“КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ЗЕРТТЕЛУІ МЕН ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ”

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТӘЖІРИБЕЛІК КОНФЕРЕНЦИЯ

МАТЕРИАЛДАРЫ

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ҚОРҚЫТ АТА АТЫНДАҒЫ ҚЫЗЫЛОРДА УНИВЕРСИТЕТІ

«КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ЗЕРТТЕЛУІ МЕН ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» АТТЫ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТӘЖІРИБЕЛІК КОНФЕРЕНЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ

Қызылорда, 2026 жыл

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5Қаз)
К31

Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті Ғылыми Кеңесі шешімімен баспаға ұсынылды (№1, хаттама, 1 қыркүйек 2026 ж.)

Редакция алқасы: Жолдасұлы Т., Байжанова Г.Н., Алмас Ә.А., Әбілдос Р.Ә.

Ғылыми жинақ Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің 2024-2026 жылдарға арналған гранттық қаржыландыруымен жүзеге асырылып жатқан AP22787282 «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» атты ғылыми жоба аясында дайындалды.

«Кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүр: зерттелуі мен өзекті мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары (29 қыркүйек, 2026 ж.), Қызылорда: «Жиенай» баспасы, 2026. - 252 б.

ISBN 978-601-08-6548-8

Жинаққа Қазақстандық және шетелдік ғалымдардың советтік кезеңдегі Қазақстан мен Орталық Азиядағы сопылық дәстүрдің тарихы, Яссауилік және ишандық мұра, діни саясат пен атеистік қысым, сопылық дәстүрдің сақталуы және өзгеруі мәселелеріне арналған зерттеулер енгізілді. Мақалаларда жаңа архивтік деректер мен заманауи ғылыми тәсілдер негізінде тақырыптың зерттелу деңгейі, өзекті мәселелері және келешек зерттеу бағыттары қарастырылады. Жинақ тарихшыларға, дінтанушыларға, шығыстанушыларға, оқытушыларға және ізденушілерге арналған.

Шығарылған материалдағы мәліметтердің шынайылығына авторлар жауапты.

ISBN 978-601-08-6548-8

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5Қаз)

© Қорқыт ата атындағы
Қызылорда университеті

Кіріспе сөз

Құрметті конференцияға қатысушылар!
Қадірлі ғалымдар, шетелдік қонақтар, әріптестер және жас зерттеушілер!

Баршаңызды «Советтік кезеңдегі сопылық дәстүр: зерттелуі мен өзекті мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның ашылуымен шын жүректен құттықтаймын!

Бүгінгі ғылыми басқосу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің 2024-2026 жылдарға арналған гранттық қаржыландыруымен жүзеге асырылып жатқан AP22787282 «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» атты ғылыми жоба аясында ұйымдастырылып отыр. Осы маңызды жиынға қатысып отырған еліміз бен шетелдік ғалымдарға, сарапшылар мен зерттеушілерге ризашылығымды білдіремін.

Сопылық дәстүр халқымыздың діни дүниетанымына, рухани мәдениетіне, әдебиеті мен қоғамдық өміріне терең ықпал еткен тарихи құбылыс. Қожа Ахмет Яссауи мұрасы мен ишандық дәстүр ғасырлар бойы халықтың діни танымының, адамгершілік ұстанымдарының және рухани сабақтастығының маңызды арналарының бірі болды. Алайда советтік биліктің орнығуы бұл дәстүрлердің тарихи даму бағытын түбегейлі өзгертті. Советтік атеистік саясат нәтижесінде діни ұйымдар жабылып, сопылық дәстүр өкілдері қуғындалды, ишандар мен олардың шәкірттері саяси және әлеуметтік қысымға ұшырады. Діни білім беру мен рухани сабақтастық жүйесі әлсіреді. Қасиетті жерлер мен діни мұраларға деген көзқарас өзгеріп, олардың бірқатары жаңа идеологиялық мақсаттарға бейімделді. Соған қарамастан, сопылық дүниетаным мен діни тәжірибелер қоғамнан толық жойылып кеткен жоқ. Олар отбасылық тәрбие, ауызша дәстүр, зиярат мәдениеті, діни рәсімдер және жергілікті қауымның тарихи жадында әртүрлі түрде сақталды. Сондықтан советтік кезеңдегі сопылық дәстүрді зерттеу тек дін тарихын зерделеумен шектелмейді. Бұл мәселе мемлекет пен діннің арақатынасын, советтік атеистік саясаттың іске асырылу тетіктерін, қоғамның тарихи өзгерістерге бейімделу жолдарын және рухани мұраның күрделі жағдайда сақталу ерекшеліктерін түсінуге мүмкіндік береді. Сонымен қатар мұндай зерттеулер халқымыздың XX ғасырдағы әлеуметтік және рухани тарихын тереңірек тануға жол ашады.

Ұзақ уақыт бойы советтік ресми құжаттар мен тарихнамада сопылық дәстүрге біржақты баға берілді. «Ишанизм», «мюридизм», «дервишизм» сияқты ұғымдар көбіне жағымсыз мағынада қолданылып, ишандардың қызметі қоғамның дамуына кедергі келтіретін құбылыс ретінде сипатталды. Қазіргі зерттеушілердің алдында осы түсініктерді архив құжаттары, қолжазбалар, мерзімді баспасөз материалдары, ауызша тарих деректері және шетелдік зерттеулер негізінде қайта қарастыру міндеті тұр. Бұл ретте советтік құжаттарды сол күйінде қайталау да, өткенді негізсіз әсірелеу де дұрыс емес. Ғалымдар әрбір деректің пайда болған ортасын, мақсатын және сол кезеңдегі идеологиялық ықпалын ескере отырып, ғылыми тұрғыдан саралауға тиіс. Сопылық дәстүрдің

қысым көруі мен әлсіреуін ғана емес, оның өзгерген қоғамдық жағдайда өмір сүру және сақталу жолдарын да зерттеу қажет.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев 2026 жылдың 20 қаңтарында Қызылорда қаласында өткен Ұлттық құрылтайдың бесінші отырысында: «Әл-Фараби, Яссауи ілімдері де ұлт руханиятының ұстыны саналады» – деп атап өтті. Президент ұлы ойшылдардың мұрасын мерейтойлар кезінде ғана еске алумен шектелмей, олардың ілімдерін жан-жақты дәріптейтін ғылыми жиындарды тұрақты өткізу қажеттігіне назар аударды. Сондай-ақ еліміздің жоғары оқу орындары ұлы ойшылдарымыздың ілімін жүйелі түрде насихаттауға тиіс екенін айтты.

Мемлекет басшысы 2026 жылғы 15 мамырда Түркістанда өткен Түркі мемлекеттері ұйымының бейресми саммитінде де Қожа Ахмет Яссауи мұрасының тарихи және қазіргі маңызына арнайы тоқталды. Президент: «Ясауидің тағылымды ойлары мен хикметтері – түркі халықтарының баға жетпес байлығы» – деп, оның гуманистік идеяларының өзектілігін атап көрсетті. Сонымен қатар елімізде жүзеге асырылып жатқан «Адал азамат», «Әділетті Қазақстан» және «Таза Қазақстан» бастамалары туралы айта келе: «Түптеп келгенде, осы ауқымды жұмыстың негізі Яссауи ілімінен бастау алады» – деді. Бұл тұжырымдар Яссауи мұрасын тарихи тұрғыдан терең зерттеудің ғана емес, оны қазіргі қоғамның рухани-адамгершілік бағдарларымен сабақтастыра қарастырудың да маңызын көрсетеді.

Бүгінгі халықаралық конференцияны Мемлекет басшысы атап көрсеткен осы міндеттерді жүзеге асыруға бағытталған нақты ғылыми қадамдардың бірі деп бағалауға болады. Яссауи ілімін ғылыми тұрғыдан зерделеу оның мұрасын тек таныстыру немесе дәріптеумен шектелмеуге тиіс. Оның тарихи дамуын, қоғамдық қызметін, түркі халықтарының дүниетанымына және кейінгі діни дәстүрлерге ықпалын нақты деректер негізінде ашу қажет. Сол сияқты ишандық дәстүрді зерттеу де жекелеген діни тұлғалардың өмірбаянын баяндаумен шектелмей, олардың рухани сабақтастық жүйесіндегі орнын, ізбасарларымен байланысын, діни білім беру қызметін және советтік саясат жағдайындағы өзгерістерін қамтуға тиіс.

«Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» атты ғылыми жобаның өзектілігі де осында. Жоба Советтік Қазақстандағы сопылық дәстүр тарихын яссауилік мұра мен ишандық дәстүр мысалында кешенді зерттеуге бағытталған. Оның аясында бұрын ғылыми айналымға толық енгізілмеген деректерді анықтау, сопылық дәстүр өкілдерінің қызметін зерделеу, советтік биліктің оларға қатысты саясатын талдау және рухани сабақтастықтың сақталу жолдарын көрсету көзделеді. Зерттеу нәтижелері отандық тарих, дінтану, философия, мәдениеттану және өлкетану салаларының дамуына маңызды үлес қосады деп сенеміз. Конференцияның халықаралық деңгейде ұйымдастырылуы да ерекше мәнге ие. Сопылық дәстүр Қазақстан аумағымен ғана шектелмейтін, бүкіл Орталық Азия мен түркі-мұсылман әлеміне ортақ тарихи құбылыс. Сондықтан әртүрлі елдердегі ғылыми мектептердің тәжірибесін салыстыру, жаңа деректермен танысу және ортақ зерттеу бағыттарын айқындау мәселені кең ауқымда қарастыруға мүмкіндік

береді.

Бүгінгі басқосу барысында советтік кезеңдегі сопылық дәстүрдің зерттелу деңгейі, әдіснамалық мәселелері, архив деректерінің мүмкіндіктері, яссауилік мұраның тағдыры, ишандардың қоғамдық қызметі, атеистік саясат пен діни қуғын-сүргіннің салдары, сондай-ақ рухани дәстүрдің сақталу түрлері талқыланады деп күтеміз. Ғылыми пікір алмасу барысында жаңа тұжырымдар жасалып, алдағы зерттеулерге негіз болатын маңызды ұсыныстар айтылады деген сенімдемін.

Құрметті әріптестер!

Тарихи және рухани мұраны зерттеу өткенді танудың ғана емес, қоғамның тарихи санасын қалыптастырудың да маңызды шарты. Сопылық дәстүрді ғылыми негізде зерделеу халқымыздың рухани тарихындағы күрделі үдерістерді әділ бағалауға, ұрпақтар сабақтастығын терең түсінуге және ұлттық мұраны сақтауға қызмет етеді. Конференция жұмысына табыс, мазмұнды баяндамалар мен нәтижелі пікірталастар тілеймін. Осы ғылыми жиын жаңа зерттеулерге жол ашып, отандық және шетелдік ғалымдар арасындағы байланысты нығайтады деп сенемін. «Кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүр: зерттелуі мен өзекті мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның жұмысын ашық деп жариялаймын!

Құрметпен, Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университетінің Басқарма төрағасы – ректор, тарих ғылымдарының кандидаты Наурызбай Сейітқалиұлы Байқадамов

Кенжетаев Досай Тұрсынбайұлы
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік
университетінің Дінтану кафедрасының профессоры,
философия-теология ғылымдарының докторы

БҮГІНГІ ШАРТТАР ТҰРҒЫСЫНАН ИАСАУИ ФЕНОМЕНІ

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасы қазіргі қоғамдық-рухани үдерістер тұрғысынан қарастырылады. Ясауи феноменінің түркі халықтарының рухани дүниетанымы мен мәдени дамуындағы орны талданады. Оның сопылық ілімінің адамгершілік, имандылық, рухани тәрбие және ұлттық құндылықтарды қалыптастырудағы маңызы айқындалады. Сонымен қатар Ясауи мұрасының қазіргі жаһандану жағдайында өзектілігі мен тәрбиелік әлеуеті сараланады. Зерттеу нәтижесінде Ясауи ілімінің бүгінгі қоғамның рухани сұраныстарына жауап бере алатын маңызды мәдени-тарихи құндылық екені тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи феномені, сопылық ілім, рухани мұра, түркі өркениеті, ұлттық құндылықтар, рухани тәрбие.

ФЕНОМЕН ЯСАВИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Аннотация

В статье рассматривается феномен Ходжи Ахмеда Ясави с точки зрения современных общественно-духовных процессов. Анализируется роль наследия Ясави в духовном мировоззрении и культурном развитии тюркских народов. Определяется значение его суфийского учения в формировании нравственности, духовности, воспитания и национальных ценностей. Особое внимание уделяется актуальности и воспитательному потенциалу наследия Ясави в условиях современной глобализации. В результате исследования делается вывод о том, что учение Ясави является значимой историко-культурной ценностью, способной отвечать на духовные запросы современного общества.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, феномен Ясави, суфийское учение, духовное наследие, тюркская цивилизация, национальные ценности, духовное воспитание.

THE YASAWI PHENOMENON IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CONDITIONS

Abstract

The article examines the Yasawi phenomenon from the perspective of contemporary social and spiritual processes. It analyzes the role of Khoja Ahmed Yasawi's legacy in the spiritual worldview and cultural development of Turkic peoples. The study highlights the importance of his Sufi teachings in promoting morality, spirituality, education, and national values. Particular attention is given to the relevance

and educational potential of Yasawi's heritage in the context of modern globalization. The study concludes that Yasawi's teachings represent an important historical and cultural value capable of responding to the spiritual needs of contemporary society.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, Yasawi phenomenon, Sufi teachings, spiritual heritage, Turkic civilization, national values, spiritual education.

Бүгін қоғамдық таным талабы тұрғысынан қарағанда Қожа Ахмет Ясауи мұрасын түсіндіру – тек тарихи ақпарат беру емес, оны қазіргі санаға лайықтап жеткізу мәселесі екендігі белгілі. Ясауи мұрасы мен ілімі туралы аңыздармен көмкерілген ақпараттар сол бұрыңғы ескі формада қалса, бүгінгі заман жастары үшін түсініксіз болып қалуы мүмкін. Ал Иасауи құбылысының мәні яки өзегі бүгінгі тілге түссе, оның әлі де тірі жүйе екендігі өздігінен белгілі болады.

Сондықтан мына мәселелерге назар аударғым келеді: Иасауи мұрасын тіл мәселесі тұрғысынан алғанда «хикметті» қазіргі ұғымдармен түсіндіруге тура келеді. «Диуани хикмет» – поэзия, символ, ишара тілі. Бүгінгі жастарға оны «күнә, тәубе» сияқты сөздермен ғана емес, «ішкі тұрақтылық, өзін басқару, стресс және эгоны жеңу» сияқты ұстанымдар арқылы түсіндіру керек сияқты. Яғни, Иасауи хикметтерінің тілін ғана емес, оның тасыған мән-мағынасын да тұтас алу шарт.

Иасауи ілімін бүгінгі психология тақырыптарымен сабақтастыра байланыстыру керек. Иасауидің «хәл ілімінің» негізі – адам екендігі мәлім. Онда адамның «ішкі еркіндігі» өзекті. Бүгінгі тілмен айтқанда, бұл эмоцияны басқару, нәпсі - импульс пен тәуелділік, жүрек - ішкі сана, қылует - ішкі тыныштық деген сияқты жалғасып кете береді. Бүгін Ясауи мұрасын жай «мистика» емес, ішкі психологиялық кешен ретінде түсіндірсек ұтамыз.

Иасауи мұрасын құндылықтар арқылы жеткізу керек. Расында бүгін жастарға абстракт теология емес, мына құндылықтар әсер етеді. Адалдық, сабыр, өзін-өзі бақылау, жауапкершілік, рухани тереңдік... Қожа Ахмет Ясауи ілімі осы құндылықтардың бәрін қамтиды. Демек оны бұрынғы өтіп кеткен «дін тәжірибесі немесе тарихы» емес, бүгінгі өмірлік этика жүйесі ретінде беру керек.

Аңыз бойынша әлі де Иасауиді «жер астында/қылуетте» өмір сүрген тұлға ретінде қате түсіндіріп жүрміз. Сондықтан «қылует» деген сопылық психотехниканың қызметін қазіргі өмірге аударып таныту шарт. Ясауидегі қылует түсінігі, жалғыздық, ішкі тазалық, нәпсімен күрес дегенді білдіреді. Бүгінгі тілде, әлеуметтік желіден уақытша шығу, өз-өзіңмен қалу, концентрация мен өзіңді өзің бақылауды білдіреді. Сондықтан да Ясауи психотехникасы – бүгінгі «цифрлық әлемдегі адами баланс» моделі.

Сосын Ясауи ілімін бүгінгі «тұлғалық даму» ұстанымымен байланысты тарихи тәжірибе ретінде көрсету керек. Ясауиді, рухани интеллект, өзін тану жүйесі, ар-мінез тәрбиесі ретінде қайта танытып, түсіндіру өзекті. Сонда ол «өткеннің тұлғасы» емес, бүгіннің «даму моделіне» айналады.

Сондықтан Иасауиді насихаттауда мәдени форматтарды қолдану керек сияқты. Себебі бүгін жастар мәтін оқудан гөрі, видео, подкаст, сторителлинг, комикс/анимацияны жақсы қабылдайды. Мысалы, «құрма аңызының» мәні ұстаз–шәкірт психологиясын, сосын «құт» сабақтастығын, «қылует» адамның

ішкі трансформациясын, «Иасы» аңызы рухани орталыққа айналу тарихы, «Аситане и саадет» -бақыттың астанасы-Ақиқатқа ашылған қақпа дегенді білдіреді.

Ясауи мұрасын жеткізудің кілті - оны тарихи фигура ретінде ғана емес, қазіргі адамның ішкі мәселелерін шешетін рухани тәжірибе жүйесі ретінде оқу керек. Қысқа формула мынау - мәтіннен мағына, догмадан рухани тәжірибе, өткен шақтан бүгінгі сана ақиқатын табу.

Енді Қожа Ахмет Ясауи ілімін бүгінгі жастар жиі кездесетін үш үлкен мәселе яғни, «стресс», «депрессия» және «мағына кризисі/дағдарысы» арқылы нақтылап көрейік.

Стресс деген Иасауи ілімінде «нәпсіні басқару» ретінде қаралады. Қазіргі стресс көбіне, ақпараттың көптігі, үнемі салыстыру (әлеуметтік медиа), ішкі тұрақсыздық. Иасауи ілімінде бұл, «нәпсінің шамадан тыс тасуы/сұранысы». Ал оның емі - Иасауи ұсынған жол - зікір (ішкі фокус), қылует (рухани тыныштық), сабыр (ішкі тұрақтылық), қазіргі тілде бұл – mindfulness/ мурақаба, digital detox/әлемнен оңашалану, self-control/ нәпсіні тыю.

Депрессия деген «жүректің босап қалуы», депрессияның себебі - өмірдің мәнін жоғалту, ішкі байланыс үзілуі, үміттің азаюы. Иасауи бойынша жүрек «шындықтан алыстағанда» босайды. Ясауи тәжірибесі - жүректі қайта «нұрмен толтыру», ғашықтық (рухани байланыс), үміт (рақымға бөлену). Қазіргі тілмен айтсақ, эмоционалдық қалпына келу және рухани тірек. Мәнсіз өмір дағдарысы (meaning crisis) - бүгінгі ең үлкен проблема, «Мен не үшін өмір сүріп жүрмін?» деген сұрақ мазалайды. Мақсаттың шашырауы, табыстың берекесіз болуы. Қожа Ахмет Ясауи ілімі бойынша, адам мақсаты – өзін тану арқылы Хақты тану. Бұл - тұтыну яки табыс сияқты материалды емес, рухани ішкі бағыт. Ясауи ілімі бойынша, өмір деген рухани өсу жолы, адам сол өмірдегі жауапкершілік иесі, мақсаты - ішкі кемелдік, мұраты Хақ дидары болу керек.

Осы қоғамдағы психологиялық мәселелердің ортақ себебі – стресс, депрессия және мағына дағдарысы деген ішкі орталықтың әлсіреуі. Ясауи жүйесінде бұл себептің орталығы - жүрек (қалб). Яғни, Қожа Ахмет Ясауи ілімі бүгінгі жастар үшін психология, этика және мағына философиясының бір жүйеде тоғысқан моделі. Қысқасы, стресс ол «бақылаусыз сана», «депрессия» деп бос жүректі», мағына дағдарысы деп «жоғалған бағыт». Бұған Ясауидің жауабы - ішкі орталыққа-жүрекке қайта оралу.

Тағы бір маңызды мәселе Ясауи төңірегінде қалыптасқан аңыздар туралы болмақ. Аңыз жай ғана қиял немесе «миф» емес, оларды тікелей тарихи факт ретінде де қабылдай алмаймыз. Себебі санамызда сақталған аңыздардың рухани ақиқаты мен тарихи ақиқатын ажырата білу маңызды. Аңыздарда әрине тарихи емес, Ясауи туралы «жер астына түсті», «кереметтер көрсетті», «арыстанды бағындырды» деген сияқты көбіне символдық тілде мәліметтер айтылады. Мысалы, Иасауидің «қылуетке яғни, жер астына түсуі» – дүниеден безу емес, керісінше өзінен, нәпсісін жеңу, ішкі рух әлеміне үңілуін көрсетеді. Ал «керемет көрсетуі» – адамның рухани кемелдік мақамдарын білдіретін символдар. Бұл – сопылықтағы «хәл» мен «мақам» тілінде жеткізілген ақиқат. Оны тілмен жеткізу қиынның қиыны. Сосын аңыздың қызметі - Ясауи жолын – тек ілім ғана емес,

тәрбие мектебі екендігін таныту. Сондықтан аңыздар, халыққа күрделі метафизикалық құбылыстар мен хәлдерді қарапайым тілмен жеткізеді, шәкірттерді иманға, тақуалыққа шақырады, ұстазға деген құрметті қалыптастырады. Бұл тұрғыдан аңыз – педагогикалық құрал. Түркі дүниетанымында әулие – тек ғалым емес, ұстаз, «Аллаға ең жақын адам». Сондықтан халық, Ясауиді әулие тұлға деп есептейді, оның өмірін аңызға айналдырды, яғни тарихи деректерді рухани тәжірибе арқылы өмір сүргізеді. Бұл – жамағаттық діни сана көрінісі.

Ясауи аңыздарының түпкі ақиқаты - оның ілімінде (хикметтерінде), оның рухани ықпалында (түркілердің исламдануындағы рөлі), оның сопылық әдісінде (зікір, тәрбие, нәпсімен күрес) жатыр. Мысалы, оның «Диуани хикмет» еңбегі – аңыздан да жоғары, нақты құндылық тасушы рухани мұра. Ясауи аңыздарының ақиқаты – тарихты емес, рухани ақиқатты бейнелі сөздер арқылы жеткізуінде жатыр. Яғни, аңыз – «болған оқиғаға» қарағанда, «болуы тиіс рухани күйдің көркем бейнесі» десек болады.

Ясауи туралы ең мәшхүр аңыздардың бірі бұл «құрма аңызы». Бұл аңыздың сыртқы баяны қарапайым болғанымен, ішкі мағынасы өте терең сопылық ақиқатқа толы. Аңыздың қысқаша мазмұны бойынша, Арыстан бабқа Пайғамбар тарапынан аманат ретінде құрма беріледі. Бұл құрма болашақта өмірге келетін Ахмет атты балаға берілуі тиіс. Оны Арыстан бап Ахметке жеткізуді өз мойнына алады. Жылдар өткен соң Арыстан баб аманат иесі Ахметті Түркістаннан тауып, оған құрманы табыстайды. Осы сәттен бастап Ахметтің рухани жолы ашылады, сопылық қызметі басталады. Бұл жерде құрма – жай жеміс емес, «пайғамбарлық құт ілімнің нұры», «рухани аманат», ілімнің «мәні» (яғни, хақиқаты). Иасауи ілімінің тәжірибесінде бұл – «батин ілімнің берілуі» деген мағынаға келеді. Аманат ұғымы, Арыстан бабтың құрманы сақтауы – сол батин ілімінің үзілмейтіндігін, рухани тізбектің (силсила) жалғаса беретінін білдіреді. Яғни, Ясауи жолы – кездейсоқ емес, пайғамбар арқылы берілетін «табаррук» яғни құт, рухани сабақтастықты көрсетеді.

Бір жағынан Ахметтің құрманы алуы - оның «таңдалған» тұлға екенін, рухани миссиясының басталғанын көрсетеді. Бұл – сопылықтағы «инициация» (рухани іске кірігу). Бұл аңызды тура тарихи факт ретінде қабылдау қиын. Бірақ оның ақиқаты - нақты оқиғада емес, рухани сабақтастық идеясын беруінде жатыр. «Құрма аңызының» шынайы мәні - Ясауидің ілімі кездейсоқ емес, ол Мұхаммед пайғамбар рухани мұрасының жалғасы, Арыстан баб – арқылы Ясауиге жеткен құт бұлағымен сабақтасқан ақиқат шынжырын көрсетеді.

«Құрма аңызын» сопылық ілім категорияларымен тереңірек талдап қарасақ, силсила, барака, уилаят сияқты үш ұғым маңызды болып көрінеді. Сабақтастық, құт, әулиелік. Жоғарыда да айтылғандай, құрма аңызының өзегінде – силсила/алтын шынжыр идеясы жатыр. Исламда әрбір ілім, Құраннан, Мұхаммед пайғамбар, ұстаздар, шәкірттер арқылы жалғасады. Аңыздағы - Пайғамбар, Арыстан баб және Қожа Ахмет Ясауи байланысы - осы алтын шынжырдың яғни рухани сабақтастықтың символдық көрінісі. Яғни, құрма – силсиланың «материалданған дәлелі».

Барака (рухани құт, нұр) - құрма тек ілім емес, құттың тасымалдаушысы

ретінде түсіндіріледі. Иасауи ілімінде, кейбір заттар (су, нан, құрма), әулиелер арқылы «рухани құтпен» толығады. Яғни, аңыздағы құрма, Пайғамбар нұрын қабылдаған адам – рухани кемелденген, «оянған» тұлға. Бұл – «құрманы жеу» емес, құтты қабылдау деген сөз.

Уилаят (әулиелік) - Ахмет Ясауиге құрманың берілуі, оның жай адам емес, әулие екенін білдіреді. Қожа Ахмет Ясауи аманат берілген сәттен бастап, ерекше әулиелік миссия иесі, халыққа рухани жол көрсетуші пір ретінде танылады. Құрма – әулиеліктің «ашылу сәті».

«Лұқма» философиясы (дәм арқылы таным) - Сопылықта «лұқма» (жеген ас) ерекше мәнге ие, адам не жесе – соған ұқсайды (рухани тұрғыдан) деген тәмсіл бар. Құрма- таза, қасиетті азық, «хақиқаттың дәмі». Сондықтан бұл жерде, таным – оқу арқылы емес, тікелей «дәм тату» арқылы беріледі. Сондай ақ, құрма - Құрандай айтылғандай қасиетті тағам, Мұхаммед пайғамбардың сүйікті асы. Сондықтан ол табиғи түрде сүннет пен руханияттың белгісі. Құрма аңызының шынайы мәні - ілім кітап арқылы ғана берілмейді. Ол тіке жүректен жүрекке өтеді. Ұстаз – тек үйретуші емес, рухани трансформатор. Яғни, құрма – зат емес, хәл ілімінің, нұрдың және рухани миссияның символы.

«Құрма аңызы» Диуани хикмет мәтіндерінде, «дәм» (ләззат) – хақиқатқа татудың тілі. Мысалы, ол Алланы тануды – «сезіну», «тату», ілімді – «құр сөз емес, жүрекке түскен хәл» деп түсіндіреді. Осы тұрғыдан «құрма жеу»- білім алу емес, ақиқатты тікелей бастан кешіру (зауқ), тату. Яғни, құрма аңызы – Ясауидің іліміндегі «тәжірибелік таным» хәл ілімінің шарты. «Нұр» ұғымы –хикметтерде жиі кездеседі. Ясауи үшін нұр – Алладан келетін хақиқат, ол ақылмен емес, жүрекпен қабылданады. Аңыздағы құрма, осы нұрдың тасымалдаушы бейнесі. Сол себепті, құрманы алу – «нұрға ие болу», оны қабылдау яғни, «жүректің ашылуын» білдіреді.

«Ғашықтық» – адамдағы трансформация қуаты. Сол себепті Диуани хикметтің ең басты тақырыбы – құдайлық махаббат (ғашықтық). Ясауи, ілімнен бұрын махаббатты қояды, ақиқатты тек ғашық адам ғана түсінеді дейді. Құрма аңызы тұрғысынан, құрма – нұр, нұр – махаббат, махаббат - адамды өзгертеді. Бұл – толық рухани трансформация схемасы.

Ясауи ілімінде адам орталық, сондықтан кел келген ілім кітаптан емес, ұстаздың жүрегінен шәкірттің жүрегіне өтеді. Арыстан баб пен Қожа Ахмет Ясауи байланысы осы жерде ашылады. Тек ақпарат беру емес, рухани күйді беру (хал) мәселесі туралы айтылып отыр. Құрма – осы процестің көрінетін символы. Ұстаз бен шәкірт байланысы (жүректен жүрекке) түркі сопылық дәстүріндегі ең басты ерекшелік. «Ішкі таным» (батин) идеясы - Ясауи ілімінде, сыртқы дін (шариғат) бар, ішкі дін (хақиқат) бар. Құрма аңызы - сырттай қарағанда – оқиға, ішкі жағынан – батин ілімнің берілуі. «Құрма аңызы» бойынша, Ясауи ілімі - рационалды емес, экзистенциалды теория да ғана емес, тікелей тәжірибе. Яғни мұнда оқу ғана емес, рухани «дәм тату» тәжірибесі алға шығады.

Ясауи төңірегіндегі «Иасы аңызы» – оның Түркістан (ежелгі Иасы) қаласымен байланысын түсіндіретін маңызды тарихи сананың көрсеткіші. Бұл аңыз да құрма аңызы сияқты тарихи деректен гөрі символдық және сопылық мәнге ие. Аңыз бойынша, Ясауи ұзақ ізденістен кейін Иасы қаласын таңдап, осы

жерде тұрақтайды. Кей нұсқаларда, бұл жер оған «ишарамен» көрсетіледі. Кейде ол Иасының қасиетін алдын ала сезеді. Кейде әулиелер арқылы Иасыға бағытталады. Иасыда ол халыққа хәл ілімін таратады, шәкірт тәрбиелейді, рухани мектеп қалыптастырады. Ол барша түркі елінің пірі атанады. (Пир-и Түркістан) Сол себепті кейін бұл қала Түркістан деп аталып, бүкіл түркі әлемінің киелі орнына айналады. Аңыздың астарлы мағынасы - «Жер таңдау» – бұл рухани миссия. Ясауидің Иасыны таңдауы географиялық емес, рухани таңдау. Яғни, бұл белгілі бір халыққа қызмет ету, рухани орталық құру миссиясы. Иасы – «орталық» символы. Сопылықта кей жерлер жай кеңістік емес, рухани энергия жиналған орталық (құтты мекен). Иасы - түркі мұсылмандары үшін «жүрек орталығы» қызметін атқарады. Бұл – «киелі география» ұғымы. Әулие мен кеңістік байланысы - сопылық дүниетанымда культувация құбылысын көрсетеді. Әулие тек адамды ғана емес, ол тұрған жерді де өзгертеді. Қожа Ахмет Ясауи Иасыда, кеңістікті «руханиландырады», оны қасиетті орталыққа айналдырады. Сондықтан кейін, Түркістан «екінші Мекке» деген түсінік пайда болды. «Қаланың киелі орынға айналуы» - Ясауи өмірінен кейін, оның қабірі зиярат орнына айналады, қала «аситане –и сағадат» статусына ие болады. Бұл құбылыс кейін Темір салдырған кесенемен бекітіледі. Тарихи тұрғыдан, Ясауи шынымен Иасыда өмір сүрген. Бірақ аңыздың мақсаты - «неге Иасауи дәл осы жерді таңдады?» деген сұраққа жауап беру. «Иасы аңызының» ақиқаты - кездейсоқ емес, ол Иасауидің арнайы миссиямен келген тұлға екенін көрсету және Түркістанды жай қала емес, рухани өркениет орталығы ретінде таныту.

Енді, «Астана» ұғымы бойынша, «Иасы аңызын» сопылық ілім аясында тереңдетіп, үш іргелі ұғыммен ашайық: киелі орын, құт (береке), зиярат ету дәстүрі. Киелі орын (sacred space) тұрғысынан Ясауидің Иасы қаласын таңдауы – жай көшу шешімі емес, кеңістікті сакралдандыру актісі. Сопылық түсінікте, әр жер бірдей емес, кей мекендер «рухани шоғырлануға» ие болады. Ол көбіне әулиелер жерленген орындар және оның болмысымен байланысты. Иасы қаласы Ясауи келгеннен кейін, «қасиетті орталыққа» айналады. Бұл құбылыс басқа ислам кеңістіктерінде де бар. Мекке, Мәдина. Бірақ айырмашылығы - Иасы – аймақтық (түркілік) рухани орталық, аситане и сағадат, «Ақиқатқа ашылған қақпа» мағынасында. Сондықтан қазақтарда, «Мәдинада Мұхаммед, Түркістанда Құл Қожа Ахмет, Маңқыстауда Пір Бекет» деген әмсіл сақталған.

Құт (береке, метафизикалық энергия) - түркі дүниетанымында, сопылықтағы «табаррук-барака» ұғымымен үндес. Ясауи Иасыда, құт «әкеліп қана қоймайды», Иассының құтымен қосылып оны ашады, іске қосады. Сондықтан Иасы деген құт қонған мекен. Бұл рухани тартылыс, адамдардың ағылуы, ілімнің таралуы деген сөз. Яғни, қала –рухани тартылыс мекені, киелі орталыққа айналады. Нәтижеде кейіннен зиярат ету дәстүрі қалыптасады. Ясауиден кейін Иасы, зиярат орнына айналады, «зиярат ету – тазару» тәжірибесі мен мәдениеті қалыптасады. Халық арасында Түркістан кейін «екінші Мекке» деп атала бастайды. Зияраттың мәні – әулиенің руханиятымен ішкі байланыс орнату. Себебі сопылықта әулие өлмейді, оның рухани ықпалы жалғасады. Міне, бұл кеңістік пен адамның өзара трансформациясы. Көріп отырғанымыздай, екі жақты процесс бар: әулие кеңістікті өзгертеді, Иасы киелі қалаға айналады және

киелі жер адамды өзгертеді, ал зиярат етуші рухани әсер алады. Бұл – сопылықтағы «аситане мен рухтың өзара ықпалы».

Қожа Ахмет Ясауи Иасыда, тек тариқат құрған жоқ, түркі ислам өркениетінің моделін қалыптастырды. Нәтижесінде, Түркістан рухани астана, Ясауи жолы мәдени кодқа айналды. Сонымен, «Иасы аңызының» шынайы мәні - кеңістік өздігінен киелі болмайды, оны әулиелер қасиетті етеді. Ал киелі орын зиярат етуші адамдарды рухани өзгертетін орталық-күшке айналады.

«Иасы аңызын» кеңірек деңгейде – өркениет теориясы және қазақ дүниетанымындағы «құт», «киелі жер» ұғымдарымен байланыстырып қарайық. Мұнда мәселе тек діни емес, өркениеттік құбылыс ретінде ашылады. Орталық және периферия (өркениет моделі) - өркениет теориясында кез келген мәдениет бір орталыққа (center) сүйенеді, қалған аймақтар – периферия болады. Иасы Ясауиге дейін перифериялық қала, Ясауиден кейін орталыққа айналды. Нәтижесінде рухани ағындар (шәкірттер, ізденушілер) осы жерге бағытталды, ілім осы жерден тарады. Бұл – «сопылық орталықтың қалыптасуы». Әрі сакралды география (киелі мекен)- Қожа Ахмет Ясауи арқылы Түркістан аймағы жай территория емес, рухани мекенге айналды. Яғни, Мекке – жаһандық орталық. Түркістан – түркілік орталық. Түркістан «қасиетті мекен». Бұл мекен, халықтың қозғалысын анықтайды, мәдени бірлікті қалыптастырды.

«Құт» – билік пен руханияттың түйіні. Қазақ және түркі дәстүрінде құт- тек береке емес, легитимділік (заңдылық) белгісі. Ясауи арқылы рухани құт Түркістанға қонады. Кейін хандар осы жерде жерленгісі келеді, билік пен руханият түйіседі. Мысалы, Абылай хан Түркістанда жерленген. Бұл кездейсоқ емес, билік өзін құтпен байланыстыруға тырысады.

Киелі жер ұғымы (қазақ дүниетанымы)- қазақ санасында – ерекше энергиясы/құты бар орын. Белгілері - әулие мазары, тарихи оқиға өткен, халық жадында сақталған. Түркістан осы үш шарттың бәріне сай. Сондықтан ол тек қала емес, ұлттық сакралды символ.

Зиярат – өркениеттік институт. Зиярат - жеке құлшылық қана емес, әлеуметтік байланыс механизмі. Функциялары - адамдарды біріктіреді, ортақ құндылық қалыптастырады, тарихи жадты сақтайды. Ясауи кесенесіне бару- «мен кіммін?» деген сұраққа жауап іздеу.

Ясауи феноменінің ерекшелігі- Қожа Ахмет Ясауи, исламды түркі тілімен жеткізді, көшпелі мәдениетке бейімдеді, түркілік діни танымды анықтады. Сондықтан оның орталығы (Иасы) өркениеттік өзекке айналды. Қысқасы, «Иасы аңызы» – жай аңыз емес. Ол кеңістіктің қалай киелі жерге айналатынын, орталықтың қалай пайда болатынын, руханияттың қалай өркениетке айналатынын түсіндіреді.

«Иасауи астанасы» деген не? Бұл сөз тіркесі тарихи әкімшілік астана емес, керісінше, Түркістан қаласының, рухани орталық, сопылық «астана» ретіндегі бейнесі. Яғни халықтық санада Мекке – исламның орталығы, Түркістан – түркі сопылығының орталығы, Ясауи – оның рухани «сұлтаны».

«Астана» ұғымының сопылық мағынасы– саяси термин емес, символ, астана деген орталық нүкте, рухани тартылыс орны, біржүректердің жиналатын мекені. Сопылық ілім тұрғысынан да Иасы «жүрек орталығы» (қалб орталығы).

Түркі дүниетанымында «құт» белгілі бір жерге қонады. Түркістан- Ясауи арқылы құт қонған мекен ретінде түсіндіріледі, сондықтан ол жай қала емес, береке орталығы. «Иасауи астанасы» дегені – осы құттың шоғырланған орны.

Рухани иерархия- аңыздық түсінікте - Мекке жаһандық орталық, Түркістан түркі руханиятының орталығы, Ясауи болса осы орталықтың рухани тірегі. Сондықтан Түркістан деген Ясауи астанасы (рухани мағынада).

Неге «астана» деп аталады? Бұл сөздің себебі, мұнда ілім тарады, мұнда шәкірттер жиналды, мұнда зиярат мәдениеті қалыптасты, мұнда рухани дәстүр жүйеленді. Яғни, орталықтандыру функциясы бар мекен. «Иасауи астанасы» аңызының мәні - Түркістан – география емес, рухани әлемнің орталығы және Ясауи – сол орталықтың рухани ұстазы. Астана деген ол орталық, Түркістан сол рухани орталық, Ясауи болса сол орталықтың рухы. «Мәдинада Мұхаммед, Түркістанда Құл Қожа Ахмет» деген тіркес – қарапайым поэтикалық сөйлем емес, ол Қожа Ахмет Ясауи феноменін түркі-исламдық сананың ішінде рухани орталықтандыру тәсілі ретінде түсіндіреді. Исламның жаһандық орталығы – Мәдина, Түркі сопылығының рухани орталығы – Түркістан. Яғни, Мәдина рухани бастау, Түркістан руханияттың жалғасы. Сопылық ілім логикасында - Мұхаммед – пайғамбарлық бастауы, Ясауи – сол ілімнің түркі әлеміндегі жалғастырушысы. Сондықтан тіркес нұрдың екі орталығы» идеясын береді.

«Құл Қожа Ахмет» атауының мәні - Неге «құл» деп аталады? Бұл маңызды - «Құл» деген абсолютті кішіпейілділік, Ясауи өзін ұлықтамайды, ол өзін тек қызметші ретінде көреді. Бұл сопылықтағы негізгі ұстаным - эгоны жою. Тек Аллаға ғана мұқтаж болу статусы.

«Иасауиді неге «Әзірет Сұлтан» деп атайды? Түркі дәстүрінде «сұлтан» тек саяси билеуші емес, тәртіп орнатушы, қауымды біріктіруші, әділет иесі сопылық ілім логикасында - Ясауи – жүректердің әміршісі бейнесінде. Қарапайым адамнан «әулие патшаға» айналу аңыздың логикасында - Құл Қожа Ахмет (кішіпейіл адам), халықтың жүрегінде, «сұлтан дәрежесіне» көтеріледі. Бұл адамның емес, оның рухани ықпалының ұлғаюы деген сөз. Аңыз нақты мемлекет туралы емес, рухани легитимдік туралы яғни, сұлтан күш, Ясауи сол рухани мағынадағы сұлтан. Бұл екі түрлі билік түрі. Қоғамда кей тұлғалар ресми биліксіз-ақ, рухани беделі арқылы «сұлтан» дәрежесіне көтеріледі. Бұл – түркі қоғамындағы әулие культі, рухани авторитет феномені. Сұлтан - саяси билік, Ясауидегі рухани билік. «Иасауи сұлтан аңызы» тарихи факт емес, ол Ясауидің рухани ықпалының күшеюін, халық санасында оның «рухани билеушіге» айналуын, Түркістанның сакралды орталық болуын көрсететін символ.

Ясауи мектебіндегі ішкі тәртіп жүйесіне келейік. Қожа Ахмет Ясауи жолында, зікір – заң, пірге бағыну – тәртіп, қылует – реформа. Бұл – «ішкі конституция». Сондықтан оның мектебі – рухани институт, шәкірттері – «рухани тұлғалар». Сондықтан «сұлтан» ұғымы Ясауи контексінде жүректі біріктіреді. Сондықтан «Әзірет Сұлтан», саяси фигура емес, рухани орталықтандыру символы.

Қожа Ахмет Ясауи туралы ең терең әрі көп талқыланатын аңыздардың бірі – «қылует (хилуәт) аңызы». Бұл аңыз Ясауи ілімінің өзегін – ішкі тазару мен

дүниеден іштей үзілу идеясын көрсетеді. Аңыз бойынша, Ясауи 63 жасқа келгенде, Мұхаммед пайғамбар жасына жеткенін айтып, жер астына түсіп, арнайы қылуетке (жерасты бөлмесіне) кіреді. Сол жерде қалған өмірін зікірмен, құлшылықпен өткізеді. Дүниелік өмірден алшақтайды. Бүгінде Түркістандағы қылует осы аңызбен байланыстырылады. Аңыздың сопылық (символдық) мағынасы бойынша, қылует – «дүниеден қашу» емес, «ішке бойлау». Сырттай қарағанда бұл қоғамнан қашу сияқты көрінеді. Бірақ сопылықта, бұл – нәпсіден қашып, ішкі әлеміне тереңдеу. Яғни, физикалық жер асты және рухани тереңдіктің көрінісі. Сосын 63 жас – символдық мәндегі кемелдіктің өлшемі. Бұл Мұхаммед пайғамбардың, ең кемел үлгі тұлғаның 63 жасында дүниеден өткендігімен байланыстырылады. Бұл жерде, «Өлмей тұрып өлу» қағидасы да бар. Сопылықтағы негізгі принциптердің бірі - «өлмей тұрып өлу» (муту қабла ан тамуту). Қылует - осы қағиданың практикалық формасы. Яғни, нәпсіні «өлтіру», одан арылу, рухты ояту. Сосын, қылует – қараңғы, тар кеңістік, ал қараңғылық – нұрға апарар жол. Бірақ сопылық символикада, сыртқы қараңғылық деген ішкі нұрға жол ашады. Бұл маңдайдағы көзбен емес, ішкі көз-басират арқылы көру. «Қылует аңызының» ақиқаты – жер астына түсу, өлу емес, рухани қайта туу. Қысқасы, халық санасындағы аңыздардың тұтас бір тұжырымы мынау - құрма аңызы - бастау (нұр алу), Иасы аңызы - миссия (орталық құру), қылует аңызы - кемелдік (ішке ену).

Қылуетте Қожа Ахмет Ясауи - сыртқы әлемнен байланысын үзеді, ішкі әлемін кеңейтеді. Нәтижеде, жүрек тікелей «қабылдаушыға» айналады. Сопылықта «Фана» мақамы – «жоқ болу» тәжірибесі. Қылует - осы процестің лабораториясы. Исауи үшін қылует психотехникасы физикалық өлім емес, «өлмес бұрын өлу», яғни эгоның өлімі. Фанадан кейін келетін күй – бақа, Алламен бірге «қалу», бірақ әлемге қайта оралу. Ішкі ғылым (илм әл-батин) шынайы таным – жүрек арқылы болады. Қылует - осы «ішкі танымды» іске қосу әдісі. Ясауи жолы - дәл осы әдісті түркі діни танымына бейімдеді. Бүкіл болмыс – бір, адам соны «көруі» керек. Қылует көптіктен (дүние) бірлікке (Хаққа) өтуді қамтамасыз етеді. Ясауидің қылует әдісі - сыртқы әлемнен болмыстың терең бірлігіне кіру символы. Қылует – рухани технология. Жалпыласақ, қылует-жалғыздық, сыртқы әсерді азайту, Зікір -жүректі тазарту, Фана-«меннің» жойылуы, Бақа - жаңа деңгейде өмір сүру. Бұл – толық трансформация циклі. Қысқасы, «қылует аңызы» бізге мынаны көрсетеді- Ясауи ілімі -тек мораль емес, рухани тәжірибе жүйесі және адам, сыртқы әлемді өзгерту арқылы емес, ішкі өзін өзгерту арқылы кемелденеді.

«Софра тұту» (дастарқан жаю) – сопылық ілім мен түркі-ислам мәдениетінде жай ғана тамақ беру емес, рухани, әлеуметтік және тәрбиелік институт. «Софра» (арабша суфра) – дастарқан, бірақ сопылықта ол «бірлік кеңістігі», «рухани теңдік» алаңы, «қонақжайлық пен өзара қызметтің» көрінісі. Яғни, дастарқан – тек ас емес, рухани қатынас орны. Қожа Ахмет Ясауи дәстүрінде софра – тариқат тәрбиесінің өзегі, шәкірттер бірге отырып ас ішеді, бай-кедей демей, ұстаз-шәкірт бірге тең отырады. Бұл – «нәпсіні тәрбиелеу» тәсілі. Аста «құт» бар. Сопылық түсінікте адал дайындалған ас, зікірмен берілген тағам. Онда береке бар. Сондықтан софраға отыру ол тек қарын тойдыру емес,

рухани үлес алу. Дастарқан, адамдарды жақындатады, ренішті жояды, береке-бірлік қалыптастырады. Түркі дәстүрінде, «бірге ас ішкен – бауыр». Бұл – негізінен қоғамды біріктіретін механизм. Дастарқан – әдеп тәрбиесінің орны, үлкенді құрметтеу, аз сөйлеу, шүкіршілік айту, ысырап етпеу. Яғни, дастарқан ол тәрбие мектебі. Сопылық тұрғыда софра - Алланың ризық беретін орны, адамның фақр-мұқтаждығын еске алуы, адамның мына дүниеге қонақ екендігін еске салады. «Софра тұтудың» мәні – тек ас беру емес, жүректерді біріктіру және дастарқан денені емес, қоғам мен рухты қоректендіреді. Софра –бірлік, Ас – барака/құт, Дастарқан ол тәрбие.

«Дафтару сани» (екінші дәптер) түсінігінің Иасауи ілімінде маңызды орны бар. Ол көбіне Қожа Ахмет Ясауи ілімінің рухани мағынасын білдіру үшін қолданылады. «Дафтар» деген не? «Дафтар» араб дәстүрінде дәптер, жазба жинақ, ілімнің жүйеленген формасы. Сопылықта ол тек кітап емес, рухани тәжірибенің қабаттары. Сопылық түсіндірмеде, «бірінші дәптер» (дафтару аввал) сыртқы ілім (шариғат), сөз, мәтін, ереже, білімнің көрінетін жағы. Ал «екінші дәптер» (дафтару сани) - ішкі мағына (батин). Ол - жүрек тәжірибесі, хәл (рухани күй), тікелей таным. Қожа Ахмет Ясауи ілімінде сыртқы мәтін – хикмет, ішкі мән – нұр, хәл, ғашықтық. Сондықтан - «Дафтару сани» ол хикметтің ішкі қабаты. Яғни хикметті оқу – бірінші дәптер, жүрекпен сезіну – екінші дәптер.

Иасауи ілімі бойынша мағрифат/таным үш сатыда жүреді: Ілім – үйрену, Хәл – өзгеру, Хақиқат– бірлік. «Дафтару сани» көбіне 2–3 деңгейге сәйкес. Бұл біріншіні жоққа шығару емес, тереңдеу. Яғни, мәтін бар, бірақ ол «қақпа» ғана, шын мәні іште ашылады. «Дафтару сани» дегеніміз, мәтіннің ішкі мағынасы, жүрекпен оқылатын білім, сопылық тәжірибенің екінші деңгейі. Бірінші дәптер ол мәтін, шариғат болса, екінші дәптер мән, ішкі сыр деген мағынада. Ясауи ілімі ол осы екеуін біріктіру. Қожа Ахмет Ясауи хикметтері сырттай қарағанда, өсиет, діни поэзия, моральдық мәтін. Бірақ сопылық тұрғыдан ол екі қабаттан тұрады: Дафтару аввал – сөз, өлең, мәтін, Дафтару сани – ішкі хәл, рухани тәжірибе. Яғни, хикметті оқу – бірінші деңгей, оны «сезіну» – екінші деңгей. Мысалы, «ғашықтық» жай махаббат емес, Хаққа ұмтылу; «от» нәпсінің жануы; «жол» деген рухани саты. Бұл – мәтіннің «ішкі қабаты». Мәтін – сыртқы қабат, мақамдар – ішкі жол, хикмет – осы жолды ашатын кілт. Яғни, Ясауи ілімі – оқылатын емес, жүрекпен жүріп өтетін жол. Хикмет ол мәтін, Дафтару сани ол ішкі мағына. Иасауидегі жетпіс мақам - рухани өсу траекториясы.

Хикметтерде кездесетін “1 жастан 63 жасқа дейінгі өмірді сипаттау” – биографиялық күнделік емес. Бұл Иасауи өмірінің рухани сатылары. Негізгі идея бұл жерде жас биологиялық емес, рухани деңгей туралы болып отыр. Ясауиде жас - тек уақыт өлшемі емес, рухтың даму сатысы. Яғни, 1 жас пен 63 жас арасы адамның ішкі эволюциясы. «1 жас» – рухтың оянуы. Келесі кезеңдерде адам өзін тани бастайды, нәпсі күшейеді, қателікке қарсы ізденіс басталады. Сопылық ілім бойынша бұл сопының «ғафлеттен ояну процесі». Жас өскен сайын, құмарлық пен қалаулар күшейеді, эго үстемдік ете бастайды, содан кеудеде рух пен нәпсі күреседі. Ясауиде бұл кезеңді ішкі шайқас (жиһад ан-нафс) дейді. Орта жаста адам, тәжірибе жинайды, өмірдің мәнін іздейді, рухани сұрақтар көбейеді. Ясауиде 63 жас - кемелдік шегі. Бұл не білдіреді - адам өз миссиясын аяқтайды,

рух толық жетіледі, нәпсі толық жеңіледі. Сондықтан Қожа Ахмет Ясауи 63 жастан кейін қылуетке кіруі - өмірден қашу емес, ішкі кемелденудің жалғасы. Бұл – “сыртқы өмір мен ішкі өмір” ауысуы. Бұл жүйе мынаны көрсетеді - адам өмірі – біртіндеп тазару процесі, әр жас – рухани емтихан, соңғы мақсат – жүректің тазалығы. Сонымен 1 жас - рухтың жол түсіп, нәпсімен күрес өмірінің басталуы, соңғы 63 жас деген рухани кемелдік шегі, құрб мақамы-Аллаға жақындау сатысы.

Қысқасы Иасауидегі жас сипаттамалары – биографиялық жас емес, адам рухының белестері. Яғни, адам қанша өмір сүрсе де, оның шынайы сапары – ішкі тазалыққа қарай қозғалыста болу керек.

«Нури Мұхаммед» – исламдық рухани дәстүрде өте терең мағынасы бар ұғым. Ол жай ғана “Мұхаммедтің нұры” деген сөз емес, Мұхаммед пайғамбар туралы метафизикалық (онтологиялық) түсінік. Тікелей мағынасы - Нұр деген жарық, құдайлық сәуле, рухани ашылу. Ал Мұхаммед пайғамбардың есімі «Нури Мұхаммед» деген Мұхаммедтің нұры. Бірақ бұл жерде “нұр” физикалық жарық емес. Сопылық ілім дәстүрінде, «Нури Мұхаммед» – жаратылыс басталғанға дейінгі алғашқы рухани жарық. Яғни, әлем жаратылмай тұрып, Алла тарапынан бір «нұр» жаратылған, сол нұрдан бүкіл болмыс тараған. Сопылық мектептерде (мысалы, Ибн Араби дәстүрінде) бұл былай түсіндіріледі: Ибн Араби логикасы бойынша, болмыс – бір тұтас шындық, пайғамбар – сол шындықтың алғашқы көрінісі. «Нури Мұхаммед» жаратылыстың рухани прототипі. Бұл ұғым сенім деңгейінде мынаны білдіреді - пайғамбар – жай адам ғана емес, ол – рухани жол көрсетуші нұр, оның ілімі – жүректі жарықтандыру. Диуани хикмет дәстүрінде бұл идея Ясауиде де жалғасады - нұр жүрекке түсетін хақиқат, қараңғылық - надандық. Нұр» символы - білім емес, түсіну; ақпарат емес, ояну; сыртқы жарық емес, ішкі көру/мукашафа. Сондықтан «Нури Мұхаммед» - ақиқатқа апаратын ішкі жарықтың бейнесі.

Иасауи ілімі мен тұлғасы төңірегіндегі аңызбен көмкерілген шындықтың біразын бүгінгі тілмен түсіндіруге тырыстық. Аңыз түбі-ақиқат. Әрине бұл ішкі таным, рухани тәжірибенің ақиқаты.

Seyfettin Erşahin
Анкара университеті,
Теология факультетінің
профессоры, ғылым докторы (PhD)

TÜRK DİLİNİN MEDENİYET DİLİ OLMASINA MUTASAVVIFLARI KATKISI ÜZERİNE

Özet

"Türk dili bir medeniyet dili midir?" sorusu elbette abestir. Kasıtlı olarak bu ve benzeri sorular hep gündemde tutulur. Uzunca bir süredir Türklerin ve Türk dilinin medeniyet ile ilişkisi tartışılır. Bir kısmı göçebe veya yarı göçebe bir topluluk olan Türklerin yerleşik hayatın bir ürünü olan medeniyet kurma veya var olan medeniyetlere katılma ve katkıda bulunmalarından söz edilemeyeceğini iddia edenler içeride ve dışarıda epeyce var. Yine bu iddianın devamı mahiyetinde Türk dilinin de medeniyet kurma veya medeniyet dili olma niteliği taşımadığı ileri sürülür. Türk dilinin, yüksek fikirlerin ifadesinde terim ve kavram gerektiren medeniyet dili statüsüne çıkması, kuşkusuz gramer yapısı yanında söz varlığı ile de alakalıdır. İslam medeniyetine giren Türkler dillerini bu statüye taşımışlardır. Bu sürece katkı sağlayanlar zümrelerden biri de mutasavvıflar olmuştur. Biz, bu katkıya ana hatları ile değinmek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, medeniyet dili, Türkler, medeniyet, İslam medeniyeti, tasavvuf, mutasavvıflar, Türk kültürü.

СОПЫЛАРДЫҢ ТҮРІК ТІЛІНІҢ ӨРКЕНИЕТ ТІЛІНЕ АЙНАЛУЫНА ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

Аңдатпа

«Түркі тілі өркениет тілі болып табыла ма?» деген мәселенің өзі, сөзсіз, орынсыз болып көрінеді. Алайда осыған ұқсас және сабақтас мәселелер әдейі әрі үнемі талқылауға шығарылып келеді. Ұзақ уақыт бойы түркілердің және түркі тілінің өркениетпен байланысы туралы пікірталастар жүргізіліп келеді. Ел ішінде де, шетелде де түркілердің едәуір бөлігі көшпелі немесе жартылай көшпелі қоғам болғандықтан, отырықшы өмір салтының нәтижесінде қалыптасатын өркениетті жасай алмағаны, сондай-ақ бұрыннан қалыптасқан өркениеттерге кірігіп, олардың дамуына өз үлесін қоса алмағаны туралы пікірді ұстанушылар аз емес. Осы пікірдің жалғасы ретінде түркі тілінің де өркениетті қалыптастыруға немесе өркениет тіліне айналуға қабілеті болмаған деген көзқарас айтылады. Түркі тілінің күрделі идеяларды қажетті терминдер мен ұғымдар арқылы жеткізе алатын өркениет тілі деңгейіне көтерілуі, сөзсіз, оның грамматикалық құрылымымен ғана емес, сөздік құрамымен де байланысты. Түркілер ислам өркениетіне ену барысында өз тілдерін осындай деңгейге көтерді. Бұл үдеріске үлес қосқан әлеуметтік топтардың бірі — сопылар (мутасаууифтер) болды. Аталған зерттеуде олардың осы үдеріске қосқан үлесінің негізгі бағыттарын қарастыру мақсат етіледі.

Кілт сөздер: түркі тілі, өркениет тілі, түркілер, өркениет, ислам өркениеті, сопылық, сопылар, түркі мәдениеті.

THE CONTRIBUTION OF MYSTICS (SUFIS) TO TURKISH AS A LANGUAGE OF CIVILIZATION

Abstract

The question "Is the Turkish language a language of civilization?" is, of course, inappropriate. Such questions and similar ones have deliberately been kept on the agenda. For a long time, the relationship between the Turks, the Turkish language, and civilization has been a subject of discussion. Both within Turkey and abroad, there are considerable numbers of people who argue that the Turks, a significant part of whom lived as nomadic or semi-nomadic communities, could neither establish a civilization regarded as a product of settled life nor participate in and contribute to existing civilizations. As a continuation of this argument, it has also been claimed that the Turkish language lacked the capacity to establish a civilization or to develop into a language of civilization. The development of the Turkish language into a language of civilization capable of expressing sophisticated ideas and concepts requiring specialized terminology is undoubtedly related not only to its grammatical structure but also to its vocabulary. After entering the Islamic civilization, the Turks elevated their language to this level. One of the groups that contributed to this process was the Sufis (mutasawwifs). In this study, we aim to examine the main aspects of their contribution to this process.

Keywords: Turkic language, language of civilization, Turks, civilization, Islamic civilization, Sufism, Sufis, Turkic culture.

"Türk dili bir medeniyet dili midir?" sorusu elbette abestir. Kasıtlı olarak bu ve benzeri sorular hep gündemde tutulur. Uzunca bir süredir Türklerin ve Türk dilinin medeniyet ile ilişkisi tartışılır. Bir kısmı göçebe veya yarı göçebe bir topluluk olan Türklerin yerleşik hayatın bir ürünü olan medeniyet kurma veya var olan medeniyetlere katılma ve katkıda bulunmalarından söz edilemeyeceğini iddia edenler içeride ve dışarıda epeyce var. Yine bu iddianın devamı mahiyetinde Türk dilinin de medeniyet kurma veya medeniyet dili olma niteliği taşımadığı ileri sürülür. Türk dilinin, yüksek fikirlerin ifadesinde terim ve kavram gerektiren medeniyet dili statüsüne çıkması, kuşkusuz gramer yapısı yanında söz varlığı ile de alakalıdır. İslam medeniyetine giren Türkler dillerini bu statüye taşımışlardır. Bu sürece katkı sağlayanlar zümrelerden biri de mutasavvıflar olmuştur. Biz, bu katkıya ana hatları ile değinmek istiyoruz.

Giriş: Kavramsal Çerçeve

Önce *dil, medeniyet* ve *mutasavvıf* kavramlarına açıklık getirmek yararlı olacaktır. Dil kelimesine Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğü şu anlamları sıralar: 1. insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan, zeban; 2. bir çağa, bir gruba, bir yazara özgü söz dağarcığı ve söz dizimi; 3. belli mesleklere özgü dil, hukuk dili gibi; 4. düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan herhangi bir anlatım aracı, müzik dili, yazı dili gibi. Dil, terimsel anlamda da insanın düşüncelerini ve duygularını ifade etme biçimi olarak tanımlanır. TDK "medeniyet"e "uygarlık" karşılığını verir. Uygarlığı ise *1. Uygar olma durumu, medeniyet, medenilik; 2. Bir ülkenin, bir toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, fikir,*

sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü, medeniyet şeklinde açıklar.[1]

Son olarak *mutasavvıf* kavramına da açıklık getirmek gerekmektedir. TDK sözlüğü mutasavvıfa "Tasavvuf inançlarını benimseyerek kendini Tanrı'ya adamış kimse; İslam gizemcisi, sufi" şeklinde tanımlamaktadır.[2] Bu kişiler *ehl-i tasavvuf, arif, derviş, fakîr, garîb, sâlih* olarak da adlandırılır. Türk tasavvuf geleneğinde de *eren, şah, sultan, ulu, can, baba, ata, dede* kavramı aynı manayı ifade eder. Bu terimleri daha ziyade Alev-Bektaşiler tercih etmişlerdir. Kavramsal amanda mutasavvıf, tasavvufî öğretileri ve hayat tarzını benimseyen, ahlakı güzelleştirip Allah'ın yakınlığını ve ilahi hikmeti kazanmaya çalışan kimsedir. Mutasavvıfın amacı dünya arzularından arınmak, nefsini terbiye etmek ve kalbini Allah sevgisiyle doldurmaktır. Metod olarak dinin veya şeriatın dış kurallarına (zâhir) uymakla birlikte işin iç yüzüne (bâtın), yani maneviyata önem verir. İlmi düzeyde tasavvufi düşünceyi yayarak insanlara doğru yolu ve ahlakı anlatır.[3] Bu tanımlarda da görüldüğü gibi özellikle Türklerde tasavvuf Sünni ve Şii çizgide kendine yer buluğu gibi mutasavvıflar da bu nitelikleri taşımışlardır.

"Medeniyet dili" bir milletin veya topluluğun bağlı bulunduğu medeniyeti kuran ve temsil eden dildir. Batı medeniyetinin dilleri arasında Grekçe, Latince ve Slavca anılmaktadır. Doğu medeniyetleri için de Hint, Çin, Fars, Sami dilleri vb. söz konusudur. Bu ıskalanın kadim Mezopotamya, Mısır gibi havzalarını saymıyoruz. Dil ve medeniyet birbiriyle ilişkilidir. Her şeyden önce her medeniyetin kendine has kültürü, düşünce tarzı, dünyaya bakışı ve dünya tasavvuru vardır ve bunun en temel ifade aracı da dildir. Diğer bir husus da şu ki, medeniyetler sahip oldukları dil veya diller ile gelişir, şekillenir. Bir dilin medeniyet dili konumuna yükselmesi medeniyete dair bütün alanlarda, özgün ve yeterli ürünleri vermesi veya ifade edebilmesidir. Bu da ancak dilin özenle işlenmesiyle zenginleştirilesiye gerçekleşir.

Türk Dili Olgusu

Türk dili insanlığın kadim dillerinden olup UNESCO'nun tespitlerine göre günümüzde yaygın kullanımda beşinci sıradadır. Asya'da Moğolistan'dan Orta Avrupa Macaristan ovalarına kadar geniş bir coğrafyada altı yüz binin üzerinde söz varlığı ile 200 milyon civarında insan tarafından yaklaşık 11 milyon km^2'de konuşulmaktadır. Sümer kaynaklarında karşılaşılan Türkçenin yazılı hali ya da tamga/Türk harfli şekli ile derilere, kemiklere ve sert yüzeylere kazınmış formu, bazı yaklaşımlara göre Milattan öncelere dayanmaktadır. Elimizdeki en eski Türkçe metin Moğolistan'da bulunmuş olan 7. Yüzyıla dair altı satırlık Çoyr yazıtıdır. Göktürklerden de 8. Yüzyıldan Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtları günümüze ulaşmıştır. 9. Yüzyıldan itibaren Uygurlar, Tarım havzasında ve Gansu bölgesinde Göktürk, Uygur, Soğdak ve Brahmi harfleriyle anıta kazınmış (bengü/belgü) veya kâğıda yazılmış (bitik) eserler vermişlerdir. Kâğıda yazılı metinlerin en kadimi Uygurlara aittir. Uygur yazı dilinin gelişmesinde de Budizm etkili olmuştur. Türk Budist edebiyatının büyük çoğunluğunu Çince, Tibetçe, Sanskritçe, Toharca ve Sogdcadan tercümeler oluşturmaktadır. Türk dili, kabaca Doğu Türkçesi ve Batı Türkçesi olarak ayrılabilir. Bir başka tasnifte Karluk (Harezm, Özbek, Uygur), Kıpçak/Kuman (Kazak, Kırgız, Tatar), Oğuz (Türkmen, Türkiye, Azerbaycan, İran) ve Sibirya (Altay-Yenisey)

1 https://sozluk.gov.tr/ erişim 11.09.2025

2 https://sozluk.gov.tr/ erişim 17.05.2026

3 Süleyman Uludağ, "Mutasavvıf", TDV İA, c. 31, s. 379; aynı müellif "Erenler" TDV İA, c. 11, s. 294-295.

lehçelerinden bahsedilebilir. Türkler İslamî dönemde bu gruplardan ağırlıklı olarak Karluk, Kıpçak ve Oğuz lehçelerinde eserler vermişlerdir.

Allah'ın son peygamber olarak gönderdiği Hz. Muhammed İslamiyeti Hicaz'da bütün insanlara tebliğ etmiştir (610-632). Türklerin Müslümanlarla karşılaşmaları 7. yüzyıl ortalarında Nihavent Savaşı ile (642) başlamıştır. 10. Yüzyıla gelindiğinde büyük çoğunluğu devlet ve toplum düzeyinde İslamiyeti kabul etmişlerdir. Müslümanlar İslamı referansa alarak bir İslam medeniyeti kurmuşlar; Türkler de 11. Yüzyıldan itibaren de İslam medeniyetinin kurucu unsurları arasına girmişlerdir. Bu süreçte Karahanlı veya Hakaniye Türkçesi İslamî Türkistan Türk yazı dilinin ilk evresidir. 10.-13. yüzyıllarda Karahanlı coğrafyasında gelişmiştir. Karahanlılar Türkçeyi resmi dil ve devlet dili olarak benimsemiştir. Bu dönem, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte hem göçebe kültürden yerleşik hayata geçişin hem de yeni bir medeniyet dairesine girilmesinin dilidir. Türkçe, bu dönemde ilk defa Arap harfleri ile yazılmaya başlanmıştır. Türk diline Arapça ve Farsça kelimeler girmeye başlamıştır; ancak öz Türkçe yapı esası büyük ölçüde korunmuştur. Kâşgar ve Balasagun civarında meydana gelen İslami Türk kültür çevresinin ürünleri Kutadgu Bilig ve Dîvânü Lûgati't-Türk bunun örneklerindendir.[4] İslamiyet ile büyük ivme kazanan Türk yazı dili 13. Yüzyılda özellikle Harezm coğrafyasında gelişti. 13. ve 14. yüzyıllarda Yukarı İdil, Mısır, Anadolu ve Azerbaycan'da da kullanılmaktaydı. Anadolu ve Azerbaycan'da Oğuz ağzı yaygınlaştı. İdil bölgesindeki Bulgarca, 14. Yüzyılı müteakip yerini Kıpçak Türkçesine bıraktı. Türkistan'da 15. Yüzyıldan başlayarak ağırlıklı olarak Harezm Türkçesinin devamı niteliğindeki Çağatay Türkçesi kullanılageldi. Ancak Rus emperyalizmi ve oryantalizminin bir projesi olarak 19. yüzyılın ortalarından itibaren N. İlminski (ö.1892) ve N. Ostroumov'un (ö.1930) çalışmalarıyla her Türk boyunun konuşma dilinin ayrı bir yazı dili hâline getirilmesi 1930'larda büyük ölçüde amacına ulaştı. Günümüzde yirmi farklı Türk yazı dili bulunmaktadır.[5]

Türk Dilinin Gelişmesine Mutasavvıfların Katkısı

Tasavvufun İslam medeniyetinde doğuşu ve Türk dünyasına geçişi hakkında bazı ilmi tartışmalar söz konusudur. Bu tartışmalara girmeden özetlersek tasavvuf, dinin özünü teşkil etmesi hasebiyle Hz. Muhammed'in peygamberliği sırasında başlamıştır. Tasavvuf teriminin kökeni ile ilgili arınmışlık ve seçilmişlik anlamına gelen "safâ", "safvet" ve "ıstıfâ" kelimelerine atıf yapılır. Tasavvuf terbiyesi ve tavrının da ilk defa "ehl-i suffe" adıyla anılan ashabtan bazı âbidler ve zâhidler'in giydikleri "sûf" denilen yün hırkadan alındığı kabul edilir. Bunlar Hz. Peygamber'in teşvikiyle zühd ve takvada öne çıkmışlardı. Bu tutum üç aşamalı bir gelişme süreci göstermiştir. 1. Zühd Dönemi (Hicrî 1-2. yüzyıllar/7-8. yy.): Dünyaya değer vermeme, ibadete ağırlık verme ve nefis muhasebesi öne çıktı. Hasan-ı Basrî bu dönemin en önemli öncülerindendir. 2. Tasavvuf Dönemi (Hicrî 3- 4. Yüzyıl/9-10. yy): "Tasavvuf" terimi kullanılmaya başlanmıştır. Mutasavvıf da bu kelimeden türetilmiştir. Zikir, aşk, marifet ve nefis terbiyesi gibi kavramlar sistemleşmiştir. 3. Tarikat Dönemi (12. Yüzyıl ve Sonrası): Tasavvufi düşünceler kurumlaşarak tarikatları oluşturmuştur.[6] Türk diline

4 Galip Güner, "Karahanlı Türkçesi", Yeni Türkiye, 2013/55, ss. 260-277.

5 Reşit Rahmeti Arat, "Türk Dilinin İnkişafı", III. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1948, ss. 598-611; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, TDK yay, Ankara, 1960, ss. 1-75.

6 Reşat Ön gören, "Tasavvuf", TDV İA, c. 40- ss. 119-126.

tasavvufun veya mutasavvıfların katkısını edebiyat ve dinî-ahlakî literatür üzerinden değerlendirebiliriz. İlki tekke şiiri olarak adlandırılmaktadır. Diğeri ise İslama dair mutasavvıflarca yazılan her türlü eserlerdir.

Doğu Türk Dünyası Türkistan'da Tasavvuf

Tasavvufun Horasan havzasına geçişi Mâverâünnehr ya da Türkistan açısından önem arz eder. Arap olmayan Müslümanların (mevâlî) yoğun olduğu bu havzada İslamiyet; askeri olmaktan çok bir ahlâk ve yaşam tarzı olarak bir başka deyişle tasavvuf aracılığıyla yayılmıştır. İlk dönemlerde İslâm'ın sınır boylarında (gaza ve irşat amaçlı) kurulan ribatlar, zahitlerin ve dervişlerin coğrafyaya adım attıkları ilk mekanlar olmuştur. Horasan havzasındaki yoğun zühd ve irfan birikimi, Ceyhun nehrini aşarak Mâverâünnehir'e aktarılmıştır. Türk dünyasında ilk görülen mutasavvıflar İbrahim Edhem Belhî (ö. 778), Şakik-i Belhî (ö. 810), ve Hallac-ı Mansur'u (ö. 922) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 932) olarak bilinmektedir. 10. yüzyılın sonu ve 11. yüzyılda Ebû Bekir el-Kelâbâzî-Buhârî (ö. 990), Müstemlî Buhârî (ö. 1043), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 1072) gibi mutasavvıf alimler, tasavvufu Ehl-i Sünnet akidesiyle uzlaştırarak meşruiyetini ve kalıcılığını pekiştirmişlerdir. Bu erken dönem sistemleştirme çabaları, 12. yüzyıldan itibaren Yeseviyye, Nakşibendiyye ve Kübreviyye gibi büyük Türkistan/Mâverâünnehir kökenli tarikatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[7]

Mutasavvıflar veya tasavvuf ehli öğretilerini ifade ettikleri tasavvuf edebiyatını da geliştirmişlerdir. Türk dilini geliştiren İslami unsurlardan biri de bu edebiyatın Türk versiyonudur. Türkler arasında hız kazanan tasavvufun en etkili tebliğ aracı edebiyat oldu. Bu geleneğin başlangıç tarihi şimdilik bilinmemektedir. Türk asıllı mutasavvıflar ya da tasavvuf terbiyesi olan müellifler halka daha iyi anlatmak adına eserlerini Türk dilinde yazdılar. Türkistan'da tasavvufî Türk edebiyatının Karahanlı döneminde (840-1212) Yusuf Has Hâcib (ö. 1077), Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166), Hâkim Süleyman Ata (ö. 1186), Edib Ahmed Yüknekî (12. yy.) gibi tasavvufî şahsiyetlerle başladığı kabul edilir. Hikmet geleneği denen bu edebiyat dinî, ahlakî, içtimaî, hukukî, edebî, birlik ve beraberliği içeren konulara eğilmiştir. Günümüzde Azeriler, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler, Uygurlar, Türkmenler, Tatarlar, Başkurtlar vb. Türk boyları İslamî dönem edebiyatını bu şahsiyetlerle başlatırlar.[8] Biz bu ayrıntıyı yeni akademik çalışmalara bırakıyoruz.

Tekke Şiiri

Her ne kadar tekke şiiri veya tekke edebiyatı tabirinin kavramsallaştırılması yeni olsa da makale bütünlüğü içerisinde Karahanlılar döneminden itibaren ortaya çıkan Türk şiirine bu başlık altında bakabilirz. Türk diline hizmet eden tasavvufi zümrelerden biri Yesevîlerdir. Bu zümrenin başı olan, bu günkü Kazakistan'ın Türkistan vilayetinde (Yesi) tasavvufî faaliyet gösteren, oradaki türbesine defnedilen Hoca Ahmed Yesevî Hikmet geleneğinin başlatıcısı sayılır. A. Yesevî'nin İslamiyet'in esaslarını ve tasavvuf inceliklerini Türk halkına öğretmek amacıyla söylediği manzum hikmetleri *Divan-ı Hikmet* adlı eserde toplanmıştır. Bu geleneğin dikkat çeken özellikleri, İslam'ı yeni kabul eden veya henüz etmeyen Türk topluluklarına şeriatı, Kur'an ve Sünneti hayat tarzlarına ve törelerine uyumlu bir şekilde sanat kaygısından uzak sade bir dille

7 Bkz. Kamilcan Rahimov, Mâverâünnehr Tasavvufunun Kökleri, çev. İ. Usmanov, Ş. Alimov, Fecr yay, Ankara, 2021.

8 Bkz. Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, c. 1-32, Proje Yöneticisi ve Genel Redaktör Nevzat Kösoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1993.

anlatması, temel tema olarak da İlahi aşk, nefis terbiyesi, dünya sevgisinden vazgeçme, adalet, dürüstlük, peygamber sevgisi ve ahlaka yer vermesidir.[9]

Yesevî'nin halifelerinden Hâkim Süleyman Ata da Türk tasavvuf edebiyatının öncülerindendir. Yerleştiği Harezm bölgesindeki Bakırgan köyüne atfen Bakırganî olarak da anılır. Türkistan Türklerinin dinî ve tasavvufî hayatı üzerinde derin izler bırakmıştır. Şiirlerinde "Süleyman", "Kul Süleyman" ve "Hakîm Ata" mahlaslarını kullanmıştır.[10] Yesevi'nin hikmet geleneği tarzında *Bakırgan Kitabı* diye bir şiir kitabı vardır. Bakırgani'nin eseri bu dünyanın yalanlığı öteki dünyanın hakikiliği yönünde anlaşılır dilde çok tesirli ır (besteli şiir) ile yazıldığı için göçebe ve yarı-göçebe men Türk illerinde geniş bir yayılma imkânı bulmuştur.[11]

Dinî-ahlakî literatür

Karşımıza somut olarak çıkan ilk şahıs Türkistan'ın ilk Müslüman hanedanı Karahanlıların devlet adamı ve yazarlarından Balasagunlu Yusuf Has Hâcib'tir. Tasavvufî terbiyesi ve hayatı olan Yusuf[12] siyasetnâme-nasihatnâme niteliğindeki Kutadgu Bilig[13] adlı eserinde ciddi oranda tasavvufî temalara yer vermiştir. Eserdeki dört asli şahsiyetten Odgurmış tasavvufi bir kişiliktir. Akibeti, kanaati temsil eden Odgurmış "uyanmış, gönlü uyanık, gönlnü Tanrı'ya vermis kili, kalp gözü açık" anlamlarına gelir.[14] Şimdilik bilebildiğimiz kadarıyla bu eser İslamî dönem Türk dilinin ilk kitaplaşmış metni olduğuna göre Türk dilini bu dönemde bağımsız bir ilim ve medeniyet dili düzeyinde kullanan mutasavvıflardır diyebiliriz. Balasagunlu bu eserde din, siyaset, idare, düşünce, felsefe, sosyal hayat, ekonomi vb. pek çok alanda İslamî terminolojiyi Türkçe ifade etmeyi başarmıştır. Bu olgu, aynı zamanda mutasavvıflar halk adamıdır, Türkçeyi de halka inmek için kullanmışlardır iddiasını tartışmalı hale getirmektedir. Zira Yusuf "Has Hâcib"lik görevi yapan bir saray mensubudur ve eserine de avama/halka değil havasa/seçkinlete yazmıştır. Balasgunlu üç bin civarında kelime kullanmıştır. Bunlardan 420 Arapça, 86 Farsça kelime dışındakiler Türkçedir.[15]

Türk dilinin gelişmesinde Nakşibendiye zümresinin de katkısı vardır. Bu zümreden olan Mir Ali Şir Nevâyî'nin Tasavvuf terimleri ve kavramlarının Türkçeleştirilmesinde (1441-1501) rolü büyüktür. Türkçenin özelliklerini ilmi düzeyde ortaya koymak için Muhakemetü'l Lugateyn (İki Dilin Karşılaştırması) adlı eseri kaleme alan Nevâyî tasavvufi düşünceyi benimsemiş ve Nakşibendiliğe mensup bir devlet adamı ve şairdir. Büyük Nakşi mutasavvıf Abdurrahman Molla Câmî (ö. 1492) ile çok yakın dostluk ve pir-mürit ilişkisi kurmuştur. Câmî'nin evliya tezkiresi ya da tasavvufi tabakat (biyografi) kitabı *Nefehatü'l-Üns min Hazarati'l-Kuds* (Kutsal

9 Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, TDV yay, 2025.

10 M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1981, s. 56, 88-91; Mustafa Kara, "Hâkim Ata", TDV İA, c. 15, ss. 183-184; Abdurrahman Güzel, Nadirhan Hasan, "Hâkim Ata Süleyman Bakıganî", TUBA Türk Dünyası Ansiklopedisi, https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1743/Hakim-Ata-Suleyman-Bakirgani erişim 12.07.2026.

11 Süleyman Bakırgan, Bakıgan Kitabı, yay. İbrahim Hakkul- Seyfeddin Raifuddin, Taşkent, Yazuvçı Neşriyet, 1991; Mustafa Sever, Hâkim Süleyman Ata, Hikmetler ve Kıssalar, Oba yay, Ankara, 2006; Abdurrahman Güzel, Süleyman Hâkim Ata Divanı, (Türkmen Türkçesi-Türkiye Türkçesi), Ankara 2023.

12 Kemal Yavuz, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 2012/37, s. 148-149. (137-180)

13 Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, nşr. Reşid Rahmeti Arat, TTK yay, Ankara 1947-59, I-II; İndeks, nşr. Kemal Eraslan vd., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay, İstanbul 1979.

14 Yavuz, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", s. 172.

15 Yavuz, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", s. 145.

Makamların Dostluk Kokuları) adlı Farsça eserini 1495'te *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve* (Yiğitlik Kokularından Sevgi Esintileri) adıyla Türkçeye çevirmiştir.[16] Söz konusu kitaba ek mahiyetinde Türk tasavvuf tarihini şeyhu'l-şuyûh (şeyhlerin şeyhi) dediği Hoca Ahmed Yesevî ile başlatıp dönemine kadar gelen sûfîleri de anlatmıştır.[17] Nevâyî, eseri Türkçeye çevirme gerekçesini şöyle açıklar: (sadeleştirilmiş hali) "Sürekli karmaşa içinde olan aklıma ve perişan durumdaki gönlüme bu kitabın dilinin Farsça olduğu, Arapçada da bu tür eserlerin varlığı ve ibarelerinin tasavvuf ehlinin diline de uygun olduğu gelirdi. Bu dilleri anlamaktan nasibi olanlar ve o ibare ve işaretlerden haberli olanlar, adı geçen eserden kendi yetenekleri derecesinde ve meşgul oldukları ölçüde yarar elde ederler, feyz alırlardı. Ancak Türk halkı içerisinde gönül temizliği ve hoşluğuna sahip olanlar; bu son derece etkili sözler içeren, Tanrı'nın bağışından dolayı haysiyeti yüce olan o sözleri anlayamamaktan dolayı feyzlerden yoksundu ve bu ince ve anlaşılması güç sözlerin varlığı onlar tarafından bilinmemekteydi. Bu fakir, eğer çaba gösterirsem bu kitabı Türk diline çevirebilir miyim ve o ince ve anlaşılması güç olan sözleri, açık ve anlaşılır biçimde aktarabilir miyim diye düşünüp dururdum. Ne bu düşünce ve iddiadan vaz geçebilirdim, ne de işin büyüklüğü ve güçlüğünden dolayı çalışmaya başlayabilirdim. Belirtilen tarihten (1476) yirmi yıl geçtikten sonra dokuz yüz bir (M. 1495) yılında Tanrı Teâlâ'nın yardımıyla bu işe el attım ve bu ulu buyruğu yerine getirmek üzere kalem oynattım."[18]

İslamî dönemde Türk diline katkı sağlayan havzalardan biri de tarihin kadim dönemlerinden beri ilim irfan yurdu olan Harezm'dir. Bu havzadan birkaç siyer metni konumuz açısından dikkat çekicidir. Bu türün ilk Türkçe örneklerinden biri olan *Kısas-ı Enbiya*'yı Rabguzî (ö. 1310?) yazmıştır. Eser uzun yüzyıllar Türklere Hz. Muhammed'i tanıtan ilk çalışmalar arasında yer almıştır. Sovyet döneminin hemen arkasından tekrar yayınlanması onun Türkler için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Müellif Nasırüddin b. Burhanüddin Harezm şehirlerinden Rabat Oğuz'a mensup olduğu için Rabguzî lakabı almıştır. Müellif 1310'da bitirdiği eserini Moğol hakimiyetinde yaşayan Türklere, başta Hz. Muhammed olmak üzere Kur'an'da adları geçen peygamberleri *doğru ve yeterli* bir düzeyde anlatmak için kaleme almıştır. Çok sayıda Arapça ve Farsça dini kavram kullandığı gibi bazı İslami kavramların Türkçe karşılıklarına da yer vermiştir. Rabguzî mutasavvıf veya tasavvuf terbiyesi olan biri olduğu için Hz. Muhammed'i de bu formasyonla yazmıştır.[19]

Bu havzadan aynı yüzyıla ait bir diğer eser de Hakaniye Türkçesinden Çağatay Türkçesine geçiş metinlerinden *Nehcü'l-ferâdîs*'tir. Müellif Kerderli Mahmud b. Ali'dir (ö. 1360). Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan müellifin tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi ilimlere vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin Harezm'in Kerder yerleşim yerinde doğduğu ve Altın Orda Devleti'nin Saray şehrine göçüp orada yaşayıp vefat ettiği sanılmaktadır. Kerder kelimesinden hareketle Mahmud'un kimliğine dair mülahazalar vardır. Bir yaklaşıma göre Mahmud; Kazakların *Kuder (Kerder)*

16 Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve. Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1979.

17 Bkz. Funda Toprak, Tasavvufî ve Edebî Yönleriyle Alî Şîr Nevâyî, Akçağ Yayınları Ankara, 2021.

18 Ali Şir Nevayi, Nesâyim, s. 1-2.

19 Aysu Ata, Kısasu'l-Enbiya I-II, TDK yay, Ankara 1992; Seyfettin Erşahin, "Türklerin Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Kısas-ı Enbiyalar: Kısas-ı Rabguzi Örneği", Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.av.) Özel Sayı, Ankara 2000.

boyundandır. Zira o zamanlar Altın Orda Devleti'nde çok sayıda Kazak boyu yaşamaktaydı. Mahmud'un 1358 yılından önce yazdığı eserin muhtevası her biri on kısma (fasıl) ayrılan dört bölümden (bab) oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Muhammed'in hayatı, ikinci bölümde Hulefâ-yı râşidin, Ehl-i beyt ve dört büyük mezhep imamı, üçüncü bölümde iyi ameller, dördüncü bölümde kötü ameller anlatılmaktadır. Görüldüğü gibi ilk iki bölümünde siyere ağırlık verilmiş geri kalanında kültür tarihi mahiyetinde sosyal hayat işlenmiştir. Her başlık bir hadisle başlamakta, önce hadisin çevirisi yapılmakta akabinde hadisin şerhi mahiyetinde işaret ettiği konuya dair kimi durumda ilgili ayet ve hadislere atıflar yapılmakta, alimlerin eserlerinden görüşler, hikayeler, evliya menkıbeleri, hikmetli sözler verilmektedir. Bu haliyle eser kırk hadis geleneğinin ilk örneklerinden biri olarak düşünülmektedir. Bize göre de kronolojik ve tematik siyer geleneklerinin birleşik halidir. Nehcü'l-ferâdîs'i tasavvufi metin görmemizi haklı çıkaracak ipuçları vardır. Müellif tasavvuf terbiyesi aldığı gibi hem eserin muhtevasında meşhur mutasavvıf-zahidlerin hayatlarından menkıbeler hem de kaynakları arasında tasavvufî nitelikte Gazali'nin İhyaü ulûmi'd-din, Ebu'l-Leys Semerkadî'nin Tenbihu'l-ğâfilîn yer almaktadır.[20]

Harzem bölgesinin yetiştirdiği bir başka alim-mutasavvıf İslam (ya da Şeyh Şeref) 1313-1314 tarihinde Mu'înü'l-Mürîd adıyla manzum bir tasavvuf ve fıkıh eseri yazmıştır. Harezm Türkçesindeki eserin telif gayesi konar-göçer Türkmenlere temel İslami bilgileri, fıkhi kurallarını, ahlaki-tasavvufi esasları anlaşılır bir dille öğretmektir. Eser Türk dili ve edebiyatı tarihi ile dinî-tasavvufi halk edebiyatı açısından değerli bir kaynaktır. Hakaniye Türkçesinden Çağatay Tükçesine geçiş metni olan eserin söz varlığı da Türk dilinin İslam medeniyet dili olma aşamasının bir laboratuvarıdır. Mu'înü'l-Mürîd'de 1717 madde başı bulunmaktadır. Bunların %46'sı Türkçe, %43'ü Arapça, %6.46'sı Farsça, geri kalanı Sogdca, Çince, Moğolca ve Haremzcedir. Birkaç örnek vermek gerekirse (ilki Türkçe-ikincisi Arapça) akı-kerim, anma-zikir, arığlık-taharet, aya-kamer, bakma-nazar, barı-külli, bay-gani, Bayat-Allah, Rab, kat-hazret, meni-baki, oruç-sıyam, Tengri-Allah, Ugan-Allah, uyma-iktida.[21] Ebu'l-Gazi Bahadır Han, Şecere-i Terakime'de Mu'înü'l-Mürîd'den şöyle bahseder: "O zamanda Ürgenç'te bir aziz insan var idi. Şeref adlı. Şeyhlik makamında oturuyordu ve aynı zamanda hoca idi. Arsarı Bay gidip, adı geçen şeyhe kırk deve sunup, pişmanlık kılıp rica olarak arz etti ki: Biz Türk halkıyız. Arapça kitapları okuyup, -manâsını anlayıp, amel kılmak çok müşkül oluyor. Eğer Arapça meseleleri Türkçeye tercüme edip inayet kılsaydınız sevaba ortak olurdunuz dedi. Bunun üzerine Şeyh Şeref Hoca da bütün dinî meseleleri tercüme edip, bir kitap söyleyip, Mu'înü'l-Mürîd adı koyup Arsarı Bay'a verdi. O zamandan tâ bugüne kadar bütün Türkmenler o kitabın meselelerine göre amel kılıyorlar"[22]

Kazak lehçesinde de İslama dair çok sayıda eser bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı 19. Yüzyıla kadar sözlü olarak gelmiştir. Kazakistan 1991'de bağımsızlığı kazandıktan sonra bunları derleme ve yazıya geçirme projesi başlatmıştır. Devlet

20 Nehcü'l-ferâdîs Uştmahlarnıng Açuq Yolı: Cennetlerin Açık Yolu I-II (metin-tıpkıbasım, çeviryazı), (çeviri yazı J. Eckmann, haz. Semih Tezcan – Hamza Zülfikar), Türk Dil Kurumu yay, Ankara 1995; Ata, Aysu, Nehcü'l-Ferâdîs Uştmaḫlarnıng Acuḳ Yolı (Cennetlerin Açık Yolu) III Dizin-Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998; Cennetlerin Açık Yolu: Nehcü'l-Ferâdis, haz. Bilal Aktan, Edebiyat Otağı yay, Ankara, 2006.

21 İslâm-Şeyh Şeref, Mu'înü'l-Mürîd (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım) haz. Recep Toparlı, M. Argunşah, TDK Yay. Ankara, 2008.

22 Muharrem Ergin, (haz.) (tarihsiz) Ebülgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terâkime), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

projesi mahiyetinde 2004 yılından itibaren "Babalar Sözi" adlı yüz ciltlik külliyatın bilimsel yayına hazırlanmasına başlanmıştır. Külliyat içerisinde halk destanları, aşk destanları, tarihî manzumeler, kahramanlık destanları, atasözleri, şecere içerikli destan ve efsaneler, masallar, tarihî rivayetler, sözlü anlatılar, ritüel folkloru, halk şarkıları ve dinî destanlar bulunmaktadır. Saydığımız türlerdeki eserlerin önemli bir kısmı tasavvufî içeriktedir. Bu cümleden oalrak Tasavvufi Siyer yazıcılığı Kazaklarda da görülmektedir. Bu geleneğin ne zaman başladığı ile ilgili akademik çalışmaya ihtiyaç vardır. Bir örnek verecek olursak şair Şedi Cengirulu (1855-1933) *Nazm Siyer-i Nebi* (1914) adında bir eser hazırlamıştır.[23] Eserin başında Besmele'den sonra ilk mısraları şöyle: "Bir kitap 'Altı Barmak" koygan atı, / 'Siyardan' alıngan ed aslı zatı." Burdan anlaşıldığı kadarıyla müellif kitabını Osmalı muhitinde *Altıparmak Peygamberler Tarihi* diye meşhur olan, Heratlı Molla Muin-i Miskin'in (ö. 1501) *Meʿâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve* adlı eserinde yararlanmıştır. Aslı Farsça olan bu eseri Bayramîyye tarikatinden mutasavvıf alim Muhammed Altıparmak (ö. 1623) *Meâricü'n-nübüvve Tercümesi* adıyla Türkçeye kazandırmıştır. Eser tasavvuf meclislerinde, zikir halkalarında, halk arasında yaygın okunmuştur.

Batı Türk Dünyası Türkiye'de Tasavvuf

Türkmenlerin Kınık boyundan Selçukluların bir kolu Türkiye Selçukluları adıyla bu topraklarda hüküm sürmüştür (1075-1308). Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi Malazgirt Zaferi (1071) sonrası ve Moğol İstilası (1243) sonrası olmak üzere iki safhada gerçekleşmiştir. Birincisinde, kırsaldan kitleler halinde göçebeler ve yarı-göçebeler, kentlerden yerleşik hayat sürenler gelmiştir. İkincisinde ise kentsel ve kırsal kökenli Türklerden oluşan yoğun göçler yaşanmıştır.[24] Türkleşme ve İslamlaşma süreci yaşayan Anadolu'da da, Batıni cereyanlar olmakla birlikte hâkim mezhep *Ehl-i Sünnet* ekolünden *Hanefilik-Maturidilik*tir.[25]

Türkiye Selçukluları da Büyük Selçuklular gibi resmî dil olarak Arapça ve Farsça kullandılar. Anadolu'da Moğol İstilasından sonra beylikler ortaya çıktı. Bu olgu Tükçenin gelişmesine kapı araladı. Halkın çoğu Türkçe konuştuğu gibi beylerden de Türkçe dışında dil bilenler yok denecek kadar azdı. Beyler, Arapça ve Farsça eserleri Türkçeye tercüme ettirme veya Türkçe telif eserler yazdırmaya gayret gösterdiler. Karamanoğlu Mehmet Bey, 15 Mayıs 1277'de *"Bugünden sonra hiç kimse divanda, dergâhta, bargâhta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil konuşmayacak"* şeklinde bir buyruk yayımladı. Bununla Anadolu'da 11-13. Yüzyıllar arasında ayrı ayrı bölgelerde tek bir kol halinde ilerleyen eski Türk yazı dilinden ayrı yepyeni bir yazı dilinin kuruluşu sağlandı.Türkçe ilim ve edebiyat dili olarak geçerlik kazandı ve resmi dil oldu.[26]

Türk devlet yöneticileri Anadolu'ya gelen alimler ve arifleri/mutasavvıfları izzet, ihtiram ve ikramla karşılamışlardır. Moğol istilası sebebiyle doğudan kaçan çok sayıda filozof, alim, arif ve evliyanın sığınağı Konya olmuştur. Tarihçi Neşri (ö. 1520)

23 Yeni baskısı: Şedi Cengirulu, Nazım Siyer-i Şerif, haz. Onaybek Kudişulu, Sanat bas. Almatı, 1995.

24 Bkz. Faruk Sümer, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", Belleten, XXIV, 1960/96, 567-594.

25 İbn Batuta, Seyahatnâme I, terc. Mehmet Şerif, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1344, s. 202, 204.

26 Reşit Rahmeti Arat, "Anadolu Yazı dilinin Tarihi İnkişafına Dair", v. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1960, ss. 225-232; Faruk Kadri Timurtaş, Osmanlı Türkçesi Grameri, Alfa Basım Yayım, 9. bsk. İstanbul, 1999, s. 1-2; György Hazai, Türkiye Türçesinin Dünü ve Bugünü, çev. Tevfik Turan, TDK yay, Ankara, 2024, s. 27-28, 38-46.

bu hususa şöyle değinir: "Ve bunun (Alaaddin Keykubad'ın 1220-1237) eyyamında Memleket-i Rûm'da ulemâ ve sülehâ ve etkıyâ ve evliyâ çoğaldı. Zira Moğol İran'a müstevli olup alemde huzur kalmamıştı."[27]

Anadolu'ya tasavvuf Türklerin bölgede hakimiyet kurmasını izleyen süreçte gelmiştir. Tasavvuf Horasan ve Türkistan'dan gelen dervişler ve alp-gaziler aracılığıyla 11-13. yüzyıllarda bu coğrafyada karar kılmıştır. Başta Yesevîler olmak üzere dervişler göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasına ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınır/uç bölgelerine yerleşerek zâviyeler ve tekkeler kurmuşlar, kültürel eğitim yanında ordunun cihad faaliyetlerini desteklemişlerdir. Teorik düzeyde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları tasavvufi düşünceyi Anadolu'da kökleştirmişlerdir.[28] Bu cümleden olarak Kalenderiler, Haydariler, Cevlakiler, Vefailer, Babailer gibi Batıni-Şii oluşumları da hatırlamak durumundayız.

Tekke Şiiri

Türkiye Selçuklularında 13. Yüzyıldan itibaren daha ziyade mutasavvıfların öncülüğünde Türkçe bir milli edebiyat oluşturuldu. Yesevî, Haydarî ve Bektâşî dervişleri tekkelerde-dergâhlarda Türkçe söyleyerek dilin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında vesile oldular. Bu sürecin önemli temsilcilerinden biri mutasavvıf şair Yunus Emre'dir (1240-1320). O Anadolu'da Türkçenin edebi bir yazı dili düzeyine çıkmasına katkı sağlayan belki de en büyük isimdir. Soyut tasavvufi kavramları halkın diliyle anlatmayı başarmış; Türkçenin bir "aşk ve irfan dili" haline gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Yine tasavvufi kesimlerden Batınî-Bektaşî zümreler Türkçeye işlevsellik zenginlik katmışlardır. Kaygusuz Abdal (14. Yüzyıl) Alevî-Bektaşî edebiyat geleneğinin kurucularındandır. Türk dilini mizah, hiciv ve sembolik bir dille (şathiye türüyle) zenginleştirmiştir. Halk dilindeki deyimleri ve kelimeleri tasavvuf edebiyatına kazandırmıştır. Mutasavvuf şairlerden Âşık Paşa (1272-1333) o dönemde Türk halkın cahil Türk dilini basit ve kaba gören kesimlere karşı çıkmıştır. Türk diline hatırı sayılır katkıları olan Âşık Paşa'nın en önemli eseri Garîbnâmedir. Diğer eserleri olan Fakrnâme, Vasf-ı Hâl, Hikâye, Kelâm-ı Âşık Paşa, Fürkatnâme, Elifnâme ve Şiirleri de aynı minvaldedir.

Osmanlı hanedanında Osman Gazi'den itibaren başta ahiler olmak üzere mutasavvıflarla yakın ilişkiyi görüyoruz. Ahi şeyhi Şeyh Edebali Osman Gazi'nin kayınatası, Tursun Fakı/Fakih de bacanağı idi. İznik'te açılan (1331) ilk Osmanlı medresesinin ilk müderrisi Davûd-i Kayserî (ö.1351) vahdet-i vücüdcu bir mutasavvıf idi. Aynı çizgiyi Molla Fenârî (ö.1424) de devam ettirmiştir. Osmanlı muhitinde tasavvufu halk düzeyinde temsil eden önemli tasavvufi damarlarından biri Hacı Bayram-ı Veli' (1352-1430) ve onun öğretileri merkezinde vücut bulan Bayramilik (Bayramiyye) tarikatıdır. Bunlar Türkçenin gelişmesinde, yerleşmesinde ve tasavvufi düşüncenin ifadesinde kilit bir rol oynamıştır. Her şeyden önce Türkçeyi halkla iletişim aracı olarak görmüşlerdir. Hacı Bayram-ı Veli Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen, derslerinde ve irşat faaliyetlerinde Türkçeyi tercih etmiştir. Bu tutum, dinî ve felsefi bilgilerin resmi mahfiller ve medreselerden çıkıp doğrudan halkın diline

27 Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nûma, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmet A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara, 1949, I, 37-39.

28 Bkz. Ramazan Muslu, Anadolu'da Tasavvuf Yolları, Ensar neşriyat, İstanbul, 2007.

inmesini sağlamıştır. Bayramiler de Yunus Emre gibi hece vezni ve sade bir Türkçeyi kullanmışlardır. Esnaf teşkilatı olan Ahilik teşkilatı ile iç içe çalışan Bayramiler, Türkçenin zanaatkârlar ve şehirli halk arasında doğru, temiz ve birleştirici bir konuşma dili olarak yayılmasında köprü vazifesi görmüştür. Hacı Bayram-ı Veli'nin Akşemseddin (1459) ve Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469) gibi halifeleri de yazdıkları Türkçe eserler ve irşatlarla Türkçenin Anadolu'daki yazı ve kültür dili kimliğini güçlendirmişlerdir.[29] Söz gelişi halifelerinden İnce Bedreddin'e Fahreddin Irakî'nin Lemaat adlı eserini Farsça'dan Türkçeye çevirtmiş, diğer bir diğer halifesi Şeyh Ulvan Şirazî de Mahmud Şebusteri'nin Gülşen-i Raz'ını tercüme etmiştir.[30]

Osmanlı padişahı II. Murad döneminde Hacı Bayram Veli'nin müritlerinden Yazıcıoğlu Mehmed Bican (ö.1451) bu *Muhammediye* adlı eseri yazmıştır. Amacı Hz. Muhammed'i anlamak ve bu anlayış üzerinden bir Müslüman şahsiyet ve toplum inşa etmektir. Müslümanlar arasında yüzyıllarca geniş bir coğrafyada çok etkili olmuştur ve hala devam etmektedir. Bunda belki de muhtevası yanında müellifin tasavvufî-Bayramî formasyonundan gelen samimi üslubu, Ehl-i Sünnet itikadı içinde kalması, halkın anlayacağı dilde telif edilmesi gibi unsurlar yer almaktadır.[31]

Dinî-Ahlakî Literatür

Dinî-Tarihî kitaplar

Türkiye Türklerinde *Siyer-i Nebi, Kısas-ı Enbiya, Mevlid, Muhammediyye, Envarü'l-Aşıkîn, Müzekki'n-Nüfus* ve *Ahmediyye* gibilerdir. Genelde toplumun, özelde askerin kahramanlık duygularını ayakta tutmak, cihad ruhunu devam ettirmek için yazılan *Hz. Ali cenknâmeleri, Battalnâmeler, Danişmendnâme, Ebu Müslim Destanı, Saltuknâme, gibi* dinî-tarihî destanlar da tasavvufî muhtevadadır.[32]

Türk kültüründe Hz. Muhammed'in hayatı, ahlâkı gibi birçok yönleri ile ilgili manzum ve mensur *Siyer-i Nebi*, *Şemâil-Hilye, Delâil-Hasâis, Hilye-i Şerif*, *Esmâ-i Nebi-i Şerif*, *Neseb-i Şerif Mevlid, Mirâciye / Miracnâme, Hicretnâme*, *Gazavatnâme / Gazavât-ı Nebi* gibi çok sayıda eser meydana getirilmiştir. Tam veya kısmî kıssa-ı enbiya niteliğindeki Kıssa-ı Yusuf, Halilnâme gibi metinler ile evliya menakıbnâmeleri de bu kategoride düşünülebilir. Bu literatürün çoğu manzum mesenevi tarzında kaleme alınmıştır.[33] Türkçe siyer yazıclığının genel karakteri tasavvufi ağırlıklı olmasıdır. Nur-i Muhammed'i üzerine bir peygamberlik anlayışı ve Hz. Muhammed algısı bunun belirtisidir. Bu anlayışa göre söz konusu nur, Hz. Adem'den başlayarak sırasıyla peygamberlere geçerek Hz. Muhammed'e ulaşmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed ruhen ve bedenen olağanüstülüklerle donanmış, olağanüstü hayat yaşamış bir peygamberdir. Mucizevî bir hayat sürmüş ve pek çok mucize göstermiş kabrinde hâlâ diridir.[34]

Hz. Muhammed'i anlatan metinlerden önemli bir kısmı tasavvufî nitelikli mevlidlerdir. Hz. Muhammed'in doğumu, mucizeleri, gazâları, ahlâkı, vefatı ve

29 Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991; Fuat Bayramoğlu, "Bayramiyye", TDV İA, c. 5, ss. 269-273.

30 Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye yay., İstanbul 1964, s.126; Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343/1924, s.103.

31 Seyfettin Erşahin, "Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye Örneği", V. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, Ankara, 2020, ss. 51-89

32 Geniş bilgi için bkz. Doğan Kaya, Kültürümüzde Dinî ve Cengî Hikâyeler, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay, Ankara, 2021.

33 İsmail Ünver, "Türk Edebiyatı: Mesnevi" DİA, 2004, c. 29, s. 322-324.

34 Geniş bilgi için bkz. Seyfettin Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", İslâmî Araştırmalar, 2005, c: XVIII, sayı: 3, ss. 335-358.

hilyesini anlatan, genellikle manzum yazılan bu eserler merasimlerinde mevlidhanlar tarafından okunmuştur. Bunlar, manzum edebi metinler olarak olmakla beraber muhtevası ile birer tarih literatürü olarak bakma hakkı ve imkânı da vermektedir. Bu gerekçelerle olmalı ki Türkler nazmın bir türü olan mevlid formunda ve muhtevasında çok eser vermişleridir.[35]

Menâkıbnâmeler

Sözlükte "övünülecek güzel iş, hareket" anlamı taşıyan menkabe (menkıbe) (çoğ. menâkıb) kelimesinden türemiştir. TDK sözlüğüne göre menkıbe din büyüklerinin ya da tarihe geçmiş ünlü kişilerin hayatlarını ve olağanüstü davranışlarını anlatan hikâye.[36] Menâkıbnâme**,** din büyüklerinin, mutasavvıfları (velilerin, şeyhlerin ve tarikat pîrlerinin) hayatlarını, erdemlerini ve kerametlerini anlatan tasavvufi halk edebiyatının türlerindendir. Eserlerdeki olaylar gerçekmiş anlatılsa da esasen kurgusal ve abartılıdır. Kesin bir tarih veya coğrafi gerçeklikten ziyade efsanevi bir atmosfer söz konusudur. Yazıldığı dönemin halk inançlarını, gelenek ve göreneklerini anlamak için önemli kaynaklardır. Menâkıbnâme bazen bir şahın, bazen de bir topluluğun veya zümrenin ileri gelenlerini konu edinir. Mutasavvıflar için menâkıbnâme 9. Yüzyıldan sonra, tasavvufun yaygınlık kazanmasıyla mutasavvıfların örnek şahsiyetler olarak görülmesi üzerine onların hikmetli sözlerini ve örnek alınacak faziletli davranışlarını muhatap kitleye ulaştırmak için yazılmıştır. İlk örneklerin 9 yüzyıla ait'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye- Sülemî, Keşfü'l-maḥcûb- Hücvîrî, er-Risâle- Kuşeyrî'dir. Daha sonralara ait Menâkıbü'l-Ârifîn - Ahmed Eflâkî; Tezkiretü'l-Evliyâ - Ferîdüddin Attâr; Nefahatü'l-Üns - Molla Cami gibi menakıbnâmeler de vardır. İlaveten "tezkire" (Tezkire-i Satuk Buğra Han), "kerâmât" (Kerâmât-ı Ahî Evran) ve "vilâyetnâme" (Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş) terimleri de aynı anlamda kullanılmıştır. Kahramanların hayat ve mücadelelerinden, olağan üstü kuvvetlerinden bahseden Battalnâme, Dânişmendnâme, Saltuknâme gibi eserler bu cümleden görülmüştür.[37] Türk mutasavvıflar Arapça veya Farsça yazılan menâkıbnâmeleri Tük diline çevirdikleri gibi kendi diilerinde de çok sayıda menâkıbnâme kaleme almışlardır.

Fütüvvetnâmeler

İslam medeniyet dairesinde ortaya çıkan tasavvufi oluşumlardan biri fütüvvet teşkilatıdır. Fütüvvet, Arapçadaki "fetâ" (genç, yiğit, eli açık) kelimesinden türemiştir. Terim olarak bir kimsede ahlaki olgunluğun, başkalarını kendine tercih etmenin ve yardımseverliğin bulunmasını ifade eder. Tasavvufi anlamda nefsi köreltmek, cömert olmak, kusurları affetmek ve her zaman başkasının iyiliğini gözetmek gibi ahlaki erdemleri kapsayan bir yoldur. Bu toplumsal ve mesleki boyut da kazanmıştır. İslam dünyasında 9. yüzyıldan itibaren gelişen, Anadolu'da ise 13. yüzyıldan sonra Ahilik teşkilatının temelini oluşturan esnaf ve zanaatkâr dayanışma hareketidir. Kavramsal kökeni fütüvvet olmakla beraber ahiliğin Arapçada kardeşim anlamı taşıyan "ahî" sözünden alındığı kabul edilmektedir. Öte yandan Dîvânü lugāti't-Türk'te geçen cömert, eli açık anlamındaki Türkçe "akı" kelimesinden geldiği de ifade edilir.[38]

35 Bu konuda bkz. Seyfettin Erşahin, "Bir Siyer-i Nebi Metni Olarak Mevlid-i Nebi", Hacı Bayram-ı Veli, haz. İ. Ethem Arıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 2018, ss. 114-135.

36 https://sozluk.gov.tr erişim 23.08.2026

37 Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1992; Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", TDV İA, c. 29, ss. 112-114.

38 Süleyman Uludağ-Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", TDV İA, c. 13, ss. 259-263; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981.

Bu teşkilatın mesleki ve ahlaki kuralları belirleyen Arapça *kitabu'l-fütüvve*, Farsça ve Türkçede *fütüvvetnâme* denir. Bu eserler daha çok Farsça ve Türkçe yazılmıştır.[39] Esnaf ve sanatkârların uyması gereken ahlak kurallarını, mesleki adabı, töre ve erkânı didaktik (öğretici) bir dille açıklar. İlk örnekleri 10. yüzyıldan itibaren tasavvufi risaleler olarak ortaya çıkmış, 13. yüzyıldan sonra Anadolu'da Ahilik teşkilatının kurulmasıyla mesleki birer yönetmelik ve el kitabına dönüşmüştür. Toplumda dürüst, yardımsever, ahlaklı ve güvenilir bireyler ile meslek ehli yetiştirmeyi amaçlamıştır. Üç tür fütüvvetnâme bulunmaktadır. 1. Sûfi Fütüvvetnâmeleri (IX-XIII. yüzyıllar). Doğrudan mutasavvıflar tarafından tasavvufu ve tasavvuf terbiyesini anlatan eserlerdir. 2. Fütüvvet Teşkilâtına Ait Fütüvvetnâmeler (XIII-XIV. yüzyıllar). Türkçe telif edilenlerden diye bilinen Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddin Razavî'in (1524) Miftâḥu'r-reḳāʾiḳ'i (Fütüvvetnâme-i Kebîr) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî ile Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin fütüvvetnâmeleri meşhurlardır. 3. Ahî Loncaları Fütüvvetnâmeleri (XIII-XVI. yüzyıllar). Anadolu'da Ahîlik teşkilâtının gelişme göstermesiyle birlikte kaleme alınmışlardır. Fütüvvet tasavvufa dayandığı için fütüvvetnâmelerin içeriği tasavvufîdir. Fütüvvet anlayışı Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed de dahil olmak üzere bütün büyük peygamberlerin vasıflarıyla açıklanmıştır.[40] İster telif ister tercüme olsun fütüvvetnâmeler Türk dilini geliştirmiş ve zenginleştirmiştir. Ahlaki terimler yanında ticari, mesleki tasavvufi terimlerin Türk dilinde yerleşmesine hizmet etmişlerdir. Konunun önemli yönlerinden biri de bu eserlerin dar halkalarda gezen teorik metinler olmayıp geniş alanlarda halk düzeyinde el kitabı mahiyetinde dolaşımda olması, çoğu zaman ezberlenmesi, meslek erbabının toplantılarında sürekli okunmasıdır.[41]

Katkı Sağlayan Tasavvufî Kurumlar

Dini bilginin topluma anlatılmasında örgün ve yaygın eğitim halkalarından söz edebiliriz. Örgün halkalarının başında medreseler gelmektedir. Bu mekanlar o dönemlerde halkın her kesiminin ulaşıp eğitim alabileceği kadar yaygın değildi. Yaygın eğitime gelince burada ağırlıklı olarak Türkçe metinler söz konusudur. Yaygın eğitim mekanları denince de Anadolu'da akla ilk gelen *tekke* (dergâh, zâviye, hankah) denen tasavvufî kurumlar veya mekanlardır. Buralarda dervişler bir şeyhin veya mürşidin irşadıyla müritleri insan-ı kamil olma yolunda eğitim alırlardı. Her tasavvufi anlayış kendi öğretileri doğrultusunda dini bilgi verirdi. Bir diğer halka da daha yaygın ve her kesimden insanın katıldığı *kıraat meclisi* idi. Belli bir zaman ve mekanda bir kişinin kıraat edip / okuyup bir çok kişinin dinlediği toplantılar kıraat meclislerdir. Tarım toplumunun uzun kış geceleri yaşadığı Anadolu'da özellikle kırsalda *köy odaları* dediğimiz yerler bu meclislerin mekanlarıydı. Bu gelenek Türklerde İslam öncesinde kam, ozan ya da baksı denen şahısların toylar-toplantılarda çalıp söylemesi şeklinde idi. İslami dönemde ise, fakîh, kıssahân, şehnâmehân, mevlidhân, meddâh, şeyyâd vb. adlarla anılan menkıbecilerin, destancıların ve hikayecilerin kendi yazdıklarını

39 Türkçe fütüvvetnâmelerden bazıları: Müellifi Meçhul Fütüvvet-nâme, Ank. Milli Kütüphane, A 5594/4; Hâce-i Can Ali Fütüvvet-nâmesi, Türk Dil Kurumu A/332; Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi, Ank. Milli Kütüphane, A 4225; Burgazi Fütüvvet-nâmesi, Abdulbaki Gölpınarlı neşri, İÜİFM, XV; Radavi Fütüvvet-anâmesi, Millet Ktb. 900; Müellifi Meçhul Fütüvvet-nâme, Süleymaniye ktb. İzmir kısmı 798.

40 Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", TDV İA, c. 13, ss. 264-265; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 1998.

41 Seyfettin Erşahin, "İslam Medeniyeti Çalışama Hayatında Hz. Muhammed'in Anlamı: Fütüvvet-Ahilik Örneği", Çalışma Hayatında Yeni Zihniyet İhtiyacı ve Pratik Uygulama Zemini Olarak Kamu görevlileri Sendikacılığı Kongresi Bildiriler Kitabı I, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Memur-Sen yay, Ankara 2020, ss. 155-185.

okumaları ya da hoca, imam, alim, arif, mürşid, aşık gibi gibi kişilerin başkalarının metinlerini sohbet kıvamında kıraat etmeleri şeklinde gerçekleşirdi.

Literatür oluşması bağlamında mekanlar ile metinlerin karşılıklı ilişkisi vardır. Mekanlar kıraat edilecek metinlere ihtiyaç duyarken metinler de kıraat edilecek mekanlara veya halkalara muhtaçtı. Henüz matbaanın icad edilmediği dönemlerde yaygın eğitim kurumu mahiyetindeki bu meclislerde ifade edilen bilgiler dinleyiciler için *şifahî*, okuyucular için *kitabî* idi. Şifahî bilgiye imkan sağlayan iki temel unsur anlatma ve ezberleme idi. Zira bilgi, o yıllarda kitap satırlarından ziyada kişi sudurlarında/kalplerinde, hafızalarında muhafaza ediliyordu. Şifahî kültür özellikle de göçebe veya yarı-göçebe hayat tarzının zorunlu kıldığı yaygın ve vazgeçilmez olguydu. Çünkü bu hayat tarzında, diğer unsurlar yanında kağıdın-kitabın hem tedariki hem de taşınması en önemli sorundu. Kitabî kültür ise satırlara yazılan kültürdür; daha ziyade yerleşik hayat sürmeyi gerektirmektedir. Bu hayat tarzında bilgiye okulda/medresede uzmanlar eliyle bir disiplin ve metot dahilinde ulaşılır.

Değerlendirme ve Sonuç

Türk dilindeki gelişmeyi en iyi gösteren söz varlığıdır. Bunu lügat/sözlüklerden izlemek mümkündür. Bu konuda da İslami döneme müteşekkiriz. Daha öncesine dair veya ait sözlükler yoktur bugün itibarıyla elimizde. Kıpçak Türkçesi için hazırlanan *Codex Cumanicus* hariç bütün lügatler/sözlükler İslam medeniyet havzasının eserleridir. Türkçenin bilinen ilk sözlüğü Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü lugāti't-Türk*'tür. Yaklaşık 8 bin kelimelik eser Bağdat'ta Araplara Türkçeyi öğretmek için hazırlanmıştır (1072-1074). Madde başları Türkçe, açıklamaları Arapçadır. *Muḳaddimetü'l-edeb*, tefsir, hadis, kelâm, dil ve edebiyat alimi Zemahşerî (ö. 1144) tarafından Arapça öğrenmek isteyen Harzemşahlar Devleti Hükümdarı Atsız b. Muhammed için yazılmıştır. Kıpçak Türkçesinde *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî* 1343'te Mısır'da yazılan eser kelime türlerine göre düzenlenmiş olup biri Arapça-Türkçe, diğeri Moğolca-Farsça sözlük olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.

Türkiye Türkçesinde de asırlardır sözlükler hazırlanmaktadır. Tarihin derinlerine gitmeden Osmanlının son dönemine bakarsak 20. Yüzyılın başında Şemseddin Sâmi'nin ünlü *Kāmûs-ı Türkî*'sinde 13.000'i Arapça, 3700'ü Farsça asıllı 16.700 Osmanlıca kelime bulunmakta, bunlara çeşitli terkiplerin eklenmesiyle rakamın 25-30.000 civarına ulaşacağı kabul edilmektedir. Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*'inde (1962) ise önsözde belirtildiğine göre 60.000 kelime vardır. Cumhuriyet döneminin ilk resmi sözlüğü Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan *Türkçe Sözlük*'ün (1945) ilk baskısında kelime sayısı 23.000 civarında iken son baskısında madde başı sayısı -deyimler hariç- 62.000'i geçmiştir. Türkiye Türkçesi'nde *Güncel Türkçe Sözlük*'e göre 6.463 Arapça sözcük bulunmaktadır. Arapçanın etkisi, İslamiyetin kutsal kitabı Kur'an'ın dilinin olması hasebiyle, İslâm medeniyetinin dili hâline gelmiş, böylece İslâm'ın hâkim olduğu her coğrafyada olduğu gibi Türklerin yaşadığı yerlerde de dinen ve ilmen büyük kabul görmüştür. Medrese eğitimi Arapça yapılmış, Türkçe üzerinde de derin ve izler tesirler bırakmıştır. Bunun yanında pek çok dilcimiz ve edebiyatçımız tarafından da kıymetli sözlükler hazırlanıp yayınlanmaktadır. Geniş bir coğrafyada farklı lehçelerle var olan Türk dilinin sadece Türkiye lehçesi yazı dilinin bugünkü söz varlığı 114 bini geçmiş durumdadır. Tarih

boyunca diğer dillerle etkileşimi devam etmiştir ve edecektir. Bugün, yaklaşık olarak Çincede 300, Farsçada 3000, Arapçada 2.000, Rusçada 2.500 Türkçe kelime bulunmaktadır. Orduca ise kökeni Türkçe bir dildir.

Medeniyetler veya diller arası iletişim ve etkileşimde ya bir kelimenin doğrudan alınıp uyarlanması halka mal edilmesi vardır ya da karşılaşılan medeniyetin kelimesinin kendi dilinden bir kelime ile karşılanması. Mutasavvıflar bunlardan ikisini de yapmışlardır. Söz gelişi veli kelime sine karşılık eren, ata, baba gibi kelimeleri bulmuşlardır. Bazen de Arapça veya Farsça asıllı kelimeyi kullanarak halka benimsetmişlerdir. Her iki durumda da Türk dili kazançlı çıkmıştır.

Şunu belirtmekte yarar var ki genelde İslamiyetin özelde tasavvufun Türk diline katkıları yeterince ortaya konabilmiş değildir. Altın Orda coğrafyasında ya da Kuzey Türkistan'da Kazak Bozkırlarındaki mutasavvıfların Türk diline katkıları ile ilgili yeterli ilmi çalışmalar henüz yapılmamıştır. Kıpçak Türkçesinin cari olduğu bu topraklarda Kazak, Kırgız ve diğer Türk boylarından mutasavvıflar, tasavvuf terbiyesi almış alimler ve şairlerin gerçekleştirdiği edebi faaliyetler ortaya çıkarıldığında Türk diline tasavvufun nicelik ve nitelik yönlerinden katkısı daha da tebellür edecektir. Aynı şekilde Türk Memlükler ülkesindeki (Orta Doğu) Türkçe tasavvuf edebiyatından da yeterince haberdar değiliz. Orada Türkçe yazan, Türkçe söyleyen, İslami eserleri Türkçeye aktaranları da gün yüzüne çıkardığımızda büyük resim belirginleşecektir.

Türk dilindeki deyimlerin çoğunun kökeninde tasavvuf bulunmaktadır. Türk dünyasında bu konuda 20. Yüzyılın ortalarından itibaren çalışmalar başlatılmıştır.[42] Kırgız dilindeki deyimlere dair ünlü Kırgız dilci ve Türkolog Hüseyin Karaseyev tarafından iki önemli çalışma yapılmıştır. 1. *Kamus Naama: Arab, İran, Kıtay, Mongol, Orus Tilderinen Ooşup Kelgen cana Köönörgön Sözdör* (Kamus Name: Arapça, Farsça, Çince, Moğolca, Rusçadan Alıntı ve Eskimiş Sözler) (1996) 2. *Nakıl Sözdör.* 1. Kitep-2. Kitep (Özlü Sözler) (1982, 1987). Bu toplamlarda Karasayev kelimeleri harf sırasına dizerek, tasavvuf kaynaklılar dahil, örnekleri ile açıklamıştır. Türkiye Türkçesine mutasavvıflar yoluyla kazandırılan deyimlerle ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır. Söz gelişi M Zeki Pakalın üç ciltlik *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nü hazırlamıştır.[43] Abdülbaki Gölpınarlı'nın da *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* adıyla bir derlemesi bulunmaktadır. Kitabın tanıtım yazısında içeriği ve önemi şöyle vurgulanmaktadır: *Tasavvuftan dilimize geçen deyimleri ve atasözlerini tespit etmektedir. Bu deyimlerin, bu sözlerin bazıları tasavvufi inançlara, o inançlardan doğan âdetlere, geleneklere dayanıyor; bazılarıysa tarihi olayları canlandırmakta. ...İçlerinde insanlığı, insani seciyyeyi belirtenleri, kula kul olmamayı öğütleyenleri, hür yaşayışı dile getirenleri var; ayetlerin, hadislerin meallerini verenleri var; aşırı Batıni inançlarla, asılsız hatta akla-dine aykırı hayallerle yoğrulanları var.*[44]

Dil-tasavvuf ilişkileri bağlamında birkaç hususa işaret etmekte yarar görüyoruz. İlki Türkçe söyleyen mutasavvıfların köken itibarıyla toplumun alt kesimlerinden oldukları gibi kendi köken gruplarına yani halka/avama hitap etmişlerdir iddiası.

42 Kuanyshbek Kenzhalin, "Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları", Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi, 43, Bahar 2017, ss. 107-124.

43 M Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-III, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983.

44 Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkılap Kitabevi Yayın, İstanbul, 1977. Türkçedeki deyim derlemeleri için bkz. Kuanyshbek Kenzhalin, "Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları", Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi, 43, Bahar 2017, s. 121.

Konunun uzmanlarından Ahmet T. Karamustafa bu iddiayı temellendirmenin güç olduğu kanaatindedir. Ona göre;

> *Derviş dindarlığı, ürkütücü toplumsal davranış üzerine acımasız vurgusu ve toplumsal uyarlığı açıkça küçümsemesiyle bütün öteki İslam dindarlık biçimlerinden ayrılıyordu. Daha da anlamlı olarak, toplumsal köken bakımından da çekicilik bakımından da "alt" toplumsal katmanlarla sınırlı değildi. Derviş gruplarının toplumsal bileşimini saptamak kolay değil, ancak söz konusu hareketlerin üyelerinin okur-yazar olmayanlarla cahillerden oluşması gerektiğini ileri süren genel görüşün tersine bu hareketlerin pek sık olarak orta ve yüksek toplumsal katmanlardan üye aldıklarını saptamak için yeterli kanıt kesinlikle var. (...) Üyeleri arasında şair, bilgin ve belli bir yetenekte yazarların varlığına bakarak karar vermek gerekirse anarşist dervişler, her zaman, kendilerini küçük görenlerin söylediği gibi okuma yazmasız bir kalabalık değildi. (...) Gayri İslami kalıntılar kuramı, toplumsal anlamda sapkın zâhidliğe uygulandığında, ortaçağ İslam dünyasında yeni zâhidliğin ortaya çıkışını eksik İslamlaşmış kültürel çevrelerde gayri İslami ilkel inanç örneklerinin devamı olarak anlamak gerektiğini akla getirecektir. Ancak sapkın zühdü yalnızca İslam-öncesi inanç ve töreler kalıntısı olarak görmek yanıltıcı olur."*[45]

İkinci hususa gelince genelde Türkçe tasavvuf literatürünün özelde Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin Türklerin milli karakterine uygun olduğu savı gözden geçirilmelidir. Farsçanın etkisiyle doğduğu ve yüksek kesime seslendiği iddia edilen saray şirine karşı yalın Türkçe ile söylenen "halk şiiri" söylemi de ideolojik çağrışımlar içermektedir.[46] 20. Yüzyılda M. Fuat Köprülü gibi kimi yerli araştırmacılar ve müsteşriklerce seslendirilen bu sav, Türklerin veya en azından göçebe Tüklerin yüksek İslamî ilkeleri kavramada yetersiz kalacağını ima etmektedir. Ayrıca bu yaklaşım İslamiyete "milli" bir nitelik kazandırma çabası olarak da okunabilir. Dahası bu nitelikteki İslamın ana kaynaklar yerine tali kaynaklar üzerinden Türkistan'daki muhayyel Türk-İslam geleneklere atıfla kurgulanması ve tanımlanması söz konusudur. Bu da senkretik bir din demektir.

