндағы шығармаларда хатталған ел тарихына, мәдениетіне қатысты деректерді табу, олардан сол кезеңнің мәдени құбылысын көру аса қиын. Өйткені діни шығармаларда мифтік сюжеттер, астарлы ұғымдар, белгілі бір мәндегі символдар орын алады, кейінгі көшірушілердің танымымен, көзқарасымен, замана талабымен, қоғамдық санамен, өзгермелі құндылықтармен сабақтасып кететін тұстары бар.

Дей тұрса да, Исмағил Атаның өмір сүрген уақытында сопылық мектептері қоғамда белгілі бір деңгейде әлеуметтік статусы бар орта қалыптастыра алғанын және сол статустарын шайхы беделімен, қайраткерлік (захидтік, шахидтық, шайхтық, әулиелік) қызметімен, бейнесімен байланыстырып отырғанын көруге болады. Шығармашыл шәкірттері шайхыларының әуелі әулиелік бейнесін сомдап, сол арқылы кейінгі ізбасарларының құрметін, ықыласын арттыруға, социум ынтымағын, бірлігін сол тұлғаның төңірегінде бекемдеуге тырысқан қадамдары анық көрінеді. Осындай мақсатта Хадиқаттың алғашқы «Аруақтар» бабында автор әулиелер, шайхтар – әу баста 18 мың ғаламның жаратылысына себеп болған «Мұхаммад нұрынан» алғашқы болып үлес алған ерекше рух иесі деген танымды насихаттайды. Олардың әулиелігі, тақуалығы сәби кезінен басталатын (ораза кезінде анасын ембейді, бала болып ойнамайды, ерте есейеді,

кереметі әкесінен асып түседі т.т.) ортағасырларда қалыптасқан және халық ұғымына жақын шарапатты, демеуші, батагөй, құт тасушы, береке ұйыстырушы т.с.с. қасиет танымдарын ұялататын образдарымен сомдайды.

Ортағасырлық деректер XIII–XIV ғғ. иасауилік сопылық мектебін Шағатай, Жошы Ұлыстарында моғол-түрік билеушілері мен жергілікті мұсылман халықты, көшпенді және отырықшы жұрттар арасын жарастыра білген, бір мемлекетке ұйыстыра алған «белсенді орта» ретінде таныстырады. Көп зерттеушілер пайымдағандай иасауилік мектеп тек дінін күзеткен, аскеттік өмір салтын ұстанған шағын топ емес, ел ішінде діни-идеологиялық таным қалыптастырған, рухани-ағарту қызметін атқарған институтционалды желісі, иерархиялық құрылымы бар әлеуметтік орта ретінде көрінеді. Ұлыстағы ірі қалаларда жаңа көшпенді түркі-моғол мәдениеті мен дәстүрі басымдыққа ие болғанда сопы шайхтары ханафиттік фатуалар шеңберінде заң шығарушы, атқарушы, ұйымдастырушы рөлін атқарды. Ханафи факиһтарының қоғамда атқарған қызметтерін орындады. Иасауи сопы мектебі шайхтарының философиялық және заңнамалық институционалды әзірлемелері қоғамдық салада әсері үлкен болғанын Жетісудан Қырымға дейінгі трансаймақтық ауқымда әлеуметтік және діни-саяси көшбасшы (накиб, муфти, қади) болғандарынан пайымдауға болады. Шығармада ресми лауазымы көрсетілмесе де Исмағил Атаның әкесі Ибраһим Атаның Сайрамдағы беделді 12 шайхтан орны жоғары болған «сар халқа» шайх бейнесі жасалады. Сүксүк Атадан тәлім алған Ибраһим Ата, ұлы Исмағил Ата, оның ұлы Исхақ Қожа «Атаи» силсаласы Иасауилік «сопылық ғылымын» қалыптастырған шайхтар тізбегі ретінде танылады.

Исхақ Қожа бин Исмағил Ата әт-Туркистанидің «Хадйқат әл-‘әрифйн» дидактикалық шығармасы – сопылық ортада қандай ілім мен құндылықтар дәріптелгенінен мол мәлімет беретін құнды дереккөздердің бірі. Шығармада сопылық пен шарифат, мистика әлемі мен заңгер-факиһ ортасы арасындағы алшақтықты барынша жақындатуға тырысқан сопылар жолы баяндалады. Әкесі – Исмағил Ата әл-Қазифуртидың екі параллель бағыттағы неоплатондық сопылар мектебі мен ортодоксалды схоластикалық телогтар мектебін өзара түйістірген «синтезатор» қызметі көрсетіледі.

Автор шығармасында мұрит тәрбиесіне, рухани кемелденуіне керек маңызды идеяларды топтастырып, түркі-мұсылмандық қоғамда көшбасшылық беделге ие болған «Аталар» (Хәкім Ата, Сейіт Ата, Ибраһим Ата, Ұзын Хасан Ата, Сүксүк Ата, Түкті Баба Шашты Азиз, Шақпақ Ата, Шопан Ата, Қорқыт ата, т.т.) институтының негізгі ұстанған ілімдерін сабақтайды. Исмағил Ата ел жадында есімі ұмытылмастай болып сақталған Боздақ Ата, Отлық Жүніс Ата, Әли Ата, Мандуд Ата, Көк тонды Ата сынды шапанын шыққан т.б. «аталар» өткен тарихта өмір сүрген қоғамына, ортасына шапағатшы болуды насихаттап отырған. Шашта Сүксүк Ата, Самарқандта сопы шайхы, ханафит факиһы – Лала Шараф ад-дин Самарқанди, Ходжентте Маслахат ад-дин Ходжанди алдында дәріс алған Исмағил Ата шарифат талаптары мен міндеттерін сопылық таным арқылы түсіндіріп, түркілік дәстүрге лайықтаған.

Хадиқат мәтініндегі және ел жадындағы әпсаналарда әулие аталар пайғамбарлардың мұрагері және «хасс» аруақтар, яғни Пайғамбар нұры тиген жандар ретінде мұсылман қауымындағы көшбасшылық құқықтарын түсіндіре отырып, олар дін ғалымдарымен пікірталастарда өздерінің білімділігімен және тылсымнан (Қызыр Атадан, Ілияс пайғамбардан, періштелерден) ғылым игерген кереметтімен жеңімпаздар болып шығады. Халық танымында Иасауи тариқаты өкілдерінің нақты бір кәсіптің пірі (сушылар, құдықшылар пірі – Сұлтан Үпі, диқаншылар пірі – Мір Хайдар, шопандар пірі – Шопан Ата, сиырдың пірі – Зеңгі Баба) танымына «Аталардың» сопылық жолды ұстанған шәкірттері үлкен әсер еткені аңғарылады. Соның бір мысалы, Исмағил Ата өз шәкірттеріне әр бейсенбі сайын аруақтарды еске алып, Құран, дұға бағыштауды насихаттап отырған және ол бұл насихатын Құран аяты мен пайғамбар сүннетіне, ханафит фақиһы, матрудилік философ Абу Му’ин ан-Насафидің (1046–1115) «әл-Мау’из» атты фатуалар жинағына сүйене отырып негіздеген. Бүгінде қазақ, өырғыз, өзбек, қарақалпақ халқы арасында бейсенбі сайын аруаққа Құран бағыштау, ағайын туысы, көрші-қолаңымен еске алу (қайтқанына қырық, жүз күн немесе жыл толғанға) ғасырлар бойы дәстүр болып жалғасын тауып келеді.

Шығармада баяндалған оқиғалардың, мифтік хикаялардың, діни полемикалық мәселелердің баяндалу райына қарай қоғамдық өмірдің көріністеріне, тарихи оқиға іздері мен саяси-қоғамдық факторларына үңілу кезінде «Хадиқат әл-‘әрифйн» трактаты апологетикалық мақсатта жазылғаны пайымдалды. Автор шығарманың өн бойында Исхақ Қожа Иасауи сопылық ілімінің теориясын, сондай-ақ, зікір, сама’ практикасының заңдылығын Абу Ханифа шәкірттері еңбегі мен фатуаларына сүйене отырып дәлелдеуге тырысады. Шығармада айтпақ ой шашырап кетпеу үшін, ретімен баяндау нақты бір норма мен дәстүрлі тәртіпке жүйеленеді. Танымды, ілімді баяндауда сол тәртіп қатаң сақталып отырады. Әуелі Құран аяттары арабша, артынша түркі тілінде аудармасы беріліп, соған қатысты арапша-түрікше пайғамбар хадисі айтылады. Ондағы ой, таным түсінікті болу үшін ғибратты бірнеше хикая, немесе пайғамбарлар, әулиелер, сопы шайхтары өмірінен оқиғалар баяндалып, соңынан автор Исхақ Қожа өз сөзімен, немесе «машә’ихлар» деп жалпы атаумен алынған Исмағил Ата, Ибрахим Ата, Сүксүк Ата, Қожа Ахмет Иасауи сөздерімен қорытындыланып отырады.

Шығармада маңызды тұсы – өз заманында Иасауи тариқаты ілімі мен практикаларын «бидғат» шартымен терістеген діни бағыттармен (Ходжаган, шафи’и мектебі) болған полемика мәселелерінің көтерілуі. Исмағил Ата мен шәкірттері Жошы, Шағатай Ұлыстарына XIII–XIV ғғ. жан-жақтан келген жат жұрттық ғалымдардың сынына қарсы сопылық ілімінің дұрыстығын дәлелдеуге тырысқан қызметтері жан-жақты ашықталады. «Атаилар» осы қызметтерімен иасауилік ілімді қорғаушылар ғана емес, белігілі бір дәрежеде түркі дәстүрі мен дүниетанымын қалыптастырушылар да бола алды.

Мухаммад Данишманд, Исмағил Ата, Исхақ Қожа, Даулат-шах Исфиджаби, Махмуд Ханизини, Шайх Худайдод Уәли сынды шығармашыл шайхтары исауилік тариқат практикасы мен ілімдеріне айтылған түрлі сындар мен айыптауларға қарсы беделді ханафи фақиһтарының фатуалары мен діни-

құқықтық шешімдеріне арқа сүйеіп лигитимдеп, шама-шарқылары жеткенше дәлелдеп отырған. Өздері басшылық еткен мешіт, медресе, ханакалардың ішкі әдебін, тәртібін, ережелерін, тариқаттың өзіне тән ілімін, мақсаты мен жалпы доктринасын ислам философиясы мен халық дүниетанымы аясында ашықтап, апологетикалық мүддеде шығармалар тудырып отырған.

