



**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ  
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ  
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ  
Р.Б. СҮЛЕЙМЕНОВ АТЫНДАҒЫ  
ШЫҒЫСТАНУ ИНСТИТУТЫ**

**ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
ИМЕНИ Р.Б. СУЛЕЙМЕНОВА КОМИТЕТА НАУКИ  
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**ҚАЗАҚСТАН МЕН ТАЯУ ЖӘНЕ ОРТА ШЫҒЫС  
ЕЛДЕРІ ТАРИХИ-МӘДЕНИ ЖӘНЕ РУХАНИ  
МҰРАЛАР САБАҚТАСТЫҒЫ**

***МОНОГРАФИЯ***

**ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИСТОРИКО-  
КУЛЬТУРНОГО И ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ  
КАЗАХСТАНА И СТРАН БЛИЖНЕГО И  
СРЕДНЕГО ВОСТОКА**

***МОНОГРАФИЯ***



**АРЫС**  
Алматы

2017

ӘОЖ 94 (574)  
КБЖ 63.3 (5 Қаз)  
Қ 18

*Ғылыми жинақ Қазақстан Республикасы  
Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті  
Р. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының  
Ғылыми кеңесінің шешімімен басуға ұсынылған*

**Редакциялық алқа:**

Ә.Дербісәлі (ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесі,  
филология ғылымдарының докторы, профессор),  
Ш.Керім (филология ғылымдарының докторы, профессор),  
Г.Е.Надирова (филология ғылымдарының докторы, профессор),  
Б.Н.Жұбатова (филология ғылымдарының докторы, профессор),  
Ы.Палтөре (PhD),  
Ғ.М.Дүйсен (экономика ғылымдарының докторы, доцент),  
Л.Ғ.Ерекешева (тарих ғылымдарының докторы, доцент),  
З.Г.Джалилов (тарих ғылымдарының докторы, доцент),  
Е.Ұ.Байдаров (философия ғылымдарының кандидаты)

**Құрастырушы, әрі жауапты редактор: Б.Ш.Батырхан (PhD)**

**Қ 18 Қазақстан мен Таяу және Орта Шығыс:** *Тарихи-мәдени және рухани мұралар сабақтастығы. Ұжымдық монография.* – Алматы, 2017. – 304 бет.

ISBN 978-601-291-375-0

Жинаққа 2015-2017 жылдары Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институтында орындалған Қазақстан мен Таяу және Орта Шығыс елдері (Тарихи-мәдени және рухани мұралар сабақтастығы) гранттық қаржыландыру жобасы бойынша мақалалар топастырылған.

Ұжымдық монография ғалымдар мен ізденушілерге, PhD докторанттарға, магистранттар мен студенттерге және отандық шығыстану ғылымы қызықтыратын көпшілік қауымға арналған.

© «Арыс», 2017  
© Р.Б.Сүлейменов атындағы  
Шығыстану институты, 2017

ISBN 978-601-291-375-0

---

---

## АДАЛДЫҚТЫ АРДАҚТАҒАН АСЫЛ БАБА

*(Қожа Ахмет Йасауи. Өмірі мен шығармашылығы)*

**Әбсаттар Дербісәлі,**  
*Р.Б. Сүлейменов атындағы  
Шығыстану институтының директоры,  
ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесі,  
филология ғылымдарының докторы,  
профессор*

1. Қожа Ахмет Йасауи. Өмірі мен мұрасы
2. Кесенесінің тарихы
3. Ұрпақтары және өзге де йасауилер жайлы жаңа деректер

Өткен ғасырдың 70 жылдары. Кеңес үкіметінің дәуірлеп, атеизмнің атқа мініп тұрған кезі. Мәскеуде КСРО Ғылым академиясы Шығыстану институтының аспирантурасында оқып жүргенмін. Ол шақта Институтта Шығыс елдерінің тарихы, мәдениеті, әдебиеті мен тіліне байланысты халықаралық түрлі ғылыми теориялық және тәжірибелік конференциялар өтіп тұратын. Солардың бірі мұсылман шығысының ренессансы, ислам өркениеті мен мәдениеті мәселелеріне арналды. Еуроцентристік ұстанымдағы біраз ғалымдар ислам, араб-мұсылман өркениеті бар, ал түрк өркениеті, мәдениеті деген жоқ, ол ойдан шығарылған, негізсіз десе, ал олардың

оппоненттері түркі өркениеті бар десті. Сөйтіп қызу пікірталас болды.

Түркі өркениеті бар деушілер ислам өркениеті мен араб-мұсылман мәдениетін жасаушылар арасында түркілер де, парсылар да, өзге де халықтар болды емес пе?! Олар да ислам өркениетін, мәдениетін қалыптастыруға, өрбітуге өлшеусіз үлес қосты дей отырып Мауараннахрлық түркі текті Әбу Насыр әл-Фараби, Мұхаммед әл-Хорезми, Әбу Райхан әл-Бируни, Әбу Әли Ибн Сина, Хусам ад-дин ас-Сығнақи, Қауам ад-дин әл-Итқани (Иқани) әл-Фараби ат-Түркістани секілді ғұламаларды; ақиқат, шынайы хадистер құрастырған Орта Азиялық әл-Бұхари, ат-Тирмизи, Муслим, ан-Насаиді; орта ғасырлардан 1924 жылға дейін Орта Азия және Қазақстан жұртында қолданылып келген ислами сот жүйесі жайлы жазылған «әл-Һидаяның» авторы Бурхан ад-дин әл-Марғинани (XII) және тағы да басқаларды атады. Бұлардың бәрі де ислам өркениетіне, мәдениетіне өлшеусіз үлес қосқан дарындар. Олай болса түркі өркениеті де, мәдениеті де бар десті. Бұл шынында да солай-ды.

Иә, Ислам өркениеті мен түркі мәдениетінде Орта Азия мен Қазақстан жерінен шыққан ғалымдардың да алар өзіндік орны бар. Бір ғана Отырардан тек энциклопедист Әбу Насыр әл-Фараби ғана емес, тағы да 29 әл-Фарабилердің, талай Исфиджаби-Сайрами, Сығнақи, Саурани, Йасауи-түркістанилер, Баласағұни, Тарази, Жендилер шыққаны белгілі.

Орта Азия мен Қазақстанда ғылым мен білім, мәдениет әсіресе қарахандықтар кезінде дамыды. Жалпы әрбір халық тарихында әдебиеті және мәдениеті дәуірлеп шарықтайтын да кез болады. Ислам тарихында ол VIII-XI ғасырлар арасын, ал Орта Азия мен қазіргі қазақ жерінде X-XII ғасырларды қамтыды. Тек XI ғасыр ғана «Құтты біліктің» авторы Жүсіп Баласағұни (1020-?), энциклопедиялық сөздік «Диуан лұғат ат-түрікті» туындатқан Махмұт әл-Қашғари (1024-?), «Диуани хикметімен» танылған Қожа Ахмет Йасауи (1093–1167) секілді дарындарды дүниеге келтірді. Егер IX-XI ғасырлық ғалымдар өз шығармаларын негізінен Қасиетті Құран тілін-

де жазса, Жүсіп Баласағұни «Құтты білікті», Қожа Ахмет Йасауи «Диуани хикметін» ежелгі түрік тілінде туындатты. Бұл дәстүрді кейінгі ғасырларда Әлішер Науаи, Лүтфи, Бабыр, Мұхаммед Хайдар Дулати әдемі жалғастырды. Олар өз дүниелерін ана тілдеріне де жазды. Осылардың ішінде түркі халқының мақтанышы, ойшыл данасы, керек десеңіз әулиесі Қожа Ахмет Йасауидің орны бөлек. Оның үстіне ЮНЕСКО 2016 жылды Йасауи жылы деп жариялады.

Қожа Ахмет Йасауидің өмірі мен шығармашылығына кіріспес бұрын соңғы жылдары табылған, сопы бабадан бір ғасырдай бұрын ғұмыр кешкен жаңа Йасауи туралы айта кеткен жөн ғой деймін. Ол **ӘБУ-Л АББАС АХМЕД БИН МҰХАММЕД ӘЛ-ЙАСАУИ (?-1004)**. Өз аты Әбу-л Аббас Ахмед, ал әкесінің есімі Мұхаммед. Ал әл-Йасауи оның йасылық екенін білдіреді. Оның «ат-Табақат ас-суфия» – «Сопылық топтары» атты еңбегі бар.

Әбу-л Аббас X ғасырда дүниеге келіп [Һижраның] 396 яғни 1004 жылы бақилық болған. Оның есімі Осман тарихшысы Хаджи Халифаның (1609-1657) «Кашф аз-зунун ан асами әл-кутуб уа-л фунун» – «Кітаптар мен ғылымдар аттарынан күдікті сейілту» атты шығармасында да аталады.

Әбу-л Аббастың ғұмыр кешкен мерзіміне қарағанда ол Қожа Ахмет Йасауиден 90 жылдай бұрын өмір сүрген сияқты.

Өкінішке орай ол жайлы өзге дерек жоқ.

Кемеңгер ақын Қожа Ахмед Йасауи 1093 немесе 1094 жылы (Бұл әлі де зерттелуді қажет ететін мерзім) Исфиджаб (Сайрам) қаласында туған. Оның ата-анасы Ибраһим Ата мен Қарашаш ана осында тұрып, осы жерде қайтыс болған. Олардың зиратына орнатылған күмбездер де осы шаһарда.

Ахмедтің әкесі өз заманының сауатты, көзі ашық адамы болған. Тіптен жас Ахмедке араб, парсы тілдерін мұсылман Шығысындағы Исфаһан, Бағдад шаһарларынан ұстаздар шақыртып үйреткен. Он алты жасында-ақ болашақ ақын шығыс поэзиясын, әдебиетін, фалсафасын жетік меңгерген. Он жеті жасынан бастап өзі де өлең жаза бастайды.

Ахмед ел ішінде әділдігімен де аты шыққан. Шешендігі мен ақылгөй даналығы оны халқы арасында сый-құрметке бөлейді. Ахмед айтып еді деген қанатты, ғибратты, діни өсиет-насихатқа толы сөздер елден-елге тарайды.

Қожа Ахмет өмірінің соңғы жылдары Мауараннаһр даласында дүрбелең, аламантасыр оқиғалар көбейген кезеңде өтті. Мұны Орта Азия халықтарының тарихын көп зерттеген ғалым академик М.Е.Массон да растайды. Ол «Қожа Ахмет Йасауидің заманында Орта Азия шығыстан келген мұсылман емес халық – қытайлардың (қарақытайлардың) шапқыншылығына ұшырады. Олар әуелі Шу бойын басып алып, онда орныққан соң 1141 жылы Қатауан даласында самарқандықтар мен селжүктердің сұлтаны Санжардың (1118–1157) біріккен қолын жеңіліске ұшыратты. Қарақытайлар бірте-бірте мұсылман дініне шек қойғандықтан, ислам өзінің бұрынғы беделінен айрыла бастады» деп жазған.

Бірақ арада көп уақыт өтпей-ақ, халық жатжерлік басқыншыларға қарсы көтерілді. Міне, осындай күреске Қожа Ахмет тілектес болған. Сондықтан да оның халық арасындағы қадір-құрметі бұрынғыдан да арта түскен.

Қожа Ахмет 1157 жылдар шамасында алпыс үш жасқа толғаннан кейін «пайғамбар жасына жеттім, бұдан әрі өмір сүруім күпірлік» деген оймен осы күнгі өзінің мүрдесінің үстіне тұрғызылған ғимараттан оңтүстік батысқа қарай жүз метрдей жерде, Аллаға құлшылық ететін бір кісілік жер асты жергөле мешітін (қылует) салдырады.

Қылуетте ғұмыр кешкен он жыл ішінде Қожа Ахмет өзінің атақты «Хикмет» («Даналық сөздер») деп аталатын циклді өлеңдерін жазған. Ақын өз бәйіттерінде:

*Құл Қожа Ахмет, әрбір сөзің дертке – дәрмен,  
Тәліптерге (шәкірттерге) баян етсем қалмас арман.  
Төрт мың төрт жүз хикмет айт хақ пәрменімен,  
Пәрмен болса өлгенше жырласам мен, –*

деп даналық сөздерінің 4 мың 400 жол екендігін ескерткен. Бірақ, өкінішке орай шайырдың «даналық сөздерінің» түп нұсқасы сақталмаған. Ал, бізге жеткен нұсқалары XV және XVII ғасырларда көшірілгендері ғана.

Көшірме демекші 2014 жылы Стамбулдағы Сүлеймания, Баязит, Миллет, Нури Усмания кітапханаларында жұмыс істегенімде, олардың қорынан адалдықты ардақтаған асыл баба хикметтері көшірмелерінің көп екенін көрдім.

Қожа Ахмет Йасауи хикметтері Қазан төңкерісіне дейін Қазанда (1889, 1902), Стамбулда (1901), Ташкентте (1902, 1911) тәуелсіздіктен соң Қазақстанда да бірнеше рет басылды. Бір қызығы Қазан басылымында татар, Стамбул нашриятында түрік, Ташкент жарияланымында өзбек тілінің элементтері басым.

Профессор Х.Сүйіншалиев және өзге де бірнеше ғалымдар ақынның өмірі мен шығармашылығына зерттеулер арнады. Әдебиетші ғалым Сәрсенбі Дәуітов, дінтанушылар Айдар Әбуов, Досай Кенжетай докторлық диссертациялар қорғады. Белгілі ақын Әбіраш Жәмішев адалдық пен ақиқат жолын толғаған ойшылдың хикметтерімен оқушыларды таныстырды. 2016 жылы «Ана тілі» газетінде Қожа Ахмет Йасауи жайлы академик Мұрат Журынұлының көлемді сұхбаты жарияланды.

Жалпы ақынның ғибратты дүниелері жайлы соңғы жүз жыл ішінде шығыстанушылар Е.Э.Бертельс (1890–1957), А.Н.Самойлович (1880–1938), С.Е.Малов (1880–1957), А.К.Боровков (1904–1962), Ә.Наджиб (1899–1993), түрік оқымыстыларынан Фуад Куприлизаде секілді т.б. ғалымдардың еңбектері жарияланды.

Қожа Ахмет поэзиясын Кеңес өкіметі жылдарында өзбек ғалымдарынан Э.Рүстемов, Н.Маллаев, М.Хаққұлов тағы басқалар зерттеді. Ақын жырлары өзбек әдебиетінің антологиясына кіргізілді. Соңғы автор Қожа Ахмет хикметтерін 1983 жылы Анкарада шыққан басылымы негізінде (алғысөз, түсініктеме және арабша түпнұсқасынан кейбір үзінділері) 1991 жылы Ташкентте нашрияттады. Одан ақын хикметтері-

мен қатар «Мінажаттарын», «Миграж хикаяларын» да кездестірдік.

Қожа Ахмет жырлары әділдік, шапағаттық, мейірімділік, тақуалық, шыншылдық, ойлылық, тазалық секілді игі істерге, яғни Абай айтқандай, «бес нәрсеге асық, бес нәрседен қашық» болуға шақырады. Оны өзінің парасаттылықты пайдалану мен байламға келтіру жолымен өмір мен тұрмыс, тіршілік туралы толғамдарын паш етеді.

Қожа Ахмет Йасауи хикметтері тақуалық ғұмыр, ғаріп, пақыр, жетімдерге пана болып, қамқорлық жасау, Алла елшісінің жолын ұстау, өмірді босқа өткізбеу хәм Құран кәрімнің аяттары және Мұхаммед пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) қасиетті хадистеріндегі даналық сөздерді еске түсіреді. Ұлы ақын бұрынырақ ғұмыр кешкен мұсылман шығысының ойпаздары мен даналарының кәміл адам тәрбиелеу туралы идеясын алға тартады, әрі ол сопылық тағылым, дәстүрмен сабақтасып жатыр.

Ақын хикметтерінде атын атап, түсін түстемесе де, өзінен бұрын өткен даналар сөзіне зейін қойып, олардан үйренгенін жасырмаған. Құран кәрімнің сүрелерін жадына сақтап, хадис пен сүннаға мойынсұнғанын еске алады, оны өзгелерге түсіндіріп, уағыздайды, өмірді бос, мағынасыз өткізбеуге шақырады. Сондай-ақ ол жиырмаға жуық хикметтерінде 63-ке толғанда жер астына түсіп, қылуатті мекен ету себебін, Жебірейіл періште хәм Мұхаммед пайғамбармен (с.ғ.с.) қалай тілдескені, хақ жолын қалай таңдағанына тоқталады. Сонан 78 шумақтан тұратын тағы бір хикметтерінде дүниеге келгеннен 63-ке дейінгі өмір жолына үңіледі.

Қожа Ахметтің даналық сөздерінің көпшілігінде ұстазы Арыстанбаб жиі еске алынады, ақын ұлы ойшылдың айтқандарына құлақ қойып, ой жібере қарауды ұсынады. Менмен, көрсеқызар, кеудемсоқ, дүниеқоңыз болмауға, тәубаға келуге ақыл-кеңес береді, яғни бабамыздың хикметтері толған ғибрат, мәнді-мағыналы пікір, адамгершілік мұраттарына толы.

Қожа Ахмет базбір хикметтерінде надандарға сөзінді қор етпе, мейірімсіздерден қайырым күтпе, кісі ақысын жеме,

арамдықпен мал жима, өтірік айтпа, дүние-байлыққа қызықпа, оның бәрі өткінші, мәңгілік ештеңе жоқ, дүние жалған ешкімге де опа болған емес, дүниеқоңыздықпен мәңгілік өмір сүргісі келген һарун (қазақ түсінігіндегі Қарынбай), пырғауындар заманындағы Хоман, немесе халық сүйіктілері – Фархад – Шырын, Ләйлі – Мәжнүн қайда қазір, олар неге мәңгілік ғұмыр кешпеді, Алланың қаһары түссе бәрі де бір сәтте-ақ жермен-жексен болады дей отырып, жұпыны өмір, қанағатшылдыққа, кедейлікке арланбауға, басқа түскен ауыртпалықты мойымай көтеруге шақырады.

Ал енді «Диуан» соңындағы «Мінажаттар» жинақтың сөлі мен нәрі сияқты. Ақын онда өзінің терең ойы мен түпкі мақсатына, хикметтерінің асылы мен ақығы, жауһары мен дүрі, қадір-қасиетіне пайымдап, парасаттылықпен қарауға, өсиеттерінің інжу-маржандарын тере білуге шақыратын сияқты. Хикметтерін зерделей алған адамға ойшыл бабамыз шапағат етіп, иман байлығын сұрауға уәде етіп, бата берген секілді болып көрінеді.

«Миграж хикаясы» бөліміндегі хикметтері де қызық оқылады. Жебірейіл періште пайғамбарымызға Бурақ (Пырақ) атты тұлпарды әкеледі. Мұхаммед (с.ғ.с.) онымен көкті шарлай өтіп, жеті қат аспанға көтеріледі. Ақырында Алламен тілдеседі. Құдай-тағала жақсы қарсы алады. Тілегін сұрайды. Пайғамбар (с.ғ.с.) өз үмметтері үшін әуелі қырық, сосын елу, сонан соң алпыс, ақыры жетпіс жас өмір сұрайды. «Миграж хикаясының» қысқаша мазмұны осындай. 47–58-хикметтерде Мұхаммед пайғамбарымыздан (с.ғ.с.) кейін билік құрған Әбу Бәкір Сыддық (632–634), Омар (634–644), Оспан (644–656), Әлі ибн Әбу Тәліп (656–661) секілді төрт халифаға да мадақ айтылған.

Кемеңгер баба өз заманының шындығымен қоса, өз өмірінің бүкіл болмысын, ғұмырлық тәжірибесін, ізденістері мен құлшыныстарын, Ақиқат жолын табу мен тану үшін не істеу керектігін өлеңдік өрнекпен, ғұламалық тереңдікпен, шын мұсылмандық ұғыммен айтып отырған. Ана сүтімен, ата тәрбиесімен, ұстаз ұлағатымен, қаршадайынан қанына

сінген, бойына дарыған, жүрегінен жай алған ұлы Наным, оны осы Ақиқат жолындағы тынымсыз ізденіске түсірген, басынан кешкен барлық хикметтер туралы толғандырған, бүкіл ынтамен, құштар көңілмен Ақиқат жолын тануға, табуға ден қойған, бұл мұрат жолында ол қиналыс пен қиындықтың қандайына болса да көнген, төзген.

Сөйткен бабамыз ұстанған, уағыздаған хақ жолы идеясы тек Қазақстан мен Орта Азия ғана емес, сонымен қатар бірте-бірте Үндістан, Пәкстан, Иран, Арабстан, Түркия, Еділ бойы мен Кавказ тауларын мекендеген мұсылман жамағатына да жетіп, өз қостаушыларын тапқан.

Түріктің атақты ақыны, кемеңгер данагөйі Жүніс Әміре (1250–1320) де Қожа Ахмет Йасауиді өзінің рухани ұстазы санаған.

Йасылық шайыр сөйтіп, жоғарыда айтылғанда, 1167 жылы 73 жасында қайтыс болады. Жергілікті халық және оның ізбасарлары, шәкірттері ақынды қазіргі ғимарат тұрған жерге жерлеген. Оның басына әуелде кішігірім әсем күмбез орнатылғанымен, ол құлап қалған.

Он төртінші ғасырдың екінші жартысынан бастап Түркістан өлкесін әлемге Темірлан (Әмір Темір – Ә.Д.) деген атпен әйгілі, Орта Азиялық қолбасшы биледі. 1370 жылы ол өзінің бақталастары мен негізгі қарсыластарын күйрете жеңгеннен кейін Мауараннаһр жұртына билік жүргізді. Астанасы етіп Самарқан қаласын таңдады. Темір ғылым мен мәдениеттің өсуіне, өркендеуіне айрықша көңіл бөлді, әскери жорықтарда қолға түскен шеберлерге Мауараннаһр қалаларында мешіт, медресе, кесене ғимараттар салдырды. Соның куәсі – сәулеткерліктің тамаша үлгісі Түркістандағы Әзірет Сұлтан – Қожа Ахмет Йасауи кесенесі.

Міне Әмір Темір жергілікті халықтың көңілінен шығып, оларды өз ықпалында ұстау мақсатымен 1395 жылдан бастап Түркістанда Қожа Ахметтің басына бұрынғының орнына екінші рет күмбез тұрғызуға бұйрық берген. 1395 жылдан бастаудың да көп сыры бар сияқты. Өйткені ол сол жылы ғылым, білім өнерімен аты шыққан Иран еліндегі Исфahan,

Шираз қалаларын жаулап алып, бағындырған соң, ондағы шыңылтыр қыш, ағаштан шекпе түйін түйген хас шілеңгілерді Самарқан, Бұхара, Түркістанға қаптатқан.

Бірақ Әмір Темірдің өмірі мен жорықтары жайлы 1429 жылы жазылған Шараф ад-дин Әли Йазидің (?–1454) атақты «Зафар наме» («Жеңіс нама») атты жылнамасы Қожа Ахмет Йасауи күмбезінің салыну тарихын мына жайтпен байланыстырады: «һижраның 799 (1396) жылының күзінде Моғолстан әміршісі Хызыр Қожа ханның қызы Түкелі ханымға үйлену мақсатымен Әмір Темір Самарқан маңында «Дилуша» (Жүрек қуанышы – Ә.Д.) деп аталатын мәуелі бақтық құрылысын аяқтатқан соң, болашақ жарын күншілік жерден күтіп алу үшін жолға шыққан.

Жолай қар жауып кеткендіктен, салтанатты жасақ Ахангаран төңірегіндегі Шыназ қыстағына шатыр тіккен. Ал Әмір Темірдің өзі Йасы шаһарындағы Қожа Ахметтің қабіріне барып бас иіп қайтпақ боп жүріп кетеді. Мұнда келген соң тәубә рәсімін бітіріп, мазарттың күтушілері мен қамқоршыларына сый-сияпаттарын үлестіреді. Содан Шыназдағы өз жасағына оралған жерде оған Түкелі ханым керуенінің жақындап қалғаны жайлы хабар жетеді» дей келіп, жылнамашы өз хикаясын «Әмір Темір Йасыға келген дәл осы сапарында Қожа Ахмет мүрдесінің» үстінен күмбез тұрғызуға жарлық беріп еді, бұл ғимарат содан бір жыл ішінде дайын болды» дейді. Бірақ М.Е.Массон «Зафар наме» авторының «күмбез бір жылда салынып бітті» дегеніне шүбә келтіріп, оған үзілді-кесілді қарсы шығады. Әмір Темір Йасыға 1397 жылы келген кезде ғимараттың құрылысы біраз жерге барып қалған еді, сондай-ақ бұл құрылыс бір-екі жыл емес, араға көптеген жылдар салып барып біткен деген жорамалын ұсынады.

Сөйтіп, орта ғасырлардағы сәулет өнерінің биік шоқтығынан саналатын осы бір ғажайып ескерткіштің іргетасы 1395 жылы қаланып, жедел жүргізілгенімен, 1405 жылы Қытайға жорыққа дайындалып жатқан кезде Әмір Темірдің Отырарда қайтыс болуына байланысты құрылыс аяқталмай қалған.

Енді осы Йасыдан ойшыл бабадан басқа даналар шыққан жоқ па деген сауалға жауап іздеп көрейік. Мен соңғы жылдары бірнеше рет Индияның Кашмирінде болдым. Университеттің кітапханасы мен қолжазба қорымен таныстым. Сол жерден йасылықтар жайлы бірнеше мағлұматтар ұшыраттым. Соларға үңілейік. Солардың бірі **АШ-ШЕЙХ ШАМС АД-ДИН АТ-ТҮРКІМАНИ ӘЛ-БАНИПАТИ (1)**.

Онда – ол «үлкен шейх Қожа Ахмет әл-Алауи әл-Йасауидің ұрпағы. Нисбасы бойынша Қожа Ахмет әл-Йасауи Мұхаммед ибн Ханафия ибн әл-Имам Әли ибн Әбу Талибке барып тіреледі» делінген.

Ойшылдың өз ныспысы Шамс ад-дин. Әкесінің аты – Ахмед. Бабасының есімі – Абд әл-Муъмин ат-Түркімани. Бұл жерде көңіл аударатын екі мәселе бар. Олар оның есім тізбегінде көрсетілген ат-Түркімани және әл-Бани Пати (Панипати) деген атаулар. Әуелгі ат-Түркімани деген сөз бабамыздың түркі текті екенін және түркімен тайпасынан шыққандығын да көрсете ме деген жәйтке келейік.

Түркімен деген этникалық атауға байланысты Махмұд әл-Кашгаридің «Диуан лұғат ат-түрік» – «Түркі тілдерінің жинағы» атты еңбегінде: «Түркіман гуз (оғыз) тайпасына жатады. Зұ-л Қарнайн (Александр Македонский) түркілер елінен өтіп бара жатып түркі тайпасының бір топ кісілерін көріп парсыша: **«Түркман анд»** яғни «олар түркілерге ұқсайды» деген екен. Содан бері осы атау күні бүгінге дейін **(ХІІ ғ.) оларға таңылып, сақталып қалды**» – делінген.

Зұ-л Қарнайнның түркі тайпасының кісілерін көрген жері Оңтүстік Қазақстан мен Жамбыл облысы болса керек.

Шамс ад-диннің түркі текті және Қожа Ахмет Йасауидің зәу-зәті екендігін Орта Азиялық тарихшы, шежіреші Абд әл-Қадыр (ХІХ ғ.) «Маджаъа әл-ансаб уа-л ашджар» - «Насаб және шежірелердің жиынтығы» деген еңбегінде растайды. Ол оны «Шамс ад-дин түрк Панипати, Әлилік Саидтар әулетінен, насабы Ахмед Йасауиге жетелейді. Шамс ад-дин хазраты шейх Махдум-и Алам Ала ад-дин Әли Ахмад Сабирдің (Алла оны рахым етсін), ал ол хазреті шейх Фарид

әл-Хаққ ад-дин Масуд Адждаидің (Алла оны есіркесін) мүриді» дей отырып әрі қарай үнділік чиштиа сопылық тариқатының ізбасарларын тізбектеп кетеді.

**2. ШЕЙХ, МИРЗА КАМИЛ БИН АШ-ШЕЙХ АХМЕД БИН МАЛИК ӘЛ-ЙАСАУИ ӘЛ-ТАШҚАНДИ.** Йасыда туылып Кашмирде тұрған бабалар туралы Абд әл-Хайй әл-Хасани әл-Һиндиден басқа ортағасырлық қаламгер әл-Бабани және Умар Рида Каххала да жазған. Әл-Бабани «һадия-ту-л арифийн» – «Білгірлер сыйы» атты еңбегінде йасылық аш-Шейх Мирза Камил бин аш-Шейх Ахмед бин Малик әл-Йасауи. Кашмири деген ныспы оған кейінірек ол сонда көшіп барған соң берілсе керек. Әл-Бабани оның «Бахр аз-Заман» – «Заман теңізі» атты кітабы барын айтады.

Сонымен ғалымның өз аты Мырза Камил болса, әкесінің есімі шейх Ахмед, ал бабасының аты – Малик Мұхаммед әл-Йасауи ат-Ташканди. Ташканди дегенге қарағанда бабасының туған жері Ташкент болса керек. Содан кейін ол Йасыға көшіп келген соң ұлы Ахмед және немересі Мырза Камил Йасыда дүниеге келген.

Ал Умар Рида Каххала оның аты-жөнін: «Камил бин Ахмед бин Мұхаммед әл-Йасауи ат-Ташканди, соңыра әл-Кашмири еді» деп жазады. Мұнда жоғарыда әл-Бабани көрсеткен «мырза» деген сөз жоқ. Оған Камил деген есімді Осман тарихшысы Хаджи Халифа (1609–1657) қосқан. Ол Йасылық данышпанның ныспы тізбесін «Аш-Шейх Мырза Камил бин аш-Шейх Ахмед әл-Йасауи әл-Кашмири» деумен бірге оны да «Түркістан уәлаятындағы Йасы қыстағынан шыққан» дейді Әл-Хусайни әл-Һинди оның бабаларының Кашмирге сол жақтан келгендігіне назар аударады. «Камил содан өле-өлгенше Кашмирдегі пәтуа үйінің меңгерушісі болды» дейді.

Хаджи Халифа оның есімдер тізбегі мен өмірдерегі туралы: «Камил бин Мирза Ахмед әл-Йасауи бин Малик Мұхаммед ат-Ташканди. Сонан соң әл-Кашмири. Ол һижраның 1131 ж. дүниеден өтті. Оның «Бахр аз-Заман» деген

еңбегі бар» деп жазады. Ғалымдар сөйтіп оның аты-жөнін алақұла етіп көрсеткенімен, ол жайт Мырза Камилдің ғұмынамасын көп өзгеріске ұшырата қоймаған. Камил [һижраның] 1131 (1718) жылы дүниеден өткен.

### **3. ШЕЙХ АХМЕД ИБН МҰСТАФА ӘЛ-КАШМИРИ.**

Такуа, ғалым, шейх Ахмед бин Мұстафа бин әл-Муин ар-Рафики әл-Кашмири Әбу ат-Таййб фақиһ (мұсылман заңгері), хадисші. Ол екі ағайынды. Інісі Мұхаммед бин Мұстафа [һижраның] 1150/1736 жылы дүниеге келген. Аты-жөнінде Йасауи деген сөз болмаса да оның йасылық даналардың ұрпағы екені сөзсіз. Ол қасиетті Құранды жатқа білген. Өуелгі білімді әкесінен, немере ағасынан, әкесінің інісінің балалары, нағашы атасы мен нағашы ағасы Нұр әл-һуда әл-Йасауи әл-Кашмиріден алған. Нәтижеде фикһ, хадис, сира (Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарымыздың өмірбаяны), сопылық ілім мен поэзия және өзге де ғылым салалары бойынша керемет білгір атанады. Ол көптеген шайқылар мен ғалымдардан білім алған. Сопылық пен этика іліміне қатты қызыққан. «Хадаиқ әл-Ханафияда» – («Ханафиттер бағында») Ахмед бин Мұстафаның [һижраның] 1219/1803 жылы раджаб айының сегізіне қараған күні қайтыс болғандығы туралы айтылған.

**4. ШЕЙХ МҰХАММЕД БИН МҰСТАФА АР-РАФИКИ ӘЛ-КАШМИРИ.** Шейх, ғалым, такуа Мұхаммед бин Мұстафа бин әл-Муин ар-Рафики әл-Кашмири Әбу ар-Раид Ханафи мазһабы шейхтарының бірі. Ол жоғарыда аталған Ахмед бин Мұстафаның бауыры. «Хадаиқ әл-Ханафия» бойынша ол («Ханафиттер бағында») [һижраның] 1154/1740 жылы Кашмирде туылған. Білімді нағашы атасы Нур әл-һуда және атасы Абд әл-Хақ әл-Йасауиден алған. Хадис пен сопылық ілімді әкесі және нағашы және Ашраф ибн Раидтан алған. Оның сопылық туралы еңбегі бар. Ол [һижраның] 1218/1804 жылы жұмада әл-ахир айының он алтысы, сәрсенбі күні қайтыс болған.

**5. ШЕЙХ ТАЙЙБ БИН АХМЕД АР-РАФИКИ.** Шейх, ғалым, фақиһ Таййб бин Ахмед бин Мұстафа бин әл-Муин ар-Рафики әл-Кашмири сопы шейхтарының бірі. Ахмед бин Мұстафа [һижраның] 1091/1679 жылы дүниеге келген. Қасиетті Құранды Хайр ад-дин бин Әбу-л Бақа әл-Кашмиріден оқыған, ал жалпы білімді әкесінің інісі (ағасы), әкесінің бауырларының балалары және Әбу Йусуф Абд әл-Ғафурдан алған. Сопы хиркасын (киімін) өз әкесінен, әл-Кубрауия, әл-Қадария мен аш-Шатирия тариқаттары ілімін Абд әл-Хамидтен үйренген.

**6. МАУЛАНА АБД АЛЛА ӘЛ-КАШМИРИ.** Шейх, ғалым, такуа Абд Алла ибн Мұхаммед Фадл әл-Йасауидің өз аты Абд Алла. Ал әкесінің ныспысы – Мұхаммед Фадл әл-Йасауи. Оның ата-бабаларының кейбірі ілгерірек Кашмирге көшіп келсе керек. Ол Молла Мұхаммед Мұхсиннен, шейх Аманулла аш-Шаһиден және басқалардан тағлым алған. Қади шаһтан сопылық тариқатты үйренген. Сонан соң саяхаттап шейхтармен кездесіп, соңыра Кашмирге оралған соң мүфти болып тағайындалған. Одан Мұхаммед Усман Баба Асадулла Молла Абд әл-Мүмин, Мир Мұхит ад-дин және Кашмирдің ірі де тұрғындарынан білім алған. «Хадаиқ әл-Ханафия» – («Ханафиттер бағы») атты кітапта Маулана Абд Алла шаууал айының ортасында [һижраның] 1171/1757 жылы қайтыс болды делінген.

2014 жылы «Халық – тарих толқында» бағдарламасы бойынша Испанияның Эскуриал кітапханасында іссапарда болғанымда, сол жерден Ала ад-дин ас-Сайрами, Низам ад-дин Йахиа ас-Сайрами, Абд ар-Рахман ибн Низам ад-дин ас-Сайрами атты аталы, балалы, немерелі үш кісі туралы мағлұматтарды көрдім. Бұлар Египет пен Сирияны мамлүктер билеген кезде өмір сүрген. Олар қазір зерттелу үстінде.

Бұлардан басқа да Йасауилер Египетте, Иранда болуы мүмкін. Бірде Каирде халықаралық конференция кезінде бір кісі келіп өзін Йасауи деп таныстырғаны есімде.



Міне, Йасыда туылып, Кашмирде ислам діні мен өркениеті, мәдениетінің өркен жаюына аянбай қызмет еткен кемеңгер бабалар жайлы әлі әзір қолда бар мағлұматтар осылар.

Орта Азия мен Қазақстаннан шыққан даналар ішінде Әбу Нәсір әл-Фараби (870–950) ғылымның барлық саласы, Әбу Райхан әл-Бируни (973–1048) – әсіресе география, Әбу Әли Ибн Сина (980-1037) - медицина, Ұлықбек (1394–1449) – астрономия, Әбу Ибраһим Исхақ әл-Фараби (951-?) мен Исмайл әл-Жауһари әл-Фараби (?-1002) араб тіл білімі ғылымына өзіндік үлес қосса, бұлармен қатар Исфиджаб-Сайрам, Йасы-Түркістаннан шыққан асыл перзенттеріміз де мұсылман заңы мен хадистану, тәпсір секілді ислами ілімдер саласына қалам тербеп, ислам мәдениеті мен ғылымынан өзіндік орын алды.

Қожа Ахмет Йасауи бабаның халқымен қауышу жолы оңай болған жоқ. Атеистік кезең оған мүмкіндігінше жол бермеуге тырысты.

1. Өткен ғасыр соңында бір жазушымыз Мәскеуде жарыққа шыққан жинаққа Қожа Ахмет Йасауидің де өлеңдерін кіргізгені үшін үстінен арыздар қардайборағанын айтып қатты ренжігені бар;

2. 1993 жылы әл-Фараби атындағы ҚазМУ-де қызметте жүргенімде кемеңгер бабаға арналған конференция өткізгенімізде, залда отырған бірнеше кісілер қарсылық білдіріп, дөрекілік танытқаны есте.

Енді егемен еліміз, ондай әбес тірлік қайталанбас. Ғасырлар парактарының арасында қалып ұмытылған даналарымызбен халқымызды, ұрпақтарын қауыштырып жаттырмай. Тәуелсіздігіміз мұбарак, еліміз мәңгілік болсын, Қазақстан – болашағы зор мемлекет.

## ХҰСАМ АД-ДИН АС-СЫҒНАҚИДЫҢ ЖАҢА ЕҢБЕГІ

**Әбсаттар Дербісәлі,**

*Р.Б. Сүлейменов атындағы*

*Шығыстану институтының директоры,*

*ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесі,*

*филология ғылымдарының докторы,*

*профессор*

Хұсам ад-динас-Сығнақи (1314//1317 жылдары қайтыс болған) орта ғасырда қазақ даласынан шыққан дін ғалымдары ішіндегі шоқтығы аса биік дара тұлға. Оқымыстының артында қалдырған өшпес мұралары соңғы кезде араб елдерінде зерттеу өзегіне айналып, жарық көре бастады. Әріне, артына ауқымды, баға жетпес ғылыми қазынақалдырған ғалымды танытуда араб жұрттарында да, Қазақстанда да біршама шаруалар атқарылғанымен, ғалымның әлі дезерттелмеген, жарыққа шықпаған еңбектері баршылық. 2016 жылы оқымыстының әлем кітапханаларында қозғалмай, шаң басып жатқан «ат-Тасдид фи шарх ат-тамһид» («ат-Тасдидтің» араб тіліндегі қысқаша мағынасы «бағыт беруші») атты еңбегі Алматыда жарық көрді. Ақида (сенім), калам (иләһият ғылымы) саласы бойынша өте құнды бұл туынды осыған дейін ара-кідік аталғаны ғана болмаса, зерттелмеген, тек қолжазба күйінде елеусіз сақталып келген-ді. Сондықтан Хұсам ад-динас-Сығнақидың «ат-Тасдидінің» қазақ оқушысына жол тартуын сүйіншілейтін қуанышты хабар деуге болады.

Кітапты араб тіліндегі қолжазбалар негізінде баспаға дайындаған Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры, филология ғылымдарының докторы, профессор Шамшаддин Керім мен исламтану ғылымдарының докторанты Серік Тәжібаев.

Хұсам ад-диннің «ат-Тасдид фи шарх ат-тамһиді» – бағалы ғылыми жазба мұра болумен қатар, қазіргі қазақ қоғамы үшін маңыз-мәнін жоймаған туынды. Өйткені, жәдігер жеті

ғасыр бұрын жазылса да, одан текқазіргі діндар қауым арасында әртүрлі пікірталастардың өзегіне айналып, түсініспеушілікке соқтырып жүрген ақиданың (діни сенім, нанымның) түйткілдісұрақтарына жауап табамыз. Мұндаматуридилік калам мектебінде (Әбу Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Ханафи әл-Матруди ас-Самарқанди – 870–944) орны жағынан екінші адам орта ғасырлық Орта Азиялық Әбу-л Му‘ин ан-Насафидің (1047–1115 ж.ж.) «ат-Тамһидін» түсіндіре отырып, ислам философиясының, каламілімдерінің мәселелері тарқатыла баяндалған. Бір сөзбен айтқанда, Хұсам ад-дин ас-Сығнақидың кітабы Орта Азия елдерінің діни идеологиялық ұстанымы болған матуридилік ілімнің негізгі қағидаларындамытып, қорғап, орнықтыруға бағытталған.



«Ат-Тасдидте» шетелдік кітапханаларда анықталған қолжазбалар туралы айтылып, соның ішінде қолға түскен 7 нұсқа суретінің көшірмесі ұсынылып, тұңғыш рет сипатталған. Кітаптың алғы сөзі қазақ және араб тілінде жазылған. Ал жазба мұра араб тілінде берілген. Бұндай жазба жәдігерлікті баспаға дайындаудың қиындығы оның араб тілінде, әрі қолжазба болуында. Еңбектің оқырманмен қауышуы профессор Ш.Керім мен С.Тәжібаевтың бірлесіп көп жылдардан бергі тынымсыз ізденісінің нәтижесінде іске асып отыр. Жаңа

басылымның көлемді алғы сөзінде Хұсам ад-диннің өмірі мен шығармашылығы жайлы мәлімет берумен қатар, оның ақида саласындағы күрделі еңбегін саралап, ғалымның

өз ұстанымына беріктігі, Әбу Ханифа мазхабы мен әл-Матуриди сенім мектебін жан сала қорғауы, ғылымға деген шексіз берілгендігі, артында қалдырған мұрасының ауқымды да мәнді екендігі деректер негізінде баяндалған.

Ата жұртында ұзақ уақыт елеусіз келген дара ғалымды танытуға профессор Ш.Керім біраз еңбек етті. Бұған дейін де оның «Сығнақ саңлағы» атты монографиясы Хұсам ад-дин ас-Сығнақиды танытуға қосылған үлес болды.

Қазіргі Қызылорда облысы, Жаңақорған ауданындағы ескі Сығнақ шаһарынан шыққан Хұсам ад-дин ас-Сығнақидың бұл шығармасы калам тақырыптарын кеңінен қамтыған. «Ат-Тасдид фи шарх ат-Тамһидті» жазуда төмендегідей авторлар мен олардың еңбектерін пайдаланған:

**Тәпсір саласында:** ‘Ала ад-дин ас-Самарқандидің «Шарх та’уила ал-кур’ан», Әбу Мансур ал-Матуридидің «Та’уила ал-кур’ан», аз-Замахшаридің «ал-Кашшаф», Нажм ад-дин ‘Умар ан-Насафидің «ат-Тайсиир фи ат-тафсир», аз-Зажжаж-дың «Ма’на ал-кур’аны»;

**Хадис саласында:** ал-Бағауидің «ал-Масабих ас-сунна», аз-Замахшаридің «ал-Фаик фи ғариб ал-хадиси».

**Тіл ғылымы саласында:** Отырарлық тілші ғалымдар әл-Джауһари әл-Фарабидің «ас-Сихах», Әбу Ибраһим ал-Фарабидің «Диуан ал-адаб», әл-Мутарризидің «ал-Идах фи шарх ал-мақамат ал-арба‘ин», әл-Мутарризидің «әл-Муғриб фи тартиб ал-му‘риб», ас-Сығнақидің «әл-Муассал фи шарх әл-муфассал», аз-Замахшаридің «әл-Муфассал фи сан‘ат ал-и‘раб», аз-Замахшаридің «әл-Мустақса фи амсал әл-‘араб», Ибн Фаристің «Муджмал ал-луға», аз-Заузанидің «әл-Масадирі».

**Калам ғылымы саласында:** Ала ад-дин әл-Усмандидің «ал-Лубаб», Әбу Ханифаның «әл-‘Алим уа ал-мута‘аллим», Әбу Саламаның «Жумал усул ад-дин», Әбу-л Му‘ин ан-Насафидің «Китаб ат-тамһид», Әбу-л Му‘ин ан-Насафидің «Табсира әл-адилла», Фахр-ад-дин ар-Разидің «ал-Арба‘ин фи усул ад-дин», әл-Ламишидің «ат-Тамһид ли-қауа‘ид ат-таухид», Нұр ад-дин ас-Сабунидің «ал-Бидайа», Нұр ад-дин ас-Сабунидің «ал-Кифайа» мен «ал-Мунтақа мин ‘имат ал-

анбийа'», Саффар ал-Бухаридің «Талхис ал-адилла ли қауа-  
'ид ат-таухид», ал-Ғазалидің «Таһафат ал-фаласифасы».

**Мазһабтар мен ағымдар саласында:** аш-Шахристанидің «ал-Милал уа ан-нихалы».

**Фикһ және фикһ усулы саласында:** 'Ала-ад-дин ас-Самаркандидің «Мизан әл-усул фи ната'идж ал-'укул», Әбу Зайд ад-Дабусидің «Такуим ал-адилла фи усулу-л-фикһ», әл-Хассафтың «Адаб ал-қади», ас-Сығнақидің «әл-Уафи фи усулу-л-фикһ», «ан-Ниһайа фи шарх ал-һидайа, «әл-Ка-фи», ас-Субазмунидің «Китаб ал-муснад», аш-Шайбанидің «ал-Джами' ал-кабир» мен «әл-Джами' ас-сағир», Фахр әл-Ислам әл-Баздауидің «Шарх ал-джамии'», «Усулу-л фикһ», Хамид ад-дин ад-Дарирдің «Фауа'ид әл-Баздауи», Ифтихар ад-дин әл-Бухаридің «Хуласат әл-фатауа», әл-Ламишидің «Усул-әл-фикһ», Шамс әл-а'имма ас-Сарахсидің «әл-Мабсут», «Усулу-л фикһ («Усул ас-Сарахси»), Захир-ад-дин әл-Бухаридің «әл-Фауа'ид аз-заһирйа шарх фауа'ид әл-джамии' ас-сағир ли-л-Хусам аш-шаһиді».

**Тарих және биографиялық еңбектер:** Ибн Ышамның «ас-Сира», ас-Самғанидің «әл-Ансаб», Ибн Макуланың «әл-Икмал фи рафғ әл-иртиабы».

**Энциклопедиялық еңбектер:** Нажм ад-дин 'Умар ан-Насафидің «Маджма' әл-'улумы».

Есімдері мен шығармаларының да аттары аталған ғалымдардың басым көпшілігі кешегі Мауараннаһр – бүгінгі Орта Азия мен қазақ жерінің ойпаздары мен парасат иелері, яғни біздің түркі текті бабаларымыз, мақтанштарымыз. Олай болса ғасырлар парактарының арасында қалып қойған ұлы перзенттерімізді Хұсам ад-дин Сығнақи секілді осылай тәуелсіз егемен еліне, Қазақстанына қайтаратын кез келді. Шамшидин Керімнің аталмыш зерттеуін соның бір үлгісі деп білгені жөн.

Сонымен Хұсам ад-дин ас-Сығнақидың «ат-Тасдидінің» кіріспесі мен негізгі бөлімі 2-бетте бисмилламен басталған. Еңбектің жазу стилі кез-келген шығыстық мұсылмандық ғалымдардың еңбек жазу сарынына бейімделген. Сол

кезеңдерде мұсылман ғалымдары әлем жаратушысы Алла Тағалаға шүкірлер мен мадақтаулар айтып, пайғамбарларға салауаттар жолдаумен бастаған. Яғни бұл әдіс мұсылмандық дәстүрдің негізі, әрі еңбектің құрамдас бөлігі саналған. Бұдан кейін автор ислам ғылымдарының негізі Әбу Мансур ал-Матуриди айтқандай «ғылымның негізі таухид (Жаратушыны бір деп тану) ілімінде» – деп жазады.

«Әл-Һидайа» мен «ат-Тамһидте» де таухид ілімі шариғат ғылымдарының (соның ішінде тәпсір, та'уил) ішіндегі негізгі өзегі, әрі осы ғылымға сүйене отырып шариғат заңдылықтарының тұспалды тұстарын шешу де көмекші ілім екеніне тоқталады. Пайғамбар (с.ғ.с) дәуірінен жалғасын тапқан ислами-ғылыми дәстүрді ескере отырып, ас-Сығнақи рухани ұстазы Әбу-л Му'ин ан-Насафидің «ат-Тамһид» ислам қоғамында, соның ішінде ханафиттік бағыттағы дәстүрлі исламның аймақтағы басымдығын көрсете отырып, ұстазының еңбегіне түсіндірме жазуды таңдап алғанын көрсетеді. Өйткені ұстазының «ат-Тамһиді» Орталық Азия мен басқа да ислам әлемінде жетекші әрі дәрежесі жоғары, сөздері анық классикалық еңбек екенін дәлелдеп кетеді. Автор «ат-Тасдидтің» 2-бетінде ислам әлеміндегі аһл ас-сунна уа ал-джама'а бағытының негізгі, атақты ғұламалардың есімдерін атайды. Осы ғасырға дейінгі кәлам, тәпсір, хадис сынды шариғат ғалымдарының ұстанымдары мен пікірлеріне сүйене отырып, «ат-Тасдидті» жаза бастағанын білдіреді. Қолжазбадағы атақты ғалымдар есімдерін тізбектеп Әбу-л Муғин ан-Насафидің «ат-Тамһидінің» «ат-Тасдидті» жазуға ерекше әсерлендіріп, ықпалын тигізгендігін айтқан.

Кітапта қиын да күрделі теологиялық мәселелер мен ұғымдар, атаулар, философиялық терминдер байыпты талданған. Оны парақтай отырып, ертеден-ақ сенімге (акида) қатысты сұрақтар ағымдар арасындағы өткір таластар мен тартыстардың өзегіне айналғанына көз жеткіземіз. Ас-Сығнақи да сол алаңда еркін һәм қисынды ой өрбітіп, пікірталас мәдениетін меңгерген майталмандығын, тақырып төңірегінде білімдарлығын паш еткендей. Оқымысты рацио-

налды логика мен Құран және хадис мәтіндерін түсіндіруде матуридия мектебінің әдіс-тәсілдерін қолданған.

Мұндай құнды жауһарлардың жарыққа шығуы қазақ даласында ислам ілімдерін дамытуға үлес қосқан көрнекті тұлғалардың болғанын нақты дәлелдеумен қатар, ислам дінін ата жұртымызда көзсіз қабылданып қоймай, ғылыми деңгейде игеріп, оны бойға сіңіруге, қорғауға өз топырығымыздан шыққан жарқын, талантты, ұшқыр ойлы парасат иесі болғаны айғақтай түседі.

Қазақстан тәуелсіздік алған соң жарыққа шығып, бүгінгі жаңа ұрпақпен қауышқан туынды Хұсам ад-дин ас-Сығнақидың Қазақстанда басылған алғашқы еңбегі болумен бірге, сүбелі де салмақты жұмысы саналады.

Сонымен тұжырымдай келе айтарымыз, мұндай ғылыми хәм танымдық мәні жоғары кітапты келешекте қазақ және орыс тіліне аударып бастырса да пайдалы болмақ. «Ат-Тасдидті» исламтанушыларға ақида пәнін оқыту кезінде құрал ретінде де қолдануды ұсынар едім.

## **СОЦИОКУЛЬТУРНО-ПРАВОВЫЕ И НАУЧНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ: ОПЫТ ПОЛИЭТНИЧНЫХ РЕГИОНОВ НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСТАНА**

**Набиев Ринат Ахметгалиевич,**

*доктор исторических наук, профессор  
Казанского Федерального университета.  
Российская Федерация*

Актуальность рассматриваемой проблемы обусловлена научно-теоретической ценностью и праксиологической значимостью изучения и осмысления позитивного опыта полиэтничного региона, связанного с обеспечением устойчивого развития на основе регуляции межнациональных и межконфессиональных отношений в постсоветском пространстве. Вслед за развалом СССР и уходом из политико-идеологической практики притеснения религий появился феномен под названием «религиозное возрождение», что в научной литературе данное выражение после многих разночтений, по сути, уже утвердилось. При оценке данной ситуации и определения способов её регулирования следует исходить не только из мировой практики, но и специфики отдельной страны и даже из особенностей конкретного региона, в частности, Республики Татарстан.

При компаративном подходе к изучению данной проблемы обнаруживаются схожие элементы в религиозной и культурной политике отдельных регионов и даже государств постсоветского пространства. Сложные проблемы религиозного возрождения и развития государственно-конфессиональных отношений, в особенности после истечения «пробных» нескольких лет после развала союзного государства, возросла потребность научного, стратегически выверенного действия на религиозной площадке. Так, в Татарстане в начале 1990-х гг. сумели сохранить госорган по делам религий,

естественно, уже без прав контроля и административного вмешательства в дела религиозных общин. Надо отметить, принятый закон РСФСР 1990 г. (ст.8) предусматривал недопущение создания специальных органов власти «для решения вопросов, связанных с реализацией права граждан на свободу вероисповедания»<sup>1</sup>. Это, во-первых. Во-вторых, первый президент Татарстана М.Ш. Шаймиев решает пригласить на государственную службу по вопросам религии представителей научного сообщества (с июня 1997 г. председателем Совета по делам религий при КМ РТ назначается профессор КГУ Р.А. Набиев, доктор наук по вопросам государственно-конфессиональных отношений). Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев при таких же подходах поддерживает избрание в июне 2000 г. муфтием республики профессора, доктора наук и дипломата А.Б. Дербисали<sup>2</sup>.

До конца 1990-х годов в России наблюдался период, когда государство не вмешивалось в этот процесс, и религиозные объединения практически были предоставлены самим себе. Как следствие, в российское духовное пространство проникли самые различные нетрадиционные религиозные системы, стали развиваться радикальные течения. Религиозная сфера столкнулась с вызовами глобализации, секуляризации и радикализма. С одной стороны, опираясь на прошлые традиции толерантного и мирного сосуществования религий, нельзя оставлять эту сферу без разностороннего внимания, с другой стороны, прямой диктат и чисто административные меры являются недостаточно эффективными и надежными.

За прошедшие годы Татарстан накопил достаточный практический опыт, основанный на сотрудничестве государственных и религиозных структур с научным сообществом. Совет по делам религий при Кабинете министров

<sup>1</sup> [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_3953/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_3953/)

<sup>2</sup> Дербісали Ә. Өнегелі өмір (Жизнь замечательных людей). – Алматы: Қазақ университеті, 2016. Ш. 77. – С.7.

Республики Татарстан стал координационным центром совместной работы по применению на практике системной социокультурно-правовой и научно-методической координации в государственно-межконфессиональных отношениях. Данный опыт в обобщенной форме был предложен читателям в изданиях федеральных структур государственной власти<sup>3</sup>.

Координационная роль государства в политической, социокультурной и правовой практике разворачивается в виде множества микродialogов и контактов на всех уровнях социума. Тем самым обеспечивается опосредованное и сбалансированное регулирование этноконфессиональной сферы. Прямое же администрирование и попытки приватизации институтов религии ведут к расщеплению интересов групп и сбоям в устойчивом развитии.

Среди прочих предложенных мер по инициативе автора данной статьи был разработан проект «Культура, религия и общество». Основной идеей стало системное научно-культурное, правовое воздействие и научно-практическое влияние на процесс религиозного возрождения с учетом специфики Татарстана, а именно – паритета ислама и православия (примерно 50/50) с учетом непростых взаимоотношений в прошлом, которые оставили след в исторической памяти народа. Проект получил положительную оценку. В частности, в ходе работы международного научного форума «Социокультурный потенциал межконфессионального диалога в полиэтническом пространстве Европейского Востока» (23-24 мая 2013 года), «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти» 29-30 мая 2015 года и др. подчеркивалась исключительная важность продолжения научно-практической деятельности данного проекта. К тому же следует отметить, что в этих научных форумах обменивались опытом работы представители научного сообщества многих стран, в том числе из Республики Казах-

<sup>3</sup>Набиев Р.А. Религия и государство: исследовательский проект как наука прямого действия //Государственная служба, 2014, №2. С.65-66.

стан (А.Б.Дербисали, К.Ш. Алимгазинов, С.А. Тулеубаева, Т.В. Мустафина, К.К. Нуркенов, Г.Ф. Галина и др.)

Вполне обоснованным выглядит в рамках проекта замысел коллектива ученых Казанского (Приволжского) федерального университета обратиться к комплексному изучению опыта культурного взаимодействия народов Татарстана. Необходимо было выявить главные условия устойчивого развития региона, достижения межконфессионального согласия как важного фактора, способного противостоять вызовам глобализации и угрозам радикализма. Иначе говоря, проект нацелен на теоретико-методологическое осмысление развития межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений в Республике Татарстан – полиэтноконфессиональном субъекте Российской Федерации и выработку рекомендаций для организационно-управленческой и педагогической деятельности.

Развернутый проект опирается на принцип внутренней взаимосвязи теоретических наработок и форм их практической реализации. Основными направлениями были избраны:

1) **научное**: изучение истории и современного состояния государственно-конфессиональных и этноконфессиональных отношений, духовной культуры и религиозной жизни Волго-Уральского многонационального региона. Они нашли отражение, в частности, в монографических исследованиях<sup>4</sup>.

<sup>4</sup>Набиев Р.А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке / Вып. 6. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2002. – 244 С.; Ислам в Татарстане: Опыт толерантности и культура сосуществования / Вып. 9-10 / Авторы-составители Набиев Р.А., Хабутдинов А.Ю. – Казань: Мастер-Лайн, 2002; 2-е изд. – Казань, 2005. – 102 С. (на русском и английском языках); Набиев Р.А., Гафаров А.А., Циунчук Р.А. Российские мусульмане в этноконфессиональных процессах XIX–XXI вв. / Вып. 20. – Казань: Изд-во МОиН РТ, 2010. – 260 С.; Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение / вып. 24. – Казань: Изд-во КФУ, 2014. 304С.; Гафаров А.А. Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации. Серия «Культура, религия и общество». Вып. 25. Казань: Изд-во КФУ, 2014. 564 С.

2) **научно-практическое, просветительское**: распространение полученных результатов исследований, главным образом аналитические материалы, справочники и словари<sup>5</sup>;

3) **научно-методическое, педагогическое**: изучение и освоение методологии и методики преподавания истории, опыта формирования межконфессиональной толерантности, что в основном отражалось в трудах конференций и семинаров<sup>6</sup>.

<sup>5</sup>Религиозные организации Республики Татарстан / Вып. 1. – Казань, 1997. – 116 С.; Религия и общество. Справочник / Вып. 3. – Казань, 1998. 160 с; Краткий религиозоведческий словарь-справочник на русском и татарском языках / Вып. 4. – Казань: Мастер-Лайн, 2000. – 208 С.; Республика Татарстан: свобода совести и религиозные объединения. Словарь-справочник / Вып. 8. – Казань: Арт-кафе, 2001. – 394 С. (на русском и татарском языках); Государственно-конфессиональные отношения в современном Татарстане / Вып. 11. – Казань: Изд-во Института истории АН РТ, 2003. – 224 С.; Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Вып. 12. – Казань: Магариф, 2004. – 383 С.; Религии и религиозные объединения в Республике Татарстан. Спра-вочник / Вып. 13. – Казань: Изд-во Ин-та истории АН РТ, 2004. – 152 С.

<sup>6</sup>Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции. Тезисы и доклады международной научно-практической конференции / Вып.2/ под ред. Р.А. Набиева – Казань, 1998 – 230 С.; Муса Бигиев: Мирас һәм хәзерге заман. Халыкара фәнни конференция материаллары. Мәкаләләр жыентыгы. «Мәдәният, дин һәм жәмгыять» сериясенң 5-нче чыгарылышы. (Муса Бигиев: Наследие и современность. Сборник статей. Серия «Культура, религия и общество». Вып. 5 / под ред. Р.А.Набиева. – Казан: Гелстан, 2000. – 188 б.; Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. Материалы международной научно-практической конференции. Сборник статей. Серия: «Культура, религия и 16-17 ноября 2000 г. Серия: «Культура, религия и общество». Вып. 7. Под ред.: Р.А. Набиев и др.– Казань: Арт-кафе, 2001. – 312 С.; Векторы толерантности: религия и образование. Серия: «Культура, религия и общество». Вып. 14 / Под ред. Р.А. Набиева. – Казань: Магариф, 2006. – 239 с.; Православие в поликонфессиональном обществе: история и современность: Материалы Всероссийской конференции, посвященной 450-летию Казанской епархии РПЦ / Вып. 15 / под ред. Р.А. Набиева. – Казань: Магариф, 2006. – 415 С.; Общественно-политическая мысль и духовная культура народов Поволжья и Приуралья (XIX–XX вв.). Проблемы изучения: Сборник статей и со-общений научной конференции, посвященной памяти профессора С.М. Михайловой / Вып. 16 / под ред. Г.П. Мягкова, Р.А. Набиева. – Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2008. – 512 С.; Проблема качества истори-

Для учебного процесса для специальных дисциплин были подготовлены научно-методические издания<sup>7</sup>.

4) **экспертно-аналитическая деятельность**: анализ конкретной ситуации в условиях религиозного возрождения, проблемы государственно-межконфессиональных отношений, вопросы развития религиозного образования.

---

ческого образования в системе высшей школы: Сборник научных статей и сообщений. Серия: «Культура, религия и общество». Вып. 17 / Составители и ответственные редакторы Г.П. Мягков и Р.А. Набиев. – Казань: Изд-во Института истории АН РТ, 2008. – 250 С.; Историческое образование в высшей школе: формирование специалиста и гражданина: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Серия: «Культура, религия и общество». Вып. 19 (1) / Составители и ответственные редакторы Г.П. Мягков, Р.А. Набиев. – Казань: Казан. ун-т, 2010. – 330 С.; Историческая наука и образование в условиях современных вызовов. Материалы международной научно-практической конференции. Казань, 22-23 ноября 2012 г. Серия: «Культура, религия и общество». Вып. 19 (2) / Составители и ответственные редакторы Г.П. Мягков, Р.А. Набиев. – Казань, 2012. – 308 С.; Традиции и новации в сфере этноконфессиональных взаимодействий. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 13-14 октября 2011 г. / Серия «Культура, религия и общество». Вып. 21 / Под общей. ред. Р.А. Набиева. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – 315 С.; Социокультурный потенциал межконфессионального диалога: материалы международной научной конференции (Казань, 23-24 мая 2013 г.) Серия: «Культура, религия и общество». Вып. 23 / сост. и отв. ред. Р.А. Набиев. – Казань: Казан. ун-т, 2013. – 410 С.; Межконфессиональное взаимодействие в пространстве исторической памяти. Международная научная конференция, (Казань, 29–30 мая 2015 г.) Вып. 27 / сост. и отв. ред. Р.А. Набиев. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. 588 с. (Серия «Культура, религия и общество»).

<sup>7</sup>История Отечества: Пути к углубленному изучению: специальные курсы кафедры политической истории: программы, методические указания и литература / Вып. 18 / под ред. проф. Р.А. Набиева. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2010. – 112 С.; Набиев Р.А., Гафаров А.А., Ибрагимов Р.Р. Государственно-конфессиональные отношения в России. Учебное пособие. Вып. 22. – Казань, 2013. – 204 С.; Республика Татарстан: свобода совести и государственно-межконфессиональные отношения: Сборник документов и материалов (Серия «Культура, религия и общество») Вып. 26 / под общ. ред. Р.А. Набиева, сост.: В.М. Бухараев, А.А. Гафаров, Р.Р. Ибрагимов, Г.П. Мягков, Б.Р. Набиев, Р.А. Набиев, И.З. Нафиков, А.М. Фазлиев, А.Ю. Хабутдинов. Казань, 2016. 419 с.

В рамках научно-исследовательского проекта были проведены следующие научные исследования:

Разработана современная (с учётом достижений отечественной и зарубежной историографии, философской и религиозноведческой мысли) методологическая и концептуально-теоретическая основа исследовательской программы изучения истории и современного развития государственно-конфессиональных и межрелигиозных отношений в полиэтническом регионе. Изучены ценности и ориентиры ислама и христианства в научно-философском и теологическом измерениях. Определены направления изучения религиозных идей и текстов как объектов научно-рационального и богословского анализа.

Предпринято фронтальное комплексное исследование ряда ключевых проблем истории конфессий и государственно-конфессиональных отношений в Волго-Уральском регионе, включая: распространение ислама в Восточной Европе; развитие мусульманских учебных заведений, начиная с XVIII века и мусульманского реформаторского движения в XIX-XX веках; культурно- исторический опыт эволюции взаимодействия ислама и христианства; формирование традиций российских мусульман в их взаимоотношениях с российским обществом и государством. Выделены характерные черты религиозной политики советской власти на различных этапах эволюции советского государства, в особенности в отношении мусульманской уммы.

Выявлены характерные черты феномена религиозного возрождения; изучена динамика государственно-религиозных отношений и этноконфессиональных процессов в условиях социальных сдвигов конца XX-начала XXI веков; проанализированы процессы формирования толерантных отношений и утверждения культуры сосуществования основных традиционных религий; выявлено соотношение традиций и новаций в сфере этноконфессиональных взаимодействий, дана характеристика места и роли религии в духовно-нравственных, социокультурных и политических процессах; рас-

крыт потенциал преподавания гуманитарных дисциплин как способа гармонизации межконфессиональных отношений.

Важнейшей особенностью реализации проекта является его практическое применение. Результаты работы, осуществленной к настоящему моменту в 1997-2016 годах, представлены в 27 выпусках книг, составивших серию «Культура, религия и общество». Многие издания проекта осуществлялись по непосредственной просьбе исламских, православных и других духовных центров. Данный факт свидетельствует об установившихся прочных научно-практических связях с религиозными организациями, которые развивали и укрепляли доверительные отношения между государством и конфессиями. Эти научные изыскания стали основой при разработке аналитических записок и предложений, при проведении регулярных семинаров для государственных служащих по вопросам государственно-конфессиональных отношений, при работе со звеньями различного уровня государственных и религиозных структур.

На примере Волго-Уральского региона в системе сравнительно-исторического анализа с другими регионами России были сделаны наблюдения и выводы о закономерностях формирования механизмов устойчивого развития в политической, социальной и духовной сферах поликультурного и поликонфессионального общества. Репрезентация религий и культур осуществлялась в едином стиле и манере, исключала элементы дискриминации и противопоставления на основе стереотипов общественного мнения, некорректно передающих те или иные традиции, обычаи. Сейчас смещается акцент от религиозно-догматических вопросов в сферу социальной и общегражданской деятельности религиозных институтов. Отсюда научно-практический интерес научной группы проекта был связан с социальной деятельностью религиозных общин.

На основе анализа государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений был предложен законопроект, легший в основу принятого в 1999 году Закона

Республики Татарстан «О свободе совести и религиозных объединениях», а также принят ряд постановлений Кабинета министров Республики Татарстан. В основу документов легли политико-правовые формулировки, используемые в проекте: соблюдение баланса интересов двух крупных конфессий ислама и православия, равенство религиозных объединений перед законом; религия отделена от государства, но она не отделена от общества; ориентирами развития определены интеграция религиозных организаций в общественные процессы и их развитие как элементов гражданского общества. Такие позиции государства, на наш взгляд, позитивно повлияли на процесс конструктивного выстраивания государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений.

Ещё одной научно-прикладной сферой применения научных изысканий стали различные образовательные практики. Обобщенные за период работы над проектом результаты исследования внедрены в учебный процесс светских и религиозных учебных заведений, представлены в виде применяемых новых учебных технологий, читаемых курсов, написанных учебных пособий.

Таким образом, вклад ученых и практиков научно-методической школы «Культура, религия и общество» в регулировании государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений был заметным и важным. Использование научного потенциала в сложных условиях религиозного возрождения стало значимым фактором устойчивого развития общества, содействовало укреплению доверительных отношений между конфессиями и государством, способствовало расширению поля деятельности по недопущению распространения нетрадиционных для региона экстремистских течений и формированию взаимоуважительных межконфессиональных отношений.



# **АНАЛИЗ ПРОЦЕССОВ СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ГОСУДАРСТВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН)**

**Еркин БАЙДАРОВ,**

*ведущий научный сотрудник*

*Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова*

*Комитета науки МОН РК,*

*кандидат философских наук.*

*E-mail: erkin\_u.68@mail.ru*

Историко-культурное наследие государств Центральной Азии является неотъемлемой частью мировой цивилизации. Многие историко-культурные памятники региона (археологические, архитектурные, письменные, а также традиции и обычаи) включены в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО или в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества.

Охрана историко-культурного наследия возведена в основополагающий принцип государственной политики Узбекистана с момента обретения независимости в 1991 году. Его последовательная реализация связана с глубоким пониманием значимости этой деятельности для становления независимого государства с древней историей. Во всех нормативных актах и законах Республики, начиная с Конституции, обеспечение защиты культурно-исторического наследия признается нравственным долгом и обязанностью для всех граждан страны. Исходя из этого, Узбекистан стремится следовать всем международным актам в области защиты историко-культурного наследия, выработанными как ЮНЕСКО, так и другими международными организациями.

Необходимо отметить, что культурная политика руководства Узбекистана направлена, прежде всего, на сохранение и развитие культурного (материального и духовного) наследия Узбекистана. Историко-культурные объекты Самарканда,

Шахрисабза, Бухары, Хивы включены в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО. Культурное пространство Байсуна, а также «Шашмаком» и «Катта ашула» включены в Репрезентативный список ЮНЕСКО нематериального культурного наследия человечества.

Под эгидой и при участии ЮНЕСКО, праздновались такие юбилейные даты как: 600-летие Мирзо Улугбека (1994); 660-летие Амира Темура (1996); 2500-летия городов Бухары и Хивы (1997); 1225-летие Имама Бухари и 1200-летие Ахмеда Фергани (1998); 1000-летие эпоса «Алпамыш» (1999); 800-летие Джалолиддина Мангуберди (1999); 1300-летие Абу Мансура аль-Матуриди и 910-летие Бурхануддина аль-Маргинани (2000); 2700-летие создания «Авесты» (2001); 2500-летие города Термеза (2002); 900-летие Абдухолика Гиждувони (2003); 600-летие Убайдуллы Ахрара (2004); 1000-летие образования Мамуновской академии (2006); 2700-летие города Карши (2006); 2750-летие города Самарканда (2007); 2200-летие города Ташкента (2009) и др.

Уже в первые годы независимости по инициативе Президента Республики Узбекистан И.А. Каримова в 1995 году в Самарканде был создан Международный институт центральноазиатских исследований при ЮНЕСКО. Основная цель МИЦАИ – развивать и поддерживать международное междисциплинарное научное сотрудничество по изучению истории и культуры Центральной Азии. В настоящее время странами-членами института являются Узбекистан, Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Республика Корея, Китай, Пакистан, Азербайджан, Иран и Турция. В научных программах института принимают участие также ученые Японии, Германии, Франции, Индии, Монголии, России и Великобритании.

За более чем двадцать лет своей деятельности МИЦАИ провело более 30 научных мероприятий по самым различным проблемам как сохранения историко-культурного наследия, так и историко-культурного развития Центральной Азии. Среди них:

– Международная научная конференция «Культурная преемственность в Центральной Азии: до, во время и после Шелкового пути»;

– Международная научно-практическая конференция «Вклад Амира Хосрова Дехлеви в культуру Центральной Азии»;

– Международная научная конференция «Низами и Навои: исторические и культурные связи»;

– Международная научная конференция «Мирзо Улугбек и его вклад в развитие мировой науки»;

– Международная конференция «Культура кочевых народов Центральной Азии»;

– Международная конференция «Исламские ценности в Центральной Азии: толерантность, консолидация, гуманизм (исторические, философские и культурные аспекты)»;

– Международная конференция «Абдурахмоном Джами и Алишер Навои в восточной литературе»;

– Международный коллоквиум «Вклад эпохи Саманидов в культурное наследие Центральной Азии» и др.

Был реализован ряд проектов:

– Сравнительное исследование социальных и культурных инноваций в мусульманских обществах Центральной Азии и Кавказа (конец 19-начало 20-th centuries) (2009–2011);

– «История Центральной Азии в османских документах» (2008-2010);

– «Искусство Центральной Азии» (2008-2011);

– «Выдающиеся археологические памятники Центральной Азии» (2008 -2011);

– «Исторические и культурные памятники Центральной Азии (систематизация и база данных)»;

– «Петроглифы Центральной Азии» (2001-2007);

– «Атлас художественных ремесел и торговли Центральной Азии» (1998-2007);

На 10-ой сессии Генеральной Ассамблеи МИЦАИ состоявшейся в Ташкенте 17 декабря 2013 года директором Института на 2014-2017 гг. по предложению Ученого совета был избран Dr. Pilho Park (Республика Корея).

Одним из крупных научных мероприятий МИЦАИ стало проведение 15-16 мая 2014 года в г. Самарканде Международной конференции «Историческое наследие ученых и мыслителей средневекового Востока, его наследие и значение для современной цивилизации». На открытии конференции Первый Президент Республики Узбекистан Ислам Каримов отметил, что «Гениальные труды выдающихся ученых и мыслителей средневекового Востока – достояние не только одной нации или народа, а всего человечества. Разумно и эффективно использовать этот сохранившийся до наших дней богатейший материал во благо всего человечества – это наша задача, наш долг». И.А. Каримов также отметил, что «Государство и общество, которые не уделяют должного внимания бережному сохранению, обогащению и приумножению своего исторического, культурного и интеллектуального наследия <...> обречены оказаться на обочине истории»

В столице Узбекистана (Ташкенте), являющимся одним из крупнейших культурных центров региона, хранятся тысячи старинных рукописей имеющих большую историческую и культурную ценность.

Так, летом 2014 г. в Ташкенте был создан Центр восточных рукописей (ЦВР) им. Абу Райхана Беруни при Ташкентском государственном институте востоковедения (ТашГИВ). Центр был создан согласно постановлению Президента РУз «О мерах по дальнейшей оптимизации структуры Академии наук Республики Узбекистан и укреплению интеграции академической науки и высшего образования республики» от 8 июля 2014 года.

По своей научной ценности собрание ЦВР им. Абу Райхана Беруни к 2014 году, являлось одним из самых богатых в мире, насчитывая более 65 000 рукописных и литографированных книг. Особое значение в центре придается сохранению и популяризации уникальных древних памятников письменности посредством новейших методов. К примеру, осуществляется совместный проект с фондом Герды Хенкель (Германия, см.: <https://lisa.gerda-henkel-stiftung>).

de/?nav\_id=6586) по созданию электронного каталога на английском языке, который практически уже закончен. Это даст возможность специалистам по всему миру получать первичную информацию о том или ином сочинении.

Учеными центра ежегодно издается более двадцати книг, которыми пользуются востоковеды, историки, философы, филологи, а также работники духовно-просветительской сферы. На сегодняшний день состоялась презентация свыше тридцати изданий. Среди них — опубликованные повторно «Хронологии» на русском языке Абу Райхана Беруни, где введены в оборот поправки к примечаниям, составлены и добавлены указатели.

В 2016 г. Центром восточных рукописей им. Абу Райхона Бируни была издана полная версия книги Мирзы Мухаммада Хайдара «История Рашиди» («Та'рих-и-Рашиди»), которая имеет важное историческое значение для Казахстана. Именно с даты, указанной в ней (1465), ведется отчет образования Казахского ханства<sup>8</sup>.

Среди последних изданий центра можно отметить также, издание-факсимиле энциклопедического произведения XIII века Абу Хафса Насафи «Место восхождения звезд и собрание наук» — единственная в мире рукопись этого произведения хранится в фонде центра. В рамках фундаментальных исследований активно ведется текстологическая работа над рукописями исторических произведений XVI-начала XX веков. За последние годы Центром было издано пять произведений, три из которых выпущено совместно с Международным институтом центральноазиатских исследований при ЮНЕСКО (2010 — «Ubaydallahnameh» by Mir Muhammad Amin Bukhari (in persian); «Tarikh-i Abu-l-fayz Khan» by Abd ar-Rahman Daulat Tali (in persian); 2011 — «Zubdat at-tavarikh» by Muhammad Riza Agahi (in turki)).

<sup>8</sup> Данное издание является четвертым. Первое издание было опубликовано в 1996 г. (Ташкент, Фан: 1996). Настоящее издание, впервые издается под славянизированным названием «История Рашиди», как плод ташкентской школы востоковедения.

Яркой иллюстрацией в контексте анализа процессов сохранения историко-культурного наследия в Республике Узбекистан могут быть те мероприятия, которые состоялись в 2016-2017 гг. в этой стране.

Так, 17 октября 2016 г. в Ташкенте состоялась презентация 12 книг-альбомов, посвященных эпиграфическим надписям на архитектурных памятниках Каракалпакстана, Андижанской, Бухарской, Кашкадарьинской, Навоийской, Наманганской, Сурхандарьинской, Ферганской, Хорезмской областей и Ташкента, а также двух фотоальбомов, посвященных архитектурным историческим комплексам Самарканда — Регистану и Шахи-Зинде. Данное мероприятие стало огромным событием в культурной жизни страны.

Результат нескольких лет труда творческой группы ученых был собран в серии «Архитектурная эпиграфика Узбекистана», изданной на узбекском, русском и английском языках на базе информационного агентства Uzbekistan Today. Проект, реализуемый правительством, направлен на комплексное изучение и обобщение эпиграфики всех архитектурных памятников, расположенных на территории Узбекистана.

Специалистами прочтены и переведены надписи на более чем 1500 памятников эпиграфики (большинство из них впервые), среди которых — более 200 стихов, назиданий, мудрых изречений, более 100 имен мастеров и каллиграфов, 300 религиозных и 150 посвячительных надписей, 150 хронограмм и 100 исторических дат, 100 указов правителей и т. д.





Творческой группой были расшифрованы надписи на таких всемирно известных архитектурных памятниках Самарканда, как комплекс Шахи-Зинда, мавзолей и соборная мечеть Амира Темура, мечеть Биби Ханум, ансамбль Регистан и другие. Кроме того, благодаря исследованиям эпиграфических надписей памятников Хивы удалось прочесть надписи на 13 архитектурных комплексах, включая надгробные тексты комплекса Пахлавана Махмуда.

Презентованная серия, работа над которой была начата в 2011 году, знаменует собой

первый этап реализации проекта. Работа над ним будет продолжена в следующей серии, которая охватит оставшиеся неизученные эпиграфические надписи по всему Узбекистану. Всего к изданию запланировано 25 томов.

Как отмечают эксперты, представленные к публикации книги-альбомы, являются масштабным и беспрецедентным по своему научному и культурному значению проектом, основной целью которого стали поиск, изучение и публикация эпиграфических надписей на архитектурных памятниках Узбекистана. Авторам удалось дополнить и скорректировать опубликованные ранее прочтения и переводы тюркоязычных, арабских и персидских надписей, впервые вовлечь в научный оборот массу эпиграфического материала, который ранее не удалось прочесть специалистам, а потому остававшегося для исследователей неизвестным.

15 и 16 мая 2017 года в Ташкенте и Самарканде состоялся Международный научно-культурный конгресс «Культур-

ное наследие Узбекистана – путь к диалогу между народами и странами», собравший свыше 350 человек из более чем 36 стран мира. Ключевыми событиями первого дня конгресса стали презентация культурно-просветительского медиапроекта «Культурное наследие Узбекистана в собраниях мира» и пяти пилотных томов книг-альбомов:

Том 1. Государственный музей Востока («Собрание Государственного музея Востока»);

Том 2. Российский этнографический музей («Собрание Российского этнографического музея»);

Том 3. Государственная Третьяковская галерея («Собрание Государственной Третьяковской галереи»);

Том 4. Вышивки и ковры Узбекистана в собраниях мира;

Том 5. Российская национальная библиотека («Произведения Алишера Навои в собрании Российской национальной библиотеки»).

На конгрессе каждая книга была представлена участникам руководителями и экспертами вышеназванных храмов культуры.

По мнению зам. директора по науке Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Ефима Резвана: «Это замечательный проект, так как за пределами Узбекистана хранится громадное количество истинных сокровищ, их давно пора обобщить в единый свод. Мне представляется, что этот проект – важный шаг к тому, чтобы провести основательную инвентаризацию всех артефактов, связанных с Узбекистаном, которые хранятся по всему миру, и прежде всего в России. Потому что как только мы беремся что-то специально изучать, тщательным образом исследовать или реставрировать, нам открывается новый удивительный мир. Я его рассматриваю как начало новой большой систематической работы, которая, с моей точки зрения, должна завершиться неким ВИРТУАЛЬНЫМ МУЗЕЕМ УЗБЕКСКОЙ КУЛЬТУРЫ на нескольких языках, доступным в Сети любому человеку»

Следует отметить, что сегодня сокровища узбекского искусства хранятся в ведущих музеях России и мира, однако,

о культурном наследии одного из древнейших среднеазиатских государств до сих пор известно непозволительно мало. Узбекистан – это богатейшая история, искусные мастера, через века пронесшие уникальные ремесла и умения, и культура, требующая переосмысления в новом историческом и политическом контексте, когда вековое наследие страны обрело новое звучание в мировом культурном сообществе.

Как отметил, открывая конгресс, модератор мероприятия, доктор юридических наук, профессор Алмат Саидов: «Обретение независимости позволило нам вернуться к своим культурным истокам и уделить повышенное внимание вопросам культуры, образования и искусства. Культурное наследие Узбекистана велико и бесценно, но, к сожалению, плохо известно широкому кругу людей и мало изучено. Наша цель – собрать наиболее полный перечень объектов искусства, находящихся за границей, и первый шаг к ней – уникальный проект «Культурное наследие Узбекистана в собраниях мира».

На Конгрессе лично присутствовала и.о. главы представителя ЮНЕСКО в Узбекистане, директор кластерного бюро ЮНЕСКО по Казахстану, Кыргызстану и Таджикистану Криста Пиккат. В своем выступлении она подчеркнула, что: «Я верю, что культурное наследие – важнейшая часть самоидентификации Узбекистана, как, впрочем, и любой страны. Но, с другой стороны, это общечеловеческий капитал, вот почему так важно сохранить его. В современном мире, когда экстремисты атакуют культурные объекты и разрушают храмы, исключительность сегодняшнего события трудно переоценить. Узбекистан призывает всех к диалогу, чтобы подчеркнуть важность сохранения культурного наследия страны в общечеловеческом масштабе».