Kimi oryantalistlerin ve Sovyetologlar da Yesevi ve takipçilerinin yarı göçebe Türklere, akaidi, ibadeti, ahlakı ve ahkamı olan İslamiyetten ayrı, "halk İslamı" veya "folk dini" denen bir muhteva sunduklarını ileri sürmüşlerdir. Dinlerin genel bir yaklaşımla, yatay ve dikey olarak sosyo-kültürel etkilerle kısmen farklı yorumlanma ve yaşanma biçimleri aldıkları kabul edilir. Ancak Hıristiyanlık söz konusu olduğunda tarih boyunca reform hareketlerine maruz kalmakla birlikte İngiliz Hıristiyanlığı, Alman Hıristiyanlığı Latin Hıristiyanlığı gibi adlandırmalara rastlanmaz. Söz İslama gelince ona bazı sıfatlar eklenebilmektedir. Şu bir vakıa ki 7. Yüzyılda Arabistan'dan insanlığa tebliği edilen İslamiyet yatay olarak farklı zaman ve mekân dilimlerinde farklı anlaşılıp uygulanmıştır. Buna *Türk İslamı, Malay İslamı, Arap İslamı, Beber İslamı* gibi ırka ve coğrafyaya dayalı, *ilk dönem İslamı, orta çağ İslamı, modern İslam, tarihsel İslam, geleneksel İslam* gibi de zamana dayalı adlar verilmektedir. Bunun yanında dikey olarak halk katmanları arasında anlaşılıp yaşanış biçimine göre de *havas*

45 Ahmet T. Karamustafa, Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500), çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016, 7. Baskı, s 19.

46 Devin Deweese "Türk Edebi yatında İlk Mutasavvıflar" Hakkında Bazı Notlar", trc. Ayşenur Aydınlı, Tasavvuf İlmî ve akademik araştırma dergisi 2017/39-40, s. 122.

İslamı, elit İslamı, avam İslamı, halk İslamı, sufi İslamı, ulema İslamı, yüksek İslam, resmi İslam, Kurân İslamı, kitabi İslam şeklinde tasnif edilmektedir.

Kuşkusuz bakış açılarına ve disiplinlere göre halk dini veya folk dini tanımı değişmektedir.[47] Don Yoder'e göre de folk dinin beş farklı tanımı bulunmaktadır. İlki, daha eski dinin formlarının yeni din muhitinde kültürün aşamalarından biri olarak varlığını devam ettirmesidir. Tıpkı Avrupa'da Hıristiyanlık öncesi dinin devamı veya Protestan Avrupa'da Orta çağ Katolikliğinin devamı gibi. İkinci tanıma göre resmi dinin etnik din ile karışımını ifade eder. Mesela Amerika'da Hıristiyanlık ile yerli Amerikalı ve Afrikalı cemaatlerin dinlerinin karışması. Üçüncüsü; folkloristlerce yapılandır ki geleneksel toplumlarda inanç, ayin, adet ve mitoloji arasındaki etkileşimi ifade eder ki bu çoğunlukla hurafelerdir. Dördüncüsü, dinin folk tefsiri/açıklaması ve ifadesidir. Beşincisi ise resmi dinin katı teolojik ve ayinsel formlarının yanında halk arasında bulunan dini görüş ve uygulamalardır.[48]

Raphael Patai, İslam dünyasında yaşanan İslami hayatın Batı'da veya dünyanın başka yerlerinde görülen halk dini kategorisinde değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Zira, ona göre İslamiyeti kabul eden topluluklar eski inançlarından bazı kültürel unsurları muhafaza etmekle birlikte resmi veya medrese İslamın bir parçası ve kesiti olmuşlardır. İkincisi halkın dini amelleri arasında görülen kimi folk tipi özellikler medresede yorumlanan İslamın halka sözlü olarak aktarılmasından kaynaklanmaktadır ve zaten folk niteliğine meyyaldir. Dolayısıyla folk İslamı ile medrese İslamının nerede başlayıp nerede bittiğini tespit etmek güçtür. Bir diğer husus, halk İslamını temsil ettiği iddia edilen mutasavvıfların yorumlayıp yaşadığı İslami hayat ulema tarafından tecviz edilmiştir. Dahası ulema İslamiyeti hâkim olduğu coğrafyalardaki kültürel unsurların çoğunu maruf kavramı içinde meşrulaştırdı. Son olarak sosyal, siyasi ve ekonomik şartların bir sonucu olarak daha geri planda duran Müslüman kadının yaşadığı dini hayat da halk İslamı olarak nitelendirilemez. Zira kadın dini bilgiyi daha ziyade erkekten (babası, eşi veya oğlu) alıyordu, onlar da ulemadan duyup aktarıyorlardı. En önemlisi de bir din olan İslamiyet bu niteliğinin gereği olarak aynı zamanda bir hayat tarzı idi. Bu durumda yaşanan hayat her yönüyle zaten İslamın kendisidir.[49]

Türk dili İslam medeniyet dairesinde yaklaşık bin yıldır varlığını gelişerek sürdürmektedir. Türk dünyasının belki Doğu Türkistan hariç, tamamına yakını yaklaşık üç asırdır Batı medeniyet dairesine iradî veya icbarî olarak dahil olmuştur. Ancak bu havzada kendini ifade etme imkânı bulduğu söylenemez. İslami dönem ile karşılaştırıldığında kısa bir süre olsa da ulaşım ve iletişimin kolaylaştığı, bilgi akışının hızlandığı bu çağda bu süre de kısa sayılmaz. Aynı şekilde, İslamiyet dışındaki dinlere giren Türkler de dillerini hem girdikleri dinin hem de din vasıtasıyla mensup oldukları medeniyetin dili haline getiremediler. Bugün mesela, Yahudilik veya Hıristiyanlık ilahiyatına dair Türkçe yazılmış derin esere rastlayamıyoruz.

Ezcümle, Türk dili lehçeleriyle, İslamî dönemde Karahanlılar, İdil Bulgarları, Altın Orda, Çağatay Hanlığı, Anadolu Beylikleri, Osmanlı, Kazak Hanlığı, Kırgız

47 Folk din kavramı bilimsel çalışmalarda religiöse Volkskund ifadesiyle, folk kültürünün dini boyutu veya dinin folk kültürü boyutunu ifade etmek için Almanlarda çıkmıştır. bkz. Don Yoder, "Toward a Definition of Folk Religion", Western Folklore, Nu 33(1): 1974; John Bowker, "Folk religion". The Concise Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press 2003).

48 Yoder, Toward a Definition, s. 12-14.

49 Raphael Patai, "Halk İslamı" çev. Mustafa Arslan Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 3, ss. 235-239.

Hanlığı gibi devletlerin resmi dili idi. İlaveten Gazneli, Selçuklu, Memlüklü, Türkistan hanlıkları hanedan ailelerinde Türk dili konuşulurdu. Bugün de Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Özbekistan, Türkiye ve Türkmenistan devletlerinde resmi dildir. Sözün özü, Türk dili bir medeniyet dilidir, dünya dilidir; bu düzeye yükselmesinde de en büyük pay İslamiyetindir. Bu süreçte mutasavvıfların katkısı da hatırı sayılır düzeydedir.

Kaynakça

Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1979.

Arat, Reşit Rahmeti, "Anadolu Yazı Dilinin Tarihi İnkişafına Dair", V. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1960, ss. 225-232.

Arat, Reşit Rahmeti, "Türk Dilinin İnkişafı" III. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1948, ss. 598-611.

Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi c. 1-32, Proje Yöneticisi ve Genel Redaktör Nevzat Kösoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1993.

Bowker, John, "Folk religion", The Concise Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, 2003.

Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991; Fuat Bayramoğlu, "Bayramiyye", *DİA*, V, 269-273.

Cengirulu, Şedi, Nazım Siyer-i Şerif, haz. Onaybek Kudişulu, Sanat bas. Almatı, 1995

Çağatay, Neşet, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981.

Deweese, Devin "Türk Edebi yatında İlk Mutasavvıflar" Hakkında Bazı Notlar", trc. Ayşenur Aydınlı, Tasavvuf İlmî ve akademik araştırma dergisi 2017/39-40.

Ergin, Muharrem, (haz.) (tarihsiz) Ebülgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terâkime), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Erşahin, Seyfettin, "Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye Örneği", V. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, Ankara, 2020, ss. 51-89

Erşahin, Seyfettin, "Bir Siyer-i Nebi Metni Olarak Mevlid-i Nebi", Hacı Bayram-ı Veli, haz. İ. Ethem Arıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 2018, ss. 114-135.

Erşahin, Seyfettin, "İslam Medeniyeti Çalışama Hayatında Hz. Muhammed'in Anlamı: Fütüvvet-Ahilik Örneği", Çalışma Hayatında Yeni Zihniyet İhtiyacı ve Pratik Uygulama Zemini Olarak Kamu görevlileri Sendikacılığı Kongresi Bildiriler Kitabı I, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Memur-Sen yay, Ankara 2020, ss. 155-185.

Erşahin, Seyfettin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", İslâmî Araştırmalar, 2005, c: XVIII, sayı: 3, ss. 335-358.

Güner, Galip, "Karahanlı Türkçesi", Yeni Türkiye, 2013/55, ss. 260-277.

Güzel, Abdurrahman-Nadirhan Hasan, "Hâkim Ata Süleyman Bakıganî", TUBA Türk Dünyası Ansiklopedisi, https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1743/Hakim-Ata-Suleyman-Bakirgani

Güzel, Abdurrahman, Süleyman Hâkim Ata Divanı, (Türkmen Türkçesi-Türkiye Türkçesi), Ankara 2023.

Hazai, György, Türkiye Türkçesinin Dünü ve Bugünü, çev. Tevfik Turan, TDK yay, Ankara, 2024.
Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, TDV yay, 2025.
https://sozluk.gov.tr
https://sozluk.gov.tr
İbn Batuta, Seyahatnâme I, terc. Mehmet Şerif, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1344.
Şeyh İslam-Şeyh Şeref, Mu'înü'l-Mürîd (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım) haz. Recep Toparlı, Mustafa Argunşah, TDK Yay, Ankara, 2008
Kara, Mustafa, "Hâkim Ata", TDV İA, c. 15, ss. 183-184.
Karamustafa, Ahmet T. Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500), çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016, 7. Baskı.
Kaya, Doğan, Kültürümüzde Dinî ve Cengî Hikâyeler, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay, Ankara, 2021.
Kerderli Mahmud, Nehcü'l-ferâdîs Uştmahlarnıng Açuq Yolı: Cennetlerin Açık Yolu I-II (metin-tıpkıbasım, çeviryazı), (çeviri yazı J. Eckmann, haz. Semih Tezcan - Hamza Zülfikar), Türk Dil Kurumu yay, Ankara 1995; Ata, Aysu, Nehcü'l-Ferâdîs Uştmaḫlarnıng Acuḳ Yolı (Cennetlerin Açık Yolu) III Dizin-Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998; Cennetlerin Açık Yolu: Nehcü'l-Ferâdîs, haz. Bilal Aktan, Edebiyat Otağı yay, Ankara, 2006.
Köprülü, M. Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1981.
Levend, Agâh Sırrı, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, TDK yay, Ankara, 1960, ss. 1-75.
Muslu, Ramazan, Anadolu'da Tasavvuf Yolları, Ensar neşriyat, İstanbul, 2007.
Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nûma, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmet A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara, 1949, I.
Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvetnâme", TDV İA, c. 13, ss. 264-265.
Ocak, Ahmet Yaşar, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1992.
Öngören, Reşat, "Tasavvuf", TDV İA, c. 40- ss. 119-126.
Patai, Raphael, "Halk İslamı" çev. Mustafa Arslan Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 3, ss. 235-239.
Rahimov, Kamilcan, Mâverâünnehr Tasavvufunun Kökleri, çev. İ. Usmanov, Ş. Alimov, Fecr yay, Ankara, 2021.
Sever, Mustafa, Hâkim Süleyman Ata, Hikmetler ve Kıssalar, Oba yay, Ankara, 2006.
Süleyman Bakırgan, Bakıgan Kitabı, yay. İbrahim Hakkul- Seyfeddin Raifuddin, Taşkent, Yazuvçı Neşriyet, 1991.
Sümer, Faruk, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", Belleten, XXIV, 1960/96, ss. 567-594.
Şahin, Haşim, "Menâkıbnâme", TDV İA, c. 29, ss. 112-114.
Şapolyo, Enver Behnan, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye yay., İstanbul 1964, s.126; Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343/1924.
Timurtaş, Faruk Kadri, Osmanlı Türkçesi Grameri, Alfa Basım Yayım, 9. bsk. İstanbul, 1999.
Toprak, Funda, Tasavvufî ve Edebî Yönleriyle Alî Şîr Nevâyî, Akçağ Yayınları Ankara, 2021.

Torun, Ali, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 1998.
Uludağ, Süleyman-Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", TDV İA, c. 13, ss. 259-263.
Uludağ, Süleyman, "Mutasavvıf", TDV İA, c. 31, s. 379; aynı müellif "Erenler" TDV İA, c. 11, s. 294-295.
Ünver, İsmail, "Türk Edebiyatı: Mesnevi" DİA, 2004, c. 29, s. 322-324.
Yavuz, Kemal, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 2012/37, ss. 137-180.
Yoder, Don, "Toward a Definition of Folk Religion", Western Folklore, 1974, Nu 33(1).
Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, nşr. Reşid Rahmeti Arat, TTK yay, Ankara 1947-59, I-II; İndeks, nşr. Kemal Eraslan v.dğr., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay, İstanbul 1979.

Ali Yaman
Қырғыз-Түрік «Манас» университеті
Әлеуметтану кафедрасының
және Болу Абант Иззет Байсал университеті
Саяси тарих кафедрасының
профессоры, ғылым докторы (PhD)

SSCB DÖNEMI DIN KARŞITI “ĞILIMI” ATEIZM VE KUTSAL YERLER SIYASETI

Özet

Bu çalışma, Sovyetler Birliği’nin kuruluşundan dağılışına kadar geçen süreçte uyguladığı Marksist-Leninist temelli "Bilimsel Ateizm" (Ğılımi Ateizm) siyasetini, Türkistan’da tanınmış kutsal yerler özelinde ele almaktadır. Sovyet rejimi, ideolojik olarak homojen ve rejime sadık bir toplum yaratmak amacıyla dini inançları ve kurumları tasfiye etmeyi hedeflemiştir. Bu doğrultuda yürütülen kapsamlı din karşıtı politikalar; hukuki kısıtlamalar, camilerin ve türbelerin kapatılması, mülklere el konulması ve yoğun eğitim-propaganda faaliyetleri şeklinde tezahür etmiştir. Asırlardır Türkistan halklarının saygı duyduğu kutsal şahsiyetler ve onlarla bağlantılı ziyaret yerlerinin itibarsızlaştırılması da bu politikanın hedefleri içerisindedir. Çalışma kapsamında, konunun dil ve kültür boyutundan ziyade dini boyutuna odaklanılarak, rejim tarafından "zararlı batıl inanç ve rejim karşıtlığı odakları" olarak görülen sufi tarikatları, kutsal şahsiyetler ve ziyaretgahlar en bilinen örnekler üzerinden mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda, L. İ. Klimoviç, Yu. G. Petraş ve O. Dastanov gibi Sovyet dönemi ateizm uzmanlarının kaleme aldığı din karşıtı propaganda literatürü incelenmiştir. Ahmet Yesevi, Şahimardan ve Süleyman Dağı gibi sembolik inanç merkezlerinin halkın gözünde nasıl itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı analiz edilerek, resmi yasaklara rağmen bu kutsal mekanların dinsel kimliğin nesilden nesile aktarılmasında üstlendiği koruyucu ve direnç gösterici rol ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sovyet Din Siyaseti, Bilimsel Ateizm, Türkistan, Sufizm, Ziyaretgahlar.

КСРО КЕЗЕҢІНДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ «ҒЫЛЫМИ» АТЕИЗМ ЖӘНЕ ҚАСИЕТТІ ОРЫНДАР САЯСАТЫ

Аңдатпа

Бұл зерттеу Кеңес Одағының құрылуынан ыдырауына дейінгі кезеңде жүргізілген марксистік-лениндік негіздегі «Ғылыми атеизм» саясатын Түркістандағы белгілі қасиетті орындар мысалында қарастырады. Кеңес режимі идеологиялық жағынан біртекті және режимге адал қоғам қалыптастыру мақсатында діни наным-сенімдер мен институттарды жоюды көздеді. Осы бағытта жүргізілген кең ауқымды дінге қарсы саясат заңдық шектеулер, мешіттер мен кесенелердің жабылуы, мүлікті тәркілеу және қарқынды білім беру-насихат

жұмыстары түрінде көрініс тапты. Ғасырлар бойы Түркістан халықтарының құрметтеген қасиетті тұлғалары мен олармен байланысты зиярат орындарын беделсіздендіру де осы саясаттың мақсаттарының қатарында болды. Зерттеу барысында мәселенің тіл және мәдениет қырынан гөрі діни қырына назар аударылып, режим «зиянды бос сенімдер мен режимге қарсылық ошақтары» деп таныған сопылық тариқаттар, қасиетті тұлғалар мен зиярат орындары ең белгілі мысалдар арқылы қарастырылды. Осы орайда Л. И. Климович, Ю. Г. Петраш және О. Дастанов сияқты кеңестік дәуірдің атеизм мамандарының жазған дінге қарсы насихат әдебиеті талданды. Қожа Ахмет Йасауи, Шахимардан және Сүлеймен тауы сияқты рәміздік сенім орталықтарының халық көзінде қалай беделсіздендірілуге тырысылғаны талданып, ресми тыйымдарға қарамастан осы қасиетті мекендердің діни бірегейліктің ұрпақтан-ұрпаққа берілуіндегі қорғаушы және қарсыласушы рөлі көрсетілді.

Кілт сөздер: Кеңестік дін саясаты, Ғылыми атеизм, Түркістан, Сопылық, Зиярат орындары.

ANTI-RELIGIOUS "SCIENTIFIC" ATHEISM AND THE POLICY TOWARD HOLY SITES IN THE SOVIET PERIOD

Abstract

This study examines the Marxist-Leninist-based policy of "Scientific Atheism" pursued by the Soviet Union from its founding to its dissolution, focusing on well-known holy sites in Turkistan. The Soviet regime aimed to eliminate religious beliefs and institutions in order to create an ideologically homogeneous society loyal to the regime. The comprehensive anti-religious policies carried out in this direction manifested themselves through legal restrictions, the closure of mosques and mausoleums, the confiscation of property, and intensive educational-propaganda activities. Discrediting the sacred figures venerated for centuries by the peoples of Turkistan, along with the pilgrimage sites associated with them, was also among the aims of this policy. Focusing on the religious dimension of the subject rather than its linguistic and cultural aspects, the study examines the Sufi orders, sacred figures, and pilgrimage sites that the regime regarded as "centers of harmful superstition and opposition to the regime," through the most well-known examples. In this context, the anti-religious propaganda literature written by Soviet-era atheism specialists such as L. I. Klimovich, Yu. G. Petrash, and O. Dastanov is examined. By analyzing how symbolic centers of faith such as Ahmet Yesevi, Shahimardan, and Suleiman Mountain were sought to be discredited in the eyes of the public, the study reveals the protective and resistant role that these sacred sites played — despite official prohibitions — in transmitting religious identity from generation to generation.

Keywords: Soviet Religious Policy, Scientific Atheism, Turkistan, Sufism, Pilgrimage Sites.

Giriş

1917 Ekim Devrimi ile tarih sahnesine çıkan Sovyetler Birliği (SSCB), salt

siyasi ve ekonomik bir sistem değişikliğini değil, insan doğasını ve toplumsal yapıyı kökten dönüştürmeyi amaçlayan ideolojik bir projeyi temsil etmekteydi. Çarlık Rusyası'ndan miras kalan çok uluslu, çok dinli ve heterojen yapıyı kontrol altına almak isteyen Bolşevik yönetimi, merkezi otoriteye yönelik potansiyel tehditleri bertaraf etmek adına homojen bir "Sovyet vatandaşı" (Homo Sovieticus) kimliği inşa etmeye girişmiştir. Bu üst kimliğin temel sacayaklarını ise Rus dilinin egemenliği, sosyalist kültür ve devletin resmi ideolojisi haline getirilen "Bilimsel Ateizm" (Ğılımi Ateizm) oluşturmuştur. Marksist-Leninist determinizmin din karşıtı doktrinine dayanan bu siyaset; dini, "işçi sınıfını uyuşturan ve sömürü düzenini meşrulaştıran gerici bir burjuva aracı" olarak kodlamıştır. Lenin'in teorik çerçevesini çizdiği, J. Stalin döneminde militan bir saldırganlığa bürünen ve N. Kruşçev döneminde akademik bir seferberlikle tahkim edilen bu din karşıtı program, devletin bekasını sosyalizme sadık, seküler nesiller yetiştirmekte görmüştür.

Sovyet rejiminin bu kapsamlı din karşıtı politikaları, İslam medeniyetinin asırlık merkezlerinden biri olan Türkistan coğrafyasında çok daha çetin ve kendine has bir dirençle karşılaşmıştır. 1918 yılından itibaren yürürlüğe konan hukuksal kısıtlamalarla okullarda din eğitimi yasaklanmış, dini kurumlara el konulmuş, camiler kapatılmış ve din adamları tasfiye edilmiştir. Resmi inanç kurumlarının devlet tekelinde kolayca kontrol altına alınabildiği bu süreçte, Sovyet ideologlarının öngöremediği en büyük engel, bölgenin sosyo-kültürel dokusuna nüfuz etmiş olan tasavvuf ağları ve köklü "evliya kültü" olmuştur. Nakşibendilik, Yesevilik ve Kadirilik gibi Sufi tarikatlarının oluşturduğu gayriresmi yeraltı ağları ile coğrafyanın dört bir yanına yayılmış kutsal ziyaretgahlar, resmi yasakların ulaşamadığı manevi korunaklar olarak işlev görmüştür. Camilerin kapatıldığı bir atmosferde türbeler, pınarlar ve kutsal dağlar, dinsel ve ulusal kimliğin gizlice korunduğu, harmanlandığı ve nesilden nesile aktarıldığı direnç merkezlerine dönüşmüştür.

Bu çalışma; Sovyet din siyasetinin dil ve kültür boyutunu dışarıda tutarak, doğrudan Türkistan coğrafyasındaki kutsal şahsiyetler ve ziyaret yerleri üzerinden yürütülen ateizm mücadelesini ele almayı amaçlamaktadır. Dönemin L. İ. Klimoviç ve Yu. G. Petraş gibi önde gelen Sovyet ateizm uzmanlarının ve O. Dastanov gibi yerel ideologların kaleme aldığı din karşıtı literatür esas alınarak; Süleyman Dağı, Hoca Ahmet Yesevi ve Arslan Baba gibi inanç merkezlerinin halkın gözünde nasıl itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı analiz edilecektir. Böylece, rejim tarafından "zararlı batıl inanç odakları" olarak yaftalanan bu kutsal mekanların, Sovyet ideolojik aygıtları tarafından hangi propaganda yöntemleriyle hedef alındığı genel hatlarıyla ortaya konacaktır.

Sovyet Din Siyaseti: Ğılımi Ateizm

Ekim Devrimi'nden 1990'lı yıllara kadar uluslararası sistemde önemli bir siyasi aktör olan SSCB, Rus Çarlığı'ndan miras alınan geniş bir coğrafyada Çarlık yanlıları ile Bolşevikler arasındaki iç savaşın kazanılmasından sonra hakimiyet sağladı. Fakat çok sayıda dini, etnik, kültürel çeşitliliği bünyesinde barındırmasından kaynaklanan muhtemel tehditlere yönelik de Rus dili, kültürü ve ateizmi üst bir kimlik olarak bütün Sovyet vatandaşlarına dayattı. Bu politikanın farklı milletleri sovyet potasında eriterek, geçmişteki dini, kültürel özelliklerinden uzaklaştıracağı hedeflenmekteydi. Böylece SSCB giderek hedeflenen çerçeveye uygun rejime sadık sovyet vatandaşlarıyla

sosyalist devlet olarak varlığına yönelik iç tehditlerden korunmuş olacaktı.

Sovyet siyaseti komünist ideolojinin din karşıtlığına dayanan determinist anlayışını esas almaktadır. Burada da Marks, Engels ve onların düşüncelerine dayanan Lenin'in düşünceleri Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla devlet ideolojisinin ayrılmaz bir parçası halini almıştır. Lenin, "...*Marksizm, her zaman, bütün modern dinleri ve kiliseleri dinsel örgütlerin her birini ve hepsini, işçi sınıfının sömürülmesine ve sersemleştirilmesine hizmet eden burjuva gericilik araçları saymıştır*..." (Lenin 1994: 23) ifadelerini kullanmakta ve ardından dinle mücadelenin Komünist Parti'nin bir görevi olduğuna ve din karşıtı propagandayı örgütlemesi gereğini de dikkat çekmektedir. (Lenin 1994: 58) İşte bu yaklaşım Sovyet yönetiminin dine karşı izlediği politikanın da özünü oluşturmaktadır. Lenin sonrasında Sovyetler Birliği'nin başına geçen J. Stalin, 1930'larda saldırgan bir ateizm siyaseti izlemiş, II. Dünya Savaşı ile buna taktiksel bir ara vermiştir. Savaş sonrasında N. Kruşçev dönemi ile birlikte ateizm uygulamaları yeniden şiddetlenmiştir. Ancak SSCB'nin dağılma süreci olan M. Gorbaçov döneminde gerçekleştirilen glasnost ve perestroika siyasetiyle dini alandaki kısıtlamalar kaldırılmaya başlanmıştır.

Konunun dil, kültür boyutu bizim bu çalışmamızın dışında olduğundan, konunun sadece dini boyutuna, sovyet din karşıtı ateizm siyasetine sadece Türkistandaki kutsal şahsiyetler ve ziyaret yerleri çerçevesinde değinilecektir. Sovyet rejimi dini inançları zararlı görmüş 1920'lerden itibaren bu alanda çok ciddi mücadele edilmiştir. Dini eğitim, dini kurumlar, ibadethaneler, dini bayramlar yasaklanmış, ateizm duygusuna dayalı sovyet değerlerinin, farklı milletlerin inançlarının yerine geçmesi amaçlanmıştır. Bu çok kapsamlı din karşıtı programın uygulanmasında çeşitli yöntemler kullanılmıştır.

Ocak 1918'den itibaren gerçekleştirilen hukuksal kısıtlamalarla, okullarda din eğitimi yasaklanmış, dini kurumların bütün mülklerine devlet tarafından el konulmuş, din adamlarının devletten maaş almaları engellenmiş, dini ibadet ve dini törenler yasaklamış, dini ziyaretgahlar ya tahrip edilmiş ya da sinema, tiyatro, müze depo vb. başka amaçlar için kullanılmaya başlanmıştır.

Sovyet dönemi boyunca halkın dini inançlarıyla mücadele ve ateizmin benimsetilmesi için yoğun bir eğitim seferberliği ve propaganda faaliyeti yürütülmüştür. Devlet kurumlarında ve üniversitelerde akademik çalışmalar yürütecek din karşıtı ateizm bölümleri, müzeler, Militan Allahsızlar Birliği gibi örgütlenmeler, Okullarda dersler, ders kitapları, halka yönelik kitaplar, dergiler, gazeteler, posterler tümüyle bu kapsamlı eğitim ve propaganda faaliyetinin parçaları olarak tasarlanmış ve uygulanmıştır.

Din karşıtı eğitim, yayın ve dolayısıyla propaganda faaliyetlerine büyük önem verilmiştir. Din karşıtı ateizm sözlükleri, başvuru kitapları (El kitapları), ansiklopediler bu bağlamda önemli araçlardır. Bu yayınlarda bazı konulara özel önem verilmiş, bu konular sadece ateizmle ilgili yayınlarda yer almamış, bu konularda özellikle kitaplar yayınlanmıştır. Örnek vermek gerekirse, halk edebiyatında din karşıtlığı, dini ritüel ve ibadetler, din adamları, dini ziyaretgahlar, tarikatlar gibi konularda çok sayıda çalışma yayınlanmış bulunmaktadır. Biz burada soviet dönemi yayınlarını esas almak suretiyle bazı tanınmış kutsal yerlere yönelik sovyet siyasetini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

Kutsal Mekanlara Yönelik Yaklaşım ve Uygulama

Sovyet yurttaşının ulusal ve dinsel bağlarından koparılarak Sovyet ateizmini benimsemesi için doğal olarak asırlardır etkili olmuş Türkistan'da İslam'ın ve onun temel kurumlarının hedef alınmasını gerektirmiştir. Özellikle dinsel bayramlar, ritüeller, tanınmış sufiler, sufi tarikatları ve atalar kültü ile bağlı kutsal ziyaretgahlar sovyet ateizminin önem verdiği mücadele alanlarındandır. Çünkü Sovyet yöneticilerinin camileri kapatmaları ve buralarda görevli din adamlarını toplumdan uzaklaştırmaları mümkün iken, sufi tarikatlarının resmi kontrol altında tutulması pek mümkün görünmemekte, onların oluşturduğu ağ ve dini ziyaretgahların varlığı dinsel kimliğin korunmasını ve nesilden nesile aktarılmasını sağlamaktadırlar.

Sovyet rejimine karşı en önemli direnişin ve mücadelenin İslam medeniyetinin asırlardır önemli merkezlerinden biri olmuş, bugünkü Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan'dan genel ifade ile Türkistan'dan geldiği görülmektedir. Petraş gibi Sovyet dönemi Komünist Parti'nin ateizm uzmanlarının da ifade ettiği üzere, tarikatların gücü nedeniyle Sovyetlere karşı ciddi mücadeleler Türkistan'da yürütülmüştür. Petraş, Oş şehrindeki şeyh ve işanların yaşadığı Süleyman dağı çevresindeki semtleri ve "İdris Peygamber", "Arslan bab", "Hoca Kalan" ve başka kutsal ziyaretgahları soviet devriminin düşmanlarının merkezleri olarak ifade etmektedir. (Petraş 1981: 75-76) Sovyet ateizmine ilişkin çok sayıda kitabı olan L. İ. Klimoviç de Ahmet Yesevi gibi sufilere duyulan saygının, insanların özgürlükçü düşüncelerden uzaklaşmalarına neden olduğunu ve sömürücü sınıfların iktidarlarını güçlendirdiğini ifade etmektedir. (Klimoviç 1936: 171; Ayrıca bkz. Klimoviç 1958: 51)

Sovyet dönemi yazarlarınca, rejim karşıtı düşüncelerin, zaman zaman örgütlü hareketlerin, Türkistan'ın her yerine yayılmış olan ve kutsal olarak kabul edilen Süleyman Dağı (Kırgızistan, Oş), Şahi Merdan (Özbekistan, Şahi Merdan), Arıstan (Arslan) Baba (Kırgızistan, Celalabad), Hoca Ahmet Yesevi (Kazakistan, Türkistan), Şah-ı Nakşbend (Özbekistan, Buhara) gibi tanınmış dini şahsiyetlere ve onların ziyaretgahlarının, Nakşibendilik, Kadirilik, Yesevilik gibi tarikatların halk üzerindeki nüfuzlarına dayandığı ifade edilmektedir. Bu konuda kapsamlı bir literatür olmakla birlikte, biz konuyu genişliği nedeniyle belli örnekler üzerinden ele almak istiyoruz.

Bu çerçevede doğrudan Türkistan'ın tanınmış kutsal şahsiyetlerini ve kutsal yerleri aşağılamak ve halkın gözünde küçük düşürmek için Sovyet döneminde kaleme alınmış iki çalışmanın içeriğine bakmakta yarar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi O. Dastanov'un çalışmasıdır. Dastanov, güney Kazakistan'daki kutsal "evliyalı yerler" olarak adlandırdığı kutsal dini mekanlara yönelik -"Evliyeli" Jerler Turalı Şındık (Evliyalı Yerler Hakkında Gerçek)- adını taşıyan eserinde halkın saygı duyduğu kutsal olarak kabul edilen ziyaret yerlerini hedef almaktadır. Kitabın içeriği şu alt başlıklardan oluşmaktadır. Türkistan'da tümen (binlerce) Baba, Ukaşa Ata kim?, Jılağan Ata, Ğayıp Ata, Üyrek Ata, Mukim Ata, Kök Tondı Ata, Caduvakas Ata, Baba Arap, Ündemes Ata, Sayranda var sayısız baba, Otırar'da Otuz Baba, En büyüğü Arslan Baba (Dastanov, 1967).

Bu tip çalışmalardan ikincisi ise Yu. G. Petraş'ın, halkın saygı gösterdiği ziyaretgahları ateizm perspektifinden ele aldığı ve halkın gözünde küçük düşürmeyi hedefleyen propaganda niteliğindeki kitabıdır. (Petraş, 1961) kitabında şu

ziyaretgahlardan bahsetmektedir: Süleyman Dağı (Süleyman Tahtı), Özgen'deki Eski Eserler (Estelikler), İyri Su, Kara-Taş Jayıttarı, Kırgız Ata, Apşir Ata, Şahimardan, Şah Fazıl, Safid Bilal, İdris Peygamber, Arslan Baba, Kul Gupan Ata, Ak Taylak Ata, Celalabad'taki Bulaklar (Pınarlar), (Eyüp Bulak). Petraş resimlere de yer verdiği kitabında bu ziyaretgahların zararlarını uzun uzadıya anlanmaktadır. Kitabı K. Marks'ın din karşıtı bir ifadesiyle bitirmektedir. (Petraş, 1961: 58) Petraş tarafından bu kutsal yerlerin ziyaret edilmesinin zararları molla, şeyh bahşıların kutsal ziyaretgahlardan kendi çıkarları için faydalandıkları, ziyaretçileri aldattıkları, hastalanan insanların buralara giderek hastalıklarına çare aradıkları, bazı kutsal kabul edilen pınarlardan içerek şifa bulacaklarına inandıkları, çalışma zamanı bu ziyaretlere gidildiği için üretimi de olumsuz yönde etkilediği şeklinde ifade edilmektedir. (Petraş, 1961: 57-58) Petraş "Kutsal Yalan" adıyla yayınladığı başka bir eserinde de Süleyman Dağı, Hz. Ali, Hz. Eyüp, Yunus Ata ziyaretlerinden bahsetmekte, kutsal mezarlar üzerinde oluşan evliya kültünü geçmişin zararlı bir kalıntısı olarak ifade etmektedir. (Petraş, 1965: 95)

Klimoviç, İslam'da Ritüeller, bayramlar ve evliya kültü adlı eserinde Sovyet rejiminin kutsal şahsiyetlere ve kutsal yerlere bakışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "…*Sovyetler Birliği Komünist Partisi, en ileri bilimsel bilgilerin yaygınlaştırılması, Sovyet insanının Marksist-Leninist ideoloji temelinde eğitilmesi, materyalist bir dünya görüşünün aşılanması için herşeyi yapmaktadır. Bilimsel materyalizm, gerici bir dünya görüşü olan dini ideolojilere karşı kararlı bir mücadele yürütmekte ve insanların geçmişten kalan dini önyargıları aşmalarına yardımcı olmaktadır. Bu önyargılar arasında tüm biçimleriyle birlikte İslamiyet ve onun bir parçası olan evliya kültü de yer almaktadır. Geleceğe doğru güvenle ilerleyen yeni toplum, insanlığın aydınlık yarınları için yürütülen mücadelede ilerlemeye engel olan, geçmişten kalan tüm bu gerici unsurları kararlılıkla tasfiye etmektedir*…" (Klimoviç, 1958: 62)

Yukarıda ifade edilen bu çalışmalardaki bütün kutsal yerleri ele almak bu çalışmanın sınırlarını aştığı için konu Ahmet Yesevi, Şahimardan ve Süleyman Dağı ziyaretgahları üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Ahmet Yesevi Düşünceleri ve Yesi/Türkistan'daki Ziyaretgahı

Hiç şüphesiz Ahmet Yesevi (Öl. 1166) sadece Maveraünnehir'de yaşayan Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen vd. Türk halklarının değil, mirası Anadolu'ya Balkanlara kadar uzanan Pir-i Türkistan olarak da anılan büyük bir Türk sufisidir. Eski adı Yesi olan Kazakistan'ın güneyinde bulunan ziyaretgah türbeyi de içeren büyük bir külliyedir. Zaten daha önce de halk tarafından ziyaret edilen kutsal bir ziyaretgah iken, Emir Timur'un 1389'da görkemli bir şekilde yeniden inşası sonrasında daha da büyük ün kazanmıştır. Din karşıtı Sovyet anlayışı elbette Ahmet Yesevi'nin düşüncelerini, türbesini ve genel olarak Yesevi mirasını pek muteber saymamışlar, Sovyet karşıtı olduğuna ilişkin yayınlar yapmışlardır. Bu konuya bir başka çalışmamızda ayrıntılı olarak değinmiştik. (Yaman, 2025: 185-208)

Ahmet Yesevi'nin ilk Türk Sufi tarikatının kurucusu olması ve göçebe Türkler arasında ruhani lider olarak kabul edildiğinden söz eden Demidov da Sovyet anlayışından kurtulamamakta bilinen görüşleri tekrarlamaktadır: "…*Hoca Ahmed ve onun öğrencilerinin otoritesi halk arasında semavi Tanrı'ya değil sonuçta yerdeki*

Tanrılar'a hizmet etmiştir. Derebeylik idarecilerinin sahip oldukları sınırlara Türkistan'da giriyordu. Onlar Yesevi tarikatını kullanarak derebeylerin göçebe halkını etkilemeye çalıştılar… İdareciler tarafından Türkistan'a yapılan cömertlikler bundan dolayıdır. Örneğin; 1397. yılı Timur yönetiminde Hoca Ahmed Yesevi'nin mezarı üzerine harikulade bir türbe yapıldı ve bu türbenin vakfına birkaç köy bağışlandı. Mabedin şeyhlerine, hibe senedi olan belgeyi Buharalı II. Abdullah Han (XVI. Yüzyılın sonu) teslim etti…" (Demidov, 1978: 40-41)

Bu konuda bir başka örnek de Mambetaliyev'in değerlendirmeleridir. Mambetaliyev gibi kimi Sovyet dönemi yazarları da Ahmet Yesevi'yi Saçlı İşanlar gibi Sovyet karşıtı tarikat yapılanmalarına esin kaynağı olmakla suçlamışlardır. Mambetaliyev özetle şöyle diyordu: "*...Tarikatçılar kendilerinin bu durumlarını kabul etmiyorlar. "Biz yetim, dul ve fakirlere Allah yolunda iyilik yapıyoruz. Bunu bize Allah Teala'nın kendisi buyurmuştur" – deyip, Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetini kullanıyorlar. Bu hikmetler "Saçlı İşanlar tarikatının temel kitaplardan biridir... böylece biz yukarıdaki Ahmed Yesevinin vasiyetlerinde hiç de gerçek insanlığın hayırseverliğin olmadığını ve bunun tersine o vasiyetlerin insanı iki yüzlülüğe, yalancılığa götüreceğini görüyoruz.*" (Mambetaliyev 1966: 17) "*...Oş'taki tarikatçıların halifesi Toktosun Harcimiddinov böyle yazdı: "Bizden talep edilen en önemli şey: Bizim bu dünyadaki zevklerden vaz geçip kendimizi öbür dünyaya hazırlamamız gerek idi. Bana ve benim gibi müritlerin hiç bir şey demeden itaati öğrenmek amacıyla İşan Abdumatallib bizi Ahmet Yesevi'nin "Hikmet" adlı kitabını okuyup öğrenmeyi talep ederdi...*". (Mambetaliyev 1966: 19)

Sovyet kaynaklarında Ahmet Yesevi ve ona olan halkın ilgisinin zararlı bulunduğuna yönelik ifadelerle birlikte düşünüldüğünde Ahmet Yesevi, onun ziyaretgahı ve onun hikmetleri de Sovyet rejiminin karşıtlığıyla özdeşleştirilmektedir. Bertels, Ahmet Yesevi'ye göre yaşamın değersiz olduğunu, güvensizlikten bunalmış ümitsiz basit halk kitlelerinin onun hikmetlerine sığındığını, onların yani dünyada mutluluğu bulamayanların, halklar arasında yaygın ve büyük nüfuzu olan Hikmetlerdeki düşüncelerle pasifize olduklarını, kaderlerine razı oldularını ifade etmektedir. (Bertels 1939: 264-265) O. Dastanov, Ahmet Yesevi'nin dünyadan bezginliği, kadere razılığı, bütün iyilikleri öbür dünyadan beklemeyi, mistik-çileciliği yaydığını ifade etmekte, Ahmet Yesevi ile ilgili sözlü geleneğe dayalı bilgilerin uydurulduğunu ve düşüncelerinin tarihte halkı sömüren feodal yapılanmanın yararına işlev gördüğünü vurgulamaktadır. (Dastanov 1967: 6) Yu. G. Petraş, Yeseviliğin islamın göçebeler arasında yayılması ve asilzade sınıfın güçlendirmesinde büyük rol oynadığını, halkın tarafını değil, asilzadelerin tarafını tuttuğunu bu böyle olduğu için de "sömürücü sınıfın temsilcisi" Timur'un, Yesevi mezarının üstünde büyük bir türbe yaptırdığını ifade etmektedir. Tarikatların yaydığı fikirlerin geniş halk kitlelerine çaresizliği ve karamsarlığı benimsetirken, feodal asil ve zenginlerin muhteşem köşk ve saraylarda yaşayabildiklerini hayatlarını geçirdiklerini ifade etmektedir. (Petraş 1981: 104-105) Petraş, Ahmet Yesevi'nin düşüncelerinin çalışan halka karşı, onun Hikmetlerinin asillerin iktidarı için bir el kitabı olup, bu el kitabı yardımıyla dini fanatizmin halk arasında yayıldığını, kadere ve sömürüye razılığı öğütlediğini , fakirlerin kulluğuna, asillerin yararına olduğunu, bunun da Sovyet toplumu için hiç uygun olmadığını ve hiç bir değeri olmadığını belitmektedir. (Petraş 1981: 120-121)

Petraş, bir yandan Ahmet Yesevi Külliyesini Orta Asya mimarisinin bir mucizesi olarak değerlendirirken, öte yandan bu kutsal ziyaretgahın batıl bir ürpertiye yol açtığını insanların hayal gücünü esir aldığını, onlara diz çötürdüğünü vb. batıl inanışlara neden olduğunu ifade etmektedir. (Petraş, 1981:126)

M. A Usmanov ise Yesevi mirasının "cehalet yayarak ve uygarlığa karşı olup, gerici bir rol oynadığını" ifade etmektedir. (Usmanov 1987: 187-188) Surapbergenov, Ahmet Yesevi'nin Divan-ı Hikmet'inin asırlarca halk tarafından dini eğitim kurumlarında birincil kaynak olarak kullanıldığını dünyayı mistik ve kötümser bir bakış açısıyla tasvir ettiğini ifade ederek, onun "toplumu geri bıraktırıcı bir rol üstlendiğini" ifade etmektedir. (Surapbergenov 1979: 59) Aknazarov da komünizmin amaçlarına gerçekten inanan yüksek bilinçli, aktif sovyet insanlarının eğitilmesinde bilimsel-ateistik nasihatın önemine değinerek, bu ideolojik işin esasında dinsel inançlar ve geçmişin kalıntılarına karşı mücadelenin yattığını ifade etmekte, Ahmet Yesevi'ye halk ve Timur'un askerleri arasında duyulan büyük saygının, Timur tarafından nasıl kendi amacı için kullanıldığını vurgulamaktadır. Timur'un zengin ve yönetici sınıfların iktidarını güçlendirmek amacıyla Ahmet Yesevi'ye saygı gösterdiğini söylemektedir. (Aknazarov 1987: 37)

Bütün bu sovyet dönemi eserlerine bakıldığında Ahmet Yesevi'nin mirasına, tarihte birbiriyle bağlantılı şu ortak işlevleri yüklendiği görülmektedir. Ahmet Yesevi, hikmetlerde yer alan fikirleriyle, sömürücü sınıfların yanında yer almıştır. Timur ve diğer asillerin onun türbesine verdiği değer bunun bir delili olarak gösterilmektedir. Onun düşünceleri halkı dünyadan soğutarak, öte dünyayı (ahireti) yüceltmekte, böylece kaderciliğe ve tembelliğe itmekte, adil olmayan idarecilere itaate ve kulluğa yöneltmektedir. Ayrıca dinsel şahsiyetleri, kurum ve değerleri övmek suretiyle halka dindarlığı aşılamakta ve dolayısıyla medeniyet ve ilerlemenin yanında değil karşısında "cehaleti" teşvik ederek Sovyet rejiminin insanı için öngörülen yaşam tarzına karşı düşünceleri yaymaktadır.

Sonuç olarak dönemin hakim ideolojisi ateizmi esas alan ideolog ve yazarların Ahmet Yesevi'ye ve Yeseviliğe yükledikleri niteliklerle Sovyet modelinin öngördüğü toplumun şekillenmesi önünde engeller olarak görmüşlerdir. Sovyet tipi ateizm modeline göre Yeseviliğin özellikle dinsel özellikleri ve bu çerçevede Türk halkları arasında sahip olduğu nüfuz dikkat çekmekte, "gerici" ve "rejim karşıtı" olarak değerlendirilmektedir. Yeseviliğe ilişkin bu yaklaşım Sovyet döneminin sona ermesiyle yerini daha olumlu değerlendirmelere bırakmıştır.

Şahimardan

Kırgızistan sınırları içerisinde olmasına rağmen Özbekistan'ın Fergana Vilayetine bağlı yaklaşık 1550 rakımda yer alan bir yerleşim birimidir. Adından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin türbesinin varlığı ve onunla ilgili menkıbelerden dolayı asırlardır Fergana Vadisinde yaşayan başta Kırgızlar ve Özbekler olmak üzere ziyaret edilen önemli kutsal yerlerden biridir. 19. Yüzyılda Hokand Hanlığı'nın idareci ve ileri gelenlerinin de başlıca ziyaret yerlerinden biri olmuştur. Ekim Devrimi sonrasında Sovyet karşıtı bazı olaylara ve askeri çatışmalara konu olmuş, komünist şair, yazar Hamza Hakimzade'nin 1929'da burada öldürülmesi sonrasında, köyün adı Hamzaabad olarak değiştirilmiş, bir tatil köyüne dönüştürülmüştür. (Abaşin, 2001) Hamza Hakimzade'nin mezarının bulunduğu yere onun anısına bir anıt yapılmış ve Hz. Ali'nin

türbesi yıkılmıştır. Daha sonra yeniden yaptırılan türbe ve Şahi Mardan adı geri verilen köy bölgedeki Özbekler ve Kırgızlar tarafından yoğun ziyaret edilen kutsal yerlerin başında gelmeye devam etmiştir. Özbek Sovyet Ansiklopedisi'nde yer alan Şohimardon maddesinde Hz. Ali'nin türbesinden ve diğer ziyaret yerlerinden bahsedilmemekte, tatil yeri olduğundan, konaklama yerlerinden, Fergana Pedagoji Enstitüsü'nün eğitim bölümünden, kamptan, tiyatro, sinema, sağlık ocağı ve eczane gibi yerlerden bahsedilmektedir. (Üzbek Sovet Entsiklopediyası, 1979: 104)

Sovyet döneminin dine, din adamlarına ve dini ziyaretgahlara yönelik olumsuz bakışının da ötesinde Şahimardan'ın konumu, dini-kültürel özellikleri, Basmacı Hareketinin üslerinden olması ve Hamza Hakimzade'nin öldürülmesi olayı Klimoviç ve Petraş gibi ateizm uzmanlarının özel ilgisine yol açmıştır. Klimoviç, Şahimardan'ı bir inanç merkezi olarak Sovyet ideolojisi bağlamında şöyle değerlendirmektedir: "*…İç savaş yıllarında ise Şahimerdandaki din adamları, yerel halkı kandırmak için Ali'nin adını kullanarak karşı devrimci faaliyetleri desteklemişlerdir. Halkın gözünde Ali adaletin ve ezilenlerin koruyucusu olarak simgelenirken, egemen sınıflar onun bu imajını kendi siyasiçıkarları doğrultusunda manipüle etmişlerdir…*" (Klimoviç, 1958: 53) Klimoviç, Şahimardan'da bulunan Hz. Ali'nin türbesi ve onunla bağlantılı halkın batıl inançlardan sözederken, din adamlarının bu şekilde sadaka topladıklarına ve kutsal yerlerin gerici propaganda merkezleri olduklarına hükmediyordu. (Klimoviç, 1958: 49) Ayrıca "*… Bu kutsal mekanları ziyaret eden dindarlar, günahlardan arınmak , hastalıklara şifa bulmak ya da uzun yolculuklarında korunmak amacıyla bu taşlara yüz sürer ve adaklar adarlardı. Böylece sufi şeyhlerinin mezarları sadece dini ibadet mekanları olarak kalmamış, aynı zamanda, sıradan halk kitlelerinin doğa güçleri ve toplumsal yaşam karşısındaki cehaletini ve korkusunu pekiştiren birer araç işlevi görmüştür…*" (Klimoviç, 1958: 51) demektedir.

Petraş da kitaplarında Şahi Mardan ziyaretgahından bir zamanlar Sovyet karşıtı ajitasyonun merkezi olduğundan, Hamza Hakimzadenin vahşice öldürüldüğünden bahsederek, 1940 yılında türbenin tamamen yıkıldığını ifade etmektedir. Ayrıca yargılamalara tabi tutulan din adamlarını kötülemekte (Petraş, 1961: 36) ve halkın inançlarını küçümsemektedir: "*…Bu yerler neyle "kutsal"? Bugün buraya toprak sürünmek için gelen insanlardan herhangi birine bu soruyu sorsanız, düzgün bir cevap veremez. Bundan onlarca yıl önce Şaymardan'a ziyarete gelenler de bu soruya cevap veremezlerdi. Onlar da aldatılmış, çeşitli kerametli şeylerle kafaları çelinmişti. Bu cahilliğin üzerine şeyhler, mollalar, baksılar zenginleşmişler, kendilerine burada sıcak yuvalar kurup, varlık ve işsizlik içinde aylak bir hayat sürmüşlerdi. Köyde dolaştığınızda en güzel, en sağlam yapılmış evi görürsünüz. Kimin evi diye sorun? "Eski bir işanın", "önceden molla olanın evi" diye cevap verirler. Onlar, aldattıkları halka cennetten yer vaat ederler, kendileri ise bu dünyada zevk içinde yaşamak için acele ederlerdi…*" (Petraş, 1961: 33-34) Petraş Hz. Ali'nin türbesi tahrip edildikten sonra Sovyet döneminde dine bakış açısını da ortaya koyan olumsuz bakış açısıyla ideolojik tespitlerini sürdürmüştür: "*…Sonraki yıllarda Şaymardan'da büyük değişiklikler oldu. "Kutsal" yerlerde karga gibi buradan ayrılmayan şeyhler yok. Onlar yerel toplum tarafından teşhir ediliyor. Ancak ara sıra yolun uzak bir yerinde bu karanlık görüntü belirliveriyor. İki yanını hırsız gibi süzerek, ziyaretçi gruplarından birine bilinen aldatmacasını anlatıp, bulduğu kazancı hemen cebine atıp başka bir*

yöne doğru sıvışıp gidiyor. "Kutsal" yerleriyle Şaymardan'ın bugünkü görünümü işte böyledir…" (Petraş, 1961: 37)

Ben Şahimardan köyünü ve türbeyi 2003 yılında ziyaret etme imkanı bulmuştum. Halkın yoğun ilgisini bizzat gözlemleme imkanı buldum. Ayrıca türbedar ile de sohbet etme imkanımız olmuştu. Son olarak 2026 yılı yazında Kademjay'daki dostlarımı ziyaretimde Özbekistan'dan gelerek Şahimardan'a geçmek için bekleyen onlarca araç gördüm.

Süleyman Dağı (Taht-ı Süleyman)

Fergana Vadisi'nin tarihi şehirlerinden Oş şehrinde bulunan bu kutsal ziyaret yeri, Süleyman Dağı, Taht-ı Süleyman gibi adlarla bilinmektedir. Oş'un tam ortasında Ak Buğra nehrinin sol yanında yeralan dik ve kayalıklardan oluşmaktadır. Adını, Özgen Hanı'nın Veziri Süleyman'ın adından aldığı ifade edilmektedir. Halk arasında Süleyman Peygamberle ilişkilendirilen rivayetler de vardır. Zamanla vezirin adı Süleyman Peygambere, dağ da kutsal kabul edilen Süleyman'ın tahtına (Taht-ı Süleyman) dönüşmüştür. Dağ çevresinde pek çok mağara ve ziyaret yeri bulunmaktadır. Bu mağaralardan en büyüğü Sovyet döneminde müzeye dönüştürülmüş, Süleyman Dağı'na borularla su götürülerek, ağaçlandırılarak halkın dinlenme yerine dönüştürülmüştür. Kırgız Sovyet Ansiklopedisi'nde "*…Bilimsel ateist kanıtlara göre Süleyman Dağı'nın kutsal olmadığı kanıtlanmıştır…*" (Kırgız Sovet Entsiklopediyası, 1980: 457) denilerek sovyet bakışı özetlenmektedir. Yine bu amaca yönelik Süleyman Dağı'nın kutsal olmadığına dair yalan hikayeler basında ve radyoda anlatılmış, Oblast gazetelerinde "Süleyman Dağı kutsal değil." şeklinde bir duyuru yayınlanmış, Sovyet yönetiminin kontrolündeki Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini Yönetimi'nin fetvasıyla Süleyman Dağı'nın "Yarım Mekke" olduğu olduğu düşüncesi ve onun kutsallığının doğru olmadığı düşüncesi Oş'taki camilerde anlatılmıştır. (Petraş, 1961: 19)

Böylece daha önce ifade ettiğimiz diğer kutsal yerler gibi Süleyman Dağı ve üzerinde varolan çeşitli kutsal yerler de Sovyet yazarlarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Asırlardır halkın hastalıklarının iyileşmesi, dileklerinin kabulü ve çocuğu olmayanların kutsal olarak kabul edilen yerleri ziyaret etmeleri de Sovyet dönemi yazarlarınca eleştirilen konulardandır. Petraş, resimlere de yer verdiği kitabında onun kutsallığından yararlanmak ve Allah'a hürmet göstermek amacıyla tüccarların, ziyaretçilerin kervanlarla çok uzak yollardan geldiklerini ifade ederek "*…Süleyman Dağı'nın karanlık gölgesi, yüzyıllar boyunca halkın aklını ve bilincini bulandırmıştır. O, büyülü bir kan emicilikle insanların malını mülkünü yutmuş ve nice aileleri perişan etmiştir…*" diyerek (Petraş, 1961: 8) Sovyet ideolojisinin olumsuz bakış açısını ortaya koymaktadır. Dağın kutsallığına ilişkin pek çok rivayetin din adamları tarafından uydurulduğunu ifade ederek, pek çok din adamının isimleri de verilerek zenginleştiğine, bunların sovyet karşıtı Basmacılara olan desteğine de dikkat çekilmektedir. (Petraş, 1961: 15-18)

Klimoviç, Oş şehri yakınlarındaki Taht-ı Süleyman Dağındaki dini ziyaretleri ve ritüelleri anlatırken, çocuğu olmayanların da geldiğini ifade etmektedir. (Klimoviç, 1958: 57) Petraş da Süleyman Dağı'na ilişkin geniş bilgiler verdiği çalışmasında Süleyman Dağı'nın kutsallığını arttırmak ve buna olan inancı yaymak için dağda varolan kutsal ziyaret yerleriyle ilgili çeşitli rivayetler uydurulduğunu ifade etmektedir.

O kadar ki Oş'a Süleyman Dağı'nı ziyaret etmenin, Mekke'ye yarım hacca gitmekle eş değer olduğu inancını halk arasında yaygınlaştırıldığından bahsetmektedir. (Petraş, 1961: 11-14)

Süleyman Dağı'nda ve yakın semtlerde bulunan din adamlarının Sovyet karşıtı hareketleri desteklediklerini de ifade edilmekte, "**…***Ekim Devrimi, dağa kene gibi yapışan asalakları dört bir yana dağıttı. Emekçilerin sırtından geçinen mollalar, şeyhler ve diğer asalaklar, işçi-köylü hükümeti olan Sovyet iktidarını büyük bir öfkeyle (hınçla) karşıladılar. Onların çoğu Basmacıların saflarına katılarak tam otuzlu yıllara kadar Sovyet hükümetine karşı savaştı*…" denilmektedir. (Petraş, 1961: 15) Sovyet döneminde Süleyman Dağı'nın halk arasında kutsallığına olan inancın ortadan kaldırılmasına yönelik bütün faaliyet ve propagandaya rağmen, gerek Sovyet döneminde gerekse Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra halkın yoğun ziyaretine uğradığı görülmektedir.

Ayrıca ifade etmek isterim ki 2002-2005 yılları arasında Kazakistan, Özbekistan ve Kırgızistanda tarihsel derinliği olan ziyaretgahların yanısıra, mümkün olduğunca literatürde haklarında bilgi olmayan ziyaretgahlara da gitmeye çalışmıştım. Bu ziyaretler sırasındaki bazı gözlemlerimi de paylaşmakta yarar görüyorum. Bu ziyaretgahların duvarına sovyet cumhuriyetlerinin devlet korumasında olduğunu gösteren bir levha asılmasına rağmen oldukça bakımsız oldukları görülüyordu. On yılların ateizm politikaları insanlarda dini inanca karşı çok hızlı bir dine yönelme eğilimi görüldü. Din olgusu, dini eğitim, din adamları ve türbeler yeniden bir ilgi odağı haline geldi. Türbeler ve onların görevlilerinin (çırakçılar) 2002 ile 2004 yıllarında bölgede öğretim üyesi olarak görev yaptığım yıllarda çok hızlı bir değişime uğradığını gözlemleme imkanım oldu. Durum, türbelerin hızla yenilendiği, çırakçıların giderek dini bir kimlik kazandığı, dini eğitim ve dini kurumlaşmanın arttığı bir sürece doğru gelişmişti. Sovyet döneminin dini inanca, din adamlarına ve kutsal yerlere yönelik düşmanca tutumu nedeniyle dinden uzaklaşmış kitlelerde dine yönelik artan bir ilgi olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Sovyetler Birliği'nin toplumsal yapıyı homojenleştirme ve sekülerleştirme gayesiyle yapılandırdığı "Bilimsel Ateizm" siyaseti, Türkistan coğrafyasında radikal ve sistemli bir din karşıtı program olarak uygulanmıştır. Resmi kurumların kapatılması ve hukuki kısıtlamalar vasıtasıyla İslamiyet'in kamusal alandaki görünürlüğü büyük ölçüde engellenmiş; ideologlar tarafından üretilen yoğun propaganda literatürüyle de inanç sistemleri itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak elde edilen bulgular, Ahmet Yesevi, Şahimardan ve Süleyman Dağı gibi sembolik kutsal mekanlar ile tasavvuf ağlarının, rejim tarafından yürütülen bu asimilasyon politikalarına karşı aşılması güç birer manevi sığınak haline geldiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Sovyet rejiminin asırlık inançları ve "evliya kültünü" halkın hafızasından silmek için devreye soktuğu tüm akademik, idari ve fiziki baskı mekanizmaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Resmi düzeyde baskılanan dini kimlik, ziyaretgahlar ve sufi gelenekler vasıtasıyla gayriresmi alanda korunmuş, nesilden nesile aktarılarak SSCB'nin dağılmasının ardından bölge devletlerinin ulusal ve kültürel rönesansında en temel yapı taşı olarak yeniden tarih sahnesine çıkmıştır.

Kaynakça[50]

Abashin, S. (2001): "Safid Bulan", *İslam na Territorii Byvşei Rossiiskoi İmperii*, Entsiklopedicheskii Slovar, Prozorov, S. M. (Ed.), vypusk 3, Moskva, İzdatelskaia Firma "Vostoçnaya Literatura" RAN, s. 87-89.Aknazarov, H. Z. (1987). "İslamnın Kazakstanğa Enüi". *Sovettik Şığıs Respublikalarındağı İslam*, Haz. K. Şülembayev, Almatı: Kazakstan, 37-51.

Bertels, E. (1939). "Literatura Narodov Sredney Azii", *Novi Mir*. No: 7, 246-265.

Demidov, S. M. (1978): *Sufizm v Turkmenii (evelutsya i perejitki)*, Aşhabad: İzdatelstvo Ilım,

Dastanov, O. (1967): *"Evliyeli" Jerler Turalı Şındık,* Almatı: Kazakstan Baspası.

Kırgız Sovet Entsiklopediyası (1980): "Sulayman Toosu" md., Frunze: 457.

Klimoviç, L. (1936): *İslam v Çarskoy Rasii, Oçerki*, Moskva, Gosudarstvennoye Antireligioznoye İzdatelstvo.

Klimoviç, L. İ. (1958): *Obryadı, Prazdniki i kult Svyatıh v İslame*, Moskva: Çeçeno-İnguşskoye Knijnoye İzdatelstvo.

Lenin, V. İ. (1994): *Sosyalizm ve Din*, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Mambetaliyev, S. (1966): *Kırgızstandağı Musulman Sektaları*, Frunze: "Kırgızstan" Basması.

Mambetaliyev, S. (1972): *Sufizm Jana Anıng Kırgızstandagı Agımdarı*, Frunze: Kırgızstan Basması.

Mambetaliyev, S. (1974): *İslamnın Janı Şartka Jaraşa Kubuluşu*, Frunze: Kırgızstan Basması.

Petraş, Yu. G. (1961): *Kırgızstandın Tüştügündögü "Iyık" Jerler Jönünde Çındık*, Oş: Oş Oblasttık Basmakanası.

Petraş, Yu. G. (1965): *Svyaşennıy Obman*, Taşkent: İzdatelstvo Uzbekistan.

Petraş, Y. G. (1981): *Teni Srednebekovya*, Alma-Ata: Kazakstan Baspası.

Surapbergenov, A. (1979): *İslam Dininin Reaktsiyalık Meni*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Usmanov, M. A. (1987): *İslam Spravoçnik*. 2. neşr, Taşkent: Üzbek Sovyet Ansiklopediyasi Baş Redaksiyası.

Uzbek Sovet Entsiklopediyasi (1979): "Şohimardon", c. 13, Taşkent: Uzbek Sovet Entsiklopediyasinin Baş Redaktsiyasi, 104.

Yaman, A. (2009): "Sovyet Siyasi tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi", *Bilgi Bellek*, yıl: 4, sayı: 8, (Yaz 2009), 77-97.

Yaman, A. (2025): *Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi*, İstanbul: Post Kitap.

[50] Rusça kaynakların çevirileri Kazakistan'ın Türkistan kentinde bulunan Ahmet Yesevi Üniversitesi'nde görev yaptığım sırada yardımcılarım H. Bektaş, A. Azimov, E. Akgün, ve G. Begimov tarafından gerçekleştirilmiştir.

Шамшәдин Керім
Нұр-Мүбарак университеті Ғылым және халықаралық
байланыстар департаментінің директоры
филология ғылымдарының докторы, профессор

КЕҢЕСТІК БИЛІКТІҢ ҚАЗАҚСТАНДА 1920 ЖЫЛДАРЫ ИШАНДАРҒА ҚАРСЫ КҮРЕСІ

Аңдатпа

Мақалада кеңестік биліктің 1920–1930 жылдары Қазақстандағы ишандық институтқа қарсы жүргізген саяси-идеологиялық күресі қарастырылады. Автор кеңестік дәуірдегі дінге қарсы саясаттың екі кезеңге бөлінетінін көрсетеді: 1917–1941 және 1941–1991 жылдар аралығы. Зерттеу барысында 1990 жылы жарық көрген орыс тіліндегі архивтік құжаттар жинағы негізге алынған. Мақалада ишандардың қазақ қоғамындағы рухани, әлеуметтік және экономикалық рөлі талданады. Түркістан Компартиясының 1923 жылғы съезі мен 1927 жылғы Қазөлкелік бюро қаулылары негізінде дінге қарсы үгіт-насихат науқанының бағыттары ашылады. 1929–1931 жылдардағы Қарақұм, Бостандық, Созақ аудандарындағы көтерілістерге ишандардың қатысуы қарастырылады. Мақалада отызыншы жылдардағы жаппай саяси репрессиялар кезінде ишандар мен дінбасыларының жаппай қуғын-сүргінге ұшырағаны көрсетіледі. Зерттеу нәтижелері кеңестік дін саясатының тарихын объективті бағалауға және ишандық институтты жан-жақты зерттеуге негіз болады.

Кілт сөздер: ишандар, кеңестік билік, дінге қарсы күрес, Қызылорда, репрессия, мухтасибат, сопылық, көтеріліс

БОРЬБА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ ПРОТИВ ИШАНОВ В КАЗАХСТАНЕ В 1920-Е ГОДЫ

Аннотация

В статье рассматривается политико-идеологическая борьба советской власти против института ишанов в Казахстане в 1920–1930-е годы. Автор показывает, что антирелигиозная политика советского периода делится на два этапа: 1917–1941 и 1941–1991 годы. Основой исследования послужил сборник архивных документов на русском языке, изданный в 1990 году. В статье анализируется духовная, социальная и экономическая роль ишанов в казахском обществе. На основе решений VII съезда Компартии Туркестана 1923 года и постановлений Казкрайкома 1927 года раскрываются направления антирелигиозной пропагандистской кампании. Рассматривается участие ишанов в восстаниях 1929–1931 годов в Каракумском, Бостандыкском и Сузакском районах. В статье показано, что в период массовых политических репрессий тридцатых годов ишаны и религиозные деятели подверглись массовым гонениям. Результаты исследования служат основой для объективной оценки истории советской религиозной политики и всестороннего изучения института ишанства.

Ключевые слова: ишаны, советская власть, борьба с религией, Кызылорда, репрессии, мухтасибат, суфизм, восстание.

THE SOVIET REGIME'S STRUGGLE AGAINST ISHANS IN KAZAKHSTAN IN THE 1920S

Annotation

The article examines the political and ideological struggle waged by the Soviet authorities against the institution of ishans (Sufi spiritual leaders) in Kazakhstan during the 1920s–1930s. The author shows that the anti-religious policy of the Soviet period is divided into two stages: 1917–1941 and 1941–1991. The study is based on a 1990 collection of archival documents published in Russian. The article analyzes the spiritual, social, and economic role of ishans in Kazakh society. Drawing on the resolutions of the 7th Congress of the Communist Party of Turkestan in 1923 and the 1927 decisions of the Kazakh Regional Committee, the directions of the anti-religious propaganda campaign are revealed. The participation of ishans in the 1929–1931 uprisings in the Karakum, Bostandyk, and Suzak districts is examined. The article shows that during the mass political repressions of the 1930s, ishans and religious figures were subjected to mass persecution. The findings provide a basis for an objective assessment of the history of Soviet religious policy and for a comprehensive study of the institution of ishanism.

Keywords: ishans, Soviet power, anti-religious struggle, Kyzylorda, repression, mukhtasibat, Sufism, uprising.

Кеңестік биліктің маркстік-лениндік идеологиясындағы дінге байланысты ұстанымы атеизмге сипатта болды. Дінге қарсы күрес алып мемлекеттің 74 жылдық тарихында бір қалыпта сақталмаған, қатайған кездері, жібіген жылдары болған. Шартты түрде екі кезеңге бөлініп қарастырылады*:* 1917 – 1941 жылға дейін; 1941-ден 1991-ге дейін аралық.

Ал Ұлы Отан соғысы жылдарынан бастап билік жалпы дінге сол қатарда ислам мен мұсылмандық уммаға деген қатаң қатынасын жұмсарты. Бұл уақыт тәуелсіздікке дейінгі уақытты қамтиды(1 –4).

Қалай болғанды коммунистік биліктің атеистік бағыттағы жұмыстарынан құлағанша бас тартпағанының қосымша дәлелі– 1990 жылы Алматы қаласында жарық көрген «Преодолевая религиозное влияние ислам (Из опыта Коммунистической партии Казахстана) 1917 – 1930-х годов) атты орыс тілінде кітап. Жинақты Кеңестер Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің марксизм-ленинизм инситутының филиалы– Қазахстан Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің Партия тарихы инситуты дайындаған. Басылымның аңдатпасында еңбекші қауым исламның ықпалын әлсіретудегі Қазақстан компартиясының жұмыстарының тәжірибесінің құжаттарын, шығыс халықтары арасында дінге қарсы күрестің жетістіктері мен қиындықтарын айғақтайтын фактілік материалдар топтастырылғаны айтылған. Сондай-ақ бұл ғылыми қауымдастықты, партия қызметкерлерін, үгіт-насихатшыларды қаруландыратыны көрсетілген. Аталмыш кітап жарыққа шыққан уақыт қайта құру, рухани салада сілкіністі өзгерістер өтіп жатқан кез еді, бір жыл өтер-өтпестен Кеңестер Одағының ыдырап кеткені мәлім. Топтама өткен ғасырдың жиырмасын жылдарындағы кейбір құжаттарды беруімен құнды.

Кеңестік билік дін институттары әлсіретіп, түпкілікте құртуды мақсат еткен. Біздің тақырыбымыз ишандарға қатысты болғандықтан аталған кітаптардағы ишандыққа қатысты тұстарды ғана теріп алдық. Осы жинақта берілген Түркістан Коммунистік партиясының 1923 жылдың 11–16 наурызында өткен VII сьезінің «Түркістан облысында дінге қарсы үгіт-насихат туралы» тезистерінің 7-бабында «Ырымшылдық пен пұтқа табынушылық наным-сенімдерінің қалдықтың қандай да түрлері, миссионерлер, ишандар, қажылар,дуана, каландар, әзаимхан және т.б., түрлері зиянды әрекеттерге негіз жасайды, олар тек дін атын жамылып халықтан жинаумен айналысады, бұларын дұға оқумен, тәуіптікпен , түс жорумен және т.б. бүркемелейді. Бұл діни қызметкерлердің барлық түрлерінің тұтас кастасы, негізінен бұқара халық үшін ешқандай пайдалы мәні жоқ балшылар мен арамтамақтарды түбегейлі жою керек және күрес, әсіресе Түркістанның байырғы тұрғындарының қырғыз және түрікмендер арасында табысты жүзеге асырылуы мүмкін, дінге қарсы үгіт-насихат тұрғысынан бұл жерде орасан зор маңызға ие болады» (с. 60). Осы жолдарда дінге қарсы үгіт-насихат науқанының арты сопылық жолдағы тұрғалардың зиянды қызметтері аталып, оларды халық үстінен күн көретін, керітартпа топ ретінде оларды біржолата құрту екендігі анық таңбаланған.

Жоғарыдағы жинақтың 137–138-беттеріндегі 1927 жылдың 8 маусымындағы Бүкілодақтық Коминистік партияның(ВКП(б) Қаз, Өлкелік комитетінің мұсылмандық қозғалысымен күрес шаралары туралы Қаулысында «қазақтар арасындағы мұсылмандық қозғалыстың ерекшеліктерінің бірінші «діни сана мен діни насихат ең алдымен сопылықпен(ишандық) және шамандықпен(жартылай бұтқа табынушылық және жартылайбудалық сеніммен) бірлікте дамып отыр» деп көрсетілген. Бұл құжатта жақша арқылы сопылық ишандық формада деген мағынада сипаттаған.

Жиырмасы-отызыншы жылдарындағы кезеңде мемлекеттің саяси көзқарасы дінбасыларын қанаушы тап ретінде, жау және идеологиялық зарарлы қарсыласы, социализмнің дұшпаны ретінде қарастырған. Академик Мамбет Қойгелдиевтің былайша тұжырымдайды: «Қазақ қоғамына тереңдеп еніп, өзінің идеологиялық үстемдігін орнықтыруды көздеген советтік билік алдында үш кедергі тұрды. Олар: ұлт-азаттық ұстанымындағы алашшыл зиялылар, экономикалық күш-қуаты бар әлеуметтік топтар (байлар, ірі саудагерлер ж.б.), сондай-ақ ишан, имам, мухтасиб және молда сияқты ислам діні қызметіндегі қоғамдық күштер еді (5, 445-б.).

Сопылық жолды ұстаған ишандар – қазақ жерінде ұзақ ғасырлар бойы ислам дінінің таралып, нығаюына ерекше орны бар, өміршеңдік танытқан құрылым. Алайда қазақ мұсылмандығындағындағы бірегей институт болуына қарамастан жеке арнайы жан-жақты зерделеген көлемді жұмыстардың болмауы өгей баладай күй кешіп келе жатқанын байқатады. Ишандарды ұзақ уақыт бір жақты сынау, керітарпа ретінде көрсету ертерек басталғанымен, әсіресе, кеңестік дәуірде белең алуы толыққанды мәліметтерді жинауға қол байлау болды. Ал қазір керісінше мақтап, жақсы жағынан ғана асыра бағалайтын көзқарас белең алды. Тағы бір зерттеулердегі әдістемелік кемістік– ишандарға қатысты әсерлеу, телінген мифтік сарындардың жетегінде кетуді айтар едім. Міне, көп деректерді

жинақтау, жүйелеу арқылы екі жағын тек ұстаған саралайтын обьективті тұрған зерттеу жасалмай отырғанын аңғардым. Рас, соңғы кезде жекеленген аймақтың не бір ишанға қатысты кітаптар да жарыққа шығуы да, бұл да керекті, пайдалы. Алайда кейбір атақты деген ишандарға қатысты қолға ұстайтындай нақты ақпараттар тым тапшы. Кейбір жекеленген ишандарға қатысты маңызды деректер уақытында жиналмаған, сөйтіп сараң мәліметтер ұмтылып барады не бұрмаланған. Ол территориялық жағынан Шығыс Түркістан Орта Азия елдеріне тән. Қазіргі Өзбекстан, Түркіменстанда, Қазақстанның оңтүстігінде кең таралды. Еліміздің Батыс мен Шығысы, Солтүстігінде, Орталығында бәсеңдеу, мұның себебін өз ойымша тарихи себептермен және территориялық жағдаймен байланыстырам. Өйткені Оңтүстік әрдайым бұрыннан Бұхара мен Хиуа хандықтарымен тығыз қарым-қатынаста болды әрі патшалық Ресейге қосылғаннан кейін Сырдария, Түркістан аймағы бір әкімшілік аймақ болып қалды. Бұл өңірдегі патшалық губернаторлар мүфтият құрып, қалыптысыру мүдделік танытпады қоймады. Ал солтүстік, Бөкей ордасы Оренбург мүфтиятына қарады. Бос рухани кеңістікті ишандар толтырып отырды, басқа молда, дәруіш сияқты діни қызметкерлерге қарағанда діни, экономикалық жағынан өте тәуелсіз жүйе болғандықтан бұл өміршең болды, ол пір, мүридтер, вертикалды бағыну, беделді, тіпті кеңес үкіметінің саясатына қарсы көтерілістердің басшыларының дені ишандар болуы жайдан-жай емес. Мүридтер ишандардың айтқанына мүлтіксіз бағынды. Сол себепті кеңес үкіметіне қарсылық ұйымдастыра алатын пәрменді күш ретінде қарастырылды.

Сонымен ишандар тек діни-рухани тұрғыдан ғана емес, қаржылық тұрғыдан ауқатты, дәулетті тап болған. Жиырмасыншы жылдардың басында кеңес үкіметінің саясаты дінге саясатында қатаң формаға өте қойған жоқ. Молдалардың барлық құқықтары, соның ішінде сайлауға қатысу құқы сақталды. Жастардың діни біліміне тыйым салынбады, діни мектептерге өз мүліктерін сақтауға рұқсат берілді. Мешіттерде мұсылмандық білім беруге кедергі жасамады. Исламдық соттар (қади) азаматтық және қылмыстық істерді шеше алды. Ораза айт және Құрбан айт күндері ресми түрде демалыс күндері деп белгіленді.

1926 жылы Қазақстан КСР-гі мұсылмандар дініне қарсы үгіт-насихаттық тезистердің жариялануы қарқын алды. Дін – таптық қанаушылық құралы, керітарпа деген даттап, қаралау үдеді. Сол қатарда исламның бедел-абыройын түсіретін үгіт-насихаттық жұмыстар мемлекеттік саясаттың бір бағытына айналды. Исламға қарсы күрестің бір түрі – «құдайсыздардың» жергілікті құрылған колхоз, совхоз және шикізат өнеркәсібінің орталықтарындағы насихат жұмыстарын кеңінен қолға алуы. Әрбір мекемеде арнайы «мұсылмандық» бөлімшелер ұйымдастырып, оған «ерікті» жұмысшы мұсылмандар мүшелікке тартылды. Жиырмасыншы жылдардың аяғынан бастап мемлекеттік-діни қатынастар теңдігі бұзылды, құқықсыздануына, биліктің барлық конфессиялардың ісіне араласу, исламға қарсы күрес өрши берді. Жоғарыдағы жинақтағы тағы бір құжат 1927 жылғы сәуірдегі «Қазақстандағы мұсылмандық қозғалысқа шолу» деп аталады. Осы шолуда екі елеулі инситут Орталық діни басқарма мен ишандық арнайы сипатталады. Патшалық империяны шайқалтқан

төңкерістен кейінгі алмағайып кезде Еділ бойы мұсылмандарымен ортақ ұйымға бірлесуге кірісті. 1917 жылдың 20 мамырында Қазанда Ғалымжан Баруди бас болып Бүкілресейлік мұсылмандар құрылтайын ұйымдастырды. Аталған жиын осы жылдың 20-26 шілдесінде Қазан қаласында өтті. Құрылтайға Қырым, Кавказ, Түркістан, Қазақ өлкелер өкілдер шақырылды.

1923 жылдың 10–25 шілдесі аралығында Уфа қаласында Бүкілресейлік ғұламалар мен мутауаллилері құрылтайда бас қосты. Оған Ресейдің әртүрлі өлкесінен, соның ішінен Қазақстаннан да өкілдер барып, делегаттар саны 285 адамға жетті. Осы жиында Діни назарияттың төрағасы және мүфти болып Риза Фахретдин бекітілді. 1926 жылы құрылтайға тағы да өтіп, оған 430 делегат қатысты. Оның да құрамында Қазақстан өкілдері болды. Діни назарият діни орталық құруда айтарлықтай рөлге иеленді. Қазақстанда оның өкілдіктерін құру, басшыларын сайлау басталады. Құрылтайдан кейін Қазақстан жерлерінің аудандық орталықтарында «мухтасибаттар» мен «мүтәуәлияттар» құрылды. «Мухтасибаттар» – белгілі бір ауданның қоғамдық бірлестігінің рухани басқармасы. Олар сол аудан бойынша рухани басқармасы тарапынан сайланды, олардың «мүшәуир» деп аталатын арнайы кеңесшілері болды. «Мушауирлер» де өз кезегінде сайлау негізінде тағайындалды. Ауылдық аудандарда «мүтәуәлияттар» өз кезегінде діни рухани мәнге иеленді. Мұсылмандар имамды, молданы, муәдзінді және 3-5 өкілден тұратын мүтәуәлият кеңесін өздері сайлады. Аз мезгілде қазақ жерінің әр өңірінен 55 мухтасиб сайланып үлгеруі кеңестік билікті сескендірмей қоймады. ВКП (б) Қазкрайкомның берген мәліметтеріне қарағанда 1927 жылдары Қазақстанда жалпы 55 мухтасибат өз қызметін жүргізген, олардың 8 Алматы облысында, 9 Жамбыл облысында, 11 Оңтүстік Қазақстан облысында, 7 Семей облысында тіркелген.

Алайда мұндай діни-әкімшілік жүйенің қалыптасуына Кеңес үкіметі бөгет келтірді. 20-жылдардың аяғына қарай билік дінді қысымға алып, қудалау саясатын күшейтті. 1 жыл жуық уақытқа жеткізбей мухтасибтердің жұмысы тоқтатылды. Кеңес үкімет мұсылмандардың осындай Орталығының адамын аштырмады. Ақырында жойып жіберді. Ал Патша үкіметі бодандағындағы Орталық Азияда дінге тиіс қойған жоқ, Тіпте Кафказ және Еділ бойындағы мұсылмандардың арнаулы мүфтияттарын құрып, сол арқылы қадағалауды көздегені мәлім.

Кеңес үкіметі Орталық діни басқарманы оңай бақылып, аяғына тұруына мүмкіндік бермесе, бұрыннан тамырын жайған ишандық инситутпен күрес ұзақ уақыт алды.

Жоғарыдағы айтылған 1927 жылғы сәуірдегі «Қазақстандағы мұсылмандық қозғалысқа шолудың» «Ишандық» деп аталатын 4 бабы(с. 132– 134) кеңестік билік бұрыннан келе жатқан ишандық инситутты бақылауға ала бастағаны байқалады. Бұл үлкен сойқанның алда тұрғанын сездірткендей . Құжатта Қазақстанда Орал губерниясында, Қарақалпақ облысы, Сырдария, Ақтөбе губернияларында таралғандығы, Ақмола губерниясымен мен Қостанай округында аз екендігі, Семей және Жетісу губернияларында мүлде жоқ екендігі, Қазақстанның оңтүстік өзбек діндарларының әсері фанатты, ықпалы екендігі, өсу үстіндегі, өте керітартпа, контрреволюшыл деп аталып өтеді.

Жиырмасыншы жылдардың аяғында дінге қарсы күрес күшейді. Бұл саясатты жергілікті жерлерді асыра сілтеп, әпербақандықпен жүргізді. Кейінгі партиялық тексерулерді осыны мойындап, қателіктер көрсетілді. Мәселен әр өлкедегі кемшіліктерге айтылған құжаттан Қызылорда өңіріне қатысты тұстарды келтірейік: «Қазақ аудандарында жаңа ишандардың пайда болуы көбінесе жиындарды ұйымдастырумен қатар жүреді, олар той деп аталады, басым жағдайда қарапайым кеңестік жұмысшылар мен коммунистердің белсенді қатысуымен олар үлкен ауқымда өтеді. Мұндай той-томалақтарды шығыны үшін алдын ала мол қайырымдылық жиналады, ондаған мал басы бауыздалады, қатысушылардың саны кейде бірнеше мың адамға жетеді. Ишандықпен мұндай халықтың үлкен кездесулері ең алдымен антикеңестік насихатқа, садақа жинау, ишандық институтты мүридшілікті жаңа мүридтерді жаппай қабылдау және жаңадан ишандарға тарту арқылы танытуға пайдаланылады. Кейбір ықпалды ишандардағы мүридтер саны 10–15000 адамға дейін жетеді.Таптық құрамы бойынша мүридтердің басым көпшілігі ауылдың ауқатты бөлігін құрайды» (133-бет). Одан әрі Аппақ ишан туралы мәлімет келтірілген.

1927 жылдың 8 тамызында БК(б)П ОК ұйымдастыру бөлімі «Мұсылмандық діни қозғалысына қарсы күрес шаралары туралы» қаулы қабылдады. Көп ұзамай Қазөлкелік бюросы қазақ қоғамындағы діннің дамуын жол бермеу мақсатындағы 20 бағыттан тұратын шешім қабылданды. Сол баптардың Қазақ қоғамынан мұсылмандық діни басқарманы ажырату, діни қызметтің басшылық жүйесін, діни қайраткерлердің қызметін тоқтату, оларды жою, бірін-біріне қарсы қою, молдалар, ишандар мен сопылардың діни, қоғамдық, құқықтық, біліми-ағартушылық, емшілік-тәуіптік қызметімен күресуді жүйелі жүргізуді ұйымдастыру, НКВД мен ОГПУ-дың басшылығымен ауылдарда тексеріс ұйымдастыру, қазақ қоғамындағы мұсылмандық діни басқарманың қаржылық жұмысын бақылауға алу, салық салу, халық арасында молдаларға қаржылық көмек беру және садақа, қоғамдық қорлар қызметін тоқтату, мұсылмандық діни басқармалар мен ишандардың мүлкін, жерлерін тәркілеу т.б. (6, 198-б.).

Сөйтіп, 20-жылдардың аяғына қарай билік дінді қысымға алып, күресті ұлғайтты. Мешіттер мен басқа да мұсылмандық мекемелері үшін міндеттелген шектен тыс салықтар мен міндетті сақтандыру жарналарымен бас көтертпеу мақсаты қойылды. Діни қауымдастықтардан мешіттер мен өзге де діни ғимараттарды тәркілеу науқаны басталды. Мешіттер кеңестік биліктің кеңсесіне немесе қоймаларға берілді, медреселер зорлықпен жабылды, шариғат соттарының қызметі мен діни мерекелерге, қажылыққа баруға шектеу қойылған. Мешіт ғимараттары басқа мақсатқа қолдануға берілген.

Уақыт өте келе Ислам дінін қоғамдық өмірден ысырып шығару жолында пәрменді амал-тәсілдерге жүгінді. Ымырасыз күресте дін жойылу керек деп санаған. Исламның қоғамдық өмірдегі ықпалын жою саясаты белден басу, аяусыздықпен, әпербақандықпен, қатегездікпен жүрді. Уақыптар жүйесін жою, мешіттер тартып алу, басқа мекемелерге беру, медреселерді жабу, имамдар мен ишан, ахундарды репрессияға алу арқылы жүзеге асты. Ишандарға түрлі жасанды жалалармен қараланып, тергелді, түрмеге қамалды, айдалды, өлім жазаларына кесілді.

Кеңестік биліктің ислам мен мұсылмандыққа қарсы саясатынан бас сауғалаған Қазақстанның әр өлкесінен дінбасылары, ел ішіндегі ықпалды, ең беделді ишандар, имам-молдалар іргелес елдерге бас сауғалап, қоныс аударуға мәжбүр болды.

Елдегі 1927-1931 жылдары кеңестік биліктің байларды тәркілеу, күштеп ұжымдастыру мен отырықшаландырдың зорлықпен жүргізілуі өңірлердегі халықтың наразылық тудырып, толқу ошақтары мен қарсылық тұтанып, көтерілістеріне ұласты.

Дінмен күреске қатысты жоғарыдан түскен тапсырмалар оған жер-жердерде қауырт, әпербақандықпен атқарылды. Дінге қарсы іс-шараларды жүзеге асыру барысында жергілікті өңірлерде асыра сілтеулер орын алды. Кейін отызыншы жылдардың басында баскөтерулер себептерін үкімет тарапынан тексергенде осындай артық кетулерді мойындалып, әр өңірде орын алған жұмыстарындағы өрескел кемшіліктер көрсетілді. Сол құжаттан ишандар қарсылығы ерекше орын алған Сыр бойына қатысты тұстарды келтірсек:

«БКП (б) Өлкелік комитетіне. 1929 жылғы көктемгі науқан кезінде жіберілген асыра сілтеулерді түзетудің нұсқаулары туралы баяндамадан

Дауыс беру құқығынан айыру

Азаматтардың сайлау құқығынан айыру барысындағы асыра сілтеушілік те кең көлемде орын алды…Сайлау құқығынан заңсыз айыру, әсіресе, қазақ аудандарында кең етек алды. Ондағы кез келген адамға, көбінесе байлардың ықпалында кісілерге атақтар берілді, атқамінерлер, кулактардың қарамағындағылар деп ат берілді және осы негізде адамдар сайлау құқығынан айырылды. Қызылорда округінде, «сопы» аталатын діндарға, олардың әлеуметтік жағдайына қарамастан, діни мінәжат қызметкерлері санатына жатқызылды және сайлау құқығынан айырылды...

Дінге қарсы күрес.

Діни қатынастар саласы да назардан тыс қалған жоқ. Мұнда да ірі бұрмалаушылықтар орын алып, кейде ауылдарда бірқатар қиындықтарға соқтырып, ұйымдасқан колхоздардың ыдырауына жол берілді.

Атқарушылар діннің негізін шіркеу, мешіт деп ойлады. Мәселен, Қызылорда уезінде барлық дерлік мешіттер жоғары билік органдарының ешқандай мақұлдауынсыз іріктеліп алынды. Бұл мешіттер астық сақтайтын қойма (Қазалы аудан), қамауда ұстау орны (Қ-Орда, Тереңөзек аудандар), ауылдық кеңес кеңсесі (17 ауыл, Қазалы ауданның) ретінде пайдаланылған. Кентте Қармақшы мешіт тек ауылдың діндар тұрғындарының ғана емес, сонымен қатар кейбір жұмысшылар мен жұмысшылардың наразылықтарына қарамастан тартып алынды. Мешітті тартып алуға наразылар шағымдануға тырысты, бірақ Аудандық комитет хатшысының және аудандық атқару комитетінің бұйрығымен бастамашылар қамауға алынып, олар арызданбайтынына қол қойғаннан кейін ғана босатылды.

Тыйым салу жағдайлары болды ораза ұстау. Кентте Қармақшы мысалы, ораза кезінде бақылаушылар аралап, ораза ұстағандарды тексеріп, есепке алатын. Азаматтарға ораза ұстағандардан 10 сомнан айыппұл өндірілетіні айтылды». ҚР ОММ *1380 қор-р, 1-тізім, 248- іс, 16-17-б; 35- б.)*

Кеңестік биліктің қысымының шектен шығуы мұсылмандар мен

дінбасылардың ашу-ызасын тудырды, сөйтіп шарасыздан ашық қару алуға мәжбүр болды. Коммунистік идеология мен кеңестік билікке қарсы бағытталған қозғалыстардың жетекшілері басы-қасында жүргендер мен қатарында ишандар аз болмаған.1929 жылғы Бостандық және Созақ аудандардағы көтерілістерінің басында діндар-ишандар болды. Бостандық ауданындағы толқуға дін өкілдері де қатысып, ғазауаттық ұрандар көтерілген. Аталған көтерілісті ауыл мен қышлақтарда партия мен кеңес үкімет жүргізіп жатқан іс-шараларына тап жауларының әрекеті деп сипатталып, ұйымдастырушыларға байлар, кулактармен бірге ишандар, молдалардың қосылуы да сондықтан.

1930 жылғы Қарақұм өңіріндегі көтерлісті ишан Жұмағазы Байымбетов, Қазалы және Қармақшы аударындағы көтерілісті Ақмырза Тосовты, Торғай өңіріндегі көтерілістің жетекшісі А.Қанаев та ишан болған. Сондықтан сталиндік әкімшіл-әміршіл жүйенің зұлымдығына қарсы қарулы көтерілістері бірсыпарасы діни сипатта өрбиді.

Бұндай қарулы баскөтерулерге ишандардың қолдау көрсетуі, басшылық жасауы, көтерілген ұрандар, талаптар қатарында діни хұқының сақталуын қосуы, діни белгілер, ғазауатқа шақыру көрініс тапты. Қарақұм көтерілісінің талап-тілектеріндедін еркіндігін беру, мешіттерді қайтару, дін қызметкерлеріне түрлі шараларды өткізуге кедергілер жасалмау, балаларға діни білім беруге қарсылық жасамау, мұсылман дінінің Уфа орталығымен, мұсылман әлемімен еркін қатынас жасауға кедергілер қойылмау болған.

Дегенмен, бұл көтерілістердің түгелдей аяусыз жанышталды, белсенді қатысқандар қатаң жазаланды.

Кеңестік дәуірдегі секуляристік пен атеистік саясат исламның қоғамдық өмірдегі ықпалын әлсірету саясаты жабайы пен қорлаумен, күш қолдану әдістермен жүрді, саяси террор, қуғын-сүрген формаларына ұласты. Осындай репрессия тізімінде алдығы қатардағы тізімге белді дін өкілдері, ишандар ілікті.

Отызыншы жылдары Кеңестер Одағына қуғын-сүргін шарықтау шегіне жетті. 1937 жылғы Кеңестер одағында саяси репрессияға ілінген үлкен топ- діндарлар еді. Одақ көлемінде ислам діні элитасын тұтастай құрту мақсатында жаламен жүргізілген істе КСРО-мен шектестін мұсылман мемлекеттері және жапон барлау байланыстағы «антикеңестік панисламдық террорлық-баскөтеру және шпиондық-диверсиондық ұйымды» «ашып» оның мүшелерін қатаң жазалады. Осы іс бойынша «әсіресе» мұсылманшылығы басым, исламдық өкілдері көп Оңтүстік облыста ерекше сипат алды.

Әдебиеттер

1.Тасмағамбетов А.С. Кеңес өкіметінің 1917-1940 жылдардағы исламға қатысты саясаты Дисс. арналған ізденіс. тарих ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесі. – Орал, 1998.

2. Садықова А.М. Кеңес өкіметінің дін саласындағы саясаты (1918-1953 жж.) // 6D020300 – Тарих мамандығы бойынша философия докторы(PhD) ғылыми дәрежесін алу мақсатында қорғалған диссертация. – Алматы, 2015.

3. Талғат Жолдасұлы.Советтік мүфтият: Орта Азия және Қазақстандағы ислам*(1943– 1991). Монография.* – Алматы: 2025.

4. Аманқұл Т. О. Кеңестік дәуірдегі Қазақстандағы ислам. (1920– 1950 жылдар).Монография. – Алматы: 2024.
5. М.Қойгелдиев. Алаш қозғалысы. Екінші кітап. Алматы «Мектеп», 2017.
6. Қ.С. Өскембаев, С.А. Ескалиев, К.Т. Бодеев.1920–1930 жж. кеңес билігінің дінге қарсы күрес//Қарағанды университетінің хабаршысы. Серия «Тарих. Философия». 2024, 29, 2(114).

Мухайё Исакова
Старший научный сотрудник
Национального архива Узбекистана,
Доктор исторических наук, профессор
Насриддин Мирзаев
Старший научный сотрудник
Национального архива Узбекистана, PhD

НОВЫЕ АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ О РЕПРЕССИИ ИШАНОВ В УЗБЕКСКОЙ ССР

Аннотация

В статье рассматриваютсядюсен основные направления репрессивной политики советской власти в отношении религиозных деятелей, в частности ишанов, начиная с первых лет установления большевистской власти в Туркестане. На основе положений Конституции Туркестанской АССР, принятой в 1918 г., анализируется лишение ишанов и ахундов избирательных прав и влияние данного статуса на их социальное положение. Особое внимание уделяется социальным ограничениям, распространявшимся на лиц, лишённых избирательных прав, и членов их семей, а также практике выявления и учёта ишанов, мулл и других служителей религиозного культа. Рассматриваются изменения советских конституционных норм в Узбекской ССР вплоть до 1937 г., позволившие выявить особенности государственной политики в отношении представителей религии. Основу исследования составляют новые архивные материалы.

Ключевые слова: ишаны, Узбекская ССР, Туркестанская АССР, советские репрессии, репрессии, лишение избирательных прав, религиозные деятели, ахунды, советская политика, архивные источники.

ӨЗБЕК КСР-ДЕГІ ИШАНДАРДЫ ҚУҒЫН-СҮРГІНГЕ ҰШЫРАТУ ТУРАЛЫ ЖАҢА АРХИВТІК ДЕРЕККӨЗДЕР

Аңдатпа

Мақалада Түркістанда большевиктер билігінің орнауының алғашқы жылдарынан бастап кеңестік биліктің діни қызмет өкілдеріне, соның ішінде ишандарға қатысты жүргізген репрессиялық саясаты қарастырылады. 1918 жылы қабылданған Түркістан АКСР Конституциясы негізінде ишандар мен ахундардың сайлау құқығынан айырылуы және бұл жағдайдың олардың әлеуметтік-құқықтық мәртебесіне тигізген әсері талданады. Сонымен қатар сайлау құқығынан айырылған тұлғаларға және олардың отбасы мүшелеріне қолданылған әлеуметтік шектеулер, ишандарды, молдаларды және басқа да діни қызмет өкілдерін анықтау мен есепке алу тәртібі сипатталады. Зерттеу барысында Өзбек КСР-дегі кеңестік конституциялық нормалардың 1937 жылға дейінгі өзгерістері қарастырылып, дін өкілдеріне қатысты мемлекеттік саясаттың

ерекшеліктері айқындалады. Мақаланың негізгі дереккөздік негізін жаңадан анықталған архивтік құжаттар құрайды. Зерттеу нәтижелері кеңестік кезеңдегі діни қайраткерлердің құқықтық және әлеуметтік жағдайын, сондай-ақ ишандарға қатысты қуғын-сүргін саясатының тетіктерін зерделеуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: ишандар, Өзбек КСР, Түркістан АКСР, кеңестік қуғын-сүргін, репрессия, сайлау құқығынан айыру, діни қызметкерлер, ахундар, кеңестік саясат, архивтік деректер, діни қайраткерлер.

NEW ARCHIVAL SOURCES ON THE REPRESSION OF ISHANS IN THE UZBEK SOVIET SOCIALIST REPUBLIC

Abstract

The article examines the main directions of the Soviet authorities' repressive policy toward religious figures, particularly ishans, from the early years of Bolshevik rule in Turkestan. Based on the provisions of the Constitution of the Turkestan Autonomous Soviet Socialist Republic adopted in 1918, the study analyzes the deprivation of ishans and akhunds of electoral rights and the impact of this status on their social position. Particular attention is paid to the social restrictions imposed on persons deprived of voting rights and their family members, as well as to the procedures for identifying and registering ishans, mullahs, and other religious figures. The article also examines changes in Soviet constitutional provisions in the Uzbek Soviet Socialist Republic up to 1937, highlighting the specific features of state policy toward religious representatives. The study is based primarily on newly identified archival materials.

Keywords: ishans, Uzbek Soviet Socialist Republic, Turkestan Autonomous Soviet Socialist Republic, Soviet repression, repression, deprivation of electoral rights, religious figures, akhunds, Soviet policy, archival sources.

С первых же дней установления власти большевиков в Туркестане была регламентирована репрессивная политика советской власти, направленная против прогрессивной части населения, в частности ишанов. Так, в Конституции Туркестанской АССР, принятой в 1918 г., все служители религиозных культов, в частности ишаны и ахунды, наряду с лицами, прибегавшие к наёмному труду с целью извлечения прибыли, живущими на нетрудовые доходы, частными торговыми и коммерческими посредниками были лишены избирательных прав [1].

Лишение избирательного права автоматически накладывало на «лишенца» и членов его семьи ряд социальных ограничений. Они были лишены возможности получить хорошую высокооплачиваемую работу, занимать руководящие должности, пользоваться социальными льготами, и даже обучать своих детей в высших учебных заведениях. Тем самым они причислялись к группе лиц, являвшихся врагами советской власти.

При выявлении лишенцев отдельное внимание обращалось на ишанов, мулл, и других служителей религиозного культа. На местах сельскими и городскими избиркомами проводился тщательный учёт на основе сведений, получаемых от различных учреждений, в частности, от судебных учреждений в

отношении лиц, лишённых избирательного права по суду. Необходимо отметить, что постановка вопроса о лишении избирательных прав в советских Конституциях Узбекской ССР была сохранена вплоть до 1937 года, когда в статье 2 главы 1 было записано, что «со всеми врагами республики покончено» [2].

Большая их часть уже понесла наказание за своё «прошлое» и была либо высланы с территории края, либо отбывала наказание в лагерях, а если и выражала свой протест против существующей власти, то об этом всегда становилось известно органам ОГПУ-НКВД.

Статистический анализ судебных материалов фонда Верховного суда Узбекской ССР за 1929 – 1939 годы, хранящихся в Национальном архиве Узбекистана, показал, в просмотренных 912 делах содержались судебные решения на 2320 человек. Из них были заключены в тюрьмы на разные сроки пребывания 1638 (71 %) человек. Кроме того, 470 (20 %) были расстреляны, 34 (1,4 %) – раскулачены, 70 (3%) – сосланы за пределы республики и лишены избирательных прав. Всего лишь 108 человек (4,6 %) – оправданы. Из-за жестких мер допроса в ходе расследования погибли 2 подследственных, из-за плохих условий содержания, заключенных в ходе судебного процесса – 14 человек умерли в следственных изоляторах, при задержании – один погиб, а двое осужденных смоли сбежать из тюрьмы.

Социальное происхождение осужденных разнообразное, включая зажиточных слоев и бедных дехкан. Среди них мы смогли выявить более 20-ти ишанов, а также некоторых лиц, осужденные за тесные контакты с ними. Контент анализ судебных материалов позволил условно выделить 6 групп осужденных по линии ишанов.

*В **первую группу*** были включены ишаны, обвиняемые в причастности к повстанческому (басмаческому) движению. Так, 22 – 23 июля 1929 г. дехкане Хаитского района, Мулла Обид Мухиддинзода 59 лет из кишлака Асия-Дара, а также Ислом Шамсиддинзода 52 года и Нуриддина Насриддинзода 23 года, из кишлака Кудук за пребывание в басмаческой группировке Фузайла Максума были приговорены к 5 годам лишения свободы с конфискацией имущества [3].

Среди выявленных дел в судебного заседания, проходившего 17 января – 5 февраля 1931 г. в Мархаматском районе Андижанского округа содержится решение об участии 35-летнего ишана Кара Карагаева. В решении суда указано, что обвиняемый был неграмотный, бедняком-дехканином, примкнувший к басмачам. На его иждивении находились вместе с женой 6 человек. Согласно статье 58 УК СССР он был осужден за антиправительственное выступление путем ведения религиозной пропаганды, создания преступной группировки и умышленного убийства представителей власти. Как политически неблагонадежный человек он был приговорен к высшей мере наказания — расстрелу [4].

Во второй группе ишаны обвинялись в организации сопротивления советской политике коллективизации и установления хлопковой монокультуры (1930–1932 годы). 24 января 1930 года решением Ханкинского районного суда Хорезмского округа 65-летний ишан Мамажонов Кучкар кори и 60-летний ишан Ходжаджоном Сайитмаматовым, проживавшие в махалле Ишанбазар города

Хивы, были обвинены по статье 66 Уголовного кодекса Узбекской ССР.

Они по решению суда обвинялись в выступлении против посева хлопка среди колхозников и рабочих были приговорены к 3 годам лишения свободы, с выселением из Хорезма на 5 лет [5].

Шарифходжа ишан Якубходжаев жил в селе Бахауддин Каганского района Бухарского округа. Ему было 25 лет, когда его в числе зажиточных баев внесли в список кулаков. 26 октября 1930 г. по статье 58 Уголовного кодекса Узбекской ССР за невыполнение договора с хлопковым товариществом о посеве хлопка он был приговорен к 8 годам лишения свободы с конфискацией имущества. После окончания срока он был выслан на 5 лет за пределы республики [6].

Так, 45-летний сын ишана житель кишлака Каракурган Мархаматского района Андижанского округа Бадал Каланов до установления советской власти занимался торговлей, после разорения 3 месяца работал конюхом у курбаши Мулла Ходжи, а потом служил джигитом у Джуры Рустама. Будучи председателем колхоза «Иттифак» решением суда от 4 декабря 1934 г. согласно статье 70 и 166-3 Уголовного кодекса Узбекской ССР он был привлечен к ответственности. Приговором суда от 18 декабря 1934 г. он обвинялся в организации контрреволюционного саботажа против хлопковой кампании и был приговорен к расстрелу с конфискацией имущества в пользу государства [7].

Мюрид ишанов, чтец Корана (хафиз), бывший хальфа тюра (потомки пророка Мухаммада со стороны отца) Мамадамин Ашрафходжаев из кишлака Кара-Кангуз в возрасте 50 лет приговором уголовного суда Касансайского района от 26 октября 1932 года, по статье 66 за контрреволюционные выступления против колхоза был приговорен к 8 годам лишения свободы с конфискацией имущества [8].

Отдельная ***третья группа*** ишанов была привлечена к ответственности за проведение антисоветской агитации среди населения. В частности, ишан Набижон Арифджанов из села Узун Бешарыкского района Ферганского округа, в возрасте 28 лет, несмотря на то, что все свое имущество передал в колхоз и причислялся к классу середняков был привлечен к ответственности. 16 – 18 октября 1931 г., Бешарыкский районный уголовный суд согласно статье 66 обвинил его в антиправительственных контрреволюционных действиях и приговорил к двум годам лишения свободы [9].

Матризо Матисаев 76-летний просвещенный ишан из села Касан, Юкари-Касанского совета 13 месяцев находился под арестом. 24 октября 1932 г. Касансайский районный суд обвинил его по статье 66 Уголовного кодекса Узбекской ССР в проведении контрреволюционной агитации среди населения и приговорил к 3 годам лишения свободы [10].

К четвертой группе были причислены лица, имевшие родственные связи с ишанами. Сын ишана Сами Рахимов из села Кироят Китабского района 18 ноября 1930 года как социально чуждый советской власти элемент, был исключен из колхоза и заключен под арест. Позже 8 апреля 1931 года Шахрисабзский районный суд Кашкадарьинского округа обвинил 24-летнего Сами по статье 78 в бандитизме приговорен и приговорил к 8 годам лишения свободы [11].

Политическим притеснениям подвергались и лица, состоявшие в близких

дружественных отношениях. К примеру, 39-летний Отажон Юсупов из села Янгиарык Ханкинского района, имевший на своем иждивении 4 детей, несмотря на бедное социальное положение был обвинен за совместную работу и проживание в доме Фахриддина ишана. 8 мая 1931 г. уголовный суд Ханкинского района согласно статье 78 УК приговорил его к 6 годам лишения свободы [12].

В пятую группу мы внесли ишанов, ставших жертвами «Большого террора». На заседаниях закрытых судов рассматривались дела, направленные на массовое уничтожение духовенства. В ходе исследования материалов были выявлены значительные факты фабрикации дел советской репрессивной системой: согласно документам, закрытые судебные заседания в отношении ряда религиозных деятелей формально состоялись 17–19 марта 1938 года, однако фактическое приведение их смертных приговоров в исполнение было осуществлено годом ранее — в январе–марте 1937 года. Подобная ретроактивная (задним числом) практика оформления фиктивных судебных процессов наглядно демонстрирует механизм советского административно-политического террора, когда юридические приговоры фабриковались уже после реальной расправы над людьми.

Так, в 1930 году имам села Абдуваис Ханкинского района Хорезмской области Мулла Каландар Якубов был осужден на 3 года лишения свободы и на 5 лет лишен избирательных прав. Несмотря на свой преклонный возраст (62 года), он вновь стал фигурантом сфабрикованного дела: хотя формальное заседание суда по его обвинению в «пропаганде контрреволюционного религиозного учения» (ст. 58, п. 2 ст. 66–67 УК РСФСР/УзССР) было проведено 17–19 марта 1938 года и вынесло приговор о 10 годах лишения свободы, документально зафиксировано, что этот приговор был приведен в исполнение еще годом ранее — 12 февраля 1937 года.

Аналогичная ситуация зафиксирована и по другим делам, рассмотренным на том же заседании. Мулла Амин Атаджанов (43 года), имам мечети села Абдуваис, за аналогичные «обвинения» был заочно «осужден» к 10 годам лишения свободы с последующим поражением в избирательных правах на 5 лет (по пунктам «а» и «б» статьи 36), однако исполнение расстрела/наказания датировано 8 января 1937 года. В тот же день закрытый суд вынес аналогичные «решения» в отношении 65-летнего имама Муллы Кучкара Батырова, 60-летнего имама Гадая Ахуна Авазниязова, 63-летнего Раджаба Ахуна Таджиева и 61-летнего Хамры Ахуна Рахимова: все они были «приговорены» к 10 годам заключения с конфискацией имущества задним числом, в то время как фактическое приведение приговоров в исполнение состоялось 13 марта 1937 года.

Последняя шестая группа ишанов обвинялась в антиправительственном выступлении путем ведения религиозной пропаганды, создания преступной группировки и умышленного убийства представителей советской власти. Среди них были осуждены: 17 января – 5 февраля 1931 года из Мархаматского района Андижанского округа Сиддикхонтюра Ибрагимтюраев, 38 лет; 17 июня 1934 года мурид ишана из села Ходжакурган Касанского района Наманганского округа Юнусамин Умарходжаев, а также 17 – 19 марта 1938 года имам мечети села

Савирзор Янгиарыкского района Хорезмской области Рузимат Ахун Бакиев, 65 лет. Все они были приговорены к расстрелу.

За участие в деятельности антисоветской организации против советской власти «Миллий иттиход ва тараккий» были осуждены [14]: Садикходжа Садикходжаев, 51 лет, житель махалли Магажи Октябрьского района г. Ташкента сын казия. В 1927 году он 3 года провел в тюрьме за свою антиправительственную политическую деятельность. 8 – 10 мая 1939 года за связи с членами контрреволюционной националистической организации «Миллий иттиход ва тараккий» он был приговорен к расстрелу, с конфискацией имущества.

Вместе с ним на данном заседании суда был привлечен к ответственности житель махалли Навои Октябрьского района г. Ташкента Хисам Джалалов 1888 года рождения. Будучи сыном ишана, он дважды исключался из Коммунистической партии за сокрытие своего социального происхождения. Кроме того, он был членом правительства Кокандской автономии и выступал против закрепощения женщин. После установления советской власти работал заведующим Восточным отделом Государственной библиотеки. 24 января 1939 г. был приговорен по статье 57 УК Узбекской ССР за связи с членами контрреволюционной националистической организации «Миллий иттиход ва тараккий» к 15 годам лишения свободы. Заседание суда для оформления приговора прошло через 5 месяцев, то есть 8 – 10 мая 1939 г.

В тот же день по данному делу также была осуждена уроженка села Толгар, Алматинской волости Казахской ССР, 1903 года рождения, Сакуренко Надежда Никитична. Она, будучи членом Коммунистической партии большевиков с 1938 года работала заведующим особым сектором Народного комиссариата социального обеспечения Узбекской ССР. Следствием было установлено, что Надежда Никитична, заведомо зная о провокационных действиях С. Сатдыкходжаева и Х. Джалалова, была солидарна с их подрывной деятельностью и принимала от них контрреволюционный клеветнический материал. Она сама размножала его на пишушей машинке, после чего в засекреченном виде рассылала в партийные и советские организации. Суд на основе статьи 63 УК Узбекской ССР осудил ее на 7 лет лишения свободы. Исполнение приговора состоялось 27 января 1939 года.

В целом, проведенный комплексный анализ архивных материалов фонда Верховного суда Узбекской ССР за 1929–1939 годы позволил раскрыть репрессивную политику советской власти против ишанов и религиозного духовенства в Туркестане, которая носила системный, планомерный и целенаправленный характер. С первых лет установления советской власти правовые ограничения (лишение избирательных прав, конфискация имущества, социальная изоляция) постепенно переросли в масштабный террор, кульминацией которого стали массовые судебные преследования и внесудебные расправы в 1930-х годах.

Классификация изученных судебно-следственных дел на шесть условных групп позволила выкроить многоаспектную политическую деятельность ишанов, направленную против советской власти. В частности, участие ишанов в

повстанческом (басмаческом) движении, сопротивление насильственной коллективизации, проведение среди населения антисоветской агитации, организация «контрреволюционной» деятельности в рамках национально-освободительных организаций таких как «Миллий иттиход ва тараккий».

Документальным подтверждением карательной системы управления выступили факты грубейших нарушений законности и фальсификации процессуальных актов со стороны советских судебных органов. Ярким подтверждением этого служат обнаруженные случаи ретроактивного («задним числом») оформления фиктивных закрытых судебных заседаний, когда формальные приговоры выносились спустя несколько месяцев или даже год после того, как смертные приговоры или репрессивные меры фактически приводились в исполнение.

Выявленные архивные источники являются бесценной источниковой базой для объективного восстановления трагических страниц истории духовной элиты Туркестана, раскрытия механизмов советского тоталитаризма и увековечения памяти жертв политических репрессий.

Источники и литература

1. Советские конституции. Хрестоматия. В 4 частях. Часть 1. Первые советские республики, 1918–1922 гг. / Сост. Д.В. Кузнецов. [Электронный ресурс]. – Благовещенск, 2015. – С. 22–29.
2. Конституция Узбекской ССР от 14 февраля 1937 г.
3. Национальный архив Узбекистана (далее – НАУз). Ф. 1714. Оп. 5, Д. 333.
4. НАУз. Ф. Р-1714. Оп. 5. Д.1026.
5. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 642.
6. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5, Д. 436.
7. НАУз. Ф. 1714. Оп. 6. Д. 1406.
8. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 1162.
9. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 716.
10. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 1165.
11. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 832.
12. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 1264.
13. НАУз. Ф. 1714. Оп. 6. Д. 2624.
14. НАУз. Ф. 1714. Оп. 6. Д. 2755.

А.К. Алиева
Старший преподаватель кафедры
«Музыка и хореография» Актюбинского
регионального университета имени К. Жубанова,
Независимый соискатель узбекского
национального института искусств
им. Юнуса Раджаби (Республика Узбекистан).

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШАМАНИЗМА И СУФИЗМА В МУЗЫКЕ И ИСКУССТВЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Аннотация

В статье рассматриваются мировоззренческие и культурные аспекты взаимодействия шаманизма и суфизма в музыке и искусстве советского периода. Особое внимание уделяется трансформации традиционных религиозно-духовных представлений под воздействием советской идеологии и культурной политики. Анализируются формы сохранения и переосмысления шаманских и суфийских мотивов в музыкальном творчестве, изобразительном искусстве и других культурных практиках. Показано, что взаимодействие этих традиций способствовало сохранению элементов духовного наследия и формированию новых художественных образов. Исследование позволяет глубже понять особенности культурной памяти и религиозно-мировоззренческих процессов в советском обществе.

Ключевые слова: шаманизм, суфизм, музыка, искусство, мировоззрение, культура, советский период.

КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ МУЗЫКА МЕН ӨНЕРДЕГІ ШАМАНИЗМ МЕН СОПЫЛЫҚТЫҢ ӨЗАРА ЫҚПАЛДАСТЫҒЫНЫҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ЖӘНЕ МӘДЕНИ АСПЕКТІЛЕРІ

Аңдатпа

Мақалада кеңестік кезеңдегі музыка мен өнерде шаманизм мен сопылықтың өзара ықпалдастығының дүниетанымдық және мәдени аспектілері қарастырылады. Зерттеу барысында кеңестік идеология жағдайында дәстүрлі діни-рухани түсініктердің өзгеруі мен мәдени кеңістікте сақталу ерекшеліктері талданады. Музыкалық шығармалар мен өнер туындыларындағы шамандық және сопылық мотивтердің көрініс табу формаларына назар аударылады. Шаманизм мен сопылық элементтерінің өзара сабақтастығы халықтың рухани мұрасын сақтаудағы маңызды факторлардың бірі болғаны көрсетіледі. Зерттеу кеңестік қоғамдағы мәдени жады, рухани дәстүрлер және дүниетанымдық өзгерістердің ерекшеліктерін түсінуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: шаманизм, сопылық, музыка, өнер, дүниетаным, мәдениет, кеңестік кезең.

WORLDVIEW AND CULTURAL ASPECTS OF THE INTERACTION OF SHAMANISM AND SUFISM IN MUSIC AND ART OF THE SOVIET PERIOD

Abstract

The article examines the worldview and cultural aspects of the interaction between shamanism and Sufism in music and art during the Soviet period. The study analyzes the transformation and preservation of traditional religious and spiritual beliefs under the influence of Soviet ideology and cultural policy. Particular attention is paid to the forms in which shamanic and Sufi motifs were reflected in musical works and artistic practices. The interaction of shamanic and Sufi elements is shown to have contributed to the preservation and reinterpretation of traditional spiritual heritage. The study provides a deeper understanding of cultural memory, spiritual traditions, and worldview transformations in Soviet society.

Keywords: shamanism, Sufism, music, art, worldview, culture, Soviet period.

Традиционная культура казахского народа формировалась на протяжении веков в результате взаимовлияния различных мировоззренческих пластов. Среди них особое место занимают шаманская система, связанная с древнетюркскими и тенгрианскими представлениями, а также суфийская традиция, утвердившаяся в рамках исламской цивилизации. С научной точки зрения неправильно напрямую отождествлять эти два явления. В основе шаманизма лежат связь с миром духов, целительство, магико-ритуальные практики и идея единства с природой, тогда как суфизм основывается на внутренних духовно-нравственных аспектах ислама, самосовершенствовании человека, стремлении к приближению к Богу и достижении морального совершенства. Вместе с тем в историко-культурном опыте казахского народа некоторые элементы этих двух традиций переплетались и в народном религиозном сознании приобрели синкретический характер [1; 2].

Исследователи отмечают, что в традиционном мировоззрении казахов шаманские элементы и народные формы ислама сосуществовали друг с другом [3]. Эта особенность особенно отчетливо проявляется в музыке и устно-поэтическом творчестве. Музыка в традиционном обществе не являлась лишь видом искусства, доставляющим эстетическое удовольствие. Она выполняла функции сохранения исторической памяти, передачи социального опыта, организации обрядовых действий, воздействия на психологическое состояние человека и установления связи с сакральным пространством. С этой точки зрения особого внимания заслуживает казахская традиция игры на кылкобызе. Функция кобыза в шаманском обряде свидетельствует о том, что он воспринимался не просто как музыкальный инструмент, а как сакральный объект. Шаман исполнял на кобызе сарын, создавая определенное ритуальное пространство. В исследованиях синкретическая природа шаманизма объясняется соединением в одном комплексе целительства, магии, поэзии и музыки [1]. Следовательно, шаманизм не разделял различные виды искусства, а рассматривал их как единое культурное действие.

В суфийской традиции особое значение также имела связь слова и мелодии, поэзии и духовной практики. «Дивани хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави занимает

особое место в духовной и литературной истории тюркских народов. Хикметы Ясави наряду с религиозно-философским содержанием создавались в поэтической форме, удобной для устного распространения [4; 5]. Наследие Ясави рассматривается как один из важных культурных каналов, оказавших влияние на последующую казахскую литературу и духовную культуру, в том числе на творчество Абая и Шакарима [6].

Советский период внес значительные изменения в формы существования этих традиций. Советская государственная идеология стремилась вытеснить религию из общественной жизни, в связи с чем в 1920–1930-е годы усилилось давление на религиозные институты. Начиная с 1940-х годов политика в отношении ислама в определенной степени приобрела институциональный характер, однако религиозные практики находились под строгим контролем. В таких условиях традиционные институты шаманизма и суфизма не могли существовать открыто. Однако их культурные коды сохранялись через музыку, фольклор, литературу, исполнительское искусство и народную память.

В историческом формировании казахской культуры известно, что религиозные верования не ограничивались одной системой. Поскольку кочевой образ жизни был тесно связан с природой, такие понятия, как небо, земля, вода, огонь, гора и духи предков, занимали важное место в системе восприятия мира народом. Шаман в этом мировоззренческом пространстве выполнял функцию посредника между человеком и невидимым миром. Деятельность шамана не ограничивалась только целительством. Он выступал как исполнитель, поэт, музыкант, организатор ритуала, а в определенных случаях также выполнял функции социально-психологического советника. Г.Н. Омарова, отмечая синкретический характер шаманизма, показывает функциональное единство целительства, магии, поэзии и музыки в деятельности шамана [1]. Это положение позволяет рассматривать шаманизм не как отдельную область искусства, а как целостную культурную систему.

Одним из основных музыкальных инструментов в шаманской традиции является кылкобыз. Его особый тембр, низкий звуковой регистр и таинственный звук, извлекаемый смычком, приобрели в традиционной культуре сакральное значение. Место кобыза в шаманском обряде свидетельствует о том, что он служил не только музыкальным инструментом, но и составной частью ритуального действия [1]. Связь кобыза с Коркытом в казахских мифологических представлениях также усиливала его духовный статус. В легендах о Коркыте кобыз связывается с вопросами жизни и смерти, времени и вечности. Поэтому звук кобыза в традиционном сознании воспринимался как символическое средство выхода человека за пределы повседневного бытия.

В суфийском мировоззрении также сформировались культурные формы, в которых музыка и слово рассматривались как духовные средства, способные преобразовывать внутренний мир человека. В особенности зикр, чтение хикметов, религиозная поэзия и устно распространявшиеся духовные тексты были связаны с идеями очищения сердца и достижения духовной бдительности. Распространение хикметов Ходжи Ахмеда Ясави на тюркском языке и в доступной для народа форме является важным показателем адаптации

суфийского мировоззрения к местной культурной среде [4].

Ученые, исследовавшие наследие Ясави, отмечают взаимосвязь исламских понятий и тюркской культурной среды в его творчестве. Духовное учение Ясави призывает человека к нравственному совершенствованию, терпению, добродетели, воспитанию нафса и поиску истины [4]. В последующей казахской литературно-музыкальной культуре эти идеи продолжили существовать не только в непосредственно религиозной форме, но и через понятия нравственности, совести, сердца, любви, веры и духа. С этой точки зрения взаимодействие шаманизма и суфизма следует понимать не как «превращение одной религии в другую», а как взаимовлияние различных духовных пластов в историко-культурном пространстве казахского народа.

В истории казахской музыки существуют два явления, непосредственно связанные с шаманизмом: кылкобыз и шаманский сарын. Шаманский сарын представляет собой синкретический жанр, объединяющий слово, мелодию, ритм, движение и ритуальное действие. Уже сама традиционная конструкция кобыза указывает на его сакральный характер. Струны из конского волоса, корпус из дерева, смычок с использованием конского волоса и особый тембр - все это связано с природными материалами. В исследованиях отмечается, что ранее кобыз являлся сакральным инструментом, принадлежавшим шаманам, а в советский период его использование было ограничено по идеологическим причинам [7]. Звуковая природа кобыза была тесно связана с психологическим воздействием шаманского обряда. Низкий, протяжный и богатый обертонами тембр кылкобыза способен создавать у слушателя особое эмоциональное состояние. С. Джансеитова, исследовавшая мифологическую картину мира традиционной музыки, связывает мистическое воздействие звука кобыза с его тембровой природой и традиционными мифологическими представлениями.

В музыкальной структуре шаманского сарына важное значение имеют повторение, устойчивый ритм, протяженность звуковой интонации, соотношение голоса и инструмента. Такие приемы формируют устойчивую психологическую атмосферу ритуала. Музыка здесь является не только художественным произведением, предназначенным для слушателя, но и активным компонентом ритуала. Т. Габитов и его коллеги, исследуя связь шаманской музыки с мировоззрением кочевого человека, показывают, что в традиционной культуре существовала идея коммуникации между человеком и миром духов посредством музыки [3]. В данном контексте особое значение приобретает функция музыки как «сакральной коммуникации».

В последующий период, по мере ослабления шаманизма как общественного института, изменилась и функция кобыза. Кобыз постепенно переместился из ритуального пространства на музыкальную сцену. Этот процесс тесно связан с творчеством Ыкыласа Дукенулы в XIX веке. Ыкылас расширил исполнительские возможности кобыза и поднял его до уровня художественного инструмента, не ограниченного исключительно шаманской практикой.

В советский период этот процесс приобрел новое направление. Кобыз был включен в систему профессионального музыкального образования и оркестровую культуру. В результате конструкция инструмента изменилась,

появился четырехструнный кобыз-прима. Ш. Раундина связывает модернизацию кобыза в советский период с формированием новой профессиональной исполнительской системы в казахской музыкальной культуре. Здесь сформировался интересный культурный парадокс: инструмент, ранее обладавший сакральным и шаманским значением, в советской светской культурной системе превратился в средство профессионального искусства. Иными словами, хотя его внешняя функция изменилась, тембровая и символическая память не была полностью утрачена. Судьба кобыза в советский период демонстрирует сложный процесс взаимодействия уничтожения и сохранения традиции. С одной стороны, его связь с шаманизмом была идеологически нежелательной. С другой стороны, кобыз был переосмыслен как «народное музыкальное наследие» и включен в профессиональную систему национального искусства.