Бұл тұрғыдан келген «Хадйқат әл-‘әрифйн» агиографиялық-дидактикалық шығармасы Шығыс әдебиетінде Шағатай Ұлысы, Батыс әдебиеттерінде Трансаксония деп аталатын Орталық Азияның ерте исламданған, ислам өркениеті дамыған өлкеде түркілік мәдениет шеңберінде дүниеге келген жазба мұра деп тану әбден мүмкін. Қазақ, өзбек, түркімен, қарақалпақ, т.б. халықтардың қалыптасуы түрік этногенезінен бастау алады десек, ол халықтардың тілі мен әдебиеті ортағасырлық мұралармен тікелей сабақтасып жатқанын қаперге алсақ, онда Шағатай кезеңіндегі ортағасырлық түркі-әдеби тіліндегі бұл жазба ескерткішті түркі халықтарының ортақ мирасы деп бағалауға болады.

«Хадйқат әл-‘әрифйн» трактаты бүгінге аты көрсетілген «хадиқат» нұсқасында және Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата рисаласы деп, аты көрсетілмеген «рисала» нұсқасында жеткен. Шығарманың қолжазба нұсқаларының мәтіндеріне тарихи-деректанулық және филологиялық зерттеулерде ұзақ уақыттан бері қолданылып келе жатқан атрибуция жасау нәтижесінде кейінгі ғасырларда көшірілген трактат мәтіннен автор сөзінің қаншалықты тұрақты сақталғаны анықталды. Кабул мұрағатында сақталған ең көне «хадиқат» нұсқасына (XV ғ. соңында көшірілген) қол жеткізе алмағандықтан, зерттеуде Ташкент қаласындағы шығарманың екі «рисала» және «хадиқат» нұсқасы салыстырылды. Олардың арасындағы мәтіндік және идеологиялық айырмашылығын қарастыру кезінде екі нұсқаның өзара алшақтамағаны байқалды. Алыс, жақын шетелдегі түрлі қорларда сақталған трактат қолжазбаларына жүргізілген палеографиялық, кодикологиялық, просопографиялық, библиографиялық зерттеулерден шығарманың 4 нұсқасы (№№ 252; 2851; 3637; 3004) Исмағил Ата ұрпақтарының қолымен жазылғаны және 12 қолжазбасының 9-ы XIX ғ. көшірілгені анықталды.

Шығарма қолжазбалары XIV–XIX ғғ. аралығында Түркістан, Ферғана, Хорасан өңірлерінде көшірілігені Иасауи сопылық мектебінің таралу ауқымын белгілейді. Парсы деректерінде «Атаилар» деп аталған Исмағил Ата шәкірттері XIV ғ. Жошы Ұлысына қараған Хорасан өлкесінің қоғамдық өмірінде белсенділік танытқан. Сібір ханы Көшім (1598 ж.қ.б.) ханның құзырымен Исхақ Қожа ұрпағының Үргенішті ең жайлаған жетінші буыны Дахиа Қожа ұлы Шарабати Шайх 980/1572 ж. Йарым Сейітпен бірге Сібір хандығына дін жаймақ ниетпен көшірілуі және олардың онда өзіндік мұсылмандық социум құруы, белсенді дін жаюлары біраз жайтты аңғартса керек.

Қазақ халқы пір тұтқан, Тұрбаттағы кешенін тәу ететін рухани тұлғаларының бірі – Исхақ Қожа бин Исмағил Ата шығармасында ислам өркениетімен сабақтасып жатқан дүниетаным мен дәстүр қазақ мәдениеттануына үлкен үлес қосары анық, сондай-ақ, этнографиялық және теологиялық тұрғыдан сопылық ілімін тану бағытына жаңа ғылыми көзқарас пен тың тұжырым жасауға мүмкіндік беретін тұстары мол. Ортағасырларда Иасауи

тариқатының шығармашыл шайхтары тудырған сопылық ілімі ХІХ–ХХ ғасыр басында ишандар мектебінен түлеп ұшқан ақын-жыраулар, ахун-сүлейлер әдебиетінде «Кәміл ұстаз», Абай мен Шәкәрім шығармашылығында «Толық адам», «Ар ғылымы» болып жеткен рухани ілімінің формуласын түзеген. Хадиқатта 70 мақамды толық игеріп кемілдікке жеткен ұстаздың рухани бейнесі, 40 мақамды еңсерген сұпы-дәруіштің халық жадындағы танымы қазақ әдебиетінде жиі кездеседі. Көне түркі әдебиеттеріндегі жомарттық, сақилық құндылықтары Х ғ. әл-Фараби еңбектерінде «Парасатты адам», ХІ ғ. Жүсіп Баласағұнида «Құтты білік», ХІІ–ХІV ғғ. Қ.А. Иасауи мен ізбасарлары М. Данишманд, Исхақ Қожа шығармаларында адамгершілік тақырыбын қаузайтын «Кәміл ұстаз» ғылымы болып жалғасқан тарихи сабақтастығы мен алғашқы сатысы көрінеді.

Діни-дидактикалық шығармалар өз кезегіндегі интеллектуалды белсенділіктің ізі қалған, ілгеріде өткен бабалардың тереңнен тамыр тартқан тарихи танымы мен түйсігі хатталған құнды дүние деп білсек, оның жан-жақты қарастырылуы маңызды. Хадиқаттағы діни лексикалық бірліктер мен ұғымдарға үнілсек, онда «Кәміл ұстаз» бен «Сақи шәкірт» діни-ағартушылық бағыттағы дидактикалық ой-сана анықталады. Исмағил Ата өмірі мен ілімдердің баяндалу ретінен иасауилік діни-ағартушылық бағытында адам кемелденуінің төрт сатысы бары байқалады: 1) текке, ханакаларда риязатпен әуелі теріс әдеттер мен жаман мінездерден арылудың тәрбиелік «мүриттік» сатысы; 2) құлшылық-тағатпен, шайхпен сыр сұхбатымен, қызметімен іштегі мерездерді жеңіп, рухани ілім алудың «сопылық» тәлім саты; 3) ел кезіп, қоғамның, елдің өмірімен, халықтың салт-дәстүрі, тұрмыс-тіршілігімен танысу, ғарібтік халде тәжірибе жинап, ғылым, кәсіп үйренудің «дәруіштік» дегдарлық сатысы; 4) шәкірт тәрбиелеп, шәкірттің жоғары мақсатқа, мақамға жетуіне қамқор болуы «шайхтық» кемелдік сатысы.

Сопылықтың «Кәміл ұстаз», «Сақи шәкірт» діни-ағартушылық бағыты қазақ халқының рационалды ойлау жүйесінде де дамып отырған. Ол түркі халықтарының кісілік құндылықтары мен сопылар қалыптастырған діни дүниетанымынан бастау алып, кейін ақын-жырау поэтикасында сабақталған, ойшылдар шығармасында жүйеленген.

Жоғарыда айтылғандарды түйіндеп мындай тұжырым жасауға болады:

– Моңғол шапқыншылығынан кейін (1221–1224 жж.) күрт өзгерген саяси-қоғамдық өмірге діни ілімдердің тез бейімделуі және оған қарсылықтың күшеюі, діни-идеологиялық күрестердің шиелінісуі, қоғамда үстемдікке ұмтылған түрлі топтардың мүдделік қақтығыстары, халықтардың құндылықтары мен танымдарының өзгеруі, т.с.с. мәдени құбылыстар Исмағил Ата әл-Қазығұрти шайхтың орнын басқан Исхақ Қожа ат-Түркістаниға ХІV ғасырдың орта шенінде «Хадйқат әл-‘әрифйн» атты дидактикалық-агиографиялық жанрда шығарма жазуына итермелеген;

– «Хадйқат әл-‘әрифйн» – ортағасырларда түркі-моңғол дәстүрлері мен діни құндылықтар қақтығысын және адаптациясын суреттейтін, полемикалық резонанс алған мәселелерді ашықтайтын апологетикалық шығарма. Онда автор өмір сүрген кезеңде (ХІІІ–ХІV ғғ.) мұсылман әлемінің бай және әртекті

мистикалық мұрасын қайта түсіндіру (*reinterpretation*), сопылық әдебиеттердің тасаууфке қарсы схоластикалық идеялардан «тазару», мектепішілік әдептері мен практикаларын легитимдеу сияқты түркілік «сопылық ғылымның» қалыптасу процесінің алғы шарттары көрінеді;

– «Хадйқат әл-‘әрифйн» әуелде диалогқа құрылған сопылық-діни ілімнің сұхбат тілінен нақты автордың шығармашылығымен әдеби-жазба тілге көше бастаған процесін көрсететін прозалық туынды. Шығарманың түрлі тарихи кезеңдерде (XV–XIX ғғ.), әртүрлі өңірлерде (Хорасан, Ферғана, Түркістан) көшірілген кейінгі қолжазбалары арасында мәтіндік айырмашылық түркілік және парсылық ортаға байланысты тілдік стилистикасында, сөйлем жүйесінде байқалғанымен, шығарма құрылымы мен баяндау реті діни әдебиеттерде орныққан дәстүрге бағынғандықтан идеологиялық, мазмұндық тұтастығы өзгерістерге ұшырамаған, бастапқы мәтінінен көп алшақтамаған. Сондықтан ондағы мәліметтерді ортағасырлық түркі-мұсылмандық социумдағы мәдени құбылыстарын анықтауға мүмкіндік беретін құнды дерек бағалауға болады;

– Иасауи сопылық мектебінің шығармашыл шайхтары ауызекі тіл және жазба тілі арасында түзілген өзіндік стилі, сюжеттік мотивтері бар, белігілі бір тұрақты дәстүрге құрылған діни-этикалық, философиялық, дидактикалық, биографиялық, тарихи-шежірелік жанры бар әдеби шығармалар тудыра білді;

– «Хадйқат әл-‘әрифйн» – сопылық ілімдерді түркі дүниетанымы мен ислам ғылымы негізінде баяндауға ең қолайлы ортағасырлық түркі әдеби тілінің табиғатын ашатын мұра және сол тілдегі діни-дидактикалық, агиографиялық шығармалардың тілдік, жанрлық, мазмұндық, діни функциялық қалыптасу құбылысын әлі де терең зерттеуге мүмкіндік ашатын жазба жәдігер.

Орталық Азиядағы түркі халықтарының арасында кең тараған сопылық мектептердің, соның ішінде иасауи мектебінің ортағасырларда түркі жұртының мұсылмандануына және өңірде мұсылмандық социумның орнығуына, дамуына, түріктердің ортақ рухани құндылығын қалыптастыруда үлкен үлесі болды. Сан түрлі өркениетті, діндерді басынан өткерген түркілер ислам догматикасын өзінің құндылықтары, мәдениеті, дүниетанымы таразысында, өлшемінде, шеңберінде қабылдап түркі-мұсылмандық мәдениет, өнер, ғылым қалыптастыруына Қожа Ахмет Иасауи мектебінің айтарлықтай ықпалы болды.