Автор и руководитель проекта «Культурное наследие Узбекистана в собраниях мира», заслуженный журналист Узбекистана Фирдавс Абдухаликов уверен, что сделан только первый шаг по очень длинному пути, и узбекским ученым, археологам и искусствоведам непременно понадобится помощь коллег со всего мира. Не случайно следующий за-

планированный этап – создание Всемирного общества сохранения, приумножения и популяризации культурного наследия Узбекистана.

Фирдавс Абдухаликов в частности отметил, что «Стратегии развития Узбекистана на 2017–2021 гг.», принятая по инициативе президента Республики Шавката Мирзиёева, предоставляет возможность гражданским инициативам и социально-ответственным компаниям для реализации инициатив в приоритетных направлениях развития Узбекистана, в том числе, в области культуры и искусства. «Нам предстоит плотная работа с ведущими мировыми музеями и специалистами, и создание Всемирного общества позволит систематизировать работу и привлечь еще большее количество участников».

Работа по исследованию артефактов узбекской культуры, истории и искусства в самом разгаре. Уже готовятся к изданию следующие пять книг:

Том 6. Всероссийское музейное объединение музыкальной культуры имени Глинки;

Том 7. Институт восточных рукописей;

Том 8. Государственный Эрмитаж;

Том 9. Государственный исторический музей;

Том 10. Ковроделие Узбекистана – традиция, сохраняемая в веках.

Сколько всего будет книг? Пока никто не знает, так как к проекту подключаются все новые и новые зарубежные музеи и научные центры.

Второй день Конгресса прошел в сердце древнего Самарканда – медресе Регистана, где тем же вечером состоялось его торжественное закрытие. На фоне величественных и монументальных сооружений Криста Пиккат (ЮНЕСКО) и директор Института восточных рукописей РАН, профессор Ирина Попова зачитали резолюцию, принятую в результате совместной работы участниками мероприятия. Согласно этому документу, отныне Конгресс станет ежегодным, а подерживающей его организацией – Всемирное научное обще-

ство по изучению, сохранению и популяризации культурного наследия Узбекистана. В его состав смогут войти специалисты и ученые, а также люди, заинтересованные в сохранении культурных памятников.

Уже сегодня становится ясно, что у проекта «Международный конгресс по культурному наследию Узбекистана в зарубежье» долгий путь по континентам, странам, зарубежным музеям, архивам и коллекциям. Вот лишь часть этого пути:

- Этнографический музей Берлина;
- Музей «Пергамон»;
- Берлинская государственная библиотека;
- Этнографический музей в Дрездене;
- Музеи Грасси в Лейпциге;
- Музей имени Линдена в Штутгарте;
- Архив Герхарда Рихтера;
- Музей пяти континентов в Мюнхене;
- Музей азиатского искусства в Далеме;
- Монгольский национальный исторический музей;
- Национальный Музей Татарстана;
- Музей истории Казанского университета;
- Национальный музей Индии;
- Напрстков музей в Праге;
- Британский музей;
- Музей Эшмола в Оксфорде;
- Бодлеанская библиотека в Оксфорде;
- Музей Виктории и Альберта в Лондоне;
- Лувр;
- Дворец Топкапы в Стамбуле;
- Национальная библиотека Испании.

И список далеко не завершен...

Таким образом, сегодня Узбекистан делает очень многое для собственного международного авторитета и имиджа. Как показал прошедший форум, интерес к культуре и искусству страны очень велик. Возможно, переосмысление бесценного культурного наследия и его гармоничное встраивание в современный культурный контекст — это и есть то, что сегод-

ня можно назвать Восточным Ренессансом или, если угодно, новым Великим Шелковым путем, который объединяет мировое сообщество, открывая все новые и новые возможности для диалога между людьми и странами.

\* \* \*

О заинтересованности руководства Узбекистана в сохранении историко-культурного наследия страны свидетельствует и такой факт, как инициатива нынешнего президента Узбекистана Ш. Мирзиёева о создании в городе Самарканде Международного научно-исследовательского центра по изучению религиозно-духовного наследия мыслителей исламского Востока. Эта инициатива была высказанная им на прошедшей в октябре 2016 г. в Ташкенте 43 сессии ОИС.

Новое руководство Узбекистана прекрасно осознает, что то духовное наследие, которое хранится в республике, принадлежит не только узбекскому народу, а всему человечеству. Так, Постановлением Президента Республики Узбекистан от 17.02.2017 г. №ПП-2789 «О мерах по дальнейшему совершенствованию деятельности Академии наук, организации, управления и финансирования научно-исследовательской деятельности» было принято решение о воссоздании в составе АН РУз Института востоковедения на базе Центра восточных рукописей им. абу Райхана Беруни при Ташкентском Государственном Институте Востоковедения (ТашГИВ).

Вновь созданный Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан обладает большим фондом рукописного наследия. Фонд института еще в 2000 году был внесен в список ЮНЕСКО «Память мира» как один из уникальных научных и культурных объектов.

Институт определен ведущим учреждением Узбекистана по сохранению и изучению древних рукописей и современных письменных источников историко-культурного значе-

ния. Соответствующее постановление подписал Президент Узбекистана 24 мая 2017 года («О мерах по дальнейшему совершенствованию системы хранения, исследования и пропаганды древних письменных источников»).

В задачи Института войдут сохранение и реставрация фонда восточных рукописей, исследование арабографических письменных памятников и образцов эпиграфики, их издание в оригинале, а также переводы их на узбекский и иностранные языки.

Уникальные рукописи, литографированные издания и исторические документы, хранящиеся в настоящее время у населения, будут приобретаться за счет средств Фонда поддержки и развития научно-технической деятельности, что позволит увеличить коллекцию древних восточных рукописей, хранящихся в Институте.

Сотрудники Института будут изучать научное наследие средневековых ученых Средней Азии по математике, астрономии и физике, медицине, химии и географии, истории, литературе и философии, а также по исламу и теологии.

Как мы отметили выше, Собрание восточных рукописей Института востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан по научной ценности считается одним из богатых и известных в мире хранилищ восточных рукописей. Наиболее древние произведения, хранящиеся в рукописном фонде института, имеют более чем тысячелетнюю историю. Самые поздние произведения датированы началом XX века. Собранные в рукописном фонде произведения написаны на узбекском, арабском, персидском, таджикском, урду, пушту, турецком, татарском, уйгурском и других языках народов Востока.

Эти произведения имеют большое значение для изучения истории развития и истории культуры народов Средней Азии, Индии, Пакистана, Афганистана, арабских стран, Ирана, Турции и других стран Востока, для изучения политических, экономических, дипломатических и культурных связей между ними.

Наличие такого богатого рукописного фонда сделало необходимым глубокое его изучение, чтобы это культурное наследие стало достоянием широкой научной общественности. Все списки рукописных произведений, хранившиеся в восточном отделе Государственной публичной библиотеки имени Алишера Навои, переданы вновь созданному Институту востоковедения. Неуклонно расширявшаяся деятельность института потребовала создания таких отделов, как первичной научной обработки и систематизации, научного описания и каталогизации, исследования и публикации письменных памятников и документов, а также отдела по изучению политической, экономической и культурной жизни соседних зарубежных стран и их связи со Средней Азией.

В рукописном фонде института собраны литературные произведения выдающихся классиков восточной литературы: Юсуфа Хос Хаджиба Баласагуни, Рабгузи, Рудаки, Фирдоуси, Низами Ганджави, Саади, Амира Хосрова Дехлеви, Абдуррахмана Джами, Алишера Навои, Фаридаддина Аттара, Джалаладина Руми, Хафиза, Омара Хаяма, Физули, Мирзы Абдулкадира Бедиля, Абу Али ибн Сины, Алламаи Замахшари, Махмуда Кашгари, Мирзо Улугбека, Казизади Руми, Али Кушчи, Кутбаддина Ширази и многих других по различным отраслям естествознания.

В рукописном фонде Института имеется много рукописей по истории ислама, исламским наукам, суфизму, написанных на арабском, персидском, староузбекском языках и относящихся к IX-XIX векам. Так, среди рукописей хранится старейший экземпляр Корана, который относится к IX веку и написан на куфи. Также в рукописном фонде института хранятся прекрасные списки Корана, переписанные в разные века, каллиграфами отличным почерком насх.

Сейчас фонд восточных рукописей состоит из 25621 томов. Многие из них являются сборниками, где в одну книгу переплетены несколько произведений. Поэтому их количество как отдельные произведения, в несколько раз возрастает.

Фонд литографированных и печатных книг института состоит из 39300 томов. Имеются также несколько произведений объединенные в один переплет, их количество также в несколько раз возрастает, если рассматривать их как отдельные произведения. В институте имеется фонд различных по содержанию архивных документов, которые также по хронологии охватывают тысячелетний период. Самый древний документ относится к X веку, а самый поздний документ – к началу XX столетия.

Особенно в большом количестве представлены документы, составленные в Бухарском, Хивинском и Кокандском ханствах. Ведется определенная работа по изучению и исследованию указанных документов. Благодаря усилиям научных сотрудников институт издал одиннадцать томов каталога «Собрание восточных рукописей Академии наук РУ». В них даны краткие научные описания 7574 разнообразных рукописных произведений выполненных на различных восточных языках. Эта работа продолжается до сих пор. Также научными сотрудниками подготовлены и изданы каталоги, посвященные описанию рукописных произведений из Собрания Института востоковедения АН РУ отдельных выдающихся представителей науки и культуры – Абу Насра ал-Фараби, Абу Али ибн Сины, Амира Хосрова Дехлеви, Абдуррахмана Джамии и Алишера Навои.

Среди задач института – пополнение фонда рукописей, создание электронной базы, издание их в оригинале и перевод на узбекский и иностранные языки. Рукописи планируется приобретать как у зарубежных фондов, так и у населения страны. Покупкой рукописей будет заниматься сформированная для этого Государственная комиссия по науке и технологиям, а средства на их приобретение выделит Фонд поддержки и развития научно-технической деятельности.

Специально для работы с рукописями будут готовиться молодые специалисты из числа выпускников специализированных кафедр Ташкентского государственного института востоковедения и Ташкентского исламского университета.

Кроме того, по предложению Академии наук Республики Узбекистан в Институте будет создан музей восточных рукописей.

Как мы видим, сохранение и развитие историко-культурных традиций и духовного наследия страны идет полным ходом. Опыт бережного сохранения, обогащения и преумножения исторического, культурного и интеллектуального наследия Узбекистана, а также воспитания подрастающего поколения на основе общечеловеческих и национальных ценностей и традиций может быть изучен и использован в других странах региона.

*Приложение*

### **РЕЗОЛЮЦИЯ МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА «КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ УЗБЕКИСТАНА – ПУТЬ К ДИАЛОГУ МЕЖДУ НАРОДАМИ И СТРАНАМИ»**

I. Проведенный в Ташкенте и Самарканде 15–16 мая 2017 г. международный конгресс «Культурное наследие Узбекистана – путь к диалогу между народами и странами» продемонстрировал огромный интерес мирового научного сообщества к богатейшему культурному наследию Узбекистана. Памятники истории и культуры Узбекистана, бережно хранимые в музеях, библиотеках и научных учреждениях и изучаемые видными востоковедами, историками и археологами, вызывают глубокий, неподдельный интерес не только исследователей, но и широкой общественности.

Сейчас, когда древние памятники культуры в ряде регионов мира подвергается вандализму и уничтожению, Узбекистан настоящим конгрессом объединил известных ученых более 30 стран мира, работающих в сфере изучения и популяризации богатейшего наследия Востока.

В работе конгресса приняли участие 370 участников из 40 стран мира, в том числе сотрудники учреждений науки и культуры, государственных и общественных организа-



ций, представители дипломатического корпуса, эксперты. Работа конгресса широко освещалась в узбекских и иностранных СМИ (телеканалы «Вести 24», НТВ, «Культура», «Мир», ТРТ, Рейтер, и агентства ТАСС, Синьхуа, Анадолу и др.). С докладами и посланиями выступили 5 академиков, 36 докторов наук, 14 профессоров из Азербайджана, Великобритании, Германии, Голландии, Казахстана, Канады, Кыргызстана, Польши, России, США, Турции, Франции, Чехии, Швеции, Японии.

**II.** Конгресс был приурочен к выходу в свет 10 уникальных книг-альбомов и документальных фильмов, посвященных коллекциям памятников истории и культуры народов Узбекистана. В отдельных томах издания были представлены собрания Государственного музея Востока (Москва, Россия), Российского этнографического музея (Санкт-Петербург, Россия), Государственной Третьяковской галереи (Москва, Россия), Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, Россия), Государственного исторического музея (Москва, Россия), Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия), представлены ковры и вышивки Узбекистана, хранящиеся в Австралии, Канаде, Россия, США, произведения Алишера Навои из Российской национальной библиотеки, памятники музыкальной культуры Узбекистана, искусство ковроделия Узбекистана. Все 10 томов и видеофильмы были презентованы на специальном заседании конгресса их авторами.

**III.** Мощный интеллектуальный уровень выдающихся личностей Восточного Ренессанса, живших и творивших на древней земле Узбекистана, стал прочным фундаментом развития мировой науки, культуры и искусства. Представленные на конгрессе доклады узбекских и зарубежных ученых еще раз показали уникальность и высокую историко-культурную значимость искусства Узбекистана для развития мировой культуры. Участники конгресса, ученые с мировыми именами – академики Карл Байпаков (Казахстан) и Шаин Мустафаев (Азербайджан), доктора наук Ирина

Попова (Россия), Александр Наймарк (США), Цугэ Гэни-ти (Япония), Ладан Акбария (Великобритания), Катрин Пужоль (Франция) и многие другие – дали высокую оценку значения истории культуры и искусства Узбекистана, и узбекских ученых, внесших выдающийся вклад в науку – М.Е. Массона, Г.А. Пугаченковой, Л.И. Ремпеля, Я.Г. Гулямова, Р.Х. Сулейманова, Э.В. Ртвеладзе. Доклады и презентации, сделанные в течение двух дней конгресса, были посвящены выдающимся коллекциям узбекского искусства из мировых собраний, наследию Великого Шелкового пути, книжному искусству Мавераннахр и крупнейшим археологическим открытиям.

**IV.** Проект «Культурное наследие Узбекистана в собраниях мира» выполняет чрезвычайно важную научно-исследовательскую и научно-просветительскую функцию, проводя выявление, систематизацию, реставрацию и публикацию объектов культурно-исторического наследия Узбекистана в формате книг-альбомов на трех языках, каталогов, а также видео-версий, создающих последовательный виртуальный образ памятников истории и культуры Узбекистана. Проект беспрецедентный и уникальный, не имеющий аналогов в мире – как по широте охвата, так и по уровню проведенной исследовательской и организационной работы. В ходе работы над проектом была создана масштабная база данных о памятниках истории и культуры народов Узбекистана, хранящихся за рубежом – в Российской Федерации, Германии, Чехии, Канады. Достигнута договоренность с директорами крупнейших музеев по публикации книг-альбомов и созданию документальных фильмов, посвященных коллекциям Лувра (Франция), Британского музея, Музея Ашмолеан и Бодлеанской библиотеки в Оксфорде (Великобритания), Национального музея Индии, Национальной библиотеки Испании, Музея Топкапы (Турция), Музея Метро (Япония).

У проекта большой потенциал. Он имеет огромное просветительское и образовательное значение. В наше сложное время он способствует воспитанию патриотизма, открывает

для молодежи широкие горизонты знаний о традициях своего народа, и в то же время демонстрирует взаимосвязи и взаимовлияние всех составляющих мировой культуры и вносит неоценимый вклад в развитие межкультурного диалога.

**V.** Вместе с тем участники конгресса считают необходимым донести до Правительств, а также руководства министерств и учреждений культуры разных стран, в том числе Узбекистана, просьбу о необходимости создания условий, обеспечивающих доступ исследователей к объектам культурного наследия. Отсутствие сведений о музейных предметах, а также полных цифровых каталогов препятствует более широкому изучению и дальнейшей популяризации культурного наследия Узбекистана, а также международного сотрудничества между культурными, научными и образовательными учреждениями разных государств.

**VI.** На заключительном заседании принято решение о проведении конгресса «Культурное наследие Узбекистана» ежегодно, а также об издании сборника докладов, зачитанных в ходе конгресса.

**VII.** Обобщая предложения ученых разных стран и представителей научной общественности Узбекистана, высказанные в ходе дискуссий и обсуждений, конгресс принял настоящую резолюцию о необходимости создания Всемирного научного общества по изучению, сохранению и популяризации культурного наследия Узбекистана. Участниками этого общества могут быть востоковеды, археологи, историки, искусствоведы, коллекционеры, представители медиа-сферы из разных стран мира – все те, кто занимается исследованием и популяризацией культурного наследия Узбекистана. Это общество сможет проводить международные мероприятия – выставки, презентации, культурные форумы в музеях и научных центрах, хранящих ценные и масштабные коллекции памятников культурного наследия Узбекистана.

**VIII.** Участники конгресса выразили искреннюю благодарность Президенту Республики Узбекистан Шавкату Мирзиёеву, Правительству и народу Узбекистана за оказанное

гостеприимство, а также за внимание и заботу о развитии науки и культуры, о сохранении культурного наследия Узбекистана, всемерной поддержки ученых.

**IX.** В состав экспертного совета Всемирного научного общества по изучению, сохранению и популяризации культурного наследия Узбекистана входят организаторы и модераторы научных заседаний конгресса. Руководителю и автору проекта «Культурное наследие Узбекистана в собраниях мира» Ф.Абдухаликову обобщить материалы и предложения участников международного научного конгресса с дальнейшей реализацией высказанных инициатив в ходе осуществления проекта.

## ӨНЕГЕЛІ ТҰЛҒА

**Ислам Жеменей,**

*филология ғылымдарының докторы,  
профессор*

Әбсаттар қажы Дербісәлі ағамыз – ғалым, дипломат, басшы, ел ағасы тағы басқа көптеген саланың майталман қайраткер маманы. Қызмет жасаған, араласқан кез келген қоғамдық жұмыстарды аса білімділік әрі шынайы ықыласпен орындап келе жатқан өнегелі тұлға.

Әбекең ғылымда да, өмірде де жоғалған тарихи мұраларымызды іздеп қаншама тер төгіп тарих қойнауынан атажұртынан өзге елдерге кетуге мәжбүр болған әл-Фараби, ат-Тарази, Түркістани, Адаи мен Атырауи бабалардың ізін іздеп, бізді олардың өмір жолы һәм еңбек жолымен табыстырды, таныстырды. Ол Шығыстану факультеті ашылғанда қаншама үлкен ынта-жігерін жұмсап, жоғалған ұрпағын іздеуді мақсат тұтты. Өйткені қазақ тілін білмеген қазақ жанын ұға қоймайды деген түсінікпен көздеген мақсатына қазақы оқытушы кадрларды төңірегіне жинады. Себебі, қазақ аудиториясына қазағым тұрғанда өзгені мінберге жіберіп, дәріс оқытқаным қай сасқаным дегендей бізді де шетелден іздеп, тауып, жұмысқа шақырып, табан тіреп қалуымызға барлық мүмкіндігін жұмсап келе жатқаны – оның үлгі тұтарлық мықты ұстанымы.

Әбекеңмен жиырма жеті жылдан бері ортақ зерттеу бағытымызға орай бірге бір терінің пұшпағын илеп келе жатқандықтан, көңіл құсым оның жан дүниесімен қатарласа қанат қағып келе жатыр. Сол үшін де осы жылдардағы Әбекеңнің өмірі мен еңбек жолы һәм шығармашылық ынтасы мен тәсілінің картинасы ұдайы зейінімнің экранынан өтіп жатқандай сезіліп тұрады. Сол себептен, оның бір еңбекті жазып, шығару процестерін ұққандаймын. Әбекең біріншіден – тақырып таңдауда қашанда қазақтың тарихи және мәдени құндылықтарына назар аударады. Екіншіден – зерттеу тақы-

рыбын таңдаған соң, ол жайында керекті деректерді жинай бастайды. Бұл жұмысты үздіксіз жалғастырады. Ол зерттеу нысанын ойдан шығармай, ұзақ уақытқа созылса да тұрақты түрде асықпай, саспай деректерін толықтыра береді. Жылдар жылжып өтіп жатса да, бір орайы келгенде жинаған дереккөздерін тағы бір рет зерде елегінен өткізген соң, оның материалдарын әуелі мақалалар түрінде әр алуан беделді басылымдарға жариялай бастайды. Сөйтіп, елдің көңілін елең еткізе отырып, басылым беттеріне шыққан жазбаларын кітап етіп шығаруға дайындық жұмыстарын қолға алады. Сондай-ақ жарық көрген материалдарын кітап етіп шығаруға асықпай бабын келтіріп әзірлейді. Әрі қашан, қалай шығару керектігін алдын ала ойластырып, кітабын бабында, мәпелеп, аялап шығаратыны да өнегелі тіршілік. Ең қызығы, кітабын шығарған соң, оны жаңа дүниеге көзін ашқан пәк сәбидей құрметтеп, оның туғанына қуана әріптес ғалымдар мен жақын-туыс, жекжаттарын шақырып, оған мерейлі тұсаукесер той өткізіп береді. Оның көптеген еңбектері тарихи мұра болғандықтан, жарыққа шыққан кітаптары тарих тұңғығынан жаңа дүниеге келгендей жас ұрпаққа табысталап жатады.

Әбекең жоғалған тарихымыздың іздерін араб жазбаларынан іздеуді жөн санады. Өйткені өзі араб тілі мен әдебиетінің маманы, кейіпкеріміз 1970-1975 жылдар аралығында Мәскеуде Ғылым академиясының Шығыстану институтының аспирантурасын оқып, араб тілінің қыр-сырын игерген болса, ізін суытпай 1975-1976 жылдары Марокко корольдігінің университетінде араб тілі мен әдебиетін оқып жетілдірді. Кейінірек 1985-1986 жылдары Тунис Республикасы университетінде мамандығы бойынша біліктілік арттырудан өтті. Дегенмен ғалым нағыз біліктілігін ғылым жолындағы ұлттық-мемлекеттік мақсаттағы ізденістерімен, тәжірибелік жетістіктермен арттырып, жүзеге асырды. Ол ғылым мен өмір, бүгін мен өткенді ұштастыра отырып, көп ізденді, көптеген істерді іске асырды. Оның жасаған істері ұдайы сөзінен озып отырды. Адамдарға да игі ниеті сөзден озып,

жүзеге асып жататын. Шығыстанушы-ғалым Әбсаттар қажы Дербісәлінің жоғалған тарихымыздың іздерін табудағы ізденістерінің елең еткізер алғашқы еңбегі 1995 жылы «Қазақ даласының жұлдыздары» атпен жарық көрді. Аталған кітаптың аты да затына сәйкес болғаны үшін оған көзі түскен оқырманды бір сәтте терең ойға жетелей түсетін сол жылдары. Өйткені ол жылдарда біздің тарихи санамыз ұлттық сана кеңістігінде сергелдең күйде өзімізді іздеп жүрген кезең еді. Мен білетін төңіректе ол кітапқа бәріміз үңілдік, керегімізді одан таптық. Білемін, ол бәрімізге жаңаша ғылыми ізденісте шамшырақ болды. Басқаны айтпағанның өзінде мен осы кітаптан «Тарих-и Рашиди» шығармасымен жан-жақты терең таныстым. Ол мен үшін маңызды бұлақ болғаны кейінгі кездері атаған еңбекті ғылыми-зерттеу нысанына айналдырғанда қанатын кеңге жайған ол шығарманың ауқымын Әбекеннің жазбаларынан сезіндім. Өйткені Әбекен – ұстаз болғандықтан, көпшілікке арналған ғылыми мақалаларды қалай бастап, қалай өрбітіп, қалай бітіру керектігін жақсы біледі һәм мол мәлімет беріп, оқырманның ой жиегін кеңге жетелей отыратын ерекшелікке ие ғалым. Әбекеннің «Қазақ даласының жұлдыздары» зерттеу еңбегі – ғалымның түркі даласының рухани-мәдени кеңістігіне үңілу бағытындағы батыл да парасатты ұмтылысы іспеттес. «Қолына қалам алып, үмітпен жоқ қуған зерттеушіге, әсіресе, мәдениет тарихы мәселелерінің айдан анық, қалтарыс-бұлтарысы жоқ даңғыл, ұзын-ырғағы жатық сілтемелеріне толы бола бермейтіндігінен де болар, біз соңғы кезге дейін қазаққа тек көшіп-қонып күнелткен, қала мәдениетінен құралақан ел ретінде қарап келдік. Оның жартылай отырықшы және отырықшы топтары қалыптастырған заттық және рухани мұрасына көңіл аудармадық. Тіптен, үш мың жылдан астам тарихы бар халықтың және оның ата-тегін құрағандардың дүниежүзілік өркениетке қосқан үлесі жайында сөз қозғаудың өзі де бізге орынсыз болып көрінетін» деп кітаптың кіріспе сөзінде пікір білдірген Өзбекәлі Жәнібектің тұжырымы – кез келген оқырманды кітаптың ерекше құнын сездіре алатындай түйін

сөз. Бұл кітаптың кереметі автордың еңбегінің бөлімдер мен тарауларына қойған аттары көз жүгірткен оқырманды бейжай қалдырмайды. Бөлімдерге қойған атауларды оқыған оқырман бір сәтке болса да өзінің терең тарихы бар екендігіне шолу жасамауы мүмкін емес. Шығыстанушы-ғалым Әбсаттар Дербісәлінің «Қазақ даласының жұлдыздары» кітабы 1995 жылы 237 бетпен «Рауан» баспасынан жарық көргенде талай оқырманның тарихи жадында сілкініс болды. Оның ой ұшқындары күні бүгінге дейін ақырындап ұлттық сананың тарихи азығына айналып, жарқырап келе жатыр.

Әбсаттар Дербісәлінің «Қазақ даласының жұлдыздары» кітабы жарық көрген соң ғалым зерттеу жұмысының аясын кеңейте келе түркі даласының ойшыл даналарының ой-танымын ислам тарихының тағдырымен байланыстыра отырып, таным мен талдау көкжиегін кеңейтті. Әбсаттар Дербісәлі зерттеу жұмыстарын ешқашан тоқтатқан емес. Ол қашанда зерттеу нысанын бір сәтке болса да ойынан шығарған емес. Бір ғажабы Әбекеннің барлық тіршілігі, күнделік, ғылыми һәм басқаша тіршіліктері оның ой елегінен өтеді. Одан ұтылған да емес. Сол үшін арабтың мәдени құндылықтарымен ислам дініне қызмет жасаған бабаларымызды тарих арнасынан іздеуін жалғастыра келе 2008 жылы «Атамұра» баспасынан 488 беттік «Исламның жауһарлары мен жәдігерлері» атты кітабын шығарды.

Кітапта ислам діні мен өркениетінің жауһарлары – қасиетті Құран мен әзіреті Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбарымыздың ғибратты ғұмыры, ортаазиялық ғұлама имам әл-Бұхари және Имам Ағзам Әбу Ханифаның өмірі мен қызметі, сондай-ақ IX-XIII ғасырларда өмір сүріп, артына мол жазба мұра қалдырған Қазақ даласының асыл перзенттері, еліміздің мешіттері мен медреселерінің кешегісі мен бүгіні, Қазақстанның дінаралық достық пен сыйластық жолындағы игі істері сынды соны дүниелер рет-ретімен баяндалады.

Бұл еңбекте зерттеушінің түрлі мемлекеттер мен қалаларына іс және ғылыми мақсатта жасаған сапарларының күнделікті дүниелерін оқырман естеліктер түрінде оқып, мол

мәлімет ала алады. Автор онда – Мекке, Медине қалалары, Үндістан, Мәуеренаһр, Мысыр, Иран сынды елдердің ірі һәм маңызды мәдени-ғылыми орталықтарында болған сәттерін тілге тиек етеді. Ғалымның сапарнама іспеттес жазбаларында өте қызықты, көрген, білген және түйген ойы мен көзқарасынан мол дүниелер санаңызға сіңіре аласыз.

Жоғарыда жалпылама таныстырған ғалымның екі еңбегі – том-том жазған кітаптарының бір шағын бөлігі. Оның жазған мақалалары, баспасөздер мен теледидарға берген сұхбаттары, ішкі және шетелдердегі конференция мен басқосыларға қатысып жасаған баяндамаларында есеп жоқ.

Адам баласының ең басты артықшылығы – маман емес, адам болуды ата-бабаларымыз артық санаған. Бабаларымыз дініміздің артықшылығын да жақсы істермен сабақтастырып түсіндіретін. «Әр адам өмірде жасаған жақсы істерінің жемісін дүниеден өткеннен кейін де көре береді. Оның себебі, жасаған жақсы амалының сауабын өлгеннен кейін де періштелер тоқтаусыз жаза береді екен» деп айтып жата-тын. Соған орай «Ғалымның хаты өлмейді, Жақсының аты өлмейді» деген халқымыздың мақалы өмірмен сабақтасқан діни таным екенін байқатады. Міне, осы тұрғыдан алғанда Әбсаттар Дербісәлі ғалым ретінде ұрпаққа пайдалы еңбектерді мұраға қалдырды. Әке, ата ретінде елін сүйе білетін ұрпағы бар. Алла ұзағынан сүйіндірсін. Сондай-ақ сәт сайын кімге қалай жақсылық жасасам деген ойдан ауытқымай өмір кешіп келеді.

## Ә.ДЕРБІСӘЛІНІҢ ЕЖЕЛГІ АРАБ, ТҮРКІ МҰРАЛАРЫН ЗЕРТТЕУІ

**Құрманғали Гүлнара Қанатқызы**

*Филология ғылымдарының кандидаты*

*Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті*

*Шығыстану кафедрасының оқытушысы*

*guka\_1979@mail.ru*

Қазақ әдебиетінің тамырына терең бойлап, оны зерттеу, түгендеу жолында аянбай еңбек етіп, тер төккен, Алаш арыстарының игі жолын жалғастырған бірнеше буын өкілдерінің қатарында ерекше орынға ие қоғам қайраткері Әбсаттар Дербісәлі. Ә.Дербісәлі – көрнекті ғалым, шығыстанушы, әдебиеттанушы, дінтанушы, жазушы, сыншы, филология саласы бойынша шәкірт дайындап жүрген, ғылымда өз орны бар ғалым.

Көрнекті ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор Ә.Дербісәлі қазақ әдебиеті тарихының ежелгі дәуірінің бір арналы бұлағы, көне түркі әдебиетінің өкілдері мен олардың шығармаларын зерттеп, ғылыми айналымға салды. Сол дәуірдің бай әдеби мұраларын халықтың ғылыми қазынасына айналуына елеулі үлес қосуға бар ғұмырын арнап жүрген тұлға. Сонымен қатар ол шығыстанудың теориясы мен практикасы бойынша бірқатар зерттеулер жасаған.

Шығыстану және қазақ әдебиетінің көне жауһарларын зерттеуді өзіне өмірлік мақсат етіп алған белгілі ғалым Ә.Дербісәлі ғылымдағы жолын шығыс тілі, әлемдегі бай тіл, Құран тілі саналатын араб тілін үйренумен бастаған. Тарих қойнауында жатқан көне мұраларды тауып, оны зерттеп, қарапайым халыққа жеткізу жолында басты құрал осы араб тілі болып табылатыны белгілі. Себебі аталған мұралардың көпшілігі араб тілінде жазылып, сол елдердің архивтерінде шаң басып тұрғаны баршамызға аян. Бабаларымыз бастап кеткен мұндай істі жалғастыруды басты мақсат еткен ғалым қазақ шығыстану ғылымының негізін салды. Арабтану са-

ласы бойынша тұңғыш ғылым докторы, тұңғыш профессор, тұңғыш академик атанды: «Кафедра мен шығыстану факультетінің негізін салған профессор Ә.Дербісәлиев болды. Ол Мәскеудегі аспирантурада оқып, ғылым кандидаты мен докторы ғылыми дәрежелерін алды, кадрларды тандау және қалыптастыру ісімен де тікелей айналысты» [1,56].

Қазақ ұлтынан шыққан санаулы шығыстанушы ғалымдардың бірегейі ешкім қалам тербемеген араб тілді Марокко әдебиетінің тұтас тарихын жазып шығуы үлкен ерлікпен парапар. Бұл жайында филология ғылымдарының докторы А.Смакова былай дейді: «...ол Мәскеудің шығыстану ілімінің ең озық ғалымдарынан дәріс алып, Марокко, Тунис ғылыми орталықтарында білімін жетілдірген. Араб тілі мен әдебиетін меңгеру ғалымды мұсылман мәдениеті дамуының заңдылықтарын тануға, өзіміздің ата дәстүрді де зерделеуге мол мүмкіндіктер берген» [2, 186]. Ғалым Мағриб әдебиетін зерттеу барысында көптеген араб жазушыларының шығармаларына талдау жасайды. XX ғасырдың басындағы Мағриб елдерінің әдебиетіндегі дәстүрлі бағыттағы әдеби мектептермен қатар романтикалық мектептердің де қалыптасуын зерттейді. Марокконың, Тунистің, Алжирдің және Ливияның поэзия мен прозасындағы ескі сарындарды сынап, жаңашылдықты жырлаған әдебиетін етене үңіледі. Мағриб әдебиетінің ерекшелігіне тоқтай отырып, арабтанушы ұлы жазушы М.Горькиді өзіне ұстаз тұтқан Сирияның көрнекті қаламгері Ханна Мина, Мысыр жазушысы, қоғам қайраткері Иусуф асСибай, мысырлық белгілі ақын, публицист, драматург Әбд арРахман әлХамисидың өмірі мен шығармашылығындағы рухани құндылықтар туралы тың зерттеулер ұсынады. Араб әдебиетінің әлем әдебиетіндегі мәртебесін, орнын анықтауға тырысады [3,187-238]. Сонымен қатар шығыстанушы Ә.Дербісәлі тұңғыш рет қазақ тілінде жарияланған «Араб әдебиеті» атты кітабында араб әдебиетінің классикалық кезеңіне жанжақты талдау жасайды.

Қазақстандағы шығыстану ғылымының негізін салып, болашақ шығыстанушы мамандарға даңғыл жол ашқан Әбсат-

тар Дербісәлінің қаламынан араб тілі мен әдебиеті, тарихы мен мәдениетіне қатысты еңбектер ғана емес, сонымен қатар қазақ әдебиетінің кенжелеу дамыған, әлі де терең бойлауды талап ететін ежелгі дәуір кезеңі жайында ғылыми еңбектер туған. Әдебиеттанушы көне дәуір көркем шығармаларымен жете таныс болған. Ғалымның ежелгі әдебиет туралы айтқан ой-тұжырымдары бүгінгі әдебиеттанушыларға шамшырақ болып табылады.

Түрік халықтарына ортақ ежелгі дәуірдегі баға жетпес көркем тілді, бейнелі сөзді ғажап туындылар осы күнге дейін әлі маңызын жойған жоқ. Қазіргі түрік, қазақ және тағы да басқа халықтардың әдебиеті ерте кезде жазылған көркем шығармалардан бастау алатын қайнар бұлақ екені хақ.

X-XII ғасырларда ұлан-ғайыр даланы мекендеген түркі халықтарының өмірінде үлкен өзгерістер болды. Мәдениет жанданып, әдебиет кемелдене түсті. Араб тілі мемлекеттік дәрежесінен түсіп, бәріне түсінікті, ортақ түркі тілінде тың әрі құнды дүниелер жазылды. Орта ғасырда өмір сүрген ақындар, ғалымдар араб, түркі тілдерін тең үйреніп, екі елдің де ғылым-білімін терең игерді. Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари, Ахмет Йүгнеки, Ахмет Иасауи сияқты ақындарымыз барлық түркі халқына ортақ асыл жауһарлар екені даусыз. Міне, осындай көркем сөз зергерлері Қарахан дәуіріндегі әдебиеттің шарықтап өсіп-өркендеуіне, толыса, кемелденуіне мол үлес қосты. Олар әдебиеттің жаңа кезеңін бастаушылар болды.

Қазақ әдебиетінің бір тармағы саналатын осы ежелгі дәуір әдебиетінің белді өкілдерінің өмірі мен баға жетпес туындыларын зерттеуге Ә.Дербісәлінің қосқан үлесі зор. XIX-XII ғасырларда өмір сүрген тұстағы замана дүлдүлдерінен оқ бойы озық тұрған, артына өшпес мұра қалдырған көркем сөз шеберлері «баласұндық Жүсіп пен қашғарлық Махмұт» жайлы, XV ғасырда жазылған «Кодекс куманикус» («Қыпшақтар тілінің сөздігі»), әлХорезмидің «Мұхаббат наме», Ходжандидің «Латафат нама» («Нәзіктік жайлы жыр»), Сиди Ахмадтың «Тағашшук нама» («Ғашықтық жай-

лы жыр») сынды жинақтары туралы, әсіресе, орта ғасырда өмір сүрген түркі шайыры, «ойға толы өлендерімен» ерекшеленетін Қожа Ахмет Иасауи жайында зерттеу жасаған. «Көгілдір күмбездің көне жазулары» атты мақаласында ғалым Ә.Дербісәлі Ахмет Иасауидің өмір жолы мен шығармашылығының құндылығына баса назар аударып, нақты ғылыми мәліметтер келтірген [3,152-162].

Шығыс ғұламасы әл-Фарабидің шығармашылық мұрасын зерттеу Қазақстанда XX ғасырдың алпысыншы жылдары басталған. Фарабитану саласы бойынша ғылыми зерттеудің бастаушысы Ақжан Машины еді. Бұл туралы ғалымның өзі былай дейді: «Разве нам кто-нибудь запрещает заниматься изучением научного наследия аль-Фараби и разве не является это дело прямой и почетной обязанностью ученых Казахстана – его родины? Это наш долг перед народом и перед памятью одного из великих его сынов. И я поставил себе задачу: начать исследование наследия аль-Фараби. Это было в 1956 году. ... Через два года в руках оказались два тома трудов аль-Фараби и столько же о нем. В 1960 году мы (я и директор библиотеки АН КазССР Ахметова Н.) написали докладную на имя Президента АН КазССР К.И.Сатпаева о том, что настала пора вплотную заняться изучением наследия аль-Фараби» [4, с.106]. Міне, осындай бастаманың нәтижесінде қазақстандық фарабитану ғылымы ұлы ойшылдың энциклопедиялық мұрасын жанжақты зерттеуде үлкен жетістіктерге жетті.

Осы сала бойынша көрнекті ғалым Ә.Дербісәлінің атқарған жұмыстары ерен, себебі ол Екінші ұстаз атанған әл-Фараби мен X-XVIII ғасырларда қазақ жерінде дүниеге келген басқа әл-Фарабилардың есімін ғылыми айналымға қосты. «Қазақ даласының жұлдыздары» атты тарихи-филологиялық зерттеуінде мынадай әл-Фарабилер туралы мағлұмат береді: Әбу Насыр әл-Фараби, Әбу Ибраһим Исхақ әл-Фараби, Исмаил әл-Жауһари әл-Фараби, Бурһан ад-Дин Ахмад әл-Фараби, Әбу-л-Қасым әл-Фараби, Махмуд әл-Фараби, Қауам ад-Дин әл-Фараби, Маула Мухаммад әл-Фараби,

Бадр ад-Дин әл-Фараби, Исмаил әл-Хусайни әл-Фараби және т.б.» [5, 237]. Әлемнің түкпір түкпіріндегі кітапханалар мен қолжазбалар қорынан тапқан бұл ірі тұлғалардың араб, парсы, шағатай тіліндегі көркем шығармалары шығыстанушы-ғалымның басты зерттеу нысаналарының бірі болды. Ә.Дербісәлі аталған Фараби аттас ғұламалардың мұраларының тума әдебиет үлгісіне жатқызып, оны түркі әдебиетінің орта ғасырлардағы елеулі көркем туындылары әрі түркі халықтарының бәріне ортақ әдеби жәдігерлер екендігін нақтылайды. Мысалы, Әбу Насыр әл-Фарабимен қатар өмір сүрген Әбу Ибрагим Исхақ әл-Фараби есімді ғалымның «Диуан-әл-адаб» деген еңбегі туралы баяндай келе, Әбу Ибрагим Исхақтың Фараб қаласында дәріс бергенін нақтылайды. Міне, осындай нақты мысалдар келтіріп отырады.

Сонымен қатар көрнекті ғалым Ә.Дербісәлі әл-Фарабидан бастау алатын үш Кердери, үш Исфиджаби (Сайрами), Түркістанидың жетеуін, Тарази атты отыз бір ғұламаны, Байлақ Қыпшақи, Хасан Әли Жалайири, Хусам ад-Дин Сығанақи атты көне түркі әдебиеті өкілдерімен оқырман қауымды таныстырып, шығармашылықтарына кеңірек сипаттама береді. Қазақ әдебиеті тарихының тереңіне үңіле отырып, көптеген қызықты деректерді келтіреді. Белгілі шығыстанушы, түркітанушы ғалымдардың еңбектерін саралап, сирек қолжазбаларды терең қарастырғаны анық аңғарылады. Осынау еңбектерде келтірген жаңа есімдерге, түркі әдебиетіне ортақ еңбектерге тың, жаңа ғылыми ой-тұжырымдар жасайды.

XVI ғасырда ғұмыр кешкен көрнекті мемлекет қайраткері, әскери қолбасшы, атақты тарихшы, әдебиет майталманы Мұхаммед Хайдар Дулатидың өмірі мен шығармашылығы Ә.Дербісәлінің басты зерттеу нысаналарының бірі болды. Ғалым көне түркі жәдігерін зерттеу барысында Қашғария, Пәкістан, Үндістан мемлекеттерінің кітапхана мен қолжазба қорларынан құнды деректер тауып, Дулатидың көркем туындысының түркі халықтарының бәріне ортақ әдеби жәдігер екенін анықтады. Ал, Кашмир өлкесінен М.Дулатидың зиратын тауып, оның құлпытасының эпитафиясын оқуы үлкен

жаңалық болды. Осы арқылы ғалым қазақ әдебиеттану тарихын жаңа бір көне әдеби жәдігермен толықтырды. Осындай игі жұмыстардың нәтижесінде шығыстанушы ғалым Мұхаммед Хайдар Дулатидың Берлин және Қашғар қолжазбасы негізінде «Жаһаннаме» атты тағы бір туындысын қазақ тілінде жариялады. Ә.Дербісәлі бұл шығарманы тың тума әдебиет үлгісіне жатқызады. Оны көне түркі әдебиетінің XVI ғасырында жазылған елеулі көркем туынды деп жариялайды. Оның түркі халықтарының бәріне ортақ әдеби жәдігер екендігін анықтаған.

«Жаһаннаме» дастаны өз кезеңіндегі жазылған шығармалар сияқты шығыстық үлгідегі, даналыққа толы көркем шығарма болып табылады. Басты тақырып – адалдық, адамгершілік, әділдік. Аталған шығармада ғашықтық сезімді, адамгершілікті, кешірімділікті, әділеттілікті ту етіп ұстап, оны ардақтауды жырлағанымен опасыздық, сатқындық және т.б. адам бойындағы жаман қасиеттерді айналып өтпегенін айтады. Мұхаммед Хайдар Дулати өзі өмір сүрген кезеңдегі, қоғамдағы әртүрлі тарихи оқиғаларды жырына арқау етеді. Сұлтандар мен әмірлердің, ел билеушілерінің мінез құлықтары, іс әрекеттері арқылы жақсылық пен жамандық, әділдік пен әділетсіздікті, қиянат пен рақымшылықты қатар суреттегеніне назар аударады. Көрнекті ғалым Дулатидың аталған шығармасын шағатай тілінен аударып, ғылыми түсініктерімен толықтырып жариялауы соның дәлелі.

Шынында да Ә.Дербісәлі: «Ерте дәуірлер демекші орта ғасырлардағы түркі, иран, семит тектес, тілдес халықтар әдебиетін ориенталистер әдетте терең шыңырауға теңейді. Шынында да шығыс елі тудырған телегей теңіз рухани мұралар: ертегі, кисса, әңгіме, аңыздарды оқи отырып «мың бір түн елі» атанған Бағдад, Басра, Куфа, Каир, Хорасан, Исфаһан, Шираздарды аралап кеткендей, таңғажайып оқиғаларға кездескендей күй кешеміз» [3,6], – деп өзі айтқандай оқырмандарын сұлулыққа, таусылмас сырға толы Шығыстың шыңырау бұлағымен әлі де сусындатып келеді. Ә.Дербісәлінің бұл еңбектерін қазақ руханиятының басты олжасы деп бағалаймыз.

### **Пайдаланылған әдебиеттер:**

1. Жұбатова Б.Н., Төлебаева Ж.М., Надирова Г.Е. Шығыстануға кіріспе. Оқу құралы. Алматы: Қазақ университеті, қу құралы. Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 338 б.
2. Смақова А. Қазіргі кездегі әдебиет тарихы мен әдебиеттанудың теориялық мәселелері // «Қазақ әдебиеттану ғылымының тарихы». II том. Алматы, 2009.
3. Дербісәлиев Ә. Шыңырау бұлақтар (Зерттеулер, мақалалар). – Алматы: Жазушы, 1982. – 256 б.
4. Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби. Алма-Ата: Жазушы, 1975.
5. Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары, Алматы, 1995.



## ҚАЗАҚ РУХАНИЯТЫНДАҒЫ ЗОР ЖАҢАЛЫҚ

немесе шығыстанушы ғалым

Ә. Дербісәлі және «Жаһан наме» дастаны

**Сәмен ҚҰЛБАРАҚ,**

*филология ғылымдарының докторы,*

*М.Х. Дулати атындағы ТарМУ профессоры*

XX ғасырдың 90-жылдарының екінші жартысында бабамыз Мырза Мұхаммед Хайдар Дулатидің мұрасына елімізде кең көлемде бетбұрыс жасалып, көптеген ғалымдар назар аударып, белсенділік таныта бастағанда, ең алдымен, ол кісі мемлекет қайраткері, атақты тарихшы деп қабылданып, «Тарих-и Рашиди» еңбегіне баса көңіл бөлінді.

Бұл орынды да болатын. Ғалым бабаның жарқын істер мен күреске толы ғибратты өмір жолын, тағдыр-талайын, шығармашылығын, оның ішінде әйгілі «Тарих-и Рашиди» еңбегінің мән-маңызы мен жазылу тарихын, әлемдік тұрғыдан зерттелуі мен өзге тілдерге аударылуын, сондай-ақ Орта Азия және қазақ халқының тарихындағы орнын зерделеу, тану бірінші кезекте тұрды. Бұл ретте М.Х. Дулати атындағы Тараз мемлекеттік университетінде халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциялардың тұрақты өткізілуі үлкен ұйымдастырушылық маңызға ие болды.

Дегенмен алғашқы конференция (1997) жұмысынан бастап, М.Х. Дулатидің мұрасын өзге ғылым салалары философия, педагогика, психология, әскер өнері, тағы басқа тұрғыдан зерттеумен қатар, әдебиеттану ғылымы тарапынан зерттеу жұмысы да қолға алынды. Сөз жоқ, оның көшбасында шығыстанушы ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор Әбдісаттар Дербісәлі тұрды.

Ол бірінші конференцияда «Мұхаммед Хайдар Дулати және оның «Жаһан наме» поэмасы» деген тақырыпта баяндама жасаса, 1998 жылдың 9 желтоқсанында Дели қаласында Үндістан тарихы ғылымдар жөніндегі Ғылыми Кеңесі мен осы елдегі Қазақстан елшілігінің ұйымдастыруымен

М.Х. Дулати өмірі мен шығармашылығына арналған ғылыми семинарға «Мұхаммед Хайдар Дулати және тәуелсіз қазақ елінің әдебиеті мен мәдениетінің мәселелері» атты баяндамасын ұсынады.

1999 жылы ұлы бабаның туғанына 500 жыл толуына орай мамыр айының 23-30 аралығында қазақ делегациясы құрамында Үндістан жеріне барып, Кашмир өлкесінің бас қаласы Сринагардағы «Мазар-и Салатин» қабырстанындағы зиратына туған жер топырағын жеткізушілер қатарында болады. Мұндағы зиялы қауымның бас қосуында Мырза Хайдар зиратына екі ел бірлесіп ескерткіш белгі қою, Үндістанның кітапханалары мен қолжазба қорларындағы Дулатиге қатысты дүниелерді аударып, зерттеу, жариялау, бірлесіп конференция өткізу мәселелері туралы ұсыныс жасайды және ұлы ақынның әдеби мұрасы жайлы ойларын ортаға салады.

Профессор Ә. Дербісәлінің 1999 жылы М.Х. Дулати қоғамдық қорының қолдауымен «Мұхаммед Хайдар Дулати. Өмірбаяндық-библиографиялық анықтамалық» атты кітабының шығуы ұлттық дулатитану ғылымы саласындағы зор жемісті еңбек болды. Бұл жөнінде ой-пікірді «Дулатитаным тұнығы» атты мақаламызда білдірдік.

Дулатитануға алғашқы болып қалам тартқан қазақтың тұңғыш ғалымы, саяхатшы Ш. Уәлихановтың, академик Ә. Марғұланнның мақалаларының орны ерекше. Қазақ елінің тарихын зерттеуде С. Аспендияровтің М.Х. Дулати еңбегіне сүйенгені айтылады. Өзге де қазақстандық көптеген ғалымдар тарихи зерттеулерінде ұлы баба еңбегіне сүйенді.

Дегенмен, ғалым Ә. Дербісәлінің өмірбаяндық-библиографиялық анықтамалығының жарық көруі бұл бағыттағы ұлттық жаңа бетбұрысты кезеңнің басы болды. Бұл кезде 1996 жылы орыс тілінде тәржімаланып Ташкентте жарыққа шыққан «Тарих-и Рашидидің» 1999 жылы Алматыда «Санат» баспасынан екінші басылымының қайта жариялануы, кейінірек ұлы баба еңбегінің парсы тіліндегі нұсқасынан қазақ тіліне аударылуы (И.Жеменей аудармасы) қазақстандық ғалымдардың белсенді ізденісінің айғағы еді.

Шығыстанушы ғалым, ақын Ө. Күмісбаевтің «Дулати және оның әдеби ортасы», профессор Ж. Дәдебаевтің «М.Х. Дулатидің «Тарих-и Рашиди» шығармасы – қазақ тарихи прозасының байырғы үлгісі», профессор Н. Омашевтың «Ұлы ғұламадан ұлағат» атты тақырыптарында жасалған баяндамаларында кейінгі зерттеулерге негіз болатын байыпты ғылыми тұжырымдар айтылғанмен, М.Х. Дулати мұрасына филологиялық тұрғыдан жүйелі және тұрақты зерттеу жұмысын жүргізуші профессор Ө. Дербісәлі болды.

Ол 1997 жылы Тараз университетінде болған конференцияда жасаған баяндамасында алғашқы болып «Тарих-и Рашиди» еңбегінің әдеби сипатына көңіл аударды.

«Ал, «екінші дәптердің» тарихи-мемуарлық сипаты басым. Мұнда ол өз өмірбаянын тілге тиек еткен, әрі оны «бірінші дәптерден» бұрын туындатқан. Мұнда автор өзі көріп куәсі болған, басынан өткен немесе естіген жәйттер мен түрлі оқиғаларды қаз-қалпында баяндаған. Сол себепті де оны әдеби-мемуарлық көркем прозаның туған әдебиет тарихындағы алғашқы үлгісіне жатқызуға болады. Онда сан қырлы суреттер мен эпитет, теңеулер, айшықты образдар мен сол заманда өмір сүрген ақындар мен ойшылдар ғана емес, сондай-ақ автордың ойға толы өз жыр жолдары да ұшырасады» [1,79], – деп жазды.

Ө. Дербісәлінің М.Х. Дулатидің өмір жолы мен тағдыры, шығармаларының жариялануы, сақталуы, зерттелуі, библиографиясы туралы мақалаларында өріс алған ғылыми ой-толғамдарының дулатитанудағы маңызы жоғары. Міне, осы реттегі оның аса ірі еңбегі – ұлы бабаның екінші бір жарқын туындысы «Жаһан наме» дастанын тауып, онымен қазақ оқырмандарын қауыштыруы еді.

Ғалымның бұл еңбегі кезінде қаншалықты дәрежеде айтылды, бағаланды, ол өз алдына әңгіме, ал, шын мәнінде, Ө. Дербісәлінің бұл еңбегі – қазақ руханиятындағы үлкен жаңалық болатын.

Автор дастанның ежелгі түркі (шағатай) тілінен Берлин нұсқасы бойынша жолма-жол аудармасын және оны Қашғар

нұсқасымен салыстыра ғылыми транскрипциясын жасап, кең көлемді алғы сөзін жазып, сөздікті құрастырып, түсінік, ескерту, аннотация және көрсеткіштерін дайындап, сөйтіп толық күйінде баспаға әзірлеп, 2006 жылы Алматының «Білім» баспасынан жарыққа шығарды. Көркем безендіріліп, сапалы дайындалған кітап 432 беттен тұрады.

Кітапта Ө. Дербісәлінің «Жақсыдан қалған жәдігер» атты кең көлемді зерттеу мақаласы берілген. 40 беттің үстіндегі еңбекте М.Х. Дулати мұрасының хатқа түсуі, зерттелу тарихы, қазақ ғалымдарының еңбектерінде «Тарих-и Рашиди» деректерін пайдалануы, ғылыми айналысқа түсуі қысқа да нұсқа айтыла келіп, «Жаһан наме» дастанының табылу тарихы мен әдеби туынды ретіндегі ерекшелігі, көркемдік мәселелері жан-жақты талданады.

«Мырза Мұхаммед Хайдарды біз негізінен тарихшы ретінде танып, бағалап келдік. Десек те кейбір еңбектерде оның ақын да болғандығы жайлы айтылғанмен, поэзиясы туралы деректер аз ұшырасады.

Өйтсе де оның қаламынан «Тарих-и Рашиди» секілді классикалық еңбектен басқа «Жаһан наме» атты поэма да туған. Ғалым еңбектерінің әлем кітапханалары мен қолжазба қорларына шашырап кеткендігі сияқты поэма да көпке дейін мәлімсіз болып келді. Оны Берлин кітапханасынан кездейсоқ ұшыратып, оқып 1937 жылы неміс тілінде ол туралы шағын да болса тұңғыш мақала жазған башқұрт ғалымы атақты Ахмет Зәки Валиди Тоған (1891-1970) болатын.

Әуелі ол поэманың еш жерінде автордың аты аталмай-тынына көңіл аударған. Сол себепті және де ол поэма ежелгі түркі әдеби тілінде жазылып Орталық Азияда болған тарихи оқиғалар баяндалатындықтан ба, неміс шығыстанушысы И.М. Хартман (1764-1827) оны Қожа Ахмет Иасауи өлеңдерінен тұратын жинаққа қосқан. Содан оны Ахмет Зәки Валиди оқи келе поэманы жазған Мырза Мұхаммед Хайдар Дулатиден басқа ешкім де емес деп пышақ кесті тұжырым жасаған» [2,5], – деп жазады ғалым.

Мұны сол кездегі шығыстанушы өзге ғалымдар да қуаттаған. Алайда, ғалым Ө. Дербісәлінің айтуынша, ең

басты айғақ – дастанның беташарындағы автордың бірінші жақпен баяндаған өмірбаянының Мырза Мұхаммед Хайдардың «Тарих-и Рашидиінің» «екінші дәптерінде» жазған өмірбаянымен тікелей, әрі толық үндес келуі болатын.

«Жаһан наме» туындысы ғалымның қолына оңайлықпен түспеді. Тек 1994 жылы ғана сәті келіп, қажырлы еңбегінің арқасында ғана Берлин кітапханасының қолжазба қорындағы асыл мұра туған елге оралады.

Шығарманы аудару жұмысымен айналысып жүріп, бірде Шыңжан өлкесіне іссапармен барғанында, «Жаһан наменің» тағы бір көшірмесінің Қашғар қаласынан табылғанын естіп, сәті түсіп сондағы қазақ ғалымы Ахметбек Кіршібаевтан елге алып қайтады.

Бұл қазақ руханиятындағы үлкен олжалы жұмыс еді. Дастанды ежелгі түркі әдеби тілінен қазақ тіліне аудару кезінде Берлин мен Қашғар нұсқаларын салыстыра тексереді.

Ә. Дербісәлі ежелгі түркі әдеби тіліндегі жазбаның транскрипциясын келтіре отырып, шығарманы қазақ тіліне аударған. Дастанның қазақ тіліне аударылуы жоғары деңгейде деп білеміз. Тілдік, стильдік ерекшелігі сақталынып, тілге жеңіл де түсінікті, бейнелі де әуезді тәржімаланған. Аударма бүгінгі оқырманның ұғымына сай тартымды оқылады. Бұл айтар ауызға жеңіл болғанмен, ғалымның көз майын тауысып, үлкен махаббатпен, Дулати мұрасына деген шексіз сүйіспеншілікпен орындаған үлкен нәтижелі жұмысы еді.

Сондай-ақ кітапта ғалым тарапынан «Жаһан наме» дастанына жоғарыда атап өткеніміздей, жан-жақты филологиялық талдау жүргізеді. Тақырыптық-идеялық, құрылымдық, сюжеттік, образдық, тілдік, көркемдік тұрғыдан шығарма табиғатын терең ашып баяндайды. Шығарманың мемуарлық, тарихи сипатына мән береді. Шығыс әдебиетіндегі дәстүр жалғастығын көрсетеді.

Тұтастай алғанда, «Жаһан наме» туындысы тарихи, филологиялық тұрғыдан терең білгірлікпен талданған бұл еңбек кейінгі зерттеушілерге ғылыми-методологиялық жағынан Темірқазық жұлдызындай жөн-жоба сілтеуші болады десек қателеспеспіз.

Ғалым дастанға уақыт тезінен өткізіп, асығыстыққа жол бермей салмақты, байыпты көзқараспен келген. Сондықтан да туындыдағы кездесетін кейбір бәйіттерге түсініктің берілуі, сөздік жұмысының жүргізілуі, жекелеген сөздерге түсініктің жазылуы, ұлы бабаның өмірі мен шығармашылығы жөнінде орыс тілінде тарихи-әдеби очерктің ұсынылуы, кең көлемді әдебиеттер библиографиясының қамтылуы, ақыр соңында Берлин кітапханасының қолжазба қорынан алынған «Жаһан наме» дастанының фотокөшірмесінің берілуі, орыс, ағылшын тілдерінде аннотацияның жазылуы – кітаптың ғылыми-танымдық сипатын арттырған.

Қорыта айтқанда, ғалым дайындап баспаға ұсынған бұл кітап – әдебиет тарихына қосылған құнды қазына. Оны оқу, әлі де тереңдете зерттеу, бағалау бүгінгі зерделі ұрпақ мойнында. Қоғамды нарық билеп, адам жүрегі катқылданып бара жатқан мына заманда жас ұрпақты мейірімділік пен ізгілікке, махаббат сезіміне тәрбиелеуде шығарманың тағылымдық сипаты, эстетикалық әсері жоғары. Ал әдебиеттің, көркемөнердің басты міндеті адамның бойындағы жақсылық сезімін, Жаратқан Иеге құрметін ояту болса, арада 5 ғасырдың үстінде уақыт салып бізге жеткен бұл жәдігердің бағасы еселене арта түспек.

### Әдебиеттер

1. Дербісәлиев Ә.Б. Қазақ поэзиясының Герадоты. Материалы международной научно-теоретической конференции, посвященной известному ученому историку Мухаммед Хайдар Дулати. Тараз: Ғылым, 1997. – 230 с.

2. Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати (Аяз). Жаһан наме: (Дастан). [Құрастырған Әбсаттар кажы Дербісәлі]. – Алматы: «Білім» баспасы, 2006. – 432 б.

## ЖАҢА ҒАСЫРДАҒЫ ИСЛАМ МҰРАСЫ

**Халид Ганим,  
Египет Араб Республикасы**

Ислам өркениетінің басқа өркениеттер секілді басты құрамдас бөлігі жазу-сызу. Ғылымды қағазға түсіру Пайғамбар (с.ғ.с.) мен сахабалары кезінде басталды және Умауилер кезінде кеңейе түсті.

Ал аббаситтер кезінде ғылым салаланып, шығармашылық кезеңі басталды. Бұл кезең мәдениеттің және түрлі ғылымдардың гүлденген шағы. Бұл кезең ислам әлемінде ғылымның жанданған кезі деп те аталады.

Алғашқы баспаның шығуы 10 ғасырға сәйкес келеді. Иоган Гутенберг ең алғаш баспа әріптерін ойлап шығарды. (1468ж). Осыдан кейін Еуропада баспа ісі латын әріптерімен тарады.

1819 ж. Мұхаммед Али Мысырдағы Булак ауданында жаңа баспа жасатты. Содан кейін араб елдерінің басқа аймақтарында тарала бастады. Сөйтіп баспадан кітаптар жарыққа шықты.

Жаңа ғасырда мұраларды зерттеу қолға алынды. Ол зерттеулерді төрт топқа бөлеміз.

Бірінші. Дұрыс ой пікірді ұстанған топ. Олар шығармашылық мұраларды қолжазбалардан және т.б.-лардан заманға сай деңгейде жаңғыртты.

Екінші. Уаһхабилер және т.б. сол секілді бірбеткейлікті ұстанған топтар өткен ғасырдың соңында мақсаты өздеріне тиесілі мұраларды ғана сақтап, басқа мұралардан арылуға талпынды. Өздерінің жеке өзіндік ой-пікірін, бірбеткей ұстанымдарын құрды.

Үшінші. Осының қарама қарсы жағында бір топ, олар мұраларға сыни көзбен қарап, кейбір әдеби мұраларға күмән келтірді.

Төртінші. Шығыстану. Көптеген шығыстанушы ғалымдар мұраларды өңдеуде, талдауда үлкен күш жігерлерін жұмсады.

Мұраларды қайта жаңғыртуда және оны сақтауда шығыстанушылардың қолымен жазылған көптеген шығармалар пайда болды.

Голланд Уинсинк 9 томдық «әл-Мұғджам әл-муфәһрас ли алфаз әл-хадис ан-набауи» кітабын жазды. Оның ішіне ең басты дереккөз болып саналатын тоғыз кітаптың сөздеріне тізімдеме жасап шығады.

Хадистердің тақырыптарына және мағыналарына қатысты «Мифтах кунуз ас-сунна» деп аталған 14 томдық кітап жазды. Оны да жазған Уинсинк болды.

Бұл кітап зерттеушілерге, білім іздеушілерге үлкен қызмет етті. Оның жарыққа шығуы алфавиттік мазмұн жасауға жаңа есік ашты.

Ислам энциклопедиясы.

Бұл шығыстанушылардың танымал еңбектерінің бірі, академиялық энциклопедия. Ислам өркениетіне қатысты діни, саяси, географиялық, ғылыми, әдебиет саласындағы мағлұматтарды қамтиды. Бұл энциклопедияны жазу 19 ғ. соңында басталды. Оны жазуға бес жүзден астам шығыстанушылардан құралған мамандар атсалысты. 1913 жылы энциклопедия алғаш рет Англия, Франция, Германияда басылып шықты. Энциклопедияның шығаруға үлкен үлес қосқандардан француз шығыстанушы Луис Массиньон (1883-1962), неміс Джозеф Шахт (1902-1969), британдық Самуэль Марджлиус (1858-1940), Томас Арнольд (1864-1930), болгариялық Игнац Гольдциер (185-1921), неміс Карл Брокельман, италиан Леви делла Вида Джорджио (1886-1967) болды. Бұл энциклопедияны арабшаға аудару ойы пайда болып, 1936 жылы Ибрахим Закидің басшылығымен аудару жұмысы басталды. Дегенмен аудармашылардың аз болуына байланысты 1965 жыл «то» әрібіне жеткенде жұмыс тоқтап қалды.

Бұл шығыстанушылардың ислам мұрасын сақтау мен таратуда жасаған еңбектерінің зор екендігін және ислам мұрасын зеттеуде өзара ынтымақтастықтың керек екендігін көрсетеді.

## ӘЛ-ФАРАБИ ТҰЛҒАСЫ МЕН КӨЗҚАРАСТАРЫ ТУРАЛЫ

**Сейд Джавад Джалали Киясари**

*Алматы қаласындағы*

*Иран Ислам Республикасының мәдени*

*өкілдігінің басшысы*

Әбу Насыр әл-Фараби хижри қамари күнтізбесі бойынша шамамен 257 жылы қазіргі Түркістан қаласына жақын Фараб (Отырар) қаласында дүниеге келген.

Ұлы ғұлама оқуын туған қаласында бастады. Ол өзін философия зерттеулеріне арнаудан бұрын, Отырар қаласында қазы қызметін атқарған. Кейін өз білімі мен біліктілігін арттыру мақсатында, Бағдад қаласына көшіп барады және сол заманның ұлы оқытушыларынан білім алады. Әбу Насыр әл-Фараби көптеген философтар сияқты өз өмірін оқуға, оқытуға және кітап жазуға арнады. Ол өз заманының ғылымдарын меңгерген, теңдесі жоқ ұстаз болған және сол ғылымдар туралы кітаптар жазған.

Әбу Насыр әл-Фарабиді «екінші ұстаз» деп атаған, себебі ол «бірінші ұстаз» атанған Аристотельдің шығармаларын түсіндірушілердің бірі болған. Философиялық терминологияда өз дәуірінің ғылымы мен өнерінде өз теориялары мен жеке көзқарасы бар адамды ұстаз деп атайды.

Грек тарихы бойынша, ұлы және көрнекті ғалымдардың бірі грек философы Аристотель бұл атақтың жалғыз иесі болып табылады. Ислам өркендеуінен кейін бұл атақ білім және интеллектуалдылық қасиеттерінің иесі әл-Фарабиге берілді. Әл-Фараби Платон мен Аристотельдың көзқарастары мен пікірлерін зерттеп, екі ұлы және атақты философтар көзқарастарындағы ортақ ойларды біріктірді.

Ибн Сина Фарабиді өз ұстазы деп санады, ал Ибн Рушд және басқа ислам мен батыстың даналары оның шәкірттері деп есептеледі. Әл-Фараби өз өмірінің 30 жылын философияға арнады. Бағдадтан Дамаскқа барып, 80 жасында дүние салды.

Әл-Фараби көптеген жылдарды Бағдад қаласында жалғыздықта өткізді. Ол сарай адамдары, бітікші немесе қожаларға тәуелді болмаған. Ұлы философ қанағаттануды өз өмірінің қағидасы деп білді. Алеппо қаласының әміршісі қазынадан оған жалақы белгілеген кезде, сол жалақы мөлшерімен қанағаттанды.

Әл-Фараби шет тілдерін меңгеруде ерекше қабілетке ие болған. Ол араб, парсы, түрік және күрд тілдерімен таныс болған. Сонымен қатар, сол заманда ғылым және философияның тілдері болған грек және сирия тілдерін меңгерген.

Әбу Насыр әл-Фараби Бағдадта логиканы меңгеруді бастады. Кейін Харранға барып, христиан ғалымы Юханна ибн Хайланнан білім алды, сол ғалымның қазасынан соң Бағдадқа қайтты. Әл-Фараби медицина, логика, музыка, математика және астрономия сияқты ғылымдарда үлкен жетістіктерге жетті.

Әл-Фараби аудармашы болған бірінші ғалым, ол ғылыми және философиялық кітаптарды грек тілінен араб тіліне аударды. Сонымен қатар ол Аристотельдің кітаптарына өзгерістер мен толықтырулар енгізді.

Әбу Насыр әл-Фараби музыка жайында ережелер кітабын жазған ұлы ислам ғалымдардың алғашқысы болды. Ол математика ілімі туралы, сонымен қатар астрономия жөніндегі «Жұлдыздар ережесі» атты кітапты жазды.

«Статистикалық ғылым» атты кітабы ұлы ғалымның ғылымдарды жетік меңгергенін көрсетеді. Сонымен қатар логика ғылымы туралы көптеген кітаптарды жазды.

Әл-Фараби өз заманының діни және зияткерлік кеңістігінен тыс өмір сүре алмады және айналасындағы мәселелердің камын жеді. Әл-Фарабидың философиялық ойлары тек таза ақылдың жемісі ғана емес, ақыл мен діни үйретулердің бірігуінің нәтижесінде жаңа философияның негізін қалады. Араб философы Ибн Рушд, Ибн Сина және басқа философтар әл-Фарабидың философиялық ойлары мен көзқарастарынан терең әсер алды.

Осылайша, ол дін әлемінде жаңа жоба жасап, әлемге «діни парасаттылықты» ұсынды.

Оның философиясында ерекше саяси бояулар бар. Әл-Фараби ешқашан саясаткер болмаған және саяси лаузым алуды көздемеген, бірақ теориялық саясатта ерекше стилі мен пікірлері болды. Әл-Фараби адамзат қоғамының негізгі мақсаты «Кәмелетке қол жеткізу саласындағы ынтымақтас-тық» деп санады және идеалистік қаланың тұрғындарын дұ-рыс, адал және тамаша адамдар болуы тиіс деп ойлады. Ал ел басқарушы адам тек қана адал басқарушы болып қалмай, елді даналықпен басқару керек деді.

Әл-Фарабидың моральдық нанымдары «утопиялық қа-лада» бейнеленген, өйткені утопиялық қалада шын бақыт пен рухани жетілу орындалады. Оның айтуынша адам бала-сының негізгі мақсаты бақытқа қол жеткізу. Ол бақытты ең биік игілік деп санайды.

## МҰРАМЕН БАЙЛАНЫСТЫҢ БАСТАУЛАРЫ

**Абу-л Футух Сабри,**  
*Египет Араб Республикасы*

Ең алдымен осындай маңызды мәселеге арналған жиынға шақырғандарыңыз үшін алғыс білдіремін. Маңызды дейтін себебіміз мұра қазіргі кез бен келешектің тікелей немесе жа-нама көрсеткіші болып табылады.

Осыдан келіп бірнеше сұрақ туындайды: мирас бізден нені қажет етеді және мұраның бізге керегі қанша? Мұраны таратып оны жандандырудағы мақсат не? Бұл ғылыми мақ-сат па, әлде мәдениетті жалғастырудың бір түрі ме? Біздің мұрадан алар орнымыз қандай: ол орын объективті ме, әлде өзімізді қорғау мен ұлықтау ма? Мұра дегенде қай мұраны меңзейміз? Түрлі зерттеулер уақыт, ұлт, дін секілді шекара-лармен бұғаттаған мұра ма? Зерттеу саласымен белгілен-бейтін, өлшенбейтін, одан да тереңірек, одан да алысырақ мұра жоқ па? Әлде бір өркениет біріктіретін барша адамзат баласының мұрасын айтамыз ба?

Бұл сауалдардың қиындығы мен оларға жауап берудің бірнеше себептері бар, солардың ішіндегі ең елеулісі мұра жөніндегі түсініктің біркелкі еместігі айналасында болмақ. Сондай-ақ, оның қадірін, қазіргі жағдайымызбен байланы-сының маңыздылығын түсінудегі өзгешеліктеріміз, оған қоса жаңарту мен өркендетудегі келіспейтін позициялар, оны ұстанбау, оған көңіл бөлмеу немесе біріміз оған өткен-ге оралу деп баға берсек, біріміз даму мен қайта өрлеудің табалдырығы ретінде қарауымыз жатады. Бұл сауалдарға жауап беру үшін алдымызда ұзақ жол бар және ол жеңіл жол емес. Еңбектері берік ғылыми еңбектер деп саналған, шындығына келгенде ғылыммен еш байланысы жоқ ертедегі ғалымдардың, солардың ішінде шығыстанушылардың зерт-теулерін ғылымның алғышарттары деп атау санаға сыймай-тын дүние. Сондықтан бұл жолға жергілікті зерттеушілер мен ғалымдар тосқауыл болулары керек (шығыстанушылар

емес, шығыс ғалымдары). Бір жағынан дәл қазіргі уақыт пен мақсаттарға, екінші жағынан өзіндік болмыс пен талаптарға қайшы келмейтін объективті ғылыми әдіске сай, келесідей нәрселерді назарға алу керек:

**Бірінші:** Мұра біз қаламасақ та даңқымен және кемшіліктерімен, білімдерімен және философиясымен, заңдары мен әдет-ғұрыптарымен жиылып келіп бізге беріледі. Адам өткенін таңдауға қауқарсыз болғаны секілді, мұраны да таңдап ала алмайды, тек қана өзімен бірге алып жүреді.

**Екінші:** Мұраны қабылдау немесе қабылдамау адамның өз еркі. Ол мирасты сырттан қандай да бір қауіп төнген сәтте қорғаштап, оны ұстана алады немесе оны теріске шығарып, өзінің болашаққа қадам басқан жалғыз естияр екендігін алға тартуы да мүмкін.

**Үшінші:** мұра шыққан текті көрсетеді және жаңашылдыққа қарсы деген ойдан сақтану. Бұл шындыққа жанаспайды, себебі мирас кез келген қауым құрылымының бір бөлшегі. Ол біз қаласақ та, қаламасақ та қазіргі уақытқа баға беруші негізгі компонент болып қала береді. Сонымен қатар қазіргіні өзгерту нөлден бастау деген сөз емес.

**Төртінші:** бұрынғы мен бүгінгінің арасындағы байланыс (тектілік пен жаңашылдық) бір-біріне кереғар емес, керісінше бірін-бірі толықтырып, жетілдіріп отырады. Біз қазіргі заман қажеттіліктері мен талаптарын жүзеге асыру үшін ескінің білім-ғылым құралдарын пайдалану арқылы байланыста боламыз. Мұра мен даму немесе мирас пен технология арасындағы қарама-қайшылықтар түсінікті нәрсе. Себебі технология дегеніміз ғылыми теорияларды практика жүзінде пайдалану үрдісі. Бұл сипат біз өмір сүріп жатқан заманмен ғана шектелмейді. Оның тамыры өткен ғасырларда жатыр. Алайда ол әрқашан өз уақытына сай болады.

Қағидаға сүйенсек: тарихқа жүгінбеу көзқарасы ақиқатты көруге қабілетсіздікке, яғни тәуелділікке, өзгелердің еркіне бойұсынуға әкеліп соғады.

**Бесінші:** Мұраның шынайы құндылығы оны пайдаланумен ғана шектелмейді. Біздің тегіміз бен болмысымызға,

мұрамызды сақтауға бекемдігіміз болашаққа бағытталған қозғалысымызға кедергі келтірмеуі керек.

Біздің, тарихтың бұл кезеңінде қажет ететініміз, мирас пен оны қайта жандандыру және сақтауға деген құлшынысымыз арасындағы тепе-теңдіктің болуы. Сондай-ақ өзіміз үшін жаңа тарихты өзіміз бастауымыз, сол арқылы жаңалықтар енгізіп, армандарымызды жүзеге асыруға деген талпыныс болып табылады.

**Алтыншы:** мұраны қайта жандандырудың мақсаты «оның бізге әсерінің орнына, біз оған әсер етіп», қайта өрлеуді мұраға негіздеуіміз қажет. Алайда бұрынғы бағытты қайта алу емес, өткеннен сабақ алып болашаққа қадам басу керек.

**Жетінші:** Халықтардың өрлеуі өзгенің мұрасын сақтаудан емес, өз мұрасын сақтау арқылы жүреді және сол мұра халықты өзіндік болмысы мен мәдени және өркениет ерекшеліктері арқылы әрлейді. Олай болса, заманға бойұсынып, батыстан көшіре беру жеткіліксіз екен. Өмір сүру образын сіңіре беру өте орынсыз, әрі өзімізден емес, өзгеден өнеге ала беру үлкен қателік. Шындап келгенде, қуатымызды арттырудың жолы мен мүдделерімізге қол жеткізу мұрамыз бен мәдени ерекшеліктеріміз аясында әрекет ету арқылы іске асады.

**Сегізінші:** мұрадан қасиетті дүние түсінігін өшіріп, зерттеуге жарамды, жаңартылған, талдауға келетін дүниеге айналдыру және қазіргі заманға сай жаңа практикалық жолдарға қол жеткізу.

### **Мұраны оңтайлы пайдаланудың 3 ағымы бар:**

**Бірінші ағым:** Мұраны тарихтан тәуелсіз қоғамдық болмыс туралы құбылыс деп, яғни оның метафизикалық, діни, наным-сенімдік қайнарын қарастырады. Бұлар мұраға киелі дүние деп қарайды және бұл нәрсе өткенді қайта жаңғыртқысы келетін ескілік көзқарасы деп аталады. Олардың түсінігінше ескіден асқан нәрсе жоқ.

**Екінші ағым:** Мұраны қоғамдық құбылыс, яғни қоғам келіспеушіліктері мен ахуалының нәтижесі дейді. Ашығырақ айтқанда мирастың қайнары материалдық болып табы-

лады. Бұл батысқа еліктеуші, либералдық, маркстік пікір мұраға жүгінуді теріске шығарады. Бұған қоса әр қоғамның табиғаты мен жетістіктері бар. Онсыз мұра құнсыз, әрі пайдасыз болады.

**Үшінші ағым:** Мұраны өзінің лайықты орнына қояды. Өзіндік мақсаттарға қызмет ететін іріктеу механизмдерін жоққа шығарады. Мұраны қазіргі уақыттың қозғаушы күші деп ескілік бағытына қарсы шығады және ескіге оралудың жағымды жақтары мен батысқа құшақ жаюдың тиімді жақтарын біріктірген сәтті бағыт, әрі араб мәдени ортасының, элитасының, қазіргі ғалымдарының көпшілігі осы ұстанымның өкілдері болып табылады.

Егер Ислам өркениетіндегі түсірілген уахи (Құран Кәрім) мен практикалық түрде жүзеге асқан уахи (Пайғамбар сүннеті) арасындағы айырмашылықты мысал етіп алар болсақ, бұлар мұра емес, діннің негізі болып табылады. Ал осы екеуінің айналасында пайда болған тіл, заң, тәпсір т.б. ғылымдар, ертедегі ғалымдардың еңбектері Ислам мұрасы деп аталады. Түптің түбінде осылар материалдық, рухани ислам өркениетінің жетістіктерін түзді. Осы мирас өз заманымен, мекенімен байланысты болады. Яғни кейбір жерлері заманына байланысты өзгертіліп, түзетіліп, дамып, сыналып, іріктеліп отырады.

**Тоғызыншы:** мұра түсінігінің анықтамасын, оның түрлерін білуіміз керек, ол шынында да осылай ма:

Мұра – ертедегілерден қалған әдет-ғұрыптар, жинақтар, ғылымдар, ойлар, құндылықтар, ғимараттар, сарайлар, музыка, ән мен күй, би секілді өнер түрлері т.б?

Әлде, ол біздің өзіміздің өткеніміз болсын, өзгенікі болсын ескіден бері бізбен бірге келе жатқан нәрселер ме? Мұра белгілі халық немесе мәдениетпен шектелмейді, ол адамзат баласын толықтай қамтиды. Мирас дегеніміз ұрпақтан ұрпаққа жалғаса береді.

Әлде, ағылшын тіліндегі мирас сөзінің аудармасы секілді фольклор немесе ұлттық мұра ма? Сонымен қатар Батыс, айтсақ та, айтпасақ та, бәрібір, ол сөзге фольклор деген бала-

ма бергенде Шығыс мұрасына көп нұқсан келтірген. Себебі фольклор ұлттық мұрадан асып кете алмайды. Сол үшін де Ислам өркениетінің өнімдерін: ғылым, ой, әдебиет, өнер, ескерткішер, құрылыстар, фольклорлық, қоғамдық, экономикалық мұраны адамзат жетістіктері қатарына қойсақ, бұның барлығын бір ғана фольклор сөзі білдіре алмайды.

Бұл сөздің қолданысы азшылықтарды қолдау, нәсілдік шиеленістер секілді Ислам өркениетін құлдыратуға бағытталған факторлардан туындайды. Ұлттық мұра әр аймақта өзіндік ерекшеліктерге байланысты бірте-бірте дамиды. Ал Ислам сенім тұрғысынан алғанда барлық этностарды, нәсілдерді біріктіре білді.

Және сол азшылықтардың Ислам қабылдағаннан кейінгі жетістіктеріне қарасақ Бұхари, Тирмизи, Муслим, Хорезми, Ибн Сина, әл-Фараби және т.б. Бұл ғалымдар азшылықтар деңгейінен Ислам әлеміне ортақ деңгейге өткен. Осылайша ислами, жалпы адамзаттық мұраға жататын болды. Құранда «мұра» сөзі келгенімен (وتأكلون التراث أكلاً لماً) (және мирасты қомағайланып жейсіңдер) ол жерде материалдық мирасты білдіреді (Атадан балаға қалатын мирас, өсиет). Ал мәдени және рухани мұра ретінде жуық шамамен 100 жылдың көлемінде ғана қолданылып келеді. Оның алғашқы қолданылуы XX ғасырдың бірінші жартысындағы Мұстафа Әмин, Таха Хусейн еңбектерімен байланыстырылады.

**Оныншы:** Біз шығыстанушылардың мұра жөніндегі еңбектерінен сақ болуымыз керек. Себебі олар көбінесе идеологиялық мақсаттарды көздейді. Әсіресе, шығыстанудың пайда болуы көптеген мұсылман мемлекеттерінің отарлануымен тұспа-тұс келеді және оның Ислам әлеміне крестшілер жорықтарымен байланысы тығыз. Сол себепті көптеген шығыстанушылардың еңбектері объективті емес, сыни болған.

Араб тілінен аударған:  
**Берік Қанат**



## ШЫҒЫС ЕЛДЕРІ МЕН ҚАЗАҚСТАННЫҢ МӘДЕНИ БАЙЛАНЫСЫ

Диа Ауад Ахмад,  
Египет Араб Республикасы

Қазақстан өзінің тарихи мұрасы және географиялық орнымен ерекшеленеді. Еуропа пен Азияның шекарасы осы елде. Қазақстан көне өркениеттердің тоғысқан жері. Өртүрлі халықтардың арасындағы экономикалық, әлеуметтік, мәдени байланыстар осы жерде жүзеге асты.

Осы арқылы Қазақстан көптеген мәдениеттерден өзіне керегін бойына сіңіріп, өте маңызды әлемдік мәдениет орталықтарының біріне айналды.

Ұлы Жібек жолы сауданың өсуінде, дамуында маңызды рөл ойнады және ғылым мен мәдениет саласындағы шығармашылықтың өркендеуіне себеп болды.