Советская идеология и трансформация духовного искусства. Одной из главных особенностей советской культурной политики в трансформации духовного искусства было отделение традиционного культурного наследия от его религиозного содержания и его реконструкция в качестве «народного искусства», «фольклора» и «национального наследия». Усиление антирелигиозной политики в 1920 – 1930-е годы привело к ослаблению исламских образовательных учреждений, религиозных центров и суфийских связей. Большинство исламских институтов Центральной Азии к концу 1930-х годов подверглось сильному давлению [3]. Суфийские практики также находились под контролем, а многие религиозные практики были вытеснены из общественного пространства. Однако это не привело к полному исчезновению духовной традиции. Несмотря на ослабление религии как общественного института, ее отдельные элементы сохранились в семейных обычаях, погребальных обрядах, бата, культуре зиярата, легендах о святых и народных нравственных представлениях. Это относилось и к музыке и искусству. Хотя религиозное или мистическое содержание открыто не демонстрировалось, его эстетические формы сохранялись. Например, звучание кобыза, легенды о Коркыте, жырауская традиция, музыкальные образы, связанные с природой, и философские кюи о человеческой судьбе продолжали существовать в составе национального искусства. В этот период важное значение также приобрели сбор фольклора и его выведение на профессиональную сцену. Начиная с 1930-х годов создавались оркестры народных инструментов, а традиционные инструменты адаптировались к новой музыкальной системе. Исследования, посвященные Всеказахстанскому слету народного искусства 1934 года, показывают, что уже в тот период традиция кобыза активно существовала в различных регионах [8]. Эти изменения можно рассматривать как процесс культурной трансформации. Например, если шаман исполнял на кобызе ритуальную музыку, то советский профессиональный музыкант исполнял кобызовую музыку на концертной сцене. В первом случае целью была ритуальная коммуникация, во втором — художественное исполнение. Однако в обоих случаях эмоциональные и символические возможности звучания сохранялись. Влияние суфизма на казахское искусство недостаточно рассматривать только через религиозные обряды. Его глубокие пласты

сохранились в литературе, поэзии и музыкальной эстетике. «Дивани хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави занимает особое место в духовной культуре тюркских народов. Хикметы Ясави поднимают вопросы воспитания внутреннего мира человека, борьбы с нафсом, достижения духовной чистоты, любви к Аллаху и нравственности [4]. В данном случае для музыки важна передача суфийских идей посредством поэтического языка. Такие понятия, как «сердце», «свет», «любовь», «истина», «дух», «человек», «совесть», «терпение», получили широкое распространение и в последующей казахской музыкально-поэтической культуре.

Таким образом, взаимодействие шаманизма и суфизма в художественном пространстве можно рассматривать на трех основных уровнях. Первый - мировоззренческий уровень. Здесь важны вера в духовную реальность, находящуюся за пределами повседневной жизни человека, идея изменения внутреннего мира личности, ощущение связи между природой и человеком, духовная чистота и сакральное пространство. Второй - поэтико-музыкальный уровень. В таких формах устной традиции, как шаманский сарын, жырауская поэзия, хикмет, терме и толгау, слово и мелодия выступают как неразделимое единство. Музыка усиливает содержание текста и направляет эмоциональное восприятие слушателя. Третий - символико-художественный уровень. Такие образы, как кобыз, домбра, огонь, вода, дорога, гора, небо, предки, сердце, свет, сияние и тьма, хотя и приобретали различные значения в разных исторических пластах, в совокупности входят в символическую систему, характеризующую взаимоотношения человека с миром.

Существуют исследования, свидетельствующие о том, что суфийский зикр подвергался давлению в Центральной Азии в советский период, а позднее был вновь возрожден на юге Казахстана [8]. Музыкальная природа зикра и его связь с наследием Ясави являются важным примером взаимодействия духовной практики и музыкальной культуры. Интересно, что после советского периода некоторые элементы этих традиций вновь появились в новых формах искусства. В современной музыке и хореографии шаманские мотивы переинтерпретируются посредством таких инструментов, как кылкобыз, дабыл и шаңқобыз, а также посредством повторяющегося ритма, пластики, напоминающей трансовое состояние, и символических движений [8]. Истоки этого явления можно обнаружить и в процессах культурной реконструкции советского периода. Советская система, ослабив религиозное содержание традиции, одновременно создала возможность для вывода ее художественных форм на профессиональную сцену.

Культурная память не только сохраняет прошлое общества, но и переосмысливает его в соответствии с требованиями каждой исторической эпохи. В советский период религиозно-духовный опыт казахского народа прошел именно через такой процесс переосмысления. Шаманизм в официальном дискурсе чаще всего оценивался как «пережиток старых верований», «суеверие» или «феодальный пережиток», однако его музыкальные формы сохранялись как народное искусство. Суфизм также был ограничен как религиозный институт, однако его поэтические и этические идеи продолжали существовать в

литературе, фольклоре и повседневном мировоззрении народа. Здесь проявляется основная особенность культурной памяти: содержание может изменяться, тогда как форма способна сохраняться. Например, если шаман использовал кобыз как средство связи с духами, то последующий музыкант исполнял на нем произведения на концертной сцене. Однако особый тембр кобыза мог вызывать у слушателя эмоциональную реакцию, сходную с прежним сакральным воздействием.

Подобным образом, хотя религиозные термины суфизма в советский период были вытеснены из открытого употребления, такие категории, как «совесть», «сердце», «человечность», «дух», «чистота» и «любовь», сохранились в национальной литературе и музыке. С этой точки зрения музыка является особым носителем культурной памяти. Даже если музыкальное произведение не воспроизводит конкретный исторический текст, следы традиции могут сохраняться в его интонационной структуре, тембре, исполнительской манере и символическом восприятии. Взаимодействие шаманизма и суфизма в музыке и искусстве советского периода представляет собой сложное явление, позволяющее понять историческую преемственность казахской культуры. Шаманизм и суфизм нельзя отождествлять. Первый связан с древнетюркскими и шаманскими мировоззренческими пластами, тогда как второй сформировался как мистико-духовная традиция ислама. Вместе с тем в историко-культурном пространстве казахского народа некоторые элементы этих традиций взаимодействовали посредством народного религиозного сознания, фольклора, поэзии и музыки. Это взаимодействие особенно отчетливо проявилось в музыке. Такие традиции, как кылкобыз, шаманский сарын, жырауское исполнительство, терме и толгау, выполняли не только эстетическую функцию, но и становились средствами передачи духовного мира человека, его связи с природой и исторической памяти. Несмотря на то что советская атеистическая политика ограничивала традиционные религиозные институты, она не смогла полностью уничтожить их культурные формы. Напротив, традиционное искусство адаптировалось к новой институциональной среде. Выход кылкобыза на профессиональную сцену является ярким примером этого процесса. Инструмент, ранее использовавшийся в шаманском ритуале, в советский период вошел в состав оркестрового и концертного искусства. Благодаря этому, хотя его сакральный контекст изменился, его значение как национального культурного символа сохранилось.

Суфийское мировоззрение также прошло подобную трансформацию. Наследие Ходжи Ахмеда Ясави продолжало существовать в культурной памяти не столько посредством непосредственной религиозной практики, сколько через литературные, философские и нравственные категории. Вопросы духа, сердца, совести, человечности и совершенства в творчестве Абая и Шакарима могут рассматриваться как проявления этой духовной преемственности в новых исторических условиях. Таким образом, советский период целесообразно оценивать не как эпоху полного исчезновения шаманских и суфийских традиций, а как исторический этап, в ходе которого они трансформировались из сакральной деятельности в эстетическую, фольклорную и культурную формы.

Результаты исследования показывают, что музыка способна сохранять не только внешние формы традиции, но и ее мировоззренческие коды. Тембр кобыза, повторяющаяся интонация шаманского сарына, мелодическая структура жырауской поэзии, духовно-этическое содержание суфийской поэзии - все это элементы, формирующие глубокую историческую память казахской культуры. Поэтому исследование взаимосвязи шаманизма и суфизма в казахском искусстве имеет важное значение не только для религиоведения или этнографии, но и для музыкознания, искусствоведения, культурологии, фольклористики и изучения национальной идентичности. Исследования в данном направлении позволяют по-новому осмыслить исторические пласты казахской музыки, раскрыть соотношение сакрального и эстетического начал в традиционном искусстве и глубже понять противоречивый характер советской культурной модернизации.

Әдебиеттер

1. Омарова Г.Н. Қазақ шаманизмі және ритуалды-магиялық фольклор: қобыз және бақсы сарындары негізінде // *Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Хабаршысы*. – Түркістан.

2. Yemelianova G.M. Central Asia and Kazakhstan // *Islamic Leadership and the State in Eurasia*. – London: Anthem Press, 2022. – P. 113–124.

3.Dzhanseitova S.S. Концептуальная и мифологическая картина мира традиционной казахской музыки // *Вестник КазНУ. Серия филологическая*. – 2013. – № 4. – С. 151–156.

4. Раундина Ш.З. Модернизация кобыза и его новые функции в казахской музыкальной культуре советского периода // *Филологический аспект: история, культура и искусство*. – 2022. – № 4.

5. Момынұлы П. Қазақ музыкасының қысқаша тарихы. – Алматы, 2002. – С. 11–66.

6. Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясының фольклорлық зертханасы. – Алматы, 2019.

7. Омарова Г. Кобызовая традиция // *Вопросы изучения казахской традиционной музыки*. – Алматы, 2009. – С. 175–206.

8. Тұрмағамбетова Б. Ұлттық өнер – мәңгілік қазына. – Алматы, 2013. – 324б.

Талғат Жолдасұлы
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті
«Тарих және археология» кафедрасының
қауымдастырылған профессоры, PhD

ИШАНДЫҚ ДӘСТҮРГЕ ҚАРСЫ АТЕИСТІК НАСИХАТ: СОВЕТТІК ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСТЕРІ

Аңдатпа

Мақалада Советтік Қазақстандағы сопылық дәстүрге кері әсер еткен идеологиялық үдерістер қарастырылады. Зерттеудің негізгі нысаны ишандық дәстүрге қарсы бағытталған советтік атеистік саясаттың қалыптасуы, оның жүзеге асу тетіктері және советтік әдебиеттегі көріністері. Сонымен қатар діни тұлғалардың, ишандар мен молдалардың әдеби шығармаларда бейнеленуі, дінге қарсы насихаттың мазмұны және оның қоғамдық санаға ықпалы талданады. Советтік әдебиетте діни дәстүрлердің жағымсыз сипатта берілу ерекшеліктері мен атеистік идеологияның көркем мәтіндер арқылы насихатталу жолдары айқындалады. Зерттеу нәтижелері советтік кезеңдегі дін мен қоғам қатынастарын, ишандық дәстүрдің тарихи-мәдени маңызын және атеистік идеологияның әдебиеттегі көріністерін зерделеуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: ишандық дәстүр, атеистік саясат, советтік идеология, советтік әдебиет, дін, ишан, діни тұлғалар.

АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА ПРОТИВ ИШАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТРАЖЕНИЕ В СОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация

В статье рассматриваются идеологические процессы, оказавшие негативное влияние на суфийскую традицию в Советском Казахстане. Основное внимание уделяется формированию антирелигиозной политики, направленной против ишанской традиции, механизмам ее реализации и отражению в советской литературе. Анализируются особенности изображения ишанов, мулл и других религиозных деятелей в литературных произведениях, содержание атеистической пропаганды и ее влияние на общественное сознание. Особое внимание уделяется формированию негативного образа религиозных традиций в советской литературе и использованию художественных произведений как средства распространения атеистической идеологии. Результаты исследования позволяют глубже понять особенности взаимоотношений религии и общества в советский период, а также историко-культурное значение ишанской традиции.

Ключевые слова: ишанская традиция, атеистическая политика, советская идеология, советская литература, религия, ишан, религиозные деятели.

ATHEISTIC PROPAGANDA AGAINST THE ISHAN TRADITION: REPRESENTATIONS IN SOVIET LITERATURE

Abstract

The article examines the ideological processes that adversely affected the Sufi tradition in Soviet Kazakhstan. Particular attention is paid to the formation of anti-religious policies directed against the Ishān tradition, the mechanisms of their implementation, and their representation in Soviet literature. The study analyzes the portrayal of Ishāns, mullahs, and other religious figures in literary works, the content of atheistic propaganda, and its influence on public consciousness. Special attention is given to the negative representation of religious traditions in Soviet literature and the use of literary works as a means of promoting atheistic ideology. The findings contribute to a deeper understanding of the relationship between religion and society during the Soviet period and the historical and cultural significance of the Ishān tradition.

Keywords: Ishān tradition, atheistic policy, Soviet ideology, Soviet literature, religion, Ishān, religious figures

Советтік биліктің исламға қарсы жүйелі күресі 1920-жылдардың ортасынан бастап жаңа сипат алып, дінге қарсы насихат мемлекеттік идеологиялық саясаттың маңызды бағыттарының біріне айналды. Бұл үдеріс исламның дәстүрлі институттарымен қатар, сопылық пен ишандыққа да қарсы бағытталды. Атеистік насихатты жүзеге асыруда Жауынгер құдайсыздар одағы (Союз воинствующих безбожников), кейінгі кезеңдерде «Білім» қоғамы (Всесоюзное общество «Знание») сияқты ұйымдар, сондай-ақ мерзімді баспасөз бен арнайы атеистік басылымдар кеңінен пайдаланылды. Дінге қарсы науқандар Коммунистік партияның идеологиялық ұстанымдары мен қабылдаған шешімдеріне сәйкес жүргізіліп, қоғамдық өмірдің әртүрлі салаларын қамтыды.

Атеистік идеологияның ықпалы баспасөз және үгіт-насихат жұмыстарымен ғана шектелген жоқ. Ол ғылымға, мәдениетке, өнер мен әдебиетке де тарады. Соның ішінде әдебиет қоғамдық сананы қалыптастырудың және жаңа советтік дүниетанымды орнықтырудың маңызды құралдарының біріне айналды. Әдеби шығармаларда дін өкілдері мен дәстүрлі діни институттардың бейнесі жаңа идеологиялық талаптарға сәйкес қайта түсіндірілді. Бұл үдерісте қожа-ишандардың, сопылардың және олармен байланысты діни тәжірибелердің бейнеленуі ерекше назар аудартады. Бұл мақалада советтік идеологияның әдебиетке ықпалы тарихи тұрғыдан қарастырылып, әдеби шығармалардағы қожа-ишандар мен сопылық дәстүрдің бейнелену ерекшеліктері талданады. Негізгі назар әдеби шығармалардың көркемдік ерекшеліктеріне емес, оларда қалыптасқан сопы-ишан бейнесінің атеистік насихатпен байланысына аударылады. Осы тұрғыдан әдеби мәтіндер советтік кезеңдегі дінге қарсы саясат пен қоғамдық көзқарастардың көрінісін айқындауға мүмкіндік беретін тарихи дерек ретінде қарастырылады.

1920-жылдардың ортасынан бастап коммунистік насихатшылар өз дәрістерінде сопылар мен әулиелер туралы сөз қозғап, мүридтері бар ишандарды

«паразит» деп атай бастады. Дін қызметкерлері келемеж нысанына айналып, «қанаушы ауқатты таптың» өкілдері ретінде сипатталған ишандарға қатысты карикатуралар да салынды. «Безбожник» журналы 1925-1941 жылдары Мәскеуде жарық көрген, Жауынгер құдайсыздар одағының Орталық кеңесінің дінге қарсы бағыттағы иллюстрациялық басылымы еді. Басылымның негізгі жұмысы атеистік насихаттың негізгі құралдарының бірі ретінде дін мен дінбасыларды сынауға және оларды жағымсыз бейнеде көрсетуге бағытталды. Мәселен, осы аталған журналда 1928 жылдың қазан айында жарияланған «Ишандар және мүридтер» атты мақалада ишандар мен олардың ізбасарлары «алаяқ» ретінде сипатталды. Сонымен қатар олар жұмысшылар мен шаруалар табының да жауы ретінде көрсетілді [1, 194-195 б.]. Бұл дерек советтік атеистік насихатта ишандардың жағымсыз бейнесін қалыптастырудың негізгі тәсілдерін көрсетеді. Ишандарды «паразит», «алаяқ» және «еңбекші таптың жауы» ретінде көрсету арқылы олардың діни беделін түсіру және қоғамдағы ықпалын әлсірету көзделді. Әсіресе ишан мен мүрид арасындағы дәстүрлі рухани қатынас таптық идеология тұрғысынан түсіндіріліп, қанаушылық қатынас ретінде ұсынылды. Мұндай сипаттау кейінгі советтік әдебиетте қалыптасқан ишан бейнесінің идеологиялық негіздерінің бірі болды деуге болады.

Советтік әдебиеттегі дінге қарсы көзқарастың ерте көріністерінің бірін Бейімбет Майлиннің 1925 жылы жазылған «Қадір түнгі керемет» әңгімесінен байқауға болады. Шығарма сол кезеңдегі қазақ ауылында жүріп жатқан қоғамдық және діни өзгерістерді дәстүрлі дін өкілі Байқан молданың қалай қабылдағаны арқылы бейнелейді. Байқан молда елдің бұрынғы қалпының өзгергеніне наразы. Оның ойынша, жұрт бұрынғыдай дінбасылардың сөзіне құлақ аспайды, шариғат айтқызбайды, садақа бермейді, ал жастар арасында комсомолдың ықпалы күшейген. Тіпті өзі оқытқан балалардың комсомол қатарына өтуін сол заманның бұзылуының белгісі ретінде қабылдайды. Осы арқылы шығармада дәстүрлі діни беделмен қалыптасып келе жатқан жаңа советтік қоғамдық тәртіп бір-біріне қарама-қарсы қойылады. Әңгімеде комсомол жастар дінге қарсы жаңа күш ретінде көрінеді. Олар молдаларды келемеждеп спектакль қояды, тақпақ айтып, дін өкілдерін қоғамға пайдасыз топ ретінде көрсетеді. Бұл деталь сол кезеңде дін қызметкерлеріне қатысты қалыптаса бастаған жаңа идеологиялық бейнені аңғартады. Молда ендігі жерде рухани беделиесі ретінде емес, еңбек етпей, халықтың берген садақасы арқылы күн көретін адам ретінде көрсетіледі. Осы жағынан шығармадағы молда образы кейінгі советтік атеистік насихатта кең тараған дінбасыларды еңбекші халықтың есебінен өмір сүретін әлеуметтік топ ретінде сипаттаумен үндеседі.

Бұл шығармадағы сопылық және ишандық дәстүрге қатысты белгілер ерекше назар аудартады. Шығарманың алғашқы жолдарының өзінде сол кезеңдегі діни ортаның өзгерісі сопылардың жағдайы арқылы көрсетіледі. Автордың баяндауынша, бұрын ел шариғат мәселелері бойынша жүгінетін сопылар енді «құдай сөзінен» гөрі кәсіп пен күнкөріс қамын ойлай бастаған. Бұны Майлин, Ыбырай сопының бейнесі арқылы сатиралық сипатта береді. Бұрын ишанның ықпалында болып, таспих тартып жүрген Ыбырай сопының сәлдесін көйлекке айналдырып, соқаға жегілгені суреттеледі. Бұл көрініс

дәстүрлі діни ортаның жаңа қоғамдық жағдайда өзгеріске ұшырауын аңғартады. Сәлде мен таспих секілді діни белгілерге ауыл шаруашылығы еңбегінің қарама-қарсы қойылуы да кездейсоқ емес. Осы арқылы бұрын діни қызметпен байланысты болған сопының жаңа жағдайда еңбек пен күнкөріске бет бұрған бейнесі жасалған. Мұндай суреттеу 1920-жылдардың ортасында қалыптаса бастаған советтік дүниетанымға сәйкес діни өмірден алыстауды жаңа қоғамдық қатынастарға бейімделудің көрінісі ретінде ұсынады. Кейін оның Қадір түніне байланысты қиялында ишан, таспих, шейх, мүрид және керемет сияқты сопылық ортаға тән ұғымдар бір-бірімен байланыста көрінеді. Әсіресе шығарманың негізгі желісі «керемет» түсінігінің айналасында өрбиді. Қоғамдағы беделінің төмендегенін сезінген Байқан молда бұрынғы ықпалын қалпына келтірудің жолын «керемет иесі» болудан іздейді. Ол адам ақылына сыймайтын әрекеттер жасай алса, халық қайтадан өзіне бағынады деп ойлайды. Тіпті Мұса пайғамбардың кереметтерін көзіне елестетіп, өзі де сондай тылсым күшке ие болуды армандайды. Осылайша діни беделмен әулиелік керемет ұғымы кейіпкердің қоғамдық ықпалға деген жеке мүддесімен астастырыла бейнеленеді [2, 105-107 б.].

Бұл сарын Қадір түні Байқанның қиялында одан әрі күшейеді. Ол өзін үлкен мешіттің михрабында таспих тартып отырған беделді діни тұлға ретінде көреді. Оның маңынан ақ сәлделі мүридтердің «Я, шейхым!..» деген дауыстары естіледі. Байқанға ерекше құдірет беріліп, тіпті оның құрметі үшін дүниеге апат жіберілмей тұрғаны айтылады. Осы көріністерде шейх пен мүрид арасындағы рухани байланыс, діни тұлғаның ерекше қасиетке ие болуы және керемет көрсету сияқты сопылық түсініктер әдейі әсіреленіп берілген. Байқан өзінің осы қиялдағы құдіретін комсомолдар мен басқа да қарсыластарына қарсы пайдалануды да ойлайды. Демек, автор керемет туралы түсінікті тек діни сенім ретінде ғана емес, молданың жоғалған беделін қайтаруға деген аңсары мен жеке мүддесінің көрінісі ретінде көрсетеді. Шығарманың соңғы бөлігі осы діни-мистикалық қиялды сатиралық жолмен жоққа шығарады. Байқан өзін керемет иесі ретінде сезініп, ерекше оқиғаларды бастан өткеріп жатқандай болғанымен, ақырында оның басындағы сәлдесіне от тиеді. Осылайша бүкіл шығарма бойы күтілген «керемет» күлкілі тұрмыстық жағдаймен аяқталады [2, 108-110 б.].

Осы тұрғыдан Бейімбет Майлиннің «Қадір түнгі керемет» әңгімесін тек молда бейнесін сатиралық тұрғыда суреттеген көркем шығарма ретінде ғана емес, 1920-жылдардың ортасындағы қоғамдық-діни өзгерістерді көрсететін тарихи дерек ретінде де қарастыруға болады. Шығармада ескі және жаңа қоғамдық құндылықтардың қақтығысы дін өкілі мен комсомол арасындағы қарама-қарсылық арқылы берілген. Бұл жерде сопылықтың өзі жеке әрі тікелей сын нысаны ретінде қойылмаса да, ишан, таспих, шейх, мүрид, керемет секілді сопылық және ишандық ортаға тән ұғымдар сатиралық контексте берілген. Әулиелік кереметтің қисынсыз қиялға айналдырылуы, шейх пен мүрид қатынасының әсіреленуі және діни тұлғаның материалдық мүддеге тәуелді адам ретінде көрсетілуі кейінгі онжылдықтарда кең өріс алған атеистік әдеби насихатқа тән тәсілдердің ерте белгілерін аңғартады. Сондықтан бұл шығарма советтік әдебиетте дін өкілдерімен қатар сопылық-ишандық дәстүрге қатысты

жағымсыз бейненің қалыптасу үдерісін түсіну үшін де маңызды.

Бейімбет Майлиннің дін өкілдері мен діни тәжірибелерді сатиралық тұрғыдан бейнелеген шығармаларының бірі 1927 жылы жазылған «Жұмақ билеті» әңгімесі еді. Шығармада дінбасылардың халықтың діни сенімін материалдық пайда табу мақсатында пайдалануы негізгі сын нысанына айналған. Әңгіме Қазақстанның бірқатар өңірінде «ақырзаман болады» деген хабардың таралуы және осыған сенген адамдардың молдаларға садақа беруі туралы баяндаудан басталады. Автордың көрсетуінше, «пайғамбардың шырақшысы» таратқан хабарды сопы-молдалар ел арасында үрей туғызу үшін «пайдаланып», адамдарды тасаттық беруге, күнәсіне кешірім сұрауға және садақа таратуға үндеген. Алайда халық мұндай хабарларға біртіндеп сенуден қалған кезде молдалардың бұрынғы тәсілдері де нәтижесіз бола бастайды. Осы тұста шығармадағы дін өкілдерінің материалдық мүддесі әдейі алдыңғы қатарға шығарылып, халық садақа бермесе, молдалардың жағдайы қиындайтыны сатиралық сипатта көрсетіледі. Әңгіменің ишандық және сопылық ортаға қатысты тұстары ерекше назар аудартады. Майлин: «Ишанға мүрит болып, мыңдаған сартылдатып, талай сопыекендердің басы қатты» деп жаза отырып, ишан-мүрид қатынасын және сопылық орта өкілдерін де шығарманың жалпы сатиралық кеңістігіне енгізеді. Бұл жерде ишанға мүрид болу діни-рухани сабақтастық немесе рухани тәрбие тұрғысынан түсіндірілмейді. Керісінше, бұрынғы діни тәсілдердің ендігі жерде халыққа ықпал ете алмай қалуымен байланысты беріледі. Осылайша ишан, мүрид, зікір және сопы ұғымдары да өзгеріп келе жатқан қоғамдық жағдайда беделі әлсіреген дәстүрлі діни ортаның белгілері ретінде көрінеді. Мұндай бейнелеу 1920-жылдардың екінші жартысында дәстүрлі діни беделдің жаңа советтік қоғамдық түсініктермен қарама-қарсы қойыла бастағанын аңғартады [3, 36-39 б.].

Бұл әңгіменің негізгі сатиралық желісі «жұмақ билеті» төңірегінде өрбиді. Молдалар Мәскеуде шығатын «Беднота» газетіндегі Арабстанда Сейіт есімді адамның «жұмаққа кіретін билет» шығарып, оны ақшаға сатқаны туралы хабарды оқиды. Осы хабар кейіпкерге халықтан қайтадан пайда табудың жаңа жолы ретінде көрінеді. Майлин «жұмақ билетін» діни сенімді коммерциялық құралға айналдырудың әсіреленген үлгісі ретінде пайдаланады. Әңгімеде билетті сатып алған адамның исламның бес парызын орындамаса да, қандай әрекет жасаса да жұмаққа кіре беретіні әжуамен баяндалады. Тіпті молда билетті қазақ байларына таратып, одан мол пайда табуды жоспарлайды. Оның «мың билет» арқылы жүз мың сом пайда тауып, мал-мүлік жинауды қиялдауы дін қызметкерінің бейнесін рухани жетекшіден гөрі тек «пайдакүнем» адам ретінде қалыптастырады. Шығарма соңында газеттегі хабардың жалғасында «жұмақ билетін» шығарған адамның алаяқтығы анықталып, түрмеге түскені белгілі болады. Осы арқылы әңгіменің бүкіл желісіне негіз болған діни «керемет» пен жұмақты ақшаға сатып алу мүмкіндігі әдейі қисынсыз деңгейге жеткізіліп, жоққа шығарылады.

Осы тұрғыдан «Жұмақ билетін» тек дін қызметкерлерінің пайдакүнемдігін сынаған сатиралық шығарма ретінде қарастыру жеткіліксіз. Әңгімеде молда, ишан, мүрид және сопы бейнелерімен қатар, садақа, тасаттық, ақырзаман, жұмақ

және Миғраж сияқты діни ұғымдар да мысқыл арқылы берілген. Әсіресе ишан-мүрид қатынасының келемежденуі жалпы сопылық-ишандық ортаның да бұл сыннан тыс қалмағанын көрсетеді. Сонымен бірге Миғраж бен мұғжиза секілді діни түсініктердің рационалистік тұрғыдан күмәнға алынуы шығарманың атеистік сипатын айқындай түседі. Сондықтан «Жұмақ билетін» 1920-жылдардың екінші жартысында қалыптаса бастаған дінге қарсы әдеби ойдың, оның ішінде сопылық-ишандық дәстүрге қатысты жағымсыз көзқарастың көріністерінің бірі ретінде бағалауға болады.

Бейімбет Майлиннің 1928 жылы жазылған «Зәкіржан молда» әңгімесінде де дін өкілінің бейнесі молда мен мүрид арасындағы қатынас арқылы ашылады. Шығарманың басында Зәкіржан молданың Төрттөбе еліне жыл сайын барып, діни қызметі үшін қайыр-садақа жинайтыны, бірер айдан кейін жиналған малды айдап қайтатыны баяндалады. Автор Қалдыбайды тікелей Зәкіржан молданың «мүриді» деп атайды. Қалдыбай, Зәкіржан молданың дәрет суын әзірлеп, жайнамазын жайып, тасбихын қолына ұстатады және оның айтқанын орындап жүреді. Осы арқылы мүридтің ұстазына қызмет етуі рухани сабақтастықтан гөрі жеке адамға бағыныштылық ретінде сатиралық сипатта бейнеленеді. Зәкіржанның халық арасындағы беделі оның діни қызметімен байланыстырылады. Төрттөбе тұрғындары оны «құдай жолына шын берілген адам» деп құрметтейді. Молда шариғат айтып, жұмақ пен тозақ, пайғамбарлар тарихы мен хадистер туралы уағыз жүргізеді. Алайда шығармада оның беделі садақа жинаумен ұштастырылады. Шығарманың басында піріне толық бағынышты мүрид ретінде көрінген Қалдыбайдың кейін оның батасы мен діни беделіне күмән келтіруі дәстүрлі діни беделдің әлсіреуін көрсетуге қызмет етеді. Әңгіменің кейінгі бөлігінде Зәкіржанның уағызы мен жеке іс-әрекеті әдейі қарама-қарсы қойылады. Шариғат пен хадисті айтып, жұмақ пен тозақ туралы уағыз жүргізетін молда біреудің үйіне әйелдермен бірге түнеп, кейін Қалдыбаймен бірге бір елді-мекендегі сыраханада ішімдік ішеді. Осы эпизодта оның қалтасындағы тасбихын алып шығып, «Астапыралда» деп күбірлеп, қайтадан қалтасына салып қоюы ерекше сатиралық мәнге ие. Діндарлықтың сыртқы белгісі болған тасбих молданың іс-әрекетімен қарама-қайшылықта көрсетіледі. Шығарма соңында Зәкіржанның мас болып, көшеде «мүридімен» бірге жатуы оның бастапқыда жасалған діндар бейнесін толықтай терістейді [4, 332-338 б.].

Осылайша, «Зәкіржан молда» әңгімесінде сын тек молданың жеке мінез-құлқына бағытталмайды. Молда-мүрид қатынасы, садақа, бата, шариғат, жұмақ пен тозақ туралы уағыз және тасбих секілді дәстүрлі діни ортаға тән элементтер де сатиралық сипатта берілген. Зәкіржан шығармада ишан немесе шейх деп аталмағанымен, Қалдыбайдың оның «мүриді» ретінде көрсетілуі сопылық-ишандық ортаға тән ұстаз-шәкірт қатынасының көркем мәтінге енгізілгенін аңғартады. Бұл қатынастың рухани мазмұнынан гөрі мүридтің молдаға бағыныштылығы мен материалдық байланысының алдыңғы қатарға шығарылуы 1920-жылдардың соңындағы дінге қарсы көзқарастың әдебиеттегі сипатын көрсетеді.

1930-жылдары советтік әдебиетте сопылық дәстүрге қарсы ой тіпті

күшейді деуге болады. Мұндай насихаттың ең ауқымдысы Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауилік дәстүрге қарсы бағытталғаны байқалады. Қазақстанда Ясауилікке қарсы насихат науқанына тартылған ақын-жазушылардың бірі қазақ ақыны әрі жазушысы Асқар Тоқмағамбетов (1905–1983) болды. Ол 1937 жылы «Әзірет Сұлтан» атты көлемді драмасын жариялады. «Әзірет Сұлтан» пьесасының премьерасы 1938 жылғы 22 ақпанда Алматыдағы Қазақ академиялық драма театрында өтті. Ол пьеса сахналанған кезеңде атақты қазақ жазушысы Мұхтар Әуезов (1897-1961) бұл шығарма туралы «дінді әшкерелейтін пьеса» деген пікір жазды [5, 62 б.]. Бұл деректер 1930-жылдары советтік әдебиеттің дінге қарсы идеологиялық науқанның пәрменді құралына айналғанын көрсетеді. Әсіресе Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауилік дәстүрдің нысанаға алынуы сопылық мұраның сол кезеңде діни сенімнің ғана емес, қоғамға ықпалы бар рухани-мәдени құбылыс ретінде қабылданғанын аңғартады. Асқар Тоқмағамбетовтің «Әзірет Сұлтан» пьесасының жазылып қана қоймай, академиялық театр сахнасында қойылуы да дінге қарсы насихаттың әдебиет аясынан шығып, театр арқылы қалың жұртшылыққа жеткізілгенін байқатады. Ал Мұхтар Әуезовтің оны «дінді әшкерелейтін пьеса» деп бағалауы шығарманың сол кезеңдегі дінге қарсы саясатпен үндес қабылданғанын айқын көрсетеді. Осы тұрғыдан «Әзірет Сұлтанды» 1930-жылдардағы советтік әдебиет пен мәдениетте Ясауи мұрасын жаңаша, атеистік-идеологиялық тұрғыдан түсіндіруге бағытталған шығармалардың бірі ретінде қарастыруға болады.

Асқар Тоқмағамбетовтен кейін тарихи діни тұлғаларды жағымсыз бейнелеу үрдісі Ғабит Мүсіреповтің 1941 жылы жазылған «Ақан сері – Ақтоқты» пьесасында да көрініс тапты. Шығармадағы тарихи тұлға Науан хазірет басынан бастап «өктем», «айлакер», «мейірімсіз» және айналасындағыларды өз ықпалында ұстауға ұмтылатын дін өкілі ретінде бейнеленеді. Оның теріс образы тек іс-әрекеті арқылы емес, өзіне жақын адамдар мен басқа кейіпкерлердің бағалауы арқылы да қалыптастырылады. Мәселен, пьесада Хазіреттің әйелі оны «ұятсыз», «мейірімсіз» әрі алдауға бейім адам ретінде сипаттайды. Неке мәселесінде Науан хазіреттің «Ішкізіңдер неке суын!» деп бұйрық беруі діни рәсімді мәжбүрлеу құралы ретінде көрсетсе, Ақтоқтының «Бұл зорлықтың басындасың!» деген сөзі оның әрекетіне ашық айыптау ретінде беріледі. Хазіреттің «Әйел ердің мүлкі деген Құранда…» деген сөзі арқылы оның бейнесі әйел теңсіздігін діни тұрғыдан ақтайтын тұлға сипатында ұсынылады. Ал Ақанның оны «жауыз», «зындан», «зұлымдықтың ордасы» деп айыптауы Науан хазіреттің жағымсыз образын одан әрі күшейтеді. Сонымен бірге оның жын, сиқыр және үрей секілді түсініктермен байланыстырылуы дін өкілін қауіпті әрі күмәнді тұлға ретінде қабылдатуға бағытталған [6, 297-322 б.]. Осылайша, пьесада Науан хазіреттің бейнесі бірнеше деңгейде жүйелі түрде жағымсыз сипатта қалыптастырылған. Бұл жерде Науан хазіреттің ойдан шығарылған әдеби кейіпкер емес, тарихта нақты өмір сүрген, халық арасында діни беделге ие болған белгілі тұлға екенін ескеру маңызды. Шығармада оның тарихи тұлғасы көркемдік және идеологиялық тұрғыдан қайта түсіндіріліп, өктемдік, айлакерлік, зорлық, әлеуметтік теңсіздік және әділетсіздік ұғымдарымен байланыстырылады. Осы арқылы жағымсыз сипат тек жеке Науан хазіретке ғана

емес, ол өкілдік еткен дәстүрлі діни ортаға да телінеді. Сондықтан «Ақан сері – Ақтоқты» пьесасындағы Науан хазірет бейнесін советтік әдебиетте тарихи діни тұлғалардың образын атеистік идеология талаптарына сәйкес қайта қалыптастырудың бір көрінісі ретінде қарастыруға болады.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі жылдарда да бұл үрдіс жалғаса берді. Жалпы 1950-1960-жылдары жазушылардың еңбектерін дінге қарсы насихат құралы ретінде пайдалану кең таралған тәжірибе еді. Мәселен, 1960 жылдың 12 қарашасындағы Көкшетау облыстық мәдениет басқармасының бастығы С. Соловьевтың Мәдениет министрлігіне жолдаған есебінде, облыстық атеистік насихат клубының 1960 жылғы жұмысы туралы айтылған. Насихат клубында әдебиеттерді дауыстап оқуға да ерекше мән берілген. Түрлі ауылдардың тұрғындарына Бейімбет Майлиннің «Қадір түнгі керемет» шығармасынан үзінділер, Мағзұм Тиесовтың «Жиделібайсын жерінде» очеркі және басқа да шығармалар оқылған. Бұған қоса, атеистік клуб қорында қырықтан астам ғылыми-атеистік әдебиет болғаны, олардың ішінде Б. Майлин, С. Сейфуллин, М. Әуезов және өзге де жазушылардың шығармалары тұрақты түрде пайдаланылғаны жазылған [7, 11-13 б.].

Сол кезеңдегі Ясауилік пен ишандық дәстүрге қарсы атеистік насихаттың әдебиеттегі көріністерін Орынбай Дастановтың шығармаларынан да байқауға болады. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі музейінде ұзақ жыл қызмет атқарған О. Дастанов 1967 жылы «Әулиелі жерлер туралы шындық» атты еңбегін жариялап, Ахмет Ясауи туралы және қожалар мен әулиелер жөнінде халық арасында тараған әңгімелерді «ойдан шығарылған аңыздар» ретінде бағалайды. Ол еңбекте Ясауи кесенесіне зиярат ету дәстүрі, жария зікір ғибадаты, қылует және қасиетті суға қатысты діни тәжірибелер де атеистік тұрғыдан сынға алынды. Дастановтың сол кезеңде Түркістан аудандық халық театрында атеистік тақырыптағы «Дұға», «Гүлсім», «Улы өмір» атты шығармалары да сахналанған. Оның әдебиет арқылы жүргізілген атеистік насихаттағы қызметі 1970 жылы жарық көрген «Мұрагерлер» атты әңгімелер жинағынан да анық байқалады. Жинақтағы «Шәмшідін қари туралы хикая», «Әзірет Сұлтанда» және басқа әңгімелерде Ясауи ұрпақтары, қожалар мен ишандар жағымсыз кейіпте бейнеленеді. Шәмшідін қари «ұры» ретінде көрсетілсе, Жүніс қожа «алаяқ», емші әрі «пайдакүнем» адам ретінде суреттеліп, оның Ясауи мен кесене туралы әңгімелері келемежге айналдырылады. Жалпы Дастановтың еңбектері мен сол кезеңде сахналанған атеистік мазмұндағы шығармалардан дінге қарсы насихаттың тек ғылыми-көпшілік басылымдармен шектелмей, көркем әдебиет пен театрға да таралғанын көруге болады. Қожа-ишандарды алаяқ, ашкөз және халықты алдаушы адамдар ретінде бейнелеу арқылы олардың қоғамдық және діни беделін түсіруге бағытталған ортақ идеологиялық образ қалыптастырылды [5, 66-67 б.]. Бұл деректер советтік кезеңде ишандық және сопылық дәстүрге қарсы күресте әдебиеттің де идеологиялық құрал ретінде пайдаланылғанын дәлелдейді. Қожа-ишандарды алаяқ, ашкөз, халықты алдаушы немесе қоғамға пайдасыз тұлғалар ретінде бейнелеу кездейсоқ көркемдік тәсіл емес, сол кезеңдегі атеистік насихаттың жалпы бағытымен сабақтас болды. Әдеби шығармалар арқылы сопылық дәстүрдің діни беделін әлсірету ғана емес, оған қатысты қоғамда

жағымсыз түсінік қалыптастыру да көзделді. Осы тұрғыдан мұндай туындылар советтік дінге қарсы саясаттың әдебиеттегі көрінісін сипаттайтын маңызды тарихи дерек болып табылады.

Қорыта айтқанда, қарастырылған әдеби шығармалар советтік кезеңде дінге қарсы насихаттың көркем әдебиетке де елеулі ықпал еткенін көрсетеді. 1920-жылдардың ортасынан бастап әдеби мәтіндерде молда, сопы, ишан және мүрид бейнелері көбіне жаңа советтік қоғамға жат, «ескілікті ұстанған», халықтың діни сенімін жеке мүддесіне пайдаланатын тұлғалар ретінде сипаттала бастады. Бейімбет Майлиннің «Қадір түнгі керемет», «Жұмақ билеті» және «Зәкіржан молда» әңгімелерінде бұл үрдіс сатира мен мысқыл арқылы көрініс тапты. Шығармаларда ишан-мүрид қатынасы, тасбих, керемет, бата, садақа, ақырзаман, жұмақ пен тамұқ секілді діни түсініктер мен тәжірибелер де келемеж түрінде берілді. Әсіресе керемет пен Миғраж сияқты діни түсініктердің рационалистік тұрғыдан күмәнға алынуы әдеби сынның жекелеген дін қызметкерлерінің мінез-құлқын әшкерелеумен ғана шектелмегенін аңғартады.

Кейінгі кезеңдегі шығармаларда бұл үрдістің ауқымы кеңейіп, нақты тарихи діни тұлғалардың бейнесін қайта қалыптастыруға ұласты. Асқар Тоқмағамбетовтің «Әзірет Сұлтан» драмасында Ясауилік дәстүр мен оның өкілдері сын нысанына айналса, Ғабит Мүсіреповтің «Ақан сері – Ақтоқты» пьесасында тарихта нақты өмір сүрген әрі халық арасында беделді діни тұлға болған Науан хазірет жағымсыз сипатта бейнеленді. Оның тұлғасы зорлық, айлакерлік, әлеуметтік теңсіздік және әділетсіздік ұғымдарымен байланыстырылды. Кейін Орынбай Дастановтың шығармаларында да қожалар мен ишандарды алаяқ, пайдакүнем және халықтың сенімін пайдаланушы адамдар ретінде көрсету жалғасын тапты. Демек, әр кезеңде қолданылған көркемдік тәсілдер мен шығармалардың мазмұны әртүрлі болғанымен, дін өкілдерінің қоғамдық беделін төмендетуге бағытталған ортақ идеологиялық желі байқалады. Осы тұрғыдан советтік әдебиетті тек көркем шығармашылықтың нәтижесі ретінде емес, сол кезеңдегі мемлекеттік атеистік саясат пен қоғамдық-идеологиялық өзгерістерді танытатын тарихи дерек ретінде де қарастыруға болады. Әдебиет арқылы дәстүрлі діни тұлғалардың бұрынғы қоғамдық бейнесі қайта түсіндіріліп, олардың орнына советтік дүниетанымға сәйкес жаңа жағымсыз образдар ұсынылды. Соның ішінде сопылық және ишандық ортаға тән тұлғалар, ұғымдар мен діни тәжірибелер де бұл үдерістен тыс қалған жоқ. Қарастырылған шығармалар советтік кезеңде ишандық дәстүрге қарсы атеистік насихаттың арнайы баспасөз бен үгіт ұйымдарының қызметімен шектелмей, көркем әдебиет арқылы да қоғамдық санаға жеткізілгенін дәлелдейді.

Әдебиеттер

1. Zholdassuly, Talgat-Baizhanova, Gulnur. “Sovyetler’in Kutsal Yerlere Karşı Politikası: Ahmet Yesevi Türbesi Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 102 (Yaz 2022).

2. Бейімбет Майлин, «Қадір түнгі керемет», *Шұғаның белгісі, әңгімелер,* Алматы: Атамұра, 2023.

3. Бейімбет Майлин, «Жұмақ билеті», *Тұңғыш құрбан,* Алматы: Рауан,

1994.

4. Бейімбет Майлин, «Зәкіржан молда», *Шұғаның белгісі, повестер мен әңгімелер,* Алматы: Жазушы, 1974.

5. Zholdassuly, Talgat. “Sovyet Kazakistan’ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevilik ve İşanlara Yönelik Faaliyeti”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,* 109 (Bahar-Mart 2024).

6. Ғабит Мүсірепов, «Ақан сері - Ақтоқты», *Драмалық шығармалар,* Алматы: Өнер, 1982.

7. Қазақстан Республикасы Орталық мемлекеттік архиві, 1890-қ., 1-т., 1403-іс, 11-13-п.

1-СЕКЦИЯ. СОВЕТТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІН САЯСАТЫ ЖӘНЕ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ ДӘСТУР: ТҰЛҒАЛАР, ИНСТИТУТТАР ЖӘНЕ ЗЕРТТЕЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Әбдіжәми Әсел Әлменқызы
Түркия Республикасы Сакарья университетінің
тарих мамандығы бойынша докторанты

ҰЖЫМДАСТЫРУ КЕЗЕҢІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ МҰСЫЛМАН ДІНБАСЫЛАРЫНА ҚАТЫСТЫ КЕҢЕСТІК САЯСАТ

Аңдатпа

Мақалада 1928–1932 жылдардағы Қазақстанда мұсылман дінбасыларына қатысты кеңестік саясаттың негізгі бағыттары және оның әлеуметтік-экономикалық қайта құрулармен байланысы қарастырылады. Зерттеудің дереккөздік негізін архив құжаттары, жарияланған деректер, сондай-ақ отандық және шетелдік зерттеулер құрайды. Діни бірлестіктердің қызметін әкімшілік реттеу, мешіттер мен діни білім беру саласында жүзеге асырылған шаралар, дінбасыларының саяси құқықтарына қатысты шешімдер, атеистік насихат және қауіпсіздік органдарының бақылауы тәркілеу, ұжымдастыру, отырықшыландыру мен дайындау науқандарымен өзара байланыста талданады. Зерттеу барысында мұсылман дінбасыларының кеңестік әкімшілік жіктеуде діни қызметімен ғана емес, мүліктік жағдайы және жергілікті қауымдағы ықпалымен де бағаланғаны анықталды. Дінге қатысты шаралардың әлеуметтік-экономикалық науқандардан оқшау жүргізілмегені, ал діни фактордың халық наразылықтарының жалғыз себебі емес, қалыптасқан шаруашылық және рухани құндылықтарды қорғауға бағытталған талаптарды білдіру мен біріктіру тетіктерінің бірі болғаны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Қазақстан, кеңестік дін саясаты, ислам, мұсылман дінбасылары, ұжымдастыру, халық наразылықтары.

СОВЕТСКАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА КАЗАХСТАНА В ПЕРИОД КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ

Аннотация

В статье рассматриваются основные направления советской политики в отношении мусульманского духовенства в Казахстане в 1928–1932 гг. и ее взаимосвязь с социально-экономическими преобразованиями. Источниковую базу исследования составляют архивные документы, опубликованные источники, а также отечественные и зарубежные исследования. Анализируются административное регулирование деятельности религиозных объединений, мероприятия в сфере мечетей и религиозного образования, решения в отношении политических прав духовенства, атеистическая пропаганда и контроль органов

безопасности во взаимосвязи с кампаниями по конфискации имущества, коллективизации, оседанию кочевого населения и заготовкам. В ходе исследования установлено, что в советской административной классификации мусульманское духовенство оценивалось не только с точки зрения его религиозной деятельности, но и с учетом имущественного положения и влияния в местном сообществе. Делается вывод о том, что мероприятия в отношении религии не проводились изолированно от социально-экономических кампаний, а религиозный фактор не являлся единственной причиной народных протестов, выступая одним из механизмов выражения и объединения требований, направленных на защиту сложившихся хозяйственных отношений и духовных ценностей.

Ключевые слова: Казахстан, советская религиозная политика, ислам, мусульманское духовенство, коллективизация, народные протесты.

SOVIET POLICY TOWARDS THE MUSLIM CLERGY OF KAZAKHSTAN DURING THE PERIOD OF COLLECTIVIZATION

Abstract

The article examines the main directions of Soviet policy toward the Muslim clergy in Kazakhstan in 1928–1932 and its relationship with socio-economic transformations. The source base of the study consists of archival documents, published sources, as well as domestic and foreign scholarly research. The study analyzes the administrative regulation of religious associations, measures implemented in the sphere of mosques and religious education, decisions concerning the political rights of the clergy, atheist propaganda, and the activities of security agencies in connection with campaigns of property confiscation, collectivization, sedentarization, and procurement. The study demonstrates that, within the Soviet administrative classification system, Muslim clergy were assessed not only in terms of their religious activities, but also according to their property status and influence within local communities. It is concluded that measures directed against religion were not implemented separately from socio-economic campaigns, while the religious factor was not the sole cause of popular protests. Rather, it constituted one of the mechanisms for expressing and mobilizing demands aimed at protecting established economic practices and spiritual values.

Keywords: Kazakhstan, Soviet religious policy, Islam, Muslim clergy, collectivization, popular protests.

Кіріспе. Ұжымдастыру кезеңінде Қазақстанда ауыл шаруашылығын қайта ұйымдастырумен қатар қоғамдық және діни өмірге қатысты бірқатар шаралар жүзеге асырылды. Ірі шаруашылықтарды тәркілеу, көшпелі және жартылай көшпелі халықты отырықшыландыру, астық пен мал дайындау науқандары қалыптасқан шаруашылық және әлеуметтік қатынастарға елеулі ықпал етті. Осы үдерістермен қатар діни бірлестіктерді тіркеу және олардың қызметін әкімшілік реттеу, мешіттерді басқа мақсаттарға беру, діни білім беру саласын бақылау, мұсылман дінбасыларының саяси құқықтарына қатысты шешімдер қабылдау

және атеистік насихат жүргізу тәрізді шаралар жүзеге асырылды. Сондықтан дінге қатысты саясат пен әлеуметтік-экономикалық қайта құрулардың өзара байланысын қарастыру аталған үдерістердің қоғамдық өмірдегі көріністерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Мақалада «ұжымдастыру кезеңі» ұғымы жаппай колхоздастырумен ғана шектелмей, 1928 жылғы ірі шаруашылықтарды тәркілеуден бастап, мемлекетке астық пен ет өткізу науқандарының күшеюін, 1929 жылдан жаппай ұжымдастыруға көшуді және отырықшыландыру шараларын қамтитын кезең ретінде қарастырылады. Мұндай хронологиялық шеңбер дінге қатысты саясаттың жеке бағыт ретінде емес, ауыл шаруашылығы мен қоғамдық қатынастарды қайта ұйымдастыру үдерістерімен қатар жүзеге асырылғанын көрсетуге мүмкіндік береді. Кеңестік билік исламды тек жеке сенім мәселесі ретінде қарастырған жоқ. Мешіттер мен медреселер діни ғұрыптар атқарылатын орындар ғана емес, білім беру және әлеуметтік байланыстар кеңістігі болды, ал мұсылман дінбасылары қоғамдық пікірдің қалыптасуына да ықпал етті. Дағдарыс жағдайында діни ұғымдар болып жатқан өзгерістерді түсіндірудің, ортақ құндылықтарды білдірудің және билік шараларын бағалаудың құралдарының біріне айналды. Сондықтан мақалада халық қозғалыстарын тұтастай «діни көтерілістер» деп сипаттау емес, мұсылман дінбасыларына қатысты кеңестік шаралардың ұжымдастыру кезеңіндегі қоғамдық үдерістермен қалай тоғысқанын анықтау көзделеді.

Қазақстандағы исламның кеңестік кезеңдегі жағдайы Н. Нұртазинаның [1; 2], Г. Г. Көкебаева, А. Құдайбергенова, А. Садықова [3] және Г. Мұхтарованың [4; 5] еңбектерінде қарастырылды. Т. Жолдасұлы кеңестік Қазақстандағы дінге қарсы насихаттың жүргізілуін, сондай-ақ биліктің Ясауилік пен ишандарға қатысты саясатын зерттеді [6; 7]. Ш. Келлер кеңестік биліктің Орталық Азиядағы исламға қарсы жүргізген науқанын зерттесе [8], А. Халид кеңестік кезеңнің аймақтағы мұсылман қоғамдарына ықпалын қарастырды [9]. Халық наразылықтарының саяси-әлеуметтік қырлары мен ауқымы Т. Омарбековтің [10], Т. Алланиязовтың [11] еңбектерінде талданды. Дегенмен ұжымдастыру кезеңінде мұсылман дінбасыларына қатысты саясаттың әлеуметтік-экономикалық науқандармен жергілікті деңгейде ұштасуы және олардың кеңестік әкімшілік жіктеудегі орны арнайы қарастыруды қажет етеді.

Мақаланың мақсаты – ұжымдастыру кезеңіндегі Қазақстанда мұсылман дінбасыларына қатысты кеңестік саясаттың негізгі бағыттарын айқындап, оның әлеуметтік-экономикалық қайта құрулармен байланысын, жергілікті деңгейдегі көріністерін және дінбасыларының кеңестік әкімшілік жіктеудегі орнын талдау. Зерттеудің дереккөздік негізін жарияланған ОГПУ құжаттары, Саяси қуғын-сүргін құрбандарын толық ақтау жөніндегі мемлекеттік комиссия жинақтары, Қазақстан Республикасы Орталық мемлекеттік архиві мен Түркістан облысының мемлекеттік архивінің жекелеген материалдары құрайды.

Кеңестік қайта құрулар және дінге қатысты шаралар

Кеңестік тарихнамада исламның қазақ қоғамындағы тарихи және мәдени орны көбіне шектеулі сипатталды. Дегенмен қазақ қоғамындағы діни өмір мешіттер мен медреселер аясымен ғана шектелген жоқ. Ол отбасылық

қатынастарда, күнделікті ғұрыптарда, діни білім мен зиярат дәстүрінде көрініс тапты. Ишандар мен мүридтер арасындағы байланыс дінбасыларының жергілікті халық арасындағы беделін көрсетеді. Сондықтан діни институттардың қызметіне енгізілген шектеулер қоғамдағы қалыптасқан қатынастарға да өзгеріс әкелді [12, 10].

Дінбасыларына қатысты саяси күдік тәркілеу науқанына дейін-ақ ОГПУ құжаттарында байқалды. ОГПУ Шығыс бөлімінің 1926 жылғы қазандағы «Мұсылман дінбасыларымен күрес шаралары туралы» жазбасында Қазақстан мұсылман дінбасыларының қызметі бақылауға алынуға тиіс аймақтардың қатарына енгізілді. Құжатта мешіттер жанындағы діни мектептер діни қозғалыстың негізгі заңды тірегі ретінде сипатталып, дінбасыларының саяси құқықтар мен жергілікті кеңес органдарына ықпал ету әрекеттері «антикеңестік» қызмет ретінде бағаланды. Осыған байланысты жаңа діни мектептердің ашылуын тежеу, молдалардың қызметін бақылау және заң талаптарын бұзғандарға репрессиялық шаралар қолдану ұсынылды [13, 42-43]. Бұл дінбасыларының қоғамдық беделі тәркілеу науқанына дейін-ақ әкімшілік және саяси бақылау нысанына айналғанын көрсетеді. 1928 жылғы 14 наурыздағы құпия орталық қаулыда ірі байлармен бірге бұрынғы артықшылықты топтардың өкілдері, соның ішінде хазіреттер, ишандар мен қазылар кеңес билігіне қарсы болуы ықтимал әлеуметтік күштер қатарында аталды [13, 74-75]. Қазақстандағы тәркілеу науқанының тікелей құқықтық негізі болған Қазақ АКСР Орталық Атқару Комитеті мен Халық Комиссарлары Кеңесінің 1928 жылғы 27 тамыздағы «Ірі бай шаруашылықтары мен жартылай феодалдарды тәркілеу және жер аудару туралы» декреті ауылдағы экономикалық және қоғамдық ықпалы бар топтарды шектеуге бағытталды [13, 106-107]. Голощекиннің Сталинге жазған хатында билер, батырлар, қажылар мен хазіреттердің «байлар және діндарлар, бандитизмді бастаушылар» деген ортақ санатта аталуы республикалық басшылықтың діни бедел иелерін ықтимал саяси қауіп тұрғысынан бағалағанын аңғартады [10, 9].

1929 жылғы 8 сәуірдегі «Діни бірлестіктер туралы» қаулы діни қоғамдардың қызметін тіркеуге тәуелді етіп, өзара көмек қорларын құруға, жастар мен әйелдерге арналған жиындар өткізуге және діни оқытуды кеңейтуге шектеулер қойды [13, 137]. Қаулы діни қауымдардың ғибадаттан тыс әлеуметтік және ағартушылық қызметін тарылтатын құқықтық негіздердің біріне айналды. Дінбасыларының сайлау құқықтарына шектеу қою да әкімшілік реттеудің маңызды тетігі болды. Мәселен, Ақмола ауданының тұрғыны Сағадат Жақыпұлы бала оқытқаны үшін «молда» ретінде белгіленіп, құқығын қалпына келтіру үшін кеңес өкіметіне адалдығын қосымша дәлелдеуге мәжбүр болған [14, 138]. Бұл мысал ресми діни қызмет атқармаған адамның өзі кеңестік жіктеу жүйесінде «дінбасы» санатына енгізілуі мүмкін болғанын байқатады. Оңтүстік Қазақстандағы жергілікті материалдар осы жіктеудің аймақтық ерекшелігін нақтылайды. Сайрам ауданының Қарамұрт қыстағына қатысты сайлау құқығынан айырылғандар тізімінде байлар мен кулактармен қатар, ишан және өзге де діни қызмет иелері көрсетілген [15, 56]. Тізімдегі атаулар адамның мүліктік жағдайы, кәсібі және діни мәртебесі кей жағдайда қатар қолданылғанын

көрсетеді. Демек, сайлау құқығын шектеу тәжірибесінде әлеуметтік-экономикалық және діни белгілер бір-бірінен әрдайым анық ажыратылмаған.

Мешіттерді жабу немесе басқа мақсаттарға беру діни бірлестіктерді тіркеу және атеистік насихат жүргізу шараларымен қатар жүзеге асты. Қазақстан өлкелік партия комитетінің 1930 жылғы 19 қазандағы қаулысында жергілікті жерлердегі асыра сілтеулер аталып, кейбір шешімдерді қайта қарау қажеттігі көрсетілді [13, 212-213]. Дінге қатысты бұл шаралар тәркілеу, дайындау және ұжымдастыру науқандарымен қатар жүргізілді. Жергілікті наразылықтарда экономикалық талаптар мен діни мәселелер өзара ұштасып отырды.

Түркістан облысының мемлекеттік архивінің мәліметтері бойынша, тәркіленген малдың бір шаруашылыққа шаққандағы ірі қара мал баламасы отырықшы аудандарда 184 басты, жартылай көшпелі аудандарда 274 басты, ал көшпелі аудандарда 341 басты құраған [16, 12]. Бұл дерек науқанның әртүрлі шаруашылық үлгілеріне біркелкі әсер етпегенін көрсетеді. Мал негізгі өндірістік ресурс болған өңірлерде тәркілеу шаруашылық қатынастарымен бірге қоғамдық байланыстарға да ықпал етті.

ОГПУ құжаттарында тәркілеу туралы хабар тараған кезде дінбасыларының халық арасындағы қызметіне ерекше назар аударылған. 1928 жылғы тамызда Әулиеата ауданында молда Усман Асилев пен Абдуқалымның халықты бірлікке шақырғаны [17, 92], Сырдария округіндегі Иржар болысы дінбасыларының жұртты сенімді сақтауға үндегені тіркелген [17, 134]. Қауіпсіздік органдары мұндай әрекеттерді «антикеңестік үгіт» деп сипаттады. Бұл атауды зерттеушінің дайын анықтамасы ретінде қабылдамай, сол кезеңдегі әкімшілік жіктеу тілі ретінде қарастырған жөн. Құжаттар діннің қоғамдық өзгерістерді түсіндіру тілдерінің бірі болғанын және дінбасыларының жергілікті қауыммен тұрақты байланысын да байқатады.

Мұсылман дінбасыларына қатысты саясаттың аймақтық көріністері

Дінге қатысты саясаттың қоғамдық көріністері тек ашық наразылықтардан тұрған жоқ. Ол сайлау құқығын қалпына келтіру жөніндегі өтініштерден, мешітті сақтау әрекеттерінен, діни білімді жалғастырудан, әкімшілік шешімдерге шағымданудан және жергілікті жиналыстардан көрінді. Жаңақорған ауданының материалдарында Шәмшімағзым ишан «ауылды бүлдіруші», ал Жүніс молда халықты «дін жолына азғырушы» ретінде сипатталған. Құжаттағы бұл атаулар діни беделі иелерінің қызметі саяси сенімсіздік белгілерімен байланыстырылғанын көрсетеді [18, 90]. Мұнда айыптаудың мазмұнын нақты әрекеттің дәлелі ретінде емес, кеңестік мекемелердің дін өкілдерін сипаттау тәсілі ретінде оқу маңызды.

Сайрам–Қарамұрт материалдары мұсылман дінбасыларына қатысты саясаттың жергілікті деңгейдегі ерекшеліктерін көрсетеді. Қарамұрт қыстағына қатысты сайлау құқығынан айырылғандар тізімінде адамдар «бай-кулак», «дамолла», «ишан», «бақал» және «қасап» сияқты әртүрлі санаттармен белгіленген [15, 57-58]. Кейбір тұлғалар бір мезгілде «бай, дамолла» немесе «бақал, ишан» деп сипатталған. Бұл мүліктік жағдай, кәсіп және діни мәртебе белгілерінің кеңестік әкімшілік жіктеуде қатар қолданылғанын көрсетеді. Алайда бұл тізім барлық дін қызметкерінің саяси қарсылыққа қатысқанын дәлелдемейді;

ол ең алдымен сайлау құқығын шектеудің қандай санаттарға қолданылғанын көрсетеді. Әкімшілік жіктеу мен құқықтық шектеулердің салдары әлеуметтік-экономикалық науқандар күшейген аудандардағы жергілікті наразылықтардан да байқалды.

Созақ ауданындағы жағдай әлеуметтік-экономикалық науқандар мен діни шектеулердің өзара байланысын айқын көрсететін мысалдардың бірі. Астық дайындау жоспары 10 мың пұттан 25 мың пұтқа дейін көтеріліп, іс жүзінде 48 мың пұт жиналған; мақта дайындау кезінде тұрмыстық заттардағы мақтаның да алынғаны жөнінде мәлімет бар [19, 98]. Осы шаралардың мешіттердің жабылуы, ораза мен намазға кедергі келтіру әрекеттерімен қабаттасуы шаруашылық және діни талаптардың қатар қойылуына жағдай жасады. Дегенмен Созақ және басқа қозғалыстарды тек «діни көтеріліс» деп сипаттау жеткіліксіз. Қарсылықтарға мал-мүлікті сақтау, дайындау жоспарын азайту, жергілікті қызметкерлердің әрекеттерін қайта қарау және бұрынғы өмір салтын қорғау сияқты талаптар да түрткі болды. Діни ұрандар бұл талаптарға моральдық негіз беріп, әртүрлі әлеуметтік топтарды ортақ қауіп туралы түсінік төңірегіне жұмылдыру қызметін атқарды. Сондықтан діни факторды қозғалыстың жалғыз себебі емес, экономикалық және әкімшілік наразылықтарды түсіндіру мен біріктіру тетіктерінің бірі ретінде қарастырған орынды.

Бостандық өңіріндегі материалдарда да дінге қатысты талаптар мен жергілікті наразылықтар қатар көрінеді. Мемлекеттік комиссияның 25-томында жарияланған айыптау қорытындысында Піскем маңындағы жиналыстардың мешіттерде өткені, имамдар Молла Жамал Ақұлов пен Мансұр Сұлтановтың исламды қорғауға бағытталған ұрандармен қатысқаны көрсетілген [20, 25]. Мешіт бұл жағдайда ғибадат орны болумен бірге ауыл тұрғындарының жиналып, ортақ мәселелерді талқылайтын қоғамдық кеңістігі қызметін атқарған. Бостандық оқиғасының мерзімі құжаттарда біркелкі көрсетілмейді. Айыптау қорытындысының тақырыбында оқиға 1928 жылғы 27–29 қыркүйекке жатқызылса [20, 24], 1929 жылғы 10 қазанда жасалған баяндамада және ОГПУ-дың 1931 жылғы анықтамасында оның 1929 жылғы қыркүйекте болғаны көрсетілген [20, 20; 19, 168]. Осы зерттеуде соңғы екі құжаттағы мәліметке сүйене отырып, оқиға 1929 жылға жатқызылды. Бұл қайшылық жинақтағы редакциялық тақырыпты немесе бір анықтаманы түпкілікті дерек ретінде қабылдамай, бірнеше құжатты салыстыру қажеттігін дәлелдейді.

Созақ оқиғаларымен байланыстырылған Әлкен Жаңгірқожаев ишанның тергеу ісі кеңестік айыптау тілінің кейінгі кезеңде қалай қолданылғанын көрсетеді. Тергеу материалдарында оған Созақ, Сарысу, Шаян және Түркістан аудандарын қамтыған «көтерілісшіл-террористік ұйым құрды» деген айып тағылған [21]. Бұл іс кеңестік тергеу органдарының діни беделі иелерінің өңіраралық байланыстарын саяси ұйымның белгісі ретінде бағалағанын аңғартады.

Аймақтық материалдарды талдауда ОГПУ мен кейінгі қауіпсіздік органдарының құжаттық тілін ескеру қажет. Бұл органдар қолданған «банда», «контрреволюция», «діни фанатизм» және «ишандық ұйым» сияқты атаулар кеңестік биліктің қарсылас топтарды саяси және қылмыстық тұрғыдан жіктеу

тіліне жатты. Сондықтан мұндай ұғымдарды зерттеушінің өз анықтамасы ретінде қайталау оқиғаны кеңестік тергеу логикасы шеңберінде түсіндіруге алып келуі мүмкін.

Д. ДеУиз кеңестік ислам жөніндегі зерттеулерде «тіркелген» және «тіркелмеген» мешіттер, «дінбасылар» және «дінге сенушілер» тәрізді кеңестік әкімшілік санаттардың көбіне сын тұрғысынан талданбай қабылданғанын атап көрсетеді [22, 305]. Мұндай тәсіл исламның күнделікті амалдарда көрінетін көпқырлы сипатын елемеуге әкелуі мүмкін. Деректерге сүйенсек бала оқытқан адамдар «молда», ал ишандардың мүридтері «контрреволюциялық ұйымның мүшелері» ретінде көрсетілді. Бұл кеңестік құжаттардағы бағалаудың нақты жағдайды әрдайым дұрыс көрсетпегенін аңғартады.

Салыстырылған материалдар мұсылман дінбасыларының бірнеше түрлі қоғамдық қызметін ажыратуға мүмкіндік береді. Олар діни ғұрыптарды атқарушы және қауымның рухани құндылықтарын түсіндіруші болды. Мешіт, медресе және жеке байланыстар арқылы ақпарат таратып, қоғамдық пікірге ықпал етті. Кейбір жағдайда наразылыққа қатысушыларды ұйымдастыруға араласып, халық пен билік арасында келіссөз жүргізуге талпынды. Бұл қызметтер барлық дінбасына ортақ болған жоқ және әр өңірде саяси жағдайға қарай әртүрлі көрінді. Сондықтан дінбасыларын тұтас әрі біркелкі «көтерілісшіл топ» ретінде сипаттау тарихи үдерісті қарапайымдандырады.

Қорытынды

Ұжымдастыру кезеңіндегі Қазақстандағы дінге қатысты кеңестік саясатты жеке, дербес бағыт ретінде емес, ауылды әлеуметтік-экономикалық қайта құрудың ажырамас бөлігі ретінде қарастыру қажеттігі жоғарыда келтірілген деректерден анық көрінеді. Тәркілеу, ұжымдастыру, дайындау және отырықшыландыру науқандары дінге қатысты шектеу шараларымен қатар жүзеге асырылды. Бұл олардың бір-бірінен бөлек дамымағанын, керісінше, ауыл қоғамын қайта құруға бағытталған өзара тығыз байланысты шаралар жүйесін құрағанын көрсетеді.

Сайрам–Қарамұрт және Жаңақорған материалдары кеңестік әкімшілік жіктеудің көпқабатты сипатын көрсетеді: дамолла, ишан, молда сияқты діни мәртебелер бай, кулак деген мүліктік-әлеуметтік санаттармен бір тізімде тіркеліп, дінбасылық қызмет пен әлеуметтік-экономикалық жағдай бір-бірінен ажыратылмай бағаланды. Дегенмен мұндай тізімдерді бірыңғай саяси қарсылықтың дәлелі деп түсіндіруге болмайды, олар көбіне әкімшілік бақылау мен құқықтық шектеудің қолданылу шекарасын белгілеуге қызмет еткен.

Бостандық пен Созақ оқиғалары діннің жаппай наразылықтың жалғыз себебі болмағанын көрсетеді. Діни ұстанымдар мал-мүлікті сақтау, дайындау міндеттерінен бас тарту және қалыптасқан қоғамдық қатынастарды қорғау сияқты әртүрлі әлеуметтік-экономикалық талаптарды білдіруге мүмкіндік берген жұмылдыру тетіктерінің бірі болды. Бұл дін факторын наразылық қозғалыстарын түсіндірудегі жалғыз емес, бірақ маңызды құрамдас бөлік ретінде қарастыру қажеттігін дәлелдейді. Дереккөздер тұрғысынан алғанда, ОГПУ және кейінгі қауіпсіздік органдарының материалдарын сыни тұрғыдан қарастыру қажет. Себебі бұл құжаттар кеңестік идеологиялық көзқарас пен тергеу-

әкімшілік міндеттер аясында жасалды. Сондықтан ондағы атаулар мен сандық көрсеткіштерді сол күйінде қабылдамай, олардың сол кезеңдегі кеңестік әкімшілік жүйенің ұстанымдары мен бағалау тәсілдерін де көрсететінін ескеру керек. Осыған орай, болашақ зерттеулердің басым бағыты жергілікті архив қорлары мен тергеу істерін жүйелі салыстыру арқылы ишандар мен басқа да дінбасыларының нақты қоғамдық-әлеуметтік қызметін, олардың жергілікті қауыммен байланысын және кеңестік биліктің оларға қатысты саясатының нақты механизмдерін тереңірек ашу болып табылады. Бұл, өз кезегінде, ұжымдастыру кезеңіндегі дін мен қоғам қатынасын тек идеологиялық қарама-қайшылық ретінде емес, күрделі әлеуметтік үдеріс ретінде түсінуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. Нуртазина Н. Наступление на ислам: антирелигиозная политика Голощекина в Казахстане и ее последствия // Казахстан-Спектр. – 2009. – № 4 (50). – С. 80–87.

2. Нуртазина Н. Из истории государственно-конфессиональных отношений в Казахстане: начало политики атеизации и борьбы с исламом (1917–1927 гг.) // Казахстан-Спектр. – 2011. – № 2 (56). – С. 108–113.

3. Кокебаева Г.К., Кудайбергенова А.Н., Садыкова А.М. Отношение советской власти к исламу и мусульманам в Казахстане // Отан тарихы. – 2020. – № 3 (91). – С. 76–86.

4. Мухтарова Г.Д. К вопросу о социальной активности мусульман Казахстана в первые годы советской власти // Вестник Карагандинского университета. – 2006. – № 3 (43). – С. 51–56.

5. Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане: проблемы изучения и источников // Вестник КазНУ. Серия историческая. – 2006. – № 2 (41). – С. 10–13.

6. Zholdassuly T. Sovyet Kazakistan’ında İslama Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanrısızlar Birliği // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. – 2020. – № 96. – S. 531–556.

7. Zholdassuly T. Sovyet Kazakistan’ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevîlik ve İşanlara Yönelik Faaliyeti // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. – 2024. – № 109. – S. 49–77. DOI: 10.60163/hbv.109.001.

8. Keller S. To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941. – Westport, CT: Praeger, 2001. – 277 p.

9. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 2007. – 241 p.

10. Омарбеков Т. Зобалаң (Күштеп ұжымдастыруға қарсылық. 1929–1931 жылдары болған халық наразылығы). – Алматы: Санат, 1994. – 224 б.

11. Allaniyazov T. Uprisings and protests of people in 1928–1932 in Kazakhstan // Gumilyov Journal of History. – 2025. – T. 153, № 4. – P. 91–110. – DOI: 10.32523/3080-129X-2025-153-4-91-110.

12. Нуртазина Н. Борьба с Исламом. Религиозная политика Советской власти в Казахстане в 20-40-е годы XX века. Алматы: Қазақ Университеті, 2008. – 36 с.

13. Материалы Государственной комиссии по полной реабилитации жертв политических репрессий: 20–50 годы XX века. Т. 1 / Под общ. ред. Е.Т. Карина. – Нур-Султан, 2022. – 622 с.

14. Ақмола өңірі – архив құжаттарында. 1920–1940 жж. Т. 23 / Жалпы ред. Е.Т. Қарин. – Астана, 2022. – 306 б.

15. Айтай Б.С. Сайрам ауданында байлар және ишандарға қарсы большевиктік режимнің 1929–1931 жылдардағы жасаған саяси қудалау шаралары // XX ғ. бірінші жартысындағы Оңтүстік Қазақстан өңіріндегі саяси қуғын-сүргін: конференция еңбектерінің жинағы. – Шымкент: Әлем, 2022. – 54–57-бб.

16. Түркістан облысының мемлекеттік архиві (ТОМА). 74-қ., 1-т., 351-іс.

17. Материалы Государственной комиссии по полной реабилитации жертв политических репрессий: 20–30 годы XX века. Т. 2 / Под общ. ред. Е.Т. Карина. – Нур-Султан, 2022. – 548 с.

18. Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік архиві (ҚР ОМА). 135-қ., 1-т., 1-іс.

19. Народные восстания и протесты в Казахстане в 1920–1930-х гг. Т. 4 / Под общ. ред. Е.Т. Карина. – Астана, 2022. – 538 с.

20. Архив құжаттарындағы Түркістан облысының шерлі тарихы. 1918–1954 жж. Т. 25 / Жалпы ред. Е.Т. Қарин. – Астана, 2022. – 342 б.

21. Қойгелді М. «Сопы» операциясы: Жәңгірқожаев Әлкен ишанның тергеу ісі // Тарих республикалық қоғамдық-саяси газеті. – 2018. – № 30. – 19 сәуір.

22. DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. – 2002. – Vol. 13, No. 3. – P. 298–330.

Ералиева Салтанат Асылханқызы
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы РМҚК,
Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері
Дінтану магистрі

ЯСАУИ ДӘСТҮРІНЕ ҚАТЫСТЫ АРХИВТІК ДЕРЕКТЕР ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ЖАҢА МҮМКІНДІКТЕРІ

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихи тағдырын зерттеудегі архивтік деректердің орны мен маңызы қарастырылады. Кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты нәтижесінде Қазақстандағы дәстүрлі ислам институттарының қызметі шектеліп, мешіттер мен діни оқу орындарының жұмысы тоқтатылды, діни қайраткерлер мемлекеттік бақылауға алынды. Бұл үдерістер сопылық және ишандық дәстүрлердің қоғамдық қызметіне де ықпал етті. Алайда діни институттардың әлсіреуі Ясауи дәстүрінің толық жойылуына алып келген жоқ. Оның жекелеген элементтері отбасылық және әулеттік тарихи жадта, ауызша дәстүрде, зиярат мәдениетінде, діни қолжазбаларды сақтау тәжірибесінде және бейресми діни білім беру формаларында сақталды.

Зерттеу барысында кеңестік кезеңдегі мемлекеттік және әкімшілік құжаттарды, дін саласына қатысты қаулылар мен есептерді, мерзімді баспасөзді, діни қайраткерлерге қатысты материалдарды, қолжазбаларды және ауызша тарих деректерін кешенді түрде пайдаланудың маңыздылығы көрсетіледі. Сонымен қатар кеңестік архивтік құжаттардың идеологиялық ерекшеліктері мен оларды деректанулық тұрғыдан сыни талдау қажеттілігі айқындалады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи дәстүрі, сопылық, ишандық, ишан, кеңестік кезең, архив, тарихи жады, зиярат, Қылует, діни саясат.

АРХИВНЫЕ ДАННЫЕ О ЯСАВИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ СУФИЙСКО-ИШАНСКОГО НАСЛЕДИЯ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Аннотация

В статье рассматриваются место и значение архивных источников в изучении исторической судьбы традиции Ходжи Ахмеда Ясави в советский период. В результате антирелигиозной политики советской власти деятельность традиционных исламских институтов в Казахстане была ограничена, работа мечетей и религиозных учебных заведений прекращена, а религиозные деятели поставлены под государственный контроль. Эти процессы оказали влияние и на общественную деятельность суфийских и ишанских традиций. Однако ослабление религиозных институтов не привело к полному исчезновению традиции Ясави. Ее отдельные элементы сохранились в семейной и родовой исторической памяти, устной традиции, культуре зиярата, практике сохранения религиозных рукописей и неформальных формах религиозного образования.

В ходе исследования показана важность комплексного использования государственных и административных документов советского периода, постановлений и отчетов, касающихся религиозной сферы, периодической печати, материалов о религиозных деятелях, рукописей и источников устной истории. Вместе с тем раскрываются идеологические особенности советских архивных документов и обосновывается необходимость их критического анализа с источниковедческих позиций.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, традиция Ясави, суфизм, ишанство, ишан, советский период, архив, историческая память, зиярат, Кылует, религиозная политика.

ARCHIVAL SOURCES ON THE YASAWI TRADITION AND NEW OPPORTUNITIES FOR STUDYING THE SUFI-ISHAN HERITAGE DURING THE SOVIET PERIOD

Abstract

The article examines the place and significance of archival sources in studying the historical fate of the Khoja Ahmed Yasawi tradition during the Soviet period. As a result of the Soviet authorities' anti-religious policy, the activities of traditional Islamic institutions in Kazakhstan were restricted, mosques and religious educational institutions were closed, and religious figures were placed under state control. These processes also affected the social functions of Sufi and ishan traditions. However, the weakening of religious institutions did not lead to the complete disappearance of the Yasawi tradition. Its individual elements survived in family and lineage-based historical memory, oral traditions, pilgrimage culture, the practice of preserving religious manuscripts, and informal forms of religious education.

The study demonstrates the importance of the comprehensive use of state and administrative documents from the Soviet period, resolutions and reports concerning religious affairs, periodicals, materials related to religious figures, manuscripts, and oral history sources. At the same time, it highlights the ideological characteristics of Soviet archival documents and the necessity of critically analyzing them from a source-critical perspective.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, Yasawi tradition, Sufism, ishan tradition, ishan, Soviet period, archive, historical memory, pilgrimage, Qyluet, religious policy.

Қожа Ахмет Ясауи мұрасы түркі-мұсылман өркениетінің рухани тарихында айрықша орын алады. XII ғасырда өмір сүрген Ясауи исламның сопылық-этикалық қағидаларын түркі тілдес халықтардың рухани және мәдени ортасына жақындатқан тұлға ретінде танылды. Оның «Диуани хикмет» шығармасы түркі сопылық әдебиетінің маңызды ескерткіші болып саналады. Ясауи есімімен байланысты қалыптасқан рухани дәстүр кейінгі ғасырларда Орталық Азияның діни-мәдени кеңістігіне ықпал етіп, сопылық тәжірибенің, діни білімнің және зиярат мәдениетінің қалыптасуына өз үлесін қосты [1].

Ясауи дәстүрінің тарихи маңызын тек ортағасырлық кезең шеңберінде қарастыру жеткіліксіз. Оның кейінгі ғасырлардағы өміршеңдігі, түрлі әлеуметтік

ортаға бейімделуі және жаңа тарихи жағдайларда сақталуы да зерттеуді қажет етеді. Әсіресе XX ғасырдағы кеңестік кезең бұл тұрғыдан ерекше назар аударуға лайық. Себебі кеңестік биліктің атеистік идеологиясы дінді қоғамдық өмірден ығыстыруды мақсат етіп, дәстүрлі исламдық институттардың қызметіне айтарлықтай шектеулер енгізді.

Қазақстандағы кеңестік дін саясатының тарихын зерттеген еңбектерде 1920–1930 жылдары діни ұйымдардың қызметін шектеу, мешіттерді жабу, діни білім беру жүйесін әлсірету және дін өкілдерін бақылау сияқты шаралардың жүйелі түрде жүргізілгені көрсетіледі [2]. Мұндай саясат дәстүрлі мұсылман қоғамының әлеуметтік құрылымына ғана емес, сопылық және ишандық ортаға да әсер етті.

Дегенмен кеңестік кезеңдегі дін тарихын тек «діннің жойылуы» тұрғысынан қарастыру мәселенің барлық қырын ашпайды. Діни институттардың ресми қызметі тоқтағанымен, діни білімнің, рухани тәжірибелердің және тарихи жадтың белгілі бір формалары бейресми түрде сақталуы мүмкін болды. Бұл жерде отбасылық тәрбие, әулеттік шежіре, қолжазба сақтау, ауызша дәстүр және зиярат мәдениеті ерекше рөл атқарды.

Осы мәселені Ясауи дәстүрімен байланыстыра зерттеу маңызды. Түркістан қаласы мен Қожа Ахмет Ясауи кесенесі ғасырлар бойы аймақтың рухани орталықтарының бірі болды. Сондықтан кеңестік кезеңдегі Түркістанның діни тарихын зерттеу Ясауи дәстүрінің әлеуметтік жадта және жергілікті мәдени кеңістікте сақталу механизмдерін түсінуге мүмкіндік береді.

Мақаланың мақсаты – Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихи тағдырын зерттеуде архивтік деректердің мүмкіндіктерін айқындау және сопылық-ишандық мұраны зерттеудің жаңа әдістемелік бағыттарын көрсету.

Осы мақсатқа сәйкес мынадай міндеттер қойылады: Ясауи дәстүрі мен сопылық-ишандық ортаның тарихи сабақтастығын қарастыру; кеңестік дінге қарсы саясаттың дәстүрлі діни институттарға әсерін анықтау; Ясауи дәстүріне қатысты архивтік деректердің негізгі түрлерін саралау; архив материалдарын ауызша тарих және тарихи жады деректерімен ұштастырудың мүмкіндіктерін көрсету.

Ясауи дәстүрі және сопылық-ишандық мұра. Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы Орталық Азиядағы сопылық тарихтың маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Ясауи ілімінің ерекшеліктерінің бірі – сопылық идеялардың түркі тілінде түсінікті түрде таралуы. «Диуани хикметте» адамның рухани жетілуі, нәпсіні тәрбиелеу, Аллаға деген сүйіспеншілік, адамгершілік және ішкі тазалық мәселелері кеңінен көрініс тапқан [1].

Ясауи дәстүрінің кейінгі тарихи ықпалын қарастыру барысында оның белгілі бір діни институттармен және рухани бедел иелерімен байланысына назар аудару қажет. Орталық Азия қоғамдарында діни білімді жеткізушілер мен рухани жетекшілердің әлеуметтік рөлі жоғары болды. Осындай ортада «ишан» атауымен белгілі діни тұлғалар діни білім беру, шәкірт тәрбиелеу, діни рәсімдерді ұйымдастыру және рухани кеңес беру қызметтерін атқарды.

Алайда сопылық дәстүр мен ишандық институтты толықтай бір құбылыс ретінде қарастыру ғылыми тұрғыдан дұрыс емес. Ишандық әртүрлі тарихи

жағдайда әртүрлі мазмұнға ие болған әлеуметтік-діни институт болды. Белгілі бір ишанның Ясауи тариқатына немесе басқа сопылық силсилаға қатыстылығы нақты деректер арқылы анықталуы тиіс. Сондықтан Ясауи дәстүрі мен ишандықтың байланысын ең алдымен рухани сабақтастық, діни білім беру және тарихи жады тұрғысынан зерттеу қажет.

Бұл мәселеде әулеттік шежірелер мен насабнамалардың маңызы ерекше. Мұндай деректер діни әулеттердің өздерінің рухани шығу тегін қалай түсіндіргенін, ұстаз-шәкірт байланысын қалай сақтағанын және өздерін белгілі бір сопылық дәстүрмен қалай байланыстырғанын анықтауға мүмкіндік береді. Ясауи дәстүрінің ерекшелігі оның тек теориялық іліммен шектелмеуінде. Ол нақты әлеуметтік ортада қалыптасып, діни тәжірибелермен, зияратпен және рухани ұстаздықпен байланыста өмір сүрді. Сондықтан оның кейінгі тағдырын зерттеу үшін жазба әдебиеттермен қатар жергілікті діни тәжірибелерге қатысты деректерді де пайдалану қажет.

Кеңестік дін саясаты және сопылық-ишандық дәстүрдің трансформациясы. Кеңестік биліктің дінге қатысты саясаты Қазақстан тарихындағы күрделі мәселелердің бірі болып табылады. Кеңестік жүйе орныққаннан кейін діни ұйымдардың қызметіне біртіндеп шектеу енгізіле бастады. 1920–1930 жылдары бұл саясат жүйелі сипат алып, діни оқу орындарының жабылуына, мешіттердің қысқаруына және дін қызметкерлерінің мемлекеттік бақылауға алынуына әкелді [2; 3].

Дінге қарсы саясаттың маңызды ерекшелігі оның тек діни мекемелерді шектеумен шектелмеуінде болды. Мемлекеттік идеология діни дүниетанымды қоғамның әлеуметтік дамуына кедергі келтіретін құбылыс ретінде көрсетуге тырысты [3].

Мұндай саяси дискурс сопылық және ишандық дәстүрлердің қабылдануына да әсер етті. Ишандардың дәстүрлі діни қызметі шектеліп, олардың қоғамдағы бұрынғы беделі төмендетілді. Діни білімді ұстаздан шәкіртке беру жүйесі де әлсіреді. Соған қарамастан дәстүрлі діни сана бірден жойылып кеткен жоқ. Діннің институционалдық негіздері әлсіреген жағдайда оның кейбір элементтері отбасы мен жергілікті қауым деңгейінде сақталуы мүмкін болды. Құран оқу, діни мерекелерді атап өту, марқұмдарға қатысты діни рәсімдер, зиярат ету және діни әңгімелер айту сияқты тәжірибелердің кейбірі ресми діни институттардан тыс өмір сүруін жалғастырды. Бұл жағдайды Ясауи дәстүрінің тарихи тағдырына қатысты да қарастыруға болады. Ясауи есімі мен оның рухани мұрасы халықтың тарихи жадында сақталды. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі осы тарихи жадтың маңызды материалдық нысаны болды.

Кеңестік кезеңде қасиетті орындарға қатысты мемлекеттік саясат та өзгеріске ұшырады. Зерттеулер кеңестік биліктің исламдық қасиетті орындарға қатысты атеистік насихат жүргізумен қатар әкімшілік шараларды да қолданғанын көрсетеді [4]. Бұл үдерістер зиярат мәдениетінің қоғамдық қызметін әлсіретті. Сонымен бірге қасиетті орындардың халық жадындағы маңызы толық жоғалған жоқ. Бұл мәселе Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі әлеуметтік өмірін зерттеуде маңызды. Өйткені дәстүр кей жағдайда діни институт ретінде емес, тарихи-мәдени жадының элементі ретінде өмір сүруі

мүмкін.

Ясауи дәстүріне қатысты архивтік деректердің деректік мүмкіндіктері. Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеу үшін архивтік құжаттардың маңызы зор. Архив материалдары арқылы мемлекеттік биліктің дінге қатысты ұстанымын, жергілікті деңгейдегі діни саясаттың жүзеге асу барысын және діни қауымдардың жағдайын анықтауға болады.

Қазақстан тарихын зерттеу үшін Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік архиві, Қазақстан Республикасының Президенті Архиві және өңірлік архивтер маңызды дереккөздер болып табылады. Әсіресе Түркістан өңіріне қатысты жергілікті атқарушы органдардың құжаттары, діни ұйымдардың қызметіне байланысты материалдар және кеңестік кезеңдегі мәдени мұра нысандарына қатысты құжаттар зерттеуші үшін құнды мәліметтер бере алады.

Архивтік деректерді бірнеше топқа бөлуге болады.Бірінші топқа мемлекеттік-құқықтық құжаттар жатады. Олардың құрамына дін мәселесіне қатысты қаулылар, нұсқаулықтар, заңдар және орталық биліктің шешімдері кіреді. Бұл материалдар кеңестік діни саясаттың нормативтік негізін анықтауға мүмкіндік береді.

Екінші топ – жергілікті әкімшілік құжаттар. Бұларға атқарушы комитеттердің хаттамалары, есептері, хат-хабарлары және діни нысандардың жағдайына қатысты материалдар жатады. Мұндай құжаттар жалпы мемлекеттік саясаттың жергілікті жерде қалай жүзеге асқанын көрсетуі мүмкін.

Үшінші топқа діни қайраткерлерге қатысты материалдар жатады. Молдалар, ишандар және басқа да діни тұлғалар туралы мінездемелер, есептер және бақылау материалдары олардың кеңестік билік тарапынан қалай қабылданғанын анықтауға мүмкіндік береді.

Төртінші топ – мерзімді баспасөз материалдары. Кеңестік газеттер мен журналдарда дінге қарсы үгіт-насихат, мешіттердің жабылуы, діни тұлғалардың қызметі және атеистік саясат туралы мақалалар жарияланды. Бұл материалдар ресми идеологиялық дискурсты зерттеу үшін маңызды.

Бесінші топ – қолжазбалар мен жеке мұрағаттар. Бұл деректер кеңестік ресми құжаттарда кездеспейтін ақпаратты толықтыруы мүмкін. Отбасылық архивтердегі діни кітаптар, хаттар, фотосуреттер, шежірелер және қолжазбалар діни дәстүрдің жеке деңгейде қалай сақталғанын анықтауға мүмкіндік береді.

Архивтік деректердің басты ерекшелігі – олардың бір бөлігі кеңестік мемлекеттік аппарат тарапынан жасалғандығында. Сондықтан мұндай материалдарды сыни тұрғыдан пайдалану қажет. Мысалы, белгілі бір ишанның мемлекеттік құжатта «фанатик» немесе «діни насихат жүргізуші» ретінде сипатталуы оның қызметінің толық сипатын бермеуі мүмкін. Бұл сипаттама сол кезеңдегі әкімшілік-идеологиялық жүйенің бағасын білдіреді.

Осы себепті архивтік құжаттарды деректанулық талдаудан өткізу қажет. Құжаттың авторы, жасалған уақыты, мақсаты, адресаты және саяси контексті анықталуы тиіс. Сонда ғана архив материалы тарихи дерек ретінде дұрыс интерпретацияланады.

Архив және ауызша тарих: дәстүр сабақтастығын анықтау. Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеуде ауызша тарихтың орны ерекше.

Себебі ресми архивтерде діни дәстүрдің күнделікті өмірдегі көріністері толық сақталмауы мүмкін. Белгілі бір ишан немесе діни әулет туралы архив құжаты бірнеше жолдан ғана тұруы ықтимал. Ал сол тұлғаның ұрпақтарынан алынған сұхбат оның діни қызметі, отбасы ішіндегі дәстүр, діни кітаптардың сақталуы, шәкірттері және жергілікті қоғамдағы беделі туралы қосымша мәлімет бере алады. Қазіргі ғылыми жобаларда Ясауи және ишандық дәстүрді зерттеу барысында архивтік материалдармен бірге ишандардың ұрпақтарынан ауызша деректер жинау қажеттілігі де көрсетіліп отыр [5]. Бұл тәсіл тарихи процесті төменнен, яғни жергілікті қоғам мен жеке отбасы деңгейінен зерттеуге мүмкіндік береді.

Ауызша тарихты пайдалануда да деректанулық сын қажет. Адамдардың есте сақтау қабілеті, оқиғаның уақытынан алшақтығы және отбасылық тарихи жадтың ерекшеліктері ескерілуі тиіс. Дегенмен ауызша деректердің құндылығы олардың ресми құжаттарда кездеспейтін әлеуметтік және мәдени ақпаратты сақтай алуында. Мысалы, белгілі бір әулеттің ауызша тарихында кеңестік кезеңде діни кітаптарды жасырын сақтау, үй жағдайында балаларға Құран оқуды үйрету немесе белгілі бір қасиетті орынға зиярат ету туралы мәліметтер сақталуы мүмкін. Мұндай ақпаратты архив құжаттарымен салыстыру арқылы тарихи процестің күрделі сипатын анықтауға болады.

Осы тұрғыдан үш дерек қабатын қатар қолдану тиімді:

біріншісі – мемлекеттік архив құжаттары;

екіншісі – әулеттік және жеке мұрағаттар;

үшіншісі – ауызша тарих материалдары.

Бұл деректердің әрқайсысы өткен кезеңнің әртүрлі қырын көрсетеді. Архив биліктің көзқарасын, жеке мұрағат отбасының тәжірибесін, ал ауызша тарих қауымның тарихи жадын сипаттайды. Кеңестік баспасөзде діни тұлғалардың бейнесі көбіне атеистік идеология тұрғысынан беріліп, ишан-молдалар әлеуметтік прогреске кедергі келтіретін тұлғалар ретінде сипатталды [6].

Тарихи жады және Ясауи дәстүрінің сақталуы. Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі өміршеңдігін түсіндіру үшін тарихи жады ұғымының маңызы зор. Тарихи жады арқылы қоғам өзінің өткенін, маңызды тұлғаларын, қасиетті орындарын және рухани тәжірибелерін кейінгі ұрпаққа жеткізеді. Кеңестік кезеңде Ясауидің діни мұрасын ресми түрде түсіндіру мүмкіндігі шектеулі болғанымен, оның есімі халық жадында сақталды. Түркістан қаласының тарихи-мәдени кеңістігі бұл жадының негізгі орталықтарының бірі болды. Ясауи кесенесі осы тұрғыдан екі түрлі мағынаға ие болды. Бір жағынан, ол тарихи және сәулеттік ескерткіш ретінде қарастырылды. Екінші жағынан, жергілікті халықтың тарихи және рухани санасында қасиетті орын ретіндегі маңызын сақтады.

Бұл екі мағынаның арақатынасын зерттеу кеңестік кезеңдегі дін мен мәдени мұра арасындағы күрделі байланысты түсінуге мүмкіндік береді. Кеңестік билік діни мазмұнды шектеуге тырысқанымен, тарихи ескерткіш ретінде сақталған нысандар халықтың діни-рухани жадын жанама түрде сақтаушы қызметін атқаруы мүмкін еді.

Сондықтан Ясауи мұрасын зерттеу барысында тек «дінге қарсы саясат»

ұғымымен шектелмей, тарихи жадының бейресми сақталу механизмдерін де зерттеу қажет.

Ясауи дәстүрін зерттеудегі жаңа ғылыми мүмкіндіктер. Қазіргі уақытта архивтік материалдардың қолжетімділігі артып, тарихи деректерді цифрландыру үдерісі кеңеюде. Бұл Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеуге жаңа мүмкіндіктер береді.

Бірінші мүмкіндік – микротарих әдісін қолдану. Белгілі бір ишан әулетінің немесе бір ауылдағы діни қауымның тарихын зерттеу арқылы кеңестік дін саясатының жергілікті қоғамға әсерін нақты көрсетуге болады. Мысалы, бір діни әулеттің бірнеше буынының тағдырын 1920 жылдан 1990 жылдарға дейін зерттеу барысында кеңестік саясаттың әр кезеңдегі өзгерісін, діни білімнің берілу формаларын және тарихи жадтың сақталуын анықтауға болады.

Екінші мүмкіндік – тарихи антропологиялық тәсіл. Бұл әдіс діннің адамдардың күнделікті өміріндегі орнын зерттеуге бағытталған. Діни мерекелер, жерлеу рәсімдері, зиярат, отбасылық тәрбие және діни білім сияқты құбылыстарды зерттеу арқылы кеңестік кезеңдегі исламның әлеуметтік формаларын анықтауға болады.

Үшінші мүмкіндік – генеалогиялық зерттеу. Ишан әулеттерінің шежіресін, діни ұстаздар тізбегін және рухани сабақтастықты зерттеу Ясауи дәстүрінің нақты әлеуметтік ортада қалай қабылданғанын көрсетуі мүмкін.

Төртінші мүмкіндік – цифрлық гуманитаристика. Архивтік мәліметтерді электронды базаға енгізіп, мешіттерді, діни тұлғаларды, діни оқу орындарын және зиярат орындарын картаға түсіру арқылы кеңестік кезеңдегі діни кеңістіктің өзгеруін визуалды түрде көрсетуге болады.

Бесінші мүмкіндік – деректерді пәнаралық тұрғыдан пайдалану. Тарих, дінтану, антропология, этнология, архивтану және әдебиеттану салаларының әдістерін біріктіру Ясауи дәстүрінің тарихи трансформациясын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Қорытындылай келе, Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеу Қазақстандағы ислам тарихының маңызды бағыттарының бірі болып табылады. Кеңестік дінге қарсы саясат дәстүрлі исламдық институттардың қызметін шектеп, мешіттер мен діни оқу орындарының жабылуына, діни қайраткерлердің бақылауға алынуына және діни білім беру жүйесінің әлсіреуіне алып келді [2; 3].

Бұл саясат сопылық және ишандық дәстүрлерге де елеулі ықпал етті. Ишандардың дәстүрлі қоғамдық қызметі шектеліп, сопылықтың институционалдық формалары әлсіреді. Алайда бұл жағдай рухани дәстүрдің толық жойылғанын білдірмейді. Оның кейбір элементтері отбасы, әулет, ауызша тарих, қолжазбалар және зиярат мәдениеті арқылы сақталды.

Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тағдырын зерттеуде архивтік деректер ерекше маңызға ие. Мемлекеттік және әкімшілік құжаттар кеңестік биліктің діни саясатындағы мақсаттар мен механизмдерді анықтауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар оларды сыни тұрғыдан қарастыру қажет, себебі көптеген құжаттар кеңестік идеологиялық дискурстың ықпалында жасалды. Архив қорларында сақталған азаматтардың билік органдарына жазған өтініштері мен шағымдары кеңестік діни саясаттың қарапайым халық тарапынан қалай

қабылданғанын зерттеуге мүмкіндік береді [7].

Кеңестік биліктің исламға қатысты саясатының өзгеруін Ресей империясының соңғы кезеңіндегі мұсылман діни институттарының тарихи жағдайымен салыстыра қарастыру да маңызды [8; 10].

Кеңестік кезеңнен кейінгі Орталық Азиядағы исламның қоғамдық рөлінің өзгеруі діни дәстүрдің саяси қысым жағдайында толық жойылмай, жаңа әлеуметтік жағдайда қайта бейімделе алатынын көрсетеді [9].

Сондықтан архивтік материалдарды ауызша тарих, әулеттік шежіре, жеке мұрағат және қолжазба деректерімен салыстыру тиімді. Мұндай деректерді кешенді пайдалану сопылық-ишандық дәстүрдің кеңестік кезеңдегі нақты әлеуметтік тәжірибесін қалпына келтіруге мүмкіндік береді. Ясауи дәстүрін зерттеудің келешегі микротарих, тарихи антропология, тарихи жады және цифрлық гуманитаристика әдістерін қолданумен байланысты. Әсіресе Түркістан өңіріндегі ишан әулеттерінің тарихын жеке зерттеу, олардың кеңестік кезеңдегі әлеуметтік бейімделуін анықтау және Ясауи дәстүрінің тарихи жадта сақталу жолдарын зерттеу маңызды.

Осылайша, Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын архивтік деректер негізінде қайта қарастыру оның тек ортағасырлық діни мұра емес, XX ғасырдағы әлеуметтік және саяси өзгерістер жағдайында әртүрлі мәдени формалар арқылы өмір сүрген рухани дәстүр болғанын көрсетуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. Ясауи, Қ. А. Диуани хикмет / Қ. А. Ясауи. – Алматы : Жазушы.
2. Alpyspaeva, G. A., Zhuman, G. Islamic discourse in the state-confessional policy of the Soviet government in Kazakhstan (1920–1930s) / G. A. Alpyspaeva, G. Zhuman // BULLETIN of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religion Series. – 2022. – Vol. 138, No. 1. – P. 7–24.
3. Аманкулов, Т. О. Алғашқы кеңес өкіметі кезеңіндегі Қазақстандағы ислам діні жағдайы (1920–1930) / Т. О. Аманкулов // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – 2017. – № 1 (59). – Б. 165–172.
4. Жолдасұлы, Т., Байжанова, Г. Н. Исламские святые места в Советском Казахстане: атеистическая атака и пропаганда / Т. Жолдасұлы, Г. Н. Байжанова // Отан тарихы – Отечественная история. – 2024. – № 2. – Б. 328–346.
5. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ишандық дәстүрді зерттеуге арналған қазіргі ғылыми жоба материалдары. – Қызылорда : Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті.
6. Ақтаулова, Б. Islamic factor in policy of the Soviet government and the provision of Islam in Kazakhstan / Б. Ақтаулова // Journal of Oriental Studies. – 2013. – Vol. 64, No. 3.
7. Исаев, М. С., Шаметов, С. Т., Джаппарова, Р. Т. Кеңестік биліктің Қазақстандағы мешіттерге қарсы саясаты (1918–1953 жж.) / М. С. Исаев, С. Т. Шаметов, Р. Т. Джаппарова // Asian Journal «Steppe Panorama». – 2022. – № 30 (2). – Б. 134–145.
8. Бесбаев, М., Исабек. Об ишан-муллы в советских периодах и их

проблемы преподавания / М. Бесбаев, Исабек // Вестник КазНПУ имени Абая. Серия «Исторические и социально-политические науки». – 2023. – № 4 (79).

9. Khalid, A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia / A. Khalid. – Berkeley : University of California Press, 2007.

10. Frank, A. J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910 / A. J. Frank. – Leiden : Brill, 2001.

Шаханов Қазыбек Махсатұлы
“Dostyq high school” мектебінің мұғалімі, Шымкент қаласы,
Тарих магистрі

СЫР БОЙЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ МЕКТЕПТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Аңдатпа

Мақалада Сыр бойындағы ишандық мектептердің XVIII ғасырдың соңынан 1917 жылға дейінгі кезеңдегі қалыптасу жолы мен ішкі эволюциясы қарастырылады. Автор ишандық мектепті тек дін үйреткен ошақ ретінде тану жеткіліксіз деген пайымды алға тартады. Оның білім тарату, кітап көшіру, әлеуметтік реттеу және мәдени сабақтастықты сақтау қызметі қатар талданады. Өңірдегі оқу желісінің үш кезеңі айқындалып, әр кезеңнің ұстаз буыны, оқу мазмұны, қаржы арнасы және билікпен қарым-қатынасы сипатталады. Отарлық әкімшіліктің саясаты ишандық ортаның ұйымдық құрылымына қандай өзгеріс әкелгені көрсетіледі.

Кілт сөздер: Сыр бойы, ишан, ишандық мектеп, медресе, Ясауи дәстүрі, накшбандия, Бұхара, отарлық кезең, дәстүрлі білім.

ФОРМИРОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ИШАНСКИХ ШКОЛ В РЕГИОНЕ СЫРДАРЬИ (конец XVIII века – 1917 год)

Аннотация

В статье рассматриваются процесс формирования и внутренняя эволюция ишанских школ в Приаралье с конца XVIII века до 1917 года. Автор выдвигает положение о том, что рассматривать ишанскую школу исключительно как центр религиозного обучения недостаточно. Наряду с религиозно-образовательной деятельностью анализируются ее функции в распространении знаний, переписывании книг, социальном регулировании и сохранении культурной преемственности. Выделяются три этапа развития образовательной сети региона, характеризуются особенности каждого этапа, включая поколения наставников, содержание обучения, источники финансирования и взаимоотношения с органами власти. Особое внимание уделяется влиянию политики колониальной администрации на организационную структуру ишанской среды и происходившим в ней изменениям.

Ключевые слова: Приаралье, ишан, ишанская школа, медресе, традиция Ясави, накшбандия, Бухара, колониальный период, традиционное образование.

FORMATION AND EVOLUTION OF ISHAN SCHOOLS IN THE SYR DARYA REGION (late 18th century – 1917)

Abstract

The article examines the formation and internal evolution of ishans' schools in the Syr Darya region from the late eighteenth century to 1917. The author argues that it is insufficient to view the ishans' schools solely as centers of religious instruction. Alongside their educational and religious functions, the article analyzes their role in disseminating knowledge, copying books, regulating social relations, and preserving cultural continuity. Three stages in the development of the region's educational network are identified, with each stage characterized in terms of the generations of teachers, curriculum, sources of financial support, and relations with the authorities. Particular attention is paid to the impact of the colonial administration's policies on the organizational structure of the ishans' milieu and the transformations that took place within it.

Keywords: Syr Darya region, ishan, ishans' school, madrasah, Yasawi tradition, Naqshbandiyya, Bukhara, colonial period, traditional education.

Кіріспе

Қазақ даласындағы дәстүрлі білім жүйесін зерттеу ұзақ жыл бір жақты жүрді. Кеңестік тарихнама мешіт жанындағы оқуды сауатсыздықтың ұясы санады. Отарлық әкімшіліктің есептері мұсылман мектебін бақылауға алынатын нысан ретінде суреттеді. Екі көзқарас та ішкі құрылымға үңілмеді. Соның салдарынан ишандық мектептің педагогикалық мазмұны да, әлеуметтік салмағы да ғылыми айналымға толық түспей қалды.

Сыр бойының тәжірибесі бөлек қаралуға тұрарлық. Сырдарияның төменгі ағысы отырықшы мәдениет пен көшпелі тұрмыстың түйіскен белдеуі болды. Отырар, Сығанақ, Жент, Сауран сынды қала орталықтары ислам ілімінің таралу арнасын ерте ашты. Керуен жолы мен жайылым бір өңірде қатар өмір сүрді. Осы жағдай діни білім институтының өңірде ерте орнығуына жол салды.

Мақаланың мақсаты ишандық мектептердің пайда болу негізін, ұйымдық қалпын, оқу мазмұнын және 1917 жылға дейінгі өзгеру бағытын өңірлік дерек аясында зерделеу. Хронологиялық шек әдейі қойылды. Кеңестік кезеңдегі тағдыры бөлек зерттеу нысаны, өйткені онда мүлде басқа саяси орта мен басқа дерек тобы жұмыс істейді.

Ишан атауы парсы тілінен енген, түпкі мағынасы құрметтеп үшінші жақта атауды білдіреді. Орта Азия ортасында ол сопылық тариқат жетекшісіне қаратып айтылатын атаққа айналды [1, б. 131]. Қазақ қауымында ұғым аясы кеңиді. Ишан деген сөз дін ұстазын, шәкірт тәрбиелеген мұғалімді, ел ішіндегі беделді төрешіні бірдей аңғартты. Ишандық мектеп деп отырғанымыз сол тұлғаның айналасында ұйысқан оқу ошағы, оның шәкірт даярлау тәртібі мен ілім тарату арнасы.

Ишандық мектеп пен медресе арасында айырма бар. Медресе ғимаратқа, вакфқа, тұрақты бағдарламаға сүйенеді. Ишандық мектеп ұстаздың тұлғасына

сүйенеді. Ұстаз кеткенде мектеп те тарайды, я болмаса мұрагері жалғастырады. Сыр бойында екі үлгі араласып кетті. Мешіт пен медресе бір шаңырақ астында тұрды, ұстаздың беделі оқу ошағын ұстап тұрған негізгі тірек болды.

Деректік негіз үш топқа бөлінеді. Біріншісі отарлық әкімшіліктің құжаты, оған Түркістан генерал-губернаторлығының есептері, уезд бастықтарының жазбалары, санақ материалдары кіреді. Екіншісі жазба мұра, яғни ишандардың өз қолынан шыққан шығармалар, шежіре, хат, медресе бағдарламасы мен көшірме кітаптар. Үшіншісі ауызша дерек, ұрпақ жадындағы әңгіме, ел арасындағы аңыз, зират басындағы жазу.

Үш топтың әрқайсысында өз шектеуі бар. Мұрағат құжаты билік көзімен жазылған, сондықтан мұсылман мектебін ескіліктің қалдығы ретінде суреттейді. Жазба мұра сирек сақталды, араб жазуынан кирилге көшу кезінде оқылмай қалды. Ауызша дерек уақыт өткен сайын жұқарады әрі әсірелеуге бейім. Ғылыми тұжырым үшеуін өзара салыстырғанда ғана шығады. Батыс ғылымында бұл тәсіл әбден орныққан. Д.ДеУиз агиографиялық мәтінді тарихи дерек ретінде оқудың әдісін ұсынды [3, б. 638]. Б.Привратский Түркістан өңірінде ұзақ дала зерттеуін жүргізіп, жергілікті жадты жазба дерекпен қатар қойды [5, б. 321].

Сыр бойындағы сопылық дәстүрдің бастауы Қожа Ахмет Ясауи ілімінен өрбиді. Түркістан қаласындағы кесене өңір мұсылмандарының басты қасиетті орнына айналды. Ясауи ілімінің түркі тілінде уағыздалуы, жергілікті салтпен үйлесуі оның кең жайылуына жол ашты [2, б. 360]. Дала мұсылмандығының өз бітімі осы арнадан қалыптасты.

Ханафи мазһабының өңірде ерте орнығуы да ықпалды фактор болды. Ә.Мұминов Орта Азиядағы ханафилік дәстүрдің жергілікті әдет-ғұрыппен ымыраға келу қабілетін атап көрсетеді [4, б. 400]. Осы икемділік көшпелі ортада исламның терең тамыр жаюына мүмкіндік берді. Сыр бойындағы әулиелер культі, зират басына түнеу, ата-баба аруағын ұлықтау сол ымыраның көрінісі саналады.

Өңірдегі ең көне қабат Хорасан ата, Қорқыт ата, Сығанақ маңындағы қасиетті орындарға байланысты. С.Саттарұлы Абд ул-Жалил баб тұлғасына арналған зерттеуінде осы қабаттың жазба және ауызша ізін жинақтады [6, б. 520]. Ол іздер кейінгі ишандық әулеттердің өзін неге ежелгі баб-ата дәстүрінің жалғасы санағанын түсіндіреді.

XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың басында өңірде накшбандия тариқатының ықпалы күшейді. Аталған ағым Бұхара мен Хиуа арқылы келді. Мұнда мұрид пен мұршид байланысы қатаң тәртіпке құрылды. Шәкірт ұстаздан ілім алып, тізбек арқылы рухани мұрагерлікке қосылды. Осы тізбектік тәртіп кейінгі ишандық мектептің ұйымдық қаңқасын құрады.

XIX ғасырдың бірінші жартысы ишандық мектептің Сыр бойында ірге тепкен тұсы. Аталған кезеңде оқу ошақтары мемлекеттік қолдаусыз, тек ел ішіндегі бедел мен қауым қаржысына сүйеніп ашылды. Марал ишан Құрманұлы осы буынның ең танымал өкілі саналады. Ол Сыр бойына келгеннен кейін жергілікті жұрттың сауатын ашуға күш салды. Сырдарияның саласы Қараөзектен тарайтын өзек бойына жағалай 7 мешіт салдырды, олардың әрқайсысы бір мезгілде оқу орнының жүгін көтерді [7]. Мешіт пен мектептің қосарлана жұмыс

істеуі өңірге тән үлгіге айналды. Намаз оқылатын үй күндіз бала оқытатын сыныпқа айналды.

Марал ишанның мектебінен шыққан шәкірттер саны туралы ел жадында сақталған дерек бар. Одан ілім алып, ишандық пен мақсұмдық дәрежеге жеткен адам саны 33 ишан, 88 мақсұм деп аталады [7]. Сан нақты статистикадан гөрі дәстүрлі жадтың өлшемі болғанымен, ұстаздың айналасында қалыптасқан желінің көлемін аңғартады. Әр шәкірт өз кезегінде елге қайтып, жаңа ошақ ашты. Мектеп осылай көбейді.

Айқожа ишан Теміржұлы 1773 жылы туып, 1857 жылы дүниеден өтті. Ол Ташкент, Бұхара, Ауған жерінде білім алды. Елге оралған соң Жаңақорған өңіріндегі Қарасопыда мектеп-медресе ашты [8]. Оның ошағы өңірдің оңтүстік бөлігіндегі ірі оқу орталығына айналды. Марал ишан мен Айқожа ишан бір рухани тізбектен нәр алды, екеуі де ауған жерінде білім алған ұстаз арқылы иджаза алды деген дерек ел жадында сақталған.

Алғашқы кезеңнің үш сипаты айқын. Оқу ошағы жеке тұлғаның беделіне сүйенді. Қаржы көзі қауым садақасы мен байлардың демеушілігі болды. Оқу мазмұны негізінен сауат ашу мен діни ілімнің бастауыш деңгейімен шектелді. Жоғары дәрежелі білім алу үшін шәкірт Бұхара мен Хиуаға аттануға тиіс еді.

Ишандық мектептің оқу жүйесі екі сатыдан тұрды. Төменгі саты мектеп деп аталды. Мұнда 6 жастан 10 жасқа дейінгі балалар араб әліпбиін таныды, Құран сүрелерін жаттады, оқу мен жазуға машықтанды. Ұстаз молда, кейде ишанның өз шәкірті болды. Оқу мерзімі 3 жылдан 4 жылға дейін созылды.

Жоғары саты медресе саналды. Ол дәрежеге әркім жете бермеді. Мұнда сарф пен нәхумен, яғни араб тілінің морфологиясы мен синтаксисімен басталып, фиқһ, ақида, тәфсир, хадис пәндері оқытылды. Дәріс беретін ұстаз мударрис атанды. Шәкірт талиб әл-илим деп аталды. Оқу орны ішіндегі бөлмелер құжыра мен дәрісхана болып бөлінді [11].

Оқу мазмұнына Орта Азияның ортақ бағдарламасы негіз болды. Н.Остроумов Түркістан өлкесіндегі мұсылман мектебінің бағдарламасын, оқулық тізімін, сабақ өткізу тәртібін жинақтап жазып қалдырды [10, б. 132]. Оның материалдарынан Сыр бойы мектептерінің дербес бағдарлама жасамай, Бұхара үлгісін ұстанғаны байқалады. Сол себепті шәкірт бір ошақтан екінші ошаққа ауысқанда оқуын үзбей жалғастыра алды.

Мектептің қаржысы төрт арнадан келді. Бірінші арна қауымның зекеті мен садақасы. Екінші арна ауқатты адамдардың атаулы демеушілігі, оған мешіт салдыру, кітап сатып алу кірді. Үшінші арна вакф жері мен мал-мүлкі, бұл түрі Сыр бойында сирек кездесті. Төртінші арна шәкірт ата-анасының ұстазға беретін сыйы, оны әдетте мал, астық, киім түрінде өтеді.

Оқу құралының тапшылығы тұрақты мәселе болды. Кітап негізінен қолжазба күйінде көшірілді. Ұстаз бен ересек шәкірт кітап көшірумен айналысты. Осылайша мектеп бір мезгілде кішігірім кітапхана мен көшірме шеберханасының қызметін атқарды. Мұның мәдени салмағы үлкен, өйткені өңірде баспахана XIX ғасырдың соңына дейін болмады.

1853 жылы Ақмешіт қамалы Ресей әскерінің қолына өтті, қала Перовск атанды. 1867 жылы Түркістан генерал-губернаторлығы құрылды, Перовск

Сырдария уезінің орталығына айналды. Осы екі оқиға өңірдің саяси жағдайын түбегейлі өзгертті. Ишандық мектеп енді жаңа әкімшілік ортада жұмыс істеуге мәжбүр болды.

Алғашқы кезде отарлық билік мұсылман мектебіне тікелей араласпады. К.П. фон Кауфман ұстанған тәсіл ғылыми әдебиетте елемеу саясаты деп аталады. Мұсылман оқу орындарына мемлекет қаржы бөлмеді, сонымен бірге оларды жаппай жауып тастауға да бармады. Есептеу мен тіркеу ғана жүргізілді. Мұндай ұстанымның астарында саяси есеп жатты, өйткені ашық қысым қарсылық тудыратын еді.

Елемеу саясаты күтпеген нәтиже берді. Мемлекеттік бақылаудан тыс қалған мектеп желісі кеңейе түсті. XIX ғасырдың соңында Сырдария облысы аумағында, оның ішінде Сайрам, Әулиеата, Түркістан, Ақмешіт өңірінде 31 медресе жұмыс істеді [11]. Сан тек тіркеуге ілінгендерді қамтиды. Ауыл ішіндегі шағын ошақтар есепке толық түспей қалды.

А.Франк Ресей империясындағы мұсылман діни институттарын зерттегенде отарлық жағдайдың дәстүрлі құрылымды жоймай, керісінше оны ішкі жағынан ұйымдастыруға итермелегенін көрсетеді [12, б. 341]. Сыр бойы материалы осы тұжырымға сай келеді. Билік ресми мойындау бермеген соң, ишандық орта өз ішінде мұрагерлік тәртіпті қатайтты. Мектептің болашағы ұстаздың ұлына, күйеу баласына, ең таңдаулы шәкіртіне сеніп тапсырылды.

1904 жылы Орынбор мен Ташкентті жалғаған темір жол іске қосылды. Жосалы, Қазалы, Перовск бекеттері өңірдің экономикалық картасын өзгертті. Темір жол бойымен тауар да, кітап та, идея да қозғалды. Қазан мен Уфада басылған кітаптар Сыр бойына жетті. Мектеп бағдарламасына баспа оқулығы кіре бастады.

XIX ғасырдың соңғы ширегі ишандық мектептің ең қуатты тұсы болды. Бұхарада білім алып қайтқан жаңа буын ұстаздар ел ішінде тұрақты оқу орындарын ашты. Алдашбай ахун 1876 жылдан 1886 жылға дейін Бұхара шаһарындағы Көкілташ медресесінде оқыды. Елге оралған соң қауым оған мешіт пен мектеп салып берді. 1890 жылдан бастап осы білім ордасынан бүгінгі Қармақшы мен Жалағаш аумағының мыңнан аса жасы оқып сауат ашты [14]. Көрсеткіш өңір көлемі үшін елеулі, өйткені сол тұста мемлекеттік мектептердің қамтуы бұдан әлдеқайда төмен еді.

Қалжан ахун Бөлекбайұлы 1862 жылы туды, 1916 жылы дүниеден өтті. Ол алдымен Хиуадағы діни мектепте оқыды, 1879 жылы Бұхарадағы Көкілташ медресесіне түсті. Араб пен парсы тілін жетік меңгерді. Елге оралып, Қармақшы өңірінде оқу ошағын ашты. Оның медресесі XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында өңірдің ірі білім орталығына айналды.

Иманқұл Жалмағанбетұлы 1858 жылы қазіргі Жалағаш ауданына қарасты жерде туды. Ол салдырған мешіт жанындағы оқу ошағынан шыққан алғашқы шәкірттердің бірқатары Бұхарадағы Көкілташ медресесінде, Қазан қаласының білім ордаларында оқуын жалғастырды [9, б. 240]. Дерек өңірлік мектептің дайындық сапасын аңғартады. Жергілікті ошақ шәкіртті Орта Азия мен Еділ бойының жоғары оқу орындарына түсуге жарарлық деңгейде дайындай алды.

Егемберді ишан Бұхарада 30 жылдан аса дәріс алып, ишан атанып оралды.

Ол салдырған оқу ошағы кейін Аққойлы медресесі атанды. Халық ақыны Нұралы Нысанбайұлы шәкірт шағында осы медреседен дәріс алды. Медресенің маңында апта сайын базар жиналды, мереке кезінде күрес пен бәйге өтті. Оқу ошағы қауымның мәдени өмірінің тұрақты орталығы қызметін атқарды.

Осы буынның бір ортақ белгісі көзге түседі. Ұстаздар шәкіртті өз ошағында ұстап қалуға тырыспады, керісінше Бұхара мен Қазанға аттандырды. Тұрмағамбет Ізтілеуұлы 1896 жылдан бастап Бұхарадағы Мир Араб, кейін Көкілташ медреселерінде оқыды. Ол араб, парсы, шағатай тілдерін меңгеріп оралды. Осындай шәкірт ағыны Сыр бойын Орта Азияның ортақ ғылыми кеңістігіне қосып тұрды.

XX ғасырдың басында Түркістан өлкесіне жәдидшілдік идеясы жетті. А.Халид аталған ағымды таза діни реформа деп қарауға болмайтынын, оның негізінде мәдени жаңару бағдарламасы жатқанын дәлелдейді [13, б. 400]. Жәдидшілер дыбыс әдісіне негізделген жаңа оқыту тәртібін, сынып-сабақ жүйесін, дүниауи пәндерді енгізуді ұсынды.

Сыр бойындағы дәстүрлі ошақтардың бұл толқынға көзқарасы біркелкі болмады. Бір бөлігі жаңа әдісті ескі жолдан ауытқу санады. Екінші бөлігі оны іштей қабылдап, бағдарламаға тіл сабағын, есеп пен географияны қосты. Үшінші жол ымыраға негізделді, мұнда таңертең діни пән, түстен кейін дүниауи пән оқытылды.

Өңірде жаңа әдісті мектептің таралуын шектеген объективті себеп болды. Жәдид мектебі тұрақты ғимаратты, дайын оқулықты, арнайы дайындықтан өткен мұғалімді талап етті. Көшпелі және жартылай отырықшы ортада үшеуін бірдей табу қиынға соқты. Сол себепті дәстүрлі ишандық мектеп 1917 жылға дейін өңірдегі басты білім арнасы болып қала берді.

А.Сұлтанғалиева қазақ қоғамындағы исламның әлеуметтік қызметін талдағанда дәстүрлі құрылымның икемділігін атап өтеді [15, б. 188]. Ишандық мектеп те сол икемділікті танытты. Ол жаңа заман талабын толық қабылдамады, бірақ одан біржола бас та тартпады. Осы ымыралы қалып оның ұзақ өмір сүруін қамтамасыз етті.

Оқу ошағының қызметі сабақ берумен шектелмеді. Ишан ел ішіндегі дауды шешті, ағайын арасын табыстырды, неке қиды, жаназа шығарды. Оның үкіміне қауым ықтиярмен мойынсұнды. Осы жағынан келгенде мектеп әлеуметтік реттеу тетігінің бір бөлігі саналады.

Мектеп мәдени сабақтастықтың арнасы да болды. Шежіре жазу, дастан көшіру, тарихи әңгімені хатқа түсіру жұмысы осы ортада жүрді. Сыр бойының жыраулық дәстүрі мен ишандық мектеп бір-бірінен алшақ тұрған жоқ. Көптеген ақын-жырау шәкірт шағында мешіт-медреседен дәріс алды. Араб жазуын білу жыр мұрасын қағазға түсіруге мүмкіндік берді.

Мектептің үшінші қызметі әлеуметтік көмекке қатысты. Оқу ошағы жетім балаларды, кедей отбасының ұлдарын тегін оқытты. Тамақ пен баспананы қауым көтерді. Мұндай тәртіп қоғамдағы тік көтерілу арнасын ашты, өйткені білім алған жетім бала ұстаз, молда, хатшы дәрежесіне жете алды.

Қорытынды

Сыр бойындағы ишандық мектептердің тарихы үш кезеңге жіктеледі. XVIII

ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың ортасы қалыптасу тұсы, мұнда ошақ ұстаздың жеке беделіне сүйенді. XIX ғасырдың екінші жартысы бейімделу тұсы, отарлық әкімшіліктің елемеу саясаты жағдайында мектеп желісі мемлекеттік бақылаудан тыс кеңейді. XIX ғасырдың соңғы ширегі мен 1917 жылға дейінгі аралық өрлеу тұсы, Бұхарада білім алған жаңа буын тұрақты оқу орындарын ашты.

Үш кезеңді байланыстырып тұрған өзек мұрагерлік тізбегі болды. Ұстаз шәкірт даярлады, шәкірт елге қайтып жаңа ошақ ашты, әр ошақ өз кезегінде келесі буынды дайындады. Тізбек мемлекеттік қолдаусыз, тек қауым қаржысы мен рухани беделге сүйеніп жүз жылдан аса жұмыс істеді.

Тақырыпты әрі қарай зерттеудің бірнеше бағыты көрінеді. Түркістан генерал-губернаторлығының қорындағы уезд есептерін өңірлік кесіндіде саралау қажет. Сыр бойындағы жеке қолда сақталған араб жазулы қолжазбаларды түгендеп, каталог жасау міндеті тұр. Ишандық әулеттердің шежіресін мұрағат құжатымен салыстыру арқылы мектеп желісінің нақты географиясын қалпына келтіруге болады.

Әдебиеттер

1. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4 / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Восточная литература, 2003.

2. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. – 360 б.

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

4. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / Под ред. С.М. Прозорова. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

5. Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. – Richmond: Curzon Press, 2001. – 321 p.

6. Саттарұлы С. Абд ул-Жалил баб (Хорасан ата). – Алматы: РИИЦ-Азия, 2007. – 520 б.

7. Тебегенов Т. Марал ишан баба немесе Қазақстандағы ислам ағартушылығының тарихи-мәдени негіздері [Электрондық ресурс]. – URL: https://abai.kz/post/6898 (қаралған күні 05.08.2026).

8. Сыр өңіріндегі ағартушылар хақында [Электрондық ресурс]. – URL: https://abai.kz/post/5409 (қаралған күні 05.08.2026).

9. Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой-сана. – Алматы: Орхон, 2010. – 240 б.

10. Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы (общий очерк). 3-е изд. – Ташкент, 1908.

11. Медресе [Электрондық ресурс] // Қазақ энциклопедиясы. – URL: https://kk.wikipedia.org/wiki/Медресе (қаралған күні 05.08.2026).

12. Frank A.J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. – 341 p.

13. Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 1998. – 400 p.

14. Алдашбай ахун [Электрондық ресурс] // Жалағаш жаршысы. – URL: https://new.zhalagash-zharshysy.kz/zanalyk/ruhaniyt/514-aldashbay-ahun.html (қаралған күні 05.08.2026).

15. Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 1998. – 188 с.