Тәуелсіздік жылдарынан кейін отандық ғылымда Орталық Азиядағы суфизмнің ілімі мен практикасы зерттеу нысанына алына бастады. Бұрындары сопылықты зерттеуде ел аузындағы аңыздар, әдет-ғұрыптар негізінде компаративистикалық тұрғыда буддизммен, шамананизммен, христиан дінімен байланыстыра зерттеліп, олардың ұқсастықтары басты назарға алынса, соңғы уақыттарда сопылық ілімі мен практика сол ортада жазылған дерек көздер негізінде қарастыру, сопылық социумның ішкі өмірін зерттеу, мектептер арасындағы полемикалық мәселелерді өзара салыстырып қарастыру академиялық ортада жиі орын ала бастады. Бұл тұрғыдан келгенде, «Хадйқат әл-‘әрифйн» трактаты – Орталық Азияда исламның тарау тарихы мәселерін тың көзқараспен зерттеуге, ортағасырлық мәдени тарихымыздағы күңгірт, бейтаныс тұстарына қайта үңілуге, ұлттық код негіздерін зерттеуге мүмкіндік беретін маңызды дерек көз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ:

- 1 Köprülü Fuad. Türk Edebiyatı Tarihi. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2004. – 300 s.
- 2 Togan, A. Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. – İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981. – 552 s.
- 3 Devin DeWeese. Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // *Studies in Aspects of Altaic Civilization III. Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistics Conference (PIAC), Indiana University, Bloomington, June 19-25.* / Edited by Denis Sinor. – Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, 1990. – P. 1-19.
- 4 Муминов А. Ясауийа бастаулары // Ясауи тағылымы / ред. М. Мырзахметұлы. – Түркістан: «Мұра», 1996. – Б. 22-30.
- 5 Б. Бабаджанов «Зикр джахр у братств Центральной Азии: дискуссии, типология, возрождение» // *Rah Islamica*, – 2009, – №1(2). – Б. 105-125.
- 6 Necdet Tosun. XIV Asırda Yazılmış Çağatâyca Bir Yesevî Eseri: Hoca İshâk b. İsmâ'îl Atâ'nın Hadîkatü'l-ârifîn'i // *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildiriler*, 20-21 Şubat 2010. – İstanbul. 2010. – P. 70-76.
- 7 Ocak, Yaşar. Kültür tarihi kaynağı olarak Menakıbnameler. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997. – 130 s.
- 8 Жандарбек З. «Насаб-наме» нұсқалары және түркі тарихы. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2002. – 160 б.
- 9 Eshâbil Bozkurt. Ishâk Ataénin Hadîkatüel-Ârifîn isimli Eseri ve Tahlili (Inceleme-Metin-Sözlük-Tipkibasım) / Yüksek Lisans Tezi. Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. – İstanbul, Fatih Üniversitesi, 2010. – 328 s.
- 10 Трактат о Сайраме / Предисловие, пер.: Ж.М. Тулибаева // Материалы по истории Казахстана и Центральной Азии. Выпуск 1. – Астана: Издательство Национального центра археологии и источниковедения, 2009. – С. 8-24.
- 11 Алишер Навои. Насойим ул-мухаббат // Мукамал асарлар туплами. 20 том. / Наширга тайер.: С. Ғаниева, М. Мирзаахмедова. – Т. 17. – Ташкент; «Фан», 2001. – 520 б.
- 12 Рашахоту айнил-хает (обихаёт томчилари) / Таржимон: Домла Худойберган ибн Бекмухаммад (XIX аср). Наширга тайерловчилар: М. Хасаний, Б.Умрзоқ. – Тошкент: «Абу Али ибн Сино», 2004. – 536 с.
- 13 Благова Г.Ф. Тюркск. чакатай– русск. Чагатай/джагатай – (Опыт сравнительного изучения старого заимствования) // Тюркологический сборник. – №71. – М. «Изд. Наука», 1972. – Б. 167-205
- 14 Терентьев М. Грамматика турецкого, персидского, киргизского и узбекского языков. Кн. I, – СПб., 1875. – 160 с.
- 15 Решетов В.В. Узбекский национальный язык // Труды Института языкознания АН СССР. – М., 1960. – 123 с.
- 16 Eckmann J. Harezmi, Kipçak ve Çağatay Türkçesi üzerine araştırmalar / J.Eckmann – Ankara: Türk Dil kurumu yayınları, 2003. – 438 s.

- 17 Мухаммед Салих. «Шайбāни-нāме». Чагатайский текст. / Издание П.М. Мелиоранского; предис. А.Н. Самойловича. – СПб.: Типогр. И.М. Бораганского, 1908.
- 18 Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. – Л.: Изд. АН СССР, 1927. – 256 с.
- 19 Barthold W. Caghatai-Khan // Enzyklopaedie des Islam. – Band I (A–D), – Leiden: Verlagsbuchhandlung vormals E.J. Brill und Leipzig Otto Harrassowitz, 1913. – 1136 p.
- 20 Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей, и сведения о их численности / Ред. В.И. Ламанского // «Живая старина» период. издания отделения этнографии Императорского Русского Географического Общества. – Вып 3–4. – СПб.: Типография С.Н. Худекова, 1896. – С. 277-456.
- 21 Бартольд В.В. Улугбек и его время // Записки Росс. Акад. Наук. – Т. 8. – Петроград, 1918. – № 5. – С. 160
- 22 Дулати Мухаммед Хайдар. Та'рїх-и Рашидї (Рашидова история) / Предис.: М.К. Козыбаева и К.А. Пищулиной. – Алматы: «Санат», 1999. – 656 с.
- 23 Абу эл-Гази Бахадур хан. Шаджара-йи турк. – СПб. 1871. – 386 с.
- 24 Кононов А.Н. Родословная туркмен. / Отв. ред. С.Е. Малов. – М.– Л.: Изд. АН СССР, 1958. – 285 с.
- 25 Desmaisons V. Histoire des Mogols et des Tatares par Aboul-Ghāzi Bēhādūr Khan. – Vol. I, – Saint-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des sciences, 1871. – 393 p.
- 26 Айдаров Ғ. Әбілғазының «Шежіре-и Түрік» атты кітабының жазылу тарихы / Ғ.Айдаров, Б. Әбілқасымов // Ескі түркі жазба ескерткіштері туралы зерттеулер. – Алматы, «Ғылым» баспасы, 1983. – Б. 48-62.
- 27 Сыздыкова Р.Г. Язык «Джами' ат-тауарих» Жалаири. – Алматы: «Наука» 1989. – 243 с.
- 28 Масанов Э.А. Очерки истории этнографического изучения казахского народа в СССР. / АН КазССР. Ин-т истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова. – Алма-Ата: Наука, 1966. – 322 с.
- 29 Щербак А.М. Грамматический очерк языка тюркских текстов X–XIII вв. из Восточного Туркестана. –М.–Л., 1961. – 276 с.
- 30 Насилов В.М. Язык тюркских памятников уйгурского письма XI–XV вв. –М.: «Наука», 1974. – С. 102.
- 31 Gabain A. Alttürkische Grammatik / A. von Gabain. 3 Aufl., – Wiesbaden, 1974.
- 32 Yüce N. Mukaddimetü'l-Edeb. Hvārizm turkçesi ile tercümeli şuşter nüshası / Nuri Yüce. – Ankara, 1993. – 228 s.
- 33 Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмские памятники XIV в. –Т. 1. – Ташкент: «Фан», 1966. – 214 с.
- 34 Щербак А.М. Грамматика староузбекского языка / Отв. ред. А.К. Боровков. –М.–Л.: Изд. АН СССР, 1962. – 274 с.
- 35 Кононов А.Н. Ценный труд по грамматике староузбекского языка // Общественные науки в Узбекистане. – Ташкент. – 1963, – № 8. – С. 63-71.

- 36 Fuad Köprülü. Çağatay Edebiyatı // Islam Ansiklopedisi. – Т. III. – Istanbul, 1945. – С. 269-272.
- 37 Сағындықов Б. XII ғасыр ескерткіші – «Ғибат әл-Хақайқтың» тіл ерекшеліктері // Ескі жазба ескерткіштері туралы зерттеулер. – Алм.: «Наука», 1983. – Б. 116-128.
- 38 Ибатов А. Құтыбтың «Хұсрау-Шырын» поэмасының сөздігі (XII ғ). – Алматы: «Ғылым», 1974. – 278 б.
- 39 Бертельс Е.Э. Навои и литература Востока // Избранные труды. Навои и Джами. – Т. IV. – М., 1965. – 433 с. Бір тілде шығарма жазу туралы
- 40 Боровков А.К. «Бадә'и' әл-лугат»: Словарь Тәли' Имәни Гератского к сочинениям Алишера Навои / Передис. А.К. Боровков. – М.: Изд. Восточной литературы, 1961. – 264 с.
- 41 Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тefsира XII-XIII вв. – М.: Издательство восточной литературы, 1963. – 368 с.
- 42 Щербак М.А. К истории узбекского литературного языка древнего периода // Академику В.А. Гордлевскому к его 75-летию. Сборник статьи. – М., 1960. – С. 317-323.
- 43 Киекбаев Дж. Г. Некоторые вопросы изучения башкирских и татарских диалектов // Памяти В.А. Богородицкого (К столетию со дня рождения) (1857-1957): сб. статей. Уч. зап.КГУ. -Т. XIX, кн. 5. – Казань: Изд-во КГУ, 1961. – С. 361-371.
- 44 Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности / отв. ред. А. К. Боровков. –М.: Институт языкознаний АН СССР, 1959. – 169 с.
- 45 Фазылов Э. Староузбекский язык. Хорезмские памятники XIV в. –Т. 1. – Ташкент: «Фан», 1966. – 214 с.
- 46 Зайончковский А. К изучению средневековых памятников тюркской письменности // Вопросы языкознания. – 1967. – №6. – С. 80-89.
- 47 Хорезми. «Мухаббат-наме» / Издание текста, транскрипция, перевод и исслед. Э.Н. Наджиба. Отв.ред.: А.Н. Кононов. – М.: Издание восточной литературы, 1961. – 272 с.
- 48 Кеңесбаев І. Ортағасыр ескерткіштерін зерттеу жайында бірер сөз // Ескі жазба ескерткіштері туралы зерттеулер. – Алматы: «Ғылым», 1983. –Б. 7–32.
- 49 Мелиоранский П.М. Турецкие наречия и литературы // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, – Т. XXXIV. – СПб., 1902. –159-170 с.
- 50 Байтұрсынов А. Шығармалары / Құраст. Ә. Шәріпов, С. Дәуітов. – Алматы, 1989. – 318 б.
- 51 Әдебиеттану. Терминдер сөздігі / Құраст. З.Ахметов, Т.Шаңбаев. – Алматы: «Ана тілі», 1996. –240 б.
- 52 Есембеков Т. Әдеби талдауға кіріспе. – Қарағанды: КарГу баспасы, 1991.
- 53 Сыздықова Р. Ясауи «Хикметтерінің тілі». – Алматы: Сөздік-словарь, 2004. – 549 б.
- 54 Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. – Түркістан: Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университеті, 2004. – 341 б.