Қазақ елі мен Шығыс елдері арасындағы тарихи мәдени қарым-қатынастардың маңызды кезеңдерінің бірі ислам дінінің Қазақстанға жеткен кездегі кезең.

Қазақстандағы ислам тарихына қысқаша тоқталсақ:

– бұл кезең исламның Орта Азияға, Ташкент, Самарқан, Бұхараға келуімен сәйкес келеді.

– 88 жылы Қутайба ибн Муслим әл-Баһили Хорасанды басып алғаннан кейін, Мауараннаһр жеріне кіре бастады, сөйтіп тұрақты деңгейге жетті.

– Исламның қазақ жерінде таралуы аббаситтер кезінде күшейе түсті.

– Бұл аймақ моңғол шапқыншылығына ұшырағаннан кейін, ислам өркениетінің көпшілік бөлігі қиратылды.

– Моңғолдар ислам қабылдағаннан соң бұл дінді таратудағы үлкен күшке айналды.

– Патша үкіметінің отары кезінде олар Қазақстанғы ислами медреселерді жауып, біразын жойды.

– Тәуелсіздікке ие болғаннан кейін Қазақстан үкіметі мешіттер ашып, дұрыс ислам дінін үйретуге маңыз қойды.

Бұл тарихтан қысқаша ғана үзінді бірнеше мәселелерді көрсетеді.

Мәдениет халықтардың күш алып өрлеуіне немесе әлсіреп, құлдырауына тікелей себепкер.

Қазақ елі исламға кіруімен бірге кейбір шығыс мәдениетінің құндылықтарын қабылдады. Бұл жаңа мәдениет қазақ еліне қосылған жаңа күшке айналы.

Ислам мәдениетінің халықтарға адам құқықтары мен еркіндігімен таныстыруды үлкен рөлі болды. Сол халықтардың ғылым мен біліммен айналысуына түрткі болды.

Қазақстан шығыс мәдениетімен географиялық орны жақын болғандықтан және исламның кіруі арқылы байланыс орнатты. Сонымен қатар, қазақ елі ислам және шығыс мәдениетіне өзінен шыққан ғұламалардың жаратылыстану, діни ғылымдарда жазған еңбектері арқылы үлес қосты. Бұған мысал ретінде Исфиджаб, Фараб қалаларын алуға болады. Бұл жерден үлкен ойшылдар: Али ибн Мухаммед әл-Исфиджаби, Мухаммед ибн Ахмед әл-Исфиджаби, Әбу Насыр әл-Фараби, әл-Жауһари, т.б. шықты. Олар философия, астрономия, логика, музыка, әдебиет саласында өшпес із қалдырды.

Фикһта ханафи және ақидада матуриди мазһабтарын ұстанып, оларды таратуда, дамытуда, үйретуде үлес қосты.

Кейбір маңызды фикһ мазһабтары ұмытылып кетеді, себебі оны сақтап, кітапқа түсіріп, көпшілігіне үйретіп тарататын ұстанушылары болмады. Мысалы, Имам әл-Лайс мазһабы.

Қазақстан мен шығыстың әдет-ғұрыптарының түрлі болуына байланысты көптеген фикһ пәтуалары өзгереді.

Алла Тағала: «Кешірімділік жолын ұста, оларға туралықты әмір ет, білмегендерден бет бұр» дейді.

Сол себепті Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) исламға кірген елдердің әдет-ғұрыптары жайлы сұрайтын болған. Өр елдің әдет-ғұрыптарын құрметтейтін. Исламға сай келмейтіндерін даналықпен, көркем насихатпен өзгертетін.

## ӘЛ-ИТҚАНИ (ИҚӘНИ) ӘЛ-ФАРАБИ АТ-ТҮРКІСТАНИДІҢ ФИҚҢ ІЛІМІНДЕГІ ОРНЫ

**Шамшәдин Тұрсынұлы Керім,**  
*филология ғылымдарының докторы, профессор,  
Нұр-Мұбарак университетінің проректоры  
e-mail: nur-mubarak2001@mail.ru*

Қауам ад-дин әл-Итқани (Иқәни) әл-Фараби ат-Түркістани (1286 – 1357 ж.ж.) қазақ жерінен шыққан аса көрнекті шариғаттанушы, дін ғұламаларының арасындағы топжарғаны. Оқымыстының артына қалдырған мұрасы ұлан-ғайыр. Оның қолынан шыққан құнды туындыларының дені жоғалмай, заманымызға дейін аман-есен жетіп отыр. Өкінішке орай осы еңбектердің бірен-сараны болмаса, әлі көпшілігі жарық көрмеген. Әлемінің әр түпкірінде сарғайған қолжазба күйінде жеткен жәдігерлерді іздеп тауып, қолға түсірудің қиындығын былай қойғанда, ескі мирастарды оқып шығудың өзі оңай емес.

Өмір Катиб сынды ханафи мазхабын берік ұстанып қана қоймай, оны ғылыми негізде дамытуға, қорғауға үлкен үлес қосқан дарабоздың еңбектерін танып-білудің мәні зор деп есептейміз. Әбсаттар қажы Дербісәлінің «Қауам ад-дин әл-Итқани (Иқани) әл-Фараби ат-Түркістани (1286–1357). Өмірі мен мұрасы» атты арнаулы зерттеу монографиясы 2013 жылы жарыққа шықты. Профессор Ә.Дербісәлінің атаулы жұмысы – әл-Итқанидің өмірі мен еңбектері турасында кеңінен баяндалған тұңғыш кітап, онда беймәлім деректер ана тілімізде сөйлетіліп, қосымшалар ішінде «Намазда руқұға барған және қайта тұрған кезде Әбу Ханифа мазхабы бойынша қолды көтеруге болмайтыны жайлы трактат» пен «Арш және қажылық жайлы қысқаша шарх трактаты» қазақшаға аударылып ұсынылған. Ал біз өзіміздің ізденісіміздің барысында оқымыстыға қатысты жоғарыда аталған зерттеулерге еңбегенің, соны деректердің аз еместігіне көз жеткіздік.

Соңғы кезде оның көлемді еңбектері «Ғаят ул-баян» – Египетте, Либияда, ал «аш-Шамил» – Сауд Арабиясында арнаулы диссертацияларға өзек бола бастады. Алайда бұл диссертациялар аталған жұмыстардың нақты тарауларын ғана қолжазба бойынша арқау етіп, ал осы ауқымды шығармалар тұтастай тексеріліп үлгерілмегендіктен баспа бетін көрмей отыр.

Қауам ад-дин әл-Итқанидің фикһ ілімінде алатын орнын бағамдау үшін алдымен ғұламалардың фикһ кезеңдерін бөлудегі көзқарастарымен танысып және сол заманда фикһқа қатысты жазылған кітаптардың ғылыми ерекшеліктерімен байланыстыру керек.

Фикһ кезеңдерін бөлуде ғұламалардың көзқарастары әрқилы. Өйткені әрбір топ фикһты кезеңдерге топтастырғанда әртүрлі өлшем тұрғысынан саралайды. Дәлірек айтсақ:

- 1.Қалыптасып даму тұрғысынан;
- 2.Фикһтың күшейіп және әлсіреуіне;
- 3.Ғасырларға байланысты;
- 4.Мұсылмандардың тарихында болған үлкен саяси оқиғаларға қатысты;
- 5.Иджтиһатқа негізделе отырып бөлу;
- 6.Фикһ мектептерінің қалыптасуына дейінгі және одан кейінгі уақытқа қатысты, т.б.ұстаным бойынша жіктейді.

Мәселен, шейх Мухаммед әл-Хидри секілді ғалымдар фикһты алты кезеңге қарай бөлсе, ең алғаш осы мәселені жазған ғалым Абд әл-Уаһһаб Халлаф секілді ғалымдар төрт, енді бір топ ғалымдар жеті кезеңге дейін топтастырады.

Сондықтан әл-Итқани өмір сүрген XIV ғасыр фикһтың қай кезеңі екендігінде де түрлі көзқарастар бар. Ол кез ғұламаларға толы заман болды, әсіресе Мысыр мен Шамда ғылыми өрлеу байқалды. Сол ғасырда Бағдадқа моңғолдарға төтеп бере алмады. Әл-Итқани Бағдад құлағанға дейін бес жыл бұрын дүниеге келді. Егер фикһ ғылымдарының әлсіз, не күштілігіне байланысты өлшеммен қараса, әл-Итқани фикһтың дамыған кезеңіне жатады. Фикһтың дамыған кезін Бағдад қаласы құлағанға дейін деп есептеген ұстаным тұрғысынан қарағанда, ол фикһ ілімдері дамыған уақытта ғұмыр кешкен.

Бұл дәуірде фикһ ғалымдары ғылыми қабілеті, белсенділігі арқылы қоғамға әсер ете білді, сондай-ақ саясатқа да араласты.

Халифалар ғалымдардың халық арасындағы беделін ескере отырып арнайы қазылар етіп таңдайтын. Осы орайда олардың мәселелерді түсініп, қағидаларға сүйене отырып үкімін шығару қабілеті ескерілетін. Егер ғұлама бір өзі үкім шығара алмаса, қасындағы ғұламалармен ақылдасатын. Бұны Халифа Омар ибн Хаттаб (р.а.) Абу Муса Ашғариге (р.а.) айтқан өсиетінен анық байқауға болады. Омар (р.а.) ғалым сахабалардың басын қосып, мәселелерді бірлесе талқылайтын.

Мазһабтың негізін қалаушылар өздерінің шәкірттері арқылы өз жолдарының ұстанымдарын қорғап, сақтап қалумен қатар жаңа өзгерістерге қарай, заман талабын ескере отырып жұмыс істей алды. Осы сенімді жолға, мазһаб құрушыларына еліктеу басымырақ болған ортаға үнемі жаңа ғалымдар қосылып толығып отырды.

Сол кездегі ғалымдарда белгілі бір мазһабтың мүжтаһидіне еліктеушілік өріс алды, керісінше олардың арасында ижтиһад жасайтындар өте сирек болды. Осы кезеңнің бірінші жартысында Каир Бағдадтың орнын басқан еді. Сөйтіп ислам мемлекетінің орталығына айналды. Осы уақытта ижтиһад жасауға қарым-қабілеті жететіндей ғұламалар шықса да, олар беделді ғалымдардың жолын ұстанып, жеке дара бөлініп көрінуге күш салмады. Осылайша аса дарынды ғұламалар өздерінің мүмкіндіктерін шектеп, еліктеумен (тақлид) қанағаттанды, мазһабтардың негіздері (усул) шеңберінен шығып кете алмады, білім-білігін өз мазһабтарын қорғауға, үстем болуына жұмсады.

Дін ғалымдардың көпшілігі белгілі бір имамның жолын ұстап, олардың дәрежелерін көтеретін іргелі, том-том еңбектер жазумен ғана танылды. Ғұламалардың еңбегі, ізденісі және қажырлы еңбектері арқасында мазһабтар бүгінгі күнге дейін жетті, өмірге енген жаңалықтарға, өзгерістерге, заманаға сай тиісті үкімдерді шығарды. Сол заман ғалымдарының көбіне мына ерекшеліктер тән екенін көреміз:

1. Үкімдердің себептерін іздеу, түсіндіру;

2. Фикһ қағидаларын шығару;

3. Усул мәселелер арқылы фуруғ мәселелердің үкімін табу;

4. Усул фикһ қағидаларына көңіл бөлу, сол арқылы жаңа мәселелерге үкім беру;

5. Мазһабтағы әртүрлі көзқарастардың қуаттысын анықтау және бір мазһаб ішіндегі дәлелдерінің күштілігі бойынша бірнеше риуаяттың сенімділігін анықтау (тарджих);

6. Салыстырмалы фикһтің пайда болуы, тарджих жасаудың қағидалары пайда болуы (1,69 – 70).

Әмір Катибтің ғұмыр сүрген кездегі фикһ ғылымында байқалған әлсіз тұстар мыналар:

1. Әр қаладағы ғалымдардың арасындағы байланыстың үзілуі. Білімді ауызба-ауыз ұстаздардан қабылдап алмай, кітаптардан оқумен шектелудің басымдығы;

2. Білімді мансапқа жету үшін қолдану. Бұл білім іздеушілерге кері әсерін тигізді (2, 1/219; 3, 1/260).

Әрине бұл себептердің екеуінің де әл-Итқаниге қатысы жоқ деуге болады. Біріншіден, ол білім жолында бір жерде тұрақтамай, алыс мекендерге сапар шеккен. Ғұлама алғашқы білімін өзінің туған елінде Сыр бойы шейхтарынан алса, өсе келе Бұхара, Самарқанд, Нишапур, Бағдад, Дамаск, Каир шаһарларында білімін толықтырған. Ол білімді жастайынан-ақ ұстаз-шейхтарынан естіп, жаттап, ижаза алып, оны кейінгі буынға аманат етуге дағдыланған. Әмір Катиб дәстүрлі білім тізбегін берік ұстаумен қатар кітаптарды оқып, саралап отыруды ұштастырған. Екіншіден, ғалым еш уақытта мансапқа, дүниеге қызықпай, тек сабақ беру мен кітап қолжазбаларын көшіріп напақасын тапқан.

*Фикһ ғалымдарының сатылары (табақа)*

Әл-Итқанидің мүжтаһидтік сатысын анықтау үшін, ғалымдарды дәрежеге бөлу сатыларына шолу жасағанымыз дұрыс. Содан кейін ғана олардың қай сатыда екендігін айқындай аламыз.

Шамс ад-дин Мухаммад ибн Ахмад ибн Сүлейман ибн Камал паша (940/1533 ж.қ.б.) фикһ ғалымдарын жеті сатыға бөлген (6,44). Одан кейін өмір сүрген ғалымдар да оның жолын ұстанып ғұламаларды жеті сатыға жіктеген:

Бірінші саты: төрт мазһаб имамдары секілді жалпы шариғаттағы мүжтаһидтер сатысы. Бұл сатыға усул қағидаларын жасап, төрт дәлелді – Құран Кәрім, сүннет, ижмағ және қиясқа сүйене отырып, өздері жасаған қағидалары арқылы үкімдер шығарған, ешкімге еліктемеген тәуелсіз ғалымдар жатады;

Екінші саты: Әбу Юсуф, Мухаммед және т.б. Әбу Ханифа шәкірттері секілді мазһабтағы мүжтаһидтер. Ұстаздары Әбу Ханифа жасаған қағидалар негізінде жоғарыда айтылған төрт дәлелге сүйеніп үкімдерді шығаруға қабілеттілер. Олар Әбу Ханифамен фуруғ (тармақтар) мәселелерде келіспегенімен, усул (негіздер) қағидаларында Әбу Ханифа жолын ұстанады. Олар осы арқылы Әбу Ханифаға еліктемей өз усул қағидаларын жасаған Шафиғи секілді ғалымдардан ерекшеленеді;

Үшінші саты: мазһаб құрушысынан риуаят жетпеген мәселелерде ізденіс жасаған мүжтаһидтер. Олар: әл-Хассаф, Фахрул ислам әл-Баздауи, Шамс ул-аимма ас-Сарахси, Әбу-л Хасан әл-Кархи, Шамс ул-аимма әл-Халуани, Фахр ад-дин Қадихан, Әбу Жағфар ат-Тахауи және т.б. Олар шейхқа усул мәселелерінде де, фуруғ мәселелерінде де қарсы шыға алмайды, бірақ шариғи мәтіндерде (насс) жоқ мәселелерге, сұрақтарға өздері үкім шығарып, жауап бере алды;

Төртінші саты: ар-Рази секілді тахриж жасаушы ғалымдар. Олардың ижтиһад жасауға қабілеті жоқ, бірақ усул қағидаларын толық меңгергендіктен мүжтаһидтердің айтқан жалпы көзқарастарын егжей-тегжейлі түсіндіріп дәлелдей алады, олардан жеткен екіұшты, екі мағынаны білдіретін үкімдердің ара жігін ажыратып бере алады;

Бесінші саты: Әбу-л Хасан әл-Кудури, «әл-һидаяның» авторы әл-Марғинани секілді таржих жасаушы ғалымдар. Олар риуаяттар арасын салыстырып, қайсысы артық, дәлелі басым екенін айта келе: «мына көзқарас абзал», «мына көзқарас дұрысырақ», «мынау қиясқа сай», «мынау адамдарға жеңілірек» деп ажыратып бере алады;

Алтыншы саты: «Канз ад-дақиқ» авторы ан-Насафи, «ал-Мухтардың» авторы ал-Маусили, «Уиқаяның» авторы

ал-Махбуби және «ал-Мажмағтың» авторы Ибн ас-Сағаати секілді әлсіз бен күшті риуаяттың арасын айыра білетін, риуаяттарды ажырата алатын ғалымдар. Олар кітаптарында әлсіз риуаяттар келтірмейді және жоққа шығарылған көзқарастарды жазбайды;

Жетінші саты: муқаллидтер (еліктеушілер) сатысы. Олар жоғарыда айтылғандардың жолын ұстанумен ғана шектеледі (1, 11-13).

Абу-л Хасанат Мухаммад ибн Абд әл-Хайй әл-Лакнауи әл-Һинди (1304/1886 ж.ж.) өзінің «ан-Нафиғ әл-Кабир» кітабында Махмуд ибн Сүлеймен әл-Кафауидің (989/1581 ж.ж.) фақиһтарды бес сатыға бөлгендігін жазады:

Бірінші: Әбу Ханифаның шәкірттері Әбу Юсуф, Мухаммед, Зуфар секілді исламның алғашқы кезеңінде өмір сүргендер. Олар мазһаб ішінде ижтиһад жасап, төрт дәлел бойынша ұстаздары жасаған қағидаларға сүйеніп үкімдерді шығарады. Олар Әбу Ханифамен фуруғ мәселелерде келіспегенімен, усулда соның жолын ұстанады. Ал Шафиғи, Имам Мәлик, Ахмад, т.б. усул қағидалары Әбу Ханифанікінен бөлек;

Екінші саты: кейінгі келгендер арасындағы үлкен ғалымдар. Олар Әбу Бакр әл-Хассаф, ат-Тахауи, Әбу-л Хасан, әл-Кархи, әл-Халауани, ас-Сархаси, Фахр ул-ислам әл-Баздауи, Қадихан, Бурхан ад-дин Махмуд, Шейх Таһир Ахмад т.б. осылардың дәрежесіндегі ғалымдар. Олар мазһаб иесінен риуаят жетпеген мәселелерді талқылап, ижтиһад жасап үкімін береді. Мазһаб иесіне усулда да, фуруғта да қарсы көзқарас айтуға шамасы жетпейді;

Үшінші саты: ар-Рази сияқты тахриж жасаушылар сатысы. Олардың ижтиһад жасауға шамасы жетпейді, бірақ қағидаларын білгендіктен мүжтаһидтердің айтқан жалпы көзқарастарына толық түсіндірме жасап дәлелдей алады, олардан жеткен екіұшты, дұдамал мағынаны білдіретін үкімдердің ара жігін ажыратып беруге қабілетті;

Төртінші саты: Әбу-л Хасан Ахмад әл-Кудури, «әл-һидая» авторы Бурхан ад-дин секілді таржих жасаушы ғалымдар. Олар бір риуаятты екінші риуаяттан артық екенін

айта алады, бұл көзқарас дұрысырақ, осы көзқарас лайықты, бұл қиясқа жақын, бұл жалпы халыққа жеңілірек деп айта алады;

Бесінші саты: Шамс ул аимма Мухаммад әл-Кердери, Жамал ад-дин әл-Хусайри, Хафиз ад-дин ан-Насафи, т.б., кейінгілерден «Мухтардың» авторы әл-Маусили, «әл-Уикая» авторы әл-Махбуби, «әл-Маджмағ» авторы Ибн ас-Сағати т.б. Олар кітаптарында әлсіз көзқарастарды, риуаяттарды жазбайды.

Осылардан төмендер қарапайым көпшілік қатарындағылар, олардың міндеті – өз заманындағы осындай ғалымдардың айтқанымен жүріп, тақлид жасау. Олар пәтуа бере алмайды, тек қана ғалымдардың шығарған пәтуаларын қайталайды.

Ал-Лакнауидің өзі осы сөздерді келтіргенімен, бұлайша топтастыруға қарсы уәж айтып, сатыларды үшке бөледі. Ол: «Біліп қой, мүжтаһидтің үш дәрежесі бар дейді. Олар:

1. Абсолютті тәуелсіз мүжтаһид. Ол шарғи дәлелдерден үкім шығара алатын, мықты фикһи қабілеттің, көрегендіктің, тапқырлықтың иесі;

2. Абсолютті мунтасиб мүжтаһид – фикһ ілімін және ижтиһад құралдарын меңгерген, үкім шығару негіздерін тәуелсіз мүжтаһид шейхынан алатын, дәлелдер мен үкім көздерін зерттеуде шейхының қағидаларына жүгінетін, бірақ ешкімге тақлид жасамастан мәселелердің үкімін өзі шығара алатын фақиһ;

3. Мазһаб ішіндегі мүжтаһид. Ол мазһабқа тәуелді. Шариғи мәтіндерден дәлелін тапқан барлық немесе көпшілік мәселелерде имамына сүйенеді. Мазһабында негізделген қағидаларды жетік біледі. Негіздерді (усул) де, тармақтарды (фуруғ) да жатқа меңгерген. Иамының негіздеген басты қағидаларына сүйеніп немесе соның сөздеріне, жүйесіне жүгіне отырып, жағдайлар мен мәселелердің үкімін айта алады (4, 7; 32, 14 – 15).

Шейх әл-Каусари кең тараған жеті сатыға бөлуді құп көрмей, әл-Кафауидің жіктеу ұстанымдарын қуаттап: «Ибн әл-Уәзирдің бөлгенінен әл-Кафауидің бөлгені дұрысқа жақын. Ибн әл-Уәзирдің жасағаны фикһты дәрежеге бөлу,

сол арқылы фақиһтардың дәрежесін анықтауында да қателік бар, табақат тәртібі де, ғұламалардың орнын анықтауда да қателесті», – дейді (5, 29).

Шейх Мухаммед Әбу Захра фақиһтардың сатысын төртеу деп есептейді:

1. Имам Әбу Ханифа мен оның мүжтаһид серіктері секілді абсолютті ижтиһад жасаушылар;

2. Тахриж жасаушылар. Олардың еңбектері мына екі бөліктен тұрады:

а) бірінші сатыдағы имамдардан риуаят жетпеген мәселелерде солардың жүйелері мен үкімін шығарған мәселелеріне қарап отырып қағида шығару;

ә) солардың қағидаларына сүйене отырып үкім шығару;

3. Таржих иелері. Бұлар мазһаб ішіндегі әртүрлі пікірлер мен риуаяттарды айыра алатындар. Сөйтіп, олар оның кейбіріне күшті, кейбіріне әлсіз, тіпті кейбіріне жарамсыз деп үкім айтады;

4. Таржихтарды айыра алатындар. Яғни, бұлар үшінші сатыдағылардың жасаған таржихтарын сұрыптайды. Өз беттерінше таржих жасай алмайды. Тек әлгілер әртүрлі көзқараста болып қалған жағдайда ғана ең дұрыс көзқарасты тандайды (7, 497).

Табақат және биография кітаптарында әл-Итқани белгілі бір саты өкілі ретінде жазылмаған. Сол себепті фикһ ғұламаларының арасында жоғары дәрежесі бар әл-Итқани секілді ғалымның қай сатыға жататынын дәл кесіп айту өте қиын. Ибн Камал-Паша (940/1534 ж.к.б.) «ар-Рисала фи табақат әл-мүжтаһидин» атты еңбегінде, 50-ден аса ханафи ғұламаларына «мүжтаһид» атағын беріп, қазақ жерінен шыққан олардың ішіне Али ибн Мухаммад әл-Исбиджаби (535/1141 ж.к.б.), Хұсам ад-дин Хусейн ас-Сығнақи (714/1314 ж.к.б.), әл-Итқаниді де атаған (6, 44 – 45; Ибн Камал Паша. Табақат әл-Фуқаһа. Түркия, Сүлеймания кітапханасы, Hamidiye 764/ III. 133–148.)

Усам Тауфиқ Тафиш «Ғаят ул-баянға» арналған магистрлік диссертациясында Қауам ад-диннің мүмкіндігінше әр сатыға тиесілі жеке ерекшеліктерді ескере отырып, аталған

кітаптың өзі зерттеген тарауындағы әл-Итқанидің ғылыми қарым-қабілетін бағамдай отырып, қай сатыға жататынын анықтау маңыздылығына тоқталады, әрі жауап іздейді:

«Ол бірінші және екінші сатыдан емесі анық. Себебі ол өзінің жеке фикһ негіздерінің қағидаларын жасамады, өзіне дейінгі айтылған мәселелерге жаңа ижтиһад жасамады, имам Әбу Ханифа пікіріне қайшы пікір де айтпады.

Жетінші сатыға жатпайтыны белгілі. Себебі ол дәлелдерді түсініп, анықтап зерттеп, сынап, тексеруге қабілетті.

Қалған төртінші, бесінші, алтыншы сатылардың (табақа) бірінде қалады.

Ол сахих риуаяттар мен дағиф риуаттарды, захир риуаттарды ажыратуға мүмкіндігі жеткен. Бұл «Ғайят ул-баян» кітабында анық байқалады, кітапта захир риуаяттарға сүйенеді.

Бесінші сатыға келсек, ханафи мазһабы және басқа мазһабтағы ғұламалардың сөздерін, көзқарастарын келтіруі, дәлелдерді талқылауы, толық түсіндіруі, дәлелді есепке алу немесе жауап қайтара алуын негізге ала отырып оның бесінші сатыдағы ғалымдар қатарынан деп айтуға толық негіз бар.

Төртінші сатыға келсек, дегенмен ол үкімдерге қатысты өзінің оқығандарының ішінде оның ғилла (үкімдердің себептері), мауаниғ (кедергілер), фауарық (айырмашылықтар) көрсете білген. Бұл оның тахридж жасауға қабілеттігін байқататын секілді...» (1, 71).

Әмір Катиб «аш-Шамил» атты кітабында қысқа айтқанын кеңірек баяндап, сөз өзегіне айналдырады. Кейде өзгелердің пікірін келтіріп, жеке өзінің ойын аз айтады. Кейде керемет жауап жазып, бірақ бұл жауапты бұған дейін ешкімнің айтпағанын да айта кетуді ұмытпаған.

Әрине, әл-Итқанидің мүжтаһидтік деңгейі оның кітаптарын егжей-тегжейлі зерттеп, ондағы ой-толғамдарын алдындағы жетістіктермен кеңінен салыстырылып салмақталып шыққан кезде ғана анықталады.

Әл-Итқанидің заманындағы оқымыстылар өздеріне дейінгі кезеңде жазып қалдырылған, түсінуі ауыр келген кітаптарды зерттеуге басты назар аударған.

Ибн Халдун былай деп жазған:

«Біліп қой, адамдардың ғылымды игеріп, мақсаттарын ұғудағы басты кедергі – бір салада жазылған шығармалардың көп болуы, үйретуде терминдердің бір ізге түспеуі, оқып-үйрену тәсілдерінің тым көбейуі, шәкірттен осының бәрін білу талап етілді. Оған сол кезде ғана куәлік берілді. Ол оқушы болса оның барлығын, не болмаса көпшілік бөлігін жаттап, әдістерді қолдануы керек болады. Бар уақытын арнаса да бір салада жазылғандарды оқуға ғұмыры жетпейтін. Осылайша кемшілік пайда болады. Бұнда ұстаным сөзсіз оқытудың сапасына ықпалын тигізді» (8, 1/823).

Египетте жарық көрген көп томды мамандандырылған ислам энциклопедиясы топтамасының «Ислам шарияты» атты 5-томында профессор Ихия Махмұд Әбу Бакр Абдмубди фикһ кітаптарын жүйелеудегі сипат ерекшеліктеріне сәйкес: мутаууал (ұзартылған), мухтасар (қысқартылған), шарх (түсіндірме), хашия (жиегіне жазылған түсінік), тақрир (шешім), фатва (патуа), уақия (болған жағдай) (9, 520–534), -деп топтастырады.

Фикһ кітаптарын өте шағын етіп жазуға мән бергендіктен бұл қысқарту мағынаны бұзатын дәрежеге дейін жетті, негізгі айтылатын ойды түсіну қиындағаны соншалық, сөйлемдер жұмбаққа ұқсайтын. Осы кезде фикһ мәтіндерін талдап, сөздердің, тіркестердің мағыналарын түсіндіретін, көмескілігін ашатын шархтарға (түсіндірме) қажеттілік туды. Кей кезде бұл шархтар толық болмады, сондықтан шархтармен қоса хашия шықты. Хашия дегеніміз – шархтың өзіне түсініктеме беру.

Хашия мен шархтардың басты көңіл бөлетіні – сөздерді жеке-жеке түсіндіру. Бұл жол (әдіс) алдыңғы жазылған туындылар секілді, білім алушыларды ғылымға жеңіл әрі оңай түрде жеткізе алмайтын еді. Соған қарамастан, фақиһтар мен білім іздеушілер бұрынғы кітаптарға сүйенетін.

Қысқаша мәтіндер жазу, оған шарх жазу, шархқа хашия жазумен қоса туынды жазудың тағы бір түрі болды. Ол – фақиһтың ұзақ жазылған шархтарын пайдалауға қолайлы болу

**НАСРУЛЛА АТ-ТАРАЗИ ҚАЗАҚ-АРАБ  
МӘДЕНИ БАЙЛАНЫСТАРЫН ДАМУДАҒЫ  
КӨРНЕКТІ ТҮЛҒА**

**Ықтияр Палтөре,**

*әл-Фараби атындағы ҚазҰУ*

*Шығыстану факультетінің деканы,*

*PhD докторы*

үшін қайта қысқартып шығуы. Бұның барлығын бір ғана ғалымның өзі жасауы мүмкін. Мысалы, Бұрхан ад-дин әл-Ферғани ар-Ришданий әл-Марғинанидің (511/1118 – 593/1196 ж.ж.) қысқаша мәтін жазып (мухтасар) оған өзі түсіндірме берген (шарх), содан соң түсіндірмені қысқартып қайта жазып шығады.

Әл-Марғинани өзіне дейінгі фақих ғалымдардың тәжірибесін мұқият зерделеп, кәдеге жарата алған.

Қауам ад-диннің ең басты, көлемді, күрделі еңбектері – «ат-Табиин», «Ғаят ул-баян», «аш-Шамил» де осындай ханафи фикһ және усул фикһы саласындағы белгілі кітаптарды түсіндіретін шарх жанрындағы туындылар.

غاية البيان و نادرة الاقران في اخر الاون للامام أمير كاتيبين أمير عمر ألعديد الحنفى1.  
(ه) (باب الجنایات في الحج) . رسالة اعدت لنيل شهادة الماجستير في الدراسات758ت  
م|2011-2012الاسلامية . شعبة: القانون و الفقه وأصوله . اعداد : وسام توفيق طافش.  
1432-1433

2. تاريخ الفقه الإسلام-محمد الخضرى-دار الكتب العلمية 1967

3. علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع-عبد الوهاب خلاف -طباعة مطبعة المدني

1996

4. النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير للشيخ أبي الحسنات محمد عبد الحي بن  
محمد عبد الحليم اللكنوى الهندي الحنفى الانصارى المتوفى سنة 1304هـ , و هو مقدمة  
لكتاب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني طبعة الهند سنة 1291هـ .

5. حسن التقاضى في سيرة أبي يوسف القاضي , محمد زاهد الكوثري , مجلد واحد , ط  
المكتبة الأزهرى التراث , سنة 2002.

6. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии . Алматы, 2015.

7. أبو حنيفة و عصره أراءه و فقهه , محمد أبو زهرة ط دار الفكر العربى , الطبعة

الثانية 1947م

الكتاب: اللباب في تهذيب الأنساب

المؤلف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد

الشيباني الجزري, عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)

الناشر: دار صادر-بيروت

8. كتاب العبر و ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب و عجم و البربر و من عاصرهم

من دوى السلطان الأكبر , عبدالرحمن الخلدون, دار الفكر, لبنان, بيروت , 2001م-1461هـ.

9. سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (5) موسوعة التشريع الإسلامي القاهرة

1427 هـ 2006م.

Насрулла ат-Тарази 1922 жыл 15 наурызда қазіргі Тараз қаласында (Әулие-ата, Жамбыл) дүниеге келген. 1930 жылы Насрулла ат-Тарази әкесі Мубашшир ат-Таразидімен бірге саяси жағдайға байланысты Ауғанстанға өтіп кетеді. Сол жерде бастауыш пен орта сыныпты оқып, жоғары сыныптық білімін Кабулдағы Француз мектебінде тәмамдайды. Өз әкесінен араб, парсы османлы түрік тілдерін үйренеді. Сондай-ақ сол жердегі танымал дін ғалымдарынан да дәріс алып, өз білімін толықтырады. 1949 жылы Насрулла ат-Тарази Ауғанстандағы Кабул университетінде парсы тілі бойынша докторлық диссертация қорғайды.

Насрулла ат-Тарази 1949 жылы қыркүйек айында әкесі және Тараздық отбасымен бірге Пәкістан арқылы Мысыр еліне (ЕАР) қоныс аударады. Осы 1949 жылдан бастап қайтыс болғанға дейін Насрулла ат-Тарази Мысыр елінде өзінің саналы ғұмырын өткізеді. Мысыр елі оған 1964 жылы азаматтық беріп, оны құрметке бөледі.

Насрулла ат-Тарази жас кезінен ислам мәдениеті құндылықтарына ғашық болып, өмір бойы оған қызмет ете білді. Профессор Насрулла ат-Тарази өзінің еңбек жолын 1951 жылы Дарул-кутуб әл-Мысрияға (Мысырлық кітаптар үйінде) шығыс тілдері бөліміне тізімдемеші ретінде бастап, біртіндеп аға тізімдемеші (каталогшы), одан кейін бөлім бастығының орынбасары, кейін бөлім бастығы дәрежесіне дейін жоғарылатылады. 1970 жылы Дарул-кутуб әл-Мысрияға (Мысырлық кітаптар үйінде) шығыс тілдерінің барлық тармақтары бойынша басшы, бас маман болып тағайындалады. Осы қызмет-

ті атқарып жүріп, жасы келуіне байланысты зейнеткерлік демалысқа шығады. Бірақ оған қарамастан 1984 жылға дейін шығыс тізімдемелер бөлімін басқарады. Насрулла ат-Тарази қызмет еткен жылдары 23 мың қолжазба және шығыс басылымдары сұрыпталып басылады. Ол 16 томнан тұратын энциклопедиялық тізімдеме болып басылған.

Бұған қоса, 1967 жылдан бастап парсы тілі мен түрік тілі және олардың әдебиеті бойынша алғашқыда Қаир қаласындағы Айн Шамс университетінде, содан кейін Каир университеті мен әл-Азһар университетінде шығыс тілдерін тереңдетіп оқитын студенттерге дәріс оқумен де айналысады.

1970 жылы аталмыш университеттердің жоғарғы кеңесінің шешімі бойынша Насрулла ат-Таразиге профессор атағы берілді.

Мұнан басқа, 1967 жылы Түркия мәдениет министрлігі атынан Түркияға арнайы түрде ресми шақыру хат негізінде барып дәріс оқиды. 1973 жылы Болгарияға үш апталық мерзімге ресми шақырту алса, 1977 жылы Иран мемлекетінің мәдениет министрлігінен Иранға үш аптаға ресми шақыру негізінде дәріс оқиды. Осылайша елдер арасындағы мәдени тілдік байланыстардың нығаюына өзіндік үлес қосады.

Насрулла ат-Тарази Египетте жүріп шығыс тілдері бойынша қолжазба саласының білгір маманы, білікті тізімдемеші (каталогшы) ретінде танылған Тараздық тұлға.

Насрулла ат-Таразидың еңбектеріне қысқаша тоқталса, Нуруддин Абдурахман әл-Жәми – дарул-кутуб әл-мысрияда (Мысырлық кітаптар үйінде) сақталған еңбектерінің тізімдемесі (каталогы), 1964 жылы басылым көрді. 1963 жылға дейін дарул-кутуб әл-Мысрияның (Мысырлық кітаптар үйінің) қолжазба қорында сақталған парсы тіліндегі қолжазбаларының тізімдемесі, ол 1967-1968 жылдары үш бөлім оған қосымша көрсеткіші бір том болып басылып шықты. Парсы тілінде жазылған қолжазбалардың сипаттамалық тізімдемесі, Дарул-кутуб әл-Мысрияда (Мысырлық кітаптар үйінде) сақталған фотосуреттермен безендірілген нұсқасы 1968 жылы басылып шықты. Бұл тізімдемеге Мысырдың

премьер министрінің орынбасары, Мысырдың бұрынғы Мәдениет министрі проф., док. Сәруат Укашаһ мырза алғы сөз жазған. Османша түрік тілінде жазылған қолжазбалар тізімдемесі (каталогы). Бұл тізімдеме 1978-1992 жылдары аралығында бес том болып басылып шықты. Ал оның көрсеткіштері өз алдына алтыншы том болып басылды. 1870 жылы Дарул-кутуб әл-Мысрия (Мысырлық кітаптар үйі) құрылғаннан бастап, 1969 жылға дейінгі османша түрік тіліндегі басылымдар тізімдемесі. Ол 1982 жылы үш том болып басылып шықты. 1870-1980 ж.ж. аралығындағы парсы тіліндегі басылымдардың тізімдемесі. Бұған қосымша көрсеткіштері де берілген. 1870-1980 ж.ж. аралығындағы Османша түрік тіліндегі басылымдардың тізімдемесінің қосымшасы. Дустур Забон фариси, яғни парсы тілінің дәстүрі (парсы тілінің ереже-қағидалары), 1978 жылы Каир қаласында басылып шықты. Дипломатика (Дипломатия) – ресми құжаттар ғылымын тану және оның сыны – Османша (жазылған) ресми құжаттар ғылымын тану. Бұл 1968 жылы алғашқы рет басылса, 1989 жылы екінші рет басылым көрді. Османша түрік тіліндегі көркем сөз өнері теориясы, Аруд пен әл-Қафиялардың (өлең жолдарының ұйқасы) зерттелуі. Бұл еңбек 1968 жылы жарық көрді. Ол сол қалпында екінші рет тағы басылды. Османша жазылған мәтіндер мен түрік тілі ережелеріне шолу. Бұл 1984 ж., 1985-1986 жылдары басылып шықты. Османша түрік тіліндегі ресми құжаттар. Таңдамалы туындылар, Диуани (кеңселік) хаттар, Сұлтандардың пәрмендері (бұйрықтары). Сондай-ақ бұларға қоса, алғысөздер мен мөрлер, османша жазылған ресми құжаттардың түрлерінің жиынтығы берілген. Бұл 1985-1986 жылдары баспа көрді. Әмір (Ақсақ) Темір және (Ақсақ) Теміршілер туралы қолданылған әдебиеттер мен дереккөздер тізімдемесі. Олардың ғылым-білім мен өнер саласына қосқан қызметтері дарул-кутуб әл-Мысрияда (Мысырлық кітаптар үйінде) сақталған құжаттар негізінде. Парсы тіліндегі қолжазбалар жайындағы зерттеулер. Бұл еңбек 1996 жылы Тегеран қаласында басылып шықты. Бәйәм Нихран (Көштің баяны): Туған отаным қасиетті



Түркістаннан ниграт ету (көшу, жер аудару) жайлы естеліктер. Бұл 1942 жылы басылып шықты. Османша жүйелер: Саяси, әкімшілік және османша әскери жүйелер. Түркістан тарихы: өткені мен бүгіні. Бұл кітап 2010 жылы Каирдегі «Мактабатул-адаб» баспа үйінен жарық көрді (Бұл еңбек қазақ тіліне аударылды, бірақ қаржылық себептерге байланысты қазірге жарыққа шыққан жоқ). Араб тілі мен оның мәдениетінің османша (түрік) тілі мен әдебиетіне тигізген әсері. Османша түрік тіліндегі қолжазбалар жайлы зерттеулер. (Түркияда басылым үстінде). Әдебиет жинақтар таңдамалылары. Сұрыптау, сынау және араб тіліндегі аудармасымен қоса. Бұл кітап османша түрік тілін үйренуші талапкерлерге (бастапқы деңгейдегі түрік магистрлеріне) арналған басылым. Тарихи, әдеби, және түркі тілдік дереккөздер. (Лекциялар жиынтығы). Бұл кітап османша түрік тілін үйренуші талапкерлерге арналған. Салыстырмалы түрік әдебиеті. Бұл еңбек османша түрік тілін үйренуші талапкерлерге (бастапқы деңгейдегі түрік магистрлеріне) арналған басылым. Ислам әлемі өркениеті: Түркі өркениеті және Түркістан ғұламаларының Ислами мұраның (құндылықтардың) орнығуына, дамуына, сақталуына қосқан сүбелі үлестері және ислам өркениетімен бой көтеруі. Доктор ат-Таразидің түрік магистр студенттеріне оқыған лекцияларының жиынтығы. Аударма өнері: Оның негіздері мен ереже-қағидалары. (Проза және поэзиядан тәжірибелік үлгі-мысалдар қоса берілген). Түрлі шығыс тілдеріндегі және Дарул-кутуб әл-Мысрияда (Мысырлық кітаптар үйінде) қолжазбалар түрінде сақталған Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбардың хадистері аудармаларының тізімдемесі. Бұл еңбек қазір басылым үстінде. Түрлі тілдерге аударылған Құран Кәрім мағыналары мен шығыс тілдерінде жазылған тәпсірлердің тізімдемесі. Бұл еңбектің бір нұсқалары «Дәр әл-кутуб әл-Мысрияда» құнды еңбек ретінде сақтаулы. Док. ат-Тарази 1998 жылы маусым айында әл-Азһар университетінде ұйымдастырылған «Аударма және оның өркениеттер қарым-қатынасындағы рөлі» атты тақырыпта өткен халықаралық конференцияда дәріс оқыды. (Кітап ба-

сылу үстінде). Түркиядан тыс жерлерде жарық көріп, Дарул-кутуб әл-Мысрияда (Мысырлық кітаптар үйінде) сақталған сонау он бесінші ғасырдан бастау алып, 1980 жылдарға дейінгі кезеңді қамтитын османша түрік тілінде жазылған кітаптардың тізімдемесі сияқты өте құнды еңбектерді жазып қалдырған. Мұнан басқа да көптеген ғылыми мақалалары, университет студенттеріне оқыған лекциялары, түрлі жанырдағы өлеңдері шағын мақалалары бар. Араб баспасөзі мен шетелдік баспасөз құралдарында Насрулла ат-Таразидің еңбектері туралы көптеген мақала жарық көрген.

Насрулла ат-Тарази Мысыр-Қазақстан достастығы бірлестігінің белді мүшесі болған. 2001 жылы қаңтар, ақпан айлары бойы Каир университетіндегі Азиятану орталығында ұйымдастырылған Мысыр мен Қазақстан қарым-қатынастар симпозиумында профессор Насрулла ат-Таразига Тараз қаласының құрметті азаматы деген атақ берілген болатын.

Ғалымның жасаған ғылыми зерттеулері, атқарған іс-шаралары әлемдік деңгейде жоғары бағаланған. Бір-екеуін атап айтсақ, профессор Насрулла ат-Тарази Лондондағы ислами құндылықтарын қайта жаңғырту мәселесімен айналысатын әл-Фурқан ұйымының құрметті мүшесі, Ыстамбұл қаласындағы тарих, өнер және ислам мәдениетін зерттейтін орталықтың білікті маманы және Малазиядағы «Comlis» ұйымының мүшесі.

1995 жылы тіл, тарих және мәдениет саласы бойынша қызмет ететін Ататүрк атындағы академияның мәдениет орталығының құрметті мүшесі болу құрметіне бөленді. Сондай-ақ осы жылы Ыстамбұл қаласындағы Мармар университетінің түрік тілі және түрік әдебиеті саласының құрметті докторы атағы берілді. 1996 жылы 31 қазанда Өзбекстан мемлекеттік университетінің шығыстану саласы бойынша құрметті докторы атағын иеленеді. Ал 1998 жылы 16 желтоқсанда Түркияның Каирдегі бас елшілігінің кеңсесінде елші Уқай Жатырке мырза профессор Насрулла ат-Таразиге ғылым саласына сіңірген елеулі еңбекгі үшін құрмет орденімен марапаттайды.

Міне осындай күллі түркі дүниесіне танымал тұлға әрқашанда өзінің Тараз қаласының тумасы екендігін насихаттаудан жалықпаған. Мысыр араб елінде көптеген шәкірт тәрбиелеп, шығыс тілдері (парсы тілі мен османлы түрік тілі және оның диалектілері) саласында өзіндік қолтаңбасы бар ғалым. Осы орайда Тараздық ғалымның араб, парсы, шағатай, түрік, француз тілдерінде жазған барша жеке мұрасы қазіргі таңда Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік архивінің жеке қорында тұрғандығын еске саламыз. Бұл дегеніміз саналы ғұмырын сырт елде өскізген Тараздық ғалымның жеке мұрасы бүгінде жан-жақты зерттеуді қажет ететіндігін аңғартумен қатар қазақ-араб мәдени байланыстарын дамытуда Насрулла ат-Таразидің өзіндік орны бар екендігін білдіреді дей аламыз.

## **НАСРУЛЛА АТ-ТАРАЗИ ӘЛЕМІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ОТАН, ТУҒАН ЖЕР ТАҚЫРЫБЫ**

**Бақдәулет Омаров,**

*Р.Б. Сүлейменов атындағы*

*Шығыстану институтының магистранты,*

**Болатбек Батырхан,**

*Р.Б. Сүлейменов атындағы*

*Шығыстану институтының ғалым хатшысы, PhD*

Насрулла Мубашир ат-Тарази әл-Хусейни 1922 жылы Тараз қаласында дүниеге келген. Ал оның әкесі Мубашир ат-Тарази Таразда 1923 жылы шариғи соттың алқа мүшесі, содан кейін 1924 жылы бас мүфти қызметтерін атқарған және Түркістан өлкесін кеңес өкіметінен азат ету үшін түрлі көтерілістер мен халықты азаттыққа шақыратын үндеу, ұрандар көтеріп, мақалалар жазған. Мақалалары газет, журнал беттерінде жарық көрген. Оның мұндай әрекеттері кеңес өкіметіне ұнай қоймады. Нәтижесінде Мубашир ат-Тарази үш рет түрмеге қамалып өлім жазасына да кесіледі. Бұдан құтылудың бірден бір жолы ретінде елден қоныс аударуды ұйғарып, 1930 жылы шекара асып, ауған шаһы Мұхаммед Надирдан саяси баспана сұрап хат жазады. Шаһ бұлардың ұсынысын құп көріп, жылы ілтипатпен қарсы алып қана қоймай, шаһ сарайынан қызмет ұсынады. 1942 жылы жиырма жасында Насрулланы әкесі Мубашир Бұхараның соңғы ханы Сәйд Мұхаммед Әлімханның қызына үйлендіреді. 1948 жылы кеңес өкіметінің қысымымен Мубашир Ауғаныстанға Насрулланы тастап, Пәкістанды тұрақ етті [1].

Насрулла өзінің бастауыш білімін, орта, жоғарғы білімдерін Кабулдағы француз егемендік мектебінде тәлім алды. Ол мектепті француз тілінде оқығанына қарамастан араб, парсы, османлы түрік, өзбек тілдерін жетік меңгерді. Бұл тілдерді білудің негізгі кілтті ислам дінін үйренуде еді. Әкесі Мубашир баласын

Ислам ғылымдарына сусындатып, өзімен ғана шектелмей басқада исламтанушы ғалымдардан дәріс алуына мүмкіндік жасады. 1949 жылы Насрулла Кабул университетінде парсы тілі бойынша доктор дәрежесін иемденді. Осы жылы Насрулла әкесінің ізімен жанындағы бір топ жолдастарымен Пәкістан арқылы мысырға жетеді. Осылайша Таразилер өмірінің соңына дейін Мысырды тұрақ етті. 1951 жылы Насрулла Дарул-кутуб әл-Мысрия (мысырлық кітаптар үйіне) шығыс тілдер бөліміне тізімдемеші ретінде қызметке алынып, бұл бөлімнің аға бастығы қызметіне дейін жоғарылады. 1970 жылы дарул кутуб әл-мысрияға барлық тармақтар бойынша басшы маман болып тағайындалады. Одан ары зейнетке шығады. Алайда 1984 жылға дейін шығыс тізімдемелер бөлімін басқарып келген. Насрулла 1967 жылдан бастап парсы және түрік тілдері онымен қоса әдебиетінен Айн Шамс, Кайр, әл-Әзһар университеттерінде сабақ бере бастады. 1970 жылы университеттер шешімімен профессор атағын алады [2].

Туған жерінен қоныс аударғанда Насрулла ат-Тарази не бәрі жеті жасар бұғанасы қатпаған бала еді [3], әйтседе туған еліне деген махаббатын «Жасыл байрақты – Отаным анам» атты өлең шумақтарында жетпіс жасар ақсақал былай деп сипаттайды.

Сұлусың Отан,  
сыртыңнан бағам,  
сені бір көрмесем де.

Насрулла жеті жасына дейін ғана Тараз қаласында тұрғаны болмаса, одан кейінгі кезеңде туған елін, Отанын көрмеді. Алайда жеті жасында әкесімен Ауған асып, елден жырақтаған соң, отаны жайында газет, журналдардан ғана біліп отырды. Туған жерінде болып жатқан оқиғаларды келесі шумақта былайша баяндайды:

Сұқтанған көздер,  
жауларың етер,  
үмітті уын берседе, –

деп кезіндегі кеңес өкіметінің түркістандықтарды жаңашылдар мен ескішілдер деп екіге бөлуі мен патшалардың шенді-шекпенділерді өздері жағына тартып, айласын іске асырған соң, қырып салғандығын, дінін мәдениетін, дәстүрін жойып, орнына атейстік идеологияны орнықтыруды көздеген Кеңес өкіметінің саясатын «у»-ға тенеиді. Мұндай теңеудің астарында үлкен мән жатыр. У бойына тараған жаратылыс иесі өледі немесе жарым жан болып қалады. Жағдайдың қиындығына қарамастан, ол өзінің қолдан келер әрекеттерін мынадай шумақпен жалғастырады:

...қызғанады сені,  
қайратын салып,  
бір ұлың жырақ жүрседе.

Әрине бос қызғаныш ол жәй әңгіме болар еді. Оның үстіне қызғаныштың астарында өзін туған атамекенінен ерте айырған жауларына деген өшпенділік, ыза, кек жатқанын байқау қиын емес. Елге деген ықыласы мен сүйіспеншілігі «Түркістанның өткені мен бүгіні» атты кітабында кеңінен баяндалады. Кеңес өкіметі тарихтың кейбір тұстарын жеңіл жауып, кейбіреулерін жойып, бұрмалап жатқанда, Түркістан тарихы жайында кітап жазып, тарихымыздың қилы, қиын, тоқырау тұстарын көрсетуге тырысты. Бұдан басқа Түркістанның тарихына байланысты «Дарул-кутуб әл-Мысрия (Мысырлық кітаптар үйі)» атты араб, парсы қолжазбаларының каталогтарын жасады. Жоғарыдағы өлеңінде айтылғанындай, елден қашық жүрсе де, ел үшін «қайратын салып» еңбек етеді. Оның орасан еңбегі еш кетпеді. «Бір ұлың жырақ жүрседе» деп жырлаған ғалым еңбектерінің барлығын дерлік Ауғаныстан, Мысыр елдерінде жазды. Насрулла ат-Тарази енді бірде өзін саясаттан жырақтатып, Отанына, туған жеріне деген ішкі сырын былайша ақтарады:

Отаным айтшы,  
шынымен жайды,  
жасырған қандай сырың бар?

Мен едім сенің,  
баурыңда туған,  
сенімге сіңген өз балаң.

Жат жерде жүрсе де, Отанына, туған еліне қалай көмек бере аламын деп қиналады. Оның үстіне туған елі құйтыртқы саясаттың кесірінен кімге сенерін білмей дал болып отырған тұста, ол өзінің жат еместігін, өз үлесін қосуға даяр екендігін білдіреді. Сырттай сыншы бола отырып, еңсесі түскен елінің жабырқаулы аудару үшін өткен тарихтан сөз қозғайды. Тұнып тұрған тыныштық заманды толық айға, мал мүлік, бауырларының сол сәттегі көңіл күйлерін тұнжырап тұрған жұлдыздарға теңейді,

Сұлу еді қандай!  
айың да толған,  
жұлдыздарың да тұнжырап,  
дәстүрің толған,  
ескіден қалған,  
даналық жатыр қамшылап.

Осы өлеңінде қазақы ауылдың қарапайым тіршілігі, күм-бірлеген күйі, аламан бәйгесі, көкпары, қыз қуу, алтыбақан іспетті ұлттық ойындары жеті жасында көргеніндей Насрулланың көз алдынан өтіп жатқандай көрінеді. Өлеңнің соңғы «даналық жатыр қамшылап» деген шумағы сол кездегі ескі өмірде қалып қоймай, алға ұмтылу керектігін меңзеп тұрған тәрізді. Насрулла «Біздің бабаларымыз салып кеткен қазулы сара жолымыз бар, ал басқа дәстүрдің бізге берері зарар (зиян) ғана. Біз өз дәстүрімізге қайтуымыз керек» – деген ой тастайды. Ұлттық дәстүрден қол үзбеуіміз керек. Әйтсе де Насрулла ат-Тарази «қамшылап» дегенді бекер айтпаса керек. Оның бұл ойы «дәстүрдің озығы бар, тозығы бар дегенге» саяды. Өз салтыңды құрметтемей, дәріптемей биікке көтеріле алмайсың. Міне, Насрулла ат-Тарази дәстүрді қамшылауындағы мақсаты осы еді.

Тарихта Отан, туған жер үшін аянбай еңбек еткен тұлғалар аз емес. Әйтсе де «қап» деп қынжылатын тұстарымыз да бар. Соның бірі жүзге, руға бөліну. Әр ру өз арасынан көсем сайлап, жиі құрылтайлар өткізуі. Сорақысы қызмет бабына келгенде де, білгірлік емес, сол рулық, туыстық мәселе қайта шығады. Бұл мәселенің шешімін Насрулла үш шумақ өлеңмен қайырады:

Тарихың тегіс,  
шақырып келіс,  
өзің туған ұлдарды.

Тарихтың небір бұраландарын көрдіңдер, ендігі «тарихың тегіс» болсын, тарихтан сабақ алыңдар дегенді меңзейді. Еліне шын жаны ашитын, оның қамын жейтін ұлт жанды азаматтарды отанның өз баласына теңейді. Озық ойлы азаматтарды, елдің болашағы үшін еңбек етуге шақырады:

Азаттық үшін,  
жұмсасын күшін,  
пида етсін жандарды.

Ел басына қиын қыстау күн туғанда, көмекке қашанда дайын тұруы әрбір азаматтың парызы. Ол үшін еш ойланбастан жанды қию үлкен ерлікпен бағаланады. Насрулла осы өлеңін туған жері мен елі дамып, өркендесе, ұлы мемлекет болса, сонымен қатар ислам мәдениеті мен ғылымы дамыса деген игі тілегімен аяқтайды.

Насрулла ат-Таразидің еліне деген ыстық махаббаты бұл өлеңдерімен тоқтап қалмады. 1991 жылы Кеңестер одағы ыдырай салысымен, «Ұлы отан» деген өлеңін жазады. Бұл өлеңінде Отанына деген ыстық махаббатын білдіріп, егемендікке қол жеткізген еліне тілектер арнап, сезімін ақ парақ бетіне сиямен өрнектейді. Еліміздің егемендік алған кезеңі Насрулла ат-Таразидің шығармашылығындағы жемісті кезең болды. Түркістан өлкесінің тәуелсіздігін жариялауы өзі тәрізді амалсыз туған жерін тастап, жырақта өмір сүруге мәжбүр

болған жандардың көптен аңсаған күні еді. Бұл қуанышты хабарға Насрулла қатты қуанатып, өлең арнайды. Бұл орайдағы өлеңдерін араб, парсы, түрік тілдерінде кеңінен қолданылатын уәзін өлшемімен, өзбек тілінде жазады.

«Отаным анам Түркістан шақырады» атты өлеңінде елге деген өз сезімін ерекше білдіреді. Сезімін сүйгеніне жеткізе алмаған адамдарша «бос түнмен сырласамын таң атқанша» деп көздерінен ұйқы қашқанын айтады. Жалғыз отырып, қараңғы түнмен сырласып, «мәңгі жәннәт бар еді, бірақ ол бұрын» – деп көз алдына жеті жастағы көрген Отанының келбетін көз алдынан тізбектеп өткізеді. Араб тілінде «жәннәт» сөзінің тілдік мағынасы қазақ тіліндегі бақ, саябақ деген мағынаны аңдатады. Алайда, біз көбінесе «жәннәт» сөзін діни мағынасында қабылдаймыз. Бұл жерде Насрулла бұл сөздің екі мағынасында қолданып, Отанын жердегі жәннәтқа теңеп, жасыл желекке оранған туған елінің бақтарында асыр салған балалығын аңсайды. «Сенің махаббатың әлі есімде» қайта сол сағыныш, қайта балалық шақ, отанының маңдайынан сипаған жылы самалы, сай-саладан аққан мөлдір тұнығынан шөл қандырып сусындағаны, ай астында асыр салып ойнағаны, мұның барлығы жетпіс жасар қарияның сағынышының үстіне сағыныш қосып, жалғыз қалғанда еңсесін үнемі басатындай болып көрінеді. Оны «мен өмірден шаршадым, жалықтым» деген жолдардан байқаймыз. Ғалымның жасаған еңбектеріне сырттай зер салсақ, күш-қайраты мол, жігері тасқын. Әйткенмен, ішкі дүниесіне үңілер болсақ, үнемі сағыныш, үнемі арман үстінде жүретіндігін байқаймыз. Әрине, ер елімен бақытты. Елден сыртта жүріп қанша сый, марапатқа бөленіп, жоғары лауазым иеленсе де, «Мен Тараздықпын», «Тараздан шыққанмын» – деп жапанға жар салуының өзі оның еліне, туған жеріне деген шексіз махаббатының дәлелі болса керек. Осы өлеңін «махаббатты жүрекке байладық, ол қандай жүрек жараланбаса» деген жолдармен тамамдайды.

«Жасыл байрақты – Отаным анам» өлеңінде «Отанға деген махаббатымды, иманнан еш бөлмедім» – дейді. Бұл өлеңінде өзінің өткен өмірінен сыр шерте келе, елден қоныс аудару, көшу деген қиыншылық тауқыметінің шаршатқанын

баяндайды және айналасындағы адамдардың оны сабырға шақырып, басу айтуларына да ұзақ шыдап, түндерін ұйқысыз өткізгендігін суреттейді. Әрине, Отанынан жыраққа кету ер жігіт үшін ең ауыр жүк. Отанына жете алмай, өзін бақытсыз санайтындығын осы өлеңінде жазады. Тіпті тірі өлікке өзін теңеуі сағыныштың шырқау шегіне жеткенін көрсетсе керек. 1991 жылы Кеңес өкіметі ыдырап, құрамындағы елдер егемендігін алып жатты. Бұл хабар Таразидің де құлағына жеткен сәтте Насрулла ат-Тарази «Ұлы отан» атты мына өлең жолдарын шығарады:

Мейірімді туған анамның  
Сүтісің сен уа, Түркі елі.  
Дәулетім, жаным менің  
Намысым мен арымсың сен ұлы Отан! [4, 14]

1992 жылы Өзбекстан Республикасы арнайы шақырту хат жібереді. Сол кездегі эмоциясын «Отан ана Түркістан шақырады» атты өлеңінің екінші шумағынан бастап суреттейді. Жоғарыда айтылғандай, бұл өлеңнің алғашқы жолдары писимистік сипатта жазылды. Себебі, ол 1992 жылғы арнайы шақыртуға дейінгі өз ахуалын көрсетіп отыр. Арнайы шақыртудың арқасында Тарази 1992 жылы өзінің туған қаласы Таразға келеді. Көліктен ең әуелі еріні мен шекесін аяқ орнына төсеп түсті. Құшағы ашық анасының қойнына кіргендей жүрегі бір сәтке болса да тыныштық тапқандай. Біраз жерлерді аралап өз бауырларын қызылдар аяусыздықпен өлтірген «Ақ-мешіт» мешітіне барып, екі көзінен жасы таусылғанша жылап, туыстарына, бауырларына құран бағыштап қайтты. Бұл тарихи оқиғаларды Алматыдағы Қазақстан Республикасы Орталық мемлекеттік архивіндегі Насрулла ат-Таразидің жеке қорындағы видео құжаттардан көруге болады.

Бұдан бұрын Насрулла ат-Таразидің асқақ сезіммен Отанына арнаған өлеңдері хақында ғалым Ы.Палторе «Түркістан өткені мен бүгіні» атты еңбекте тоқталып өткен еді [4, 14]. Тараздық Насрулланың туған ел, Отан жайлы 1992 жылы жазылған «Жасыл байрақты, Отаным Анам» және

1991 жылдың шілдесінде жазылған «Отан ана Түркістан шақырады» атты өлеңдерін қазақ тіліне аударып, толық нұсқасын ұсынып отырмыз.

### Жасыл байрақты – Отаным анам

Сұлусың Отан,  
сыртыңнан бағам,  
сені бір көрмесем де.  
Сұқтанған көздер,  
жауларың етер,  
үмітті уын берсе де.  
Қызғанады сені,  
қайратын салып,  
бір ұлың жырақ жүрседе.

Отаным айтшы,  
шынымен жайды,  
жасырған қандай сырың бар?  
Мен едім сенің,  
баурыңда туған,  
сенімге сіңген өз балаң.  
Сұлу еді қандай,  
айың да толған,  
жұлдыздарың да тұнжырап.  
Дәстүрің толған,  
ескіден қалған,  
даналық жатыр қамшылап.  
Тарихың тегіс,  
шақырып келіс,  
өзің туған ұлдарды.  
Азаттық үшін,  
жұмсасын күшін,  
пида етсін жандарды.  
Махаббат саған,

қанымда қалды,  
сипаттау оны мүмкін бе?  
Байлады қолды,  
сұм жаулар енді,  
әйтседе қаперсіз жүрем бе?  
Отанға деген,  
махаббат келген,  
иманнан еш бөлмедім,  
Күресем Отан,  
тыныштық саған,  
орнауы үшін тыным көрмедім.  
Мен үшін жапса,  
есігін әлем,  
ғарыштан ашам саған жол.  
Егерде мені,  
шақырса кел деп,  
ей жаным оған әзір бол.  
Өз жанын саған,  
сыйлайды балаң,  
көксейтін разылығыңды.  
Аспанда ұшып,  
төбеңнен көрем,  
жасыл екендігіңді.  
Отаным-анам,  
лайықты саған.  
әлемнің барлық асылы.

Өркендеп қайта жаңғыршы,  
ғылым, мәдениет суретің.  
ұлы ел болып құрылшы.  
Исламды сүйетін.  
алға ұмтыл еңселі,  
қасқайып қуат көретін.[3]

*Араб тілінен жолма-жол аударған:  
Б. Омаров*

## Отан ана Түркістан шақырады

Қоныстан-қоныс, көп сапар шектім,  
тыным табар барма күн?  
Сабыр ет дейді, сабырда еттім,  
бос түндер болды сырласым.  
Бар еді мәңгі, жайқалған бір бақ,  
алыстап кетті қол бұлғап.  
Шаршатты өмір, жабырқау көңіл,  
мен болдым жүрген бір бейбақ.  
Кеудемде жан бар, мен осылай,  
айналғам тірі өлікке.  
Жарқ етті жұлдыз, жүрегім күндіз,  
Кел дедің мені өзіңе.

Кел деген сөзге, жай берді жүрек,  
құшақтап қарсыал, құшақта!  
Есімде сенің махаббат кемен,  
сақтадым жүрсемде жырақта!  
Сен жайлы мен, көп сұрадым  
мені сен іздемедің бе?  
Жоғалтса ана, баласын түнде,  
Ұйықтамас болар мүлде.

Қуан енді, қане қуан,  
қайғыны ұмыт күрсінбе.  
Не тұрады қайғы, мына қуаныш,  
егемендік келгенде.

Көшпеймін жетер, бейбақтық жетер,  
жеңістің айы толысты!

Жүректе сезім, болмаса толы,  
Отаным деп соқпаса,  
Ол қандай жүрек, жарамен түлеп,  
Махаббат сауықтырмаса.

*Жолма-жол аударған:  
Б. Омаров*

Қорыта айтқанда, мақалада Насрулла ат-Таразидің шығармашылығына тоқтала келе, оның Отан, туған елжайында жазған өлеңдеріне талдау жасалды. Өзінің Тараз қаласының тумасы екендігін айтудан еш жалықпаған, елінен жырақта өскен, елім деп еңіреген оның Отан, ел, туған жер жайлы жырларының жастарды отансүйгіштікке тәрбиелеуде алатын орны орасан зор. Бұл өскелең ұрпақты қолда барды қадірлеуге шақырады, еркіндіктің оңайлықпен келмегендігін, бұл жолда аталарымыз қандай қатерлі тәуекелдерге бастарын тіккендігін әрдайым еске салып отырады. Қазіргі кезде түрлі мәдениеттер тоғысында жас ұрпақты Насрулла ат-Таразидің отан, туған елтақырыбындағы жырлары Отан деген ұлы сөздің астына біріктіріп, елім деп қам қылудың қарекетінде бейжай қалдырмаса керек. Насрулла ат-Таразидің осы тақырыптағы шығармаларын зерттеу, зерделеу, өлеңдерінің өзіндік табиғатын даралай, саралай отырып, өзгешелігіне тереңірек үңілу алдағы күндердің еншісінде деп білеміз.

### Әдебиеттер тізімі

1. Тараздық тұлға Насрулла ат-Тарази. Құрастырушы Б. Палторе. -Алматы, 2016
2. Д. Есенжан. «Тегі қазақ Мысырлық ғалым Насролла Мүбәшир ат-Таразидің құнды мұралары хақында», Ақиқат газеті, 30.06.2017
3. 2016. قره اقل رصم يف عيزرطلا قرسأل
4. Түркістан өткені мен бүгіні. Аударған Б. Палтор. – Алматы: ҚР Орталық мемлекеттік архиві, 2017.-464 б.

## ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕР – ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ ДЕРЕКТАНУДЫҢ НЫСАНЫ РЕТІНДЕ

**Құндызай Әубәкірова,**  
*Қорқыт Ата атындағы*

*Қызылорда мемлекеттік университетінің оқытушысы*

**Баян Жұбатова,**

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің*  
*профессоры,*

*Филология ғылымдарының докторы*

Біздің заманымызға дейін сақталып қалған жазба деректер белгілі бір дәуірдегі нақты бір тілдің лексикалық қорын, оның қызмет ету жағдайын, қоғамдағы орнын анықтауда құнды қазына болып табылады. Ескерткіштердің қалай, қашан, не себепті, қандай жағдайда пайда болғандығын, авторы мен ортағасырлық мәтіндердің лексикалық қорын анықтауда лингвистикалық деректанудың маңызы үлкен. Түркі тілдерін синхронды немесе диахронды қырынан зерттеу барысында көркем әдебиет, іс-қағаздар, ресми құжаттармен қатар түрлі филологиялық трактаттар мен сөздіктерді қолдану арқылы тілдің белгілі бір кезеңдегі даму жағдайы мен қоғамдағы орнын объективті түрде анықтауға болады. Филологиялық трактаттар мен сөздіктердің тілдің даму тарихын анықтаудағы маңызы түркітанушы-ғалымдардың еңбектерінде де айтылған. Лингвистикалық шығармалардан сол дәуірде қарым-қатынас құралы қызметін атқарған тіл туралы жан-жақты әрі құнды деректер алуға болады.

Лингвистикалық деректерде сақталған тілдік элементтер мен бірліктер лингводеректанудың нысаны болып табылады. Лингвистикалық деректанудың дамуына белгілі бір кезеңдегі халықтардың тілі мен тарихи-мәдени жағдайын анықтауға деген ұмтылыс өз әсерін тигізді. Тарихта сақталған түркі-қыпшақ тіліндегі жазба ескерткіштер XX ғасырдың орта кезеңінен бастап жан-жақты зерттеле бастады.

XIII-XV ғасырлардағы Мысыр мен Алтын Орда территориясында дүниеге келген ескерткіштердің тілі көптеген лингвист ғалымдардың қызығушылығын тудырды. Ә.Н. Наджип, Ғ. Айдаров, А. Құрышжанов, М.Б. Сабыр, Б. Сағындықұлы сияқты түркітанушы-ғалымдардың еңбектерінде ортағасырлық түркі-қыпшақ тіліндегі жазба ескерткіштерге сипаттама жасалып, шығармалардың лексикалық қоры анықталды. Көптеген түркі-қыпшақ тіліндегі ортағасырлық қолжазбалар әлемнің түкпір-түкпірінен табылып, ғылыми айналымға енгізілді.

Тарихта Таяу Шығыс, Орта, Кіші және Орталық Азия, Қырым, Кавказ т.б. ауқымды аймақты қамтыған жерлерде пайда болған көне түрік, ұйғыр, оғыз, бұлғар-қыпшақ тіліндегі жазба ескерткіштері сақталып қалған. Олар белгілі бір мақсатта әртүрлі жазу таңбаларымен (руналық, ұйғыр, араб, армян, латын) және түрлі көркемдік жанрда (дипломатиялық құжаттар, заңдар, хаттар, филологиялық еңбектер, діни, ғылыми трактаттар және т.б.) жазылған. XI-XVI ғасырлар аралығында дүниеге келген қыпшақ тілінде жазылған жазба ескерткіштерді графикалық, құрылымдық, мазмұндық жағынан бірнеше топқа жіктеуге болады. Ортағасырлық ескерткіштерді зерттеумен айналысқан ғалымдар Ғ. Айдаров, А. Құрышжанов, М. Томанов ортағасырлық қыпшақ тіліндегі жазба ескерткіштерді жазу графикасына қарай төмендегідей топтайды:

- 1) Готикалық көне шрифтмен жазылған ескерткіштер (XIII-XIV ғ.);
- 2) Араб әрпімен жазылған мұралар (XI-XIV ғ.);
- 3) Армян жазуымен берілген материалдар (XV-XVI ғ.);
- 4) Орыс әліпбиімен жазылып қалған деректер (XI-XIII ғ.);
- 5) Шығыс Еуропа аймағын мекендейтін кейбір халықтардың тілінде сақталып қалған және сол елдердің өзіндік жазу үлгілерімен берілген сөздер [1, б. 45].

Қазіргі кезде түркітанушы ғалымдар түркі халықтарының жазба мұрасын үш хронологиялық кезеңге бөліп қарастырады: көне түркілік кезең (V-X ғ.); орта түркілік кезең (X-XV



ғ.); жаңа түркілік кезең (XV-XX ғ.). Түркітанушы А.Қ. Құрышжанов XI-XVI ғасырлардағы орта түркілік кезеңде жазылған жазба ескерткіштерді тілдік тұрғыдан Қарахан дәуіріндегі ескі түркі тіліндегі; Орта Азия және Поволжьядағы ескі түркі тіліндегі; ескі түркі тіліндегі; шағатай тіліндегі ескерткіштер деп қарастырса [2, б. 19], кейбір ғалымдар бұл ескерткіштерді төрт топқа бөліп көрсетеді:

1) Қараханид түріктерінің тілінде жазылған ескерткіштер;

2) Орта Азия түріктерінің тілінде жазылған ескерткіштер;

3) Көне қыпшақ тілінде жазылған ескерткіштер;

4) Шағатай тілінде жазылған ескерткіштер.

Көне қыпшақ тілінде жазылған ескерткіштердің өзі құман, Орта Азия, Алтын Орда және мәмлүк қыпшақтарының тілінде жазылған ескерткіштер болып жіктеледі [3, б. 16]. Қыпшақ жазба ескерткіштерінің материалдарына М. Қашқаридің «Диуани лұғат әт-түрк» сөздігі; құмандар туралы жазылған еуропалық еңбектер; орыс жылнамашыларының половецтер туралы мәліметтері; мәмлүк қыпшақтары тіліндегі зерттеулер (грамматикалық еңбектер, қыпшақша-арабша сөздіктер, анықтағыштар және т.б.); армян іс-қағаздары, трактаттары мен сөздіктері; қыпшақ тіліндегі көркем туындылар жатады. А. Құрышжанов қыпшақ жазба ескерткіштерін әдеби тілде және халықтың ауызекі сөйлеу тілінде жазылған ескерткіштер деп көрсетеді. Бірінші топқа жататын шығармаларды ортақ әдеби тілде жазылған ескерткіштер және жергілікті халық тілінде жазылған Орта Азия мен Еділ бойы (Алтын Орда) ескерткіштері деп бөліп, олардың қатарына Рабғузидің «Қиссасу әл-әнбийя», Құтыбтың «Құсырау-Шырын», Рауандидің «Мухаббатнаме», Әлидің «Нахд-әл-Фарадж», Сайф Сараидың «Гүлистан бит-түрки», Сиди Ахмедтің «Ташшұқнама», Хорезмидің «Тәржіма Шаһнама», Ахмед Иүгінекидің «Ақиқат сыйы», Әбілғазының «Оғызнама» атты еңбектері мен авторлары белгісіз «Қорқыт ата кітабы», «Сираж әл-Қулуб», «Рахат әл-Қулуб», «Миғражнама», «Дастан-и-Жұмжұма Сұлтан», «Мифтаһул-әділ», «Теф-

сир» және т.б. еңбектерді жатқызады. Ал жергілікті халық тіліндегі ескерткіштер мен қыпшақ ауызекі сөйлеу тіліндегі ескерткіштерге Қожа Ахмет Иассаuidің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидің «Хикметі» және Мысырда мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған әдеби шығармалар, діни және әскери бағыттағы еңбектермен қатар қыпшақ тіліне қатысты грамматикалық еңбектер мен сөздіктер, діни трактаттар, тарихи жазбалар және т.б. жатады. Түркітанушы-ғалымдардың зерттеу жұмыстарының нәтижесінде бұл жазба ескерткіштерінің көбі қыпшақ тілінде жазылып, оғыз тілінің әсеріне ұшырағандығы анықталған [2]. Мәмлүктер билігі кезінде Мысырда дүниеге келген жазба ескерткіштердің тілін зерттеген

Х. Кун бұл ескерткіштерді тілі жағынан төмендегідей үш топқа бөліп қарастырады:

а) Нағыз қыпшақ тілінде жазылған ескерткіштер;

ә) Оғыз (түркімен) тілінде жазылған ескерткіштер;

б) Аралас тілде жазылған ескерткіштер.

XIV ғасырға жататын жазба ескерткіштердің тіліне қатысты зерттеушілер әртүрлі терминдерді қолданады. Мысалы, шығыс-түркі тілі (Брокельман), оғыз-қыпшақ, ұйғыр-қыпшақ тілі (А.Н. Самойлович), қарлұқ-хорезм әдеби тілі, Алтын Орда әдеби тілі (Н.А. Баскаков), қыпшақ тілі (А. Баттал-Таймас, А. Инан, Э.Н. Наджип), Мысырдағы қыпшақ-оғыз әдеби тілі (Э.Н. Наджип), мәмлүк-қыпшақ тілі (Ж. Экман), хорезм жазба тілі, Хорезм-Алтын Орда жазба тілі, Орта Азиядағы классикалық жазба тілі (А. Инан), шағатай тілі (Ф. Көпрулу), хорезм-түркі тілі (А.Н. Самойлович) және т.б. [4, б. 78]. Ұсынылып отырған зерттеу жұмысында Ж. Экманның ғылыми айналымға енгізген мәмлүк-қыпшақ және түркі-қыпшақ тілі ұғымдары қолданылды.

Мысырда XIII-XV ғасырларда түркі тілінің ережесі жайлы грамматикалық еңбектер, арабша-қыпшақша сөздіктер, мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған әдеби, діни, мәдени және атбегілік пен оқ ату өнері туралы жазылған жәдігерлер дүниеге келді. Мәмлүк-қыпшақ тіліндегі мұндай жазба ес-

керткіштерді зерттеу қазіргі түркі халықтарының, олардың ішінде қыпшақ тобына жататын халықтардың қоғамдық, этнографиялық, саяси-әлеуметтік, әдеби-мәдени, тілдік тарихын зерттеуде құнды дереккөз болып табылады. Сондықтан диахронды және синхронды тұрғыдан түркі тілдерінің даму тарихын зерттеу барысында түрлі жанрда жазылған мәмлүк-қыпшақ тіліндегі ескерткіштерді лингвистикалық деректанудың объектісі ретінде жан-жақты зерттеу қажет. XIII-XV ғасырларда мәмлүктер билігі тұсында мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған шығармаларды мазмұндық жағынан және жазылу мақсатына қарай төмендегідей топтастыруға болады:

- 1) Әдеби еңбектер;
- 2) Әскери-тактикалық бағыттағы еңбектер;
- 3) Діни еңбектер;
- 4) Сөздіктер мен грамматикалық еңбектер.

Этнолингвистикалық дерек ретінде мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған әдеби шығармаларға кешенді талдау жасау арқылы мәмлүктер кезіндегі Мысырдағы мәдени-тілдік жағдай, сол қоғамда өмір сүрген халықтардың этникалық ортасы, орта ғасырдағы түркі халықтарының тарихы, мәдениеті, діні, тілі, салт-санасы, дүниетанымы мен ойлау жүйесі туралы мол ақпаратқа қол жеткізуге болады.

Мәмлүктер билігі кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиетін зерттеген А. Әлібекұлы түркі халықтарына ортақ Мысырдағы қыпшақ әдебиетінің өкілдеріне Сайф Сарайи, Берке Факиһ, Құтыб, Мәуләнә Қазый Мухсин, Мәуләнә Исхак, Мәуләнә Имад Хорезми, Әбдулмәжид, Тоғлы Қожа, Ханасоғлы, Хусейн Хасан Мухаммад әл-Хрезми сынды жыр майталмандарын жатқызады [5, б. 52]. Солардың ішінде «Гүлістан бит-түрки» шығармасының авторы Сайф Сарайидің орны ерекше. Саадидің парсы тіліндегі атақты «Гүлістан» атты поэмасының түрік тіліндегі аудармасының жалғыз нұсқасы Нидерландыдағы Лейден кітапханасында сақталған [6, б. 22]. Аталған шығарманы алғаш рет ғылыми айналымға венгерлік түркітанушы Т. Йозеф енгізген. «Гүлістан бит-түрки» шығармасы А. Баттал-Таймас, М.Т. Хоустма, Ф.Н. Үзлүк, Э.Н. Наджип,

М.Б. Сабыр, Ә. Керімұлы, Қ. Сейтжанов, А. Әлібекұлы сияқты авторлардың еңбектерінде қарастырылған. Э.Н. Наджип шығарма кезінде Алтын Орда мен Мысыр елдеріне ортақ тіл болған аралас қыпшақ-оғыз әдеби тілінде жазылған деп топшылайды. Ғалым А. Әлібекұлы Хорезмидің «Мұхаббатнаме» поэмасының көп бөлігі Сыр жағасында жазылғанымен, соңғы жолдары түркі-қыпшақ мәмлүктері билік құрған мемлекетте аяқталғандығын анық айтады [5, б. 75]. Сонымен қатар аталған шығарма Г.Ж. Убайдуллаеваның «Мухаббатнаме» ескерткішінің (XIV ғ.) текстологиясы (жәдігерліктің қазақ тіліне қатысы)» атты зерттеу жұмысында да жан-жақты қарастырылған [7].

Келесі шығарма парсы ақыны Әбулқасым Фирдауси Тусидің «Шаһнама» атты поэмасының Шариф Амиді жасаған түркі тіліндегі аудармасы да Мысыр жерінде аяқталып, мәмлүктер әулетінің ең соңғы сұлтаны әл-Мәлик әл-Әшрәф Әбу Насыр Қансуһ әл-Ғуриға (1500-1517) сыйға тартылған. Алтынордалық ақын Құтыбтың «Хусрау уә Шырын» поэмасын көшіріп жазған Берке Факиһ өз жұмысын 1382 жылы Мысырда аяқтаған. Сонымен қатар ол белгісіз автордың «Ирша-дул-л-мүлк уә әс-салатин» («ارشاد الملك و السلاطين») атты еңбегін араб тілінен түркі-қыпшақ тіліне аударған. Мәмлүк-қыпшақ тіліндегі діни еңбектердің қатарына жататын бұл шығарма 1387 жылы Александрия қаласының наибы Сайф Бачманның тапсырысы бойынша аударылған. Ыстамбұлдағы Сүлеймания кітапханасында сақталған бұл еңбек фикһ іліміне қатысты тақырыптарды қамтиды. Осындай діни еңбектердің қатарына «Китаб муқаддима Абу әл-Лайс әс-Самарқанди» («كتاب مقدمة ابو الليث التمرقندي» – «Абу-л-Лейс әс-Самарқандидің кіріспе кітабы») шығармасын да жатқызуға болады. Діни мәселелер қарастырылған бұл еңбек араб тілінен мәмлүк-қыпшақ тіліне аударылған. Араб тіліндегі нұсқасының авторы – Ханафи мазһабындағы атақты фикһ ғалымдарының бірі Абу әл-Лейс әс-Самарқанди (983 ж. қ. б.). Аталған еңбектің Қансуһ әл-Ғуридін әмірі бойынша аударылған нұсқасына Есенбай ибн Судан көшірме жасаған. Қырық жеті беттен тұратын еңбектің

жалғыз нұсқасы Ыстамбұлдағы Сүлеймания кітапханасында сақталған. Қолжазбаның әр бетінде араб тіліндегі алты жол мәтін және олардың қыпшақ тіліндегі жолма-жол аудармасы берілген. Қолжазба А. Зайончковскийдің француз тілінде берілген түсініктемелері мен ең алғаш Будапешт (1959), кейін Варшава (1962) қалаларында жарияланған. К.Х. Менгес және Ж. Экманның ғылыми еңбектерінде осы көшірме туралы сөз болады [8, б. 19]. Қыпшақтанушы Қ.А. Садықбековтың «Китаб Мукаддима Әбу Ләйс әс-Самарқанди» ескерткіші және оның тілі» атты зерттеуінде қолжазбаның тілдік ерекшеліктері кешенді түрде зерттеліп, мәтіннің түпнұсқа тілінен қазақ тіліне сөзбе-сөз және еркін аудармалары берілген. Бұл зерттеу жұмысының құндылығы ретінде ескерткіш мәтінінің қазақ тіліндегі толық транскрипциясы мен индекс сөздігінің берілуін ерекше атауға болады.