Омаров Қали
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда
университетінің бас редакторы,
география ғылымдарының кандидаты, доцент

АҚМЫРЗА ИШАН: КЕҢЕСТІК ДІН САЯСАТЫНА ҚАРСЫЛЫҚ

Аңдатпа

Мақалада XX ғасырдың 1920-1930 жылдарындағы кеңестік дінге қарсы саясаттың Қазақстандағы сопы-ишан әулеттеріне ықпалы және олардың жаңа қоғамдық жүйеге бейімделу тәжірибесі қарастырылады. Кеңес билігінің мешіттер мен медреселерді жабуы, діни қызметкерлерді саяси сенімсіз әлеуметтік топ ретінде қудалауы, тәркілеу мен күштеп ұжымдастыру үдерістері дәстүрлі діни институттардың қоғамдық орнын түбегейлі өзгертті. Зерттеудің негізгі нысаны – Сыр өңіріндегі белгілі дін қайраткері, ағартушы және 1930 жылғы халық қозғалысының жетекшісі Ақмырза ишан Төсұлы. Оның қызметі арқылы сопы-ишан әулеттерінің кеңестік модернизацияға қарсылық білдіруі, діни білімді жасырын сақтау, әлеуметтік мәртебесін өзгерту, көші-қон және отбасылық жад арқылы рухани мұраны жалғастыру сияқты бейімделу үлгілері талданады. Ақмырза ишан қозғалысы тек діни сипаттағы қарсылық емес, дәстүрлі қоғамды күштеп қайта құруға, шаруашылық дербестіктің жойылуына және жергілікті қауымның рухани-әлеуметтік тұтастығының бұзылуына қарсы бағытталған кешенді құбылыс ретінде бағаланады.

Кілт сөздер: кеңестік дін саясаты, сопылық, ишандар, Ақмырза ишан, Сыр өңірі, ұжымдастыру, саяси қуғын-сүргін, бейімделу, діни жад.

АКМЫРЗА ИШАН: СОПРОТИВЛЕНИЕ СОВЕТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ

Аннотация

В статье рассматривается влияние советской антирелигиозной политики 1920–1930-х годов на суфийско-ишанские династии Казахстана, а также опыт их адаптации к новой общественной системе. Закрытие мечетей и медресе советской властью, преследование религиозных деятелей как социально и политически неблагонадёжной группы, процессы конфискации и насильственной коллективизации коренным образом изменили общественное положение традиционных религиозных институтов. Основным объектом исследования является известный религиозный деятель, просветитель и руководитель народного движения 1930 года в Сырдарьинском регионе Акмырза ишан Тосулы. На примере его деятельности анализируются такие формы адаптации суфийско-ишанских династий, как сопротивление советской модернизации, тайное сохранение религиозного образования, изменение социального статуса, миграция и продолжение духовной традиции посредством

семейной памяти. Движение Акмырзы ишана оценивается не только как сопротивление религиозного характера, но и как комплексное явление, направленное против насильственной трансформации традиционного общества, ликвидации хозяйственной самостоятельности и разрушения духовно-социальной целостности местных общин.

Ключевые слова: советская религиозная политика, суфизм, ишаны, Акмырза ишан, Сырдарьинский регион, коллективизация, политические репрессии, адаптация, религиозная память.

AKMYRZA ISHAN: RESISTANCE TO SOVIET RELIGIOUS POLICY

Abstract

The article examines the impact of Soviet anti-religious policy in Kazakhstan during the 1920s–1930s on Sufi-Ishan dynasties and their experience of adapting to the new social system. The closure of mosques and madrasas by the Soviet authorities, the persecution of religious figures as a socially and politically unreliable group, as well as the processes of confiscation and forced collectivization fundamentally transformed the social position of traditional religious institutions. The main subject of the study is Akmyrza Ishan Toculy, a prominent religious figure, educator, and leader of the 1930 popular movement in the Syrdarya region. His activities provide an opportunity to analyze the adaptation strategies of Sufi-Ishan dynasties, including resistance to Soviet modernization, the clandestine preservation of religious education, changes in social status, migration, and the transmission of spiritual heritage through family memory. The movement led by Akmyrza Ishan is assessed not merely as an act of religious resistance, but as a complex phenomenon directed against the forced transformation of traditional society, the destruction of economic autonomy, and the disruption of the spiritual and social integrity of local communities.

Keywords: Soviet religious policy, Sufism, Ishans, Akmyrza Ishan, Syrdarya region, collectivization, political repression, adaptation, religious memory.

Кіріспе

Кеңес өкіметінің Қазақстандағы орнығуы саяси және экономикалық жүйені ғана емес, ғасырлар бойы қалыптасқан рухани кеңістікті де түбегейлі өзгертті. Дәстүрлі қазақ қоғамында мешіт пен медресе діни ғибадат орны болумен шектелмей, ағартушылықтың, қоғамдық келісімнің және өзара көмектің орталығы қызметін атқарды. Ал молда, ахун, ишан және сопылық жолдың өкілдері діни рәсімдерді жүргізумен қатар, бала оқытып, дау-шарды реттеп, халықтың рухани бағдарын айқындауға қатысты.

Большевиктік идеология дінді социалистік қоғам құруға кедергі келтіретін құбылыс ретінде қабылдады. Сондықтан кеңестік билік нығайған сайын діннің қоғамдық ықпалын шектеу саясаты күшейіп, 1920-жылдардың соңында ашық әкімшілік қысым мен жаппай қуғын-сүргінге ұласты. Жосықсыз саясаттан мешіт-медреселер мен діни қайраткерлер, рухани беделі ұрпақтан ұрпаққа жалғасқан ишан әулеттері де зардап шекті.

Зерттеудің мақсаты – кеңестік дінге қарсы саясат жағдайындағы сопы-ишан әулеттерінің қоғамдық өзгерістерге бейімделу жолдарын Ақмырза ишан Төсұлының тағдыры мен қызметі негізінде талдау.

Осы мақсатқа сәйкес мынадай міндеттер белгіленді:

- кеңестік дінге қарсы саясаттың негізгі кезеңдері мен тетіктерін сипаттау;
- дәстүрлі қоғамдағы ишандардың әлеуметтік қызметін айқындау;
- Ақмырза ишан бастаған қозғалыстың діни, әлеуметтік және саяси себептерін талдау;
- ишан әулеттерінің кеңестік ортаға бейімделу стратегияларын жүйелеу;
- қуғын-сүргіннен кейінгі отбасылық және қоғамдық жадтың рөлін көрсету.

Зерттеудің деректік негізін кеңестік кезеңдегі мемлекеттік-конфессиялық қатынастар туралы ғылыми еңбектер, Ақмырза ишанға қатысты жарияланған архивтік мәліметтер, өңірлік зерттеулер мен тарихи естеліктер құрайды.

Кеңестік дінге қарсы саясаттың сипаты

Кеңес билігінің алғашқы жылдарындағы дін саясаты біркелкі болған жоқ. Азамат соғысы мен жаңа биліктің орнығу кезеңінде мұсылман халықтарының қолдауына мұқтаж болған большевиктер белгілі дәрежеде сақтық танытты. Діни қауымдарға шектеулі қызмет жүргізуге мүмкіндік берілгенімен, бір мезгілде атеистік насихат пен дінді қоғамдық кеңістіктен ығыстыру жұмыстары басталды.

1920-жылдардың екінші жартысында саяси жағдай өзгерді. Кеңес өкіметінің күшеюімен бірге исламға қатысты саясат та қатаң сипат алды. Діни мектептер жабылып, мешіттердің мүлкі тәркіленді, діни қызметкерлер сайлау құқығынан айырылды және оларға салықтық қысым жасалды. Дін өкілдері кеңестік баспасөзде «ескіліктің қалдығы», «бай-феодалдық топтың идеологтары» ретінде көрсетілді. Қазақстандағы бұл үдерістің төзімді қатынастан мешіттерді жабу мен мұсылман дінбасыларын жоюға бағытталған ашық күреске ұласқанын зерттеушілер архив материалдары негізінде көрсетеді (Г.Әлпысбаева мен Г.Жұман, 2022).

1928 жылғы ірі бай шаруашылықтарын тәркілеу, одан кейінгі күштеп ұжымдастыру мен көшпелі және жартылай көшпелі халықты зорлықпен отырықшыландыру дінге қарсы науқанмен өзара ұштасып жатты. Себебі ишандар мен ахундар діни бедел иелері әрі жергілікті қауымның пікіріне ықпал ететін тұлғалар болатын. Билік оларды жаңа саясатқа қарсы әлеуметтік күш ретінде қабылдады.

Осылайша, дінге қарсы күрес бірнеше бағытта жүргізілді:

11. Институционалдық қысым: мешіттер мен медреселерді жабу, діни қауымдардың мүлкін тәркілеу.
12. Экономикалық шектеу: діни қызметкерлерге ауыр салық салу және шаруашылық мүмкіндіктерін шектеу.
13. Идеологиялық науқан: мектеп, баспасөз, клуб және атеистік ұйымдар арқылы дінді терістеу.
14. Әлеуметтік оқшаулау: дін өкілдері мен олардың отбасы мүшелерін «жат элемент» ретінде кемсіту.
15. Саяси қуғын-сүргін: тұтқындау, жер аудару, еңбек лагерлеріне жіберу және ату жазасына кесу.

Мұндай саясаттың нәтижесінде ресми діни институттар әлсіреді. Алайда діни дүниетаным толық жойылған жоқ. Ол отбасылық тәрбие, салт-дәстүр, әулиелерді құрметтеу, жасырын діни рәсімдер және ауызша білім тарату арқылы өмір сүруін жалғастырды.

Ишандық институт және әулеттік сабақтастық

Қазақ қоғамындағы «ишан» ұғымын тек мешіт имамы немесе қарапайым діни қызметкер мағынасында түсіндіру жеткіліксіз. Ишан – діни білім алған, шәкірт тәрбиелеген, рухани беделі иеленген және белгілі бір қауымның әлеуметтік өміріне ықпал еткен тұлға. Кейбір ишандар сопылық дәстүрмен тікелей байланысты болса, енді бір бөлігі медреселік білім мен жергілікті діни-ағартушылық қызметті ұштастырды.

Ишандардың беделі көбіне әулеттік сабақтастық арқылы орнықты. Діни кітаптар, қолжазбалар, ұстаздан шәкіртке берілетін білім және жергілікті қауыммен байланыс отбасы ішінде сақталды. Ишан әулеті белгілі бір өңірде рухани қызметпен бірге қайырымдылық, білім беру, дауларды бітіммен шешу және мұқтаж жандарға көмек көрсету міндеттерін де атқарды.

Кеңес билігі үшін мұндай әулеттердің ықпалы бірнеше себеппен қауіпті саналды. Біріншіден, олардың беделі халықтың сенімі мен тарихи жадынан туындады. Екіншіден, мешіт пен медресе арқылы қалыптасқан әлеуметтік байланыстар кеңестік ұйымдарға тәуелсіз еді. Үшіншіден, ишандар ауылдық қауымды жұмылдыра алатын рухани әрі қоғамдық жетекшілер болды. Ақмырза ишанның қызметі осы сипаттардың барлығын айқын көрсетеді.

Ақмырза ишанның ағартушылық және қоғамдық қызметі

Ақмырза Төсұлы 1881 жылы Қуаңдария бойында, қазіргі Қызылорда облысы Қармақшы ауданының аумағында дүниеге келген. Алғашқы діни сауатын жергілікті мешітте ашып, кейін Бұхарадағы Көкілташ медресесінде білім алған. Елге оралған соң мешіт-медреседе бала оқытып, халыққа діни және адамгершілік тәрбие берген.

Ақмырза ишанның қызметі тек діни уағызбен шектелмеген. Ол білім алуға, еңбек етуге, егіншілік пен отырықшы шаруашылықты меңгеруге үндеген ағартушы ретінде танылады. Ел арасындағы естеліктерде оның пітір-садақаны мұқтаж адамдарға бөліп бергені, кедей отбасыларына қолдау көрсеткені айтылады. Бұл қызметтер ишанның жергілікті қауымдағы беделін күшейтті.

Ақмырза ишан туралы кейінгі өмірбаяндық материалдарда оның Стамбұлда оқығаны, бірнеше шет тілін меңгергені және бірқатар елдерді аралағаны баяндалады.

Ақмырза ишанның әлеуметтік беделінің басты негізі – діни білім, ұстаздық қызмет, әділдік туралы түсінік және жергілікті халықпен тығыз байланыс еді. Кеңес билігінің мешіттерді жабуы мен дәстүрлі шаруашылық құрылымын бұзуын ол діни еркіндікті шектеу, қауымның тұтас өмір салтына жасалған қысым ретінде қабылдады.

Ақмырза ишанның діни-ағартушылық еңбектері

Ақмырза ишан халыққа білім берумен және діни уағыз айтумен ғана шектелмей, ислам ілімінің негізгі қағидаларын түсіндіруге арналған еңбектер жазған ғұлама-ағартушы болды. Деректерде оның қаламынан туған бірнеше діни

және танымдық кітаптың кезінде Сыр өңіріне кеңінен таралғаны айтылады. Сол мұралардың арасынан бүгінге жеткендері ретінде «Түркі иман» (аударып басып шығарған Сматулла мақсұм Әбділдаұлы) және «Хадистер»(баспаға әзірлеген Нарымбай Сыздықбаев) еңбектері аталады.

«Түркі имани» еңбегі «Иман», «Ислам» және «Ықылас» бөлімдерінен тұрады. Кітапта мұсылмандық сенімнің негіздері, исламның басты шарттары, құлшылықтың мәні және адамның рухани тазалығы қарапайым әрі түсінікті тілмен баяндалған. Еңбектің түркі тілінде жазылуы Ақмырза ишанның діни білімді қалың халыққа ана тілінде жеткізуді мақсат еткенін аңғартады.

Ал «Хадис» кітабында Мұхаммед пайғамбардың өсиеттері мен исламдық әдеп қағидалары жүйеленіп, адалдық, әділеттілік, білімге ұмтылу, еңбекқорлық, қайырымдылық және адамға құрмет көрсету мәселелері түсіндірілген. Бұл еңбек Ақмырза ишанның діни білімді адамның күнделікті тіршілігімен және қоғамдық жауапкершілікпен сабақтастыра қарастырғанын көрсетеді.

Тәуелсіздік жылдарында Ақмырза ишанның діни-ағартушылық мұрасына қызығушылық қайта жанданды. Зерттеушілер мен ишан мұрасын сақтаушылардың мәліметінше, 2000-жылдары оның «Түркі иман» еңбегі Алматы қаласының «Мамыр» шағын ауданындағы яссауишілер (сопылар) жамағатының Шәкәрім қажы атындағы медресесі мен сондағы қыздар медресесінде діни білім алушыларға қосымша оқу материалы ретінде пайдаланылған.

Кеңестік дінге қарсы науқан кезінде Ақмырза ишанның мешіті мен медресесіндегі діни кітаптар мен қолжазбалардың едәуір бөлігі жойылғаны туралы мәліметтер бар. Сондықтан бүгінге жеткен еңбектер – XX ғасыр басындағы Сыр өңірінің діни ойы мен ағартушылық дәстүрін танытатын құнды тарихи дерек. Ақмырза ишанның кітаптарын текстологиялық тұрғыдан зерттеу, қолжазба нұсқаларын анықтау және ғылыми айналымға енгізу – отандық дінтану мен рухани тарихтың маңызды міндеттерінің бірі.

Ақмырза ишан көтерілісі

1928-1930 жылдардағы тәркілеу, күштеп ұжымдастыру, малды ортақ меншікке өткізу және дін өкілдерін қудалау Сыр бойындағы халықтың жаппай наразылығын туғызды. 1930 жылы Қызылқұм өңірінде Ақмырза ишан төңірегіне қарсылық білдірушілер жинала бастады.

Кеңестік қауіпсіздік органдары бұл оқиғаны «ишандар мен байлар ұйымдастырған контрреволюциялық басмашылық қозғалыс» ретінде сипаттады. Мұндай баға кеңестік саяси терминологияға негізделген еді. Қозғалыстың құрамына әртүрлі әлеуметтік топтардың өкілдері қатысқанын ескерсек, оның себептерін дін өкілдерінің үгітімен ғана түсіндіру жеткіліксіз.

Ақмырза ишан бастаған қарсылықтың бірнеше өзара байланысты себебі болды:

-мешіттер мен діни оқу орындарының жабылуы;

-діни қайраткерлерді қудалау;

-жеке мал-мүлікті тәркілеу;

-күштеп ұжымдастыру;

-дәстүрлі қауымдық қатынастардың бұзылуы;

-жергілікті белсенділердің зорлық-зомбылығы;

-халықтың саяси және шаруашылық дербестіктен айырылуы.

1930 жылғы наурызда Ақмырза ишанның маңына бірнеше мың адам жиналған. Қозғалысқа қатысушылардың қаруы негізінен аңшылық мылтық, қылыш, найза және сойыл сияқты құралдардан тұрды. Оларға қарсы пулемет және зеңбірекпен қаруланған кеңестік жазалаушы жасақтар жіберілді. Наурыз айының ортасы мен соңында өткен қақтығыстар барысында қозғалыс ауыр жеңіліске ұшырады. Ақмырза ишан 1930 жылғы 26 наурыздағы соңғы шайқаста қаза тапты. Оның көптеген серіктері өлтіріліп, қолға түскендері сотталды немесе лагерьлерге жіберілді. Бір бөлігі Ауғанстанға өтуге мәжбүр болды. Тұлғаның өмірбаяны мен қозғалыс туралы жинақталған мәліметтер «Қазақстан тарихы» порталындағы анықтамада да берілген.

Ақмырза ишан көтерілісі – діни еркіндік, дәстүрлі шаруашылық, жергілікті өзін-өзі реттеу және қауымдық тұтастықты қорғау талаптары тоғысқан қарсылық.

Сопы-ишан әулеттерінің бейімделу стратегиялары

Ақмырза ишан қарулы қарсылық жолын таңдады. Алайда барлық діни әулеттер ашық күреске барған жоқ. Қуғын-сүргін жағдайында сопы-ишан әулеттерінің кеңестік қоғамға бейімделуі бірнеше үлгіде жүзеге асты.

1. Ашық қарсылық

Бұл жолды таңдаған тұлғалар дінге қарсы саясатқа, ұжымдастыруға және тәркілеуге қарсы халықтық наразылықты басқарды. Ақмырза ишанның әрекеті осы үлгінің айқын мысалы. Ашық қарсылық рухани беделді саяси жұмылдыру құралына айналдырды. Алайда күш тең болмағандықтан, мұндай қозғалыстар жаппай жазалау мен әулеттің ыдырауына әкелді.

2. Діни қызметті жасырын жалғастыру

Көптеген ишан және молда әулеттері ресми мешіт жабылғаннан кейін діни қызметін үй жағдайында жалғастырды. Сенімді адамдар арасында құран оқу, неке қию, жаназа шығару, балаға діни сауат беру сияқты рәсімдер өткізілді. Діни білім институционалдық кеңістіктен отбасылық кеңістікке көшті.

3. Әлеуметтік мәртебені өзгерту

Қуғыннан аман қалудың тағы бір жолы – ресми діни қызметтен бас тартып, кеңестік шаруашылық пен әлеуметтік жүйеге ену еді. Ишан ұрпақтары мұғалім, есепші, дәрігер, малшы, жұмысшы немесе кеңсе қызметкері мамандықтарын игеруге мәжбүр болды. Кейбір отбасылар тегін өзгертіп, ишан немесе молда әулетінен шыққанын жасырды.

4. Кеңістіктік бейімделу және көші-қон

Қудалауға ұшыраған әулеттер басқа ауылға, қалаға немесе шетелге көшті. Ақмырза ишан қозғалысы жеңілгеннен кейін оның жақтастарының бір бөлігінің Ауғанстанға өтуі осы стратегияның көрінісі болды. Көші-қон адамдардың өмірін сақтап қалғанымен, әулеттің туған жермен байланысын үзіп, рухани орталықтардың әлсіреуіне әсер етті.

5. Отбасылық жад арқылы мұраны сақтау

Кеңес дәуірінде қуғындалған діни тұлғалар туралы ашық айту қауіпті болды. Сондықтан олардың есімі ресми тарихтан өшірілгенімен, отбасылық әңгімелерде, шежіреде, бата мен естеліктерде сақталды. Діни кітаптар

жасырылып, кейде жерге көмілді немесе сенімді адамдарға тапсырылды. Осылайша, әулеттік жад ресми идеологияға бағынбайтын балама тарихи кеңістік қызметін атқарды.

Бейімделудің сипаты мен тарихи салдары

Сопы-ишан әулеттерінің кеңестік қоғамға бейімделуі – өмірді, отбасыны және рухани мұраны сақтауға бағытталған күрделі мінез-құлық жүйесі. Бір отбасында әртүрлі стратегия қатар қолданылуы мүмкін: әулеттің бір өкілі қарсылыққа қатысса, екіншісі көшіп кетті, үшіншісі кеңестік мекемеде қызмет атқарып, діни мұраны үй ішінде сақтады.

Бейімделу барысында діни беделдің сипаты өзгерді. Бұрын мешіт, медресе және шәкірттік жүйе арқылы ашық көрінген рухани ықпал енді туыстық қатынас, отбасылық тәрбие және тұрмыстық рәсімдер арқылы жалғасты. Діннің қоғамдық көрінісі әлсірегенімен, оның мәдени және моральдық мазмұны күнделікті өмірден толық жойылған жоқ.

Ақмырза ишан әулетінің тағдыры бейімделудің ең ауыр үлгісін көрсетеді. Қозғалыстың басшысы қаза тапты, туыстары мен жақтастары қуғындалды, мешіт-медресе ортасы жойылды, бірқатар отбасы туған жерін тастап кетуге мәжбүр болды. Соған қарамастан Ақмырза ишан туралы жад сақталып, тәуелсіздік кезеңінде оның ағартушылық, діни және қоғамдық қызметі қайта бағалана бастады.

Қорытынды

Кеңестік дінге қарсы саясат Қазақстандағы сопы-ишан әулеттерінің дәстүрлі қоғамдық орнын әлсіретіп, олардың әлеуметтік негізін жоюға бағытталды. Мешіттер мен медреселердің жабылуы, дін қызметкерлерінің сайлау құқығынан айырылуы, мүлкінің тәркіленуі және саяси қуғын-сүргін рухани сабақтастыққа ауыр соққы болды. Дегенмен бұл саясат діни сананы толық жоя алмады.

Ақмырза ишан Төсұлының тағдыры дінге қарсы науқан мен күштеп ұжымдастырудың бір-бірімен тығыз байланыста жүргенін көрсетеді. Оның бастаған қозғалысы мешітті қорғау талабымен ғана шектелмей, халықтың шаруашылық дербестігін, қалыптасқан қоғамдық қатынастарын және рухани тұтастығын сақтауға бағытталды. Сондықтан Ақмырза ишан қозғалысын діни, әлеуметтік және саяси факторлар тоғысқан халықтық қарсылық ретінде бағалау қажет.

Сопы-ишан әулеттерінің кеңестік қоғамға бейімделуі ашық қарсылық, діни қызметті жасырын жалғастыру, кәсіптік және әлеуметтік мәртебені өзгерту, көші-қон, сондай-ақ тарихи жадты отбасы ішінде сақтау арқылы жүзеге асты.

Ақмырза ишанның өмір жолы дәстүрлі діни элитаның кеңестік билікпен қақтығысын ғана емес, қоғамның күштеп жаңғыртуға берген жауабын да танытады. Оның мұрасын зерттеу Сыр өңірінің діни тарихын, 1930-жылдардағы халық қозғалыстарын және қуғын-сүргіннен кейінгі рухани сабақтастықты тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. Әлпысбаева Г.А., Жұман Г. Қазақстандағы кеңес өкіметінің мемлекеттік-конфессиялық саясатындағы исламдық дискурс (1920-1930 жж.) // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің хабаршысы. Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы. – 2022. – №1 (138). – 7-24 бб.

2. Байқадамов Н.С. *С*ырдария округіндегі күштеп ұжымдастыру және шаруалардың қарсылық қозғалысы (1928-1932 жж.): тарих ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2001. – 32 б.

3. Омарбеков Т. 20–30-жылдардағы Қазақстан қасіреті. – Алматы: Санат, 1997. – 320 б.

4. Қозыбаев М.Қ., Алдажұманов Қ.С., Әбілқожин Ж.Б. Қазақстандағы күштеп ұжымдастыру: қорлық пен зорлық. – Алматы, 1992.–36 б.

5. Қазақ ру-тайпаларының тарихы. Қаракесек бірлестігі (Әлім, Кете, Шөмекей). – Алматы: Алаш тарихи-зерттеу орталығы, 2010. – 13-том, 2-кітап – 545 б.

6. Омаров Қ. Төсов Ақмырза бастаған Қызылқұмдағы көтеріліс // Сыр елі. Энциклопедия. – Алматы: “Тау-Қайнар” ЖШС, 2024. – 633-634 бб.

7. Омаров Қ. Ақмырза Төсұлы // Қазақстан тарихы. Энциклопедия. – Алматы, 2019.– Т.1.– 105-106 бб.

8. Жұмашұлы А. Ақмырза ахун кім еді? // Ана тілі. – 1992. – 10 қыркүйек.

9. Омаров Қ.Ә. Сыр өңіріндегі ағартушылар хақында // Қазақ тарихы. – 2010. – №1.–7-10 бб.

10. Өтебайұлы Қ. Ақмырза // Ислам және өркениет. – 2014.– №14(30).– 11-20 бб.

11. Кеніштайқызы Г., Бітімбай А. Сыр өңірінде әулиелер институтының қалыптасуы // Арал өңірінің тарихи-мәдени мұралары және әлеуметтік экологиясын зерттеу басымдықтары: республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Қызылорда, 2011. – 81-84 бб.

12. Ақмырза ишан Төсұлы // «Қазақстан тарихы» ұлттық порталы.

13. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 2007. – 241 p.

Маделханова Маржан Ибрагимовна
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті
Археология және этнография
орталығының ғылыми қызметкері,
Тарих магистрі

«ҚОСШЫ» ОДАҒЫНЫҢ ҚҰРЫЛУЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАЙЛАР МЕН ДІН ӨКІЛДЕРІНЕ ҚАРСЫ ӘЛЕУМЕТТІК-САЯСИ ҚЫЗМЕТІ

Аңдатпа

Бұл мақалада XX ғасырдың 20-жылдарындағы Қазақстандағы «Қосшы» одағының құрылуы, оның құқықтық мәртебесі, ұйымдастырушылық құрылымы және кеңестік биліктің ауылдық жерлердегі әлеуметтік-саяси саясатын жүзеге асырудағы қызметі жан-жақты қарастырылады. Зерттеуде ұйымның Жаңа экономикалық саясат кезеңіндегі қалыптасу алғышарттары, мүшелікке қабылдау тәртібі, мүшелерінің құқықтары мен міндеттері, саяси-құқықтық және қоғамдық қызметінің негізгі бағыттары мұрағаттық құжаттар мен ғылыми әдебиеттер негізінде талданады. Сонымен қатар 1925 жылдан кейінгі ауылды кеңестендіру, таптық саясаттың күшеюі, ұйым қатарын әлеуметтік жат элементтерден тазарту, байларды тәркілеу науқаны және дінге қарсы идеологиялық жұмыстардағы «Қосшы» одағының рөлі сараланады. Зерттеу нәтижесінде «Қосшы» одағының еңбекші шаруаларды кеңестік басқару жүйесіне тартуда, ауылдағы кеңес өкіметінің әлеуметтік тірегін қалыптастыруда, мемлекеттік реформаларды іске асыруда және кеңестік саяси-құқықтық жүйені орнықтыруда маңызды қоғамдық ұйым болғаны айқындалады.

Кілт сөздер: «Қосшы» одағы, Жаңа экономикалық саясат, бай-феодалдар, дін иелері, еңбекші шаруалар

СОЗДАНИЕ СОЮЗА «КОШЧИ» И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТИВ БАЕВ И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДУХОВЕНСТВА

Аннотация

В статье всесторонне рассматриваются создание Союза «Кошчи» в Казахстане в 1920-е годы, его правовой статус, организационная структура и деятельность в реализации социально-политической политики советской власти в сельской местности. В исследовании на основе архивных документов и научной литературы анализируются предпосылки формирования организации в период новой экономической политики, порядок приема в члены, права и обязанности членов, а также основные направления ее политико-правовой и общественной деятельности. Особое внимание уделяется роли Союза «Кошчи» в советизации аула после 1925 года, усилении классовой политики, очищении организации от социально чуждых элементов, проведении кампании по

конфискации имущества байских хозяйств и антирелигиозной идеологической работе. В результате исследования установлено, что Союз «Кошчи» являлся важной общественной организацией, способствовавшей вовлечению трудового крестьянства в советскую систему управления, формированию социальной опоры советской власти в ауле, реализации государственных реформ и укреплению советской политико-правовой системы.

Ключевые слова: Союз «Кошчи», новая экономическая политика, бай-феодалы, религиозные деятели, трудовое крестьянство.

THE ESTABLISHMENT OF THE "KOSHCHI" UNION AND ITS SOCIO-POLITICAL ACTIVITIES AGAINST BAIS AND REPRESENTATIVES OF THE CLERGY

Abstract

This article provides a comprehensive examination of the establishment of the "Koshchi" Union in Kazakhstan in the 1920s, its legal status, organizational structure, and role in implementing the Soviet government's socio-political policies in rural areas. Based on archival documents and scholarly literature, the study analyzes the prerequisites for the organization's formation during the period of the New Economic Policy, the procedure for membership admission, the rights and responsibilities of its members, as well as the main areas of its political, legal, and public activities. Particular attention is paid to the role of the "Koshchi" Union in the Sovietization of the aul after 1925, the intensification of class policy, the removal of socially alien elements from the organization, the campaign for the confiscation of wealthy households, and anti-religious ideological activities. The study demonstrates that the "Koshchi" Union was an important public organization that contributed to the involvement of the working peasantry in the Soviet system of governance, the formation of a social base for Soviet power in the aul, the implementation of state reforms, and the consolidation of the Soviet political and legal system.

Keywords: "Koshchi" Union, New Economic Policy, bai-feudals, religious figures, working peasantry.

1920 жылдың соңында Коммунистік партия Жаңа экономикалық саясатты әзірлеуге кірісті. 1921 жылғы наурыз айының басында өткен Ресей Коммунистік партиясының (большевиктер) X съезінде В.И. Ленин азық-түлік салғыртынан азық-түлік салығына көшудің және ЖЭС-ты енгізудің қажеттілігін жан-жақты негіздеп берді. Ол социализмге өтудің бүкіл өтпелі кезеңінде жұмысшылар мен шаруалар арасындағы дұрыс экономикалық қатынастарды орнату басты міндет екенін көрсетті. ЖЭС-тың негізгі мақсаты социалистік қоғамның экономикалық негізін қалыптастыру болды. Бұл саясат халық шаруашылығының нақты жағдайын, экономикалық құрылымдардың арақатынасын және ел аумағындағы, соның ішінде ұлттық республикалардағы таптық күштердің орналасуын ескере отырып жүзеге асырылды. Жаңа экономикалық саясат жұмысшы табы мен экономиканың негізгі салаларын өз қолында ұстаған Кеңес одағы миллиондаған еңбекші шаруаларды социалистік құрылысқа тарта алады деген тұжырымға

негізделді [1,59 б]. Жұмысшы табы мен шаруалар одағын, пролетариат диктатурасын нығайта отырып, ЖЭС социалистік элементтердің капиталистік элементтермен күресінде басым дамуын қамтамасыз етті, Советтер Шығыс республикаларының ұлттық ауылдарында , соның ішінде қазақ ауылында социализмнің капитализмді, сондай-ақ феодализмді жеңуіне жағдай жасады .

ЖЭС - партия мен пролетарлық мемлекеттің қолындағы икемді әрі сенімді құрал - социалистік қоғам құру міндетіне тек Ресейде ғана емес, советтік ұлттық республикаларда да толық жауап берді. Ол, сонымен бірге , қазақ халқының капитализмді айналып өтіп, социализмге өту міндетін жүзеге асыруға бағытталды [2,108 б].

Осы үдерістер жағдайында ауылдық жерлерде совет өкіметін нығайту және қазақ еңбекшілерін мемлекеттік әрі шаруашылық құрылысқа кеңінен тарту қажеттігі ерекше маңызға ие болды. Дәл осы міндеттерді жүзеге асыруда «Қосшы » одағы айтарлықтай рөл атқарды. Аталған одақтың негізгі саяси міндеті ауыл кедейлерін советтік құрылысқа тарту, ұлттық теңсіздікке қарсы күресу, сондай-ақ отаршыл сипаттағы байлар әрекетіне тосқауыл қою болды [3,178 б].

Партияның ұлттық саясаты жаңа экономикалық саясатпен тығыз ұштасып жатты, олардың мақсаттары ортақ болды. Сондықтан да ЖЭС -ке көшу бағытын айқындаған РКП(б)-ның X съезінде ұлттық мәселе бойынша партияның кезекті міндеттері де қарастырылды. Съезд ұлттық мәселенің мәні дамуы жағынан артта қалған халықтардың нақты теңсіздігін жоюда екенін атап көрсетті. Елдің шет аймақтарындағы еңбекші бұқараны советтік социалистік құрылысқа тарту жөніндегі партия қызметінің негізгі формалары мен әдістерін белгіледі, сондай-ақ орыс жұмысшы табы оларға экономикалық, мемлекеттік және мәдени жағынан Орталық Ресейге жетіп, теңесуіне көмектесуі тиіс екенін ерекше атап өтті. Партия отаршылдық өткеннің барлық «қалдықтары» мен «сарқыншақтарына» қарсы табанды әрі жүйелі күресті талап етті , ұлыдержавалық шовинизм мен ұлтшылдық ауытқуларды айыптады [1,61 б]. Осы міндеттерді жүзеге асыру барысында Кеңес өкіметіне ауылдық жерлерде өзінің әлеуметтік тірегін қалыптастыратын бұқаралық ұйымдардың қажеттілігі айқын болды. Осындай ұйымдардың бірі әрі ең маңыздысы «Қосшы» одағы еді. Бұл ұйым Кеңес мемлекетінің ауылдағы әлеуметтік-саяси тірегі ретінде қалыптасып, жаңа экономикалық саясаттың негізгі бағыттарын жүзеге асыруда маңызды рөл атқарды.

Кеңес өкіметінің ауылдағы саяси тірегі ретінде құрылған «Қосшы» одағының алдына ауыл еңбекшілерін ұйымдастыру, олардың саяси санасы мен мәдени деңгейін көтеру, еңбекші халықтың құқықтары мен мүдделерін қорғау, кооперациялау идеяларын насихаттау, аграрлық реформаларды жүзеге асыруға және халық шаруашылығын қалпына келтіруге жәрдемдесу міндеттері қойылды. Ұйым қызметі арқылы Кеңес билігі ауыл тұрғындарын мемлекеттік басқару ісіне тартып, социалистік құрылыстың әлеуметтік базасын кеңейтуге ұмтылды [4,22 п].

1920 жылғы қыркүйекте өткен Түркістан Коммунистік партиясының V съезінің шешімімен бұрыннан әрекет етіп келген кедейлер комитеттері мен

одақтарының негізінде «Қосшы» одағы құрылды. Ол Түркістан Автономиялық Кеңестік Социалистік Республикасындағы еңбекші диқандардың жаппай қоғамдық ұйымы ретінде қалыптасты. Ұйымды құрудағы негізгі мақсат еңбекші диқандардың әлеуметтік және экономикалық мүдделерін қорғау, оларды байлар мен дінбасылардың ықпалынан арылту, сондай-ақ кеңестік, шаруашылық және мәдени құрылысқа кеңінен тарту болды. Орта Азиядағы өзге кедейлер комитеттерінен ерекшелігі – «Қосшы» одағы тек кедей шаруаларды ғана емес, ауылдағы орта шаруаларды да біріктірді [5]. Сонымен қатар аймақтағы бай-феодалдар мен дін иелерінің ықпалына қарсы күресу үшін жергілікті еңбекші диқандарды ұйымдастыру мақсатында большевиктік биліктің қолдауымен құрылған ұйым ретінде сипатталды.

«Қосшы» одағының саяси-құқықтық міндеттері ауыл және қыстақ кедейлерін кеңестік құрылыс ісіне тарту, ұлттық теңсіздікке қарсы күресу, отаршылдық саясаттың «қалдықтарын» жою және бай элементтердің ықпалына қарсы әрекет ету бағытында айқындалды. Аймақтың әлеуметтік-экономикалық ерекшеліктерін ескере отырып, кедей шаруашылықтарды қолдауға бағытталған экономикалық шараларды іске асыруға белсенді қатысты. Байлар мен кулактардан тәркіленген жерлерді, су көздерін және шаруашылық құралдарын кедей шаруалар арасында қайта бөлу жұмыстарына қатысып, олардың шаруашылық жүргізу мүмкіндіктерін кеңейтуге ықпал етті. Осы арқылы ауылдағы әлеуметтік теңсіздікті азайтып, социалистік меншік қатынастарын қалыптастыруға қызмет етті. Ұйым мүшелігіне қабылдау тәртібі де ұйымның әлеуметтік және саяси ұстанымдарын айқын көрсететін құқықтық талаптарға негізделді. Одаққа еңбекші шаруалар қабылданса, пайда табу мақсатында жалдамалы еңбекті пайдаланатын адамдар, капиталдан, кәсіпорыннан немесе мүліктен түсетін табыспен күн көретін тұлғалар мүшелікке қабылданбады. Сонымен қатар жеке саудагерлер, коммерциялық делдалдар, дін қызметкерлері мен монахтар ұйым құрамына кіре алмады. Бұрынғы байлар мен кулактардың басқарушылары, қарыз берушілер, еңбекші халықты қанаған тұлғалар, сондай-ақ заңмен, сот шешімімен немесе тәртіптік сот арқылы жазаланған адамдар да мүшелікке қабылданған жоқ [4,1 п.]

Одақты құру үдерісінің өзі еңбекші бұқараны социалистік рухта тәрбиелеудің үлкен мектебі болды . Оны ұйымдастыру барысында республиканың партия ұйымы «тап жауларының » күшті қарсылығын еңсеруге мәжбүр болды. Байлар мен атқамінерлер жаңа ұйымның басты мақсаты кедейлер мен орташалардан құралған әлеуметтік топтарды біріктіру, олардың экономикалық дербестігін арттыру екенін бірден түсінді. Мұның өзі қазақ ауылындағы байлардың үстем жағдайына елеулі қауіп төндіретін еді. Осыған байланысты байлар мен атқамінерлер әуелі «Қосшы » одағын ұйымдастыру науқанын болдырмауға күш салды, ал одақ бәрібір құрылғаннан кейін, оған еніп алып, басшылық қызметтерді иелену арқылы ұйымды іштен ірітуге тырысты [6,59 б]. Осы тұрғыда, «Қосшы» одағының тарихи маңызы сол кезеңде Компартия қазақ ауылының еңбекші шаруаларын социализм құрылысына тарту ісінде тапқан әрі шебер пайдаланған ең қолайлы ұйымдық форма болғандығында еді. Ауылда және қыстақта таптық жіктелуді айқындау,

патриархалдық -рулық және патриархалдық-феодалдық сарқыншақтардан интернационалдық бірігуге өтудің ұзаққа созылатын сипатын ескере отырып, еңбекші топтарды біртұтас күшке топтастыру және оларды саяси тұрғыдан тәрбиелеу, түпкілікті (жергілікті) және еуропалық халықтардың кедей топтарының бейбіт қатар өмір сүруін қамтамасыз ету – ұйымның басты мақсаттарының бірі болатын [4,1 п].

1925 жылғы 1–7 желтоқсан аралығында өткен V Бүкілқазақстандық КП(б) конференциясы ауылды кеңестендіру бағытын жариялап, ауылдық кеңестерді кеңес өкіметінің негізгі тірегіне айналдыруды көздеді. Осыған байланысты ауылдық кеңестердің қызметін күшейту, олардағы байлардың ықпалын жою және кедей шаруалардың саяси белсенділігін арттыруға бағытталған ұйымдық әрі идеологиялық шаралар жүзеге асырыла бастады. Кеңестік билік ауылды кеңестендіру жұмысының баяу жүруін жергілікті партия ұйымдарының қызметімен емес, қазақ қоғамындағы байлардың ықпалы мен рулық қатынастардың сақталуымен байланыстырды. Соның салдарынан қазақ ауылының әлеуметтік ерекшеліктерін жақсы білетін жергілікті басшылардың пікірлері назардан тыс қалып, олардың ұлттық мәселе, жерге орналастыру және ауылды кеңестендіру барысында жергілікті жағдайды ескеру жөніндегі ұсыныстары қабылданбады. Бұл кезеңде шабындық және жайылымдық жерлерді қайта бөлу, ауылдық кеңестерді кеңестендіру, билікті кедей және орта шаруалар қолына беру, сондай-ақ ірі байлардың мал-мүлкін тәркілеу сияқты кең ауқымды саяси-әлеуметтік науқандар жүзеге асырылды [1,64 б].

Кеңестік мемлекеттік басқару жүйесінде кооперативтер, кедейлер комитеттері және «Қосшы» одағы ауылдағы мемлекеттік саясатты жүзеге асыратын негізгі қоғамдық институттарға айналды. Сондықтан Қазақстан өлкелік басшылығы олардың жұмысын күшейтуге ерекше назар аударды. Осы мақсатта, әсіресе 1926 жылға дейін Оңтүстік Қазақстанда, бұрынғы Сырдария және Жетісу губернияларында қызмет атқарған «Қосшы» одағы қайта ұйымдастырылып, оның құрамында кең көлемдегі тазарту жұмыстары жүргізілді. Бұл саясаттың мәнін Ф.И. Голощекин I Бүкілқазақтық партия конференциясында сөйлеген сөзінде: «Қосшы одағына көбірек күш жұмылдырылсын, кеңірек көңіл бөлінсін. Қосшы одағын советтер айналасына ұйымдастыру қажет. Батракты "Қосшының" негізгі ұйтқысы ету керек, сонда бай кірерге тесік таппайды және "Қосшы" пролетарлық бағыт алады», – деп айқындап көрсетті [6,57 б]. Бұл ұстаным ұйым қызметінің негізгі бағыты ендігі жерде тап күресін күшейту және ауылдағы кеңестік саясаттың әлеуметтік тірегіне айналу болғанын көрсетеді.

Осындай өзгерістер жағдайында «Қосшы» одағының қызметі де жаңа мазмұнға ие болды. Ұйымның басты міндеттерінің бірі ауылдағы тап күресін күшейту, кедей шаруаларды ұйымдастыру және бақуатты топтардың ықпалын әлсірету болды. Түркістан АКСР-ның «Қосшы» туралы Ережесінде ұйымның негізгі мақсаты ауыл мен қыстақты таптық тұрғыдан жіктеу, еңбекші бұқараны біріктіру және оларды саяси жағынан тәрбиелеу деп көрсетілді. Сонымен қатар Ережеде «Қосшы» одағы «ауылдың пролетарлық және жартылай пролетарлық бұқарасының кәсіптік-саяси бірлестігі» ретінде сипатталып, оның саяси

міндеттері қатарында кедейлерді кеңестік құрылысқа тарту, байлар мен отаршыл элементтерге қарсы күрес жүргізу және ауылдағы саяси басымдықты еңбекші халықтың қолына беру көзделді [1,64 б].

Партия мен Кеңес өкіметі жергілікті жер-су органдарының құрамын да қайта қарауға ерекше мән берді. Өйткені олардың қатарына кеңестік идеология тұрғысынан «жат» саналатын әлеуметтік топтардың өкілдері еніп кеткендігі айтылды. Осыған байланысты жергілікті партия ұйымдарының келісімімен нұсқаушыларға болыстық жер-су бөлімдерінің құрамында таптық тұрғыдан сенімсіз адамдар анықталған жағдайда жаңа сайлау өткізу құқығы берілді [63,157 б]. Бұл шаралар мемлекеттік басқару құрылымдарын ғана емес, қоғамдық ұйымдарды да толықтай кеңестік идеологияға бағындыруға бағытталды.

Осындай саясаттың заңды жалғасы ретінде «Қосшы» одағының құрамын әлеуметтік «жат элементтерден» тазарту мәселесі күн тәртібіне қойылды. Кеңестік билік ұйымды байлар мен олардың жақтастарынан тазартпайынша оның саяси міндеттерін толыққанды жүзеге асыру мүмкін емес деп есептеді. Осыған байланысты Сырдария облысында 1923 жылдың көктемінен бастап облыстық және уездік комиссиялар құрылып, ұйым мүшелерін тексеру және тазарту жұмыстары жүргізілді. Бұл жөнінде сол кезеңдегі «Туркестанская правда» газетінде жарияланып, Бүкілтүркістандық Кеңестің «Қосшы» одағы қызметкерлерін жат элементтерден тазарту туралы шешімі негізінде Сырдария облысында да кең көлемді тазарту жұмыстары басталғаны көрсетілді. Жат элементтер қатарына қылмыс жасаған адамдар, бұрынғы патша әкімшілігінің шенеуніктері, болыстық басқарушылар және жалдамалы еңбекті пайдаланушылар енгізілді [7,107 б.]. Осылайша ұйымның әлеуметтік құрамы кеңестік биліктің таптық қағидаларына сәйкестендірілді.

Сонымен қатар 1920 жылдардың екінші жартысында кеңестік идеологияның маңызды бағыттарының бірі дінге қарсы саясат болды. Қазақстанда 1926–1927 жылдардан бастап «Дінсіздер одағының» ұялары мен үйірмелері құрылып, кейін олардың қалалық және аудандық кеңестері ұйымдастырылды. Кеңестер жанынан қазақ жастарының секциялары ашылып, онда тұрақты түрде ислам дініне қарсы дәрістер оқылды. Бұл дәрістерде ислам діні кеңестік идеологияға қайшы құбылыс ретінде түсіндіріліп, діни мерекелер мен дәстүрлердің қоғамға тигізетін кері ықпалы насихатталды. «Дін – еңбекшілердің таптық жауы» деген мазмұндағы ұрандар кеңінен таратылып, «Кіші Қазан» саясаты дінге қарсы насихатпен қатар жүргізілді. 1926 жылы Қазақстан өлкелік партия комитеті жанынан арнайы дінге қарсы комиссия құрылып, оның құрамына Б. Мырзахмедов, И. Хухарев және Н. Арықова енгізілді. Комиссия комсомол ұйымдарын, кәсіподақтарды және «Қосшы» одағын дінге қарсы үгіт-насихат жұмыстарына белсенді түрде тартты. Нәтижесінде бұрын мәдени-ағартушылық сипатта жүргізілген атеистік насихат біртіндеп діни ұйымдар мен мұсылман дінбасыларына қарсы саяси күреске ұласты [8,3 б].

Исламға қарсы саясаттың күшеюі кеңестік биліктің таптық идеологиясымен тікелей байланысты болды. Кеңестік идеологияны ауыл тұрғындары арасында орнықтыру мақсатында Қызыл шайханалар

ұйымдастырылып, олар саяси-ағарту жұмыстарының негізгі орталықтарының біріне айналды [9, 1–2-пп]. Оларды ұйымдастыру бастамасы партия комитеттері, «Қосшы» одағы және Коммунистік жастар ұйымынан шығып, жергілікті жерлерде партия ұйымдары мен ауылдық «Қосшы» бөлімшелері арқылы жүзеге асырылды. Қызыл шайханаларды ұйымдастыруға және басқаруға кеңестік билік таптық тұрғыдан сенімсіз деп таныған әлеуметтік топтардың, әсіресе дінбасылардың, басқаның еңбегін «қанаушылар», және сайлау құқығынан айырылған адамдардың қатысуына жол берілмеді. Осылайша Қызыл шайханалар кеңестік идеологияны насихаттайтын мекеме ғана емес, сонымен бірге дәстүрлі діни ықпалды қоғамдық өмірден шектеуге бағытталған саяси құрал ретінде де пайдаланылды.

Большевиктер үкіметі діни ұйымдарды әлеуметтік тұрғыдан жат күш ретінде бағалап, исламды кеңестік құрылысқа қарсы идеологиялық кедергі ретінде қарастырды. Сондықтан 1920 жылдардың соңына қарай таптық күрес қағидалары мемлекеттік саясаттың барлық саласына енгізілді. Мұсылман дінбасылары жергілікті жерлерде кеңес өкіметінің саясатына қарсы әрекет етеді деген тұжырымдар ресми баяндамаларда жиі көрініс тапты. Сырдария облысының партия органдары өңірдегі саяси жағдай туралы мәліметтерінде Әулиеата, Меркі, Жуалы және басқа аудандарда мұсылман дінбасылары колхоздастыруға қарсы үгіт жүргізгенін, ауыл шаруашылығы салығына байланысты халық арасында наразылықты күшейткенін көрсетті. Сонымен қатар дінбасылары халық ағарту ісіне ықпал етеді, заңсыз мектептер ашады, азаматтық хал актілерін тіркеу қызметін атқарады, емшілікпен айналысады және байлармен бірлесіп еңбекші халыққа ықпал етеді деген айыптар тағылды. Кеңестік құжаттарда олардың «Қосшы» одағы мүшелеріне қарсы үгіт жүргізіп, оларды «кәпірлер» деп жариялағаны және кеңеске қарсы қауесеттер таратқаны туралы да мәліметтер берілді. Мұндай айыптаулар кеңестік биліктің исламға қарсы күресін күшейтуге және оны саяси тұрғыдан негіздеуге пайдаланылды [10,2-3 бб].

Осылайша 1925–1929 жылдардың соңына дейінгі кезеңде «Қосшы» одағы Кеңес мемлекетінің ауылдағы әлеуметтік тірегі ғана емес, оның саяси-құқықтық және идеологиялық саясатын жүзеге асырудың маңызды құралына айналды. Ұйым ауылды кеңестендіру, тап күресін күшейту, байлар мен дәстүрлі әлеуметтік топтардың ықпалын әлсірету, мемлекеттік реформаларды жүзеге асыру және дінге қарсы саясатты насихаттау сияқты кеңестік биліктің негізгі міндеттерін орындауға белсенді қатысты. Соның нәтижесінде «Қосшы» одағы ауыл қоғамындағы дәстүрлі әлеуметтік құрылымды өзгертуге және кеңестік саяси жүйенің орнығуына ықпал еткен негізгі қоғамдық ұйымдардың бірі ретінде қалыптасты.

Әдебиеттер

1. Маделханова М. Қызылорда аймақтық «Қосшы» одағы: тарихы мен мәдени-ағартушылық қызметі (1922-1930 жж.) : магистрлік дис. Қызылорда, 2026. 89 б.

2. Дахшлейгер Г. Социально-экономические преобразования в ауле и деревне Казахстана 1921-1929 гг. Алма-Ата: Наука, 1965. 536 с.

3. Құмыртай Р. 1921-1922 жылдардағы жер-су реформасындағы «Қосшы» одағының қызметі// ҚазҰУ хабаршысы. 2006. 180 б.

4. ҚОҚСТМА (Қызылорда облыстық мемлекеттік архивінің қоғамдық-саяси тарихы бойынша филиалы) - 1544 қор, 1 т., 2 іс.

5. Аминова Р. Кошчи // Большая советская энциклопедия [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/060/

6. Омарбеков Т. XX ғасырдағы Қазақстан тарихының өзекті меселелері. Алматы: Қазақпарат, 2001. 404 б.

7. Шамшиева Г. Бұрынғы Сырдария облысындағы «Қосшы» одағының пайда болу мен қалыптасуының тарихынан // ҚазҰУ хабаршысы. 2007. 109 б.

8. Абишева Ж. Мұсылман дін иелеріне қарсы күрес (XX ғ. 20-30 жж.) // С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университетінің Ғылым жаршысы 2015. 67 б.

9. ҚОҚСТМА- 1544 қор, 1 т., 1 іс.

10. Ермекқали Н. Кеңес билігінің ислам дініне қарсы ұстанған саясаты Х. Досмұхамедов атындағы Атырау университетінің студенттері мен жас ғалымдарының ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының жинағы. – Атырау : Х. Досмұхамедов атындағы АтУ, 2024. 5 б.

Бахром Ризаев
«Қатаған құрбандары музейі»
ғылыми қызметкері, Ташкент, Өзбекстан,
Тарихшы
Сәдірбекұлы Нұржан
Тарихшы-генеалог, Алматы қаласы**,**
Тарих магистрі

ҚУҒЫНҒА ҰШЫРАҒАН ШАЯНДЫҚ ӘБДІҒАППАР ҚОЖА АЯКЕЕВ (1920-1940 ЖЫЛДАРДАҒЫ ОҢТҮСТІК ҚАЗАҚСТАН ОБЛЫСЫ ШАЯН АУДАНЫНДАҒЫ ҚУҒЫН-СҮРГІН ТАРИХЫНЫҢ ПАРАҚТАРЫ)

Аңдатпа

Мақалада 1920-1940 жылдардағы Оңтүстік Қазақстан облысы Шаян ауданында туып өскен Әбдіғаппар қожа Аякеевтің тағдыры баяндалады. Автор оның шежіресін Құлатай ишан — Хусайин (Үсен) — Айқожа (Аяке) — Әбдіғафур (Әбдіғаппар) тізбегі арқылы анықтайды. Кеңес өкіметінің коллективизация және дінге қарсы қуғын-сүргін саясатынан қашып, Аякеев отбасымен бірге Өзбекстанға көшіп кетеді. Онда білім алып, заңгер мамандығын иеленіп, прокурор қызметіне дейін жетеді. Дегенмен қуғын-сүргін оны Өзбекстанда да қуып жетеді және оған жалған саяси айыптар тағылады. 1942 жылы қамауға алынып, жерлестерінің үстінен жалған куәлік беруден бас тартқаны үшін қатты азапталады да, 1943 жылы түрмеде қаза табады. Оның ізбасарлары да кейін қуғын-сүргінге ұшырап, лагерьлерге жіберіледі. Мақала архивтік құжаттар мен генеалогиялық деректер негізінде жазылған.

Кілт сөздер: Қуғын сүргін, Репрессия, Ишандар, Қожалар, Қазақ байлары, Шаян, Темірлан.

ПОДВЕРГШИЙСЯ РЕПРЕССИЯМ УРОЖЕНЕЦ ШАЯНА АБДИГАППАР КОЖА АЯКЕЕВ (СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ РЕПРЕССИЙ В ШАЯНСКОМ РАЙОНЕ ЮЖНО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ В 1920-1940 ГОДЫ)

Аннотация

Статья посвящена судьбе Абдигаппара кожа Аякеева, уроженца Чаянского района Южно-Казахстанской области, пострадавшего от репрессий 1920-1940-х годов. Автор восстанавливает его родословную: Кулатай ишан — Хусаин (Усен) — Айкожа (Аяке) — Абдигафур (Абдигаппар). Спасаясь от советской политики коллективизации и преследования духовенства, Аякеев вместе с семьёй переселился в Узбекистан. Там он получил юридическое образование и дослужился до должности районного прокурора. Однако репрессии настигли его и в новой стране, где ему предъявили сфабрикованные политические обвинения. В 1942 году он был арестован, а после отказа дать ложные показания против земляков подвергся жестоким пыткам и погиб в тюрьме в 1943 году. Его последователи впоследствии также подверглись репрессиям и были отправлены

в лагеря. Статья опирается на архивные документы и генеалогические источники.

Ключевые слова: Репрессии, Гонения, Ишаны, Кожа (ходжи), Казахские баи, Чаян, Темирлан.

ABDIGAPPAR KHOJA AYAKEYEV, A REPRESSED NATIVE OF SHAYAN (PAGES FROM THE HISTORY OF POLITICAL REPRESSIONS IN THE SHAYAN DISTRICT OF SOUTH KAZAKHSTAN REGION, 1920–1940)

Annotation

The article examines the fate of Abdigappar khoja Ayakeyev, born in the Shayan district of South Kazakhstan region, who suffered repression during the 1920s-1940s. The author reconstructs his lineage as Kulatai ishan — Khusain (Usen) — Aikozha (Ayake) — Abdigafur (Abdigappar). Fleeing Soviet collectivization policies and persecution of religious figures, Ayakeyev and his family relocated to Uzbekistan. There he obtained a legal education and rose to the position of district prosecutor. Nevertheless, repression caught up with him even in his new home, where he was subjected to fabricated political charges. Arrested in 1942, he refused to give false testimony against his fellow countrymen and, after severe torture, died in prison in 1943. His followers were later also subjected to repression and sent to labor camps. The article is based on archival documents and genealogical sources.

Keywords: Persecution, Repression, Ishans, Khojas, Kazakh bais, Shayan, Temirlan.

1928-1930 жылдары аңғарына Кеңес өкіметінің коллективизация, бай-құлақтарды, сопы ишандарды қуғын-сүргінге ұшырату науқаны кезінде сол саясатқа наразы болып Оңтүстік Қазақстанның кең даласынан Өзбекстанға көшіп кеткен дін өкілдері ишандар өте көп болған. Бұл ислам дінінің хижрет үкіміне сәйкес келеді. Бірақ белгілі болғандай Өзбекстанда да қуғын-сүргін науқаны болған. Өзбекстанға барғаннан кейін де түрлі жалаға ұшырап екінші рет қайтара қуғын-сүргінге ұшыраған.

Осы мақалада екі елде де қуғын-сүргінге ұшырап осындай қиын тағдырды бастан кешірген Шаян өңірінде туып өскен Әбдіғаппар Аякеев туралы айтамыз. Әбдіғаппардың шын аты Әбдіғафур, бірақ совет кезіндегі құжаттарда Әбдіғаппар деп жазылып кеткен. 1898 жылы Оңтүстік Қазақстан облысы, Шаян ауданы, №1 ауылда туған, қазақ ішіндегі Қожа руынан еді. Аяке қожа Үсеновтың отбасында дүниеге келген. Енді қожалар тарихы туралы жазған автор Лаура Ләйлахан Айтқожақызының «Аппақ ишан ата» деген кітабында Әбдіғафурды Аппақ ишанның ағайындары деп көрсетеді [1, 9б]. Ағайын екендігі шежірелік және архивтік деректермен расталды.

Назар аударыңыз, мысалы Аяке қожа туралы мәліметтер Шаян болысының Ресей патша өкіметі кезіндегі 1899-1900 жылғы түтін салық есебінде кездеседі. Аяке қожаның шежіресін дәл анықтай алмағандықтан біз бұл мақаланы ертерек жариялай алмаған едік. Бірақ сол Шаян өңіріндегі Аппақ ишан әулетімен жақын ағайын болуы мүмкін деп топшылаған едік. Сол жоғарыда

айтқан 1899-1900 жылғы Шаяннның түтін салық есебінде Айқожа Үсенов деген есімімен кездеседі. Осыған назар аударғанда «Айқожа» деген кісі кейінірек Аяке аталып кеткен. Бұл есеп кітабында Үсен қожаның өзі де Үсен Құлатаев деген есіммен ұшырасады. Журналист Әмзе Айтбекұлы жазған «Аппақ ишан» деген құнды кітапта Шаяндық қожалар шежіресі Саид Ахмад **Қосым** және Саид Мұхамед **Құлатай** екі ағайынды кісілер, арғы тегі Әхли бәйттен тараған, Сейіттер ұрпағы, қожа ішінде Сабұлт қожалар әулетінен деп көрсетеді [2, 112б]. Бұл екеуі қазақ арасында Қосым ишан, Құлатай Ишан деген исм-і шәрифімен танымал болған. Осымен Аякенің шыққан тегін анықтап көрсеттік деп ойлаймыз. Құлатай ишан – Хусайин (Үсен) – Айқожа (Аяке) – Әбдіғафур (Әбдіғаппар).

Ишандар ісі деп аталатын ОГПУ органдарының құжатында:

Айкеев Абдыгафур – лет 44, мулла-коры, житель к. Чаян, проживает в гор. Коканде и работает райпрокурором — деген қысқаша мәлімет бар.

Аяке Үсенов 1903 жылы өмірден өткен соң оның баласы Әбдіғаппар 13 жасына дейін немере ағаларының қарамағында қызмет еткен екен. Өзінің тергеу органдарына берген жауабына қарағанда 1924 жылға дейін Қарабастауда Асқар Сейтпенбетов деген байдың малын бағады. 1924-1927 жылы Шаянда өз атасынан мирас болып қалған 1,5 танап жерінде диханшылық қылады. Совет өкіметі оның сауатты екендігін ескеріп 1927 жылдан бастап Қосшы одағының секретары (хатшысы) қызметіне алады. 1927 жылы «Шаян мешіт» ауылындағы халық санағында Әбдіғаппар отбасылық құрамы мынандай еді:

Үй егесі Аякеев Әбдіғафур 34 жаста
Әйелі Хабиба 30 жаста
Қыздары Нәшен 14 жаста
Бадырақ 2 жаста
Інісі Мүсілім 32 жаста
Мүсілімнің әйелі Махбуба 27 ж
Інісі Торғай 27 жаста
Торғайдың әйелі Шалапай 25 жаста
Баласы Исламша жаңа туған 1 күндік шақалақ
Аякенің әйелі, Әбдіғафурдың шешесі - Томпағай кемпір 70 жаста.

Осы халық санағы өткізілген мерзім 1927 жылы Әбдіғаппар Ташкентке кетіп қалған деп көрсетілген. Яғни сол кездің өзінде Шаяндағы қожалардың басым көпшілігі қуғын сүргінге ұшырап Өзбекстанға көшіп кеткен еді [3, 14б].

Жәңгірқожаев Әлкен, Қалбыров Әлімбет (шаяндағы қарабатыр Қалбыр болыстың баласы), Әлімбетов Әбдуайт ишан Тәжікстанға қашқан, Сейдахметов Сабыр ишан, Аппақ ишан, Аппақишанов Аляуддин, Сағидулла, Бахибулла (Аппақ ишанның балалары), Алиакбаров Абдәли ишан т.б. Шыршыққа қашқан, Асқаров Махмұт ишан Жизаққа қашқан, тағы басқалары бар. Тізе берсеңіз қуғын сүргінге ұшыраған шаяндықтар өте көп [4, 442-443б].

Әбдіғаппар Аякеевтің өзінің айтуына қарағанда 1929 жылы мектепте мұғалім болып істеген (қай мектепте істегені анық белгілі емес бірақ Ташкент аймағында болуы мүмкін). 1930 жылдары бай-құлақ, ишан-молдаларға қарсы қуғын сүргін күшейген кезде Ташкенттен ары қарай Бухара-и Шәрифке көшіп кеткен. Бірақ қуғын-сүргін үздіксіз дауам еткені себепті отанына еш кері қайта

алмайды, 1930-1931 жылдары Бұхара уалаяты Кенимех ауданында аудандық атқару комитетінде РИК зав.орг. отдел болып істейді. Бұхараға қашуының бір себебі Бұхарадағы коммунистер бұларды танымайтын еді. Бірақ бәрібір қуғын жалғаса берді. Ұсталып қалмас үшін жиі жиі орын ауыстырып ккшіп кетіп жүрген. 1935-1936 жылдары Мырзашөлде жаңадан құрылған бір МТС-тің басшысы болып істейді (қай МТС екенін құжатта анық жазбаған). 1936 жылы Әбдіғаппар Аякеев Ташкентте юридический институтта юриспруденция курстарында оқиды. Заңгер мамандығын алып шығады. Сосын Молотов ауданына (қайсы облыста екенін жазбаған) прокурор болып тағайындалады. 1939 жылға дейін Әндіжанның Ізбасқан ауданында прокурор болып істеген. Бірақ оған нахақтан жала жабылып қызметінен түсірілген соң, Марғұлан шаһарына келіп інілерімен бірге өмір сүре бастайды [5, 4б].

1942 жылы 21 декабрде Әбдіғаппар Аякеевті фашистік Германияның тараптары, фашист басқыншылар елге кіретін болса оларды қарсы алуға дайындық шараларын кеңескен деген айыптар тағылып ӨзбекССР-ның Қылмыстық Кодексінің 66-67 статьялары бойынша арестке алу қамау туралы шешім қабылданды. 1942 жылы 25 декабрь күні берілген ордерді негізге ала отырып Әбдіғаппар Аякеев Марғұлан шаһары Пионерская көшесі №8 үйде отырған мекенінде қамауға алынды. Оны ұстап алып кеткенде артында шырылдап жылап қалған бала-шағасы мыналар еді: қатыны Хабиба Аякеева (1900 ж. туылған), ұлы Абдулла (1934 ж), қызы Адиба (1937ж) [6, 1б].

Осы Аякеев Ә. соңынан ерушілер деп 1928-1930 жылдары аңғарына кеңес өкіметінің коллективизация, бай-құлақтарды қуғындау науқаны кезінде сол саясатқа наразы болып Оңтүстік Қазақстанның кең даласынан Ферғана көшіп кетіп, Өзбекстанға келіп қалған бүкіл қазақтар қамауға алына бастады. Олардың басым көпшілігі Шаян топырағында туып өскен азаматтар еді. Әбдіғаппар Аякеевке сыбайлас топтық қылмыс тобын құрған, сол топтың басшысы деп жала жапты [7, 43б]

Аякенің баласы қамауға алынған кезде босқыншылықта жүрген жерлес қазақтардың үстінен олар істемеген істерді істеді деп құжаттарға қол қоюды бұйырады. Бұл құжаттарға қол қойса, онсыз да қиналып, ғұрбетте көшіп жүрген қандастарының ақырын ауыр күйге түсіретінін сезген ол ешбір құжатқа қол қоймайды. ***Өліп кетсем де момынның хақысына кірмеймін, жалған куәлік бермеймін!*** – дейді. Ақырында Әбдіғаппар 1943 жылдың 25 март күні ауыр ғазап пен қинаудан кейін, рахым-шапағаттың не екенін білмейтін совет тергеушілерінің қолынан өлді. Аякеевке жақын адам ретінде көрсетілген Жабағы Жақсыбаев сияқты тағы басқа шаяндық азаматтар да жапа шегіп түрмеде қайтыс болды [8, 1б].

Әбдіғаппар Аякеевтің өлімінен соң оның артынан ерді, мүрид болды деген кісілердің барлығы қуғын сүргінге ұшырады. 1942 жылдан бастап жаламенен айыптап Аяке қожаның көптеген күдікті қазақ байлары мен қожа, ишан тұқымдары, олардың қазақ мүридтерін түгел контрреволюциялық группа құрып, мемлекетке қарсы қозғалысқа қатысқан деген айыптаулармен түрмеге қамап тастады. 1944 жылғы 30 сентябрде ӨзбекССР Қылмыстық Кодекс 66-67 статьялары бойынша түрлі мерзімге бас бостандықтарынан айырып, еңбекпен

түзету лагерлеріне махкүм етті. Тірі қалғандарының өзі 1949-1951 жылдары Сібір лагерлеріне ауыр шарттарда жұмыс істеуге айдады. Бұл бір емес екі емес, өте үлкен адамдардың тобы еді. Олардың барлығы осы 1929 жылдағы кәмпеске науқаны кезінде Оңтүстік Қазақстан Шаяннан, Темірланнан, Төрткүлден тағы басқа жерлерден діні үшін, ер намысы үшін отанынан қашып кетуге мәжбүр болған азаматтар еді. Олардың барлығы 1956 жылғы 27 августтағы Өзбекстан Жоғары Сотының қаулысымен ақталды.

Әдебиеттер

1. Айтқожақызы Л.Л. Аппақ ишан ата. – Алматы, 2021. – 9 б.
2. Айтбекұлы Ә. Аппақ ишан. – Шымкент: Жібек жолы баспасы, 2001. – 112 б.
3. Ізтілеуова Д. Қуғын-сүргін жылдарының куәгерлері // Түркістан. – 2014. – 14 тамыз.
4. Материалы Государственной комиссии по полной реабилитации жертв политических репрессий 20-50 годов XX века: в 5 т. / отв. ред. [автор белгісіз]. – Т. V. – С. 442-443.
5. Ишандар ісі бойынша ОГПУ тергеу құжаттары // [Мемлекеттік архив қоры, іс нөмірі көрсетілмеген].
6. Шаян болысы бойынша 1899-1900 жж. түтін салығын есепке алу кітабы // [Мемлекеттік архив қоры].
7. «Шаян мешіт» ауылының 1927 жылғы халық санағы құжаттары // [Мемлекеттік архив қоры].
8. Өзбек ССР Жоғарғы Сотының 1956 жылғы 27 тамыздағы ақтау туралы қаулысы // [Сот архиві қоры].

Г.К. Кулбашева
Кызылординский университет
имени Коркыт Ата,
кандидат философских наук, доцент

ПАРАДОКС АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ И МОДЕЛЬ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В НАСЛЕДИИ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ: ОТ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМ

Аннотация

В статье рассматриваются особенности изучения наследия Ходжи Ахмета Ясави в советской и современной историографии через проблему аскетической практики и модели совершенного человека. На материале *«Дивани-и Хикмет»* анализируются *нафс*, *риязат*, *халват*, *тоба* и *зикр*. Показано, что аскеза у Ясави имеет парадоксальный характер: самоограничение направлено на внутреннюю свободу, а уединение — на духовное преобразование и возвращение к нравственной ответственности перед человеком. Обосновывается необходимость перехода от одностороннего понимания аскетизма как «отречения от мира» к его анализу как практики самоформирования личности.

Ключевые слова: Ходжа Ахмет Ясави, *Дивани-и Хикмет*, аскетизм, аскетическая практика, совершенный человек, нафс, риязат, халват, тоба, зикр, советская историография, суфизм.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫНДАҒЫ АСКЕТТІК ПРАКТИКА ПАРАДОКСЫ ЖӘНЕ КЕМЕЛ АДАМ МОДЕЛІ: КЕҢЕСТІК ТАРИХНАМАДАН ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ТҮСІНДІРМЕЛЕРГЕ ДЕЙІН

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасын кеңестік және қазіргі кезеңдегі зерттеу ерекшеліктері аскеттік тәжірибе мен кемел адам моделі мәселесі арқылы қарастырылады. *«Диуани хикмет»* негізінде *нәпсі*, *риязат*, *халуа*, *тәубе* және *зікір* ұғымдары талданады. Ясауи іліміндегі аскетизмнің парадокстық сипаты, яғни өзін-өзі шектеудің ішкі еркіндікке, ал оңашаланудың рухани өзгеру мен адам алдындағы моральдық жауапкершілікке әкелетіні көрсетіледі. Аскетизмді тек «дүниеден безу» ретінде емес, тұлғаның өзін-өзі қалыптастыру тәжірибесі ретінде қарастыру қажеттілігі негізделеді.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, *Диуани хикмет*, аскетизм, аскеттік тәжірибе, кемел адам, нәпсі, риязат, халуа, тәубе, зікір, кеңестік историография, сопылық.

THE PARADOX OF ASCETIC PRACTICE AND THE MODEL OF THE PERFECT MAN IN THE HERITAGE OF KHOJA AHMED YASAWI: FROM SOVIET HISTORIOGRAPHY TO CONTEMPORARY INTERPRETATIONS"

Abstract

The article examines the study of Khoja Ahmed Yasawi’s heritage in Soviet and

contemporary historiography through the problem of ascetic practice and the model of the perfect human being. Based on *Diwan-i Hikmet*, it analyzes the concepts of *nafs*, *riyazat*, *khalwat*, *tawba* and *dhikr*. The study shows that Yasawi's asceticism is paradoxical: self-restraint aims at inner freedom, while seclusion serves spiritual transformation and the restoration of ethical responsibility toward others. The article argues for moving beyond a one-sided interpretation of asceticism as "renunciation of the world" toward understanding it as a practice of self-formation.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, *Diwan-i Hikmet*, asceticism, ascetic practice, perfect human being, nafs, riyazat, khalwat, tawba, dhikr, Soviet historiography, Sufism.

Ходжа Ахмет Ясави занимает особое место в истории тюрко-исламской духовной культуры. Его наследие связано с развитием суфийской традиции Центральной Азии, распространением религиозно-этических идей в тюркоязычной среде и формированием особой поэтической формы религиозного наставления. ЮНЕСКО рассматривает рукописное наследие Ясави и его последователей как значимый памятник духовной культуры и тюркской письменной традиции [1].

Одновременно Ясави представляет значительный интерес для истории философской антропологии [2]. В центре его наследия находится вопрос о том, каким образом человек способен преобразить самого себя. Эта проблема особенно отчётливо проявляется через аскетическую практику, направленную на преодоление *нафса*, очищение внутреннего мира, дисциплину желаний, духовное уединение и формирование нравственно зрелой личности.

Однако современное изучение Ясави невозможно вне истории интерпретаций. В советский период религиозное наследие, суфизм и ислам рассматривались в рамках определённых идеологических и методологических установок. Современные исследователи Казахстана прямо отмечают, что имя Ясави в значительной мере находилось вне публичного научного дискурса, а суфизм преимущественно интерпретировался как мистическое и реакционное явление.

Поэтому обращение к аскетической практике Ясави позволяет решить двойную задачу: с одной стороны, реконструировать содержание религиозно-философской антропологии, с другой — показать, как изменение исследовательской парадигмы влияет на понимание этого содержания.

Цель статьи — рассмотреть парадокс аскетической практики в наследии Ходжи Ахмета Ясави и показать его значение для формирования модели совершенного человека в контексте перехода от советской историографии к современным интерпретациям.

Научное изучение наследия Ясави в советский период осуществлялось преимущественно в рамках востоковедения, истории литературы и языкознания. Одной из важных работ является исследование А. К. Боровкова, посвящённое языку хикметов: *«Очерки по истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмада Ясави)»*, опубликованное в 1948 г. в журнале *«Советское востоковедение»* 4]. Работа имела прежде всего филологическую

направленность и представляет значительный интерес для изучения языка и текстовой традиции Ясави.

В советской научной среде исследование Ясави также осуществлялось в более широком контексте истории литературы народов Средней Азии. Библиографические обзоры современного ясавиведения фиксируют, в частности, известные публикации Е.Э. Бертельса «Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н.э.» [4] и «Суфизм и суфийская литература» [5], а также исследование Р. Рустамова о хикметах Ясави [6].

Значимым свидетельством советской исследовательской модели является и статья «Ахмед Ясави» в *Большой советской энциклопедии* 1970 г.[7]. Сам факт включения Ясави в энциклопедический корпус свидетельствует о признании его историко-культурной значимости, однако сама характеристика суфизма в советской энциклопедической традиции формировалась в рамках преимущественно критического отношения к мистике и религии.

Современные историографические исследования позволяют увидеть ограниченность такой исследовательской рамки. Они указывают, что в советской науке ислам часто интерпретировался главным образом как религия социальной верхушки, а процессы исламизации тюркского населения и роль религиозной культуры в формировании коллективной идентичности были изучены ограниченно. Суфизм в этих условиях чаще рассматривался как форма мистицизма, а его антропологические и этические измерения оставались недостаточно разработанными.

Вместе с тем неправомерно сводить советское изучение Ясави только к идеологической критике. Именно советское востоковедение заложило важную источниковедческую, филологическую и текстологическую базу дальнейшего изучения его наследия. Исследование языка хикметов Боровковым , описание тюркских рукописей Л. В. Дмитриевой [8] и работы историков литературы создали материал, на котором впоследствии стало возможным развитие новых исследовательских подходов.

Таким образом, советский период следует оценивать не только через призму ограничений, но и ка*к этап формирования источниковой базы ясавиведения.* Ограниченной была прежде всего интерпретационная рамка, в которой религиозное содержание часто уступало место литературному, языковому или социально-историческому анализу. В современной науке происходит заметное расширение исследовательской проблематики. Ясави изучается не только как поэт или историческая фигура, но и как представитель религиозной философии, суфийской антропологии, духовной этики и тюрко-исламской культуры. Одним из важных направлений становится исследование *«Дивани-и Хикмет»* как системы духовного воспитания. С. Тосун рассматривает хикметы как форму религиозно-нравственного образования, в которой духовные знания соединяются с формированием характера [9].

Современные работы также уделяют внимание собственно суфийскому мировоззрению Ясави, категориям духовного пути, самопознания, любви и нравственного очищения.

Особое значение имеет новое прочтение понятия «совершенный человек».

В исследовании Д.Кежетай и В Сафронова рассматривается этический аспект модели совершенного человека [10], а в работе М. Азибековой и Г. Согидолы 2026 г. специально рассматриваются когнитивные структуры концепта «Perfect Man» в хикметах Ясави, что свидетельствует о переходе к антропологическому анализу текста [11].

Таким образом, современная исследовательская оптика позволяет поставить вопрос, который ранее был менее заметен: какого человека формирует ясавийский духовный путь? Ответ на этот вопрос непосредственно связан с аскетической практикой.

Исходной точкой ясавийской антропологии является проблема *нафса*. В суфийском понимании речь идёт об эгоцентрическом начале личности, связанном с необузданными желаниями, самолюбием, стремлением к богатству, славе и власти. Противоположным процессом становится *риязат* — духовная дисциплина и самоограничение. Уже в первом хикмете риязат представлен как условие духовного опыта: «Строго соблюдая риязат, претерпевая тяжелейшие испытания...» [12, 11].

При всей метафорической насыщенности этого фрагмента его смысл очевиден: мудрость должна быть прожита, а не только сообщена. Здесь проявляется *первый парадокс* аскетической практики: добровольное самоограничение должно привести к внутренней свободе. Аскет ограничивает свои желания, чтобы освободиться от их власти. Следовательно, риязат не является отрицанием личности. Он представляет собой практику самоформирования, посредством которой человек учится управлять собой.

В первом хикмете аскетическая позиция связана с критикой эгоцентризма: «Я удалился от тех, кто пребывает в “я” и “моё”» [12, 11]. Здесь особенно ясно проявляется *второй аспект парадокса*. На первый взгляд человек должен отказаться от собственного «я». Но речь идёт не об уничтожении индивидуальности, а о преодолении эгоцентрического «я», которое делает человека зависимым от обладания и самоутверждения. Поэтому: *самоотречение → не исчезновение личности; самоотречение → освобождение личности от ложного центра.* Человек должен перестать измерять себя тем, что он имеет, и тем, как он выглядит в глазах других. Таким образом, аскеза становится способом обретения подлинного основания личности.

Особенно важно, что сразу после мотивов аскезы в первом хикмете появляется призыв к помощи другому человеку: «Где увидишь сокрушённое сердце — стань ему исцелением» [12,10]. И далее: «Если встретишь угнетённого — будь ему спутником» [12, 11].

Эта последовательность принципиальна. Ясави не строит противоположность между духовной дисциплиной и человеческим состраданием. Напротив, преодоление эгоцентризма создаёт возможность открытости другому.

Возникает *третий парадокс*: чем меньше человек сосредоточен на себе, тем больше становится его способность отвечать за другого. Именно поэтому внутренний аскетизм не должен вести к нравственному равнодушию. Важнейшей формой аскетической практики является *халват* — уединение.

Наиболее известное выражение этой идеи в ясавийской традиции связано с преданием об уходе Ясави в подземную келью после достижения 63-летнего возраста. В одном из хикметов говорится: «По какой причине в шестьдесят три года я вошёл под землю?» [12,12].

В другом хикмете: «В шестьдесят три года я вошёл под землю» **[**12, 20**].** В традиции этот возраст связывается с возрастом смерти пророка Мухаммада. Поэтому уход получает значение особого следования пророческому примеру. Источниковедчески данный сюжет необходимо подавать как *элемент ясавийской традиции,* поскольку биографические сведения о Ясави имеют сложную историю и не по всем пунктам могут быть исторически проверены. Исследования специально обращают внимание на расхождения в биографической традиции и на необходимость работы с первоисточниками. Однако как история идей эпизод имеет принципиальное значение. Подземная келья превращается в символ перехода от внешнего к внутреннему.

Келья уменьшает физическое пространство человека, но увеличивает пространство его внутренней работы. Поэтому возникает ещё один парадокс: пространственное ограничение становится духовным расширением. Человек удаляется от: *социальных ролей, внешнего признания, материальных стимулов, повседневной суеты.* И обращается к: молитве, зикру, покаянию, самонаблюдению, Богу.

В одном из хикметов, связанных с уходом под землю, говорится: «Поминая Бога, пребывал в уединении, сгорая в одиночестве» [12, 20]. Здесь уединение приобретает не просто пространственный, но антропологический смысл. Человек остаётся один не для того, чтобы отрицать другого человека, а для того, чтобы увидеть состояние собственной души. Важным элементом духовного пути является *тоба* — покаяние и возвращение к правильному пути. В хикмете № 63 встречается обращение: «Если бы я покаялся в больших и малых грехах...» [12, 81].

Покаяние имеет здесь значение большее, чем признание совершённой ошибки. Это *способ изменения направления собственной жизни.* Возникает парадокс: возвращение становится способом движения вперёд. Человек не должен оставаться в прошлом состоянии. Он возвращается к правильному пути именно для того, чтобы продолжить движение к духовному совершенству. Поэтому ясавийская антропология не предполагает безошибочности человека. Напротив, важной характеристикой зрелой личности становится способность осознавать собственное несовершенство и возвращаться.

Зикр — памятование Бога — обеспечивает постоянную духовную ориентацию личности. В хикмете, описывающем жизнь в подземелье, Ясави связывает уединение с постоянным зикром: «Поминая [Бога] в одиночестве...» [12, 20].

Здесь зикр можно рассматривать как практику концентрации сознания. Обычная жизнь рассеивает внимание между множеством объектов — желаниями, заботами, собственностью, социальными отношениями. Зикр возвращает внимание к духовному центру: *рассеяние → памятование → сосредоточение → внутренняя целостность.* Поэтому зикр является частью той

же антропологической системы, что и риязат и халват. Аскетическая практика Ясави строится также на ориентации на пророческий пример. В хикмете № 142 подчёркивается необходимость салавата и следования Пророку: «Произнося салават, укрепляешь нашу веру» [12, 185]. Там же тема покаяния и отношения к Богу связывается с общей системой духовной жизни. Это позволяет увидеть, что аскетизм Ясави не является автономной философией самоограничения. Он укоренён в религиозной традиции, а аскетическая практика понимается как следование установленному духовному пути.

Одним из наиболее важных вопросов является отношение аскетизма к социальной жизни. В первом хикмете рядом с отказом от *«я и моё»* находится призыв: «Утешая сердца странников, бедных и сирот...» [12,14].

В другом тексте говорится: «Где увидишь сокрушённое сердце — стань его исцелением»[12, 10].

Следовательно, духовное совершенствование не завершается внутри человека. Оно проверяется отношением к другому. Это позволяет сформулировать центральную антропологическую связь: внутреннее самоотречение → уменьшение эгоцентризма → увеличение способности к милосердию**.** Именно здесь индивидуальное духовное совершенствование соединяется с социальной этикой.

В биографической традиции с именем Ясави связывается также представление о собственном ремесленном труде — изготовлении деревянных ложек и черпаков. Современные официальные материалы о Ясави воспроизводят этот сюжет как часть традиционного образа его жизни. Для философского анализа существенен не столько вопрос о конкретном ремесле, сколько сам идеал самостоятельности и скромности.

Аскетическое самоограничение не должно означать паразитической зависимости от других. Поэтому труд можно интерпретировать как соединение: смирения → самостоятельности → ответственности.

На основании рассмотренных мотивов можно реконструировать *модель совершенного человека в наследии Ясави.* Это человек, который:

- ✓ преодолевает нафс;
- ✓ способен ограничивать собственные желания;
- ✓ не делает богатство и статус основой собственной ценности;
- ✓ способен к уединению и самонаблюдению;
- ✓ помнит Бога;
- ✓ способен к покаянию;
- ✓ стремится к духовному знанию и любви;
- ✓ обладает смирением;
- ✓ проявляет милосердие и ответственность перед другими.

Совершенство, таким образом, определяется не степенью внешней аскетичности, а *степенью внутреннего преобразования личности.* Это позволяет избежать отождествления совершенного человека с затворником. Совершенный человек — не тот, кто просто ушёл из мира. Это тот, кто изменил отношение к миру, к себе и к другим. Проведённый анализ позволяет выделить четыре взаимосвязанных парадокса.

14. *Ограничение — свобода*. Человек добровольно ограничивает желания, чтобы перестать зависеть от них.
15. *Уход — возвращение* Уединение необходимо для внутреннего преобразования, после которого человек способен вернуться к миру в новом качестве.
16. *Самоотречение — обретение себя*. Отказ от эгоцентрического «я» позволяет обнаружить более глубокое основание личности.
17. *Духовное спасение — социальная ответственность.* Чем сильнее человек освобождается от сосредоточенности на себе, тем больше возрастает его способность к милосердию и ответственности. Именно эти четыре парадокса составляют концептуальное ядро ясавийской

Сопоставление историографии позволяет увидеть изменение самого характера научного вопроса. В советской историографии Ясави исследовался главным образом в рамках истории литературы, языкознания, востоковедения и социально-исторического изучения религии. Эта традиция создала значительную источниковую и филологическую основу для дальнейшего исследования, однако религиозно-антропологическое содержание его наследия было разработано значительно слабее.

Современная исследовательская оптика позволяет поставить дополнительные вопросы: *Какой образ человека формируется в хикметах? Каким образом духовные практики изменяют личность? Какова роль аскетизма в формировании этики? Как соотносятся индивидуальное совершенствование и ответственность перед другим?* Современные работы о Ясави всё чаще обращаются именно к этим проблемам — духовному воспитанию, этике, самопознанию, любви, концептуальным структурам образа совершенного человека и культурной трансляции хикметов.

Это означает, что современное переосмысление не отменяет советскую исследовательскую традицию, а надстраивается над созданной ею источниковедческой и филологической базой. Проведённый анализ показывает, что аскетическая практика является одним из ключей к пониманию модели человека в наследии Ходжи Ахмета Ясави. Современные исследования расширяют исследовательскую перспективу и рассматривают Ясави также как мыслителя, связанного с духовным воспитанием, этикой и формированием образа совершенного человека.

На материале *«Дивани-и Хикмет»* можно увидеть, что аскеза у Ясави не сводится к отрицанию мира. *Нафс* обозначает внутренний источник зависимости; *риязат* выступает практикой самодисциплины; *халват* создаёт пространство внутреннего сосредоточения; *тоба* позволяет вернуться к духовному пути; *зикр* восстанавливает связь сознания с Богом.

Особенно выразительным символом этой модели является традиционный сюжет об уходе Ясави в подземную келью. Источниковедчески он требует осторожного обращения и должен рассматриваться как элемент ясавийской традиции и культурной памяти. Однако в истории идей этот образ позволяет увидеть сущность *халвата*: человек удаляется от привычного пространства внешних зависимостей для того, чтобы преобразить внутреннего человека.

Важнейший результат этого преобразования — не изоляция, а нравственная открытость.

Хикметы непосредственно связывают духовную дисциплину с милосердием к бедным, сиротам, странникам и людям с «сокрушённым сердцем». Поэтому аскетизм у Ясави следует понимать как форму освобождения от эгоцентризма, а не как бегство от человеческого мира. На этой основе модель совершенного человека может быть представлена как результат последовательного процесса: *нафс → риязат → халват → тоба → зикр → очищение → любовь → нравственная ответственность → совершенствование человека.*

Таким образом, современное обращение к наследию Ясави позволяет дополнить советскую литературно-историческую и филологическую традицию философско-антропологическим анализом. В этом заключается одно из перспективных направлений современного ясавиведения.

Парадокс аскетической практики, следовательно, состоит не в противопоставлении человека и мира, а в преобразовании отношения человека к самому себе, к Богу и к другим людям. Именно через эту систему отношений раскрывается модель совершенного человека как человека внутренне свободного, духовно ориентированного и нравственно ответственного.

Литература

1. Collection of the Manuscripts of Khoja Ahmed Yasawi // Memory of the World Register. — UNESCO, 2003.
2. Волобуев А. В. Концепт совершенного человека в антропологии суфизма: краткий обзор // Вестник МГУКИ. — 2011. — № 1 (39). — С. 91–94.
3. Боровков А. К. Очерки по истории узбекского языка: определение языка хикматов Ахмада Ясави // Советское востоковедение. — 1948. — Вып. 5. — С. 2–23.
4. Бертельс Е. Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н. э. // Новый мир. — 1939. — № 9. — С. 267–284.
5. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Избранные труды. — Т. 3. — М.: Наука, 1965. — 531 с.
6. Рустамов Р. Р. Язык «Хикметов» Ходжа Ахмеда Ясави. — Ташкент: Фан, 1991. — 128 с.
7. Ясави Х. А. // Советская энциклопедия. — М., 1970. — Т. 1. — С. 557–558.
8. Дмитриева Л. В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Т. III: Поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика. — М.: Наука, ГРВЛ, 1980. — 266 с.
9. Tosun C. Education in Dîvân-i Hikmet of Hodja Ahmad Yassawi // Diyanet İlmi Dergi. — 2016. — Vol. 52, No. 4. — P. 147–168.
10. Kenzetay D., Safronov B. The Ethical Concept of “Insan al-Kamil” in the Turkic Sufi Tradition of Ahmed Yasawi // Journal of Central Asian Studies. — 2020. — Vol. 25, No. 1. — P. 78–92.
11. Azhibekova M., Sagidolda G. Cognitive Structures of the Concept of the “Perfect Man” in Khoja Ahmed Yasawi’s Hikmets // Eurasian Journal of Philology: Science

and Education. — 2026. — Vol. 201, No. 1. — P. 4–14.
12. Ясави Х. А. Хикметы / пер. Н. Ж. Сагандыковой; общ. ред. М. Х. Абусеитовой. — Алматы: Дайк-Пресс, 2004. — 208 с.

Сайфунов Бауыржан
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ - түрік университеті
қауымдастырылған профессоры м.а., PhD
Муминов Мақсад
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ - түрік университетінің магистранты

ЯСАУИ ДӘСТҮРІ: ПАТШАЛЫҚ РЕСЕЙ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢ

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасының патшалық Ресей және Кеңес Одағы кезеңдеріндегі тарихи сабақтастығы діни білім, рухани институттар, жазба және ауызша мәдениет, ұжымдық жады аясында қарастырылады. Зерттеудің негізгі мақсаты - саяси билік пен идеологиялық жүйе өзгерген жағдайда Ясауи дәстүрінің Түркістан кеңістігінде сақталу тетіктерін анықтау. Патшалық Ресей тұсында дәстүр Ханафи-Матуриди дүниетанымымен сабақтасып, медресе, мектеп, мешіт, ишандық орта және діни әдебиет арқылы қоғамдық өмірге орнықты. Көкелташ пен Қарнақ медреселеріндегі оқу жүйесі, діни сауал-жауап үлгілері және өлең жаттау дәстүрі Ясауи мұрасының діни біліммен ғана шектелмей, мінез, әдеп және тарихи жад қалыптастыратын педагогикалық құрал болғанын көрсетеді. Кеңестік билік тұсында мешіттер мен медреселер жабылып, дін қызметкерлері қуғындалып, араб жазуындағы кітаптар жойылды, зиярат орындары мен Қожа Ахмет Ясауи кесенесі дінге қарсы насихат нысанына айналдырылды. Соған қарамастан хикметтер, қисса-дастандар, шежіре, мақал-мәтел, терме, отбасылық діни тәрбие және жасырын зікір дәстүрдің толық үзілуіне жол бермеді. Зерттеу Ясауи дәстүрін тек тариқат тарихының құбылысы емес, діни бірегейлікті, мәдени қарсылықты және ұжымдық жадты тоғыстырған рухани-өркениеттік жүйе ретінде бағалайды.

Түйін сөздер. Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи дәстүрі, патшалық Ресей, Кеңес Одағы, Түркістан медреселері, діни білім, ұжымдық жады, жауынгер атеизм.

ТРАДИЦИЯ ЯСАВИ: ЦАРСКАЯ РОССИЯ И СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Аннотация

В статье рассматривается историческая преемственность наследия Ходжи Ахмеда Ясави в период царской России и Советского Союза в контексте религиозного образования, духовных институтов, письменной и устной культуры, а также коллективной памяти. Основная цель исследования — выявить механизмы сохранения традиции Ясави в Туркестанском пространстве в условиях изменения политической власти и идеологических систем. В период царской России традиция, связанная с ханафитско-матуридитским мировоззрением, прочно укоренилась в общественной жизни посредством медресе, школ, мечетей, ишанской среды и религиозной литературы. Система обучения в медресе Кокелташ и Карнак, формы религиозных вопросов и ответов,

а также традиция заучивания стихов показывают, что наследие Ясави не ограничивалось религиозным образованием, но выступало педагогическим инструментом формирования нравственности, этики и исторической памяти. В период советской власти мечети и медресе закрывались, религиозные деятели подвергались преследованиям, книги на арабской графике уничтожались, а места паломничества и мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави становились объектами антирелигиозной пропаганды. Несмотря на это, хикметы, дастаны и кисса, шежире, пословицы и поговорки, терме, семейное религиозное воспитание и тайные формы зикра препятствовали полному разрыву традиции. Исследование рассматривает традицию Ясави не только как явление истории тариката, но и как духовно-цивилизационную систему, объединявшую религиозную идентичность, культурное сопротивление и коллективную память.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, традиция Ясави, царская Россия, Советский Союз, туркестанские медресе, религиозное образование, коллективная память, воинствующий атеизм.

THE YASSAWI TRADITION: THE TSARIST RUSSIAN AND SOVIET PERIODS

Abstract

This article examines the historical continuity of the legacy of Khoja Ahmet Yassawi during the periods of Tsarist Russia and the Soviet Union within the contexts of religious education, spiritual institutions, written and oral culture, and collective memory. The primary aim of the study is to identify the mechanisms through which the Yassawi tradition was preserved in the Turkestan region amid changes in political authority and ideological systems. Under Tsarist Russian rule, the tradition remained closely connected with the Hanafi-Maturidi worldview and became firmly embedded in social life through madrasas, traditional schools, mosques, *ishan* circles, and religious literature. The educational systems of the Kukeldash and Karnak madrasas, methods of religious instruction based on questions and answers, and the practice of memorising poetry demonstrate that the Yassawi legacy was not confined to religious education alone but also served as a pedagogical means of cultivating moral character, proper conduct, and historical memory. During the Soviet period, mosques and madrasas were closed, religious figures were persecuted, books written in the Arabic script were destroyed, and pilgrimage sites, including the Mausoleum of Khoja Ahmet Yassawi, became targets of anti-religious propaganda. Nevertheless, the *hikmats*, religious narrative poems and epics, genealogical traditions, proverbs and sayings, *terme* poetry, religious upbringing within families, and clandestine *dhikr* practices prevented the tradition from disappearing entirely. The study interprets the Yassawi tradition not merely as a phenomenon in the history of a Sufi order but as a spiritual and civilisational system that brought together religious identity, cultural resistance, and collective memory.

Keywords: Khoja Ahmet Yassawi, Yassawi tradition, Tsarist Russia, Soviet Union, Turkestan madrasas, religious education, collective memory, militant atheism.

Кіріспе

Ұлттың тарихи бірегейлігі саяси институттар мен құқықтық нормалар арқылы ғана орнықпайды. Оның терең қабатында қоғамның дүниетанымына сіңген рухани тұлғалар, діни ілімдер, киелі орындар, мәтіндер мен рәсімдер жатады. Түркістан халықтары үшін Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен оның хикмет дәстүрі осындай ұзақ мерзімді рухани негіз қызметін атқарды. Ясауи ілімі Ханафи-Матуриди бағытындағы әһлі сүннет түсінігімен тұтасып, түркі-ислам өркениетінің рухани тірегін қалыптастырды [1, б. 292]. Сондықтан оның ықпалын жекелеген сопылық қауымның тарихымен шектеу жеткіліксіз: ол діни білімнен отбасылық тәрбиеге, поэзиядан зиярат мәдениетіне дейінгі кең әлеуметтік кеңістікте көрінді.

Бұл мақала Ясауи дәстүрінің екі түрлі саяси жүйедегі жағдайын салыстыра талдайды. Біріншісі - отарлық басқару орныққанымен, дәстүрлі мұсылмандық білім мен қоғамдық діни құрылымдар белгілі дәрежеде қызметін жалғастырған патшалық Ресей кезеңі. Екіншісі - атеизм мемлекеттік идеологияға айналып, діни институттарды жоюға бағытталған әкімшілік және репрессиялық саясат жүргізілген кеңестік кезең. Негізгі мәселе: институционалдық қысым мен мәдени үзіліс жағдайында Ясауи дәстүрі қандай арналар арқылы сақталды және оның қоғамдық қызметі қалай өзгерді?

Зерттеуде тарихи-талдамалық және герменевтикалық тәсілдер қолданылды. Медреселердің оқу бағдарламалары, мерзімді баспасөз деректері, кеңестік дін саясатына қатысты мәліметтер және халық жадында сақталған мәдени үлгілер өзара сабақтастықта қарастырылды. Мұндай тәсіл ресми институттар күйреген кезде дәстүрдің мәтіннен ауызша жадыға, жария рәсімнен жасырын тәжірибеге, оқу орнынан отбасылық тәрбиеге ауысуын түсіндіруге мүмкіндік береді.

1. Патшалық Ресей тұсындағы Ясауи дәстүрінің әлеуметтік негіздері

Ресейдің Түркістанға қарай саяси кеңеюі XIX ғасырдың екінші жартысында күшейді. 1853 жылы Ақмешіттің алынуы, 1865 жылы Ташкенттің, 1868 жылы Самарқандтың басып алынуы, Бұхара мен Хиуаның тәуелді жағдайға түсуі және Қоқан хандығы аумағының 1876 жылы Ферғана облысы ретінде Түркістан генерал-губернаторлығына қосылуы өңірдің басқару жүйесін түбегейлі өзгертті [2, б. 65]. Алайда отарлық билік орнағаннан кейін де мұсылмандық қоғамның ішкі құрылымдары бірден жойылған жоқ. Мешіт, медресе, мектеп, қарыхана, вакуф және ишандық орта діни білімді, моральдық тәртіпті әрі қауымдық байланысты сақтаған негізгі тіректер болды.

XIX ғасырдың соңындағы сандық деректер бұл жүйенің ауқымын көрсетеді. 1890-1893 жылдары Түркістан генерал-губернаторлығы аумағында 214 медресе жұмыс істеген. 1875 жылғы мәлімет бойынша Қоқан хандығында 10 391 шәкірт оқыған 182 медресе, 28 278 білім алушысы бар 1709 бастауыш мектеп және 1700 шәкірт білім алған 235 қарихана болған [3, б. 12]. 1910 жылы Хиуа хандығында шамамен 45 000 оқушысы бар 1500 мектеп пен 6500 шәкірт оқыған 130 медресе қызмет атқарған [4, б. 2]. Бұхара әмірлігіндегі медреселердің саны түрлі деректерде 150-ден 350-ге дейін көрсетіледі; олардың шығынын негізінен вакуф кірісі өтеген [5, б. 8; 2, б. 63]. Оқу мазмұны діни пәндерге негізделгенімен,

кейбір медреселерде дүниелік ғылымдар да қамтылған [6, б. 164; 5, б. 10].

Бұл кезеңде қазақ даласында да мұсылмандық өмірдің жандануы байқалды. 1912 жылғы дерек бойынша Алматы төңірегінде 288 мешіт, 175 имам, 84 дәстүрлі медресе және 27 жәдиттік медресе болған [7, б. 59; 8, б. 313]. Жоңғар шапқыншылығы кезінде қираған діни орындардың қайта қалпына келтірілуі мешіт пен медресе төңірегіндегі ишан, ахун және молдалардың қоғамдық беделін арттырды. Кейбір қазақ ишандарының мүридтері 10-15 мың адамға жеткен [8, б. 313]. Осы құрылым Ясауи дүниетанымының күнделікті діни тәжірибемен, біліммен және әдеп жүйесімен ұштасуына жағдай жасады.

Патшалық Ресейдің саясаты мұсылмандық кеңістікті толық еркін қалдырған жоқ. Баспа өнімдері цензурадан өтті, діни мекемелер әкімшілік бақылауда болды. Дегенмен Қазан, Ташкент, Омбы және Орынбор баспалары халыққа діни кітаптар, қиссалар мен ғибраттық шығармалар таратты. Қазан баспасындағы 2259 қолжазбаның тек 563-іне баспа рұқсаты берілуі бақылаудың деңгейін аңғартса да, 1917 жылға дейінгі 854 кітаптың жалпы таралымы 2251840 данаға жетті. Бұл ортада діни-ағартушылық мәтіндер ұлттық сауаттылық пен моральдық тәрбиенің ықпалды құралына айналды [8, б. 314].

2. Медреселік білім және Ясауи педагогикасы

Ясауи дәстүрінің орнығуында медресе тек білім беретін мекеме емес, діни және мәдени бірегейлікті қалыптастыратын орта болды. Қазан төңкерісіне дейінгі оқу жүйесінде шәкіртке сенім негіздерін үйретумен бірге оның қай өркениеттік арнаға жататынын ұғындыру көзделді.

«Дінің не?», «Кітабың не?», «Кімнің үмбетісің?», «Мәзһабың қандай?», «Сенімің кімге негізделеді?» тәрізді сұрақтар баланың діни ұғымдарын жүйеледі. Бұл тізбек «Кімнің силсиласынансың (жолындасың)?» деген сауалға «Әзірет Сұлтан Құл Қожа Ахмет Ясауи (р.а.) силсиласынанмын» деген жауаппен аяқталды [9, б. 57]. Сұрақ-жауап үлгісінің үйде де жаттатылуы діни бірегейліктің отбасы мен оқу орны арқылы қатар орныққанын көрсетеді.

Бұл педагогикалық үлгіде Ясауи жолы Ханафи мәзһабы және Матуриди сенім (ақида) жүйесімен тұтас қаралған. Қарнақ медресесінің бағдарламасында Ибн Абидиннің «Рәдд әл-Мұхтар», «Фәтәуа-и Аламгирия», Омар ән-Нәсәфидің «Ақаид ән-Нәсәфи», Бурһаниддин әл-Марғинанидің «әл-Һидая» еңбектері оқытылды [8, б. 214]. Бастапқы діни сауат «Әптиек» арқылы беріліп, одан кейінгі «Шар кітап» сатысында Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидың шығармалары, сопы Аллаярдың еңбектері, қырық хадис, намаз шарттары мен фиқһ мәтіндері қамтылды [10, б. 20, 44]. Демек, хикметтер дербес әдеби мұра ретінде ғана емес, сенім, ғибадат және ахлақ сабақтарының құрамында игерілген.

Медреселерде поэзия (өлең, жыр) педагогикасы Ясауи дәстүрінің ерекше таралу тетігі болды. Бұхарадағы Көкелташ медресесінде шәкірттерге Қожа Ахмет Ясауи, Физули, Шәмс Тебризи, Сағди Ширази, Әлішер Науаи және сопы Аллаяр шығармалары жаттатылған [8, б. 209]. Өлең эстетикалық мәтін ғана емес, моральдық ұғымдарды есте сақтаудың, шешендік пен шапшаң ойлауды жетілдірудің құралы саналды. Садриддин Айни сипаттаған «бәйіт ойынында» бір шәкірт оқыған өлеңнің соңғы сөзімен екіншісі жаңа бәйіт бастаған; жауап бере

алмаған шәкіртке сопылық ақындардың ғазалдарынан он бет жаттау міндеттелген [11, б. 187]. Ф.М. Керенский де Ташкент пен Бұхара медреселеріндегі ауызша және жазбаша өлең жарыстарын атап көрсеткен [12, б. 213].

Түркістан маңындағы Қарнақ медресесі Ясауи мұрасын қазақ даласына таратқан маңызды орталықтардың бірі еді. Оның білім деңгейі Бұхара, Самарқанд және Ташкент медреселерімен салыстырылып, халық арасында «Ілім Қарнақтан тараған» деген сөз қалыптасқан. Қарнақтағы Халфе, Шамұхаммед ишан, Молла Хашыр және Әбілхайыр қазы медреселерінде Ясауи тағылымы оқу мазмұнының бір бөлігі болды. Шортанбай ахун, Балмағамбет Балқыбайұлы, Молда Мұса Байзақұлы, Шәді төре және өзге тұлғалардың осы ортадан шығуы медресенің діни-әдеби ықпалын танытады [8, б. 213]. Түлектердің Әзірет Сұлтанға арнаған жырлары ұстаз бен рухани силсилаға құрметті келесі ұрпаққа жеткізді.

Оқу бағдарламасы діни пәндермен шектелмеді. Әліппе, есеп, әдеп, көркемдік таным, араб, парсы және түркі тілдерімен бірге тәпсір, аударма, әдеби мәтін, астрономия, құқық, шешендік, ботаника, дәрігерлік тәрізді пәндер де оқытылды [8, б. 215]. Сондықтан Ясауи дәстүрі өмір сүрген медреселік орта сенім мен білімді, ахлақ пен қоғамдық жауапкершілікті өзара байланыстырған тұтас тәрбие жүйесін құрады. Алаш қайраткерлерінің көпшілігі алғашқы сауатын ауыл молдаларынан ашқаны да дәстүрлі діни білімнің ұлттық ағартушылыққа негіз болғанын көрсетеді.

3. Кеңестік билік және дәстүрлі діни кеңістіктің күйреуі

Қазан төңкерісінен кейін большевиктер мұсылман халықтарының қолдауын жоғалтпау үшін 1917-1925 жылдары салыстырмалы түрде жұмсақ саясат ұстанды [13, б. 551]. Алайда билік орныққан соң жағдай түбегейлі өзгерді. 1920-жылдардың екінші жартысынан мемлекеттік атеизм діни ұйымдарды, білім беру орталықтарын және рухани бедел иелерін қоғамдық өмірден аластауға бағытталды. Бұл саясат Ясауи дәстүрін жеке атауы арқылы ғана емес, оны сақтаған мешіт, медресе, ишандық құрылым, кітап, зиярат және ауызша сабақтастық арналары арқылы нысанаға алды.

1927-1937 жылдары Құран мен діни қолжазбалар өртелді, ишандар Сібірге жер аударылды, әулие орындары қиратылды, дін қызметкерлері тұтқындалып, атылды. Түркістандағы жария зікір мәжілістері тоқтатылып, аман қалған діни тұлғалар Ташкент пен Бұхараға немесе Ауғанстан, Иран және Қытайға кетуге мәжбүр болды [8, б. 8]. 1927 жылғы 8 маусымдағы шешімдер Қазақстанның Самарқанд және Бұхара медреселерімен тарихи байланысын үзуге бағытталды; қазақ шәкірттерінің ол орталықтарда оқуына тыйым салынды. Тек Жетісуда жұмыс істеген 247 көшпелі мектепті қоса алғанда, дәстүрлі мектептер мен медреселер жаппай жабылды [8, б. 315].

Қысымның мақсаты діни ғимараттарды жабумен шектелмеді. Кеңес өкіметі білімді жеткізуші әлеуметтік топты жоюға ұмтылды. 1929 жылға дейін 2469 ишан тұтқындалып, Сібірге айдалғаны, 1931-1932 жылдары балаларды жасырын оқытты деген айыппен 19 812 ишанға шара қолданылғаны, 1940 жылы 355 ишанның Қарлагқа жіберілгені жөнінде деректер келтіріледі. Олардың

балалары мен немерелері «халық жауының баласы» ретінде білім мен қызметке орналасу құқығынан шеттетілді. 1938 жылы Торғайдағы Ахмедов деген мұғалім әкесінің имам болғаны үшін жұмыстан шығарылған [10, б. 20, 44]. Осылайша репрессия жеке дін қызметкерін ғана емес, дәстүрдің ұрпақаралық жалғастығын бұзуды көздеді.

Ф.И. Голощекиннің саясаты діни және экономикалық қысымды бір арнаға тоғыстырды. Мешіттер мен медреселер жойылғанымен, исламның ауылда ықпалды болып қалғанын мойындаған билік ишандар мен дәулетті топты қатар жер аударды. Н. Нұртазинаның пайымдауынша, 1928 жылғы ұжымдастыру, байлардың мал-мүлкін тәркілеу және «ұлтшылдықпен күрес» қазақ ауылындағы сопылық ойлау мен ишандық дәстүрге сүйенген әлеуметтік құрылымға тікелей соққы болды [14, б. 14]. Бұл жағдай Ясауи дәстүрінің билік тарапынан тек құлшылық үлгісі емес, ауылдық қауымның мәдени ынтымағын ұстап тұрған күш ретінде қабылданғанын аңғартады.

4. Кесене, кітап және тарихи жадыға қарсы саясат

Кеңестік секуляризация киелі кеңістіктің мағынасын өзгерту арқылы жүргізілді. 1925 жылы құрылған «Жауынгер атеистер (Воинствующий атеизм)» ұйымы 1928 жылы Қазақстанда «Жауынгер атеистер бірлігі» болып құрылып, өз жұмысын бастады. 17 қыркүйектегі қаулыдан кейін мешіттер клубқа, мұражайға, ойын-сауық орнына немесе кинотеатрларға айналдырылды. Діни ғимараттарды қорлау әрекеттері халықтың қарсылығына қарамастан жүзеге асырылды [14, б. 14]. Кей мешіттер қойма, асхана немесе қора ретінде пайдаланылып, мұнараларға радио қондырғылары орнатылды. «Советская степь» газетінде жарияланған «Мұнарадағы қызыл ту» тәрізді материалдар мұндай өзгерісті идеологиялық жетістік ретінде көрсетті [15].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне қатысты шаралар осы саясаттың символдық шыңы болды. 1927 жылғы бақылау бойынша діни мерекелер кезінде кесене маңына 5000-нан 8000-ға дейін адам жиналған. Мұндай ауқымды зиярат кеңестік билік үшін саяси қауіп саналды. Кесене маңындағы мешіт, медресе және хан-сұлтандар мен әулиелер жерленген орындар қиратылып, кесене кілтін ұстаған қожалар қудаланды. 1935 жылы Тайқазан Ленинградтағы Эрмитажға әкетілді [8, б. 315]. Кыдырбай Құрманбайұлының Тайқазанды беруге қарсылығы «контрреволюциялық» әрекет ретінде бағаланып, ол он бес жылға сотталып, Сібірге жер аударылды [16, б. 20]. Кейін кесене республикалық дінге қарсы мұражайдың бөлімшесіне айналып, онда оқушылар мен келушілерге атеистік дәрістер өткізілді [13, б. 553].

Жазу реформасы мен кітаптарды жою тарихи жадыға екінші ірі соққы болды. Араб жазуы қолданыстан шығарылған соң жаңа буын бұрынғы діни және әдеби қорды тікелей оқудан қалды. Ауылдарды аралаған өкілдер ескі кітаптарды жинап, өртеді. Жойылған еңбектердің арасында «Қисас ул-әнбия», «Миғражнама», «Мұхаммадия», «Сияр-и Шариф», Сүлеймен Бақырғанидың «Миғраж баяны», Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» еңбектерімен бірге фиқһ, сарф-наху және логика кітаптары да болды. Кейбір азаматтар Құран мен көне кітаптарды киізге орап, түнде зираттарға жасырын көмді. Діни білім мектеп пен имамнан әже-аталардың жадына көшіп, ауызша шежіре, аңыз, қисса, жыр

және дастандар арқылы жалғасты [14, б. 14; 8, б. 319].

Ресми әдебиет пен театр да Ясауи бейнесін өзгертуге пайдаланылды. 1937 жылы Асқар Тоқмағамбетовке жаздырылған «Әзірет Сұлтан» пьесасы 1980 жылға дейін сахналанып, Ясауи жолын қараңғылық ретінде көрсетуге қызмет етті. Құдайберген Жұбанов мұндай бейнелеуді «әділетсіз» деп бағалап, Қожа Ахметті халқының және адамзаттың игілігін қалаған тұлға ретінде қорғады [8, б. 15]. Көп ұзамай ғалымның тұтқындалып, атылуы балама ғылыми пікір айту мүмкіндігінің қаншалықты шектелгенін көрсетеді. 1937-1938 жылдардағы жаппай қуғын кезінде Алаш зиялыларымен бірге ишан, ахун, дамолла және молдалардың атылуы Ясауи дәстүрінің тірі тасымалдаушыларына орны толмас зардап әкелді [8, б. 320].

5. Қысым жағдайындағы сабақтастық және ұжымдық жады

Институттар таратылғанымен, Ясауи дәстүрі қоғамдық санадан толық өшкен жоқ. Оның тұрақтылығы бірнеше өзара байланысты арнадан көрінді.

Біріншіден, хикметтің өлеңдік сипаты мәтінді жаттап, ауызша жеткізуге мүмкіндік берді.

Екіншіден, Ясауи дүниетанымындағы иман, адалдық, махаббат, сабыр, нәпсіні тәрбиелеу және адамға қызмет ету ұстанымдары мақал-мәтел, терме, бата, қисса мен тұрмыстық әдепке сіңіп кетті.

Үшіншіден, зияратқа ресми тыйым салынғанына қарамастан, Әзірет Сұлтанның киелі бейнесі халықтың жадында сақталып қалды.

Төртіншіден, жария діни ұйымдардың орнына шағын, жасырын қауымдар мен жеке ұстаздық байланыстар келді.

Ясауи және Нақшибандия ортасы кеңестік кезеңде ресми түрде жоққа шығарылғанымен, сопы шайхтардың қызметі жасырын жалғасты. Ясауи дәстүрі жария, дауысты зікірмен, Нақшибандия дәстүрі жасырын зікірмен танылған еді; қудалау жағдайында діни тәжірибенің де жасырын сипат алуы табиғи болды.

Қазақ даласында хикметтік мазмұн нақыл сөздер, терме және ғибраттық өлеңдер арқылы дамыды. Н. Нұртазина қазақ мәдениетінде сопы ғалым, сопы билеуші, сопы емші және сопы малшы тәрізді әртүрлі әлеуметтік тұлғалар болғанын, олардың ортақ сипаты адалдық пен Аллаға және адамға сүйіспеншілік екенін атап көрсетеді [17, б. 11]. Бұл байқау сопылықтың тек ұйымдасқан тариқатпен шектелмей, мінез бен кәсіп этикасына айналғанын аңғартады.

Қырғызстан мен Ферғана өңіріндегі деректер дәстүрдің ұйымдық қалдықтары да сақталғанын көрсетеді. XIX ғасырдың екінші жартысында Шайх Сануар бастаған «Лахшылар» бағыты Ясауия ілімін жандандырды. 1920 жылы Шайх Әбутәліп Сатыбалдиевтің басшылығымен «Шашты ишандар» тармағы пайда болып, кеңестік атеизмге қарсы жасырын әрекет етті. 1955 жылы Тұрсынбай ишан Мадарифов Өзбекстандағы кеңестік жүйеге ашық қарсылық білдірді; 1961 жылы топ анықталып, мүшелері тұтқындалып, Сібірге жер аударылды [18, б. 14; б. 18]. Бұл оқиғаларды бүкіл Ясауи дәстүрінің жалғыз көрінісі деп қабылдауға болмайды, бірақ олар рухани силсила мен қауымдық байланыстың XX ғасыр ортасына дейін үзілмегенін дәлелдейді.

Дәстүрдің кеңестік кезеңдегі өмір сүру формасы түбегейлі өзгерді: медреселік жүйе отбасылық тәрбиеге; жазба мәтін жатталған өлең мен әңгімеге;

ашық зікір жасырын құлшылыққа; жаппай зиярат жеке еске алуға ауысты. Бұл өзгеріс дәстүрдің мазмұны мүлде өзгермеді дегенді білдірмейді. Жүйелі білім тоқтаған сайын ұғымдар ықшамдалып, кей тәжірибелер фольклорлық қалыпқа түсті. Соған қарамастан халық жады Ясауи есімін, Әзірет Сұлтан кесенесінің киесін және хикметке негізделген адамгершілік бағдарды сақтап қалды. Осы тұрғыдан кеңестік қысым Ясауи мұрасын түбегейлі жоя алған жоқ, оны институционалдық мәдениеттен жад мәдениетіне көшуге мәжбүр етті.

6. Екі кезеңнің сабақтастығы мен айырмашылығы

Патшалық Ресей мен кеңестік кезеңді Ясауи дәстүрі тұрғысынан салыстырғанда, саяси мақсат пен қолданылған тетіктердің елеулі айырмасы байқалады. Патшалық әкімшілік мұсылман қоғамын бақылауға, оның мекемелерін отарлық басқару талаптарына икемдеуге және баспа өнімдерін сүзгіден өткізуге тырысты. Бірақ мешіт пен медресе, ишандық және ахундық орта, вакуфтық қолдау мен діни баспа түгелдей жойылған жоқ. Сондықтан Ясауи мұрасы қоғамдық кеңістікте жария өмір сүріп, оқу бағдарламасына, уағызға, өлең-жырларға және тұрмыстық тәрбиеге ене алды. Кеңестік билік, керісінше, діннің өзін тарихи тұрғыдан жойылуға тиіс құбылыс деп таныды. Соның салдарынан бақылау саясаты институционалдық жою, мүлікті тәркілеу, әлеуметтік кемсіту, идеологиялық қайта түсіндіру және физикалық репрессиямен алмасты.

Екі кезең арасындағы өтпелі сәтті XX ғасыр басындағы діни білімнің ауқымы көрсетеді. Н.И. Остроумов 1912 жылы Түркістан өлкесінде 7290 мектеп пен 376 медресе барын жазса, сол жылғы аймақтық есеп 6022 мектеп пен 445 медресені көрсетеді. 1917 жылғы «Қазақ» газеті Уфадағы «Ғалия» медресесін 154 қазақ шәкірті бітіргенін хабарлаған. Сандық айырмалар дереккөздердің есептеу тәсілін қосымша тексеруді қажет еткенімен, діни білім желісінің кең таралғанын аңғартады. Медресе түлектері қоғамдағы қызметіне қарай ахун, қазы, ишан, абыз, дамолла, имам және қалпе атанды; олардың беделі діни рәсіммен шектелмей, құқықтық кеңес, оқыту, емшілік және қоғамдық бітімгерлік міндеттерін қамтыды [19, б. 168]. Осы ортада Ясауи мұрасы үш қабатты құрылымда қызмет етті.

Бірінші қабат - сенімдік және құқықтық негіз. Ханафи мәзһабы мен Матуриди ақидасы діни танымды жүйелесе, Ясауи хикметтері сол қағидаларды түркі тіліндегі бейнелі сөзбен жүрекке жеткізді.

Екінші қабат - этикалық тәрбие. Хикметтердегі адал еңбек, кішіпейілділік, нәпсіні тыю, ұстазды құрметтеу, жетім мен мұқтажға жәрдем беру секілді ұстанымдар қоғамдық мінез нормаларына айналды.

Үшінші қабат - тарихи-мәдени жады. Әзірет Сұлтан кесенесі, рухани силсила, Ясауи есімімен байланысты аңыздар мен зиярат дәстүрі түркістандық мұсылманның өткенмен байланысын бекітті. Бұл қабаттардың бірлігі ресми ұйым әлсіреген кезде де дәстүрдің өмір сүруіне мүмкіндік берді.

Патшалық кезеңдегі баспа мәдениеті осы үш қабатты күшейтті. Қазан баспаларынан тараған Құран, әптиек, дұға кітаптары, қиссалар және хикмет жинақтары діни білімді жергілікті ұстаз аясынан тыс кең аудиторияға жеткізді. 1901-1917 жылдары Кәрімовтер баспасының Құран, әптиек және дұға

кітаптарын 4 358 200 дана көлемінде шығаруы халық сұранысының жоғарылығын байқатады [10, б. 20, 44]. Баспа мәтіні ауызша мәдениетті ығыстырған жоқ: кітап медреседе оқылды, үйде жатталды, жиында дауыстап айтылды. Осылайша жазба және ауызша арналар бірін-бірі толықтырып, Ясауи мұрасының таралымын арттырды.

Кеңестік саясат осы байланыстарды біртіндеп үзді. Мектептің жабылуы ұстаз бен шәкірт қатынасын әлсіретті; араб жазуының тоқтатылуы жаңа ұрпақтың бұрынғы кітаптарды оқуына бөгет болды; қолжазба мен баспа мұраны тәркілеу мәтіндік қорды азайтты; ишандарды жер аудару рухани силсиланың сабақтастығын бұзды; зияратқа тыйым салу киелі орталық төңірегіндегі қауымдық кездесулерді тоқтатты. Ясауи кесенесін дінге қарсы мұражайға айналдыру биліктің тарихи символды өз идеологиясына бағындыру әрекеті еді. Бұл шаралар бірге жүзеге асқанда дәстүрді сақтайтын тұтас жүйе күйреді.

Идеологиялық науқанның нәтижесі билік күткендей біржақты болған жоқ. Киелі орынды қорлау оның халық санасындағы беделін жоймады; кей жағдайда тыйым салынған нысан тарихи әділетсіздіктің белгісіне айналды. Кітаптарды өртеу мазмұнның бәрін өшіре алмады, өйткені хикметтер мен діни қиссалардың бір бөлігі адамдардың жадында сақталды. Дін мамандарының жойылуы жүйелі білім сапасын төмендетті, бірақ тұрмыстық ислам мен әдептік ұстанымдар отбасында жалғасты. Ясауи дәстүрінің толық әрі жүйелі ғылыми-діни мазмұны әлсірегенімен, оның негізгі рәміздері мен моральдық мағынасы халықтың бейресми жадында өмір сүрді.

Бұл сабақтастықты «қарсылық» ұғымымен сипаттағанда да айырмашылықты сақтау қажет. Қарсылық әрдайым ашық саяси көтеріліс немесе ұйымдасқан қозғалыс түрінде көрінген жоқ. Үйде Құранды жасырып сақтау, баласына діни сөз үйрету, ата-баба шежіресін жатқа айту, Әзірет Сұлтанды құрметпен еске алу, хикмет мазмұнын терме мен нақылға енгізу немесе жасырын құлшылық жасау мәдени қарсылықтың күнделікті формалары болды. Мұндай әрекеттер билікті тікелей өзгертпесе де, адамның тарихи және діни өзіндік танымын сақтады. Сондықтан Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі өміршеңдігін ірі оқиғалардан ғана емес, күнделікті мәдени тәжірибеден де іздеу керек.

Ұжымдық жады өткенді өзгеріссіз көшірмейді; тарихи жағдайға қарай іріктейді, ықшамдайды және жаңа тілмен жеткізеді. Медреселік ұғымдардың бір бөлігі фольклорға ауысқанда ғылыми дәлдігі төмендеуі мүмкін, бірақ әлеуметтік әсері сақталады. Ясауи бейнесі кей отбасыларда нақты тариқат қағидаларынан гөрі әулиелік, әділет, береке және түркілік мұсылмандықтың рәмізіне айналды. Бұл өзгерісті «дәстүрдің жоғалуы» деп қана емес, «дәстүрдің қысым жағдайындағы бейімделуі» деп қарастырған жөн. Алайда бейімделуді идеалдандыруға болмайды: қолжазбалардың жойылуы, ғалымдар мен ишандардың атылуы, білім желісінің үзілуі орны толмас мазмұндық шығын әкелді.

Осылайша екі кезең Ясауи дәстүрінің қоғамдық формасымен ерекшеленді. Патшалық Ресей тұсында ол медресе, кітап, ұстаз және зиярат арқылы көрінетін институционалдық әрі жария дәстүр болды. Кеңестік кезеңде дәстүрдің негізгі бөлігі отбасылық жадыға, ауызша сөзге, жасырын рәсімге және моральдық

мінезге көшті. Бірінші жағдайда сабақтастық білім беру жүйесі арқылы қамтамасыз етілсе, екінші жағдайда мәдени жады оны бөлшектенген түрде сақтап қалды. Бұл салыстыру Ясауи мұрасының беріктігін ғана емес, саяси зорлық салдарынан оның мазмұны мен жеткізілу жолында болған терең өзгерістерді де көрсетеді.

7. Ясауи дәстүрінің тарихи мағынасы

Қарастырылған деректер Ясауи дәстүрінің өміршеңдігін бір ғана себеппен түсіндіруге болмайтынын көрсетеді. Оның негізінде ілімнің түркі тілінде берілуі, өлең-жырлық пішіннің есте сақтауға қолайлылығы, Ханафи-Матуриди діни жүйесімен тұтастығы және жергілікті әдет пен қоғамдық әдепке жақындығы жатты. Хикмет тыңдаушыға күрделі сопылық ұғымдарды күнделікті өмірге түсінікті бейнелермен жеткізді. Сондықтан медресе жабылған кезде де хикметтің моральдық мазмұны халық сөзінде қалды; кітап тәркіленген кезде де жатталған жолдар жоғалмады; кесенеге баруға тыйым салынған кезде де Әзірет Сұлтанның рухани беделі отбасылық жадыда сақталды.

Ясауи мұрасының осы қасиеті дін мен мәдениетті бір-бірінен бөліп қарауға болмайтынын аңғартады. Кеңестік билік діни мекемені жабу арқылы сенімді де жоямыз деп есептеді. Бірақ сенім мешіт ғимаратында ғана емес, тілде, есімде, туыстық қатынаста, қонақжайлықта, үлкенді құрметтеу мен әлсізге жәрдем беру тәрізді мінез үлгілерінде өмір сүрді. Ясауи дәстүрі бұл құндылықтарға діни мағына беріп, оларды пайғамбарлық өнеге, рухани ұстаздық және ахлақтық жауапкершілікпен байланыстырды. Сол себепті ресми атеизм діни терминдерді қоғамдық кеңістіктен ығыстырғанымен, олардың бір бөлігі мәдени норма ретінде сақталды.