55 Әбдірәсілқызы А. Қожа Ахмет Ясауидің ақындық әлемі. – Алматы, 2017. – 264 б.

56 Сыздық Р. Ясауи тілінің қыпшақтық-оғұздық негізі // «Түркология» журналы, Түркістан. – 2002. – № 2. – Б. 106-110.

57 Сафи ад-дин Орын Қойлақи. Насаб-нәме / Дайын. Муминов Ә., Жандарбеков З. – Түркістан: «Мұра», 1992. – 92 б.

58 Bernd Radtke. Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. – 1986, – №163. – P. 536–567.

59 Алишер Навои. Мажолисун нафоис // Мукаммал асарлар туплами. – Т. 13. – Ташкент; Фан, 1997. – 282 б.

60 Eckmann J. Die Tschaghataische Literature // Philologiae Turcicae Fundamenta. – Vol. I-II. – Wiesbaden, 1964. – P. 304-402

61 Quatremère M. Chrestomathie en turk oriental contenant plusieurs ouvrages De L'emir Ali-Schir. Des extraits des mémoires du sultan Baber, du traité du Miradj, du Tezkiret elavlia et du Bakhtiar-nameh / Publiés, accompagnés d'une traduction française, d'un mémoire sur la vie d'Ali-Schir et de Notes grammaticales, philologiques et autres, par M. Quatremère. 1-er facsimilé. – Paris, 1841.

62 Eraslan K. Çağatay Şâiri Atayî'nin gazelleri // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten. – 1987, №35. –S. 113-164.

63 Самойлович А.Н. Материалы по среднеазиатско-турецкой литературе. IV. Чагатайский поэт XV века Ата'и // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук СССР. – Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1927. – С. 257–274.

64 Шайх Ахмад Ибн Худойдод Тарозий. Фунуну-л-балоға / Мухаррир: ф.ф.д. Б. Хасанов. –Ташкент: «Хазина», 1996. – 212 б.

65 Жуманова Х.М. XV аср Туркий шеърлятида қасида жанри. 10.00.02 – Ўзбек әдебиеті мамандығы бойынша PhD докторанттық диссертация авторефераты. Самарқанд Мемлекеттік Университети. – Самарқанд, 2018. – 52 б.

66 Залеман К.Г. Легенда про Хаким-Ата // Mélanges asiatiques. Tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Tome XI (1895—1901). –St.-Pétersbourg, 1901. – С. 65–110.

67 Қоңыратбаев Ә.Сүлеймен Бақырғани // «Алтай большевигі». 25 қараша, 1945. – Өскемен, 1945.

68 Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. – Алматы, 1987. – 216 б.

69 Сәтбаева Ш. Шоқан Уәлиханов – филолог. – Алматы: «Ғылым», 1987.

70 Даулатшах ал-Испиджаби. Бурхан аз-закирин («Доказательство для поминающих») / исслед. А.К. Бустанова и Е.Л. Никитенко; пер. с перс. и араб. И комментарии Е.Л. Никитенко, пер. с чагатайского А.К. Бустанова. – М.: ООО «Садра», 2020. – 240 с.

71 Молдақанағатұлы С. Қожа Ахмет Ясауидің «Рисәла дар адаби тариқат» еңбегінің мазмұндық ерекшеліктері. 6N0206 – Дінтану магистрі дәрежесін алу үшін дайындаған диссертация. Қ.А. Ясауи ат. Халықаралық қазақ-түрік университеті. – Түркістан, 2010. – 71 б.

- 72 Eraslan K. Yesevi'nin Fakr-namesi // Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi . – 2012, №22. – S. 45-120.
- 73 Necdet T. Ahmet Yesevi'nin Yeni Bulunmuş İki Farsça Risâlesi // Ahmet Yesevi. / Yazarlar: K.Eraslan, N.Tosun. – Ankara: Bahcelievler, 2015. – 128 s.
- 74 Tosun N. Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb // İLAM Araştırma Dergisi. – С. II, – 1997, – №2. – S. 41-86.
- 75 Өзирет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи. Көңілдің айнасы (Мират-ул Қулуб). /Дайындаған: Д.Т. Кенжетай. – Анкара: Билиг баспасы, 2000. – 114 б.
- 76 Қолжазба. Мухаммад Дәнишманд. «Мирāt әл-қулӯб». ӨзР ҰҒА ШҚО, инв.№3004. – Б. 158b–198a.
- 77 Ahmet bin Mahmut Hazini. Cevahir-i el-Abrar min Amvac el-Bihar' ve 'Manbaa el-Abhar fi Riyaz el-Abrar. El yazma. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü. N3893. – Б. 24a-85b.
- 78 Hasan N. Mevlana Sûfi Muhammed Danişmend ve Mir'âtü'l-Kulûb eseri // A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. – 2011, –№45. – S. 9-16.
- 79 Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях/ Отв. ред.: А. Муминов, А. фон Кюгельген, Д. ДиУис, М. Кемпер; сост., пер. на рус. яз., коммент., прилож. и указ.: А. Муминов, З. Жандарбек, Д. Рахимджанов, Ш. Зиядов. –Т. I. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. –
- 80 Қолжазба. Абу 'Али Мухаммад Бал'ами. «Тарйх-нәме». СПб Шығыс қолжазба институты. Дорн 206. – Б. 1a-67a.
- 81 Шараф ад-Дин Али. «Зафар-нәме». Книга побед Амира Темура. / Пер. А. Ахмедов. –Ташкент: «Санат», 2008. – 519 с.
- 82 Агахи. Избранное / Пер.: Н. Гребнева, Р. Морана. –Ташкент: Изд-во ЦК УзбССР, 1984. – С. 128.
- 83 Мухий ад-дин Ибн Араби. «ал-Футухат ал-Маккия». http://al-hakawati.net/Content/uploads/Civilization/8274_125a.pdf. 05.02.2022
- 87 Құрышжанов Ө. Сөз атасы: мақал-мәтелдер мен қанатты сөздер / V–XVII ғғ. жазба ескерткіштердің материалдары бойынша құрастырған, түсініктерін жазған Ө. Құрышжанов. – Алматы: «Жазушы», 1987. – 208 б.
- 88 Нұрахметұлы И. Ұлыстық әдебиеттен ұлттық әдебиетке дейін (б.з.д. X ғ. – XVIII ғ. дейін). – Астана: Еуразия ұлттық университеті, 2005. – 196 б.
- 89 Әділбекұлы А. Мәмлүктер билігі кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиеті (дамуы, әдеби өкілдері, өлең өлшемі). – Алматы: «Арда», 2008. – 176 б.
- 90 Tosun N. “XIV. Yüzyılda Yazılmıř Çağatayca Bir Yesevi Eseri: Hoca İshak b. İsmail Ata'nın Hadikatü'l-'Ārifin'i” // Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu. 20-21 Şubat, İstanbul. - İstanbul, 2010. – S. 70-76.
- 91 Islam Ansiklopedisi. – С. 29. – Ankara, 2004. –S. 112-114.
- 92 Alexandre P. Individual Sanctity and Islamization in the Tabaqat Books of Jami, Nava'i, Lami'i, and Some Others // Jāmī in Regional Contexts. The Reception of 'Abd al-Rahmān Jāmī's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th–14th/20th Century / Edit.: Thibaut d'Hubert and Alexandre Papas. – Leiden-Boston: Brill, 2018. – P. 15-38.

93 Michel Balivet, "Le saint turc chez les infidels". Thème hagiographique ou périphérie historique de l'islamisation du sud-est européen? // Saints orientaux. / Edit.: Denise Aigle. – Paris, 1995. – P. 211-223.

94 Фазылов Э.И. О рукописях и языке «Латафат-наме» Ходженди // Тюркологический сборник, 1974. – М.: «Наука», 1978. – С. 125-153.

95 Каталог суфийских произведений XVII-XX вв. из собраний Института востоковедения им. А.Р. эл-Бируни Академии наук Республики Узбекистан. Состав.: Б. Бабаджанов, С. Гулямов и др.; Редколлегия: Б. Бабаджанов, У. Берндт, А. Муминов, Ю. Пауль. Издатель Ю. Пауль. – Studgart, 2002.

96 Martha Olcott. Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause of Politicization? – Washington: Carnegie Endowment, 2018. – 43 p.

97 Paul Jurgen. «Maslak al-'arifin. Ein Document zur frühen Gesichte der Hwağagan-Naqšbandiya» // Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 25 (1998). – С. 172-185.

98 Fletcher J. The Naqshbandiyya in Northwest China. – In: Studies on Chinese and Islamic Inner Asia / New ed. B. Manz. – Harvard, 1995. – P. 1–46.

99 Hamid Algar. Silent and vocal dhikr in the Naqshbandi order // Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Gottingen, 15-22 August 1974. – Gottingen, 1976. – P. 39-46.

100 Devin DeWeese. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. – Bloomington: Pennsylvania State University Press, 1994. – 638 p.

101 Бабаджанов Б.М. Зикр *джахр* и *сама'*: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред.: С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова. – Москва: «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 237-250.

102 Muminov A., Babadzhanov B. Amir Timur and Sayyid Baraka // Central Asiatic Journal / Ed.: Giovanni Stray. 45 (2001), – Harrassowitz Verlag, 2001. – P. 28-45.

103 Тулибаева Ж. Духовная культура народов Центральной Азии: агиографические сочинения // Сборник материалов международной научно-практической конференции «Фундаментальные и инновационные проблемы востоковедного образования и науки». – Алматы, 2011. – С. 65-74.

104 Позднев П. Дервиши в мусульманском мире. – Оренбург, 1886. – 152 с.

105 Сухарева О.А. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством / Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. – М.-Л., 1959. – С. 151-168.

106 Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – Москва: «Мысль», 1970. – 144 с.

107 Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Отв.ред.: Т.А. Жданко. – М.: «Наука», 1969. – 336 с.

108 Мухаммад Аваз. «Зийа эл-кулуб» // Центральная Азия в XIV-XVIII веках глазами востоковеда \ Пер. и коммент, издат.: В. П. Юдин. – Алматы, «Дайк-пресс», 2001. – С. 167–179.

109 Молотова Э. «Тазкира-и Богра-хан» как источник по истории народов Центральной Азии // Известия НАН РК серия общественных наук, №2. 2008. – С. 22–26.

110 Исмоилов Л. Манакиб как исторический источник XVI в. Автореферат диссертации на соискание ученого степени к.и.н.: 07.00.09. – Ташкент, 1991. – 81 с.

111 Семенов А.А. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературе XVI в. // Известия УЗФАН. – 1941, –№3. – С. 37-48.

112 Стюард Д. Сведения агиографической литературы по истории и религии казахов / Шелковый путь и Казахстан. – Алматы, 1999. – С. 88-100.