Мәмлүк-қыпшақ тіліндегі діни еңбектердің қатарына Ыстамбұлдағы Сүлеймания кітапханасында сақталған «Китаб фи әл-фикһ» («كتاب في الفقه»), Ыстамбұл кітапханасының Фейзуллаһ Эфенди бөлімінде сақталған «Китаб фи әл-фикһ бил-лисан әт-Турки» («كتاب في الفقه باللسان التركي») атты ескерткіштерді жатқызуға болады. Аталған діни-канондық және діни-танымдық мазмұнда жазылған діни еңбектердің көпшілігі сунниттік бағыттағы ханафи мазһабының фикһ негіздерін қамтиды. Фатимилер дәуірі кезінде тараған шииттік ағымның орнына сунниттік ағымдағы төрт мазһабты кеңінен тарату мақсатында діни сипаттағы жазба ескерткіштердің араб тілінен мәмлүк-қыпшақ тіліне аударылуы қолға алынған.

Мәмлүктер билігі тұсында жазылған соғыс өнеріне байланысты әскери-тактикалық еңбектердің қатарына жататын «Китаб фи әл-ғылми ән-Нушаб» («كتاب في العلم النشاب») – «Жамбы ату ғылымы туралы кітап») деп аталатын жазба ескерткіші Сұлтан Малик әд-Дин әз-Заһир Бурқұқтың құлы болып, кейін билік басына келген Махдум Толыбектің тапсырысы бойынша араб тілінен аударылған. Аталған еңбектің екі нұсқасы табылған. Бірінші нұсқасы Ыстамбұлдағы Баязит кітапханасының Уәли әд-Дин эфенди бөлімінде сақ-

талса, бес бөлімнен тұратын екінші нұсқасы Франция Ұлттық кітапханасының түркі тілді жазбалар бөлімінде сақталған. А. Зайончковский 1956 жылы Варшавада қолжазбаның Парижде сақталған екінші нұсқасын баспадан шығарған. «Китаб байтарату әл-уадих» («كتاب بيطرة الواضح») жазба ескерткіші – Толыбектің әмірімен жасалған «Байтара» атты араб тіліндегі кітаптың аудармасы. Онда жануарларда кездесетін ауру түрлеріне жекелеген сипаттамалар беріліп, олардың емдік жолдары мен тәсілдері, тәжірибе барысында алынған жетістіктер мен ислам медицинасына негізделген түсініктер берілген. Кіріспеден және жылқы ауруларына қатысты төрт бөлімнен тұратын жазбаның екі нұсқасы табылған. Алпыс жеті беттен тұратын бірінші нұсқасы Ыстамбұлда Топкапы сарайы Реван Көшкү кітапханасында, жүз қырық төрт беттен тұратын екінші нұсқасы Франция Ұлттық кітапханасында сақталған. «Мунийату әл-ғузат» («منية الغزاة») – «Жауынгердің тілегі») Тимур бектің әмірімен мәмлүк-қыпшақ тілінде құрастырылған бұл жазбада найза, қылыш, сүңгі, қалқан сияқты қару-жарақ түрлерін пайдалану және т.б. соғыс кезінде жиі қолданылатын айла-тәсілдерге жан-жақты сипаттама берілген. Еңбектің жүз он бес беттен тұратын жалғыз нұсқасы Топкапы сарайы кітапханасында сақталған. 1970 жылы А. Зайончковский жазба ескерткіштің көшірмесі мен транскрипциясын баспадан шығарған. Ж. Экман шығарманың «нағыз қыпшақ тілінде» жазылғандығын айтады. «Китаб фи риадат әл-хайл» («كتاب في رياضات الخيل») – «атбегілік туралы кітап») деп аталатын атбегілікке арналған шағын еңбек парсы тілінен түркі-қыпшақ тіліне аударылған. Оның авторы, аудармашысы, жазылған уақыты мен жері анықталмаған, жазбаның екі нұсқасы табылған. Бірінші нұсқасы Ыстамбұлдағы Баязит кітапханасының Уәли әд-Дин бөлімінде, екінші нұсқасы Франция Ұлттық кітапханасында сақталған. Жылқының сипаттары, жылқы аурулары мен оларды емдеу, баптау жолдары туралы жазылған бұл ескерткіш туралы Ж. Экман, А. Бодроглигети, Р. Топарлы сияқты ғалымдардың еңбектерінде айтылады. Түркі-қыпшақ тілі

үстемдік құрған Мысырда дүниеге келген әдеби, діни, әскери-тактикалық бағытта жазылған ескерткіштер сол қоғамда өмір сүрген халықтардың діни-мифологиялық дүниетанымы, мәдени болмысы туралы құнды дереккөз болып табылады. Жат жерде сақталған жазба мұраларды жинақтап, аудармасын жасап, жан-жақты зерттеу арқылы өткен тарих туралы ақпарат алуға болады.

Қыпшақтанушы ғалымдардың бірқатары мәмлүктер билігі тұсындағы мысырлықтардың қыпшақ тілін қарымқатынас, әскер мен тәж төңірегіндегі мемлекеттік-әкімшілік тіл ретінде кеңінен қолданғанын алға тартады. Түркі-қыпшақ тілінің кең қолданыста болғанын сол кезде дүниеге келген грамматикалық еңбектер мен арабша-қыпшақша сөздіктерден байқауға болады. Кейбір қыпшақтанушы-ғалымдар ортағасырлық түркітанушы Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат әт-түрк» еңбегін мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған алғашқы сөздік ретінде қарастырады. Араб филологы Абу Хаййанның «**Китаб әл-идрак ли-лисан әл-атрак**» (**كتاب الإدراك للسان الاتراك**) – «Түркі тіліне түсіндірме кітап») атты еңбегі түркі халықтарының тілін зерттеуде құнды дереккөз болып табылады. Ортағасырлық араб филологы Асираддин Абу Хаййан Мұхаммед бин Али Йусуф әл-Гарнати 1265 жылы (кейбір деректер бойынша 1256 жылы) Андалусиядағы мәдени-әкімшілік орталық болған Гранада қаласында дүниеге келген. Ол 1298 жылдан бастап Каирде медреселерде тіл білімі бойынша дәріс беріп, Құран үйретіп жүріп, түркі мәмлүктерінің тіліне қызығушылық танытады. Кейбір деректер бойынша, Абу Хаййан «Китаб Хаһуи-л-мулк фи нахуи-т-турки» («Түркі грамматикасындағы жарқын иелік кітабы»), «Китаб әл-әууәл фи лисани әт-турки» («Түркі тіліндегі алғашқы кітап»), «Әд-дуррат әл-мудига фи әл-луғат әт-туркийя» («Түрік тілінің інжу-маржаны») атты еңбектерді де жазғанымен, өкінішке орай, олардың ешқайсысы біздің заманымызға дейін сақталмаған. Оның «Китаб әл-идрак ли лисан әл-атрак» («Түркі тіліне түсіндірме кітап») атты еңбегінің түпнұсқасы да сақталмағанымен, бізге оның үш

түрлі көшірмесі ғана жеткен. Көлемі жүз отыз екі беттен тұратын көшірме Ыстамбұлда Баязит ұлттық кітапханасында «Уәли әд-Дин №2896» атауымен тіркелген. Еңбектің жазылу мерзімі хижра жыл санауы бойынша 712 жыл (1313) Рамазан айының жиыrmасы деп көрсетілген. Бұл нұсқада түркі сөздері қолжазбаның жиектері мен жолдары арасына жазылған. Қолжазбаның жиегіндегі сөздер 1936 жылы Түркияда сөздік ретінде басылып шыққан. Көлемі 194 беттен тұратын екінші көшірмесі Ыстамбұл университетінің кітапханасында, үшінші нұсқасы Каирдегі Дәрул-Кутуб кітапханасында сақталған. Қолжазба ең алғаш 1891 жылы Ыстамбұлда жарияланған. Екі бөлімнен тұратын жинақтың бірінші сөздік бөлімінде қыпшақша-арабша есімдер мен етістіктердің (3500) тізімі берілсе, екінші бөлімінде қыпшақ тілінің фонетикасы мен морфологиясы туралы айтылады [9, б. 4]. «Китаб әл-Идрак» сөздігі Л. Бауват, Р. Ермерс, А. Джаферұғлы, М. Өзетгин, М. Маженова, И.А. Расулова, Е.З. Есбосынов және т.б. ғалымдардың еңбектерінде қарастырылып, бірнеше тілге аударылған. Сонымен қатар жазба ескерткіштегі тілдік материалдар туралы Ә. Құрышжанов, З.Б. Мухамедова, А.И. Чайковская, С.Р. Боранбаев, Б.М. Сүйеркүл және т.б. зерттеушілердің еңбектерінде айтылады. Р. Ермерс зерттеу жұмысында ортағасырлық ескі қыпшақ тілінде жазылған онға жуық ескерткішке салыстырмалы тұрғыда талдау жасай отырып, «Китаб әл-Идрак» сөздігін ағылшын тіліне аударған. М. Маженова өзінің «Абу Хаййан – исследователь кипчакского языка» атты зерттеуінде ортағасырлық ескерткіштің фонетикалық, грамматикалық, лексикалық ерекшеліктерін көрсетіп, ескерткіштің лексикалық қорын қазіргі қазақ тілімен салыстыра отырып, ескерткіштегі 875 сөз, яғни сөздердің 36,5 пайызы қазақ тілінің лексикалық қорымен фонетикалық және семантикалық жағынан толық сәйкес келсе, 800 сөз, яғни 33,5 пайызы кейбір фонетикалық өзгерістерге ұшыраған, ал қалған сөздер оғыз-түркімен тобына кіретін қазіргі түркі тілдеріне ортақ деген қорытындыға келеді [9, б. 4.]. Қазақ зерттеушісі Е. Есбосынов өзінің «Ескі

қыпшақ тілінің лексика-грамматикалық ерекшеліктері (Абу Хайян еңбегі бойынша, XIV ғ.)» атты еңбегінде «Китаб әл-Идрактың» лексикалық және грамматикалық ерекшеліктеріне жан-жақты тоқталып, ескерткіш тіліндегі зат есімдердің лексика-морфологиялық құрылымы қазіргі қазақ тіліне өте жақын екенін көрсеткен [10].

«Китаб мажмуа тәржұман түрки уә ажами уә мугули» («كتاب مجموع ترجمان تركي وعجمي ومغلي») атты жазба ескерткіш Мысырда арабтарға түрік тілін үйрету мақсатында жазылған. Бұл еңбектің түпнұсқасы Голландиядағы Лейден академиялық кітапханасында 517-ші нөмірмен сақталған. Жетпіс алты беттен тұратын бұл жинақ қызыл және қара түсті сиямен жазылған. Аталған еңбектің алпыс үш беттен тұратын бірінші бөлімінде арабша-түрікше сөздік пен грамматика, ал он үш беттен тұратын екінші бөлімінде моңғолша-парсыша сөздік берілген [11, б. 17]. 1894 жылы еңбекті алғаш рет голландтық шығыстанушы Мартин Теодар Хоустма баспадан шығарып, неміс тіліне аударған. Аталған қолжазба туралы А. Зайончковский, Э.Н. Наджип, З.Б. Мухамедова, А. Инан, Р. Топарлы, А. Юнусов, А. Құрышжанов сияқты түркітанушылардың еңбектерінде қарастырылған. Түрік зерттеушісі А. Инан бір сөздікте бірнеше тілдің (араб, парсы, моңғол) қатар келуін сол дәуірде Иранда моңғолдардың, Мысыр мен Шам жерлерінде мәмлүк-қыпшақтарының билік етуімен байланыстырады. Аталған сөздікті өзбек ғалымы А. Юнусов өзінің «Тарджуман турки ва аджами ва мугали (Морфология, лексика, словарь, перевод)» атты зерттеу жұмысында құрылымдық, морфологиялық, лексика-семантикалық жағынан қарастырып, сөздіктің аудармасын жасаған. 1970 жылы А. Құрышжанов «Исследование по лексике старокипчакского письменного памятника XIII в. Тюркско-арабского словаря» атты еңбегінде М.Т. Хоустманың зерттеуін басшылыққа ала отырып, жоғарыдағы сөздікті кешенді түрде зерттеп, орыс тіліне аударады. Э.Н. Наджип, А. Құрышжанов шығарма оғыз тілінің элементтері аралас қыпшақ тілінде жазылған деп тұжырымдайды. С.Е. Малов,

Э.В. Севортян «Кодекс Куманикус», «Әт-Тухфа» ескерткіштерімен қатар аталған қолжазбадағы материалдар қазақ тілінің тарихын зерттеуде құнды дереккөз болатынын ерекше атап өткен. Қазіргі кезде сөздіктің тілдік материалдары жас шығыстанушы Қ.А. Қыдырбаевтың еңбектерінде қарастырылып жүр. Ол қыпшақ-араб сөздігінде берілген «қазақ» этнонимінің шығу тарихы мен қазақ жерінен шығып, жат жерде билік тізгінін қолына ұстаған кейбір мәмлүк сұлтандары есімдерінің дұрыс айтылу, жазылу мәселелерін көтеріп, қазақ халқының тарихын зерттеуде сөздіктің құнды лингвистикалық дереккөз болатынын дәлелдеп отыр. Осы қыпшақ-араб сөздігін зерттеген ғалым М. Хоустма мен Ә. Құрышжанов өз зерттеулерінде «қазақ» сөзінің арабша түсіндірмесін المجرد (әл-мужәррад) деп оқып, мағынасын «кезбе», «жалғыз, қарапайым, бірдемеден айырылған» деп берген болатын. Қолжазбаның түпнұсқасын зерттеген Қ.А. Қыдырбаев «Адам сипаттары» атты он тоғызыншы бөлімінде берілген «қазақ» сөзіне жасалған араб тіліндегі түсіндірмесі المجرد (әл-мужәррад) емес المحرد (әл-мухәррад) екенін анықтап, «үйлі болып бөліну, бөлек шығу» деген мағынада екенін нақты дәлелдеп берді [12, б. 80]. Осылайша, қолжазбадағы сөздің астындағы бір ғана дақтан туындаған қателіктен қаншама жыл бойы бір ұлт атауы, «қазақ» сөзінің мағынасы жағымсыз сипатталып келген. Сондықтан мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған сөздіктердегі тілдік материалдарды жан-жақты зерттеу арқылы тек Мысыр қоғамына қатысты емес, жалпы түркі халықтарының тарихы, мәдениеті туралы құнды деректерге қол жеткізе аламыз.

«Китаб хилйа әл-инсан уә халаба әл-лисан» («كتاب حلية الانسان وحلية اللسان») атты XIV ғасырда жазылған жазба ескерткіштің авторы – Жамәл әд-Дин Ибн әл-Мухәннә. Қолжазба үш бөлімнен тұрады: арабша-парсыша, арабша-түрікше және арабша-моңғолша сөздіктер. Әртүрлі бес қолжазбаға негізделген бұл туындыны алғашқы рет 1900 жылы П.М. Мелиоранский баспадан шығарған. Олардың үшеуі Оксфордта (Бодлиан кітапханасында), біреуі Берлинде (Роял

кітапханасында) және соңғысы Парижде (Ұлттық кітапханада) сақталған. Қолжазбалардың бірінде парсы, екіншісінде моңғол бөлімі жетіспейді. Кейін К.М. Рыфат алтыншы қолжазбаны Ыстамбұлдағы кітапханадан тауып, 1921 жылы өңдеп, баспадан шығарады. Неміс түркітанушысы Г. Дорфер (1976) С. Маловқа сілтеме жасай отырып, К. Рифаттың тапқан көшірмесі ең көне болғандықтан, түпнұсқа болуы мүмкін деп көрсетеді. К.М. Рифаттың баспаға шығарған нұсқасы бойынша қолжазбаның түркі тіліндегі бөлімі жүз жиырма бетті камтиды. Бірінші бөлімі «Зат есімнің септелуі» («Тасриф әл-асмә»); «Көмекші сөздер» («Әл-Әдәуәт әл-харфийа»); «етістіктің өткен шағы» («Әл-Афғал әл-мадыйа») атты тараулар мен түркі тіліндегі сөздер тізімінен тұрады. «Жай мағыналар» деп аталатын екінші бөлімде лексика-семантикалық жағынан жиырма екі тарауға топтастырылған арабша-қыпшақша сөздер тізімі берілген. Қолжазбада «*әл-луға әт-түркийя*», «*луға әт-түрк*», «*әл-луға әт-Түркістанийа*» деген атаулар кездеседі.

**«Китаб әд-дурра әл-мудийа фи әл-луға әт-туркийя ала әт-тамам уә әл-камал»** (**كتاب الدرّة المضية في اللغة التركية على التمام و الكمال**) – «Түрік тілінің жарқын інжу-маржаны әрі толық жазылып біткен кітап») – XIV ғасырда Мысыр мен Шам елдерінде, яғни Мәмлүк қыпшақтарының мемлекетінде сол кездегі қыпшақ тілін оқып үйрену үшін классикалық араб тілінде жазылған сөздік. Қолжазбада бұл еңбек «Тәржұман әл-луғат әт-туркийя» («Түркі тілінің аударма сөздігі») және «Әт-Тәржұман әт-туркийя» («Түрікше аударма») деп те аталады. Дүниежүзілік түркітану ғылымы бұл еңбекті «бізге жетпеген» (Б. Аталай), «жоғалып кеткен» (О. Притцак) деп есептеген. 1963 жылы поляктің атақты түркітанушысы А. Зайончковский Флоренцияның атақты Лоренцо Медичи кітапханасынан осы сөздіктің қолжазбасын тауып алып, француз тіліне аударып бастырып шығарған (Варшава, 1965-1969). Қазақстанда авторы мен жазылған уақыты белгісіз аталған ескерткіш жөнінде алғашқы мәліметтер К.Д. Таужанова, Ә. Құрышжанов сияқты ғалымдардың еңбектерінде берілген.

**«Китаб әт-тухфа аз-закийя фи әл-луға әт-туркийя»** (**كتاب التحفة الزكية في اللغة التركية**) – «Түркі тілі туралы жазылған ерекше сыйлық») – мәмлүк-қыпшақтарының тілі жайында араб тілі грамматикасының үлгісімен араб тілінде жазылған қолжазба. Көлемі тоқсан бір парақтан, жүз сексен екі беттен тұратын еңбекте арабша аудармалар қара сиямен, қыпшақ сөздері қызыл сиямен жазылған. Ыстамбұлдағы Баязит кітапханасының Уәли әд-Дин бөлімінде сақталған. 1942 жылы қолжазбаның нұсқасы Венгрияда жарияланса, 1945 жылы Б. Аталай еңбекті түрік тіліне аударып, баспадан шығарады. 1968 жылы С. Муталлибов өзбек тіліне, 1978 жылы Э. Фазылов пен М. Зияев орыс тіліне аударған. Т. Арынов өзінің «Лексико-семантические и стилистические особенности языка старокыпчакского памятника «Китаб әт-тухфа аз-закийя фил-луға-ат-туркийя» атты еңбегінде ескерткіштің сөздік қорын ортағасырлық басқа да еңбектермен және қазіргі түркі тілдерімен салыстыра отырып, жан-жақты талдау жасау арқылы ондағы лексикалық материалдардың түгелге жуығы қазіргі қазақ тілі сөздерімен сәйкес келетінін дәлелдеп, алғаш рет қыпшақша-қазақша сөздік жасады. Т. Арынов «әт-Тухфаның» сөздік қорын түгелімен саралап, онда кездесетін түркі (97,5%), араб (0,4%), парсы (2,1%) сөздерінің үлесін анықтаған. Сонымен қатар Б. Сүйеркүл «Әт-Тухфа» ескерткіші тіліндегі етістік категориялары» атты диссертациялық жұмысында жәдігердің морфологиялық құрылымын анықтап, етістік формаларын жан-жақты қарастырған.

**«Китаб булға әл-муштақ уә фи луғат әт-түрк уә әл-кифджак»** (**كتاب بلغة المشتاق و في لغة الترك و الفججاق**) («Түркі және қыпшақ тілін үйренуге құмар оқырманның кітабы») атты сексен сегіз беттен тұратын бұл еңбектің авторы – Жамал әд-Дин Абу Мұхаммед Абдуллаһ әт-Түрік. Қолжазба авторы ескерткіштің жазылу уақыты туралы мәлімет бермеген, бірақ қолжазбаның бірінші бетіндегі Абу Бекрдің ескертулерінде хижра жыл санауы бойынша 855 жыл, яғни 1451 жыл көрсетілгеніне қарағанда, ескерткіш XIV ғасырда құрастырылған болуы керек. Еңбектің жалғыз нұсқасы Па-

риж Ұлттық Кітапханасында сақталған. Көлемі жетпіс бір беттен тұратын қолжазба екі бөлімнен құралған. Бірінші бөлімде лексика-семантикалық жағынан топтастырылған арабша-қыпшақша сөздердің тізімі, екінші бөлімінде араб алфавитінің тәртібімен тізілген етістік сөздер келтірілген.

Көрнекті поляк ғалымы А. Зайончковский қолжазбаның бірінші бөлімін 1938 жылы, екінші бөлімін 1954 жылы Варшавада бастырып шығарған. Екі жазбаның екеуіне де қолжазбаның түпнұсқасы қоса берілген [1, б. 56]. Г.Р. Гайнутдинова «Историко-лингвистический анализ тюрко-татарского письменного памятника XIV в. Джамал эд-Дин ат-Турки «Китаб булгат әл-муштак фи лугат ат-турк ва-л-кифчак» атты еңбегінде ескерткіштің құрылымдық, фонетикалық, морфологиялық ерекшеліктерін көрсеткен. Автор өз жұмысында қолжазбаны түркі-татар тіліндегі қолжазба ретінде қарастырып, «Булғат әл-муштак» тілінің фонетикалық жүйесі, дауысты және дауыссыз дыбыстардың жасалу жолдары мен морфологиялық ерекшеліктері, түркі-татар тіліндегі жазба ескерткіштің сөздік қоры, ондағы синоним, антоним, омоним, архаизм, кірме сөздердің әрқайсысына жеке-жеке тоқталған. Ш.А. Файзуллаева «Булғат әл-муштак» жазба ескерткішінің грамматикалық, лексикалық ерекшеліктерін зерттеп, аудармасын жасаған. С. Боранбаев өзінің «Ескі қыпшақ тіліндегі есімдерді салыстырмалы-тарихи тұрғыдан зерттеу («арабша-қыпшақша сөздік» бойынша, XIV ғ.)» атты ғылыми еңбегінде «арабша-қыпшақша» сөздіктегі сөздерді фонетикалық, морфологиялық және лексикалық тұрғыдан жан-жақты зерттей отырып, сөздерді семантикалық топтарға жіктеп көрсеткен.

Мысырда мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған еңбектердің соңғысы болып саналатын «**Әш-Шүзур әз-заһабия уә әл-қита әл-ахмадия фи әл-лугат әт-туркия**» (**الشذور الذهبية و القطع الأحمدية في اللغة التركية**) – «Түркі тілі туралы жазылған алтын тізбе») атты еңбек те мәмлүктер тарихы, мәдениеті, әдебиеті мен тілін зерттеуде құнды этнолингвистикалық дереккөз болып табылады. Молла ибн Мұхаммед Салихтың

еңбегі XVII ғасырдың басында, шамамен 1619 жылы Мысырда жазылған. Қолжазбаның түпнұсқасы Ыстамбұл кітапханасында сақталған. 1949 жылы Анкара қаласында атақты түркітанушы Б. Аталай аталған еңбекті баспадан шығарған. Бұл қыпшақ тілі туралы грамматикалық еңбек бес бөлімнен тұрады: іс-қимылды білдіретін сөздер; есім сөздер; есімдіктер мен сан есімдердің жасалу тәсілдері; қыпшақ, араб тілдеріне ортақ сөздер; Осман түріктерінің тілінен алынған сөйлемдер мен сөз тіркестері.

**Уәли әд-Дин №2896 қолжазбасының жиегіндегі белгісіз шығарма** – Абу Хаййанның «Китаб әл-Идрак» атты қолжазбасы көшірмесінің Ыстамбұлдағы Баязид ұлттық кітапханасында 2896 нөмірімен тіркелген нұсқасының жиегі мен жолдары арасында жазылған еңбек. Қолжазба жиегіндегі түркі тілінің грамматикасы мен сөздігі XIX ғасырдың отызыншы жылдарынан бастап белгілі болды. Бірақ бұл еңбектің жазылған уақыты, авторы жайлы ешқандай мәлімет жоқ. Уәли әд-Дин жиегіндегі белгісіз қолжазба әлі ғылыми айналымға түспеген. Тек «Китаб әл-Идрактың» жиегіндегі түркі тіліндегі сөздер 1936 жылы Түркияда сөздік ретінде басылып шыққан. Аталған белгісіз қолжазба ұзыннан-ұзақ созылған сөздер тізбегі мен ауқымды грамматикалық тараудан тұрады. Сөздер тізімі жиекке және Идрактың лексикографиялық бөліміндегі жолдар арасына жазылған. Қолжазбаның жиегіне жазылған қосымша түсіндірмелердің көп болғаны сонша, ондағы негізгі мәтінді анық көру қиынға соғады. Бұл түсіндірмелер 1936 жылы Ыстамбұлда түрік ғалымдары Издубак пен М.К. Рыфат тарапынан латын графикасында баспада жарияланған. Қолжазбаның жиегіндегі түсіндірмелермен қатар, Идрактың морфология және синтаксис бөлімдерінің жиегінде грамматикалық қағидалар да берілген [13, б. 32]. Аталған бөлімде жазылған қолжазбалар алдыңғы бөлімдерде берілген сөздер тізіміне қарағанда өте анық жазылған. «әл-Идрактың» негізгі мәтіні мен қосымша түсіндірмелер мәтінінің аражігін анықтау үшін қолжазбаны жан-жақты зерттеу қажет.

Мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған ескерткіштердің ішінен өзінің мол грамматикалық ережелер жинағы арқылы ерекшеленетін шығарманың бірі – «Әл-Қауанин әл-куллийа лидабт әл-луғат әт-туркийя» («القوانين الكلية لضبط اللغة») – «Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы»). Бұл шығармадан қазіргі түркі тілдерінің тарихи грамматикасына қатысты мол лингвистикалық дерек алуға болады. Аталған еңбекті ғылыми айналымға енгізу мақсатында қолжазба түпнұсқа тілінен қазақ тіліне толығымен аударылды. Бұл – қыпшақ тілінің ерекшелігі туралы кең тараған «насх» жазу үлгісі бойынша ортағасырлық классикалық араб тілінде жазылған еңбек. Қолжазба көлемі сексен бес парақтан, жүз алпыс тоғыз беттен тұрады, әр бетте он үш жол бар. Қыпшақ сөздері қызыл сиямен, ал араб тіліндегі түсіндірмесі қара сиямен жазылған. Қолжазба таза, айқын әрі түсінікті қолмен жазылған. Кей жерлерде автор тарапынан жіберілген ұсақ-түйек қателер кездеседі. Еңбектің жалғыз нұсқасы Ыстамбұлдағы Сүлеймания кітапханасының Шаһид Али Паша бөлімінде №1559 қатарда сақталған. Ескерткіштің авторы мен нақты жазылу уақыты белгісіз. Түркітанушы ғалымдар қолжазба XIV-XV ғасырларда мәмлүк-қыпшақтар билік еткен Мысырда жазылған деп топшылайды. Бұл туралы Көпрүлүзаде Мехмет Фуат Режеп Топарлының бастауымен жарыққа шыққан «Әл-Қауаниннің» аудармасына жазған алғысөзінде былай дейді: «Қолжазбаның алғашқы бетінде шығарманың авторы Абу Хаййан деп айтылғанымен, кейін оның қателік екені анықталған. Себебі Абу Хаййан 1344 жылы қаза болған. Ал еңбектің жетпіс екінші бетінде «Темірмен бірге жолға шығып, Каирге келген түріктерден естідім» деген жолдар автордың Темірдің Шам жорығы тұсында, яғни XV ғасырдың I жартысында өмір сүргендігін көрсетеді».

Қолжазбаның «Көмекші сөздер» (الحروف [al-ḥurūf]) деп аталатын үшінші бөлімінде автор мынадай мәлімет келтіреді: حرف الجواب بمعنى لا و نتعمل أيضا بمعنى معدوم واما اوت بمعنى نعم فلم اسمعه من ترك فصيح و انما يتعمل التركمان و سمعت من الترك الواردين الى

القاهرة اللذين كانوا مشون مع تمرلك الخارجي مكان نعم بلى فسالتهم فتقولوا هكذا قالوا ولا نعرف شيئا غيرها.

*Жауап сөздер болымсыз мағынада, ал еует йә деген мағынада қолданылады. Бұл сөзді тілге шешен түріктерден естімедім, оны тек түрікмендер ғана қолданады. Темірлан әскерімен бірге Каирге келген түріктерден йә деген мағынада белә сөзін естідім [64, п. 78/А].*

Жоғарыда келтірілген үзіндіден қолжазбаның Каирде жазылғаны анық көрінеді. Ал автордың Әмір Темірдің жорығына қатысып келген түріктермен байланыс жасап, солардан естігендерін айтуына қарағанда бұл еңбек Әмір Темірдің Шығысқа жорығы кезінде жазылған болуы керек.

Әмір Темір 1336-1405 жылдар аралығында өмір сүрген. Ол 1393 жылы Күрдістан мен Луристанды және басқа да қалаларды бағындыра отырып, Түркия мен Сирияға апаратын басты қақпа қызметіндегі Иранның солтүстігіндегі Диярбақырға дейін барып, Эдесса қаласын алғаннан кейін Сирия мен Мысырға жаулаушылық соғысын бастайды. 1399 жылы мықты екі мемлекет, Мысыр Мәмлүк мемлекеті мен Осман империясы билік құрған Сирияға жорық жасайды. 1400 жылы қазан айында Сирияға кіріп, осы жылдың желтоқсан айында Сирия астанасы Дамаск қаласын қоршап алады. Осындай тарихи деректерге сүйене отырып, аталған еңбек шамамен XV ғасырдың бас кезінде жазылған деген қорытындыға келуге болады. Өкінішке орай, қолжазбада еңбектің авторы, жазылған уақыты мен жері туралы басқа ешқандай мәлімет кездеспейді. Тек еңбектің кіріспе бөлімінде автор төмендегідей сөздерді келтіреді:

و ارجو الله تعالى انه كان و المقصود و ان لا يحتاج الناظر فيه لغيره في هذا الثان و ترتيبه على مقدمة و ثلاثة ابواب و خاتمة راجيا من الله حسن الخاتمة و سميته بالقوانين الكلية لضبط اللغة التركية و انا اسال الناظر فيه لمن يسجل على ذيل فتوته و بعض عما يقع فيه من الخطاء عين مروتة فانه كما يقول من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استشرف ولمن يقيم عذري في ذلك فاني لست من ال ترك و لا من الأولادهم ولم ارحل الى بلادهم وانما اعتمادي على السماع منهم الكثرة.

*Алла Тағаладан бұл еңбектің толыққанды болып, көз-деген мақсатына жетуін, бұл еңбекке қарағандар өзгенің*





Жоғарыдағы үзіндіден қолжазба авторының басқа авторлардың сөзіне сілтеме жасай отырып, нақты мәліметтер келтіруі оның білімділігі мен көп оқығандығын көрсетеді, тіпті мәмлүк-қыпшақ тіліндегі басқа да еңбектермен таныс болуы мүмкін. Жоғарыда айтып өткендей, «Китаб әл-Идрактын» жиегіндегі жазбалардың осы автордың жазу стиліне жақын болуы мен екі еңбектегі ортақ ұқсастықтарды «Әл-Қауанин» авторымен байланыстыра отырып зерттеу жүргізуге болады. Сонымен, авордың өзі атап көрсеткендей, қолжазбаның негізгі бөлімі төмендегідей үш тараудан тұрады:

1) Етістік және оған тиістілер (الباب الاول في الفعل و متعلقاته و لواحته [al-bābu-l-ʾaṣṣal fi-l-fiʿli ʿa mutaʿlīqātuhu ʿa laḥāḥiqatuh]);

2) Есім және оған тиістілер (الاسم و متعلقاته [al-ismu ʿa mutaʿalliqātuh]);

3) Көмекші сөздер (الحروف [al-ḥurūf]).

Етістікке байланысты бірінші бөлімде түркі-қыпшақ тіліндегі етістіктің грамматикалық категориялары, олардың түрлері, сөйлемдегі қолданысы жайлы айтылады. Есім сөздерге қатысты екінші бөлімде қыпшақ тіліндегі есім сөздердің жасалуы, жіктелуі, тұлғалық жағынан өзгеру мәселелері қарастырылып, соңында арапша-қыпшақша есім сөздердің тізімі берілген. «Әл-Қауанин» жазба ескерткішінің етістік пен есім сөздерден кейінгі үшінші бөлімі «Көмекші сөздер» (الحروف [al-ḥurūf]) деп аталады. Бұл бөлімде түрлі тұлғадағы сөздердің көмекші сөздер арқылы жасалу жолдары көрсетілген. Қорытынды (الخاتمة [al-ḥātima]) бөлімде түркі-қыпшақ тіліндегі етістіктің бұйрық райы туралы айтылып, мысал ретінде қыпшақ тіліндегі етістіктердің тізімі көрсетілген.

Әрбір бөлімде иллюстрациялық материалдар ретінде түркі-қыпшақ тіліндегі сөздер қолданылып, арабша аудармасы беріліп отырған. Автор осындай нақты материалдармен қатар мысал ретінде алынған сөздің әдеби және ауызекі тілдегі қолданысын, грамматикалық категорияларды жасаудың бірнеше жолдарын, олардың қолданылу ерекшеліктері мен дұрыс-бұрыстығына өз тарапынан баға беріп, жан-жақты си-

паттама жасаған. Қолжазбада келтірілген тараулар мен бөлімдер арасындағы лексика-семантикалық байланыстар айқын байқалады. Сондай-ақ «Әл-Қауанин» жазба ескерткішінде түркі-қыпшақ тілінің грамматикалық көрсеткіштері мен тілдік ерекшеліктері дәстүрлі араб тілі грамматикасы негізінде түсіндірілуі жалпы оқырмандар мен сол кезде үлкен сұранысқа ие болған мәмлүк-қыпшақ тілін үйренушілер үшін қолайлы әрі жеңіл болса керек. Ондағы иллюстрациялық материалдар ретінде қолданылған лексикалық бірліктердің графикалық ерекшеліктері мен оның грамматикалық көрсеткіштерін айқын көрсету үшін автор түбір сөздер мен қосымшаларды бірнеше мысалдар келтіру арқылы арнайы бөліп көрсетеді.

Аталған еңбекте түркі-қыпшақ тілінің грамматикасы араб тілінің грамматикалық жүйесі негізінде түсіндіріледі. Барлық грамматикалық тұлғалар арабша атаумен аталып, түркі-қыпшақ тілінен иллюстрациялық материалдар беру арқылы түсіндіріледі. Ескерткіште түркі-қыпшақ тіліндегі белгілі бір грамматикалық тұлғаның жасалу жолдарын түсіндіруде өзара الواو [al-ḡāw], أو [ʾaw]), яғни «және», «немесе» шылаулары арқылы байланысқан бірнеше сөздерді көрсету арқылы синоним немесе диалект сөздер беріліп отырады. Автор түркі-қыпшақ тілінде етістіктің үлкен маңыздылыққа ие және кең қолданыста болатындығын ескере отырып, етістіктің негізгі формасы ретінде бұл тілде жекеше түр, екінші жақта тұрған бұйрық райлы етістік қолданылатынына ерекше назар аударған. Ал араб тілінде етістіктің үшінші жақ өткен шақтағы ер тегінің жекеше түрі етістіктің негізгі формасы ретінде алынады. Мұнда иллюстрациялық материал ретінде келтірілген қыпшақ сөздерінің барлығында түбір сөз бен қосымша нақты көрсетіліп, бөлек жазылады. Осыдан түбір сөз бен қосымшаны оңай ажыратуға болады. Автордың бұл тәсілі түркі тілін үйренуші оқырман үшін оңтайлы болса керек.

Автор араб тіл білімі жүйесіне сүйенгенімен, түркі-қыпшақ тілінің бұл жүйеге бағынбайтын көптеген ерекше тұстарын айқындап, оқырман қауымға үнемі ескертіп отырған.

Кейбір грамматикалық қағидаларды түсіндіруде, күмәнді жерлерде «барлық нәрсені Алла біледі», «Алла бәрін білуші» (الله أعلم) [ʔa-l-Lāhu 'a'lam]), «дұрысын Алла біледі» (الله و أعلم بالصواب) [ʔa-l-Lāhu 'a'lamu bi-ṣ-ṣaḡāb]) деген тіркестерді қолданған.

Қолжазбаның түпнұсқасын 1928 жылы Муаллим Киисли Рыфат Білге атақты түрік ғалымы Мехмед Фуад Көпрүлүзденің алғы сөзімен Ыстамбұлда жариялаған. К. Рыфат Білге өз еңбегінде бұл жәдігерді мәтін ретінде беріп, кейбір жерлерінде беттің соңында анықтама беріп отырған. 1937 жылы Ш. Телегди Рыфат Білгенің еңбегін негізге ала отырып Будапештте «Араб әліпбиімен жазылған түркі тілінің грамматикасы» атымен қолжазбаны қайта баспадан шығарып, жазба ескерткіштің мазмұны мен грамматикалық ерекшеліктерін неміс тілінде жазған. 1999 жылы Анкара қаласында Түрік тілі қоғамында «Түркия түрікшесі және тарихи кезеңдердегі жазба тілдер грамматикасы» атты жоба аясында Реджеп Топарлы, М. Сади Чөгенли, Невзат Н. Ианык аталған еңбектің түпнұсқасын түрікше аудармасымен бастырып шығарған. Мехмед Фуад Көпрүлүзаде С.П. Мелиоранскийдің «Ибн Муханна», Төре Жүсіптің «Он төртінші ғасырдағы түркі жәдігерліктері», Наджиб Қасым Бектің «Мысырдағы түркіменше бір кітап» атты еңбектерінде «Әл-Қауанин» ескерткіші туралы айтылғанымен, әлі толық зерттеуді қажет ететінін айтады [14, б. 5].

Бұл жәдігер туралы Нидерланды ғалымы, түркітанушы Роберт Ермерстің 1995 жылы жарық көрген «Turkic Forms in Arabic Structures: the description of Turkic by Arabic Grammarians» атты еңбегінде де сөз болады. Автор өз еңбегінде мәмлүктер билігі тұсында дүниеге келген түркі-қыпшақ тілі туралы жазылған жәдігерлер туралы мәліметтер береді. Оның ішінде «Әл-Қауанин» шығармасына жалпы сипаттама беріп, оның зерттелу тарихына қысқаша шолу жасайды. Ғалымның зерттеу жұмысының нәтижесінде «Китаб әл-Идрактың» жиегінде жазылған белгісіз еңбектің «Әл-Қауанин» қолжазбасына біраз ұқсастығы анықталған [13, б. 35]. Зерттеу

жұмысының нысаны ретінде алынып отырған «Әл-Қауанин» қолжазбасында түркі-қыпшақ тілі жүйесіндегі грамматикалық категорияларды жіктеу, топтастыру барысында «тарау» (الباب [al-bāb]), «бөлім» (الفصل [al-faṣl]), «ескерту» (التنبيه [at-tanbīh]), «түр» (النوع [an-naʔ]), «зұрб» (الضرب [aḍ-ḍarb]) және «қатысты ереже» (القاعدة في) [al-qāʔida fī]) ұғымдары қолданылған. Осы аталған атаулар «Китаб әл-Идрактың» жиегінде жазылған белгісіз еңбекте де қолданылады.

З.Б. Мухамедова 1973 жылы жарияланған «Исследование по истории туркменского языка XI-XV вв.» атты еңбегінде түркімен тілінің даму тарихын қарастыра отырып, мәмлүктер билігі тұсында дүниеге келген жазба ескерткіштердің тілдік материалдарын кеңінен қолданады. Онда ғалым «Әл-Қауанин» шығармасына сілтеме жасап, ескерткіштің құрылымы мен ондағы жекелеген сөздерге тоқталады. Орта ғасырлардағы мәмлүк-қыпшақ тіліндегі ескерткіштерді зерттеу нысанына алған өзбек ғалымы Э.И. Фазыловтың «Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XV в.» атты ғылыми еңбегінде «Әл-Қауанин» жазба ескерткіші туралы мәліметтер берілген.

Қазақстанда С. Дүйсенов өзінің «Әл-Қауанин әл-куллия лидабт әл-луғат әт-туркия – Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы (мазмұны, графикасы, орфографиясы, фонетикасы)» атты еңбегінде «Әл-Қауанин» ескерткішінің құрылымдық жүйесі, жазылу мақсаты, тілдік материалдың түзілу әдісі мен фонетикалық ерекшеліктерін зерттеген. Ғалым түркітану саласындағы күрделі мәселелердің бірі болып табылатын араб әліпбиімен жазылған түркі тіліндегі ескерткіштердегі графикалық белгілердің фонологиялық интерпретациясын жасаған. Дегенмен автор өз жұмысында ескерткіштің фонетикалық жағын жан-жақты қарастыра отырып, қолжазба әлі де болса зерттей түсуді қажет ететінін ескертеді [15, б. 8]. С. Дүйсеновтың зерттеу жұмысында «Әл-Қауанин» тіліндегі дауысты және дауыссыз дыбыстардың графикалық берілуі мен емлесі, қолжазбаның дыбыстық жүйесі, дауысты дыбыстардың үйлесімі, дауыссыздардың

тіркесі және қосарлануы, дауысты және дауыссыз дыбыстардың түсіп қалуы, қыстырынды дыбыстар, дыбыс алмасуы және әрбір фонеманың қолданылу ерекшелігі, жалпы айтқанда ескерткіштің графикалық, орфографиялық және фонетикалық ерекшеліктері туралы айтылады.

«Әл-Қауанин» қолжазбасын зерттеу барысында автордың аты-жөні мен жәдігердің жазылған уақыты туралы ешқандай мәлімет табылмағанымен, автор еңбектің жазылу мақсаты туралы біраз хабар береді.

بعد فقد تكرر سوال السادة الاخوان اعزهم الله تعالى في وضع قواعد كلية اللغة التركية تكون في معنى الترجمان فاجبتهم الى سوالهم قضا لحقهم و ان كنت لست من فرسان هذا الميدان و وضعت هذا المصنف اللطيف و ارجو الله تعالى انه كان و المقصود و ان وان لا يحتاج الناظر فيه لغيره في هذا الشأن و رتبته على مقدمة و ثلاثة ابواب و خاتمة راجيا من الله حسن الخاتمة و سميته بالقوانين الكلية لصبط اللغة التركية و انا اسال الناظر فيه لمن يسجل على ذيل فتوته و بعض عما يقع فيه من الخطاء عين مروته

*Түркі тілінің толыққанды ережелерін анықтамалық ретінде шығаруыма ардақты ағайындардың – Алла оларды құрметіне бөлесін – сұранысы көбейе берген соң, бұл саланың майталманы болмасам да, сұраныстарын орындау мақсатында осы қызықты еңбекті қолға алдым.*

*Алла Тағаладан бұл еңбектің толыққанды болып, көздеген мақсатына жетуін, бұл еңбекке қарағандар өзгенің көмегіне мұқтаж болмауын тілеймін. Алладан жақсы бір біткен жұмыс болуын тілей отырып, кіріспеден, үш бөлімнен және бір соңғы бөлім етіп реттестірдім және оны «әл-Қауани әл-куллия ли-дабт әл-луғати әт-туркийя» (القوانين الكلية لضبط اللغة التركية) деп атадым. Бұл еңбекке қарағандардан жақсы ниетте болуларын және қателерге мейірбандық танытып көз жұма қарауын сұраймын* [4, п. 1-3]

□. □үйсенов өзінің зерттеу ж□мысында қолжазбаның кіріспе бөліміндегі автордың сөзін негізге ала отырып, жазба ескерткіштің аудармашылар мүддесі үшін жазылғанын айтады. □удармашылар мүддесі үшін осындай оқулықтардың, сөздіктердің жазылу мақсаты □ысыр мен □ам жерін мекен еткен арабтарға, берберлерге, копттарға, бәдәуилерге және

т.б. да жергілікті халық өкілдеріне таныту болса керек. □□ндайт□жырымжасауда «□лланың аса қ□діреттікүшімен түркі тілінің ережелер жинағы аудармашылар мүддесі үшін жасалды. □□ны «□үркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы» деп атадым» [4, п. 3] деген сөздерді негізге алады.

«Әл-Қауанин» жазба ескерткішінің жазылу мақсаты жоғарыда келтірілген үзінділерден көрініп т□рғандай автор өмір сүріп отырған қоғамда түркі-қыпшақ тіліне деген с□раныстың жоғары болуымен тікелей байланысты. □ол дәуірде мәмлүк-қыпшақ тілінде сөйлеушілердің көптігі және көптеген адамдардың асқан қызығушылықпен тілді үйрену үшін ережелер жинағын жасауға өтініш білдіргендігін байқауға болады. □әмлүктер билігі т□сында □ысырда таққа келген с□лтандар мен лауазымды т□лғалардың көбі өз ана тілінде сөйлегені де белгілі. □лар өз кезегінде мәмлүк-қыпшақ тілін таратуға қолайлы жағдай жасап отырған. □□ған қолжазба авторының жоғарыда келтірілген сөздері дәлел бола алады. □талған бір ғана қолжазбада келтірілген мәліметтердің өзінен-ақ мәмлүктер билігі т□сында □ысырда түркі-қыпшақ тілінің үлкен маңызға ие болғанына көз жеткізе аламыз. □ысырда көлемі мен мазм□ны жағынан әртүрлі мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған бірнеше сөздіктермен қатар грамматикалық еңбектердің біразы қазіргі кезге дейін сақталған.

□сындай мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған деректерден мәмлүктер билігі т□сындағы қыпшақ мәдениеті мен тіліне қатысты көптеген мәліметтер алуға болады. □ілдік еңбектерде илл□стра□иялық материал ретінде қолданылған қыпшақ тіліндегі сөздердің қолданысынан сол кездегі □ысыр қоғамының ғана емес, онымен тығыз байланыста болған □лтын □рда халықтарының да күнделікті т□рмыс-тіршілігі, әлеуметтік, мәдени-тілдік жағдайы туралы ақпарат алуға болады. «□ебебі белгілі бір дәуірде өмір сүріп, саналы қызметінің нәтижесі ретінде еңбек жазып қалдырған адамның сол шығармасы қашан да болсын нақты бір мақсатты көздейді. □л туынды сондай-ақ, өз мазм□нында жазылған дәуі-

рі мен ортасы жайлы кейінгі кезеңдер үшін құнды мәліметті қамтып тұрады. Өткен дәуірлер жазбаларын оқып-зерттеу барысында олардың туу себептерін ғана анықтап қоймай, сол еңбектерді туындатқан қоғам, саяси, экономикалық, ғылыми, мәдени орта жайлы да жан-жақты логикалық сараптама жүргізудің маңызы үлкен. Себебі өткеннен бүгінге жеткен туынды – белгілі бір ортаның, тұтас қоғамның, мәдениет пен тарихтың бөлшегі, оның авторы сол қоғамның мүшесі, сол дәуірдің рухын кейінге жеткізуші тұлға» деп, Ш.С. Қалиева тарихи жазба ескерткіштерді лингвистикалық деректанудың объектісі ретінде зерттеудің маңыздылығын көрсетеді [16, б. 197].

Мәмлүк қыпшақ тілінде жазылған жазба ескерткіштерге қатысты зерттеу жұмыстарына талдау жасай отырып, ортағасырлық ескерткіштердің көбіне тек қазіргі түркі тілдерімен салыстырмалы түрде фонетикалық, морфологиялық және құрылымдық жағынан ғана зерттелгені анықталды. Мұндай тарихи-салыстармалы зерттеулерде ескі қыпшақ тіліндегі жәдігерлер тілінің қазіргі түркі тілдерінің (қазақ, өзбек, татар, түркімен және т.б.) лексикалық қорымен сәйкестігі анықталған. Кейбір ғалымдардың ортағасырлық мұндай жәдігерлерді бір ғана халықтың мұрасы ретінде қарастырғанын да кездестіруге болады.

Соңғы кездері XIII-XV ғасырларда Мысыр мен Шам жерлерінде билік еткен мәмлүктердің этностық тегі мен сол заманның Бейбарыс, Қалаун, Қайтбай сынды сұлтандарын бір ғана халықтың тарихымен және жоғарыда аталған ортағасырлық жәдігерлердің тілін қазіргі заманғы нақты бір тілмен байланыстырып зерттеу орын алып отыр. Ортағасырлық ескі қыпшақ тілінде жазылған мұндай ескерткіштерді тек тарихи-салыстырмалы тұрғыдан зерттеп, бір ғана халықтың мұрасы ретінде қарастыратын зерттеушілер де жетерлік. Мысалы, И.А. Фазылов өзінің «Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XIV века» атты зерттеу жұмысында ортағасырлық «Гүлістан», «Мухаббатнаме», «Хосрау-Шырын» және т.б. еңбектерді ескі өзбек тілінде

жазылған ескерткіш ретінде қарастырады. Сонымен қатар З.Б. Мухамедова зерттеу жұмысында мәмлүк-қыпшақ тіліндегі сөздіктерді түркімен тілінің тарихымен байланыстыра зерттесе, Г.Р. Гайнутдинова өз еңбегінде «Булғат әл-муштақты» түркі-татар тіліндегі жазба ескерткіш ретінде зерттеп, аталған жәдігердің фонетикалық, морфологиялық және лексикалық ерекшеліктерін қарастырған. Кейбір қазақ ғалымдары да өз жұмыстарында мәмлүк-қыпшақ тіліндегі ескерткіштерді жеке-жеке қарастырып, ондағы тілдік материалдарды қазіргі заманғы қазақ тілімен салыстыра отырып, бұл жәдігерлерді ортағасырлық ескі қазақ тілінде жазылған ескерткіш ретінде қарастыру керек екенін алға тартады. Т.А. Арынов өзінің диссертациялық жұмысында «Әт-Тухфа» лексикасын қазіргі түркі тілдерімен салыстыра отырып, ондағы лексикалық материалдардың қазіргі қазақ тіліне сәйкестігін көрсетеді. Ғалым сөздіктің лексикалық қорын зерттей келе ондағы сөздердің 2,5-3 пайызы кірме сөздер екенін ескере отырып, аталған жәдігердегі сөздердің 5 пайызы түркімен тілінде, 15-20 пайызы қыпшақ тобына кіретін барлық түркі тілдерде, ал 75-80 пайызы қазақ тілінде кездесетінін дәлелдеп көрсеткен.

Біздің пікірімізше, көне қыпшақ тілінде жазылған ортағасырлық жәдігерлерді түркі халықтарына ортақ мұра ретінде қарастыру қажет. Ескі қыпшақ тіліндегі тілдік материалдар қазіргі қыпшақ тілінде де сақталғанын ескере отырып, қазіргі түркі халықтарының, оның ішінде қыпшақ тобына жататын қазақ, қарақалпақ, ноғай, татар, башқұрт, қарайым, қарашай-малқар, құмық, қырым-татар, қырымшық, қырғыз, алтай халықтарының қоғамдық, этнографиялық, саяси-әлеуметтік, әдеби-мәдени, жалпы өркениеттік және тілдік тарихын зерттеуде мәмлүк-қыпшақ тіліндегі жазба ескерткіштердің алатын орны ерекше деп айтуға болады.

Құнды этнолингвистикалық дереккөз болып табылатын мәмлүктер билігі кезінде Мысырда жазылған әдеби, діни, әскери-тактикалық және филологиялық трактаттардың тілін зерттеу барысында олардың оғыз тілінің элементтері аралас

қыпшақ тілінде жазылғандығы анықталды. Бүгінгі күнге дейін қыпшақтану саласында жүргізілген зерттеулерден мәмлүк-қыпшақтарының мәдениеті, әдебиеті мен тілінің қазақ халқымен тікелей байланысты екенін аңғаруға болады. Тіл саласында жүргізілген көптеген зерттеу жұмыстарында мәмлүк-қыпшақ тілінде жазылған жазба ескерткіштер тілінің түркі тілдері ішінде, қазақ тіліне жақындығы дәлелденген.

Жоғарыда аталған түркі-қыпшақ тілінде жазылған көркем-әдеби, діни, әскери-тактикалық бағыттағы жазба ескерткіштермен қатар, грамматикалық еңбектер мен сөздіктердің барлығынан мәмлүктер билігі тұсында Мысыр қоғамындағы қыпшақ тілінің қандай маңыздылыққа ие болғанын көре аламыз. Қазақ елінің тікелей тарихи жазба мұрасы болып табылатын бұл еңбектерді зерттеу арқылы халықтың өткен тарихы, тұрмыс-тіршілігі, әдебиеті, мәдениеті, тілі туралы құнды мәліметтер алуға болады. Дегенмен мәмлүк-қыпшақ тіліндегі жазба ескерткіштер әлі күнге дейін қазақ тіліне толық аударылып, жан-жақты зерттелмеген. Бұл еңбектердің әрқайсысы бір ғылыми жұмыстың тақырыбы бола алады. Екі жақты түркі-араб мәдени-тілдік қарым-қатынасы туралы айтқанда мәмлүктер билігі кезінде дүниеге келген түрлі жазба ескерткіштерді тілдік дереккөз ретінде қарастыру қажет. Себебі ондағы тілдік бірліктер мен тілдік образдар осы тілде сөйлейтін халықтың, яғни түркі-қыпшақтарының дүниетанымдық ерекшеліктері мен ұлттық сипатын көрсетеді.

#### Әдебиеттер:

1. Айдаров Ғ., А. Құрышжанов, М. Томанов. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. – Алматы: Мектеп, 1971. – 272 б.
2. Құрышжанов А. Қазақстан ұлттық энциклопедиясы. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998. – Т.6. – 19 б.
3. Кеңесбаев І.К. Орта ғасыр ескерткіштерін зерттеу жайында бірер сөз. Ескі түркі жазба ескерткіштері туралы зерттеулер. – Алма-Ата: Наука, 1983. – 206 б.
4. Фазылов Э.И. Староузбекский язык. Хорезмийские памятники XIV в.-Ташкент, 1971. – 212 с.

5. Әлібекұлы А. Мәмлүктер билігі кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиеті (дамуы, әдеби өкілдері, өлең өлшемі) – Алматы: Арда, 2008. – 176 б.

6. Наджип. Э. Тюркоязычный памятник XV в. Нахдж ал-Фарадис и его язык. – Туркестан, 2012. – 448 с.

7. Убайдуллаева Г.Ж. «Мухаббат-наме» ескерткішінің (XIV ғ.) текстологиясы (жәдігерліктің қазақ тіліне қатысы): филол. ғыл. канд. ... автореф. – Алматы, 2001. – 25 б.

8. Құрышжанұлы Ә. Мәмлүк қыпшақтарының тілінде жазылған бір ескерткіш жайында // Көне түркі жазуларының зерттелуі. Бүгінгі мен болашағы. Дөңгелек үстел материалдары. – Астана, 2004. – Б. 17-21.

9. Маженова М.Н. Абу Хаййан – исследователь кипчакского языка: автореф. ... канд. филол. наук. – Алма-Ата, 1969. – 53 с.

10. Есбосынов Е. Ескі қыпшақ тілінің лексика-грамматикалық ерекшеліктері (Әбу Хаййан еңбегі бойынша XIV ғ.): филол. ғыл. канд. ... дис. – Алматы, 2005. – 196 б.

11. Құрышжанов Ә. Исследование по лексике старокыпчакского письменного памятника XIII в. «Тюрко-арабского словаря». – Алма-Ата, 1970. – 234 с.

12. Қыдырбаев Қ.А. «Қазақ» сөзінің этимологиясы (1245 жылы жарық көрген қыпшақ-араб сөздігінің қолжазбасы негізінде) // Абай атындағы ҚазҰПУ-дың Хабаршысы, «Филология ғылымдар» сериясы. – Алматы, 2015.-№ 3 (53). – Б. 75-80.

13. Ermers R. Turkic Forms in Arabic Structures: the description of Turkic by Arabic Grammarians. – Nijmegen, 1995. – 260 p.

14. 64- القوانين الكلية لضبط اللغة التركية. – اسطنبول: المكتبة السليمانية. – الرقم 9551. – 58 ص.

15. Дүйсенов С. Әл-Қауанина-л-куллия лидабти-л-луғати-т-туркийати «Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы» (мазмұны, графикасы, орфографиясы, фонетикасы): филол. ғыл. канд. ... дис. – Алматы, 1995. – 150 б.

16. Қалиева Ш.С. «Шығыстану» мамандығында араб тілінегі жазба деректерді оқыту әдістемесі // Профессор Ө. Күмісбаевтың шығармашылығы және шығыстану мәселері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы, 2014. – 197 б.

## КУЗНЕЧНОЕ ремесло УЙГУРОВ СЕМИРЕЧЬЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

**Каримова Рисалат-Биби Усмановна,**

*доктор исторических наук,*

*руководитель ЦУ Института востоковедения*

*им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК*

Исторические события нового и новейшего времени, кардинально изменившие судьбы центральноазиатских этносов, трансформировали и их складывавшиеся веками культурные традиции. В представленной статье показано развитие в новых условиях кузнечного ремесла уйгуров Семиречья. Основным источником для исследования послужили полевые материалы автора, собранные в этнографических экспедициях, начиная с 70-х гг. прошлого столетия и по 2000 год.

Давняя борьба между империями – Российской, Цинской и Британской за влияние и владение Центральной Азией привела в 1871 г. к оккупации Илийского края Россией. В 1881 г. Россия ввиду сложного международного положения вынуждена была вернуть Илийский край Китаю. За Россией осталась лишь небольшая пограничная полоса с селениями Кальджат, Кетмень, Большой и Малый Ачинохо, Тиермень, Дардамты, Шункар, Актам, Добун и др. [1, ст. I и VII; 2] (в пределах современных Жаркентского и Уйгурского районов Казахстана).

12 февраля 1881 г. между Россией и Китаем был подписан Петербургский договор, который предусматривал право 132-тысячного населения Илийского края на избрание себе подданства [3, л. 4-9 об.]. Большинство уйгуров, опасаясь репрессий со стороны цинского правительства предпочло русское подданство и переселение на территорию Семиречья. Исходя из сведений генерал-губернатора Степного края Г.А. Колпаковского начальнику Главного штаба Н.Н. Обручеву от 19 марта 1883 г. в Семиречье переселилось до 75 тысяч таранчей (уйгуров). Они осели на правой сто-

роне р. Или – между Хоргосом и Борохоцзиром, в Джаркенте, Аккенте и на левой стороне той же реки в разных пунктах, начиная от селения Дубуна до р. Талгара включительно, именно – по берегам рек: Аксу, Баян-Казак, Сарыфбулак, Чилик, Корам, Дабан, Каратурук, Леп и Талгар [4, Л. 63-64 об.]. По всей вероятности эта цифра не была окончательной, так как переселение продолжалось вплоть до 1884 г. и некоторые исследователи приводят цифру в 80 тысяч. Так образовалась уйгурская диаспора в Семиречье, на территории современного Казахстана.

Основное переселение кульджинских уйгуров произошло в одно время, поэтому они образовали на новых местах компактные поселения. Природно-климатические условия Семиречья оказались тождественны Илийскому краю, по этому хозяйственная деятельность переселенцев осталась прежней и, в первые десятилетия жизни в пределах Российской империи уйгуры продолжали сохранять свою культуру без каких-либо изменений.

Кузнечное дело в недалеком прошлом являлось одним из развитых видов уйгурского ремесла. Еще в конце XIX в. в городах Джаркенте (ныне Жаркент), Верном (Алматы) имелись кварталы, заселенные кузнецами-уйгурами.

В г. Джаркенте эти кварталы носили название кузнечной слободы – «томурчи махалля». Кузнечная слободка продолжала функционировать и после Октябрьской революции. В наши дни один из тупиков, примыкающих к бывшей улице Красноармейской, вдоль которой селились кузнецы, в народе называется Кузнечным тупиком.

В г. Верном, в районе современного Центрального рынка, располагался квартал уйгурских кузнецов, занимавшихся исключительно подковыванием лошадей. Рядом размещались поселения кузнецов с другими специализациями.

У уйгуров Семиречья кузнечное ремесло потеряло цеховую организацию, свойственную городскому ремеслу Восточного Туркестана. Кузнецы работали самостоятельно, но некоторые черты цехового объединения ввиду устойчивос-

ти традиций продолжали сохраняться и на новом месте расселения (к примеру, ремесленные кварталы).

Свои кузнецы работали во всех крупных уйгурских селах: Коктал, Пенджим, Чулукай, Большой Чиган, Садыр, Алтыуи Панфиловского района; Баяндай, Таштыкара, Азат, Кызыл Гайрат Энбекши-Казахского района; Чунджа, Аксу, Кетмень, Калжат, Чарын Уйгурского района; Чилик, Малыбай, Корам Чиликского района Алматинской области, а также близ г. Алматы – поселения Султан-Курган, Горный Гигант, Дружба<sup>9</sup> и др. (в настоящее время эти поселения территориально входят в г. Алматы. – *Р. К.*). Жители же более мелких населенных пунктов приобретали весь необходимый инвентарь в близлежащих центрах [5].

Легендарным основателем кузнечного ремесла у уйгуров считается пророк Даут-пайгамбар. Согласно легенде у него было 14 учеников, которые распространили металлургию по всему миру. На одну из трех частей своего заработка пайгамбар жил сам, а две другие раздавал бедным. Каждые шесть месяцев он готовил по одному ученику – шагирту.

В Восточном Туркестане кузнецы устраивали цеховые собрания-трапезы, где зачитывалась легенда о Дауте-пайгамбаре. В легенде повествуется о том, как пайгамбар начинал кузнечное дело, о происхождении многих кузнечных инструментов, о том, что нужно произносить при выполнении различных технологических операций. Местные кузнецы таких встреч не проводили, но все старые мастера хорошо знают легенду о Дауте-пайгамбаре.

В легенде, к примеру, так рассказывается о происхождении щипцов-клещей – «кыскаш». Даут-пайгамбар учил, что кузнец никогда не должен обманывать. При обработке раскаленного металла пайгамбар и ученики держали его голыми руками. Один из шагиртов пророка пообещал заказчику изготовить к определенному сроку топорик – «кякя», но к обещанному времени заказа не выполнил. И когда шагирт, как прежде, сунул руку в раскаленную печь, он обжегся.

<sup>9</sup>Административные названия даны на 1990-е гг.

Пайгамбар посоветовал ученику придумать другой способ выемки горячего металла и при этом указал ему на собаку, которой бросил кость. Собака схватила кость и, удерживая перекрещенными передними лапами, стала ее грызть. Это наблюдение подсказало шагирту форму инструмента [5].

У уйгурских кузнецов существовал определенный культ Даута-пайгамбара. Приступая к изготовлению особо важных заказов или перед началом работы, мастер обязательно произносил, что эта работа делается не его руками, а руками пророка: «Бу менин колум амыс, Давут-пайгамбарнин коли».

Каждый самостоятельный кузнец – «тёмурчи» имел рядом с жилой постройкой мастерскую – «тёмурчи дукини» и лавку, впрочем, мастерская зачастую служила и местом сбыта продукции. «Тёмурчи» работали в основном на заказ и более широко – на рынок. Они занимались изготовлением сельскохозяйственного инвентаря: кос – «чалга», серпов – «огак», кетменей – «кятмян», топоров – «палта», металлических наконечников для сохи, плуга, бороны – «сапан чиши», «сока чиши», «тырна», цепов для обмолота зерна – «зянжир», особых лопаточек – «чянчяза» и пр.; домашнего инвентаря: ножей – «пичак», «аш пичак», топориков для рубки мяса – «чайду», ножниц – «кайча», шумовок – «кяпкюр», поварешек – «чомюч», дуршлагов – «чойла» и «сузгуч» и пр.; инструментов для других ремесел (ювелирного, плотничьего и пр.), подковывали лошадей. Потребности населения в перечисленных изделиях в прошлом были большими, поэтому кузнечное ремесло было поставлено сравнительно широко.

Как удалось установить в результате работы с респондентами, в первой четверти XX в. в г. Джаркенте работали несколько известных кузнецов, изделия которых ценились значительно выше прочих. Это мастера Моллатурган-хаджи, Идрисахун, Имаммахамат-хаджи, Ахмат Илиев, Айваджи, Сыдык, Ахмат Хамраев, Мирван, Ильяс Азмаматов, Мамут, Илахун, Сыдык Мирванов. В г. Алматы в этот период известным кузнецом был Садир-тёмурчи, в Уйгурском районе –



Гулам-тёмурчи и тёмурчи Тохтахунов (имя этого кузнеца утрачено. – *Р. К.*) [5].

Профессия кузнеца по традиции была потомственной. У Мирвана-тёмурчи учился ремеслу его сын Сыдык, а у него, в свою очередь – сыновья Имаржан и Сыдык; Айваджи-тёмурчи обучил ремеслу сына Аюпа-хаджи, а Аюп-хаджи – сына Авакри; учеником Имаммахамата-хаджи был его сын Ахмат Илиев. Каждый мастер имел одного, двух и более помощников, и все они, как правило, приходились ему ближайшими родственниками. В кузнице Моллатургана-хаджи работали четыре помощника, из них двое – его братья и сын Идрисахун. Таким образом, секреты мастерства передавались по наследству.

Каждый кузнец мог изготовить любые предметы, тем не менее среди городских мастеров существовала определенная специализация. Прежде всего кузнецы традиционно делились на мастеров по так называемым «белой работе» – «ак ищ» и «черной работе» – «кара ищ». «Белая работа» включала изготовление мелких, более тонких по выделке изделий, таких, как ножницы – «кайча», бритвы – «устура», щеколды – «кылтан», «такак» и т.п., «черная работа» – изготовление сельскохозяйственных орудий труда, колес – «чак», саней – «чана» и пр. Помимо этого наблюдается и более узкое разделение. Так, джаркентский кузнец Гайнулла делал металлические детали к бричкам и домашний инвентарь, другой джаркентский кузнец – Моллатурган-хаджи славился серпами и косами. Моллатурган-хаджи ставил на свои изделия клеймо, и раскупались они нарасхват не только в своей местности, но и далеко за ее пределами, даже в Кульджинском крае, несмотря на то, что стоили дороже изделий других мастеров.

Свое клеймо имели не все мастера, а только самые известные. У Моллатургана-хаджи клеймо было в виде насеченной решетки. Айваджи-тёмурчи имел в клейме изображение мусульманских символов – полумесяца и звездочки. Клеймо кузнеца Мокпула изображало восьмерку, Турсуна-

тёмурчи (г. Бишкек) – эллипс. Турсун-тёмурчи (с. Пенджим), как и некоторые другие мастера, ставил клеймо в виде начальной буквы своего имени, изображенной в арабской графике [5].

В рассматриваемых районах кузнечное ремесло процветало в первой четверти XX в., особенно в период НЭПа (1921–1928 гг.). В дальнейшем наблюдается постепенный его упадок. Можно назвать целый ряд причин, вызвавших упадок частного кузнечного ремесла. Особенно резко на положении кузнецов сказалась замена в период коллективизации традиционного сельскохозяйственного инвентаря новым машинным оборудованием. Появляются новые формы организации труда ремесленников. В советский период колхозам стало выгоднее иметь своих кузнецов при мастерских и в организованных МТС, поэтому мастера должны были ехать в деревни и работать в колхозных кузницах и при МТС. В городах организуются ремесленные артели. В г. Джаркенте, например, в 1923 г. была образована кузнечная артель, в которой работали десять кузнецов. 1932–1933 гг. были неурожайными, они вызвали голод, и часть населения Семиречья эмигрировала в Кульджинский край. Эмиграция была вызвана и раскулачиванием зажиточных слоев. Тогда же кузнецы в значительной мере потеряли одно из основных своих занятий – подковывание лошадей. И наконец, в это же время продукцию кузнечного ремесла начали интенсивно вытеснять более дешевые, а иногда и более практичные фабричные изделия.

Перечисленные причины привели к тому, что уже к 1940-м гг. кузнечная слободка в г. Джаркенте как таковая перестала функционировать. Здесь продолжали самостоятельно работать лишь отдельные кузнецы. Такую же картину можно наблюдать и в г. Алматы [5].

Некоторое оживление частного кузнечного ремесла произошло во время Великой Отечественной войны. В эти годы, когда страна все внимание сосредоточила на военной промышленности, стала остро ощущаться нехватка сельско-

хозяйственного и домашнего инвентаря. Кузнецы вновь начинают изготавливать в больших количествах косы, серпы, топоры, ножи и прочие изделия.

В послевоенный период потомственные «тёмурчи» работали в колхозных кузницах, при МТС, на заводах.

Уйгурская кузница представляет собой небольшое однокамерное помещение. В прошлом кузница освещалась светильниками – «чирак», а позднее электрическим светом. Распределение инструментов в кузнице традиционное и существенных отличий не имеет.

У правой стены помещения располагается горн – «откап», состоящий из плавильной печи и мехов. Плавильные печи бывают нескольких типов. Печь самого простого устройства – «ярлик очак» представляет собой углубление в земле. Воздух в такую печь подается с двух сторон двумя мехами – «кёрюк». Эта печь удобна для нагрева определенных ограниченных участков предметов. К примеру, при обработке отверстия у кетменя направлением воздуха нагревается именно этот участок, тогда как остальная поверхность изделия остается холодной. Более совершенная печь имеет круглую форму и складывается из огнеупорных кирпичей. Отверстие в печи прикрывается защитной стенкой. Мехи к такой печи – «сандук» вдувают воздух снизу.

Ручные мехи для раздувания огня в печи также имеют несколько распространенных форм. Самые примитивные мехи («кёрюк», «тулум», «отюк», «контурма») изготавливались из козьей шкуры, соединенной с металлическим соплом. Одна из разновидностей таких мехов представляет собой содранную целиком шкуру козла, зашитую на шее и на концах ног. Другая имеет форму большого сосуда для кумыса. Эти мехи приводятся в движение двумя руками попеременно. Более удобными, но дорогостоящими являются мехи, называемые «сандук». Они деревянные и имеют поршневое устройство. «Тёмурчи» пользовались и мехами русского образца.

Напротив печи в кузнице устанавливается наковальня грибообразной формы – «сандак». Для большей устойчи-

вости наковальня закрепляется на деревянном обрубке, врытом в землю. Вдоль стен расставлены лавки, на них раскладываются инструменты и различных подручный материал. Отдельные инструменты развешиваются на стенах кузницы.

Инструменты кузнеца отличаются большим разнообразием. Кроме описанных выше сюда входят молоты – «базган», щипцы различной формы и назначения: для держания предметов с отверстиями – «моргул кушкач», для неподвижного зажима детали в определенном положении – «кыстыаккыскач», для держания горячего металла и перемешивания угля в плавильной печи – «лахшигир», для держания круглых предметов щипцы-клещи – «кыскач», инструмент с петлей на конце для подковывания лошадей – «сымтраш», инструмент для натяжки металлических обручей на основу – «татка», широко используемый при изготовлении колес, различные чеканы для декорировки изделий и др. Все эти инструменты изготавливали сами кузнецы и только отдельные покупались, к примеру, в XIX-начале XX вв. привозные из России.

Уйгурские кузнецы умели плавить металл. Способов плавки было несколько, и каждый мастер имел свои секреты, которые передавал доверенным ученикам. Основным материалом для изготовления изделий служило железо – «тёмур», его, как и чугуна – «чогун», а также сталь – «ган», «полат», плавил кустарным способом. В исследуемый период (XIX–XX вв.) «тёмурчи» чаще плавил металл из лома. Металлический лом раскаляли в печи добела, затем встряхиванием удаляли шлак и ковали до получения однородной массы. Эту массу резали на отдельные полосы приблизительно 15–20 см шириной. Полосы разрезали вдоль и вставляли внутрь стальной стержень толщиной 2–4 мм. После этого металл плавил. Если мастер был опытный, то металл хорошо сплавлялся, если же неумелый, то сталь выпадала или рассыпалась [5].

Уйгурское кузнечное ремесло в основе своей сходно с ремеслом других среднеазиатских народов [6; 7; 8; 9], но

оно имеет и свои специфичные черты. Специфика уйгурского кузнечного ремесла проявляется в некоторых видах инструментов, приемах обработки металлов, формах изделий и их декоре.

Так, распространенное орудие труда – кетмень у семиреченских уйгуров имеет две формы: таранчинский кетмень – «таранчи кятмян» и кашгарский – «кашкар кятмян».

Кашгарский кетмень снабжен большей и более тяжелой рабочей частью массой до 3,5 кг. Процесс его изготовления гораздо более сложный и трудоемкий. Металлическая лопасть кетменя состоит из двух слоев пластин. Каждая пластина сплавляется из мелких кусков железа, затем обе пластины накладываются друг на друга и соединяются плавкой с лопастью.

Серпы у семиреченских уйгуров также имеют две распространенные формы: таранчинский серп – «таранчи огак» и кашгарский – «кашкар огак». У таранчинского серпа, аналогичного среднеазиатскому, короткая горловина и широкое лезвие, приблизительно в три пальца толщиной, т.е. 6–6,5 см, у кашгарского – более высокая горловина и сравнительно узкое лезвие, шириной в два пальца, т.е. 4–4,5 см. [5].

Художественная обработка металла выполняется несколькими способами: резьбой, ковкой, чеканкой, гнутьем, насечкой. Ковкой, резьбой или гнутьем «тёмурчи» придает изделию задуманную форму, а чеканкой или насечкой наносит скромный узор из звездочек, полумесяцев, дугообразных, волнистых, зигзагообразных линий и пр.

В технике гнутья изготавливаются фигурные решетки на окна, ворота, калитки, сани и детские санки. Узор в этих изделиях составлен в основном спиральными, S-образными завитками, ромбами, прямоугольниками, солярными розетками. На заказ и для себя кузнецы обивают жестью сундуки (в прошлом этим занимались особые мастера), делают ажурные карнизы для крыш домов, декоративные коньки, флюгеры, изготавливают некоторые виды посуды. В технике резьбы выполняются мантоварки – «мис каскан»,

дуршлаги – «сузгуч», «чойла». На листах мантоварок для парораспределения делаются сквозные отверстия в виде розеток, трилистников, четырехлистников. Дуршлаги помимо резьбы изготавливаются в технике ажурного плетения из тонкой проволоки. Карнизы для крыш домов, коньки, флюгеры выполняются из жести. Для карнизов используется зубчатый или фестончатый контурный узор, а коньки и флюгеры украшают фигурки животных или птиц.

Уйгурское кузнечное ремесло продолжает кое-где сохраняться и в современных условиях. В г. Жаркенте и во многих селениях и сейчас еще есть небольшие частные кузницы. Кузнецы на дому изготавливают традиционные уйгурские изделия, пользующиеся широким спросом у населения, такие, как кетмени, большие и очень удобные ножи, мантоварки, плетеные дуршлаги, санки, калитки и пр., а также занимаются ремонтом металлических предметов.

#### Список использованных источников:

1. «Русско-китайские отношения. 1689-1916. Официальные документы». М., 1958. С. 54-60, ст. I и VII.
2. Воскресенский А.Д. «Дипломатическая история русско-китайского Санкт-Петербургского договора 1881 года». М.: Памятники исторической мысли, 1995.
3. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4854.
4. РГВИА. Ф. ВУА. Оп. 1. Д. 76.
5. Полевой материал, собранный в этнографических экспедициях в Казахстане с 1976 г. по 2000 г.
6. Сулейманов Э. Традиции обработки металлов у киргизов. Фрунзе, 1982.
7. Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1958. Вып. II.
8. Масанов Э. Кузнечные и ювелирные ремесла в казахском ауле (2-я пол. XIX – нач. XX вв.) // ТИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1961. Т. 12.
9. Сухарева О. А. К вопросу о литье металлов в Средней Азии // ТИЭ. М., 1971. Т. 97.

## МОДЕРН В ЗНАКОВОЙ ВЫШИВКЕ ЗЕЙНАЛХАН И БОТАКОЗ МУХАМЕТЖАН

**Тохтабаева Шайзада Жаппаровна,**

*Главный научный сотрудник Института  
востоковедения им. Р.Б. Сулейменова  
КН МОН РК, д. и.н.*

Традиционное вышивальное искусство казахов – неисчерпаемое по красочному многообразию, глубине и масштабности историко-философского содержания оказывает вдохновляющее воздействие на отечественных ремесленников и профессиональных художников прикладного искусства, среди которых заметное место занимает творчество Зейналхана Мухаметжан – члена Союза художников РК.

Зейналхан родился и прожил юношеские годы в Монголии. В детстве он часто наблюдал за матерью, которая мастерски шила одежду, а из обрезков изготовляла тканевые мозаичные изделия *күрақ*. Художественное чутье мальчика во многом сформировалось под воздействием многообразия красок, ритмов геометрических узоров этих домашних мозаичных полотен. Жизнерадостность их образного строя приводила мальчика в восторг. Уже тогда Зейналхан, как носитель традиционной культуры, впитывал визуальные образы произведений ручного творчества, а также нормы этноэтикета, ценностные ориентиры казахов со всей органикой обычаев, обрядов и ритуалов, а также смысловое содержание сакральных предметов. Словом он воспитывался в сопряжении всего кладезя народной мудрости. К этому фундаменту – мощному пласту казахской традиционной культуры Зейналхан добавил профессиональное образование, полученное в училище изобразительного искусства в г. Улан-Батор, которое закончил в 1978 г.

Некоторое время Зейналхан потратил на поиск своего творческого пути. Испробовав возможности дерева,

глины, гобеленного искусства, художник никак не мог получить полного удовлетворения и волнующего трепета от творческого процесса. В подсознании все это время у него постоянно пульсировала мысль о силе художественного потенциала многовековых традиций вышивального искусства казахов с его красочной декоративностью и мощью орнаментальной стихии. В один из таких дней, наблюдая, в который раз, привычную бытовую сцену как жена Гульжай, поглощенная своими мыслями, полностью погрузилась в мир традиционного вышивания, Зейналхан вдруг воскликнул: «Эврика!». Оказалось, что истина всегда была с ним рядом! Его пронзила мысль: «Какие же цвето-пластические возможности таит в себе обычный стежок нитью!» Ведь его можно сгущать, разряжать, давая дыхание полотняной основе, утончать либо утолщать нити; соединяя воедино разные цвета, можно создавать богатый колорит. Стежок можно направить в самые разные стороны, производя им головокружительную ритмическую игру. Он понял, что именно вышиванием он сможет отобразить всю полноту фантазии, переполнявшей его сознание.

С 1986 г. и начались лабораторные эксперименты с цветовым обогащением нитей, техникой вышивания, поиском приемов художественного воплощения идей, отмечавших путь восхождения автора на свой «творческий пик». Раздвинув эстетико-идеологические задачи техники вышивания на новые горизонты, Зейналхан, по сути, стал родоначальником нового вида художественного творчества, которое можно образно обозначить как вышивальная «живопись».

Традиционную технологию тамбурного шва *біз кесте*, что выполняется крючком с использованием обычных фабричных нитей, автор преобразует в «мазок кистью». Такого эффекта он достигает за счет своего феноменального дара колориста; соединяя нити разного цвета, добивается нужного тона, а контур рисунка акцентирует вышивкой, имитирующей рельефный цветной шнур. Располагая вы-

шитые линии определенных цветов, автор создает тончайшие светотени, умело создает визуальную иллюзию цветовых разводов, объемов, перспективы, т. е. добивается художественных эффектов, достигаемых обычно письмом масляными красками.

У Зейналхан прослеживаются разные приемы художественного выражения идей, но главное, что объединяет их – символичность изображаемого (цвет, линия), что дает основание определить его стиль как «знаковое вышивальное искусство в стиле модерн». Под впечатлением художественно-семантической содержательности казахских узоров Зейналхан создает впечатляющие абстрактные композиции. Такие работы, можно было бы обозначить как вариации на казахские кураки, если бы не современное видение ритма с его ассиметрией, образуемого из геометрических фигур, различающихся по цвету, фактуре. В большей мере такие работы напоминают коллажи, орнаментальные калейдоскопы. Такие полотна автор обогащает вкраплениями знаков-символов, тамг, а также насыщает их, отсутствующим в традиции казахов, ярко-голубым цветом, что вносит своеобразную колористическую остроту в образы изделий. В таком ключе решен декор полотна «Вечность». Его центр обозначен мотивом спирали, которая раскручиваясь, плавно замедляется, переходя к квадратному абрису. Этот мотив автор наделяет глубокой знаковостью, трактует его как многозначный изобразительный символ, отображающий идею вечного движения – кочевого образа жизни казахов.

Нить, связывающая творчество автора с традициями казахского вышивального искусства, приводит к осмыслению им орнамента как всеобъемлющей категории, пронизывающей все бытие казахов. Это определило одно из пристрастий автора – воспроизводить объекты на фоне узора, создающего впечатление тонкой вибрации. В изобразительной основе таких полотен – многообразие граней кочевой жизни с традициями, ритуалами и обрядами, а так-

же темы материнства, семьи. Существенное место в данных произведениях отведено традиционному знаковому осмыслению предметной окружающей среды, отражающей своеобразие философии, эстетики, представление казахов о мироздании. Во всем этом отражена позитивная авторская позиция к темам добра, мира, жизненной стабильности со стремлением отобразить все эмоциональное многообразие человека: от чувств идиллии, любви и спокойствия, до трепетного волнения, неукротимой страсти и драматического переживания.

Осмысление изображаемых объектов из предметной среды (музыкальных инструментов, вешалки для одежды – символа древа жизни), животного мира (птиц, черепах, верблюдов), а также воспроизведение сюжетных изображений: «Домбрист», «Кентавры», «Муза», «Знаменосец», у художника сопрягается с традиционными представлениями о их сакральности, что направляет его художественную манеру к обобщению и монументальности их изображений, благодаря чему они воспринимаются как важнейшие символы степной цивилизации.