Сонымен бірге кеңестік кезеңнен аман қалған әрбір халықтық тәжірибені өзгеріссіз Ясауи іліміне жатқызу ғылыми тұрғыдан дұрыс болмайды. Дәстүр ауызша ортаға көшкен сайын оған жергілікті аңыз, жалпы сопылық ұғымдар және тұрмыстық сенімдер қосылды. Сондықтан Ясауи мұрасының нақты тарихи қабаттарын анықтау үшін «Диуани хикмет» нұсқаларын, медресе бағдарламаларын, ишандардың силсила құжаттарын, зиярат орындары туралы мұрағат материалдарын және ауызша тарих деректерін өзара салыстыру қажет. Мақаладағы материалдар мұндай кешенді зерттеудің бағытын көрсеткенімен, әрбір сандық мәлімет пен жеке оқиға деректанулық тексеруді талап ететінін де ескеру керек.

Патшалық және кеңестік кезең тәжірибесі мәдени сабақтастық үшін үш шарттың маңызды екенін танытады.

Біріншісі - мәтіндік қор: қолжазба, кітап және оқу құралы ілімнің мазмұнын дәл сақтайды.

Екіншісі - адамдық сабақтастық: ұстаз, шәкірт, ишан, ахун, молда және отбасы үлкендері білімді тірі қатынас арқылы жеткізеді.

Үшіншісі - кеңістік пен рәсім: медресе, мешіт, кесене, зиярат және зікір қауымның ортақ жадын жаңғыртады.

Кеңестік саясат осы үш шартты қатар әлсіретті. Дәстүрдің сақталып қалуы ауызша жадтың қуатын дәлелдегенімен, жоғалған қолжазбалар мен үзілген ұстаздық желінің орнын толық толтыра алмады. Осы тарихи тәжірибе Ясауи

мұрасын бүгін зерделегенде екі ұстанымды қатар сақтауды қажет етеді. Бір жағынан, дәстүрдің қысымға қарамастан өмір сүрген рухани күшін мойындау керек. Екінші жағынан, оны тек мадақтау нысанына айналдырмай, мәтін, тұлға және тарихи жағдай деңгейінде дәл зерттеу қажет. Сонда Ясауи дәстүрі көмескі рәміз емес, түркі жұртының діни білімін, моральдық тәртібін және мәдени жадын ғасырлар бойы байланыстырып келген нақты тарихи құбылыс ретінде ашылады.

Қорытынды

Патшалық Ресей мен Кеңес Одағы кезеңдерін салыстыру Ясауи дәстүрінің тарихи қызметін анық көрсетеді. Патшалық кезеңде отарлық әкімшілік пен цензура болғанымен, мешіт, медресе, мектеп, вакуф, ишандық қауым және мұсылман баспасы жұмысын жалғастырды. Осы ортада Ясауи хикметтері Ханафи фиқһы және Матуриди ақидасымен тұтас оқытылып, діни білімнің, әдеби талғамның және моральдық тәрбиенің құрамдас бөлігіне айналды. Сұрақ-жауап арқылы сенім мен силсиланы үйрету, өлең жаттау, бәйіт жарыстары және Қарнақ тәрізді орталықтардың қызметі Ясауи мұрасының қоғамдық негізін кеңейтті.

Патшалық кезеңдегі ашық медреселік және әдеби орта кеңестік дәуірде әлсірегенімен, оның тілдік, әдептік және рәміздік ізі қоғамдық жадыда қалды. Мұндай қорытынды Ясауи дәстүрінің тарихын саяси оқиғалардың қосымшасы ретінде емес, институт, мәтін, тұлға және күнделікті тәжірибе тоғысқан дербес зерттеу нысаны ретінде қарастыруға негіз береді. Әсіресе кесене, хикмет, ишандық желі және отбасылық тәрбие арасындағы байланысты бірге талдау дәстүрдің қалай сақталғанын да, қандай мазмұндық шығынға ұшырағанын да айқынырақ түсіндіреді. Осы негізде Ясауи мұрасын зерттеу дін тарихын ғана емес, отарлық басқару, білім саясаты, жазу реформасы, қуғын-сүргін және мәдени жады мәселелерін өзара байланысты қарастыратын пәнаралық бағыт ретінде дамуға тиіс.

Кеңестік билік осы сабақтастықты қамтамасыз еткен институттардың бәріне бір мезгілде соққы берді. Медреселер жабылып, ишандар мен дін ғалымдары қуғындалды; кесене атеистік мұражайға айналды; Тайқазан әкетілді; араб жазуындағы кітаптар, соның ішінде «Диуани хикмет» жойылды; Ясауи бейнесі әдебиет пен насихатта бұрмаланды. Қысымның нысанасы жеке діни рәсім ғана емес, тарихи жадыны жалғайтын тұлғалар, мәтіндер, орындар және туыстық-ұстаздық байланыстар болды.

Соған қарамастан дәстүр толық үзілген жоқ. Хикметтің ауызша жатталуы, Ясауи этикасының терме, мақал-мәтел, бата және қиссаға сіңуі, отбасылық діни тәрбие, жасырын зікір мен зиярат жады оның жаңа жағдайда өмір сүруіне мүмкіндік берді. Осы себепті Ясауи дәстүрін тек сопылық ұйым немесе өткен дәуір ескерткіші деп бағалау дұрыс емес. Ол – даналық, діни бірегейлік, моральдық тәрбие, мәдени қарсылық және ұжымдық жадыны біріктірген тарихи жүйе. Патшалық кезеңде бұл жүйе институттар арқылы орнықса, кеңестік кезеңде халық жадында ықшамдалып, жасырын түрде сақталды. Мұндай сабақтастық Ясауи мұрасының саяси режимдерден ұзақ өмір сүрген рухани-мәдени құбылыс екенін дәлелдейді.

Әдебиеттер

1. Saifunov B., Tolegenov M., Zhanykulov N. The Madhhabian Tendency of Ahmad Yassawi // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. – 2025. No. 114. p. 273–292. – DOI: 10.60163/tkhcbva.1559619. – (English).
2. Erşahin S. Türkistan Uleması'nın İslâm Medeniyetindeki Rolü (İsmail Gaspıralı'ya göre). – İstanbul, 2019. – (Türkçe).
3. Бабабеков Х. Бұрынғы өзбектер сауатсыз болған ба? // Ғылым және өмір. – 1989. – № 5. – 12–13-б. – (Қазақ тілінде).
4. Kushjanov A. Xorazmdagi Xiva xonligining ijtimoiy-iqtisodiy ahvoliga oid hujjatlar // O'zbekiston adabiyoti va san'ati. – 1994. – 6-may. – № 16–17. – 2-bet. – (O'zbek tilida).
5. Fitrat A. Hind sayohati qissasi / Tojikchadan o'zbekchaga tarjima. X. Qudratullaev // Shark Yulduz. - 1991. - No 8. – B. 167. – (O'zbek tilida).
6. Vambery A. Bir Sahte Dervişin Merkezi Asya Gezisi / haz. N. Ahmet Özalp. – İstanbul, 1993. – (Türkçe).
7. Султангалиева А. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. — Алматы, 1998. — (На рус. яз.).
8. Керімбай С., Төлеген М., Нәби Ә., Тасболат А. Ясауи феномені. – Алматы: «Орхон» баспасы, 2017. – (Қазақ тілінде).
9. Шариат ул-иман (Иман шарттары). – Қазан, 1901. – (Қазақ тілінде).
10. Сабитов Н. Мектебы и Медресе у Казахов. – Алма-Ата: Издательство АН Казахской ССР, 1950. (На рус. яз.).
11. Айни С. Воспоминание / пер. с тадж. А. Розенфельд. - Москва; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1960. (На рус. яз.).
12. Керенский Ф. М. Медресе Туркестанского края // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб.: Типография Б. С. Балашова, 1892. – Ноябрь. (На рус. яз.).
13. Zholdassuly T. Sovyet Kazakistan'da İslâma Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanrısızlar Birliği // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. – 2020. – No. 96. – B. 531–556. – (Türkçe).
14. Нуртазина Н. Борба с Исламом. – Алматы, 2008. (На рус. яз.).
15. Красный Флаг на Минарете; Преодолевая религиозные влияния Ислама // Советская степь. – 1929. 13 декабр. № 203. (На рус. яз.).
16. Kari K. Koca Ahmed Yasaui Kesenesinde Cerlengen Tulğalar: Mamai Batır: ğılımi zertteu. – Türkistan, 2015. – (Kazakça). Қари Қ. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде жерленген тұлғалар: Мамай батыр: ғылыми зерттеу. – Түркістан, 2015. – (Қазақ тілінде).
17. Нұртазина Н. Сопылық // Қазақ әдебиеті. - 2000. - 14 сәуір. No 15. б. 11. (Қазақ тілінде).
18. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Түркістан: Тұран баспасы, 2011. (Қазақ тілінде).
19. Saifunov B. Türkistanda Ehl-i Sünnet ve Yesevi Öğretisi. – İstanbul: Miraç Yayınları, 2025. (Türkçe).

Ж.Н. Қожахмет
«Әзірет-Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Ясауитану ғылыми орталығының
ғылыми қызметкері, Түркістан қ.

КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ ҚЫСЫМ, ЖАСЫРЫН ТІРШІЛІК ФОРМАЛАРЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚТЫҢ САҚТАЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аңдатпа

Бұл баяндамада 1917-1991 жылдар аралығындағы кеңестік тоталитарлық жүйе жағдайында Орталық Азия, соның ішінде Қазақстан аумағындағы сопылық дәстүрдің трансформациясы қарастырылады. Кеңестік атеистік саясаттың төрт кезеңін архивтік деректер негізінде талдай отырып, сопылықтың жойылмай, керісінше бейімделгенін дәлелдейді. Сопылықтың жасырын өмір сүруінің үш негізгі механизмі: хұфия (жасырын тариқаттық байланыс), шырақшылық институтының музей қызметкері кейпінде сақталуы және қолжазба-хикмет дәстүрінің фольклорға сіңіуі нақты далалық материалдармен көрсетілген. Қазақстандағы Ясауия жолының сақталу ерекшелігі мен Түркістан феномені қарастырылады. Баяндама соңында бүгінгі күнгі 4 өзекті мәселе: ауызша тарих деректерін жоғалту қаупі, шынайы-жалған силсила мәселесі, дәстүрлі сопылықтың радикалдануға қарсы әлеуеті және кесенелерді коммерцияландыру мәселелері көтеріледі.

Кілт сөздер: сопылық, тариқат, Ясауи, кеңестік кезең, жасырын ислам, хұфия, шырақшылық, силсила, Орталық Азия, архив.

СУФИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДАВЛЕНИЕ, СКРЫТЫЕ ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Аннотация

В докладе рассматривается трансформация суфийской традиции в условиях советской тоталитарной системы на территории Центральной Азии, в том числе Казахстана, в период 1917–1991 годов. На основе архивных материалов анализируются четыре этапа советской атеистической политики и обосновывается положение о том, что суфийская традиция не исчезла, а адаптировалась к новым социально-политическим условиям. На конкретных полевых материалах рассматриваются три основных механизма сохранения скрытого существования суфизма: хуфия (тайные тарикатские связи), сохранение института шыракшылык в форме деятельности музейных работников и интеграция рукописной и хикметной традиции в фольклорную среду. Особое внимание уделяется особенностям сохранения Ясавийского пути в Казахстане и феномену Туркестана. В заключительной части доклада поднимаются четыре актуальные проблемы современности: риск утраты материалов устной истории,

проблема достоверности и фиктивности силсилы, потенциал традиционного суфизма в противодействии радикализации и проблема коммерциализации мавзолеев и мест паломничества.

Ключевые слова: суфизм, тарикат, Ясави, советский период, скрытый ислам, хуфия, шыракшылық, силсила, Центральная Азия, архив.

SUFI TRADITION IN THE SOVIET PERIOD: IDEOLOGICAL PRESSURE, HIDDEN FORMS OF EXISTENCE, AND THE PRESERVATION OF HISTORICAL CONTINUITY

Abstract

This paper examines the transformation of the Sufi tradition under the Soviet totalitarian system in Central Asia, including the territory of Kazakhstan, during the period from 1917 to 1991. Based on archival materials, the paper analyzes four stages of Soviet atheistic policy and argues that Sufism did not disappear but adapted to the new sociopolitical conditions. Using specific field materials, it identifies three major mechanisms through which Sufism survived in hidden forms: khufiya (secret Sufi order networks), the preservation of the shyrakshylyk institution under the guise of museum work, and the integration of the manuscript and hikmet traditions into folklore. Particular attention is given to the specific features of the preservation of the Yasawiya path in Kazakhstan and the phenomenon of Turkistan. The final section raises four pressing contemporary issues: the risk of losing oral history materials, the problem of authentic and fabricated silsilas, the potential of traditional Sufism to counter radicalization, and the commercialization of mausoleums and pilgrimage sites.

Keywords: Sufism, tariqa, Yasawi, Soviet period, underground Islam, khufiya, shyrakshylyk, silsila, Central Asia, archives.

Кіріспе

Сопылық – ислам өркениетінің рухани өзегі, Орталық Азия халықтарының, қазақ халқының дүниетанымы мен мәдени кодын қалыптастырған іргелі ілім. VIII ғасырдан бастап қалыптасқан бұл дәстүр өзінің клссикалық үлгісін Орталық Азия топырағында, әсіресе Қожа Ахмет Ясауи ілімінен тапты. Ясауия тариқаты тек діни-мистикалық мектеп қана емес, сонымен қатар әлеуметтік институт, білім беру жүйесі, моральдық-этикалық тәрбие мектебі қызметін атқарды (7).

1917 жылғы Қазан төңкерісі мен Кеңес өкіметінің орнауы Орталық Азиядағы ислам тарихындағы ең күрделі және қайшылықты кезеңді бастады. Кеңестік идеология дінді «халықтың апиыны» деп жариялап, оны қоғам өмірінен түбегейлі аластатуды мақсат етті. Бұл саясат аясында мешіттер, медреселер, ханакалар жабылып, дін қызметкерлері қуғын-сүргінге ұшырады. Тарихнамада ұзақ уақыт бойы кеңестік кезеңде сопылық дәстүр толығымен жойылды деген пікір үстемдік құрды.

Алайда соңғы отыз жылда отандық және шетелдік архивтердің ашылуы, ауызша тарих әдісінің дамуы бұл пікірдің қате екенін көрсетті. Белгілі

американдық исламтанушы Девин ДеВиздің айтуынша, «кеңестік кезең – Орталық Азиядағы исламның жойылу тарихы емес, оның трансформациясы мен бейімделу тарихы» (8). Сопылық дәстүр өзінің ресми институционалдық формасынан айырылып, жасырын (хұфия) формаға көшіп, отбасылық және туыстық желілер арқылы сақталған.

Бұл баяндаманың мақсаты - кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүрдің өмір сүру стратегияларын, кеңестік биліктің оған қарсы жүргізген саясатының кезеңдерін, сондай-ақ посткеңестік тарихнамадағы зерттелу проблемаларын кешенді түрде талдау. Зерттеу объектісі, 1917-1991 жылдардағы Қазақстан мен Орталық Азиядағы сопылық дәстүр. Зерттеу барысында архивтік құжаттар, кеңестік кезеңдегі атеистік әдебиеттер, этнографиялық экспедиция материалдары және шетелдік зерттеушілердің еңбектері пайдаланылды.

Кеңестік атеистік саясаттың қалыптасуы және сопылыққа қарсы күрестің кезеңдері.

Кеңес өкіметінің дінге қарсы саясаты біркелкі болған жоқ. Оны шартты түрде төрт кезеңге бөлуге болады.

Бірінші кезең, 1917-1928 жылдар. Бұл кезеңде Кеңес өкіметі мұсылман халықтарының қолдауына ие болу үшін салыстырмалы түрде жұмсақ саясат ұстанды. 1921 жылы Түркістан АССР-нің құрылуы, діни басқармаларға уақытша рұқсат беру осының дәлелі. Бірақ осы кезде де сопылыққа қарсы идеологиялық шабуыл басталды.

Екінші кезең, 1928-1941 жылдар. Бұл ең қатал қуғын-сүргін кезеңі. «Мәдени революция» және ұжымдастыру науқаны аясында барлық діни институттар жойылды. 1928 жылы Қазақстанда 400-ден астам мешіт болса, 1941 жылға қарай 8 мешіт қалды (12). ОГПУ-НКВД құжаттарына сәйкес, сопылық көшбасшылары «ишан», «қожа», «сейіт» деген әлеуметтік жағынан жат элемент ретінде тіркеліп, жаппай тұтқындалды. Мәселен, Қазақстан Республикасы Орталық Мемлекеттік Мұрағатының (ҚР ОММ) мәліметі бойынша, тек 1929-1933 жылдары Оңтүстік Қазақстан округінде 287 ишан мен молда сотталған, олардың 112-сі ату жазасына кесілген (12). Оларға «Алашордамен байланысы бар», «Басмашы қозғалысын қолдады», «Британ тыңшысы» деген саяси айыптар тағылды. Бұл кезеңде Ясауи кесенесі жабылып, «атеизм музейіне» айналдырылды.

Үшінші кезең, 1943-1953 жылдар. Екінші дүниежүзілік соғыс жылдары Сталин дінге қатысты саясатын уақытша жұмсартты. 1943 жылы Орта Азия және Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасы (САДУМ) құрылды. Бірақ САДУМ тек ресми, «тіркелген» исламды бақылауға арналған құрал болды. Сопылық дәстүр САДУМ-ның ресми құрылымына кірмеді және «ресми емес ислам» санатында қалып, қудалау жалғаса берді. Бірақ ресми емес сопылық желілерді жоя алмады (6).

Төртінші кезең, 1954-1985 жылдар. Хрущев пен Брежнев кезіндегі ғылыми атеизм науқаны. Бұл кезеңде әкімшілік қысымнан гөрі идеологиялық қысым күшейді. Мешіттерге барушылар жұмыстан шығарылды, жастардың діни рәсімдерге қатысуына тыйым салынды. 1960 жылы КОКП ОК-нің «Атеистік тәрбиені күшейту туралы» қаулысы шықты. Осы қаулыдан кейін Қазақстанда 40-

қа жуық «атеизм үйлері» ашылып, сопылыққа қарсы лекциялар оқылды. Көрнекті кеңестік идеолог Л.И.Климовичтің «Ислам в царской России» және «Суфизм, его прошлое и настоящее» деген кітаптарында сопылық «халықты пассивтілікке, тағдырға мойынсұнуға шақыратын реакциондық ағым» ретінде көрсетілді (5). Осылайша кеңестік жүйе сопылықты тек діни ғана емес, саяси жау ретінде қарастырды, өйткені сопылық шейхтер халық арасында беделді, мемлекеттен тыс альтернативті көшбасшы бола білді.

Орталық Азияда сопылық дәстүрдің жасырын өмір сүру механизмдері.

Кеңестік қысымның күшті болғанына қарамастан, сопылық жойылып кеткен жоқ. Оның өміршеңдігінің сыры – ғасырлар бойы қалыптасқан бейімделу қабілетінде. Зерттеушілер үш негізгі жасырын өмір сүру механизмін атап көрсетеді.

1. Хұфия – жасырын тариқаттық өмір. Бұл – сопылықтың ең маңызды сақталу формасы. Тариқаттық байланыс толығымен жасырын түрге көшті. Шейхтар мен шәкірттер арасындағы байланыс ешқандай жазбаша түрде емес, ауызша және жасырын түрде жүргізілді. Шейх өзінің шәкірттерін колхоздағы қарапайым жұмысшы, мұғалім, шопан ретінде таныстырды. Зікір салу, сұхбат құру сияқты рәсімдер түнде, үйлердің жертөлесінде немесе қырда, мал жайылымында өткізілді.

Белгілі өзбекстандық тарихшы Б.Бабаджановтың Ферғана алқабында жүргізген далалық зерттеулері Нақшбандия-Муджаддидия тариқатының силсиласы 1920 жылдан 1980 жылға дейін бірде-бір рет үзілмегенін дәлелдейді. (9). Мысалы, атақты шейх Данияр қожаның шәкірті Ишан Бабаханов, оның шәкірті Шейх Мұхаммед Закир және т.б. осылайша жалғасқан. Кеңестік билік оларды «діндар қариялар» деп елемей, олардың нағыз рухани иерархия екенін түсінбеген. Бұл, кеңестік жүйенің бақылауынан тыс қалған параллель рухани қоғам еді.

2. Шырақшылық және әулиелер культі институтының трансформациясы. Кеңес өкіметі мешіттерді жапқанымен, кесенелерді толық жоя алмады. Себебі 1960 жылдары ЮНЕСКО және кеңестік мәдениет министрлігі көптеген кесенелерді «Ортағасырлық архитектура ескерткіштері» деп жариялады. Осылайша Ясауи, Арыстанбаб, Айша бибі, Қарахан, Баба Түкті Шашты Әзіз кесенелері ресми түрде музейге айналды.

Бірақ бұл музейлер іс жүзінде жасырын діни орталық қызметін атқарды. Ресми түрде музей күзетшісі, билет сатушы, тазалықшы болып тіркелген адамдар шын мәнінде шырақшылар болды. Олар келушілерге бата берді, шипа сұрағандарға Құран оқыды, неке қиды, жаназа шығарды. Зерттеуші О.А. Сухареваның жазбаларында: «Бұхарадағы Баһауддин Нақшбанд кесенесіне күніне жүздеген адам келеді, олар музей экспонатына емес, әулиеге зиярат етуге келеді» деп жазылған (11). Қазақстанда да дәл осындай жағдай болды. Түркістандағы Ясауи кесенесінің шырақшысы 1970 жылдары КГБ-ның бақылауында болғанына қарамастан, құпия түрде зиярат рәсімдерін өткізіп отырған (7).

3. Қолжазба және ауызша хикмет дәстүрі. Кеңестік цензура діни

кітаптарды басып шығаруға тыйым салды. Бірақ қолжазбалар халық арасында қолдан қолға көшіп жүрді. Қолжазбалар сандықтардың астында, шатырларда, тіпті жер астында сақталды. 1980 жылдары жүргізілген археографиялық экспедициялар Оңтүстік Қазақстаннан 3000-нан астам араб, парсы, шағатай тілдеріндегі қолжазба тапқан, олардың басым бөлігі сопылық трактаттар болған (1).

Сонымен қатар сопылық ілім фольклорға еніп кетті. Ахмет Ясауидің хикметтері «қара өлең», «терме» түрінде домбырамен айтылды. Кеңестік идеологтар оны «халық ауыз әдебиеті» деп қабылдап, басып шығарды. Мысалы, «Алланың нұры...», «Дүние жалған...» деп басталатын хикметтер мектеп оқулықтарына «діни емес, гуманистік өлең» ретінде еніп кетті. Осылайша сопылық ілім кеңестік цензураның сүзгісінен өтіп, халық жадында сақталды (4).

Қазақстандағы сопылық дәстүрдің ерекшелігі: Ясауия жолының сақталуы.

Қазақ даласындағы сопылықтың тарихы ерекше. Егер Орталық Азияның отырықшы аудандарында Нақшбандия басым болса, қазақ даласында Ясауия тариқатының ықпалы күшті болды. Бұның объективті себебі бар. Ясауи ілімі исламның қатаң қағидаларын далалықтардың дүниетанымымен, көшпелі өмір салтымен ұштастырды. Ясауи сопылары тақуалықты тасада отырып емес, халықтың арасында жүріп, еңбек етіп, қарапайым өмір сүру арқылы насихаттады.

Кеңестік кезеңде Қазақстандағы Ясауия дәстүрі екі деңгейде сақталды. Бірінші деңгей - ресми, академиялық деңгей. Ахмет Ясауи Орталық Комитеттің рұқсатымен «ақын, гуманист, ортағасырлық ойшыл» ретінде дәріптелді. 1978 жылы Түркістанда Ясауидің 900 жылдығы аталып өтті. Бірақ оның сопылық болмысы әдейі жасырылды. Екінші деңгей халықтық, жасырын деңгей. Халық Ясауиді ақын емес, әулие, пір ретінде қабылдады. Оның кесенесіне зиярат ету, түнеу, аруақтан медет сұрау дәстүрі ешқашан үзілген жоқ (3.; 7).

Этнографтар В.В.Востров пен И.В.Захарова 1960 жылдары Оңтүстік Қазақстанда «исламға дейінгі наным-сенімдердің қалдықтары» деп сипаттаған көптеген рәсім - шын мәнінде таза сопылық рәсімдер еді. Мысалы, «тоқым қағу», «аластау», «түс жору», «аруақ шақыру» сияқты рәсімдердің мәнін терең зерттегенде, олардың Ясауиядағы «зикр-и арра», «мурақаба», «истихара» рәсімдерінің трансформацияланған түрі екені анықталды. Қазақ бақсыларының өзі көп жағдайда сопылық ілімнен хабардар болған, олар «бақсы» мен «софы» арасындағы шекараны ажырата білген (10) .

Түркістан феномені жеке зерттеуді қажет етеді. Түркістан қаласы кеңестік кезеңде атеистік үгіттің орталығы болғанымен, іс жүзінде бүкіл Қазақстандағы жасырын сопылықтың астанасы болып қала берді. Түркістандағы ескі қаланың әрбір махалласында жасырын шейхтар өмір сүрген. Олардың кейбіреулері ресми түрде «тарихшы», «музей қызметкері», «шығыстанушы» болып қызмет атқарған. Бұл – кеңестік жүйе ішіндегі «ішкі эмиграция» феномені (1.; 2).

Кеңестік және посткеңестік тарихнамада сопылықты зерттеу мәселелері.

Кеңестік шығыстану ғылымында сопылықты зерттеуге қатысты үлкен

идеологиялық кедергілер болды. 1930-1950 жылдары сопылықты тек «феодалдық эксплуатацияның құралы» ретінде зерттеуге рұқсат етілді. Атеистік әдебиеттерде сопылық шейхтар «халықтың қанын сорған қанаушы» ретінде суреттелді. Бұл кезеңдегі еңбектердің ғылыми құндылығы төмен, бірақ тарихи дерек ретінде маңызды.

1960-1980 жылдары жағдай біршама өзгерді. Бұл кезеңді «жанама зерттеу» кезеңі деп атауға болады. Этнографтар мен фольклоршыларға «отбасылық-тұрмыстық ғұрыптар», «халық исламы», «ислам қалдықтары» деген тақырыптарда зерттеу жүргізуге рұқсат берілді. О.А.Сухарева, В.Н.Басилов, Г.П.Снесарев сияқты ғалымдар осы желеумен сопылыққа қатысты орасан зор далалық материал жинады. Олар «әулие культі», «зиярат ету», «емшілік» сияқты тақырыптарды зерттеп, байқамай-ақ сопылықтың тірі екенін дәлелдеді (10.; 11). Бірақ оларға еңбектерінде «тариқат», «силсила», «муршид» деген терминдерді қолдануға тыйым салынды.

Нағыз ғылыми төңкеріс 1991 жылдан кейін басталды. Біріншіден, архивтер ашылды. Екіншіден, шетелдік зерттеушілер Орталық Азияға еркін келе бастады. Американдық тарихшы Девин ДеВиз, неміс зерттеушісі Анке фон Кюгельген, өзбек тарихшысы Бахтияр Бабаджанов, Қазақстандық ғалым Әшірбек Муминовтардың еңбектері кеңестік кезеңдегі ислам тарихына мүлдем жаңа көзқарас қалыптастырды (5). Олардың негізгі тұжырымы: кеңестік кезең - исламның жойылу кезеңі емес, қайта құрылу, бейімделу кезеңі. Сопылық дәстүр кеңестік жүйеге қарсы тұра алған жалғыз әлеуметтік институт болды. Өкінішке орай, қазақстандық тарихнамада бұл тақырып әлі де толық зерттелмеген. Қазақстан тарихшылары көбінесе кеңестік кезеңдегі мешіттер санын, молдалардың қуғын-сүргінін зерттеумен шектеледі. Ал сопылықтың жасырын желілері, силсилалардың жалғасуы, шырақшылардың рөлі сияқты тақырыптар әлі де зерттеуді қажет етеді.

Бүгінгі таңдағы өзекті мәселелер мен болашық зерттеу бағыттары.

Кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүрді зерттеу бүгінгі күні тек тарихи қызығушылық қана емес, сонымен қатар қазіргі қоғамдағы діни ахуалды түсіну үшін де маңызды. Бірнеше өзекті мәселе бар:

1.Дереккөздік базаның тапшылығы және уақыттың тығыздығы. Кеңестік кезеңдегі жасырын шейхтар мен олардың шәкірттерінің көбі дүниеден өтті. Олардың көзін көрген, сұхбатын тыңдаған соңғы буын қазір 80-90 жаста. Егер алдағы 5-10 жылда ауызша тарих экспедициялары ұйымдастырылмаса, бұл баға жетпес деректер біржола жоғалады. Сонымен қатар ҰҚК және ІІМ архивтеріндегі «ишандар ісі» деп аталатын қылмыстық істер әлі де толық ашылған жоқ (7).

2. Шынайы және жалған силсила мәселесі. Тәуелсіздік жылдары Қазақстанда өзін «ишанмын», «қожамын» деп жариялаған адамдар саны күрт көбейді. Олардың бір бөлігінің рухани сабақтастығы күмәнді. Кеңестік кезеңдегі үзілісті пайдаланып, кейбіреулер өздеріне қолдан силсила жасап алған. Ғылыми сараптама арқылы нағыз тариқаттық желіні анықтау, дінтанушылар мен тарихшылардың міндеті (3.; 9).

3. Дәстүрлі сопылық пен жаңа діни ағымдардың арақатынасы. Бүгінгі күні

жастар арасында дәстүрлі Ясауия жолының орнына шетелден келген түрлі ағымдардың таралуы байқалады. Кеңестік кезеңде сақталған төзімділікке, ортақ мәдениетке, ұлттық дәстүрге негізделген сопылық ілімді насихаттау, радикалданудың алдын алудың тиімді жолы болуы мүмкін. Бұл – мемлекеттік дін саясаты үшін де маңызды (5.; 6).

4. Кесенелерді музейлендіру және коммерцияландыру мәселесі. Бүгінгі күні көптеген киелі кесенелер туристік нысанға айналып, оның рухани мәні жоғалып барады. Шырақшылық институтын қайта қарап, оны тек туристік қызмет емес, рухани қызмет ретінде сақтап қалу қажет (1).

Қорытынды

Қорыта айтқанда, кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүрдің тарихы, жойылу тарихы емес, өмір сүру үшін күрес тарихы. Кеңестік тоталитарлық жүйе өзінің барлық әкімшілік және идеологиялық ресурсына қарамастан, Орталық Азия халықтарының жүрегінде ғасырлар бойы қалыптасқан сопылық дәстүрді жоя алмады. Сопылық өзінің формасын өзгертті: ресми ханақадан жасырын үйдегі сұхбатқа, ашық зікірден іштей жасалған зікірге, кітаптағы ілімнен жүректегі ілімге көшті. Дәл осы жасырын сабақтастық 1991 жылдан кейінгі Қазақстандағы діни қайта өрлеудің рухани негізі болды (5.; 6.; 7).

Ясауилік дәстүр үш деңгейде сақталды:

Кесене - киелі орын ретінде халық жадында сақталды.

Қожа-ишан әулеттері тегін өзгертіп, қарапайым қызметке кіріп, аман қалды.

Хикмет - ауызша, жасырын түрде ұрпақтан-ұрпаққа жетті.

Бүгінгі Тәуелсіз Қазақстанда Ясауи кесенесінің қайтадан рухани орталыққа айналуы, сол жасырын сақталған дәстүрдің жеңісі.

Егер кеңестік кезеңде бұл сабақтастық үзілгенде, бүгінгі күні біз Ясауи дәстүрін тек кітаптан оқитын едік. Ал қазір бізде тірі дәстүр бар. Оны зерттеу, сақтау және келер ұрпаққа жеткізу, бүгінгі ғалымдар мен дінтанушылардың қасиетті борышы. Кеңестік кезеңді зерттеу бізге бір маңызды сабақ береді: рухани дәстүр халықтың болмысына сіңіп кетсе, оны ешқандай идеология күшпен жоя алмайды. Бұл – ұлттық руханияттың мәңгілік екендігінің дәлелі.

Әдебиеттер

1. Дербісәлі Әбсаттар. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. Алматы: Атамұра, 2009.
2. Дербісәлі Әбсаттар. Қазақ даласының ойшылдары. Алматы: Атамұра, 2012.
3. Муминов Әшірбек. Ислам мәдениеті және Орталық Азия тарихы. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
4. Нұрманова Айша. Сопылық ілім және қазақ әдебиеті. Алматы: Қазақ университеті, 2001.
5. Khalid Adeeb. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2007.
6. Tasar Eren. Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia. Oxford University Press, 2017.

7. Privratsky Bruce G. Muslim Turkestan: Kazak Religion and Collective Memory. London: Routledge, 2001.
8. DeWeese Devin. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Penn State Press, 1994.
9. Babadjanov B.M. O fetvakh SADUM protiv «neislamskikh obychaev» // Islam na postsovetskom prostranstve. M., 2001.
10. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. Москва: Мысль, 1970.
11. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
12. Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в СССР, 1917-1940 гг. М., 2004.

Бақытжан Сатершинов
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, профессор
Дамира Сихимбаева
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының жетекші ғылыми қызметкері
PhD дінтанушы.

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР МЕН ИШАНДЫҚ ИНСТИТУТ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ САЯСАТ

Аңдатпа

Мақалада Қазақстандағы, әсіресе Сыр бойы мен Арал өңіріндегі сопылық дәстүрдің тарихи қалыптасуы қарастырылады. Йасауийа және нақшбандийа тариқаттарының пайда болуы мен дамуы, олардың қазақ халқының дүниетанымына тигізген ықпалы талданады. Қожа Ахмет Йасауи мұрасының қазақ руханиятындағы орны мен оның шәкірттері арқылы тариқаттың таралуы баяндалады. Мұхаммед Бахауддин Нақышбандтың ілімі мен нақшбандийа тариқатының ерекшеліктері, оның қазақ даласына ену жолдары көрсетіледі. Ишандық институттың қалыптасуы мен қызметі, атап айтқанда Қызылорда өңіріндегі ишандардың қоғамдағы рухани-әлеуметтік рөлі зерделенеді. Кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты, оның ішінде «сопы операциясы» мен «ишандар ісі» сияқты науқандардың мәні ашылады. 1929–1932 жылдардағы халық көтерілістеріне дінге қысым жасаудың себеп болғаны нақты деректер негізінде дәлелденеді. Зерттеуде тарихи-салыстырмалы және дереккөздік талдау әдістері қолданылады. Мақала қазақ халқының дәстүрлі діни-руханиятын және оның кеңестік кезеңдегі жойылу үдерісін тереңірек түсінуге ықпал етеді.

Кілт сөздер: сопылық дәстүр, Йасауийа тариқаты, Нақшбандийа тариқаты, Қожа Ахмет Йасауи, ишандық институт, Қызылорда өңірі, дінге қарсы саясат, кеңестік кезең, халық көтерілісі, сопы операциясы

СУФИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ, ИНСТИТУТ ИШАНОВ И СОВЕТСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация

В статье рассматривается историческое формирование суфийской традиции в Казахстане, особенно в Приаралье и низовьях Сырдарьи. Анализируется возникновение и развитие тарикатов Йасавийа и Накшбандийа, их влияние на мировоззрение казахского народа. Освещается место наследия Ходжи Ахмеда Йасави в казахской духовности и распространение тариката через его учеников. Показаны учение Мухаммада Баха ад-Дина Накшбанда, особенности тариката Накшбандийа и пути его проникновения в казахскую степь. Исследуется формирование и деятельность института ишанов, в частности их духовно-социальная роль в Кызылординском регионе. Раскрывается сущность антирелигиозной политики советской власти, включая такие кампании, как «дело суфиев» и «дело ишанов». На основе конкретных документальных данных

доказывается, что религиозные притеснения стали одной из причин народных восстаний 1929–1932 годов. В исследовании применены историко-сравнительный и источниковедческий методы анализа. Статья способствует более глубокому пониманию традиционной религиозной духовности казахского народа и процесса ее уничтожения в советский период.

Ключевые слова: суфийская традиция, тарикат Йасавийа, тарикат Накшбандийа, Ходжа Ахмед Йасави, институт ишанов, Кызылординский регион, антирелигиозная политика, советский период, народное восстание, «дело суфиев»

SUFI TRADITION, THE INSTITUTE OF ISHANS, AND SOVIET ANTI-RELIGIOUS POLICY IN KAZAKHSTAN

Abstract

The article examines the historical formation of the Sufi tradition in Kazakhstan, particularly in the Syr Darya and Aral Sea regions. It analyzes the emergence and development of the Yasawiyya and Naqshbandiyya Sufi orders and their influence on the worldview of the Kazakh people. The role of Khoja Ahmed Yasawi's legacy in Kazakh spirituality and the spread of his order through his disciples are discussed. The teachings of Muhammad Baha ad-Din Naqshband and the distinctive features of the Naqshbandiyya order, along with its paths into the Kazakh steppe, are outlined. The formation and activity of the ishan institution are studied, with particular attention to its spiritual and social role in the Kyzylorda region. The essence of the Soviet state's anti-religious policy, including campaigns such as the "Sufi operation" and the "ishan case," is revealed. Based on concrete documentary evidence, the article demonstrates that religious repression was one of the causes of the popular uprisings of 1929–1932. The study employs historical-comparative and source-based methods of analysis. The article contributes to a deeper understanding of the traditional religious spirituality of the Kazakh people and its destruction during the Soviet period.

Keywords: Sufi tradition, Yasawiyya order, Naqshbandiyya order, Khoja Ahmed Yasawi, ishan institution, Kyzylorda region, anti-religious policy, Soviet period, popular uprising, "Sufi operation"

Қазақстандағы, оның ішінде Сыр бойы мен Арал маңындағы сопылық дәстүрдің тарихи түбірлері алдымен йасауийа және кейіннен нақшбандийа тариқатымен байланыстырылады. Жалпы суфизм көшпенділердің дәстүрлі дүниетанымымен қатар, классикалық ислам (шариғат) пен сопылықтың мистикалық практикасының (тариқаттың) ерекше бір синтезін білдіреді. Қожа Ахмет Йасауи тек қазақ халқына емес, бүкіл түркі халықтарына кеңінен танымал көрнекті ислам ойшылы әрі әулие, сопылық тариқаттың негізін қалаушы қайраткер әрі дін таратушы, соңына мыңдаған шәкірттерімен қатар діни, философиялық және әдеби мол мұра қалдырған ақын әрі ағартушы. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында ерекше орны мен маңызы бар Қожа Ахмет Йасауи негізін қалаған сопылық діни бағдар ортағасырлық түркі кезеңінде ислам дінінің Орталық Азияға ену ерекшеліктерін айқындады. Оның ілімі қазақ халқының діни руханиятының негізі болды. Өйткені, қазақ даласындағы исламның теориясы

мен практикасы сүннет бағытындағы ханафилік мәзһабпен сипатталса, исламның рухы мен дүниетанымын қалыптастыруда түркілік сопылық пен тариқаттың да ықпалы зор болды.

Осы орайда, хақ дінді көшпелі халыққа тариқат арқылы сіңірген қайраткер Қожа Ахмет Йасауидің жоқ жерден пайда болмағанын және оның ұлы бабаларының мұрасын рухани жолмен жалғастырғанын ескеру керек. Сондықтан сол заманда Орталық Азия мен Хорасанда билік құрған Саманилік және Қарахандық әулеттердің ұстанған діни саясатын зерделеу маңызды. Сонда ғана Мәуреннаһрдағы исламның қазақ дүниетанымына бейімделуі, йасауийа тариқатының ерекшеліктері мен оның теологиялық бағыты дінтанулық қырынан айқындалады.

Қарахан мемлекетіне дейін түрік тайпаларының мұсылмануына Аббасилер әулетіне номиналды бағынышты болып, Самарқанд пен Бұқарада, сондай-ақ Қорасанда билік жүргізген ирандық Самани мемлекетінің (819-999 жылдары) үлкен әсері болғанын айта кету керек. Яғни түркілерге дейін парсылар мұсылмандық қабылдады, Қарахан дәуірінде түркілердің ислами мәдениеті гүлденгенге дейін Самани әулетінің билігі ғылым мен мәдениеттің өркендеуіне үлкен үлес қосқан «интермеццо» рөлін атқарды. Парсы тіліндегі «намаз», «ораза», «күнә», «пайғамбар», «періште», «шілде» және т.б. діни терминдер мен аптадағы күн атаулары түріктердің лексиконына еніп кетті.

Қазақ фольклоры мен агиографиясында ислам дінінің Түркістан аумағына енуі әйгілі Талас шайқасымен басталмайды, одан арыға, тіпті Пайғамбар мен сахабалар заманына дейін кетеді. Мұның айғақтары «түркілерге тиіспеу» туралы, «түріктердің Константинопольді алатыны» туралы хадистермен қуаттала түседі. Дарияның арғы жағындағы (Мәуреннахр) түркі жеріне (Түркістанға) келіп дінді жайған сахабалар мен табиғиндардың қатарына Арыстан баб (Салман Фарси), Укаша Ата (Уккаша), Садуакас (Са‘д ибн Аби Уаккас), Сейіт Баттал (Мұхаммед әл-Ханафийаның ұрпағы) және т.б. жатқызылады. Ислам дінін әскери жолмен («фәтх») де, тақуалық жолмен (парсыша «баб» қақпаны білдіреді) де ашудың бастауында осы тұлғалар тұрған. Қазақ халқының аңыз әңгімелерінде Мұхаммед пайғамбардың үй-ішіне кіресілі болған Салман Фарсиді Арыстан бабпен сәйкестендіреді. Ал Қожа Ахмет Йасауи ислам аманатын – сопылықтың символын білдіретін құрма сүйегі мен қырқа шапанды осы ұстазынан алған [1, 55 б.].

Жергілікті түркі тайпалары арасында, әсіресе, пайғамбардың күйеу баласы әрі одан қалған «зұлпықардың» (қос тілді қылыштың) иесі, имандылық пен батырлықтың үлгісі Әзірет Әлінің беделі ерекше болды. «Мұртаза» (кейде Нұртаза), «Шерәлі», «Әлішер» есімдері қазақ арасында кең таралған, Маңғыстау мен Атырау аймақтарында әлі күнге дейін адам есімдерінің соңына «әлі» немесе «ғали» жұрнақтарын жалғау көп кездеседі.

Ислам тарихындағы бүлік соғыстар осы төртінші турашыл сахаба Әзірет Әлінің кезінен басталады. Пайғамбардың Әзірет Әлі мен бибі Фатимадан өрбіген немерелері Асан мен Үсеннен әһли бейт таратылады. Үлкені Асан (ұрпақтары шәріп қожалар) халифаттағы Мұғауияның билігін мойындады да, кішісі Үсеннің (ұрпақтары сейіт қожалар) жақтастары (шиға) билік тарапынан қудалауға

ұшырап, Иран жерінен пана тапты және ары қарай Тұран аймағына дінді таратуға белсене атсалысты. Табиғиндер дәуірінде өмір сүрген әһли сунна уәл жамағадағы төрт мәзхабтың бірінің негізін қалаушы Имам Ағзам Әбу Ханифаның да пайғамбар әулетін жақтағаны үшін жазаға тартылғаны, өзінің тегі хорасандық парсы әулеті екендігі белгілі. Билік басындағы Умейиа әулеті араб пен аджам (араб емес) арасын қатаң қадағаласа, 750 жылы билікке келген Аббаси әулеті исламды демократияландыру мен интернационалдандыруға ниетті болды. Мәуреннахр мен Түркістан аймағына ислам дінін таратуға Әзірет Әлінің екінші әйелі парсы ханшайымы Әнипадан (Ханафия) туған Мұхаммед ибн Әли әл-Ханафийадан тарайтын ұрпақтар да үлкен үлес қосты.

Орталық Азия мен далалық Еуразия аймақтарындағы түркі халықтары мен тайпаларының ислам дінін қабылдауы мен таралуына қатысты терең зерттеулерімен [2] белгілі қазақстандық ғалым Нәзира Нұртазинаның пікірінше, діннің жайылуына өз шығу тегін аһли бейт (Пайғамбар әулетінен, Әлиден тарайтын ұрпақ) пен турашыл сахабалардан (Әбу Бәкір (қылауыз қожа) және Омардан (қырықсадақ қожа) тарайтын ұрпақ) алатын ерекше әлеуметтік топ – «қожалардың» рөлі ерекше болған. Әсіресе, Әли ибн Әбу Тәліптің баласы Хұсейіннен (Үсеннен) тарайтын сейіт қожалардың - бақсайыс қожа (Бақсайыс – Қамаладдин шайқы, Қожа Ахмет Йасауидің замандасы) қарахан қожа (Қарахан баба Әбдірахым баб), дуана қожалардың (Мәдіқожадан тарайды) мәртебесі жоғары. Қожа Ахмет Йасауидің шежіресі де (бір нұсқада арғы бабасы Ысқақ баб Мұхаммед әл-Ханафийадан тарқатылады) қазақ арасындағы ақсүйек тұқымға барып тіреледі. Тіпті Орта жүзді құрайтын қазақ руларының қожалардан тарайтыны туралы аңыз әңгіме де кездеседі. Қазақ халқының ру-тайпалық шежіресіне қожалар әулетінің насабнамасы әсер еткенін Әшірбек Мүминовтің [3] және Зікірия Жандарбектің [4] зерттеулерінен байқауға болады.

Осылайша, Қожа Ахмет Йасауидің бабасы Ысқақ баб түркі тайпалары арасында ислам дінін таратуды белсенді жүргізгендіктен Исхақ ат-Түрік аталған, жергілікті халық арасында Баб-ата есімімен Түркістан облысы Созақ ауданындағы осы аттас ауылда жерленген. Оның інісі Әбдіжәлел бап та діни ағартушы әрі қолбасшы болған, ол Хорасан ата деген атпен Сырдарияның Жаңақорғанға жақын оң жағалауында жерленген. Екеуінің де мазары халық зиярат ететін сакралды нысандарға жатады.

Түркістанның пірі атанған Йасауи сопылық тариқаттың негізін, үлкен мектептің негізін қалады. Оның ең алғашқы шәкірті Арыслан бабтың ұлы Мансұр ата, келесі шәкірті Сайид ата Хорезми, үшінші шәкірті Хакім ата атанған Сүлеймен Бақырғани. Танымал шәкірттерінің бірі сопы Мұхаммед Данышменди Йасауидің «Мират-ул Қулуб» атты мұрасын хатқа түсірген екен. Сондай-ақ Сәдір Ата, Бәдір Ата, Қажы Бекташ Әулие, Сары Салтұқ, Шейх Лұқпан Перенде сияқты әулие тұлғалар да оның шәкірттері саналады. Белгілі зерттеуші А.Беннигсон Қожа Ахмет Йасауидың Шопан ата және Зеңгі баба атты шәкірттерінің де болғанын айтады. Түрік ғалымы Фуат Көпрұлы «мутасаууфтардың (сопылардың) өмірбаяны жайлы еңбектерде Ирак және Хорасан сопыларынан басқа түркі шейхылары деп жүрген сопылардың барлығы дерлік Қожа Ахмет Йасауи тариқатының шейхтары еді» деп жазады.

Кейінгі орта ғасырлардағы Ұлы далада Шыңғыс тұқымы мен төрелерде саяси басқарушылық болғанымен, рухани билік ислам дінінің белең алуының барысында қожа-молдалардың қолында болды. Сондықтан қожалар төрелермен қатар ақсүйектер қатарына кірді. Он төртінші ғасырда Самарқанд әмірі Ақсақ Темірдің үлкен империя құрғаны, ислам дінін қызғыштай қорғағаны және Қожа Ахмет Йасауидің басына зәулім кесене орнатып, бұл тариқатқа қолдау көрсеткені мәлім. Йасауйиа тариқатының өкілдері кезінде Сыр бойынан жоңқи көшкен оғыз тайпалары барып орныгып, Осман мемлекетінің үлкен империясын құрған Анадолы жұртына барып дінді насихаттады. Өзбек ханның тұсында Алтын Орда империясына ислам діні Еділдің екі жағындағы ен далада үстемдік етті. Зерттеуші Нәзира Нұртазина айтқандай, «Алтын Орда кезеңінде түркі көшпенділігі (номадизм) мен софылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [2].

Йасауйиа ілімі мен тариқатының Қазақ хандығы тұсында да біршама ықпалға ие болғандығы белгілі, десек те, біртіндеп ол нақшбандйиа тариқатына жол бере бастайды. Бірақ Йасауидің ілімі мен жолы қазақ мәдениетінен мүлдем жойылып кеткен жоқ, ұлттың руханиятынан өзіне лайық берік орын алды.

Мұхаммед Бахауддин Нақышбанд XIV ғасырда Бұқарада дүниеге келіп, Қожа Ахмет Йасауи мен Әбділхалық әл-Гиджуанидің мистикалық ілімдерін біріктіріп, олардың теориясы мен практикасын толықтырып, үнсіз зікірге сүйенген жаңа тариқаттың негізін қалады. Йасауийамен салыстырғандағы айырмашылығы мұнда жария зікір емес, құпия зікір орын алады, мүрид пен мүршидтің жақындығы рабытаға баса назар аударды, тариқаттың рухани сабақтастық шынжыры Әбу Бәкір ас-Сыддыққа барып тіреледі. Бұл тариқат та Орталық және Алдыңғы Азияда таралған сунниттік бағыттағы он екі тариқаттың бірі. Орденнің ұстындары парсы тілінде, Гиждуанидің ұстындарына уақытты қадірлеумен, зікірдің саны емес, сапасына назар аудару және оның жүрекпен орындалуына мән беретін үш ұстын қосып, барлығын он бір ұстын жасады.

Нақшбандийа тариқатының күшеюінің себептері, ол «байсалды мистицизмді» ұстануында және басқа тариқаттармен салыстырғанда қатарына қалың бұқараны тарту үшін саяси билікпен мәмілеге келуінде болды. Нақышбандтың Әләуиддин Аттар және Ұбайдулла Ахрар тәрізді шайхыларының Шайбан және Аштархан әулетінің хандарына ықпалы күшті болды, Шығыс Түркістан мен Қашқарияның ішкі саяси мәселелеріне белсене араласты. Он бесінші ғасырдан бастап бұл тариқат қадарийамен қосылып, Түркістан мен Үндістанға таралды, ал он алтыншы ғасырда Ахмад Сирхиндидің (Имам Раббанидің, «мұсылман дәуірі екінші мыңжылдығының жаңартушысы» (Муджаддид-и алф-и сани) деп аталып кеткен) муджадийасымен жаңғыртылып, жаңартылған нақшбандийа Анадолы мен Балқан елдеріне, тіпті Хиджазға, Қапқаз мен Еділ бойына, ақырында кейінгі ғасырларда бүкіл әлемге таралды.

Біздің пікірімізше, осы муджадийаның жәдидшілдікпен, сондай-ақ, ишандық институтпен де терең байланысы бар және бұл арнайы ғылыми зерттеулерді қажет етеді. Қазақ даласына ишандық қайдан келді деген сұрақ,

халық арасында анағұрлым танымал болған Керей ишан, Марал ишан, Айқожа ишан, Құлболды ишан және т.б. Бұқара-шәрифте діни білім алып, ары қарай ауған, үнді, пәкістан жерлерінде қылуетке түсіп, кереметтер жасағаны осындай ойға жетелейді. Ал муджаддийаның жәдидшілдікпен байланысына келсек, бұрыңғы Ресей империясының мұсылман аумағын қамтыған бұл қозғалыстың бастауында діни білімді Бұқара қаласынан алған Әбунасыр Құрсауи, Шағабуддин Маржани, Мұса Бигиевтен басталып, мүфтилік қызмет атқарған әл-Баруди, Ризаетдин Фахрутдинов, Габдрахман Расулевке дейін жалғасатынын байқауға болады. Қазақ ойшылдары Абайдан, Мәшһүр Жүсіп Көпеевтен, Шәкәрімнен, Ғұмар Қараштан және т.б. осындай ой ұқсастықтарын аңғаруға болады.

Ишандық институтқа аз-кем тоқталар болсақ, Сырдарияның орта және төменгі ағысы бойындағы жер отырықшы Бұхара және Тәшкент қалаларымен тығыз байланыста болып, көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын сайын далаға діни ағартушылық жаюдың негізгі тірегі болды. Сол замандағы танымал білім ордаларында терең теориялық ілім игеріп, киелі жерлерде мистикалық практикадан өткен ишандар жергілікті қауымның рухани көшбасшысы бола білген сопылық шейхтар («шайқылар») еді. Олар шәкірттер (мүридтер немесе «мұрттар)» тәрбиеледі, тәуіп ретінде емшілікпен айналысты, ішкі әлеуметтік даудамайды шешетін бидің, сыртқы қатынасты реттейтін дипломаттың рөлін атқарды, көпшілікке ақыл айтатын ойшылдар болды. Ақырында діни және ұлттық құндылықтарды жоюға тырысқан отаршылдыққа қарсы күрестің жетекшілері болды.

Қорқыт ата мен Қорасан ата, Асан ата мен Оқшы ата дамылдап жатқан Қызылорда өңірінде он тоғызыншы ғасырда ишандық институтты дамытқан көптеген діни қайраткерлер өмір сүрді. Олардың қатарына Марал ишан мен Айқожа ишанды, Қалжан ахун мен Беркінбай қалпені, Мүсірәлі баба мен Күнсүгір ахунды, Қалқай ишан мен Оразай ишанды және т.б. жатқызуға болады. Бұл ишандардың соңғы буындары большевиктердің билікке келіп, сталиндік-голощекиндік зобаланға қарсы тұрды, олардың арасынан Қызылқұм мен Қаарақұмдағы азаттық көтерілістің басында тұрып, қарулы қақтығыста қаза болған қазалылық Ақмырза ишан Төсұлын ерекше атап өтуге болады [5].

Жаппай коллективтендіру мен индустриаландыру желеуімен ауыр алым-салық салумен қатар, дінге қысым жасау 1929-32 жылдары орын алған халық наразылықтары мен көтерілістеріне себептердің бірі болды. Мысалы, 1930 жылғы Қарақұм көтерілісіне қатысушылардың көтерілісті басуға келген Мемлекеттік комиссияға қойған алты талабында «дін бостандығын беру, мешіттерді қайтару, діни салттар мен шараларға кедергі жасамау» мәселесі екінші орында тұр. Бұл талапты ұйымдастырған 1930 жылы 17 наурызда Қарақұмдағы көтерілісшілер хан сайлаған молда Жұмағазы Байымбетов. Оның бастауымен көтеріліске қатысқан діндарлар жоғарыдағы талаптармен қатар, Қазақстанда дербес дін басқармасын құруды, және осы мақсатты орындау үшін Жұмағазы бастаған делегацияның Уфаға барып қайтуына рұқсат беруді өтінген еді. Алайда, 30 мамырда Жұмағазы өзінің 8 серігімен тұтқындалып, Алматы түрмесіне жөнелтілді [6, 107-116 бб.].

Атеистік мемлекет ретінде КСРО жалпы дінге қарсы саясат жүргізді. Дінді мемлекеттік өмір түгілі, қоғамдық және жеке өмірден де ығыстырып шығару үшін мүмкіндігінше, барлық заңнамалық негіздер мен мейлінше пәрменді идеологиялық машина қуатты түрде қолданылды. Дінді мемлекеттен ажырату туралы, діни бірлестіктер және олардың мүлкі мен құндылықтарын тәркілеу жөнінде заң қабылдаудан бастап, әртүрлі қаулылар, бұйрықтар, нұсқаулықтар арқылы және арнайы ұйымдастырылған науқандар (мысалы, Казақстанда «сопы операциясы» немесе «ишандар ісі» және кейінірек тағы да Мәскеуде қозғалған «Құран тізбегі», «Еділ мен Жайық» операцияларының ұйымдастырылуы) арқылы, мақсатты түрде құрылған «Құдайсыздар қоғамы», «Қосшы», «Қызыл отау» ұйымдарының, «Жаңа мектеп», «Қызыл Қазақстан», «Ленинші жас», «Әйел теңдігі» басылымдарының жүргізген барынша белсенді үгіт-насихат жұмыстарының нәтижесінде дін қызметіне шектеу қойылды, құдайға құлшылық жасау, діни жиналыстар мен мерекелер өткізу кеңестік жүйеге жат деп саналып, тыйым салынды, діни мектептер жабылды, барлық шіркеулер мен мешіттер мемлекет меншігіне өткізіліп, мәдени-ағарту орындарына берілді, тіпті кей жерлерде мал қораға айналдырылды. Ғылыми атеизм міндетті пәнге айналды. Дін қызметкерлері, молдалар мен ишандар, имамдар мен ахундар, тіпті олардың отбасы мүшелері сайлау құқығынан айрылып («лишенцы»), оларға қысым көрсетілді. Қазақстандағы большевиктік-сталиндік жүйе қазақ халқының ұлттық болмысы мен санасы, тілі мен дәстүрлі мәдениетімен қатар, ұстанған дініне де орасан зор нұқсан келтірді.

Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің қаржыландыруымен BR28713063 «Ясауи жолы: Қазақстандағы дәстүрлі сопылық ілімнің діни-философиялық, әдеби және лингвистикалық мұрасын кешенді зерттеу»бағдарламалы нысаналы жобасы аясында орындалды.

Әдебиеттер

1. Сатершинов Б.М., Шағырбай А.Д., Мейманхожа Н.Р., Жүнісбаев Ш.Д., Анафина Н.К. Қожа Ахмет Йасауи ілімі және ислам дінінің қазақ даласына ену ерекшеліктері / Адам әлемі т. 28, N 1(107), 2026, 151-160 б.

2. Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.

3. Муминов А.К. Казахские ходжи /Shygys (Восток). 2004. № 1. С. 229-235. - с 229

4. Жандарбек З. «Насаб-нама» нұсқалары және түркі тарихы. Алматы: Дайк-пресс, 2002. 168 б.

5. Справка о восстании в Казалинском районе Кзыл-Ординской области под руководством религиозных авторитетов Тосова Акмурзы и имама Максума // Абдыгалиев Б., Алданияязов Т., Жанбосинова А. Народные восстания в Казахстане в 1920-1930-е годы / Монография в документах. – Алматы, 2026. – 1080 с.

6. Қазақстан Республикасы Ұлттық Қауіпсіздік комитетінің архиві (158-т.арх. 1.49-іс, 1-том.

Алмасбек Асылай
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
«Тарих және археология» кафедрасының магистранты

1929-1931 ЖЫЛДАРДАҒЫ ҚАРАҚҰМ КӨТЕРІЛІСІНІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ДІНИ ҚЫРЛАРЫ

Аңдатпа

Мақалада 1929–1931 жылдардағы Қарақұм көтерілісінің саяси және діни сипаты тарихи деректер негізінде қарастырылады. Зерттеу барысында кеңестік биліктің ұжымдастыру, тәркілеу, салық саясаты және дінге қарсы шараларының халық наразылығының қалыптасуына ықпалы талданады. Қарақұм көтерілісіне қатысқан діни тұлғалардың, соның ішінде молда Жұмағазы Бәйімбетұлы мен ишан Ақмырза Төсұлының қызметі, сондай-ақ көтеріліс барысында діни ұстанымдардың халықты ұйымдастырудағы рөлі айқындалады. Сонымен қатар көтерілісшілердің кеңестік билік өкілдерімен келіссөздері кезінде қойылған дін бостандығын қамтамасыз ету, мешіттерді қайтару, діни шаралар мен салт-дәстүрлерге кедергі келтірмеу жөніндегі талаптардың тарихи маңызы сараланады. Зерттеу нәтижесінде Қарақұм көтерілісіндегі діни фактордың әлеуметтік-экономикалық және саяси талаптармен өзара сабақтасып, кеңестік қайта құру саясатына қарсы халықтық қарсылықтың маңызды құрамдас бөлігі болғаны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Қарақұм көтерілісі, Ақмырза ишан, Жұмағазы Бәйімбетұлы, кеңестік саясат, саяси қарсылық, дін бостандығы, ұжымдастыру.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ КАРАКУМСКОГО ВОССТАНИЯ 1929–1931 ГОДОВ

Аннотация

В статье рассматриваются политические и религиозные аспекты Каракумского восстания 1929–1931 годов на основе исторических источников. Анализируется влияние политики советской власти, включая коллективизацию, конфискацию имущества, налоговое давление и антирелигиозные мероприятия, на формирование народного недовольства. Особое внимание уделяется деятельности религиозных деятелей, в том числе муллы Жумагазы Байымбетулы и ишана Акмырзы Тосулы, а также роли религиозных установок в организации участников восстания. Рассматриваются требования восставших, выдвинутые в ходе переговоров с представителями советской власти, среди которых особое место занимали предоставление свободы вероисповедания, возвращение мечетей и недопущение вмешательства в религиозные обряды и традиции. В результате исследования обосновывается вывод о том, что религиозный фактор являлся важной составляющей народного сопротивления советской политике и был тесно связан с социально-экономическими и политическими требованиями участников Каракумского восстания.

Ключевые слова: Каракумское восстание, Акмырза ишан, Жумагазы

Байымбетулы, советская политика, политическое сопротивление, свобода вероисповедания, коллективизация.

POLITICAL AND RELIGIOUS ASPECTS OF THE KARAKUM UPRISING OF 1929–1931

Abstract

The article examines the political and religious aspects of the Karakum Uprising of 1929–1931 based on historical sources. It analyzes the impact of Soviet policies, including collectivization, confiscation, tax pressure, and anti-religious measures, on the formation of popular discontent. Particular attention is paid to the activities of religious figures, including the mullah Zhumagazy Baiymbetuly and the ishan Akmyrza Tosuly, as well as the role of religious beliefs in organizing the participants of the uprising. The study examines the demands put forward by the rebels during negotiations with representatives of the Soviet authorities, including freedom of religion, the return of mosques, and non-interference in religious rites and traditional practices. The study concludes that the religious factor constituted an important component of popular resistance to Soviet policies and was closely interconnected with the socio-economic and political demands of the participants in the Karakum Uprising.

Keywords: Karakum Uprising, Akmyrza Ishan, Zhumagazy Baiymbetuly, Soviet policy, political resistance, freedom of religion, collectivization.

1929–1931 жылдары Қазақстанның әр өңірінде кеңестік биліктің жүргізген саясатына қарсылық ретінде бұқаралық бас көтерулер орын алып, халықтың бір бөлігі атақонысын тастап, басқа аймақтарға қоныс аударуға мәжбүр болды. Архивтік деректерге сүйенсек, осы кезеңде көші-қон үдерістерін есептемегенде, республика аумағының 372 жерінде халық наразылығы мен көтерілістер тіркелген. Оның ішінде 54 көтеріліс 1929 жылы, 241-і 1930 жылы, ал 77-сі 1931 жылы орын алған.

Осындай жаппай наразылықтар мен әлеуметтік-саяси тұрақсыздық жағдайында Қарақұм көтерілісі де қалыптасты. Ол кеңестік әкімшіл-әміршіл жүйенің жүргізген саясатына қарсылық ретінде өрбіген ірі шаруалар қозғалыстарының бірі болды. Көтеріліске Қазалы, Қармақшы, Тереңөзек, Аламесек және басқа да аудандардан қоныс аударған шаруалардың жекелеген топтары қатысты. Қозғалыстың таралу аумағы аталған аудандармен шектелмей, көршілес Ырғыз, Арал және Қарсақпай аудандарының кейбір ауылдарын да қамтыды. Кеңестік биліктің саясатына қарсылық танытқан бірқатар ауыл тұрғындары Қарақұм өңіріне шоғырланып, өздерін қорғау мақсатында қарулы жасақтар ұйымдастырды. Қатысушылар санының көптігі, қозғалыстың ұзаққа созылуы, табандылығы және көтерілісшілер талаптарының айқындығы тұрғысынан Қарақұм көтерілісі Қазақстандағы осы кезеңдегі қарсылық қозғалыстарының ішінде айрықша орын алады [1, 308]. Көтерілістің ауқымы мен ұзаққа созылуы оның себептерінің де бір ғана әлеуметтік-экономикалық факторлармен шектелмегенін көрсетеді. Кеңестік биліктің жүргізген саясаты

халықтың дәстүрлі әлеуметтік құрылымына ғана емес, діни өміріне де елеулі өзгерістер енгізіп, ауыл тұрғындарының наразылығын күшейтті. Осыған байланысты Қарақұм көтерілісінің сипатын жан-жақты түсіндіру үшін оның саяси және әлеуметтік-экономикалық қырларымен қатар, діни фактордың да ықпалын қарастыру қажет.

Қарақұм көтерілісінің діни сипатын оның жетекшілері мен көтеріліске қатысушылардың ұстанымдарынан, сондай-ақ кеңестік билікке қойылған талаптардан байқауға болады. Кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты, мешіттердің жабылуы, діни рәсімдер мен дәстүрлерді шектеу ауыл тұрғындарының наразылығын күшейткен факторлардың бірі болды. Осы кезеңде молдалар мен ишандардың қоғамдағы беделі халықты ұйымдастыруда маңызды рөл атқарып, діни ұстанымдар әлеуметтік-экономикалық талаптармен ұштасты. Атап айтқанда, 1930 жылғы 30 сәуірдегі Қарақұм көтерілісі жетекшілерінің кеңестік комиссиямен келіссөздері барысында дін бостандығын қамтамасыз ету, мешіттерді қайтару және діни шаралар мен салттарға кедергі келтірмеу жөніндегі талаптардың қойылуы көтерілістің тек экономикалық немесе саяси сипатпен шектелмегенін көрсетеді.

Бұл тұрғыдан алғанда, Ақмырза ишан бастаған қарсылық қозғалысы Қарақұм көтерілісіндегі діни фактордың қалыптасу ерекшеліктерін түсіндіретін маңызды тарихи құбылыс ретінде қарастырылады. 1930 жылы кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты күшейіп, мешіттер мен діни оқу орындарының қызметі шектелген тұста Ақмырза ишанның маңына топтасқан халықтың қарсылығында діни ұстанымдар айқын көрініс тапты. Көтерілісшілердің «Біз мұсылман діні үшін коммунистік залымдарымен күресіп өлеміз» деген ұраны олардың қарсылығында діни құндылықтарды қорғау идеясының болғанын көрсетеді. Бұл ұстаным Қарақұм көтерілісінің барысында да көрініс тауып, көтеріліс жетекшілерінің кеңестік комиссияға қойған талаптарының қатарында дін бостандығын қамтамасыз ету, мешіттерді қайтару, діни шаралар мен салт-дәстүрлерді орындауға кедергі келтірмеу мәселелері қамтылды. Осы деректер Ақмырза ишан бастаған қозғалыс пен Қарақұм көтерілісіндегі діни талаптардың өзара сабақтастығын аңғартып, дін мәселесінің кеңестік әлеуметтік-экономикалық саясатқа қарсы халықтық қарсылықтың маңызды құрамдас бөлігіне айналғанын көрсетеді. Архивтік материалдар Қарақұм көтерілісіне әйелдер мен балаларды және қарт адамдарды қоса есептегенде, шамамен 10 мыңға жуық адамның қатысқанын көрсетеді. 1930 жылдың наурызында басталған көтеріліс маусым айындағы қысқа мерзімді үзілісті есепке алғанда, шамамен он айға созылды [2, 4].

Көтерілісті ұйымдастыруға дайындық жұмыстары 1930 жылдың ақпан айының соңында Қармақшы ауданының №1 ауылына қарасты Қарабұғұт елді мекенінде басталды. Аталған кезеңде бұл өңірге Жұмағазы Байымбетов қоныс аударып келген болатын.

Қарулы қарсылық көрсету мәселесіне арналған алғашқы жиын 1930 жылдың наурыз айының ортасында Қарабұғұт елді мекенінде өтті. Жиынды Жұмағазы Байымбетов ұйымдастырып, оған қатысушылар алдында қалыптасқан қоғамдық-саяси жағдайға байланысты өз пікірін білдірді. Ол өз сөзінде: «Біз

бірнеше күннен кейін бәріміз Қарақұмға көшіп, сонда қорғануымыз керек, өйткені соңғы уақытта Кеңес өкіметі қазақ халқын қыспаққа ала бастады», – деді. Осылайша, Қарабұғұтта өткен алғашқы жиында Қарақұм өңіріне қоныс аудару және сол жерде қорғаныс ұйымдастыру мәселесі көтерілді.Жиында қабылданған шешім көп ұзамай жүзеге асырылып, көтеріліске қатысушылар Қарақұмға шоғырлана бастады [3, 278].

1930 жылғы 17 наурызда Қарақұм өңіріне шоғырланған көтерілісшілер Жұмағазы молда Бейімбетовті хан сайлады. Көтерілісшілердің негізгі бөлігі Сырманқожа мешіті маңына орналасып, қорғаныс шебін қалыптастырды. Көп ұзамай көтерілісшілер құрамына Қараүңгір–Тұздақ аймағында әрекет еткен Пірмағамбет Лаубаев, Досжан және Қосжан Қараевтар бастаған қарулы топ та қосылды. Осылайша, Қарақұмдағы қарсылық қозғалысына қатысушылардың саны артып, олардың ұйымдасу деңгейі күшейе түсті.

Көтерілістің кеңеюіне байланысты кеңестік билік оны әскери күшпен басуға шешім қабылдады. Осы мақсатта Еділ бойында орналасқан 8-атты әскер дивизиясының полктері, ОГПУ бөлімдері және ұлттық атты әскер эскадрондары тартылды. Жазалаушы күштердің қолбасшылығы Қарақұм аумағын үш бағыттан қоршауға алып, көтерілісшілерді қысқа мерзім ішінде талқандауды көздеген әскери жоспар әзірледі. Әскери бөлімдер үш колоннаға бөлініп, олардың әрқайсысына нақты қозғалыс бағыты белгіленді.

1930 жылғы 7 сәуірде таңғы сағат жеті шамасында жазалаушы әскер бөлімдері мен көтерілісшілер арасында шешуші ұрыс басталды. Мерқожа елді мекені маңында болған қақтығыс екі тарап үшін де елеулі шығынмен аяқталды. Осы шайқас барысында көтерілісшілер өздерінің жетекші тұлғаларының бірі Пірмағамбет Лаубаевтан айырылды.

Сонымен қатар, жазалаушы әскердің бірінші колоннасы Сырманқожа мешітінің солтүстік жағындағы Қамбар төбесі маңында Жұмағазы хан бастаған көтерілісшілер жасағымен екі тәулік бойы қарулы қақтығыс жүргізді. Ұрыс барысында кеңестік әскер бөлімдері көтерілісшілер тарапынан қоршауға алынды. Дегенмен, қызыл әскер бөлімдері пулемет қаруын пайдалану арқылы қоршаудан шығып, шегінуге мүмкіндік алды [4, 3].

Көтерілісшілер жасақтарының қару-жарақпен жеткілікті деңгейде жабдықталмауы олардың кеңестік тұрақты әскери бөлімдерге қарсы күресінде айтарлықтай қиындықтар туғызды. Әскери тұрғыдан тең емес жағдайда өткен қақтығыстар көтерілісшілер арасында елеулі адам шығынының орын алуына әкелді. Атап айтқанда, Ырғыз ауданы мен Қарақұм өңіріндегі көтерілісті күшпен басу барысында көтерілісшілер қатарынан 386 адам қаза тапқан. Соған қарамастан, олардан небәрі 17 винтовка, 2 берданка және 12 мылтық тәркіленген. Аталған деректер көтерілісшілердің материалдық-әскери мүмкіндіктерінің шектеулі болғанын көрсетеді. Сонымен қатар, қару-жарақтың жеткіліксіздігі олардың кеңестік тұрақты әскери бөлімдерге қарсы ұзақ мерзімді әрі ұйымдасқан қарулы қарсылық жүргізу әлеуетін едәуір төмендетті [5, 26].

Қарақұм көтерілісінің шығуына түрткі болған халық наразылықтары 1930 жылғы 3 мамырда Қарақұмда А.Т. Жангелдин бастаған Үкімет комиссиясына жолданған өтініште жан-жақты баяндалады. Аталған құжатта көтеріліске

жиналған халықтың әлеуметтік құрамы, олардың билікке қоятын талаптары және кеңестік саясаттың ауыл тұрғындарының тұрмыс-тіршілігіне тигізген кері әсері көрсетілген.

Құжатта Қарақұмға жиналғандардың негізінен жалшылар, кедейлер және орта шаруалардан құралғаны атап көрсетіледі. Олар Кеңес өкіметін құлату немесе қарулы төңкеріс жасау мақсатында емес, өздерінің әлеуметтік-экономикалық және рухани мәселелерін билікке жеткізу үшін жиналғанын білдірген. Бұған дейін билік орындарына жеке және топтық түрде бірнеше рет жүгінгенімен, халықтың талап-тілектері ескерілмеген. Сондықтан олар өздерінің мұң-мұқтажын Үкімет комиссиясына жеткізіп, жағдайды бейбіт жолмен шешуге үміт артқан.

Өтініште халық наразылығын күшейткен негізгі мәселелердің бірі – 1928 жылғы байларды тәркілеу науқаны екені көрсетіледі. Құжат авторлары бастапқы кезеңде бұл саясатқа қарсылық білдірмегенімен, тәркіленіп, жер аударылғандардың арасында жазықсыз адамдардың болғанын атап өтеді. Кейбір ауылдарда кедейлер мен жалшыларды белгілі бір адамдарды жер аударуға мәжбүрлеп дауыс бергізу жағдайлары орын алған. Мұндай әрекеттер халықтың жергілікті басқару органдарына деген сенімін әлсіреткен.

Халықтың діни ұстанымдарына қатысты жүргізілген саясат та наразылықтың маңызды себептерінің бірі болды. 1929 жылдың күзінен бастап мешіттер мен медреселердің әкімшілік жолмен жабылуы, діни нысандардың қорлануы және дінге қарсы үгіт-насихаттың күшеюі ауыл тұрғындарының, әсіресе діндар қауымның қарсылығын туғызды.

Сонымен қатар жалшылар арасында жүргізілген науқандар, шаруашылықтарды есепке алу барысында орын алған асыра сілтеушіліктер, шаруалардың табысы мен мал санының әдейі көбейтіліп көрсетілуі де халықтың әлеуметтік жағдайын ауырлатты. Кейбір шаруашылықтардың туыстық байланыстарына байланысты біртұтас шаруашылық ретінде есепке алынуы олардың мүлкінің тәркіленуіне және қуғын-сүргінге ұшырауына әкелген.

Халық наразылығын күшейткен келесі фактор – жүн және астық дайындау науқандарының қысымшылық сипат алуы. Жүн дайындау кезінде ауыл тұрғындары қолындағы жүнмен қатар киіздерін тапсыруға мәжбүр болса, кей жағдайда малдан жүн алу үшін қойларды қайта қырқу, түйелерді сою сияқты әрекеттерге барған. Соның салдарынан малдың суықтан қырылу жағдайлары орын алған. Ал астық дайындау барысында белгіленген жоспардың шамадан тыс орындалуы халықтың қолындағы азық-түлік қорларының азаюына алып келген.

Бұған қоса, «күштеп жинау» міндеткерлігінің енгізілуі орта шаруалардың да ауыртпалығын күшейтті. Белгіленген мөлшерді орындауға мүмкіндігі болмаған тұрғындар күнделікті тұрмысқа қажетті заттарын, үй бұйымдарын және киімдерін өткізуге мәжбүр болған.

Ұжымдастырудың әкімшілік және еріктілік қағидатына қайшы жүргізілуі де халықтың наразылығын тереңдетті. Мал-мүлікті ортақ пайдалануға беру, малды еркін сатуға және жеке қажеттілік үшін союға шектеу қою ауыл тұрғындарының шаруашылық жүргізу мүмкіндігін төмендетті. Құжатта осы саясатты түсіндірудің жеткіліксіздігі мен жергілікті жерлердегі заңсыз

әрекеттердің кең таралуы халықтың Кеңес өкіметіне деген сеніміне кері әсер еткені көрсетіледі.

Осы мәселелердің барлығын негізге ала отырып, Қарақұмға жиналған халық Үкімет комиссиясынан бірқатар талаптарды орындауды сұраған. Атап айтқанда, негізсіз тәркіленіп, жер аударылғандарды қайтару, дін бостандығын қамтамасыз ету және мешіттерді халыққа беру, 28-бапты қолдануды шектеу, ұжымдастыруда еріктілік қағидатын сақтау, салықтарды нақты шаруашылық мүмкіндіктеріне қарай белгілеу, астық дайындау науқандарын қысымсыз жүргізу және Қарақұм халқына дербес ауылдар ұйымдастыруға мүмкіндік беру талап етілді.

Құжаттың соңында халық билікке қарсы еместігін, мемлекеттік міндеткерліктерден бас тартпайтынын мәлімдей отырып, өздерінің негізгі талабын «адам ретінде өмір сүру құқығын» қамтамасыз ету деп көрсетеді [3, 256].

Көтерілісшілермен қарулы қақтығыстардың ауыр зардаптарға әкелетінін түсінген кеңестік жазалаушы күштердің, әсіресе 8-атты әскер дивизиясы басшылығының ұсынысымен Голощекин көтерілісшілермен келіссөз жүргізуге келісті. Оның тапсырмасымен Ә. Жангелдин төрағалық еткен, Ғ. Мүсірепов хатшылық қызмет атқарған мемлекеттік комиссия Қарақұмға келіп, 1930 жылғы 3 маусымда келіссөздерді бастады. Көтерілісшілер зорлық-зомбылықты тоқтатуды, тәркіленген мүліктерін қайтаруды, тұтқындар мен жер аударылғандарды босатуды және күштеп ұжымдастыруды тоқтатуды талап етті. Сонымен қатар, Жұмағазы Байымбетов бастаған діндарлар Қазақстанда діни еркіндік беруді, діни басқарма құруға мүмкіндік жасауды және осы мәселе бойынша Уфаға баруға рұқсат етуді сұрады.

Алайда мемлекеттік комиссия берген уәделер ұзаққа созылмай, көтерілісшілер қаруларын тапсырғаннан кейін жаппай тұтқындаулар басталды. Бұл жағдай халық арасында наразылықтың қайта күшеюіне себеп болды. Жұмағазы Байымбетов пен оның серіктерінің тұтқындалуынан кейін көтерілісшілердің бір бөлігі қайта топтасып, олардың саны 1930 жылдың шілдесінде 400-ден 1000 шаруашылыққа дейін өсті. Тамыз айындағы қақтығыстарда 9 қызыл әскер қаза болып, 4-еуі жараланды [6, 148].

Көтерілісшілердің негізгі мақсаты мен жоспарларын анықтау мақсатында ОГПУ қызметкерлері Күлқамыс маңындағы шайқас барысында қолға түскен көтеріліс басшыларының бірі Мұқантай Саматовтан жауап алған. Жауап алу барысында Саматов Қостанай, Ақтөбе және Қызылорда округтерінде халықты бір мезгілде көтеріліске шығару жоспарланғанын мәлімдеген. Оның көрсетуінше, қозғалыстың негізгі мақсаты қазақ ауылдарында жүргізіліп отырған кеңестік саясатты өзгертуге қол жеткізу болған. Сонымен қатар, қару-жарақтың жеткіліксіздігіне байланысты бастапқы кезеңде кең ауқымды қарулы күрес жүргізу арнайы жоспарланбаған.

Мұқантай Саматовтың түсіндіруінше, көтеріліске шыққан халықтың негізгі міндеті кеңестік биліктің жүргізіп отырған зорлық-зомбылық сипатындағы саясатына бағынбау және өздерінің ішкі басқару тәртібін қалыптастыру болған. Бұл мәліметтер көтерілісшілер әрекетінің тек қарулы

қарсылықпен шектелмегенін, олардың жергілікті басқару жүйесіне қатысты белгілі бір талаптар қойғанын көрсетеді.

Алайда Саматов Қызылорда округіндегі көтерілісті ұйымдастыруға қатысы бар адамдардың есімдерін атаудан бас тартқан. Бұл оның көтерілісшілер арасындағы байланыстар мен ұйымдастырушылар туралы ақпаратты кеңестік тергеу органдарына толық бермегенін көрсетеді. Осы кезеңде Қызылорда округінде Ақмырза Тосов бастаған ірі көтерілісшілер тобы да күштеп ұжымдастыру саясатына қарсы қарсылық әрекеттерін жүргізіп жатқан болатын. Демек, Мұқантай Саматовтың жауабы Қарақұм көтерілісінің жергілікті сипатпен ғана шектелмей, сол кезеңдегі Қазақстанның бірнеше округінде орын алған қарсылық қозғалыстарымен өзара байланыста болғанын аңғартады [7, 151].

Көтерілістің шешуші кезеңі 1930 жылғы 8 желтоқсанда Көжебай сайында болған шайқаспен аяқталды. Күш арақатынасының тең болмауына байланысты көтерілісшілер жеңіліске ұшырады. Хан Жұбанов Көпжан бастаған 24 көтерілісші ұрыс алаңынан шегінгенімен, көп ұзамай Сарысу ауданының аумағында қолға түсті. Қарулы қақтығыс барысында олардың төртеуі қаза тапты. Осыдан кейін көтеріліске қатысушыларды жаппай қудалау, тергеу және жазалау шаралары күшейтілді.

Көтеріліске қатысты деген айыппен ұсталған 586 адамның 210-ы кедей және орта шаруа ретінде босатылды, ал бір бөлігі ОГПУ-дің Қарсақпай аудандық бөліміне жан-жақты тексеруге жіберілді. ПП ОГПУ-дің Ерекше үштігінің шешімімен 175 адам ату жазасына кесілді. 172 адам 2 жылдан 10 жылға дейінгі мерзімге еңбекпен түзеу лагерлеріне жіберілді. Сонымен қатар 6 адам Қазақстанның басқа өңірлеріне жер аударылса, 1 адам 5 жыл мерзімге Шығыс Сібірге жер аударылды. Тағы 9 адам 3 жыл мерзімге еңбекпен түзеу лагерлеріне жіберілді. Осылайша, көтерілістің жеңілісінен кейін кеңестік билік қозғалысқа қатысушыларға қатысты жаппай репрессиялық шаралар жүргізіп, олардың басым бөлігін әртүрлі мерзімге бас бостандығынан айыру және жер аудару жазаларына тартты [6, 148-149].

Қорыта айтқанда, Қарақұм көтерілісі 1929–1931 жылдардағы кеңестік әкімшіл-әміршіл саясатқа қазақ шаруаларының қарсылығының маңызды көрінісі болды. Көтеріліс әлеуметтік-экономикалық қысыммен қатар, дәстүрлі діни және рухани құндылықтарды қорғау ұмтылысымен де сабақтасты. Кеңестік биліктің жазалау шаралары нәтижесінде қозғалыс жеңіліске ұшырағанымен, Қарақұм көтерілісі халықтың кеңестік қайта құруларға қарсылығын айқын көрсеткен тарихи оқиға ретінде бағаланады.

Әдебиеттер

1. Омарбеков Т. 1929 – 1931 жылдардағы халық көтерілістері: Зерттеу. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2018. -480 б.

2. Оспан Ж. Тұлғалар құрметтелмей, тарих дәріптелмейді // Жалағаш жаршысы. – 2019. – 2 шілде. – № 51. – 4 б.

3. Әбжанов Х., Нұрымбетова Г., Балғазина Б. Алашорда ісі 1920–1940 жж. Құжаттар мен материалдар. 11-том: Халық көтерілістері. 1929–1931 жж. – Алматы: Kitap, 2023. –600 б

4. Шөмекей М. Қарақұм көтерілісі // Жалағаш жаршысы. – 2020. – 21 қараша. – № 90. – 3 б.

5. Қозыбаев М.К., Абылхожин Ж.Б., Алдажуманов К.С. *Коллективизация в Казахстане: трагедия крестьянства.* – Алма-Ата, 1992.

6. Омарбеков Т. 20–30 жылдардағы Қазақстан қасіреті: көмекші оқу құралы. – Алматы: Санат, 1997. – 320 б.

7. Омарбеков Т. Зобалаң: күштеп ұжымдастыруға қарсылық. 1929–1931 жылдары болған халық наразылығы. – Алматы: Санат, 1994. – 272 б.

2-СЕКЦИЯ. СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫҢ ТАРИХИ-МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҒЫ: АҒАРТУШЫЛЫҚ, ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ РУХАНИ МҰРА

Ғабит Тұяқбаев,
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
филология ғылымдарының кандидаты,
қауымдастырылған профессор

ҚАҢЛЫ ЖҮСІП ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ҚҰРАН СҮРЕЛЕРІНІҢ КӨРІНІСІ

Аңдатпа

Мақалада XIX ғасыр мен XX ғасырдың басында қазақ әдеби үдерісінде ерекше көрінген Сыр бойындағы ақындық мектептің ірі өкілі Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлы шығармаларындағы Құран Кәрім сүрелерінің көрінісі туралы айтылады. Автор діни-ағартушылық бағыттың қазақ әдеби үдеріске келуі, оның басты өкілдері және олардың негізгі мақсаттары туралы айта отырып, діни-ағартушылық бағытты орыс отаршылдарына қарсылық ретінде атап көрсетеді. Ұлттық әдеби үдерістегі осындай бағытқа үн қосқандардың бірі – Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлы. Ол өз шығармаларына Құран Кәрім сүрелерін негіз ете отырып, қазақ қауымының діни сауаттылығын, имандылығын күшейтуді мақсат еткендігін мысалдар арқылы дәлелдейді. Ақынның «Абыраһаның бастан кешкендері» атты дастанын Құран Кәрімнің 105-Піл сүресімен салыстыра талдау арқылы дастан сюжетінің негізі осы сүреде жатқандығын дәлелдейді.

Кілт сөздер: Қаңлы Жүсіп, Құран Кәрім, сүрелер, діни-ағартушылық, Сыр бойы ақындары, қазақ әдебиеті, діни поэзия.

ОТРАЖЕНИЕ СУР КОРАНА В ТВОРЧЕСТВЕ КАНГЛЫ ЖУСУПА

Аннотация

В статье рассказывается об отражениисур Куран Карима в произведениях одного из видных представителей школы акынов земли Сыра Канлы Жусипа Кадырбергенулы, творчество которого особо выделялось в казахском литературном процессе в XIX и начале XX веков. Автор, размышляя о причинах появлениярелигиозно-просветительского направления в казахском литературном процессе, рассказывая о его основных целях иглавных представителях, отмечает, что данное направление возникло как противостояние русским колониалистам. Большой вклад в развитие религиозно-просветительского направления в национальном литературном процессе внес Канлы Жусип Кадырбергенулы. В своих произведениях он, основываясь на сурах Куран Карима, подтверждает свое стремление к повышению религиозной грамотности, духовности казахского сообщества. На основе сопоставительного анализа дастана Канлы Жусипа «Абыраһаның бастан кешкендері» с сурой 105-Слон Куран Карима автор доказывает, что данная суралежитв основе сюжета дастана.

Ключевые слова: Канглы Жусуп, Коран, суры, религиозно-просветительское направление, поэты Сырдарьи, казахская литература, религиозная поэзия.

THE REFLECTION OF QURANIC SURAHS IN THE WORKS OF KANGLY ZHUSUP

Abstract

The article examines the representation of the surahs of the Holy Quran in the works of Kangly Zhusup Kadyrbergenuly, a prominent representative of the Syr Darya poetic school, which played a distinctive role in the Kazakh literary process in the 19th and early 20th centuries. The author discusses the emergence of the religious-enlightenment trend in the Kazakh literary process, its main representatives, and their principal objectives, emphasizing this trend as a form of resistance to Russian colonialism. One of the poets who contributed to this direction in the national literary process was Kangly Zhusup Kadyrbergenuly. Through examples, the article demonstrates that by incorporating surahs of the Holy Quran into his works, the poet sought to enhance the religious literacy and spiritual faith of the Kazakh people. By comparatively analyzing the poet's epic poem *"The Experiences of Abraha"* (*"Abyrahanyn bastan keshkenderi"*) and the 105th Surah of the Holy Quran, *Al-Fil* (The Elephant), the author demonstrates that the plot of the epic is based on the events and narrative of this surah.

Keywords: Kangly Zhusup, Quran, surahs, religious-enlightenment, Syr Darya poets, Kazakh literature, religious poetry.

Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық бағыттағы поэзияны зерттеген ғалымдарымыз бұл бағыттың өмірге етене араласуын XIX ғасырдың аяқ кезеңі мен XX ғасыр басындағы саяси-әлеуметтік жағдайлармен байланыстырады. Мәселен, У. Қалижанұлы: «Қазақ даласын түгелдей отарлап алған патшалық Ресей енді қазақ халқын мүлде басқа дінге ендіру мақсатын көздеді. Сібірдің ұсақ ұлттарын күшпен шоқындырған патша өкіметі осындай миссионерлік саясатты қазақ жерінде де жүргізуге кірісті. Бірақ бұл саясат жергілікті халық тарапынан қатты қарсылыққа ұшырап отырды. XX ғасырдың бас кезіндегі ақындар патшалы Ресейдің қазақтың жерін алумен бірге оның өзін әр түрлі саясатпен жою мақсатын жүзеге асыруға жанын салғанын сезді. Олар патшалық Ресейдің осы қитұрқылығына қарсы тұрар жолдың бірі деп халықтың діни сауатын ашу жолын таңдады - [1, 31], - дейді. Ал филология ғылымдарының докторы, профессор Т. Кәкішев: «XIX ғасырдың аяқ тұсында Тәурат (Библия) пен Інжілдің (Евангелия) отызға тарта аңыз-әңгімелері қазақ тілінде жеке-жеке кітап болып шығып, қазақ даласында шоқындыратын орталықтар құрылды».

Міне осындай процесс күшейе түскенде, «мұсылмандық қозғалыс» та қазақ даласында жанданды. Мешіт ашып, медресе салдыру ісі өрістеді. Жазба насихат та күшейді. Пайғамбардың өмірін, Құранның аят-хадистерін, аңыздарын, Шәкір-Шәкірат, Хасен Хұсайын, Қадиша қыз, Хазірет әлі жорықтарын, төрт шадияр, 33 мың сахабаны жырлаған кітаптар қаптап кетті.

Халықты өзіне қарату жайындағы діни талас-тартыстардың барысында Батыс пен Шығыстың классикалық әдебиет үлгілері қосарлана жетіп, қазақ әдебиетінде кітаби ақындардың дәстүрін қалыптастыра бастады» [2,142], - деп жазған болатын.

Қазақ қоғамындағы осындай рухани сілкініс әдебиетке діни-ағартушылық бағытты ұстанған Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Нұржан Наушабаев, Ақмолла Мұхамедияров, Әбубәкір Кердері, Мұсабек (Молда Мұса) Байзақұлы, Балқы Базар, Шораяқтың Омары, Тұрмағамбет, Қарасақал Ерімбет, Кете Жүсіп, Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлы сынды ақындар шоғырын алып келді.

Бұл бағытты ұстанған ақындар шығармаларының негізгі арқауы – адамдардың сана-сезімдерін мұсылмандықтың ізгі нұрымен сәулелендіру арқылы адал өмір сүру, адамгершілік, имандылық сияқты қасиеттерге тәрбиелеу, оқу-білім алуға шақыру еді. Сондай-ақ, олар адам мінезінің азуын, жауыздық, алдау-арбау, парақорлықтың кең өріс алуын дінсіздіктен деп түсінді. Және осы мұсылмандық жолдан тая бастауымызға негізгі себепкердің бірі Ресей отаршылдары екендігін білді. Сондықтан да адамды аздырудан сақтап қалудың бірден-бір жолы ретінде дін моралін ұсынды.

Діни-ағартушы ақындар шығармаларынан исламияттық терминдерді, діни философия тұрғысынан ой түйіндеулерді көптеп кездестіруге болады. Олар өз туындыларында діни терминдерді асқан ұқыптылықпен, сауатты пайдаланды. Өзіндік адамгершілік, гуманистік, имандылық ой қорытуларын діни ұғымдармен жанастыра отырып беруге тырысты. Құран Кәрим сүрелерінен, аят, хадистерден алынған үлгі, өсиет, ғибрат сөздерді философиялық астарлы ойды беруге, қарапайым халықтың ислам дінін шынайы, имандылық тұрғысынан терең мән бере қабылдауына (түсінуіне) ықпал жасау үшін пайдаланды. Мұсылман дінін дәріптейтін дастандар жазды. Бір ескере кететін жай діни дастандарға өзек етіп ақындардың Құран Карим сүрелерін алуы еді.

XX ғасыр басында өмір сүрген Сыр сүлейлерінің бірі – Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлының «Құдіреті хақ субханның» деп аталатын өлеңі діни-танымдық туындылар қатарына жатады.

«Субхан» сөзі Құран Каримде 93 жерде кездеседі, пәктеу, мақтау, дәріптеу, Сұбхан Алла – Алла кемшіліктен пәк деген ұғымды береді. Ал ауызекі тілде кейде «Субхан» сөзі Алла Тағала деген сөздің баламасы ретінде де қолданылады.

Құран Кәрім бұйырғанды,
Жан, діліңмен бата ойла!
Жан барында болса тірлік.
Мұстафаның сүннеттері
Тұтып мықты қызметтерін,
Жылап көзден жасыңды ірік.
Шайтан ласин жолға салмай
Уәсуасын қабыл алмай,
Етегіңді ерте сілік.
Сонда ғана хақ құлым дер
Уматым деп ақ хазірет,

Келсе орынға бәндешілік.
Дүниенің ләззаты сол,
Болсаң түзу денсаулықта
Малың болып неше түлік, -[3, 26]

дейді ақын. Ақынның Алла Тағалаға деген пәк сезімі төгіліп тұр. Ол Аллаға деген осы сүйіспеншілікті бүкіл мұсылман қауымымен бөліскісі келеді. Жаратушыға адалдық, оның хақтығына шек келтірмеу, бойынды таза ұстау – адамгершіліктің түп қазығы деген ой тастайды. Қаңлы Жүсіптің «Құран Кәрім бұйырғанды, Жан, діліңмен бата ойла», «Дүниенің ләззаты сол, Болсаң түзу денсаулықта» деуі - имандылық шарттарын мегзеу екені түсінікті. Ақынның айтып отырған «түзу денсаулығы» - жан тазалығы, рухтың биіктігі екені сөзсіз.

Осы жерде ақын қолданысындағы кейбір діни терминдер түсінік беруді қажет етеді. Мәселен, күнделікті өмірде мән-мағынасына бойламай-ақ жиі қолданылатын «шайтан» сөзі Құран Кәримде 89 жерде кездеседі. Хақтан ұзақтасқан, әмірге қарсы келген, азғырушы, Ібіліс, ғазезіл деген мағына береді. Ал «уәсуә» - шайтанның көңілге күдік салуы, іштей азғырушы, делсалдық деген мағынада 5 жерде қолданылады. «Хақ» - шындық, растық деген ұғымды білдіреді. Бұл жерде Хақ Тағала, яғни, Алла Тағала адал, таза деген мәнде қолданылып тұр. «Умат» - «үмбет» - мұсылманшылықты мойындаған қалың қауым, Алланың сүйген құлдары деген мағынада.

Ақын қолданысындағы осы исламияттық терминдердің ішкі мәніне түсінгеннен кейін ғана айтар ой анықтала түседі. Құранның Хадид сүресінде: «Ол сондай Алла, көктер мен жерді алты күнде жаратып, сосын ғаршыны игерді. Ол жерге кірген нәрсені, әрі одан шыққан нәрсені және көктен түскен нәрсені, оған көтерілген нәрсені біледі. Сондай-ақ, Ол қайда болсаңдар да сендермен бірге. Алла не істегендеріңді толық көруші. Көктер мен Жердің иелігі Оған тән. Әрі барлық істер оған қайтады. Түнді күндізге ауыстырады, күндізгі түнге ауыстырады. Сондай-ақ Ол көңілдегілерді толық біледі. Аллаға, Елшісіне иман келтіріңдер»,-дейді [4, 538]. Енді осының Қаңлы Жүсіптегі поэзия тілінде бейнеленуіне назар аударайық:

Құдіреті хақ субханның:
Қолында тұр барлық мүлік.
Көрсетпекке хақ құдіретін
Санаяр етсін деп сансыз мақұлық.
Неше түрлі жан жаратты,
Бірді кейін, бірді ілік.
Дүнияға беріп зейнет
Ай мен Күнді қойды іліп…
Қайсы жаман, қайсы жақсы
Хақтан өзге болмас біліп [3, 26].

Бұдан әрі:

Қандай ғажап хақ құдірет!
Бірін қылды салып құрыш
Жауға шығар садақ іліп.
Бірін қылды софы нақыш
Бір Аллаға зікір айтқан
Қылуат жайда тізе бүгіп.
Бірін Алла қылды ғани,
Жүздеп-мыңдап малын айдап,
Буыны оның жүрген жылып,-[3, 28]

деп, Алла Тағаланы ұлықтай сөйлейді. Ақындық мақсат Құран сүрелеріндегі айтылған мәселелерді халыққа жеткізу арқылы Алла Тағаланың құдіреттілігін, адалдығы мен хақтығын және оның жалғыз екендігін санадан өлтірмеу. Сол арқылы имандылыққа, тазалыққа тәрбиелеу. «Сонда ғана хақ құлым дер, Уматым деп ақ хазірет» деуі – осының айғағы. Көріп отырғанымыздай ақын ойының бастауы Құран Каримде жатыр. Құран сөзін поэзия тілімен өрнектей білген ақынның негізгі мақсаты Алланың ақ жолын мұсылман мүміндеріне насихаттау болғандығы түсінікті.

Қаңлы Жүсіп шығармашылығында ерекше назар аударар туындының бірі - «Абыраһаның бастан кешкендері» деп аталатын дастаны. Дастан сюжеті шағын. Идеясы ашық. Ислам дінін қадірлеу, имандылық, Алла тағалаға адалдық мәселесін сөз етеді. Бүкіл мұсылман қауымының Маккадағы Қағбаға барып зиярат етуін көре алмаған, Ібіш уалаятының бас уәзірі Абыраһа өзі бір зәулім үй салдырып, оны зиярат етер орынға айналдырмақшы болады. Сөйтіп елге кімде-кім енді Маккаға барып зиярат ететін болса ол өлтіріледі деп пәрмен береді. Бұған бүкіл Араб елі қайғырып, зар шегеді. Бас уәзірдің бұл пәрмені намысына тиген бір араб Қағбаның бұндай мазаққа айналғанынан басым садаға деп, бір күні Абыраһаның салдырған үйін ластап, бүлдіріп кетеді. Зиярат үйіндегі бұл жай Абыраһаның құлағына тиісімен ол Макканы қиратуға бел буады. Сөйтіп патшасының Махмұт атты мықты пілін және тағы көптеген пілдерді алып, Макканы қирату сапарына аттанады.

Бұны естіген осы шаһардың ұлығы Муталлаб Абыраһаның алдынан шығып, Қағбаға тимеуін сұрап, өтініш етеді. Ызаға булыққан Абыраһа өтінішті құлағына да ілмейді. Муталлаб еліне келіп халыққа тауға тығыла тұруға кеңес беріп, артынан өзі де тауға барып бас сауғалайды. Күн шыға Абыраһа алдына Махмұт пілді салып, қағбаны қиратуға аттанады. Кенет Қағбаға жақындаған пілдер сәждеге басын қойып, тізе бүгеді. Абыраһа пілдерді қанша айдатса да тұрмай қояды. Бұған ыза болған ол қасындағыларға Қағбаны балталап бұзуға әмір етеді. Дәл осы сәтте аспанда тұмсығына бір-бір тас тістеген бір ғажайып құс пайда болып, Абыраһа әскеріне тас жаудыра бастайды. Ойлаған мақсатына жете алмай жеңіліс тапқан Абыраһа кейін шегініп, еліне қайтуына тура келеді.
Ал енді ақын осы дастан желісін қайдан алған деген сұраққа жауап беру үшін қасиетті Құран Кәримге көз жүгіртелік: 105-Філ сүресі. «Меккеде түскен. Бес аят.

Бұл сүредегі Філ уақиғасы: Йемен бастығы Әшір ұлы Абраһа Қағбаның зияраттшыларын солай тарту үшін Санға қаласында «Құлпайыс» атында салтанатты бір шіркеу жасап, алпыс мың қол, он үш філмен Қағбаны бұзуға Меккеге келгенде, құдіретті топ-топ құс келіп, типыл қылады.

Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын. (Мұхаммед ғ.с.) Раббыңның філ иелеріне не істегенін көрмедің бе? Олардың айлакерліктерін босқа жібермеді ме? Оларға топ-топ құс жіберді. Құстар оларға балшықтан жасалған тастар атып, Сонда оларды желінген топан тәрізді қылды» [4, 601].

Көріп отырғанымыздай, Құранның 105-Філ сүресін Қаңлы Жүсіп дастанының толық негізі деп айтуымызға әбден болады. Дастандағы ерекшелік кейбір детальдардың көркем шығармаға тән сипатқа ие болуы. Мәселен, пілдердің сәждеге бас қоюы, Абыраһаның Қағбаны балталап қиратуға әскеріне бұйрық беруі оқиғаны дамыту жолындағы ақындық ізденіс. Бұл және сәтсіз емес.

Енді Құранның Нұралы Өсеров аудармасындағы түсініктерге назар аударайық: «Мекке - әуелде тек Ибраһим мен оның әйелі Һажир және ұлы Исмайл ғана тұрған уәди (сусыз оазис) жер. Исмайлге Алла зәм-зәм құдығын пайда қылған. Кейін басқалар қоныстанып, қала пайда болған. Байтулла іргесін Ибраһим мен Исмайл қалаған. Сөйтіп бұл жер бүкіл арабтардың қасиетті мекеніне айналған»,-дейді [5, 557]. Қағба тарихына байланысты дастанның кіріспе бөлімінде ақын:

Байтулла ісімінде бір-екі жаса деп,
Халилге болды бір күн парманасы.
Таспенен төңірегіне салып қорған,
Дүниенің шарқы палақ тең ортасы.
Мағирыб, машыраптағы жұмла жанның,
Сол болды бас қоятын қибласы.
Халилден қалып бақи кейінгіге,
Келатқан дін исламның сол мирасы,- [3, 50]

деп суреттейді.

Ақын сюжетін негізге алған осы оқиға ислам тарихында «Піл жылы» деген атпен белгілі. Жоғарыдағы Құран кітабындағы түсініктерде: «Мұхаммед те осы Меккеде туылып, 40 жасында пайғамбармын деп ислам дінін тарата бастаған. Мұхаммед туылған жыл атақты «Піл жылы» еді»,-дейді. Бұдан шығар қорытынды ақын дастанының желісінде тарихи негіз де жоқ емес.

Алла Тағалаға құлшылық етіп, ислам дінін мойындаған бүкіл мұсылман қауымы Құран Кәрим тілін жетік меңгеріп, онда не айтылғандығының барлығын білді дей алмаймыз. Көпшілігі тек мұсылмандық шарттарын ғана біліп, Құран Кәрим сүрелерін жатқа оқумен ғана шектелді. Әрине, бұл мүмкін де емес еді. Өйткені исламды тереңдей меңгеру үшін арнайы мектеп, медресе көріп, тіл игеру қажет болатын-ды. Ал бұндай діни мектептер қазақ даласында, бола қойған жоқ. Орта Азия қалаларындағы оқу орындарына екінің бірі барып оқи алмасы анық. Қаңлы Жүсіп және басқа да діни-ағартушылық бағыттағы ақындар осындай олқылықтың орнын толтыруды мақсат тұтты деп айтуымызға әбден болады. Діни

сауатты ақындар Құран Кәрим сүрелерінде, Пайғамбар хадистерінде не айтылғандығын халыққа жеткізуге тырысты. Жоғарыда біз мысалға келтірген үзінді осының бір ғана көрінісі.

Әдебиеттер

1. Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым: XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басы. – Алматы: Білім, 1998. – 256 б.

2. Нәубет: публицистикалық ой-толғаулар / құраст. З. Қыстаубаев. – Алматы: Жалын, 1990. – 448 б.

3. Қаңлы Жүсіп. Сайраған бақта бұлбұлдай / құраст., баспаға дайындағандар Т. Дайрабай, Ғ. Тұяқбаев. – Тараз: Қайнар университетінің баспа орталығы, 2002. – 139 б.

4. Құран Кәрім: қазақша мағына және түсінігі / ауд. Х. Алтай; өңд. Д. Жаналтай; ред. А. Алтай. – Медине: Фаһд патшаның Құран Шәриф басым комбинаты, 1991. – 604 б

5. Құран / аудармашылар Н. Өсерұлы, Ж. Мақашұлы. – Алматы: Білім, 1990. – 655 б.

Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы
Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
педагогика магистрі

СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ИСЛАМ СӘУЛЕТ ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Аңдатпа

Мақалада Сыр өңіріндегі ислам сәулетінің тарихи-мәдени мұрасын танытатын Қорасан Ата кесенесі, Төлегетай-Қылышты Ата кешенді-мазары және «Қағбаның» көшірмесі қарастырылады. Зерттеу барысында аталған нысандардың пайда болу тарихы, сәулеттік ерекшеліктері және Сыр бойындағы ислам мәдениетінің қалыптасуындағы орны талданады. Қорасан Ата кесенесінің XIX ғасырға жататын сәулет ескерткіші екендігі және оның Жаңақорған өңіріндегі тарихи маңызы сипатталады. Төлегетай-Қылышты Ата кешенді-мазары XI–XII ғасырларға жататын көне сәулет ескерткіші ретінде қарастырылып, оның құрылымдық және көркемдік ерекшеліктеріне назар аударылады. Сыр өңіріндегі «Қағбаның» көшірмесі исламдық дүниетаным мен жергілікті діни-рухани дәстүрлердің сабақтастығын көрсететін нысан ретінде сипатталады. Аталған ескерткіштер халықтың діни жадын, тарихи санасын және рухани мәдениетін сақтауда маңызды орын алады. Мақалада Сыр өңіріндегі ислам сәулет ескерткіштерінің тарихи және мәдени құндылығын зерделеудің өзектілігі айқындалады.

Кілт сөздер: Сыр өңірі, ислам сәулеті, Қорасан Ата, Төлегетай-Қылышты Ата, Қағба, кесене, тарихи мұра.

ИСЛАМСКИЕ АРХИТЕКТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ СЫРДАРЬИНСКОГО РЕГИОНА

Аннотация

В статье рассматриваются мавзолей Хорасан Ата, комплекс-мазар Тулегетай-Кылышты Ата и копия Каабы как важнейшие объекты исламского архитектурного наследия Сырдарьинского региона. В исследовании анализируются история возникновения данных объектов, их архитектурные особенности и место в формировании исламской культуры региона. Мавзолей Хорасан Ата рассматривается как архитектурный памятник XIX века, имеющий важное историко-культурное значение для Жанакорганского региона. Комплекс-мазар Тулегетай-Кылышты Ата рассматривается как древний архитектурный памятник XI–XII веков с точки зрения его композиционных и художественных особенностей. Копия Каабы в Сырдарьинском регионе характеризуется как объект, отражающий взаимосвязь исламского мировоззрения и местных религиозно-духовных традиций. Рассматриваемые памятники имеют важное значение в сохранении исторической памяти, духовных ценностей и культурного наследия народа. В статье обосновывается актуальность дальнейшего изучения исторического и культурного значения памятников исламской архитектуры

Сырдарьинского региона.

Ключевые слова: Сырдарьинский регион, исламская архитектура, Хорасан Ата, Тулегетай-Кылышты Ата, Кааба, мавзолей, историческое наследие.

ISLAMIC ARCHITECTURAL MONUMENTS OF THE SYR DARYA REGION

Abstract

The article examines the Khōrasan Ata Mausoleum, the Tolegetai-Kylysh-ty Ata complex-mausoleum, and the replica of the Kaaba as important examples of Islamic architectural heritage in the Syr Darya region. The study analyzes the history of these sites, their architectural features, and their role in the development of Islamic culture in the region. The Khōrasan Ata Mausoleum is considered as a 19th-century architectural monument of significant historical and cultural value in the Zhanakorgan area. The Tolegetai-Kylysh-ty Ata complex-mausoleum is examined as an ancient architectural monument dating back to the 11th–12th centuries, with particular attention to its structural and artistic features. The replica of the Kaaba in the Syr Darya region is presented as an object reflecting the interaction between Islamic worldview and local religious and spiritual traditions. These monuments play an important role in preserving historical memory, spiritual values, and the cultural heritage of the Kazakh people. The article emphasizes the relevance of further studying the historical and cultural significance of Islamic architectural monuments in the Syr Darya region.

Keywords: Syr Darya region, Islamic architecture, Khorasan Ata, Tolegetai-Kylysh-ty Ata, Kaaba, mausoleum, historical heritage.

Сыр өңірі тарихи-мәдени ескерткіштерге өте бай. Қазіргі таңда 500-ден астам тарих және мәдениет ескерткіштер мемлекет қорғауына алынған. Елбасының «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» бағдарламасы аясындағы ірі жобалардың бірі - «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» еліміздің ғылымына үлкен серпіліс алып келді. Осыған орай, Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану музейі жалпы Сыр өңірінің қасиетті нысандарын іріктеу мақсатында жұмыс атқарып келеді [1;166]. Осы жұмыстардың нәтижесінде Жалпыұлттық және өңірлік қасиетті нысандар тізіміне енген діни және ғұрыптық орындарының ішінде Сыр өңірінің шығыс бөлігіндегі нысандар - Қорасан ата кесенесі, Төлегетай-Қылышты ата кешені және Сыр өңіріндегі Қағбаның көшірмесі жайында болмақ.

Қорасан Ата кесенесі. XIX ғ.



Қорасан Ата кесенесі. Барлық өмірі мен өнегелі тірлігі алты Алаштың баласына мәлім, сонау Арабиядан Орта Азия, түркі, қазақ жерлеріне, соның ішінде Сыр бойына ислам діні мен мәдениетін алғаш әкелгендердің бірі – халықты имандылық парасатына тәрбиелеген Әбдіжалил Баб еді. Халық аузындағы әңгімелерде ол Қорасан ата деп аталады [2; 36].

Қорасаннан қалың қолмен аттанған Әбдіжалил Баб Сырдарияның сол жағалауындағы Қызылқұм өңіріндегі «Тотықұс» аралына (қазіргі Жаңақорған ауданының аумағында) келіп табан тірейді, осы жерді тұрақты мекен етеді. Мешіт-медресе салдырып, бала оқытады, емшілік істермен де айналысады.

Аңыз әңгімелерде Қорасан ата бамдат намазын оқып тұрғанда бүкіл тұла бойы қорғасындай еріп тұрғандықтан халық оны қорасан деп атап кеткен деседі. Ислам дінін уағыздаумен қатар жүйке, қояншық, шешек ауруларын емдеп жазатын болыпты. Қорасан ата өзі өлсе де рухы өлмей, мазар басына түнеп, перзент сұраған ерлі-зайыптыларға Алланың құдіретімен ұл сұраса ұл, қыз сұраса қыз берген. Бұл жөнінде қазақ халқының эпостық жырларының бірі - Қобыланды батыр жырында Қорасан атаның киесі туралы айтылады [2; 38].

Қорасан ата (Әбдіжәлил баб) мен оның ұлы Хұсайын баба (Хұсайын Ғази) зираттары қазіргі Жаңақорған ауданының жерінде орналасқан.

Тік төртбұрышты етіп күйдірілген кірпіштен қаланған Хорасан ата кесенесінің ұзындығы 16,35 м болса, ені 8,20 м. Қос күмбездің бірінің биіктігі 12 м, және бірі 14 м болады. Ал төрт жерден қойылған тіреуіш қадалар қабырғаға сән беру үшін салынған. Бұл тіреуіш Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің солтүстік беткейіндегі діңгегіне өте ұқсас. Сондай-ақ, қос қабірдің бірінде «Әбдіжәлил Баб ұлы Хусеин-ата. IX-X ғ», екіншісінде «Әбдірахманұлы Әбдіжәлил (Хорасан Ата) VIII-IX ғ» деген жазулары бар. Бұл шамамен олардың өмір сүрген уақыттары болса керек-ті. Зиярат жасаушылар алдымен Әбдіжәлил баптың ұлы Сұлтан Хусеин мүрдесі жерленген бірінші бөліміне кіріп, одан соң келесі есіктен Әбдіжәлел баб жатқан бөлмеге кіріп дұға қылады. Мазар маңында мұнан өзге жеті қабірдің сұлбасы жасалған. Қайта қалпына келтіру жұмыстары жүргізілгенге дейін кесене күмбездері ақшыл сұр түсті қаңылтырдан болған, кейін қышпен өрілген.

Сыр өңіріндегі VII-VIII ғғ. «Қағбаның» көшірмесі



Қорасан ата кесенесі туралы жазылған тарихи және аңыздық деректер көптеп кездеседі. Халық арасында қызығушылық тудыратын, қасиеті дара орындардың бірі - Қорасан ата кесенесі аумағындағы «Қағбаның» көшірмесі. Қағба «Сыр еліне қалай келді»? – деген сұраққа халық аузында сақталған ертедегі аңыз әңгіме жауап береді.

Қорасан атаның баласы ғұлама имам болған екен. Әкесі Қорасан әр жұмада «Тотықұс» аралынан Ақмаямен желдей ұшып, Меккеге барып Бамдат намазын өтеп қайтатын болған-ды. Осыны сезген Хусаин әкесіне: «Рұқсат етіңіз, Меккедегі Қағбаны осында көшіріп әкелейін», - депті. Таң намазының уақытында аспанды қара бұлт басып алай-дүлей желдетіп, ит үріп, тауық шақырып, түйе боздап, ауыл у-шу болыпты. Сонда баб: «Балам сені сынайын деп едім, іліміңе сендім. Жерге түсірме, Қағбаның көлеңкесін сызып алайын, өзін қайта орнына апарып қой. Бұл жерде аяқ асты болады. Өз орнында тұрғаны дұрыс», - дейді. Қағбаның сол сызып алынған көлеңкесі орнына топырақ үйіліп, ұзамай оның көшірмесі жаңадан салынады. Меккеге бара алмаған адам Құрбан айт намазында сол Қағбаны жеті рет айналып өтетін болған. Дегенмен, бұл тарихи дерек емес ауыздан-ауызға тараған аңыз - әфсана екенін баса айтқымыз келеді [3; 16].

Қағба көшірмесі дүниенің төрт бұрышына қарап тұрғызылған, қабырғалары 6,5х6,5 метр, биіктігі 5 метр шамасында, яғни шаршы формасында салынған. Қағбаның ішінде бабаларымыздың қолының табы қалған ертедегі қабырғалардың қирандысы сақталған.

Қазір Қағбаның ішінде VII-VIII ғасырлардан қалған тастар қойылған. «Тасқа қолыңды қойып, ең үлкен арманын айтқан адамның тілегі орындалады» деген халық арасында сенім бар.Қорасан ата кесенесі және Қағба - қазіргі таңда халықтың зиярат ететін орны. Қағба жанындағы емдік қасиеті бар құдық суы дертке шалдыққан адамдардың шипасына айналды. Аллаға құлшылық ететін намазхана да келушілерге қызмет етуде. Киелі орынның инфрақұрылымы жақсы дамыған. Келешекте бұл аумақ туристік нүктеге айналуы мүмкін. Қағба көшірмесінің ішіне кіретін есігі солтүстік шығысқа қараған. Ішке кіре берісте ғибадат етуші еденіне жайнамаз төсемей-ақ, дүниенің төрт бұрышының кез келген бағытына намаз оқыса да, Меккедегі оқыған намаздың сауабын табады

деседі.

Қожа Ахмет Ясауи Қорасан атаға зиярат ете келгенде: «Тоқсан машайықты артыңнан көрдім, Қағбаны Мәккәні алдында көрдім, Рахым ете гөр, бабам Қорасан», - деп хикметіне қосып айтқанда, осы қасиетті орынды меңзеген болуы керек дейді халық арасындағы аңыз әңгімелер [3; 22].

Елбасының "Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру" бағдарламалық мақаласы "Рухани қазына" кіші бағдарламасындағы "Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы" жобасы аясында Қызылорда облыстық музейі тарихшылар мен өлкетанушылардың облыстық форумын 2018 жылдың сәуір айында өткізген болатын. Форумда қабылданған іс-шаралар жоспарына сәйкес Қызылорда облыстық музейі БАҚ өкілдерімен бірлесе Сыр өңірінің шығыс бөлігіне «Сыр өңірінің қасиетті орындары" атты телеэкспедиция ұйымдастырды. Өңірдің шығыс бөлігінде орналасқан қасиетті нысандардың ішінде Қорасан ата кесенесі және оның аумағындағы қасиетті орындар зерттеліп, насихатталды. Нәтижесінде қасиетті орындар туралы бейнефильмдер түсіріліп, олар туралы зерттеулер ғылыми айналымға түсті.

Төлегетай-Қылышты Ата кешенді-мазары (XI-XII ғғ.)



Кесене күйдірілген кірпіштен салынған. Ұлттық сәулет өнерінің озық үлгісі 1970 жылдардағы кесененің түсірілген суреті арқылы сызбасын сызып, кесененің күмбезі, қасбетінде қос бағана болғандығын айқындап тұрғандай. Қайта жаңғырту жұмыстары 2005 жылы 1 маусымда басталып, 2008 жылы 30 тамызда толық аяқталды. Еліміздің көрнекті сәулетшісі Ыбыраев Бек Әнуарбекұлының шығармашылығымен қайта жаңғырған көне кесене жобасы аса шебер қолтаңбамен айшықталып жүзеге асырылды. Қос күмбезді, төрт мұнаралы, сегіз сынтасты болып қайта жаңғырды. Күмбездің құрылыс нысаны 9х9 м., биіктігі 10 м. өлшемде. Әдемі және ерекше пропорциялы түрде жасалынған.

Тарихи деректерге қарағанда, XIII ғасырда Мадина қаласынан келген Сайд Камалиддин Ферғана сұлтаны Ілкі Мағзұмның қызына үйленеді. Ол кезде Ферғана мемлекетінің Батыс қағанатының астанасы Өзгент шаһары болған. Саид Камалиддин үйленген соң Мекке-Мадинаға қажылыққа барғанда, сол жақта талқаны таусылып, бақилық болады. Артында қалған Ілкі Мағзұмның жүкті

қызы ұл туып, оның есімін Бурханиддин деп қояды.

Жас Бурханиддин нағашы атасы, Ферғана сұлтаны Ілкі Мағзұмның тәрбиесінде болып, оқып білім алып, бір сөзді, өтірік-өсекке жаны қас болып өседі. Ілкі Мағзұм қартайып дүниеден өткенде, оның орнына таққа отырады.

Бірақ кейінірек өз еркімен тақтан түсіп, Ислам дінін насихаттауды, дін жолында қызмет етуді алдына мақсат етіп қояды. Ол Алланың парызын орындамағандарға, өтірікші-өсекшілерге қатал кісі болған деседі. Аңыз әңгімелерге қарағанда, ол жиналған жұртқа екі жүзді қылышын жалтылдатып жоғары көтерген кезде көбелек, қоңыздар өздері келіп қылышқа ұрынып, қақ бөлініп қала бергенін көрсеткен. Ол: «Кімде-кім адал болмаса, жаулық көрсетсе осы көбелек, қоңыздарша күн кешеді» деп ескерткен. Содан Бурханиддин «Қылышты Ата» атанып кеткен деседі.

Қылышты Ата (Бурханиддин) батыр әрі әулие кісі болады. Қылышты ата туралы «Бабырнама», Камилқан Қаттаевтың «Махдуми Ағзам және Дағбед», Ақсақ Темірдің өмірі туралы Шарафиддин Али Аздидің «Зафарнама» кітаптарында жазылған.

Қылышты ата өз заманының батыры, әрі ерекше қасиетке ие әулие адам болған деседі. Халық арасына тараған аңызға сүйенсек, көлікті адам көлігінен түсіп зиярат етпесе өзі немесе аты майып болады екен.Басына түнеп перзент тілегендер мен кеселденгендерге Алланың күшімен шипа беріп отырады. [4; 203].

Қылышты ата кесенесі Төлегетай баба кесенесімен қатар Қызылорда облысы Жаңақорған ауданы, Әбдіқаппар ауылынан 7 шақырымдай жерде орналасқан. Төлегетай – Қылышты атаға өкіл бала болып тәрбиесін алып, қойын бағады. Бір күні Қылышты ата Төлегетайды сынайды. Сөйтсе сусыз құм ішінде Төлегетай аса таяғымен жер сызып су шығарып, қой суарып жүр екен. Баланың жетілгенін біліп, өз қызын беріп күйеу бала етеді [3; 23]. Төлек атадан төрт ата Найман тарайды. Қылышты ата дүниеден өтерінде менің қабатыма Төлекті қойыңдар, зияратқа келген адам бірінші Төлекке дұға оқып, сосын маған келсін деген екен. Шындыққа жүгінгенде бүкіл Найман ұрпағының түп атасы Төлегетай екендігі негізделуде.

Баяғы жаукершілік заманда жау қалың қолмен келіп Найманның ауылын шабады. Найман жас кезінде қол бастаған батыр болғанымен, бұл жау шапқан уақытта жасы сексеннен асқан шағы болса керек. Наймандардан бұрын қайта-қайта жеңіліп, қаны қарайған жау найман шалдан басқа еркек кіндіктіні қалдырмай қырып тастайды. Енді Найман шалға қандай жаза қолданамыз дегенде, бір қаныпезері тұрып: «Дүниеде ұрпақсыз өткеннен ауыр жаза жоқ, осыны көзімен көріп азаптанып өлсін. Тоқсанға жақындаған шалдың қолынан не келеді, мұны тірі қалдырайық», - депті. Осы пәтуаға келісіп, жаулар аттарының басын кері бұрып, келген жақтарына қарай шаба жөнелген екен.

Осы шайқаста Найман шалдың батыр ұлы Тоқпан да оққа ұшып, жас келіншегі Ақсұлу да жесір қалыпты. Оның да перзенті жоқ екен. Енді бір ұрпақтың, бір әулеттің жер бетінен жойылып кету қауіпі туады. Осыны ойлаған есті жесір келіншек Ақсұлу атасы Найман шалдың күшін байқайын деп, оның ізін аңдиды. Бір күні кіші дәретке отырған жерін артынша барып көрсе, кіші

дәреті құмдауыт жерді қазып жіберіп көпіршіп жатыр екен. Мұны көрген Ақсұлу: «Атамның бойында әлі бір перзенттік қуаты бар екен» деп қуана ойлап, көп ұзатпай өзінің төркін жұртынан Тоқсұлу деген сіңлісін атасына қосады. Тоқсұлу өзінен кіші болғанымен Ақсұлу оны: «Қызеней» деп атап кеткен. Сонымен, Тоқсұлу ұл табады. Найман шал қайтыс болып кетеді. Баланың атын бір әулеттен қалған белгі ғой деп «Белгібай» қояды (Кейде «Өкіреш» деп те аталады). Бұл жөнінде Қазақстанның Халық жазушысы Қабдеш Жұмаділов: «Қанаттас ағайындар: Найман қарт жас арудың құшағында балқыған сол алғашқы кеште-ақ өкірген күйі өліп кетіпті. Баласының атын «Өкіреш» қойыпты деп әр алуан әңгіме ел арасына тараған.

Ақсұлу кішкентай қайнысы Белгібай он алтыға толғанша күтіп, өзі отыз беске келгенде соған қосылады. Белгібай мен Ақсұлудан – Сүйініш, Сүйіністен – Төлегетай дүниеге келеді. Ал Төлегетайдан – Қытай, одан – «Төрт Төлегетай» атанған: Қаракерей, Матай, Садыр, Төртуыл деген ұлдары дүниеге келеді.Төлегетай баба – XII ғасырдың басындағы Күшілік ханның ұрпағы. Наймандарды жер-жерлерге бөлген кезде Төлегетай ежелгі Өзгент-Түркістан өңіріне жіберіледі. Бұрын да бірінің атағын сырттай білетін Төлегетай мен Қылышты Сыр өңірінде кез болып, бірін-бірі құрмет тұтып өтеді. Бұл күнде қатар жатқан қос әулие – Қылышты ата мен Төлегетай бабаның басына жаңадан келісті қос кесене тұрғызылған.

Қорыта айтқанда, Сыр бойы осындай шежіреге толы өңір, тұнған тарих. Өткен тарихымызды білмей, бүгінгімізді танымай, ертеңгі күніміздің басын ашып айтуымыз қиын. Сондықтан өткенімізді өзіміз тануымызбен бірге оны қазіргі өскелең ұрпағымызға таныта отырып, ата-бабаларымыздың өткен өнегелі жолын насихаттай білуіміз қажет. Сыр өңірінің шығыс бөлігіндегі орналасқан Қорасан ата кесенесі, Төлегетай – Қылышты ата кешендері Қазақстанның Жалпыұлттық Қасиетті нысандар тізіміне енген.