113 Кусаинов Ш.К. Агиография в казахском фольклоре. Диссертация на соиск. ученого стпени к.ф.н. 10.01.09 - фольклористика. – Алматы: Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, 2004. – 142 с.

114 Ахметбекова А.К. Жанр хикая тюркских народов. – Алматы: ИП Сагаутдинова, 2014. – 126 с. ISBN 978-9965-12-360-3

115 Lutoslawski W. The Origin and Growth of Plato's Logic: With an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings. – London: Longmans, Green and Co., 1897. – 585 p.

116 Виноградов В.В. Проблема авторства и теория стилей. – М.: «Гослитиздат», 1961. – 614 с.

117 Берков П.Н. Об установлении авторства анонимных и псевдонимных произведений XVIII в. // «Русская литература», – 1958, – № 2. – С. 172-183.

118 Muhammad Azam Afdali. Fikhris-and nusah-and hattī Arshif-i Milli Afganistan. – Kabul: Kumita and Daulati culture, 1363/1985.

119 Zetterstéen K.V. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala. – Vol. 2-3. – Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1930. – 193 p.

120 Fuad Köprülü. Ahmed Yesevi // Islam Ansiklopedisi, C. –I. – Istanbul, 1950. – S. 210-215.

121 Hofman H.F. Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey; Section III (Chaghatai) Part I (Authors) – T. 6. – Utrecht, 1969. – 924 p.

122 A Concise Catalogue of the Persian Manuscripts in Uppsala University Library / by Ali Muhaddis. – Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2013. – 249 p.

123 ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī. Mu‘jam Istīlahāt al-Şūfiyah / Tahqiq: ‘Abd al-‘Āl Shahīn. – al-Qahirah: Dar al-Manār, 1992. – 438 s.

124 Abu Ṭālib al-Makkī. Qūt al-Qulūb. <https://archive.org/details/KitabQutAlQulubShaykhAbuTalibAlMakki> 10.02.2022

125 Материал по истории казахских ханств XV-XVIII вв. (извлечение из персидских и тюркских сочинений) / Сост.: С.Ибрагимов, Н. Мингулов, К. Пищулина, В.Юдин. – Алма-Ата: «Наука» 1969. – 652 с.

126 Семенов А.А. Ташкентский шайх Хавенд Тахур («Шайх-Антаур») и приписываемый ему «кулях» // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (11 декабря 1914 – 11 декабря 1915). – Вып. 1. – Ташкент, 1915. – С. 25-31.

- 127 Булатова В., Маньковская Л. Мавзолей Юнус-Хана // Памятники зодчества Ташкента XIV–XIX вв.. – Ташкент: Издательство литературы и искусства им. Гафура Гуляма, 1983. – С. 98-101.
- 128 Аверьянов Ю.А. Кайгусуз Абдал и его взгляды как отражение «гетеродоксного» суфизма в Малой Азии (XIV–XV вв.) // *Transcaucasica*, ИВ РАН, – Т. 3. – Москва, 2016. – С. 82-101.
- 129 Сулеймен Бақырған (Хаким Ата). Бақырған кітаби / Шығарушы: Шамс ад-дин Хусейноғлы. – Қазан, «Чирков хатун уарисаларның табғханеси, 1907.
- 130 Paul Jurgen. Hagiographic literature // *Encyclopaedia Iranica Online* / Ed. by E. Yarshater. [New York]: Columbia Univ. Center for Iranian Studies, 1996. <http://www.iranicaonline.org/articles/hagiographic-literature> 15.02.2022
- 131 Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері: зерттеулер. – Т.1. – Орал: Ағартушы, 2010. – 436 б.
- 132 Қабдолов З. Жанр сыры. – Алматы: Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы, 1964. – 167 б.
- 133 Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: «Ғылым», 1987. – 368 б.
- 134 Қасқабасов С. Ертеңгі эпостың сюжеттік типологиясы // Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1981. – 308 б.
- 135 Ш.Ыбыраев. Эпос әлемі. – Алматы: «Ғылым», 1993. – 294 б.
- 136 Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 1-том. Фольклорлық кезеңі. – Алматы: ҚазАқпарат, 2008. – 812 б.
- 137 Қасым Б. Когнитивті лингвистиканың теориялық негіздері // Қазақ тілі мен әдебиеті және инновация мәселелері. – Алматы, 2008. – Б 3-59.
- 138 Alphonse Dain. *Les Manuscrits*. – Paris: Les Belles Lettres, 1949. – 222 p.
- 139 François Masai, Pierre Cockshaw, et all. *Miscellanea Codicologica* / F. Masai: *Dicata MCMLXXIX*, – Vol. I-II. – Ghent: E. Story-Scientia, 1979. – 608 p.
- 140 Déroche F. *Islamic codicology: An introduction to the study of manuscripts in Arabic script*. – London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- 141 Adam Gacek *Arabic manuscripts: A Vademecum for readers*. – Leiden: Brill, 2009. – 262 p.
- 142 Атабаев Қ.М., Тасилова Н.А., Толамисов А.Ф. Деректану пәнін оқыту методикасы: оқу құралы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2011. – 301 б.
- 143 A. Zeki Velidi Togan. *Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*. – Istanbul: Hikmet Gazetecilik, 1969. – 643 s.
- 144 Mahmud ibn Ali es-Sarayî el-Kerderî. *Nehcü'l-feradis. Cennetlerin Açık Yolu / Önsöz: Janos Eckmann. I Tibkibasim*. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956. – 312 s.
- 145 Сафари Ак-Кал'е. Нухоешенахт: Пажухеш наме-йе нухешеноси-йе нухо-е хатти-е форси (Манускриптология: Парсы қолжазбаларының кодикологиялық зерттеулері). – Тегеран, 1390/2011.
- 146 Рукописная и ксилографическая книга Востока: очерки кодикологии / Под редакцией М.С. Пелевина. – СПб.: Свое издательство, 2015. – 256 с.

- 147 Муминов А. Коран Байсунгура // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. – М., 1999. – С. 50.
- 148 James D. After Timur: Qur'ans of the 15th and 16th centuries. – London: Oxf., 1992. – 256 p.
- 149 Richard F. Catalogue des manuscrits persans - I - Ancien fonds. Bibliothèque nationale, Département des Manuscrits. – Paris: Bibliothèque nationale, 1989. – 437 p.
- 150 Loveday H. Islamic paper: A Study of the ancient craft. – London, 2001. – 97 p.
- 151 Devin DeWeese. The Masha'ikh-i Turk and the Kh'ajagan: Rethinking the Links Between the Yasavi and the Naqshbandi Sufi Traditions // Journal of Islamic Studies. – 1996, – №7. – P. 180-207
- 152 Тулебаева Ж.М. Упоминание о правления Чагатай-хана: извлечение из «Улус-и арба-йи Чингизи» // Вестник НАН РК. – 2014, – № 5(2014), – С. 216-222
- 153 Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории Турецких народов средней Азии. – Алматы: «Жалын», 1998. – 192 с.
- 154 Книга Марко Поло / Перевод с старофранцузского: И. П. Минаев; Ред. и вступительная статья: И.П. Магидович. – Москва: Государственное издательство географической литературы, 1955. – 376 с.
- 155 Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV – начале XVI веков (вопросы политической и социально-экономической истории). – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1977. – 288 с.
- 156 Султанов Т.И. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. – Москва: АСТ, 2006. – 445 с.
- 157 Энхчимэг Ц.Ц. Чагатайский Улус (1221–1346). Автореферат диссертации на соискание ученого степени к.и.н. по специальности 07.00.03-всеобщая история. – Улан-Удэ: Институт истории Академии наук Монголии, 2004. – 23 с.
- 158 – أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. ج. 3. أبو ظبي: المجمع الثقافي. 2002. – 565 ص.
- 159 Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация // Золотая Орда. История и культура. – СПб., 2005. – С. 13–173.
- 160 Atwood C. Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century // The International History Review. – 2004, – №26/2, – P. 237-256. DOI: 10.1080/07075332.2004.9641030
- 161 Муминов А.К. Роль и место улемов богословов в жизни города Маувреннахра (II–VII/VIII–XIII). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 24.00.02 - история и источниковедение. – Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2003. – 46 с.
- 162 История Казахстана в арабских источниках / Введение, дополнения и комментарии: Б.Е. Кумекова, А.К. Муминова. – Т.1. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005. – 709 с.
- 163 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Т. I. Извлечения из сочинений арабских. – СПб.: Типография Императорской Академии, 1884. – 563 с.

164 Paul J. Muhammad Parsa: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol.3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries) / Ed. by A. v. Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper. – Berlin: Kl.V., 2000, – P. 5-41

165 Каримов Э.Э. Кубравийский вакф XVII-XIX вв.: письменные источники по истории суфийского братства Кубравийа в Средней Азии. – Ташкент: «Фан», 2008. – 279 с.

166 Собрание фетв по обоснованию зикра джаһр и сама' / Введение, подготовка текста, прил., и указатели: Б.М. Бабаджанова, С.А. Мухаммадаминова. Отв. редактор: А.К. Муминов. – Алматы: «Дайк-Прес», 2008. – 278 б.

167 Бабаджанов Б.М. Зикр джаһр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. / Под редакцией: С.Н. Абашина, В.О. Бобровникова. – Москва: Вост. Литература, 2003. – С. 237-250.

168 Кусаинов Ш. Суфизм и агиография в Казахстане / отв. ред. акад. Ж.Абдильдин. – Алматы, 2015. – 362 с.

169 Devin DeWeese. Re-Envisioning the History of Sufi Communities in Central Asia: Continuity and Adaptation in Sources and Social Frameworks, 16th–20th Centuries // Sufism in Central Asia: new perspectives on Sufi traditions, 15th–21st centuries / Edited by Devin DeWeese, Jo-Ann Gross. – Leiden; Boston: Brill, 2018. – P. 358.

170 Из «Насириных разрядов» Джузджани [Абу Умар Минхадж ад-дин Усман ибн Сирадж ад-дин Джузджани. Табакат-и Насири] // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Извлеч. из перс. соч. собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 308 с.

171 Бартольд В.В. Сочинение. – Т. II. 2-часть. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. – М.: «Наука», 1964. – С. 658

172 Hammer-Purgstall, J. von. Geschichte der goldenen Horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Russland. – Pesth: C.A.Hartleben's Verlag, 1840. – 683 p.

173 Исхаков Д.М., Габбасова К.А. Институт сеййидов в позднезолотоордынских тюрко-татарских юртах как историческое наследие Золотой Орды // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4–6 мая 2016 г. / Редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), В.В. Тишин (отв. ред.) и др. – М.: ООО «Издательский дом «Медина», 2017. – С. 446-456.

174 DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Traditions. – Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1994. – 638 p.

175 Исхаков Д.М. Институт сеййидов в Улусе Джучи и позднезолотоордынских тюрко-татарских государствах. – Казань: ФЭН, 2011. – 227 с.