На фоне линейного узора автор воспроизводит контурные изображения коней, различных предметов, сливающихся в едином потоке с орнаментом. Хотя объекты нанесены светло-серым, белым цветом, их можно различить, лишь внимательно вглядываясь в рисунок. В данной стилистике Зейналхан, производит серию изображений, тематика которых (животные, лучник, погонщик, солнцеликое божество на коне с луком и т.д.) почерпнута из наскальных гравюр Казахстана. Эти работы появились как импульс романтического интереса к архаичным образам древней культуры с их первозданной мощью, с загадочностью ритуалов, отображающих сцены охотничьей магии. В произведениях автора вместо скал фоном служит казахский орнамент преобладающего красного тона, вносящий декоративную насыщенность полотнам. В таких работах фон и изображения уравновешены и ясно различимы.

Испробовав потенциальные возможности традиционной вышивки казахов, Зейналхан выходит на новую ступень художественного самовыражения. От орнаментальных полотен Зейналхан переходит к выраженным сюжетным изображениям, одновременно он меняет художественный язык, используя другие технико-декоративные приемы. Отказавшись от орнаментальности, автор начинает вышивать разные участки фона определенным цветом (серо-синего, терракотового), подбирая невероятно изысканные оттенки, тем самым придавая выразительную осмысленность рисунку целой серии полотен. Можно сказать, что сам фон представляет собой самостоятельное произведение искусства, вызывая эмоциональное впечатление.

Тем не менее, у автора все еще остается пристрастие вставлять местами небольшие фрагменты народной вышивки. Однако для полной органичности, фоновые протоки, художник заполняет тамбурной вышивкой, цветовое решение которой играет на гармонию всего полотна. В таком стиле решено полотно «Прогулка» с изображением казахской молодой пары на конях, от которого веет спокойствием кочевой идиллии. Автор, не намечая черты лица, изображает лишь легкий наклон головы, в котором прочитываются слова прощания, что достигается потрясающей наполненностью выразительного ракурса.

Со временем, автор приходит к объемному изображению фигур. Многие зрители стремились коснуться фактуры полотна, чтобы ощутить рельеф рисунка, который на самом деле отсутствует. Это вызывает чувство удивления и восхищения. Не веря своим глазам, начинаешь проникать в структуру вышивки, обнаруживая тончайшие переходы «цветового мазка», которые создают иллюзию объема. При детальной и тщательной проработке каждого сантиметра полотна, автор объединяет все компоненты в удивительно целостную композицию. Тонкое видение цвета и виртуозность рисунка достигают того предельного совершенства, когда сила их эмоционального звучания оказывает на человека

ошеломляющее впечатление. Автор создает перспективу, глубину изображения, а героев воспроизводит лаконично, придавая им особую монументальность.

Появляется и другой изобразительный прием – заполнять пространство полотна волнообразными объемными цветными модуляциями, создающими впечатление энергии движения. Такой эффект усилен насыщением света в центральной части изображений. Эти модуляции автор наполняет особым смыслом, переводя их в аспект аллегории, отображающей текучесть времени. В центр одной из работ, автор вписал фигуру сидящего на восточный манер шамана, играющего на кобызе (рис. 1). На создание этого образа автора вдохновил общетюркский легендарный поэт-песенник Қорқыт – композитор IX века, создатель музыкального инструмента *қобыз*, выходец из степей вдоль реки Сыр-Дарья. Согласно легенде, Қорқыт с помощью своих проникновенных музыкальных сочинений сумел противостоять смерти.



**Рис. 1.**

*Зейналхан Мухаметжан  
Шаман. 2001 г.*

*Холст, вышивка тамбуром*

Идея автора определила своеобразие художественной концепции – передать всю сложность неведимого ирреального мир через тональную нюансировку, рефлексию рисунка. От этого исходят особенные приемы вышивания автора, которые интересно проследить. Художник крупными выделяющимися стежками обозначил контур шамана, играющего на ритуальном музыкальном инструменте. Далее, прорисовав весь костюм с декоративными дополнениями, автор заполняет всю плоскость полотна разнообразными изобразительными кодами. Слегка обозначенные аллегорические образы леопарда,

муфлона, окружающие фигуру шамана, передают слитность его пограничного состояния с таинственными символами. Впечатляет, как Зейналхан образует в полотнах изумительное фактурное разнообразие. К примеру, часть полотна автор зашивает квадратными стежками, сквозь которых слегка просвечивает синий цвет основы, имитирующей морскую воду. Нанося вышивальные стежки по вертикали, горизонтали, «в елочку», зигзагом, в кружочки, Зейналхан образует сложно-структурированный фон полотна. Все это разнообразие замыкается в различные конфигурации. Вкупе одни зоны полотна отличаются гладкой фактурой, другие – характеризуются легким рельефом, третьи – создают впечатление объема. В итоге каждая линия, цветовой стежок полотна направлены на воссоздание момента духовного самоуглубления казахского *бақсы*, вступающего в связь с потусторонними силами. В целом полотно, выражая философию о взаимосвязанности бытия-небытия, словно пронизано дыханием вечности.

Играя цветом, автор неожиданно смог создать впечатляющую иллюзию золотого металла с блеском и солнечным сиянием. Он почувствовал

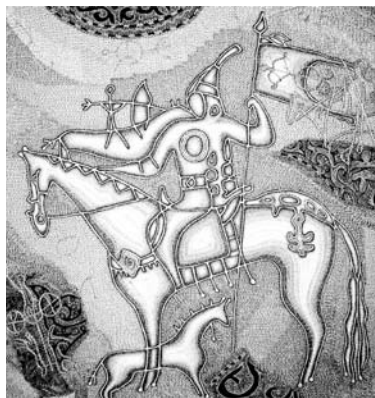


Рис. 2

Зейналхан Мухаметжан  
Знаменосец. 2009 г.  
Холст, вышивка тамбуром

декоративно-семантические эффекты этого цвета, обладающего помимо художественной значимости, ассоциативным содержанием. Зейналхан стал создавать в золотистом цвете объемные фигуры верблюдов, коней, всадников, музыкантов, знаменосцев (рис. 2), обогащая образы динамичным ритмом композиции либо сообщая им эпический характер. При этом художник этот солнечный цвет разрабатывает в тончай-

ших оттенках; приближая его к бронзе, автор сообщает изображаемым персонажам архаичность, придавая золотистый тон, создает иллюзию материальности металла. Зритель невольно любуется сиянием «благородного металла», создающего впечатление дороговизны всего полотна, что наглядно продемонстрировано в работе «Отъезд в первое путешествие». В данном произведении цветовое решение, как нельзя лучше, подчеркивает символическую значимость происходящего события – первое путешествие мальчика, что торжественно обставлялось в традиции казахов.

В целом, каждая работа Зейналхана – взрыв творческого самовыражения, отражающего глубокое и одновременно тонкое мироощущение. Способы воплощения его художественных замыслов всегда оригинальны, порой неожиданны, в них выражена мощь авторской фантазии с бесконечностью ассоциативного мышления. Его работы, выполненные в стиле модерн, не оставляют ни одного равнодушного зрителя, настолько впечатляет сила его произведений.

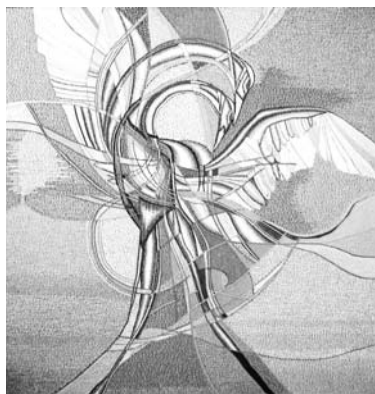
У Зейналхана состоялись ряды персональных выставок, как в Казахстане, так и в дальнем зарубежье (Германии, Франции, Швеции, Великобритании), а также в странах СНГ: Туркменистане, Кыргызстане, Узбекистане.

Художник принимал участие в массе других групповых республиканских выставках. Он стал победителем конкурса в номинации «Лучшее произведение изобразительного и прикладного искусства, посвященного 20-летию независимости Республики Казахстан». Зейналхан – лауреат международного фестиваля искусств «Мастер класс – 2000», проведенного в Алматы; дипломант международного фестиваля искусств «Биеннале – 2001», проведенного в Ташкенте; обладатель сертификата «Знак качества» ЮНЕСКО; его имя занесено в «Книгу Рекордов Казахстана» (2007 г.).

Своего рода продолжением творческого пути Зейналхан Мухаметжана является творчество его дочери Ботакоз – Члена Союза Художников РК. Она – выпускница Колледжа имени Т.Жургенова по специальности «Станковая живо-

пись», затем факультета декоративно-прикладного искусства Казахской Национальной Академии Искусств имени Т.Жургенова по специальности «Сценография театрального костюма».

Унаследовав мастерство отца, юная Ботакоз также стала создавать живописные вышивальные полотна, выполненные в такой же технике – тамбура. Как и отец, она демонстрирует тонкое понимание колорита, способность вышивальным стежком создавать впечатление объема в изображениях. Однако, ее творческая манера значительно отличается от отцовской, соответственно иному мировидению с его стремительным ритмом бытия и расширенными горизонтами современных эстетических впечатлений. Лишь первое ее произведение – «Встреча» можно воспринимать как дань традиции. В дальнейшем ее увлекают, преимущественно, абстрактные композиции в стиле модерн, пронизанные остротой декоративных решений, построенных на сочетании пастельных и контрастных цветов, динамичном ритме рисунка, чаще с вертикальной направленностью. Такие ее работы, как: «Птица», «Дерево жизни», «Вознесение», «Всадник», «Композиция» (рис.3), «Лето», «Мираж»,



**Рис. 3**

Ботакоз Мухаметжан  
Композиция. 2010 г.  
Холст, вышивка тамбуром

«Попугай», «Птица самрук», «Пути», «Чувство» отражают не только техническое мастерство, но и особый взгляд на мир со своеобразным ощущением эмоциональных граней жизненного бытия. У Ботакоз свои излюбленные приемы переложения в изобразительную плоскость романтических чувств, наполненных позитивными устремлениями, молодым темпераментом, поиском философского смысла красоты окружающей сре-

ды. Ускоренный ритм ее творческого импульса, яркая ассоциативность художественного высказывания отражены в энергичном стукте переплетений цветовых линий, являющихся основным изобразительным приемом для образования композиционных построений. Именно линия организует все пространство полотна, придавая остроту образной характеристики произведениям.

Ботакоз, будучи участницей многих республиканских, международных выставок и конкурсов, занимала первые места. Она получила звание лауреата международного фестиваля «Шабыт», стала обладателем Гран-при в международном конкурсе «Общество Всемирных Казахов». У нее, еще совсем молодой художницы состоялась Персональная выставка в Корее, г.Тегу. Все работы Ботакоз, отражая своеобразие ее творческого потенциала, дают основание ждать от нее ярких перспектив в будущем.



## К ИСТОРИИ КАЗАХСКО-ИНДИЙСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В XVI-XVIII ВВ.

**Нурлан Атыгаев,**

*Ведущий научный сотрудник  
Института истории и этнологии  
им. Ч. Ч. Валиханова, к.и.н.,  
nuratygaev@mail.ru*

Еще в 1998 г. д.и.н. М.Х. Абусеитова, тогда директор Института востоковедения им. Р.Б.Сулейменова МОН РК, в своей монографии писала: «Немаловажный интерес представляет новый аспект взаимоотношений Казахстана с Индией в XVI-XVIII вв., который до настоящего времени не исследовался» [1, с. 144]. Можно с уверенностью сказать, что по прошествии почти 20 лет в этом отношении ничего кардинально не изменилось. История казахско-индийских взаимоотношений в период позднего средневековья все еще остается одной из слабоосвещенных, почти неизученных тем отечественной исторической науки. Исследователей интересовали в основном современные казахско-индийские связи, а их истоки и развитие в различные исторические периоды остались вне поля их зрения.

В связи с этим мы в этой работе решили рассмотреть вопрос об истории казахско-индийских взаимоотношений в позднесредневековый период, посредством поиска и анализа соответствующих сведений в исторических источниках.

Как известно, взаимоотношения народов, проживавших на территории Казахстана и Индии, уходят своими корнями в глубокое историческое прошлое. На протяжении нескольких тысяч лет населения этих стран взаимодействовали между собой в области культуры, искусства, религии и многих других аспектов жизни. Письменные источники свидетельствуют, что эти связи не прерывались и в позднесредневековый период. Еще на начальном этапе истории Казахского ханства его правители, а также простые казахи имели общие

представления об Индии (هندوستان) и его жителях. Некоторые сведения они получали непосредственно от самих индусов. Одно из первых подтверждающих это материалов содержится в известном историческом сочинении «Михман-наме-йи Бухара» Фазлаллаха ибн Рузбихана Исфাহани и относится к началу XVI в. Шибанидский историк, описывая третий поход узбекского правителя Мухаммад Шейбани-хана, который состоялся в 1509 г., упоминает об индийском рабе-гуляме в улусе султана Таныша, сына казахского хана Жаныбека. По-видимому, молодой индус сначала находился в рабстве у узбеков в Средней Азии и затем в результате одного из походов казахов оказался на территории Казахского ханства.

Ибн Рузбихан пишет: «У некоего казаха из улуса Таниш-султана, брата Джаниш-султана, был индийский гулям (غلامی ہندوی) [2, 234 ص.] в возрасте около четырнадцати лет. Вследствие дурной услуги, которая была им оказана, он подвергся страданию от когтей наказания и порицания господина и поясницы его доставили боль сильными ударами, и вследствие мучительных ударов и наказания он был охвачен страданием и болезненным беспокойством» [3, с. 135].

Этому индийскому гуляму удалось сбежать и он попал к Шибаниду Суйунчи-ходжа-султану. Затем он привел узбекское войско в месторасположение улуса Таныш-султана и тем самым помог Шибанидам разгромить и разграбить казахский улус [3, с. 137]. Очевидно, что помимо этого индуса у казахов могли быть и другие пленники из далекой Индии.

Другое сведение, относящееся к истории средневековых казахско-индийских взаимоотношений, содержится в персоязычном сочинении «Тарих-и Кипчаки» («Тарих-и Кипчакхани») Аштарханидского историка Ходжамкули-бека Балхи (Кипчак-хана). Исследователи указывают на наличие 7 списков этого труда, которые хранятся в библиотечных и рукописных фондах Лондона, Парижа, Ташкента и Санкт-Петербурга [4, с. 447–448; 5, с. 146–148; 6, с. 72–73; 7, с. 17;

8, с. 386–397; 9, с. 290–291; 10, с. 118–125; 11, с. 113–114; 12, с. 45–55].

Сведения о казахах в «Тарих-и Кипчаки» относятся к середине XVII в., когда на территории Северной Индии существовала могущественная империя Великих Моголов, основанная некогда Тимуридом Захир ад-Дином Бабуром. Потомки Бабура предпринимали активные попытки расширить территорию государства, в том числе военными кампаниями. В связи с одним из таких походов Бабуридов автор «Тарих-и Кипчаки» сообщает и о казахах.

Согласно этому источнику, казахские правители принимали участие в походе узбекского хана Абд ал-Азиза против своего отца Надир-Мухаммад-хана и поддерживавших его войск Великих Моголов и Сефевидов. Этот поход, о котором известно из нескольких письменных источников, состоялся в 1648 г. Ему предшествовали следующие обстоятельства.

В 1646 г. Аштарханид Надир-Мухаммад-хан, которому перестали подчиняться его же сыновья, решил для укрепления своей власти обратиться за помощью к Шах-Джахану, правителю империи Великих Моголов. Бабурид, который считал это удобной возможностью для захвата Балхского вилайета (современная территория Северного Афганистана), направил сначала к Надир-Мухаммаду своего сына Мурад-Бахша во главе большого войска. Сам же отправился следом по Кабульской дороге.

Об этом походе индийских войск на Балх есть сведения и в «Силсилат ас-салатин» Мир Мухаммад Салима, хотя в нем не упоминаются казахи. Автор сочинения сообщает, что индийское войско через Кутвал и Гиндукуш достигло пределов Балха. В источнике приводятся очень интересные сведения по истории культурной жизни региона. По словам Мир Мухаммад Салима, захватив Балх и Бадахшан Бабуриды вывезли из захваченных областей в Индию большую группу ученых, богословов и деятелей культуры. Всем им была выделена «в качестве суюргала земли в разных областях Индии» [13, с. 118, 166]. Этим, по мнению исследовавшего

«Силсилат ас-салатин» А.Х. Зияева, Бабуриды надеялись обезглавить народ и окончательно подчинить население завоеванных земель [13, с. 166].

Приход индийских войск, однако, не укрепил положение Надир-Мухаммад-хана. В «Тарих-и Кипчаки» говорится, что он «узнал о тайных планах [индийцев]» и разувверившись в них ушел к Аббас-шаху II, правителю Сефевидского (Кызылбашского) государства. По сообщению Мухаммеда Юсуфа мунши, автора «Тарих-и Муким-хани», Надир-Мухаммед-хана предупредил один из могольских эмиров, который сказал, что «этот народ (индийцы – *авт.*) имеет намерение покорить (Балхскую) область и захватить самого хана и что их помощь – ложная» [14, с. 98].

Сефевид Аббас-шах II, также как и Шах-Джахан, надеялся установить свой контроль над Балхским вилайетом или по крайней мере вернуть в состав государства город Кандагар, важный пункт караванной торговли. Поэтому он, решив оказать поддержку Надир-Мухаммад-хану, дал ему войско и отправил его в Балх.

В условиях угрозы потери Балха, а возможно всей своей власти, Абд-ал-Азиз-хан, не обладавший необходимыми для борьбы с противником ресурсами, был вынужден искать союзников среди соседних правителей. Автор «Тарих-и Кипчак-хани» пишет: «Абд ал-Азиз-хан созвал всех узбекских военачальников и полководцев и устроил великий курилтай. После совещания и гадания было решено, что без содействия казахских султанов [эта] черная напасть не будет отражена. Шейхи, ученые и нойаны вместе с ханом ради устройства того дела направились в Ташкент» [8, с. 355–356].

Можно предположить, что Абд ал-Азиз-хан надеялся на помощь казахского хана Жангира, который не так давно стал его тестем [15]. Как известно, Ташкент с конца XVI в. до середины XVIII в. за редким исключением находился в составе Казахского ханства [1, с. 110; 16, с. 56–57, 84–86; 17, с. 83–90]. Вероятно, Жангир-хан, также как ранее Турсун-Мухаммад-хан, сделал этот город своей столицей.

Согласно «Тарих-и Кипчаки», Абд ал-Азиз-хан получил военную помощь от казахского правителя, однако ее конкретная численность не совсем ясна. Хотя и В.П. Юдин, и российский востоковед А.К. Алексеев пользовались одним и тем же списком «Тарих-и Кипчаки» (СПб ФИВ РАН С. 433), они указывают разное количество казахского войска. Их переводы соответствующего отрывка сочинения отличаются. В переводе В.П. Юдина, он звучит следующим образом: «Узбеки, казахи и каракалпаки устроили большое собрание. После совета триста тысяч человек с одним лаком {I} конных казахов повязали пояс для помощи» [8, с. 396]. В переводе же А.К. Алексеева этот отрывок выглядеть так: «Узбеки, казахи и каракалпаки, собравшись в великом множестве, составили совет из 300 человек и с 1 лаком воинов затянули пояса выступления в поход» [18, с. 310]. По его мнению, в походе участвовали около 200 тысяч казахских воинов [19, с. 131]. Узбекистанский историк Э.У. Хуршут, который пользовался 3 списками сочинения, но при этом предпочтение отдает Лондонскому (Бодлеанская библиотека, №117) списку, дает следующий перевод интересующего нас отрывка: «В окрестностях того города (Ташкента – *авт.*) узбеки, казахи и каракалпаки устроили большой курултай. После совещания триста тюре казахов с одним лаком всадников поднялись на помощь» [20, с. 110]. Точно такой же перевод дает и казахский исследователь Ж.М. Тулибаева, которая в своей работе также пользовалась Лондонским списком [12, с. 45–55].

Мы имели возможность сверить переводы исследователей с текстами трех из семи списков «Тарих-и Кипчаки». Электронную копию одного списка сочинения (неполный список), хранящегося в Ташкенте (№4468/II), нам любезно предоставила д.и.н. Ж.М.Тулибаева. Сотрудники Института литературы и искусствознания им. М.О.Ауэзова Ю.Пилтан и Е.Нуржума дали нам возможность ознакомиться с копией списка «Тарих-и Кипчаки», полученной, по их словам, в Душанбе (№538) {II}. Также нами был использован приве-

зенный Ж.М.Тулибаевой микрофильм Лондонского (Бодлеанская библиотека, №117) списка «Тарих-и Кипчаки» (в рукописи он назван «Тарих-и Кипчак-хани»), который сейчас хранится в Фонде редких книг и рукописей Национальной библиотеки Республики Казахстан (Инв.№112766 (6795 РК). Сверка этих списков «Тарих-и Кипчаки» показала, что в некоторых случаях переписчики внесли свои правки в текст сочинения и в его рукописях имеются небольшие различия. В целом, тексты Ташкентского и Душанбинского списков «Тарих-и Кипчаки» схожи, несколько отличается текст Лондонского списка.

Основываясь на Ташкентском (№4468/II, л. 114б) и Душанбинском (№538, л.994а) списках «Тарих-и Кипчаки» можно предположить следующий перевод интересующего нас отрывка: «Узбеки, казахи и каракалпаки устроили большое совещание. После совещания {III} триста (человек) торе с одним лаком всадников казахов {IV} повязали пояс для помощи». Как видели выше, по Лондонскому списку (переводы Э.У. Хуршута и Ж.М. Тулибаевой), на помощь к узбекам отправились также триста казахских торе со сотысячным (1 лак) войском.

Итак, Абд ал-Азиз-хан во главе большого войска, половину которых составляли казахи, направился в поход на Балх против войск Бабуридов.

Автор «Тарих-и Муким-хани» об этих событиях пишет: «Когда владычество индийцев (над областями Балха) достигло двух лет, высокостепенный государь Абдулазиз-хан, собрав войска Турана, перешел через (Аму-)Дарью и под вращающимся куполом (вселенной) громко забил в барабан войны, заиграл на флейтах битвы и повел в бой против того коварного народа (своих) героев, злобных львов, сокрушающих вражеские ряды, и храбрецов, (по лютости) подобных Марсу» [14, с. 100].

Имеются расхождения в переводах исследователей «Тарих-и Кипчаки» и в других интересующих нас отрывках. Так далее А.К. Алексеев переводит: «Абд ал-Азиз-хан вместе с казахскими хаканами и Йалангтуш-бием аталыком

из племени алчин, Углы-беком бахрином {V} с 2 лаками казахов, узбеков и каракалпаков перешел через Аму-Дарью и расположился в местности Кули-Акча» [18, с. 131]. В.П.Юдин дает следующий перевод данного отрывка: «Абд ал-Азиз-хан с казахскими хаканами и Йалангтуш-аталыком, Алчин-бек-оглы-бием с двумя лаками всадников-кровопийц узбеков и казахов переправился через Джайхун в Герат и остановился лагерем в Чигинак-Кули и Акча» [9, с. 396].

Основываясь на Лондонской рукописи Э.У.Хуршут дает более детальный и несколько различающийся от предыдущих перевод: «Абд ал-Азиз-хан вместе с ханами Туркестана, Йалангтуш аталык алчином, Бек оглы-бий бахрином, Назар-бий бурути катаганом и Баки юзом с двумя лаками кровожадных узбекских и казахских всадников переправились через Джайхун и подступили к Чаганак Кули Акча» [20, с. 110–111].

У Ж.М.Тулибаевой этот фрагмент выглядит так: «Абд ал-Азиз-хан с ханами Туркестана, Йалангтуш аталык алчином, Бек оглы-бий бахрином, Назар-бий бурути и Баки юзом с двумя лаками кровожадных узбекских и казахских всадников переправились через Джейхун и подступили к Чиганак Кули и Акча» [12, с. 48].

В вышеприведенных переводах можно заметить некоторые неточности. Например, В.П. Юдин ошибочно принял слово «алчин» как имя собственное. Другие исследователи сочинения указали правильно, что «алчин» (алшын) – племя которому принадлежит Йалангтуш-аталык. Это подтверждается и сведениями как письменных источников [13, с. 78], так и фольклора [21, 82 б.].

Из вышеприведенного перевода В.П. Юдина следует, что союзные войска переправились через Амударью в сторону Герата. К сожалению, у нас не было возможности ознакомиться с Санкт-Петербургским списком «Тарих-и Кипчаки» и для нас не совсем понятно, из чего исходил В.П. Юдин указывая топоним «Герат». В Ташкентском списке (л. 115а) сочинения на это нет никакого указания. В Душанбинском же списке (л. 994б) «Тарих-и Кипчаки» в

этом фрагменте есть слово, которое читается как «بهری» и, возможно, он воспринял его как «بهرات» – «в Герат». Однако мы не можем согласиться с его чтением, т.к. в средневековых источниках [22, с. 1342], в том числе и в самом «Тарих-и Кипчаки» (№ 538, л. 540, 678, 759 и др.), Герат пишется как «هرات». Расстояние от упоминаемой местности Акчи, находящегося северо-западнее современного Мазар-и Шарифа, до Герата составляет более 500 км. Поэтому сомнительно, что Ходжамкули-бек Балхи в данном случае писал о Герате.

Возможно, в тексте речь идет о местности Хери (Хари) или реке Теджен, который в Афганистане и Иране называют Херируд или Харируд (خوريه) – река Хари. Река Хери (Хари) отмечена Махмудом ибн Вали в географической части «Бахр ал-асрар» [23, с. 97].

Э.У. Хуршут и А.К. Алексеев считают, что Бек-оглы-би был из рода бахрин («بهرين»). Так указано в Лондонском списке сочинения [20, с. 38], в Ташкентском списке же указывается другое происхождение Бек-оглы-бия – племя кинекес (кенегес). Согласно «Бахр ал-асрар» Махмуда ибн Вали, Бек-оглы-би кенегес, сын Абд ас-Самад-бия, был при Имамкули-хане некоторое время правителем Ура-Тепе, позже Ташкента [13, с. 55]. Возможно, Махмуд ибн Вали, занимавший при Аштарханиде Надир-Мухаммед-хане, должность начальника дворцовой библиотеки (китапдар) [18, с. 21], лично знал Бек-оглы-бия.

Основываясь на Ташкентском (№4468/II, л. 115а) и Душанбинском (№538, л.994б) списках «Тарих-и Кипчаки» можно предложить следующий перевод этого отрывка: «Абд ал-Азиз-хан с казахскими хаканами и Йалангтуш-аталыком [из племени] Алчин {VI}, Бек-оглы-бием [из племени] Кинекес {VII} с двумя лаками всадников-кровопийц узбеков и казахов переправился через Джайхун в [сторону реки] Хари, расположились лагерем в Чиганак-кули (озера) в Акча».

Перевод данного отрывка Лондонского списка «Тарих-и Кипчаки» Э.У. Хуршута более предпочтителен, так как в переводе Ж.М. Тулибаевой пропущено присутствующее в

тексте (275а) указание, что Назар-бий бурути был из рода Катаган {VIII}.

К этому времени Бабурид Мурад-Бахш самовольно покинул Балх и вернулся в Индию. Шах-Джахану пришлось вместо него отправить другого своего сына Аурангзиба (Аурангзеб). Занявший Балх Аурангзиб выставил против Абд ал-Азиза и его союзников свое войско {IX}, численность которого, согласно В.П. Юдину, составляла около 1 лака (100 тысяч) человек [8, с. 396], по переводу Ж.М. Тулибаевой, шестьдесят тысяч человек [12, с. 49]. Между противниками произошло ожесточенное сражение, которое заняло весь день, но не выявило победителя. В течение 50 дней между противоборствующими войсками произошло множество кровопролитных сражений. «Из убитых образовались груды трупов. Было похоже на день страшного суда» – говорится в «Тарих-и Кипчаки» [15, с. 396].

Абд ал-Азиз-хан с союзниками перекрыл индийским войскам пути подвоза хлеба и подхода свежих войск. В результате в Балхе начался страшный голод. Относительно положения осажденных автор «Тарих-и Муким-хани» пишет следующее: «В Балхе сделался такой голод и такая дороговизна, что стоимость одного ослиного вьюка пшеницы дошла до тысячи рупий. (К тому же) в ту зиму холода и стужа были таковы, что индийские гуламы, чтобы хоть немного согреться, сжигали тела в печах. Ни у кого не было силы высунуть голову за ворота» [14, с. 100].

Поняв сложность положения войск Аурангзиба, Шах-Джахан приказал ему передать Балхский вилайет Надир-Мухаммад-хану и вернуться в Индию. Индийское войско, несмотря на преследование и нападения войск Абд ал-Азиз-хана и Йалангтуш-бия, смогло вернуться через перевал Гиндукуш в Индию.

Таковые сведения Ходжамкули-бека Балхи относящиеся к теме интересующей нас. Эти данные персоязычного нарративного источника подтверждаются сведениями русского посла Анисима Грибова, который ездил в 1646-

1648 гг. с дипломатической миссией в Бухарское ханство и Сефевидское государство. В своем отчете он сообщает об участии в этих событиях казахского хана Жангира. Русский посол пишет: «И после де того вскоре пришла к ним, Абдул-Азизу царю и Ялантешу князю, из Бухар вестъ, что идет де на Бухарскую их землю войною от Ташкени города Казачьи орды Янгирь царь со многими ратными людьми. И бухарский де Абдул-Азиз царь ратных своих людей, которые стояли с ними под Балхом, розделил на двое: одну половину ратных людей оставил под Балхом з ближним своим человеком, с Ялантешом князем, а з другою половиною с ратными людьми пошел ис-под Балха в Бухарскую землю навстречу Казачьи орды к Янгирю царю ... И бухарской де Абдул-Азиз царь по присылке к себе Ялантеша князя, сшедчися Казачьи орды с Янгирем царем, бою с ним не чинил, помирясь и соединачась с ним, Янгирем царем, и со всеми своими бухарскими и Казачьи орды с ратными людьми, пришли под Балх всход к Ялантешу князю» [24, с. 77]. По его сообщению, Абд ал-Азиз-хан получил помощь и от Хивинского правителя Шибанида Абулгазы-хана, который дал ему 2 тысячи воинов. В архивных источниках сохранилось сообщение русского пленника Максимко Терентьева, который служил в войске Абд ал-Азиз-хана и лично принимал участие в этом походе. По его словам, у узбекского правителя было 80-тысячное войско: «ратных людей тысяч с 80» [24, с. 124]. Возможно он говорит только об узбекском войске.

Далее А. Грибов сообщает: «И бухарской де Абдул-Азиз царь и Казачей орды Янгирь царь, пришед под Балх со всеми своими ратными людьми, стали выше города Балха на реке Дарье и в летнюю пору в жаркие дни мно[гу] животину: лошади и коровы и верблюды и овцы и собаки – побивали и, привязав, метали в реку Дарью, и от того де стерва учинился в Балхе большой дух, и от духу и от воды многие индейские люди оцынжали и перемерли. И после де того вскоре были у бухарского Абдул-Азиза царя и у Янгиря царя и у Ялантеша князя с-ындейскими ратными людьми, которые сидели в Балхе, бои большие по неделю день и ночь. И на тех де боях

бухарские ратные люди многих индейских людей побили. И после де тех боев индейским ратным человеком бухарские ратные люди учинились не в силу. И учал у индейских людей в Балхе быти голод большой, покупали хлеба печеного шахов батман по 7 рублей, а в шахове батмане русских по 14 гривенок, да и добыть де было купити хлеба в Балхе не уметь» [24, с. 77].

Анисим Грибов также подтверждает, что Аурангзиб, оказался в Балхе в очень сложном положении и вынужден был искать перемирия с противниками: «И индейские де ратные люди присылали из Балха к бухарскому к Абдул-Азизу царю и Казачьи орды к Янгирю царю и к Ялантешу князю говорити об миру, чтоб они, Абдул-Азиз царь и Янгирь царь и Ялантеш князь, с ними, индейскими людьми, помирились и боев не чинили и людей не теряли», потому что взяли они, индейские люди, Балх у Недыр-Магаметя царя не за боем, так же де они, индейцы, и ныне тот Балх отдадут Недыр-Магаметю царю без бою, только б де они, Абдул-Азиз царь и Янгирь царь и Ялантеш князь, дали им, индейским людям, сроку до тех мест, покаместо они пошлют от себя из Балха о том с вестью в-Ындею к индейскому шах Джигану царю гонца своего. И бухарской де Абдул-Азиз царь и Казачьи орды Янгирь царь и Ялантеш князь дали им, индейским людям, в том сроку до тех мест, покаместа гонец их, индейских людей, из Балха в-Ындею к индейскому шах Джигану царю съездит и назад к ним в Балх приедет» [24, с. 77–78].

Аурангзиб, получив от своего отца Шах-Джахана разрешение оставить Балх, вывел индийскую армию из города и направился на родину, однако противники продолжали преследовать его войско. А. Грибов пишет: «... в том де отходе бухарской Абдул-Азиз царь и Казачьи орды Янгирь царь и Ялантеш князь з бухарскими своими ратными людьми многих индейских людей побили, по смете тысяч с полтораста, и живых многих поймали, а утекло де индейских людей, кои сидели в Балхе, по смете всего тысячи с 3 и мало больши. И ныне де в Бухарской земле бухарцы

меж себя продают и покупают индейской полон дешевою ценою, рублей в 5 и в 6 и меньши» [24, с. 78]. Эти сведения о значительном количестве попавших в плен индийских воинов согласуются со сведениями автора «Тарих-и Муким-хани», который писал: «Со всех сторон (узбеки) гнали перед собой, как овец, подобных волкам (индийских) гуламов и захватывали их, как добычу. Большинство из них продавали (на рынках) в Самарканде, Туркестане и Ташкенте» [14, с. 100].

В свою очередь войска Аурангзиба также увели в Индию пленных. Так, например, вышеупомянутый Максимко Терентьев, попав плен к Бабуридам, оказался в государство Великих Моголов, где прожил 4 месяца [24, с. 124]. Вполне возможно, что подобным образом в Индию могли попасть и жители Казахского ханства. Служивший врачом в 60-е гг. XVII в. при дворе Великих Моголов француз Франсуа Бернье, например, упоминает среди местных рабов и выходцев из «Туркестана» [25, с. 146]. Интересно, что в отношении владений Аштарханидов он употребляет другие термины – «Узбекистан» и «Узбекия», а для могульских владений в Восточном Туркестане – термин «Кашгар» [25, с. 129–130, 152, 184]. Как видели выше, в Лондонской рукописи «Тарих-и Кипчаки» казахские ханы заменены на «ханы Туркестана». Отметим также, что в «Силсалат ас-салатин» (Лондон, Бодлеанская библиотека, №235) Жангир-хан назван – «Джахангир-хан казах Туркестани» [26, с. 294].

Так, одержав убедительную победу, Аштарханид Абд ал-Азиз-хан и их союзник Жангир-хан вернулись в свои владения: «А Абдул-Азиз где царь бухарской, пришед в Бухары, сел по-прежнему на царстве в Бухарах, а Казачьи орды Янгирь царь со всеми своими ратными людьми пошел из Бухар к себе в Казачью орду в Ташкенть» [24, с. 78].

Таким образом, материалы письменных источников говорят о значительной роли казахского войска Жангир-хана в отражении экспансии империи Великих Моголов на Аштарханидские владения. Благодаря помощи казахов узбекские правители отразили поход индийских войск временно сохранили свою власть в Балхе.

Однако не только военно-политическим противоборством характеризуются казахско-индийские отношения в этот исторический период. В последние годы исследователями выявлены документальные материалы, позволяющие предположить существование дипломатических контактов Казахского ханства и империи Великих Моголов. Целью этих контактов могло быть согласование совместных действий против общего врага – узбекских правителей Средней Азии.

Так, например, не так давно в одной из библиотек Индии иранистом, кандидатом филологических наук Г.А. Камбарбековой обнаружено интересное письмо, которое, по ее мнению, было направлено около 1717–1718 гг. Кокандским правителем Абдурахим-ханом (Абд ар-Рахим-ханом) казахскому хану Тауке [27]. По нашему мнению, данная атрибуция отправителя письма и адресата не точна. Во-первых, Тауке-хан и Абдурахим-хан правили в разное время. Из сообщения Тойгунура Култабаева известно, что Тауке-хана в сентябре 1715 г. не было уже в живых [28, с. 269], а Абдурахим начал править в Коканде только в 1722 г. [29, с. 236] Во-вторых, правители Коканда, выходцы из узбекского племени минг, до конца XVIII в. не носили титул «хан», который могли носить в постмонгольских государствах только представители «золотого рода» Чингиз-хана. Первым Кокандским ханом стал сын Нарбута-бия (Нарбута-бек) Алим-бий (Алим-бек), правивший в 1798–1809 гг. Для легитимации этого была придумана специальная легенда [30, с. 11, 14].

В-третьих, в некоторых источниках правивший в Казахском ханстве в конце XVI в. Тауекель (توكل) Шигайулы фигурирует как Тауке (تاوکه), а Тауке Жангирулы, правивший в ханстве в конце XVII – в начале XVIII в., называется Тауекель-ханом. Например, в сочинении «Тарих» Шах-Махмуда Чураса Тауекель-хан Шигайулы назван Тауке [31, с. 176]. В одном из документов русского архива сохранился оттиск печати Тауке Жангирулы. В нем его полное имя передано как Тауекель-Мухаммад-батыр-хан («Тавакул Маамет Баатур хан») [32, с. 401]. Также в письме Сефевида Аббас-шаха II,

написанном в 1072 г.х. (1661–62), Тауке-хан назван «Таваккул-хан, сын Джахангир-хана» [33, л. 240; 34, 180–182 бб.]. Казахский ученый Ч.Ч. Валиханов назвал Ораз-Мухаммад-султана, племянника Тауекеля, племянником «киргизского и калмыцкого хана Тауке» [35, с. 164]. Отметим также, что в казахском фольклоре, в историческом эпосе «Еңсегей бойлы ер Есім» Тауекель-хан Шигайулы фигурирует также как Тауке-хан [36, 122–138 бб.]. Вероятно, собственное имя обоих было Тауекель (от араб. Таваккул), а Тауке – сокращенное уважительное обращение.

В конце XVI в. в империи Великих Моголов под именем «Абдурахим-хан» был известен сын Байрам-хана Туркмена. Он занимал высокую должность при Бабуриде Акбаре Великом и в 1583 г. за подавление мятежа в Гуджаратте был удостоен титула «хан» [37]. Его отец был главным советником Хумаюна и опекуном самого Акбара [38, с. 42].

Поэтому мы предполагаем, что данное письмо было направлено в конце XVI в. Тауекель-хану этим Абдурахим-ханом. В этом случае объясняется обнаружение письма именно в фонде библиотеки Индии.

По сообщению Г.А. Камбарбековой, ею в Индии обнаружено еще одно письмо, адресованное Тауке-хану в 1715–1716 гг. Исследователь предполагает, что это ответное письмо Бабурида Джахандара на письмо казахского хана [39, с. 7]. В таком случае данное письмо исследователем не точно датировано. Известно, что сын Бахадур-шаха I Султан Муиз ад-Дин Мухаммад-мирза, коронованный как Джахандар-шах, был провозглашен – правителем империи Великих Моголов в феврале 1712 г. В феврале 1713 г. он уже был убит [40]. Поэтому время написания данного письма следует датировать 1712–1713 гг.

Исходя из этих исторических материалов, мы можем предполагать о существовании дипломатических связей Казахского ханства и империи Великих Моголов в XVI–XVIII вв.

По мнению М.Х. Абусеитовой, в это время развивались и торговые связи между казахами и индийцами. «С начала

XVI в. индийские купцы из Северной Индии стали распространять торговлю на север: в Афганистан, Иран, Среднюю Азию и Казахстан... Особенностью казахско-индийской торговли было то, что она велась при посредничестве среднеазиатских, индийских и афганских купцов. Казахи в основном торговали скотом, который перегонялся через Среднюю Азию в Индию ... Есть документальные данные о том, что казахские купцы перегоняли в Индию до 40 тыс. лошадей» – пишет она [1, с. 144–145]. Хотя нам не удалось выяснить на чем было основано последнее утверждение исследователя (ссылки этого не подтверждают), существование казахско-индийских торговых контактов в XVI-XVIII вв. вполне допустимое предположение. По свидетельству Франсуа Бернье, в «Индостан» только из «Узбекистана» поставлялись ежегодно более двадцати пяти тысяч лошадей [25, с. 184]. О караванах, шедших из Туркестана через Кабул в в Индию, упоминает в своем труде и Захир ад-Дин Бабур [41, с. 152].

Таким образом, в письменных исторических источниках имеются некоторые материалы по истории казахско-индийских взаимоотношений в период XVI-XVIII вв., которые приоткрывают нам неизвестные ранее страницы истории международных отношений Казахского ханства. Данные персоязычных источников «Михман-наме-йи Бухара», «Тарих-и Кипчаки», архивные материалы, эпистолярные памятники говорят о разнообразном характере этих взаимоотношений. В некоторые периоды истории правители и жители Казахского ханства и средневековой Индии находились во враждебных отношениях, в другие периоды заметно их стремления к установлению дружественных контактов. К сожалению, скудность информации и их фрагментарность не позволяет нам более детально рассмотреть историю казахско-индийских взаимоотношений. В целом, данная тема представляется нам достаточно перспективной для исследования и, на наш взгляд, необходимо продолжить ее разработку. Для этого требуется введение в научный оборот

новых исторических источников, прежде всего, восточных трудов, хранящихся в первую очередь в рукописных фондах Индии и Великобритании, а также тщательный критический анализ ранее известных материалов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

{I} Лак – единица измерения количества равная 100 тысяч.

{II} Интересно, что этот список «Тарих-и Кипчаки» (состоит из более 1000 листов), не упоминается ни в одном из исследований, в том числе и в капитальном труде Ч.А. Стори и Ю.Э. Брегеля «Персидская литература. Библиографический обзор». Сейчас Ю. Пилтан и Е. Нуржума готовят перевод сочинения на казахский язык. Не является ли данный список «Тарих-и Кипчаки» копией Парижского списка? Вопрос остается открытым. Пока мы условно называем этот список Душанбинским.

{III} етскет В كنگاش, читаем как كنگاش

{IV} سیصد نفر توره با یک لک سوار قزاق – Слово «توره» – «торе», «туре» добавлено по: «Тарих-и Кипчаки» (№538, л.994а)

{V} Племя бахрин (نیرهب) упоминается в списке «92-х узбекских племен» («племена илатийа»), однако он не относился к племенам, представители которого играли важную роль в общественно-политической жизни государства [42, с. 40, 44, 51].

{VI} В тексте الجین. Алчин – одно из «92-х узбекских племен» («племена илатийа»). По «Маджму ат-таварих» и «Тухфат ат-таварих-и хани», это племя по своей значимости и статусу в родоплеменной иерархии узбекских племен занимает место в первой десятке. «Согласно казахским генеалогическим преданиям, алчын – собирательное имя всех родов Киши жуза» [42, с. 29, 35, 40].

{VII} کینگس – добавлен по тексту Ташкентского списка «Тарих-и Кипчаки». Племя кинегес упоминается в «Тухфат ат-таварих-и хани» в списке «92-х узбекских племен» («племена илатийа»). По видимому, это же племя фигурирует в других источниках в списках 92 узбекских племен под названиями «килекес», «кенегес», «кенегез». Это племя в родоплеменной иерархии узбекских племен занимало место в третьей десятке [42, с. 41, 30].

{VIII} В тексте قطغان. Интересно то, что в написанном в XVI в. в Фергане сочинении «Маджму ат-таварих» Сайф ад-Дина Ахсикенти, в котором содержится самый ранний перечень «92-х узбекских племен», катаганы не упоминаются [42, с. 40-44]. Это



племя присутствует в списках узбекских племен, составленных в XIX–XX вв. В родоплеменной иерархии узбекских племен катаганы в основном отмечены в третьей десятке племен [42, с. 41, 30]. Возможно, катаганы вошли в состав узбеков во второй половине XVI – в первой половине XVII в. Т.И. Султанов, ссылаясь на сведения хивинского хана и историка Абулгази (Абул-Газы), пишет, что катаганы, на которых опирался Турсун-хан, были разбиты его двоюродным братом и соперником Есим-ханом в 1626–1627 гг. «Уцелевшие катаганы частью ушли в Афганистан, частью остались в Кыргызстане и впоследствии вошли в состав кыргызской народности» [43, с.219]. Однако нам не удалось найти в сочинении Абулгази-бахадур-хана таких сведений. Данные о том, что катаганы находились под властью Турсун-хана содержатся в материалах казахского фольклора. Они указывают также, что остатки катаганов вошли в состав казахских племен канлы и шанышкылы [44, 56 б.; 45, 136, 144 бб.]. Т.И. Султанов, обращает также внимание, что, согласно эпосу «Манас», катаганы вышли из кыргызов [42, с. 41, 30]. История катаганов требует специального рассмотрения. Следует уточнить также происхождение Назар-бия, т.к. по другим источникам он был из племени арлат. Есть еще указание на его найманское происхождение.

{IX} Издатели труда Франсуа Бернье указывают, что «У Ауренгзеба с самого начала было мало войск, так как часть 50-тысячной армии, с которой Морад-Бакш Балх, была отозвана в Индию» [25, с. 348].

#### ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Абусейтова М.Х. Казахстан и Центральная Азия в XV–XVII вв.: история, политика, дипломатия. – Алматы, 1998. – 268 с.  
مهمان نامه‌ی بخارا (تاریخ پادشاهی محمد شیبانی). تألیف فضل الله بن روزبهان خنجی. با هتنام دکتر منوچهر ستوده. چاپ دوم. تهران 5352 شاهشاهی / 6791. – ص. 204
3. Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михман-наме-йи Бухара (Записки Бухарского гостя). Перевод, предисловие и примечания Р.П. Джалиловой. Под редакцией А.К. Арендса. Москва: Издательство «Наука», 1976. – 186+338 с.
4. Стори Ч.А. Персидская литература. Биобиблиографический обзор. Пер. с англ., перераб. и доп. Ю.Э. Брегель. Ч. I. – М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1972. – 694 с.
5. Миклухо-Маклай Н.Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения. Выпуск 3. Исторические сочи-

нения. Ответственные редакторы О.Ф.Акимов. – М.: «Наука» ГРВЛ, 1975. – 422 стр.

6. Тагирджанов А.Т. Описание таджикских и персидских рукописей Восточной библиотеки Ленинградского госуниверситета. Т. 1. – Л., 1962. – 406 стр.

7. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. (Каталог). Т. IX. – Ташкент: Издательство АН УзССР, 1971. – 600 стр.

8. Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII вв. (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Составители: С.К.Ибрагимов, Н.Н.Мингулов, К.А.Пищулина, В.П.Юдин. – Алма-Ата: Изд-во Академии Наук КазССР, 1969. – 652 с.

9. Абусейтова М.Х., Баранова Ю.Г. Письменные памятники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии XIII–XVIII вв.: (биобиблиографические обзоры). – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 426 с. + вкл. 4 с. – (Казахстанские востоковедные исследования).

10. Тулибаева Ж.М. Персоязычные источники по истории Казахстана XIII–XIX. – Астана. ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2006. – 256 с.

11. Тулибаева Ж.М., Исахан Г.Т. Арабиграфические источники по истории Казахстана: Фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан. – Астана: РГУ «Национального центра археологии и источниковедения», 2014. – 154 с

12. Тулибаева Ж.М. «Тарих-и Кипчак-хани» как источник по истории казахов XVI – начала XVIII веков // Известия Национального центра источниковедения и историографии. – Астана, 2012. – № 3. – С.45–55.

13. Зияев А.Х. «Силсилат ас-салатин» как исторический источник: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.09 / АН УзССР. Ин-т востоковедения им. А.Р.Беруни. – Ташкент, 1990. – 205 с. – С. 118, 166

14. Мухаммед Юсуф мунши. Муким-ханская история. Перевод с таджикского, предисловие, примечания и указатели профессора А. А. Семенова. – Ташкент, 1956. – 304 с.

15. Атыгаев Н.А. Казахские женщины при дворах иностранных правителей (XV–XVII вв.) / <http://edu.e-history.kz/kz/publications/view/645>

16. Мукминова Р.Г., Филанович М.И. Ташкент на перекрестке истории (очерки древней и средневековой истории города) / Отв. ред. д. и. н. Д. А. Алимова. – Ташкент: «Фан», 2001. – 116 с. – С. 56–57, 84–86.

17. Абусейтова М.Х. Казахское ханство во второй половине XVI в. Алма-Ата: Наука, 1985. – 104 с.

18. Алексеев А.К. Средняя Азия при Аштарханидах в XVII–XVIII вв.: По персоязычному историческому сочинению «Бахр ал-асрар»: Рукопись диссертации. ... кандидата исторических наук : 07.00.03 / С.-Петербург. гос. ун-т.-Санкт-Петербург, 2004. – 360 с.

19. Алексеев А.К. Политическая история Тукай-Тимуридов: По материалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 229 с.

20. Хуршут Э. У. «Та'рих-и Кипчак-хани» – важный источник по истории Средней Азии и Северного Афганистана XVI-XVII вв. Диссертация. Ташкент, 1982.-277 с.

21. Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы еңбектері. Избранные труды. – Астана: Астана-Полиграфия», 2008. – 400 бет.

22. تاريخ نامه هرات تأليف سيف بن محمد بن يعقوب الهروي در اوایل قرن هفتم هجری بتصحیح پروفیسور محمد زبیر الصدیقی. کالکتہ. 2431-3491

23. Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных (география) / Введение, перевод, примечания, указатели Б. А. Ахмедова. Ташкент, 1977. – 168 с.

24. Русско-индийские отношения в XVII веке. Сборник документов. Изд-во восточной литературы. – М. 1958. – 453 стр.

25. Франсуа Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. Предисловие: А. Пронина. Перевод с французского: Б. Жуховецкого и М. Томара. – Москва-Ленинград: Государственное Социально-экономическое издательство, 1936. – 352 стр.

26. Машрапов Т.Т. Значение персоязычных источников в изучении истории Киргизстана XVI–XVII веков: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.09 / АН УзССР. Ин-т востоковедения им. А.Р. Беруни. – Ташкент, 1989. – 339 с.: ил.

27. <http://rus.azattyq.org/content/istoricheskiye-dokumenty-tauke-khan/25120968.html> /29.09.2013

28. История Казахстана в русских источниках. Том 2. Русские летописи и официальные материалы XVI – первой трети XVIII в. о народах Казахстана / Сост., транскрипция, комментарии, вступительная статья И.В. Ерофеевой. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 448 с. + 8 с. вкл., с. 269]

29. История Узбекистана. Т. III (XVI – первая половина XIX века). – Ташкент: Издательство «ФАН» Академии Наук Республики Узбекистан, 1993. – 476 с.

30. Бейсембиев Т.К. «Тарих-и Шаһрухи» как исторический источник. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 200 с.

31. Шаһ-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас. Хроника. Критический текст, перевод, комментарий, исследование и указатели О.Ф. Акимовской. – Москва, 1976. – 362 с.

32. История Казахстана в русских источниках. Том I. Посольские материалы Русского государства (XVI-XVII вв.). Составление, транскрипция скорописи, специальное редактирование текстов, вступительная статья, комментарии, составление словарей указателей А. Исына. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 704 с. + 16 с. вкл.

33. مجموعه نامه های عهد صفوی – Маджму'а-йи нама'а-йи аһд-и Сафави, л. 240 / Библиотека Маджлиси ИРИ, №66631, фотокопия №02-00187-00023, перевод к.и.н. З.А. Джандосовой

34. Қуанышбек Қари. Иран шаһының Тәуке ханға хаты // Жұлдыз. – №3. 2006. – 180–182 бб.

35. Валиханов Ч.Ч. Записки о киргизах / Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т. II. – Алма-Ата, 1985. – 416 с., 21 см., 88 ил.

36. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. – Астана: «Фолиант», 2009. Т.56: Тарихи жырлар. – 408 б.

37. Айдогдыев М. Гордость нации. К 500-летию Байрам хана Туркмена / Газета Нейтральный Туркменистан. 09.06.2000. [http://ashga.sitcity.ru/lttext\\_1609133433.phtml?p\\_ident=lttext\\_1609133433.p\\_2303003233](http://ashga.sitcity.ru/lttext_1609133433.phtml?p_ident=lttext_1609133433.p_2303003233)

38. Низамутдинов И. Из истории среднеазиатско-индийских отношений (IX-XVIII вв.). – Ташкент: Издательство «Узбекистан», 1969. – 144 стр

39. Қамбарбекова Ғ. Тарихқа қатысты тың деректер әлі де көп / Айкын-апта. №32 (2664), 19 ақпан, 2015 Бейсенбі. – 7 б.

40. Джаханнар Шаһ / <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1784555>

41. Бабур-наме. Записки Бабура. Пер. М.А. Салье. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1958. – 530 с.

42. Султанов Т.И. Кочевые племена Приаралья в XV–XVII вв. (вопросы этнической и социальной истории). – Москва, 1982. – 134 с.\

43. Султанов Т.И. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 276 с.

44. Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық. Құраст. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т.1. – 384 бет, суретті.

45. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары. 8 том. Қазақ тарихы. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2006. – 452 бет.

**ҚЫТАЙДЫҢ ХІІІ ҒАСЫРДАҒЫ  
САЯХАТНАМАЛАРЫ МЕН ТАРИХИ  
ГЕОГРАФИЯЛЫҚ ЕҢБЕКТЕРІНДЕ ЖАЗЫЛҒАН  
ҚАЗАҚ ЭТНОТЕРРИТОРИЯЛЫҚ  
БӨЛІГІНДЕГІ ҚАЛАЛАР**

**Жанымхан Ошан,**

*Р.Б. Сүлейменов атындағы шығыстану  
институтының аға ғылыми қызметкері, т.ғ.к.*

Ұлы далада көшпенділер есебінен алып империялардың құрылуы мен гүлдену кезеңі Қытай жеріндегі құдіретті патшалықтардың құрылуы мен гүлдену кезеңімен тұспалдас келіп отырды, мұндай жағдай тарихта бір емес бірнеше мәрте қайталанған еді. Бұл өзі тарихи кездейсоқтық па, болмаса қандай бір тарихи заңдылықтар негізінде қалыптасты ма, ол жағы ертелі-кеш көптеген тарихшы ғалымдардың назарын аударып келген аса ауқымды әрі түйткілді мәселе саналады. Ол туралы айтылған пікір көп болғанымен пікірлер бір ортақ шешімге әлі тоқайласқан жоқ. Дей тұрғанмен, Қытай деректерінің Орта Азия мен Қазақстан туралы қатысты деректерінің көбірек әрі егжей-тегжейлі тұстары да негізінен алғанда Ұлы далада мен Қытай жерінің әр екеуінде де құдіретті билік орнаған дәуірлерге дүп келіп қалып отырады. Осы орайда біз «Жібек жолының» Қазақ даласын басып өтетін бөлігінің көне дәуіріне қатысты мағлұматтар жазылған Қытайдың саяхатнамалары мен тарихи-географиялық еңбектері ғұн дәуірі, түркі дәуірі және моңғол дәуірінде, мәнжулерлер құрған Цин патшалығы дәуірінде көбірек сақталғанын көреміз. Әйтсе де ондай шығармалардың ғұн дәуіріне қатыстылары ғасырлар қойнауында өзінің жеке еңбек ретіндегі нұсқасын жоғалтып, Қытайдың ресми тарихи еңбектерінің жеке мазмұндарында ғана сақталып қалған болатын. Уақыт еншісіне орай ондай еңбектердің жеке еңбек ретінде бізге жеткен нұсқалары тек түркі дәуірінен бастап сақталған.

Сонымен, Далалық аймақта Түркі қағанаттары билік орнатқан дәуірде Қытай жерінде Тан патшалығы жан-жақты өркендеу кезеңіне қадам басып, олар VII-VIII ғасырлар көлемінде ара тұра болса да Шынжаңға вассалдық билік жүргізуді күн тәртібіне қойған болатын. Алайда кейін келе Таң патшалығының батысқа шығатын бірден бір жолы болған Хэси дәлізін тибеттіктердің иеленіп, өз күшін Шынжаңға қарай бағыттауына байланысты Таң патшалығы Шынжаңды мүлде тастап шығуға мәжбүр болады. Осындай тарихи уақиғаларға байланысты түркі дәуіріндегі Жібек жолының Қазақстандық бөлігі туралы қытайдың саяхатнамалық және тарихи географиялық еңбектері VII-VIII ғасырларда жазылған санаулы еңбекпен ғана шектеліп қалды.

Сөйтіп, еліміздің аталмыш тарихи кезеңіне қатысты тарихи географиясынан мәлімет беретін Қытайдың саяхатнамалары мен тарихи географиялық еңбектерінен үшеуі сақталған. Оның ішінде саяхатнамалық еңбек екеу. Олар: VII ғасырда жазылған Сюань Цзанның саяхат естелігі «Да Тан Сиюй цзи» («Ұлы Таң әулеті заманындағы Батыс өлке туралы жазбалар»)[1, 731 б.; 2, 15-38 бб.]; VIII ғасырда жазылған Ду Хуаньның «Си син цзи» («Батысқа саяхат естелігі»)[3, 130-137 бб.; 2, 39-46 бб.]. Тарихи географиялық еңбек саналатын еңбек – VIII ғасырда жасаған Цзя Даның «Цзя Дан сы дао цзи» («Цзя Даның төрт бағыттағы жол туралы естеліктері»)[3, 138-147 бб.; 2, 47-56 бб.] атты шығармасы болып табылады<sup>10</sup>.

Ал, моңғол дәуіріндегі деректер кешенінің қалыптасуына келер болсақ, олар моңғолдардың бас көтеруімен тіке қа-

<sup>10</sup>Бұл еңбектің біздің дәуірімізге түп нұсқасы жеткен жоқ. «Цзя Дан сы дао цзи» деп атап жүрген мазмұндарды «Синь таншу» кітабінің авторлары айтулы еңбекті жазған кезде аталған кітаптің география тарауының Ичжоу, Сичжоу, Бэйтин, Аньси қатарлы тараушаларының қатысты мазмұны ретінде кіргізген, қалған мазмұндары сол еңбектің 43 тарауының соңына қосымша ретінде берілген «Шетелдерге баратын төрт төңіректің жолдары» деген тарауына енгізілген. Цзя Даның бұл еңбегі кейін келе басқа да еңбектердің мазмұнынан орын алған [4, 243 б.]. Алайда түп нұсқасы біздің дәуірімізге жетпей жоғалған.

тысты қалыптасты. Бұл кезде Шыңғысхан бастаған моңғол армиясының Еуразия даласындағы жорықтары тұтас құрлықтың әр шалғайын бір-біріне мүлде жақындатып жіберген болатын. Моңғолдардың қытай жерінің бір бөлігін, соның ішінде Солтүстік қытайды жаулап алып оны өзіне қаратуы ондағы елді өздерінің әлемнің басқа аймақтарына жасаған жорықтарына қатысуға міндеттей бастаған болатын. Осы орайда VIII ғасырдың екінші жартысынан кейін мүлде сиреп кеткен қытай деректемелеріндегі қатысты әдебиеттердің қоры қайта пайда болды. Сөйтіп, келесі кезекте – моңғол дәуіріне жататын әлгіндей еңбектен біздің дәуірімізге төртеуі арнаулы еңбек ретінде аман жетті. Олар: Елюй Чуцайдың «Си ю лу» («*Батысқа саяхат естеліктері*») сапарнамасы; Ли Чжичанның «Чанчунь Чжэньжэнь си ю цзи» («*Чанчунь Чжэньжэньнің батысқа саяхат естеліктері*») атты сапарнамасы; Лю Юйдің «Си ши цзи» («*Батысқа елшілік сапардан естеліктер*») атты саяхат естелігі; Лю Цидің «Бэй ши цзи» («*Солтүстікке елшілік сапар естелігі*») саяхатнасы болды.

Түркі дәуірі кезеңінде Орта Азияға сапар шеккен Қытай саяхатшылары Хэси дәлізінен батысқа аттанып қазіргі Шынжаң шекарасына өткеннен кейін Тянь-Шань тауының оңтүстік бөктері арқылы жүріп өтіп Беделі асуын асып түсіп, әуелі Ыссықкөлге одан әрі Шу өзені бойын жағалап сапар шегіп, одан әрі Тараз-Шымкент бағына бет алып отырған болатын, сол себепті олар еліміздің басқа аумағы, нақтап айтқанда Жетісудың шығыс бөлігі мен Қазақ даласының шығыс аймақтарының тарихи географиясы туралы мәлімет бере алмай келген еді. Моңғол билігінің орнауына байланысты XIII ғасырдағы қытай саяхатшылары көбінесе Моңғол даласын жүріп өтіп, онан соң Алтай тауларынан асып одан әрі күн батысқа беттеп отырды. Бұл өз кезегінде VII-VIII ғасырлардағы қытай саяхатшылары еңбегінде орын алған айтулы кемшіліктердің орнын толтырып отырды. Осы орайда біз ең бірінші моңғол дәуіріндегі қытай жиһан-гездерінің басып өткен жолын бір-бірлеп таныстырып өтуімізге тура келеді.

Жоғарыда көрсетіп кеткендей Моңғол дәуіріндегі саяхатнамалық еңбектердің бірі ретінде Шыңғыс хан армиясының Қазақстан мен Орта Азия жеріне жасаған жорығына қатысқан этностық кидан (қарақытай) Елюй Чуцай (1190-1244 жж.) деген адамның «Си ю лу» («*Батысқа саяхат естеліктері*») атты саяхатнамасы аталады [2, 57-67 бб.; 3, 174-185 бб.; 5, 1-26 бб.]. Аталмыш шығарма авторы болған Елюй Чуцай 1214 жылдары шамасында Шүршіттердің Солтүстік Қытайдағы патшалығы Цзинь Патшалығында маңызды мансапқа тағайындалған, бірақ келесі жылы моңғол армиясы Бейжің қаласын жаулап алады, күйреген патшалықтың шенеунігі болған Елюй Чуцай амалсыздан Шяншан тауындағы өз үйіне барып бой тасалап сондағы будда храмында тұрып дін жолына түседі. Көп өтпей моңғолдар тарапына ұсыныстар түсе бастайды. 1218 жылы Шыңғысханның ұсынысы бойынша қазіргі Бейжің қаласынан шығып Моңғолиядағы Керулен өзенінің бойындағы Шыңғысхан ордасына барады. 1219 жылы Шыңғысханның Орта Азияға жасаған әйгілі жорығына аттанады. Оның айтулы шығармасы осы жорықтағы көргендері негізінде кейінірек жазылған еді.

Елюй Чуцай өз еңбегінде баяндауы бойынша олар Алтай тауын асып, Ертістің бойына жеткен. Дегенмен ол еңбектің осыдан кейінгі мазмұнында Тянь-Шань тауларының теріскей бетіндегі Бесбалық, Луньтай, Болат, Алмалық және таудың оңтүстігіндегі Хэчжоу (Тұрпан), Ичжоу (Құмыл) тіпті шалғайдағы Удуан (Хотан) туралы жазған. Автордың өз еңбегінің қатысты тұсын бұлайша баяндауы әсіресе оның Бесбалық, Болат, Алмалық қалаларын шығыстан батысқа қарай бір сызықтың бойында көрсетуі адамға Елюй Чуцай өз сапарында Алтайдан асқаннан кейін оңтүстікке беттеп Жұңғар даласын басып Боғда таулары маңындағы Бесбалыққа барып одан кейін Еренқабырға тауларының солтүстік бөктерін сағалап әуелі Болат қаласына келіп жеткен, сол жерден оңтүстікке беттеп Талқы асуынан асып қазіргі Хорғас өткелінен тым алыс емес ҚХР-ның территориялық аумағында жатқан Алмалық қаласына жеткен деген жаңсақ

пікірді қалыптастырған. Шын мәнінде Шыңғысхан өзінің 1219 жылғы әйгілі жорығында Алтай тауынан асқаннан кейін батысқа беттеп сол жазда Ертістің еліміз аумағындағы бөлігін жайлаған. Қатысты деректерде бұл кезде Елюй Чуцайдың Шыңғысханмен бірге болғаны баяндалады<sup>11</sup>. Сондықтан Елюй Чуцайдың айтулы сапары Шыңғысхан жорығымен бірге болған. Олар Ертістің бойынан оңтүстікке аттанып Болат қаласына барып, осы жерден оңтүстікке жүріп Талқы асуын асып Алмалық қаласына жеткен. Осыған орай ол Шағатай бастаған келесі бағыттағы қосынның қатарында болған деуге болады. Себебі айтулы жорықта Шыңғысханның өзі бастаған қосындар Ертістен шығып Қаялық (Қойлық) бағытына қарай жүріп өткені белгілі. Автор Алмалықтан кейінгі жолда өзінің Іледен өтіп әуелі Шу бойындағы Күз-Ордаға (Баласағұн маңында), одан Таразға жетіп, одан әрі қазіргі Оңтүстік Қазақстан аумағына аттанғанын баяндаған.

Елюй Чуцай Шыңғысханның Орта Азияда жүргізген соғыстарына байланысты осы аймақта 1224 жылға дейін тұрып, моңғол қосындарымен бірге шығысқа беттеген. Дегенмен ол бұл жолы Алмалықтан Тұрпан бағытына қарай сапар шеккен. Бұған қарағанда оның шығысқа қайтқан сапары тағы да Шыңғысхан қосынынан басқа бір бағытта болған. Себебі тарихи деректердің барлығы бұл тұста Шыңғысхан Ертіс бойына беттегенін жазып қалдырған. Міне осындай жәйттердің барлығын ескере отырып автор еңбегіндегі Бесбалық, Тұрпан және Қотан туралы жазғандар оның шығысқа қайтар жолда басып өткен жолында естіген немесе көргендері негізінде жазылған деген пікір қалыптасқан.

Елюй Чуцай 1228 жылы Бейжің қаласында өзінің осы жолғы басып өткен жолдағы көрген білгендері негізінде

<sup>11</sup>Юаньши. «Шыңғысхан Хорозм шаһқа аттанудың жорық туын тіккен күні бұл кез шілде айы болса да аяқ астынан қатты дауыл тұрып артынан қарлы болран болған. Табиғаттың бұл тосын құбылысын Шыңғысхан жаман ырым ба деп алаңдаған, бірақ Елюй Чуцай бұл жақсы ырым деп жорып «Шілдеде қыс құдайының белгі беруі жеңістің нышаны» деген сияқты пәтуа айтқан [6, 146 ц.].

«Си ю лу» («*Батысқа саяхат естеліктері*») деген осы саяхатнамасын жазып шықты. Аталған еңбек сол дәуірден қалған ең құнды дерек көздерінің бірі саналады. Елюй Чуцай бас-аяғы өзінің алты жылға тарта өмірін Орта Азия жерінде өткізген. Осы уақытта ол аталған аймақтағы қалалардың көбін аралап көрді немесе онда тұрақты тұрып әскери және әкімшілік міндеттер атқарды. Тарихи деректер оның осы уақыт ішінде Тараз қаласында бір кез тұрып ондағы тың игеру істеріне басшылық еткенін хабарлаған [5, 8 б.]. Сондықтан, оның Қара Үнді елі мен Қыпшақ мемлекеті туралы жазғандары ғана басқалардан естіген мазмұндарға құрылған, шығарманың қалған мазмұндары негізінен өз көзімен көргендері негізінде жазылған.

Келесі бір еңбек Шыңғыс ханның ұсынысы бойынша 1221 жылдың көктемінде қытай жағалауынан жолға шығып, сол жылдың қысында Самарқандқа келген қытайлық даосизм дінінің ғұламасы Чанчунь Чжэньжэньнің сапары негізінде, аталған сапарда ұстазымен бірге болған Чанчунь Чжэньжэнь шәкіртерінің бірі – Ли Чжичан жазған «Чанчунь Чжэньжэнь си ю цзи» (яғни «*Чанчунь Чжэньжэньның батыс елдеріндегі саяхатнамасы*») атты еңбек еді [2, 82-128 бб.; 3, 186-230 бб.].

Чанчунь Чжэньжэньнің Орта Азияға сапар шегуі Шыңғыс ханның жасы егде тартып, баһадүр ханның денсаулығы ептеп сыр бере бастауымен байланысты болған еді. Осындай кездердің бірінде оның Лю Чжунлу атты қытай нояны Қытайда 300 жастан асқан Цю Чуцзи есімді әулие адамның бар екенін, «оның ұзақ жасаудың» құпиясын білетіні туралы бір алып қашпа әңгіменінің шетін шығарады. Мұны естіген Шыңғыс қаған өзінің арнаулы жарлығын шығарып әлгі қытайлық әулиені өз ордасына алып келуге Лю Чжунлудың өзін жібереді. Бұл тұста моңғол қосындары Алтай тауларынан асып, Ертістің бойына жиналып Хорезмшаһ мемлекетіне жорық жасаудың дайындығын жасап жатқан еді. Лю Чжунлу өзімен бірге 20 әскер ертіп Ертістің бойынан Қытай

жеріне сапарға аттанады. Ол алты ай жол жүріп қазіргі ҚХР Шандун провинциясы аумағындағы Цю Чуцзидің тұрған жеріне барады. Шыңғыс ханның ұсынысын қабылдаған даос қасына өзінің 18 шәкіртін ертіп олармен бірге жолға шығады. Олар алыс-алыс жол басып ақыры 1222 жылы қазіргі Ауған жерінде Шыңғыс ханмен кездеседі.

Бұл сапарда олар Қытай жерінен солтүстікке беттеп әуелі Керулен өзені бойына келіп сонда азды-көпті аялдаған соң күн батысты бетке алып Моңғолияны шығысынан батысына қарай еңдей өткен. Жолда олар Тула өзені бойында «кидандардың көне қаласын» басып өтіп өткені айтылған. Бұл қала Тула өзенінің бойындағы кидандар «Чжэнчжоу қаласы» деп атаған қала болуы мүмкін деген болжамдар бар. Аталған қала орны Моңғолияның Тоғла өзенінің бір тармағы болған Қалқа өзенінің төменгі бойындағы Чинтолгай (Chintolgoi) күйрендісі деп қаралады. Дегенмен Моңғол даласындағы қалалардың шоғыры сонау Ұйғыр қағанаты дәуірінен қалыптасқаны туралы нақты деректер көптеп кездеседі. Аталған қалалардың біразы Х-ХІ ғасырлардан бастап осы өңірде хандық билік орнатқан керейлер мен наймандардың тарихымен тіке қатысты болып келеді. Сонымен олар «Кидандардың көне қаласынан» шығып Хангай тауының солтүстік бөктеріндегі Шыңғысханның қатындары тұрған ордаға барып жеткен. Сол жерде біраз күн аялдап, оңтүстік батысқа қарай тау арасындағы шатқалдардың бірімен жолға шығып тау асуынан асып түсіп батысқа қарай ағатын шағын өзенді бойлап сапар шеккені баяндалған. Бұл өзен Дзавхан өзенінің жоғары бойы болуы бек мүмкін. Автордың жазып қалдыруынша осы жерден сегіз күннен кейін Абухань тауы деп аталған таудан асып Чэнхай (Činghai) қаласына жеткен. Бұл қаланың орны қазіргі Ховд аймағы аумағындағы Харус нуур көлі жағасында болған дегенде болжам бар<sup>12</sup>. Осы жерден тағы оңтүстік батысқа беттеп Алтай тауларын

<sup>12</sup>Қаланың орны туралы зерттеушілер ортақ пікірге келмеген [7, 57 б.]. Бұған дейін қала орны Дөргөн нуур көлінің бойы деп қарап келген болатын [7, 484 б.].

асып, Жоңғар даласын басып өтіп, Тянь-Шань тауының бөктеріндегі Бесбалыққа жетіп, одан тауды сағалап Талқы асуынан асып Алмалық қаласына жеткеннен кейін батысқа беттеп еліміз аумағына өткен. Одан соң Іле, Чу, Талас өзендерінен өтіп Құз-Орда, Сайрам және-басқа бірқатар қалаларды басып өткен. Дәл осы маңнан тағы да оңтүстікке беттеген олар жол бойы сол кездегі ең әйгілі қалалардың барлығында болып, Амударияның арғы бетіне өткеннен кейін оңтүстік шығысқа жүріп Гиндукуш тауының солтүстік батыс беткейінде Шыңғыс қағанмен кездескен. Қайтар жолында моңғол қосындарымен бірге біраз жолды бірге басып Амудария мен Сырдариялардан өткеннен кейін, жеке сапар шегіп Шу, Іле өзендерін кешіп өтіп, Алмалық қаласына барған, одан әрі Алтай тауының шығыс сілемдері арқылы Моңғолияға өтіп, одан әрі қарай келген жолымен Қытай жеріне аттанған. 1224 жылы шәкірттерімен бірге Янжің (Пекин) қаласына барып жеткен. Чанчунь Чжэньжэнь 1227 жылы сонда дүние салған еді. Бірақ ол бахилық болған кезде оның жасы Лю Чжунлу айтқандай 300 жаста емес 80 жаста ғана болған. Аталған екі еңбек ХІІІ ғасырдағы Тянь-Шань тауының солтүстігі, Шу, Талас өзендерінен мен Амударияға дейінгі тұтас бір аймақтың тарихи географиясы туралы ең маңызды шығарма есептеледі.

Көрсетілген тарихи дәуірдегі еліміз тарихи географиясы туралы құнды мәліметтер берген тағы бір қытай авторы Лю Юй болатын. Ол Чан Дэ атты адамның 1259 жылы моңғолдың Ұлы ханы Мәңгі (Мөңкө) ханның жарлығы бойынша Қарақұрым қаласынан аттанып хан інісі Құлагу ханға кездесіп қайту үшін батысқа сапар шегіп, келесі жылы қыста Қарақорымға қайтып оралған сапары кезінде көрген-білгендері негізінде «Си ши цзи» («西使记» яғни «Батысқа елшілік сапар естеліктері») атты саяхатнаманы жазып қалдырған [2, 74-81 бб.; 3, 238-250 бб.].

Еңбекте жазылуынша Чан Дэ өзінің айтулы сапарын Қарақорымнан бастаған. Ол Алтайдың шығыс сілемдерінен асып Бұлғын, Үліңгір өзенін бойымен Үліңгір көліне дейін

жүріп өткен<sup>13</sup>, осы жерден батысқа беттеп Тарбағатай тауының күңгей бетіне өтіп одан әрі оңтүстік батысқа жүріп Алмалық қаласына барған. Алмалықтан күн батысқа беттеп еліміз аумағына өтіп Тараз қаласына басып, Сайрам және Ташкент қалалары арқылы Иранның Тебриз шаһарына баратын өз сапарын жалғастырып отырған.

Сондай саяхатнамалық еңбектің келесі бірі 1220 жылы Орта Азия жеріне Шыңғысханмен мәмлеге келу мақсатында елшілік сапармен келіп қайтқан сапарында Қазақстан жерін басып өткен Цзинь (шүршіт) патшалығының елшісі Угусунь Чжундуаньнің көрген білгендері негізінде жазылды. Угусунь Чжундуань елшілік сапарын аяқтап қытайға барғаннан кейін өзінің сапар кезінде басып өткен жол бойында көргендерін Лю Ци есімді адамға баяндап берген. Лю Ци болса оны хатқа түсіріп «Бэй ши цзи» («北使记») яғни «Солтүстікке елшілік сапар естелігі») деген атпен жазып қалдырған [2, 68-73 бб.; 3, 231-236 бб.].

Жоғарыда ескертіп кеткеніміздей еліміз бен Орта Азия жерінің қала өркениеті туралы деректер қытайдың Тан дәуіріндегі біраз деректемелерден әйгілі болған еді. Моңғол дәуіріндегі саяхатшылардың басып өткен жолы Тан дәуіріндегі саяхатшылардың басып өткен бағыттан басқаша болғандықтан соңғысы алдыңғысының олқылықтарын толтырып берді. Атап айтар болсақ Тан дәуіріндегі саяхатшылар түгелімен Тянь-Шань тауының оңтүстік бөктеріндегі Тәкламәкандағы көгалдарды бойлап Беделі асуы арқылы Ыстықкөл, Шу, Талас бағыты арқылы жүріп өткен болатын. Сондықтан олар берген дерек негізінен осы өлке төңірегімен шектеліп қалып отырды, нәтижеде еліміздің басқа аумағы туралы мәлімет бере алған жоқ. Ал моңғол дәуіріндегі қытай саяхатшыларының дені әуелі Моңғолияға келіп ондағы империяның үлкен ордасына барып бас сұғып онан соң Алтай тауларының күңгей бетіне жеткеннен кейін кейбірі Жоңғарияны басып өтіп Бесбалық қаласынан батысқа беттеп Іле аңғарына жетсе, кейбірі Ертістің бойына келіп онан соң Тарбағатай мен Жоңғар Алатауын асып, Іле аңғарына келген. Онда жеткеннен кейін Іле Алатауын бөктерлеп Шу бойына өтіп одан ары сапар шеккен. Бұл бізге Алтайдан Алатауға дейінгі өлкенің аталған дәуірдегі тарихынан мәліметтер алуға біраз мүмкіндіктер тудырды. Осы орайда біз Қазақ даласынан Еміл, Болат, Алмалық, Ілебалық, Шымор және басқа нақты аты аталмаған қалалар туралы мағлұматтарға қол жеткіземіз.

Алмалық қаласы, бұл қаланың негізі қашан қаланғаны әлі анықталған жоқ<sup>14</sup>. Аталған қала туралы алғашқы мәліметтер моңғол дәуіріне тура келеді. Қаланың келесі тарихи кезеңдегі тарихы туралы Рашид ад-диннің, Жувейнидің, Бабырдың кітаптарында, армян патшасы Гейтунның қолжазбасында,

Алмалық қаласының аты көрсетілген дәуірдегі түрлі әдебиеттерде әр басқа жазылған. Соның ішінде Елюй Чуцайдың «Си ю лу» («Батысқа саяхат естеліктері») мен Ли Чжичанның «Чанчунь Чжэньжэнь си ю цзи» («Чанчунь Чжэньжэньның батыс елдеріндегі саяхатнамасы») шығармаларында Алима (阿里马); Лю Юйдің «Си ши цзи» («Батысқа елшілік сапар естеліктері») атты саяхатнамалық еңбегінде Алимали (阿里麻里); «Юань-ши» кітабында Алимали (阿里麻里) және Алимали (阿力麻里) т.б. болып келеді.

<sup>13</sup>Автор еңбегінде осы маңдағы өзенді Хунмуньянь (昏木犂) деп жазған. Бұл шамасы Құм мурен (Qum muren) деген түркі-моңғол тіркесінің қытайша транскрипциясы болуы мүмкін. «Моңғолдың құпия шежіресінде» аталған өңірді Qum-shiyüig (Құмшыңғыр) деп жазып сол маңдағы өзенді Uguigu (Ұғуңғу) деп көрсеткен (8,182 б). Қазіргі қытайдың Алтай қазақтары «Моңғолдың Құпия шежіресі» қатарлы еңбектер «Uguigu» деп жазған өзенді, сонымен бірге Юань дәуіріндегі және XVII-XIX ғасырларға жататын бірқатар қытай деректері «Қызылбаш» деп жазған көлді де «Үліңгір» деп атап келеді. Жувейни өз еңбегінде Күйік ханның Qum Sängir деген жерде дүние салғанын айта келіп, ол жердің орнын «Үліңгір өзенінің жоғары бойындағы бір жер»[9, 261 б] «Құпия шежіре» Qum-shiyüig (Құмшыңғыр) атауының этимологиясы мен орны туралы зерттеу жүргізген П. Пелло бірде бұл сөзді «Qumsengir» деген көне түрік сөзі деп пайымдады. Келесі жерде ол оны өзен ретінде қарастырып қазіргі Бұлғын өзенінің көне атауы деп көрсеткен [10, 316 б.]; аталған жерді Qum-Sängir деп қарастырғандар қатарында Ж.Р. Гамильтон болды [11, 146 б.]. Соңғы кезде қытайдан табылған бір парақ құжатта бұл жердің аты кездеседі әрі онда да qum s'ngir (Qum Sängir) деп жазылған[126, 167-175 бб.]. Бұл енді түркі халықтарының өз қолымен жазған құжаты саналады. Құжат Пеллио пікірінің дұрыстығын тағы бір қырынан дәлелдей түседі.

<sup>14</sup>Алмалық қаласының аты көрсетілген дәуірдегі түрлі әдебиеттерде әр басқа жазылған. Соның ішінде Елюй Чуцайдың «Си ю лу» («Батысқа саяхат естеліктері») мен Ли Чжичанның «Чанчунь Чжэньжэнь си ю цзи» («Чанчунь Чжэньжэньның батыс елдеріндегі саяхатнамасы») шығармаларында Алима (阿里马); Лю Юйдің «Си ши цзи» («Батысқа елшілік сапар естеліктері») атты саяхатнамалық еңбегінде Алимали (阿里麻里); «Юань-ши» кітабында Алимали (阿里麻里) және Алимали (阿力麻里) т.б. болып келеді.

Алмалықтың өзінен шыққан тарихшы-ғалым Жамал Қаршидің «Мүлхакат әл-сурах» атты еңбегінде, М.Х. Дулатидың әйгілі еңбегінде аса мол мағлұматтар кездеседі. Қала тарихына қатысты бізге белгілі ең алғашқы мәлімет бойынша аталған қаланы моңғол жорығына дейін қарлұқ тайпасының билеушісі Озар Тұғырыл хан атты ханның билегені және оны Шыңғысханға тізе бүккені үшін найман ханзадасы Күшіліктің қолынан мерт болғаны туралы уақиға болады.

Көне Алмалықтың орны туралы қазірге дейін айтылып келген бірнеше түрлі пікір бар. Соның ішінде қытай археологы Хуаң Вэнбидің пікірі басшылыққа алынып келеді. Бұл бойынша қаланың көне орны ҚХР-ғы ШҰАР Іле Қазақ автономиялы облысына қарасты Қорғас қаласынан шығысқа қарай 13 шақырым жерде болған. Сол маңда Алтай атты көне қала ескі қирандысы және Тоғылық Темір ханның кесенесі бар. Өткен ғасырдың екінші жартысында тың игеру шаралары кезінде Тоғылық Темір хан кесенесі тұрған шағын аймақты ғана сақтап, қала жұртының қалған бөлігін тегістеп егістікке айналдырған. Қала жұртынан табылған негізгі олжалар негізінен Қара қытай хандығы мен моңғол дәуіріндегі дүниелер болып келеді [284-291 бб.].