Әдебиеттер

1. Әуезов Қ.Ж. «Рухани жаңғыру» бағдарламасын дамытудағы музейлердің атқаратын рөлі // Республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Жаңақорған, 2018.

2. ҚР тарихи және мәдени ескерткіштерінің жинағы. Қызылорда облысы. – Алматы, 2011.

3. Әшімұлы Ш. Сыр ғұламалары: діни тарихи аңыздар. – Шымкент, 2002.

4. Кемелбаева А. Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары. – Астана: Фолиант, 2017. – 496 б.

Сазанова Д.Б.
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
«Ясауитану» ғылыми орталығының ғылыми қызметкері
Парпиев Н. Б.
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
«Ясауитану» ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МҰРАНЫҢ КИЕЛІ НЫСАНДАРЫ

Аңдатпа

Мақалада Қазақстан аумағындағы сопылық дәстүрмен байланысты тарихи-мәдени және діни сәулет нысандарының қалыптасуы, тарихи қызметі және қазіргі қоғамдық-мәдени маңызы қарастырылады. Сопылық мұраның қазақ даласындағы орны Қожа Ахмет Ясауи ілімі мен Ясауия дәстүрінің таралу үдерісімен сабақтастықта талданады. Зерттеу барысында Қазақстанның әр өңірінде орналасқан Қожа Ахмет Ясауи, Арыстан баб, Ибраһим ата, Аппақ ишан, Сатыбалды ишан, Айқожа ишан, Қалқай ишан, Марал ишан, Құлболды ишан, Оразай ишан, Ахмет ишан, Қарасопы, Хатам ишан, Қосым ишан және Шәмет ишанға қатысты киелі нысандар қамтылады. Аталған нысандардың тек зиярат ету орындары ғана емес, тарихи кезеңдерде діни білім беру, ағартушылық, рухани тәрбие, әлеуметтік байланыс және мәдени жадыны сақтау қызметтерін атқарғаны көрсетіледі. Сонымен қатар кеңестік кезеңдегі діни мұраға қатысты шектеулердің сопылық нысандардың тарихи қызметі мен сақталуына әсері және тәуелсіздік кезеңінде оларға деген ғылыми әрі қоғамдық қызығушылықтың қайта жаңғыруы қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде сопылық мұра нысандарының Қазақстанның тарихи-рухани кеңістігін қалыптастырудағы орны айқындалып, оларды өзара тарихи, рухани және зияраттық байланыстарымен бірге кешенді түрде зерттеу қажеттілігі негізделеді.

Түйін сөздер: сопылық, Қожа Ахмет Ясауи, Ясауия, ишан, зиярат, киелі нысан, кесене, мешіт, медресе, киелі орын.

СУФИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СВЯЩЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация

В статье рассматриваются формирование, историческая функция и современное общественно-культурное значение историко-культурных и религиозно-архитектурных объектов, связанных с суфийской традицией на территории Казахстана. Место суфийского наследия в казахской степи анализируется в взаимосвязи с учением Ходжи Ахмеда Ясави и процессом распространения традиции Ясавия. В ходе исследования охвачены священные объекты, расположенные в различных регионах Казахстана и связанные с Ходжой Ахмедом Ясави, Арыстан бабом, Ибрагим атой, Аппак ишаном, Сатыбалды ишаном, Айкожа ишаном, Калкай ишаном, Марал ишаном, Кулболды ишаном, Оразай ишаном, Ахмет ишаном, Карасопы, Хатам ишаном, Косым ишаном и Шамет ишаном. Показано, что данные объекты являлись не только

местами паломничества (зиярата), но и выполняли в исторические периоды функции религиозного образования, просветительства, духовного воспитания, социальных связей и сохранения культурной памяти. Кроме того, рассматривается влияние ограничений советского периода в отношении религиозного наследия на историческую функцию и сохранность суфийских объектов, а также возрождение научного и общественного интереса к ним в период независимости. В результате исследования определена роль объектов суфийского наследия в формировании историко-духовного пространства Казахстана и обоснована необходимость их комплексного изучения во взаимосвязи с историческими, духовными и паломническими традициями.

Ключевые слова: суфизм, Ходжа Ахмед Ясави, Ясавия, ишан, зиярат, священный объект, мавзолей, мечеть, медресе, сакральное место.

SUFI HERITAGE AND SACRED SITES IN KAZAKHSTAN

Abstract

The article examines the formation, historical function, and contemporary socio-cultural significance of historical, cultural, and religious architectural sites associated with the Sufi tradition in Kazakhstan. The role of Sufi heritage in the Kazakh steppe is analyzed in connection with the teachings of Khoja Ahmed Yasawi and the dissemination process of the Yasawiyya tradition. The study covers sacred sites located across various regions of Kazakhstan associated with Khoja Ahmed Yasawi, Arystan Bab, Ibrahim Ata, Appak Ishan, Satybaldy Ishan, Aykozha Ishan, Kalkay Ishan, Maral Ishan, Kulboldy Ishan, Orazay Ishan, Akhmet Ishan, Karasopy, Khatam Ishan, Kosym Ishan, and Shamet Ishan. It is demonstrated that these sites served not only as pilgrimage destinations (ziyarat), but also fulfilled vital functions such as religious education, enlightenment, spiritual upbringing, social cohesion, and the preservation of cultural memory during key historical periods. Furthermore, the article explores the impact of Soviet-era restrictions on religious heritage regarding the historical function and preservation of Sufi sites, alongside the revival of scientific and public interest during the independence period. As a result of the research, the role of Sufi heritage sites in shaping Kazakhstan's historical and spiritual landscape is highlighted, substantiating the need for a comprehensive study of their interconnected historical, spiritual, and pilgrimage ties.

Keywords: Sufism, Khoja Ahmed Yasawi, Yasawiyya, Ishan, ziyarat, sacred site, mausoleum, mosque, madrasah, sacred place.

Кіріспе

Қазақстан аумағындағы ислам тарихын зерттеуде сопылық дәстүрдің орны ерекше. Орта ғасырлардан бастап түркі даласында исламның таралуы мен орнығу үдерісінде сопылық бағыттағы діни тұлғалардың қызметі маңызды рөл атқарды. Солардың ішінде Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы түркі халықтарының діни дүниетанымы мен мәдени кеңістігінің қалыптасуына айтарлықтай ықпал етті. Ясауи ілімінің ерекшелігі оның күрделі діни-философиялық ұғымдарды түркі тіліндегі хикметтер арқылы халыққа түсінікті

түрде жеткізуімен де байланыстырылады [1].

Қазақстандағы сопылық дәстүрді зерттеу тек сопылық дүниетаным мен діни ілімді қарастырумен шектелмейді. Оның материалдық көріністері – кесенелер, мешіттер, медреселер, зиярат орындары, қорымдар және діни сәулет кешендері де маңызды тарихи дерек көзі болып табылады. Бұл нысандардың бірқатары халық жадында әулиелермен, ишандармен және діни ұстаздармен байланысты сақталған.

Қазақстанның киелі орындарын жүйелеу бағытындағы зерттеулер барысында діни сәулет пен зиярат мәдениетіне қатысты көптеген нысандар ғылыми айналымға енгізілді. 2017 жылы жарық көрген «Қазақстанның киелі орындарының географиясы» еңбегі, «Түркістан облысының киелі – тарихи орындары мен мен жаңа мәдени нысандарының» жол картасы 4 тілде, «Түркістан және Кентау қалаларының киелі географиясы» кітаптары бүгінде оқырмандар үшін қолжетімді деректер Қазақстанның әр өңіріндегі табиғи, археологиялық, этнографиялық және діни сәулет нысандарын жүйелеуге мүмкіндік берген маңызды жинақтардың бірі болып табылады [2].

Сопылық мұраға байланысты киелі нысандардың бір бөлігі Түркістан және Сырдария өңірлерінде шоғырланғанымен, мұндай ескерткіштер Қазақстанның солтүстік және батыс аймақтарында да кездеседі. Бұл жағдай сопылық дәстүрдің белгілі бір өңірмен ғана шектелмей, кең географиялық кеңістікте таралғанын көрсетеді.

Мақаланың мақсаты – Қазақстандағы сопылық дәстүрмен байланысты киелі нысандарды тарихи-мәдени мұра тұрғысынан жүйелеу, олардың діни, ағартушылық және әлеуметтік қызметтерін айқындау және қазіргі кезеңдегі рухани-мәдени маңызын көрсету.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Қазақстандағы сопылық мұраның киелі нысандарын зерттеу бірнеше ғылыми бағытта жүргізіліп келеді. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен Ясауия тариқатының тарихы мен дүниетанымдық негіздерін зерттеуде Д. Кенжетай, З. Жандарбек және басқа да зерттеушілердің еңбектері маңызды орын алады. Қазақстандағы ислам тарихы мен діни-рухани мұраны зерттеуде Ә. Дербісәлінің еңбектері құнды дереккөз болып табылады.

Сопылық және Ясауилік дәстүрмен байланысты зиярат орындарын зерттеу мәселесінде Қ.Р. Қаратышқанованың еңбектері тікелей маңызға ие. Зерттеуші сопылық феноменді, Ясауилік тариқатты және олармен байланысты діни зиярат орындарының тарихи-мәдени рөлін қарастырады.

Ишандық институттың қалыптасуы мен діни білім беру дәстүрін зерттеуде Р. Смановтың еңбектері ерекше мәнге ие. Автор қазақ даласындағы ахундар мен ишандардың рухани-танымдық бастауларын, олардың Бұхара, Самарқан, Ташкент, Хиуа, Түркістан және Қарнақ секілді діни білім орталықтарымен байланысын қарастырады.

Ал Сыр бойындағы ишандық дәстүрді зерттеуде М.М. Жумадилдаев пен М.А. Алпысбестің Марал ишан туралы тарихи деректерге арналған зерттеуі маңызды. Авторлар тарихи жазба деректермен қатар ауызша мәліметтерді де ғылыми айналымға енгізген.

Сонымен қатар Түркістанның тарихи-мәдени және сакралды кеңістігін

зерттеуде Б.Ә. Байтанаев, Е.А. Смағұлов, Б.Т. Тұяқбаева және басқа да зерттеушілердің еңбектері пайдалануға мүмкіндік береді.

Дегенмен Қазақстандағы сопылық мұраның киелі нысандары осы уақытқа дейін көбіне жеке ескерткіштер, діни тұлғалар немесе жекелеген өңірлер шеңберінде қарастырылып келген. Оларды біртұтас сопылық-рухани кеңістік ретінде, өзара тарихи, ұстаз-шәкірттік, генеалогиялық және зияраттық байланыстарымен бірге жүйелі түрде қарастыру мәселесі әлі де арнайы кешенді зерттеуді қажет етеді. Осы мақала аталған ғылыми олқылықтың орнын толықтыруға бағытталған

Зерттеу деңгейі

Қазақстандағы сопылық дәстүр және киелі нысандардың қалыптасуы

Сопылық ислам өркениетінің рухани-этикалық бағыттарының бірі ретінде адамның ішкі дүниесін жетілдіруді, тақуалықты, рухани тәрбие мен ұстаз-шәкірт сабақтастығын басты құндылықтардың қатарына қойды. Түркістан өңірінде бұл дәстүр Қожа Ахмет Ясауи есімімен және Ясауия жолымен тығыз байланысты қалыптасты.

Ясауи дәстүрінің ерекшеліктерінің бірі – рухани білімді халыққа жақын тілде таратуы. Оның хикметтері арқылы сопылық дүниетаным, адамгершілік, сабыр, қанағат, адалдық және рухани кемелдену мәселелері кеңінен насихатталды [1].

Ясауи дәстүрінің тарихи ықпалы оның шәкірттері мен ізбасарлары арқылы кеңейіп, әртүрлі аймақтарда сопылық орталықтардың қалыптасуына әсер етті. Осы үдерістің материалдық іздері кесенелерден, мешіттерден, медреселерден және діни кешендерден көрінеді.

Сопылық тұлғаларға қатысты нысандарды тек діни сәулет ескерткіштері ретінде қарастыру жеткіліксіз. Олардың айналасында белгілі бір әлеуметтік орта қалыптасып, діни білім беру, қолөнер, сауда, қайырымдылық, қонақ қабылдау және зиярат мәдениеті дамыған. Осы тұрғыдан алғанда, киелі нысан – діни рәсім жүзеге асатын орын ғана емес, тарихи қауымның рухани және әлеуметтік өмірінің орталығы.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі және Түркістанның рухани кеңістігі

Қазақстандағы сопылық мұраның ең ірі әрі танымал нысаны – Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Түркістанның тарихи-мәдени кеңістігі ғасырлар бойы Ясауи мұрасымен тығыз байланыста дамып, қала түркі-мұсылман өркениетінің маңызды рухани орталықтарының біріне айналды.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі өзінің архитектуралық құрылымы жағынан күрделі кешен болып табылады. Оның құрамында діни рәсімдерге, зияратқа, қоғамдық кездесулерге және басқа да қызметтерге арналған бөлмелер болған. Кесененің құрылымдық ерекшеліктері оның бір ғана жерлеу орны емес, кең көлемді діни-рухани кешен қызметін атқарғанын көрсетеді [3].

Кесене төңірегінде қалыптасқан рухани кеңістік Түркістанның тарихи дамуымен сабақтасып жатыр. Қылует жерасты мешіті, Гауһар ана, Шәмет ишан мешіт-медресесі және басқа да нысандар Түркістанның діни-рухани кеңістігінің көпқабатты сипатын көрсетеді [4].

Қазіргі кезеңде Қожа Ахмет Ясауи кесенесі зиярат және тарихи-мәдени туризмнің маңызды орталығы болып табылады. Алайда оның мәнін тек туристік

нысан деңгейінде қарастыру оның тарихи мазмұнын тарылтады. Кесене – Ясауи ілімінің, Түркістанның тарихи жадының және түркі-мұсылман мәдениетінің материалдық көріністерінің бірі.

Талқылау

Қазақстандағы сопылық мұраның негізгі киелі нысандары

Қазақстандағы сопылық мұраға байланысты нысандарды бірнеше аймақтық топқа бөлуге болады. Олардың арасында Түркістан өңіріндегі Ясауи дәстүрімен байланысты ескерткіштер, Сыр бойындағы ишандық дәстүрге қатысты кесенелер және Қазақстанның басқа өңірлеріндегі діни тұлғаларға қатысты нысандар бар.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – Ясауи мұрасының негізгі орталығы. Ол Түркістан қаласының тарихи келбетін қалыптастырған маңызды сәулет ескерткіші болып саналады. Кесене бірнеше ғасыр бойы зиярат, діни білім және рухани қарым-қатынас кеңістігі ретінде қызмет етіп келген [2; 3].

Арыстан баб кесенесі

Арыстан баб кесенесі Отырар өңірінде орналасқан және халықтық діни дәстүрде Қожа Ахмет Ясауидің рухани ұстазы ретінде құрметтеледі. Кешен құрамында кесене, мешіт және басқа да құрылымдық бөліктер бар. Арыстан баб пен Ясауи арасындағы ұстаз-шәкірт сабақтастығы туралы дәстүрлер «Диуани хикмет» пен халықтық аңыздарда сақталған [5].

Арыстан баб кесенесінің ерекшелігі – оның Ясауи кесенесіне жасалатын зияратпен байланыстылығы. Зерттеулерде Арыстан бабқа зиярат ету Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне бағытталған зиярат мәдениетінің құрамдас бөлігі ретінде көрсетіледі [5].

Ибраһим ата кесенесі

Ибраһим ата кесенесі Сайрам өңірінде орналасқан. Ибраһим ата Қожа Ахмет Ясауидің әкесі ретінде діни тарихта маңызды орын алады. Кесене Сайрамның исламдық және сопылық дәстүрлерінің тарихи қабаттарын көрсететін нысандардың бірі [6].

Ибраһим атаға қатысты тарихи және аңыздық мәліметтер оның діни уағызшылық қызметімен байланысты. Осы тұрғыдан кесене Ясауи әулетінің рухани тарихын зерттеудегі маңызды нысан болып табылады.

Аппақ ишан кесенесі

Аппақ ишан кешені Түркістан өңіріндегі Шаян елді мекенінде орналасқан. Кешен мешіт-медресе және кесене құрылымдарымен байланысты. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы діни ағартушылық дәстүрді зерттеуде бұл нысанның маңызы ерекше [7].

Аппақ ишан мұрасы қазіргі ғылыми зерттеулерде ишандық институт, діни білім беру, қолжазба мәдениеті және кеңестік кезеңдегі діни тұлғалардың тағдыры тұрғысынан қарастырылып келеді [7].

Сатыбалды ишан кесенесі

Сатыбалды ишан кесенесі қазіргі Қостанай облысының Амангелді ауданында орналасқан. Нысан XIX ғасырдың соңына жатады және Торғай өңіріндегі мемориалдық-діни сәулет ескерткіштерінің бірі ретінде сипатталады

[8]. Сатыбалды ишанның өмірі діни білім алу, мешіт-медресе қызметін ұйымдастыру және халық арасында исламдық құндылықтарды насихаттаумен байланыстырылады. Кесененің сақталуы сол өңірдегі діни тұлғаларды тарихи жадыда сақтаудың бір көрінісі болып табылады [8].

Айқожа ишан кесенесі

Айқожа ишан кесенесі Сыр бойындағы сопылық-діни дәстүрмен байланысты. Айқожа ишанның өмірі мен қызметіне қатысты деректерде оның Ташкент, Бұхара және Ауғанстандағы діни білім беру орталарымен байланысы көрсетіледі [9]. Айқожа ишан және оның әулетіне қатысты зерттеулер қазақтардың діни тәжірибесі, ишандық дәстүр және кеңестік кезеңдегі діни тұлғалардың тағдырын зерделеудің маңызды бағыттарының бірі екенін көрсетеді [9].

Қалқай ишан кесенесі

Қалқай ишан кесенесі Қызылорда облысының Қармақшы өңіріндегі діни-тарихи нысандардың бірі. Оның сәулеттік шешімінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне ұқсас элементтердің байқалуы ескерткіштің аймақтық діни сәулет дәстүріндегі ерекшелігін көрсетеді [10]. Қалқай ишан Марал ишанның үлкен ұлы ретінде белгілі. Осыған байланысты оның кесенесін Сыр бойындағы ишандық әулеттердің рухани сабақтастығын зерттеу контекстінде қарастыруға болады.

Марал ишан кесенесі

Марал ишан кесенесі Қызылорда облысының Қармақшы ауданында орналасқан. Марал ишан XIX ғасырдағы қазақ даласының діни өмірінде белгілі орын алған тұлғалардың бірі ретінде сипатталады. Оның есімі діни ағартушылықпен, қоғамдық қызметпен және халық арасындағы рухани беделімен байланысты [11]. Марал ишан кесенесі Сыр бойындағы зиярат мәдениетінің маңызды нысандарының бірі болып табылады. Оның айналасында ишан әулетінің басқа да өкілдерінің жерленуі бұл аумақтың біртұтас рухани-генеалогиялық кеңістік ретінде қалыптасқанын көрсетеді [11].

Құлболды ишан кесенесі

Құлболды ишан кесенесі Сырдария ауданындағы Қоғалыкөл ауылы маңында орналасқан. Құлболды ишанның діни білім алған ортасы Бұхара медреселерімен және Сыр бойындағы басқа ишандармен байланыстырылады [12]. Құлболды ишанға қатысты шежірелік деректердің сақталуы бұл нысанның тек сәулеттік емес, сонымен қатар жазба және генеалогиялық дерек көзі ретіндегі маңызын арттырады. Құлболды ишан әулетіне қатысты шежірелердің сақталуы сопылық және діни әулеттердің тарихи жадысын зерттеуге мүмкіндік береді [12].

Оразай ишан кесенесі

Оразай ишан кесенесі қазіргі Қызылорда облысының Шиелі өңіріндегі тарихи-мәдени нысандардың бірі. Оразай ишанның діни қызметі Құлболды ишан дәстүрімен байланыстырылып, оның шәкірттік жолы арқылы ишандық рухани сабақтастық көрініс табады [13]. Оразай ишан кесенесінің қазіргі сақталуы Сыр бойындағы діни тұлғаларға қатысты мемориалдық нысандардың жергілікті тарихи жадыдағы орнын көрсетеді.

Ахмет ишан кесенесі

Ахмет ишан кесенесі де Қызылорда облысының тарихи-мәдени мұра нысандары қатарында сақталған. Нысанның қазіргі мәдени мұра жүйесіндегі орны оның аймақтық тарихи-діни кеңістіктің құрамдас бөлігі екенін көрсетеді [14]. Бұл нысанға қатысты деректерді одан әрі архивтік құжаттар, жергілікті шежірелер, эпиграфикалық материалдар және ауызша тарих негізінде толықтыру қажеттілігі байқалады.

Қарасопы кесенесі

Қарасопы кесенесі Жаңақорған өңірінде орналасқан. Нысанға қатысты деректерде Қарасопының Айқожа, Марал және Құлболды ишандармен рухани байланысы туралы ауызша мәліметтер сақталған [15]. Қарасопы нысанының ерекшелігі – оның тарихының жазба деректермен қатар ауызша тарихи жады арқылы берілуінде. Сондықтан бұл ескерткішті этнологиялық және антропологиялық әдістермен зерттеу маңызды.

Хатам ишан кесенесі

Хатам ишан кесенесі Маңғыстау өңіріндегі діни-рухани мұра нысандарының бірі ретінде қарастырылады. Маңғыстау аумағында әулиелерге қатысты қорымдар, мешіттер, жерасты мешіттері мен зиярат орындарының қалыптасқан жүйесі бар. Хатам ишанға қатысты деректерді Маңғыстаудың сопылық және әулиелік дәстүрінің жалпы контекстінде қарастыру нысанның тарихи маңызын кеңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Қосым ишан кесенесі

Қосым ишанға қатысты нысан Түркістан өңірінің Шаян аймағындағы діни тарихпен байланысты. Қосым баба ислам дінін таратуға қатысқан діни тұлға ретінде жергілікті тарихи жадта сақталған. Оның діни-ағартушылық мұрасы кейінгі ұрпақтағы Аппақ ишан дәстүрімен сабақтастырылады [16]. Осы сабақтастық Шаян өңіріндегі сопылық-діни дәстүрдің бір тұлғамен шектелмей, бірнеше буын арқылы жалғасқанын көрсетеді.

Шәмет ишан сәулет кешені

Шәмет ишан сәулет кешені Түркістан облысының Кентау қаласына қарасты Қарнақ ауылында орналасқан. Кешен мешіт, медресе және кесене құрылымдарынан тұрады және республикалық маңызы бар сәулет ескерткіштерінің қатарына жатады [17]. Шәмет ишан кешені сопылық мұраның діни сәулетпен ғана емес, білім беру тарихымен де байланысын көрсетеді. Мешіт-медресе құрылымы діни білім берудің жергілікті орталығы болғанын көрсететін маңызды сәулеттік белгі ретінде қарастырылады.

Сопылық киелі нысандардың діни-ағартушылық қызметі

Қазақстандағы сопылық мұра нысандарының тарихи қызметін талдау олардың көпфункционалды болғанын көрсетеді. Кесенелер зиярат ету орны ретінде қызмет атқарса, мешіттер діни құлшылық жасау орны, ал медреселер білім беру орталығы қызметін атқарған.

Ортағасырлық және кейінгі кезеңдердегі медреселерде тек діни пәндер ғана емес, логика, философия, астрономия және жаратылыстану салаларына қатысты білімдер де оқытылғаны белгілі. Осы тұрғыдан алғанда діни кешендер сол кезеңдегі білім мен мәдениеттің маңызды орталықтарының бірі болды [2].

Кесенелердің айналасында базарлар, қолөнер шеберханалары және сауда

орындарының қалыптасуы да олардың экономикалық және әлеуметтік қызмет атқарғанын көрсетеді. Яғни сопылық киелі орындар жергілікті қауымның қоғамдық өмірінен оқшауланбаған. [2].

Ишандық институт және рухани сабақтастық

Қазақстандағы сопылық мұраны түсінуде «ишан» институтының орны ерекше. Ишандар діни білім алған, халыққа діни тәлім берген, шәкірт тәрбиелеген және белгілі бір рухани ортаның қалыптасуына ықпал еткен тұлғалар ретінде тарихи жадта сақталған.

Сыр бойындағы Айқожа, Марал, Қалқай, Құлболды, Оразай және басқа да ишандарға қатысты деректер олардың өзара рухани және ұстаздық байланыстарын көрсетеді [5; 9].

Бұл жағдайды жеке тұлғалардың өмірбаяны ретінде ғана емес, рухани сабақтастықтың белгілі бір жүйесі ретінде зерттеу қажет. Ишандық дәстүрдің қалыптасуы мен берілуінде ұстаз-шәкірт қатынасы, діни білім алу ортасы, шежіре, қолжазба және ауызша тарихи жады маңызды рөл атқарған.

Кеңестік кезең және сопылық мұра

XX ғасырдың кеңестік кезеңінде діни институттардың қызметіне шектеу қойылып, көптеген мешіттер, медреселер мен діни оқу орындары жабылды. Діни тұлғалардың қызметі мен діни қолжазбаларды сақтау мәселелері де күрделі жағдайға түсті.

Бұл тарихи кезең сопылық мұраның материалдық және рухани сабақтастығына әсер етті. Бірқатар діни ғимараттар бастапқы қызметінен айырылып, басқа мақсаттарға пайдаланылды. Ал діни тұлғаларға қатысты тарихи жад көбіне отбасылық шежірелер, ауызша әңгімелер және жергілікті қауымның жады арқылы сақталды.

Қазіргі зерттеулерде кеңестік кезеңдегі діни қуғын-сүргін, діни тұлғалардың мұрасы, мешіт-медреселер мен діни кешендердің тағдыры арнайы ғылыми бағыт ретінде қайта қарастырыла бастады [7].

Сопылық киелі нысандардың зерттелу деңгейі

Қазақстандағы сопылық мұра нысандарының зерттелу деңгейі біркелкі емес. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Арыстан баб және Түркістанның тарихи-мәдени кеңістігі салыстырмалы түрде жақсы зерттелген. Ал көптеген ишан кесенелері туралы мәліметтер археологиялық паспорттарда, өлкетану еңбектерінде, шежірелерде және мерзімді баспасөз материалдарында шашыраңқы күйде кездеседі.

Сырдарияның төменгі ағысындағы қасиетті орындарға арналған зерттеулер Құлболды ишан, Марал ишан, Қалқай ишан және Айқожа ишан кесенелерін аймақтың сакралды кеңістігінің құрамында қарастырады [18].

Айқожа ишан және оның әулетіне арналған жаңа зерттеулер қазақтың діни тәжірибесі мен діни тұлғаларын зерттеудің әлі де толық игерілмеген бағыт екенін көрсетеді [9].

Нәтижесі

Сопылық киелі нысандарды зерттеуде төмендегідей дерек көздерін кешенді түрде пайдалану міндетті:

- архивтік құжаттар;

- араб, парсы және түркі тілдеріндегі қолжазбалар;
- шежірелер;
- құлпытас мәтіндері мен эпиграфикалық деректер;
- археологиялық материалдар;
- сәулет ескерткіштерінің жоспарлары;
- ауызша тарих;
- зияратшылардың қазіргі тәжірибесі;
- музей қорларындағы жәдігерлер;
- тарихи карталар мен геоақпараттық деректер.

Қорытынды

Қазақстандағы сопылық мұраның киелі нысандары – елдің діни тарихын ғана емес, тарихи жадын, рухани мәдениетін, сәулет өнерін және қоғамдық дамуын кешенді түрде танытатын маңызды мәдени мұра қабаты. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Арыстан баб, Ибраһим ата, Аппақ ишан, Сатыбалды ишан, Айқожа ишан, Марал ишан, Қалқай ишан, Құлболды ишан және басқа да тұлғаларға қатысты кесенелер мен діни кешендер сопылық дәстүрдің Қазақстан аумағында әр кезеңде және әртүрлі әлеуметтік ортада көрініс тапқанын көрсетеді.

Зерттеу нәтижесінде бұл нысандардың тарихи қызметін тек «зиярат орны» ұғымымен шектеуге болмайтыны анық байқалады. Олар белгілі бір кезеңдерде діни білім беру, ағарту, рухани тәрбие, әлеуметтік қарым-қатынас, қайырымдылық, қолөнер және мәдени коммуникация орталықтары қызметін атқарған. Демек, сопылық киелі нысандардың тарихын зерттеу арқылы Қазақстан қоғамының діни және мәдени эволюциясының жекелеген қырларын қайта зерделеуге мүмкіндік туады.

Сонымен бірге нысандардың зерттелу деңгейі біркелкі емес. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен Түркістанның тарихи-мәдени кеңістігі кең көлемде зерттелгенімен, Сыр бойындағы және Қазақстанның басқа өңірлеріндегі көптеген ишандық кесенелердің тарихы әлі де жергілікті шежірелер, ауызша деректер, музей материалдары және жекелеген өлкетанулық жарияланымдар деңгейінде қалып отыр. Бұл жағдай сопылық мұраны зерттеуде деректік базаны кеңейтіп, жаңа ғылыми әдістерді енгізу қажеттігін көрсетеді.

Осыған байланысты Қазақстандағы сопылық мұра нысандарын зерттеудің келесі кезеңінде олардың ортақ тарихи-рухани желісін анықтау маңызды. Яғни әрбір кесенені жеке нысан ретінде сипаттаумен қатар, олардың арасындағы ұстаз-шәкірт сабақтастығын, діни білім алу бағыттарын, ишан әулеттерінің байланысын, қолжазбалардың қозғалысын және зиярат жолдарын картаға түсіру қажет.

Бұл бағытта археологиялық, сәулеттанулық, тарихнамалық, дінтанулық, этнологиялық және мәтінтанулық әдістерді біріктіретін пәнаралық зерттеу тәсілі тиімді болмақ. Әсіресе эпиграфикалық деректерді, шежірелерді және ауызша тарих материалдарын цифрландыру сопылық мұраның қазіргі ғылыми айналымға толық енгізілмеген қабаттарын анықтауға мүмкіндік береді.

Бүгінгі таңда сопылық киелі нысандардың маңызы тек өткенді сақтау мәселесімен шектелмейді. Олар қазіргі Қазақстандағы тарихи сана, рухани

сабақтастық, мәдени туризм және зиярат мәдениеті үдерістерінде де маңызды орын алады. Сондықтан бұл нысандарды сақтау, ғылыми тұрғыдан құжаттау, цифрлық картаға енгізу және олардың тарихи контекстін көптілді ғылыми ресурстар арқылы таныстыру – ұлттық мәдени мұраны қорғаудың маңызды бағыттарының бірі.

Осы тұрғыдан алғанда, Қазақстандағы сопылық киелі нысандарды біртұтас тарихи-рухани кеңістік ретінде қарастыру қажет. Мұндай тәсіл Қожа Ахмет Ясауи мұрасын жеке бір кесене немесе бір өңір шеңберінде ғана емес, Қазақстан аумағында қалыптасқан кең сопылық-діни дәстүрдің тарихи өзегі ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Демек, сопылық киелі нысандарды зерттеу – өткеннің сәулет ескерткіштерін түгендеу ғана емес, Қазақстан қоғамының рухани тарихын, діни тәжірибесін, тарихи жадын және мәдени сабақтастығын жаңаша түсіндіруге бағытталған маңызды ғылыми міндет.

Әдебиеттер

1. Кенжетаев Д.Т. Қожа Ахмет Ясауи және түркі сопылық дәстүрі. – Түркістан: Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ баспасы.
2. Қазақстанның киелі орындарының географиясы: Табиғат, археология, этнография және діни сәулет өнері нысандарының тізілімі / жалпы редакциясын басқарған Б.Ә. Байтанаев. – Алматы: Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институты, 2017. – 1-шығарылым. – 904 б.
3. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі: тарихи-мәдени және сәулеттік мұра материалдары. – Түркістан.
4. Түркістан қаласының тарихи-мәдени мұра нысандары. Қазақстан Республикасының тарихи-мәдени мұра ескерткіштерінің деректері.
5. Арыстан баб кесене-мешіті // Archaeology.kz. Қазақстанның тарихи-мәдени мұра ескерткіштері.
6. Ибраһим ата кесенесі // Қазақстанның туристік ақпараттық ресурстары және тарихи-мәдени мұра материалдары.
7. Қазақ жеріндегі дін ғұламаларының ілімі және мұралары: республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Түркістан, 2024. – 349 б.
8. Сатыбалды ишан Ғабдоллаұлы кесенесі // Тарихи-мәдени мұраны зерттеу, реставрациялау және қорғау орталығы.
9. Кенжетаев Д.Т. Діни тәжірибедегі тарихи тұлғалар: Айқожа ишан және оның әулеті. – 2025.
10. Байтенов Е., Әбдібаев Ш. Қалқай ишан кесенесі // Қазақстан Республикасының тарихи және мәдени ескерткіштерінің жинағы. Қызылорда облысы. – Алматы: Аруна, 2011. – 371 б.
11. Марал ишан кесенесі // Қазақстанның тарихи-мәдени мұра ескерткіштері. – Archaeology.kz.
12. Құлболды ишанның шежіресі және Құлболды ишан мұрасына қатысты тарихи материалдар.
13. Оразай ишан кесенесі // Сыр өңірінің тарихи-мәдени мұра материалдары.

14. Қызылорда облысының тарихи-мәдени мұра нысандарының тізімі. – Шиелі ауданының тарихи-мәдени мұра материалдары.
15. Қарасопы кесенесі // Archaeology.kz. Қазақстанның тарихи-мәдени мұра ескерткіштері.
16. Қосым баба кесенесі және Қосым ишан мұрасы // Түркістан өңірінің тарихи-мәдени мұра материалдары.
17. Шәмет ишан сәулет кешені // Түркістан облыстық тарихи-өлкетану музейінің тарихи-мәдени мұра материалдары.
18. Тұрғынбаев Е., Сүйіндикова М. Қызылорда облысының қасиетті орындары: тарихи-мәдени және туристік мәні // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ хабаршысы. Тарих сериясы. – 2018.

М.Н. Дюсенбаева
Жаңақорған аудандық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері, тарих магистрі

КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢГЕ ДЕЙІН САҚТАЛҒАН ЖАҢАҚОРҒАН ӨҢІРІНДЕГІ МЕШІТ-МЕДРЕСЕЛЕРДІҢ ТАРИХЫ: XYIII-XIX ҒҒ.

Аңдатпа

Бұл мақалада XVIII–XIX ғасырлардағы Жаңақорған өңіріндегі мешіт-медреселердің тарихы қарастырылады. Мешіттердің тек құлшылық орны ғана емес, сонымен қатар білім беру, қоғамдық мәселелерді шешу және рухани тәрбие беру орталығы болғаны көрсетіледі. Айқожа ишан және оның ұрпақтарының өңірде ислам дінін таратудағы рөлі, кеңестік кезеңге дейін жетуі, Айқожа ишанның ұрпағы болып келетін Тәжідін Жақыпұлының репрессия құрбаны болғаны жөнінде деректер, мешіт-медреселердің ашылуы мен қызметі тарихи деректер, шежірелер және ауызша мәліметтер негізінде талданады. Сонымен қатар Ақтас, Қарасопы, Сортөбе мешіттері мен медреселерінің қызметі сипатталып, олардың жергілікті халықтың діни-мәдени өміріндегі маңызы айқындалады.

Түйінді сөздер: Жаңақорған өңірі, мешіт-медреселер, XVIII–XIX ғасырлар, ислам діні, Айқожа ишан, діни білім беру, рухани мәдениет, ишандық дәстүр, Сыр өңірі

ИСТОРИЯ МЕЧЕТЕЙ-МЕДРЕСЕ, СОХРАНИВШИХСЯ В ЖАНАКОРГАНСКОМ РЕГИОНЕ ДО СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА: XVIII-XIX вв.

Аннотация

В статье рассматривается история мечетей и медресе Жанакорганского региона XVIII–XIX веков. Показано, что мечети выполняли не только религиозные функции, но и являлись центрами образования, общественной жизни и духовного воспитания. На основе исторических данных, шежире и устных источников анализируется роль Айкожи ишана и его потомков в распространении ислама в регионе, а также в развитии системы религиозного образования. Особое внимание уделяется деятельности мечетей и медресе Актас, Карасопы и Сортобе и их значению в духовно-культурной жизни местного населения.

Ключевые слова: Жанакорганский регион, мечети и медресе, XVIII–XIX века, ислам, Айкожа ишан, религиозное образование, духовная культура, ишанство, Сырдарьинский регион

HISTORY OF THE MOSQUES AND MADRASSAS PRESERVED IN THE ZHANAKORGAN REGION FROM THE PRE-SOVIET PERIOD: 18th-19th CENTURIES

Abstract

This article examines the history of mosques and madrasas in the Zhanakorgan region during the 18th–19th centuries. It highlights that mosques served not only as places of worship but also as centers of education, social interaction, and spiritual upbringing. Based on historical records, genealogical data, and oral sources, the study analyzes the role of Aikozha Ishan and his descendants in spreading Islam and developing religious education in the region. Special attention is given to the activities of the Aktas, Karasopy, and Sortobe mosques and madrasas, as well as their significance in the spiritual and cultural life of the local population.

Keywords: Zhanakorgan region, mosques and madrasas, 18th–19th centuries, Islam, Aikozha Ishan, religious education, spiritual culture, Ishan tradition, Syr Darya region

Мешіттер - бес уақыт намаз, Аллаға құлшылық өтеу орыны ғана емес, жергілікті халықтың жиналыс, кішігірім басқосу, даулы мәселелерді шешу, біліми пікірталас өткізу, сонымен қатар діни сауат ашу ошағы да болды. Жастарға білім - мешітте дін қызметкерлерінен діни білім түрінде берілді. Онда негізінде ер балалар оқып, оларды молдалар оқытты. Әр ауылда, әр мешіттің жанында мектеп ұстаған молдалар жас жеткіншектерге арабша жазу, оку сауаттылығын қалыптастырды. Жанакорган жерінде ондай молдалардын саны аз емес еді. Ислам жөнінде жеткілікті білімі бар, медреседе оқыған кісіге арнайы сол кезеңнің медресе куәлігі “шатырхат” беріліп - “ишан” атағын иемденген. Ишанның жолын ұстаған ұрпағын “мағзұм” десе, халық ішінен соңынан ергенді “мүрид” деп атаған. Ишандықтың басты шарты - мешіт ұстау. XYIII - XIX ғасырларда Жаңақорған аумағындағы мешіт-медреселердің тарихы толық зерттелмеген, бүгінгі күнге дейін жеткен деректерге, ел шежіресіне, әзиз әулиелердің өмірбаянына сүйене отырып, тарихы түгенделеді деген сенімдеміз.

Сыр өңірінің Құлболды, Марал, Қосым ишандармен бірге Айқожа ишанның есімі ерекше аталады. Айқожа ишан 1773 жылы Жаңақорған жерінде дүниеге келіп, 84 жасында 1857 жылы дүниеден өтеді. Арғы тегі, қазақ жеріне ислам дінін алып келген, ел аузында Хорасан Ата атанған Әбдіжәлел бабтың ұлы Ибраһимнен тарайды. Айқожа ишанның артында игі жолын ұстанған 11 баласы - Ибадулла мағзұм, Жұмаділла мағзұм, Ибрайым шайх, Мамырайым шайх, Смайыл, Ысқақ қожа, Реметулла қожа, Пірше қожа, Сапар қожа, Мұсахан мен Іскендір қожалар, осы Жаңақорған жерінде бабаларының рухани мұрасын жалғастырды.

Айқожа ишан Бұхарадағы медреседе оқып, кейін Ауғанстан медресесінде белгілі ұстаз Ислам Шайықтан білім алып, елге ишан болып оралады. XYIII ғасырда Айқожа ишан бала оқытып мектеп ұстаған екі мешіттің аты аталады. Бірі қазіргі уақытта Қарасопы кесене маңындағы мешіт, екіншісі Ақтас мешіті. Осы екі мешіт-медреседе Тағайұлы Әділхан дамулла, Әбшен молда, Мәді мағзұм

дәріс берген. Жаңақорған өңіріндегі осы екі мешіт-медреседе бабаның әулеті-қожалар, қоңыраттардан Әбубәкір қары, жергілікті қараша руынан Әбдірейім молда, Мамыр, киікші руынан Шермағанбет молда, Әжібек, сунақ руынан Мәмбетсопы, Рыспанбет, Ибаділла, Әбдіәулен, Мұхамеджан, Сапабек молдалар халықтың діни сауатын ашып, белгілі дін қызметкерлері болған.[1, 38 бет]

Қарасопы кесенесі маңындағы Иіркөл мешіті 1895 жылы Айқожа ишанның ұлы Мамырайым шайықтың үлкен ұлы Мырзахмет басшылық жасап, ағайын отырған Қоңырат руларының қаражаттай қолдауымен_салынады. Ол жерде бұрындары да мешіт болғаны жөнінде айтылады. Жергілікті өлкетанушы Шайдарбек Әшімұлының кітабында «Әжіліктен қайтқан соң Мамырайым шайх Жаңақорған ауданы орталығынан 5-6 шақырым жерден мешіт ашып, өзі адам оқытады, бұл кісіден кейін мешітті Ибрайым шайх қажы ұстайды, бұдан кейін Әлімбет қажы ұстайды. Одан кейін Бұрхан магзұм ұстайды» делінген. Осы деректерден мешіт жұмысы Кеңес кезеңіне дейін тоқтамағаны белгілі. [2, 170 бет]

Айқожа ишан иелік етіп, дін насихаттаған тағы бір мешіт жанындағы медресе - Ақтас мешіті. Ақтас мешіті - республикалық маңыздағы, сәулет өнеріне жататын ескерткіш, Бесарық теміржол бекетіне жақын орналасқан. Мешітті 1884 жылы Айқожа ишанның баласы Атақожа салдырған. Құрылысы - төртбұрышты, жобасы квадратқа тең; қабырғалары, карниздерінің кірпіштері - күйдірілген кірпіштен өрнектеліп өрілген; күмбезді. Мешіттің негізгі фасады шығысқа қарай бағытталған. Құрылыстың өлшемі 20 х 20 м. Биіктігі-20 м. Жанында қасиетті ыстық суы, бұлағы бар. (Мешіт 1982 жылы есепке алынып, 1984 жылы қайта жөндеуден өткізілген.) Ақтас мешіті жанындағы медресе жөнінде деректер өте аз. Ол 1925 жылға дейін жұмыс істеп тұрған. Белгілі қоғам қайраткері Әлихан Бәйменовтің әкесі медресенің соңғы шәкірті Мұхамедия Бәйменов (Баймұхамедұлы) болғаны жөнінде Ұлытау энциклопедиясында былай жазып көрсеткен: «1902 жылы Орынбор облысы Торгай уезі Қызылжыңғыл болысы. Білеуті өзені бойында дүниеге келіп, 1984 жылы Жезқазған облысы, Жезқазған қаласында қайтыс болды. Дін қайраткері. Әкесі Уайсұлы Баймұхаммед арабша білімі бар кісі болған. Шешесі Достәуірқызы Рахия да арабша білімді болған. Мұхамедия 14 жасына дейін ауылда өз атасы Уайс қажыдан, Әубәкір қажыдан, әкесі Баймұхамед молдадан арабша білім алған. 14 жасынан 22 жасына дейін Қарнақ медресесінде, Жаңақорғанның Ақтас мешітіндегі медреседе оқып, оларды үздік бітірген. Араб, парсы, шағатай тілдерін білген. 1937 жылга дейін ауылы Өзгентте араб тілінен сабақ берген...».[3, 308 бет]

Әбілмәжін Жұмабайдың естелігінде: белгілі жазушы Қалтай Мұхамеджановтың әкесі Мухамеджан Нұрекеұлы Қарнақ, Шорнақ кейін Актаста оқыған, сол тұстарда Қалағаңның әкесі Ақтас мешіт-медресесінде Абдірасул дамулла, Айтжан дамулла, Әбубакір қарының әкесі, Мұхамеджан дамулла дәріс берген. Қария шариғат пен ғылымды парсы, араб, шағатай тілдерін жақсы білгені, елде «Карамолда» атанып, Актас мешітінін бас имамы болғаны жөнінде жазылған дерек бар.

Айқожа ишанның 11 ұлы да әке жолын қуып, мешіт, медресе ұстап бала

оқытқан. Ишан ұрпақтарын ислам дінін уағыздау үшін қоңырат руларының әр атасына “пірі” етіп сайлап, беріп отырған. Айқожа ишанның немересі Имам Бақыр Ыбырайым Шайхұлы 1895 жылы Қарасопыда дүниеге келіп, 82 жыл ғұмыр кешіп, ел ішінде діни тәрбие жұмыстарын жүргізді. Қарасопы мешітінде дәріс алған Имам Бақырды 12 жасында, яғни 1907 жылы Қаратау бөктеріндегі Ынтымақ деген жерді мекен еткен қоңыраттың алты атасының қырғызалы руына имам етіп сайлаған.

Айқожа ишанның ұрпағы болып келетін Тәжідін Жақыпұлының атышулы репрессияның құрбаны болғандығы жөнінде жария етуге өзгені қойғанда өз перзенттерінің жүрегі де дауалаған емес. Себебі түсінікті. Кеңес үкіметі «Халық жауы» атанған, жауапқа тартқан тұлғаларды құртып жіберуге әрекет жасап бақты. Бас амандығының өзін олжа көрген ұрпақтарына шындыққа қол жеткізуіне сексен тоғызыншы жылдары Елбасының репрессия құрбандарын жаппай ақтау жөнінде Жарлығы шыққан соң ғана қол жеткенін айтуға тиіспіз. Айыбы белгілі дін өкілінің ұрпағы болғандықтан жазықсыз қуғынға ұшыраған Айқожа ишанның немересі Жақыпұлы Тәжіднің өмір тарихы былай өріледі.

Жақыпұлы Тәжідін 1897 жылы қазіргі Жаңақорған ауданы Қандөз ауылы Абызтөбе елді мекенінде дүниеге келген. 1933-1937 жылдары Қандөз ауылында ауылдық кеңестің басқарушысы болған. 1940 жылдың 22 тамызына дейін сол кездегі Оңтүстік Қазақстан облысы, Киров ауданы, «Қызыт Ту» совхозында басқарма болып істейді. Басқарма болып жүргенінде Жаңақорған ауданынан Өзбекстан, Тәжікстан, Ауғанстан жеріне елдегі 300-дей отбасының қоныстанып, ашаршылықтан аман қалуы жолында көмек-жәрдемін аямаған екен. Ұрпақтары Жақыпұлы Тәжідін жөнінде деректер табылып қалар деген үмітпен іздеу салуға дендеп кіріседі. Арызы бойынша Шымкент қалалық саяси қуғын-сүргін құрбандары музейінің директоры Б. Серғазиевтің сауалына Шымкент қалалық полиция департаменті баспасөз қызметінен төмендегіше жауап келеді:

«Сіздің 2021 жылғы 18 мамырдағы № 84 хатыңызға сәйкес Шымкент ҚПД АББ Арнайы мемлекттік мұрағатындағы «Қуғын-сүргінге ұшыраған, сот органдары ақтаған тұлғаларға қатысты мұрағаттық қылмыстық істер» қорын тексеру нәтижесінде табылған 1897 жылы туған Джакыпов Тажидинге қатысты мұрағаттық анықтама қорытындысы, қаулы, сурет, анкета және айыптау қорытындысын жолдаймын» деп барлық құжаттардың көшірмесін жіберген екен. Айыптау қорытындысымен танысқанымызда онда орыс тілінде былай деп жазылған: «Мен, Оңтүстік Қазақстан облысы НКВД екінші бөлімі жедел қызметкері – Мемлекеттік қауіпсіздік қызметінің сержантына келіп түскен қылмыстық істі қарай отырып, 1897 жылы туылған, ұлты қазақ, ешқандай партия құрамында жоқ, СССР азаматы, саяси сауатты, отбасылы, үлкен ишанның ұлы, Оңтүстік Қазақстан облысы, Киров ауданы, «Қызыл Ту» колхозының басқармасы Джакыпов Тажидиннің қылмыстық ісін қарай отырып,

ТАПТЫМ:

Джакыпов Тажидинге РСФСР Қылмыстық Кодексі бойынша тағылған айып контрреволюциялық ұйымға қатысқан, колхозда дұшпандық әрекеттерге барған, НКВД органы құпия қызметінде бола тұра советке қарсы панисламдық әрекеттерге қолдау көрсеткен, кеңеске қарсы топтарды ұйымдастырып, елді

мекендерде қарулы көтеріліске кадр жасақтаумен айналысқан. 1933 жылы антикеңестік қозғалысқа қатысушы ретінде айыпталып, өзге қатысушылармен бірге 1933 жылы 28 желтоқсанда тұтқынға алынды. Мерзімін өтеп болмай 1934 жылы 1 тамызда Карлаг лагерінен қашқан. Бостандықта жүргенде тергеу амалдарына кедергі келтіріп, өзінің антисоветтік пыйғылын іске асыруы мүмкін, сондықтан РСФСР заңнамасының 145, 158 баптарына сүйене отырып ШЕШІМ ЕТЕМІН:

Тергеу амалдарынан және сот істерінен жалтарғаны үшін Джакыпов Тажидинді қамауға алу туралы айыпталушыға үкім шығарылсын. Үкімнің көшірмесі прокурорға және түрме бастығына жолданып, айыпкердің жеке іс парағына қоса тігілсін» делінген. Осы құжаттармен қоса өздері айыпталушы деп тапқан Жақыпов Тәжіднің тура және бір қырынан түсірілген фотосын қоса жолдапты. [4, Архивтік материал 18.05.2021 жыл]

Осы құжаттарға қосымша Жақыпов Тажидинге қатысты № 02686 архив-қылмыстық ісі бойынша анықтама жолданған, онда Жақыпов Тәжідін туралы деректер мен айыптау қорытындысы түгел келтіріліп, НКВД-ның 1941 жылғы 21 майдағы үкімімен Жақыпов Тәжіднің 8 жылға 1940 жылғы 28 августан бастап есептегенде еңбекпен түзеу лагеріне айыбын өтеуге сотталғандығы жазылған. Одан әрі архив анықтамасында «1989 жыл 31 майдағы Шымкент облыстық прокуратурасының қорытындысымен Жақыпов Тажидин 1989 жылы 16 қаңтардағы КСРО Жоғарғы Кеңесі Президиумының «Әділдікті қалпына келтіру және 30-40-шы жылдар және 50-ші жылдар басында саяси қуғын-сүргінге ұшырағандарды ақтау» Жарлығына орай толық ақталды» деген құжаты табылған. Ал 1941 жылы маусымда Отан соғысы басталғаны белгілі. 1942 жылы Күнсұлу апамызға жазған хатында «Мен соғысқа аттанып барамын. Балаларды сақта. Лажы болса, төркінге жет» деген ерінің аманаты орындалыпты. Қолдағы құжаттар негізінде елім деп өткен, келешек теңдігі, ұлт тағдыры жолында жанкешті талабынан танбаған азамат аты бүгінде ардақты. Жақыпұлы Тәжідін алаш идеяларын қолдағаны және ұлттық мүддені қорғағаны үшін тоталитарлық жүйенің құдалауына ұшыраған нағыз халық жанашыры.

Қазіргі Құттықожа ауылының сыртында болған Исахан мешіті жөнінде кеңестік заманның қысымына қарсы тұрып, кітаптарын сактай алғаны жөнінде: «Мешіт иелері Тәжікстанға кеткенде, елде жүрген жақынының түсіне еніп, «үш күннен кейін мешітті бұзады. Барлық кітаптарды жинап алып, көм» деп аян береді. Содан есектің үстіне қоржын артып екі басына кітап толтырып, үш мәрте қатынап, барлық кітаптарды жинап көмеді...» деп жазылған. [5, 218 бет]

Жаңақорған өңіріндегі бала оқытқан тағы бір мешіт Өзгент ауылының маңындағы Сортөбедегі Шәмші мағзымның мешіті. Шәмші мағзым Ремет ишанның ұлы 1868 жылы дүниеге келген. Сырқожа ұлы Жәмһүр ишан да Ремет ишанда Мырзақожадан тараған, Әбдіжәлил баб (Хорасан Ата) ұрпақтары. Шәмші мағзымда баласы Әбусейіт кары да әуелі ауылында өз әкелерінен сабақ алып, кейін "Қарнақ" медресесінде оқып, содан соң Бұхарадағы "Көкілташ" медресесін тәмамдаған. Шәмші мағзым Бұхарадан оралғаннан кейін бұрынғы бабаларынан келе жатқан Сортөбедегі мешіт-медресені қайта салдырады. Медресе жанынан 14 бала жататын үжіре (жатақхана) ашып, ұстаздыққа сол

кездің ең білімдар молдалары - Әділхан, Бегімбет дамуллаларды, Шәрайхун және Жамур молдаларды қабылдап, оларды өз есебінен қаржыландырып тұрған. Солардан дәріс алған Әбдірәсіл мағзұм мен Қызылорда және Жезқазғандық Әйжігіт дамулла, Мұхамедия (Әлихан Бәйменовтың әкесі), Ахмедия, Өзгенттік Төлеген, Әшім, Мәметөк молдалар да мешіт-медресе ұстаған белгілі дінбасылары болды. [6, 301 бет]

Үсейін Мағзұм өз атасының мешіт-медресесінде араб тілі грамматикасын меңгеріп, құран сауатын ашқан. Кейін білімін дамыту үшін Бұхарадағы «Көкілташ» медресесін тәмамдаған. Ауғанстаннан келгеннен кейін Төменарық маңындағы №24 (Бөртескен) темір жол айыру бекетінің жанындағы ауылға келіп орналасады. Бұл жер оның мүридтерінің орналасқан орталығы еді. Ауыл жұртшылығы мағзұмды діни рәсімдерін атқару үшін кезектесіп алып кетіп жатады. «Бөртескен» ауылы бір шетте, ел көзінен тасада, көпшілік орынынан қашықта орналасқандықтан, мағзұм осы жерде орнығып қалады.

Жаңақорған өңіріндегі XYIII-XIX ғасырлардағы мешіт-медреселердің тарихы жөнінде қол жеткен деректердегі, басылып шыққан кітаптардан, шежірелерден ғана анықталғаны осы. Ол кезеңде қоныстанған халықтың әр елді мекенде ислам дінімен ғұрыптар өткізіліп отырғанын ескерсек, сол елді мекендерде діни сауат ашу медреселерінің болғаны рас. Алдағы уақытта материалымыз ру тайпалардың шежірелерінің мәліметтерімен толыға түсері анық.

Дереккөздер мен әдебиеттер

1. Сопыбеков, А. Жаңақорған: тарихнама. Алматы: «Кітап» ЖШС, 2014.

2. Әшімұлы, Ш. Өткен әзиз әулиелер. Қызылорда: «Қызылорда-Қанағаты» ЖШС, 2021.

3. Саттарұлы, Сейт-Омар. Қожалар шежіресі. Алматы, 2016.

4. Шымкент ҚПД АББ Арнайы мемлекеттік мұрағаты. «Анықтама». Жарияланбаған мұрағаттық құжат.

5. Уайсова, А. Айқожа ишан әулетінің асыл мұрасы. Алматы: Print House Corona баспаханасы, 2023.

6. Шоманұлы, Д. Ғибратнама. Алматы: «Мұрагер» баспа үйі, 2006.

Әжікенов Әкімжан
Сырдария аудандық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
тарих магистры

ЗОРТОБЕ БОЙЫНДАҒЫ ДІНИ АҒАРТУШЫЛЫҚПЕН АЙНАЛЫСҚАН ҚОС ТҰЛҒА

Аңдатпа

Мақалада Сыр өңіріндегі Зортөбе бойында XIX–XX ғасырларда діни-ағартушылық қызмет атқарған екі тұлғаның қоғамдық және рухани қызметі, олардың жергілікті халықтың діни сауатын арттырудағы маңызы қарастырылады. Сонымен қатар Зортөбе аумағындағы мешіт-медресенің тарихы, діни білім беру ісіндегі орны және өңірдің рухани өміріндегі маңызы зерттеледі. Зерттеу барысында мешіт-медресенің картографиялық орналасуы, сызбасы, өлшемдері, сәулеттік ерекшеліктері мен сақталған суреттері қарастырылды. Архивтік және тарихи деректермен қатар, ауызша тарих материалдары, жергілікті тұрғындардың естеліктері, картографиялық және фотоматериалдар пайдаланылды. Зерттеу нәтижесінде мешіт-медресенің жергілікті қоғамның рухани-мәдени өмірінде маңызды орын алғаны және аталған тұлғалардың дәстүрлі діни білім мен рухани құндылықтарды қалыптастыруға үлес қосқаны анықталады.

Кілт сөздер: Сыр өңірі, Зортөбе, діни ағартушылық, мешіт-медресе, дәстүрлі ислам, діни білім, рухани мұра, тарихи-мәдени нысан, ауызша тарих.

ДВЕ ЛИЧНОСТИ, ЗАНИМАВШИЕСЯ РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ В ЗОРТОБЕ

Аннотация

В статье рассматривается деятельность двух личностей, занимавшихся религиозно-просветительской деятельностью на территории Зортобе в Сырдарьинском регионе в XIX–XX веках, а также их духовное и общественное значение для местного населения. Исследуется история мечети-медресе, ее роль в религиозном образовании и духовной жизни региона. В ходе исследования изучены картографическое расположение, схема, размеры, архитектурные особенности и сохранившиеся изображения мечети-медресе. Использованы архивные и исторические материалы, источники устной истории, воспоминания местных жителей, картографические и фотоматериалы. Результаты исследования показывают значимость мечети-медресе как духовно-культурного центра местного сообщества и вклад религиозных просветителей в сохранение традиционных исламских знаний и ценностей.

Ключевые слова: Сырдарьинский регион, Зортобе, религиозное просвещение, мечеть-медресе, традиционный ислам, религиозное образование, духовное наследие, историко-культурный объект, устная история.

TWO FIGURES ENGAGED IN RELIGIOUS AND EDUCATIONAL ACTIVITIES IN ZORTOBE

Abstract

The article examines the activities of two figures engaged in religious education and enlightenment in the Zortobe area of the Syr Darya region during the 19th–20th centuries, as well as their spiritual and social significance for the local population. The study focuses on the history of the mosque-madrasah, its role in religious education, and its importance in the spiritual life of the region. The research analyzes the cartographic location, layout, dimensions, architectural features, and preserved images of the mosque-madrasah. Archival and historical materials, oral history sources, local residents' recollections, cartographic and photographic materials were used. The findings demonstrate the significance of the mosque-madrasah as a spiritual and cultural center of the local community and highlight the contribution of religious educators to preserving traditional Islamic knowledge and values.

Keywords: Syr Darya region, Zortobe, religious enlightenment, mosque-madrasah, traditional Islam, religious education, spiritual heritage, historical and cultural site, oral history.

Ең алғаш бұл нысан орны 2024 жылдың сәуір айында Сырдария аудандық тарихи-өлкетану музейінің «Аудан көлеміндегі мешіт-медреселердің тарихы (XIX-XX ғғ)» атты ғылыми жобасы аясында зерттелген болатын.

Нұран Қожа мешіт-медресесі – Сырдария ауданына қарасты А.Тоқмағанбетов ауылының солтүстігінде, шамамен 25-30 шақырым жердегі Қаракөл маңында орналасқан. Тереңөзектен қарағанда солтүстік шығыс беткейде орналасқан мешіт ғимараты қам кесектен салынған, қазіргі күнде құлаған, тек қабырғалары қалған. Қазіргі биіктігі 3 метр болса, негізгі биіктігі одан үлкендеу болған. Мешіттің сыртқы және ішкі қабырға қалыңдықтары 45см ді құрайды екен. Ал мешіттің сыртқы өлшемі 19,2х13,3 метрді құрайды. Мешіт бес бөлмелі етіп салынған және де шығыс беткейіндегі бөлмелерде терезелері бар. Мұнан бөлек батыс құбыла беткейіндегі бөлме қабырғасында күмбез тәріздес ойықшам кездеседі. Ол намаз оқу орны ретінде пайдаланғанға ұқсайды. Ойықшамның өлшемі 1,88х1,10метр. Қазіргі күні мешіттің өрлік бөренелер мен мешіт қабырғаларының көп бөлігі жаңбыр, қар суларынан эрозияға ұшыраған. Негізі Нұран Қожа мешіті хронологиясы 19 ғасырдың екінші жартысы мен 20 ғасырдың бірінші жартысында салынып қызмет атқарған. Қазіргі Асқар Тоқмағанбетов ауылынан 30 шақырым жерде Қаракөл маңында орналасқанын жоғарыда айттық. Бұл жерлер «Ақболтай», «Зортөбе» немесе «Басқынбайдың қыстауы» секілді атаулармен танымал. Зортөбе маңындағы Нұран Қожа мешіті сол заманда медреселік жұмыс атқарған. Мешіттің салынуына сол жердегі тұрғындар көмектескен. Сондай-ақ сатира сардары Асқар Тоқмағанбетовтің әкесі, яғни Тоқмағанбет Тоқтышақұлы, Басқынбай болыс секілді тұлғалардың демеушілігімен тұрғызылған. Осы ретте Тоқмағанбет Тоқтышақұлының 1856-1931 жылдары өмір сүргенін айта кетейік. Медресе салудағы басты мақсат халықтың көзін ашып, келешек ұрпаққа діни және білім жолдарын дәріптеу

болған. Сонымен қатар осы Ақболтай мен Зортөбе тұсынан өзек каналдары арқылы су жүріп, халық сол жерге тұрақтап мекендеген. Мешіттің айналасы бау-бақша болған. Оған дәлел қазіргі таңға дейін сақталған қураған ағаштардың көктеп жатқаны. Жергілікті тұрғындар егіншілік және мал шаруашылығымен айналысқан.

Нұран қожа көкілташ медресесін бітіргеннен кейін қазіргі Аманкелді ауылында діни білім беріп ұстаз болып жүрге нуақыттарында осы Зортөбе маңына Басқынбай болысының шақыруымен келген. Жергілікті болыстар мен тұрғындардың демеушілігімен мешіт медресе тұрғызылып сол медреседе осы Нұран Қожа діни ұстаздық еткен.

Кеңестік өкментінің бұрмалы саясатынан Сыр өлкесіндегі діни бағытта ұстаздық еткен мықты тұлғалардың көбісін шет аймақтарға жер аудартқызып, абақтыға қамап, тіпті ату жазасына кескен.Солардың бірі осы өлкеде Болтай жерінде молдалық құрған Бабай ишан Жүнісұлы еді.

Бабай ишан (1857, қазіргі Сырдария ауданы, Ақжарма ауылы, Азат кенті – 1937, Тәжікстан, Қорғантөбе) — діни қызметкер.

Бұхара медресесін бітіргеннен кейін Бабай ишан Сыр бойына ғана емес, Қостанай, Торғай, Семей өңірлерінде де молдалық құрып, ағарту жұмыстарымен айналысқан, елді адалдыққа, имандылыққа, бірлікке шақырған.

Ол кеңестік дәуірде солақай саясат зобалаңына қудалауға ұшырап, Тәжікстанға ауып, көп қиындықтарды бастан кешірді.

Бабай Ишан осы Зортобе, Ақболтай, Болтай маңында молдалық құрып бала оқытқан. Мешітің орны дұрыс сақталмаған тек қабырға бұрышы бар.

Осындай діни тұлғаларды жергілікті тұрғындар материалдық көмекпен қамтамасыз етіп отырған. Ағайындары мен бауырлары да молдалық діни іліммен айналысқан. Жұбайы Зере, ақын Құнанбайдың туған жиені. Ишанның қызы Әсияның үйінен Абай пайдаланған шкаф табылып, ол қазір Сырдария ауданы өлкетану мұражайында сақтаулы.

Нұран Қожа Мешітінің маңынан оңтүстік шығыс беткейде үлкен бейіттер мен қорымдардың орындары бар. Бұл орындардың ерекшелігі, қиын-қыстау, қуғын-сүргін кезеңінде сол маңда өмір сүрген адамдардың мәйітін осында әкеліп жерлейтін болған. Мәйітті жерлеуге және көктас орнатуға халықтың жағдайы болмаған деседі, соған байланысты қоршалған молаға бірнеше адамдарды ғана емес тіпті әулетімен жерлеп көметін болған деген деректер бар. Бұл жерлер қиын заманның қаралы кезеңдерінен өткен ата-бабаларымыздың да жатқан жері болған.

Яғни, сол замандағы Зортөбе маңындағы өмір сүрген халық үшін бұл жер ауыл бейіті болған. Нұран Қожа медресесі жанында үлкен қоршалған мола орнының болуы, белгілі діни ғұламалар мешітінің жанына халық о дүниелік болған ағайын туыстарын әкеліп жерлейтін болған. Оған дәлел киелі орындарымыз Қожа Ахмет Ясауи, Қалжан ахун секілді мешіт медреселердің жанындағы көптеген бейіттерді және қаза болған адамдардың көптеп жерленуін айтсақ болады.

Бұндай діни наным сенімдер сондай ақ Сыр өлкесіндегі қазіргі Қалжан ахун ауылы Қалжан Ахун медресесінде де кездеседі. Қалжан Ахун медресесінің айналасында бейіт мола орындары көп, жәнеде осы діни наным сенім әлі күнге

дейін жалғасын тауып келеді. Ислами көзқараста Меккедегі Қағба маңында немесе киелі діни нысан орындарының маңына жерлену дәстүрі бар. Сыр өңіріндегі өз заманындағы ірі медреселеріміздің бірі Қалжан ахун медресесі 1902 жылдан бастап салынады. Қалжан Ахунның бастамасын жергілікті халық қызу қолдайды. Дәулетті адамдар үйір-үйір жылқы береді. Өңірде сол дәуірдегі үлкен жаңалық Орынбор-Ташкент темір жолының салынуына байланысты құрылысшылардың кірпіш зауыты сатып алынып, қыш кірпіштері құйылады. Құрылыс тек 20 жылдары аяқталады. Кеңес дәуірінде 20-30 жж. "Ақ жол" мектеп-интернаты болған. Кейін Қалжан ахун ұрпақтары саяси қуғынға ұшыраған кезде медресе мектеп-интернат астық қоймасы, кейіннен тіпті мал қора болған.

Осындай Кеңестік солақай саясаттың әсерінен Сыр өлкесіндегі киелі нысандар мен медреселік діни білім орындарының көбі жойылып кеткен.

Қазіргі таңда қайта қалпына келтіріліп рестоврация жұмыстары осы Қалжан ахун медресесінде жүргізілген және сақталуы жақсы.

Жалпы жергілікті медреселік бағытта жұмыс жасаған тұлғалар белгілі бір дәрежеде діни ілімі бар немесе ахун,ишандық дәрежені сырт елдерден мысалыға көкілташ секілді медреселерді оқып тәмәмдағаннан соң ғана алатын болған. Қарапайым тұлға және діни ілімі болғанымен ишандық дәрежесі жоқ адамдар жергілікті медреселерде қызмет атқармаған.

Қазіргі таңда зерттеушілердің арасында жергілікті медреселерде өз заманында тек діни ұстаным, діни сабақтар оқытқан деген қате түсінік қалыптасып келеді. Медреселік мектептерде діни сабақтардан да бөлек математика, астрономия,философия,тіршілк тану, және т.б сабақтары да оқытылған. Осындай тұлғаларымыздың өңірде ұстаздық етіп, өз заманындағы жергілікті өлкедегі азаматтарға рухани тәрбие мен ағартушылық сабақтарды жүргізіп отырды.

Қазірде жергілікті тұрғындар мен жас буын осы киелі нысандар мен Медресе орындарының тарихын маңыздылығын біліп белгілі бір дәрежеде сақтап дәріптеп отыр.

Әдебиеттер

1. Нұран қожа мешіт-медресесі // Тіршілік тынысы. – 2024. – 28 мамыр (№ 42).
2. Сырдария Тереңөзек ауданы : шежіре кітабы. – Алматы, 2020. – Б. 2 : Ишандар мен ахундар. – Б. 48–49.
3. Куандықова, С. Бабай ишан қасиеті // Тіршілік тынысы : ақпараттық агенттігі. – 2019. – 14 қыркүйек. – URL: https://tirshilik-tynysy.kz/kogam/10036-babay-ishan-asiet.html (алынған күні: 10.09.2026).
4. Асқарұлы, А. Халықтың сауатын ашқан дін қайраткері // Тіршілік тынысы : ақпараттық агенттігі. – 2023. – 18 сәуір. – URL: https://tirshilik-tynysy.kz/tarih/25828-halyty-sauatyn-ashan-dn-ayratker.html (алынған күні: 14.07.2026).

Г.А. Камишева
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
«Шетел тілдері және аударма» кафедрасының
қауымдастырылған профессоры, п.ғ.к.

ИДРИС ШАХТЫҢ СОПЫЛЫҚ ГЕРМЕНЕВТИКАСЫ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТТЕГІ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КОДТАРДЫҢ САҚТАЛУ МЕХАНИЗМДЕРІ

Аңдатпа

Мақалада белгілі ойшыл, сопылық дәстүрді танытушы Идрис Шахтың сопылық герменевтикалық концепциясы және оның әдебиеттегі фольклорлық кодтарды сақтау мен беру механизмдерімен байланысы қарастырылады. Зерттеуде Идрис Шахтың сопылық мәтіндерді, мысалдарды, аңыздар мен астарлы әңгімелерді (притчаларды) түсіндіруге қатысты герменевтикалық тәсілі талданады. Оның іліміндегі фольклорлық сарындар мен символикалық құрылымдардың тек философиялық идеяларды тарату құралы ғана емес, сонымен бірге ұжымдық жад пен рухани білімді ғасырлар бойы сақтап келе жатқан тиімді кодтық механизм екені дәлелденеді. Сонымен қатар, мақалада сопылық герменевтиканың әдебиеттанудағы мәтінді көпқабатты оқу мен интерпретациялаудағы методологиялық әлеуеті сараланады.

Кілт сөздер: Идрис Шах, сопылық герменевтика, фольклорлық кодтар, сақталу механизмдері, мәтін интерпретациясы, аллегория, сопылық әдебиет, архетиптер.

МЕХАНИЗМЫ СОХРАНЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ КОДОВ В ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация

В статье рассматривается суфийская герменевтическая концепция известного мыслителя и популяризатора суфийской традиции Идриса Шаха в контексте механизмов сохранения и трансляции фольклорных кодов в литературе. Исследуется метод интерпретации суфийских текстов, притч и фольклорных сюжетов, предложенный Идрисом Шахом. Автором обосновывается, что фольклорные мотивы и символические структуры в трудах Идриса Шаха выступают не только средством выражения философско-этических идей, но и глубоким кодовым механизмом, обеспечивающим сохранность коллективной памяти и духовного знания. Также анализируется методологический потенциал суфийской герменевтики для литературоведческого анализа многослойности художественного текста.

Ключевые слова: Идрис Шах, суфийская герменевтика, фольклорные коды, механизмы сохранения, интерпретация текста, аллегория, суфийская литература, архетипы.

MECHANISMS OF PRESERVING FOLKLORE CODES IN LITERATURE

Abstract

This article examines the Sufi hermeneutic concept of Idries Shah, a prominent thinker and exponent of Sufi tradition, in relation to the mechanisms of preservation and transmission of folkloric codes in literature. The study analyzes Idries Shah's hermeneutic approach to interpreting Sufi texts, teaching stories, parables, and folklore narratives. It is demonstrated that folkloric motifs and symbolic structures in his teachings function not only as instruments for communicating philosophical and ethical ideas, but also as a highly effective coding mechanism that preserves collective memory and spiritual knowledge across centuries. Furthermore, the paper explores the methodological potential of Sufi hermeneutics for literary studies, specifically in decoding multi-layered narrative structures.

Keywords: Idries Shah, Sufi hermeneutics, folkloric codes, preservation mechanisms, text interpretation, allegory, Sufi literature, archetypes.

Кеңестік кезеңде сопылық (тасаввуф) пен ислами дәстүрлер ашық діни институт ретінде мемлекеттік саясат пен идеологиялық аппарат тарапынан қатаң қудалауға ұшырағаны тарихи тұрғыдан белгілі. Алайда, халықтың рухани жады мен «сопылық кодтар» толық жойылып кетпей, астыртын (андеграунд) зікір мектептері, ишандық жүйе және ауызша фольклор (әсіресе Қожанасыр хикаялары)арқылы сақталып қалды.

Бұл құбылысты түсінуде Батыс пен Шығыс зерттеушілерінің, соның ішінде белгілі ойшыл Идрис Шахтың (Idries Shah) сопылық герменевтикасы мен кеңестік ғылыми/халықтық тәжірибе арасында үлкен мағыналық үндестік бар. Осы зерттеудің басты мақсаты - Идрис Шахтың сопылық ілімді, фольклорлық нарративтерді талдау әдістемесін басшылыққа ала отырып, кеңестік кезеңдегі ишандық дәстүр мен зікір мектептерінің өзін-өзі қорғау және ұрпаққа жеткізу тәсілдерін жүйелі түрде сараптау.

1. Идрис шахтың «Суфизм» еңбегі және сопылық танимның амбебап философиясы

Идрис Шахтың «Суфизм» (ағылш. *The Sufis*) еңбегі - әлемдік шығыстану мен сопылық ілімді зерттеу тарихындағы ең танымал әрі өзіндік көзқарасқа құрылған іргелі туындылардың бірі[1]. 1964 жылы жарық көрген бұл кітап Батыс әлемінің сопылық туралы қалыптасқан түсінігін түбегейлі өзгертті. Автор бұл еңбегінде сопылықты кейбір зерттеушілер санаға сіңіргісі келгендей «ислам дінінің мистикалық сектасы» немесе «аскетизм мен фанатизмнің көрінісі» деген тар шеңберден шығарып көрсетеді. Ғалымның басты мақсаты -сопылықтың кез келген белгілі бір діни формациядан (соның ішінде Исламнан да) бұрын пайда болған, адамзаттың ортақ рухани тамыры мен әмбебап философиясы екенін дәлелдеу. Оның пайымынша, сопылық - ол дін емес, діндердің бәріне негіз болған «жоғары таным ілімі» немесе «адам санасын эволюциялық жолмен жетілдіру жүйесі».

Сопылық - ерте заманда қалыптасқан, нақтылы уақыты белгісіз рухани бірлестік. Бұл бірлестіктің өкілдері осы ұғымның пайда болу уақытына аса мән

бермейді. Олар тек ақыл-ой бірлігіндегі адамдардың дүниенің бар бұрышында ықылым заманнан бері бар екендігіне ғана назар аударады. Көпшілігі сопылықты мұсылман дінінің бір сектасы ретінде қабылдайды. Бұл қате түсінік, өйткені сопылық көзқарас кез келген дінде кездеседі.Сопылықты секта деп атауға болмайды, өйткені ол ешқандай діни догмалармен шектелмейді. Дегенмен сопылықтың өзіндік мектебі мен ұстаздары болған.

Сопылық жол - діни идеалдың көрінісі. Мұның арғы шығу тегі «Суфия» тобы мен Ас-Сари әс-Сакати тобындағылардың өз жұмысын тастап, дін шындығы мен Аллаға деген тазалығын, махаббатын білдіру үшін ел-жұрт, үй-ішін тәрк етіп, азап-қиыншылығы мол кезбелікті таңдап алуынан бастау алады. Сол арқылы Жаратушымен табысуды мақсат етеді. Сопылықтың ірі өкілдерінің бірі Әл-Жахиз (255–869 жж.) *«Діндар адам, ең алдымен, сопы болуы керек»* деп тұжырымдаған [2,12-б.]. Сопылықтың өзіне тән сипаттарын әртүрлі әдеби шығармалар аша түседі. Бұл көзқарас туралы алғашқы әдеби туындылар б.з.д. II мың жылдықтан бастап орын алса да, олардың жаппай өркендеуі біздің заманымыздың VIII–XVIII ғасырларына тура келеді.

Сопылық Ислам дінінің аясында ұзақ уақыт бойы өркендеп дамығандықтан, шығыстық сипат алып кеткен. Дегенмен Батыста да өздерін сопылармыз деп атамаса да, сондай көзқарастағы ойшылдар аз болған жоқ. Сопылар әлеуметтік үйлесімділіктегі діни әдет-ғұрыптарды жоғары бағалап, діни аңыздар мен әңгімелерді терең саналық деңгейде талқылайды.

Бізің зерттеуімізге негіз болған Идрис Шахтың «Суфизм» еңбегі дәстүрлі академиялық монографиялар секілді қатаң хронологиялық немесе құрғақ теориялық жүйемен жазылмаған. Идрис Шах сопылықтың мәнін түсіндіру үшін мынадай әдістерді қолданады:

1. Қиссалар мен әзіл-хикаялар (әсіресе Қожанасыр әңгімелері): Шах Қожанасырдың қарапайым әзілдерінің артында терең психологиялық және метафизикалық астар жатқанын алғашқылардың бірі болып жүйелі түрде ашты.

2. Тарихи параллельдер: Сопылықтың тек Шығыста ғана емес, Батыс өркениетіне, еуропалық рыцарлық ордендерге, герметикалық ілімдерге және Қайта өрлеу дәуірінің ойшылдарына (мысалы, Роджер Бэкон, Данте, Рабле) тигізген ықпалын дәйектейді.

3. Практикалық психология: Автор сопылықты мистикалық экстаз немесе түсініксіз тылсым күш ретінде емес, адамның ішкі эгосын (нәпсісін) тізгіндеп, санасын жаңа деңгейге көтеретін прагматикалық жүйе ретінде сипаттайды.

Идрис Шах ұсынған негізгі тұжырымдар мынадай үш басты қағидаға саяды:

Қасаң догмаларға қарсылық. Сопылық ешқашан қатып қалған қағидаларға бағынбайды, ол әр дәуірдің нақты жағдайына бейімделе алатын «тірі ақыл-ой» ретінде қызмет етеді.

Танудың тәжірибелік жолы. Ақиқатты тек кітаптан немесе құрғақ логикадан емес, жанның ішкі тазаруы мен тәжірибе арқылы ғана ұғынуға болады. Бұл ой батыстық индуктивті ғылыми әдіспен үндеседі. Роджер Бэкон атап өткендей: *«Кез келген нәрсені танудың екі жолы бар. Бірі – нақты дәлел арқылы болса, екіншісі - тәжірибе арқылы. Нақты дәлелдер біздің ойымызды*

қорытып, онымен келісуге әкелгенімен, адамның ойындағы күмәнді толығымен жоймайды. Ал тәжірибе арқылы сол нәрсенің дұрыстығына көз жеткізсек, ақылымыз ақиқатты мойындайды»[3,125-б.]. Бұл сопылық теорияның батыста индуктивті дамудың ғылыми әдісі ретінде кеңінен танымал екенін көрсетеді.

Мәдениеттер тоғысы. Идрис Шах шығыс пен батыстың рухани байланысын көрсетіп, сопылық идеялардың еуропалық гуманизм мен ғылымның дамуына түрткі болғанын дәлелдейді. Оның «Суфизм» еңбегі жарық көрген соң батыс зиялылары (соның ішінде белгілі жазушы Дорис Лессинг сияқты тұлғалар) тарапынан жоғары бағаланды. Дегенмен, кейбір академиялық шығыстанушылар автордың кейбір тұжырымдарын «сопылықты исламнан бөліп қарауға тырысады» деп сынға алды. Дегенмен, бұл кітап оқырманды шаблонды ойлаудан арылтып, шығыс поэзиясы мен философиясына басқа қырынан қарауға жол ашты. Бұл еңбек Қожанасыр бейнесінің мистикалық астарын, сопылардың астарлы тілін және адам санасының өзгеру процесін түсіну үшін таптырмас кілті болып табылады.

2. Сопылық әдебиеттердегі Қожанасыр бейнесі және оның метафизикалық астары

Сопылық әдебиет танымның дәлел мен тәжірибелік жолдарына негізделген. Қоғамды рухани тұрғыдан қоректендіретін сопылық сол ортада өзінен-өзі дамымайды, ол міндетті түрде ұстаздар тарапынан таралып, үйретіледі. Табиғи құбылыс ретіндегі сопылық мектеп елдің дәстүрлерінде із қалдырып, адамдардың санасына қозғау салып, жүректеріне сүйіспеншілік сезімін ұялату үшін дамиды. Осы үрдісті ұстанған танымал сопы-ұстаз Жами: *«Сақалға өсуге мүмкіндік берсе, ол шашпен таласады»* деген тұжырым айтқан [1, 21-б.]. Атақты сопы Худжуири: *«Мәдениеттің үш формасы бар: дүниеуи мәдениет, яғниқарапайым ғана ақпараттарды жинау; діни мәдениет - белгілі бір қалыптасқан заңдылықтар мен шарттарды орындау; таңдаулылар мәдениеті, яғни өзін-өзі дамыту»*,- деп көрсеткен[4,58-б.].

Идрис Шахтың «Суфизм» атты іргелі еңбегінде атап көрсетілгендей, сопылық - қасаң діни догмалар жиынтығы емес, адам санасын эволюциялық жолмен жетілдіретін әмбебап таным жүйесі. Идрис Шах бұл ілімнің тереңдігін ашу үшін астарлы мысалдар мен халықтық фольклорды, әсіресе Еуропадағы Эзоп мысалдары мен Шығыстағы Қожанасыр хикаяларын шебер пайдаланады. Мысалы, Эзоптың мысалындағы көртышқан туралы хикаяның астары осы тұрғыдан аса маңызды. Онда: Кішкентай көртышқан анасына көре бастағанын айтып жүгіріп келеді. Анасы оның қабілетін тексермек болып, қолына бір зат ұстатып, не екенін сұрайды. Ол: «Бұл - тас» деп жауап береді. Сонда анасы: «Сен көру қабілетіңнен ғана емес, иіс сезуден де айырылған екенсің» дейді. Сопылық дәстүрден хабары барлар бұл мысалдың астарынан терең философиялық мән іздейді. Араб тіліндегі «көртышқан» сөзі мен «мәңгілік», «ақыл-ой» ұғымдары түбірлес келеді. Бұл мысал (халад- көртышқан, хулд- «мәңгілік», «ақыл-ой», «жан») адамдардың сыртқы пішінге ғана мән беріп, ішкі мүмкіндіктерін ескере бермейтінін ашады[5].

Эзоптың көртышқан туралы мысалына және оның араб лингвистикасы мен сопылық метафорадағы астарына келесідей философиялық, герменевтикалық

және лингвистикалық (этимологиялық) ғылыми түсініктеме берсек, онда мысалдағы көртышқан - сыртқы сезім мүшелерімен (көру) өзінің рухани өскенін дәлелдегісі келетін, бірақ түпкі мәнінде ішкі түйсігін (иіс сезу) де жоғалтқан «надан / рухани соқыр» адамның символы. Көртышқан өзіне тән емес қабілетпен (көру) мақтанбақ болып, өз табиғатына тән негізгі түйсігін (иіс сезу -ішкі сезім) ұмытады. Сопылық танымда (герменевтикада) бұл - метафора: адам баласы сыртқы әлемнің материалдық белгілеріне (захир) алданып, өз бойындағы құдайлық мазмұнды, ішкі ақыл-парасат пен рухани көзді (батин) жоғалтып алады.

Бұл үзіндідегі ең негізгі ғылыми аргумент - араб тіліндегі үш әріпті Х-Л-Д (خ- ل- د) түбірінің негізінде жасалған концептуалды талдау. Араб семантикасында бір түбірден тараған сөздер бір-бірімен терең мағыналық байланыста болады:

Сөз / Формасы	**Негізгі лексикалық мағынасы**	**Сопылық және Философиялық интерпретациясы**
Халад (خَلَد)	Көртышқан *(сонымен бірге: өзгермейтін, орнықты нәрсе)*	Соқырлық пен материяға байланған, бірақ ішінде мәңгілік әлеуеті бар субъект.
Хулд (خُلْد)	Ақыл, жан, ой, са сана, ішкі сыр	Адамның материалдық денедегі емес, ішкі рухани ядросы.
Хулуд (خُلُود)	Мәңгілік, бақилық, Жұмақ	Өтпелі дүниеден өтіп, рухани кемелдікке жеткен соң жететін мәңгілік күй.
Ахлада (أَخْلَدَ)	Бір нәрсеге жан-тәнімен берілу, тұрақтандыру	Жанның белгілі бір құндылыққа (дүниеге немесе Ақиқатқа) толық арналуы.
Халлада (خَلَّدَ)	Мәңгілік ету, сақтау	Рухани немесе интеллектуалды мұраны мәңгілікке айналдыру.

Сопылық дәстүрде бұл этимологиялық тізбек адамның рухани эволюциясын (эволюция духа) көрсетеді:

1. Бастапқы күй (*Халад* - көртышқан): Адам өзін материалдық әлемде соқыр сезінеді. Ол өзінің шынайы жаратылысын танымайды.

2. Ішкі ізденіс (*Хулд* - ақыл/жан): Адам сыртқы алдамшы көрініске емес, өзінің ішкі санасы мен жанына үңіледі.

3. Соңғы мақсат (*Хулуд* - мәңгілік): Сыртқы пішіннің (дененің) өткінші екенін түсініп, жанның мәңгілігіне (Тәңірмен қауышуға) қол жеткізеді.

Сонымен, Эзоптың моралі сыртқы көрініс пен ішкі қабілеттің сәйкес келмеуін сынаса, сопылық экзегетика бұл мысалды пайдаланып, «Адам -сырттай

қарағанда жер астындағы соқыр көртышқан («халад») сияқты әлсіз жаратылыс болғанымен, ішкі табиғатында мәңгілікке («хулуд») және Құдайды тануға қабілетті ақыл-жанға («хулд») ие» деген терең антропологиялық тұжырым жасайды.

Сопылар бір түбірден тараған осы ұғымдар адамның дамуы үшін маңызды екенін алға тартады. Кіші Азияда өмір сүрген ғұлама Руми: *«Ойдан шыққан кез келген әңгіме ақиқатқа сәуле түсіреді»* деген [6,325-б.]. Осы тұрғыдан алғанда, Джо Миллер мен Қожанасырдың әзіл әңгімелері де біраз уақытқа дейін тек күлкілі туындылар ретінде қабылданып келгені анық. Алайда, ылғалдан айырылған құрғақ бұлттың жаңбыр болмайтыны сияқты, жеңіл жағынан ғана қабылданған ондай туындылардың ғұмыры ұзақ болмайды. Сондықтан Идрис Шах тұжырымдарына сүйене отырып, баршамызға танымал Қожанасыр туралы аңыздарды сопылық көзқарас тұрғысынан тереңдетіп түсіндірген жөн.

Адам санасының сәбилік кезінен бастап, даму процесінің өзіне тән сан қилы бұралаң жолдарын кешіп, ұзақ сапарда шыңдалып, жетіліп, ақыры көркем туынды дәрежесіне дейін көтерілген шағын күлдіргі әңгімелер-Қожанасыр туралы хикаялар болып табылады. Қожанасыр - кейбір жекелеген жағдайларда ұшқыр ойдың мүмкіндігін ерекше көрсету үшін дәруіштер тарапынан ойлап табылған классикалық кейіпкер. Бүкіл Орта Шығысқа танымал Қожанасыр хикаялары метафизика тарихында қол жеткізген маңызды табыстардың бірі болып табылады. Бұл хикаяларға көбіне үстірт қарап, шайханалар мен керуен-сарайларда жай ғана күлкі шақыратын дүние ретінде қабылдайтындар аз емес. Мұндай хикаялардың бір ерекшелігі - тыңдаушы оны өз деңгейіне сай түсіне алады. Яғни олардың астарында әзіл де, терең мораль да бар.

Ұлы Абайдың: *«Әрбір кісінің жаман қылығына күлсең, рахаттанып күлме, ызыланып күл, ызалы күлкі өзі де қайғы...»* – деген сөзін бұл тұста естен шығармаған жөн.

Қожанасыр хикаяларын жеңіл ойлы адамдар әзіл ретінде ұғынып, күліп қана қойса, ойында салмағы барлар езу тартқанымен оның түбіндегі терең философиясын ұғады. Шын мәнінде ешкім де Қожанасыр деген кім, ол қайда, қашан туылды, тіпті ол өмірде болған адам ба деген мәселеге көңіл бөле бермейді. Өйткені бұл жердегі басты мәселе -уақыт пен мінездеуге бағынбайтын идея мен образ сомдау. Бұл тұста сопыларға маңызды мәселе нақты адам емес, оның астарындағы мистикалық идея болып табылады. Десек те, кейбір зерттеушілер Қожанасырды тарихта болған деп, оның туған жылы мен қайтыс болған жылдарын анықтауға тырысып көрген. Мысалы, бір ғалым Қожанасырдың: «Мен басымды төмен салбыратып өмір сүремін» дегенін негізге алып, абджад есебі арқылы оның қайтыс болған жылын дәлелдемек болған.

Қожанасыр туралы мына бір аңыздың астарында да үлкен сопылық мән жатыр:

«Бір оқымыстыны өзеннен алып өтіп келе жатқан Қожанасыр бір сөз айтады. Оның айтқансөзінен қате тапқан жаңағы оқымысты Қожанасырға:

- Сен, не, грамматиканы оқымап па едің? ,- депті.
- Жоқ.
- Онда сен өміріңнің жартысын бос өткізген екенсің.

- Ал сен, не, жүзуді үйренбеп пе едің?
- Жоқ, неғылады?
- Онда сен өміріңнің бәрін босқа өткізіпсің. Біз батып бара жатырмыз», - депті Қожанасыр[7,68-69].

Бұл жерде сопылық ілім құрғақ ғылым мен қасаң грамматикалық қағидалардан гөрі өмірлік тәжірибе мен нақты істі жоғары қоятынын көрсетеді. Идрис Шахтың пайымынша, адамдардың көпшілігі шаблонды түрде ойлайды. Олар көбіне көпшілік не ойласа сонымен келісіп, қоғамда қалыптасқан көзқарасқа көне салатындар. Мұндай адамдар белгілі бір дәрежеде жетістікке жеткенімен өмірдің тылсым қырларын түсіне бермейді. Осыны мына хикая анықтай түседі:

«Қожанасыр күнде шөп артқан есегін шекарадан өткізіп жүріпті. Оның контрабандамен айналысатынын білген шекарашылар бастан аяқ тексеретін көрінеді, бірақ дым таппайды. Ал, Қожанасыр күннен күнге байып бара жатады. Біршама уақыттан кейін шекарашы оны кездестіріп, сол кезде немен айналысқанын сұрайды. Сонда Қожекең: - Мен шекарадан есек алып өтіп жүрдім ғой, - депті»[7,87].

Бұл әңгіме арқылы сопылықтың негізгі принциптерінің бірі - мистикалық мақсат пен ақиқат адамдарға өздері ойлағаннан әлдеқайда жақын екендігі, тек оны көре білу керектігі ашылады. Адамдар таным сәулесіне барар жол қалай басталатынын білмей, кейде қате теориялармен уақытын босқа өткізеді. Қожанасыр бұны келесі әрекеті арқылы паш етеді:

«Бірде көршісі тізерлеп тұрып, бірдеңе іздеп жатқан Қожанасырды көріп:
-Молда, не іздеп жатырсың?,- депті.
- Кілтімді.
- Сен оны осы жерде жоғалттың ба? ,- деп сұрапты көршісі тағы да.
- Жоқ, үйде түсіріп алдым, - дейді Қожекең.
- Онда неге бұл жерден іздейсің? - деген көршісіне Қожанасыр: - Мұнда жарық қой, — деп жауап берген екен»[7,97].

Идрис Шах бұл хикаяны адамның ақиқатты іздеудегі психологиялық қателіктерімен байланыстырады. Адамдар ішкі дүниесіндегі мәселені шешудің орнына, сырттай көрінетін «жарық» немесе оңай жолдардан іздеуге бейім келетіндігін көрсетеді.

Қожанасыр- адам өзін-өзі көретін айна іспеттес. Бұл айнаның бір ерекшелігі - үңілген сайын ондағы бейненің қыры жан-жақты ашыла түседі. Сопылықтың мақсаты да адамға мәселенің бір ғана жағын емес, оның барлық қырын көрсету. Өйткені сопылық ілім адам санасының тұрақты емес екенін, оның ішкі және сыртқы қоздырғыштардың әсерінен өзгеріп отыратынын алға тартады. Осы ойды мына бір хикая толықтыра түседі:

«Бірде Қожанасыр дүкенге кіреді. Оны көрген сатушы қызмет көрсетейін деп ыңғайлана бергенде
Қожанасыр: - Сен менің дүкеніңе кіргенімді көрдің бе?- деп сұрайды.
- Иә,- дейді сатушы.
-Ал сен мені бұрын-соңды көріп пе едің?
- Жоқ, бұрын көргенім жоқ.

- Онда сен менің мен екенімді қайдан білесің?» - дейді Қожанасыр[7,56-57].

Бұл әңгіме қарапайым әзіл сияқты көрінгенімен, сананың табиғаты мен «мен» ұғымының метафизикалық шекараларын айқындайды. Қожанасыр жайлы хикаяларға адамдарды белгілі бір *қалыптасқан ойға бағыттайтын қасаң жүйе ретінде емес, өзіндік сыни ой-пікірді қорғай алатын* рухани құрал ретінде қараған жөн. Қожанасыр жайлы халық арасындағы «Шындығында бұл солай», «Мен ешқашан шындықты айтқан емеспін», «Мен білгіштер өздеріне қоятын сұрақтарға ғана жауап беремін» деген секілді тіркестер афоризм ретінде тілімізге еніп кеткен. XII–XVIII ғасырлардағы ақын-жыраулар мен ойшылдардың мұраларындағыдай, бұл тапқырлық пен шынайылыққа негізделген Қожанасыр хикаяларының танымдық мәні зор. Ахмед Иүгнекидің «Ақиқат сыйы» еңбегіндегі «Ойлы сөз көпті ұтар, ойсыз сөз басты жұтар» деген тәмсілі осы айтылған ойдың дәлелі бола алады.

3. Кеңестік кезеңдегі зерттелуі, идеологиялық контекст және ишандық дәстүрдің сақталуы

Идрис Шах өзінің «Сопылар» (The Sufis) және «Қожанасырдың ғажайып ерліктері» (The Exploits of the Incomparable Mullah Nasrudin) еңбектерінде сопылықты теориялық догма емес, «практикалық психология» және «жасырын білімді сақтау технологиясы» ретінде қарастырады. Ғалымның тұжырымы бойынша,Қожанасыр (Мулла Насреддин) туралы анекдоттар жай юмор емес. Олар - ақыл-ойдың стандартты емес логикасын оятатын, адамның эгосын (напсін) әшкерелейтін және «көпқабатты мағынасы» (multi-layered meaning) бар сопылық аңыздар. Сыртқы қабаты күлкілі болып көрінгенімен, ішкі (батин) қабатында теңдесі жоқ психологиялық жаттығу жатыр.

Батыстағы сопытанушылар (Аннемари Шиммель, Джон Тримингэм, т.б.) сопылықтың саяси қысым немесе идеологиялық шектеу кезінде «тақия» (маска кию, сырт көзге басқаша көргізу) принципін шебер пайдаланатынын атап өткен. Фольклорлық образ - идеологиялық цензурадан оңай өтетін ең қауіпсіз «контейнер».

Кеңес Одағында сопылықты зерттеу екі деңгейде жүрдіү Біріншісі - *Ресми атеистік академизм (Советтік этнография мен атеизм*): Кеңестік ғалымдар (А.Климович, Л.Климович, С.Поляков, С.Абашин т.б.) сопылық пен ишандықты «феодалдық сарқыншақ»,«реакцияшыл діни ағым» деп сипаттады. Алайда, этнографтар (мысалы, Орталық Азия мен Қазақстандағы зерттеушілер) далалық жұмыстар кезінде ишандардың халық арасындағы беделін, сопылық зираттарға (мазарларға) тағзым етуді, лақап аты бар қожалар мен ишандардың әлеуметтік құрылымын жазып алуға мәжбүр болды.

Екіншісі- академиялық «бүркемелеу» (Фольклортану арқылы сақтау). Кеңестік фольклортанушылар Қожанасыр (Латиф афанди, Әпенді) хикаяларын «бай-моллаларды сынайтын халықтық сатира» ретінде зерттеді. Марксистік таптық күрес идеологиясына сәйкестендіру арқылы кеңес ғалымдары сопылық фольклордың мәтіндерін жазып алып, кітап етіп шығаруға мүмкіндік алды. Бұл сопылық кодтардың ресми кеңестік баспасөзде аман қалуының бірегей жолы еді.

Идрис Шахтың теориясы кеңестік астыртын (партизандық) исламның сақталу механизмін дәл түсіндіреді. Төменде бұл екі құбылыстың басты үндестік

нүктелері кесте түрінде берілген:

Сопылық кодты сақтау	Идрис Шах және батыс/шығыс зерттеушілерінің түсіндермесі	Кеңес дәуіндегі реалий (Орта Азия мен Қазақстан)
Ауызша юмор мен аңыздар (Қожанасыр хикаялары)	Абсурд пен юмор арқылы жүйелі догманы бұзу. Сыртқы метафора Идеологиялық бақылаудан қорғайды, ал сопылық мән сақталады.	Сопылық ілімдер Қожанасыр аңыздары түрінде «халық сатирасы» деген желеумен кеңестік цензурадан өтіп, халық жадында қалды.
Жасырын/Астыртын мектептер (Халва/Зікір)	Сопылық сыртқы институттарға (мешіт, медресе) тәуелсіз. Ол «жүректен жүрекке» (сина-ба-сина) беріледі.	Кеңестік уақытта мешіттер жабылғанда, зікір алқалары (Қадирия, Нақшбандия, Ясауия) үйлерде, шайханаларда, астыртын «құпия ханакаларда» жасырын жүргізілді.
Ишандық институт және әулиелерге тағзым	Ұстаз («Пир/Мүршид») бұл-білімді тасымалдаушы «Тірі жинақтаушы».	Жергілікті мазарлар-қуат орталығы. Медреселер жойылғанда, білім әулеттік ишандар арқылы және мазарларға (Арыстанбаб, Қожа Ахмет Ясауи, т.б.) «бейресми зиярат» ету арқылы ұрпақтан-ұрпаққа өтті.
«Тайфия» және қос мағыналы тіл (Тәржіма)	Сопылық сөздердің қос астары болады: экзотерикалық (сыртқы) және эзотерикалық (ішкі).	Сопылық поэзия (Ясауи хикметтері, Софы Аллаяр, Мағтумғулы) қарапайым халықтық өлеңдер немесе «дидактикалық фольклор» ретінде орындалып, зікір ырғақтары халық әндеріне сіңіп кетті.

Идрис Шах пен Батыс/Шығыс герменевтикасының басты тұжырымы сопылық кез келген сыртқы пішінге бейімделе алады. Кеңестік кезеңдегі тоталитарлық қысым жағдайында зікір мен ишандық дәстүр дәл осы икемділік пен сабақтастықты көрсетті. Ресми деңгейде сопылық мәтіндер Қожанасырдың юморлық хикаялары мен фольклор ретінде сақталды (Идрис Шах атап өткендей, юмор - эго мен идеологияны айналып өтетін сопылық құрал).

Бейресми (халықтық) деңгейде зікір ырғақтары мен ишандық сильсила (алтын тізбек) отбасылық-әулеттік құпия түрде, мазарларға тағзым ету культі арқылы жалғасын тапты. Осылайша, кеңес кезеңіндегі ислами-сопылық кодтардың сақталуы - Идрис Шах сипаттаған сопылықтың өзін-өзі қорғау мен жасырын трансформациялану әдістемесінің айқын тарихи дәлелі болып табылады.

Әдебиеттер

1. Идрис Шах. Суфизм. - М.: Клышников, Комаров и К, 1994. - 446 с.

2. Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет. - Алматы: Жазушы, 1993.

3. Бэкон Р. Великое сочинение (Opus Majus) // Антология мировой философии: В 4-х т. - М.: Мысль, 1969. - Т. 1. Ч. 2- С. 862–865.

4. Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой (Кашф аль-махджуб) / Пер. с перс. А.А. Жуковского. - М.: Примечан., 2004.- С. 380–385.

5. Арабско-русский словарь / сост. Х.К. Баранов. - Ташкент: «Камалак», 1994.

6. Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле (Маснави-йи Ма'нави). 1-я книга / Пер. с перс. - М.: Ладомир, 2007.

7. Idries Shah. The Exploits of the Incomparable Mullah Nasrudin. - London: Octagon Press, 1966.-160 p.

З.С. Шерімбетова
Сырдария аудандық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
тарих магистрі

САДЫҚ АХУН ҚОДАРҰЛЫ: ХАЛЫҚ ЕМШІЛІГІ МЕН ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚТЫҢ КӨРНЕКТІ ӨКІЛІ

Аңдатпа

Мақала Сыр өңірінен шыққан діни-ағартушы және халық емшісі Садық ахун Қодарұлы (1860 ж.т.) туралы. Оның өмір жолы, білім алу кезеңдері (Тапал ахун, Ораз ахун, Бұхарадағы «Көкілташ» медресесі), «ахун» атағының тарихы, имамдық және емшілік қызметі жан-жақты сипатталады. Атап айтқанда, оның Қ.И.Сәтбаев сынды белгілі тұлғаларды емдегені, 400-ден астам дәрілік өсімдікті зерттегені, шөппен емдеу, қан алу, иглотерапия, уқалау және дұғамен емдеу секілді бес негізгі әдісті қолданғаны жайлы деректер келтіріледі. Сондай-ақ ол тазалық пен гигиенаны қатаң сақтаған, науқастарды қабылдау кезінде дезинфекция жүргізген. Кеңестік кезеңдегі қуғын-сүргін, түрмеде болуы және ақталуы да баяндалады. Ахунның ұрпақтары — Әбжан мен Тәждин — оның емшілік дәстүрін жалғастырғаны, кейін табылған көне қолжазбалар мен кітаптар туралы да айтылады. Мақала мұрағат және ауызша деректерге, әдеби көздерге сүйене отырып жазылған.

Кілт сөздер: Садық ахун Қодарұлы, ахун, дінтанушы, халық емшісі, дәстүрлі медицина, Сыр өңірі, медресе, шипагерлік, дұғамен емдеу, Қаныш Сәтбаев

САДЫК АХУН КОДАРУЛЫ: ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЬ НАРОДНОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА И РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Аннотация

Статья посвящена Садыку ахуну Кодаруловичу (родился в 1860 году) — известному религиозному просветителю и народному целителю из Сырдарьинского региона. В работе прослеживается его жизненный путь: обучение у Тапал ахуна и Ораз ахуна, получение звания «ахун» в бухарском медресе «Кокилташ», а также раскрывается историческое происхождение самого термина «ахун». Подробно описывается его деятельность в качестве имама и целителя, включая лечение таких известных личностей, как академик К.И.Сатпаев. Автор отмечает, что он изучил свыше 400 лекарственных растений и применял пять основных методов лечения — фитотерапию, кровопускание, иглоукалывание, массаж и лечение молитвой. Особое внимание уделяется его строгим гигиеническим требованиям и дезинфекции помещения перед приёмом больных. В статье также освещены репрессии советского периода, тюремное заключение целителя и его последующая реабилитация. Рассказывается о

потомках Садыка ахуна — Абжане и Таждине, продолживших его дело, и о найденных впоследствии старинных рукописях и книгах. Исследование основано на архивных, устных и литературных источниках.

Ключевые слова: Садык ахун Кодарулы, ахун, религиозный деятель, народный целитель, традиционная медицина, Сырдарьинский регион, медресе, целительство, лечение молитвой, Каныш Сатпаев.

SADYK AKHUN KODARULY: A PROMINENT REPRESENTATIVE OF FOLK HEALING AND RELIGIOUS ENLIGHTENMENT

Abstract

The article examines the life and legacy of Sadyk akhun Kodaruly (born 1860), a prominent religious enlightener and folk healer from the Syrdarya region of Kazakhstan. It traces his education under teachers Tapal akhun and Oraz akhun, his studies at the Kokiltash madrasa in Bukhara, where he earned the title "akhun," and explains the historical origins of that religious title. The paper details his combined career as an imam and traditional healer, including his reputed treatment of the renowned academician Kanysh Satpayev and other notable Soviet-era figures. It highlights that he studied over 400 medicinal plants and applied five core healing methods: herbal treatment, bloodletting, acupuncture-like therapy, massage, and prayer-based healing. Particular attention is given to his strict hygienic practices, including disinfecting his treatment rooms between patients. The article also addresses his persecution during the Soviet anti-religious campaigns of the 1930s, his imprisonment, and later rehabilitation. It further describes how his sons, Abzhan and Tazhdin, continued his healing traditions, and mentions ancient manuscripts and books later discovered that were linked to his religious and scholarly legacy. The study draws on archival, oral, and literary sources. The author, Z.S. Sherimbetova, is a researcher at the Syrdarya District Historical and Local Lore Museum.

Keywords: Sadyk akhun Kodaruly, akhun, religious figure, folk healer, traditional medicine, Syrdarya region, madrasa, healing practice, prayer-based treatment, Kanysh Satpayev.

Сыр өңірі – тарихы терең, руханияты кемел аймақ. Бұл өңір – тек ақындар мен батырлар ғана емес, дін мен ғылымның шамшырағы болған ахундар, ишандар, молда мен мақсұмдар шыққан қасиетті мекен. Сыр бойының перзенттері саяси, ағартушылық, мәдени салада ғана емес, Орта Азия мен бүкіл Шығыс өркениетінде де ерекше орын алды. Олар ислам дінін насихаттаумен қатар, халыққа білім беріп, қоғамдық сананы жаңғыртуға, ұлттық құндылықтарды сақтап қалуға өлшеусіз үлес қосты.

Қазақ даласының кең тынысында ел есінде аты сақталған ахун-ишан, мақсұмдардың ішінде ерекше орын алатындардың бірі – Садық ахун Қодарұлы.

Садық ахун Қодарұлы 1860 жылы Қызылорда облысы Сырдария ауданы, Ақжарма ауылында «Алтыбас Алаша» Қодар батырдың отбасында дүниеге келген. Қодар баба мен Жалайыр Құлман бидің қызы Танатай Садыққа үлкен үміт артып, оны 14-15 жасында қожа Тапал ахунға шәкірт етіп береді. Алғыр әрі

зерек Садық кейін Қармақшы өңіріндегі танымал ұстаз, Сыр бойы діни қайраткерлерінің бірі Ораз ахун Бекетайұлынан 16 жасынан бастап дәріс алып, оның сенімді әрі үздік шәкірттерінің біріне айналады [1, 98 б.].

Бірде Ораз ахунның үйіне Кете-Шөмекей елінің беделді биі Қалдан Талқанбайұлы (1819–1912 жж.) қонаққа келеді. Әңгіме барысында би Аққыр маңында мешіт салып жатқанын және еліне имам қажет екенін айтады. Осы кезде Ораз ахун қабілетті шәкірті Садықты ұсынып, оны Қалдан бимен таныстырады. Осы таныстық Садық ахунның елге имам болып, діни-ағартушылық жолын жалғастыруына жол ашады.

Шәкірттің алғырлығына риза болған Қалдан би Садықты ауылына ертіп барып, жаңадан салынған мешітке имам етіп тағайындайды. Садықтың білімдарлығы мен тәртібіне тәнті болған Қалдан би өз туысы Қарабастың қызы – Тұрғынмен (1876–1940) үйлендіріп, үлкен той жасап, жеке отау етіп шығарады. Садық Қодарұлы осы мешітте 1884 жылдарға дейін имамдық қызмет атқарып, көптеген шәкірт тәрбиеледі [2, 12 б.].

Одан кейін ол білімін әрі қарай жалғастыру мақсатында Бұхарадағы атақты «Көкілташ» (немесе «Көкалташ») медресесіне түсіп, төрт жыл оқып, «ахун» дәрежесін алып шығады. Сонымен қатар медресені тәмамдағанын растайтын арнайы дипломын алып келеді.

«Ахун» сөзі – парсы тілінен енген, терең мағынасы бар діни лауазым. Бұл атау «хунд» («оқыды», «талдады») және «хауәнд» («ұстаз», «мырза») сөздерінен құралған. Ал алдындағы «а» дыбысы «аға», «құрметті» деген мағынаны білдіреді. Демек, «ахун» – оқымысты, ұстаз, зерттеуші, дін мен білім жолындағы абыройлы тұлға [2, 12 б.].

Тарихи тұрғыдан алғанда, бұл атау алғаш рет Шағатай ұлысында Әмір Темір дәуірінде ресми лауазым ретінде қолданылған. Мәселен, Герат қаласындағы үш медресені қатар басқарған Мәулана Фасихуддин Низамиге «ахун» мәртебесі берілген. Уақыт өте келе, яғни XIX ғасырдан бастап «ахун» сөзі дін ғұламалары мен молдаларға берілетін құрметті атау ретінде кең тарады.Дін ғұламаларын «ахун» деп атау үрдісі XX ғасырдың басына дейін жалғасты [3, 4 б.].

Садық Қодарұлы діни біліммен қатар, сол медресе жанындағы Иран дәрігерлік мектебінде де білім алып, атақты дәрігер-ғалым Әбу Әли Ибн Синаның ілімдерін оқып меңгереді. Ұстаздары Садықтың ерекше қабілетін байқап, оған: «Сенен мықты дәрігер шығады. Иран мен Францияға барып, оқуыңды жалғастыр» деген кеңес береді. Садық бұл ұсынысты бастапқыда құп көргенімен, туған еліне, Сыр бойына қайтып оралуды жөн санайды, себебі ел оны асыға күтіп отырғанын сезінді. Елге оралғанда өзімен бірге тағы бір білімді тұлға – Дәулетназар оқымыстыны ертіп келіп, ел-жұртқа таныстырады [4, 41 б.].

Садық ахун елге оралған соң,1898 жылдан бастап мешітте имам, сондай-ақ, есімі емшілігімен кеңінен шығады. Қазіргі таңда да ел арасында оның есіміне «Садық ахун», «Садық емші» деген атау жалғасып келеді.

1900 жылдары Төре тұқымдары мен он екі Ата Байұлы ұрпақтарының шақыртуымен Садық Қодарұлы Қармақшы ауданына қарасты «Иіркөл» маңына көшіп келеді. Ел ішіндегі ауқатты азаматтардың қолдауымен мұнда мешіт тұрғызып, діни-ағартушылық қызметін жалғастырады. Бұл мешіт кейіннен

халық арасында «Садық ахун мешіті» деп аталып кеткен. Бүгінде оның орны сақталып отыр.

Иіркөлдегі кезеңінде Садық ахун тек шәкірт тәрбиелеумен шектелмей, халықты емдеумен де айналысады. Ол ислам ілімдерін ғана емес, дәстүрлі шипагерлікті де қатар ұстанған жан болды.

1930 жылдары елімізде жүргізілген жаппай ұжымдастыруға қарсы халықтық қарсылықтар күшейіп, соның бірі Ақмырза ишан бастаған көтеріліс болатын. Садық ахун бұл көтеріліске тілеулес болғаны үшін қуғынға ұшырайды. Белсенділердің көрсетуімен 1930-1933 жылдары Қармақшы, Қазалы, одан кейін Алматы қаласындағы түрмелерде қамауда болады [4, 42 б.].

Ауызша деректерге сүйенсек, сол тұстағы Қазақ АССР-інің прокуроры Сейітқали Есқараев түрмеде Садық ахуннан жасырын түрде ем қабылдап, сырқатынан айығып шығады. Осы оқиғаның арқасында Садық ахунға қатысты істе оның Кеңес үкіметіне қарсы еместігі дәлелденіп, ақталып, түрмеден босатылады.

Дегенмен, жергілікті билік пен дәрігерлер оның халық арасындағы беделіне, емшілік қызметіне қырын қарап, түрлі қысым көрсеткен. Осыны ескерген Ақжармадағы туыстары Садық ахунды туған ауылына көшіріп әкеледі.

Садық ахунның діни-ағартушылық және емшілік қызметі тек Сыр өңірімен шектеліп қалған жоқ. Оның даналығы мен емшілігі туралы хабар алыс-жақынға тарап, танымал мемлекет және қоғам қайраткерлері де оның көмегіне жүгінген.

Аңыз бен ақиқат араласқан ел жадындағы деректерге сүйенсек, ол – белгілі академик, қазақ ғылымының алыбы Қаныш Имантайұлы Сәтбаевты да емдеген. Бұл оқиға шамамен 1927-1929 жылдары орын алған. Қ.Сәтбаевты Садық ахунға бірнеше рет өзінің ат-арбасы арқылы апарған адам – Бәкір Оспанұлы Балғабаев болған деседі. Жосалы зауытының сол кездегі директоры Сорокиннің тікелей тапсырмасымен осы емге жеткізілгені жайлы да айтылады[5].

Сондай-ақ, Садық ахун кеңестік билік тұсындағы ірі тұлғаларға да ем көрсеткен. Мәселен, КСРО Жоғарғы Кеңесінің үш мәрте депутаты болған Қашақбай Пірімов, Тереңөзек аудандық партия комитетінің хатшысы Көлбай Қалыбаев, белгілі дипломат Маңдай Тілеулиев те ахунның емін қабылдаған. Соңғысын 1928 жылы жазылмас дертінен сауықтырғаны туралы нақты дерек сақталған [5].

Ахунның ұрпақтарының айтуынша, Садық Қодаруұлы алдына келген адамға қарап-ақ, қандай дертке шалдыққанын дөп басып айтқан. Ол 400-ден астам дәрілік өсімдікті зерттеп, олардан түрлі ауруларға қарсы ем-дом дайындаған. Ахун шипагерлік өнерді терең меңгеріп, емдеудің бес негізгі әдісін қолданған:

1. Шөппен емдеу – әртүрлі өсімдіктерді араластырып, ауру түріне қарай дәрі жасау арқылы ем жүргізген.

2. Қан алу – екі тәсілмен:

- теріні тесу арқылы;
- вена тамырын жарып, қан алу арқылы емдеген.

Бұл әдіс ағзаны тазартып, ауруды жеңілдетуге бағытталған.

3. Қарпу (иглотерапия) – инемен белгілі нүктелерге әсер етіп, денедегі энергияны реттеуге тырысқан.

4. Үзу (уқалау) – уқалау арқылы қан айналымын жақсартып, бұлшықеттер мен жүйке жүйесіне әсер еткен.

5. Дұғамен емдеу – рухани, психологиялық ем ретінде құран аяттары мен арнайы дұғалар оқып, сырқатқа дем салған [6, 184 б.].

Емші көбінесе табиғи өсімдіктерден дәрі жасап пайдаланған. Мысалы, «пұл-пұл терази», «жән-жебіл», «иір», «көкнәр суы», жалбыз майы, «талшын», «мушкат» секілді шөптер мен тамырлардан жасалған дәрілермен емдеген. Ал қарақұрт пен жылан шаққан, талма (эпилепсия) секілді ауруларға дем салып, шипасын берген.

Садық ахун Қодарұлының емшілік тәжірибесі сол кезең үшін ғана емес, бүгінгі күн үшін де озық әрі ғылыми негізделген деп айтуға болады. Ол тек ем жасап қана қоймай, аурудың алдын алудың, тазалық сақтаудың маңызын ұғындырған.

Ахун әсіресе жаз айларында науқастарды үйімен көшіріп әкеліп емдеген. Бұл – бір жағынан дертке шалдыққандардың тыныш ортада, таза ауада ем қабылдауына, екінші жағынан қауіпті жұқпалы аурулардың таралуын болдырмауға бағытталған шешім еді. Қыс айларында мешіт жанындағы арнайы салынған үйде ем жүргізіп, күн сайын 10-15 адамды қабылдай отырып, діни сабақтарын да қатар жүргізген [7, 234 б.].

Садық ахунның тазалыққа қоятын талабы ерекше болған. «Тазалық – денсаулық кепілі» деген ұстаныммен әрбір үйге, шәкіртіне және науқасқа осыны үнемі түсіндіріп отырған. Оның ем жүргізетін қысқы үйі жұқпалы аурулардан кейін міндетті түрде сілтімен тазартылып, ысталып, 2-3 күнге есік-терезелері мықтап жабылып, кейін «гаж» деп аталатын ақ борлы топырақпен жуылған. Тек осы толық дезинфекциядан соң ғана есік-терезені ашып, науқастарды қабылдауға кірісетін болған.

Бұл тәсілдер – нағыз халық медицинасы мен гигиена талаптарының тоғысқан үлгісі. Садық ахунның осындай ұқыптылығы мен парасаттылығы, білімі мен көрегендігі оны ел арасында ерекше құрметке бөлеген.

Садық Қодарұлының ұрпақтары да оның жолын жалғастырып, емшілік пен рухани мұраға адалдық танытқан жандардың қатарынан болды. Ұлдары Әбжан мен Тәждин — әкелерінің жанында жүріп, оның емдеу әдістерін, науқасқа диагноз қою тәсілдерін үйренген. Олар әсіресе терапиялық сырқаттар, жүйке жүйесі аурулары, тері және көз құяң сияқты күрделі дерттерге ем жасап, елге шипа таратқан.

Кеңестік атеизм мен дінге қарсы саясаттың күшейген тұсында, 1965 жылдары Әбжан Қодаров қуғынға ұшырап, баспасөз беттерінде «емші-молда» ретінде жиі сынға алынғаны — ол дәуірдің шындығы. Соған қарамастан, ол Садық ахунның білімін, ізгі жолын жалғастыруға күш салды.

1953 жылы Қармақшыда Әбжан үй салу үшін ағаш жетіспеген соң, әкесінің ескі үйін бұзған кезде, сол маңнан көптеген көне кітаптар мен қолжазбалар табылған. Бұлар Садық ахунның діни-ғылыми мұрасынан сыр шертетін құнды дүниелер еді. Ал 1997 жылы «Шағала» тамының маңынан отын шауып жүрген тұрғындар ескі қыстау орнынан құрым киізге оралған екі сандық тауып, ішінен діни кітаптар мен жазбалар тапқан. Сандықта «Жадақов» деген жазу

болғанымен, бұл кітаптардың иесі Садық ахун екені анықталады [8, 89 б.].

Бүгінде Садық ахунның ұрпақтары 1894–1902 жылдар аралығында басылған 30-дан астам ислами кітап пен қолтаңбаларын сақтап отыр. Бұл мұра – Сыр бойындағы діни-ағартушылық тарихының бірегей жәдігері, халқымыздың рухани қазынасы.

Садық ахун Қодарұлы – мешіт ұстаған діни қайраткер ғана емес, жан-жақты қабілетімен елге танылған үлкен дарын иесі. Ол Сыр өңірінде кеңінен тараған айтыс өнеріне де белсене араласқан. 1890 жылдары Тәуелебайлық Аспан руынан шыққан Ырысты есімді қыз Сыр бойындағы ақындарға жұмбақ түрінде өлең арнап, айтысқа шақырған. Бұл айтысқа он алты ақын қатысып, олардың қатарында Садық ахун да болған. Оның өнерге, сөз құдіретіне деген құштарлығы ел ішінде кеңінен танылып, замандастарының шығармаларында да көрініс тапқан. Мәселен, атақты ақын Шораяқтың Омары Садық ахунның емшілік қасиетін ерекше бағалап, өзінің бір өлеңінде:

«Келіп кет бізге Сәке жан барында,

Жан жатыр жергілікті аңғарында» – деп, оны арнайы шақырған. Бұл жолдардан-ақ Садық ахунның тек дін мен емшілік емес, әдебиет пен өнерде де орны бар тұлға болғанын аңғаруға болады [9, 6 б.].

1970 жылдардан бастап Садық Қодарұлының тұлғасына деген ғылыми әрі қоғамдық қызығушылық арта түсті. Ғалымдар мен зерттеушілер оның ел үшін сіңірген еңбегін, емшілік тәжірибесін, діни-ағартушылық жолын зерттеп, жазбаша түрде жариялай бастады. Осы бағыттағы алғашқы істердің бірі – республикалық музей директоры, медицина ғылымының кандидаты Болат Әбдікәрімовтің бастамасымен жүзеге асқан. Ол халық емшілері жайлы материалдар жинау барысында Садық ахунның өмір жолына қызығушылық танытып, «Руханият» саласына қосқан үлесін зерделеуге кіріседі.

Зерттеу жұмыстарында музей қызметкерлері, өзге де мамандар Садық ахунның ұлы Тәждинмен кездесіп, одан қалған құнды қолжазбалар мен сирек кітаптарды музей қорына өткізеді. Бұл – Садық Қодарұлы мұрасын ғылыми айналымға енгізудің бастауы болды.

Осы кезеңнен бастап бірқатар қаламгерлер мен зерттеушілер Садық ахун жайлы мақалалар мен зерттеулер жазды. Атап айтқанда, ақын, жазушы Сақтаған Есмаханов, журналист Қаршыға Бүркітбаев, өлкетанушы Т.Дайрабай да өз еңбектерінде Садық Қодарұлының өмірі мен қызметін жан-жақты қамтып, оқырманға ұсынды. Бұл еңбектер – Сыр бойының дара тұлғасы жайлы келер ұрпаққа қалдырылған рухани мұра.

Садық Қодарұлының рухани, ғылыми және емшілік мұрасы бүгінгі таңда еліміздің бірқатар музейлерінде лайықты түрде насихатталып келеді. Атап айтқанда, республикалық (денсаулық сақтау бағытындағы) музейде, Қызылорда облыстық медициналық музейінде және аудандық тарихи-өлкетану музейлерінде Садық ахунға арналған арнайы бөлімдер жұмыс істейді. Бұл бөлімдерде оның өмір жолына, діни-ағартушылық қызметіне, емшілік тәжірибесіне қатысты құнды жәдігерлер мен деректер қойылған.

1991 жылы Садық Қодарұлы туралы «Ақталған ахун» атты деректі телехабар түсіріліп, «Қазақстан» ұлттық телеарнасынан көрсетілді. Бұл хабар

қоғамда үлкен қызығушылық тудырып, ахунның есімі халық арасында қайта жаңғыра бастады.

Сондай-ақ, Садық ахун жайлы деректер «Айтыс» кітабы мен «Қазақ жерінің зиялы азаматтары», «Сыр елі», «Тереңөзек энциклопедиялары», «Келмембет батыр», «Сырдың сырлы сыры» атты жинақтарда, сондай-ақ аудандық және облыстық басылымдарда жарық көрген.

Қазақ халқының алғашқы емшілерінің бірі ретінде танылған Садық Қодарұлы 1937 жылы Сырдария ауданына қарасты Ақжарма ауылында дүние салды. Сол ауылда жерленіп, артында өшпес рухани мұра қалдырды. Бүгінде оның есімі Өзбекстан, Қарақалпақстан, сондай-ақ Қазақстанның Шымкент, Түркістан, Қызылорда өңірлерінде белгілі болып, үлкен құрметпен еске алынады [9, 7 б.].

Әр жылдарда жүргізілген қуғын-сүргін кезеңдері кезінде Садық ахун Қодарұлының құнды рухани және ғылыми мұраларының бір бөлігі жойылып, қолды болып кеткені өкінішті жағдай. Соған қарамастан, ұрпақтарының қолында сақталып қалған 30-ға жуық діни және медициналық мазмұндағы кітаптар бүгінге дейін жетіп отыр. Сонымен қатар, 1997 жылы Сыр өңіріндегі «Шағала» тамы маңынан табылған құрым киізге оралған 40 шақты сирек кітап Садық ахунның бай мұрасын дәлелдейді. Олардың арасында 1892, 1893, 1894, 1902, 1903 жылдары жарық көрген діни кітаптармен бірге, медициналық еңбектер мен «Ләйлі-Мәжнүн» сияқты классикалық қиссалардың көне нұсқалары да бар [9, 6 б.].

Садық ахунның ұлы Тәждин де әкесінен қалған құрал-жабдық, дәрілік кітабы, пайдаланатын шөптері сақталған. Көзі тірісінде Тәждин ағамыз әкесінің емдік кітаптарын, 7 түрлі дәрілік шөп нұсқаларын аудандық тарихи-өлкетану музейіне тапсырған болатын. Қазіргі күнде Садық ахунның емдік кітабы музей қорында сақтаулы.

Садық Қодарұлының аудандық музейге тапсырған мұралар арасында екі көне кітаптың мазмұны толық аударылған. Бұл аударма жұмысына белгілі дінтанушы Мәлік Төлебай мен Қармақшы ауданындағы Жаңақала ауылының имамы Ербол Тағыбергенұлы елеулі үлес қосқан.

Аударылған кітаптардың бірі — «Уафа, у-Альуафа, Биахбари Дарильмустафа». Авторы — Абул Хасан ибн Абдуллах әл-Самғуди. Зерттеу нәтижесінде бұл ғалымның Мысырдағы Самғуд елдімекенінде 1440 жылы дүниеге келгені, 1505 жылы Мәдинада өмірден өткені анықталды. Ол 50-ден астам ғылыми еңбек жазып қалдырған, еңбектерінің көбі тарихи тақырыптарға арналған.