176 Devin DeWeese. The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqīb in Central Asia // *Journal of the American Oriental Society*. – 1995, – №4 (Oct. - Dec.). – P. 612-634

177 Трепавлов В.В. Большая Орда – Тахт эли. Очерки истории. – Тула: «Грифи К», 2010. – 109 с.

178 Маликов А.М. Ходжи долины Нижнего Зерафшана: история, идентичность // *Религиозная жизнь народов Центральной Евразии: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова*. – М.: ИЭА РАН. 2012. – С.176-190

179 Бабур-наме. Записки Бабура / Перевод М. Салье; Отв. ред. и авт. предисл. канд. ист. наук С.А. Азимджанова. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1958. – 534 с.

180 Мухаммадёр ибн Араб Катаган. Мусаххир эл-билод (мамлакатларнинг эгалланиши). / Форс тилидан таржима, изохлар ва курсаткичлар муаллифлари: И. Бекжонов, Д. Сангинова. Масъул мухаррир: Ш. Вохидов. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2009. – 328 с.

181 Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – Ленинград: Изд. Ленингр. Университета, 1968. – 336 с.

182 Эриксон Э. Г. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. – М., 1996. – 506 с.

183 Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб., 2000. – 705 с.

184 Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / Подг. текста и ред. Н.В.Брагинской. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.

185 Ali Şir Nevai. Nesayimü'l Mahabbe min Şemiyimi'l Fütüvve / Naz.: Prof. Dr. K. Eraslan. – Ankara, 1996. – 385 s.

186 Диваев А.А. Предание о Хазрети Исмаил-ата // *Туркестанские ведомости*. – Ташкент. – № 20, 1901. – С. 14-26.

187 Бартольд В.В. Сочинения. Общие работы по истории Средней Азии. – Т. II. – Ч. 1. – М.: Изд. Вост. Литературы, 1963. – 1020 с.

188 Houtsma M.T. Ein türkisch-arabisches Glossar, nach der Leidener Handschrift Herausgegeben und Erläutert von M. Th. Houtsma. – Leiden: E.J. Brill. 1894.

189 Китаб-и Тарджуман. Книга переводчика / Введение, ред.: А.Н. Гаркавец, перевод с араб.яз.: О.О. Туякбаев. – Алматы: «Баур», 2019. – 600 с.

190 Дутураева Д.Ш. Центральная Азия в период правления Каракитаев (вторая четверть XII – нач. XIII вв.). Автореферат диссертации на соиск. уч. степени к.и.н. Институт истории АНРУз. – Ташкент, 2010. – 41 с.

191 'Atā Malik Djuainī, Tārīḥ-i Djahāngusha / be tashīh.: M. Qazuīnī. – Tehrān: Sazmān chub ua intisharāt, 1391. – 1132 s.

192 Саттарұлы С. Абд ул-Жалил Баб (Хорасан Баб): Тарихи-құжатты танымдық кітап. – Алматы: РИИЦ-Азия, 2007. – 520 б.

193 Shefik Can. Fundamentals of Rumi's Thought: A Mevlevi Sufi Perspective / Edit. and trans. by Zeki Saritoprak. – New Jersey, 2005. – 335 б.

194 Yusūf Abu al-Ḥadjaj. Sulṭān al-‘arifīn Mulānā Jalāl ad-Dīn Rumī. – Qāhirah: dār al-zahabiya linashr, 2018. – 218 s.

195 Руми ғазалдары. <http://rumisite.com/Books/Shams6.pdf> 10.07.2019.

- 196 ‘Abd al-Qādir ‘Isa. Ḥaḡā’iq ‘an at-Taṣauuf. – Halab, 1381/1961. – 374 s.
- 197 Иванов П.П. К вопросу о исторической топографии старого Сайрама // В.В. Бартольд. - Туркестанские друзья, ученики и почитатели. – Ташкент, 1927. – С. 151-164.
- 198 Мирахмад М. Сайрам тарихи. – Чимкент, 1991.
- 199 DeWeese D. Sacred History for a Central Asian Town: Saints, Shrines and Legends of Origin in Histories of Sayrām, 18th–19th Centuries // Figures mythiques des mondes musulmans (Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 89–90). – Paris, 2000. – P. 245-295.
200. Аноним. «Рисāлат фй мадйнат эл-Байдā’», Қолжазба. ӨзР ҰҒА ШҚО инв.№ 1990/IV, ff. 2a-42b.
- 201 Sulaimān bin Ibrāhīm al-Qundūzī. Yanābī‘ al-Mauaddah lizi al-Qurba. Masādir sīrat an-Nabī ua al-A‘immah / tahqīq: Saīd ‘Alī Jamāl Ashraf. – Jild 3. – Tehrān: Dar al-Usuah lil-Ṭaba’ah, 1416/2000. – 469 s.
- 202 Семенов А.А. Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР. – Т. 12. – Сталинабад: Изд-во АН ТаджССР, 1954. – С. 11-50.
- 203 Schimmel A. Pain and Grace: A Study of two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India. –Vol. 36. – Leiden: Brill, 1976. – 310 p.
- 204 ДеУиз Д. Маша’их-и турк и Х^ваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): сборник ст. Памяти Фритца Майера. / Состав., и отв.ред.: А.А. Хисматулин. – СПб.: Филологический факультет СПб ГУ, 2011. – С. 211-243.
- 205 Paul J. Scheiche und Herrscher im Khanat Cagatay // Der Islam, – 1990, – №67. –С. 284-291.
- 206 Zeki Velidi Togan. Gazan-Nan Halil ve Hoca Bahaeddin Naksbend // Necati Lugai Armagani. - Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1968. – S. 775-784.
- 207 Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии / Ред.: И.Б. Кондырева. – М.: «Наука», 1988. – 128 с.
- 208 Хафиз Таныш Бухари. Шараф-нама-йи Шахи (Книга шахской славы) / Перевод с персид.яз., введение, примеч. и указ.: М.А. Салахетдинова. – Ч. 2. – М.: Наука, 1989. – 559 с.
- 209 Bustanov A. The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families: The Descendants of Sayyid Ata // Journal of Islamic Manuscripts. – 2011, –№2. – P. 70-99.
- 210 Бустанов А.К. Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник 2009-2010. – Москва, 2010. – С. 33-78.
- 211 Витсен Н. Северная и Восточная Тартария / Перевод с голланд. В.Г. Трисман. ред. и науч. рук. Н. П. Копанева, Б. Наарден. – Т. 2. – Амстердам: Pegasus, 2010. – 626 с.
- 212 Бустанов А. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. – Т. 11. – Омск, 2009. – С. 195-230.

213 Пылев А.И. Ходжа Ахмад Иасави-первый тюркский суфийский поэт Средней Азии: Жизнь и творчество. Автореферат диссер. на соискание уч. звание кандидата филологических наук: 10.01.03. Санкт-Петербургский ГУ. – СПб, 2001. – 28 с.

214 Пылев А.И. Ходжа Ахмад Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество: (опыт историко-культурного исследования). – Алматы: Атамұра, 1997. – 85 с.

215 Абуов А.П. Мироззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1997. – 196 с.

216 Самойлович А.Н. К истории среднеазиатско-турецкого языка / А.Н.Самойлович / Мир Али-Шир: сб. к 500-летию со дня рождения. – Л.: Изд-во АН СССР, 1928. – С. 1-23.

217 Боровков А.К. Очерки по истории узбекского языка // Советское Востоковедение. – Т. 5. – М-Л.:Изд-во АН СССР, 1948. – С. 229-250.

218 Әдірәсілқызы А. «Диуан-и Хикмет» шығармасының атауы жайында. www.ihsan.kz/kk/articles/view/4659 03.09.2021

219 Spencer Trimingham. The Sufi Orders in Islam. – London: Oxford University Press, 1998. – 360 p.

220 ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان \ المحقق: عبد الفتاح أبي غدة. – ج. 2. – بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية. 2002–1423. – 229 ص.

221 Бабалар сөзі: Жүз томдық. Том 11: Діни дастандар / Томды құрастырып, ғылыми қосымшаларын дайындағандар: Әбжет Б., Әзібаева Б., Қосан С., Рақышева Ж. – Алматы: «Фолиант», 2005. – 368 б.

222 Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века / Отв. редактор: А. Ибатов. – Алма-Ата: «Наука», 1971. – 379 с.

223 Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar / Naz: Orhan F.Köprülü. – Ankara: D.İB. Yayı.,1991. – 415 s.

224 Әдеби жәдігерлер. – Т.1. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2007. – 504 б.

225 Баласағұн Ж. Құтты білік (Құдатғу біліг) / Көне түркі тілінен аударған, алғы сөзі мен түсініктерін жазған: А. Егеубаев. – Алматы: «Жазушы», 1986. – 613 б.

226 Madelung W. Yusuf al-Hamadani and the Naqşband'yya // Quaderni di Studi Arabi. – 1988, – №6. – P. 499–508.

227 Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / под редакцией С.М. Прозорова. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

228 Хусам ад-дин Сығнақи. «Манәқиб-и Ахмад әл-Иасауи». Қолжазба. ӨЗР ҰҒА ШҚО инв.№11084, – Б. 11b-14a.

229 Шайх Худайдад ибн Ташмухаммед. «Бустән әл-мухиббйн», Қолжазба. ӨЗР ҰҒА ШҚО Фонд I, №5545/II. – Б. 2a-189a

230 Диуан-и Хикмет (Хикметтер жинағы) / Топтастырған, қазақ тіліне аударған: Қ. Қари, Ғ. Қамбарбекова. – Астана: «Ғылым баспасы», 2016. – 210 б.

231 Қожа Ахмет Иасауи. «Рисāла дар адаб-и тарйқат», Қолжазба. ӨЗР ҲҒА ШҚО, №3808. – Б. 312b-316b.

232 ‘Ибадаллах ибн Ходжа ‘ариф эл-Бухари. «Джами’ эл-ма’лумат», Қолжазба. ӨЗР ҲҒА ШҚО, №6196. – Б. 112a-236b.

233 Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун / Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. – Т. XV. Вып. 3. – Казань: Типография Императорского ун-та. 1899. – С. 1-38.

234 Schuyler Eugene. Turkistan: notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja. Vol.1 – London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1876. – 411 p.

235 Гордлевский В. Ходжа Ахмед Ясави // Избранные сочинения. – Т.3. – Москва: Издательство восточной литературы АН СССР, 1962. – С. 361-368.

236 Троицкая А. Женский зикр в старом Ташкенте // Сборник Музея антропологии и этнографии. / Ред. Е.Ф. Карский. – Т.VII. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1928. – С. 174-183.

237 Жанғабылұлы С. Аманат: өлең толғаулар, жыр-дастандар жинағы. – Алматы: Ер-Даулет, 1996.