Алмалық қаласы туралы Елюй Чуцай өз саяхатнамасында: Иньшань тауының күнге бетіне жеткеннен кейін ары қарай көп ұзамай Алмалық қаласына бардық.... Ал бұл қаланың айналасы түгелдей алма бақтары көрінеді. Қаланың атын осыған орай «Алмалық» деп қойса керек. Қала маңында шағын кенттерден ұзын саны сегіз, тоғыз кент бар. Ол жерде жүзім, алмұрт, алма сияқты жеміс-жидектер мен әр түрлі дәнді дақылдар егіледі. Қысқасы, Чжунюань (Орталық Қытай даласы) жерінде өндірілетін жеміс-жидектер мен дәнді дақылдардың барлық түрі бұл жерде де бар деп жазып Алмалық қаласының сол кездегі даму деңгейі мен осы аймақтың қоғамдық шаруашылық даму деңгейін білдіретін хабар береді [3, 180 б.].

Алмалық туралы Чанчун Чжэньжэнь еңбегінде де жан-жақты мәліметтер берілген. Ол: Келесі күні біз тағы бір күн

жол жүріп Алмалық қаласына бардық. Бұл қыркүйектің 27 жұлдызы еді деп жазды. Чанчун Чжэньжэнь бұл қаланың кескін келбеті мен тағы басқа жағдайы туралы тоқталған тұста: Қаланың мұсылман ваны мен моңғол даруғашы көптеген ру-тайпалардың атқа мінерлерін ертіп, бізді қарсы ала шықты. Сол жердің жергілікті тұрғындарының тілінде бұл қаланың аты «Алма қаласы» деген сөз көрінеді, қала атының бұлайша қойылуына осы өңірдегі алманың көптігі себеп болған. Бұл жерде толма деп аталатын мата тоқылады. Мата жерге егілетін қой жүнінен тоқылады, оны тоқу әдісі шекпен тоқудың жолымен ұқсас келеді. Одан негізінде қыстық киімдер тігіледі. Бұл жүннің түрі қытай жеріндегі люхуа ағашының басына шығатын мамыққа ұқсас кіршіксіз аппак әрі жұмсақ болады. Одан жуан арқан есуге де, жіңішкелеп жіп иіріп мата тоқуға да болады. Бұл жердің диқандары да суармалы егіншілікпен айналысады [3, 203 б.].

Алмалық қаласының орны, даму келбеті мен тұрмыс-тіршілігіне Лю Юй аз-кем тоқтала отырып: Болат қаласынан оңтүстік жаққа қарай жүргенде Темірчанча аталатын өткел бар. Біз осы өткелден өткеннен кейін Алмалық қаласына бардық. Қала ішіндегі көшені бойлай қазылған арықтардан су ағып жатады екен. Онда жеміс-жидектердің барлық түрі бар, соның ішінде қауын-қарбыздар мен анар секілді жемістер тіпті дәмді көрінді [3, 238 б.] деп жазып қалдырған.

**Болат қаласы.** Бұл қаланың аты айтулы кезеңдегі түрлі деректердің біразында кездеседі. Қытай деректері оны Була, Боло және Пула деп әртүрлі етіп жазып қалдырған<sup>15</sup>. Плато Карпини еңбегінде қаланың атын «Болат» деп жазған. Гейтун еңбегінде қаланың атын «Полат» деп көрсеткен. Жувейни ол қаланың атын Фулад (Пулад) деп жазып, Алмалық (Almaligh), Қаялық (Qayaligh) қалалары сияқты қарлық (Qarluq) Арстан

<sup>15</sup>Соның ішінде Елюй Чуцайдың «Си ю лу» («Батысқа саяхат естеліктері») атты шыңармасында Була (不剌), Лю Юйдің «Си ши цзи» («Батысқа елшілік сапар естеліктері») атты саяхатнамалық еңбегінде Боло (孛罗) болып жазылған. «Юаньши» кітабы «Батыс солтүстіктің тарихи географиясына қосымша» атты тарауларында (普剌), сол еңбектің «Елюй Силянның өмірбаяны» атты келесі тарауында Була (布剌) деп жазған.



ханға (Arslan-Khan) қарасты болғанын атап кеткен [9, 74-75 бб.]. Қазіргі кезде қытай әдебиеттерінде кездесетін Була, Боло және Пула дегендердің барлығы түркі тіліндегі «Болат» деген сөздің өзі, немесе парсы тілінің ықпалына түскен «Полат» деген сөздің әртүрлі транскрипциясы деген пікір орныққан.

Қаланың орны қазіргі ҚХР ШҰАА Бұратала қаласы аумағындағы Далда деп аталатын көне қиранды жатқан жерде болған.

Елюй Чуцай өз саяхатнамасында Тянь-Шань тауларының солтүстік бөктерінен мәлімет бере отырып: Ханьхайцзюньнен батысқа қарай мың лиден астам жол жүргеннен кейін Була қаласына бардық деп жазады [3, 180 б]. Өз сапары кезінде аталған қалада болып, өз көзімен көрген Елюй Чуцай: Қаланың айналасында төрт-бес қала-кенттер мен елді мекендер шоғыры бар деп сипаттайды [3, 180 б]. Бұл дерек бізге Болат қаласын айдаладағы жалғыз қала ретінде емес, төрт төңірегі отырықшы елді мекендермен қоршалған үлкен отырықшы өркениет ошақтарының бірі ретінде елестетеді.

Келесі қытай авторы Лю Юй бұл қаланың атын «Боло» деп жаза отырып: Емань (Еміл) қаласынан «ары оңтүстік батыс жаққа қарай жүргенде Боло қаласы бар» деп түсіндірген. Лю Юй одан ары «Қаланың солтүстік жағында теңіз бар. Айтуынша Темір таудан азынай соғатын күшті дауыл арлы-берлі өткен жолаушыларды ұшырып осы теңізге түсіріп кетеді деседі» деп жазады [3, 238 б].

Бұл жерде сөз болып отырған қаланың солтүстігіндегі теңіз Алакөл немесе қазірде суы тартылып орны ғана қалған Ебінор көлі болуға тиіс. Мұнда автор қытайша «Тешань (铁山)», яғни Темір тау деп жазған қатты дауыл соғатын тау туралы мәлімет назар аударады. Осы орайда Болат қаласының маңындағы таулар өз кезінде «Темір тау» немесе «Болат тау» деп аталған ба деген сауал да туындайды. Қалай дегенмен жергілікті моңғолдар сол аймақты Боротала (Borotala) деп атап келеді. Ең қызығы 1991 жылы Чжау Жэцай есімді шаруа көне қала қорғанынан 121 кг келетін

болат қортпасын қазып алған. Бұл олжа қалада өз заманында сапалы болат өндіру дамығанын тағы да дәлелдеп береді әрі қаланың әуелгі аты «Болат» деп аталған деген болжамды шындыққа асыра түскендей болды. Ал, 2016 жылы аталған қаланың ескі жұрты саналатын Далда қала жұртынан Шағатай әулеті дәуіріне соғылған мыс теңгелер табылды, мұндай мыс теңгелердің саны 1700 талдан асады. Теңгелер Орта азиядағы көне теңге соғу әдісімен жасалған, бірінші бетіне араб жазуымен жазылған жазулар, өрнектер нақышталған, теңгелердің көбінің екінші бетіне «Болатта соғылды» деген сөз жазылып отырған. Бұл Лю Юй жазып кеткен: Болат қаласынан батысқа қарайғы аймақтардың барлығы алтын, күміс, мыс сияқты бағалы металдардан ақша жасайды, метал теңгелердің бетіне жазу жазылады, бірақ, ортасынан тесік теспейді деп жазған мәліметпен сайма-сай келеді [3, 239 б.].

Плано Карпини өз саяхаты кезінде ол қалаға баруға жолы түспеген. Солай дегенмен ол өз еңбегінде қаланың атын Болат (Bolat) деп жазып көрсеткен әрі өзі сөз етіп отырған моңғолдардың қолына түскен неміс тұтқындарының алтын қазуға және қару жарақ жасауға сол қалаға жіберілгенін хабарлаған [14, 126 б.]. Осынау қысқа мәліметтің өзі аталған кезеңде қаланың қару-жарақ өндіретін аса маңызды қаланың бірі болғанын көрсетеді.

Болат қаласы да Шыңғысхан жорығына дейін қарлықтардың басқаруында болған. Ол Қаялық (Қойлық), Ики-Окуз, Алмалық, Ілебалық, Еміл қалаларымен бір дәуірде бой көтеріп, бір деңгейде дамыған қала болды.

**Еміл қаласы.** Моңғол дәуіріндегі әр ел деректерінде аты жиі аталатын келесі бір қала Еміл болды. Бұл қаланың аты бір емес бірнеше еңбекте кездеседі. Соның ішінде бір ғана «Юаншы» кітабның әр түрлі тарауларында Еміл аты әр түрлі болып хатталған. Еңбектің «Сян цзун патшаның өмірбаяны» деп аталатын бөлімінде қала аты Еманьли (叶漫立), «Елюй Силянның өмірбаяны» атты тарауында Емили (叶密里), «Тарихи география, Батыс солтүстік географисы туралы қосымша» атты тарауда Емиши (叶迷失) деп көр-

сетілген. Бұл атаулардың барлығы бір ғана Еміл атауының әртүрлі жазылуы ретінде қаралады. Еміл қаласының орны қазіргі КХР Дөрбілжін ауданы аумағында болған [15, 556 б.].

Лю Юй өзінің «Си ши цзи» атты еңбегінде қаланың атын Еман қаласы (业满城) деп көрсетіп, қаланың орны туралы азды-көпті мәліметтер берген. Чан Дэ өзінің бұл жолғы Моңғолиядан батысқа бағыттаған сапарында Алтай тауының шығыс сілеміндегі бөлігінен оңтүстікке асып Бұлғын, Үліңгір өзенін бойлап Үліңгір көліне (Қызылбаш көлі) жеткен. Еңбектің қажетті тұсында саяхатнама авторы осы Үліңгірден «батыс жаққа қарай жүргенде Емань атты қала бар» деген қысқа мәлімет келтірген [3, 238 б.].

Өз кезегінде Еміл қаласының тарихы туралы нақты деректер берген автор Жувеини болды. Ол бұл қаланың атын «Еміл» деп көрсете келіп, қаланы қарақытайлар тұрғызған деген мәлімет берген. Ол Қара қытай билеушісі Гүрханның Енесей тараптағы Қырғыз жерінен аттанып, Емілге келіп жеткенін баяндай отырып: «Сол жерде жұрты қазірге дейін жатқан қаланы тұрғызды» [9, 355 б.] деп жазып қалдырған.

Жувайни бұл жерде көптеген түркілер мен олардың тайпалары Гүрханның маңына топтасты. Сонымен олардың саны бірден 40 мың түтінге жетті. Бірақ олар мұндада тұра алмады, сөйтіп олар жалғасты сапар шегіп, қазіргі кезде моңғолдар Құз-балық (Ghuz-Baligh) деп атай бастаған Баласағұнға келді деп жазады [9, 355 б.]. Мұндағы Еміл қаласын тарихи еңбек көрсеткендей Қара қытай Гүр ханы тұрғызды ма болмаса, осы жердің байырғы түркі тайпалары Қарақытайлар келгенге дейін тұрғызылды ма, бұл жағын қолда бар материалдарға сүйеніп дәлелдеу қиын. Елюй Даши бұл аймаққа 1130 жылы аяқ басты. Тарихшылар бұл туралы қатысты деректер берген бір-біріне қарама-қайшы деректерге бірқатар зерттеу жүргізді әрі Елюй Даши 1132 жылы Еміл қаласын тұрғызып сонда Гүрхан атанды, шамалы уақыттан кейін, яғни 1134 жылы Баласағұн қаласына қоныс аударып, сол жерде Ілік Түркман аталды деп қарайды [16,

40 б.; 52 б.]. Бұл бойынша қарақытай билеушісі Емілде тым қысқа ғана мерзімге тұрақтап тұрған.

Келесі тарихи кезеңде бұл аймақ Қарақытай мемлекетінің ықпалында болып келді. Дегенмен уақыт өте келе Қарақытай билігінің әлсіреуіне және Найман хандығының күшеюіне қатысты найман шекарасы осы аймаққа қарай жылжи түскені белгілі. Бұл жағы XII ғасырдың соңы мен XIII ғасырдың бастапқы жылдарында тіптем нақтылана түсті. Моңғол жорығынан кейін Шыңғысхан Еміл мен Қобықты Үгедей ханның еншісіне береді. Үгедей ханның хан ордасы әуелде осы жерде болған. Парсы тарихшысы бұл туралы: Үгедей ханзаданың ұлыс астанасы оның әкесінің көзі тірісінде Еміл мен Қобақ (Қобық) өңіріндегі қоныстарда болды. Бірақ ол өзі таққа отырғаннан кейін астанасын қытай мен ұйғыр жері аралығындағы өз ата қонысына көшіріп кетті. Өзінің басқа иеліктерін ұлы Күйіктің иелігіне қалдырды. ...» деп көрсеткен [9, 43 б.].

Еміл қаласы туралы мәлімет мұсылман деректерінде де кездеседі.

Қазіргі кезде аймақтағы өзен өзінің көне аты бойынша Еміл деп аталады. Дегенмен Жоңғар хандығы дәуірінде онда Жоңғар билеушілерінің қамалы және лама храмы болған. Моңғолдар қай заманнан бері сондағы төртбұрышты келген көне қала қорғанына қарап ол жерді «Дөрбілжін» деп атаған, кейін келе бұл атау сол ауданның атына айналған. Қазіргі кезде аудан халқының негізгі тұрғындарын құрайтын қазақтар да солай деп атап келеді. Бірақ, қытайлар Еміл өзенінің атауына негізделіп аудан атын «Эминь сянь (额敏县)» деп атауды жолға қойған.

**Чи му эр қаласы.** Бұл қаланың көне аты Шымор немесе Чымор болуы ықтимал. Аталған қала туралы қысқа мәліметті Лю Юй еңбегінде жазып қалдырды. Ол бұл қаланың орны Алмалық қаласының оңтүстік жағында орналасқанын көрсете отырып, қаланың атын «Чи му эр (赤木儿)» деп жазып кеткен. Ван Говэй қатарлы қытайлық ғалымдар бұл қаланы «Ханышу» («Хан патшалығының тарихы») сияқты

қытайдың көне шығармаларында айтылатын Усундердің астаналық қаласы «Чигу» қаласы ретінде қарап, оның орнын Текес өзені бойынан іздеген [3, 245 б.]. Қазіргі кезде қытай архелог ғалымдары бұл қаланың орнын Мұқыр күйрендісі деп пайымдап келеді. Бұл жердің орны ҚХР Қорғас ауданына қарасты Шүйдің кентінің солтүстік батысқа қарай жеті жарым шақырым жерде болған [17, 38-39 бб.]. Жергілікті тұрғындар ол жерді Почэнцзы (жаман қала) деп атап кеткен. Көне қала жұртынан алтын теңгелер табылғандықтан жерлік ұйғырлар «Алтүнлүк» деп те атайтын болған. Қиранды туралы ең ерте мәлімет берген XIX ғасырдың бірінші жартысында осы өңірде лауазымды міндет атқарған кейін келе әйгілі еңбектер жазып қалдырған қытай географы Суй Сун болды. Оның жазып қалдыруы бойынша Іленің бір тармағы болған Қарасу өзенін бір кезде Сүйдің өзені деп атайтын болған. Бұл өзенді Мұқыр (Мохэ) деп те атайтын болған. Мұқыр көне Чимуэр қаласының қасынан ағып өтетіндіктен, бұл қала «Мұқыр қаласы» деп те аталған [18, 247-248 бб.] делінеді. Өткен ғасырдың 30 жылдары аталған қалада болған қытай археологі Хуан Инби күйрендіде қазба жұмыстарын жүргізген кезде Алмалықтан табылған олжалармен бір санатқа жататын арабша ажзуы бар ақыт моншақтар, алтын теңгелер мен қыш ыдыстарды тапқан. Ол мұндай олжалардың уақытын XIII ғасырға жатқыза отырып аталған қаланы VIII-XIII ғасырда өмір сүрген деп қорытынды шығарған [13, 76 б.]. Солай дегенмен Чи му эр (*Чымор*) қаласының орны туралы соңғы шешім әлі шыққан жоқ. Алмалық маңындағы қалалар туралы XIII ғасыр қытай саяхатшылары еңбегінде қала маңында ұзын саны сегіз-тоғыз қосымша қалалардың болғанын жазғаны белгілі [3, 180 б.]. Міне осы мәліметке қарап көне қала жұртының қазіргі Мұқыр күйрендісі екеніне күмән келтіруге де болады.

**Ілебалық.** Аталған қытай деректерінде аты аталған келесі бір қала Ілебалық қаласы еді. Бұл қала туралы мәлімет Лю Цидің «Бэй ши цзи» атты еңбегінде бар. Айтулы еңбекте «Одан ары қарай неше он мың ли жол жүргеннен кейін Хуэй-

хэ мемлекетінің Или қаласына жеттік. Ол қала Хуэйхэлардың ордасы екен. Біз бұл араға жеткен кезде мамыр айының басы болып қалған еді» деп жазады [3, 233 б.]. Саяхатнамада сөз болып отырған «Или қаласы (益离城//Или чэн)» Іленің бойындағы байырғы қала екеніне талас жоқ, ол қала кезінде «Ілебалық» деп аталған. «Юаньши» («юань патшалығының тарихы») кітабының тарихи география тарауында «Илабали (亦刺八里)» деп жазан, қаланың қазіргі орны қайда болғаны туралы соңғы шешім шыққан жоқ. Қытай ғалымдары қаланың орны қазіргі Құлжа қаласы маңында, Іленің сол жағалауында болған деп қарастырып келеді [15, 568 б.]. Еліміз ғалымы К.М. Байпаков: «Илибалық, что находится неподалеку от саверменного г. Жаркента в с. Коктал» деп тұжырымдайды [19, 139 б.].

**Құз-Орда қаласы.** «Ұлы Жібек жолының» бойындағы көне қалалардың бірі ретінде тарихи шығармалар мазмұнына көп арқау болған қаланың бірі осы Құзорда қаласы болды. Айтулы қала қатысты еңбектерде бұрынғы Баласағұн қаласы ретінде көрсетіледі [9, 355 б.]. Ол туралы жоғарыдағы авторлардың барлығы мәлімдеген. Соның ішінде Елюй Чуцай моңғол жорықтан соң 1227 жылы хатқа түсірген «Батысқа саяхат естелігінде»: [Алмалықтан] «батысқа қарай жүргенде Иле деген үлкен дария бар. Дарияның батыс жағында Хусыволудо деп аталатын қала бар. Бұл қала бұрын батыс Ляо мемлекетінің астанасы болатын. Қаланың айналасында неше ондаған қалалар мен кенттер орналасқан» деп жазған [3, 180 б.].

Бұл аймақ туралы Чанчун Чжэньжэнь де аса құнды дерек ұсынады, ол: «Бұл өлкенің жер жағдайы, табиғаты мен ауарайы Алтайдың арғы бетіндегі аймақтардан мүлдем басқаша болып келеді. Жер бедері көбінесе жазық болады. Халқы, негізінен, егіншілікті кәсіп етеді. Жүзім шараптарын ашытады, өсіретін жеміс-жидектері негізінен Чжунгода өсірілетін жемістермен бірдей болады. Чжунгодан өзгеше жері ретінде, бұл жерлерде жаз және күз айларында жауын-шашынның тапшылығы себепті егіс алқаптарын өзен сула-

рымен суарып отыратындығын айтуға болады. Бұл өңірдің оң жағы тау, сол жағы өзенмен қоршалған ұлан асыр кең дала» [3, 204 б.].

Лю Юйдің жазғандарына қарағанда Шудың ұзына бойында жатқан тұтас аймақ соғыс зардаптарынан қатты зиян шеккен, ондағы қалалар мүлде күйреп қалған. Бұл оның 1259 жылдарғы көріністері еді. Ол өз еңбегінде: «Ақпанның 24 жұлдызында екі таудың ортасынан өткеннен кейін, кең жазыққа іліндік, мұнда халық өте тығыз қоныстанған көрінеді, біз сапар үстінде бұл маңнан егістік жерлерді, айқыш-ұйқыш қазылған арықтар мен тоғандарды, күл-талқаны шығып күйреп жатқан ескі қалалардың қирандысын жиі кездестіре бастадық. Ондағы жергілікті тұрғындардан сұрағанымызда, олар бұл жер бұрынғы қидандардың ескі жұрты екендігін айтты» деп жазған [3, 239 б.].

**Тараз.** Тараз қаласы туралы XIII ғасыр саяхатшылары арнаулы мәліметтер берген. Лю Юй саяхатнамасында қаланың атын «Таласы(塔刺寺)» деп жазып аталған қаладан 2-айдың 28 күні басып өткенін жазған. Келесі саяхатшы Елюй Чуцай айтулы қаланың атын «Таласы (塔刺思)» деп көрсеткен. Ол бұл қалаған Құз-Орда қаласынан шыққаннан кейін жеткенін жазған. Елюй Чуцай Тараз қаласы туралы: Одан (Құзордадан) батысқа қарай жүргенде неше жүз ли жерде Таласы қаласы бар. Осы қаладан оңтүстік-батысқа қарай неше жүз ли жол жүргеннен кейінгі әрі қарайғы жолда Ходжент, Бапу (Пап), Кэсан (Касан), Бадам деген қалалар бар. Ходжент қаласында анар жемісі көп өседі, ол жердің анары әрі үлкен әрі дәмді келеді деген мәліметтер келтіреді [3, 180 б.].

**Сайрам.** Саяхатнамаларда Сайрам қаласы туралы мардымды мәлімет кездеспейді. Мұнда Лю Юй «Айдың 28 жұлдызында біз Тараздан өттік» десе Наурыздың Бірінші күні Сайрам қаласына жеттік деп ғана жазады. Ол тағы «Ондағы Будда храмына хуйхэлэр барып тәуіп етіп тұратын көрінеді» [3, 239 б.] дегенді ескере кеткен. Чанчун Чжэньжэнь өз сапарында Сайрам қаласына барар жолда да, қайтар жолда

да соққанын айтады, онда ол: Қазанның 8 жұлдызында біз тауды бөктерлеп батысқа қарай сапарымызды жалғастыра бердік. Сапардың 7, 8-ші күндері шамасында тау оңтүстік жаққа таман мүйістеліп кетті. Біз бір тас қаланың үстінен түстік, қала түгелімен қызыл тастан соғылыпты. Мұнда кезінде қалың қол тұрғаны көрініп тұр, қаланың батыс жағында самаладай тізілген қалың мазар тұр. Сол жерде біз тас көпірден өтіп, оңтүстік-батыс жаққа қарай созылып жатқан тауды бөктерлеп жалғасты жол тарттық. Бесінші күн дегенде Сайрам қаласына жеттік. Қала ортасында бір шағын мұнара тұр» [3, 204 б.] деп жазып қалдырған. Жорықты аяқтап шығысқа қайтар жолында ол: «Арада үш күн өткеннен кейін біз Сайрам атты үлкен шаһардың оңтүстік шығыс жағына келіп жеттік. Біз келіп түскен тауда жылан қалың болады екен. Жерлік халықтар ол жерден ұзындығы екі чи [66 см] келетін екі басты жыландарды кездестіріп тұратындығын айтады деп жазды [3, 223 б.]. Бұл деректерге негізделгенде Сайрам қаласы Тараздан Ташкентке баратын керуен жолдың бойындағы аса ірі қала болған.

**Отырар.** Әйгілі Отырар қаласы туралы «Юаньши» кітабының бір қатар тарауларында мәліметтер кездеседі. Бірақ қала аты туралы бір ізділік сақталмаған<sup>16</sup>.

Отырар қаласы туралы мәліметті бізге Елюй Чуцай берді. Автор бұл қала туралы: Ходжент қаласының солтүстік батыс жағында 500 ли жерде Отырар [Эдала] қаласы бар, қаланың айналасында елді мекендер мен шағын кенттерден оншақтысы бар деп мәлімдейді [3, 180 б.]. Одан ары автор аталған қала әмірінің моңғол елшілері мен саудагерлерін өлтіруі және соған байланысты соғыс туғанын жазған.

Жоғарыдағы деректер бізге аталған дәуірде Алтайдан Алатауға дейінгі аралықтағы Ұлы далада қала мәдениеті мен отырықшы егіншілік өркениеті жоғары деңгейде дамушылықта болғанын көрсете алады. Белгілі болғанындай

<sup>16</sup>Қытайша еңбектерде Хусыволудо (虎司窩魯多 – Құзорда, яғни Баласағұн қаласы) бірнеше түрлі жазылған. Бұл Құз-Орда. Ұқсас қаланың аты «Құз-Балық» түрінде кездеседі.

Еміл, Боло, Алмалық, Баласағұн, Тараз, Сайрам, Отырар қалаларының ортақ ерекшеліктері – олардың айналасында қосымша қалалар мен елді мекендер шоғыры өте көп болған. Саяхатшылар аталған қалалардың маңында ең кемінде төрт-бес қосалқы қала-кенттер мен елді мекендердің болғанын хабарлап отырады әрі осы жерлерде түрлі егіс дақылдарының егілетіндігін қағыс қалдырмай баяндап береді. Атап көрсетер болсақ Лю Юй өз еңбегінің Болат қаласы туралы берген мәліметінде ол жерде бидай, күріш сияқты дақылдар егілетіндігін жазады. Түрлі дәнді дақылдардан тыс жеміс-жидектер өсіруді негіз еткен бағбаншылық істерінің аса жоғары деңгейде болғанына жиі тоқталып нақтылап айтып өтеді. Бұдан тыс мақта өндіру мен оны мәнерлеп түрлі тоқыма өнімдерін өндіру сол кездің өзінде кең етек жайғаны да жазылады. Қытай авторының мақта туралы бірде «Жерге егілетін қой жүні» деп сипаттап, енді бірде оны қытай жеріндегі «Люхуа ағашының мамығына ұқсатуы» [3, 203 б.] мақта өндірудің ол елге әлі жете қоймағынанан мәлімет береді.

Жер өңдеуге байланысты қытай авторларын таң қалдырған тағы бір дүние Қазақ жеріндегі, соның ішінде Жетісу өңірінде кең таралған суармалы егіншілік болды. Бұл туралы аталған авторлар суармалы егістіктің дамуын олардың жер өңдеу өнерінің жоғары деңгейде дамуының нышаны ретінде емес, бұл аймақта «көктем және жаз айларындағы жауын-шашын мөлшерінің аз болуымен байланысты болды» деп түсіндірген. Соған қарамастан саяхатшылар бұл өлкенің жер өңдеу өнерін лайықты деңгейде бағалай отырып егіс дақылдары мен жеміс-жидектерінің түрі және басқа жақтарынан «Чжунгомен (қытаймен) бір деңгейде» екен деп жиі қайталап отырады. Бұл бізге аталған дәуірде еліміздің оңтүстік аймақтары мен оңтүстік-шығыс аймақтарындағы жер өңдеу, егіншілік істерінің жоғары даму деңгейінде болғанын анықтап береді.

Аталған дәуірдегі Қазақстан жеріндегі қалалардың ерекшелігін, даму болымысын, кескін-келбетін осы қалалар туралы мәліметтердің кез келгені нақты түрде айшықтап көрсетіп

бере алады. Мысалы Болат қаласының кескін келбеті туралы Лю Юй: «Бұл қаланың құрылысы жөнінде айтсақ, тұрғын үйлер мен шеберхана дүкендері, мал қоралары мен бау-бақшалар аралас салынған. Балшықтан тұрғызылған үй-жайлардың есік терезелеріне түгелдей әйнек салынған» деп жазады [3, 238 б.]. Бұл деректен біз қалада колөнер кәсіптің даму деңгейін жете танимыз. Қала құрылысындағы есік-терезенің әйнектен салынуы қалада әйнек өндіретін өндіріс ошақтарының болғанынан хабардар етеді. Осынау мәліметке негізделе отырып әйнек өндіру техникасы бұған дейін Қазақ даласында кең етек алып, даланың қиыр шеткі аймақтарына дейін етек алып XIII ғасырда Жоңғар қақпасынан ары шығысқа қарай тарала бастаған деудің реті келеді.

Біз аталған саяхатнамалар берген мәліметтерге негізделе отырып Жоңғар қақпасы маңындағы Болат қаласынан бастап Орта Азияның қала өркениетінің інжу-маржаны саналатын Самарқанд қаласының даму деңгейінде көптеген ортақтықтардың сақталып отырғанын атай аламыз. Мысалы Лю Юй: Болат қаласынан батысқа қарайғы аймақтардың барлығы алтын, күміс, мыс сияқты бағалы металдардан ақша жасайды, метал теңгелердің бетіне жазу жазылады, бірақ, ортасынан тесік теспейді деп жазады [3, 239 б.]. Мұнда автордың бұлайша ортасында тесігі болмайды деп ерекше ескертуінің өзіндік себебі бар еді. Қытайда қалыптасқан дәстүр бойынша мұндай метал ақшалардың ортасынан төрт бұрыштап тесік тесілетін болған.

Еліміз аумағындағы қала өркениетінің мұндай даму деңгейін Елюй Чуцайдің Самарқанд туралы берген мәліметі арқылы тануға да болады. Автор: Отырар қаласынан батысқа қарай мың ли жерде Сюньсыгань [Самарқанд] атты үлкен қала бар... Сюньсыгань қаласы ерекше бай қала, онда ақша тек алтын мен мыстан ғана соғылады, теңгелерінің ортасында тесігі болмайды. Ол жерде барлық заттың нарқы ақша арқылы бағаланады. Қаланың айналасы ондаған ли жерге дейін бау-бақшалармен көмкеріліп жатады. Әрбір үйдің ауласы түгелдей бау-бақшалы болып, жанға жұмақ-

тай жәйлі келеді, ондағы бақшалар мен тұрғындар ауласына бір бірімен тұтасып жатқан тоғандар арқылы су жіберіледі. Төрт бұрыштап жасалған көлшіктер мен айнадай жарқыраған көлдер жиі кездеседі. Саялы тал-теректер мен мәуелеп жеміс беріп тұрған шабдалы, нәшпұт сияқты жеміс ағаштарынан күннің көзі көрінбейді. Адамдар жер ұйығы деп сірә осындай жерді айтатын болар! Ол жердің қауындарының үлкендігі аттың басындай болады ..... Бұл жерден сегіз түрлі дақылдың ішінде сөк, жабысқақ күріш, соя бұршақ қатарлы дақылдарды ғана кездестірген жоқпыз, бұдан басқа дақылдардың түр-түрі онда түгелімен бар екен. Онда жаз айлары жауын-шашын көп болмайтындықтан ондағы егінжайлар арнаулы қазылған тоғандар арқылы жіберілген өзен суымен суарылады. Жүзімнен ерекше сапалы жүзім шараптары жасалады. Тұт ағаштарында жібек құрты өсіріледі, әйткенмен оны керекке жарататын арнаулы шеберлердің аздығынан жібек құртын бағу оңайға түсе бермейтін сияқты. Сондықтан да болар, ол жердің тұрғындары негізінен алғанда мақтадан тоқылған мата киімдер киеді деп жазған [3, 181 б.]. Бұл деректі жоғарыда көрсетілген Болат қаласы мен Алмалық қаласы туралы мәліметтермен салыстырып мәселенің мән-жайын толық ұғып біле аламыз. Елюй Чуцай одан ары тағы: Самарқанд қаласының батыс жағында 600-700 ли жерде Пухуа [Бұқара] қаласы бар, ол ел тіптен бай, онда қала-кенттердің саны да көп. Самарқанд қаласы мұсылман султанатының астанасы болғандықтан, жоғарыда аталған Бұқара, Ходжент, Отырар қатарлы қалалардың барлығы соған бағынышты болған деп мәлімдейді [3, 181 б.].

Біз XIII ғасырлардағы қытай авторлары берген мәліметтермен танысу кезінде қазақ даласынан Еміл, Була, Алмалық, Ілебалық, Шымор, Баласағұн, Отырар, Сайран, Тараз, т.б. қалаларды туралы мәліметтер аламыз. Бұл тек аты аталғандары ғана. Немесе аталған авторлар басып өткен қалалардың елеулілері. Сондықтан, Қазақ даласындағы осы дәуірдегі қалалары осындағы аталған қалалармен ғана

шектеліп қалған емес. Бұдан басқа аты аталмай қалған қаншама қалалар болған. Бұл туралы Чанчунь Чжэньжэнь Алмалықтан батысқа қарайғы басып өткен жолын былайша сипаттап жазды: Осы жерден батысқа қарай тағы төрт күн жүргенде Даласу моран [Іле] деген өзенге жеттік. ... Қазанның екінші жұлдызында біз өзеннен қайықпен өттік. Оңтүстік жаққа қарай беттеп тағы бір таудың бөктеріне жеттік. Осы жерде біз таудың теріскей жақ бөктеріне орналасқан шағын қалашықты басып өттік. Одан әрі тағы бес күн жүргеннен кейін елші қазіретке барар жерге таяп қалғанын айтты... Күн батыс тарапқа қарай тағы бір жұма жүргеннен кейін біз оңтүстік-батыс жағымыздан кездескен тағы бір таудан әрі қарай астық. ... Ертеңінде біз жылжып хуэйхэлдердің шағын кентіне келіп тоқтадық. ... қазан айының 16 жұлдызында біз оңтүстік-батыс тарапқа қарай беттеп барып, өзенге салынған ағаш көпірден өттік. Кешке қарай оңтүстік жақтағы таудың бөктеріне келіп жеттік. Бұл жер Даши Линья ордасы болған екен [3, 204 б.]. Автор көрсеткен шағын қаланың орнын Қорғас өткелінен батысқа қарайғы төрт күндік жердегі Іленің оң жағалауынан іздеуге тура келеді. Саяхатнамада көрсетілуінше олар осы жерден күн батысқа қарай 12 күн жол жүргеннен кейін оңтүстік батыс жақтан кездескен тау асуынан асқан. Бұл асу – Қастек асуы деуге тура келеді. «Қастек асуы Іле өңірін Ыстық көл қазан шұңқыры және Шу өңірімен жалғастырып тұрған»; Сөйтіп, «Қастек асуы ежелден Шу мен Іле өңірлерінің байланысына қызмет еткен» [20, 38 б.; 81-83 бб. ]. Егер айтулы асуды шынымен де Қастек асуы деп сенуге тура келсе, онда олар ертеңінде барып жеткен «шағын кентті» Қастек асуының күнгей бетінен іздеуге тура келеді. Академик К. Байпаковтың пікірі бойынша: Ұлы Жібек жолы, нақтырақ айтқанда оның Солтүстік-шығыс Жетісу арқылы өтетін бағытындағы «Қастек» бағыты арқылы Жібек жолы Ұсталық қала орны арқылы Бішкек аумағына, одан Қаражығаш қала орны арқылы Шу өңіріндегі ірі қалалардың бірі болған Навакетпен баламаланатын Қызыл өзен қаласы орнына өткен [21, 32-33 бб. ].

Осы орайда айта кетерлігі еліміз археологтары ортағасырлық «Қастек 1» қаласын Қастек ауылынан 2,5 км оңтүстікте, Қастек өзенінің сол жағасында, Суық төбе тауының етегіндегі адырлардың бірінде орналасқанын анықтады [22, 133-140 бб.]. Осының өзі біздің Қазақ даласын басып өткен қытай саяхатшылары жол бойында кездескен қалаларды түгелдей жазып қалдырмаған деген пікірімізді растай түседі.

Жоғарыда баяндағандай Чанчун Чэньжэнь қазанның 16 жұлдызында «Даши Линья ордасына» барып жеткен. Бұл Құз-Орда немесе Баласағұн қаласы еді. Чанчун Чэньжэнь атын атамай кеткен келесі қаланының орнын Баласағұннан батысқа қарай жеті-сегіз күннен кейін өткенін жазып қалдырған. Ол өз еңбегінде: Қазанның 18 күні біз тауды бөктерлеп батысқа қарай сапарымызды жалғастыра бердік. Сапардың 7 – 8 күндері шамасында тау оңтүстік жаққа таман мүйістеліп кетті. Осы маңда біз бір тас қаланың үстінен түстік, қала түгелімен қызыл тастан соғылыпты. Бұл қалада бір кездері қалың қол тұрғаны байқалады, қаланың батыс жағында самаладай тізілген қалың мазар тұр. Сол жерде біз тас көпірден өтіп, оңтүстік батыс жаққа қарай созылып жатқан тауды бөктерлеп жалғасты жол тарттық. Бесінші күн дегенде Сайрам қаласына жеттік деп жазған [3, 204 б.].

Ол жазып кеткен бұл қызыл тастан тұрғызылған қала – Ақыртас қаласы деудің реті түседі. Ақыртас қаласының орны Тараз қаласынан 40 шақырым шығысқа қарай Ақшолақ темір жол бекетінен сәл оңтүстікке қарай қызыл қоңыр жартастай болып тастан қаланған орасан зор құрылыстың орны ретінде белгілі [19, 129-136 бб.]. Онда жүргізілген археологиялық жұмыстар нәтижелері Чанчун Чжуньжэнь жазбаларында көрсетілген мазмұндармен едауір сәйкес келеді.

Қазақ жерінің аталған кезеңдегі қалалары туралы жалпылама сипаттамалық мәліметті Лю Ци да жазып көрсеткен. Ол: «Біз басып өткен жеті де сегіз мың ли<sup>17</sup> жолдан біздің

<sup>17</sup>Мәтінде Отрар қаласының аты Эдала(訖打刺) деп көрсеткен. Бір ғана «Юанши» кітабының әр түрлі тарауларында Отырар қаласының аты: Э-дала(訖打刺), Э-дала(訖答刺), Вотолоэр(斡脱罗儿), Вутилаэр(兀提刺儿) т.б. болып әр түрлі жазылған.

бір байқағанымыз таудың шығысында өзендер мен дәриялар ылғи да шығысқа қарай ағады екен, таудың батыс жағына өткеннен кейін өзен-дариялардың барлығы түгелдей батысқа қарай ағып жатқанын көрдік» деп жазады. Ол айтып отырған бұл таулар Қанқай, Алтай, Тарбағатай және Тянь-Шань тау жоталары еді. Автор одан әрі: «Біз одан ары тағы да төрт-бес мың ли жол жүргеннен кейін ауарайы жылы аймақтарға жеттік. Бұл аймақта біз жүзден артық қаланы басып өттік. Олардың аттарының барлығы да қытай тілінде емес» деп жазады. Біз ол басып өткен жүзден аса қаланы Алтайдан Алатауға дейінгі жолда кездестірген деп қараймыз. Ол тағы: «Ондағы адамдармен тілдескенімізде олар өздерін жеке-жеке молиси, мокэли, хылихэсы, найман, канли, гюйгу, тума, хэлу деген елміз деп таныстырды» деп жазды [3, 233 б.]. Ван Говэй осында айтылған «молиси, мокэли, хылихэсы, найман, канли, гюйгу, тума, хэлу» деген тайпаларды жеке-жеке меркіт, керей, қырғыз, найман, қаңлы, ұйғыр, тұма, қарлық тайпалары деп қарайды [3, 235 б.] Бұл жағын аталған тайпалардың осы дәуірдегі қоныстану ақуалы да растай түседі. Ендеше автор басып өткен жүзден артық қаланы тұрғызғандар жоғарыда аты аталған тайпалармен тығысз байланысты болғанына талас тудырмауға тиісті. Бұл жағы бізге аталған қалаларды кімдер тұрғызды деген сауалға толық қанды жауап береді.

Қытай авторлары аталған кезеңдегі қалаларды ғана суреттеумен бірге ондағы қала тұрғындарының діни наным мен рухани болмысы туралы да қатысты мағлұматтар ұсынып отырған. Дегенмен бұл жағы өз алдына арнаулы тақырып саналады.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. Сюань Цзан. «Да Тан Сиюй цзи» («Ұлы Таң әулеті заманындағы Батыс өлке туралы жазбалар»)(玄奘著; 芮傳明譯註:《大唐西域記》. 貴州人民出版社). – 1995. – 731 б.
2. Б.Ежсенханұлы, Ж. Ошан, С.Сұңғатай, Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. I том. Саяхатнамалар

мен тарихи географиялық еңбектерден таңдамалылар. Алматы, – 2006. – 393 б.

3. Ян Цзяньсинь, «Гу си син цзи» – Нинься Жэньминь чубаньшэ, 1987. – 628 б. (杨建新 主编《古西行记》选注, 宁夏人民出版社. 1987).

4. Цэн Чжунмянь, Танши юй шэнь. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1960 (岑仲勉《唐史余藩》, 上海: 中华书局. 1960 年. 卷4, 243 頁)

5. Е Люй чуцай. Си ю лу // «中外交通史籍丛刊» («真腊风土记校注», «西游录», «异域志» [元] 周达观原著 夏鼐校注, [元] 耶律楚材著 向达校注, [元] 周致中著 陆峻岭校注. 中华书局, 2000 年. 1-26 бб.

6. Сун Лян. Юаньши. «元史» «耶律楚材传» 卷一四六.

7. Чэнь Дэжи. Моңғол, Юань патшалығы тарихы туралы зерттеулер (陈得芝. «蒙元史研究丛稿» 北京: 人民出版社, 2005).

8. Қазақстан тарихы туралы моңғол деректемелері [Текст]: моңғолдың құпия шежіресі / Н. Базылхан. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – Т.1: Қазақстан тарихы туралы моңғол деректемелері. – 400 с.

9. 'Alā' al-Dīn 'Aṭā Malik Juvaynī (1997). *Genghis Khan: the history of the world conqueror*. Manchester University Press ND. p. 763.

10. Pelliot P. et Hambis L. Histoire des campagnes de Gengis Khan, t.1, Leiden, 1951.

11. J.R. Hamilton, «Autour du manuscrit Staël-Holstein», T'oung Pao 46, 1958.

12. Zhang Tieshan & Peter Zieme (қытайша аударма. Бай Юйдун). «Он Ұйғыр ханы және оның хандығы туралы меморандум» // Қытай Халық уенверситеті. Батыс аймақ тарихы мен тілі туралы зерттеулер. V-т. 157-176 бб. (张铁山 茨默 著: 白玉冬 译《十姓回鹘王及其王国的一篇备忘录》. 中国人民大学国学院西域历史语言研究所, 沈卫荣 主编: 西域历史语言研究集刊, 第五辑, 北京, 科学出版社, 2012年. 157-176 頁).

13. Хуан Вэнби. Хуан Вэнби тарихи архелогия туралы зерттеулері. Вэн ву чубань шэ, 1989 ж.-409 (黄文弼著 / 黄烈 编:《黄文弼历史考古论集》. 文物出版社: 1989).

14. Плано Карпини Джiovанни. История монголов. Рубрук Гильом. Путешествие в Восточные страны. Ред., вступ. статья, примеч. Н. П. Шастиной. – М.: Государственное издательство географической литературы, 1957. . 272 с. + карта.

15. Фэн Чживэн, Тұрды Нәсір. Батыс өңір топонимі. Үрімжі: 2002. – Шынжаң халық баспасы (冯志文, 吐尔迪. 纳斯尔, 李春华, 贺灵, 石晓奇等.《西域地名词典》新疆人民出版社 / 2002) 600 б.

16. Вэй Лянтао. Батыс Ляо патшалығы тарихынан очерктер. Бейжін: Жэнмин чубаньшэ, 1991. – 166 б. (魏良弼:《西辽史纲》, 人民出版社. 1991).

17. Тан Цисян. «Тарихи карталар жинағы» (7 том), 38-39 бб. (谭其骧主编:《中国历史地图集》第7册, 上海: 中国地图出版社1982 年).

18. Суй Сун. Батыс аймақтың су жолдары туралы жазбалар. Чжунхуа шуцзюй. 2005 ж. (徐松著:《西域水道记》中华书局, 2005).

19. Байпаков К.М. Средневековые города казахстана на Великом шелковом пути. – Алматы, Ғылым. 1998 г.

20. Бартольд В.В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью 1893–1897 гг. // Сочинения. – М.: Наука ГРВЛ, 1966. – Т. 4. – С. 38. 81-83.

21. Байпаков К.М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья (VI–начало XIII в.). – Алма-Ата: Наука, 1986.

22. Ғ.Қ. Халидуллин, А.Ә Нұржанов, Ғ.А. Меңлібаев, Е.Ш. Ақымбек, Ә.Қ. Қәдіров. Ұлы жібек жолындағы жетісу өңірінің ортағасырлық қастек-1 қаласы (VI-XIII ғғ) // Абай атындағы Қаз ПУ-дың ХАБАРШЫСЫ, «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» сериясы, № 3 (30), 2011 ж. 133-138 бб.



**М.Х. ДУЛАТИДІҢ «ЖАҒАН-НАМЕ»  
ПОЭМАСЫНДАҒЫ «ШАРТ ҚОЮДЫҢ»  
КӨРКЕМДІК ҚЫЗМЕТІ**

**Сәмен ҚҰЛБАРАҚ,**  
*филология ғылымдарының докторы,  
профессор  
М.Х.Дулати атындағы  
Тараз мемлекеттік университеті*

Мырза Мұхамед Хайдар Дулати үлкен ғалым, ойшыл, қайраткер ғана емес, сөз өнерінің ерекшелігін, жанр табиғатын терең игерген дарынды ақын екендігін «Жаһан-наме» поэмасында жақсы аңғартады. Бір қарағанда, поэма қиял-ғажайыптық жеңіл оқиғаға құрылған секілді көрінгенмен, шын мәнінде, әр эпизодтың астарынан терең ой аңғарылып, автордың арман-мұраты, наным-сенімі, адамдық тұлғасы, өмірге сүйіспеншілігі байқалып жатады. Сондай-ақ туындыдағы философиялық ойлардың берілу ерекшелігі де әр түрлі: бірде ақынның өз атынан айтылса, бірде кейіпкердің ой-толғанысымен, іс-әрекет нәтижесімен беріледі. Поэманың сюжеті шымыр. Оқиганың дамуы қиыннан қиыстырылады. Композициясы шебер құрылған. Автор шығармадағы тартысты күшейте түсу үшін әр алуан көркемдік амал-тәсілдерді орынды қолданған және тіл бейнелігі жоғары.

Көркем туындының ең басты шарттарының бірі – эстетикалық әсері, оқырманын үйіріп алар тартымдылығы десек, «Жаһан-наме» поэмасы да, біздіңше, қазіргі оқырманның алдынан тың да сырлы дүние есігін ашып, өрелі ойымен, образ даралығымен, көркемдігімен баурап алады.

Мырза Мұхаммед Хайдардың «Жаһан-наме» поэмасын қазақ оқырмандарына тұңғыш таныстырушы, белгілі шығыстанушы ғалым Әбсаттар қажы Дербісәлі «Жақсыдан қалған жәдігер» атты көлемді мақаласында туындының табылу, зерттелу тарихын, мазмұнын жан-жақты баяндай келіп, басты көркемдік ерекшеліктеріне тоқталып өтеді.

Ғалымның атап көрсетуіндегі негізгі көркемдік сипаттар мыналар:

– Шығарманың автобиографиялығы (поэманың беташарындағы автордың бірінші жақпен баяндалған өмірбаянының «Тарих-и Рашиди» еңбегінің «Екінші дәптерінде» жазған өмірбаянымен тікелей, әрі толық үндесіп келуі);

– Композициялық ерекшелігі (Кіріспе – алғашқы 110 бәйіт: оның тараушаларға таратылуы – 1-14 бәйіт – мадақ бөлімі – онда Жаратушы жырға қосылады; 15-30 бәйіттерде – хазіреті Мұхаммед (с.а.ғ.с.) пайғамбарымыз бен оның төрт серігі – Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әліге сипаттама беріледі; 35-бәйіттен бастап «Тарих-и Рашидидің» екінші дәптерінде жазылған өмірбаян қысқаша өлеңмен жырланады; Поэманың негізгі оқиғасы 115-бәйіттен басталып, динамикалы түрде дамиды);

– Шығармадағы сюжет тартысын күшейтудегі Перизат сұлудың Фируз шаһқа үш шарт қоюы; Фируз шаһтың ойлылығы мен ақылдылығы осы үш шартты орындауда айқын көрінеді;

– Автордың поэмада әдеби шегіністі шебер пайдалана білуі; Жалғыз қалған Шаһсауар патша туралы баяндауға бірте-бірте көшуі;

– Фируз шаһ өміріне үлкен қасірет әкелетін тағдыр тауқыметін ақын табиғат суретімен астастыра отырып, оқушысын оған алдын-ала дайындауы; Сондай-ақ кейіпкерлердің тағдыр-талайы, көңіл-күйі мен табиғат бейнесінің ұштастырыла суреттелуі;

– Поэманың тақырыптық-идеялық ерекшелігі – шынайы достық пен пәк махаббаттың уағыздалуы;

– Поэмадағы Шаһсауар патшаның құдайдан бала тілеп ел кезіп кетуі – орта ғасырлық түркі ақындардың шығармаларында, эпостық жырларда ұшырасатын ортақ мотив;

– Автордың түркі халқының бай ауыз әдебиетін жақсы білетіндігі байқалады;

– Ақын патша образы арқылы қолында билік күші бар әміршілерді әділдікті ту етуге, қайырымдылыққа шақырады;

– Шығарманың деректілік сипаты – автордың Саид хан өмірінің детальдерін орнымен пайдалануы;

– Поэмада Перизат ақылдылық пен парасаттылықтың символы ретінде танылады;

– Туынды өмір, тағдыр туралы философиялық толғаныспен басталады;

– Ақын нені суреттесе де, шындық тұрғысынан келуге тырысады;

– Дастанға ежелгі үнді ертегісін негіз ете отырып, оны автор жанама оқиғалармен дамытады;

– Шығармаға түркілердің құда түсу, той қылу, қыз ұзату, шашу шашу, қалыңдыққа жасау беру, немесе бақилық болған марқұмды аза тұтып, жоқтау айту, оған Құран түсіріп, ас беру секілді тағы басқа әдет – ғұрыптарды кіргізеді;

– Поэманың тіл көркемдігі мен байлығы; тілінде түркі – араб, парсы сөздерінің аралас келуі; өлең өлшемі [1].

Ғалым Ә. Дербісәлі тарапынан айтылған поэманың көркемдік сипаттары, шын мәнінде, туындының өн бойынан байқалып, жазылу мәдениетінің жоғары екенін білдіреді. Жоғарыдағы атап көрсетілген шығарманың көркемдік ерекшеліктеріне жан – жақты тоқталу, оның негізін дастанмен байланыстыра отырып тарата айту – үлкен зерттеудің жүгі. Біз поэманың бір ғана көркемдік компонентіне – шығармадағы оқиға тартысын күшейтудегі «шарт қоюдың» көркемдік қызметіне тоқталып өтуді жөн санап отырмыз.

Поэмадағы Перизаттың Фируз шаһқа үш шарт қоюы және Фируз шаһтың оны ақылдылықпен болжап орындауы шығарманың оқиға қызықтылығын және тартысты үдетуде айрықша көркемдік қызмет атқарып тұр.

372. Бұл үйге [үміт] мақсатпен келгенге қашан да,

Бар үш шартым, ол егер дұрыс шеше алса

373. Мен онікі, менің тәжім, тағым онікі,

Қандай байлығым [болса да], бақыт[ым], үй-жайым сонікі, – дейді перінің қызы Назбо[й] сұлу. Поэманың қиял-ғажайыптық сипаты оқиғаның басталуында-ақ – Шаһсауар патшаның бір перзентке зар болып, дүниеге келген Фируз

шаһтың өзгешелігінен, түсінде бір сұлуды көріп ғашық болуынан, кейін аңға шыққанда Фируз шаһтың алдынан бір киіктің кезігіп, оған шаһтың ілесіп, перілер еліне аттануынан көрініп жатса, Перизаттың оған шарт қоюы, Фируз шаһтың оны ақылдылықпен шешуі шығарманың қиял-ғажайыптық ерекшелігін бекіте түседі.

Бірақ қыздың шарты поэманың қиял-ғажайыптық сипатын, қызықтылығын ғана арттыруды мақсат еткен жеңіл жол емес, қайта керісінше, ғалым Ә. Дербісәлі атап көрсеткендей, кейіпкерлерді қозғалысқа түсіретін, ойлантай-толғантайтын, өмір туралы терең философиялық ойларға бастайтын әрекет көзіне айналған.

Мысалы, тақтың, үлкен бокалдың, білте шамның әңгімесінде дүние-болмыстың еш уақытта бір орнында қатып-семіп тұрып қалмайтыны, үнемі өзгерісте, қозғалыста болатындығы, бір күйден екінші күйге ауысып отыратындығы аңғарылады. Бір кездегі жан – жағы көкпеңбек, көк шалғын, талай адамдарға сая болған ағаш:

410. Неше мезгіл келіп солай апат пен жаншу,

Кәрілік бүткіл бойыма зорлық

411. Етіп, ақырында бастан – аяқ

Қурадым, осы ғой баршаға соңғы аяқ, – дейді Фируз шаһқа мұңын шағып. Бұл жерде тақтың, үлкен бокалдың, білте шамның Фируз шаһқа өз басынан кешкендерін айтып сөйлеуі, поэманың өзіндік ерекшелігі болумен қатар, мұндағы тұспалмен айтылатын, аңғартылатын ойлардың терең мәнділігі шығарманың идеялық-эстетикалық салмағын арттырған. «...Осы ғой баршаға соңғы аяқ» деп келетін ой орамы адамзатқа ортақ шындық.

Бір кездері алып таудың асқар шыңына айналып «салбырап тәңірінің әмірімен әлемде мұңсыз тұрған» бөлек тастың жауын-шашынның, жел-құздың әсерінен түбі үгітіліп, жарқ-жұрқ найзағай ойнап, жер сілкінгенде, пәре-пәре болып жерге уатылып түскеннен кейін бір ісмер қолына түсіп, көздің жауын алатын осындай бокалға айналуы туралы айта келіп:

578. Етемін бұған шүкір ақырында,  
Жомарт Тәңірі мені еткені бұл пішінде, –  
деп ризашылық танытуы, тәубесіне келуі қазіргі оқырманды  
да ойлантады.

Одан әрі:

584. Бірақ білмеймін енді ары не боларын,  
Және әмір, пәрмені Алланың қандай боларын, –  
деп ой түюі орта ғасырлық орта шындығын, автордың ой-  
таным кеңдігін, адамдық тұлғасын білдіріп қана қоймай, қа-  
зіргі тіршіліктің де мәнді мәселесін қозғап өтетіні сөзсіз.

Фируз шаһтың тақтың, үлкен бокалдың, білте шамның  
басынан кешкен тағдыр талайын тыңдай отырып, өз тара-  
пынан қызықты да тартысты әңгімені баян етуі және ол  
әңгімелердің шешуін ұйықтап жатқан Перизатқа тіреп оты-  
руы – автордың қиял әлемінің кеңдігін, сюжет құру ше-  
берлігін көрсетеді. Фируз шаһтың әңгімесі де жұмбаққа  
құрылады.

Алғашқы әңгімеде «ғылымнан өзге іс істеп көрмеген»  
ғалым, теңдесі жоқ зергер, тігінші, шөміш ұстасы – төрт  
дос басындағы оқиға суреттеледі. Жолаушылап келе жатып,  
түн болып, олардың тау арасындағы ескі рабатқа түнеп  
шығуға тура келеді. Жер өте қауіпті болғандықтан, түнімен  
кезектесіп күзетте отыруды ұйғарады. Өнерлі ұста рабат  
ішінен бір тақта ағашты көріп, одан алқызыл жүзді мүсін  
жасайды. Кезек тігіншіге келгенде, ол сұлу мүсінді әдемі  
етіп киіндіреді. Зергер оған жүзік, сырға білезік соғады.  
Таңсәріде кезек молдаға келеді.

483. Зерделеп көрсе, ұсталар

Түгелдей көрсетіпті онда өнер.

484. Болып содан сол сәт молда мұңлы,

Таһарат етіп келіп ол тап – таза боп.

485. Өтеп екі ракат намазын ол содан,

Көзінен ағызып жасын селдей.

486. Басын иді де жерге [деді]: «О, Жаратқан!

Сенің ұлылығың [алдында] әр нәрсе айқын, –  
дей келіп, әр шебердің ісін жоғары бағалап:

493. Мені мұңайтқан өзге өнер білмедім,

Әлем кәсіптеріне құштарлық етпедім.

494. Құштар болдым ғылым құраныңа,

Көңіл қойдым әмір, пәрменіңе, –

деп Жаратқанға жалбарынады.

499. Қарап тұр сенің әмір, ихсаныңа,

Тұр қарап ізгі пәрменіңе.

500. Жанды сый етсең, көркем

Болып бұл сұлу [мүсін], мен дағы тәкаппар

501. Болып, табар едім көп абырой,

Айта алмас еді [олар] түк те сөз».

502. Молда осылай мұңлы болып,

Басын иді жерге тілек етіп.

503. Қамқорлық қылып Жаратқан мейірімді,

Рұхсат беріп еді тілегіне сол сәт.

504. Алланың сақилық бұлтынан бір самал есіп,

Тауып ол мүсіннің мұрны хош иіс.

505. Кіріп жан, түшкіріп жүріп кетті,

Таң атып, шығып күн, жарқырады жаһан.

Бұл ой-толғам молда-ғалым басындағы жеңіл әңгіме  
емес, сол кезеңдегі және күні бүгінге дейін жалғасқан мұ-  
сылмандық сана-ұғымның шындығы, көрінісі деп білеміз.  
Автор заманның ұғым-түсінігін кейіпкер іс-әрекетімен,  
сөзімен көркем жеткізген. Төрт дос жан біткен сұлу қызға  
таласқанда, оның кімге тиесілі екені жөніндегі шешу жұм-  
бағын Фируз шаһ Перизатқа бағыттайды. Сонда кейіпкердің  
жауабы былай өріледі:

543. Болар ол пері жүздіге молданың хақы,

Керек болса молдамен болар көркі.

545. Хақ сақтап өз ілімінің құрметін,

Орындапты оның тілегін! –

дейді Перизат сұлу. Мұндағы мадақ, тілек – ниет Жаратқанға  
бағытталған.

Фируз шаһтың екінші әңгімесі де қызықты өріледі. Бек,  
сарбаз, тас атудың шебері бір тақуа діндардың сұлу, ерке  
қызына ғашық болады. Сол маңдағы ақ дию де қыздың сұ-

лулығына ынтық болып, реті келгенде, құйындай үйіріліп келіп іліп көкке алып кетеді. Бек оны біліп қалып, көз жасын ағызып, соңынан қалмай жүгіреді. Олар тау арасындағы үңгірде екен, мұны көріп бек сарбаз бен тас атқышқа келеді. Сарбаз үңгірге түсіп, ұйықтап жатқан диюдің жанынан қызды амалдап алып шығады. Бірақ біраздан соң дию оянып кетіп, «долылықтан жаны оттай жанып» бұлардың соңынан қуып келіп, тағы да қызды алып кетеді. Кезек тас атқыш шеберге келеді. Осы аралықта автор тас атқыш шебердің ішкі ниет-жалбарынысын басқа тыныс, леппен жырлайды.

626. Төгіп тас атқыш көзінен жасын.

Сақпанның қайысына қойып тасын.

627. Ұлы тәңірдің атын есіне алып,

Тұрды ол жаратушыға сиынып.

628. Қалай тас қолынан шығысымен атылып,

Бұлардың халіне рақым етіп құдай.

629. Солай барып диюдің мойнына тас

Тиіп, «теңселген» денесінен ажырап бас.

Перизат Фируз шахтың жұмбағын шешуде сұлу тас атқышқа қосылып, онымен бақытты болуы керек деген шешімін білдіреді.

Фируз шахтың үшінші әңгімесі өрістеп, философиялық мәнге құрылған. Мұнда екі дос жігіт басындағы хикая баяндалады. Екі дос бірінсіз-бірі тұра алмайтындай, жан дүниелері бірігіп кеткендей хал кешеді. Оны автор былай сипаттайды: 709. «Біріне қайғы келсе дайымы бірге, хәм Біреуі мұңлы болса, біреуі дертті». 710. «Біріне қуаныш жетсе, бірі көңілді, Бірі көңілді [болса], бірге ләззат жаһан». Бірде екі достың бірі үйленеді. Алғашқы кезде үйленгені бәрін ұмытқандай шаттық құшағында болады. Бірте-бірте ол да басылып, жабырқау тартып, досын ойлайды. Білдіртпей барса, шынында досы мұңайып ойымен жалғыз отыр екен. Үйленген досы барып, өзінің оны мұндай күйге салғанына өкініш білдіріп, бірге тұруға көндіреді. Олар бірге сапарға шыққанда, жолда қарақшылар кезігіп, екеуін азаптап өлтіреді. Достардың тәндерінен бастары бөлек жатыр еді.

Мұны үйленген достың әйеліне келіп, сол өңірдің бір құрметті адам айтады. Сонда әйел Аллаға былай деп жалбарынады:

754. Таһарат қылып, екі ракат намаз

Оқыған соң, иіп басын жерге, өтініп

755. Дейді көз жасын ағызып: «Ей, Алла!

Белгілі ғой саған бұл екі бейкүнә.

756. Тауыпты залымдар [қолынан] зарар,

Бұлардың дертінен менің бауырым қан, – дей келіп, тілек-зарын қоса білдіреді:

764. Сен ет аяушылық бұлардың халіне,

Зарлатпай мені қор болған [олардың] ахуалын [көріп].

765. Беріп бұларға қайтадан өмір,

Маған жетсе қайғы – мұң үйінен құтылу.

766. Сенің қайырымың алдында ол оңай ғой,

Атың өйткені Рақым, Рахман ғой.

767. Осындай тілек үстіне мұңды зармен,

Жалбарынып иген соң жүзін, Паруардигар

768. Рұқсат етті тілегіне сол сәт,

Оларға рақым етіп берді жан.

Сөйтсе, екі достың басы алмасып кетіпті. 773. «Тұр олар – ол мұңлы зарлының ісі, Не істерін білмейді еш кісі». 774. «Қайсысы ол сұлудың сырлас досы, Басы ма, яки тәні оның сырлас досы». Сұлуға қайсысы тиесілі? Фируз шах сұрақты Перизатқа бұрады. Перизат: 783. «Сырттай бас адамға жақын болса да, Бірақ тіршілік тәнге тиесілі, тәнге сырлас» деп жауап береді. Бұл аралықта Абай өлеңдерінде көп айтылатын «жүрек культіне» басымдық беріледі.

Түйіндей айтқанда, поэмадағы «шарт қою» туындының қиял-ғажайыптық, қызықты болу сипатын ғана күшейтуді мақсат тұтпайды, ол – образды жан-жақты ашудың, қозғалысқа түсірудің кілтіне, терең ойлардың, тіршілік сырларының қиялап берілуінің амал-тәсілдерінің біріне айналған.

Қиыннан қиыстырылған оқиғаларда теңдік сипаты байқалады: бірінші әңгімедегі төрт дос – зергер, тігінші, шөміш ұстасы, ғалымның, екінші әңгімедегі бек, сарбаз, тас ату шеберінің, үшінші әңгімедегі екі достың бастарындағы хал, іс-

әрекеттерінде тең дәрежелік көрінеді. Олардың әрқайсысы, мәселен, бірінші әңгімедегі сұлу қыздың сол күйге жетуіне шама-шарқына орай ортақ еңбек сіңіреді. Өнерлі ұста бір тақта ағашты көріп, одан алқызыл жүзді мүсін жасаса, тігінші киім тігеді, зергер жүзік, білезік, сырға соғады, ғалым-молда жан енгізеді. Сол сияқты екінші әңгімедегі қызды дию іліп алып кеткенде, бек соңынан қалмай жүгіріп, диюдін мекенін анықтайды, сарбаз үңгірге түсіп, ұйқыдағы диюге білдіртпей қызды алып шығады, оянып кеткен дию қызды қайтадан алып кетіп бара жатқанда, тас атқыш диюді өлтіріп, қызды құтқарады. Үшінші әңгімедегі қарақшы қолынан опат болып, бастары мен тәндері айырылған екі достың жағдайы да бір дәрежеде: екеуі де зарлы, қайғылы.

Бұдан шығатын қорытынды, Фируз шаһтың әңгімесіндегі кейіпкерлердің іс-әрекеттерінде тең дәрежелік, ортақ әрекет бірлігі бар. Алайда солардың ішіндегі қыздың жауабындағы басымы – Аллаға шын жалбарынып, тілек тілеген, хақ жолындағы адал ниеттінің ғана жолы оңғарылып отырылады. Бұдан автордың суреткерлік дүниетанымы аңғарылады деп білеміз.

Сондай-ақ «шарттағы» кейіпкерлердің іс-әрекетін, олардың басындағы психологиялық әр алуан ахуалды бейнелеуде автордың эпикалық қалам қарымы кең. Эпизодтар қимыл-қозғалысқа толы, образды болып келеді. Екінші әңгімедегі ұйқыдан оянып кеткен диюдін аласапыран күйі мен құйыпперен қимыл-қозғалысы өте келісті бейнеленген:

621. Жүріп кеткен кезде елге жақын,  
Оянып кетіп дию олардан кейін.  
622. Басын түтін тұмшалап ашуланып,  
Долдықпенен жаны оттай жанып.  
623. Құйындай аспанда шыр айналып,  
Шығып бір кезде алып ұшып.  
624. Бұлттан найзағай жарқылдағандай түсіп,  
Демінен жаһан күйгендей жабысып.  
625. Арасынан [қызды] кетіп шеңгелдеп алып,  
Қарап қалды [олар] көздері телміріп.

Қорыта айтқанда, Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати «Жаһан-наме» поэмасында жанр табиғатын шебер игерген, әр алуан көркемдік амал-тәсілдерді келісті қолданған дарынды эпик ақын.

## ӘДЕБИЕТ

1. Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати (Аяз). Жаһан наме (Дастан). – Алматы: «Білім» баспасы, 2006. – 432 б. [Поэманың ежелгі түркі (шағатай) тілінен Берлин нұсқасы бойынша жолма-жол аудармасын және оны Қашқар нұсқасымен салыстыра ғылыми транскрипциясын жасап, алғы сөзін жазып, сөздікті құрастырған, түсінік, ескерту, аннотация және көрсеткіштерін дайындап, баспаға әзірлеген филология ғылымдарының докторы, профессор Әбсаттар қажы Дербісәлі].

## РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ – ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМДЫ ЖАҢАРТУДЫҢ НЕГІЗІ

**Исабаева Турсын Душановна,**  
*п.ғ.к., Шәкәрім атындағы мемлекеттік  
университетінің қауымдастырыған  
профессоры м.а., Семей қ.,  
t.isabaieva@mail.ru*

**Кенесбаева Шынар Сакеновна,**  
*ф.ғ.к., Шәкәрім атындағы мемлекеттік  
университетінің доценті, Семей қ.,  
shynar.k.s@mail.ru*

2017 жыл еліміздің экономикалық дамуының жаңа үлгісін қалыптастыру мен жаһандық бәсекеге қабілеттілікті қамтамасыз етуге бағытталған Қазақстанның үшінші жаңғыруын іске асырудың бастамасы болды. Өзгерістердің түпкі мақсаты Қазақстан Республикасының әлемнің дамыған отыз елінің қатарына кіруі болып табылады.

Дамудың жаңа кезеңінде «сана мен ойлаудың ескі моделін сақтай отырып, алдыңғы қатардан орын алу мүмкін емес». Әлемде алдыңғы орынды алу үшін әрқайсысымыз ой-санамызды бірге өзгертіп, ескірген таптаурындардан құтылуымыз қажет.

Өзгермелі жағдайларға бейімделу арқылы жаңа дәуір жаңалықтарының жақсысын ала білу керек.

Мемлекет басшысы болашақ ұрпақтың қамы үшін елімізді жаңғыру мен жетілдіру жолында алып келеді. Саяси және экономикалық салаларды жаңарту процесімен бірге, ой-сананың жаңа моделін қалыптастыру қажет.

Мұндай жұмысты заңды болып табылатын қоғамдық сананың озық жаңғыруынсыз елестету мүмкін емес әрі «күшті және жауапкершілікті адамдардың біртұтас ұлт болуы үшін» қажет.

Қоғамдық сананы жаңғыртудың маңыздылығын барлық қазақстандықтар түсінеді.

Елбасы Н.Ә.Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламалық мақаласы бәсекеге қабілетті мемлекетті қалыптастырудың жаңа кезеңін білдіретін әрекеттерге басшылық жасауды көрсетеді.

Мемлекет басшысының мәдениет пен руханият арқылы қазақстандық қоғамның болашағы туралы бағдарламалық ойлаумен айтылған үндеуі – бұл барлық этностың мәдени даму теңдігінің гуманистік идеясы ретінде қарастыратын маңызды стратегиялық құжат. Онда еліміздің әрбір азаматына бағдар болып табылатын шоғырландыру және жалпыұлттық бірегейлікті нығайтудың жаңа тұжырымдамасы таныстырылды.

Отандастарымыздың жүрекжарды лебіздеріне ие болған мақалада білім, өзін – өзі дамыту, ұлттық бірегейлік, ұлттың мәдени және рухани деңгейі сияқты өмір аспектілеріне мән берілген.

Қазіргі уақытта әлемде және Қазақстанда болып жатқан қоғамдық үдерістердің терең философиялық сараптамасы жасалып, рухани даму, ұлттық ерекшелікті сақтау және әлемдік қауымдастықтың техникалық, мәдени жетістіктеріне араласу, туған жер мен мәдени мұраны қорғау мәселелері көрініс тапты.

Мемлекет басшысының еңбегінде ұлттық бірегейліктің маңызды мәселелеріне жауап беріледі. Сондықтан, жаңа үлгідегі жаңғырудың бірінші шарты өзіндік мәдениетті, ұлттық кодты сақтау, ұлттық танымның консервациясынсыз, тарихи тәжірибе мен салт – дәстүрлерге ыждаһаттықпен қарау болып табылады. Өнегелі салттарды қоғамдық сананы табысты жаңғыртудың алғышарты ету маңызды.

Бұрын инновация болған нәрсе дәстүрге айналды, бүгінгі инновациялар келешекте дәстүрге айналады. Бұл ұлттық сананың әр түрлі қырларын бітістіріп, халқымыздың өткен, қазіргі және келешек көкжиегін біріктіруге жол ашады. Мемлекет басшысының проблемалық мақаласында қоғам мен жеке адам жаңғыртуының негізгі бағыттары бөлінді.

Біріншіден, бұл – ұлт көшбасшысының болашақ қазақ қоғамының құрылуына негіз еткен бәсекеге қабілеттілік принципі. Бәсекеге қабілеттіліксіз жеке адамның және ұлттың табысты болуы мүмкін емес: ол компьютерлік сауаттылық, шет тілдерін білу, мәдени ашықтыққа негізделеді.

Қатаң бәсекелестікте әрбір қазақстандық үнемі озық ұлттық дәстүрді қолдана отырып алға жылжуы тиіс. Тек бүгін ғана заманауи болып қоймай, ертең де заманауи болуы үшін қолдан келгеннің барлығын жасау қажет.

Екіншіден, бұл «өз ұлттық және жеке ресурстарыңды толық білу, оларды үнемді жұмсау, болашағыңды жоспарлай білуді» білдіретін прагматизм, ол бірқатар әдеттер мен стереотиптерден бас тартуды, сондай-ақ, прагматикалық мінез-құлықтың, ұлттың ұтымды ойлауын, ата-баба дәстүрлерінің тарихи тәжірибесін қамтиды.

Үшіншіден, Елбасы ұсынған қоғамдық сананы жаңғыртудың басты ерекшелігі – ұлттық кодқа бейімділікті, өз мәдениетімізді, ұлттық «Мен» ішкі ядросын сақтау болып табылады. Біздің елімізде мәдениеттің маңызды элементтері барлық уақытта үлкенге құрмет көрсету, жеті атаны білу, қонақжайлылық болды. Абайдың дана ойларынсыз, Жамбылдың өткір шумақтарынсыз, Құрманғазының сиқырлы әуенінсіз, өз өлкесінің тарихынсыз еш қазақстандықтың өмірін елестету мүмкін емес.

Бағдарламалық мақалада ХХІ ғасырда ұлттық рухты көтерудің жолдары мен шешімдері көрсетілген. Бұл – ұлттың дамуына мүмкіндік бермейтін өткеннің ескірген элементтерінен құтылу арқылы мәдени бірегейлікті сақтау.

Қазіргі уақытта еліміздің жоғары оқу орындарында «Мәңгілік ел құндылықтары» пәні енгізілуде. «Мәңгілік Ел» идеялары қазақ халқының сан ғасырлық арманына ғана емес, бүгінгі Қазақстандағы барлық этностардың дамуына негізделеді.

Төртіншіден, білім культі – бұл ұлт жетістігі. Халқымыз бәсекеге қабілеттіліктің және адамның болашақтағы табысының негізгі факторы болып табылатын білімге әрқашан

ұмтылды. Мемлекеттің басты басымдығы – халықаралық аренада Қазақстанның ұстанымын нығайтуға ықпал ететін жан-жақты дамыған жастар болып табылады.

Жаңа жағдайда тек жаңа құзыретке ие білім мен еңбек нарығының талаптарына жауап беретін жоғары білімді адам ғана табысты болуы мүмкін.

Бүгінгі жоғары оқу орындары терең білімді, жақсы философиялық-дүниетанымдық, логикалық-әдіснамалық даярлығы бар мамандарды дайындау қажет.

Ел Президенті Н.Ә.Назарбаевтың бастамасы бірегей болып табылады, себебі бұл қадам жас ұрпақтың келешектегі бәсекеге қабілеттілігін қамтамасыз етуге мүмкіндік береді.

Мемлекеттің басты басымдығы – халықаралық аренада Қазақстанның ұстанымын нығайтуға ықпал ететін жан-жақты дамыған жастар болып табылады.

Жастар жаңа бағыттар мен оқиғалардан хабардар болуы керек. Жаңа білім – табысты жетілудің қажетті шарты.

Бесіншіден, тек эволюциялық даму Қазақстанның және әрбір қазақстандықтың жеке тұлғалық деңгейде өсуіне мүмкіндік береді.

Алтыншыдан, ағылшын тілін үйрену арқылы сана ашықтығы, байланысты жүзеге асыру, жаһандық әлемде жұмыс істеп, жаңа тәжірибені қолдану, технологиялық серпілісті қабылдауға әзірлік, өзгерістерге, үздік жетістіктерге қабілеттілік.

Ел Президенті Н.Ә.Назарбаевтың бағдарламалық мақаласы мемлекеттік органдардың, олардың стратегияларының жедел жұмысына негіз болады.

Мемлекет басшысы қоғамдық сананың модернизациясына негіз болатын таяу жылдарға нақты жобалар белгіледі.

Бұл, ең алдымен, қазақ тілінің латын қарпіне кезең-кезеңмен көшуі. Бұл әр қазақстандыққа ғаламдық ақпараттық әлемге жол ашады.

Білім саласындағы жаһандық бәсекеге бейім жоғары сапатты мамандар даярлау мақсатында гуманитарлық бағыттағы әлемнің ең үздік 100 оқулығы қазақ тіліне аударылады.

Бүгінгі зиялы қауымның басты көздегені – дүниетанымдық сипаты қалыптасқан, уақытша қиындықтарға қарсы төтеп бере алатын жас ұрпақ дайындау.

Өскелең ұрпақ пен жастарға патриоттық тәрбие беру мақсатында «Туған жер» – жалпыұлттық ортақ ұлтжандылыққа тәрбиелеу негізінде жүзеге асырылатын бағдарламасы ұсынылады. Ол үшін өлкетану, білім беру, экология, өңірлік тарихты зерттеу, тарихи-мәдени ескерткіштер мен жергілікті ауқымдағы мәдени нысандарды ұйымдастыруды; өз Отанына қолдау ретінде бизнес саласындағылар, шенеуніктер мен зиялы қауым өкілдерін тартуды жергілікті билік жүйелі түрде «Туған жер» бағдарламасын іске асыруы керек.

«Бағдарлама неге «Туған жер» деп аталады? Адам баласы – шексіз зерденің ғана емес, ғажайып сезімнің иесі. Туған жер – әркімнің шыр етіп жерге түскен, бауырында еңбектеп, қаз басқан қасиетті мекені, талай жанның өмір-бақи тұратын өлкесі. Оны қайда жүрсе де жүрегiнің түбiнде әлдилеп өтпейтiн жан баласы болмайды. Туған жерге, оның мәдениетi мен салт-дәстүрлерiне айрықша iңкәрлiкпен атсалысу – шынайы патриотизмнің маңызды көрiнiстерiнiң бiрi» [1] деген Елбасы туған жерге деген махаббат пен құрмет қамқорлықтан бастау алатынын айтады.

Туған өлкеге деген нағыз сүйiспеншiлiкке баулитын жасампаз саясат – мемлекет басшысының Қазақстан Халқы Ассамблеясы болып табылады.

«...Жергiлiктi нысандар мен елдi мекендерге бағытталған «Туған жер» бағдарламасынан бөлек, бiз халықтың санасына одан да маңыздырақ – жалпыұлттық қасиеттi орындар ұғымын сiңiруiмiз керек. Ол үшiн «Қазақстанның қасиеттi рухани құндылықтары» немесе «Қазақстанның киелi жерлерiнiң географиясы» жобасы керек. Әрбiр халықтың, әрбiр өркениеттiң баршаға ортақ қасиеттi жерлерi болады, оны сол халықтың әрбiр азаматы бiледi. Бұл – рухани дәстүрдiң басты негiздерiнiң бiрi» [1].

«Қасиеттi география» жобасы жалпыұлттық «қасиеттi орындар» мен киелi жерлердi сақтауға, сонымен қатар, ел-

дегi туризм инфрақұрылымын жетiлдiруге мүмкiндiк бередi. Ұлттық санаға Ұлытау ескерткiштер кешенi мен Қожа Ахмет Яссауи кесенесi айналасына, Тараз қаласындағы ежелгi ескерткiштер мен Бекет-Ата қабiрлерi, Шығыс Қазақстанның көне кешендерi мен Жетiсу жерiнiң қасиеттi жерлерiмен көптеген орындар бiздiң ұлттық бiрегейлiктiң қаңқасын құрайды.

«Жаһандық әлемдегi заманауи қазақстандық мәдениет» жобасы көптеген таланттарға өнерлерi арқылы Қазақстанды бүкiл әлемге танытуға жол ашады. Бiздiң қазiргi заманғы отандық мәдениет БҰҰ-ның алты тiлiнде белгiлi болуы тиiс.

«Қазақстандағы 100 жаңа есiм» – бұл Тәуелсiздiк жылдарында жетiстiктерге жеткен, әр аймақтан жиналған, түрлi ұлт өкiлдерiне құралған 100 адам. Бұл жобаны жүзеге асыру арқылы өз саласында жетiстiктерге жеткен замандастарымызға жарқын мысал бола отырып, қазақстандық жастарға адамгершiлiк қасиеттерге тәрбиелейдi.

«Қазақстандағы 100 жаңа есiм» жобасы – Тәуелсiздiк жылдарында табысқа жеткен, елiмiздiң әр өңiрiнде тұратын түрлi жастағы, сан алуан этнос өкiлдерiнiң тарихы. Жобада нақты адамдардың нақты тағдырлары мен өмiрбаяндары арқылы бүгiнгi, заманауи Қазақстанның келбетi көрiнiс табады.

Бiз «Жанында жүр жақсы адам» деген сөздiң байыбына бара бермеймiз. Шын мәнiнде, Тәуелсiздiк дәуiрiнде өзiнiң еңбегiмен, бiлiмiмен, өнерiмен озып шыққан қаншама замандастарымыз бар. Олардың жүрiп өткен жолдары – кезкелген статистикадан артық көрсеткiш. Сондықтан, оларды телевизиялық деректi туындылардың кейiпкерiне айналдыруымыз керек. Жастар өмiрге шынайы көзбен қарап, өз тағдырларына өздерi иелiк ете алатын азаматтар болуы үшiн оларға үлгi ұсынуымыз керек» дейдi Елбасы.

Аталған жобалар қоғамдық сананы қалыптастыруға деген үлкен қадам ретiнде iрге көтередi.

Қоғамдық сананы жаңғырту бiздiң мақсатымыздың бiрлiгi мен ортақ құндылықтардың келiсiмiн анықтайды.



Ғылыми жаңалықтар мен жаңа технологияларға қарамас-тан, рухани құндылықтар Қазақстан халқына жаңа жетістіктер мен жеңістерге талпыныс береді.

Шығармашылық әлеует – халқымыздың жарқын үлгісі болғандықтан, жоғары ұлттық рухты, кемелге жетуге лайықты жаһандық орны бар елге жетелейді.

Қоғамдық сана-сезімді өзгерту – Қазақстан халқының дамуының негізі, тұрақтылық, бірлік, ынтымақты нығайтуға үлкен жол ашады.

### ӘДЕБИЕТ

1. Н.Ә.Назарбаев. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. – 2017, 26 сәуір. <https://egemen.kz/article/nursultan-nazarbaev-bolashaqqa-baghdar-rukhani-zhanhghyru>

## АРАБША-ҚАЗАҚША СӨЗДІКТІҢ ҚҰРЫЛЫМЫ МЕН МАЗМҰНЫ

**Шамсуддин Керім,**  
*ф.ғ.д., профессор, Нұр-Мұбарак  
университетінің проректоры*

Жақында Нұр-Мұбарак университетінің мұрындық болуымен «арабша-қазақша сөздік» жарық көрді.

Еліміздің араб елдерімен саяси-экономикалық, оқу-мәдени, сауда т.б. ынтымақтастығын нығайтуда, сондай-ақ халықаралық қоғамдастыққа интеграциялануында тіл-аралық коммуникацияны қамтамасыз ететін аударма саласында айрықша орын атқаратын арабша-қазақша сөздікке мұқтаждықтың орнын толтыру, яғни аталған салаларды қамтитын екі тілді аударма сөздік түзу – маңызды іс. Жалпылама қолданымға арналған, ортақ лексика-грамматикалық минимумға негізделген, құрылымдық бірліктер мен сөздік құрамдағы базистік лексиканы қамтитын кең көлемді арабша-қазақша екі тілді сөздіктің қажеттілігі анық сезілуде.