Садық Қодарұлының жеке қорынан табылған екінші құнды кітап — Құран тәпсіріне арналған еңбек. Бұл туындының мазмұнын Отырар мемлекеттік қорық музейінің қызметкері Ералы Шоқай анықтаған. Кітап авторы — Мухиддин Әбу Абдуллах Мұхаммед ибн Әли әл-Андалуси (1165–1240 жж.) — ислам әлемінде «Ұлы ұстаз» атанған көрнекті ғұлама. Бұл еңбек, мамандардың болжауынша, Осман империясы кезінде жарық көрген және бүгінгі Қазақстанда өте сирек кездесетін дүние саналады [10, 41 б.]. Алайда, кітаптың баспа бетін көрген уақытына қатысты нақты мәліметтер сақталмаған. Сондықтан бұл еңбек пен

оның шығу тарихы келешекте арнайы ғылыми зерттеуді қажет етеді.

Екі көне кітап та — Садық ахунның терең білімділігін, оның тек емші ғана емес, жоғары деңгейдегі діни-ағартушы екенін айқындайтын баға жетпес мұра.

Сонымен қатар, Садық ахунның шөппен емдеу тәсілдеріне байланысты музей қорында сақталған дәрілік шөптер мен жануар мүшелерін қолдану тәжірибесі де ерекше назар аударарлық.

- Талшын, мүшкат шөптерінен шәрбат жасап, оны тамыр, буын ауруларына пайдаланған.

- Пүл-пүл терази, жәнжебіл, иір шөптерінің қоспасы — өкпе, бауыр, асқазан және жүрек ауруларын емдеуге арналған. Бұл шөп дәрілер бүгінге дейін музейде сақталған.

- Қасқырдың кеңірдегі — тамақ ауруларына, қазіргіше айтқанда ангинаға қарсы қолданылған. Науқас адам таңертең ашқарынға шалқасынан жатып, жарты кесе жылы қайнаған суды қасқырдың өңешімен ішіп отырған. Бұл ем үш күн қатарынан жасалатын.

- Бүркіттің тұмсығы — пипетка ретінде пайдаланылған. Мұрынға не көзге дәрі тамызу үшін қолданған.

Бұл емдеу әдістері – Садық ахунның халықтық медицина мен табиғи емдік тәжірибені терең меңгергенін дәлелдейді.

Садық ахунның үлкен ұлы Әбжан Қармақшы мен Қазалы аудандарында емшілігімен елге танылған. Тіпті соғысқа аттанып бара жатқанда, Тереңөзек аудандық әскери комиссары шешесін Әбжанға емдетіп, оны еңбек майданына қалдырған. Ал Тәждин Сыр елінде танымал тәуіп-дәрігер атанып, «Денсаулық сақтау ісінің үздігі» медалімен марапатталған, облыстық консилиумның тұрақты мүшесі болған. Бүгінде Садық ахунның ұрпақтарынан шыққан кәсіби дәрігерлердің саны он бестен асады, олардың үшеуі — медицина ғылымдарының кандидаты. Бұл – рухани әрі шипагерлік мұраның ұрпақ сабақтастығы арқылы жалғасуының жарқын көрінісі.

Атақты шайыр Тұрмағамбет Ізтілеуов 1937 жылдың тамыз айында Садық ахунның қайтыс болуына байланысты терең қайғырып, артында қалған ұрпақтарына былай деп көңіл айтқан екен:

«Мақсұмдар, Әбжан, Мақсұт, Тәждин,
Сіздерге ақсақалдық құтты болсын» [1, 287 б.].

Садық ахун Қодарұлы — елдің рухани және медициналық тарихында өшпес із қалдырған тұлға. Ол — халқына шипа беріп, ұрпаққа өнеге қалдырған, діни-ағартушылық пен емшілікті қатар ұстанған шынайы ғұлама. Оның өмір жолы мен еңбектері — қазақ халқының рухани мәдениетінің асыл қазынасы.

Ахун мұрасын зерттеу, кейінгі ұрпаққа таныту — бүгінгі күннің маңызды міндеті. Осы бағытта ахунның жеке қорында сақталған құнды кітаптар мен емшілікке қатысты заттарды музей қорына өткізіп, ғылыми айналымға енгізу — танымдық, тарихи және тәрбиелік маңызға ие іс болмақ. Сонымен бірге, көне араб тілінде жазылған еңбектерді аударып, насихаттау — отандық ғылым мен руханиятқа қосылған үлкен үлес болар еді.

Дереккөздер мен әдебиеттер

1. Дайрабай Т. Сыр перзенттері. – Алматы: Өнер баспасы, 2010. – 320 б.

2. Жетпісбаев М. Сыр бойындағы Садық ахун мұрасы // Егемен Қазақстан. 12 тамыз 2021 ж.

3. Әбжанұлы Қ. Сыр елінің Садық ахуны // Сыр бойы. – 2023 ж.

4. Есмаханов С. //Халық емшілігі – рухани мәдениеттің бір саласы // Мәдени мұра. – 2015. – №2. – 41–45 б.

5. Төлебай М., Тағыбергенұлы Е. Қолжазбалар аудармасы мен сараптамасы // Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану музейі қор материалдары. – Қызылорда, 2017. – (Қор деректері бойынша, бет нөмірі көрсетілмеген).

6. Қазақ жерінің зиялы азаматтары энциклопедиясы. – Алматы: Арыс, 2006. – 352 б.

7. Сыр елі энциклопедиясы. – Қызылорда: Тұмар, 2015. – 420 б.

8. Тереңөзек энциклопедиясы. – Қызылорда, 2013. – 368 б.

9. Бүркітбаев Қ. Садық ахун туралы тың деректер // Ақмешіт жастары. – 2022. – №46. – 6–7 б.

Даркулов Нуржан
Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Ислам ілімдері факультеті
«Дінтану» кафедрасының PhD докторанты

ТҰРМАҒАМБЕТ ІЗТІЛЕУҰЛЫНЫҢ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МОТИВТЕР

Аңдатпа

Мақалада қазақтың танымал ақыны Тұрмағамбет Ізтілеуұлы поэзиясындағы сопылық мотивтер қарастырылады. Зерттеу барысында ақынның шығармашылығындағы Құдайға деген махаббат, нәпсі тәрбиесі және тәркідүниелік идеялар талданады. Мақаланың мақсаты – Тұрмағамбет шығармаларындағы сопылық дүниетанымның Қожа Ахмет Яссауи ілімімен сабақтастығын анықтау. Автор Сыр бойы ақындарының дәстүрі мен сопылық философияның өзара байланысын қарастырады. Зерттеуде Алланың дидарын көруге ұмтылу және нәпсінің құрылымдық деңгейлері (нафс аммара, лауама, мулхама, мутмаинна) мәселелері талданады. Сондай-ақ мақалада зухд (тәркідүниелік) және хауф-ража (үміт пен қорқыныш) ұғымдары ақын поэзиясы негізінде ашылады. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы және мәтінтанулық талдау әдістері қолданылды. Мақалада отандық және шетелдік ғалымдардың (Ғ. Есім, Ұ. Байбосынова, А. Байтұрсынов және т.б.) еңбектеріне сүйенілді. Зерттеу нәтижесі Тұрмағамбет поэзиясының қазақ әдебиетіндегі сопылық дәстүрді жалғастырушы маңызды дереккөз екенін көрсетеді.

Кілт сөздер: сопылық, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, нәпсі, зухд, тәркідүниелік, Қожа Ахмет Яссауи, ихсан, дидар.

СУФИЙСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ТУРМАГАМБЕТА ИЗТЛЕУОВА

Аннотация

В статье рассматриваются суфийские мотивы в поэзии известного казахского поэта Турмагамбета Изтилеулы. В исследовании анализируются идеи любви к Богу, воспитания нафса (эго) и отречения от мирской жизни в творчестве поэта. Цель статьи – выявить преемственность суфийского мировоззрения в поэзии Турмагамбета с учением Ходжи Ахмета Яссави. Автор рассматривает взаимосвязь традиции поэтов Сырдарьинского региона с суфийской философией. В исследовании анализируются стремление поэта узреть лик Аллаха и структурные уровни нафса (нафс аммара, лаввама, мулхама, мутмаинна). В статье также раскрываются понятия зухд (отречение от мира) и хауф-раджа (страх и надежда) на основе стихов поэта. В ходе исследования применялись историко-сравнительный и текстологический методы анализа. Статья опирается на труды отечественных и зарубежных ученых (Г. Есим, У. Байбосынова, А. Байтурсынов и др.). Результаты исследования показывают, что поэзия Турмагамбета является важным источником, продолжающим суфийскую традицию в казахской литературе.

Ключевые слова: суфизм, Турмагамбет Изтилеулы, нафс, зухд, отречение, Ходжа Ахмет Яссави, ихсан, лик Бога.

SUFI MOTIFS IN THE POETRY OF TURMAGAMBET IZTLEUOV

Abstract

The article examines Sufi motifs in the poetry of the renowned Kazakh poet Turmagambet Iztileuuly. The study analyzes ideas of love for God, the cultivation of the nafs (lower self/ego), and renunciation of worldly life found in the poet's works. The article's aim is to reveal the continuity between the Sufi worldview in Turmagambet's poetry and the teachings of Khoja Ahmet Yassawi. The author explores the interconnection between the tradition of the Syr-region poets and Sufi philosophy. The study analyzes the poet's longing to behold the countenance of Allah and the structural levels of the nafs (nafs ammara, lawwama, mulhama, mutmainna). The article also reveals the concepts of zuhd (renunciation of the world) and khawf-raja (fear and hope) based on the poet's verses. Historical-comparative and textual analysis methods were used in the research. The article draws on the works of both domestic and foreign scholars (G. Yesim, U. Baibosynova, A. Baitursynov, and others). The results show that Turmagambet's poetry is an important source that continues the Sufi tradition in Kazakh literature.

Keywords: Sufism, Turmagambet Iztileuuly, nafs, zuhd, renunciation, Khoja Ahmet Yassawi, ihsan, divine countenance

Кіріспе

Сопылық дүниетаным қазақ әдебиетінде маңызды рухани философиялық бағыт ретінде көрініс табады. Соның ішінде XIX ғ. II жыртысы – XX ғ басында өмір сүрген Тұрмағамбет Ізтілеуұлының шығармаларында сопылық идеялар көбіне Құдайға деген махаббат, нәпсі тәрбиесі, тәркідүнелік, адамгершілік құндылықтар, кемел адам концепциясы секілді тақырыптар аясында көрінеді.

Зерттеушілердің пайымы бойынша қазақ әдебиетіндегі сопылық мотивтер Қожа Ахмет Яссауидің дүниетанымы негізінде қалыптасып, кейінгі дәуірлерде Машһүр Жүсіп, Шәкәрім, Абай, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы секілді тарихи тұлғалардың мұраларында жалғасын тапқан.

Академик Ғарифолла Есімнің пікірі бойынша, қазақ халқының ұлттық ойлау жүйесі Фарабиден бастау алған фәлсафа мен Ясауидің сопылық түсініктері негізінде қалыптасқан. Қазақ дүниетанымындағы сопылыққа арнайы тоқтала отырып, бұл ғалым осыдан өзге тағы да отыз сегіз ұғымдарды келтіріп, қазақтың діні мен ділі, тілі мен санасындағы Ясауи мұрасының маңыздылығын атап өтеді [1, 132 б.]

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген ақындар, соның ішінде Сыр сүлейлерінің мұраларында сопылық мотивтер көптеп кездеседі. Сыр сүлейлерінің көбісі медреседе арнайы білім алып, шығыс әдебиетін терең меңгерген тұлғалар. Соның ішінде біз зертеп отырған Тұрмағамбет Ізтілеуұлы шығармаларында исламдық дүниетаным, сопылық философия, рухани тәрбиелік идеялар өзекті тақырып ретінде қарастырылады.

Ол, Сыр бойының төл перзенті, шығыс әдебиетін, исламдық білімді меңгерген ақын.

Сыр сүлейлері мен сопылық дүниетаным

Орта Азия халықтары, соның ішінде Қазақстандағы Сырдария бойын мекендеген халық Ислам мәдениетін қазақы дүниетанымға бейімдеп қабылдаған. Бұл үрдіс шығыстық Ислами философияны түркілік мәдениетке ойыстырған Қожа Ахмет Яссауи ілімімен тікелей байланысты. Сол Яссауидің "Диуани хикметінен" нәр алған Сыр бойы шайырлары поэзияда сопылық тақырыпты әрі қарай жалғастырды.

Ұлжан Байбосынова: «Сыр бойы ақындарының сопылық дүниетанымдарына қатысты былай дейді: "Ахмет Яссауи өлеңдері Орта Азия мен Қазақстандағы, оның ішінде Сыр бойындағы шайырлық өнерге негіз болған сопылық мистикалық, яғни жақсылықтармен әшекейлену, тәнге қатысты бар нәрселерден бет бұрумен нәпсіні тазарту, мағрипатқа немесе хақиқатқа иман келтіру арқылы рухтың дәрежесін көтеру арқылы ихсанды жүзеге асырушылар ағымының негізін қалады» [2, 45 б.]

Ахмет Байтұрсынов бұл кезеңді «Діндар дәуірі» деп атай келе, бүкіл ұлттық сөз өнері тарихындағы діни ағартушылық ағым түрінде қалыптасып, кейінгі даму жолында ол көркемдік үдерістерге ұласты» деп баға берді [3, 16 б.]

Олай болса, Тұрмағамбет Ізтілеуұлының шығармаларындағы сопылық тақырыптар Яссауи іліміндегі сопылық идеялардың жалғасы деп анық айта аламыз.

Тұрмағамбет Ізтілеуұлының мінажат жырлары туралы қазақ әдебиеттану саласының ғалымдары өз пайымдарын білдірген. Соның ішінде, Ахмет Байтұрсынов: "заман тудырған мұңды, зарлы сөздеріне мінажат деп атаған. Алғашқы кезде мінажат деп ғұламалардың құдайға шаққан зары, арызы, наласы айтылса, кейін келе, мұң нала сарынына айналып, зарлық өлең сияқты сөздер де мінажат деп атайтын болған" дейді. Қазақтың түсіндірме сөздігінде: Мінажат – құдайға мойынсұну, құлшылық етушілік деген анықтама берілсе, Әзірбайжан ғалымы Азиз Мирехмадов: «Мінажатта Құдайға берілген адамның ой санасындағы Жаратушыға деген ризалығы сипатталады. Онда Құдайдың құдіреті, ұлылығы жырға қосылады» деп мінажат жанрының мазмұндық түйінін айшықтайды.

Біздің ойызымызша мінажат жырлары Құдайға деген таза сүйіспеншіліктен туындаған өлең жолдары. Бұл өлеңдерде сопылық дүнитанымға негізделген түйіндер басым. Яғни, мұсылман адамның Құдайдан сұрайтыны жанның тазалығы, нәпсінің зиянынан қорғану, ақыретте Құдай ризалығына жету секілді тақырыптар [4, 52 б.]

Жалпы Тұрмағамбет ақынның өлең, тоғау, термелерінің негізгі пафосы – жаманшалықты жақсы үлгілерге баулу, жамандықтан жирендіру, адам алдындағы парыздарды таза атқаруға шақыру, ар-ұятты биік ұстау, ізгі дәстүрлерді дарыту, адамшылыққа үндеу сияқты тақырыптарға арналады. Бұлар әр түрлі заманда өмір сүрген адамдарға да тағылым беретін құндылықтар [5, 6 б.]

Бұл тақырыптардың барлығы сопылық тәжрибедегі ихсан идеясының

бастаулары. Сопылық ілімде мұсылмандық сипаттың басты белгілері әуелі Алланың дидарына ғашық болу, кейін, нәпсіні тәрбиелеу. Сонымен қатар мінез құлықтағы биік этикалық, моралдық қасиеттерді бойына сіңіру. Бұл құндылықтардың барлығын Тұрмағамбеттің шығармаларынан кездестіреміз.

Алланың дидарын көруді аңсау

Тұрмағамбет поэзиясында сопылық тәжрибедегі ақырет күніне дайындық жасап нәтижесінде Алланың дидарын көруді мақсат ету сарыны байқалады. Сопылар тек жұмаққа кіруді қанағат етпейді, Олар үшін Құдайдың дидарын көру аса Ұлы мәртебе ретінде қарастырылады. Бұл межеге жету үшін адам өзінің нәпсісін жеңіп, ғашығына қауышу жолында азапты жолдардан өтуі қажет [6, 61 б.]

Тұрмағамбет осы мақсатқа жету үшін алдымен дүние тіршілігінде ақырет қамын жасау керектігін айтады. Ислам дінін өзіне бағдар ретінде көріп, шариғаттың талаптарын орындауды насихат етеді.

Дариясы дін Исламның ағып жатыр,
Шомылып кір коңыңды тазар бар да.
Сақ болып, сайманыңды ал түгендеп,
Көп сені көмбей тұрып мазарларға [5, 51 б.]

Тұрмағамбеттің пайымындағы «сақ болу» ескертпесі, алдамшы дүниенің азғыруынан сақтану болса, «сайманыңды түгенде» деуі, тағат, ғибадат жолын ұстану деп түсінсек болады. Тұрмағамбеттің ұстанымындағы діни дүнитаным сопылық түсінікке негізделгенін есепке алсақ, онда сопылық тәжрибеде Алланың дидарын көру, оның разылығына жету, ақыретте жетістікке жету жолында Құдайға толық мойнсұнып, бекітілген құлшылық рәсімдерін ықыласпен атқармай жүзеге аспайтынын білуміз керек. Осы тұрғыда Тұрмағамбеттің өлеңдеріндегі ойдан Құдайға ғашықтық, Оның дидарын аңсау сарыны байқалып, оған жету үшін алдымен бойдағы пенделік кірлерден тазару қажеттігін ескертеді. Ал тазару тек шариғат нормалары сақталғанда ғана жүзеге асатыны белгілі.

Қожа Ахмет Яссауидің сопылық түсінігі оның Құран мен Пайғамбар сүннетіне қатаң беріктігімен түсіндіріледі. Тариқат жолымен жүруші шариғатқа берік болу керек, шариғатсыз сопылық пен Құдайға деген махатббат болмайды. Ахмет Яссауи осы діни бұйрықтар мен тыйымдарға негізделмеген сопылық жолды толықтай жоққа шығарады [7, 547 б.]

Сопылық тәжрибеде рухани кемелдену жолында тұлға өзінің ғибадатына сеніп еркінсіп кетпей, күнәсінен қорқып психологиялық күйзеліске түсіп кетпеу ережесін бекіткен. Оны «Хауф уа ража» деп атайды. Тұрмағамбеттің шығармаларынан бұл сопылық элементтерді де көре аламыз.

Мың шүкір, осы еткен мәртебеңе,
Енді тап ойнақшыған емін дерттің.
Өйтпесең, О Тәбәрәк өз пазылыңмен,
Бәрі де өтелген жоқ не міндеттің.
Қақар айлап құлдарыңның бағзысына,
Тамұқта құрт, құзғынға телімді еттің.
Айыбын апу айлап бағзысының,

Ұжмақта өлгеннен соң төрінде еттің.
Еркің бар не етсең де, өзің біл, Хақ,
Мүқміңе рахматыңды толымды еттің.
«Үмітсіз рахматымнан болма» деген,
Аятың Әһлісламның қолында еттің [5, 25 б.]

Бұл өлеңдерден Тұрмағамбеттің Құдай мейірімінен үміт үзбейтін, пенделік қателіктердің кешірілмей қалуынан қауіптенетін психологиялық күйін аңғарамыз.

Дүние тіршілігін Құдай заңдарына сай өткізуге барлық күшін жұмсап, шариғаттың талаптарын бұзбай өмір сүріп, ақырет күнінде соның нәтижесі ретінде Құдай дидарын көру бақытын аңсайды.

Назым деген өлеңінде:
Көрмеке жамал қақын Жаппар Ақтың,
Көз тігіп көңілімді бөлер едім.
«Мияссар маған дидар бола ма деп» - деп,
Шайқалып ағзаларымды елер едім.
Көрінсе көзге нұры Тәбәрәктің,
Қызықтың бәрін босқа берер едім [5, 22 б.]

Тұрамағамбеттің бұл өлеңіндегі «Тәбәрәктің нұрын» көру идеясы Яссауи ілімінің әсерінен болған құбылыс деп бағалаймыз. Себебі XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басында ерекше дамыған кітаби ақындар шығармашылығы да кездейсоқ туындаған әдеби құбылыс емес. Керісінше, өзінің табиғи дәстүрлі даму жолымен келген, ежелгі әдеби, діни-фәлсафалық дәстүрмен сабақтастықта дамыған әдеби құбылыс. Демек, кітаби ақындар шығармашылығының қайнар бастауында ең алдымен ортағасырлақ әдеби, діни фәлсафалық жәдігерлер – А.Ясауи, Ж.Баласағұн, А.Йүгнеки шығармалары, онан соң Алтын Орда ескерткіштері тұр десек, қателеспейміз. Яғни, кітаби ақындар шығармашылығы қазақ әдебиетінің ежелгі әдебиетпен табиғи байланысын, сабақтастығын көрсетеді [8, 190 б.]

Сопылық ілім бойынша адамның ең жоғарғы мақсаты – Аллаға жақындау. Тұрмағамбет шығармаларында бұл идея жиі кездеседі. Тұрмағамбет Алланы дидарын көру үшін оған апаратын жолды нұсқайды:
Бір шыбындай жаннани кешіп,
Ғашық пида болмасаң.
Қатын менен малдан кешіп,
Тәркі дүния болмасаң.
Кеші күндіз зар жылаумен,
Тағат тағды қылмасаң.
Рахатпенен жатқандарға,
Дидар Құда табылмас-ты! [9, 16 б.

Нәпсіні тану, онымен күрес

Нәпсі деген термин Құран мен хадис мәтіндерінде жиі кездеседі. Бұл сөз контекстке қарай әртүрлі мағналарға ие болады. Тілдік тұрғыда қарастырсақ «нәпсі» сөзі жан, қан, дене, тән және адам секілді бірнеше мағыналарды білдіреді. Ал қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде «нәпсі» ұғымы адамның жаман

іс-әрекет жасауға итермелейтін ішкі құбылыс, қалау ретінде түсіндіріледі. Тасауф терминологиясында жағымсыз сипаттар мен жаман мінез-құлықтарды тудыратын ішкі сезім деген анықтама береді. [10, 224 б.]

Тұрмағамбет өзінің өлеңдерінде нәпсі тақырыбын жиі қозғайды. Бірінші нәпсіні тану мәселелерін қозғап, оның адам руханиятына зиянын айшықтайды. Ары қарай онымен күрес, бұл жолда құдайлық жәрдемге жүгінеді.

Сопылық бағыттағы ойшылдар "нәпсі" мен "рух" мәселелеріне айрықша мән беріп, нәтижесінде сопылық психологиядағы "Илм ан Нафс" білімі қалыптасқан. Кейбір сопылар нәпсіні адам жаны деп түсінгенімен, көпшілігі оны "идивидуалдық эго" деп түсіндіреді. Бұны адамның төменгі табиғаты деп анықтама берген.

Нәпсіні Құран аяттарына сүйене отырып, құрылымдық деңгейлеріне қарай әртүрлі сипаттаға.

Бұйырушы нәпсі (нафс аммара)
Өзін айыптаушы нәпсі (нафс лауама)
Шабыттанған нәпсі (нафс мулхама)
Тыныштық тапқан нәпсі (нафс мутмаинна) [11, 5 б.]

Адамға берілген «бұйырушы» нәпсі әр кез адамды жамандыққа итермелейді, материалдық құндылықтар арқылы Құдайлық жолдан адастыру сипатына ие. Нәпсі категорялырының ішіндегі осы нәпсі түрін Тұрмағамбет өлеңінде айта келіп, одан барыша сақтануға шақырады.

Қылымсып, қолын бұлғап дүние тұр,
Сұлудай сұңұар мойын өрген зұлпын.
Нәпсібад жүр деп оған жетектесе,
Бар болса баста миың, барма, жұлқын [5, 54 б.] Тұрмағамбет бұл өлеңінде адам эгосына кері әсер ететін дүниеге құмарлық мәселелерін сөз етуде.

Келесі өлеңінде:

Ақылым үгіт айтады:
«Дүнияға көңіл бөлме» деп.
Нәпсім айтад: «әлі де
Құлашыңды серме» деп, адам санасына әсер ететін тұсын көрсетіп, кейін жауап ретінде ақылдың шешімі дұрыс деген тоқтамға келеді.

Осыған қарап ойланам,
«Ақылдыкі жөн бе» деп.
Нақ олай көрем нәпсімді,
Жүрмейтін жөнге жөң бе деп [5, 60 б.]

Тұрмағамбеттің бұл өлеңіне талдау жасасақ, ақыл мен нәпсі арасындағы қайшылықты суреттейді. Дүниеге құмарлықты нәпсінің қалауы ретінде сипаттаса, дүниеге құмарлықты нәпсінің дерті ретінде таныған ақылдың шешімін дұрыс санайды. Қадирия сопылық мектебінің негізін салушы Парсылық Ислам ғалымы Абдул Қадір Жиланидің «Ал Фатх әл Рабани» еңбегінде, жүректен дүниелік артық нәрселерді, сонымен қатар оған деген сүйіспеншілікті алып тастап, оның орнына Құдайға деген махаббатты орнықтырудың қажеттілігін атап көрсетеді. Ол Мусахабаны (өзін өзі есепке алу) осы үдерістің негізгі қадамы ретінде қарастырып, нәтижесінде оның көмегімен адам адам

сараңдық пен шектен тыс нәпсіқұмарлық сияқты жаман әдеттерді анықтап, жоя алады деп түсіндіреді [12, 19 б.]

Өлеңінің соңында «Жөң бе» деп, нәпсінің табиғатын сипаттап, бас білмеген түйеге теңейді. Оны тәрбиелеу өте күрделі процес екенін айтады.

Тұрмағамбет келесі өлеңде:

«Жолына жамандықтың жетелейтін,
Найзалап нәпсібаттың өкпесін ос» деп, нәпсінің жамандыққа бейім негізгі сипатын көрсетеді [5, 99 б.]

Дүниенің мәні және тәркідүниелік сарындары

Тұрмағамбет үшін өмірдің мәні құдайлық заңдарға сай тіршілік жасап, дүниелік өткінші қызықтардың тұзағына түспей, бойын тік ұстап, ақыретке иманмен кету. Ақын үшін дүние рахатынан, ақырет жетістігі маңыздырақ. Ақынның шығармаларымен толық таныса отырып, оның дүниеге қатысты пайымына зерттеу жасағанда, дүниенің мәнін шынайы танығанын тұлға ретінде көреміз. Төмендегі өлеңіне назар аударсақ;

«Отырсың уайымсыз, көңілім, нешік,
Күмән не кетуіңе бір күн көшіп?
Қатерден хабарың жоқ алдыңдағы,
Қуумен қу дүниені өкпең өшіп» дейді [5, 112 б.] Осы жерде Тұрмағамбет дүниенің өткінші сипатын және ақыреттегі жауапткершілікті толық түсінетінін көрсетеді.

Жолдас біліп дүнияны,
Ойламай өлім қайғысын,
Біздер ақымақ адасқан [5, 67 б.]

Бұл өлеңнің мазмұны сопылық ілімдегі зухд (тәркідүниелік) тәжрибесінің мәніне негізделген. Бұл туралы Имам Ғалази «Ихия Улум ат Дин» еңбегінде: «сопылықтағы зухдтты дүниенің өткіншілігі мен ақырет құндылығын терең танудың жемісі деп түсіндіреді. Сондықтан зухд – ирроционалды мінез емес, болмыстың шынайы табиғаты туралы ұстанымнан шыққан этикалық бағдар. Бұл тұрғыда зухд трансценденттік этиканың логикалық салдары: адам әлеуметтік-экономикалық себеппен ғана емес, шынайы ақиқатқа сенгендіктен әрекет етеді» деп жазды [13, 211 б.]

Тұрмағамбеттің ойынша ақыреттегі жетістік, дүниені басты мақсат етпей, құдай разылығына жету жолында құрал деп түсініп, дүниенің өткінші қызығына алданбай жұмақ бағын басты нысан ретінде көру деп пайымдайды.

Шартынша шариғаттың іс қылыңдар,
Артықша һайқауастың ізіне ермей.
Кетті інің көлайтына сегіз пейіш,
Аз күнгі айшы ашыратты көзіне ілмей [5, 203 б.]

Ақынның материалдық құндылыққа басымдылық бермеген адамның ақыреттегі жеңісі жұмақ бақшасына кіру деген түсінігі, Аскеттік дүниетанымдағы сопылардың тәжрибесіне сай келеді. Ибн Халдун: «Сопылар дүниеден безу, оқшаулану, сонымен қатар құдайға құлшылық ету арқылы аскеттік тәжрибенің өкілдеріне айналды. Уақыт өте келе олар экстаздық тәжрибе арқылы пайда болатын ерекше таным түрін дамытты» десе, Кушайри: «Сопылар

Ислам дінінің талаптарын қатаң сақтаған, дүниелік рахаттан бас тартқан, құмарлықтан бойын аулақ салған тұлғалар, сондай ақ жүректері Құдайға ғана бағынған, ғапылдықтан ада жандар еді» деп жазды.

Алғашқы кездегі аскеттер отбасын құрмай кедейлік пен оқшаулану сияқты мәселелерді талқылаған. Олардың өмірі Құдайдан қорқу күнадан қашу сияқты қасиеттермен ерекшеленіп, осы тәжрибені Зухд деп қортындылады [14, 23 б.]

Адам баласы жер бетінде пайда болған кезден бастап, өмірдің мәні туралы сұрақ маңызын жоғалпаған. «Өмірдің мәні неде?» деген сауал белгілі бір дін немесе мектеппен шектелмейді. Ол барлық адамзатты дініне, көзқарасына, нәсіліне қарамастан қамтиді. Осы философиялық мәні терең сұрақ, Тұрмағамбетті де ойланыдырады. Ол дүние өткінші, адамның қолынан сусып түсер баясыз деген тоқтамға келеді. Бұндай пайымға келуі де түсінікті еді, себебі оның өскен ортасы мен тәрбие алған ұстаздары сопылық мектептің өкілдері болған. Атап айтсақ Қалжан Ахун Тұрмағамбеттің алғашқы ұстазы ретінде қарастырылады.

«Құран және мән терапиясы» атты мақалада Құран ілімдерін Виктор Франклдың «мағына» терапиясы (логотерапия) мектебінің ұстанымдарымен салыстырып, өзара сәйкестікті анықтауға тырысқан. Бұл мақала психологиялық және психотерапиялық бағытта жазылған. Онда өмірдің мәні, қайғы мен қиындықтардың артындағы Құдайлық даналықты түсіну, сондай ақ Құран тұрғысынан емделу мен рухани кемелдікке жету жолдары қарастырылады.

«Құран және өмірдің мәні» атты еңбекте: әлемдегі барлық нәрсенің адамды Құдайға жақындату – яғни негізгі мақсатқа жету үшін жаратылғаны туралы идеяға ерекше акцент қойылады.

Осыған ұқсас «»Құранда өмірдің мәнділігі» атты зерттеуде, Құран тұрғысынан өмірдің мәнділігі мен өмірге мән беретін факторларды талдайды. Мақаланың негізгі мазмұны – жаратылыстың және адам өмірінің мақсатты жүйе ретінде қарастырылуы. Өмірдің мәні туралы хадистер тұрғысынан да қарастырылып, «Нажхул балаға» деген еңбек жазылды. Онда әлем мен адамның жаратылу мақсаты, өмір мен өлім ақиқатына назар аудару, өмірді мәнді ететін факторлар, мысалы Құдайға сенім, адамның өлуімен өмірдің аяқатлмайтынына сену, болмысты терең түсіну қабілеті және игі әрі рухани істерді орындау мәселелері қарастырылған [15, 114 б.]

Ия, дүние етер бізге опаң бар ма,
Құмарсыз сені қуып қопаңдарға.
Кеттің ау нешеулерді кеттің тастап,
Түздегі терең құдық апандарға [5, 142 б.] Бұл Тұрмағамбеттің дүниенің мәніне қатысты пайымы.

Тұрамғамбеттің өмір сүрген кезеңі отарлшыл Ресей империясының қоғамды дін мен ділден алшақтату бағытындағы озбыр саясаты кезеңіне тура келді. Бұл кезең турасында белгілі ғалым Н.Нуртазинаның «Ислам және қазақ мәдениетті» атты еңбегінде: «...діннің ішкі мағынасы, нұры, қуаты кете бастады... Яғни азан, намаз, дұғалар оқылып жатты, бірақ олардан нақты нәтиже болмады. Шынайы имандылық пен рухани тазалық сирегендіктен, олардан тікелей туындайтын білімге құштарлық, парасаттылық, данышпандық, мәдниет

шығармашылық күрт төмендеді. Діннің ұлттық мәдениет, өнермен байланысы үзіле бастады», - деп баға берді. Мұндай факторлар халықтың рухани деңгейінің төмендеуіне әкеліп соқты. XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының алдында ұлт үшін жасалуы тиіс міндеттер пайда болды. Олар рухани деградацияға тап болған қоғамның имандылық құндылықтарын көтеру арқылы ғана сыртқы экспансиялар мен рухани құлдырау процестеріне қарсы тұра алатындықтарын терең түсінді [16, 5 б.]

Осындай қоғам алдындағы борышты өтеуде Тұрмағамбет те өз үлесін қосты. Ол дін туралы өлеңдер жазып, халықты имандылық деңгейін көтеруге ат салысты. Бұл түрғыда Тұрмағамбет адамдардың дүниеге шамадан тыс құмарлығы рухани азғындыққа себеп ретінде көрді. Сол үшін дүниенің өткінші, баянсыздығын жырына қосып, адамдардың құдай алдындағы пенделік борыштарын адал атқаруға шақырды.

Әдебиеттер

1. Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. Ұжымдық монография / З.К. Шәукенованың жалпы редакциялауымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 375 б.

2. Байбосынова Ұ. Сыр бойындағы шайырлық дәстүр және ислам мәдениеті. Монография. – Алматы: «Arna-b», 2022. – 192 бет.

3. Байтұрсынов А. Ақ жол. – Алматы: Жалын, 1991. – 464 бет.

4. Tuyakbayev, G. A. (2015). Тұрмағамбет шығармаларындағы мінәжат жанры. Жанр минажат в произведениях Турмагамбета Изтлеуова. Вестник КазНУ. Серия филологическая, 149(3). Извлечено от https://philart.kaznu.kz/index.php/1-FIL/article/view/382

5. Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. I том: мінажат, көңіл қос, жоқтау өлеңдері және түрмеде жазылған жырлары / Құрастырғандар Мардан Байділдаев, Алмас Алматов. – Алматы: «Жазушы», 2007. – 312 бет.

6. Ahmetbekova, A. K. (2013). Қазақ жыраулары және сопылық ілім – Казахские поэты-жырау и суфийское учение. Journal of Oriental Studies, 64(3).

7. Gül, H. (2019). Ahmet Yesevi'de Aşk Kavramı: Divan-ı Hikmet Üzerine Bir İnceleme. Journal of History Culture and Art Research, 8(4), 536–549. https://doi.org/10.7596/taksad.v8i4.2332

8. Sapashev, O. (2024). Ясауи шығармалары мен сопылық ағымы қазақ әдебиеті мен әдеби тілінің негізі ретінде. Bulletin of LN Gumilyov Eurasian National University. PHILOLOGY Series, 148(3), 184–194.

9. Ізтілеуұлы, Т. (2007б). II том: арнау өлеңдер, толғаулар, тақпақтар, шағын шумақтар, рубаяттар, нақыл сөздер. – Алматы: Жазушы баспасы. – 328 бет.

10. Burlian, P. (2016). Konsep al-nafs dalam kajian tasawuf al-GhazĀlī. Jurnal Theologia, 24(2), 223–246. https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.2.334

11. Dastagir, G. (1999). Contextual analysis of the concept of nafs. Copula, 16, 1–13.

12. Ihsan, N. H., Muhammad, A., Kaplan, M. N., & Zarkasyi, A. A. (2025). Spiritual Equilibrium: Syaikh Abdurrauf Singkel's Concept of Tazkiyat al-Nafs. Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism, 14(1), 1–28.

https://doi.org/10.21580/tos.v14i1.26301

13. Harahap, N. (2025). Studi Filosofis Terhadap Konsep Zuhud Dan Tazkiyah An-Nafs Dalam Kehidupan Kontemporer. Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy, 6(2), 203–230. https://doi.org/10.22515/ajipp.v6i2.12635

14. Saari, C. Z. (1999). An Analytical Study of Rise and Development of Sufism: From Islamic Asceticism to Islamic Mysticism. Jurnal Usuluddin, 10, 21–42. Retrieved from https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/3771

15. Alikhani, I. (2016). Some characteristics of meaningful life in Islam. Jostarha-ye Falsafe-ye Din, 4(2), 111–132.

16. Ақын-жыраулар поэзиясындағы ислам негіздері (XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы ақын-жыраулардың өлеңдері мен толғаулары бойынша): оқу құралы / С. Дәрібайұлы. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 156 б.

Тухмарова Шырынкүл
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда
университетінің аға оқытушысы,
саясат ғылымдарының кандидаты

СОПЫЛЫҚ ІЛІМ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ ДӘСТҮР

Аңдатпа

Мақалада қазақ қоғамындағы ишандық дәстүрдің қалыптасу тарихы мен рухани-әлеуметтік маңызы қарастырылады. Зерттеу барысында ишандық институттың Қожа Ахмет Ясауи негізін салған ясауия тариқатымен және нақышбандия дәстүрімен тарихи байланысы талданады. «Ишан» ұғымының шығу тегі мен мазмұны, пір-мүрит қатынасы негізіндегі рухани билікті мұрагерлікпен беру тетігі қарастырылады. Ишандардың қазақ қоғамындағы білім беру, дау шешу, емшілік және рухани тәрбиелеу секілді көпфункционалды қызметі ашылады. Ишандық дәстүрдің әулиелі жерлермен, атап айтқанда Түркістандағы Ясауи кесенесімен тығыз байланысы көрсетіледі. Мақалада XX ғасырдағы кеңестік дәуірде ишандардың қуғын-сүргінге ұшырауы, дәстүрдің жасырын түрде сақталу тәсілдері талданады. Тәуелсіздік жылдарында ишандық мұраны зерттеудің жаңа әдіснамалық бағыттары мен архив деректеріне негізделген зерттеулердің дамуы сипатталады. Зерттеу отандық және шетелдік ғылыми әдебиеттер мен архив құжаттарына сүйене отырып жазылған. Қорытындыда ишандық дәстүрдің қазақ халқының рухани болмысын түсінудегі маңызы мен әрі қарай зерттеу қажеттігі негізделеді.

Кілт сөздер: сопылық ілім, ишандық дәстүр, Қожа Ахмет Ясауи, нақышбандия тариқаты, пір-мүрит, зікір, қуғын-сүргін, рухани мұра.

УЧЕНИЕ СУФИЗМА И ИШАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация

В статье рассматривается история становления ишанской традиции и её духовно-социальное значение в казахском обществе. Анализируется историческая связь института ишанства с суфийским орденом ясавия, основанным Ходжой Ахмедом Ясави, и с накшбандийской традицией. Раскрываются происхождение и содержание понятия «ишан», а также механизм наследования духовной власти на основе отношений «пир-мурид».

Показана многофункциональная роль ишанов в казахском обществе – в образовании, разрешении споров, врачевании и духовном воспитании. Отмечается тесная связь ишанской традиции со святыми местами, в частности с мавзолеем Ясави в Туркестане. В статье анализируются репрессии против ишанов в советский период XX века и способы скрытого сохранения традиции.

Характеризуется развитие новых методологических подходов к изучению ишанского наследия и архивных исследований в годы независимости.

Исследование опирается на отечественную и зарубежную научную литературу, а также архивные документы. В заключение обосновывается значение ишанской традиции для понимания духовной сущности казахского народа и необходимость дальнейшего изучения темы.

Ключевые слова: суфизм, ишанская традиция, Ходжа Ахмед Ясави, накшбандия, пир-мурид, зикр, репрессии, духовное наследие.

THE TEACHINGS OF SUFISM AND THE ISHAN TRADITION IN KAZAKH SOCIETY

Abstract

The article examines the history of the formation of the ishan tradition and its spiritual and social significance in Kazakh society. It analyzes the historical connection between the institution of ishanism and the Yasawiyya Sufi order founded by Khoja Ahmed Yasawi, as well as the Naqshbandiyya tradition. The origin and meaning of the term "ishan" are revealed, along with the mechanism for the hereditary transmission of spiritual authority through the pir-murid relationship. The multifunctional role of ishans in Kazakh society is shown, including education, dispute resolution, healing practices, and spiritual guidance. The close connection between the ishan tradition and sacred sites, particularly the mausoleum of Yasawi in Turkestan, is highlighted. The article analyzes the persecution of ishans during the Soviet period of the twentieth century and the ways in which the tradition was covertly preserved. The development of new methodological approaches to studying the ishan heritage, along with archival research in the years of independence, is characterized. The study draws on domestic and foreign scholarly literature as well as archival documents. In conclusion, the significance of the ishan tradition for understanding the spiritual essence of the Kazakh people and the need for further research are substantiated.

Keywords: Sufism, ishan tradition, Khoja Ahmed Yasawi, Naqshbandiyya, pir-murid, dhikr, persecution, spiritual heritage.

Қазақ халқының рухани тарихында ислам діні мемлекеттік институттар арқылы емес, көбіне сопылық ілім арқылы, яғни жеке адамның жүрегі мен күнделікті тұрмысы арқылы сіңген еді. Дала өркениетінің көшпелі мінез-құлқына, ру-тайпалық құрылымына сай келген нәрсе қатаң схоластикалық ілім емес, шәкіртін ұстазына жақындастыратын, адамгершілік пен ізгілікті басты орынға қоятын сопылық тәжірибе болды. Осы тәжірибенің қазақ даласындағы ең тұрақты әрі ұзақ өмір сүрген көрінісі — ишандық дәстүр. Мақаланың мақсаты ишандық институтының қалыптасу тарихын, оның қазақ қоғамындағы рухани-әлеуметтік қызметін және кеңестік дәуірдегі тағдырын қысқаша қарастыру.

Ишандық дәстүрдің тамыры Түркістан топырағында өсіп-өнген Ясауи ілімімен тығыз байланысты. XII ғасырда Қожа Ахмет Ясауи қалыптастырған ясауийа тариқаты жалпы ислам сопылығының түркілік бағыты болатын. Ясауидің «Диуани хикмет» жинағындағы хикметтер қатаң кітаби білімнен гөрі, қарапайым тілмен айтылған адамгершілік, кішіпейілдік және Аллаһқа деген

махаббат идеяларын насихаттады. Бұл көшпелі қазақ қоғамының түсінігіне жақын, ауызша тарайтын, ән-жырмен астасып жатқан рухани мұра еді. Ясауи ілімі кейінірек Алтын Орда дәуірінде мемлекеттік идеология дәрежесіне дейін көтеріліп, түркі халықтарының исламдануында шешуші рөл атқарды.

Жалпы сопылық (тасаввуф) исламдағы ішкі тазару мен Аллаһқа деген махаббат арқылы шынайы иманға жетудің жолы. Орта Азияда XII–XVII ғасырлар аралығында бірнеше сопылық тариқат қалыптасты, солардың ішінде ясауия мен нақышбандия дәстүрі қазақ даласына ерекше терең із қалдырды. XV ғасырдан бастап Бұхара мен Самарқанд қалаларынан бастау алған, Бahауддин Нақышбанд негізін салған нақышбандия тариқаты Орта Азияда басым бағытқа айналып, ясауия дәстүрімен қатар өмір сүрді. Нақышбандия ілімінде рухани сабақтастық «силсила» — ұстаздан шәкіртке беріліп отыратын үздіксіз рухани тізбек — арқылы бекітіліп, ақыр соңында Пайғамбарға дейін жеткізілетін. Қазақ хандығы тұсында дала аймақтарында осы екі тариқат — ясауия және нақышбандия — қатар қанат жайып, кейінгі ишандық дәстүрдің теориялық негізін қалады.

«Ишан» термині парсы тілінен енген, сөзбе-сөз «олар», яғни құрметпен айтылатын «жоғары мырза» деген мағынаны білдіреді. Орта ғасырлық сопылық тариқаттарда бұл атау шейх немесе пір дәрежесіндегі рухани ұстазға қатысты қолданылған. Зерттеушілердің пайымдауынша, қазақ даласында дербес институт ретіндегі ишандар мектебі негізінен XVIII ғасырда қалыптасты. Ясауи және кейінірек Нақшбандия тариқаттарының дәстүрін жалғастырған ишандар пір-мүрит қатынасы негізінде рухани билікті ұрпақтан-ұрпаққа мұра ретінде берді. Осылайша дала аймақтарында тұтас ишан әулеттері — белгілі бір рудың немесе өңірдің рухани көшбасшысы саналатын, кейде ұрпақтары бүгінге дейін белгілі әулеттер — қалыптасты.

Ишан атану оңай іс болмады: болашақ рухани ұстаз алдымен белгілі бір пірдің мүриді ретінде ұзақ жылдар бойы тәлім алып, оның қасында қызмет етіп, дін ілімін, әдеп нормаларын және зікір жүргізу тәртібін меңгеретін. Тәрбие мен сынақтан толық өткен соң ғана мүрит өз ұстазынан «иджазат» — халыққа ілім тарату мен жаңа шәкірт тәрбиелеуге рұқсат беретін рухани грамота — алатын. Осы иджазат арқылы әр ишан өзінің ұстазына, ал ол өз кезегінде өз ұстазына жалғасатын үздіксіз силсила тізбегінің бір буынына айналатын. Көбіне бір ишанның өзі тәрбиелеген «халифа» деп аталатын шәкірттері көрші ауылдар мен рулар арасында пірдің атынан іс жүргізіп, осылайша рухани желі бір адамнан бүкіл өңірге тарайтын. Дәл осы тетік ишандық билікті ұрпақтан-ұрпаққа мұра етіп қалдыруға, яғни тұтас ишан әулеттерінің қалыптасуына жол ашты.

Ишандардың қазақ қоғамындағы қызметі көп қырлы болды. Біріншіден, олар мектеп пен медреседе бала оқытып, дін негіздерін, жазу-сызуды үйретті. Екіншіден, ишандар қауымдастықтағы дау-дамайды шешуде билер институтымен қатар жүретін беделді дауыс болды: әдет-ғұрып құқығы (әдет) мен шариғат нормалары арасындағы алтын көпір қызметін атқарды. Үшіншіден, олар халық арасында емшілік-тәуіптік қызмет көрсетіп, адамдардың рухани-психологиялық сұранысына жауап берді. Патшалық Ресей әкімшілігінің құжаттарында да «беделі биік молдалар мен ишандардың» халық арасындағы ықпалы ерекше атап өтіліп, оны шектеу қажеттігі жиі айтылатын.

Ишандық дәстүрдің рухани географиясында әулиелі жерлер — атап айтқанда Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі — орталық рөл атқарды. Осы бас мазарды өзек ете отырып, дала аймақтарында әрбір белгілі ишанның қабірі де кішігірім қасиетті орынға, яғни жергілікті зиярат нысанына айналатын. Мұндай мазарлар желісі арқылы жалпыхалықтық Ясауи дәстүрі мен жергілікті ишандық тәжірибе бір-бірімен үздіксіз байланыста болып, руханияттың біртұтас кеңістігін құрады. Осылайша ишандар мен олармен байланысты әулиелі жерлер қоғамдық жады мен рухани тұтастықтың символына айналды.

Ишандардың ағартушылық қызметі өңірлік деңгейде де айрықша із қалдырды. Мәселен, XVIII ғасырдың аяғы - XX ғасырдың басында Сыр өңірінде қызмет еткен ишандар мен пірлер жергілікті халық арасында сауаттылықты таратуда, мектеп пен медресе ашуда белсенді рөл атқарды. Сырдария бойындағы қалалар Түркістан, Созақ, Қазалы, Ақмешіт (қазіргі Қызылорда) маңы ғасырлар бойы сопылық білім мен ислам мәдениетінің өңірлік ошақтарының бірі болып қала берді. Бұл өңірдегі ишандық мұраны зерттеу жергілікті тарихтың құрамдас, әрі әлі толық ашылмаған бөлігі болып саналады.

XX ғасырдың басына қарай патшалық билік қазақ мұсылмандарын Орынбор рухани басқармасынан бөліп, дін мәселесін Ішкі істер басқармасының қарамағына берді. Бұл дәстүрлі дін өкілдерінің қоғамдық қызметін бақылауға алудың алғашқы қадамы еді. Алайда нағыз түбегейлі өзгеріс кеңес өкіметі орнағаннан кейін басталды. Большевиктік идеология ишандарды «жартылай феодал» немесе «мұрагерлік бай» ретінде таңбалап, оларды таптық жау санатына қосты. Кеңестік үгіт-насихат жұмысы дінді материалистік тұрғыдан теріске шығаруға, шариғат пен ишандардың қоғамдық беделін жоюға бағытталды.

1929–1931 жылдардағы күштеп ұжымдастыруға қарсы көтерілістер кезінде дінбасылар молдалар мен ишандар — жаппай қуғын-сүргінге ұшырады, тұтқындалғандардың арасынан бірде-бір дінбасы ақталып шықпады. Кейінгі жылдары да бұл саясат жалғасын тапты: мысалы, халық арасында есімі кеңінен танымал болған Пәтуәлі ишан 1937 жылы «халық жауы» айыбымен атылып, тек тәуелсіздік жылдары ғана ақталды. Осындай тағдырды бастан кешкен ишандар мен олардың әулеттері көп болды.

Қуғын-сүргін жағдайында ишандар мен олардың шәкірттері дәстүрді сақтап қалудың түрлі айла-тәсілдерін тапты. Зікір басқосулары жасырын түрде, көбіне түнгі уақытта, жеке үйлерде өткізілді; құжат пен жазба дерек қалдырмау үшін білім негізінен ауызша, есте сақтау арқылы берілді. Отбасы ішінде, әсіресе әйелдер арқылы, хикмет оқу мен дұға дәстүрі ұрпақтан-ұрпаққа жасырын жеткізілді. Көптеген ишандар күндіз колхоз бен совхозда қатардағы еңбекші болып саналса, түнде өз қауымына рухани жетекшілік жасауын жалғастырды. Әулиелі жерлерге зиярат ету де сырттай әдеттегі зират басына бару түрінде жасырылып отырды. Дәл осы жасырын бейімделу стратегиялары ишандық дәстүрдің толық жойылып кетуіне жол бермеді.

Тәуелсіздік жылдары бұл тақырып жаңа қарқынмен зерттеле бастады. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің мәртебесі қалпына келіп, ясауитану бағыты жеке ғылыми сала ретінде қалыптасты. Соңғы жылдары «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы

мысалында» атты ғылыми жобалар аясында архив деректері негізінде ишан әулеттерінің тағдыры, олардың кеңестік қоғамға бейімделу тәжірибесі жүйелі түрде зерттелуде. Дегенмен бұл дәстүрдің тікелей куәгерлері қуғын-сүргін дәуірін көзімен көрген қарт буын өкілдері — жыл сайын азайып барады, бұл ауызша тарихты жедел түрде жазып, деректендіру қажеттігін одан сайын өзектендіреді. Бұл ұлттық жадының ақтаңдақ беттерін толтыруға бағытталған маңызды қадам.

Ишандық дәстүрдің тарихнамасы да өзіндік ерекшеліктерге ие. Кеңестік тарих ғылымында дін мәселесі негізінен таптық-формациялық тұрғыдан, яғни ишандарды «халық жауы» немесе «ескішіл қалдық» ретінде сипаттайтын идеологиялық қалыппен қарастырылды. Мұндай көзқарас дінтанулық талдаудан гөрі саяси айыптауға көбірек ұқсас болатын. Тәуелсіздік алғаннан кейін ғана отандық тарихшылар ишандық мұраны бейтарап, дереккөздік тұрғыдан қайта зерттеу мүмкіндігіне ие болды. Қазіргі зерттеулерде ишандар енді «феодалдық қалдық» емес, қазақ қоғамының рухани-мәдени тарихының органикалық бөлігі және білім мен әдеп-ізгілікті таратушы қайраткерлер ретінде қарастырылады. Бұл әдіснамалық бетбұрыс тарихи әділеттілікті қалпына келтірудің де, ұлттық өзіндік танымды тереңдетудің де маңызды құрамдас бөлігі болып табылады.

Ишандық дәстүрді зерттеудің дереккөздік негізі де ерекше назар аудартады. Кеңестік дәуірдегі тергеу істері, жергілікті атқару комитеттерінің құжаттары, сондай-ақ отбасы мұрағаттарында сақталған қолжазбалар мен фотосуреттер бүгінде тарихшылар үшін аса құнды дереккөз болып табылады. Мұндай архивтік материалдар, бір жағынан, кеңестік биліктің ишандарға қатысты идеологиялық ұстанымын әшкерелесе, екінші жағынан, қуғын-сүргінге ұшыраған адамдардың өмірбаяндық мәліметтерін нақтылауға мүмкіндік береді. Дегенмен көптеген құжат әлі күнге дейін толық жүйеленбеген, ал кейбір жеке мұрағаттар отбасылардың өз қолында сақтаулы. Сондықтан бұл бағыттағы зерттеулерге өлкетану мұражайлары мен жергілікті тұрғындармен жүргізілетін ауызша тарих сұхбаттарын тарту да маңызды әдістемелік міндет болып қалып отыр.

Қорытындылай келе, ишандық дәстүр қазақ қоғамының рухани өмірінде ғасырлар бойы сақталған, Ясауи ілімінен бастау алатын, білім беру, дау шешу, емшілік және қоғамдық тәртіпті сақтау секілді бірнеше қызметті қатар атқарған ерекше институт болды. Кеңестік дәуірдің қатал саясатына қарамастан, бұл дәстүр халық жадында сақталып қалды. Ишандық мұраны жан-жақты зерттеу — қазақ халқының дүниетанымы мен рухани болмысын терең түсінуге, сондай-ақ тарихымыздағы қуғын-сүргін құрбандарының есімін қалпына келтіруге қызмет етеді.

Әдебиеттер

1. Йасауи Қ.А. Диуани хикмет / көне түркі тілінен ауд. — Түркістан, 2000.

2. Кенжетай Д. Иасауи танымы. — Түркістан: Тұран, 2003.

3. DeWeese D. Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. — Pennsylvania State University Press, 1994.

4. Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. — Richmond: Curzon Press, 2001.

5. Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. — Токио; Ташкент, 2010.

6. Сатершинов Б. Қазақстандағы дінге қарсы саяси қуғын-сүргіннің өзекті мәселелері // Дінтану мәселелері. — 2021.

7. Кеңжетай Д., Мырзахметов Ж. Пәтуәлі ишан және XX ғасырдағы саяси қуғын-сүргін тарихынан // Алаш тарихы. — 2021.

8. AP22787282 «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» ғылыми жобасының материалдары. — Қызылорда: Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, 2024–2026.

9. Қазақ даласында мұсылмандық мектептің қалыптасу тарихы // Қазақстан мұсылмандары Діни басқармасының ресми сайты. — 2025.

10. XVIII ғасырдың аяғы — XX ғасырдың басындағы Сыр өңірі ишандары мен пірлері және олардың ағартушылық қызметі: зерттеу материалдары.

Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы,
Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
Педагогика ғылымдарының магистрі

СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚ БАҒЫТЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Аңдатпа

Мақалада Сыр өңірінде XIX–XX ғасырларда қалыптасқан діни-ағартушылық бағыттың тарихи дамуы мен ерекшеліктері қарастырылады. Зерттеуде Қалжан ахун Бөлекбайұлы, Қалымбетұлы Әбдужалил (Әбжәли) ишан, Айқожа ишан, Мырзабай ахун Азаматұлы және Садық ахун Қодарұлының діни білім беру мен ағартушылық қызметіне назар аударылады. Аталған тұлғалардың мешіттер мен медреселер ашып, халықтың діни сауатын арттыруға және жас ұрпаққа білім беруге қосқан үлесі талданады. Сонымен қатар олардың ислам құндылықтарын, имандылық пен адамгершілік қағидаларын насихаттаудағы рөлі көрсетіледі. Мақалада Сыр өңіріндегі діни-ағартушылық дәстүрдің қалыптасуында ахундар мен ишандардың тарихи маңызы айқындалады.

Кілт сөздер: Сыр өңірі, діни-ағартушылық, Қалжан ахун, Әбжәли ишан, Айқожа ишан, Мырзабай ахун, Садық ахун.

ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В СЫРДАРЬИНСКОМ РЕГИОНЕ

Аннотация

В статье рассматриваются историческое развитие и особенности формирования религиозно-просветительского направления в Сырдарьинском регионе в XIX–XX веках. Особое внимание уделяется религиозно-образовательной и просветительской деятельности Калжана ахуна Болекбайулы, Абдужалила (Абжали) ишана Калымбетулы, Айкожи ишана, Мырзабая ахуна Азаматулы и Садыка ахуна Кодараулы. Анализируется их вклад в открытие мечетей и медресе, повышение религиозной грамотности населения и образование молодого поколения. Также раскрывается роль данных деятелей в распространении исламских ценностей, нравственности и духовно-просветительских идей. В статье определяется историческое значение ахунов и ишанов в становлении религиозно-просветительской традиции Сырдарьинского региона.

Ключевые слова: Сырдарьинский регион, религиозно-просветительское направление, Калжан ахун, Абжали ишан, Айкожа ишан, Мырзабай ахун, Садык ахун.

FORMATION OF THE RELIGIOUS AND EDUCATIONAL MOVEMENT IN THE SYR DARYA REGION

Abstract

The article examines the historical development and specific features of the religious and educational movement in the Syr Darya region during the nineteenth and twentieth centuries. Particular attention is paid to the religious, educational, and enlightening activities of Kalzhan Akhun Bolekbayuly, Abduzhalil (Abzhali) Ishan Kalymbetuly, Aikozha Ishan, Myrzabay Akhun Azamatuly, and Sadyk Akhun Kodaruly. Their contribution to establishing mosques and madrasas, improving religious literacy, and providing education to the younger generation is analyzed. The article also highlights their role in promoting Islamic values, morality, spirituality, and educational ideals among the population. The historical significance of akhuns and ishans in the formation of the religious and educational tradition of the Syr Darya region is emphasized.

Keywords: Syr Darya region, religious and educational movement, Kalzhan Akhun, Abzhali Ishan, Aikozha Ishan, Myrzabay Akhun, Sadyk Akhun.

Киелі Сыр өңірінің бойында 30-дан аса ахундар мен ишандар өмір сүрген. Адамзат баласына жақсылық жасап, рухани тазалық пен ізгілік дәнін сепкен Ислам діні VII ғасырда Арабия түбегінде пайда болғаны тарихта белгілі. Мұхаммед пайғамбар негізін қалаған жаңа дін VII- VIII ғ.ғ. Азия, Африка және Еуропаның біраз жерлеріне тарап үлгерді. Алғашқыда Көк Тәңіріне сыйынған бөрілі байрақты түркілер бұл дінді мойындамағанымен IX-X ғ.ғ. исламды мемлекеттік дінге айналдырып, қазақ жеріне біржолата орнықтырды. Сол дәуірдегі ислам нәрімен сусындаған Сыр өңірінің билеушілері де сандаған мешіттер, діни медреселер салып, исламның қанат жайып таралуына ахундар мен ишандар зор мүмкіндіктер жасады.

XIX-XX ғ.ғ. қазақ жерін Патшалық Ресей тарапынан отарлау саясатының күшеюі дінге әсер етті. Орталық Азияның атақты медреселерінде Көкілташ, Мир Араб т.б діни білім алған адамдар қазақ даласындағы халықты діни сауаттандыру жолында аянбай еңбек етті. Жүздеген ахун-ишандардың арасында халыққа танымал болғандар - Қалжан ахун, Әбжали ишан, Айқожа ишан, Садық ахун, Мырзабай ахун т.б. Жалпы ислам дінінің Сыр өңіріне таралуы VIII-IX ғғ. басталды. Ислам дінін насихаттауда алғашқылардың бірі болған Қалжан ахун Бөлекбайұлына тоқталайық.

Қалжан Ахун Бөлекбайұлы (1862 – 1916) – дін қайраткері, дін ілімін жете меңгерген ғұлама ұстаз. Қалжан Ахунның арғы тегі Ақтөбе облысы Жаманқарғалы деген жердегі табын руынан шыққан. Әкесі Бөлекбай жігіт кезінде Қарақалпақстандағы туыстарына келіп, сол жерде үйленіп, қалып қояды. Кейін Қарақалпақстандағы қазақ жұртына басшылық жасайды. Хиуа хандығының бегі болады. 1875 жылы 90 жасында дүниеден қайтқан. Қалжан Ахун Хиуа хандағы діни мектепте, кейін 1879 жылы Көкілташта оқып білім алған. Араб, парсы, тілдерін жетік білген [1, 308].

Осында Сырдарияның Қорқыт Ата аймағынан келген Ораз ахун

Бекетайұлымен сырлас дос болады. Қалжан Ахунның білімдарлығын танып-білген. Ораз ахун оған қызы Зәйтекті 1890 жылы оны шыққан тегі бір табындардың ортасына қосады. Қалжан Ахун ширек ғасыр бойына өзінің атымен аталатын мешітте имам болды.

Ол патша әкімдерінің қудалауына ұшырап, түрмеге қамалады [2, 320]. Қалжан ахун өз мешітіндегі қорымда жерленген. Ахунның мешіт-медресесі Сырдария ауданы, Қалжан ахун ауылынан батысқа қарай, үлкен жолдың жиегінде орналасқан.

Алғашқы мешіттің құрылысы кесектен салынып, пайдаланылған. Одан кейін кесекті күйдіру арқылы кірпіш шығарылып, қазіргі Қалжан ахун мешіті салынған. Мешіттің ұзындығы 44 м, ені 44 м, биіктігі 5 м болған. Мешіттің алғашқы құрылысында 21 бөлме болып, ол ау баста балаларды оқытатын діни оқу орнына айналған.

Қалымбетұлы Әбдужалил (Әбжәли) мешіт ұстап, бала оқытқан діни ағартушы. Әбжәли ишан XYIII-XX ғасырларда Сыр бойынан шыққан көптеген діни ғұлама, оқымыстылардың соңғы легіне жататын өкілі. Ол кісі шамамен 1870/1874 жылдары қазіргі Қызылорда облысы, Жалағаш ауданы, Мәдениет ауылдық округіне қарасты Мырзабай ахун ауылы төңірегінде дүниеге келген. Әбжәли сауатын Мырзабай ахуннан алады. Кейіннен Бұқара қаласындағы Көкілташ медресесінде он төрт жыл оқып, шатырхат алып шығады. Әбжали Қалымбетұлы ишан атанған кісі. Әбжәли ишанды руы Ақбет Керейт Мәмбетұлы Сегізбай деген кісі елді діни-рухани, оқу-ағарту ісімен айналысып, игілік пен имандылыққа тәрбиелеу мақсатында алдыртады. Сегізбай бидің ауылында молда болмаған соң ағайындардың бұл ұсынысын Әбжәли қабыл алады да Қорғаншыға көшіп келіп, бала оқыта бастайды. Алғашқы жылдары Әбжәли ишан қамыстан тұрғызылып, іші-сырты сыланған мешітте дәріс жүргізеді. 1929 жылы Әбжәли ишан мешіті мемлекет қазынасына алынады [3, 4].

Мешіт жоспары төртбұрышты, күмбезді. Жалпы өлшемдері 11,90х8,30 м, биіктігі 6,5 м, кіре-беріс бөлмеден, михрабы бар намаз оқу залынан және осы зал арқылы кіретін шағын бөлмеден тұрады. Кіре-беріс бөлменің жоспары төртбұрышты, бір терезесі бар. Әбжали ишан мешіті туралы тарихи деректер 2005 жылы авторлары Ж.А.Жонтаева мен Ш.Әбдібаевтың "Сыр елінің мәдени мұралары" атты еңбегінде, 2010 жылы Қызылорда облысының мәдениет басқармасының арнайы тапсырысымен жарық көрген авторлары Қ.Құдайбергенов, Ж.Сыдықова, С.Біләлов, Н.Мыңжасовтың "Сыр елінің тарихи-мәдени мұралары" атты еңбегінің 3 томында жарық көрді. 2014 жылы Т.Дайрабай мен М.Ахметовтың "Сыр еліндегі ескерткіштер – Памятники низовья Сырдарьи" атты еңбегінде жарияланды [3, 282].

Туған халқы үшін еңбек еткен Әбжәли ишан өкіметке деген теріс әрекеті, ешбір қылмысы болмаса да 1934 жылға дейін бір мәрте, 1934 жылы екінші рет (неше жыл қамауда отырғандығы белгісіз қамауға алынып, көптеген қиыншылықтарды басынан өткереді. Әбжәли ишан үшінші рет 1937 жылдың маусым айында қамауға алынады. Бұл туралы Әбжәли ишанның зайыбы Досқызы Қатира (1904-1972 жж.) өз естелігінде: «Қауын қызғалдақтап тұрған кез, салт атты үш НКВД қызметкерлері келіп: –Әбеке, біз тағы да келдік. Бізбен

бірге жүріңіз, - деді. Қожайыным: –Жарайды. Мен, қамаудан қорықпаймын және ешқайда да қашпаймын. Отбасыммен қоштасуға мұрсат беріңіздер, - деді де, бесікте жатқан Сәруфаны көтеріп алып, бетінен сүйіп, иіскеп, одан соң менің маңдайымнан сүйіп тұрып, – Иншалла, келсем он сегіз жыл өткен соң келермін, келмесем қырық жылдан соң ақыретте кездесерміз, - деп, әлгілердің жетегінде кете барды.

Әбжали ишан содан қайта оралмаған [4, 3].

Айқожа ишан 1773 жылы Жаңақорған өңірінде дүниеге келген. Есейгенде Ташкент, Бұхара шаһарларына барып медреселік білім алады. Бұдан кейін Ауғанстандағы атақты ғұлама, қара суды теріс ағызатын Ислам шахқа барып, оның қолында төрт жылдай Құлболды, Марал, Қосым ишандармен бірге оқып, жоғары білім алады.

Айқожа ишан Теміруғлының зеректігі және білімдарлығымен қоса оның бойында адам сезе бермейтін бір тылсым күштің барын ұстазы Ислам шайх оқып жүргенде білген [2, 301].

Ел аузындағы аңыз әңгімелерде Айқожа мектеп, медресе ашып, ағартушылық қызметін халыққа дарытқан деседі. Айқожа ишан кесенесінің күмбезі – XYIII-XIX ғғ. жататын сәулет өнерінің ескерткіші. Бесарық станциясының оңтүстігінде орналасқан күмбезді ишан қабірінің басына үлкен ұлы Ибадулла бұхарадан келген Хамит есімді шеберге орнаттырады.

Айқожа бабамыз халыққа білім беріп қана қоймай имандылыққа тәрбиелеген [5, 289].

Мырзабай ахун Азаматұлы (1833-1916 ж.ж) ел ішінде беделді, сыйлы болғаны сонша алдынан ешкім кесе өтпейтін болған. Өте білімді Мырзабай ахунның алдында төселіп сөйлеп кету екінің бірінің қолынан келмесе керек-ті. Елге танымал, ағартушы қайраткер, оқымысты емші, ауылындағы бастауыш сауат ашудан кейін Бұхарадағы «Көкілташ» медресесін 1854 жылы бітіріп, Өзбекстандағы Бируни қаласы маңында бала оқытады. Елге оралған соң мешіт-мектеп ашады.

Түлеп өскен жері – қазіргі Жалағаш ауданының Мәдениет ауылдық аумағы. 1996 жылға дейін Қазақстанның 20 жылдығы аталып келген бұл мекен қазір Мырзабай ахун есімімен аталады [6, 14].

Садық ахун Қодарұлы (1860-1937 ж.ж.) – діни-ислам ағартушылығы дәстүрінің көрнекті тұлғаларының бірі. Алғашқы білім негіздерін 14-15 жасында Тапал ахуннан, 16 жасында Ораз Мұхаммед ахуннан игерген. Ахундардан алған білімімен 1884 жылға дейін мешіт-мектепте шәкірттерді оқытады. Одан кейін Бұхарадағы «Көкілташ» медресесінде 4 жыл оқиды, дәрігерлік біліммен де танысып, емшілікке маманданады.

1898-1930 жж. қазіргі Қармақшы ауданындағы Иіркөл мекенінде мешіт – мектеп ашып, ұстаздық пен емшілік қызметін қатар ұстанады [6, 7].

Жоғарыдағы айтылған теңдесі жоқ мол мұрамыз халқымыздың әдебиеті мен мәдениетінің тарихы тым тереңде екенінің нақты айғағы. Бабаларымыздың осыдан мың жыл бұрын тек қана ислам дінін қабылдағанын ешкімде жоққа шығара алмайды. Өңіріміздің қасиетті орындары мен кешендері, ел тұтқасы болған тарихи тұлғаларымыздың ұлттық

тарихымыздағы маңызды орнын, халықтың әлеуметтік-саяси өміріндегі діни ағартушылық бағытының маңызды деректерін заманауи БАҚ өкілдері арқылы жұртшылыққа кеңінен насихаттауды жөн көрдім. Сондықтан да, исламның інжу-маржан асыл құндылықтарын ардақтау- бүгінгі ұрпақтың киелі міндеті.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Ахметбек Б.М., Екімбаева А.С., Елеуов Е.А., Садықов Ғ.Ж. Қасиетті Қазақстан. 3 том. – Нұр-Сұлтан, 2019.
2. Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары = Региональные сакральные объекты Казахстана / ред. алқа төрағасы А. Мұхамедиұлы, жауапты ред. Б. Әбдіғалиұлы. – Астана: Фолиант, 2017. – 504 б.
3. Шөмекей М. Әбжәли ишан // Жалағаш жаршысы. – 2016. – 30 тамыз. – № 69. – 4 б.
4. Есжанов Т. // Ақмешіт ақшамы. – 1999. – 3 қыркүйек. – 3 б.
5. Әшімұлы Ш. Сыр ғұламалары. – Шымкент, 2002. – 279 б.
6. Музей қоры. Түсім кітабы. – № 4; № 6.

МАЗМҰНЫ

1. **Кіріспе сөз** 3

КОНФЕРЕНЦИЯНЫҢ ПЛЕНАРЛЫҚ МӘЖІЛІСІ

2. **Кенжетаев Досай Тұрсынбайұлы.**
   БҮГІНГІ ШАРТТАР ТҰРҒЫСЫНАН ИАСАУИ ФЕНОМЕНІ..... 6
3. **Seyfettin Erşahin.**
   TÜRK DILININ MEDENIYET DILI OLMASINA MUTASAVVIFLARI KATKISI ÜZERINE..... 17
4. **Ali Yaman.**
   SSCB DÖNEMI DIN KARŞITI "ĞILIMI" ATEIZM VE KUTSAL YERLER SIYASETI..... 37
5. **Шамшәдин Керім.**
   КЕҢЕСТІК БИЛІКТІҢ ҚАЗАҚСТАНДА 20 ЖЫЛДАРЫ ИШАНДАРҒА ҚАРСЫ КҮРЕСІ..... 49
6. **Мухайё Исакова, Насриддин Мирзаев.**
   НОВЫЕ АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ О РЕПРЕССИИ ИШАНОВ В УЗБЕКСКОЙ ССР..... 58
7. **Алиева Арайлым Куандыковна.**
   МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШАМАНИЗМА И СУФИЗМА В МУЗЫКЕ И ИСКУССТВЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА..... 65
8. **Талғат Жолдасұлы.**
   ИШАНДЫҚ ДӘСТҮРГЕ ҚАРСЫ АТЕИСТІК НАСИХАТ: СОВЕТТІК ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСТЕРІ..... 73

1-СЕКЦИЯ. СОВЕТТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІН САЯСАТЫ ЖӘНЕ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ ДӘСТҮР: ТҰЛҒАЛАР, ИНСТИТУТТАР ЖӘНЕ ЗЕРТТЕЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

9. **Әбдіжәми Әсел Әлменқызы.**
   ҰЖЫМДАСТЫРУ КЕЗЕҢІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ МҰСЫЛМАН ДІНБАСЫЛАРЫНА ҚАТЫСТЫ КЕҢЕСТІК САЯСАТ..... 83
10. **Ералиева Салтанат Асылханқызы.**
    ЯСАУИ ДӘСТҮРІНЕ ҚАТЫСТЫ АРХИВТІК ДЕРЕКТЕР ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ЖАҢА МҮМКІНДІКТЕРІ..... 92
11. **Шаханов Қазыбек Махсатұлы.**
    СЫР БОЙЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ МЕКТЕПТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ЭВОЛЮЦИЯСЫ..... 101
12. **Қали Омаров.**
    АҚМЫРЗА ИШАН: КЕҢЕСТІК ДІН САЯСАТЫНА ҚАРСЫЛЫҚ..... 109

13. **Маделханова Маржан.**
«ҚОСШЫ» ОДАҒЫНЫҢ ҚҰРЫЛУЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАЙЛАР МЕН ДІН ӨКІЛДЕРІНЕ ҚАРСЫ ӘЛЕУМЕТТІК-САЯСИ ҚЫЗМЕТІ..... 117
14. **Бахром Ризаев, Сәдірбекұлы Нұржан.**
ҚУҒЫНҒА ҰШЫРАҒАН ШАЯНДЫҚ ӘБДІҒАППАР ҚОЖА АЯКЕЕВ..... 125
15. **Кулбашева Галия Касымхановна.**
ПАРАДОКС АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ И МОДЕЛЬ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В НАСЛЕДИИ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ: ОТ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМ..... 130
16. **Сайфунов Бауыржан, Муминов Мақсад.**
ЯСАУИ ДӘСТҮРІ: ПАТШАЛЫҚ РЕСЕЙ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢ..... 139
17. **Қожахмет Жәмила Нұрматқызы.**
КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ ҚЫСЫМ, ЖАСЫРЫН ТІРШІЛІК ФОРМАЛАРЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚТЫҢ САҚТАЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ..... 151
18. **Бақытжан Сатершинов, Дамира Сихимбаева.**
ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР МЕН ИШАНДЫҚ ИНСТИТУТ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ САЯСАТ..... 159
19. **Алмасбек Асылай Мейірханқызы.**
1929-1931 ЖЫЛДАРДАҒЫ ҚАРАҚҰМ КӨТЕРІЛІСІНІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ДІНИ ҚЫРЛАРЫ..... 166

2-СЕКЦИЯ. СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫҢ ТАРИХИ-МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҒЫ: АҒАРТУШЫЛЫҚ, ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ РУХАНИ МҰРА

20. **Ғабит Тұяқбаев.**
ҚАҢЛЫ ЖҮСІП ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ҚҰРАН СҮРЕЛЕРІНІҢ КӨРІНІСІ..... 174
21. **Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы.**
СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ИСЛАМ СӘУЛЕТ ЕСКЕРТКІШТЕРІ..... 181
22. **Сазанова Д.Б. Парпиев Н.Б.**
ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МҰРАНЫҢ КИЕЛІ НЫСАНДАРЫ..... 188
23. **Дюсенбаева М.Н.**
КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢГЕ ДЕЙІН САҚТАЛҒАН ЖАҢАҚОРҒАН ӨҢІРІНДЕГІ МЕШІТ-МЕДРЕСЕЛЕРДІҢ ТАРИХЫ. XYIII-XIX ғғ. 199
24. **Әжікенов Әкімжан.**
ЗОРТӨБЕ БОЙЫНДАҒЫ ДІНИ АҒАРТУШЫЛЫҚПЕН АЙНАЛЫСҚАН ҚОС ТҰЛҒА..... 205

25. **Гүлнұр Камишева.**
ИДРИС ШАХТЫҢ СОПЫЛЫҚ ГЕРМЕНЕВТИКАСЫ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТТЕГІ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КОДТАРДЫҢ САҚТАЛУ МЕХАНИЗМДЕРІ..... 209
26. **Шерімбетова Зияда.**
САДЫҚ АХУН ҚОДАРҰЛЫ – ХАЛЫҚ ЕМШІЛІГІ МЕН ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚТЫҢ КӨРНЕКТІ ӨКІЛІ..... 219
27. **Даркулов Нуржан.**
ТҰРМАҒАМБЕТ ІЗТІЛЕУҰЛЫНЫҢ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МОТИВТЕР.....228
28. **Тухмарова Шырынкүл.** СОПЫЛЫҚ ІЛІМ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ ДӘСТҮР..... 238
29. **Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы.**
СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚ БАҒЫТЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ..... 244

ҚОРҚЫТ АТА АТЫНДАҒЫ ҚЫЗЫЛОРДА УНИВЕРСИТЕТІ

«КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ЗЕРТТЕЛУІ МЕН ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» АТТЫ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТӘЖІРИБЕЛІК КОНФЕРЕНЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ

Мына жерін Берсен аға өзі толтырады:

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ҚОРҚЫТ АТА АТЫНДАҒЫ ҚЫЗЫЛОРДА УНИВЕРСИТЕТІ

«КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ЗЕРТТЕЛУІ МЕН ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» АТТЫ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТӘЖІРИБЕЛІК КОНФЕРЕНЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ

Қызылорда, 2026 жыл

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5Қаз)
К31

Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті Ғылыми Кеңесі шешімімен баспаға ұсынылды (№1, хаттама, 1 қыркүйек 2026 ж.)

Редакция алқасы: Жолдасұлы Т., Байжанова Г.Н., Алмас Ә.А., Әбілдос Р.Ә.

Ғылыми жинақ Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің 2024-2026 жылдарға арналған гранттық қаржыландыруымен жүзеге асырылып жатқан AP22787282 «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» атты ғылыми жоба аясында дайындалды.

«Кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүр: зерттелуі мен өзекті мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары (29 қыркүйек, 2026 ж.), Қызылорда: «Жиенай» баспасы, 2026. - 252 б.

ISBN 978-601-08-6548-8

Жинаққа Қазақстандық және шетелдік ғалымдардың советтік кезеңдегі Қазақстан мен Орталық Азиядағы сопылық дәстүрдің тарихы, Яссауилік және ишандық мұра, діни саясат пен атеистік қысым, сопылық дәстүрдің сақталуы және өзгеруі мәселелеріне арналған зерттеулер енгізілді. Мақалаларда жаңа архивтік деректер мен заманауи ғылыми тәсілдер негізінде тақырыптың зерттелу деңгейі, өзекті мәселелері және келешек зерттеу бағыттары қарастырылады. Жинақ тарихшыларға, дінтанушыларға, шығыстанушыларға, оқытушыларға және ізденушілерге арналған.

Шығарылған материалдағы мәліметтердің шынайылығына авторлар жауапты.

ISBN 978-601-08-6548-8

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5Қаз)

© Қорқыт ата атындағы
Қызылорда университеті

Кіріспе сөз

Құрметті конференцияға қатысушылар!
Қадірлі ғалымдар, шетелдік қонақтар, әріптестер және жас зерттеушілер!

Баршаңызды «Советтік кезеңдегі сопылық дәстүр: зерттелуі мен өзекті мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның ашылуымен шын жүректен құттықтаймын!

Бүгінгі ғылыми басқосу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің 2024-2026 жылдарға арналған гранттық қаржыландыруымен жүзеге асырылып жатқан AP22787282 «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» атты ғылыми жоба аясында ұйымдастырылып отыр. Осы маңызды жиынға қатысып отырған еліміз бен шетелдік ғалымдарға, сарапшылар мен зерттеушілерге ризашылығымды білдіремін.

Сопылық дәстүр халқымыздың діни дүниетанымына, рухани мәдениетіне, әдебиеті мен қоғамдық өміріне терең ықпал еткен тарихи құбылыс. Қожа Ахмет Яссауи мұрасы мен ишандық дәстүр ғасырлар бойы халықтың діни танымының, адамгершілік ұстанымдарының және рухани сабақтастығының маңызды арналарының бірі болды. Алайда советтік биліктің орнығуы бұл дәстүрлердің тарихи даму бағытын түбегейлі өзгертті. Советтік атеистік саясат нәтижесінде діни ұйымдар жабылып, сопылық дәстүр өкілдері қуғындалды, ишандар мен олардың шәкірттері саяси және әлеуметтік қысымға ұшырады. Діни білім беру мен рухани сабақтастық жүйесі әлсіреді. Қасиетті жерлер мен діни мұраларға деген көзқарас өзгеріп, олардың бірқатары жаңа идеологиялық мақсаттарға бейімделді. Соған қарамастан, сопылық дүниетаным мен діни тәжірибелер қоғамнан толық жойылып кеткен жоқ. Олар отбасылық тәрбие, ауызша дәстүр, зиярат мәдениеті, діни рәсімдер және жергілікті қауымның тарихи жадында әртүрлі түрде сақталды. Сондықтан советтік кезеңдегі сопылық дәстүрді зерттеу тек дін тарихын зерделеумен шектелмейді. Бұл мәселе мемлекет пен діннің арақатынасын, советтік атеистік саясаттың іске асырылу тетіктерін, қоғамның тарихи өзгерістерге бейімделу жолдарын және рухани мұраның күрделі жағдайда сақталу ерекшеліктерін түсінуге мүмкіндік береді. Сонымен қатар мұндай зерттеулер халқымыздың XX ғасырдағы әлеуметтік және рухани тарихын тереңірек тануға жол ашады.

Ұзақ уақыт бойы советтік ресми құжаттар мен тарихнамада сопылық дәстүрге біржақты баға берілді. «Ишанизм», «мюридизм», «дервишизм» сияқты ұғымдар көбіне жағымсыз мағынада қолданылып, ишандардың қызметі қоғамның дамуына кедергі келтіретін құбылыс ретінде сипатталды. Қазіргі зерттеушілердің алдында осы түсініктерді архив құжаттары, қолжазбалар, мерзімді баспасөз материалдары, ауызша тарих деректері және шетелдік зерттеулер негізінде қайта қарастыру міндеті тұр. Бұл ретте советтік құжаттарды сол күйінде қайталау да, өткенді негізсіз әсірелеу де дұрыс емес. Ғалымдар әрбір деректің пайда болған ортасын, мақсатын және сол кезеңдегі идеологиялық ықпалын ескере отырып, ғылыми тұрғыдан саралауға тиіс. Сопылық дәстүрдің

қысым көруі мен әлсіреуін ғана емес, оның өзгерген қоғамдық жағдайда өмір сүру және сақталу жолдарын да зерттеу қажет.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев 2026 жылдың 20 қаңтарында Қызылорда қаласында өткен Ұлттық құрылтайдың бесінші отырысында: «Әл-Фараби, Яссауи ілімдері де ұлт руханиятының ұстыны саналады» – деп атап өтті. Президент ұлы ойшылдардың мұрасын мерейтойлар кезінде ғана еске алумен шектелмей, олардың ілімдерін жан-жақты дәріптейтін ғылыми жиындарды тұрақты өткізу қажеттігіне назар аударды. Сондай-ақ еліміздің жоғары оқу орындары ұлы ойшылдарымыздың ілімін жүйелі түрде насихаттауға тиіс екенін айтты.

Мемлекет басшысы 2026 жылғы 15 мамырда Түркістанда өткен Түркі мемлекеттері ұйымының бейресми саммитінде де Қожа Ахмет Яссауи мұрасының тарихи және қазіргі маңызына арнайы тоқталды. Президент: «Ясауидің тағылымды ойлары мен хикметтері – түркі халықтарының баға жетпес байлығы» – деп, оның гуманистік идеяларының өзектілігін атап көрсетті. Сонымен қатар елімізде жүзеге асырылып жатқан «Адал азамат», «Әділетті Қазақстан» және «Таза Қазақстан» бастамалары туралы айта келе: «Түптеп келгенде, осы ауқымды жұмыстың негізі Яссауи ілімінен бастау алады» – деді. Бұл тұжырымдар Яссауи мұрасын тарихи тұрғыдан терең зерттеудің ғана емес, оны қазіргі қоғамның рухани-адамгершілік бағдарларымен сабақтастыра қарастырудың да маңызын көрсетеді.

Бүгінгі халықаралық конференцияны Мемлекет басшысы атап көрсеткен осы міндеттерді жүзеге асыруға бағытталған нақты ғылыми қадамдардың бірі деп бағалауға болады. Яссауи ілімін ғылыми тұрғыдан зерделеу оның мұрасын тек таныстыру немесе дәріптеумен шектелмеуге тиіс. Оның тарихи дамуын, қоғамдық қызметін, түркі халықтарының дүниетанымына және кейінгі діни дәстүрлерге ықпалын нақты деректер негізінде ашу қажет. Сол сияқты ишандық дәстүрді зерттеу де жекелеген діни тұлғалардың өмірбаянын баяндаумен шектелмей, олардың рухани сабақтастық жүйесіндегі орнын, ізбасарларымен байланысын, діни білім беру қызметін және советтік саясат жағдайындағы өзгерістерін қамтуға тиіс.

«Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» атты ғылыми жобаның өзектілігі де осында. Жоба Советтік Қазақстандағы сопылық дәстүр тарихын яссауилік мұра мен ишандық дәстүр мысалында кешенді зерттеуге бағытталған. Оның аясында бұрын ғылыми айналымға толық енгізілмеген деректерді анықтау, сопылық дәстүр өкілдерінің қызметін зерделеу, советтік биліктің оларға қатысты саясатын талдау және рухани сабақтастықтың сақталу жолдарын көрсету көзделеді. Зерттеу нәтижелері отандық тарих, дінтану, философия, мәдениеттану және өлкетану салаларының дамуына маңызды үлес қосады деп сенеміз. Конференцияның халықаралық деңгейде ұйымдастырылуы да ерекше мәнге ие. Сопылық дәстүр Қазақстан аумағымен ғана шектелмейтін, бүкіл Орталық Азия мен түркі-мұсылман әлеміне ортақ тарихи құбылыс. Сондықтан әртүрлі елдердегі ғылыми мектептердің тәжірибесін салыстыру, жаңа деректермен танысу және ортақ зерттеу бағыттарын айқындау мәселені кең ауқымда қарастыруға мүмкіндік

береді.

Бүгінгі басқосу барысында советтік кезеңдегі сопылық дәстүрдің зерттелу деңгейі, әдіснамалық мәселелері, архив деректерінің мүмкіндіктері, яссауилік мұраның тағдыры, ишандардың қоғамдық қызметі, атеистік саясат пен діни қуғын-сүргіннің салдары, сондай-ақ рухани дәстүрдің сақталу түрлері талқыланады деп күтеміз. Ғылыми пікір алмасу барысында жаңа тұжырымдар жасалып, алдағы зерттеулерге негіз болатын маңызды ұсыныстар айтылады деген сенімдемін.

Құрметті әріптестер!

Тарихи және рухани мұраны зерттеу өткенді танудың ғана емес, қоғамның тарихи санасын қалыптастырудың да маңызды шарты. Сопылық дәстүрді ғылыми негізде зерделеу халқымыздың рухани тарихындағы күрделі үдерістерді әділ бағалауға, ұрпақтар сабақтастығын терең түсінуге және ұлттық мұраны сақтауға қызмет етеді. Конференция жұмысына табыс, мазмұнды баяндамалар мен нәтижелі пікірталастар тілеймін. Осы ғылыми жиын жаңа зерттеулерге жол ашып, отандық және шетелдік ғалымдар арасындағы байланысты нығайтады деп сенемін. «Кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүр: зерттелуі мен өзекті мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның жұмысын ашық деп жариялаймын!

Құрметпен, Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университетінің Басқарма төрағасы – ректор, тарих ғылымдарының кандидаты Наурызбай Сейітқалиұлы Байқадамов

Кенжетаев Досай Тұрсынбайұлы
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік
университетінің Дінтану кафедрасының профессоры,
философия-теология ғылымдарының докторы

БҮГІНГІ ШАРТТАР ТҰРҒЫСЫНАН ИАСАУИ ФЕНОМЕНІ

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасы қазіргі қоғамдық-рухани үдерістер тұрғысынан қарастырылады. Ясауи феноменінің түркі халықтарының рухани дүниетанымы мен мәдени дамуындағы орны талданады. Оның сопылық ілімінің адамгершілік, имандылық, рухани тәрбие және ұлттық құндылықтарды қалыптастырудағы маңызы айқындалады. Сонымен қатар Ясауи мұрасының қазіргі жаһандану жағдайында өзектілігі мен тәрбиелік әлеуеті сараланады. Зерттеу нәтижесінде Ясауи ілімінің бүгінгі қоғамның рухани сұраныстарына жауап бере алатын маңызды мәдени-тарихи құндылық екені тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи феномені, сопылық ілім, рухани мұра, түркі өркениеті, ұлттық құндылықтар, рухани тәрбие.

ФЕНОМЕН ЯСАВИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Аннотация

В статье рассматривается феномен Ходжи Ахмеда Ясави с точки зрения современных общественно-духовных процессов. Анализируется роль наследия Ясави в духовном мировоззрении и культурном развитии тюркских народов. Определяется значение его суфийского учения в формировании нравственности, духовности, воспитания и национальных ценностей. Особое внимание уделяется актуальности и воспитательному потенциалу наследия Ясави в условиях современной глобализации. В результате исследования делается вывод о том, что учение Ясави является значимой историко-культурной ценностью, способной отвечать на духовные запросы современного общества.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, феномен Ясави, суфийское учение, духовное наследие, тюркская цивилизация, национальные ценности, духовное воспитание.

THE YASAWI PHENOMENON IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CONDITIONS

Abstract

The article examines the Yasawi phenomenon from the perspective of contemporary social and spiritual processes. It analyzes the role of Khoja Ahmed Yasawi's legacy in the spiritual worldview and cultural development of Turkic peoples. The study highlights the importance of his Sufi teachings in promoting morality, spirituality, education, and national values. Particular attention is given to the relevance

and educational potential of Yasawi's heritage in the context of modern globalization. The study concludes that Yasawi's teachings represent an important historical and cultural value capable of responding to the spiritual needs of contemporary society.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, Yasawi phenomenon, Sufi teachings, spiritual heritage, Turkic civilization, national values, spiritual education.

Бүгін қоғамдық таным талабы тұрғысынан қарағанда Қожа Ахмет Ясауи мұрасын түсіндіру – тек тарихи ақпарат беру емес, оны қазіргі санаға лайықтап жеткізу мәселесі екендігі белгілі. Ясауи мұрасы мен ілімі туралы аңыздармен көмкерілген ақпараттар сол бұрыңғы ескі формада қалса, бүгінгі заман жастары үшін түсініксіз болып қалуы мүмкін. Ал Иасауи құбылысының мәні яки өзегі бүгінгі тілге түссе, оның әлі де тірі жүйе екендігі өздігінен белгілі болады.

Сондықтан мына мәселелерге назар аударғым келеді: Иасауи мұрасын тіл мәселесі тұрғысынан алғанда «хикметті» қазіргі ұғымдармен түсіндіруге тура келеді. «Диуани хикмет» – поэзия, символ, ишара тілі. Бүгінгі жастарға оны «күнә, тәубе» сияқты сөздермен ғана емес, «ішкі тұрақтылық, өзін басқару, стресс және эгоны жеңу» сияқты ұстанымдар арқылы түсіндіру керек сияқты. Яғни, Иасауи хикметтерінің тілін ғана емес, оның тасыған мән-мағынасын да тұтас алу шарт.

Иасауи ілімін бүгінгі психология тақырыптарымен сабақтастыра байланыстыру керек. Иасауидің «хәл ілімінің» негізі – адам екендігі мәлім. Онда адамның «ішкі еркіндігі» өзекті. Бүгінгі тілмен айтқанда, бұл эмоцияны басқару, нәпсі - импульс пен тәуелділік, жүрек - ішкі сана, қылует - ішкі тыныштық деген сияқты жалғасып кете береді. Бүгін Ясауи мұрасын жай «мистика» емес, ішкі психологиялық кешен ретінде түсіндірсек ұтамыз.

Иасауи мұрасын құндылықтар арқылы жеткізу керек. Расында бүгін жастарға абстракт теология емес, мына құндылықтар әсер етеді. Адалдық, сабыр, өзін-өзі бақылау, жауапкершілік, рухани тереңдік... Қожа Ахмет Ясауи ілімі осы құндылықтардың бәрін қамтиды. Демек оны бұрынғы өтіп кеткен «дін тәжірибесі немесе тарихы» емес, бүгінгі өмірлік этика жүйесі ретінде беру керек.

Аңыз бойынша әлі де Иасауиді «жер астында/қылуетте» өмір сүрген тұлға ретінде қате түсіндіріп жүрміз. Сондықтан «қылует» деген сопылық психотехниканың қызметін қазіргі өмірге аударып таныту шарт. Ясауидегі қылует түсінігі, жалғыздық, ішкі тазалық, нәпсімен күрес дегенді білдіреді. Бүгінгі тілде, әлеуметтік желіден уақытша шығу, өз-өзіңмен қалу, концентрация мен өзіңді өзің бақылауды білдіреді. Сондықтан да Ясауи психотехникасы – бүгінгі «цифрлық әлемдегі адами баланс» моделі.

Сосын Ясауи ілімін бүгінгі «тұлғалық даму» ұстанымымен байланысты тарихи тәжірибе ретінде көрсету керек. Ясауиді, рухани интеллект, өзін тану жүйесі, ар-мінез тәрбиесі ретінде қайта танытып, түсіндіру өзекті. Сонда ол «өткеннің тұлғасы» емес, бүгіннің «даму моделіне» айналады.

Сондықтан Иасауиді насихаттауда мәдени форматтарды қолдану керек сияқты. Себебі бүгін жастар мәтін оқудан гөрі, видео, подкаст, сторителлинг, комикс/анимацияны жақсы қабылдайды. Мысалы, «құрма аңызының» мәні ұстаз–шәкірт психологиясын, сосын «құт» сабақтастығын, «қылует» адамның

ішкі трансформациясын, «Иасы» аңызы рухани орталыққа айналу тарихы, «Аситане и саадет» -бақыттың астанасы-Ақиқатқа ашылған қақпа дегенді білдіреді.

Ясауи мұрасын жеткізудің кілті - оны тарихи фигура ретінде ғана емес, қазіргі адамның ішкі мәселелерін шешетін рухани тәжірибе жүйесі ретінде оқу керек. Қысқа формула мынау - мәтіннен мағына, догмадан рухани тәжірибе, өткен шақтан бүгінгі сана ақиқатын табу.

Енді Қожа Ахмет Ясауи ілімін бүгінгі жастар жиі кездесетін үш үлкен мәселе яғни, «стресс», «депрессия» және «мағына кризисі/дағдарысы» арқылы нақтылап көрейік.

Стресс деген Иасауи ілімінде «нәпсіні басқару» ретінде қаралады. Қазіргі стресс көбіне, ақпараттың көптігі, үнемі салыстыру (әлеуметтік медиа), ішкі тұрақсыздық. Иасауи ілімінде бұл, «нәпсінің шамадан тыс тасуы/сұранысы». Ал оның емі - Иасауи ұсынған жол - зікір (ішкі фокус), қылует (рухани тыныштық), сабыр (ішкі тұрақтылық), қазіргі тілде бұл – mindfulness/ мурақаба, digital detox/әлемнен оңашалану, self-control/ нәпсіні тыю.

Депрессия деген «жүректің босап қалуы», депрессияның себебі - өмірдің мәнін жоғалту, ішкі байланыс үзілуі, үміттің азаюы. Иасауи бойынша жүрек «шындықтан алыстағанда» босайды. Ясауи тәжірибесі - жүректі қайта «нұрмен толтыру», ғашықтық (рухани байланыс), үміт (рақымға бөлену). Қазіргі тілмен айтсақ, эмоционалдық қалпына келу және рухани тірек. Мәнсіз өмір дағдарысы (meaning crisis) - бүгінгі ең үлкен проблема, «Мен не үшін өмір сүріп жүрмін?» деген сұрақ мазалайды. Мақсаттың шашырауы, табыстың берекесіз болуы. Қожа Ахмет Ясауи ілімі бойынша, адам мақсаты – өзін тану арқылы Хақты тану. Бұл - тұтыну яки табыс сияқты материалды емес, рухани ішкі бағыт. Ясауи ілімі бойынша, өмір деген рухани өсу жолы, адам сол өмірдегі жауапкершілік иесі, мақсаты - ішкі кемелдік, мұраты Хақ дидары болу керек.

Осы қоғамдағы психологиялық мәселелердің ортақ себебі – стресс, депрессия және мағына дағдарысы деген ішкі орталықтың әлсіреуі. Ясауи жүйесінде бұл себептің орталығы - жүрек (қалб). Яғни, Қожа Ахмет Ясауи ілімі бүгінгі жастар үшін психология, этика және мағына философиясының бір жүйеде тоғысқан моделі. Қысқасы, стресс ол «бақылаусыз сана», «депрессия» деп бос жүректі», мағына дағдарысы деп «жоғалған бағыт». Бұған Ясауидің жауабы - ішкі орталыққа-жүрекке қайта оралу.

Тағы бір маңызды мәселе Ясауи төңірегінде қалыптасқан аңыздар туралы болмақ. Аңыз жай ғана қиял немесе «миф» емес, оларды тікелей тарихи факт ретінде де қабылдай алмаймыз. Себебі санамызда сақталған аңыздардың рухани ақиқаты мен тарихи ақиқатын ажырата білу маңызды. Аңыздарда әрине тарихи емес, Ясауи туралы «жер астына түсті», «кереметтер көрсетті», «арыстанды бағындырды» деген сияқты көбіне символдық тілде мәліметтер айтылады. Мысалы, Иасауидің «қылуетке яғни, жер астына түсуі» – дүниеден безу емес, керісінше өзінен, нәпсісін жеңу, ішкі рух әлеміне үңілуін көрсетеді. Ал «керемет көрсетуі» – адамның рухани кемелдік мақамдарын білдіретін символдар. Бұл – сопылықтағы «хәл» мен «мақам» тілінде жеткізілген ақиқат. Оны тілмен жеткізу қиынның қиыны. Сосын аңыздың қызметі - Ясауи жолын – тек ілім ғана емес,

тәрбие мектебі екендігін таныту. Сондықтан аңыздар, халыққа күрделі метафизикалық құбылыстар мен хәлдерді қарапайым тілмен жеткізеді, шәкірттерді иманға, тақуалыққа шақырады, ұстазға деген құрметті қалыптастырады. Бұл тұрғыдан аңыз – педагогикалық құрал. Түркі дүниетанымында әулие – тек ғалым емес, ұстаз, «Аллаға ең жақын адам». Сондықтан халық, Ясауиді әулие тұлға деп есептейді, оның өмірін аңызға айналдырды, яғни тарихи деректерді рухани тәжірибе арқылы өмір сүргізеді. Бұл – жамағаттық діни сана көрінісі.

Ясауи аңыздарының түпкі ақиқаты - оның ілімінде (хикметтерінде), оның рухани ықпалында (түркілердің исламдануындағы рөлі), оның сопылық әдісінде (зікір, тәрбие, нәпсімен күрес) жатыр. Мысалы, оның «Диуани хикмет» еңбегі – аңыздан да жоғары, нақты құндылық тасушы рухани мұра. Ясауи аңыздарының ақиқаты – тарихты емес, рухани ақиқатты бейнелі сөздер арқылы жеткізуінде жатыр. Яғни, аңыз – «болған оқиғаға» қарағанда, «болуы тиіс рухани күйдің көркем бейнесі» десек болады.

Ясауи туралы ең мәшхүр аңыздардың бірі бұл «құрма аңызы». Бұл аңыздың сыртқы баяны қарапайым болғанымен, ішкі мағынасы өте терең сопылық ақиқатқа толы. Аңыздың қысқаша мазмұны бойынша, Арыстан бабқа Пайғамбар тарапынан аманат ретінде құрма беріледі. Бұл құрма болашақта өмірге келетін Ахмет атты балаға берілуі тиіс. Оны Арыстан бап Ахметке жеткізуді өз мойнына алады. Жылдар өткен соң Арыстан баб аманат иесі Ахметті Түркістаннан тауып, оған құрманы табыстайды. Осы сәттен бастап Ахметтің рухани жолы ашылады, сопылық қызметі басталады. Бұл жерде құрма – жай жеміс емес, «пайғамбарлық құт ілімнің нұры», «рухани аманат», ілімнің «мәні» (яғни, хақиқаты). Иасауи ілімінің тәжірибесінде бұл – «батин ілімнің берілуі» деген мағынаға келеді. Аманат ұғымы, Арыстан бабтың құрманы сақтауы – сол батин ілімінің үзілмейтіндігін, рухани тізбектің (силсила) жалғаса беретінін білдіреді. Яғни, Ясауи жолы – кездейсоқ емес, пайғамбар арқылы берілетін «табаррук» яғни құт, рухани сабақтастықты көрсетеді.

Бір жағынан Ахметтің құрманы алуы - оның «таңдалған» тұлға екенін, рухани миссиясының басталғанын көрсетеді. Бұл – сопылықтағы «инициация» (рухани іске кірігу). Бұл аңызды тура тарихи факт ретінде қабылдау қиын. Бірақ оның ақиқаты - нақты оқиғада емес, рухани сабақтастық идеясын беруінде жатыр. «Құрма аңызының» шынайы мәні - Ясауидің ілімі кездейсоқ емес, ол Мұхаммед пайғамбар рухани мұрасының жалғасы, Арыстан баб – арқылы Ясауиге жеткен құт бұлағымен сабақтасқан ақиқат шынжырын көрсетеді.

«Құрма аңызын» сопылық ілім категорияларымен тереңірек талдап қарасақ, силсила, барака, уилаят сияқты үш ұғым маңызды болып көрінеді. Сабақтастық, құт, әулиелік. Жоғарыда да айтылғандай, құрма аңызының өзегінде – силсила/алтын шынжыр идеясы жатыр. Исламда әрбір ілім, Құраннан, Мұхаммед пайғамбар, ұстаздар, шәкірттер арқылы жалғасады. Аңыздағы - Пайғамбар, Арыстан баб және Қожа Ахмет Ясауи байланысы - осы алтын шынжырдың яғни рухани сабақтастықтың символдық көрінісі. Яғни, құрма – силсиланың «материалданған дәлелі».

Барака (рухани құт, нұр) - құрма тек ілім емес, құттың тасымалдаушысы

ретінде түсіндіріледі. Иасауи ілімінде, кейбір заттар (су, нан, құрма), әулиелер арқылы «рухани құтпен» толығады. Яғни, аңыздағы құрма, Пайғамбар нұрын қабылдаған адам – рухани кемелденген, «оянған» тұлға. Бұл – «құрманы жеу» емес, құтты қабылдау деген сөз.

Уилаят (әулиелік) - Ахмет Ясауиге құрманың берілуі, оның жай адам емес, әулие екенін білдіреді. Қожа Ахмет Ясауи аманат берілген сәттен бастап, ерекше әулиелік миссия иесі, халыққа рухани жол көрсетуші пір ретінде танылады. Құрма – әулиеліктің «ашылу сәті».

«Лұқма» философиясы (дәм арқылы таным) - Сопылықта «лұқма» (жеген ас) ерекше мәнге ие, адам не жесе – соған ұқсайды (рухани тұрғыдан) деген тәмсіл бар. Құрма- таза, қасиетті азық, «хақиқаттың дәмі». Сондықтан бұл жерде, таным – оқу арқылы емес, тікелей «дәм тату» арқылы беріледі. Сондай ақ, құрма - Құрандай айтылғандай қасиетті тағам, Мұхаммед пайғамбардың сүйікті асы. Сондықтан ол табиғи түрде сүннет пен руханияттың белгісі. Құрма аңызының шынайы мәні - ілім кітап арқылы ғана берілмейді. Ол тіке жүректен жүрекке өтеді. Ұстаз – тек үйретуші емес, рухани трансформатор. Яғни, құрма – зат емес, хәл ілімінің, нұрдың және рухани миссияның символы.

«Құрма аңызы» Диуани хикмет мәтіндерінде, «дәм» (ләззат) – хақиқатқа татудың тілі. Мысалы, ол Алланы тануды – «сезіну», «тату», ілімді – «құр сөз емес, жүрекке түскен хәл» деп түсіндіреді. Осы тұрғыдан «құрма жеу»- білім алу емес, ақиқатты тікелей бастан кешіру (зауқ), тату. Яғни, құрма аңызы – Ясауидің іліміндегі «тәжірибелік таным» хәл ілімінің шарты. «Нұр» ұғымы –хикметтерде жиі кездеседі. Ясауи үшін нұр – Алладан келетін хақиқат, ол ақылмен емес, жүрекпен қабылданады. Аңыздағы құрма, осы нұрдың тасымалдаушы бейнесі. Сол себепті, құрманы алу – «нұрға ие болу», оны қабылдау яғни, «жүректің ашылуын» білдіреді.

«Ғашықтық» – адамдағы трансформация қуаты. Сол себепті Диуани хикметтің ең басты тақырыбы – құдайлық махаббат (ғашықтық). Ясауи, ілімнен бұрын махаббатты қояды, ақиқатты тек ғашық адам ғана түсінеді дейді. Құрма аңызы тұрғысынан, құрма – нұр, нұр – махаббат, махаббат - адамды өзгертеді. Бұл – толық рухани трансформация схемасы.

Ясауи ілімінде адам орталық, сондықтан кел келген ілім кітаптан емес, ұстаздың жүрегінен шәкірттің жүрегіне өтеді. Арыстан баб пен Қожа Ахмет Ясауи байланысы осы жерде ашылады. Тек ақпарат беру емес, рухани күйді беру (хал) мәселесі туралы айтылып отыр. Құрма – осы процестің көрінетін символы. Ұстаз бен шәкірт байланысы (жүректен жүрекке) түркі сопылық дәстүріндегі ең басты ерекшелік. «Ішкі таным» (батин) идеясы - Ясауи ілімінде, сыртқы дін (шариғат) бар, ішкі дін (хақиқат) бар. Құрма аңызы - сырттай қарағанда – оқиға, ішкі жағынан – батин ілімнің берілуі. «Құрма аңызы» бойынша, Ясауи ілімі - рационалды емес, экзистенциалды теория да ғана емес, тікелей тәжірибе. Яғни мұнда оқу ғана емес, рухани «дәм тату» тәжірибесі алға шығады.

Ясауи төңірегіндегі «Иасы аңызы» – оның Түркістан (ежелгі Иасы) қаласымен байланысын түсіндіретін маңызды тарихи сананың көрсеткіші. Бұл аңыз да құрма аңызы сияқты тарихи деректен гөрі символдық және сопылық мәнге ие. Аңыз бойынша, Ясауи ұзақ ізденістен кейін Иасы қаласын таңдап, осы

жерде тұрақтайды. Кей нұсқаларда, бұл жер оған «ишарамен» көрсетіледі. Кейде ол Иасының қасиетін алдын ала сезеді. Кейде әулиелер арқылы Иасыға бағытталады. Иасыда ол халыққа хәл ілімін таратады, шәкірт тәрбиелейді, рухани мектеп қалыптастырады. Ол барша түркі елінің пірі атанады. (Пир-и Түркістан) Сол себепті кейін бұл қала Түркістан деп аталып, бүкіл түркі әлемінің киелі орнына айналады. Аңыздың астарлы мағынасы - «Жер таңдау» – бұл рухани миссия. Ясауидің Иасыны таңдауы географиялық емес, рухани таңдау. Яғни, бұл белгілі бір халыққа қызмет ету, рухани орталық құру миссиясы. Иасы – «орталық» символы. Сопылықта кей жерлер жай кеңістік емес, рухани энергия жиналған орталық (құтты мекен). Иасы - түркі мұсылмандары үшін «жүрек орталығы» қызметін атқарады. Бұл – «киелі география» ұғымы. Әулие мен кеңістік байланысы - сопылық дүниетанымда культувация құбылысын көрсетеді. Әулие тек адамды ғана емес, ол тұрған жерді де өзгертеді. Қожа Ахмет Ясауи Иасыда, кеңістікті «руханиландырады», оны қасиетті орталыққа айналдырады. Сондықтан кейін, Түркістан «екінші Мекке» деген түсінік пайда болды. «Қаланың киелі орынға айналуы» - Ясауи өмірінен кейін, оның қабірі зиярат орнына айналады, қала «аситане –и сағадат» статусына ие болады. Бұл құбылыс кейін Темір салдырған кесенемен бекітіледі. Тарихи тұрғыдан, Ясауи шынымен Иасыда өмір сүрген. Бірақ аңыздың мақсаты - «неге Иасауи дәл осы жерді таңдады?» деген сұраққа жауап беру. «Иасы аңызының» ақиқаты - кездейсоқ емес, ол Иасауидің арнайы миссиямен келген тұлға екенін көрсету және Түркістанды жай қала емес, рухани өркениет орталығы ретінде таныту.

Енді, «Астана» ұғымы бойынша, «Иасы аңызын» сопылық ілім аясында тереңдетіп, үш іргелі ұғыммен ашайық: киелі орын, құт (береке), зиярат ету дәстүрі. Киелі орын (sacred space) тұрғысынан Ясауидің Иасы қаласын таңдауы – жай көшу шешімі емес, кеңістікті сакралдандыру актісі. Сопылық түсінікте, әр жер бірдей емес, кей мекендер «рухани шоғырлануға» ие болады. Ол көбіне әулиелер жерленген орындар және оның болмысымен байланысты. Иасы қаласы Ясауи келгеннен кейін, «қасиетті орталыққа» айналады. Бұл құбылыс басқа ислам кеңістіктерінде де бар. Мекке, Мәдина. Бірақ айырмашылығы - Иасы – аймақтық (түркілік) рухани орталық, аситане и сағадат, «Ақиқатқа ашылған қақпа» мағынасында. Сондықтан қазақтарда, «Мәдинада Мұхаммед, Түркістанда Құл Қожа Ахмет, Маңқыстауда Пір Бекет» деген әмсіл сақталған.

Құт (береке, метафизикалық энергия) - түркі дүниетанымында, сопылықтағы «табаррук-барака» ұғымымен үндес. Ясауи Иасыда, құт «әкеліп қана қоймайды», Иассының құтымен қосылып оны ашады, іске қосады. Сондықтан Иасы деген құт қонған мекен. Бұл рухани тартылыс, адамдардың ағылуы, ілімнің таралуы деген сөз. Яғни, қала –рухани тартылыс мекені, киелі орталыққа айналады. Нәтижеде кейіннен зиярат ету дәстүрі қалыптасады. Ясауиден кейін Иасы, зиярат орнына айналады, «зиярат ету – тазару» тәжірибесі мен мәдениеті қалыптасады. Халық арасында Түркістан кейін «екінші Мекке» деп атала бастайды. Зияраттың мәні – әулиенің руханиятымен ішкі байланыс орнату. Себебі сопылықта әулие өлмейді, оның рухани ықпалы жалғасады. Міне, бұл кеңістік пен адамның өзара трансформациясы. Көріп отырғанымыздай, екі жақты процесс бар: әулие кеңістікті өзгертеді, Иасы киелі қалаға айналады және

киелі жер адамды өзгертеді, ал зиярат етуші рухани әсер алады. Бұл – сопылықтағы «аситане мен рухтың өзара ықпалы».

Қожа Ахмет Ясауи Иасыда, тек тариқат құрған жоқ, түркі ислам өркениетінің моделін қалыптастырды. Нәтижесінде, Түркістан рухани астана, Ясауи жолы мәдени кодқа айналды. Сонымен, «Иасы аңызының» шынайы мәні - кеңістік өздігінен киелі болмайды, оны әулиелер қасиетті етеді. Ал киелі орын зиярат етуші адамдарды рухани өзгертетін орталық-күшке айналады.

«Иасы аңызын» кеңірек деңгейде – өркениет теориясы және қазақ дүниетанымындағы «құт», «киелі жер» ұғымдарымен байланыстырып қарайық. Мұнда мәселе тек діни емес, өркениеттік құбылыс ретінде ашылады. Орталық және периферия (өркениет моделі) - өркениет теориясында кез келген мәдениет бір орталыққа (center) сүйенеді, қалған аймақтар – периферия болады. Иасы Ясауиге дейін перифериялық қала, Ясауиден кейін орталыққа айналды. Нәтижесінде рухани ағындар (шәкірттер, ізденушілер) осы жерге бағытталды, ілім осы жерден тарады. Бұл – «сопылық орталықтың қалыптасуы». Әрі сакралды география (киелі мекен)- Қожа Ахмет Ясауи арқылы Түркістан аймағы жай территория емес, рухани мекенге айналды. Яғни, Мекке – жаһандық орталық. Түркістан – түркілік орталық. Түркістан «қасиетті мекен». Бұл мекен, халықтың қозғалысын анықтайды, мәдени бірлікті қалыптастырды.

«Құт» – билік пен руханияттың түйіні. Қазақ және түркі дәстүрінде құт- тек береке емес, легитимділік (заңдылық) белгісі. Ясауи арқылы рухани құт Түркістанға қонады. Кейін хандар осы жерде жерленгісі келеді, билік пен руханият түйіседі. Мысалы, Абылай хан Түркістанда жерленген. Бұл кездейсоқ емес, билік өзін құтпен байланыстыруға тырысады.

Киелі жер ұғымы (қазақ дүниетанымы)- қазақ санасында – ерекше энергиясы/құты бар орын. Белгілері - әулие мазары, тарихи оқиға өткен, халық жадында сақталған. Түркістан осы үш шарттың бәріне сай. Сондықтан ол тек қала емес, ұлттық сакралды символ.

Зиярат – өркениеттік институт. Зиярат - жеке құлшылық қана емес, әлеуметтік байланыс механизмі. Функциялары - адамдарды біріктіреді, ортақ құндылық қалыптастырады, тарихи жадты сақтайды. Ясауи кесенесіне бару- «мен кіммін?» деген сұраққа жауап іздеу.

Ясауи феноменінің ерекшелігі- Қожа Ахмет Ясауи, исламды түркі тілімен жеткізді, көшпелі мәдениетке бейімдеді, түркілік діни танымды анықтады. Сондықтан оның орталығы (Иасы) өркениеттік өзекке айналды. Қысқасы, «Иасы аңызы» – жай аңыз емес. Ол кеңістіктің қалай киелі жерге айналатынын, орталықтың қалай пайда болатынын, руханияттың қалай өркениетке айналатынын түсіндіреді.

«Иасауи астанасы» деген не? Бұл сөз тіркесі тарихи әкімшілік астана емес, керісінше, Түркістан қаласының, рухани орталық, сопылық «астана» ретіндегі бейнесі. Яғни халықтық санада Мекке – исламның орталығы, Түркістан – түркі сопылығының орталығы, Ясауи – оның рухани «сұлтаны».

«Астана» ұғымының сопылық мағынасы– саяси термин емес, символ, астана деген орталық нүкте, рухани тартылыс орны, біржүректердің жиналатын мекені. Сопылық ілім тұрғысынан да Иасы «жүрек орталығы» (қалб орталығы).

Түркі дүниетанымында «құт» белгілі бір жерге қонады. Түркістан- Ясауи арқылы құт қонған мекен ретінде түсіндіріледі, сондықтан ол жай қала емес, береке орталығы. «Иасауи астанасы» дегені – осы құттың шоғырланған орны.

Рухани иерархия- аңыздық түсінікте - Мекке жаһандық орталық, Түркістан түркі руханиятының орталығы, Ясауи болса осы орталықтың рухани тірегі. Сондықтан Түркістан деген Ясауи астанасы (рухани мағынада).

Неге «астана» деп аталады? Бұл сөздің себебі, мұнда ілім тарады, мұнда шәкірттер жиналды, мұнда зиярат мәдениеті қалыптасты, мұнда рухани дәстүр жүйеленді. Яғни, орталықтандыру функциясы бар мекен. «Иасауи астанасы» аңызының мәні - Түркістан – география емес, рухани әлемнің орталығы және Ясауи – сол орталықтың рухани ұстазы. Астана деген ол орталық, Түркістан сол рухани орталық, Ясауи болса сол орталықтың рухы. «Мәдинада Мұхаммед, Түркістанда Құл Қожа Ахмет» деген тіркес – қарапайым поэтикалық сөйлем емес, ол Қожа Ахмет Ясауи феноменін түркі-исламдық сананың ішінде рухани орталықтандыру тәсілі ретінде түсіндіреді. Исламның жаһандық орталығы – Мәдина, Түркі сопылығының рухани орталығы – Түркістан. Яғни, Мәдина рухани бастау, Түркістан руханияттың жалғасы. Сопылық ілім логикасында - Мұхаммед – пайғамбарлық бастауы, Ясауи – сол ілімнің түркі әлеміндегі жалғастырушысы. Сондықтан тіркес нұрдың екі орталығы» идеясын береді.

«Құл Қожа Ахмет» атауының мәні - Неге «құл» деп аталады? Бұл маңызды - «Құл» деген абсолютті кішіпейілділік, Ясауи өзін ұлықтамайды, ол өзін тек қызметші ретінде көреді. Бұл сопылықтағы негізгі ұстаным - эгоны жою. Тек Аллаға ғана мұқтаж болу статусы.

«Иасауиді неге «Әзірет Сұлтан» деп атайды? Түркі дәстүрінде «сұлтан» тек саяси билеуші емес, тәртіп орнатушы, қауымды біріктіруші, әділет иесі сопылық ілім логикасында - Ясауи – жүректердің әміршісі бейнесінде. Қарапайым адамнан «әулие патшаға» айналу аңыздың логикасында - Құл Қожа Ахмет (кішіпейіл адам), халықтың жүрегінде, «сұлтан дәрежесіне» көтеріледі. Бұл адамның емес, оның рухани ықпалының ұлғаюы деген сөз. Аңыз нақты мемлекет туралы емес, рухани легитимдік туралы яғни, сұлтан күш, Ясауи сол рухани мағынадағы сұлтан. Бұл екі түрлі билік түрі. Қоғамда кей тұлғалар ресми биліксіз-ақ, рухани беделі арқылы «сұлтан» дәрежесіне көтеріледі. Бұл – түркі қоғамындағы әулие культі, рухани авторитет феномені. Сұлтан - саяси билік, Ясауидегі рухани билік. «Иасауи сұлтан аңызы» тарихи факт емес, ол Ясауидің рухани ықпалының күшеюін, халық санасында оның «рухани билеушіге» айналуын, Түркістанның сакралды орталық болуын көрсететін символ.

Ясауи мектебіндегі ішкі тәртіп жүйесіне келейік. Қожа Ахмет Ясауи жолында, зікір – заң, пірге бағыну – тәртіп, қылует – реформа. Бұл – «ішкі конституция». Сондықтан оның мектебі – рухани институт, шәкірттері – «рухани тұлғалар». Сондықтан «сұлтан» ұғымы Ясауи контексінде жүректі біріктіреді. Сондықтан «Әзірет Сұлтан», саяси фигура емес, рухани орталықтандыру символы.

Қожа Ахмет Ясауи туралы ең терең әрі көп талқыланатын аңыздардың бірі – «қылует (хилуәт) аңызы». Бұл аңыз Ясауи ілімінің өзегін – ішкі тазару мен

дүниеден іштей үзілу идеясын көрсетеді. Аңыз бойынша, Ясауи 63 жасқа келгенде, Мұхаммед пайғамбар жасына жеткенін айтып, жер астына түсіп, арнайы қылуетке (жерасты бөлмесіне) кіреді. Сол жерде қалған өмірін зікірмен, құлшылықпен өткізеді. Дүниелік өмірден алшақтайды. Бүгінде Түркістандағы қылует осы аңызбен байланыстырылады. Аңыздың сопылық (символдық) мағынасы бойынша, қылует – «дүниеден қашу» емес, «ішке бойлау». Сырттай қарағанда бұл қоғамнан қашу сияқты көрінеді. Бірақ сопылықта, бұл – нәпсіден қашып, ішкі әлеміне тереңдеу. Яғни, физикалық жер асты және рухани тереңдіктің көрінісі. Сосын 63 жас – символдық мәндегі кемелдіктің өлшемі. Бұл Мұхаммед пайғамбардың, ең кемел үлгі тұлғаның 63 жасында дүниеден өткендігімен байланыстырылады. Бұл жерде, «Өлмей тұрып өлу» қағидасы да бар. Сопылықтағы негізгі принциптердің бірі - «өлмей тұрып өлу» (муту қабла ан тамуту). Қылует - осы қағиданың практикалық формасы. Яғни, нәпсіні «өлтіру», одан арылу, рухты ояту. Сосын, қылует – қараңғы, тар кеңістік, ал қараңғылық – нұрға апарар жол. Бірақ сопылық символикада, сыртқы қараңғылық деген ішкі нұрға жол ашады. Бұл маңдайдағы көзбен емес, ішкі көз-басират арқылы көру. «Қылует аңызының» ақиқаты – жер астына түсу, өлу емес, рухани қайта туу. Қысқасы, халық санасындағы аңыздардың тұтас бір тұжырымы мынау - құрма аңызы - бастау (нұр алу), Иасы аңызы - миссия (орталық құру), қылует аңызы - кемелдік (ішке ену).

Қылуетте Қожа Ахмет Ясауи - сыртқы әлемнен байланысын үзеді, ішкі әлемін кеңейтеді. Нәтижеде, жүрек тікелей «қабылдаушыға» айналады. Сопылықта «Фана» мақамы – «жоқ болу» тәжірибесі. Қылует - осы процестің лабораториясы. Исауи үшін қылует психотехникасы физикалық өлім емес, «өлмес бұрын өлу», яғни эгоның өлімі. Фанадан кейін келетін күй – бақа, Алламен бірге «қалу», бірақ әлемге қайта оралу. Ішкі ғылым (илм әл-батин) шынайы таным – жүрек арқылы болады. Қылует - осы «ішкі танымды» іске қосу әдісі. Ясауи жолы - дәл осы әдісті түркі діни танымына бейімдеді. Бүкіл болмыс – бір, адам соны «көруі» керек. Қылует көптіктен (дүние) бірлікке (Хаққа) өтуді қамтамасыз етеді. Ясауидің қылует әдісі - сыртқы әлемнен болмыстың терең бірлігіне кіру символы. Қылует – рухани технология. Жалпыласақ, қылует-жалғыздық, сыртқы әсерді азайту, Зікір -жүректі тазарту, Фана-«меннің» жойылуы, Бақа - жаңа деңгейде өмір сүру. Бұл – толық трансформация циклі. Қысқасы, «қылует аңызы» бізге мынаны көрсетеді- Ясауи ілімі -тек мораль емес, рухани тәжірибе жүйесі және адам, сыртқы әлемді өзгерту арқылы емес, ішкі өзін өзгерту арқылы кемелденеді.

«Софра тұту» (дастарқан жаю) – сопылық ілім мен түркі-ислам мәдениетінде жай ғана тамақ беру емес, рухани, әлеуметтік және тәрбиелік институт. «Софра» (арабша суфра) – дастарқан, бірақ сопылықта ол «бірлік кеңістігі», «рухани теңдік» алаңы, «қонақжайлық пен өзара қызметтің» көрінісі. Яғни, дастарқан – тек ас емес, рухани қатынас орны. Қожа Ахмет Ясауи дәстүрінде софра – тариқат тәрбиесінің өзегі, шәкірттер бірге отырып ас ішеді, бай-кедей демей, ұстаз-шәкірт бірге тең отырады. Бұл – «нәпсіні тәрбиелеу» тәсілі. Аста «құт» бар. Сопылық түсінікте адал дайындалған ас, зікірмен берілген тағам. Онда береке бар. Сондықтан софраға отыру ол тек қарын тойдыру емес,

рухани үлес алу. Дастарқан, адамдарды жақындатады, ренішті жояды, береке-бірлік қалыптастырады. Түркі дәстүрінде, «бірге ас ішкен – бауыр». Бұл – негізінен қоғамды біріктіретін механизм. Дастарқан – әдеп тәрбиесінің орны, үлкенді құрметтеу, аз сөйлеу, шүкіршілік айту, ысырап етпеу. Яғни, дастарқан ол тәрбие мектебі. Сопылық тұрғыда софра - Алланың ризық беретін орны, адамның фақр-мұқтаждығын еске алуы, адамның мына дүниеге қонақ екендігін еске салады. «Софра тұтудың» мәні – тек ас беру емес, жүректерді біріктіру және дастарқан денені емес, қоғам мен рухты қоректендіреді. Софра –бірлік, Ас – барака/құт, Дастарқан ол тәрбие.

«Дафтару сани» (екінші дәптер) түсінігінің Иасауи ілімінде маңызды орны бар. Ол көбіне Қожа Ахмет Ясауи ілімінің рухани мағынасын білдіру үшін қолданылады. «Дафтар» деген не? «Дафтар» араб дәстүрінде дәптер, жазба жинақ, ілімнің жүйеленген формасы. Сопылықта ол тек кітап емес, рухани тәжірибенің қабаттары. Сопылық түсіндірмеде, «бірінші дәптер» (дафтару аввал) сыртқы ілім (шариғат), сөз, мәтін, ереже, білімнің көрінетін жағы. Ал «екінші дәптер» (дафтару сани) - ішкі мағына (батин). Ол - жүрек тәжірибесі, хәл (рухани күй), тікелей таным. Қожа Ахмет Ясауи ілімінде сыртқы мәтін – хикмет, ішкі мән – нұр, хәл, ғашықтық. Сондықтан - «Дафтару сани» ол хикметтің ішкі қабаты. Яғни хикметті оқу – бірінші дәптер, жүрекпен сезіну – екінші дәптер.