238 Муминов А. Арслан-Баб // Ислам на территории бывшей Российской империи. – Москва: «Восточная литература», 2001. – С. 15-16.

239 Зубайди, Мухаммад ибн Мухаммад Хусайни. Итхаф ас-Сада эл-муттакин би-шарх Ихийа’ ‘улум ад-дин. – Т.11. – Бейрут: «Дар эл-кутуб эл-‘илмийа, 2005. – 412 с.

240 Кныш А.Д. Мусульманская мистика: краткая история / Пер. с англ.: М.Г. Романов. – Москва: «Диля», 2004. – 464 с.

241 Хисматуллин А. Суфийская ритуальная практика. – Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. – 208 с.

242 Sālih bin Mubārak al-Bukharī. Anīs al-Ṭalibīn / Tahrīr az: Khalīl Ibrāhīm/ – Tahrān, 1371. – 396 s.

243 Nābūlūsī, Şeyh Abdūlgānī b. İsmāil. «Tenbīhü men Yelhū alâ Sihhâti'z-Zikri bi'l-İsmi Hû». Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Ktp. nr. 611/17. – vr. 137a - 142b

244 Hazīnī, Ahmed b. Mahmūd. «Cevāhiru'l-ebrār min emvâci'l bihâr». İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893. vr. 1b-164a.

245 Saçaklı-zade Muhammed el-Mar‘aşī. «Risale fir-raks vez-zikr». Konya Yazma Eser Kütübhanesi, Bolge Yazma Eserler nr. 297/8. vr. 44b-52a.

246 Хайруллаев М.М. Фараби (эпоха и учение). – Ташкент: Узбекистан, 1975.

247 Louis Massignon. The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam / Trans. by H.Mason. –Vol.2. – Princeton: Princeton University Press, 1986. – 520 p.

248 Toğan. Z.V. Yeseviliğe Dair Yeni Malumat // Fuat Köprülü Armağanı”. – İstanbul, 1953. – S. 523-529

249 Sanaī M. Ṭarīkat-i Yasawīya wa Nakşīān dar gosterish-i İslām dar Asyā-ī Markazī // Name-i Ferheng. – Tahrān, 1377/1998. – S.169-175;

250 Ocak. A. Y. Türk Sufiliğine Bakışlar. – İstanbul: İletişim Yay., 1996. – 264 s.

- 251 Камбарбекова Г.А. «Ламахат мин нафахат аль-кудс» как источник по истории тариката Ясавийа и Средней Азии // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / Отв. редактор: А.Д. Кныш. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 92-105
- 252 Abu al-Mafāḥīr Yahīā' Bakharzi. Aurād al-ahbāb ua fuṣūṣ al-adāb. – Jild II. – Ṭahrān: Itisharāt-i dānishgāh-e Ṭahrān, 1345/1999.
- 253 Кныш А.Д. «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / Отв. редактор: А.Д. Кныш. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 157-175.
- 254 Гольдциер И. Культ святых в Исламе. – М.: ОГИЗ, 1938. – 180 с.
- 255 Қазақ мақал-мәтелдері / Жинап, құраст: Ө.Тұрманжанов, К. Ахметбекұлы. – Алматы: «Қазақстан», 2008. – 208 б.
- 256 Нысанбаев. Ә. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы адам проблемасы // Түркістан тарихы мен мәдениеті. Ғылыми мақалалар жинағы. – Түркістан: Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, 2000. – Б. 28-37.
- 257 Қондыбай С. Есен-Қазақ. – Алматы: «Үшқиян», 2002. – 307 б.
- 258 Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. – М.: «Восточная литература», 2001. – 184 с.
- 259 Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Перевод с англ.яз.: А.А. Ставиская, редакция и предисловие: О.Ф. Акимушкин. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
- 260 Каримов Э.Э. Суфийские тарикаты в Центральной Азии XII-XV вв. Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук. – Ташкент, 1998. – 39 с.
- 261 Балқыбайұлы Б. Хадис-назым. Екі томдық шығармалар жинағы / Құрастырған, алғы сөзін жазған: Қ. Игісін. – Т. 1. – Алматы, «Алаш», 2005. – 167 б.
- 262 Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости / Коллектив авт.: Р. М. Абдуллаев, С. С. Агзамходжаев, И. А. Алимов и др. – Ташкент: «Шарк», 2000. – 672 с.
- 263 Нұрдәулетова Б.И. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі. Филология ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін 10.02.02 – «Қазақ тілі» мамандығы бойынша дайындалған диссертация. А.Байтұрсынқылы атындағы Тіл білімі институты. – Алматы, 2018. – 328 б.
- 264 Нұрдәулетова Б.И. Мұрын жырау және Маңғыстаудың жыраулық дәстүрі // Еуразия гуманитарлық институтының Хабаршысы. – 2011, – №1. – Б. 227–232
- 265 Бердібаев Р. Кәусар бұлақ. – Алматы: «Жазушы», 1989. – 360 б.
- 266 Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Перевод с нем.яз. и общ. редакция: Г.В. Рамишвили. – Москва: Прогресс, 2001. – 400 с.
- 267 Рысберген Қ.Қ. Онимдік концептіні модельдеу тәжірибесі // Қазақ тіл білімі мен түркітану мәселелері. Халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы: Жібек жолы, 2007. – 395 б.

268 Манкеева Ж.А. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың танымдық негіздері. – Алматы: «Жібек жолы», 2008. – 353 б.

269 Уәли Н. Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері. 10.02.02 – қазақ тілі мамандығы бойынша ф.ғ.д. ғылыми дәрежесін алу үшін дайындаған диссертация / А. Байтұрсынұлы ат. тіл білімі институты. – Алматы, 2007. – 334 б.

270 Ахметова А.М. Концепт «Мәңгілік ел» в казахских романах XXI века (2000-2015 годы). диссертации на соискание ученой степени доктора философии (Ph.D.) по специальности «6D021400 – Литературоведение» / КазНУ им. аль-Фараби. – Алматы, 2020. – 170 б.

271 Марғұлан Әлкей. Ежелгі жыр аңыздар: Ғылыми-зерттеу мақалалар / Құраст. Р. Бердібаев – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.

272 Сыздық Р. Қазақ әдеби тілінің тарихы. – Алматы, 1993. – 286 б.

273 Қайдар Ә. Қазақ тілінің өзекті мәселелері. – Алматы: «Ана тілі», 1998. – 304 б.

274 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. Зерттеулер. – Т. 1. – Астана: «Фолиант», 2014. – 320 б.

275 Негимов С. Шығармалары. Зерттеулер, эсселер, ой-толғаныстар. – Т. 2. – Астана: «Фолиант», 2015. – 536 б.

276 Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының 1907–1927 жж. өз қолжазбасы. Орталық ғылыми кітапхана қоры. Қолжазба, папка – 1177. – 411 б.

277 Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 20 томдық жинағы – Т.9. – Павлодар: «ЭКО», 2013. – 468 б.

278 Абд әл-Кадир бин Мухаммад Амин. Маджма' әл-ансәб уа әл-ашджәр / Отв. ред. А.К. Муминов. Введение, перевод и комментарии: Ш.Х. Вахидова, А.К. Муминова, Б.Б. Аминова. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005. – 692 с. 279 Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым. – Алматы: «Білім», 1998. – 256 б.

279 Турдалиев А. Танзил ус-солихин // Жахон адабиёти. – 2017. – № 2(237). – Б. 162-176.

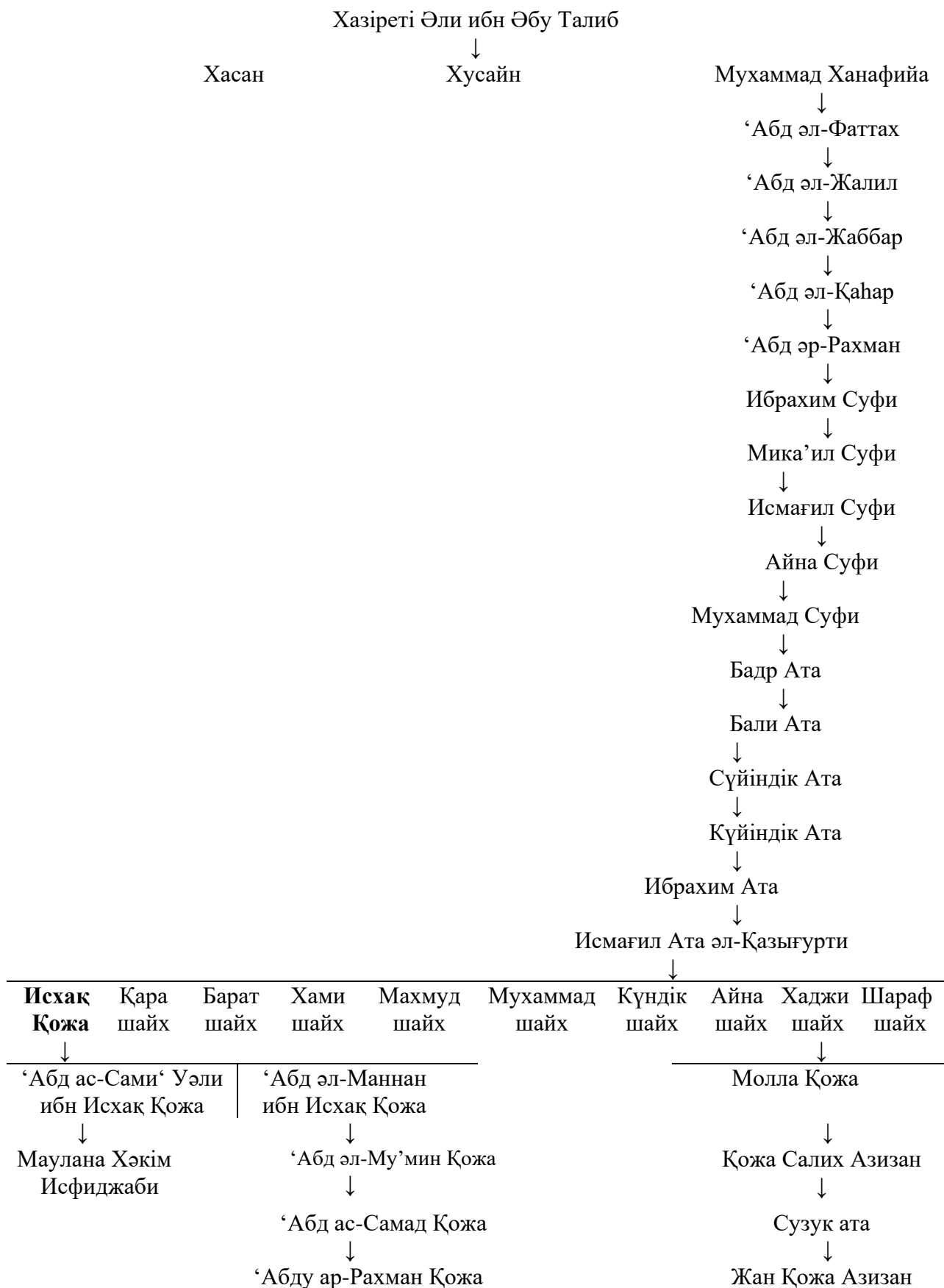
280 Ибрагимов Н. Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии / Отв. редактор: Г.В. Милославский. – М. «Наука», 1988. – 128 с.