Әлемнің көптеген елдерімен терезесі тең мемлекет ретінде танылып отырған Тәуелсіз Қазақстанның мемлекеттік тілі болып табылатын қазақ тілінің мәртебесін биіктетуде атқарылып жатқан істердің маңыздылығы зор. Осы тұрғыдан алғанда арабша-қазақша екі тілді сөздік жасау тілі бөлек, діні бір халықтар арасындағы мәдениеттанымдық, елтанымдық қарым-қатынастың барысында тілдің нығаюына өзіндік үлесін қосады. Еліміздің араб елдерімен екіжақты тығыз байланыстар аясында, өткен тарихымыз бен бүгінгі қоғамымызда маңызды орын алған ислам дінімен қайта қауышу барысында діни сауаттылықты арттыру ісінде, ата-бабаларымыздың араб тілінде жазылған рухани мұрасын зерттеуде, сонымен қатар халықаралық форумдар, съезд, конференцияларда араб тілінен қазақ тіліне және қазақ тілінен тікелей аударма жасаудағы тәжірибелік қажеттіліктердің туындауы үлкен сөздікке деген сұранысты арттыруда.

Соңғы кезде елімізде араб тілін жетік меңгеруге, сол арқылы қасиетті Құранды, хадистерді, ислам негіздерін түп нұсқадан түсініп оқуға, сондай-ақ діни мәтіндерді қазақша сөйлетуге талаптанушы мен зерттеушілер саны молайып келеді.

Жұмыстың негізгі нәтижесі қоғамның әртүрлі салаларының тілдік қолданымындағы 50 мыңға жуық сөзді қамтыған көлемді екі тілді арабша-қазақша сөздігінің құрастырылуы болып табылады.

Араб тілі лексикасының байлығымен, оралымдығымен, сөздерінің көп мағыналылығымен ерекшеленеді. Онда синонимдер, фразеологиялық тұрақты тіркестер өте мол. Араб тілі – Құран кәрім мен хадис шәріптің тілі. Басты мақсат қоғамдық өмірдің сан алуан саласында қолданылатын сөздерді, діни лексиканы, сирек сөздерді, байырғы қордағы сөздерді т.б. лексикалық қабаттарды неғұрлым көбірек кіргізуді мақсат еттік. Сөздік қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретінде қолданыс аясын кеңейтуге қызмет етеді деп сенеміз.

Осыған дейін қысқаша арабша-қазақша бірнеше сөздіктер жасалып, басылды. Сондай алғашқы сөздіктің бірін Сәдуақас қажы Ғылмани 1946 жылы бастап, 1966 жылы аяқтаған. Бұл еңбек бес томды және қосымша он кітаптан тұрады, сөздердің түзілу тәртібі түбірге емес, әлибилік ретпен түзілген. Түп нұсқасы қолжазба күйінде Ұлттық кітапхананың сирек кітаптар бөлімінде сақталған, оның бірінші томының бірінші кітабы ғана 2005 жылы «Арда» баспасынан жарық көрді. Н.Д. Оңдасынов «Арабша-қазақша түсіндірме сөздігінде» құрастырумен 1969 жылы алғаш рет жарық көрген «Арабша-қазақша сөздік», кейінөңделіп басылған (1969; 2011) екі томды қазақ тіліне кірген араб сөздері жинақталған, кітаптың этимологиялық сипаты басым. 1990 жылы А.Дәдебаев пен Ж.Қайранбаевтың құрастырумен жарық көрген сөздікте 7500-дей сөз қамтылды. Абдулла Жунусов пен Абдулла Жолдасовтың құрастырған «Арабша-қазақша қалта сөздігіне» (2004) 11 мың шамасындағы сөз кірген, олар араб тілінің жете меңгермеген оқушылардың сөз іздеу қиындығын жеңілдету мақсатында араб әліпбиінің тәртібімен орналастырылған.

Лама Шариф Қайрат дайындаған «Қазақша-арабша тіл-ашарда» 2200-ден астам сөз, сөз тіркестері, сөйлемдер енген. Соңғы кезде бір салаға арналған сөздіктер де жарық көре бастады. Сондай еңбектің бірі Дина Есенжанның құрастырумен басылған «Қазақша-арабша-орысша/Арабша-қазақша-орысша қоғамдық-саяси сөздік (2011), бұнда 7000-дей сөздер мен сөз тіркесі бар. Бірақ олар бүгінгі талапты толық қанағаттандырмайды. Сол себепті аударма жасайтын, араб тілін терең үйренем деушілер орыс тілінің көмегіне жүгінуге мәжбүр. Көлемді сөздіктер құрастыруда көршілес өзбектер мен қырғыздар да бізден көш ілгері кетті. Аталғандай сөздіктің жарық көруінің саяси да мәні бар. Бұндай еңбек орыс тіліне деген тәуелдіктен арылып, ана тіліміздің қолданыс аясын кеңейтуге, мәртебесін көтеруге қызмет етпек. Бұл басылымды дайындау кезінде Х.К.Барановтың «Арабша-орысша сөздігі» негізге алынып, ол жаңа лексикалармен толықтырылды. Сөздікті құрастыру барысында араб лексикографиясының бай тәжірибесі, оның, әсіресе, классикалық жауһарлар санатына аталатын Ибн Манзурдың (1232–1311) «Лисан әл-араб», Фирузабидидің (1326–1414) «әл-Қамус әл-мухит» сынды көп томды сөздіктері назардан тыс қалмады. Жаңа кезеңде дүниеге келген «Муғжам әл-арабия әл-муяссара», «әл-Муғжам ал-уасит», «әл-Муғжам әл-уәжиз», «Мунжид әл-әжад», «әл-Мунжид фи әл-луға уа әл-ағлам» сынды сөздіктерден алынған сөздер қосылды.

Сөздік түзу – кәсіби біліктілікпен қатар бейнеті көп, аса ұқыптылықты керексінетін жұмыс. Аса жауапты да ауыр іске араб елдерінде оқыған, арабшаны да, қазақшаны да жетік меңгерген, аударма саласында да тәжірибе жинақтаған филология ғылымдарының кандидаттары Рашид Мухитдинов, Дина Есенжан, PhD докторлар Ықтияр Палтөре, Калдыбай Қыдырбаев, әл-Әзһар университетінің түлегі Жасұлан Жүсіпбек, сондай-ақ Абдусамат Махат, Олжас Шаяхметов тартылды. Сөздікті бірнеше мәрте оқып, редакциясын жасауда осы салада тәжірибесі мол Арқабай

Дәдебаев пен филология ғылымдарының кандидаты Гүлім Имашева көп еңбек сіңірді. Еңбек Нұр-Мұбарак Египет Ислам мәдениеті университетінің қабырғасында жасалды.

Басталған бұл жұмысымыз осы басылыммен шектелмейді деп ойлаймыз, сондықтан сөздікті толықтырылу, түзету, жетілдіру істері жалғасын таба бермек.

Сөздік араб әліпбиін білетін, оның морфологиясынан мағлұматы бар, түбірлерді (масдар) ажырата алатын, одан әрі тілді меңгеруін жетілдіруді мақсат еткен жандарға арналған. Мұндай толымды сөздік бүгінгі ахпарат құралдарындағы қоғамдық, экономиялық, ғылыми, көркем және діни әдебиеттерді оқып, аударуға көмектесетін, дипломаттың да, кәсіби аудармашының да, мәтіндерді түпнұсқадан оқитын ізденушінің де, араб тілін үйренуші шәкірт студенттің де, магистрант пен докторанттың да оқытушы профессордың да әрдайым қол астында болуы тиіс аса керекті құрал болмақ.

## ТУНИСТІҢ КӨРНЕКТІ ЖАЗУШЫСЫ ӘЛИ ӘД-ДУАДЖИДІҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ШЕБЕРЛІГІ

**Балтымова Мира Рашидқызы,**  
*филол. ғ.к., қазақ әдебиеті кафедрасының меңгерушісі,*  
*Қ.Жұбанов атындағы АӨМУ, Ақтөбе қ.*  
*mbr76@mail.ru*

Қазіргі Тунис прозасының қалыптасуы 1930 жылдардағы экономикалық және саяси дағдарыстар жағдайында отаршылдар езгісінің барынша күшейген кезінде басталды. Бірақ бұл Тунистің шығармашылық қайраткерлеріне бұрынғы әдебиет негізінде көрнекті туындыларын жазуға кедергі болмады.

Тунистің жаңа әдебиетінің қалыптасуы осы елдің толық мәдени дамуы сияқты езуші отаршылдық кезінде көпке дейін тежеліп қалды. Бірақ жарты ғасырдан астам өмір сүрген протектораттық тәртіпке қарамастан, елдің өзіндік ерекшеліктері бар әдебиеті мен мәдениеті өмір сүре берді және бұл дәуірдің әдеби өмірінде бір-біріне ұқсамайтын жергілікті және француз әдебиеті секілді екі құбылыс қатар дамыды.

Түрік үстемдігі кезіндегі мәдени тоқырау арабтың мәдени және ғылыми мұрасын «жаңғыртуға» ұмтылумен алмасқан кезде XIX ғасырдың II жартысында Тунистің жаңа және қазіргі заман әдебиетінің негізі қаланды, бірақ поэзияда әлі де дәстүрлі үлгілер басым болды. Сол кезде пайда болған француз тілінде жазатын қаламгерлер бұл тілге шарасыз қатынас құралы ретінде ғана емес, кейде отаршылдармен күрес әрекетінің өтімді құралы ретінде де сүйенді. Бірақ «отаршыл» әдебиет бұл елдің қайғы-қасіретін, азабын, мұң-мұқтажын, әдебиет өкілдерінің өмірі мен ерен еңбектерін тереңнен толғауға көмектеспеді. Сондықтан әртүрлі елдердің әдеби жұртшылығы Мағриб адамның барлық сезім құпиясын, ішкі ниетін, сырын суреттейтін Солтүстік Африка жазушыларының алғашқы шығармаларын асыға күтті және

зор көңіл бөлді. Олар жаңа Тунис әдебиетінің негізін салды, бұл әдебиет өзінің ұлттық мәдениетіне ықылас қоя отырып, оны жаңа талаптарға жауап беретін ең жақсысының қаймағын бұзбай сақтай отырып, дамудың өзіндік жолына түсті. Бұған мүмкіндік туғызған түрік езушілігіне қарсы күрестің күшеюі және еуропалықтардың Араб Шығысына дендеп кіруіне көрсетілген қарсылық болды. Себебі XIX ғасырдың басынан бастап Англия мен Франция осы аймаққа көз тіге бастаған болатын және де діннің жаңаруы, ұлттық сана-сезімінің қалыптасуы, араб қоғамының енуі, «таптық идеологияның реттелген тербелісі» де осы процеске аз үлес қосқан жоқ.

Осы кезеңдегі араб әдебиеті туралы А.Е.Крымский: «Орта ғасырлардан мирас етілген көне әдебиет өзінің гүлдену дәуірін бастан кешіріп, экономикалық құлдырау, қоғамдық ойдың тоқырауы және жатжерліктердің үстемдігі жағдайында құр сұлдерін сүйретіп жүрген кезде әдеби жаңару қозғалысы бас кезінде жасқаншақ, солқылдақ болса да, тоқтамастан өсе берді, бара – бара нығайды да, батылдықпен, табандылықпен басым болды» [1], – деп жазды.

Ұзаққа созылған мәдени құлдырау кезінде прозалық жанрда жазылған туындылардың жетіспеушілігін сезінген Тунис әдебиеті жаңа дәуірде прозалық шығармаларға байыды, бұлар араб тілді және француз тілді проза болып екіге бөлінеді. Араб тілді проза даму кезеңіне байланысты француз отаршылдығы кезіндегі және тәуелсіздік дәуіріндегі проза болып тағы екіге бөлінеді. Француз протектораты орнағаннан кейін басқыншылық үкіметтің тунистіктердің дербестігін жоюға, зиялы қауымды, әсіресе жастарды отандық мәдени мұраларын, өз елінің тарихын, тіпті ана тілін білуден күшпен бас тартқызуға ұмтылуы нәтиже бермеді.

Жаңа Тунис әдебиеті дүниеге келіп, дами бастады. Біріншіден, 1896 жылы ең алғашқы мәдениет орталығы әл-Халдунийя университеті ашылды, оған ұлы Мағриб ойшылы Башир Сфара Ибн Халдунның аты берілді. 1905 жылы бұрынғы «Садикийя» қоғамы мүшелерінің клубы ашылды, оны адвокат Әли Баш Хамба құрды. Олар жаңа Тунис әдебие-

тінің дамуында маңызды рөл ойнады, себебі осы елдің мәдениеті туралы барлық білім шоғырланды. Араб тіліндегі алғашқы «Ас-Саада әл-узма» журналын шейх Мұхаммед әл-Хидр Хусейн жарыққа шығарды, бұл журнал Тунистің жас әдебиетінің көпке танылуына қызмет етті.

Мұсылман әйелдерін азат ету мәселесі Тунисте негізінен тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін қозғалса да, отаршылдық кезеңінде әйел бостандығына көңіл бөлінбей қалған емес. Араб тіліндегі «Ас-Сабах» газетінде әйел адамның жағдайын «қоғамдық дамудың өлшеуішіне» теңеп жазады.

Осы кезеңде Тунис әдебиетінде аудармашылық қызмет елеулі орын алды, бұл мәдени қарым-қатынастың дамуына көмегін тигізді.

Шағын проза жанры да алғашқы қадамын жасады, оның басты тақырыбы «заманға сай қоғамдық-саяси мәселелерге, негізінде тәрбиелік және діни мәселелерге» арналды. Тұтастай алғанда 1920 жылдары Тунис прозасында көркемөнер сынының барлық талаптарына жауап бере алатын шығармалар дүниеге келді. Баспасөз беттерінде жарияланған жекелеген әңгімелер әлі де діни және тәрбиелік мәселелерге арналып, түрі жағынан мақам жанрында жазылды.

Жаңа замандағы Тунис әдебиетінде 1930-40 жылдар беделді әрі табысты кезең болды, себебі сол жылдары әдебиет сахнасына жазушылардың жаңа буыны шықты. Бұл кезеңдегі кең көлемді қоғамдық-саяси қозғалыстар барысында және ұлттық-патриоттық ұйымдар қызметінің күшеюінің нәтижесінде әдебиет өркендей бастады.

Баяндау әдебиетінде шағын проза басты орында қала берді, көлемі шағын туындылар газет-журнал беттерінде жылдам басылды, ал Тунис баспасөзі бұл кезде дәуірлеп тұрған болатын.

Кітап баспасының болмауына байланысты баспасөз бен радио әдеби шығармаларды таратушы болды, сондықтан очерк, фельетон, қысқа әңгіме, өсиет әңгіме, авторлық ертегілер, көрініс, саяси сықақ, т.с.с. газет-журнал прозасына тән шағын жанрлар басым болды. Тунис прозасының Зейн әл-Абдин ас-Снуси, Мұхаммед әл-Башруш, Махмұд Байрам

ат-Туниси, Әли ад-Дуаджи, Мұхаммед әл-Ариби, ағайынды Мұстафа мен Башир Храйефтер секілді көрнекті өкілдерінің арасында Әли ад-Дуаджи мен әл-Арибидің көркемдік қызметі жоғары бағаланды.

Бұл кезеңдегі әдеби шығармаларда әдетте шынайы болмыстың сорақы тұстарын әшкерелеуге көмектесетін сатиралық бояу қалыңдау болып келеді. Осы кезде өтіп жатқан барлық саяси өзгерістер мен жаңалықтар Тунистегі әдеби қозғалысқа жаңа дем, батыстық леп әкелді, кейбір шығармалар француз тілінде жазыла бастады.

«Әл-Мабахис» журналының жарық көруі көркемөнер мәдениетінде жаңа кезең болды, ол Тунис әдебиетінің кемелденуіне мүмкіндік туғызды, сондықтан кейінгі уақыттағы Тунис сыншылары «бұл журналда жарияланған шығармалардың авторлары еуропалық ықпалды сезінді және олар реформаторлық ойдың суретшілері» болды деп есептейді.

Жаңа кезеңдегі Тунис әдебиетінде ат-Туниси, аш-Шабби, Мұхаммед әл-Ариби, Махмұд әл-Масади, Әли ад-Дуаджи секілді көрнекті жазушылар шығармашылығы үлкен мәнге ие. Баяндау өнерінің басқа үлгілері XX ғасырдың алғашқы онжылдығында Тунистің әдеби үдерісінің айтарлықтай бөлігін құраса да, толыққанды көркем прозамен тунистіктер жазушы Әли ад-Дуаджидің (1909–1949) алғашқы әңгімелері шыққан кезде ғана танысты.

Новеллист, акын, суретші, драматург Әли ад-Дуаджиді тунистіктер «басқа араб жазушыларынан ерекшеленетін» өзіндік бояуы, өзіндік «айрықша хош иісті» бар творчество адамы деп есептейді» [2, 40-б.]. Оның әңгімелері өзі куә болған халық өміріндегі оқиғалардың әзіл – сықақпен көркемделген көрінісі, бұл көріністердің дәл әрі терең психологизммен суреттелгені сонша, оны оқыған адам жазушының осы оқиғаларға қатысып жүргеніне шек келтірмейді. Жазушы ретінде ол жаңа замандағы Тунисті суреттеуді алдына мақсат етіп қойды және де халықтың жоқтаушысы болуды армандады, сөйтіп адамдардың қарым-қатынасын кемелдендіруге ұмтылды.

Әли ад-Дуаджи 1909 жылы дін қызметкерлерінің бай отбасында дүниеге келді. Құран мектебіндегі оқумен шектеліп қоймай, классикалық араб тілін, француз тілін де үйренді. Оның ерте жесір қалған анасы басқа ақсүйектер сияқты ұлының беделді төре, жоғары білімді адам болғанын көргісі келді. Ол 1930 жылдары Тунис радиосында жұмыс істейді, мұнда жүз елуден астам радиоқойылымдар дайындап, бес жүзден астам балаларға арналған өлеңдер мен әндер, он бес пьеса жазады. Оның пьесаларында сықақшылық таланты анық байқалады. Адамның кемшілігін кекесінмен ажуалауына қарап, сыншылар оны Мольерге теңеді, «себебі ол да буржуазиялық құрылысты сынады және де Мольер секілді өз-өзіне күле білді». Ол шебер сықақшы, ащы тілді сатирик болды, оның өткір көзқарасынан адамның ешқандай әлсіз тұстары жасырынып қала алмайтын еді. Сонымен қатар ол «Әдебиет әлемі» журналында корректор және фотокорреспондент болып қызмет атқарды, сонда жүріп аш-Шабби, ат-Тахир, әл-Хаддад, ат-Туниси, ас-Снусимен достық қарым-қатынас орнатып, бірге жұмыс жасады. Дегенмен ол прозаик ретінде жақсы белгілі. Сыншы Тауфик Бакар оны Махмұд Байрам ат-Туниси, Мұхаммед әл-Ариби, Әли ад-Дуаджиден тұратын үштіктің қатарына қосады, бұлардың көмегімен әңгіме жанры құрылымы, өткір ойлылығы жағынан ұдайы дамып, кемеліне жетті. Француз тілін білуі жазушыға батыс әдебиетіндегі көптеген шығармашылық қайраткерлерімен танысуына мүмкіндік жасады. Ол Э.Хемингуэй, Дж.Стейнбек, Э.Колдуэлл, Дж.Лондон еңбектерін құмарта оқып, шығармаларының әдеби құнарын өзіне сіңірді.

«Әдебиет әлемі» журналының бетінде Әли ад-Дуаджидің ірі шығармаларының бірі «Жерорта теңізінің қайраңдарына саяхат» алтыға бөлініп басылды, мұнда ол саяхат туралы араб шығармаларының дәстүрлі жанрын ұстана отырып, порттағы өмірді бейнелеу арқылы оқырманды «жұбатып» қана қоймай, әдет-ғұрыптарды өткір сынады.

Әли ад-Дуаджидің екі шығармалар жинағы жарық көрді. Біріншісі 1969 жылы Тунис Жазушылар одағы басшылы-

ғының «Әңгімелер клубы» ассоциациясының ұсынысымен шықты. Мұндағы «Кедейлер қазынасы» деген әңгімесінде жазушы «кішкентай адамдардың жан сұлулығын» суреттейді, олар өздерінің жалғыз ғана байлығы «ізгі жүрегі мен ақ көңілділігі» екеніне қарамастан, «бұлдыр армандарының көмегімен» өмірге деген сенімдерін жоғалтпайды. Сонымен қатар ад-Дуаджидің әңгімелері «баяндау кезінде үнемі шексіз әділдікке ұмтылған» америкалық жазушы Джон дос Пассостың шығармалары сияқты шындыққа құрылған, әділдікке сүйенген сюжеттерге толы боп келеді.

Тунис сыншылары оның көркемдік тәсілін «сатиралық реализм» деп атайды, бұған дәлел ретінде оның «Жұлдыз санаушы» әңгімесін алуға болады. Ад-Дуаджи Тунис әңгімесінің атасы деп есептеледі, себебі ол «классикалық әдебиеттің қатып қалған үлгілеріне қарсы барлық тәжірибелік тәсілдерді қолданған реалистік мектептің шебері» Джон дос Пассос секілді әңгіменің барлық жаңа әрі дәстүрлі емес үлгілерін қолданды, бұл 1930-40 жылдардағы көптеген жазушыларға тән қасиет еді. Жазушының «Жұлдыз санаушы» әңгімесі түрі жағынан дәстүрлі баяндаудан аулақ, оны көлеміне қарап пьеса немесе көрініс деп атауға болмайды, себебі онда көп кейіпкерлер мен мекен-жай ауыстырулар жоқ, әңгіменің сюжеті де, оқиғалары да кейіпкерлердің әңгімесі арқылы өрбиді, және проблемалық сұрақтар жиі кездеседі. Әңгіменің идеясы – отаршылдармен күресте бүкіл Тунис халқы армандаған жаңа қоғамдағы ер адам мен әйелді бейнелеу. Әңгімедегі жігіт пен қыздың диалогы арқылы жазушы қоғамдағы кедейлікті суреттейді:

Ж: Анаң? Сенің анаң таң шапағын көрген бе?

Қ: Иә, ораза кезінде түнде ауыз бекіткенде.

Ж: Ол түнде ауыз бекітеді ме?

Қ: Кедейлерде құдайға құлшылық ететін уақытты таңдауға мүмкіндік жоқ.

Ж: Ал сенің анаң кедей болған ба?

Қ: (тәкаппарлықпен) Біздің отбасымыз кедейлікті атабабыздан мирас еткен...

Сонымен қатар жұлдыз санаушы жігіттің жұлдыздарды асыл қазынаға теңеуі арқылы тәуелсіздікті аңсаған ел жастарының биікке ұмтылушылығын сипаттайды:

Қ: ...Сенің байлығың бар ма?

Ж: Иә, менің асыл тастарға толы қазынам бар.

Ж: Менің қазынамның тастары басқалардан гөрі бағалырақ болған...

Ж: Себебі, олар сирек және де сенің көзің мені көргенде қалай жарқыраса, олар да солай жарқырайды.

Ад-Дуаджидің жақсылық пен тазалыққа, шынайылық пен биікке ұмтылу идеясы шағын әңгімеде жастар бейнесі арқылы көркем бейнеленген.

Бұл шығарманың мазмұны терең шындыққа құрылған, кейіпкерлері романтикалық сезімге берілген және де Дж.Лондонның шығармалары сияқты «өнер шындығына» және үлкен өнердің туындыларына тән сиқырға толы. Жазушы «Жұлдыз санаушының» кәсібі туралы айта отырып, оны «адам көтеріле алатын таң қаларлық биіктікте» көрсетеді.

Ад-Дуаджи Михайл Нуайме сияқты «қарапайым әдеби тілді қолданады да, оны кейде жергілікті тілмен дәмдеп отырады», сөйтіп М.Нуайме Ливан өмірінің шындығын көрсетсе, ад-Дуаджи Тунис өмірінің болмысын көрсетті. Ол алғаш рет «Сөнген шам» әңгімесінде кейіпкерлерінің сөзіне диалектіні енгізуге әрекет жасады. Бірақ бұл новеллаларда ад-Дуаджи классикалық емес қарапайым әдеби тілді қолданады да, кейіпкерлеріне еш қиындықсыз өздеріне ыңғайлы сөздермен ойын жеткізуіне мүмкіндік береді және де олардың пікірі мен көзқарасын оқырманға қаймағы бұзылмаған күйінде жеткізуге көмектеседі, сондықтан оның шығармаларында кейде Тунис диалектісі де кездеседі.

Сонымен қатар жазушы «Аяқтары қынамен боялғандар көшесі» романында Тунис қоғамының орта тобын қамтыған үстірт еуропаландыруды күлкіге айналдырып, карикатуралық тәсілдер арқылы ойын-сауыққа толы арзан өмірді «французша» тұрмыс қалпы деп есептейтін адамдардың бейнелерін шеберлікпен суреттейді.

Ол қырық жасында сүзек ауруынан қайтыс болды. Әлі де берері көп жазушы Ад-Дуаджи «мазасыз», аз нәрсеге қанағаттанбайтын, талантты, дарынды еді. Ол І Дүниежүзілік соғыстан кейінгі Тунистегі ең ғажайып шығармалар жазған «жемісті прозаик» болды.

Сыншы М.Ф.Газидің пікірінше, «ад-Дуаджиден басқа Тунис новеллистері өз шығармаларында жеке бастың күйзелісінен әрі аспаған, мұнда авторлар тек өзінің ішкі жан дүниесі туралы ғана жазады». Ол ұзақ өмір сүрмесе де, оның шығармалары автордың таланттылығын көрсетеді.

Бұл кезеңде өзге Магриб елдеріндегідей Тунис прозасында да әлеуметтік жағдай тақырыбы үлкен орын алды, ол қаламгерлерді «шындықты бейнелеуге» жетеледі. Шығармашылық өкілдері араб тілінде, ұлттық көңіл-күйде жазуға тырысты, сондықтан прозада шығыстанушы ғалым Ө.Дербісәлінің пікірінше «әдебиеттің ұлттық ерекшелігін білдіретін белгілер» [3, 165-б.] көрініс тапты.

1930-40 жылдардағы жазушылар легі Тунис әдебиетінің тарихында үлкен роль ойнады, олар дауылды кезеңдегі ұлттық сана-сезімінің, алдыңғы қатарлы ой-пікірдің қалыптасуына ықпал етіп, ұлттық салт-дәстүрдің қасаң бұғауынан босанып, араб әдебиеті мен өнеріндегі қатып қалған классикалық ережелердің шекарасынан «аттап кете» алды және де әлемдік әдебиеттің барлық жетістіктерін қолданып, одан өзіне үлкен оқиғалар мен өзгерістер қарсаңында тұрған елдің рухани өмірінде үндестік пен қолдау табатын жаңалықтардың бәрін сіңіруге тырысты, сонымен бірге Тунис әдебиетінде жаңа мүмкіндіктер мен жаңа көкжиектер ашып берген күш болды.

#### ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Крымский А.Е. История новой арабской литературы. – М., 1971. – 798 стр.
2. Ализаде Э.А. Литература Туниса. – М.: Наука, 1993. – 240 стр.
3. Дербісәлиев Ө. Араб әдебиеті. Классикалық дәуір. – А.: Мектеп, 1982. – 207 б.

#### ӘЛ – ФАРАБИДІҢ ТӘРБИЕЛІК МҰРАЛАРЫ

**Дүйсенбаев Абай Қабақбайұлы,**  
*педагогика ғылымдарының кандидаты,*  
*доцент, Ақтөбе қаласы,*  
*e – mail: adk7575@mail.ru*

Түркі ғалымдардың ішінде дүниежүзіне мәлім екінші ұстаз **әл – Фарабидің** тағылымдық мұраларында түркілік тәрбиенің негізі қаланған. Оның жан мен тәннің пайда болуы жайындағы трактатында өзінен бұрынғы Платонның «Жан тәннен бұрын пайда болады» деген пікірін жоққа шығарып, жан мен тән бірге дамиды, тәнсіз жан жоқ, жан – тәннің тіршілік қасиеті, адамның тәні де, жаны да өткінші деп ой топшылайды. Адамның айналаны тануы бес сезім мүшесі арқылы іске асатынын, оның өзі сыртқы және ішкі жан қуаты болып бөлініп, сыртқы жан қуаты жеткізген мәліметтерді ойда қорытып сыртқа шығару (ой) ми мен тілдің ісі дейді. Адамның жануарлардан ерекшелігінің өзі ойлай, сөйлей алуында деп қарайды. Әл – Фарабидің тағылымдық мұраларында жеке тұлғаны қалыптастыру ұғымына берілген анықтамада: «Жақсы мінез – құлық пен ақыл – күші бұлар адамшылық қасиеттер болып табылады. Егер осы екеуі бірдей болып келсе, біз өз бойымыздан және өз әрекеттерімізден абзалдық пен кемелділікті табамыз және осы екеуінің арқасында қайырымды адам боламыз» деп келтіреді [1, 20 – б.].

Ғұлама данышпанның дүние жүзіне танымал «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы туралы трактат» деген еңбегінде жан құбылыстарының әртүрлі көріністеріне қысқаша сипаттама береді. Ол тану процесін екі кезеңге бөледі де, біріншісін сезімдік кезең деп атаса, танып – білудің негізгі түйсік – сезімінде, ойлау процесін туғызуға түрткі болады деп қарайды. Оның ізгі қала тұрғындарының қажыр – қайраты мен ерік – жігерін рухани қасиетті қалыптастырудың негізгі факторы дейді. Батырлық, ерлік іс –

әрекеттер ерік – жігердің жақсы сапасы болса, ал мейірімсіздік, қорқақтық, дүниеқорлық, нәпсіқұмарлық адам бойындағы ұнамсыз жан қасиеттері деп қарайды. Яғни, адам жанының ерекше қасиеттерін санамалай келіп, адамның жануардан айырмашылығы саналы іс – әрекетіне байланысты. Адам қоғамнан тыс тіршілік ете алмайды, сондықтан ол басқалармен қоғамда қарым – қатынасқа түсу арқылы әрекет етеді. Осы әрекеттесу кәсіптік ерекшеліктерді туғызады, түрлі топқа, қоғамдастыққа бірігеді. Демек, қарым – қатынас ізгілікке, қайырымдылыққа құрылуы керек. Адамдар қоғамда бақытты өмір сүруі үшін өзара көмектесетін ізгі қоғам құруы керек. Ондағы адамдар бір – бірімен ынтымақты байланыс жасауы тиіс дейді. Ізгілікті адам бойына дарыту тәрбие, өнеге арқылы іске асырылады деп тәрбие мәселесіне басты орын береді.

Әл – Фараби еңбек бөлінісіне қарай қала тұрғындарын кедейлер, шәкірттер, әкімдер деп үшке бөледі де, дене еңбегі кедейлерге, ал ой еңбегі шәкірттер мен әкімдерге тиісті деп қарап, білім алу, ел басқару ісі де халыққа адал қызмет бірінші орында тұруға тиіс деп есептейді. Әл – Фараби ұлы ағартушы болғандықтан, адамды тек оқу – білім арқылы жақсартуға, жетілдіруге болады, оқу – білім барша халыққа ортақ нәрсе деп қарайды. Оның отансүйгіштік тағылымдарының бірінде: «Қайырымды қала қолбасшысының елді қорғаудағы 12 ерекше қасиетіне тоқталады, оның негізгілері:

- көкірек көзі ояу;
- қиындықты жеңе білетін;
- нәпсіге берік;
- рухы биік;
- намысты, батыр болуы қажет» деп келтіреді [2, 125 – б.].

Біз Әл – Фарабидің тағылымдық мұраларын талдай отырып, ғұлама – ойшылдың халық туралы ойлары, түркілердің ардақтайтын моральдық құндылықтарының ішінде түркілік рухқа негізделгенін айта аламыз. Жас ұрпақты ерлікке, жауынгерлік рухқа баулуда аталған «Қайырымды қала қолбасшысының елді қорғаудағы 12 ерекше қасиеті» қазіргі кезде де өзінің құндылығын жойған жоқ.

### **Кішіпейілділік, қол ұшын беру:**

«Адам туралы айтсақ, оларды қосатын, байланыстыратын дәнекер тұтқа адамгершілік болып табылады. Сондықтан адамзат тегіне жататын болғандықтан, олар өзара бейбітшілікті, татулықты сақтаулары қажет». (**Көбесов А. «Әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбегі» кітабынан, 10 – б.**)

### **Адамгершілік – имандылық тәрбиесі туралы өнегесі:**

Мәрттік, жомарттық; (мінез – құлық туралы) «Біз мінез – құлық сапаларының абзалы да, оңбағаны да жүре келе пайда болады дейміз. Адамда қалыптасқан мінез – құлық болмаса, қарама – қарсы мінез – құлыққа өз еркімен көшіп кетуі мүмкін. Адамның белгілі бір мінез – құлыққа ие болуына немесе жақын жұғысудың арқасында бір мінез – құлықтан басқа бір мінез – құлыққа ауысуына себепші болатын нәрсе – әдет, ал әдет деп мен белгілі бір әрекеттің жиі және ұзақ уақыт қамтылуын айтамын. Мінез – құлықтың қалыптасуы жолдары өнер үйрену жолдары сияқты ...» (**Көбесов А. «Әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбегі» кітабынан, 12 – б.**)

### **Қайырымды қала басшысының қасиеттері туралы:**

Қайырымды қаланың бірінші басшысы, ол – қайырымды халықтың басшысы және жер жүзін мекендейтін елдің басшысы. Өз бойында туа біткен он екі қасиетті ұштастырған адам ғана осындай бола алады. Біріншіден, бұл адамның мүшелері мүлде мінсіз болуға тиіс, бұл мүшелердің күші өздері атқаруға тиісті қызметті аяқтап шығу үшін мейлінше жақсы бейімделген болуы керек, сонда егер осы адам әлдебір мүшесінің жәрдемімен әлденедей бір іс істемек болса, ол мұны оп – оңай атқаратын болады; жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін, айтылған сөзді сөйлеушінің ойындағысындай және істің жай – жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек; өзі түсінген, көрген, есіткен және аңғарған нәрселердің бәрін жадында жақсы сақтайтын, бұлардан еш нәрсені ұмытпайтын болуы керек. Әйтеуір бір заттың кішкене ғана белгісін байқаған кезде сол



белгінің ишаратын іліп әкөтерліктей алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болуы шарт: Өткір сөз иесі және ойына түйгеннің бәрін айдан анық айтып бере алатын ділмар болуы шарт. Өнер – білімге құштар болу, оқып – үйренуден шаршап – шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналмайтын, бұған оңай жететін болу керек. Тағам қабылдағанда, сыр – сұхбат құруға келгенде қанағатшыл болу керек, жаратылысынан сауыққұмарлықтан аулақ болып, бұдан алатын ләззатқа жирене қарауы шарт. Шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік – жалған мен суайттарды жек көру керек. Жаны асқақ және ар – намысын ардақтайтын болуы шарт. Оның жаны жаратылысынан пасық істердің бәрінен жоғары болып, жаратылысынан игі істерге жақын болуы тиіс. Дирхем, динар атаулыға, жалған дүниенің басқа да белгілеріне жирене қарауы керек; жақындарына да, жат адамдарға да әділ болып, жұртты әділеттілікке баулып, әділетсіздіктен зардап шеккендердің залалын өтеп, жұрттың бәріне өз білігінше жақсылық пен ізгілік көрсетіп отыруы қажет. Әділ болуы керек, бірақ қыңыр болмауы керек, әділеттілік алдында мінез көрсетіп қасарыспау керек, бірақ әділетсіздік пен пасықтық атаулыға мүлде рақымсыз болуы шарт. Өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда қолдау көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ержүрек болуы керек. (**«Қазақтың тәлімдік ойлар антологиясы. Құрастырған: Қалиев С.Қ., Аюбай К.Қ. Он томдық/ 3 – том: Көне жазба мұралар тағылымы (б.з.б. I мыңжылдық – XV ғ. соңы)» кітабынан, 151 – б.)**

#### **Қайрат – жігер, ерлік, батырлық туралы:**

«Ерік күші дегеніміз – ең алдымен түйсіктен шығатын қалау, ол жанның талпынушы бөлігіне жатады, ал қабылдау болса сезімге жатады. Осыдан кейін жанның қиялдаушы бөлігі пайда болады, осының арқасында қалау пайда болады. Бірінші ерік күшінен кейін екінші ерік күші келеді. Екінші ерік күші қиялдан шығатын қалау болып табылады. Осы ерік күшінің арқасында адам жанның ақыл – парасатты бөлігінде әрекетшіл ақыл – парасат тудыратын алғашқы бі-

лімді қабылдай алады. Сол кезде адамда үшінші ерік күші пайда болады, басқаша айтқанда ойлау қабілетінен шығатын қалау туады. Бұл ерікпен таңдау деп аталады. Бұл нәрсе еш жағдайда да басқа жан – жануарға тән емес, тек қана адамға тән құбылыс. Және осының арқасында адам мақталатын, не датталатын, жақсы не жаман қылықтар жасайды және сол үшін не сый – құрмет көреді немесе керісінше болуы мүмкін.

Алғашқы екі ерік күші ақыл – парасатсыз жануарларда болуы мүмкін. Ал егер ерік күшінің барлық түрі бірдей адамда болатын болса, онда ол, қайырымдылық пен зұлымдықты, жақсы мен жаманды ажырата алатын қабілетті болып, бақытқа талпына алады». (**«Әбу Насыр әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары» кітабынан, 405 – б.)**

#### **Еңбек – өнер тәрбиесі туралы өнегесі:**

Өз еңбегінің нәтижесін көру. «Қайсыбір салада оң нәтижеге жетуге қабілетті адамдар қабілеті жоқ адамдардың басшысы болады. Нәтижеге жетуге көбірек қабілеті бар адамдар қабілеті аз адамдарға басшы болады. Бұл адамдар тәрбиенің нәтижесінде қол жеткізген жақсы немесе кеңесші болу қабілетіне қарай ажыратылады.

Жақсы басшылық жасап, жақсы ақылгөй болуға қабілеті бар адамдар осы нәрсеге қабілеті жоқ адамдарға басшы болады. Осы сияқты қайсыбір салада жақсы қасиеті бар адамдармен салыстырғанда жаратылысынан жетілмеген қасиеттері бар адамдар жақсы тәрбиенің арқасында, жаратылысынан өте абзал қасиеттері бар адамдардың тәрбиесін көрмегендермен салыстырғанда, анағұрлым лайықты адамдарға айналады.

Қайсыбір салада неғұрлым жетілген, тәрбие көргендер соғұрлым кәміл емес тәрбие алғандарға басшы болады. Осындай жаратылысынан өзі бейім нәрсенің бәріне сәйкес тәрбие алғанда осы салада жаратылысынан тамаша қасиеті еш уақытта болмағандарға басшы бола алмайды, олар жаратылысынан тамаша қасиеті бар, бірақ тиісті тәрбие алмағандарға ғана немесе жеткілікті тәрбие алмағандарға ғана басшы бола алады.» (**«Әбу Насыр әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары» кітабынан, 408 – б.)**

### **Әдемі, шешен сөйлеу туралы:**

«Халықтар мен қалаларды ерікті түрде оқытып, үйрету үшін пайдаланатын адамдар – бойына ірі қасиеттер мен шешендік өнері дарыған адамдар». (**«Әбу Насыр әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары» кітабынан, 452 – б.**)

### **Табиғаттың таңғажайып көріністерін сипаттауы:**

«Ол денелерді, денелердегі заттарды, дүниені құрайтын дене тектерін және дүниені құшағына алған заттарды қарастырады. Тұтас алғанда бұлар – сезіммен қабылданатын заттары бар тектер, атап айтқанда: аспан денелері, онан соң жер, су, ауа, от, бу және т.б, онан соң жер бетінде және жер қойнауында болатын тастар мен минералдар, бұдан кейін өсімдіктер, парасатсыз хайуандар, парасатты жандар әлемдері. Осы тектердің әрбір тектегі түрлері жөнінде зерттеуші болмысы мен болмыстың бастамалары жайлы білім алады». (**«Әбу Насыр әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары» кітабынан, 439 – б.**)

### **Ән, күйге үйрету, өнердегі әсемдік туралы:**

«Музыка асқақтардың арынын басатындығы, кемеліне келмегендерді кемелдендіретіндігі және өз шамасын білетіндерді өз дәрежесінде сақтайтындығы жағынан алғанда өте пайдалы болып табылады. Ол денсаулық үшін де пайдалы, өйткені тән ауырғанда, жан да ауырады, тән азап шеккенде, жан да күйзеледі. Сондықтан жағымды дыбыс көңілді көтеріп, жанды жадыратып, субстанцияға лайықты күш тудырып, тәнді кеселден арылтады». (**Көбесов А. «Әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбегі» кітабынан, 30 – б.**)

### **Табиғатты аялау туралы:**

«Табиғат» деген сөз арабтың «табиғ» деген сөзімен түбірлес, ол балауыз тақта немесе қағаздағы басылым, мөр, із, қалып деген ұғымды білдіреді. Ал мұның мәнісі барлық табиғат өзінің бітім – болмысын Алланың құдіретті күшінен алады және осы жасаушының жасау актысының басылымын, ізін, көрінісін өзіне сақтайды. Жасаудың бірінші актысы табиғаттың өзінде қайталанған. Бұл басылым, із Алланың

әмірінің белгісі, бейнесі болып табылады. (**Көбесов А. «әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбегі» кітабынан, 48 – б.**)

### **Ақыл – білімге үйрету туралы:**

«Білім, яғни ғылыми мұра қалдырған адам өлгеннен кейін өз қамы үшін ғана қарекет еткен адамнан қадірлі, білгіш, көреген болады, өйткені көп мал – мүлік ғылымға кесірін тигізеді. Сондықтан мұра қалдыру дүниауи қам – қарекетке қарағанда абзал да қадірлі, ол ғылымға кесірін тигізбейді. О дүниелік ғұмырда дәрежеге жетуге кедергі болмайды. Егер, бәлкім, ғылымның басқа адамдары, оның әріптестері бұл мұраны пайдаланса, ол оған өлгенге дейін де, өлгеннен кейін де игілік болады». (**Көбесов А. «әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбегі» кітабынан, 48 – 49 бб.**)

«Өрекетшіл ақыл – парасат адамда алдымен жанның түйсіктенуші бөлігі қалыптасып, кейін онда түйсікпен байланысты болатын жанның талпынушы бөлігі дамып және ниет пен жирену қалыптасқаннан кейін ғана адамға әлгі білімдерді және ақылмен пайымдалатын мәндерді береді. Бұл білімдер әуелгі білімдер мен әуелгі ақылмен пайымдалатын мәндер». (**«Әбу Насыр әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары» кітабынан, 405 – б.**)

### **Әбу Насыр әл-Фараби адамның ақыл қуатына сенген:**

Ол «Ақыл туралы» трактатында адам ақылы жаратушы құдіретінің бір көрінісі деген. Ғылым, әл – Фарабидің айтуынша, ақылдың нәтижесі, оның екі түрі болады: теориялық және практикалық. Теориялық ғылымдар: логика, табиғаттану ғылымдары, метафизика, практикалық – этика мен саясат. (**Есім Ғ. «Фалсафа тарихы» кітабынан, 49 – б.**)

### **Сөзге тапқырлық туралы:**

Сөзге тапқырлық – жақсы адамшылық қасиет және мұның өзі әзілді орнымен пайдаланғанда болатын нәрсе. Адам өз өмірінде оқтын – оқтын демалуға тиісті, ал мұнда шектен тыс кетушілік жанға рахат немесе кеселсіз. Әзілдің көп айтылуы жанды рахатқа батырады. Әзілде тең ортасын ұстай білу сөзге тапқырлыққа жатады, шектен тыс көп әзіл

мазақтаушылыққа соғады, ал мұның жетіспеуі әзілдің жоқтығына әкеп соқтырады. («Қазақтың тәлімдік ойлар антологиясы. Құрастырған: Қалиев С.Қ., Аюбай К.Қ. Он томдық. Т.3. Көне жазба мұралар тағылымы (б.з.б. I мыңжылдық – XV ғ. соңы)» кітабынан, 131 – б.)

#### Әдебиеттер:

1. әл-Фараби философиясы. Жиырма томдық /Құрастырушылар Ә.Нысанбаев, Ғ.Құрманғалиева. – Астана: «Аударма», 2005. – 2 – т. – 480 б.
2. Педагогика тарихы /Жалпы ред. Ш.К.Беркімбаева (Білім беру және педагогикалық ойлар тарихы). Оқулық. – Алматы, 2009. – 389 б.
3. Көбесов А. әл-Фараби мен Абайды қатар оқығанда: Зерттеу еңбек. – Алматы: «Қазақ университеті», 2006. – 58б.
4. Әбу Насыр әл-Фараби. Тандамалы трактаттары /Құрастырған: Ә.Нысанбаев, Ғ.Құрманғалиева, Ж.Сандыбаев. – Алматы, 2009. – 656 б.

## ӘБУ-Л ҚАСЫМ ӘЛ-ФАРАБИ//ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ХАЛИСАТУ-Л-ХАҚАЙҚ» ТРАКТАТЫНЫҢ АТАУЫНА ҚАТЫСТЫ ЗЕРТТЕУ ӘДІСІ

**Нұрлан Анарбаев,**

*Нұр Мұбарак Египет ислам*

*мәдениеті университеті оқытушысы, PhD докторы*

Әбу-л Қасым ойшыл ретінде ислам дүниесінде оннан астам ғылыми еңбектер жазған ғалым. Оның еңбектері әлемнің түрлі кітапханаларында сақталған. Көптеген еңбектері заманымызға жетпегендіктен тек атаулары арқылы ғана білеміз. Әбу-л Қасымның негізінен сегіз немесе тоғыз еңбегі бар екендігі айтылады. Исмайл әл-Бағдадидің «Һадияту-л арифинінде» Әбу-л Қасымның жеті еңбегі аталған [1, б.404]. Олар:

- Мисбаху-л жанан уа мафатиху-л жанан;
- Жалайлу-л ахбар уа фадайлу-л ахбар;
- Хуласату-л мақамат;
- Әл-Асилату-л ламиа уа ажуибату-л жамиа.
- Салаку-л жауаһир уа нашру аз-зауаһир;
- Сахифату-л фасаха фи-л хадис уа әл-фасаха;
- Халисату-л Хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ;
- Унуану-л мауайз;
- Қисасу-л анбия;
- Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқы.

Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» еңбегі әлімнің көптеген кітапханаларында сақталған. Ал бұл қолжазбаның ең көнесі

Каирдегі «Дару-л кутуб әл-Мысрия» кітапханасының тасаууф бөлімінде 239 нөмерімен сақтауланған. Мұқабасында «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ» деп жазылған. Алғашқы бетінде: «Бұл Махмуд ибн Ахмад Аби-л Хасан ал-Фарйабидің «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ» кітабы, Алла оны мейіріміне бөлесін, Амин» деген дұғамен басталған. Кіріспесінде: «Аллаға сансыз шүкірлер болсын,

барлық жандыларды жаратып өзіне шақырды, барлық жаратылысты көбейтіп, сосын жоқ етті, көздер мен көрулер оны бейнелей алмайды...» деген жолдармен басталған. Соңында: «Рамазан айының 24 жұлдызында Бұхара елді мекенінде 597/ 1201жылы Аби Бакр ибн Омар ибн Мансур ал-Балхи тарапынан тамамдалды», – делінген. Мұндағы Аби Бакр ибн Омар ибн Мансур ал-Балхи шамамен Орта Азиядағы Балхтың тумасы болуы мүмкін. Бірақ, ол туралы мәліметтер библиографиялық еңбектерде кездеспейді. Көшірмешінің Балхтан болуы да орынды, себебі Әбу-л Қасымды Фарйабтың тумасы десек, Фарйаб пен Балх бір аймақта. Ал еңбектің Бұхарада жазылғанына қарағанда, Балх пен Фарйаб елдімекенінің ғалымдары Бұхарада ғылым – біліммен айналысқаны жоғарыда айтылып өтті. Трактат Кіріспе және 50 тараудан тұрады. Алғашқы тарауларында ақыл, білім мен хикмет және иман туралы, ал соңғы тараулар қасиетті уақыттар, ерекше халдер мен таңырқатар сөздер, ағзаларды күнәдан тыю мен ата-ана ақысы сөз болған. Шығарма соңында 78 әдебиеттің тізімі, 9 қатардан тұратын өлең шумағы берілген. 414 парақ. Еңбек толықтай қара сиямен жазылған. Бет өлшемі 24,5 x 17,5. Анық әрі түсінікті түрде арабша – насх жазу түрімен берілмеген. Әріптің hareketтері жазылмаған. Кітапқа сыймаған немесе кейіннен есіне түскен хадистер мен риуаяттар парақ шетіне жазылған. Бір бетте 25 қатар жазу бар. Шығарманың мұқабасы ақ түсті картонмен қапталған. Онда hijри 1280 жылдары бұл туындының Ахмад ибн Абд ал-Қадир ас-Садик ан-Нақшбандиде болғандығы айтылған. Шейх Абд ал-Қадирдің Мысырлық 276 жунайһқа (Мысыр ақшасына) сатып алғаны ескертілген. Бұл мәліметтер бір сиямен жазылған. Еңбектің түпнұсқасы Бұхарада жазылғандықтан hijри 1280 жылдары Бұхарадан сатып алдырылған деген ой туындайды.

Әбу-л Қасымның аталмыш шығармасының атауы әр еңбекте әр түрлі болып келеді. Еңбектің атауының мәнісі өте маңызды. Шығарма атауынан оның мазмұнын, қай салаға қатыстылығын, тіпті авторының мамандығын да білу-

ге болады. Еңбек атауын әдетте автордан басқа ешкім де өзгерте алмайтыны белгілі. Оны көшіруші және зерттеушінің де өзгертуге құқығы жоқ. Тіпті, атаудың өзгеруі ақылға қонымды, еңбектің мазмұнына сай болса да, автор жазған атпен қалуы тиіс. Сол себепті әуелі трактаттың атауын нақтылау маңызды. Кейде бірнеше ғасырлар бұрын жазылған туындыларды зерттегенде олардың атаулары кейіннен басқа болып шығып жатады. Себебі, шығарманың мұқабасы жоғалып немесе жазулары көрінбей қалуы мүмкін. Мұндай жағдайда оларды басқа нұсқаларымен немесе библиографиялық кітаптардағы атауларына қарап анықтау қажет.

Осы ретте зерттеу нысанымыз болып отырған Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқ» (Таза шындық) трактатының атауын нақтылау өте маңызды. Фараб//Фарйаб ұланының еңбегі негізінен «Халисату-л хақайқ» деген атпен танылғандығын жоғарыда айттық. Алайда ол трактаттың толық атауы емес. Туындының толық атауының бірнеше түрі бар. Олар:

- «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ»;
- «Халисату-л хақайқ ала иғтиқади әһли суннат уа-л жамағат»;
- «Халисату-л хақайқ уа минһажу-л абидин»;
- «Халисату-л хақайқ фи тасаууф»;
- «Халисату-л хақайқ уа нисабу ғаяти-л дақайқ»;
- «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ»;
- «Халисату-л хақайқ».

Бұлардың ішінде өзгеріске ұшырамағаны «Халисату-л хақайқ» («Таза шындық»). Ал бұл атаудан кейінгі жалғаулар әр түрлі жазылған. Олар: «лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» («Түрлі білімді қамтыған»); «фи тасаууф» («Тасаууф жайлы»); «уа минһажу-л абидин» («Тақуалар жолы»); «ала иғтиқади әһли суннат уа-л жамағат» («Әһлі сүннет және жамағат сеніміне сай»); «уа нисабу ғаяти-л дақайқ» («Ғылым мақсатының тұнғығы») т.б. Трактат түрлі ғылым салаларын қамтығандықтан және әһлі сүннет жамағатына сай жазылғандықтан жалғаулардың барлығы да мазмұны-

на қайшы емес. Алайда, автордың өз туындысын түрліше атауы мүмкін емес, шығарманың нақты бір атауы болуы қажет. Олай болса, туынды атауы көшірушілер тарапынан өзгеріске ұшыраған сияқты. Оны анықтау үшін төмендегідей үш қағида бойынша қарастыруды жөн көрдік.

– бірінші: қолжазбалардың ең көнесіндегі атауға жүгіну.

– екінші: еңбектің атауы мазмұнына сай болғанына мән беру.

– үшінші: көпшілік ғалымдарға кеңінен танылған атау.

Қолжазбалардың ең көнесіндегі атауға жүгіну бойынша қолжазбалардың көнесін тауып, сондағы атауды таңдар болсақ, жоғарыда аттары аталған қолжазбалар ішіндегі ең ежелгісі, тіпті автордың көзі тірісінде жазылғаны. Ол Мыср елінде «Дару-л кутуб әл-Мысрия» кітапханасының «тасау-уф» бөлімінде 239 нөмірімен сақтаулы тұр. Бұл 1200 жылы көшірілген нұсқа. Мұқабасында «Халисату-л хақайк уа асалиб ад-дақайк», «Таза шындық және түрлі білім» деп көрсетілген. Оның кіріспесінде «Халисату-л хақайк лима фиһи мин асалиб ад-дақайк» (Түрлі білімді қамтыған таза шындық) делінген. Негізінде мұқабадағы жазу өшіп кеткендіктен, тақырыптың қате жазылуы да мүмкін. Себебі мұқабадағы жазудың үсті боялып жаңалғаны байқалады.

Еңбекті өңдеуге тырысқан Мұхаммад Хайр Рамадан Юсуф және еңбектің қайнар көздерін зерттеген исламтанушы Ахмад Шаһаб трактатты «Халисату-л хақайк уа нисабу ғаяти-л дақайк» деп атаған. Себебі, бұл екі ғалым да осы атаумен сақталған нұсқамен жұмыс істеген, яғни Бағдаттағы «Заһирия» кітапханасындағы 9727 нөмірімен сақталып һижри 856/1456 жылы көшірілген нұсқаға сүйенген. Ал бұл нұсқа жоғарыда келтірген «Дару-л кутуб әл-Мысрия» қолжазбадан 256 жыл кейін, яғни 1200 жылы жазылған. Сонымен қатар «Дару-л кутуб» және «Заһириядағы» қолжазба кіріспелерінде «мен бұл еңбекті «Халисату-л хақайк лима фиһи мин асалиб ад-дақайк» деп атадым» – деген Әбу-л Қасымның өз сөзі кездеседі. Олай болса, мұқабадағы шығарма атауы өшіріліп немесе өзгертіліп кеткен. Ал, «кіріспедегі» Әбу-л Қасымның өз сөзі нақтылықты білдіреді.

Сонымен, Мұхаммад Хайр Рамадан «Халисату-л хақайк» атауынан кейінгі жалғау еңбектің түсіндірмесі ретінде саналған. Мысалы, ол: «Халисату-л хақайк» атауынан кейінгі жалғаулар араб тіліндегі (сажь) дауыс, сөз ұйқасын келтіру мақсатындағы жалғау болса керек», – дейді [2, б. 17]. Рамадан Юсуфтың бұл тұжырымы орынды деп ойлаймыз. Өйткені араб тілінде кітап атаулары аса ұзын бола бермейді, қысқа әрі мазмұнды келеді.

Трактат атауына байланысты оның өзге кітапханалардағы көшірмелеріне зер салар болсақ, Түркияның Анталия қаласындағы Текелоглу кітапханасында 771 нөмірімен сақталған нұсқада және Сауд Арабиясының Мекке қаласындағы Мекка кітапханасында сақталған қолжазба мұқабаларында «Халисату-л хақайк лима фиһи мин асалиб ад-дақайк», – деп көрсетілген. Сондықтан, осы атауды «негізгі атау» деп тұжырымдаймыз.

Екінші қағида бойынша еңбектің атауы трактат мазмұнына сай болу талабы. Шығарма атауы мазмұнынан шығарылатыны белгілі. Мұндағы «Халиса» – кіршіксіз, шынайы, таза, ал «хақайк» – «ақиқаттар, шындықтар». «Халисату-л хақайқтың» мағынасы «таза шындық» дегенді білдіреді. Бұдан еңбектің атауы мен мазмұнының сабақтастығын байқаймыз. Өйткені, еңбекте тәубе, тақуалық, ғашықтық, махаббат, мағрифат, әулиелік секілді сопылыққа қатысты көптеген ұғымдар қамтылған. Негізінде, «ақиқат немесе хақиқат» ұғымдары сопылық ілімге қатысты [3, б. 338]. Батын ілімін меңгеру мен жүректі түрлі ластықтардан тазартуды сопылықта «ақиқатқа жету» дейді. Ақиқаттың мақсаты Алланы сүю, Алла жолында жүректі таза ұстау. Ол – сопылықтың ең жоғарғы дәрежесі. «Халисату-л хақайқтың» «Ақиқат» тақырыбында: Жағфар Садықтың (699 – 765) сөздері келтірілген: «Ақиқат – жақсы көрген Алладан басқаның барлығын жүректен өшіру» деп Алланы жақсы көруді айтса, ал осы ақиқат жолындағылар жайлы ғалымдардың «Ақиқат иелерінің ең жоғарғы мәртебесі жаратылыстармен қатынасты ұзу» деп Жағфар Садик жасаған анықтаманы

кеңірек аша түседі [4, б. 308/А]. Сондай-ақ, Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» көптеген тақырыптардың ақиқатын түсіндіруге тырысқан. Мысалы иманға қатысты тақырыпта: Ғалым:иманның ақиқаты не? деп сұрасаң: «Алла мен оның елшісін барлығынан артық жақсы көру» деп жауап бер», – деген. Мағрифат тақырыбында Әбу Йәзид: «мағрифаттың ақиқаты не?» деп сұрағанда ол: «мағрифаттың ақиқаты – Алланы естен шығармай өмір сүру, надандықтың ақиқаты ғапылдықпен өмір сүру» деп жауап берген [4, п. 47/А]. Олай болса, әрбір тақырып ақиқатын түсіндіруге тырысқан Әбу-л Қасым еңбегінің «кіршіксіз, таза шындық, таза ақиқат» деген атауы да еңбек мазмұнына сәйкестігін байқатады. «Халисату-л хақайқтан» кейінгі «лима фиһи мин асалиб әд-дақайқ» «білімнің түрлі салаларын қамтыған» дегенді білдіретін жалғау, исламның түрлі салаларына ишарат жасап отыр десек те болады. Өйткені, еңбекте фикһ, калам, тәпсір, араб тілі, сопылық секілді исламның түрлі ғылым салалары туралы ғалымдардың сол салаларға сай түсіндірмелері берілген. Мысалы, «калам ғұламалары былай деді» деп ақида саласын, «тіл мамандары былай деді» деп араб тіліне, сол секілді тәпсір мамандары, фикһ ғұламалары, мағрифат мамандары және т.б. мамандардың тұжырымдары келтірілген.

Үшінші қағида бойынша көпшілік ғалымдарға кеңінен танылған және библиографиялық кітаптарда қолданылған атау. Қурашидің «Жауаһир ал-мудиясында», Құтлұбұғаның «Таж ат-Таражумында», К.Брокельманның «Ceschichte der arabischen Litteraturesінде», Қажы Халифаның (1609 – 1657) «Кашф аз-зунунде», Омар Рида Каххал (1905 – 1987) «Мұғ-жам ал-муаллифинінде», Ибн әл-Мустауфи әл-Ирбилидің «Тариху-л Ирбилиінде», Әбу-л Қасым еңбегінің атауын «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» деп көрсеткенін атауға болады.

Бұдан алынатын түйін: еңбектің толық аты «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» деп нақтылаймыз. Себебі, шығарманың бұлай аталуы ең көне қолжазбасының

кіріспесінде автордың өз сөзімен жазылған, әрі ол еңбек мазмұнына сай. Сондақтан да, библиографиялық еңбектерде де осы атау қолданылған. Олай болса «Халисату-л хақайқ-тың» жеті түрлі атауын салыстыра отырып, еңбектің нақты атауы «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб-л дақайқ» екендігі нақтыланды.

## ӘДЕБИЕТТЕР

1. هَدْيَةُ الْعَارِفِينَ أَسْمَاءُ الْمُؤَلِّفِينَ وَأَثَارُ الْمُصَنِّفِينَ. إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَمِينِ بْنِ 1951ميرسليمالبغدادى – بيروت– 2 م . – 475 ص. م.
2. تهذيب خالصه الحقائق و نصاب غاية الدقائق. محمد خير رمضان. بيروت، دار ابن حزم. 0002 م. 1م – 065 ص.
3. Кенжетай. Д. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы. Алматы: Арыс, 2008.– 360.
4. خالصه الحقائق لما فيه من اساليب الدقائق. ابو القاسم الفاريابي. القاهرة. في قسم التصوف رقم 932. 0021م. – 414 ص. دار الكتب المصرية.

**«ТАЗКИРА – ЙИ САЙЙИД АФАК – Х<sup>В</sup>АДЖА»  
ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Г. ЯРРИНГА**

**Молотова Эльвира Максимовна,**  
*старший научный сотрудник Института  
востоковедения им. Р.Б. Сулейменова,  
m.elvira\_76@mail.ru*

Агиографическое сочинение «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>В</sup>аджа» посвящен религиозному и политическому деятелю Восточного Туркестана (Синьцзяна) XVII века – Саййиду Афак – х<sup>В</sup>адже – представителю белогорской ветви х<sup>В</sup>аджаган. Огромное влияние Афак – х<sup>В</sup>аджи среди народов Центральной Азии отмечалось в трудах Ч.Ч. Валиханова, М.В. Певцова и других, который приобрел себе «известность набожностью и глубокими богословскими познаниями». С другой стороны Афак – х<sup>В</sup>аджа почитался населением Восточного Туркестана и Центральной Азии как потомок Пророка и великого учителя мусульман. М.В. Певцов отмечал, что «В Кашгар, где Афак – х<sup>В</sup>аджа жил, стекалось множество юношей из Восточного Туркестана и соседних мусульманских стран для изучения под его руководством пути к спасению» [1, с. 21].

Рукописный фонд Гуннара Ярринга располагает богатейшими коллекциями восточнотуркестанских рукописей. Среди этих ценных письменных памятников наименее изученными остаются списки рукописи тюркскоязычной версии нарративного сочинения «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>В</sup>аджа». Автором статьи изучены два списка данного источника из коллекции ученого. Копия первого списка под инв. № 22 (48:1) была сделана для шведского миссионера Гуннара Херманссона в Йарканде в месяце *джумади – л – ула* 1347/7 сентября 1929 г. [2, л. 62<sup>б</sup>]. В 1982 году этот список был передан Г. Яррингом в библиотеку Университета Ланд. Данное произведение переписано на желтой восточной бумаге с водяным знаком «Extra Strong

Mill 191». Сведения об авторе и дате написания сочинения отсутствуют. Рукопись имеет титульный лист. Данный список по объему уступает калькуттскому списку (инв. № 940) и состоит из 63 листов. На каждом листе рукописи текст написан по 14 строк на трафарете – *мистара*, почерком *наста'лик*, черными чернилами. Судя по почерку, часть текста сочинения написана одним человеком, часть – другим. Встречаются листы, где текст был написан вперемешку разными почерками (25<sup>б</sup>, 26<sup>б</sup>, 36<sup>б</sup>, 45<sup>б</sup>, 55<sup>б</sup>, 58<sup>а</sup>, 60<sup>б</sup>). Имеются *кустоды* (пайгиры). Размер бумаги – 23,5 x 15 см. Текст данного списка рукописи заканчивается жизнеописанием сподвижника Афак – х<sup>В</sup>аджи – Х<sup>В</sup>аджи Каран Гази.

Другой список, посвященный жизнеописанию знаменитого правителя Кашгарии Афак – х<sup>В</sup>аджи, хранится под инв. № 369 (4). Этого список имеет титульный лист рукописи. Согласно описанию Г. Ярринга, некоторые листы рукописи переписаны на желтоватой (русской) бумаге (л. 1 – 15, 20 – 23), а остальные на белой (китайской) бумаге (л. 16 – 19, 24 – 63) с заводской маркой на л. 45. Она, также как и первый список, состоит из 63 листов. Однако на каждом листе рукописи текст написан по 9 строк на трафарете – *мистара*, почерком *наста'лик*, черными чернилами. Имеются *кустоды* (пайгиры). Размер бумаги – 22 x 18 см. Кожаный переплет рукописи красного цвета был сделан Рехим – ахуном по заказу Г. Ярринга. Данный список, приобретенный в Кашгаре в феврале 1930 года ученым, был переписан в год собаки, в воскресенье 1337/1918 – 1919 г. (л. 1<sup>а</sup>, 63<sup>б</sup>) по просьбе Моллы Мирзы Мухаммад Али – ахуна и передан в библиотеку Университета Ланд в 1982 году. Данный список рукописи был переписчиком в 1337 г. Хакимджаном. Текст сочинения заканчивается *караматами* Афак – х<sup>В</sup>аджи.

Текст «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>В</sup>аджа» начинается с «Насаб – нама» («Генеалогии») Са'ид Джалал ад – дина Ахмада ал – Касани ад – Дахбеди, вошедший в историю как Махдум – и А'зама, – исламского богослова и мистика, представителя суфийского братства *накишбандийа*, основа-

теля школы «Дахбедийа». Генеалогическое древо суфия автор сочинения восходит к самому пророку Мухаммаду. По словам автора, Махдум – и А‘зам является потомком известного богослова Бурхан ад – дин Килича [2, л. 3<sup>а</sup>; 3, л. 2<sup>б</sup>] – исторической личности и одновременно полумифического героя, правителя и суфия. Согласно «Тазкира – йи Бугра – хан», у караханидского правителя Султана Сатук Бугра – хана Гази была дочь – Туркан ханим, которая была выдана замуж за Султана Малика Мади. У них родилась одна дочь. Ее выдали замуж за Саййида Камал ад – дин Маджнуна. От этого брака родился Султан Бурхан ад – дин Килич и дочь, которая была выдана замуж за младшего сына Джамал ад – дина Багдади – великого царя Баха’ ад – дина (Джами) [4, л. 191<sup>б</sup>–198<sup>б</sup>].

Согласно данным списка инв. № 22 «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>а</sup>аджа», у Махдум – и А‘зама было трое сыновей [2, л. 3<sup>б</sup>–4<sup>б</sup>]. Однако в другом списке (инв. № 369) говорится, что у суфия было десять детей [3, л. 4<sup>б</sup>]. За год до своей смерти Махдум – и А‘зам сообщил весть народу о том, что после того как он покинет мир земной, его сын Мухаммад Амин останется на его месте и продолжит его *тарики*. После смерти Махдум – и А‘зама между его потомками в Восточном Туркестане развернулась ожесточенная борьба за лидерство. У истоков борьбы стояли два сына. Формальным поводом раздора стал, видимо, вопрос о применении «громкого» богопомяновения («*зикр – и джахр*») в практике суфийского братства *накишбандийа*.

Фактически это было соперничество между различными группировками пиров за контроль над последователями братства *накишбандийа*. Мухаммад Амин – х<sup>а</sup>аджа был основателем ветви белогорских х<sup>а</sup>аджей в Кашгаре. Он вошел в историю под *лакабом* Х<sup>а</sup>аджа Ишан – и Калан. С ним за духовное, а еще более политическое наследие отца боролся его сводный брат – Х<sup>а</sup>аджа Мухаммад Исхак Вали Аллах. По именам основателей две ветви суфийского братства х<sup>а</sup>аджаган назывались: *ишкийя* (позднее – белогорцы, ак-

таглик), *исхакийя* (позднее – черногорцы, каратаглик), обосновавшихся в конце XVI в. в Йарканде. Согласно изучаемому нами сочинению Х<sup>а</sup>аджа Исхак Вали Аллах пригласил брата в гости и отравил его. Х<sup>а</sup>аджа Ишан – и Калан успел дойти до дома и рассказать о произошедшем своему сыну Мухаммад Йусуфу. Это событие произошло в 1006/1597 – 1598 году [2, л. 3<sup>б</sup>–4<sup>б</sup>; 3, л. 4<sup>б</sup>–7<sup>б</sup>].

Борьбу за власть в Восточном Туркестане продолжили их потомки в лице потомков Мухаммада Амин – х<sup>а</sup>аджи и Исхак – х<sup>а</sup>аджи – Саййид Афак – х<sup>а</sup>аджа и Хушшади – х<sup>а</sup>аджа. Как повествуется в «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>а</sup>аджа», после смерти отца Мухаммад Йусуф, именуемый также Хадрат – и Мазар – и падишах, отправился в паломничество в Мекку и Медину. По возвращению из *хаджжа* он исповедовал ислам в Фаранке, Кумбуле (Кумул) [2, л. 4<sup>б</sup>–6<sup>а</sup>; 3, л. 8<sup>а</sup>–18<sup>а</sup>]. В произведении повествуется о том, что Х<sup>а</sup>аджа Мазар – и падишах направился к хакану Чина с целью распространить ислам. По пути *аулийа* останавливается в Суджу, где его заключают в темницу. Хан Суджу услышав о *карамате* х<sup>а</sup>аджи, совершенного в темнице, приглашает *аулийа* в ханскую *орду*. После встречи со дворовой знатью, хан велел отвести его в 18 сокровищниц, чтобы он взял то, что пожелает. Однако Хадрат – и Х<sup>а</sup>аджа Мазар – и падишах не взял ничего и предпочел продолжить свой путь для завершения миссии. По пути он останавливается в г. Сала, все население которого были мусульманами. Далее, согласно тексту, х<sup>а</sup>аджа остановился в местности Ланджур (Линджур?) города Манджур. В сочинении повествуется демонстрация *караматов* Хадрат – и Х<sup>а</sup>аджа Мазар – и падишаха и некого Далака. Согласно тексту сочинения, Хадрат – и Х<sup>а</sup>аджа Мазар – и падишах одерживает верх в состязании, вследствие чего Далаки принимает мусульманскую веру [5, л. 10<sup>а</sup>–19<sup>а</sup>]. Затем х<sup>а</sup>аджа направляется в Кумул, где встречается с *аулийа* Хадрат – и Мир Саййид Джалил Кашгари и жениться на его дочери. От этого брака рождаются три сына и две дочери. Старшего сына звали Хидайат – х<sup>а</sup>аджа, по прозвищу Афак – х<sup>а</sup>аджа. Это прозвище упрочилось за ним, согласно «Диван –



и Машраб», вследствие того, что ученики стекались к нему со всех сторон. Второго сына Х<sup>в</sup>аджи Мазар – и падишаха звали Х<sup>в</sup>аджа ‘Инайату – л – лах, по прозвищу Карамту – л – лах. Третьего – Х<sup>в</sup>аджа Вилайату – л – лах, по прозвищу Кана‘ату – л – лах. Старшую дочь звали Шах – бигим, младшую – Мах – бигим [2, л. 19<sup>а</sup>–22<sup>а</sup>; 3, л. 18<sup>а</sup>–22<sup>а</sup>; 6, с. 10]. Сведения изучаемого нами сочинения разнятся с данными приводимые в «Диван – и Машраб». Если в «Тазкира – йи Саййид Афак Х<sup>в</sup>аджа» третий сын Х<sup>в</sup>аджи Мазар – и падишаха именуется как Х<sup>в</sup>аджа Вилайату – л – лах (по прозвищу Кана‘ату – л – лах), то в «Диван – и Машраб» – Х<sup>в</sup>аджа Кинайатулла, по прозвищу Х<sup>в</sup>аджа Караматулла [3, л. 19<sup>б</sup>–20<sup>а</sup>; 6, с. 10].

Автором сочинения «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>в</sup>аджа» внесен эпизод, где посредством сна передается повеление пророка Мухаммада. Согласно данному произведению, однажды во сне к Хадрат – и Х<sup>в</sup>адже Мазар – и падишаху явился пророк Мухаммад и велел ему отправиться в Могулистан. В то время х<sup>в</sup>аджа находился в темнице Фаранги, где он пробыл шесть месяцев. Далее сообщается, что Х<sup>в</sup>аджа Мазар – и падишах прибыл из Кумула в Турфан [2, л. 4<sup>б</sup>–6<sup>а</sup>; 3, л. 8<sup>а</sup>–18<sup>а</sup>]. Согласно «Диван – и Машраб», после долгого путешествия Мухаммад Йусуф – х<sup>в</sup>аджа, прибыв из Йарканда в Йанги – Хиссар, заболел и умер там. Его тело перевезли в Кашгар в 1063/1652 году и похоронили в местности Йагду [3, л. 20<sup>а</sup>–21<sup>а</sup>; 6, с. 10].

После похорон отца, как отмечается в изучаемом нами сочинении, двенадцатилетний Афак – х<sup>в</sup>аджа вернулся в Йарканд, правителем которого в то время был Йолбас – хан. В Кашгаре жила дочь дяди Йолбас – хана Мирзы Абу – л – Хади – бика, внука Мирзы Абакри (?). Хан решил выдать ее за Афак – х<sup>в</sup>аджу. По словам автора, Х<sup>в</sup>аджа был вынужден жениться на *малике*. От этого брака родились два сына: Х<sup>в</sup>аджа Йахйа – хан – х<sup>в</sup>аджа и Х<sup>в</sup>аджа ‘Абд – л – Мухаммад – х<sup>в</sup>аджа [3, л. 38<sup>б</sup>–39<sup>а</sup>; ]. Сведения о детях Афак – х<sup>в</sup>аджи разнятся с данными «Диван – и Машраб», где говорится, что у х<sup>в</sup>аджи было четверо сыновей: Х<sup>в</sup>аджа Йахйа –

х<sup>в</sup>аджа (по прозвищу Хан – х<sup>в</sup>аджа падша), Х<sup>в</sup>аджа Хасан – х<sup>в</sup>аджа, Х<sup>в</sup>аджа Абдусамат – х<sup>в</sup>аджа и Х<sup>в</sup>аджа Магди – х<sup>в</sup>аджа. Старший сын Х<sup>в</sup>аджа Йахйа отличался от других сыновей склонностью к уединению и аскетизму. Все время он поучался у отца суфизму. Когда Х<sup>в</sup>аджа Йахйа достиг степени шайха Афак – х<sup>в</sup>аджа сделал его своим преемником [6, с. 12 – 13].

Оценка деятельности Афак – х<sup>в</sup>аджи крупными востоковедами и путешественниками подтверждает правильность выбранных сочинений. В «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>в</sup>аджа» дается сведение о ферганском дервише, *муриде* Афак – х<sup>в</sup>аджи – Рахим Баба – и Намангани (1640 – 1711 гг.), более известный под прозвищем Диван – и Машраб (Ишан Шах – Машраб), который был *мюридом* Афак – х<sup>в</sup>аджи. Х<sup>в</sup>аджа пришёл к власти в Кашгаре в 1660 – х годах, но в результате поражения в борьбе с кланом черногорцев вынужден был покинуть Восточный Туркестан, он по стопам своего отца отправился в Цинский Китай (Ганьсу/Цинхай) проповедовать (ок. 1671 – 72 гг.), где оказал немалое влияние, через своих *муридов*, на возникновение многих суфийских сект в XVIII в., а также побывал в Кашмире и Тибете [7, с. 296–297; 8, с. 106–109].

Согласно сведениям калькуттского списка «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>в</sup>аджа» Афак – х<sup>в</sup>аджа проповедовать традиции ислама в Чине. Он побывал в таких городах как Сала, Манджур. Через год Афак – х<sup>в</sup>аджа возвращается в Кашгар. В сочинении излагается о прибытии Афак – х<sup>в</sup>аджи в Йарканд, где правил на тот момент потомок Чингиз – хана – ‘Абд – р – Рашид хан. У него была дочь – Ханым – падишахим, на которой был женат Афак – х<sup>в</sup>аджа. также сообщается, что от этого брака родились: сын Х<sup>в</sup>аджа Махмуд, дочери Зухра – хан ханым и Афак – хан ‘Азизим и младший сын Х<sup>в</sup>аджа Кылыч Бурхан [5, л. 53<sup>б</sup>–54<sup>а</sup>].

В «Тазкира – йи Саййид Афак – х<sup>в</sup>аджа» зафиксировано сведение о том, что Афак – х<sup>в</sup>аджа имел не только религиозный предводитель, но и светскую власть. Так, в письменном памятнике повествуется, что Афак – х<sup>в</sup>аджа сидел

на троне Йарканда и носил титул *давру – л – султанат*. Для исследователя интересен и другой факт: раскрывается противоборство между потомками Махдум – и А'зама. Согласно приводимым сведениям в «Тазкира – йи Саййид Афак – х'аджа», сын Исхак – х'аджи Хушшади – х'аджа, который жил в то время в Йарканде, отравил Афак – х'аджу и попытался взять власть в свои руки. Потерпев поражение, Хушшади – х'аджа бежал в Аксу. Жена Афак – х'аджи, велела своим подданным поймать убийцу и привести во дворец. Воины догнали Хушшади – х'аджу и отрезали ему уши и нос, а тело бросили в реку. Уши и нос врага принесли Ханым – падишахим в качестве доказательства. Перед смертью Саййид Афак – х'аджа поручил своих детей своему сподвижнику и другу Х'адже Каран гази и взял с него слова, что шайх будет оберегать его детей. Саййид Афак – х'аджа был похоронен в Кашгаре в местности Йагду возле *мазара* своего отца [2, л. 59<sup>а</sup>–60<sup>а</sup>; 9, с. 364–365; 8, с. 147 – 148; 10, с. 88]. Однако по сведениям «Диван – и Машраб», Афак – х'аджа заболел и умер в Йарканде. Согласно «Хидайат – наме», это событие произошло в начале месяца *раджаба* 1105/март 1694 г. [11, с. 28].

При жизни Афак – х'аджа очень много времени и сил отдал постройке великолепных мечетей и *ханака*. Он разбил великолепный сад, приобрел очень много земли и все свои недвижимости завещал бедным, установил в пользу неимущих *вакф* и назначив распорядителей этих имений из своих потомков [6, с. 13]. После похорон Афак – х'аджи, его старший сын Х'аджа Йахйа и Х'аджа Каран Гази шесть месяцев провели возле *мазара* х'аджи [2, л. 75<sup>б</sup>–76<sup>а</sup>]. Через шесть месяцев после смерти Афак – х'аджи, как отмечает автор «Диван – и Машраб», скончался Х'аджа Йахйа [6, с. 13].

После смерти Афак – х'аджи, его потомки играли важную роль в Кашгарии более полтора столетия. В результате полувековой борьбы между белогорцами и черногорцами верх одержали потомки Афак – х'аджи [9, с. 364–365].

В заключении хотелось бы отметить, что изученные нами два списка тюркоязычной версии «Тазкира – йи Саййид Афак –

х'аджа» из коллекции Г. Ярринга имеют исключительное значение в изучении исторических событий Восточного Туркестана для изучения истории *накибандийа*. Сведения, зафиксированные в рассмотренных нами исторических источниках, дают возможность воссоздать картину исторических событий восточнотуркестанского ареала.

## ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Певцов М.В. Путешествие по Восточному Туркестану, Кунь – Луню, северной окраин Тибетского нагорья и Чжунгарии в 1889 – м и 1890 – м годах. – СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1895. – 423 с.
2. Рукопись из коллекции Г. Ярринга под инв. № 22.
3. Рукопись из коллекции Г. Ярринга под инв. № 369.
4. Рукопись ЦВР ТГИВ под инв. № 1991.
5. Рукопись Национальной библиотеки Калькутты под инвентарным номером 940.
6. Дивана – и – Машраб. Жизнеописание популярного представителя мистицизма в Туркестанском крае. С тюркского перевел и снабдил примечаниями Н.С. Лыкошин. Самарканд: Типо – Литография Т – ва «Б.А. Газаров», 1910, 244 с.
7. Шах Махмуд Чурас. Хроника. Перев. О.Ф. Акимюшкина. 2 – е изд. – СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. – 496 с.
8. Зотов О.В. Китай и Восточный Туркестан в XV – XVII вв. Межгосударственные отношения. – М.: «Наука», 1991. – С.106 – 109.
9. Абашин С.Н. Сокит // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I. М.: Восточная литература РАН, 2006, С. 363–366.
10. Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері. – Т. IV. Мухамед – Садық Қашғари. Тазкира – йи азизан. – Алматы: Дайк – Пресс, 2006, 310 б. + 350 б. факсимиле.
11. Тарих – и Кашгар. Факсимиле рукописи; издание текста, введение и указатели О.Ф. Акимюшкина. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 296 с.

## ДРЕВНЯЯ РЕЛИГИЯ ТЮРКОВ

**Нуржанов Арнабай Абишевич,**

*к.и.н., ведущий научный*

*сотрудник Института археологии имени*

*А.Х. Маргулана КН МОН РК,*

*E – mail: arnabai@mail.ru*

В культуре каждого народа мировоззрение существует в качестве умозрительной картины мира и является частью духовной культуры. В основе его – соотношение человека и верховного начала, соотношения материи и духа. Исторически так сложилось, что древнетюркское духовное мировоззрение утратило свою самостоятельность в традиционной культуре и сохранилось в виде пережитков. Это странно в основе этого мировоззрение – древнетюркская религия «тенгиризм» или «тенгерианства», которая была государственной религией Тюркских народов (VI – VIII вв.). Сегодня пережитки духовной древнетюркской культуры является реликтами тенгиризма. Тенгерианство реконструируется нами фрагментарно на основании данных памятников древнетюркской рунической письменности и взаимодополняющих интерполяции в области в древнетюркской археологии и этнографии тюркских народов Евразии.

Духовные ценности любой цивилизации обладают особой долговечностью существования и в несравненно большей степени запечатливают особенности эпохи своего создания и личности тюрков. Сохраняют черты элитности при общих эстетических и художественных вкусах общества. С духовными ценностями связаны интеллектуальная жизнь, накопленные знания, мораль, право, наука, художественные произведения. При этом особо важный аспект для изучения духовной культуры составляют религиозные системы, которые напрямую связаны с этническими и культурными процессами.

В древних верованиях всех тюркских народов важное место занимает культ великого Тенгри(Тангри, Тенгри,

Танир, Хан Тенгри, Кок Тенгриси). Общетюркское его распространение говорит о его формировании в древнетюркскую эпоху, когда единство тюркского народа еще существовало как реальное социально – политическое и духовно – идеологическое явление. Об этом говорит и наличие слово «тенгри» в орхонских древнетюркских надписах с употреблением в смысле «бог», «небо».