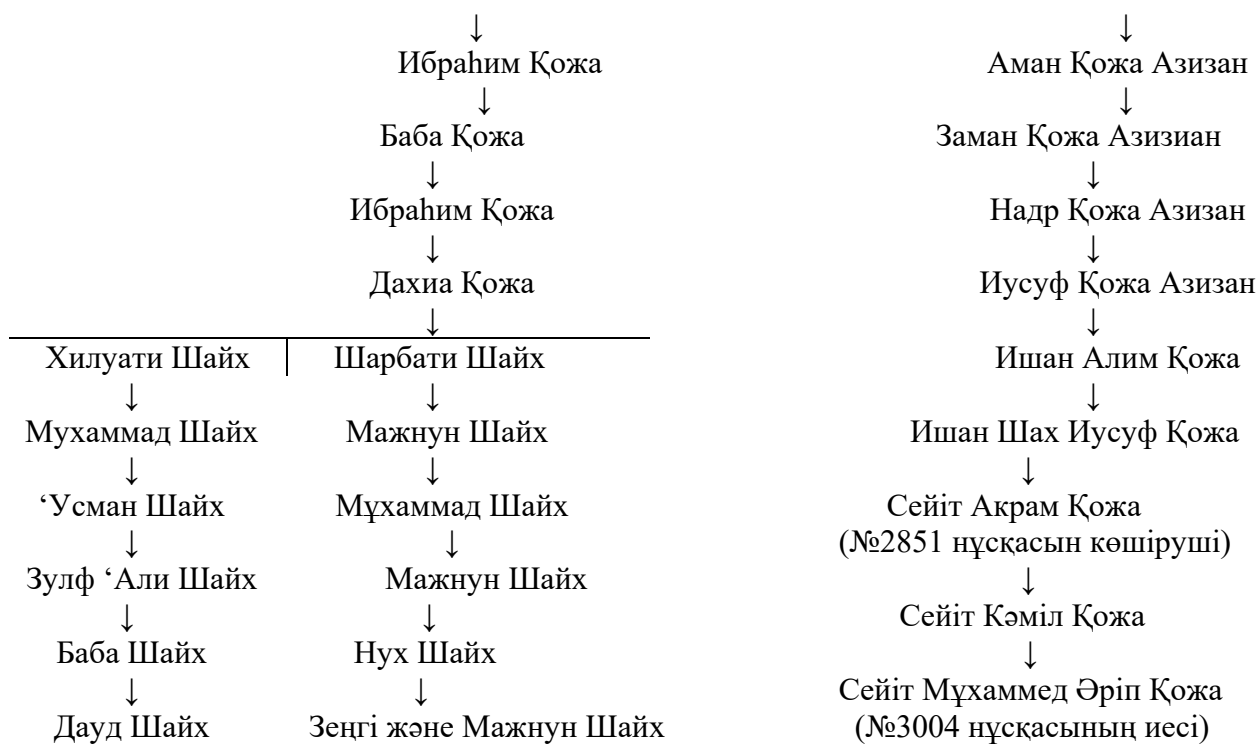
281 Прозоров С.М. Классификация мусульманских сект по «ат-Табсир фи-д-дин» Абу-л-Музаффара әл-Исфара'ини (ум. в 471/1078 г.) / Ислам: Религия, общество, государство. Сборник статей. Отв. редакторы П.А. Грязневич и С.М. Прозоров. – М.: Наука. ГРВЛ, 1984. – С. 102-110.

282 Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым. – Алматы: «Білім», 1998. – 256 б.

ҚОСЫМША А

Исхақ Қожа ибн Исмағил Ата шежіресі





Қосымша Ә

Кабул нұсқасы

Кітап шеттеріне «Хадйқат әл-‘арифйн» мәтіні жазылған Ауған ұлттық архивінде сақталған Абдуррахман Жамидің «Нафахат әл-унс» еңбегі (№63/19 pt.3.)



Сурет А.1 «Нафахат әл-унс» (№63/19 pt.3. ff. 91b-92a)



Сурет А.2 «Нафахат әл-унс» (№63/19 pt. 3. ff. 94b-95a)

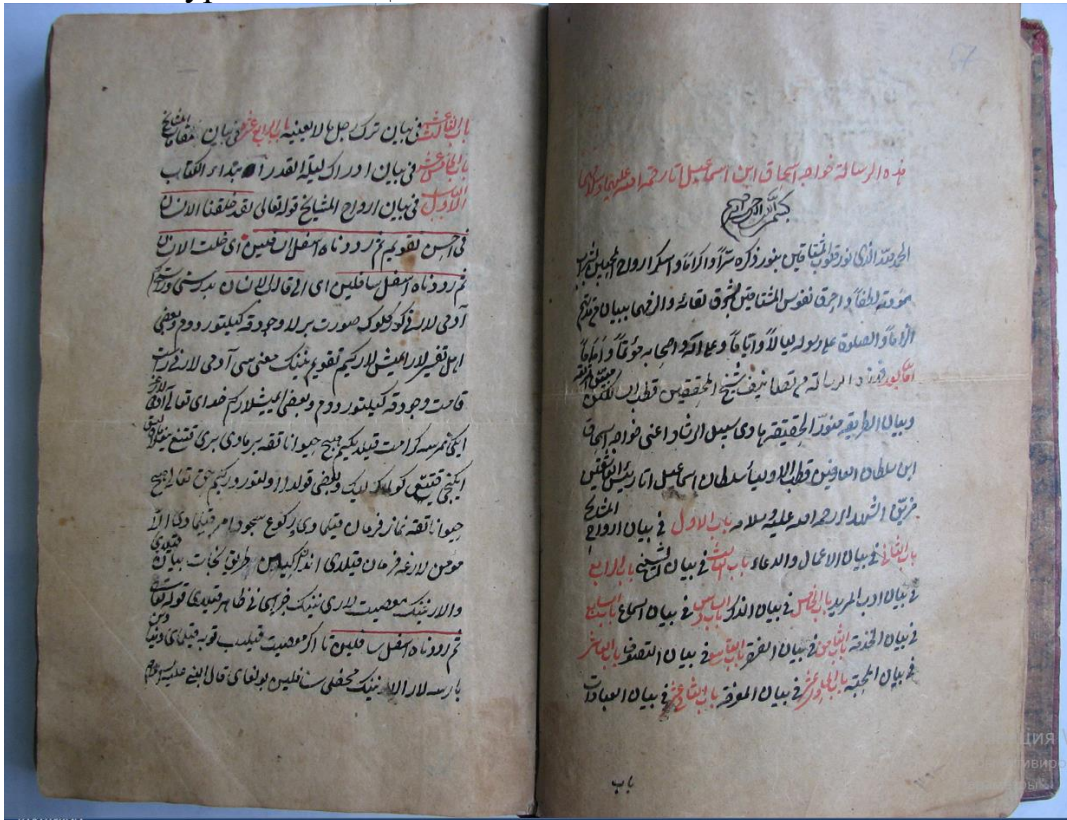
ҚОСЫМША Б

Рисалат нұсқалары

Сурет Ә.1 ШҚО-3 №2851 Ташкент қолжазбасы



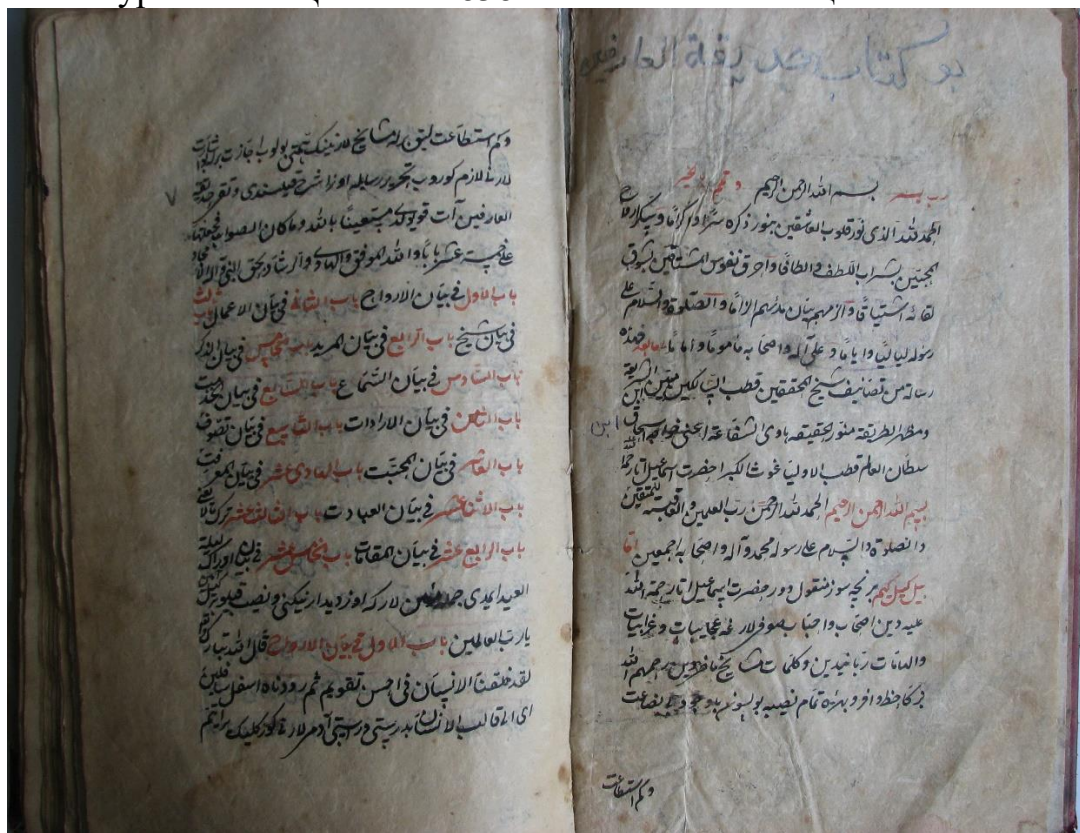
Сурет Ә.2 ШҚО-3 №3004 Ташкент қолжазбасы



ҚОСЫМША В

Хадикат нұсқалары

Сурет Б.1 ШҚО-1 №11838 Б. 1b-2a Ташкент қолжазбасы



Сурет Б.2 ШҚО-1 №12387 Б. 1b-2a Ташкент қолжазбасы