Основной и ключевой категорией для понимания тенгерианства является Тенгри. Слово «Тенгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат – тюрки» Махмуда Кашгари пишется как «Тэнгри» [1; с.49] В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значения, оно пишется и читается по-разному: у алтайцев – Тенри, монголов – Теңер, бурят – Теңери, тувинцев – Деер, якутов – Таңара, чувашей – Тура, проболгар – Таңра, в древних хунну по китайским источникам – Ченли, одно из имен – Авалокитешвары, тиветцев – Ченре – зиг.

Н.Г.Аюпов пишет: «Само слово «Тенгри» прототюркское, в последствии перешедшее в хуннский язык. Оно состоит из двух корней «Тэн» и рі, первый корень означает «Небо», второй «Человек». В современных тюркских языках слово «ер», «ір» означает мужчину. Термин «Таң» в хунском и древнетюркском означает зарю, восход, начало всего, «когда озаряет все», когда «все просыпается и начинает жить» [2; с.24]

В якутской традиции слово Таңара означает – 1)видимое небо, небо как божество. 2)Бог [3; с.25]

В Л. Дашням, развивая мысль о том, что у монголов слово тэнгэр вмещает все вещи и явления, пишет, что «Небо есть, великое бытие, великое мощь безмерное влияние, транслятор, из которого распространяются необычные сигналы, становящиеся человеческим достоянием» [4; с.2551]. М.Гантуая отмечает, что «прежде всего понятие монгольского слово «тэнгэр» в философском смысле означает трансцендентальное бытие, необычайная сила трансцендентности» [5; с.182]

Тувинский исследователь О.Хомушку отмечает «в древности в традиционных верованиях народов Саяно – Алтая

вырабатывалась идея Абсолюта, священного, божественного начала. Таким верховным божеством выступало небо. Небо в таком понимании имеет безграничное пространство, где имеется Малая медведица, Большая медведица, девять планет, девять небес и др. Подобная этажность трактовалась как иерархическая ступенчатая пирамида, аналогичная социальная лестница человеческого общества» [6; с.87]

В пантеоне богов религии тюрков каганата главное место занимал Тенгри, означавший культ неба. Поклонение культу небо – Тенгри было характерно для тюркских государств, особенно на начальных этапах их формирования, что подтверждается китайскими источниками. Поклонение небу служило объединению разрозненных племен в один народ (будун). Благодаря Тенгри, в представлении тюрков, каганы восходили на престол, народ избавлялся от тех или иных напастей, люди вылечивались от болезней.

Интересным представляется вопрос о происхождении культа Тенгри и о его функционировании как обряда. Известно, что слово «Тенгри» было выделено в 1893 году датским рунологом Вильгельмом Томсеном из орхонских надписей, Тюркское происхождение этого термина сегодня у исследователей не вызывает сомнений. Монгольский исследователь С.Пуэржав утверждает, культ неба возник в хунской среде. Что касается происхождения самого термина «Тэнгри», то М.Л.Хомонов относит его образование к периоду «общности алтайских языков».

Термин «Тенгри» принадлежит древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии и, возможно был представлен еще в эпоху хунну (III в. до н.э. и раньше). Его сближают с хуннским ченли («небо»); предлагаются и более широкие параллели (кит. Тянь шум. Дингир. «небо»). Представление о Тенгри складывалось на основе анимистических верований о небесном духе – хозяине, причем небо мыслилось и его непосредственным проявлением, и местом его обитания. Тенгри, как неперсонифицированное мужское божественное начало, распоряжающееся судьбами человека,

народа и государства, выступает в древнетюркской мифологии. Возникший, возможно, еще в дотюркскую эпоху, в почти неизменном виде фигурирует Тенгри у средневековых монголов (Монхе – Тенгри) «Вечное небо». Поклонение персонифицированному божеству Тенгри – хану наблюдалось у западных – савиров (VII в.). Тенгри – хан представлялся человеком огромных размеров, что отражало космические масштабы небесного бога, тождественного самому небу, а титул «хан» указывал на главенствующее положение – во вселенной или пантеоне богов. Если распределение небесных богов по ярусам неба (более характерное для тюркской мифологии) в принципе иерархично, то связь с различными его областями (у монгольских народов) отражает дихотомию светлого и темного, благожелательного и демонического» [7; с.523].

Култ Неба – Тенгри на самом деле имеет весьма древние исторические корни. Во – первых, поклонение небу и небесному богу, носящее ярко выраженный монотейский характер, зафиксировано еще у древних обитателей Центральной Азии – саков, за которыми в европейской исторической традиции закрепилось название скифы. Согласно Геродоту, именно небо благославляет первочеловека и прародителя скифов Таргитаи и его сыновей на царствование, после чего они обрели статус «царских скифов».

Один из древних народов – центральноазиатских степей – хунну поклонялись небу и называли себя «сыновьями Неба», а соседние народы нарекали их «небесными гордецами». Хунны ежегодно весной приносили жертву «своим предкам, небу, земле и духам». Ежедневно шаньюй дважды совершал поклонение: утром – восходящему солнцу, вечером – луне. Мероприятия начинались, «смотря по положению звезд и луны». Если вдобавок учесть титул шаньюя – «рожденный небом и землею, поставленный солнцем и луною», то будет ясно, что одним из объектов поклонения был космос; поскольку имели идола, изображающего его, космос был уже персонифицирован» [8; с. 97 – 98]

Первые те строки Большой надписи в честь Кюль – Тегина ясно и двусмысленно указывают на наличие в мировоззрении древних тюрковидеи о соотворенности Вселенной. Наряду со многими исследователями памятников древнетюркской рунической письменности на этот факт обращает внимание, в частности, И.Б.Стеблева, говоря, что «.. автор большой надписи в честь Кюльтегина начинает повествование с изображения времени мифологического прошлого народа тюрков: «Когда вверху голубое небо, (а) внизу бурая земля возникли (или были сотворены) между ними возникли (или были сотворены) человеческие сыны [9; с.51 – 52] Наряду с идеей о соотворенности Вселенной здесь также четко устанавливается и место человека в мироздании: вверху – небо – которое одновременно является и богом, и обиталищем бога; внизу – земля, а середине человек. «Для авторов орхонских текстов мир резко делится на божественный (божественная происхождение каганов, одобрение и милость неба во всех полезных для тюркского народа начинаниях кагана – войнах, походах усмирения непокорных народов и человеческий(события реально происходившие и описанные)» [10; с.52]

Как показывают многочисленные исследования, взгляд на Тенгри, как на верховного бога творца и устроителя Вселенной, созидательными усилиями которого сотворены не только все мироздание и люди, но и другие божества, как единое целое, сохранился в религиозных воззрениях тюркоязычных народов. «Именно Тенгри, иногда вкупе с другими божествами распоряжаются в мире и, прежде всего, предопределяет судьбы людей; Тенгри распределяет сроки (жизни)»; Однако при этом рождением «сынов человеческих» ведаёт Умай, а их смертью – Эрклиг[11; с.123]

Авторы монографии Тэнгрианская цивилизация в духовно – культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии утверждают, что «Во – первых, Тенгри как Первоначало всего сущего и («не – сущего», т.е. «пустоты»), одновременно есть это начало «в небесном первочеловеке»,

Человек – Небо или Небесный человек есть Начало Всего. Во – вторых, первоначало, которое дает жизнь всему – это жизненное первоначало, это сама Жизнь. Таким образом, понятие Тэнгри – это ни в коем случае не просто Небо, это не просто Небесный Бог и не просто Бог – творец. Тэнгри, скорее всего, это «Пра – начало», это недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух, он не поддается простому рациональному определению» [12; с.47]

Древние тюрки, оседая в согдийских, кангуйских, усунских городах и создавая свои, какое – то время оставались язычниками (шаманистами). Согласно надписям в честь Кюль – Тегина и Бильге кагана, вначале были сотворены «голубое небо» и «бурая земля», а затем между ними возникли «сыны человеческие». По космогоническим представлениям тюрков, «голубое небо» было крышей над миром, где ежедневно рождались солнце и луна. Особо почиталось солнце. Двери каганского шатра были открыты в сторону восходящего солнца. Среди особо почитаемых небесных объектов были и «семь планет». Земная твердь представлялась плоским пространством, ограниченным с четырех сторон и имеющим четыре угла. В древнетюркской «Книге гаданий» упомянуты «Три бытия», что соответствует верхнему среднему и нижнему мирам в мифологии тюркоязычных народов.

Верхнее божество – Тенгри (Небо) принадлежало к верхнему миру. На востоке каганата культ его был связан с культом рек. Жертву духу неба ежедневно в средней декаде пятой луны на реке приносил сам каган. Предполагают, что божеству неба посвящали храмы, где молились о даровании победы тюркскому оружию. На западной окраине каганата божество Тенгри – хан представлялось в виде чудовищно громадного героя и «дикого исполина». Здесь культ его связывался с культом деревьев, посвящаемых Тенгри – хану, ему приносили в жертву коней. Кровью жертвенных животных поливали вокруг этих деревьев, головы и кожу вешали на сучья. В честь Тенгри – хана возводили капища.

Тенгри (Тәңір) на протяжении веков оставался главным божеством и у казахов он управлял верхним миром, что зафиксировано в фольклоре, в жизненных ситуациях на уровне формул – сентеций. «Тәңір жарылқасын» (Да благословит небо!), «Тәңір ұрсын!» (Пусть покарает небо!).

Именем Голубого неба – Тенгра освящалась каганская (ханская) власть [13; с.131] После того, как каган был избран, он становился первосвященником в государстве. Он почитался как сына Неба. Задача хана заключалась не только в том, что заботиться о материальном благополучии своего народа, его главной задачей являлось укрепление национальной славы и величие тюрков.

Ежегодно в государственном масштабе устраивались общественные моления – приношения жертвы [14; с.224]. В начале лета, в указанное время, в орду (столицу) съезжались племенные вожди, беки, знатные полководцы и нойоны и т.д. Вместе с каганом они восходили на священную гору, чтобы принести жертву Великому Тенгри. В этот день моления Тенгри проходили без женщин и камов, последние никогда не входили в состав священников (прорицателей) религии Тенгри, их роль заключалась в волховании, врачевании, в том числе гипнозом заговорами – их просто опасались [15; с.61]. Небесному Богу поклонялись, поднимая руки вверх и совершая земные поклоны, просили, чтобы Он дал хороший ум и здоровье, помогал в справедливом деле; другого не просили. Тенгри оказывал помощь тем, кто Его почитал и сам был активным, т.е. кроме молитвы совершал целеустремленное действие. Заканчивалось все праздничным пиршеством, весельем, различными играми, состязаниями, скачками.

Свою покорность Тенгри – хану степняки подчеркивали, используя древнейший символ, знак разностороннего креста «аджи»; его наносили на лоб краской либо в виде татуировки. Он символизировал понятие рум – мир, откуда берет все начало и куда все возвращается. Там есть небо и земля, верх и низ со своими покровителями. Рум плавает в безбрежном

океане на спине огромной рыбы или черепахи, придавленной для большей устойчивости горой. У основании горы покоится змеи Бегша. Время от времени в руме вспыхивает, словно молния, крестообразная вадшра – «алмаз» по аналогии с буддизмом символ неуничтожимости [16; с.213]. При раскопках степного города Беленджера в Дагестане были обнаружены остатки храмов и сохранившиеся древние кресты. Такие же кресты археологии находили на могильных камнях от Байкала до Дуная – на земле исторического Дешт – Кыпчак». Археолог М.Магометов, исследовавший остатки древних храмов кыпчаков, так описывает свои находки: они расположены в центре курганных групп и отличаются небольшими размерами. Ломанные внутренние очертания строения воссоздают в плане форму разностороннего креста [17; с.216]. Помимо прочности, неуничтожительности, крест, видимо, символизировал и перекресток, где сходятся пути мира. В противоположность правилам, принятым мировыми религиями, в тенгрианстве строили храмы в честь божеств или духов предков с одним внутренним помещением, предназначенным только для сохранения их символов. По представлениям древних тюрков, божества и духи посещали храмы лишь в дни религиозных празднеств.

В китайской летописи сказано «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимн на земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю и называют его Богом (Тенгре)». Свое почитание солнца они объясняли тем, что «Тенгри и его помощники Кун (солнце) руководят созданным миром; лучи солнца – нити, посредством которых духи растений сообщаются с солнцем. Тюрки дважды в год приносили жертву солнцу – свету; осенью и в конце января, когда первые отблески солнца показывались на вершинах гор» [18; с.48]. Луна не являлась объектом поклонения. Ее почитание возникло значительно позже и входило лишь в число традиций, связанных по – видимому с лунным календарем. Культ огня у тюрков, как и монголов, был связан с верой в его могущественную очистительную

силу от зла, дарованную Тенгри. Сохранились сведения византийского посла Земарха (568г.) который прежде чем был допущен к кагану, прошел очищение огня. С культом огня связан погребальный обряд тюрков – обычай сожжения умерших. Среди глубоко почитаемых объектов природы у тюрков был металл – железо, из которого ковали оружие. Оно встречается во всех легендах, в которых древние тюрки излагали историю своего происхождения. Хунны первыми в Центральной Азии освоили промышленную добычу железа. По китайским источникам, развитие металлургии позволило роду Ашина перевооружить свою армию и создать отборные ударные части из латной кавалерии – фули, т.е.бури – волки [19; с.229]. «Хунны молились железу и символом его сделали клинок, который римляне называли мечом Марса. На границе тюркской империи византийские послы в VIвеке присутствовали при религиозной церемонии, во время которой им поднесли железо» [20; с.818].

Таким образом, тенгрианство, будучи оформленной религией, на протяжении многих веков через систему духовных кодов культивировало и социализировало определенные устойчивые этнические константы народов. Степи, где сложился психологический тип, «небесных людей»: свободолюбивый тюрк – бестрашный воин, подвижный, темпераментный от природы, и владелица дома – женщина (мужу принадлежало только оружие). Во всех тюркских родах, племенах и ордах все они были объединены одной идеей. Единство через «стремление к Вечному элю» – гаранту порядка в Степи, рожденной еще Модэ-шаньюем во II веке до н.э. «При полной политической раздробленности идейное единство тюркских племен сохранялось; этническая традиция, она же наследственность, не была нарушена, незабвенные деяния предков вдохновляли их на подвиг» [21; с.145]

В результате тюрки создали много десятков империй и ханств. Часто война уносила их из родных мест на тысячи километров. Рождаясь в одном краю, тюрков умирал чаще в другом. Его родиной была Великая Степь.

## ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. М. Кашкари. Лугати-ат-тюрк. М. 1999. С. 49.
2. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение// Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. МОН РК г.Алматы, КазНПУ им. Абая 2004. Стр 24.
3. Там же стр 25.
4. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Москва АН СССР 1. Шт. 1959г. стр 2551.
5. Гантуяа М. Философское осмысление понятия «тэнгэр». (Тэнгэр-изм и монголы) Улан – Батор ИАЛИГ. 2011г. стр171 – 179.
6. Хомушку Д.М. Религия в культуре народов Саяно – Алтая. М: из – во ГЛГС 2005г. стр 87
7. Мифологический словарь. М.1990г. 523 с.
8. Гумилев Л.Н. История народа хунну. СПб 1990г. Стр 97 – 98
9. Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М.1976г. Стр 51 – 52
10. Там же с 52
11. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках СПб. 1977г. М.1981г. Стр 123
12. Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. Абокан 2009г. стр 47
13. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 2003г. Стр131
14. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. М – Л1936 г. стр 264
15. Малявкин А.Г. Уйгурские государства в IX – XIIвв. М.1983г. стр 61
16. Религии мира. Энциклопедия. М.1996г. Т.6. – 2.1 стр 213
17. Там же стр 216
18. Попов А.А. Тавшийцы. М.Л. 1936г. стр 48
19. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.Л. 1950г. стр 229
20. Лависса Э., Рамбо А. Всеобщая история. М.1897г \ \ стр 818
21. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку.1991г. стр 145

## ПАРСЫ ТІЛІ МЕН ӘДЕБИЕТІН ДАМЫТЫП, ОНЫ ӘЛЕМГЕ ТАРАТУДАҒЫ СЕЛЖҰҚТАРДЫҢ РӨЛІ

**Ғайни Жұмаділова**

*Р.Б. Сүлейменов атындағы  
Шығыстану институтының  
докторанты, zhumadilova.gaini@gmail.com*

Иран тарихында селжұқтар әлеуметтік-саяси құбылыс ретінде өте маңызды орын алады. Селжұқтар ислам мәдениетін қабылдауымен қатар мемлекеттік тілі ретінде парсы тілін де қабылдап, оны дамытуына байланысты, жалпы мұсылман әлемін ғана емес, сондай-ақ, парсы тілін жаңа сатыға көтеріп, оның әлемге танылуына да үлкен үлес қосқан ұлы дала өкілдері.

Ғазнауи түріктері парсы тілі мен ислам мәдениетінің таралуына бірден бір себепкер болса, селжұқтар Батыс Иранда, Сирия мен және Кіші Азияда, Кавказда парсы тілі мен ислам мәдениетінің құндылығын арттырып, оның өркендеп, кең қанат жаюына ат салысты.

Парсы тілінің дамып, көркеюіне поэзия жанры тарапынан ақындар – Санайи, Әнвариді, Аттар ғана емес, көрнекті ұстаздар мен басқа ғылым өкілдері шығармашылықтары да үлес қосты. Бұндай тоғысулар өлеңмен астарласып, оның көркемдік айшықтарын асқақтата бастады. Олардың шығармалары Иран мәдениетін өркендетуге, насихаттауға, өркениеттен өз орнын ойып тұрып алуға тікелей әсер етті.

Осындай ұштасулардың негізінде поэзияның, өлеңнің жаңа техникасы мен өнері (стилі) пайда болды. Прозада жоғары сапалы және өзге мәнердегі «мәснауи мен мотакаллеф», поэзияда «ирақтық», «әзербайжандық» деген стилдер пайда болды.

Алайда, сол кезеңнің билеушісінің талаптарына орай және белгілі әлеуметтік – саяси себептерге байланысты алғашқы кезеңдерінде ақындар әлеуметтік қажеттіліктерге

аса зәру болмады, алайда соңғы кезеңдерде парсы әдеби дамуы алғашқы кезеңдерімен салыстырғанда қоғамда өнер, поэзия және ғылымның орны өте жоғары сатыға көтерілді. Ғазал мен рубай сияқты поэзияның жаңа формасы пайда болып, эрфанның ресми танылуы парсы тіліне деген құрмет пен сүйіспеншілікті одан ары арттырды.

Хақим Низамидің қаламынан туған парсы әдебиетіндегі «романтикалық махаббат» деген жаңа стилдің пайда болуы селжұқтар дәуіріндегі парсы тілі мен әдебиетінің мәртебесін асқақтата түсті. Бұны назар салған адамға сол дәуірдің шығармалары дәлелдеп бере алады.

Парсы тіліндегі осындай өзгерістер Иран әдебиеті тарихында бұрын – соңды болмаған еді, сондықтар селжұқтар дамытқан көркем тіл Иран мен Кіші Азиядағы парсы тілі мен әдебиетіне тың өзгерістер әкеліп, жаңа мәдени өркендеудің жарқыраған іргетасы болып қаланды. Бұдан кейінгі кезеңдерде де парсы тілі шығыс поэзиясының жұлдыздары Муләви, Сағди, Хафиздің шығармашылығының арқасында өзінің шарықтау шегіне жетті.

Ирандағы ең үлкен және ең қуатты билеушілер, сондай-ақ Шығысқа әмір жүргізіп, ислам халықтарының басын біріктіре отырып, оларды бір мемлекеттің қарамағына тотастырған да осы селжұқтар әулетінен шықты.

«Бұл дәуірдің билеушілері Иран нәсілінен болмаса да, Иранды бүкіл күштерінің орталығы деп танып, ирандықтармен біте қайнасып, үлкен билеушілердің деңгейіне дейін көтеріліп, шебер әмірлік жүргізді»[1,1976.].

Олар өздерінің түрік нәсілдерінен екенін айғақтамай – ақ «Иран және ислам мәдениетін қабылдап, Иранның дәстүрлі басқару жүйесінің құралдарына сүйеніп, иран мәдениетінің әлемге таралуында үлкен қадамдар жасай алды» [2,2656.].

Селжұқтар билігінің салтанат құруы мен әлем билеушісінің деңгейі дәрежесіне дейін көтерілуі Низам әл – Мулктің даналығы мен қажырлы еңбегінің арқасында еді.

Саясат тарихында осындай данышпан басшының селжұқтардан болуы маңызды. Тіпті кейбір зерттеушілер сел-



жұқтар өз дәуірінде 55 жыл мемлекет істерін өз тізгінінде ұстап, өздерінің ұтымды саясатының арқасында байтақ селжұқтар Иран елін басқарды деп жазады. Бұл тұста тарихшылар, әрине, Низам әл – Мулктің зор беделі мен күш қайтаты жатқанын біледі [3,116.].

Исламнан кейін ирандықтардың өздері де селжұқтар Иранда, жалпы Шығыста билік жүргізген және ислам халықтарын бір билік пен бір мемлекеттің қол астына жинаған бірден бір билеуші мемлекет болғанын мойындайды. Қытай мен Үндістан шекарасынан бастап Жерорта теңізіне дейін, солтүстігінде Мәлік шаһ уағыздаған Хорезм мен Дешті Қыпшақ даласына дейінгі аралық, тіпті Йеменнен бастап батысқа қарай орналасқан Шығыс Рим мен Византия, шығысында Ирак, Сирия сияқты көптеген жерлердің барлығы селжұқтардың билігінің қол астында болды.

Ислам мен Иран мәдениетінен сусындаған, соғыс істеріне сақадай сай әскери мемлекет ретінде селжұқтардың үлкен империясы өз дәуірінде ислам әлемінің саяси қуатты, күші бола білді.

Жергілікті мәдениет пен елдің ұлттық мүмкіндіктерінің ерекшеліктеріне икемделген бүкіл саяси және әкімшілік басымдықтар селжұқтардың қолында болды. Бұл сол замандағы әлеуметтің мәселесін оңтайлы шешіп, оны дамытуда өз үйлесімін тапқан дұрыс әдіс еді.

Әлеуметтанушылардың көзқарастары негізіне сүйенсек, дамудың кез келген бағыттары мен әр мемлекеттің мәдени – ғылыми тұрғыдан өркендеуіне және оның салауатты қоғам деңгейіне дейін аяқтануына ондағы мәдени өзгерістер әсер етеді. Ол әрбір қоғамның саяси, әлеуметтік мүмкіндіктерге сүйенуінің негізінде іске асатыны белгілі [4,56 – 499].

Көптеген әлеуметтанушылардың пікіріне сүйенетін болсақ, адамзат құндылықтары мен өмірдегі даму үшін алға қойылған мақсаттар мәдениет арқылы жүзеге асады [5,466.].

Ескере кететін нәрсе, жергілікті ерекшеліктерімен қатар белгілі бір елдің мәдени тұрғыдан және «Дін және діни принциптердің рөлі, адамгершілік, даму және ілгерілеу

өлшемдерінің қатар дамуы – заманауи қоғамның басты белгілері болып табылады» [6,5 – 6 б.].

Селжұқ түріктері саманидтер мен ғазнауидтер сияқты сүннит мазһабының өкілдерінен еді. Кеңесшілерімен қатар олар ұлттық мәдениет пен ирандық – парсы қағидатын сақтай отырып, ұлттық және әлемдік мемлекет ретіндегі алғашқы қадамдарын сүннизмді түлетуге ұмтылудан бастады. Олар фасонды діни бірлікпен қатар жаңа әкімшілік құрылымды жасаудың әдістерін ислам идеологиясының принциптеріне үйлестіре отырып құрды, сондықтан олардың басты мақсаттары мыналар болды:

- 1) Саяси ұстанымдарды одан әрі нығайту;
- 2) Дін мен мемлекет арасындағы байланысты күшейту;
- 3) Білім мен ғылымға барынша назар аудару [7,156.].

Атап өткеніміздей, дін немесе мәдениетке, байырғы білімге, наным – сенім дәстүрлеріне негізделген әлеуметтік құндылықтарға сүйену, сондай-ақ ел басқару ісін және оның қағидаттарын нығайту мемлекет дамуының негізгі факторы болып саналады.

Селжұқтар осындай амалдарды ескере отырып, қоғамның психологиясы мен ақыл – ой қабілеттерін білетін, Низам Алмолк сияқты қоғамнан шыққан лайықты уәзірлер мен басшылар әкімшілік басқару бағдарламаларына барынша жұмылдыруға ұмтылды, осындай салиқалы саясаттың негізінде олар алып әрі күшті селжұқтар мемлекетін құра білді.

Мемлекет құруда селжұқтар мынандай маңызды мәселелерге де көңіл аударды:

1. Орталықтандырылған мемлекет және қуатты бірлік;
2. Білікті басқарушылар мен уәзірлер жалдау;
3. Мемлекеттегі әлеуметтің жайлылығы мен қауіпсіздігі;
4. Елдің әскери мектептері мен ғылыми оқу орындарын құру және оларды дамыту;
5. Кітапханалар мен ғылыми – зерттеу орталықтарын дамыту;
6. Исламға және оның жаһандық дамуына көңіл бөлу;

7. Ақындарға, сондай-ақ парсы тілі мен Иран мәдениетіне көңіл бөлу;

Жоғарыда аталған мәселелерді ескермей Иран үкіметінің ел басқару құралдарын құрылу мүмкін емес еді, сондықтан селжұқ патшалары Иран мәдениетіндегі ең озық ағымдарымен де таныс болды, сол себептен олар өздеріне Иран есімдерін таңдау дәстүрін қалыптастырды. Мәселен, селжұқтардың он алты патшасының ішіндегі сегізінің аты «Ирани Киани», үшеуінің аты «Кейхосрау», тағы үшеуінің есімдері «Кейкабад», екеуінің аты «Кейкавус» болды.

Үкімет басшыларының және жоғары лауазымды адамдардың көпшілігі ирандықтардан болған. Ибн Бибидің «Алалава амр» кітабында, Ақсараидің «масммаре...» шығармасында мынандай Иран аттары да көрсетіледі: «Туси», «Табризи», «Исфахани», «Кашани» тағы басқалар.

Кейкабадтың астанасы Қабадабад сарайына жүргізілген қазба жұмыстары кезінде танымал түрік археологы Мухаммад Андардың тарапынан табылған мәдени мұралар ішінде Шаһнаме дастанының сюжеттеріне арналып қабырғаны безендіру үшін қашалған суреттер осының бір дәлелі [8,396.].

Иран тарихында селжұқтардың билік құрған жарқын кезеңдердің бірі – селжұқтардың Иран өркениеті мен дәстүріне, мәдениетіне ден қойған заман болып табылады.

Осы айтқандардан түйген ойымыз – бұл дәуірде Ирандық және ислам мәдениетінің дәстүрі алға дамып, шарықтау шегіне жеткен.

Рахте.. және Раванди сынды жазушылар ислам мәдениетінің таралуы, сондай-ақ достық, дәстүрге құрмет туралы пікірлерін былай білдіреді:

«...Ғалымдар мен ғылымды сүю берекелі құрметке ие болды. Селжұқ патшаның көмегімен Хосе Алмолк пен Хорасанда аты әлемге әйгілі ғалымдар шықты, құқық туралы кітаптар жазылды, ақпараттар мен оқиғалар жинақталды. Құран мен оның тәфсірлеріне арналған бірнеше кітаптармен қатар шындыққа негізделген көптеген ақпарлар жазылды,

діннің қазығы жүректерден орын алып, келеңсіз дүниелердің тамырына балта шабылды» [9,29 – 306.].

Жоғарыдағы айтылғандардан көріп отырғанымыздай селжұқтардың билігі даналық пен білімге сүйенді. Лайықты Ирандық басшылар мен уәзірлерге сүйенген селжұқтар өз мемлекетінің дамуына, өркендеуіне, абадтануына ерекше назар аударды. Иран дәстүрі мен ислам мәдениетін ұтымды үйлестірудің негізінде олар даңқты, өркениетті ел ретінде әлемге танылып, парсы тілінің кең қанат жаюына ықпал етті. Олар билік құрған кезеңде Иран өз тарихындағы ең жарқын саяси заманын бастан кешірді.

Селжұқтар дәуіріндегі ғылым мен мәдениеттің аса бір жарқын және құнды кезеңін біз осы мақалада барынша ашып көрсетуге тырысамыз. Біріншіден, парсы тілі Иранның әдеби және мәдени белгілерінің біріне айналды, екіншіден селжұқтар дәуірінде парсы тілі дамып қана қойған жоқ, бүкіл әлемге кеңінен тарай бастады.

### **Селжұқтардың парсы тілін әлемге тарауда қалдырған іздері**

Селжұқтар дәуірінде парсы тілі мен әдебиеті жаңа қарқында дамып, аясы кеңейді.

Бұл дәуірде басшылар және басқа да шағын үкіметтер өкілдері өздерінің сарайларында танымал ақындар мен жазушыларды тәрбиеледі. Оларды көтермелеп, мадақтаудың арқасында Ирак пен Әзербайжанда атақты сөз шеберлері пайда болды. Олардың қаламдарының ұшында парсы тілі мен мәдениеті кеңінен насихатталып, қанат жайып, одан әрі тарала түсті.

Өздері тұрған жер мен елдің тәуелсіздігін нығайтуда, сондай-ақ, жергілікті халықтың мәдениетін дамытуда селжұқтар орасан күш жігерін аямады.

Осы кезеңдерде өнердің сан түрі, соның ішінде сурет, сәулет, көркем жазу өте шапшаңдықпен дами бастады.

Ирандықтар тарихының алғашқы кезеңдерінде билеушілердің халыққа көрсеткен қысымы мен қиянатының салдарынан Иран мәдениеті мен өркениетіне қауіп төндіргенін

көрсек, селжұқтардың билігі кезеңінде мемлекеттегі мәдени және әдеби шығармалар парсы тілінде таралып, жарыққа шыға бастады. Бұл селжұқтардың Иран халқының мәдени және күнделікті өміріне жаңа бірлеп әкеліп, Ирандықтар үшін аса маңызды рөл атқарғанын көрсетеді. Әскери мектептердің ашылуы, Бағдатта, Балхта, Нишапурда, Исфаханда әртүрлі кітапханалар мен мектеп – медреселердің құрылуы, ислам өркениетінің кең етек алып тарауы, барлығы осы кезеңде болды.

Имам Фахр Рази, Имам Мухаммад Газали, Фарадж бин Jozi, Сухраварди, Аль – Джувайни сияқты көрнекті тұлғалар пайда болды. Олардың ислам ілімін таратуда атқарған істері мен жариялаған басылымдары, шығармашылықтары өте нәтижелі болды.

Бұл дәуірде парсы тілі кеңінен тарады. Өздері түрік тілдес болса да, сол кездегі селжұқ патшалары Иран мәдениеті мен дәстүрін қабылдап, парсы тілінде поэзиялық шығармалар мен жазушылардың туындыларын басып шығарып, оны таратуға қатты көңіл бөлді.

Бейһағи, Ходжа Абдолла Ансари, Асади Туси, Хаким Насер Хосроу, Омар Хайям, Сана, Джамалладин Абдул Исфакхани және басқалары парсы тілі мен әдебиетінің жаршысы, ұстазы болып, көркем сөздің хас шеберлері мен жазушылары атанып, селжұқтар заманында сарай көсемдерінің қамқорлығына ие болып, солардың оң қолына айналды.

Сарай көсемдерінің біразы өздері де өлең жазған. Мысалы, Мәлік Шаһ Селжұқи парсы өлеңдерін жатқа білетін еді, парсыша өлең де жазатын. Сондай-ақ осы патшалықта Тұңғырл үшінші де ақын болған. Тарихта оның көптеген өлеңдері сақталынған.

Сол кезеңдегі патшалардың парсы поэзиясына деген сүйіспеншілігін біз олардың сарай ақындарына көрсеткен құрметтері мен жасаған қамқорлықтарынан көре аламыз.

Осындай процестерінде арқасында, осы кезде Иранның шығысында, орталық аудандарда және оңтүстігінде өлеңнің «ирақтық» жаңа стилі пайда болды. Ондаған танымал

ақындар осы стилде жаза бастады. Солардың арасында белгілі ақындар Санайи, Анвари, Аттар, Саади, Хафиз, Мулави сынды ақындар бұл стилді жетілдіріп, көркейте түсті.

Низами, Хақани және Аттардың арқасында Әзербайжанда да өлеңнің жаңа «әзербайжандық» стилі пайда болды. Селжұқтар кезінде осындай тіл мен поэзия стилдеріндегі өзгерістер Иран әдебиеті мен өнерін жарқырата түсті.

Осы заманның маңызды және көзге көрінетін өзгерістері көбінесе білім мен ғылымның медицина, философия, әкімшілік басқару, поэзия ілімі, ерфан, астрономия сияқты салаларында дамып, ғылымның әр саласын әдебиетке тоғыстырып, сол кездегі әдебиетке ғылыми леп алып келді.

Өнер, қолөнер және сәулет өнері де селжұқтар дәуірінде ерекше сипатқа ие болып, жақсы дамыды. Исфакхан, Мерв, Герат, Нишапур және Рей қалалары сәулет өнері шеберлерінің құтты мекеніне айналып, онда қолөнердің бірнеше түрілері пайда болды.

Селжұқтар дәуірінде дамыған қыш өнері, миниатюра, каллиграфия, музыка, чеканка және тоқу сияқты өнер түрлерінің мәні мен маңызы Иран мәдениеті үшін зор болды.

Ғазнавидің сарайы сияқты селжұқтар сарайы да ақындар мен жазушылардың, парсы тілі білгірлерінің мекені болды. Заман өте парсы тілі селжұқтардың үкімет басқару құралы ғана емес, сондай-ақ диуан жанрын жазу тіліне айналды. Ғалымдар, суфийлер, ақындар парсы тілінде сөйлеп қана қоймай, өз шығармаларын да парсы тілінде жазды.

«Көптеген қала тұрғындарының, сөз шеберлерінің, қала саудагерлерінің уәзірлер мен мемлекет басындағылардың тілі парсы тілді болды» [10,656.].

Айта кететін тағы бір жайт, тіпті «селжұқтардың орнын басқан осман патшалары да парсыша өлең жазған» [11,2Т. 4046.].

Селжұқ патшаларының парсы тілі мен әдебиетіне, поэзиясына деген ерекше ықыласының негізінде, сол кезеңдердегі парсы поэзиясы гүлденіп, өлең сөздің жаңа формалары, жаңа ұғымдар қалыптасып, олардың мағыналары кеңейе түсті.

Поэзияның бұрынғы формалары, соның ішінде «қасиде» біршама бәсеңдеп қалса да, «ғазал» жолдарында жаңа даму пайда болды. Кейінгі дәуірлерде, әсіресе Муләви, Сағди, Хафиз парсы әдебиетін поэзияның биік шыңына көтерді.

Сонымен қатар, Санаи дәуірінде лирикалық және мистикалық жаңа тіркестер тармағы пайда болды. Анвари мен Хақани, Камалладдин мен Джамаледдин Абдулразак Исфাহани «қасидені» жоғары сатыға көтерді.

Осы және одан кейінгі кезеңдерде елдегі әскери кимылдардың өсуіне байланысты үлкен өзгерістің және пайда болуы парсы әдебиетінде романтикалық эпикалық поэзияны дамытты. Бұл шығармалардың тіпті «сефевидтер дәуірінен осман империясына дейін жалғасқанын көруге болады» [12, 37 б.].

Айта кету керек, селжұқ дәуірінде философияның құлдырау кезеңі мен мистикалық әдебиеттің гүлденуі қатар жүрді. Көптеген әйгілі мистикалық шығармалар мен жәдігерлер, атап айтқанда: Наджвири, Әбу Асрар аль-Таухид Абылхайр және Ходжа Абдолла Ансаридің шығармалары, сонымен қатар парсышаға аударылған ғылыми жұмыстар, мәселен, Кашф әл-Асрардің мистикалық интерпретациялары, әсіресе Айн аль-Кузат Хамаданидің жұмыстары, «Бақыттың алхимиясы», аль-Мулук және Имам Мохаммад Газалидің еңбектері селжұқтар дәуіріндегі мистицизмнің пайда болуы мен дамуының айқын үлгісі болып табылады.

Осы кезеңде жарық философиясы гүлденген болатын. Шейх Шаһабалладин осы мәселе бойынша он үш трактат жазды.

Ол ислам мистикасында жаңа интеллектуалдық өлшем жасап қана қойған жоқ, сонымен қатар парсы тілінің мүмкіндіктерін кеңейтуде, рухани логика мен адам рухы метафизикасының эволюциясын сипаттауда нақты жетістіктерге жетті.

Сахрвардидің медреселес досы имам Фахр Рази де, ислам философияның дамуында Мохаммад Ғазали Моттакалам сияқты, табысты және алдыңғы қатарда болды. Оның «Джаме

ал – элм» (Ғылымдар жиынтығы) кітабы, ережелер негізі трактаты және тіл ғылымы туралы жазған «Ресалат – е ал – камалие» трактатында қолданылған сөздері сол замандағы философияда парсы тілінің кең қолдана бастағанын көрсетеді. Философия тілін осылай парсыша көркемдеудің үлгілері Баба Афсал Кашанидің шығармаларында (VI ғасырдың соңы мен VII ғасырдың басы) да көрінеді.

Оның парсы тілінде жазылған бірнеше хаттар мен көптеген сұрақтараға жауабына қоса тіркелген 13 түрлі трактаты парсы тілінің сол дәуірде дамуы және тарауына ықпал еткен маңызы зор шығармалардың бірі болып есептеледі. Бұндай философиялық шығармалардың қатарына, Ходжа Насралладин Туси мен Қатаб әл-Дин әл-Ширазилердің кітаптары мен жазғандарын да жатқызуға болады. Осындай парсы тілінде жазылған шығармалар селжұқ кезеңнің дамуында маңызды рөл атқарған жұмыстар ретінде танылады.

Ходжа Насирдің «Ақлоқ насери», Қатаб әл-Диннің «Дарре ал-тадж» шығармалары да парсы тілінде жазылған. Бұл шығармалар парсы тілінің селжұқтар кезеңінде дамуы мен кең таралуына үлкен әсер етті.

Селжұқтар кезінде парсы тілі мен әдебиетінің және жалпы білім дәуірінің даму бесігі тек ұлан-байтақ Иран жері ғана емес, соның ішінде селжұқтардың иелігінде болған Үндістан және Кіші Азияға дейінгі жерлерді де қамтыды, осыны негізінде бұл өлкелер Иран ғалымдары мен ақын – жазушылар үшін қауіпсіз орын және сенімді мекенге айналды.

Монғол шапқыншылығы кезінде көптеген ғалымдар мен зиялы қауым өкілдері, қарапайым Ирандықтар қаза тапты. Көптеген ғалымдар мен ақын-жазушылар селжұқтардың билігінде болған Үндістан және Кіші Азияны паналады. Өйткені бұл аумақтар Ирандықтар мәдениеті мен әдебиетінің қауіпсіз отаны еді.

«Маулана мектебінің» пайда болуындағы Мәуленаның рөлі және оның баласы Сұлтан Веледтің мәснауи жазуда

қалдырған ізі, бұл тарихи тұлғаларды Иран шекарасынан тыс аумақтардағы Иран тілі мен мәдениетін сақтап, дәріптеген селжұқтардың көрнекті өкілі ретінде танытады» [13,289 б.].

Сондай-ақ, Кіші Азия да селжұқтардың саяси үстемдігінің ірі орталықтарының бірі және Иранның батыс аудандарындағы негізгі саяси бағыттарының ошағы болып саналады.

Батыс (Рим) және басқа да аудандарда парсы тілі мен мәдениеті дамуының басталуы оларды Иранның жаулап алудың үздіксіз бағыттарының негізінде жүзеге асты.

Парсы тілі Римның бірқатар аймақтарында негізі тілдердің бірі болды, Ибн Бибидің айтуынша «Римде халықтың көпшілігі бес тілде қарым – қатынас жасайды және селжұқ патшалары көбіне парсы тілінде сөйледі» [14,776.].

Осы тілдердің арасында «парсы тілі бәрінен айрықша үстемдікке ие болды» [8,236.]. Оның себебі селжұқ басшылары осы аймаққа келместен бұрын, біраз жылдар Иран жерінде тұрып Иран мәдениеті мен өркениетін, дәстүрін толық танып білген болатын.

VI–VII ғасырда кіші Азияда селжұқтар мекендегендіктен, Коньяда және басқа қалаларда, тіптен Арменияда, Босния мен Европаның біраз бөлігінде Иран мәдениетінің әсерінен Ирандық дәстүрге бойұсынған көптеген ұлы ойшылдар пайда болды. Атап айтсақ Ибн Биби (Рим селжұқтарының авторы), Раванди (Рахалке Алсудурдың авторы), Маулана (мәснәуи және көптеген парсыша шығармалардың авторы) және бұлардан басқа да ондаған парсы тілінде жазатын ойшылдар жасады. Олардың әрқайсысы парсы тілі мен Иран мәдениетін таратуға ат салысып, парсыша көптеген шығармаларын жазды.

Айта кететін тағы бір жәйт, кейбір сұлтандар, мысалы Мәлік Шаһ сұлтан Тұғырлы парсы тілінде қалам тартып, өлеңдер жазғандықтан, оның маңайындағы сарай ақындары мен жазушылары да, тіптен сарайдағы олардан басқа да сөз шеберлері, қолына қалам ұстағандардың барлығы парсы тілінде жазуға бейім болды. Хорезмшаһ кезеңінде де тура осындай үрдіс белең алған болатын.

Атсаз бен оның екі баласы Еллаладин және Таджалладин парсы тілінде өлең жазумен айналысты. Елладин I тұсы 1236–1219 жж. селжұқтар дәуірінің жемісті де жеңісті кезеңі болды.

Осы кезде араб тілі мемлекеттің ресми тілі, ал парсы тілі әдебиеттегі ресми тілі болып саналды. Біраз жылдар парсы тілі Кіші Азиядағы селжұқтар өкіметінің ресми тілі болды.

Бір қызығы, Османлы сұлтандарының көпшілігі балаларын парсы тілі мен әдебиетіне баулып, оларды парсы тілінде жазатын жазушылар мен ойшылдарды қастерлеуге және құрметтеуге үйретті.

Сұлтан Мехмет II, Сұлтан Селим Баязит сияқты билеушілер парсы поэзиясын сүйетін және ақындықа әуесқой тұлғалар ретінде белгілі болды.

Кіші Азияның кең аудандарында өмір сүрген, Иранды құрмет тұтқан түріктер парсының тіл, мәдениет, ғылыми еңбектерінен және парсы тілінің бай тарихынан үлкен рухани азық алды. Олардың қол астында болған жерлерде де Иран мәдениеті ғылымдарының жанашырларынан осындай үлкен қамқорлық көрді.

Османлы империясы ұзақ жылдар бойы дәуірлеп тұрған X – XI ғасырларда Балқан аймақтары мен Оңтүстік – шығыс Еуропа тараптарынан (Албания, Югославия, Грекия, Болгария, Румыния, Венгрия, Чехия) Вена қақпасына дейінгі жерлерді қоластында ұстап тұрды. Парсы тілі болса осы аймақтарға қоныс аударғандар мен ислам дінін қабылдаған жергілікті тұрғындардың кең қолданысының арқасында, сондай-ақ мемлекеттік ұйымдарға қызметке алынғандар тарапынан кең тарады.

Османлылар қамтыған территориялар мен аудандар халықты түркі, парсы және араб тіліне бейімдеп, дәстүрлі ислам мәдениетінің ілімі мен білімі қанатының астына топтастырды.

Османлылар жаулап алған Венгрияда, сондай-ақ басқа аудандарда да жылжымайтын мүлікті тіркеу кеңселерінде өз азаматтарын тіркеу парсы тілінде жүргізілді.

Осындай мүлік дәптерлерінің бірін қарастырып отырғанда олардың көбі парсы тілінде жазылғанын көреміз, мәселен ішінде 584 нысан тіркелген 119 томдық кітаптың көбі парсы тілінде жазылғанына көз жеткіземіз.

Солардың ішінде атап айтатын болсақ: «Шаһнаме», «Хафиз диуанының» екі нұсқасы, «Низами Хамсасының» екі нұсқасы, «Жүсіп – Зылиқаның» екі нұсқасы, «Тимурнаме», «Хосн мен жүрек», «Ғазалидің өсиеттері», «Дүниеден өткен патшалардың 8 томдық ғазалдары», «12 томдық Ғазалдар жинағы», «Жамидің диваны» үш нұсқасы, «Әміршаһ пен Асфишаһ», «Халаи дәруіштің дивандарының жинағы», «Фазули диуандары» бар.

Османдық Венгрияда көптеген күнделікті тұтынатын заттардың атауы парсыша болғандықтан біраз тіркестер венгер сөздерімен тіркесіп парсыша – венгерше қалыптасқан.

Сондай-ақ Албанияда да айтарлықтай жарияланымдар парсыша жазылды. Соның бірі Шамсалладин [1322 – 1266 жж] Албанияда дүниеге келсе де, өзінің әйгілі тарихи – географиялық «Қомус әл – элм» энциклопедиясын парсы тілінде жазып шыққан.

Сами де парсы тілінде маңызды сөздіктер мен көптеген шығармалар жазды.

Бұл айтылғандар ақиқаттың белгісі, парсы тілі жергілікті Босния тұрғындарының тіліне және олардың масихи мәдениеттеріне үлкен әсер еткендігі соншалық олардың шығармаларының көбі парсыша, ислами бағытта дамығанын көреміз.

Бұл үрдіс сол замандағы Шығыс Европада, кейіннен Югословияда да парсы тілінде жазатын бірқатар зерттеушілер мен ғалымдарды қалыптастырды. Бұл елдердің оқу орындарында парсы тілі үйретіліп, сол арқылы Иран өркениетін, тілін, мәдениетін зерттейтін орта қалыптастырды. Осының негізінде олар өз елдерінде парсы тілі мен Иран мәдениетін тартуға себепкер болды. Бұндай жұмыстар күні бүгінге дейін өз жалғасын тауып келеді.

Осман түрік қолбасшыларының арқасында Иран тілі ғана емес, Иран және ислам мәдениеті Юголавияға да тарады.

Османдықтар билеген бес ғасыр бойы, мектептерде парсы тілі мен әдебиеті ерфанның тілі ретінде оқылды. Сонымен қатар араб тілі – дін тілі, түрік тілі – елдің әкімшілік басқару тілі ретінде оқытылды.

Жоғарыда айтылған деректердің негізінде жасайтын тұжырымымыз – өзге тіл мен мәдениет өкілдері Иран жеріне кірсе де өздері жаулап алған жерлерде исламдық ұстанымдағы мемлекеттің іргесін қалады. Олардың алға қойған мақсатары да нәтижесінде исламды тарату еді. Селжұқтар көптеген территориялардың үлкен бөлігін, яғни Шығыс Иран мен Оңтүстік және Шығыс Еуропаны, Үндістанды, Иранның батыс аудандарын, Бағдатты, Дамаскіні бағындырды.

Бұл аймақтардың барлығына, мың жылдық мұраға ие парсы мәдениеті мен тілі арқылы ислам қанат жайып, Иран мәдениеті осы жерлерде тамырын тереңге тартты. Тіптен, Анатолия өздерінің ресми тілін парсышаға негіздеп, әкімшілік қағаздарын парсы тілінде жүргізді. Парсы тілінде жазатын ақындар мен жазушыларға көрсетілген сый – құрмет тілінің дамуы мен таралуына үлкен әсер етті. Сөйтіп парсы тілі өз дәуірлерінде халықаралық қарым – қатынас тілі деңгейіне дейін көтерілді.

Парсы тілі адамдардың Ирандық екенін білдіретін басты белгіге айналды. Ол әкімшілік іс – қағаздары мен қарым – қатынас, ғылым мен мәдениет тілі болып есептелді.

Өздерінің территорияларын кеңейтуді аңсаған Селжұқ түріктері сол заманда дүниенің біраз жерлерін қол астына бағындырды. Олар қарамағына алған елдерде парсы тілі мен әдебиеті өркендеп, әлемдік деңгейге дейі құлаш жаюына жол ашты.

Бүгінгі таңда парсы тілі бүкіл әлемге таралып, сонау Үндістаннан Еуропаға дейін, Кіші Азия мен Сириядан Бағдатқа дейін, қала берді дүниенің көптеген басқа жерлерінде күн сияқты жарқырап, әлемге нұрын шашып жатқанын көріп отырмыз.

Исламға құрмет, дәстүрді бағалау сынды қасиеттерінің арқасында түрік селжұқтары өркениет пен мәдениетке тең-

десіз үлес қосып, өздерінің жоғарғы бағасын алған керемет мемлекет ретінде тарихта қалды. Олар әлемнің жартысына зиялы дін өкілдері ретінде танылып, саясатта жігерлі қайтпас дәстүрлерін қалыптастырып кетті. Бүгінде әлем халқы, соның ішінде ислам әлемінің өкілдері селжұқтар мен олардың ұрпақтары осман түріктерін күш – жігері мен күрестерінің арқасында исламды жоғарғы деңгейге дейін көтерген айбынды көк түріктердің ұрпақтары деп таниды.

### Әдебиеттер

1. رازي، عبدالله، (بي‌تا)، *تاريخ كامل ايران*، تهران: انتشارات اقبال.
2. ريپكا، يان و ديگران؛ (1831)، *تاريخ ادبيات ايران*، ترجمه عيسي شهابي، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
3. صفاء، ذبيح‌الله؛ (1831)، *تاريخ ادبيات در ايران*، ج 2: تهران: انتشارات فردوسي.
4. ويستر؛ 1991، فرهنگ ويستر، چاپ لندن.
5. پراساد، ميسرا؛ (بي‌تا)، *برداشتي نو از مسائل توسعه*، ترجمه: حميده فراهاني‌زاده، گزيده مسائل اقتصادي و اجتماعي، شماره 64.
6. يونسكو(6731)؛ *فرهنگ و توسعه*، رهايت مردم‌شناختي توسعه، ترجمه: همت‌الله فاضلي و محمد فاضلي، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
7. كارلا كلوزنر(3631)، *راحة الصدور و آية السرور*(در تاريخ آل سلجوق)، به تصحيح محمد اقبال، تهران: انتشارات علمي.
8. رياحي، محمدامين؛(9631)، *زبان و ادب فارسي در قلمرو عثماني*، تهران: انتشارات پاژنگ.
9. *سلجوقنامه*(بي‌تا)، خواجه امام ظهيرالدين نيشابور، به كوشش آقاميرزا و اسماعيل‌خان افشار حميدالملك، چاپ تهران.
10. زرین‌كوب، عبدالحسين(2831)؛ *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران: انتشارات علمي.
11. بهار، محمدتقي(6731)؛ *ايران و جهان*، ج 2، تهران: نشر علمي.
21. ريپكا، يان(4631)؛ *ادبيات ايران در زمان سلجوقيان و مغولان*، ترجمه: يعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
31. زاده‌ي شفق، رضا(1231)؛ *تاريخ ادبيات ايران*، تهران: چاپخانه‌ي ارتش.
41. ابن‌بي‌بي(6591)؛ *الاوامر العلانيه*، آنكارا، چاپ عكسي.

## ЧТО В ПЕРСПЕКТИВЕ? РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В КАЗАХСТАНЕ ГЛАЗАМИ ЗАРУБЕЖНЫХ ЭКСПЕРТОВ

Музыкина Е.В.

К.ф.н., докторант,

Казахский национальный университет

имени аль-Фараби

Современное общество многие исследователи называют постсекулярным, что означает возвращение религии в публичное пространство и предоставление ей права принимать участие в формировании общественного мнения, а также высказывать свое мнение по определенным вопросам. Вновь возрождается внимание к религии, причем не только на внутригосударственном, но и межгосударственном уровне. Происходит это потому, что в условиях глобализации и возрастающей взаимозависимости многие компоненты социокультурной жизни, ранее считавшиеся внутренним делом отдельного государства, переходят в разряд факторов международной значимости.

Религия и религиозная ситуация стали показателями, которые комментируются многочисленными информационными агентствами, и состояние которых измеряется и анализируется различными международными экспертами и исследователями, в том числе и в Казахстане. Что же привлекает внимание зарубежных специалистов в том, как развивается религиозная ситуация в республике сегодня? Обратимся к нескольким недавним исследованиям, которые посвящены соотношению религиозной ситуации и безопасности в Казахстане и взаимозависимости государственных и религиозных институтов в обществе. Для нас будут интересны не только фактологические данные, но и те выводы, к которым они ведут.

В 2016 году, на основании исследования ситуации с религией и религиозной свободой в пяти государствах Цент-

ральной Азии были составлены рекомендации для новой администрации США[1]. Нужно отметить, что внимание США к религиозной ситуации в данном регионе и, в частности, в Казахстане является систематическим и пристальным. Комиссия США по международной религиозной свободе (The United States Commission on International Religious Freedom, USCIRF) включает Казахстан в свои ежегодные отчеты и готовит соответствующие рекомендации для правительственных органов<sup>18</sup>. Как же видится религиозная ситуация со стороны?

Согласно отчету Комиссии за 2017 год, «до принятия закона о религии в 2011 году Казахстан был одним из наименее репрессивных постсоветских государств Центральной Азии в отношении свободы религии и вероубеждений» [2, р. 171]. Комментируя сам Закон, составители отчета особо выделяют следующие меры: установление строгой регистрации религиозных объединений с высоким порогом членства, а также запрещение или ограничение незарегистрированной религиозной деятельности, включая образовательную, распространение религиозной литературы и подготовку служителей культа. В отчете также указывается, что в Казахстане были изданы различные уголовные и административные законы, позволяющие государству наказывать определенные несанкционированные религиозные и политические действия, а религиозные группы были поставлены под наблюдение полиции и органов госбезопасности.

В результате жестких регистрационных требований после 2011 года число «нетрадиционных» религиозных групп сократилось с 48 до 16. К 2013 году регистрацию прошли

<sup>18</sup>USCIRF – независимая, двухпартийная федеральная правительственная комиссия США, первая в мире в своем роде, занимающаяся защитой всеобщего права на свободу религии и вероисповедания за рубежом. USCIRF рассматривает факты и обстоятельства нарушений религиозной свободы и выносит рекомендации президенту США, государственному секретарю и Конгрессу. Комиссары USCIRF назначаются президентом и руководством Конгресса обеих политических партий. См. Официальный сайт организации URL: <http://www.uscifr.gov/about> – uscifr (Accessed August 26, 2017).

только мусульманские объединения и группы, связанные с поддерживаемым государством Духовным управлением мусульман. Мусульмане шииты и Ахмадия юридического статуса не получили. Кроме того, 11 000 членов Союза евангельских христианских баптистов отказались регистрироваться, продолжив тем самым советскую традицию, а католические общины были освобождены от регистрации в связи с соглашением правительства со Святым Престолом. В отчете указаны также некоторые положительные сдвиги – отдельные элементы реформы юридической системы. Но в целом, по мнению экспертов, органы юрисдикции не являются независимыми от политических институтов, т.е. разделения властей нет.

Одной из самых проблематичных сфер для американской политики в Казахстане и Центральной Азии в целом является понимание религиозной свободы местными элитами по сравнению с тем, как данное понятие определяется в США. На наш взгляд это напрямую связано с пониманием такого феномена как светскость.

Под светскостью принято понимать равноудаленность государства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений. Как известно, можно выделять два типа светскости [3, с. 10]. Примером одной является США. В силу своего исторического опыта отношения государства и религии характеризуется следующими моментами:

- государство выступает гарантом религиозной свободы;
- оно защищает религию от государственного вмешательства, без введения государственной религии;
- религия чувствует себя вполне комфортно в публичном пространстве.

Примером другого типа светскости является Франция с ее системой лаицизма, что подразумевает:

- жесткий контроль религии со стороны государства;
- закрытие публичного пространства для религии;
- восприятие религии и любых религиозных объединений как постоянную угрозу гражданскому обществу, его правам и свободам.



Казахстан можно отнести к гибридной модели. С одной стороны, республика провозглашает принципы светскости в своем управлении, с другой стороны, является членом организации «Исламская конференция», что дает основание многим считать ее мусульманским государством. Объявляя равенство всех религий перед законом, согласно Конституции страны, законодательство о религиозных объединениях отдает предпочтение исламу ханафитского мазхаба и православному христианству как «традиционным религиям» и продвигает довольно жесткое регистрационное законодательство, быющее по религиозным меньшинствам, о чем говорилось выше. Такой подход обосновывается профилактикой религиозного экстремизма и стремлением обеспечить безопасность общества.

Поэтому о «североамериканской» модели светскости в Казахстане мы не можем говорить, но есть определенные черты, которые роднят Казахстан с европейской моделью. Что общего можно увидеть между Казахстаном и, в частности, Францией?

Во – первых, государство не может отменить присутствие религии в своем публичном пространстве. Во Франции это следствие присутствия мигрантов из мусульманских стран, в Казахстане процесс «религиозного возрождение».

Во – вторых, государство пытается предпринимать определенные меры, но они носят больше силовой характер и направлены на усиление мер безопасности, а не на формирование религиозной свободы в обществе.

В – третьих, в силу исторических условий (длительной секуляризации для Франции, длительного периода атеизма для Казахстана) механизмы взаимодействия государства и религии утрачены или полностью отсутствуют. Государство встало перед серьезной проблемой: нужно что – то делать с религий и в первую очередь с исламом.

Пока те меры, которые принимаются государственными органами, по мнению американских экспертов, больше ведут к увеличению риска внутренней нестабильности и

напряженности. Почему? Мы хотим выделить ряд моментов и прокомментировать их.

### **1) Несовершенство законодательно – правовой системы.**

а) Все государства Центральной Азии имеют правовые системы, которые возлагают ответственность за мониторинг религии в интересах общественного благосостояния на правительственные органы. Кроме того, эти системы гарантируют, что защита национальной безопасности стоит выше защиты конституционных прав граждан. В частности, в некоторых государствах Уголовный кодекс и законодательные акты в отношении религиозного экстремизма определяют, как та или иная религия должна практиковаться.

б) Разработка прав государства и прав верующих по – прежнему во многом похожа на советские образцы, т.е. государство в основном выступает в роли морального арбитра, а не защищает религиозные права своих граждан. Например, в каждой центральноазиатской республике есть государственный комитет по делам религий, а в Казахстане недавно было создано министерство, чья задача заключается в осуществлении контроля и мониторинга официально зарегистрированных религиозных общин, в то время как незарегистрированные религиозные объединения попадают под действие системы уголовного законодательства и службы госбезопасности.

*Таким образом, на фоне вполне понятного стремления государства обеспечить безопасность граждан, оно начинает переходить черту своих обязанностей и прав этих граждан, которые закреплены на уровне Конституции и в международных правовых актах, ратифицированных Казахстаном (например, право на свободу вероисповедания).*

**2) Создается иерархия религий.** Произошло разделение на «традиционные» и «нетрадиционные». Традиционно практикуемый ислам рассматривается как неотъемлемая часть прошлого и источник общественной морали. Что же касается небольших, в основном христианских протестантских религиозных объединений, чья духовная сущность и

существование неразрывно связано с миссионерской деятельностью, то они относятся к категории «деструктивных», поскольку, по мнению официальных властей, их прозелитизм подрывает традиционную исламскую семью.

*Можно сделать вывод, что подобные действия государства, которые являются не просто декларативными, а оформляются законодательно, являются нарушением принципа светскости per se: государство перестает быть равноудаленным от любых религиозных объединений. Отдавая предпочтение определенным религиям, их, по сути, делают «государственными».*

К уже указанным нами выводам, эксперты добавляют политическую перспективу: «Учитывая жесткий ограничительный характер религиозного законодательства во всех центральноазиатских странах, а также широкое определение экстремизма, которое в них применяется, правительствам региона ничего не стоит обозначить любую политическую оппозицию с религиозной окраской как террористическую, оправдывая свои действия против ее членов» [1, р. 51].

Стоит отметить, что никакие законодательные акты не помешали 250 – 400 этническим казахам вступить в ряды военизированного батальона «Аль-Казах», сражающегося в Сирии на стороне ИГИЛ [4]. Некоторые считают, что данные цифры занижены, и количество может быть намного больше и исчисляться тысячами.

Конечно, сбалансировать вопросы национальной безопасности с обязанностью обеспечивать религиозную свободу своих граждан, а также изменить философию, которой руководствуется правительство, обращаясь к религиозным сообществам и верующим в настоящее время, не так просто. Суммируя предложения экспертов для американской администрации в отношении политики по вопросам религиозной свободы, следующие шаги кажутся нам заслуживающими особого внимания, поскольку могут быть применимы уже сегодня, не дожидаясь вмешательства американских политиков:

1) Государству необходимо четко соблюдать международные требования и свои обязательства по правам человека. Стремление к этому было закреплено в совместной декларацией, подписанной пятью государствами Центральной Азии и США в Самарканде в 2015 году о партнерстве и сотрудничестве. Один из ее пунктов говорит о защите прав человека, развитии демократических институтов и укреплении гражданского общества по средствам признания международных правовых документов по правам человека и обеспечению безопасности [5].

2) О феномене религиозной конверсии пишут видные казахстанские религиоведы [6] и возможность возникновения конфликтов в мультиконфессиональных семьях беспокоит не только американских политологов и экспертов. Но данный вопрос должен решаться путем проведения консультативных встреч на местном уровне, включать представителей, перешедших из ислама в христианство и сохранивших семейные связи. Религия – только часть культуры. Необходимо понимать, что смена религиозной аффилированности не приводит к полной смене культурной принадлежности.

3) Необходимо расширить и укрепить диалог по вопросам религиозной свободы на местном уровне, с участием местных должностных лиц и религиозных объединений, а не только уделять этому вопросу внимание на национальном уровне. Как правило, основные проблемы возникают на местах и очень часто они связаны со слабой информированностью государственных должностных лиц о деятельности, догматах и ритуалах религиозных объединений.

4) Для вынесения грамотных решений по религиозным вопросам ответственные лица должны иметь соответствующую подготовку. В докладе американских экспертов говорится, что «часто аргументы в пользу ограничения деятельности нетрадиционных исламских групп выдвигаются служителями доминирующей ханафитской школы из корыстных побуждений, которые обращаются к светским

чиновникам, не имеющим достаточно знаний об исламе, которые помогли бы принять обоснованные решения о том, что действительно представляет угрозу безопасности» [1, p.56]. Поэтому для госслужащих, занимающихся вопросами религии, важно организовать ознакомительные курсы (и не только по исламу), что, например, в свое время в Великобритании для британских чиновников сделала баронесса Варси, бывший министр иностранных дел, понимая, насколько уровень информированности снижает уровень напряженности и ошибок при принятии решений.

В ситуации современного Казахстана стоит уделить особое внимание взаимосвязи уровня доверия властям и уровня доверия религиозным институтам, что играет не маловажную роль в создании стабильности в обществе. Уникальное исследование на эту тему было проведено профессором Риазом Хассаном (Riaz Hassan), который является директором Международного центра взаимопонимания между мусульманами и немусульманами Университета Южной Австралии и приглашенным профессором Института южноазиатских исследований при Национальном университете Сингапура [7]. На основании эмпирических фактов, он постарался показать, что институциональные конфигурации являются важным фактором в формировании характера отношений между религией, государством и обществом [7, p.5].

Для своего исследования Хассан выбрал семь государств. Интересно, что в число «мусульманских стран» наряду с Пакистаном, Индонезией, Египтом, Ираном, Турцией и Малайзией попал и Казахстан. Первые пять стран являются крупными, преимущественно мусульманскими странами, которыми последние 50 лет правили представители коренных народов, и это отличает их от Казахстана. Исследователь считает, что ближе всех к центральноазиатскому государству стоит Малайзия, поскольку так же имеет пестрый состав населения по религиозным и этническим показателям. Однако малайцы, в отличие от казахов, хорошо известны своей преданностью исламу [7, p.5].

Тем не менее, интересно рассмотреть получившиеся результаты исследования. В ходе него всем респондентам в семи странах был задан вопрос о том, насколько они доверяют ключевым государственным, гражданским и религиозным институтам. Конкретно вопрос звучал так: «Я собираюсь назвать несколько организаций. По каждой из них вы максимально честно и ради пользы общества говорите, насколько вы ей доверяете. Варианты ответов: абсолютно доверяю, довольно сильно доверяю, не очень доверяю, совсем не доверяю, затрудняюсь ответить».

Институты, которые назывались в процессе исследования были следующие: *улемы, парламент, пресса, ВУЗы, имам мечети, суд, телевидение, школа, пир/поместный лидер, гражданские службы, ведущие компании, интеллектуалы, политические партии, вооруженные силы*.

Результаты получились следующие (Таблица 1) [7, p.5].

**Таблица 1: Доверие ключевым институтам в отдельных мусульманских сообществах (в %)**

| Институт                  | Паки-стан | Индоне-зия | Египет | Казах-стан | Иран | Тур-ция | Малай-зия |
|---------------------------|-----------|------------|--------|------------|------|---------|-----------|
| Улемы                     | 48        | 96         | 90     | 24         | 7*   | 28      | 95        |
| Имам мечети               | 44        | 94         | 83     | 22         | 36   | 26      | 94        |
| Пир/духовный лидер/ устаз | 21        | 91         | 52     | 21         | 8*   | 18      | 91        |
| Политиче-ские партии      | 12        | 35         | 28     | 12         | 10   | 3       | 44        |
| Парламент                 | 22        | 53         | 34     | 19         | 32   | 11      | 69        |
| Суд                       | 55        | 55         | 76     | 16         | 28   | 37      | 73        |
| Гражданские службы        | 26        | 58         | 44     | 11         | 23   | 22      | 61        |
| Вооружен-ные силы         | 82        | 68         | 78     | 33         | 29   | 68      | 85        |

|                  |    |    |    |    |    |    |    |
|------------------|----|----|----|----|----|----|----|
| Пресса           | 38 | 84 | 54 | 33 | 24 | 4  | 68 |
| Телевидение      | 31 | 80 | 49 | 37 | 30 | 9  | 72 |
| Ведущие компании | 29 | 42 | 45 | 14 | 16 | 27 | 46 |
| Школы            | 71 | 92 | 68 | 48 | 46 | 57 | 87 |
| ВУЗы             | 60 | 88 | 70 | 33 | 44 | 58 | 83 |
| Интеллектуалы    | 66 | 92 | 81 | 37 | 59 | 67 | 91 |

(\*Данный процент получен в группе из 66 человек поискового опроса, против 469 основной выборки.)

Как видим, результаты получились интересными и разнообразными. Что касается Казахстана, то они выглядят следующим образом.

Казахстан выделяется как страна, где мусульмане повсеместно выражают низкий уровень доверия ключевым общественным институтам. Хассан считает, что происходит это в результате драматических изменений, которые произошли в Казахстане за последние два десятилетия. Исследователь пишет, что «многие казахи разочарованы и очень опасаются будущего. Именно это и отражается в данных. Примерно только три из десяти респондентов доверяют вооруженным силам, прессе, телевидению, ВУЗам и интеллектуалам. Однако религиозные учреждения, улемы, имамы мечетей и пиры пользуются гораздо большим доверием, чем ключевые госорганы. Это довольно неожиданно, учитывая, что большинство казахстанцев не принимали активного участия в религиозной жизни в советское время» [7, р.4].

Самый низкий уровень доверий казахстанцы выказали:

- 1) политическим партиям (как в Пакистане, Иране и Турции);
- 2) госорганам (как в Иране);
- 3) вооруженным силам (как в Иране).

По сравнению с предыдущими пунктами, доверие религиозным институтам несколько выше: половина респон-

дентов высказали им свое доверие (как в Пакистане, Иране и Турции). Еще больший процент набрали пресса и телевидение.

Таким образом, исследователь делает следующие выводы, которые будут нам интересны, несмотря на то, что мы не согласны с отнесением Казахстана к числу мусульманских государств, пусть даже с дифференцированным государственным устройством<sup>19</sup>.

Во – первых, религиозные институты играют положительную социальную, культурную и духовную роль в обществе, где религия отделена от государства, при условии, что они занимают должное место.

Во – вторых, исследование показало, что существует прямая зависимость уровня доверия государственным и религиозным институтам. Следовательно, попытки дестабилизировать ислам могут иметь неблагоприятные последствия для уровня доверия государству и его легитимности.

В – третьих, что касается Казахстана, то распад бывшего Советского Союза привел к беспрецедентной политической, социальной и экономической нестабильности и незащищенности, что отражается данными, указывающими на низкий уровень доверия ко всем учреждениям. Следовательно, независимое государство должно добиваться положительной динамики именно в этих сферах общественной жизни.

Хассан делает важное замечание: «Основной задачей государства является управление делами общества, справедливый и беспристрастный образ. Когда государство или его ключевые институты не имеют социальной / политической легитимности в общественном сознании, государство вынуждено применять разную степень принуждения, гарантирующую соблюдение правил. Граждане неизбежно будут сопротивляться такому подходу, а это в свою очередь приведет к еще более авторитарному ответу госу-

<sup>19</sup>Риаз Хассан выделяет два типа мусульманских государственных устройства: недифференцированной социальной формации, т.е. где государство и религия слиты, и дифференцированной социальной формации, т.е. где государство и религия занимают разное пространство. [7, р. 3].

дарства. Это создает дополнительное сопротивление, и поэтому возникает замкнутый круг авторитарного ответа и сопротивления. В конечном итоге государство начинает восприниматься как авторитарное, угнетающее и несправедливое, что приводит к политической мобилизации против него» [7, р. 8].

Таким образом, положительный или отрицательный вектор дальнейшего развития взаимоотношений государства и религии в Казахстане зависит от того, какую философию отношений выберет государственная власть и ее представители. Жесткое соблюдение норм прав и свобод человека, которые являются универсальными и признаются на международном уровне, четкое понимание принципа светскости и стремление воплотить его в обществе, высокий профессиональный уровень госслужащих, ответственных за вопросы, связанные с религией и религиозной ситуацией в Республике, все это может дать положительную динамику и снять накопившееся в обществе напряжение.

### Список литературы

1. Olcott, Martha Brill (2016) Religion and Security in Central Asia: Recommendations for the Next U.S. Administration, The Review of Faith & International Affairs, 14:2, 49 – 58, DOI: 10.1080/15570274.2016.1184450
2. Kazakhstan. United States Commission on International Religious Freedom. Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom. Washington D.C.: U.S. Commission on International Religious Freedom, April 2017, pp. 170 – 175.
3. Музыкина Е.В. Онтология и феноменология современности через призму религии и религиозного. В сборнике *«Вопросы. Гипотезы. Ответы: наука XXI века»*. – Краснодар, 2015. С. 6 – 24.
4. Tucker, Noah. 2016a. «Public and State Responses to ISIS Messaging: Kazakhstan.» Central Asia Program, CERIA Brief no. 13, February 16. URL: <http://centralasiaprogram.org/>

[blog/2016/02/16/public – and – state – responses – to – isis – messagingkazakhstan/](http://centralasiaprogram.org/blog/2016/02/16/public-and-state-responses-to-isis-messagingkazakhstan/) (Accessed March 26, 2016).

5. USDOS (U.S. Department of State). 2015a. «Joint Declaration of Partnership and Cooperation by the Five Countries of Central Asia and the United States of America, Samarkand Uzbekistan.» November 1. URL: <http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2015/11/249050.htm> (Accessed March 27, 2016).

6. Шаукенова З., Бурова Е., Сихимбаева Д. Феномен религиозной конверсии: методология исследований // Аль – Фараби, № 3 (51) 2015. С. 3 – 17.

7. Hassan, Riaz. Power and Piety: Religion, State and Society in Muslim Countries. University of South Australia. Working Paper 16, 2015, pp. 1 – 13.

## РЕЗЮМЕ

Проблемы историко-культурного и духовного наследия и сосуществования традиций и модернизации уже становились предметом исследования как отечественных, так и зарубежных исследователей, где динамика культурных процессов обозначенных регионов представлена в контексте общего развития мировой культуры. Однако анализ постановки проблем историко-культурного и духовного наследия в проектах культурной политики, социокультурных программах образования и просвещения, показал, что проблемы духовного наследия в трансформирующемся обществе не могут решаться только лишь при абсолютизации одного из полярных факторов, влияющих на содержание культурных процессов в реформирующемся обществе. Это означает, что продолжает оставаться актуальным определение критериев сопоставления духовно-культурных ценностей, относящихся к разным периодам истории и странам, и выявление возможностей их сочетаемости и эффективного функционирования в современных динамичных условиях.

Для определения вышеназванных проблем, Институтом востоковедения им. Р.Б. Сулейменова в рамках грантового научно-исследовательского проекта «Историко-культурное и духовное наследие Казахстана, стран Ближнего и Среднего Востока, Южной Азии: опыт сосуществования национальных традиций и модернизации» (2015-2017 гг.), 2 декабря 2016 года был проведен Международный симпозиум «Қазақстан мен Таяу және Орта Шығыс елдерінің тарихи-мәдени және рухани мұралар сабақтастығы».

На симпозиуме с участием зарубежных ученых из Египта, Ирана, Турции, России, а также Казахстана были рассмотрены вопросы преемственности историко-культурного и духовного наследия, как Казахстана, так и стран Ближнего и Среднего Востока и других восточных сообществ. В них раскрываются различные аспекты историко-культурных и духовных связей стран Ближнего и Среднего Востока, Цен-

тральной и Южной Азии с культурой средневекового и современного Казахстана.

Представляемый вниманию читателей сборник научных статей позволяет в той или иной степени раскрыть место и роль культурного и духовного наследия Страны Великой степи в контексте сохранения культурного и духовного наследия и проблемы его развития в условиях трансформации современного общества. Сборник заполняет определенный вакуум научных исследований по данной проблеме и дает толчок к новому осмыслению народом своей истории, сохранению своего культурного и духовного наследия.

Сборник будет интересен всем тем, кто интересуется историей и культурой Казахстана, а также проблем его развития в условиях трансформации современного общества.

В заключении стоит отметить, что проблемы и вопросы поднятые на страницах сборника научных статей, не означают, что историко-культурное и духовное наследие Страны Великой степи изучено в достаточной степени. Исследование должно продолжаться и впереди нас ожидают новые открытия.

**SUCCESSION OF HISTORICAL, CULTURAL AND  
SPIRITUAL HERITAGE OF KAZAKHSTAN AND THE  
MIDDLE EAST COUNTRIES**

***COLLECTION OF SCIENTIFIC ARTICLES***

**SUMMARY**

The problems of historical, cultural and spiritual heritage and the coexistence of traditions and modernization have already become the subject of research by the both domestic and foreign researchers, where the dynamics of cultural processes in this region is represented in the context of the overall development of world culture. However, the analysis of the formulation of the problems of the historical, cultural and spiritual heritage in cultural policy projects, sociocultural programs of education and enlightenment have shown that the problems of spiritual heritage in a transforming society cannot be solved only with one of the polar factors absolutization, influencing the content of cultural processes in a reformed society. This means that the definition of criteria for comparing spiritual and cultural values related to different periods of history and countries continues to remain relevant, and identify opportunities for their compatibility and effective functioning in modern dynamic conditions.

In order to determine the above problems, the Institute of Oriental Studies named after R.B.Suleimenov in the framework of the grant research project 3809/ГФ4 (2015-2017) – “Historical, cultural and spiritual heritage of Kazakhstan, the Middle East, South Asia, the experience of coexistence of national traditions and modernization” (2015-2017) held an International Round Table with topic «Succession of historical, cultural and spiritual heritage of Kazakhstan and the Middle East countries» on December 2, 2016.

This collection of scientific articles makes it possible to reveal the place and role of the cultural and spiritual legacy of the steppe

in the context of the preserving the cultural and the arcs of the problem of its development in the conditions of transformation. The collection fills a certain vacuum of scientific research and gives impetus to a new comprehension of the people preserving their cultural and spiritual heritage.

The collection will be of interesting to all those who are interested in the culture of Kazakhstan, as well as the problems of its transformation of modern society.

## МАЗМҰНЫ/ СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Ә.Дербісәлі.</b> Адалдықты ардақтаған асыл баба<br>( <i>Қожә Ахмет Йасауи. Өмірі мен шығармашылы</i> ) .....                                               | 3   |
| <b>Ә.Дербісәлі.</b> Хұсам ад-дин ас-Сығнақидың жаңа еңбегі .....                                                                                              | 17  |
| <b>Р.А.Набиев.</b> Социокультурно-правовые и научные подходы<br>к проблеме религиозного возрождения:<br>опыт полиэтничных регионов на примере Татарстан ..... | 23  |
| <b>Е.Байдаров.</b> Анализ процессов сохранения историко-<br>культурного наследия государств Центральной Азии<br>(на примере Республики Узбекистан) .....      | 32  |
| <b>И.Жеменей.</b> Өнегелі тұлға .....                                                                                                                         | 52  |
| <b>Г.Құрманғали.</b> Ә.Дербісәлінің ежелгі араб,<br>түркі мұраларын зерттеуі .....                                                                            | 57  |
| <b>С.Құлбарақ.</b> Қазақ руханиятындағы зор жаңалық немесе<br>шығыстанушы ғалым Ә. Дербісәлі және<br>«Жаһан наме» дастаны .....                               | 64  |
| <b>Халид Ғаним (Египет).</b> Жаңа ғасырдағы ислам мұрасы .....                                                                                                | 70  |
| <b>С.Жалали Киясари (Иран).</b> Әл-Фарабидің тұлғасы мен<br>көзқарастары туралы .....                                                                         | 72  |
| <b>Әбу-л Футух Юнус Сабри (Египет).</b><br>Мұрамен байланыстың бастаулары .....                                                                               | 75  |
| <b>Диа Ауад Ахмад (Египет).</b> Шығыс елдері мен<br>Қазақстанның мәдени байланысы .....                                                                       | 80  |
| <b>Ш.Керім.</b> Әл-Итқанидің фикһ іліміндегі орны .....                                                                                                       | 82  |
| <b>Ы.Палтөре.</b> Насрулла ат-Тарази қазақ-араб мәдени<br>байланыстарын дамытудағы көрнекті тұлға .....                                                       | 93  |
| <b>Б.Омаров, Б.Батырхан.</b> Насрулла ат-Тарази және оның<br>шығармаларындағы Отан, туған жер тақырыбы .....                                                  | 99  |
| <b>Қ.Әубәкірова, Б.Жұбатова.</b> Жазба ескерткіштер –<br>лингвистикалық деректанудың нысаны ретінде .....                                                     | 110 |
| <b>Р.Каримова.</b> Кузнечное ремесло уйгуров Семиречья:<br>исторический аспект .....                                                                          | 140 |
| <b>Ш.Тохтабаева.</b> Модерн в знаковой вышивке Зейналхан и<br>Ботакос Мухаметжан .....                                                                        | 150 |
| <b>Н.Атыгаев.</b> К истории казахско-индийских взаимоотношений<br>в XVI-XVIII вв. ....                                                                        | 160 |

|                                                                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Ж.Ошан.</b> Қытайдың XIII ғасырдағы саяхатнамалары<br>мен тарихи географиялық еңбектерінде жазылған қазақ<br>этнотерриториялық бөлігіндегі қалалар ..... | 180 |
| <b>С.Құлбарақ.</b> М.Х. Дулатидің «Жаһан-наме» поэмасындағы<br>«шарт қоюдың» көркемдік қызметі .....                                                        | 208 |
| <b>Т.Исабаева, Ш.Кенесбаева.</b> Рухани жаңғыру –<br>қазақстандық қоғамды жаңартудың негізі .....                                                           | 218 |
| <b>Ш.Керім.</b> Арабша-қазақша сөздіктің<br>құрылымы мен мазмұны .....                                                                                      | 225 |
| <b>М.Балтымова.</b> Тунистің көрнекті жазушысы<br>әли ад-Дуаджидің шығармашылық шеберлігі .....                                                             | 229 |
| <b>А.Дүйсенбаев.</b> Әл-Фарабидің тәрбиелік мұралары .....                                                                                                  | 237 |
| <b>А.Анарбаев.</b> Әбу-л Қасым әл-Фараби // Әл-Фарйабидің<br>«Халисату-л-хақайқ» трактатының атауына қатысты<br>зерттеу әдісі .....                         | 245 |
| <b>Э.Молотова.</b> «Тазкира-йи саййид афак-х"аджа»<br>из коллекции Г. Ярринга .....                                                                         | 252 |
| <b>А.Нуржанов.</b> Древняя религия тюрок .....                                                                                                              | 260 |
| <b>Ғ.Жұмадилова.</b> Парсы тілі мен әдебиетін дамытып,<br>оны әлемге таратудағы селжұқтардың рөлі .....                                                     | 270 |
| <b>Е.Музыкина.</b> Что в перспективе? Религиозная ситуация в<br>Казахстане глазами зарубежных экспертов .....                                               | 285 |
| Резюме .....                                                                                                                                                | 298 |
| Summary .....                                                                                                                                               | 300 |



«Арыс» баспасының директоры  
Ғарифолла ӘНЕС,  
филология ғылымдарының докторы

**ҚАЗАҚСТАН МЕН ТАЯУ ЖӘНЕ ОРТА ШЫҒЫС  
ЕЛДЕРІ ТАРИХИ-МӘДЕНИ ЖӘНЕ РУХАНИ  
МҰРАЛАР САБАҚТАСТЫҒЫ**  
***МОНОГРАФИЯ***

Редакторы **Болатбек БАТЫРХАН**  
Компьютерде беттеген **Бекбөл ГАЙТПАЕВ**  
Дизайн **Орынбек АНЕСОВ**

Басуға 30.11.2017 ж. қол қойылды.  
Пішімі 84х108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Офсеттік қағаз.  
Көлемі 19, 0 б.т. Таралымы 300 дана.

«Арыс» баспасы  
050010, Алматы қаласы  
Абай даңғылы, 143. 425-кеңсе  
тел/факс: 8 (727) 394 38 32, 385 74 67

«DALAPRINT» баспаханасында басылды.  
050056, Алматы қаласы,  
Ереван көшесі, тел.: 290-86-47; +7702 119 2500  
e-mail: dalaprint-zakaz@mail.ru