Иасауи ілімі бойынша мағрифат/таным үш сатыда жүреді: Ілім – үйрену, Хәл – өзгеру, Хақиқат– бірлік. «Дафтару сани» көбіне 2–3 деңгейге сәйкес. Бұл біріншіні жоққа шығару емес, тереңдеу. Яғни, мәтін бар, бірақ ол «қақпа» ғана, шын мәні іште ашылады. «Дафтару сани» дегеніміз, мәтіннің ішкі мағынасы, жүрекпен оқылатын білім, сопылық тәжірибенің екінші деңгейі. Бірінші дәптер ол мәтін, шариғат болса, екінші дәптер мән, ішкі сыр деген мағынада. Ясауи ілімі ол осы екеуін біріктіру. Қожа Ахмет Ясауи хикметтері сырттай қарағанда, өсиет, діни поэзия, моральдық мәтін. Бірақ сопылық тұрғыдан ол екі қабаттан тұрады: Дафтару аввал – сөз, өлең, мәтін, Дафтару сани – ішкі хәл, рухани тәжірибе. Яғни, хикметті оқу – бірінші деңгей, оны «сезіну» – екінші деңгей. Мысалы, «ғашықтық» жай махаббат емес, Хаққа ұмтылу; «от» нәпсінің жануы; «жол» деген рухани саты. Бұл – мәтіннің «ішкі қабаты». Мәтін – сыртқы қабат, мақамдар – ішкі жол, хикмет – осы жолды ашатын кілт. Яғни, Ясауи ілімі – оқылатын емес, жүрекпен жүріп өтетін жол. Хикмет ол мәтін, Дафтару сани ол ішкі мағына. Иасауидегі жетпіс мақам - рухани өсу траекториясы.

Хикметтерде кездесетін “1 жастан 63 жасқа дейінгі өмірді сипаттау” – биографиялық күнделік емес. Бұл Иасауи өмірінің рухани сатылары. Негізгі идея бұл жерде жас биологиялық емес, рухани деңгей туралы болып отыр. Ясауиде жас - тек уақыт өлшемі емес, рухтың даму сатысы. Яғни, 1 жас пен 63 жас арасы адамның ішкі эволюциясы. «1 жас» – рухтың оянуы. Келесі кезеңдерде адам өзін тани бастайды, нәпсі күшейеді, қателікке қарсы ізденіс басталады. Сопылық ілім бойынша бұл сопының «ғафлеттен ояну процесі». Жас өскен сайын, құмарлық пен қалаулар күшейеді, эго үстемдік ете бастайды, содан кеудеде рух пен нәпсі күреседі. Ясауиде бұл кезеңді ішкі шайқас (жиһад ан-нафс) дейді. Орта жаста адам, тәжірибе жинайды, өмірдің мәнін іздейді, рухани сұрақтар көбейеді. Ясауиде 63 жас - кемелдік шегі. Бұл не білдіреді - адам өз миссиясын аяқтайды,

рух толық жетіледі, нәпсі толық жеңіледі. Сондықтан Қожа Ахмет Ясауи 63 жастан кейін қылуетке кіруі - өмірден қашу емес, ішкі кемелденудің жалғасы. Бұл – “сыртқы өмір мен ішкі өмір” ауысуы. Бұл жүйе мынаны көрсетеді - адам өмірі – біртіндеп тазару процесі, әр жас – рухани емтихан, соңғы мақсат – жүректің тазалығы. Сонымен 1 жас - рухтың жол түсіп, нәпсімен күрес өмірінің басталуы, соңғы 63 жас деген рухани кемелдік шегі, құрб мақамы-Аллаға жақындау сатысы.

Қысқасы Иасауидегі жас сипаттамалары – биографиялық жас емес, адам рухының белестері. Яғни, адам қанша өмір сүрсе де, оның шынайы сапары – ішкі тазалыққа қарай қозғалыста болу керек.

«Нури Мұхаммед» – исламдық рухани дәстүрде өте терең мағынасы бар ұғым. Ол жай ғана “Мұхаммедтің нұры” деген сөз емес, Мұхаммед пайғамбар туралы метафизикалық (онтологиялық) түсінік. Тікелей мағынасы - Нұр деген жарық, құдайлық сәуле, рухани ашылу. Ал Мұхаммед пайғамбардың есімі «Нури Мұхаммед» деген Мұхаммедтің нұры. Бірақ бұл жерде “нұр” физикалық жарық емес. Сопылық ілім дәстүрінде, «Нури Мұхаммед» – жаратылыс басталғанға дейінгі алғашқы рухани жарық. Яғни, әлем жаратылмай тұрып, Алла тарапынан бір «нұр» жаратылған, сол нұрдан бүкіл болмыс тараған. Сопылық мектептерде (мысалы, Ибн Араби дәстүрінде) бұл былай түсіндіріледі: Ибн Араби логикасы бойынша, болмыс – бір тұтас шындық, пайғамбар – сол шындықтың алғашқы көрінісі. «Нури Мұхаммед» жаратылыстың рухани прототипі. Бұл ұғым сенім деңгейінде мынаны білдіреді - пайғамбар – жай адам ғана емес, ол – рухани жол көрсетуші нұр, оның ілімі – жүректі жарықтандыру. Диуани хикмет дәстүрінде бұл идея Ясауиде де жалғасады - нұр жүрекке түсетін хақиқат, қараңғылық - надандық. Нұр» символы - білім емес, түсіну; ақпарат емес, ояну; сыртқы жарық емес, ішкі көру/мукашафа. Сондықтан «Нури Мұхаммед» - ақиқатқа апаратын ішкі жарықтың бейнесі.

Иасауи ілімі мен тұлғасы төңірегіндегі аңызбен көмкерілген шындықтың біразын бүгінгі тілмен түсіндіруге тырыстық. Аңыз түбі-ақиқат. Әрине бұл ішкі таным, рухани тәжірибенің ақиқаты.

Seyfettin Erşahin
Анкара университеті,
Теология факультетінің
профессоры, ғылым докторы (PhD)

TÜRK DİLİNİN MEDENİYET DİLİ OLMASINA MUTASAVVIFLARI KATKISI ÜZERİNE

Özet

"Türk dili bir medeniyet dili midir?" sorusu elbette abestir. Kasıtlı olarak bu ve benzeri sorular hep gündemde tutulur. Uzunca bir süredir Türklerin ve Türk dilinin medeniyet ile ilişkisi tartışılır. Bir kısmı göçebe veya yarı göçebe bir topluluk olan Türklerin yerleşik hayatın bir ürünü olan medeniyet kurma veya var olan medeniyetlere katılma ve katkıda bulunmalarından söz edilemeyeceğini iddia edenler içeride ve dışarıda epeyce var. Yine bu iddianın devamı mahiyetinde Türk dilinin de medeniyet kurma veya medeniyet dili olma niteliği taşımadığı ileri sürülür. Türk dilinin, yüksek fikirlerin ifadesinde terim ve kavram gerektiren medeniyet dili statüsüne çıkması, kuşkusuz gramer yapısı yanında söz varlığı ile de alakalıdır. İslam medeniyetine giren Türkler dillerini bu statüye taşımışlardır. Bu sürece katkı sağlayanlar zümrelerden biri de mutasavvıflar olmuştur. Biz, bu katkıya ana hatları ile değinmek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Türk dili, medeniyet dili, Türkler, medeniyet, İslam medeniyeti, tasavvuf, mutasavvıflar, Türk kültürü.

СОПЫЛАРДЫҢ ТҮРІК ТІЛІНІҢ ӨРКЕНИЕТ ТІЛІНЕ АЙНАЛУЫНА ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

Аңдатпа

«Түркі тілі өркениет тілі болып табыла ма?» деген мәселенің өзі, сөзсіз, орынсыз болып көрінеді. Алайда осыған ұқсас және сабақтас мәселелер әдейі әрі үнемі талқылауға шығарылып келеді. Ұзақ уақыт бойы түркілердің және түркі тілінің өркениетпен байланысы туралы пікірталастар жүргізіліп келеді. Ел ішінде де, шетелде де түркілердің едәуір бөлігі көшпелі немесе жартылай көшпелі қоғам болғандықтан, отырықшы өмір салтының нәтижесінде қалыптасатын өркениетті жасай алмағаны, сондай-ақ бұрыннан қалыптасқан өркениеттерге кірігіп, олардың дамуына өз үлесін қоса алмағаны туралы пікірді ұстанушылар аз емес. Осы пікірдің жалғасы ретінде түркі тілінің де өркениетті қалыптастыруға немесе өркениет тіліне айналуға қабілеті болмаған деген көзқарас айтылады. Түркі тілінің күрделі идеяларды қажетті терминдер мен ұғымдар арқылы жеткізе алатын өркениет тілі деңгейіне көтерілуі, сөзсіз, оның грамматикалық құрылымымен ғана емес, сөздік құрамымен де байланысты. Түркілер ислам өркениетіне ену барысында өз тілдерін осындай деңгейге көтерді. Бұл үдеріске үлес қосқан әлеуметтік топтардың бірі — сопылар (мутасаууифтер) болды. Аталған зерттеуде олардың осы үдеріске қосқан үлесінің негізгі бағыттарын қарастыру мақсат етіледі.

Кілт сөздер: түркі тілі, өркениет тілі, түркілер, өркениет, ислам өркениеті, сопылық, сопылар, түркі мәдениеті.

THE CONTRIBUTION OF MYSTICS (SUFIS) TO TURKISH AS A LANGUAGE OF CIVILIZATION

Abstract

The question "Is the Turkish language a language of civilization?" is, of course, inappropriate. Such questions and similar ones have deliberately been kept on the agenda. For a long time, the relationship between the Turks, the Turkish language, and civilization has been a subject of discussion. Both within Turkey and abroad, there are considerable numbers of people who argue that the Turks, a significant part of whom lived as nomadic or semi-nomadic communities, could neither establish a civilization regarded as a product of settled life nor participate in and contribute to existing civilizations. As a continuation of this argument, it has also been claimed that the Turkish language lacked the capacity to establish a civilization or to develop into a language of civilization. The development of the Turkish language into a language of civilization capable of expressing sophisticated ideas and concepts requiring specialized terminology is undoubtedly related not only to its grammatical structure but also to its vocabulary. After entering the Islamic civilization, the Turks elevated their language to this level. One of the groups that contributed to this process was the Sufis (mutasawwifs). In this study, we aim to examine the main aspects of their contribution to this process.

Keywords: Turkic language, language of civilization, Turks, civilization, Islamic civilization, Sufism, Sufis, Turkic culture.

"Türk dili bir medeniyet dili midir?" sorusu elbette abestir. Kasıtlı olarak bu ve benzeri sorular hep gündemde tutulur. Uzunca bir süredir Türklerin ve Türk dilinin medeniyet ile ilişkisi tartışılır. Bir kısmı göçebe veya yarı göçebe bir topluluk olan Türklerin yerleşik hayatın bir ürünü olan medeniyet kurma veya var olan medeniyetlere katılma ve katkıda bulunmalarından söz edilemeyeceğini iddia edenler içeride ve dışarıda epeyce var. Yine bu iddianın devamı mahiyetinde Türk dilinin de medeniyet kurma veya medeniyet dili olma niteliği taşımadığı ileri sürülür. Türk dilinin, yüksek fikirlerin ifadesinde terim ve kavram gerektiren medeniyet dili statüsüne çıkması, kuşkusuz gramer yapısı yanında söz varlığı ile de alakalıdır. İslam medeniyetine giren Türkler dillerini bu statüye taşımışlardır. Bu sürece katkı sağlayanlar zümrelerden biri de mutasavvıflar olmuştur. Biz, bu katkıya ana hatları ile değinmek istiyoruz.

Giriş: Kavramsal Çerçeve

Önce *dil, medeniyet* ve *mutasavvıf* kavramlarına açıklık getirmek yararlı olacaktır. Dil kelimesine Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğü şu anlamları sıralar: 1. insanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan, zeban; 2. bir çağa, bir gruba, bir yazara özgü söz dağarcığı ve söz dizimi; 3. belli mesleklere özgü dil, hukuk dili gibi; 4. düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan herhangi bir anlatım aracı, müzik dili, yazı dili gibi. Dil, terimsel anlamda da insanın düşüncelerini ve duygularını ifade etme biçimi olarak tanımlanır. TDK "medeniyet"e "uygarlık" karşılığını verir. Uygarlığı ise *1. Uygar olma durumu, medeniyet, medenilik; 2. Bir ülkenin, bir toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, fikir,*

sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü, medeniyet şeklinde açıklar.[1]

Son olarak *mutasavvıf* kavramına da açıklık getirmek gerekmektedir. TDK sözlüğü mutasavvıfa "Tasavvuf inançlarını benimseyerek kendini Tanrı'ya adamış kimse; İslam gizemcisi, sufi" şeklinde tanımlamaktadır.[2] Bu kişiler *ehl-i tasavvuf, arif, derviş, fakîr, garîb, sâlih* olarak da adlandırılır. Türk tasavvuf geleneğinde de *eren, şah, sultan, ulu, can, baba, ata, dede* kavramı aynı manayı ifade eder. Bu terimleri daha ziyade Alev-Bektaşiler tercih etmişlerdir. Kavramsal amanda mutasavvıf, tasavvufî öğretileri ve hayat tarzını benimseyen, ahlakı güzelleştirip Allah'ın yakınlığını ve ilahi hikmeti kazanmaya çalışan kimsedir. Mutasavvıfın amacı dünya arzularından arınmak, nefsini terbiye etmek ve kalbini Allah sevgisiyle doldurmaktır. Metod olarak dinin veya şeriatın dış kurallarına (zâhir) uymakla birlikte işin iç yüzüne (bâtın), yani maneviyata önem verir. İlmi düzeyde tasavvufi düşünceyi yayarak insanlara doğru yolu ve ahlakı anlatır.[3] Bu tanımlarda da görüldüğü gibi özellikle Türklerde tasavvuf Sünni ve Şii çizgide kendine yer buluğu gibi mutasavvıflar da bu nitelikleri taşımışlardır.

"Medeniyet dili" bir milletin veya topluluğun bağlı bulunduğu medeniyeti kuran ve temsil eden dildir. Batı medeniyetinin dilleri arasında Grekçe, Latince ve Slavca anılmaktadır. Doğu medeniyetleri için de Hint, Çin, Fars, Sami dilleri vb. söz konusudur. Bu ıskalanın kadim Mezopotamya, Mısır gibi havzalarını saymıyoruz. Dil ve medeniyet birbiriyle ilişkilidir. Her şeyden önce her medeniyetin kendine has kültürü, düşünce tarzı, dünyaya bakışı ve dünya tasavvuru vardır ve bunun en temel ifade aracı da dildir. Diğer bir husus da şu ki, medeniyetler sahip oldukları dil veya diller ile gelişir, şekillenir. Bir dilin medeniyet dili konumuna yükselmesi medeniyete dair bütün alanlarda, özgün ve yeterli ürünleri vermesi veya ifade edebilmesidir. Bu da ancak dilin özenle işlenmesiyle zenginleştirilesiye gerçekleşir.

Türk Dili Olgusu

Türk dili insanlığın kadim dillerinden olup UNESCO'nun tespitlerine göre günümüzde yaygın kullanımda beşinci sıradadır. Asya'da Moğolistan'dan Orta Avrupa Macaristan ovalarına kadar geniş bir coğrafyada altı yüz binin üzerinde söz varlığı ile 200 milyon civarında insan tarafından yaklaşık 11 milyon km^2'de konuşulmaktadır. Sümer kaynaklarında karşılaşılan Türkçenin yazılı hali ya da tamga/Türk harfli şekli ile derilere, kemiklere ve sert yüzeylere kazınmış formu, bazı yaklaşımlara göre Milattan öncelere dayanmaktadır. Elimizdeki en eski Türkçe metin Moğolistan'da bulunmuş olan 7. Yüzyıla dair altı satırlık Çoyr yazıtıdır. Göktürklerden de 8. Yüzyıldan Köl Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtları günümüze ulaşmıştır. 9. Yüzyıldan itibaren Uygurlar, Tarım havzasında ve Gansu bölgesinde Göktürk, Uygur, Soğdak ve Brahmi harfleriyle anıta kazınmış (bengü/belgü) veya kâğıda yazılmış (bitik) eserler vermişlerdir. Kâğıda yazılı metinlerin en kadimi Uygurlara aittir. Uygur yazı dilinin gelişmesinde de Budizm etkili olmuştur. Türk Budist edebiyatının büyük çoğunluğunu Çince, Tibetçe, Sanskritçe, Toharca ve Sogdcadan tercümeler oluşturmaktadır. Türk dili, kabaca Doğu Türkçesi ve Batı Türkçesi olarak ayrılabilir. Bir başka tasnifte Karluk (Harezm, Özbek, Uygur), Kıpçak/Kuman (Kazak, Kırgız, Tatar), Oğuz (Türkmen, Türkiye, Azerbaycan, İran) ve Sibirya (Altay-Yenisey)

1 https://sozluk.gov.tr/ erişim 11.09.2025

2 https://sozluk.gov.tr/ erişim 17.05.2026

3 Süleyman Uludağ, "Mutasavvıf", TDV İA, c. 31, s. 379; aynı müellif "Erenler" TDV İA, c. 11, s. 294-295.

lehçelerinden bahsedilebilir. Türkler İslamî dönemde bu gruplardan ağırlıklı olarak Karluk, Kıpçak ve Oğuz lehçelerinde eserler vermişlerdir.

Allah'ın son peygamber olarak gönderdiği Hz. Muhammed İslamiyeti Hicaz'da bütün insanlara tebliğ etmiştir (610-632). Türklerin Müslümanlarla karşılaşmaları 7. yüzyıl ortalarında Nihavent Savaşı ile (642) başlamıştır. 10. Yüzyıla gelindiğinde büyük çoğunluğu devlet ve toplum düzeyinde İslamiyeti kabul etmişlerdir. Müslümanlar İslamı referansa alarak bir İslam medeniyeti kurmuşlar; Türkler de 11. Yüzyıldan itibaren de İslam medeniyetinin kurucu unsurları arasına girmişlerdir. Bu süreçte Karahanlı veya Hakaniye Türkçesi İslamî Türkistan Türk yazı dilinin ilk evresidir. 10.-13. yüzyıllarda Karahanlı coğrafyasında gelişmiştir. Karahanlılar Türkçeyi resmi dil ve devlet dili olarak benimsemiştir. Bu dönem, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte hem göçebe kültürden yerleşik hayata geçişin hem de yeni bir medeniyet dairesine girilmesinin dilidir. Türkçe, bu dönemde ilk defa Arap harfleri ile yazılmaya başlanmıştır. Türk diline Arapça ve Farsça kelimeler girmeye başlamıştır; ancak öz Türkçe yapı esası büyük ölçüde korunmuştur. Kâşgar ve Balasagun civarında meydana gelen İslami Türk kültür çevresinin ürünleri Kutadgu Bilig ve Dîvânü Lûgati't-Türk bunun örneklerindendir.[4] İslamiyet ile büyük ivme kazanan Türk yazı dili 13. Yüzyılda özellikle Harezm coğrafyasında gelişti. 13. ve 14. yüzyıllarda Yukarı İdil, Mısır, Anadolu ve Azerbaycan'da da kullanılmaktaydı. Anadolu ve Azerbaycan'da Oğuz ağzı yaygınlaştı. İdil bölgesindeki Bulgarca, 14. Yüzyılı müteakip yerini Kıpçak Türkçesine bıraktı. Türkistan'da 15. Yüzyıldan başlayarak ağırlıklı olarak Harezm Türkçesinin devamı niteliğindeki Çağatay Türkçesi kullanılageldi. Ancak Rus emperyalizmi ve oryantalizminin bir projesi olarak 19. yüzyılın ortalarından itibaren N. İlminski (ö.1892) ve N. Ostroumov'un (ö.1930) çalışmalarıyla her Türk boyunun konuşma dilinin ayrı bir yazı dili hâline getirilmesi 1930'larda büyük ölçüde amacına ulaştı. Günümüzde yirmi farklı Türk yazı dili bulunmaktadır.[5]

Türk Dilinin Gelişmesine Mutasavvıfların Katkısı

Tasavvufun İslam medeniyetinde doğuşu ve Türk dünyasına geçişi hakkında bazı ilmi tartışmalar söz konusudur. Bu tartışmalara girmeden özetlersek tasavvuf, dinin özünü teşkil etmesi hasebiyle Hz. Muhammed'in peygamberliği sırasında başlamıştır. Tasavvuf teriminin kökeni ile ilgili arınmışlık ve seçilmişlik anlamına gelen "safâ", "safvet" ve "ıstıfâ" kelimelerine atıf yapılır. Tasavvuf terbiyesi ve tavrının da ilk defa "ehl-i suffe" adıyla anılan ashabtan bazı âbidler ve zâhidler'in giydikleri "sûf" denilen yün hırkadan alındığı kabul edilir. Bunlar Hz. Peygamber'in teşvikiyle zühd ve takvada öne çıkmışlardı. Bu tutum üç aşamalı bir gelişme süreci göstermiştir. 1. Zühd Dönemi (Hicrî 1-2. yüzyıllar/7-8. yy.): Dünyaya değer vermeme, ibadete ağırlık verme ve nefis muhasebesi öne çıktı. Hasan-ı Basrî bu dönemin en önemli öncülerindendir. 2. Tasavvuf Dönemi (Hicrî 3- 4. Yüzyıl/9-10. yy): "Tasavvuf" terimi kullanılmaya başlanmıştır. Mutasavvıf da bu kelimeden türetilmiştir. Zikir, aşk, marifet ve nefis terbiyesi gibi kavramlar sistemleşmiştir. 3. Tarikat Dönemi (12. Yüzyıl ve Sonrası): Tasavvufi düşünceler kurumlaşarak tarikatları oluşturmuştur.[6] Türk diline

4 Galip Güner, "Karahanlı Türkçesi", Yeni Türkiye, 2013/55, ss. 260-277.

5 Reşit Rahmeti Arat, "Türk Dilinin İnkişafı", III. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1948, ss. 598-611; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, TDK yay, Ankara, 1960, ss. 1-75.

6 Reşat Ön gören, "Tasavvuf", TDV İA, c. 40- ss. 119-126.

tasavvufun veya mutasavvıfların katkısını edebiyat ve dinî-ahlakî literatür üzerinden değerlendirebiliriz. İlki tekke şiiri olarak adlandırılmaktadır. Diğeri ise İslama dair mutasavvıflarca yazılan her türlü eserlerdir.

Doğu Türk Dünyası Türkistan'da Tasavvuf

Tasavvufun Horasan havzasına geçişi Mâverâünnehr ya da Türkistan açısından önem arz eder. Arap olmayan Müslümanların (mevâlî) yoğun olduğu bu havzada İslamiyet; askeri olmaktan çok bir ahlâk ve yaşam tarzı olarak bir başka deyişle tasavvuf aracılığıyla yayılmıştır. İlk dönemlerde İslâm'ın sınır boylarında (gaza ve irşat amaçlı) kurulan ribatlar, zahitlerin ve dervişlerin coğrafyaya adım attıkları ilk mekanlar olmuştur. Horasan havzasındaki yoğun zühd ve irfan birikimi, Ceyhun nehrini aşarak Mâverâünnehir'e aktarılmıştır. Türk dünyasında ilk görülen mutasavvıflar İbrahim Edhem Belhî (ö. 778), Şakik-i Belhî (ö. 810), ve Hallac-ı Mansur'u (ö. 922) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 932) olarak bilinmektedir. 10. yüzyılın sonu ve 11. yüzyılda Ebû Bekir el-Kelâbâzî-Buhârî (ö. 990), Müstemlî Buhârî (ö. 1043), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 1072) gibi mutasavvıf alimler, tasavvufu Ehl-i Sünnet akidesiyle uzlaştırarak meşruiyetini ve kalıcılığını pekiştirmişlerdir. Bu erken dönem sistemleştirme çabaları, 12. yüzyıldan itibaren Yeseviyye, Nakşibendiyye ve Kübreviyye gibi büyük Türkistan/Mâverâünnehir kökenli tarikatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[7]

Mutasavvıflar veya tasavvuf ehli öğretilerini ifade ettikleri tasavvuf edebiyatını da geliştirmişlerdir. Türk dilini geliştiren İslami unsurlardan biri de bu edebiyatın Türk versiyonudur. Türkler arasında hız kazanan tasavvufun en etkili tebliğ aracı edebiyat oldu. Bu geleneğin başlangıç tarihi şimdilik bilinmemektedir. Türk asıllı mutasavvıflar ya da tasavvuf terbiyesi olan müellifler halka daha iyi anlatmak adına eserlerini Türk dilinde yazdılar. Türkistan'da tasavvufî Türk edebiyatının Karahanlı döneminde (840-1212) Yusuf Has Hâcib (ö. 1077), Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166), Hâkim Süleyman Ata (ö. 1186), Edib Ahmed Yüknekî (12. yy.) gibi tasavvufî şahsiyetlerle başladığı kabul edilir. Hikmet geleneği denen bu edebiyat dinî, ahlakî, içtimaî, hukukî, edebî, birlik ve beraberliği içeren konulara eğilmiştir. Günümüzde Azeriler, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler, Uygurlar, Türkmenler, Tatarlar, Başkurtlar vb. Türk boyları İslamî dönem edebiyatını bu şahsiyetlerle başlatırlar.[8] Biz bu ayrıntıyı yeni akademik çalışmalara bırakıyoruz.

Tekke Şiiri

Her ne kadar tekke şiiri veya tekke edebiyatı tabirinin kavramsallaştırılması yeni olsa da makale bütünlüğü içerisinde Karahanlılar döneminden itibaren ortaya çıkan Türk şiirine bu başlık altında bakabilirz. Türk diline hizmet eden tasavvufi zümrelerden biri Yesevîlerdir. Bu zümrenin başı olan, bu günkü Kazakistan'ın Türkistan vilayetinde (Yesi) tasavvufî faaliyet gösteren, oradaki türbesine defnedilen Hoca Ahmed Yesevî Hikmet geleneğinin başlatıcısı sayılır. A. Yesevî'nin İslamiyet'in esaslarını ve tasavvuf inceliklerini Türk halkına öğretmek amacıyla söylediği manzum hikmetleri *Divan-ı Hikmet* adlı eserde toplanmıştır. Bu geleneğin dikkat çeken özellikleri, İslam'ı yeni kabul eden veya henüz etmeyen Türk topluluklarına şeriatı, Kur'an ve Sünneti hayat tarzlarına ve törelerine uyumlu bir şekilde sanat kaygısından uzak sade bir dille

7 Bkz. Kamilcan Rahimov, Mâverâünnehr Tasavvufunun Kökleri, çev. İ. Usmanov, Ş. Alimov, Fecr yay, Ankara, 2021.

8 Bkz. Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, c. 1-32, Proje Yöneticisi ve Genel Redaktör Nevzat Kösoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1993.

anlatması, temel tema olarak da İlahi aşk, nefis terbiyesi, dünya sevgisinden vazgeçme, adalet, dürüstlük, peygamber sevgisi ve ahlaka yer vermesidir.[9]

Yesevî'nin halifelerinden Hâkim Süleyman Ata da Türk tasavvuf edebiyatının öncülerindendir. Yerleştiği Harezm bölgesindeki Bakırgan köyüne atfen Bakırganî olarak da anılır. Türkistan Türklerinin dinî ve tasavvufî hayatı üzerinde derin izler bırakmıştır. Şiirlerinde "Süleyman", "Kul Süleyman" ve "Hakîm Ata" mahlaslarını kullanmıştır.[10] Yesevi'nin hikmet geleneği tarzında *Bakırgan Kitabı* diye bir şiir kitabı vardır. Bakırgani'nin eseri bu dünyanın yalanlığı öteki dünyanın hakikiliği yönünde anlaşılır dilde çok tesirli ır (besteli şiir) ile yazıldığı için göçebe ve yarı-göçebe men Türk illerinde geniş bir yayılma imkânı bulmuştur.[11]

Dinî-ahlakî literatür

Karşımıza somut olarak çıkan ilk şahıs Türkistan'ın ilk Müslüman hanedanı Karahanlıların devlet adamı ve yazarlarından Balasagunlu Yusuf Has Hâcib'tir. Tasavvufî terbiyesi ve hayatı olan Yusuf[12] siyasetnâme-nasihatnâme niteliğindeki Kutadgu Bilig[13] adlı eserinde ciddi oranda tasavvufî temalara yer vermiştir. Eserdeki dört asli şahsiyetten Odgurmış tasavvufi bir kişiliktir. Akibeti, kanaati temsil eden Odgurmış "uyanmış, gönlü uyanık, gönlnü Tanrı'ya vermis kili, kalp gözü açık" anlamlarına gelir.[14] Şimdilik bilebildiğimiz kadarıyla bu eser İslamî dönem Türk dilinin ilk kitaplaşmış metni olduğuna göre Türk dilini bu dönemde bağımsız bir ilim ve medeniyet dili düzeyinde kullanan mutasavvıflardır diyebiliriz. Balasagunlu bu eserde din, siyaset, idare, düşünce, felsefe, sosyal hayat, ekonomi vb. pek çok alanda İslamî terminolojiyi Türkçe ifade etmeyi başarmıştır. Bu olgu, aynı zamanda mutasavvıflar halk adamıdır, Türkçeyi de halka inmek için kullanmışlardır iddiasını tartışmalı hale getirmektedir. Zira Yusuf "Has Hâcib"lik görevi yapan bir saray mensubudur ve eserine de avama/halka değil havasa/seçkinlete yazmıştır. Balasgunlu üç bin civarında kelime kullanmıştır. Bunlardan 420 Arapça, 86 Farsça kelime dışındakiler Türkçedir.[15]

Türk dilinin gelişmesinde Nakşibendiye zümresinin de katkısı vardır. Bu zümreden olan Mir Ali Şir Nevâyî'nin Tasavvuf terimleri ve kavramlarının Türkçeleştirilmesinde (1441-1501) rolü büyüktür. Türkçenin özelliklerini ilmi düzeyde ortaya koymak için Muhakemetü'l Lugateyn (İki Dilin Karşılaştırması) adlı eseri kaleme alan Nevâyî tasavvufi düşünceyi benimsemiş ve Nakşibendiliğe mensup bir devlet adamı ve şairdir. Büyük Nakşi mutasavvıf Abdurrahman Molla Câmî (ö. 1492) ile çok yakın dostluk ve pir-mürit ilişkisi kurmuştur. Câmî'nin evliya tezkiresi ya da tasavvufi tabakat (biyografi) kitabı *Nefehatü'l-Üns min Hazarati'l-Kuds* (Kutsal

9 Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, TDV yay, 2025.

10 M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1981, s. 56, 88-91; Mustafa Kara, "Hâkim Ata", TDV İA, c. 15, ss. 183-184; Abdurrahman Güzel, Nadirhan Hasan, "Hâkim Ata Süleyman Bakıganî", TUBA Türk Dünyası Ansiklopedisi, https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1743/Hakim-Ata-Suleyman-Bakirgani erişim 12.07.2026.

11 Süleyman Bakırgan, Bakıgan Kitabı, yay. İbrahim Hakkul- Seyfeddin Raifuddin, Taşkent, Yazuvçı Neşriyet, 1991; Mustafa Sever, Hâkim Süleyman Ata, Hikmetler ve Kıssalar, Oba yay, Ankara, 2006; Abdurrahman Güzel, Süleyman Hâkim Ata Divanı, (Türkmen Türkçesi-Türkiye Türkçesi), Ankara 2023.

12 Kemal Yavuz, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 2012/37, s. 148-149. (137-180)

13 Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, nşr. Reşid Rahmeti Arat, TTK yay, Ankara 1947-59, I-II; İndeks, nşr. Kemal Eraslan vd., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay, İstanbul 1979.

14 Yavuz, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", s. 172.

15 Yavuz, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", s. 145.

Makamların Dostluk Kokuları) adlı Farsça eserini 1495'te *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve* (Yiğitlik Kokularından Sevgi Esintileri) adıyla Türkçeye çevirmiştir.[16] Söz konusu kitaba ek mahiyetinde Türk tasavvuf tarihini şeyhu'l-şuyûh (şeyhlerin şeyhi) dediği Hoca Ahmed Yesevî ile başlatıp dönemine kadar gelen sûfîleri de anlatmıştır.[17] Nevâyî, eseri Türkçeye çevirme gerekçesini şöyle açıklar: (sadeleştirilmiş hali) "Sürekli karmaşa içinde olan aklıma ve perişan durumdaki gönlüme bu kitabın dilinin Farsça olduğu, Arapçada da bu tür eserlerin varlığı ve ibarelerinin tasavvuf ehlinin diline de uygun olduğu gelirdi. Bu dilleri anlamaktan nasibi olanlar ve o ibare ve işaretlerden haberli olanlar, adı geçen eserden kendi yetenekleri derecesinde ve meşgul oldukları ölçüde yarar elde ederler, feyz alırlardı. Ancak Türk halkı içerisinde gönül temizliği ve hoşluğuna sahip olanlar; bu son derece etkili sözler içeren, Tanrı'nın bağışından dolayı haysiyeti yüce olan o sözleri anlayamamaktan dolayı feyzlerden yoksundu ve bu ince ve anlaşılması güç sözlerin varlığı onlar tarafından bilinmemekteydi. Bu fakir, eğer çaba gösterirsem bu kitabı Türk diline çevirebilir miyim ve o ince ve anlaşılması güç olan sözleri, açık ve anlaşılır biçimde aktarabilir miyim diye düşünüp dururdum. Ne bu düşünce ve iddiadan vaz geçebilirdim, ne de işin büyüklüğü ve güçlüğünden dolayı çalışmaya başlayabilirdim. Belirtilen tarihten (1476) yirmi yıl geçtikten sonra dokuz yüz bir (M. 1495) yılında Tanrı Teâlâ'nın yardımıyla bu işe el attım ve bu ulu buyruğu yerine getirmek üzere kalem oynattım."[18]

İslamî dönemde Türk diline katkı sağlayan havzalardan biri de tarihin kadim dönemlerinden beri ilim irfan yurdu olan Harezm'dir. Bu havzadan birkaç siyer metni konumuz açısından dikkat çekicidir. Bu türün ilk Türkçe örneklerinden biri olan *Kısas-ı Enbiya*'yı Rabguzî (ö. 1310?) yazmıştır. Eser uzun yüzyıllar Türklere Hz. Muhammed'i tanıtan ilk çalışmalar arasında yer almıştır. Sovyet döneminin hemen arkasından tekrar yayınlanması onun Türkler için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Müellif Nasırüddin b. Burhanüddin Harezm şehirlerinden Rabat Oğuz'a mensup olduğu için Rabguzî lakabı almıştır. Müellif 1310'da bitirdiği eserini Moğol hakimiyetinde yaşayan Türklere, başta Hz. Muhammed olmak üzere Kur'an'da adları geçen peygamberleri *doğru ve yeterli* bir düzeyde anlatmak için kaleme almıştır. Çok sayıda Arapça ve Farsça dini kavram kullandığı gibi bazı İslami kavramların Türkçe karşılıklarına da yer vermiştir. Rabguzî mutasavvıf veya tasavvuf terbiyesi olan biri olduğu için Hz. Muhammed'i de bu formasyonla yazmıştır.[19]

Bu havzadan aynı yüzyıla ait bir diğer eser de Hakaniye Türkçesinden Çağatay Türkçesine geçiş metinlerinden *Nehcü'l-ferâdîs*'tir. Müellif Kerderli Mahmud b. Ali'dir (ö. 1360). Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan müellifin tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi ilimlere vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin Harezm'in Kerder yerleşim yerinde doğduğu ve Altın Orda Devleti'nin Saray şehrine göçüp orada yaşayıp vefat ettiği sanılmaktadır. Kerder kelimesinden hareketle Mahmud'un kimliğine dair mülahazalar vardır. Bir yaklaşıma göre Mahmud; Kazakların *Kuder (Kerder)*

16 Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve. Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1979.

17 Bkz. Funda Toprak, Tasavvufî ve Edebî Yönleriyle Alî Şîr Nevâyî, Akçağ Yayınları Ankara, 2021.

18 Ali Şir Nevayi, Nesâyim, s. 1-2.

19 Aysu Ata, Kısasu'l-Enbiya I-II, TDK yay, Ankara 1992; Seyfettin Erşahin, "Türklerin Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Kısas-ı Enbiyalar: Kısas-ı Rabguzi Örneği", Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.av.) Özel Sayı, Ankara 2000.

boyundandır. Zira o zamanlar Altın Orda Devleti'nde çok sayıda Kazak boyu yaşamaktaydı. Mahmud'un 1358 yılından önce yazdığı eserin muhtevası her biri on kısma (fasıl) ayrılan dört bölümden (bab) oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Muhammed'in hayatı, ikinci bölümde Hulefâ-yı râşidin, Ehl-i beyt ve dört büyük mezhep imamı, üçüncü bölümde iyi ameller, dördüncü bölümde kötü ameller anlatılmaktadır. Görüldüğü gibi ilk iki bölümünde siyere ağırlık verilmiş geri kalanında kültür tarihi mahiyetinde sosyal hayat işlenmiştir. Her başlık bir hadisle başlamakta, önce hadisin çevirisi yapılmakta akabinde hadisin şerhi mahiyetinde işaret ettiği konuya dair kimi durumda ilgili ayet ve hadislere atıflar yapılmakta, alimlerin eserlerinden görüşler, hikayeler, evliya menkıbeleri, hikmetli sözler verilmektedir. Bu haliyle eser kırk hadis geleneğinin ilk örneklerinden biri olarak düşünülmektedir. Bize göre de kronolojik ve tematik siyer geleneklerinin birleşik halidir. Nehcü'l-ferâdîs'i tasavvufi metin görmemizi haklı çıkaracak ipuçları vardır. Müellif tasavvuf terbiyesi aldığı gibi hem eserin muhtevasında meşhur mutasavvıf-zahidlerin hayatlarından menkıbeler hem de kaynakları arasında tasavvufî nitelikte Gazali'nin İhyaü ulûmi'd-din, Ebu'l-Leys Semerkadî'nin Tenbihu'l-ğâfilîn yer almaktadır.[20]

Harzem bölgesinin yetiştirdiği bir başka alim-mutasavvıf İslam (ya da Şeyh Şeref) 1313-1314 tarihinde Mu'înü'l-Mürîd adıyla manzum bir tasavvuf ve fıkıh eseri yazmıştır. Harezm Türkçesindeki eserin telif gayesi konar-göçer Türkmenlere temel İslami bilgileri, fıkhi kurallarını, ahlaki-tasavvufi esasları anlaşılır bir dille öğretmektir. Eser Türk dili ve edebiyatı tarihi ile dinî-tasavvufi halk edebiyatı açısından değerli bir kaynaktır. Hakaniye Türkçesinden Çağatay Tükçesine geçiş metni olan eserin söz varlığı da Türk dilinin İslam medeniyet dili olma aşamasının bir laboratuvarıdır. Mu'înü'l-Mürîd'de 1717 madde başı bulunmaktadır. Bunların %46'sı Türkçe, %43'ü Arapça, %6.46'sı Farsça, geri kalanı Sogdca, Çince, Moğolca ve Haremzcedir. Birkaç örnek vermek gerekirse (ilki Türkçe-ikincisi Arapça) akı-kerim, anma-zikir, arığlık-taharet, aya-kamer, bakma-nazar, barı-külli, bay-gani, Bayat-Allah, Rab, kat-hazret, meni-baki, oruç-sıyam, Tengri-Allah, Ugan-Allah, uyma-iktida.[21] Ebu'l-Gazi Bahadır Han, Şecere-i Terakime'de Mu'înü'l-Mürîd'den şöyle bahseder: "O zamanda Ürgenç'te bir aziz insan var idi. Şeref adlı. Şeyhlik makamında oturuyordu ve aynı zamanda hoca idi. Arsarı Bay gidip, adı geçen şeyhe kırk deve sunup, pişmanlık kılıp rica olarak arz etti ki: Biz Türk halkıyız. Arapça kitapları okuyup, -manâsını anlayıp, amel kılmak çok müşkül oluyor. Eğer Arapça meseleleri Türkçeye tercüme edip inayet kılsaydınız sevaba ortak olurdunuz dedi. Bunun üzerine Şeyh Şeref Hoca da bütün dinî meseleleri tercüme edip, bir kitap söyleyip, Mu'înü'l-Mürîd adı koyup Arsarı Bay'a verdi. O zamandan tâ bugüne kadar bütün Türkmenler o kitabın meselelerine göre amel kılıyorlar"[22]

Kazak lehçesinde de İslama dair çok sayıda eser bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı 19. Yüzyıla kadar sözlü olarak gelmiştir. Kazakistan 1991'de bağımsızlığı kazandıktan sonra bunları derleme ve yazıya geçirme projesi başlatmıştır. Devlet

20 Nehcü'l-ferâdîs Uştmahlarnıng Açuq Yolı: Cennetlerin Açık Yolu I-II (metin-tıpkıbasım, çeviryazı), (çeviri yazı J. Eckmann, haz. Semih Tezcan – Hamza Zülfikar), Türk Dil Kurumu yay, Ankara 1995; Ata, Aysu, Nehcü'l-Ferâdîs Uştmaḫlarnıng Acuḳ Yolı (Cennetlerin Açık Yolu) III Dizin-Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998; Cennetlerin Açık Yolu: Nehcü'l-Ferâdis, haz. Bilal Aktan, Edebiyat Otağı yay, Ankara, 2006.

21 İslâm-Şeyh Şeref, Mu'înü'l-Mürîd (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım) haz. Recep Toparlı, M. Argunşah, TDK Yay. Ankara, 2008.

22 Muharrem Ergin, (haz.) (tarihsiz) Ebülgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terâkime), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

projesi mahiyetinde 2004 yılından itibaren "Babalar Sözi" adlı yüz ciltlik külliyatın bilimsel yayına hazırlanmasına başlanmıştır. Külliyat içerisinde halk destanları, aşk destanları, tarihî manzumeler, kahramanlık destanları, atasözleri, şecere içerikli destan ve efsaneler, masallar, tarihî rivayetler, sözlü anlatılar, ritüel folkloru, halk şarkıları ve dinî destanlar bulunmaktadır. Saydığımız türlerdeki eserlerin önemli bir kısmı tasavvufî içeriktedir. Bu cümleden oalrak Tasavvufi Siyer yazıcılığı Kazaklarda da görülmektedir. Bu geleneğin ne zaman başladığı ile ilgili akademik çalışmaya ihtiyaç vardır. Bir örnek verecek olursak şair Şedi Cengirulu (1855-1933) *Nazm Siyer-i Nebi* (1914) adında bir eser hazırlamıştır.[23] Eserin başında Besmele'den sonra ilk mısraları şöyle: "Bir kitap 'Altı Barmak" koygan atı, / 'Siyardan' alıngan ed aslı zatı." Burdan anlaşıldığı kadarıyla müellif kitabını Osmalı muhitinde *Altıparmak Peygamberler Tarihi* diye meşhur olan, Heratlı Molla Muin-i Miskin'in (ö. 1501) *Meʿâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve* adlı eserinde yararlanmıştır. Aslı Farsça olan bu eseri Bayramîyye tarikatinden mutasavvıf alim Muhammed Altıparmak (ö. 1623) *Meâricü'n-nübüvve Tercümesi* adıyla Türkçeye kazandırmıştır. Eser tasavvuf meclislerinde, zikir halkalarında, halk arasında yaygın okunmuştur.

Batı Türk Dünyası Türkiye'de Tasavvuf

Türkmenlerin Kınık boyundan Selçukluların bir kolu Türkiye Selçukluları adıyla bu topraklarda hüküm sürmüştür (1075-1308). Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi Malazgirt Zaferi (1071) sonrası ve Moğol İstilası (1243) sonrası olmak üzere iki safhada gerçekleşmiştir. Birincisinde, kırsaldan kitleler halinde göçebeler ve yarı-göçebeler, kentlerden yerleşik hayat sürenler gelmiştir. İkincisinde ise kentsel ve kırsal kökenli Türklerden oluşan yoğun göçler yaşanmıştır.[24] Türkleşme ve İslamlaşma süreci yaşayan Anadolu'da da, Batıni cereyanlar olmakla birlikte hâkim mezhep *Ehl-i Sünnet* ekolünden *Hanefilik-Maturidilik*tir.[25]

Türkiye Selçukluları da Büyük Selçuklular gibi resmî dil olarak Arapça ve Farsça kullandılar. Anadolu'da Moğol İstilasından sonra beylikler ortaya çıktı. Bu olgu Tükçenin gelişmesine kapı araladı. Halkın çoğu Türkçe konuştuğu gibi beylerden de Türkçe dışında dil bilenler yok denecek kadar azdı. Beyler, Arapça ve Farsça eserleri Türkçeye tercüme ettirme veya Türkçe telif eserler yazdırmaya gayret gösterdiler. Karamanoğlu Mehmet Bey, 15 Mayıs 1277'de *"Bugünden sonra hiç kimse divanda, dergâhta, bargâhta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil konuşmayacak"* şeklinde bir buyruk yayımladı. Bununla Anadolu'da 11-13. Yüzyıllar arasında ayrı ayrı bölgelerde tek bir kol halinde ilerleyen eski Türk yazı dilinden ayrı yepyeni bir yazı dilinin kuruluşu sağlandı.Türkçe ilim ve edebiyat dili olarak geçerlik kazandı ve resmi dil oldu.[26]

Türk devlet yöneticileri Anadolu'ya gelen alimler ve arifleri/mutasavvıfları izzet, ihtiram ve ikramla karşılamışlardır. Moğol istilası sebebiyle doğudan kaçan çok sayıda filozof, alim, arif ve evliyanın sığınağı Konya olmuştur. Tarihçi Neşri (ö. 1520)

23 Yeni baskısı: Şedi Cengirulu, Nazım Siyer-i Şerif, haz. Onaybek Kudişulu, Sanat bas. Almatı, 1995.

24 Bkz. Faruk Sümer, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", Belleten, XXIV, 1960/96, 567-594.

25 İbn Batuta, Seyahatnâme I, terc. Mehmet Şerif, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1344, s. 202, 204.

26 Reşit Rahmeti Arat, "Anadolu Yazı dilinin Tarihi İnkişafına Dair", v. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1960, ss. 225-232; Faruk Kadri Timurtaş, Osmanlı Türkçesi Grameri, Alfa Basım Yayım, 9. bsk. İstanbul, 1999, s. 1-2; György Hazai, Türkiye Türçesinin Dünü ve Bugünü, çev. Tevfik Turan, TDK yay, Ankara, 2024, s. 27-28, 38-46.

bu hususa şöyle değinir: "Ve bunun (Alaaddin Keykubad'ın 1220-1237) eyyamında Memleket-i Rûm'da ulemâ ve sülehâ ve etkıyâ ve evliyâ çoğaldı. Zira Moğol İran'a müstevli olup alemde huzur kalmamıştı."[27]

Anadolu'ya tasavvuf Türklerin bölgede hakimiyet kurmasını izleyen süreçte gelmiştir. Tasavvuf Horasan ve Türkistan'dan gelen dervişler ve alp-gaziler aracılığıyla 11-13. yüzyıllarda bu coğrafyada karar kılmıştır. Başta Yesevîler olmak üzere dervişler göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasına ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınır/uç bölgelerine yerleşerek zâviyeler ve tekkeler kurmuşlar, kültürel eğitim yanında ordunun cihad faaliyetlerini desteklemişlerdir. Teorik düzeyde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları tasavvufi düşünceyi Anadolu'da kökleştirmişlerdir.[28] Bu cümleden olarak Kalenderiler, Haydariler, Cevlakiler, Vefailer, Babailer gibi Batıni-Şii oluşumları da hatırlamak durumundayız.

Tekke Şiiri

Türkiye Selçuklularında 13. Yüzyıldan itibaren daha ziyade mutasavvıfların öncülüğünde Türkçe bir milli edebiyat oluşturuldu. Yesevî, Haydarî ve Bektâşî dervişleri tekkelerde-dergâhlarda Türkçe söyleyerek dilin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında vesile oldular. Bu sürecin önemli temsilcilerinden biri mutasavvıf şair Yunus Emre'dir (1240-1320). O Anadolu'da Türkçenin edebi bir yazı dili düzeyine çıkmasına katkı sağlayan belki de en büyük isimdir. Soyut tasavvufi kavramları halkın diliyle anlatmayı başarmış; Türkçenin bir "aşk ve irfan dili" haline gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Yine tasavvufi kesimlerden Batınî-Bektaşî zümreler Türkçeye işlevsellik zenginlik katmışlardır. Kaygusuz Abdal (14. Yüzyıl) Alevî-Bektaşî edebiyat geleneğinin kurucularındandır. Türk dilini mizah, hiciv ve sembolik bir dille (şathiye türüyle) zenginleştirmiştir. Halk dilindeki deyimleri ve kelimeleri tasavvuf edebiyatına kazandırmıştır. Mutasavvuf şairlerden Âşık Paşa (1272-1333) o dönemde Türk halkın cahil Türk dilini basit ve kaba gören kesimlere karşı çıkmıştır. Türk diline hatırı sayılır katkıları olan Âşık Paşa'nın en önemli eseri Garîbnâmedir. Diğer eserleri olan Fakrnâme, Vasf-ı Hâl, Hikâye, Kelâm-ı Âşık Paşa, Fürkatnâme, Elifnâme ve Şiirleri de aynı minvaldedir.

Osmanlı hanedanında Osman Gazi'den itibaren başta ahiler olmak üzere mutasavvıflarla yakın ilişkiyi görüyoruz. Ahi şeyhi Şeyh Edebali Osman Gazi'nin kayınatası, Tursun Fakı/Fakih de bacanağı idi. İznik'te açılan (1331) ilk Osmanlı medresesinin ilk müderrisi Davûd-i Kayserî (ö.1351) vahdet-i vücüdcu bir mutasavvıf idi. Aynı çizgiyi Molla Fenârî (ö.1424) de devam ettirmiştir. Osmanlı muhitinde tasavvufu halk düzeyinde temsil eden önemli tasavvufi damarlarından biri Hacı Bayram-ı Veli' (1352-1430) ve onun öğretileri merkezinde vücut bulan Bayramilik (Bayramiyye) tarikatıdır. Bunlar Türkçenin gelişmesinde, yerleşmesinde ve tasavvufi düşüncenin ifadesinde kilit bir rol oynamıştır. Her şeyden önce Türkçeyi halkla iletişim aracı olarak görmüşlerdir. Hacı Bayram-ı Veli Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen, derslerinde ve irşat faaliyetlerinde Türkçeyi tercih etmiştir. Bu tutum, dinî ve felsefi bilgilerin resmi mahfiller ve medreselerden çıkıp doğrudan halkın diline

27 Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nûma, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmet A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara, 1949, I, 37-39.

28 Bkz. Ramazan Muslu, Anadolu'da Tasavvuf Yolları, Ensar neşriyat, İstanbul, 2007.

inmesini sağlamıştır. Bayramiler de Yunus Emre gibi hece vezni ve sade bir Türkçeyi kullanmışlardır. Esnaf teşkilatı olan Ahilik teşkilatı ile iç içe çalışan Bayramiler, Türkçenin zanaatkârlar ve şehirli halk arasında doğru, temiz ve birleştirici bir konuşma dili olarak yayılmasında köprü vazifesi görmüştür. Hacı Bayram-ı Veli'nin Akşemseddin (1459) ve Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469) gibi halifeleri de yazdıkları Türkçe eserler ve irşatlarla Türkçenin Anadolu'daki yazı ve kültür dili kimliğini güçlendirmişlerdir.[29] Söz gelişi halifelerinden İnce Bedreddin'e Fahreddin Irakî'nin Lemaat adlı eserini Farsça'dan Türkçeye çevirtmiş, diğer bir diğer halifesi Şeyh Ulvan Şirazî de Mahmud Şebusteri'nin Gülşen-i Raz'ını tercüme etmiştir.[30]

Osmanlı padişahı II. Murad döneminde Hacı Bayram Veli'nin müritlerinden Yazıcıoğlu Mehmed Bican (ö.1451) bu *Muhammediye* adlı eseri yazmıştır. Amacı Hz. Muhammed'i anlamak ve bu anlayış üzerinden bir Müslüman şahsiyet ve toplum inşa etmektir. Müslümanlar arasında yüzyıllarca geniş bir coğrafyada çok etkili olmuştur ve hala devam etmektedir. Bunda belki de muhtevası yanında müellifin tasavvufî-Bayramî formasyonundan gelen samimi üslubu, Ehl-i Sünnet itikadı içinde kalması, halkın anlayacağı dilde telif edilmesi gibi unsurlar yer almaktadır.[31]

Dinî-Ahlakî Literatür

Dinî-Tarihî kitaplar

Türkiye Türklerinde *Siyer-i Nebi, Kısas-ı Enbiya, Mevlid, Muhammediyye, Envarü'l-Aşıkîn, Müzekki'n-Nüfus* ve *Ahmediyye* gibilerdir. Genelde toplumun, özelde askerin kahramanlık duygularını ayakta tutmak, cihad ruhunu devam ettirmek için yazılan *Hz. Ali cenknâmeleri, Battalnâmeler, Danişmendnâme, Ebu Müslim Destanı, Saltuknâme, gibi* dinî-tarihî destanlar da tasavvufî muhtevadadır.[32]

Türk kültüründe Hz. Muhammed'in hayatı, ahlâkı gibi birçok yönleri ile ilgili manzum ve mensur *Siyer-i Nebi*, *Şemâil-Hilye, Delâil-Hasâis, Hilye-i Şerif*, *Esmâ-i Nebi-i Şerif*, *Neseb-i Şerif Mevlid, Mirâciye / Miracnâme, Hicretnâme*, *Gazavatnâme / Gazavât-ı Nebi* gibi çok sayıda eser meydana getirilmiştir. Tam veya kısmî kıssa-ı enbiya niteliğindeki Kıssa-ı Yusuf, Halilnâme gibi metinler ile evliya menakıbnâmeleri de bu kategoride düşünülebilir. Bu literatürün çoğu manzum mesenevi tarzında kaleme alınmıştır.[33] Türkçe siyer yazıclığının genel karakteri tasavvufi ağırlıklı olmasıdır. Nur-i Muhammed'i üzerine bir peygamberlik anlayışı ve Hz. Muhammed algısı bunun belirtisidir. Bu anlayışa göre söz konusu nur, Hz. Adem'den başlayarak sırasıyla peygamberlere geçerek Hz. Muhammed'e ulaşmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed ruhen ve bedenen olağanüstülüklerle donanmış, olağanüstü hayat yaşamış bir peygamberdir. Mucizevî bir hayat sürmüş ve pek çok mucize göstermiş kabrinde hâlâ diridir.[34]

Hz. Muhammed'i anlatan metinlerden önemli bir kısmı tasavvufî nitelikli mevlidlerdir. Hz. Muhammed'in doğumu, mucizeleri, gazâları, ahlâkı, vefatı ve

29 Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991; Fuat Bayramoğlu, "Bayramiyye", TDV İA, c. 5, ss. 269-273.

30 Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye yay., İstanbul 1964, s.126; Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343/1924, s.103.

31 Seyfettin Erşahin, "Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye Örneği", V. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, Ankara, 2020, ss. 51-89

32 Geniş bilgi için bkz. Doğan Kaya, Kültürümüzde Dinî ve Cengî Hikâyeler, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay, Ankara, 2021.

33 İsmail Ünver, "Türk Edebiyatı: Mesnevi" DİA, 2004, c. 29, s. 322-324.

34 Geniş bilgi için bkz. Seyfettin Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", İslâmî Araştırmalar, 2005, c: XVIII, sayı: 3, ss. 335-358.

hilyesini anlatan, genellikle manzum yazılan bu eserler merasimlerinde mevlidhanlar tarafından okunmuştur. Bunlar, manzum edebi metinler olarak olmakla beraber muhtevası ile birer tarih literatürü olarak bakma hakkı ve imkânı da vermektedir. Bu gerekçelerle olmalı ki Türkler nazmın bir türü olan mevlid formunda ve muhtevasında çok eser vermişleridir.[35]

Menâkıbnâmeler

Sözlükte "övünülecek güzel iş, hareket" anlamı taşıyan menkabe (menkıbe) (çoğ. menâkıb) kelimesinden türemiştir. TDK sözlüğüne göre menkıbe din büyüklerinin ya da tarihe geçmiş ünlü kişilerin hayatlarını ve olağanüstü davranışlarını anlatan hikâye.[36] Menâkıbnâme**,** din büyüklerinin, mutasavvıfları (velilerin, şeyhlerin ve tarikat pîrlerinin) hayatlarını, erdemlerini ve kerametlerini anlatan tasavvufi halk edebiyatının türlerindendir. Eserlerdeki olaylar gerçekmiş anlatılsa da esasen kurgusal ve abartılıdır. Kesin bir tarih veya coğrafi gerçeklikten ziyade efsanevi bir atmosfer söz konusudur. Yazıldığı dönemin halk inançlarını, gelenek ve göreneklerini anlamak için önemli kaynaklardır. Menâkıbnâme bazen bir şahın, bazen de bir topluluğun veya zümrenin ileri gelenlerini konu edinir. Mutasavvıflar için menâkıbnâme 9. Yüzyıldan sonra, tasavvufun yaygınlık kazanmasıyla mutasavvıfların örnek şahsiyetler olarak görülmesi üzerine onların hikmetli sözlerini ve örnek alınacak faziletli davranışlarını muhatap kitleye ulaştırmak için yazılmıştır. İlk örneklerin 9 yüzyıla ait'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye- Sülemî, Keşfü'l-maḥcûb- Hücvîrî, er-Risâle- Kuşeyrî'dir. Daha sonralara ait Menâkıbü'l-Ârifîn - Ahmed Eflâkî; Tezkiretü'l-Evliyâ - Ferîdüddin Attâr; Nefahatü'l-Üns - Molla Cami gibi menakıbnâmeler de vardır. İlaveten "tezkire" (Tezkire-i Satuk Buğra Han), "kerâmât" (Kerâmât-ı Ahî Evran) ve "vilâyetnâme" (Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş) terimleri de aynı anlamda kullanılmıştır. Kahramanların hayat ve mücadelelerinden, olağan üstü kuvvetlerinden bahseden Battalnâme, Dânişmendnâme, Saltuknâme gibi eserler bu cümleden görülmüştür.[37] Türk mutasavvıflar Arapça veya Farsça yazılan menâkıbnâmeleri Tük diline çevirdikleri gibi kendi diilerinde de çok sayıda menâkıbnâme kaleme almışlardır.

Fütüvvetnâmeler

İslam medeniyet dairesinde ortaya çıkan tasavvufi oluşumlardan biri fütüvvet teşkilatıdır. Fütüvvet, Arapçadaki "fetâ" (genç, yiğit, eli açık) kelimesinden türemiştir. Terim olarak bir kimsede ahlaki olgunluğun, başkalarını kendine tercih etmenin ve yardımseverliğin bulunmasını ifade eder. Tasavvufi anlamda nefsi köreltmek, cömert olmak, kusurları affetmek ve her zaman başkasının iyiliğini gözetmek gibi ahlaki erdemleri kapsayan bir yoldur. Bu toplumsal ve mesleki boyut da kazanmıştır. İslam dünyasında 9. yüzyıldan itibaren gelişen, Anadolu'da ise 13. yüzyıldan sonra Ahilik teşkilatının temelini oluşturan esnaf ve zanaatkâr dayanışma hareketidir. Kavramsal kökeni fütüvvet olmakla beraber ahiliğin Arapçada kardeşim anlamı taşıyan "ahî" sözünden alındığı kabul edilmektedir. Öte yandan Dîvânü lugāti't-Türk'te geçen cömert, eli açık anlamındaki Türkçe "akı" kelimesinden geldiği de ifade edilir.[38]

35 Bu konuda bkz. Seyfettin Erşahin, "Bir Siyer-i Nebi Metni Olarak Mevlid-i Nebi", Hacı Bayram-ı Veli, haz. İ. Ethem Arıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 2018, ss. 114-135.

36 https://sozluk.gov.tr erişim 23.08.2026

37 Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1992; Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", TDV İA, c. 29, ss. 112-114.

38 Süleyman Uludağ-Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", TDV İA, c. 13, ss. 259-263; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981.

Bu teşkilatın mesleki ve ahlaki kuralları belirleyen Arapça *kitabu'l-fütüvve*, Farsça ve Türkçede *fütüvvetnâme* denir. Bu eserler daha çok Farsça ve Türkçe yazılmıştır.[39] Esnaf ve sanatkârların uyması gereken ahlak kurallarını, mesleki adabı, töre ve erkânı didaktik (öğretici) bir dille açıklar. İlk örnekleri 10. yüzyıldan itibaren tasavvufi risaleler olarak ortaya çıkmış, 13. yüzyıldan sonra Anadolu'da Ahilik teşkilatının kurulmasıyla mesleki birer yönetmelik ve el kitabına dönüşmüştür. Toplumda dürüst, yardımsever, ahlaklı ve güvenilir bireyler ile meslek ehli yetiştirmeyi amaçlamıştır. Üç tür fütüvvetnâme bulunmaktadır. 1. Sûfi Fütüvvetnâmeleri (IX-XIII. yüzyıllar). Doğrudan mutasavvıflar tarafından tasavvufu ve tasavvuf terbiyesini anlatan eserlerdir. 2. Fütüvvet Teşkilâtına Ait Fütüvvetnâmeler (XIII-XIV. yüzyıllar). Türkçe telif edilenlerden diye bilinen Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddin Razavî'in (1524) Miftâḥu'r-reḳāʾiḳ'i (Fütüvvetnâme-i Kebîr) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî ile Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin fütüvvetnâmeleri meşhurlardır. 3. Ahî Loncaları Fütüvvetnâmeleri (XIII-XVI. yüzyıllar). Anadolu'da Ahîlik teşkilâtının gelişme göstermesiyle birlikte kaleme alınmışlardır. Fütüvvet tasavvufa dayandığı için fütüvvetnâmelerin içeriği tasavvufîdir. Fütüvvet anlayışı Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed de dahil olmak üzere bütün büyük peygamberlerin vasıflarıyla açıklanmıştır.[40] İster telif ister tercüme olsun fütüvvetnâmeler Türk dilini geliştirmiş ve zenginleştirmiştir. Ahlaki terimler yanında ticari, mesleki tasavvufi terimlerin Türk dilinde yerleşmesine hizmet etmişlerdir. Konunun önemli yönlerinden biri de bu eserlerin dar halkalarda gezen teorik metinler olmayıp geniş alanlarda halk düzeyinde el kitabı mahiyetinde dolaşımda olması, çoğu zaman ezberlenmesi, meslek erbabının toplantılarında sürekli okunmasıdır.[41]

Katkı Sağlayan Tasavvufî Kurumlar

Dini bilginin topluma anlatılmasında örgün ve yaygın eğitim halkalarından söz edebiliriz. Örgün halkalarının başında medreseler gelmektedir. Bu mekanlar o dönemlerde halkın her kesiminin ulaşıp eğitim alabileceği kadar yaygın değildi. Yaygın eğitime gelince burada ağırlıklı olarak Türkçe metinler söz konusudur. Yaygın eğitim mekanları denince de Anadolu'da akla ilk gelen *tekke* (dergâh, zâviye, hankah) denen tasavvufî kurumlar veya mekanlardır. Buralarda dervişler bir şeyhin veya mürşidin irşadıyla müritleri insan-ı kamil olma yolunda eğitim alırlardı. Her tasavvufi anlayış kendi öğretileri doğrultusunda dini bilgi verirdi. Bir diğer halka da daha yaygın ve her kesimden insanın katıldığı *kıraat meclisi* idi. Belli bir zaman ve mekanda bir kişinin kıraat edip / okuyup bir çok kişinin dinlediği toplantılar kıraat meclislerdir. Tarım toplumunun uzun kış geceleri yaşadığı Anadolu'da özellikle kırsalda *köy odaları* dediğimiz yerler bu meclislerin mekanlarıydı. Bu gelenek Türklerde İslam öncesinde kam, ozan ya da baksı denen şahısların toylar-toplantılarda çalıp söylemesi şeklinde idi. İslami dönemde ise, fakîh, kıssahân, şehnâmehân, mevlidhân, meddâh, şeyyâd vb. adlarla anılan menkıbecilerin, destancıların ve hikayecilerin kendi yazdıklarını

39 Türkçe fütüvvetnâmelerden bazıları: Müellifi Meçhul Fütüvvet-nâme, Ank. Milli Kütüphane, A 5594/4; Hâce-i Can Ali Fütüvvet-nâmesi, Türk Dil Kurumu A/332; Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi, Ank. Milli Kütüphane, A 4225; Burgazi Fütüvvet-nâmesi, Abdulbaki Gölpınarlı neşri, İÜİFM, XV; Radavi Fütüvvet-anâmesi, Millet Ktb. 900; Müellifi Meçhul Fütüvvet-nâme, Süleymaniye ktb. İzmir kısmı 798.

40 Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", TDV İA, c. 13, ss. 264-265; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 1998.

41 Seyfettin Erşahin, "İslam Medeniyeti Çalışama Hayatında Hz. Muhammed'in Anlamı: Fütüvvet-Ahilik Örneği", Çalışma Hayatında Yeni Zihniyet İhtiyacı ve Pratik Uygulama Zemini Olarak Kamu görevlileri Sendikacılığı Kongresi Bildiriler Kitabı I, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Memur-Sen yay, Ankara 2020, ss. 155-185.

okumaları ya da hoca, imam, alim, arif, mürşid, aşık gibi gibi kişilerin başkalarının metinlerini sohbet kıvamında kıraat etmeleri şeklinde gerçekleşirdi.

Literatür oluşması bağlamında mekanlar ile metinlerin karşılıklı ilişkisi vardır. Mekanlar kıraat edilecek metinlere ihtiyaç duyarken metinler de kıraat edilecek mekanlara veya halkalara muhtaçtı. Henüz matbaanın icad edilmediği dönemlerde yaygın eğitim kurumu mahiyetindeki bu meclislerde ifade edilen bilgiler dinleyiciler için *şifahî*, okuyucular için *kitabî* idi. Şifahî bilgiye imkan sağlayan iki temel unsur anlatma ve ezberleme idi. Zira bilgi, o yıllarda kitap satırlarından ziyada kişi sudurlarında/kalplerinde, hafızalarında muhafaza ediliyordu. Şifahî kültür özellikle de göçebe veya yarı-göçebe hayat tarzının zorunlu kıldığı yaygın ve vazgeçilmez olguydu. Çünkü bu hayat tarzında, diğer unsurlar yanında kağıdın-kitabın hem tedariki hem de taşınması en önemli sorundu. Kitabî kültür ise satırlara yazılan kültürdür; daha ziyade yerleşik hayat sürmeyi gerektirmektedir. Bu hayat tarzında bilgiye okulda/medresede uzmanlar eliyle bir disiplin ve metot dahilinde ulaşılır.

Değerlendirme ve Sonuç

Türk dilindeki gelişmeyi en iyi gösteren söz varlığıdır. Bunu lügat/sözlüklerden izlemek mümkündür. Bu konuda da İslami döneme müteşekkiriz. Daha öncesine dair veya ait sözlükler yoktur bugün itibarıyla elimizde. Kıpçak Türkçesi için hazırlanan *Codex Cumanicus* hariç bütün lügatler/sözlükler İslam medeniyet havzasının eserleridir. Türkçenin bilinen ilk sözlüğü Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü lugāti't-Türk*'tür. Yaklaşık 8 bin kelimelik eser Bağdat'ta Araplara Türkçeyi öğretmek için hazırlanmıştır (1072-1074). Madde başları Türkçe, açıklamaları Arapçadır. *Muḳaddimetü'l-edeb*, tefsir, hadis, kelâm, dil ve edebiyat alimi Zemahşerî (ö. 1144) tarafından Arapça öğrenmek isteyen Harzemşahlar Devleti Hükümdarı Atsız b. Muhammed için yazılmıştır. Kıpçak Türkçesinde *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî* 1343'te Mısır'da yazılan eser kelime türlerine göre düzenlenmiş olup biri Arapça-Türkçe, diğeri Moğolca-Farsça sözlük olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.

Türkiye Türkçesinde de asırlardır sözlükler hazırlanmaktadır. Tarihin derinlerine gitmeden Osmanlının son dönemine bakarsak 20. Yüzyılın başında Şemseddin Sâmi'nin ünlü *Kāmûs-ı Türkî*'sinde 13.000'i Arapça, 3700'ü Farsça asıllı 16.700 Osmanlıca kelime bulunmakta, bunlara çeşitli terkiplerin eklenmesiyle rakamın 25-30.000 civarına ulaşacağı kabul edilmektedir. Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*'inde (1962) ise önsözde belirtildiğine göre 60.000 kelime vardır. Cumhuriyet döneminin ilk resmi sözlüğü Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan *Türkçe Sözlük*'ün (1945) ilk baskısında kelime sayısı 23.000 civarında iken son baskısında madde başı sayısı -deyimler hariç- 62.000'i geçmiştir. Türkiye Türkçesi'nde *Güncel Türkçe Sözlük*'e göre 6.463 Arapça sözcük bulunmaktadır. Arapçanın etkisi, İslamiyetin kutsal kitabı Kur'an'ın dilinin olması hasebiyle, İslâm medeniyetinin dili hâline gelmiş, böylece İslâm'ın hâkim olduğu her coğrafyada olduğu gibi Türklerin yaşadığı yerlerde de dinen ve ilmen büyük kabul görmüştür. Medrese eğitimi Arapça yapılmış, Türkçe üzerinde de derin ve izler tesirler bırakmıştır. Bunun yanında pek çok dilcimiz ve edebiyatçımız tarafından da kıymetli sözlükler hazırlanıp yayınlanmaktadır. Geniş bir coğrafyada farklı lehçelerle var olan Türk dilinin sadece Türkiye lehçesi yazı dilinin bugünkü söz varlığı 114 bini geçmiş durumdadır. Tarih

boyunca diğer dillerle etkileşimi devam etmiştir ve edecektir. Bugün, yaklaşık olarak Çincede 300, Farsçada 3000, Arapçada 2.000, Rusçada 2.500 Türkçe kelime bulunmaktadır. Orduca ise kökeni Türkçe bir dildir.

Medeniyetler veya diller arası iletişim ve etkileşimde ya bir kelimenin doğrudan alınıp uyarlanması halka mal edilmesi vardır ya da karşılaşılan medeniyetin kelimesinin kendi dilinden bir kelime ile karşılanması. Mutasavvıflar bunlardan ikisini de yapmışlardır. Söz gelişi veli kelime sine karşılık eren, ata, baba gibi kelimeleri bulmuşlardır. Bazen de Arapça veya Farsça asıllı kelimeyi kullanarak halka benimsetmişlerdir. Her iki durumda da Türk dili kazançlı çıkmıştır.

Şunu belirtmekte yarar var ki genelde İslamiyetin özelde tasavvufun Türk diline katkıları yeterince ortaya konabilmiş değildir. Altın Orda coğrafyasında ya da Kuzey Türkistan'da Kazak Bozkırlarındaki mutasavvıfların Türk diline katkıları ile ilgili yeterli ilmi çalışmalar henüz yapılmamıştır. Kıpçak Türkçesinin cari olduğu bu topraklarda Kazak, Kırgız ve diğer Türk boylarından mutasavvıflar, tasavvuf terbiyesi almış alimler ve şairlerin gerçekleştirdiği edebi faaliyetler ortaya çıkarıldığında Türk diline tasavvufun nicelik ve nitelik yönlerinden katkısı daha da tebellür edecektir. Aynı şekilde Türk Memlükler ülkesindeki (Orta Doğu) Türkçe tasavvuf edebiyatından da yeterince haberdar değiliz. Orada Türkçe yazan, Türkçe söyleyen, İslami eserleri Türkçeye aktaranları da gün yüzüne çıkardığımızda büyük resim belirginleşecektir.

Türk dilindeki deyimlerin çoğunun kökeninde tasavvuf bulunmaktadır. Türk dünyasında bu konuda 20. Yüzyılın ortalarından itibaren çalışmalar başlatılmıştır.[42] Kırgız dilindeki deyimlere dair ünlü Kırgız dilci ve Türkolog Hüseyin Karaseyev tarafından iki önemli çalışma yapılmıştır. 1. *Kamus Naama: Arab, İran, Kıtay, Mongol, Orus Tilderinen Ooşup Kelgen cana Köönörgön Sözdör* (Kamus Name: Arapça, Farsça, Çince, Moğolca, Rusçadan Alıntı ve Eskimiş Sözler) (1996) 2. *Nakıl Sözdör.* 1. Kitep-2. Kitep (Özlü Sözler) (1982, 1987). Bu toplamlarda Karasayev kelimeleri harf sırasına dizerek, tasavvuf kaynaklılar dahil, örnekleri ile açıklamıştır. Türkiye Türkçesine mutasavvıflar yoluyla kazandırılan deyimlerle ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır. Söz gelişi M Zeki Pakalın üç ciltlik *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nü hazırlamıştır.[43] Abdülbaki Gölpınarlı'nın da *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* adıyla bir derlemesi bulunmaktadır. Kitabın tanıtım yazısında içeriği ve önemi şöyle vurgulanmaktadır: *Tasavvuftan dilimize geçen deyimleri ve atasözlerini tespit etmektedir. Bu deyimlerin, bu sözlerin bazıları tasavvufi inançlara, o inançlardan doğan âdetlere, geleneklere dayanıyor; bazılarıysa tarihi olayları canlandırmakta. ...İçlerinde insanlığı, insani seciyyeyi belirtenleri, kula kul olmamayı öğütleyenleri, hür yaşayışı dile getirenleri var; ayetlerin, hadislerin meallerini verenleri var; aşırı Batıni inançlarla, asılsız hatta akla-dine aykırı hayallerle yoğrulanları var.*[44]

Dil-tasavvuf ilişkileri bağlamında birkaç hususa işaret etmekte yarar görüyoruz. İlki Türkçe söyleyen mutasavvıfların köken itibarıyla toplumun alt kesimlerinden oldukları gibi kendi köken gruplarına yani halka/avama hitap etmişlerdir iddiası.

42 Kuanyshbek Kenzhalin, "Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları", Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi, 43, Bahar 2017, ss. 107-124.

43 M Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-III, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983.

44 Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkılap Kitabevi Yayın, İstanbul, 1977. Türkçedeki deyim derlemeleri için bkz. Kuanyshbek Kenzhalin, "Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları", Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi, 43, Bahar 2017, s. 121.

Konunun uzmanlarından Ahmet T. Karamustafa bu iddiayı temellendirmenin güç olduğu kanaatindedir. Ona göre;

> *Derviş dindarlığı, ürkütücü toplumsal davranış üzerine acımasız vurgusu ve toplumsal uyarlığı açıkça küçümsemesiyle bütün öteki İslam dindarlık biçimlerinden ayrılıyordu. Daha da anlamlı olarak, toplumsal köken bakımından da çekicilik bakımından da "alt" toplumsal katmanlarla sınırlı değildi. Derviş gruplarının toplumsal bileşimini saptamak kolay değil, ancak söz konusu hareketlerin üyelerinin okur-yazar olmayanlarla cahillerden oluşması gerektiğini ileri süren genel görüşün tersine bu hareketlerin pek sık olarak orta ve yüksek toplumsal katmanlardan üye aldıklarını saptamak için yeterli kanıt kesinlikle var. (...) Üyeleri arasında şair, bilgin ve belli bir yetenekte yazarların varlığına bakarak karar vermek gerekirse anarşist dervişler, her zaman, kendilerini küçük görenlerin söylediği gibi okuma yazmasız bir kalabalık değildi. (...) Gayri İslami kalıntılar kuramı, toplumsal anlamda sapkın zâhidliğe uygulandığında, ortaçağ İslam dünyasında yeni zâhidliğin ortaya çıkışını eksik İslamlaşmış kültürel çevrelerde gayri İslami ilkel inanç örneklerinin devamı olarak anlamak gerektiğini akla getirecektir. Ancak sapkın zühdü yalnızca İslam-öncesi inanç ve töreler kalıntısı olarak görmek yanıltıcı olur."*[45]

İkinci hususa gelince genelde Türkçe tasavvuf literatürünün özelde Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin Türklerin milli karakterine uygun olduğu savı gözden geçirilmelidir. Farsçanın etkisiyle doğduğu ve yüksek kesime seslendiği iddia edilen saray şirine karşı yalın Türkçe ile söylenen "halk şiiri" söylemi de ideolojik çağrışımlar içermektedir.[46] 20. Yüzyılda M. Fuat Köprülü gibi kimi yerli araştırmacılar ve müsteşriklerce seslendirilen bu sav, Türklerin veya en azından göçebe Tüklerin yüksek İslamî ilkeleri kavramada yetersiz kalacağını ima etmektedir. Ayrıca bu yaklaşım İslamiyete "milli" bir nitelik kazandırma çabası olarak da okunabilir. Dahası bu nitelikteki İslamın ana kaynaklar yerine tali kaynaklar üzerinden Türkistan'daki muhayyel Türk-İslam geleneklere atıfla kurgulanması ve tanımlanması söz konusudur. Bu da senkretik bir din demektir.

Kimi oryantalistlerin ve Sovyetologlar da Yesevi ve takipçilerinin yarı göçebe Türklere, akaidi, ibadeti, ahlakı ve ahkamı olan İslamiyetten ayrı, "halk İslamı" veya "folk dini" denen bir muhteva sunduklarını ileri sürmüşlerdir. Dinlerin genel bir yaklaşımla, yatay ve dikey olarak sosyo-kültürel etkilerle kısmen farklı yorumlanma ve yaşanma biçimleri aldıkları kabul edilir. Ancak Hıristiyanlık söz konusu olduğunda tarih boyunca reform hareketlerine maruz kalmakla birlikte İngiliz Hıristiyanlığı, Alman Hıristiyanlığı Latin Hıristiyanlığı gibi adlandırmalara rastlanmaz. Söz İslama gelince ona bazı sıfatlar eklenebilmektedir. Şu bir vakıa ki 7. Yüzyılda Arabistan'dan insanlığa tebliği edilen İslamiyet yatay olarak farklı zaman ve mekân dilimlerinde farklı anlaşılıp uygulanmıştır. Buna *Türk İslamı, Malay İslamı, Arap İslamı, Beber İslamı* gibi ırka ve coğrafyaya dayalı, *ilk dönem İslamı, orta çağ İslamı, modern İslam, tarihsel İslam, geleneksel İslam* gibi de zamana dayalı adlar verilmektedir. Bunun yanında dikey olarak halk katmanları arasında anlaşılıp yaşanış biçimine göre de *havas*

45 Ahmet T. Karamustafa, Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500), çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016, 7. Baskı, s 19.

46 Devin Deweese "Türk Edebi yatında İlk Mutasavvıflar" Hakkında Bazı Notlar", trc. Ayşenur Aydınlı, Tasavvuf İlmî ve akademik araştırma dergisi 2017/39-40, s. 122.

İslamı, elit İslamı, avam İslamı, halk İslamı, sufi İslamı, ulema İslamı, yüksek İslam, resmi İslam, Kurân İslamı, kitabi İslam şeklinde tasnif edilmektedir.

Kuşkusuz bakış açılarına ve disiplinlere göre halk dini veya folk dini tanımı değişmektedir.[47] Don Yoder'e göre de folk dinin beş farklı tanımı bulunmaktadır. İlki, daha eski dinin formlarının yeni din muhitinde kültürün aşamalarından biri olarak varlığını devam ettirmesidir. Tıpkı Avrupa'da Hıristiyanlık öncesi dinin devamı veya Protestan Avrupa'da Orta çağ Katolikliğinin devamı gibi. İkinci tanıma göre resmi dinin etnik din ile karışımını ifade eder. Mesela Amerika'da Hıristiyanlık ile yerli Amerikalı ve Afrikalı cemaatlerin dinlerinin karışması. Üçüncüsü; folkloristlerce yapılandır ki geleneksel toplumlarda inanç, ayin, adet ve mitoloji arasındaki etkileşimi ifade eder ki bu çoğunlukla hurafelerdir. Dördüncüsü, dinin folk tefsiri/açıklaması ve ifadesidir. Beşincisi ise resmi dinin katı teolojik ve ayinsel formlarının yanında halk arasında bulunan dini görüş ve uygulamalardır.[48]

Raphael Patai, İslam dünyasında yaşanan İslami hayatın Batı'da veya dünyanın başka yerlerinde görülen halk dini kategorisinde değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Zira, ona göre İslamiyeti kabul eden topluluklar eski inançlarından bazı kültürel unsurları muhafaza etmekle birlikte resmi veya medrese İslamın bir parçası ve kesiti olmuşlardır. İkincisi halkın dini amelleri arasında görülen kimi folk tipi özellikler medresede yorumlanan İslamın halka sözlü olarak aktarılmasından kaynaklanmaktadır ve zaten folk niteliğine meyyaldir. Dolayısıyla folk İslamı ile medrese İslamının nerede başlayıp nerede bittiğini tespit etmek güçtür. Bir diğer husus, halk İslamını temsil ettiği iddia edilen mutasavvıfların yorumlayıp yaşadığı İslami hayat ulema tarafından tecviz edilmiştir. Dahası ulema İslamiyeti hâkim olduğu coğrafyalardaki kültürel unsurların çoğunu maruf kavramı içinde meşrulaştırdı. Son olarak sosyal, siyasi ve ekonomik şartların bir sonucu olarak daha geri planda duran Müslüman kadının yaşadığı dini hayat da halk İslamı olarak nitelendirilemez. Zira kadın dini bilgiyi daha ziyade erkekten (babası, eşi veya oğlu) alıyordu, onlar da ulemadan duyup aktarıyorlardı. En önemlisi de bir din olan İslamiyet bu niteliğinin gereği olarak aynı zamanda bir hayat tarzı idi. Bu durumda yaşanan hayat her yönüyle zaten İslamın kendisidir.[49]

Türk dili İslam medeniyet dairesinde yaklaşık bin yıldır varlığını gelişerek sürdürmektedir. Türk dünyasının belki Doğu Türkistan hariç, tamamına yakını yaklaşık üç asırdır Batı medeniyet dairesine iradî veya icbarî olarak dahil olmuştur. Ancak bu havzada kendini ifade etme imkânı bulduğu söylenemez. İslami dönem ile karşılaştırıldığında kısa bir süre olsa da ulaşım ve iletişimin kolaylaştığı, bilgi akışının hızlandığı bu çağda bu süre de kısa sayılmaz. Aynı şekilde, İslamiyet dışındaki dinlere giren Türkler de dillerini hem girdikleri dinin hem de din vasıtasıyla mensup oldukları medeniyetin dili haline getiremediler. Bugün mesela, Yahudilik veya Hıristiyanlık ilahiyatına dair Türkçe yazılmış derin esere rastlayamıyoruz.

Ezcümle, Türk dili lehçeleriyle, İslamî dönemde Karahanlılar, İdil Bulgarları, Altın Orda, Çağatay Hanlığı, Anadolu Beylikleri, Osmanlı, Kazak Hanlığı, Kırgız

47 Folk din kavramı bilimsel çalışmalarda religiöse Volkskund ifadesiyle, folk kültürünün dini boyutu veya dinin folk kültürü boyutunu ifade etmek için Almanlarda çıkmıştır. bkz. Don Yoder, "Toward a Definition of Folk Religion", Western Folklore, Nu 33(1): 1974; John Bowker, "Folk religion". The Concise Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press 2003).

48 Yoder, Toward a Definition, s. 12-14.

49 Raphael Patai, "Halk İslamı" çev. Mustafa Arslan Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 3, ss. 235-239.

Hanlığı gibi devletlerin resmi dili idi. İlaveten Gazneli, Selçuklu, Memlüklü, Türkistan hanlıkları hanedan ailelerinde Türk dili konuşulurdu. Bugün de Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Özbekistan, Türkiye ve Türkmenistan devletlerinde resmi dildir. Sözün özü, Türk dili bir medeniyet dilidir, dünya dilidir; bu düzeye yükselmesinde de en büyük pay İslamiyetindir. Bu süreçte mutasavvıfların katkısı da hatırı sayılır düzeydedir.

Kaynakça

Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1979.

Arat, Reşit Rahmeti, "Anadolu Yazı Dilinin Tarihi İnkişafına Dair", V. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1960, ss. 225-232.

Arat, Reşit Rahmeti, "Türk Dilinin İnkişafı" III. Tarih Kongresi, TTK yay, Ankara, 1948, ss. 598-611.

Başlangıçtan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi c. 1-32, Proje Yöneticisi ve Genel Redaktör Nevzat Kösoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1993.

Bowker, John, "Folk religion", The Concise Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, 2003.

Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991; Fuat Bayramoğlu, "Bayramiyye", *DİA*, V, 269-273.

Cengirulu, Şedi, Nazım Siyer-i Şerif, haz. Onaybek Kudişulu, Sanat bas. Almatı, 1995

Çağatay, Neşet, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981.

Deweese, Devin "Türk Edebi yatında İlk Mutasavvıflar" Hakkında Bazı Notlar", trc. Ayşenur Aydınlı, Tasavvuf İlmî ve akademik araştırma dergisi 2017/39-40.

Ergin, Muharrem, (haz.) (tarihsiz) Ebülgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terâkime), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Erşahin, Seyfettin, "Bayramilerin Hz. Muhammed (as) Anlayışı: Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye Örneği", V. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, Ankara, 2020, ss. 51-89

Erşahin, Seyfettin, "Bir Siyer-i Nebi Metni Olarak Mevlid-i Nebi", Hacı Bayram-ı Veli, haz. İ. Ethem Arıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 2018, ss. 114-135.

Erşahin, Seyfettin, "İslam Medeniyeti Çalışama Hayatında Hz. Muhammed'in Anlamı: Fütüvvet-Ahilik Örneği", Çalışma Hayatında Yeni Zihniyet İhtiyacı ve Pratik Uygulama Zemini Olarak Kamu görevlileri Sendikacılığı Kongresi Bildiriler Kitabı I, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Memur-Sen yay, Ankara 2020, ss. 155-185.

Erşahin, Seyfettin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", İslâmî Araştırmalar, 2005, c: XVIII, sayı: 3, ss. 335-358.

Güner, Galip, "Karahanlı Türkçesi", Yeni Türkiye, 2013/55, ss. 260-277.

Güzel, Abdurrahman-Nadirhan Hasan, "Hâkim Ata Süleyman Bakıganî", TUBA Türk Dünyası Ansiklopedisi, https://turkdunyasiansiklopedisi.gov.tr/detay/1743/Hakim-Ata-Suleyman-Bakirgani

Güzel, Abdurrahman, Süleyman Hâkim Ata Divanı, (Türkmen Türkçesi-Türkiye Türkçesi), Ankara 2023.

Hazai, György, Türkiye Türkçesinin Dünü ve Bugünü, çev. Tevfik Turan, TDK yay, Ankara, 2024.
Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, TDV yay, 2025.
https://sozluk.gov.tr
https://sozluk.gov.tr
İbn Batuta, Seyahatnâme I, terc. Mehmet Şerif, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1344.
Şeyh İslam-Şeyh Şeref, Mu'înü'l-Mürîd (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım) haz. Recep Toparlı, Mustafa Argunşah, TDK Yay, Ankara, 2008
Kara, Mustafa, "Hâkim Ata", TDV İA, c. 15, ss. 183-184.
Karamustafa, Ahmet T. Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500), çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016, 7. Baskı.
Kaya, Doğan, Kültürümüzde Dinî ve Cengî Hikâyeler, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay, Ankara, 2021.
Kerderli Mahmud, Nehcü'l-ferâdîs Uştmahlarnıng Açuq Yolı: Cennetlerin Açık Yolu I-II (metin-tıpkıbasım, çeviryazı), (çeviri yazı J. Eckmann, haz. Semih Tezcan - Hamza Zülfikar), Türk Dil Kurumu yay, Ankara 1995; Ata, Aysu, Nehcü'l-Ferâdîs Uştmaḫlarnıng Acuḳ Yolı (Cennetlerin Açık Yolu) III Dizin-Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998; Cennetlerin Açık Yolu: Nehcü'l-Ferâdîs, haz. Bilal Aktan, Edebiyat Otağı yay, Ankara, 2006.
Köprülü, M. Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1981.
Levend, Agâh Sırrı, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, TDK yay, Ankara, 1960, ss. 1-75.
Muslu, Ramazan, Anadolu'da Tasavvuf Yolları, Ensar neşriyat, İstanbul, 2007.
Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nûma, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmet A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara, 1949, I.
Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvetnâme", TDV İA, c. 13, ss. 264-265.
Ocak, Ahmet Yaşar, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1992.
Öngören, Reşat, "Tasavvuf", TDV İA, c. 40- ss. 119-126.
Patai, Raphael, "Halk İslamı" çev. Mustafa Arslan Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 3, ss. 235-239.
Rahimov, Kamilcan, Mâverâünnehr Tasavvufunun Kökleri, çev. İ. Usmanov, Ş. Alimov, Fecr yay, Ankara, 2021.
Sever, Mustafa, Hâkim Süleyman Ata, Hikmetler ve Kıssalar, Oba yay, Ankara, 2006.
Süleyman Bakırgan, Bakıgan Kitabı, yay. İbrahim Hakkul- Seyfeddin Raifuddin, Taşkent, Yazuvçı Neşriyet, 1991.
Sümer, Faruk, "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", Belleten, XXIV, 1960/96, ss. 567-594.
Şahin, Haşim, "Menâkıbnâme", TDV İA, c. 29, ss. 112-114.
Şapolyo, Enver Behnan, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye yay., İstanbul 1964, s.126; Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343/1924.
Timurtaş, Faruk Kadri, Osmanlı Türkçesi Grameri, Alfa Basım Yayım, 9. bsk. İstanbul, 1999.
Toprak, Funda, Tasavvufî ve Edebî Yönleriyle Alî Şîr Nevâyî, Akçağ Yayınları Ankara, 2021.

Torun, Ali, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 1998.
Uludağ, Süleyman-Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", TDV İA, c. 13, ss. 259-263.
Uludağ, Süleyman, "Mutasavvıf", TDV İA, c. 31, s. 379; aynı müellif "Erenler" TDV İA, c. 11, s. 294-295.
Ünver, İsmail, "Türk Edebiyatı: Mesnevi" DİA, 2004, c. 29, s. 322-324.
Yavuz, Kemal, "Yusuf Has Hacib ve Kutadgu Bilig", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 2012/37, ss. 137-180.
Yoder, Don, "Toward a Definition of Folk Religion", Western Folklore, 1974, Nu 33(1).
Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, nşr. Reşid Rahmeti Arat, TTK yay, Ankara 1947-59, I-II; İndeks, nşr. Kemal Eraslan v.dğr., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay, İstanbul 1979.

Ali Yaman
Қырғыз-Түрік «Манас» университеті
Әлеуметтану кафедрасының
және Болу Абант Иззет Байсал университеті
Саяси тарих кафедрасының
профессоры, ғылым докторы (PhD)

SSCB DÖNEMI DIN KARŞITI “ĞILIMI” ATEIZM VE KUTSAL YERLER SIYASETI

Özet

Bu çalışma, Sovyetler Birliği’nin kuruluşundan dağılışına kadar geçen süreçte uyguladığı Marksist-Leninist temelli "Bilimsel Ateizm" (Ğılımi Ateizm) siyasetini, Türkistan’da tanınmış kutsal yerler özelinde ele almaktadır. Sovyet rejimi, ideolojik olarak homojen ve rejime sadık bir toplum yaratmak amacıyla dini inançları ve kurumları tasfiye etmeyi hedeflemiştir. Bu doğrultuda yürütülen kapsamlı din karşıtı politikalar; hukuki kısıtlamalar, camilerin ve türbelerin kapatılması, mülklere el konulması ve yoğun eğitim-propaganda faaliyetleri şeklinde tezahür etmiştir. Asırlardır Türkistan halklarının saygı duyduğu kutsal şahsiyetler ve onlarla bağlantılı ziyaret yerlerinin itibarsızlaştırılması da bu politikanın hedefleri içerisindedir. Çalışma kapsamında, konunun dil ve kültür boyutundan ziyade dini boyutuna odaklanılarak, rejim tarafından "zararlı batıl inanç ve rejim karşıtlığı odakları" olarak görülen sufi tarikatları, kutsal şahsiyetler ve ziyaretgahlar en bilinen örnekler üzerinden mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda, L. İ. Klimoviç, Yu. G. Petraş ve O. Dastanov gibi Sovyet dönemi ateizm uzmanlarının kaleme aldığı din karşıtı propaganda literatürü incelenmiştir. Ahmet Yesevi, Şahimardan ve Süleyman Dağı gibi sembolik inanç merkezlerinin halkın gözünde nasıl itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı analiz edilerek, resmi yasaklara rağmen bu kutsal mekanların dinsel kimliğin nesilden nesile aktarılmasında üstlendiği koruyucu ve direnç gösterici rol ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sovyet Din Siyaseti, Bilimsel Ateizm, Türkistan, Sufizm, Ziyaretgahlar.

КСРО КЕЗЕҢІНДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ «ҒЫЛЫМИ» АТЕИЗМ ЖӘНЕ ҚАСИЕТТІ ОРЫНДАР САЯСАТЫ

Аңдатпа

Бұл зерттеу Кеңес Одағының құрылуынан ыдырауына дейінгі кезеңде жүргізілген марксистік-лениндік негіздегі «Ғылыми атеизм» саясатын Түркістандағы белгілі қасиетті орындар мысалында қарастырады. Кеңес режимі идеологиялық жағынан біртекті және режимге адал қоғам қалыптастыру мақсатында діни наным-сенімдер мен институттарды жоюды көздеді. Осы бағытта жүргізілген кең ауқымды дінге қарсы саясат заңдық шектеулер, мешіттер мен кесенелердің жабылуы, мүлікті тәркілеу және қарқынды білім беру-насихат

жұмыстары түрінде көрініс тапты. Ғасырлар бойы Түркістан халықтарының құрметтеген қасиетті тұлғалары мен олармен байланысты зиярат орындарын беделсіздендіру де осы саясаттың мақсаттарының қатарында болды. Зерттеу барысында мәселенің тіл және мәдениет қырынан гөрі діни қырына назар аударылып, режим «зиянды бос сенімдер мен режимге қарсылық ошақтары» деп таныған сопылық тариқаттар, қасиетті тұлғалар мен зиярат орындары ең белгілі мысалдар арқылы қарастырылды. Осы орайда Л. И. Климович, Ю. Г. Петраш және О. Дастанов сияқты кеңестік дәуірдің атеизм мамандарының жазған дінге қарсы насихат әдебиеті талданды. Қожа Ахмет Йасауи, Шахимардан және Сүлеймен тауы сияқты рәміздік сенім орталықтарының халық көзінде қалай беделсіздендірілуге тырысылғаны талданып, ресми тыйымдарға қарамастан осы қасиетті мекендердің діни бірегейліктің ұрпақтан-ұрпаққа берілуіндегі қорғаушы және қарсыласушы рөлі көрсетілді.

Кілт сөздер: Кеңестік дін саясаты, Ғылыми атеизм, Түркістан, Сопылық, Зиярат орындары.

ANTI-RELIGIOUS "SCIENTIFIC" ATHEISM AND THE POLICY TOWARD HOLY SITES IN THE SOVIET PERIOD

Abstract

This study examines the Marxist-Leninist-based policy of "Scientific Atheism" pursued by the Soviet Union from its founding to its dissolution, focusing on well-known holy sites in Turkistan. The Soviet regime aimed to eliminate religious beliefs and institutions in order to create an ideologically homogeneous society loyal to the regime. The comprehensive anti-religious policies carried out in this direction manifested themselves through legal restrictions, the closure of mosques and mausoleums, the confiscation of property, and intensive educational-propaganda activities. Discrediting the sacred figures venerated for centuries by the peoples of Turkistan, along with the pilgrimage sites associated with them, was also among the aims of this policy. Focusing on the religious dimension of the subject rather than its linguistic and cultural aspects, the study examines the Sufi orders, sacred figures, and pilgrimage sites that the regime regarded as "centers of harmful superstition and opposition to the regime," through the most well-known examples. In this context, the anti-religious propaganda literature written by Soviet-era atheism specialists such as L. I. Klimovich, Yu. G. Petrash, and O. Dastanov is examined. By analyzing how symbolic centers of faith such as Ahmet Yesevi, Shahimardan, and Suleiman Mountain were sought to be discredited in the eyes of the public, the study reveals the protective and resistant role that these sacred sites played — despite official prohibitions — in transmitting religious identity from generation to generation.

Keywords: Soviet Religious Policy, Scientific Atheism, Turkistan, Sufism, Pilgrimage Sites.

Giriş

1917 Ekim Devrimi ile tarih sahnesine çıkan Sovyetler Birliği (SSCB), salt

siyasi ve ekonomik bir sistem değişikliğini değil, insan doğasını ve toplumsal yapıyı kökten dönüştürmeyi amaçlayan ideolojik bir projeyi temsil etmekteydi. Çarlık Rusyası'ndan miras kalan çok uluslu, çok dinli ve heterojen yapıyı kontrol altına almak isteyen Bolşevik yönetimi, merkezi otoriteye yönelik potansiyel tehditleri bertaraf etmek adına homojen bir "Sovyet vatandaşı" (Homo Sovieticus) kimliği inşa etmeye girişmiştir. Bu üst kimliğin temel sacayaklarını ise Rus dilinin egemenliği, sosyalist kültür ve devletin resmi ideolojisi haline getirilen "Bilimsel Ateizm" (Ğılımi Ateizm) oluşturmuştur. Marksist-Leninist determinizmin din karşıtı doktrinine dayanan bu siyaset; dini, "işçi sınıfını uyuşturan ve sömürü düzenini meşrulaştıran gerici bir burjuva aracı" olarak kodlamıştır. Lenin'in teorik çerçevesini çizdiği, J. Stalin döneminde militan bir saldırganlığa bürünen ve N. Kruşçev döneminde akademik bir seferberlikle tahkim edilen bu din karşıtı program, devletin bekasını sosyalizme sadık, seküler nesiller yetiştirmekte görmüştür.

Sovyet rejiminin bu kapsamlı din karşıtı politikaları, İslam medeniyetinin asırlık merkezlerinden biri olan Türkistan coğrafyasında çok daha çetin ve kendine has bir dirençle karşılaşmıştır. 1918 yılından itibaren yürürlüğe konan hukuksal kısıtlamalarla okullarda din eğitimi yasaklanmış, dini kurumlara el konulmuş, camiler kapatılmış ve din adamları tasfiye edilmiştir. Resmi inanç kurumlarının devlet tekelinde kolayca kontrol altına alınabildiği bu süreçte, Sovyet ideologlarının öngöremediği en büyük engel, bölgenin sosyo-kültürel dokusuna nüfuz etmiş olan tasavvuf ağları ve köklü "evliya kültü" olmuştur. Nakşibendilik, Yesevilik ve Kadirilik gibi Sufi tarikatlarının oluşturduğu gayriresmi yeraltı ağları ile coğrafyanın dört bir yanına yayılmış kutsal ziyaretgahlar, resmi yasakların ulaşamadığı manevi korunaklar olarak işlev görmüştür. Camilerin kapatıldığı bir atmosferde türbeler, pınarlar ve kutsal dağlar, dinsel ve ulusal kimliğin gizlice korunduğu, harmanlandığı ve nesilden nesile aktarıldığı direnç merkezlerine dönüşmüştür.

Bu çalışma; Sovyet din siyasetinin dil ve kültür boyutunu dışarıda tutarak, doğrudan Türkistan coğrafyasındaki kutsal şahsiyetler ve ziyaret yerleri üzerinden yürütülen ateizm mücadelesini ele almayı amaçlamaktadır. Dönemin L. İ. Klimoviç ve Yu. G. Petraş gibi önde gelen Sovyet ateizm uzmanlarının ve O. Dastanov gibi yerel ideologların kaleme aldığı din karşıtı literatür esas alınarak; Süleyman Dağı, Hoca Ahmet Yesevi ve Arslan Baba gibi inanç merkezlerinin halkın gözünde nasıl itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı analiz edilecektir. Böylece, rejim tarafından "zararlı batıl inanç odakları" olarak yaftalanan bu kutsal mekanların, Sovyet ideolojik aygıtları tarafından hangi propaganda yöntemleriyle hedef alındığı genel hatlarıyla ortaya konacaktır.

Sovyet Din Siyaseti: Ğılımi Ateizm

Ekim Devrimi'nden 1990'lı yıllara kadar uluslararası sistemde önemli bir siyasi aktör olan SSCB, Rus Çarlığı'ndan miras alınan geniş bir coğrafyada Çarlık yanlıları ile Bolşevikler arasındaki iç savaşın kazanılmasından sonra hakimiyet sağladı. Fakat çok sayıda dini, etnik, kültürel çeşitliliği bünyesinde barındırmasından kaynaklanan muhtemel tehditlere yönelik de Rus dili, kültürü ve ateizmi üst bir kimlik olarak bütün Sovyet vatandaşlarına dayattı. Bu politikanın farklı milletleri sovyet potasında eriterek, geçmişteki dini, kültürel özelliklerinden uzaklaştıracağı hedeflenmekteydi. Böylece SSCB giderek hedeflenen çerçeveye uygun rejime sadık sovyet vatandaşlarıyla

sosyalist devlet olarak varlığına yönelik iç tehditlerden korunmuş olacaktı.

Sovyet siyaseti komünist ideolojinin din karşıtlığına dayanan determinist anlayışını esas almaktadır. Burada da Marks, Engels ve onların düşüncelerine dayanan Lenin'in düşünceleri Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla devlet ideolojisinin ayrılmaz bir parçası halini almıştır. Lenin, "...*Marksizm, her zaman, bütün modern dinleri ve kiliseleri dinsel örgütlerin her birini ve hepsini, işçi sınıfının sömürülmesine ve sersemleştirilmesine hizmet eden burjuva gericilik araçları saymıştır*..." (Lenin 1994: 23) ifadelerini kullanmakta ve ardından dinle mücadelenin Komünist Parti'nin bir görevi olduğuna ve din karşıtı propagandayı örgütlemesi gereğini de dikkat çekmektedir. (Lenin 1994: 58) İşte bu yaklaşım Sovyet yönetiminin dine karşı izlediği politikanın da özünü oluşturmaktadır. Lenin sonrasında Sovyetler Birliği'nin başına geçen J. Stalin, 1930'larda saldırgan bir ateizm siyaseti izlemiş, II. Dünya Savaşı ile buna taktiksel bir ara vermiştir. Savaş sonrasında N. Kruşçev dönemi ile birlikte ateizm uygulamaları yeniden şiddetlenmiştir. Ancak SSCB'nin dağılma süreci olan M. Gorbaçov döneminde gerçekleştirilen glasnost ve perestroika siyasetiyle dini alandaki kısıtlamalar kaldırılmaya başlanmıştır.

Konunun dil, kültür boyutu bizim bu çalışmamızın dışında olduğundan, konunun sadece dini boyutuna, sovyet din karşıtı ateizm siyasetine sadece Türkistandaki kutsal şahsiyetler ve ziyaret yerleri çerçevesinde değinilecektir. Sovyet rejimi dini inançları zararlı görmüş 1920'lerden itibaren bu alanda çok ciddi mücadele edilmiştir. Dini eğitim, dini kurumlar, ibadethaneler, dini bayramlar yasaklanmış, ateizm duygusuna dayalı sovyet değerlerinin, farklı milletlerin inançlarının yerine geçmesi amaçlanmıştır. Bu çok kapsamlı din karşıtı programın uygulanmasında çeşitli yöntemler kullanılmıştır.

Ocak 1918'den itibaren gerçekleştirilen hukuksal kısıtlamalarla, okullarda din eğitimi yasaklanmış, dini kurumların bütün mülklerine devlet tarafından el konulmuş, din adamlarının devletten maaş almaları engellenmiş, dini ibadet ve dini törenler yasaklamış, dini ziyaretgahlar ya tahrip edilmiş ya da sinema, tiyatro, müze depo vb. başka amaçlar için kullanılmaya başlanmıştır.

Sovyet dönemi boyunca halkın dini inançlarıyla mücadele ve ateizmin benimsetilmesi için yoğun bir eğitim seferberliği ve propaganda faaliyeti yürütülmüştür. Devlet kurumlarında ve üniversitelerde akademik çalışmalar yürütecek din karşıtı ateizm bölümleri, müzeler, Militan Allahsızlar Birliği gibi örgütlenmeler, Okullarda dersler, ders kitapları, halka yönelik kitaplar, dergiler, gazeteler, posterler tümüyle bu kapsamlı eğitim ve propaganda faaliyetinin parçaları olarak tasarlanmış ve uygulanmıştır.

Din karşıtı eğitim, yayın ve dolayısıyla propaganda faaliyetlerine büyük önem verilmiştir. Din karşıtı ateizm sözlükleri, başvuru kitapları (El kitapları), ansiklopediler bu bağlamda önemli araçlardır. Bu yayınlarda bazı konulara özel önem verilmiş, bu konular sadece ateizmle ilgili yayınlarda yer almamış, bu konularda özellikle kitaplar yayınlanmıştır. Örnek vermek gerekirse, halk edebiyatında din karşıtlığı, dini ritüel ve ibadetler, din adamları, dini ziyaretgahlar, tarikatlar gibi konularda çok sayıda çalışma yayınlanmış bulunmaktadır. Biz burada soviet dönemi yayınlarını esas almak suretiyle bazı tanınmış kutsal yerlere yönelik sovyet siyasetini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

Kutsal Mekanlara Yönelik Yaklaşım ve Uygulama

Sovyet yurttaşının ulusal ve dinsel bağlarından koparılarak Sovyet ateizmini benimsemesi için doğal olarak asırlardır etkili olmuş Türkistan'da İslam'ın ve onun temel kurumlarının hedef alınmasını gerektirmiştir. Özellikle dinsel bayramlar, ritüeller, tanınmış sufiler, sufi tarikatları ve atalar kültü ile bağlı kutsal ziyaretgahlar sovyet ateizminin önem verdiği mücadele alanlarındandır. Çünkü Sovyet yöneticilerinin camileri kapatmaları ve buralarda görevli din adamlarını toplumdan uzaklaştırmaları mümkün iken, sufi tarikatlarının resmi kontrol altında tutulması pek mümkün görünmemekte, onların oluşturduğu ağ ve dini ziyaretgahların varlığı dinsel kimliğin korunmasını ve nesilden nesile aktarılmasını sağlamaktadırlar.

Sovyet rejimine karşı en önemli direnişin ve mücadelenin İslam medeniyetinin asırlardır önemli merkezlerinden biri olmuş, bugünkü Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan'dan genel ifade ile Türkistan'dan geldiği görülmektedir. Petraş gibi Sovyet dönemi Komünist Parti'nin ateizm uzmanlarının da ifade ettiği üzere, tarikatların gücü nedeniyle Sovyetlere karşı ciddi mücadeleler Türkistan'da yürütülmüştür. Petraş, Oş şehrindeki şeyh ve işanların yaşadığı Süleyman dağı çevresindeki semtleri ve "İdris Peygamber", "Arslan bab", "Hoca Kalan" ve başka kutsal ziyaretgahları soviet devriminin düşmanlarının merkezleri olarak ifade etmektedir. (Petraş 1981: 75-76) Sovyet ateizmine ilişkin çok sayıda kitabı olan L. İ. Klimoviç de Ahmet Yesevi gibi sufilere duyulan saygının, insanların özgürlükçü düşüncelerden uzaklaşmalarına neden olduğunu ve sömürücü sınıfların iktidarlarını güçlendirdiğini ifade etmektedir. (Klimoviç 1936: 171; Ayrıca bkz. Klimoviç 1958: 51)

Sovyet dönemi yazarlarınca, rejim karşıtı düşüncelerin, zaman zaman örgütlü hareketlerin, Türkistan'ın her yerine yayılmış olan ve kutsal olarak kabul edilen Süleyman Dağı (Kırgızistan, Oş), Şahi Merdan (Özbekistan, Şahi Merdan), Arıstan (Arslan) Baba (Kırgızistan, Celalabad), Hoca Ahmet Yesevi (Kazakistan, Türkistan), Şah-ı Nakşbend (Özbekistan, Buhara) gibi tanınmış dini şahsiyetlere ve onların ziyaretgahlarının, Nakşibendilik, Kadirilik, Yesevilik gibi tarikatların halk üzerindeki nüfuzlarına dayandığı ifade edilmektedir. Bu konuda kapsamlı bir literatür olmakla birlikte, biz konuyu genişliği nedeniyle belli örnekler üzerinden ele almak istiyoruz.

Bu çerçevede doğrudan Türkistan'ın tanınmış kutsal şahsiyetlerini ve kutsal yerleri aşağılamak ve halkın gözünde küçük düşürmek için Sovyet döneminde kaleme alınmış iki çalışmanın içeriğine bakmakta yarar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi O. Dastanov'un çalışmasıdır. Dastanov, güney Kazakistan'daki kutsal "evliyalı yerler" olarak adlandırdığı kutsal dini mekanlara yönelik -"Evliyeli" Jerler Turalı Şındık (Evliyalı Yerler Hakkında Gerçek)- adını taşıyan eserinde halkın saygı duyduğu kutsal olarak kabul edilen ziyaret yerlerini hedef almaktadır. Kitabın içeriği şu alt başlıklardan oluşmaktadır. Türkistan'da tümen (binlerce) Baba, Ukaşa Ata kim?, Jılağan Ata, Ğayıp Ata, Üyrek Ata, Mukim Ata, Kök Tondı Ata, Caduvakas Ata, Baba Arap, Ündemes Ata, Sayranda var sayısız baba, Otırar'da Otuz Baba, En büyüğü Arslan Baba (Dastanov, 1967).

Bu tip çalışmalardan ikincisi ise Yu. G. Petraş'ın, halkın saygı gösterdiği ziyaretgahları ateizm perspektifinden ele aldığı ve halkın gözünde küçük düşürmeyi hedefleyen propaganda niteliğindeki kitabıdır. (Petraş, 1961) kitabında şu

ziyaretgahlardan bahsetmektedir: Süleyman Dağı (Süleyman Tahtı), Özgen'deki Eski Eserler (Estelikler), İyri Su, Kara-Taş Jayıttarı, Kırgız Ata, Apşir Ata, Şahimardan, Şah Fazıl, Safid Bilal, İdris Peygamber, Arslan Baba, Kul Gupan Ata, Ak Taylak Ata, Celalabad'taki Bulaklar (Pınarlar), (Eyüp Bulak). Petraş resimlere de yer verdiği kitabında bu ziyaretgahların zararlarını uzun uzadıya anlanmaktadır. Kitabı K. Marks'ın din karşıtı bir ifadesiyle bitirmektedir. (Petraş, 1961: 58) Petraş tarafından bu kutsal yerlerin ziyaret edilmesinin zararları molla, şeyh bahşıların kutsal ziyaretgahlardan kendi çıkarları için faydalandıkları, ziyaretçileri aldattıkları, hastalanan insanların buralara giderek hastalıklarına çare aradıkları, bazı kutsal kabul edilen pınarlardan içerek şifa bulacaklarına inandıkları, çalışma zamanı bu ziyaretlere gidildiği için üretimi de olumsuz yönde etkilediği şeklinde ifade edilmektedir. (Petraş, 1961: 57-58) Petraş "Kutsal Yalan" adıyla yayınladığı başka bir eserinde de Süleyman Dağı, Hz. Ali, Hz. Eyüp, Yunus Ata ziyaretlerinden bahsetmekte, kutsal mezarlar üzerinde oluşan evliya kültünü geçmişin zararlı bir kalıntısı olarak ifade etmektedir. (Petraş, 1965: 95)

Klimoviç, İslam'da Ritüeller, bayramlar ve evliya kültü adlı eserinde Sovyet rejiminin kutsal şahsiyetlere ve kutsal yerlere bakışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "…*Sovyetler Birliği Komünist Partisi, en ileri bilimsel bilgilerin yaygınlaştırılması, Sovyet insanının Marksist-Leninist ideoloji temelinde eğitilmesi, materyalist bir dünya görüşünün aşılanması için herşeyi yapmaktadır. Bilimsel materyalizm, gerici bir dünya görüşü olan dini ideolojilere karşı kararlı bir mücadele yürütmekte ve insanların geçmişten kalan dini önyargıları aşmalarına yardımcı olmaktadır. Bu önyargılar arasında tüm biçimleriyle birlikte İslamiyet ve onun bir parçası olan evliya kültü de yer almaktadır. Geleceğe doğru güvenle ilerleyen yeni toplum, insanlığın aydınlık yarınları için yürütülen mücadelede ilerlemeye engel olan, geçmişten kalan tüm bu gerici unsurları kararlılıkla tasfiye etmektedir*…" (Klimoviç, 1958: 62)

Yukarıda ifade edilen bu çalışmalardaki bütün kutsal yerleri ele almak bu çalışmanın sınırlarını aştığı için konu Ahmet Yesevi, Şahimardan ve Süleyman Dağı ziyaretgahları üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Ahmet Yesevi Düşünceleri ve Yesi/Türkistan'daki Ziyaretgahı

Hiç şüphesiz Ahmet Yesevi (Öl. 1166) sadece Maveraünnehir'de yaşayan Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen vd. Türk halklarının değil, mirası Anadolu'ya Balkanlara kadar uzanan Pir-i Türkistan olarak da anılan büyük bir Türk sufisidir. Eski adı Yesi olan Kazakistan'ın güneyinde bulunan ziyaretgah türbeyi de içeren büyük bir külliyedir. Zaten daha önce de halk tarafından ziyaret edilen kutsal bir ziyaretgah iken, Emir Timur'un 1389'da görkemli bir şekilde yeniden inşası sonrasında daha da büyük ün kazanmıştır. Din karşıtı Sovyet anlayışı elbette Ahmet Yesevi'nin düşüncelerini, türbesini ve genel olarak Yesevi mirasını pek muteber saymamışlar, Sovyet karşıtı olduğuna ilişkin yayınlar yapmışlardır. Bu konuya bir başka çalışmamızda ayrıntılı olarak değinmiştik. (Yaman, 2025: 185-208)

Ahmet Yesevi'nin ilk Türk Sufi tarikatının kurucusu olması ve göçebe Türkler arasında ruhani lider olarak kabul edildiğinden söz eden Demidov da Sovyet anlayışından kurtulamamakta bilinen görüşleri tekrarlamaktadır: "…*Hoca Ahmed ve onun öğrencilerinin otoritesi halk arasında semavi Tanrı'ya değil sonuçta yerdeki*

Tanrılar'a hizmet etmiştir. Derebeylik idarecilerinin sahip oldukları sınırlara Türkistan'da giriyordu. Onlar Yesevi tarikatını kullanarak derebeylerin göçebe halkını etkilemeye çalıştılar… İdareciler tarafından Türkistan'a yapılan cömertlikler bundan dolayıdır. Örneğin; 1397. yılı Timur yönetiminde Hoca Ahmed Yesevi'nin mezarı üzerine harikulade bir türbe yapıldı ve bu türbenin vakfına birkaç köy bağışlandı. Mabedin şeyhlerine, hibe senedi olan belgeyi Buharalı II. Abdullah Han (XVI. Yüzyılın sonu) teslim etti…" (Demidov, 1978: 40-41)

Bu konuda bir başka örnek de Mambetaliyev'in değerlendirmeleridir. Mambetaliyev gibi kimi Sovyet dönemi yazarları da Ahmet Yesevi'yi Saçlı İşanlar gibi Sovyet karşıtı tarikat yapılanmalarına esin kaynağı olmakla suçlamışlardır. Mambetaliyev özetle şöyle diyordu: "*...Tarikatçılar kendilerinin bu durumlarını kabul etmiyorlar. "Biz yetim, dul ve fakirlere Allah yolunda iyilik yapıyoruz. Bunu bize Allah Teala'nın kendisi buyurmuştur" – deyip, Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetini kullanıyorlar. Bu hikmetler "Saçlı İşanlar tarikatının temel kitaplardan biridir... böylece biz yukarıdaki Ahmed Yesevinin vasiyetlerinde hiç de gerçek insanlığın hayırseverliğin olmadığını ve bunun tersine o vasiyetlerin insanı iki yüzlülüğe, yalancılığa götüreceğini görüyoruz.*" (Mambetaliyev 1966: 17) "*...Oş'taki tarikatçıların halifesi Toktosun Harcimiddinov böyle yazdı: "Bizden talep edilen en önemli şey: Bizim bu dünyadaki zevklerden vaz geçip kendimizi öbür dünyaya hazırlamamız gerek idi. Bana ve benim gibi müritlerin hiç bir şey demeden itaati öğrenmek amacıyla İşan Abdumatallib bizi Ahmet Yesevi'nin "Hikmet" adlı kitabını okuyup öğrenmeyi talep ederdi...*". (Mambetaliyev 1966: 19)

Sovyet kaynaklarında Ahmet Yesevi ve ona olan halkın ilgisinin zararlı bulunduğuna yönelik ifadelerle birlikte düşünüldüğünde Ahmet Yesevi, onun ziyaretgahı ve onun hikmetleri de Sovyet rejiminin karşıtlığıyla özdeşleştirilmektedir. Bertels, Ahmet Yesevi'ye göre yaşamın değersiz olduğunu, güvensizlikten bunalmış ümitsiz basit halk kitlelerinin onun hikmetlerine sığındığını, onların yani dünyada mutluluğu bulamayanların, halklar arasında yaygın ve büyük nüfuzu olan Hikmetlerdeki düşüncelerle pasifize olduklarını, kaderlerine razı oldularını ifade etmektedir. (Bertels 1939: 264-265) O. Dastanov, Ahmet Yesevi'nin dünyadan bezginliği, kadere razılığı, bütün iyilikleri öbür dünyadan beklemeyi, mistik-çileciliği yaydığını ifade etmekte, Ahmet Yesevi ile ilgili sözlü geleneğe dayalı bilgilerin uydurulduğunu ve düşüncelerinin tarihte halkı sömüren feodal yapılanmanın yararına işlev gördüğünü vurgulamaktadır. (Dastanov 1967: 6) Yu. G. Petraş, Yeseviliğin islamın göçebeler arasında yayılması ve asilzade sınıfın güçlendirmesinde büyük rol oynadığını, halkın tarafını değil, asilzadelerin tarafını tuttuğunu bu böyle olduğu için de "sömürücü sınıfın temsilcisi" Timur'un, Yesevi mezarının üstünde büyük bir türbe yaptırdığını ifade etmektedir. Tarikatların yaydığı fikirlerin geniş halk kitlelerine çaresizliği ve karamsarlığı benimsetirken, feodal asil ve zenginlerin muhteşem köşk ve saraylarda yaşayabildiklerini hayatlarını geçirdiklerini ifade etmektedir. (Petraş 1981: 104-105) Petraş, Ahmet Yesevi'nin düşüncelerinin çalışan halka karşı, onun Hikmetlerinin asillerin iktidarı için bir el kitabı olup, bu el kitabı yardımıyla dini fanatizmin halk arasında yayıldığını, kadere ve sömürüye razılığı öğütlediğini , fakirlerin kulluğuna, asillerin yararına olduğunu, bunun da Sovyet toplumu için hiç uygun olmadığını ve hiç bir değeri olmadığını belitmektedir. (Petraş 1981: 120-121)

Petraş, bir yandan Ahmet Yesevi Külliyesini Orta Asya mimarisinin bir mucizesi olarak değerlendirirken, öte yandan bu kutsal ziyaretgahın batıl bir ürpertiye yol açtığını insanların hayal gücünü esir aldığını, onlara diz çötürdüğünü vb. batıl inanışlara neden olduğunu ifade etmektedir. (Petraş, 1981:126)

M. A Usmanov ise Yesevi mirasının "cehalet yayarak ve uygarlığa karşı olup, gerici bir rol oynadığını" ifade etmektedir. (Usmanov 1987: 187-188) Surapbergenov, Ahmet Yesevi'nin Divan-ı Hikmet'inin asırlarca halk tarafından dini eğitim kurumlarında birincil kaynak olarak kullanıldığını dünyayı mistik ve kötümser bir bakış açısıyla tasvir ettiğini ifade ederek, onun "toplumu geri bıraktırıcı bir rol üstlendiğini" ifade etmektedir. (Surapbergenov 1979: 59) Aknazarov da komünizmin amaçlarına gerçekten inanan yüksek bilinçli, aktif sovyet insanlarının eğitilmesinde bilimsel-ateistik nasihatın önemine değinerek, bu ideolojik işin esasında dinsel inançlar ve geçmişin kalıntılarına karşı mücadelenin yattığını ifade etmekte, Ahmet Yesevi'ye halk ve Timur'un askerleri arasında duyulan büyük saygının, Timur tarafından nasıl kendi amacı için kullanıldığını vurgulamaktadır. Timur'un zengin ve yönetici sınıfların iktidarını güçlendirmek amacıyla Ahmet Yesevi'ye saygı gösterdiğini söylemektedir. (Aknazarov 1987: 37)

Bütün bu sovyet dönemi eserlerine bakıldığında Ahmet Yesevi'nin mirasına, tarihte birbiriyle bağlantılı şu ortak işlevleri yüklendiği görülmektedir. Ahmet Yesevi, hikmetlerde yer alan fikirleriyle, sömürücü sınıfların yanında yer almıştır. Timur ve diğer asillerin onun türbesine verdiği değer bunun bir delili olarak gösterilmektedir. Onun düşünceleri halkı dünyadan soğutarak, öte dünyayı (ahireti) yüceltmekte, böylece kaderciliğe ve tembelliğe itmekte, adil olmayan idarecilere itaate ve kulluğa yöneltmektedir. Ayrıca dinsel şahsiyetleri, kurum ve değerleri övmek suretiyle halka dindarlığı aşılamakta ve dolayısıyla medeniyet ve ilerlemenin yanında değil karşısında "cehaleti" teşvik ederek Sovyet rejiminin insanı için öngörülen yaşam tarzına karşı düşünceleri yaymaktadır.

Sonuç olarak dönemin hakim ideolojisi ateizmi esas alan ideolog ve yazarların Ahmet Yesevi'ye ve Yeseviliğe yükledikleri niteliklerle Sovyet modelinin öngördüğü toplumun şekillenmesi önünde engeller olarak görmüşlerdir. Sovyet tipi ateizm modeline göre Yeseviliğin özellikle dinsel özellikleri ve bu çerçevede Türk halkları arasında sahip olduğu nüfuz dikkat çekmekte, "gerici" ve "rejim karşıtı" olarak değerlendirilmektedir. Yeseviliğe ilişkin bu yaklaşım Sovyet döneminin sona ermesiyle yerini daha olumlu değerlendirmelere bırakmıştır.

Şahimardan

Kırgızistan sınırları içerisinde olmasına rağmen Özbekistan'ın Fergana Vilayetine bağlı yaklaşık 1550 rakımda yer alan bir yerleşim birimidir. Adından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin türbesinin varlığı ve onunla ilgili menkıbelerden dolayı asırlardır Fergana Vadisinde yaşayan başta Kırgızlar ve Özbekler olmak üzere ziyaret edilen önemli kutsal yerlerden biridir. 19. Yüzyılda Hokand Hanlığı'nın idareci ve ileri gelenlerinin de başlıca ziyaret yerlerinden biri olmuştur. Ekim Devrimi sonrasında Sovyet karşıtı bazı olaylara ve askeri çatışmalara konu olmuş, komünist şair, yazar Hamza Hakimzade'nin 1929'da burada öldürülmesi sonrasında, köyün adı Hamzaabad olarak değiştirilmiş, bir tatil köyüne dönüştürülmüştür. (Abaşin, 2001) Hamza Hakimzade'nin mezarının bulunduğu yere onun anısına bir anıt yapılmış ve Hz. Ali'nin

türbesi yıkılmıştır. Daha sonra yeniden yaptırılan türbe ve Şahi Mardan adı geri verilen köy bölgedeki Özbekler ve Kırgızlar tarafından yoğun ziyaret edilen kutsal yerlerin başında gelmeye devam etmiştir. Özbek Sovyet Ansiklopedisi'nde yer alan Şohimardon maddesinde Hz. Ali'nin türbesinden ve diğer ziyaret yerlerinden bahsedilmemekte, tatil yeri olduğundan, konaklama yerlerinden, Fergana Pedagoji Enstitüsü'nün eğitim bölümünden, kamptan, tiyatro, sinema, sağlık ocağı ve eczane gibi yerlerden bahsedilmektedir. (Üzbek Sovet Entsiklopediyası, 1979: 104)

Sovyet döneminin dine, din adamlarına ve dini ziyaretgahlara yönelik olumsuz bakışının da ötesinde Şahimardan'ın konumu, dini-kültürel özellikleri, Basmacı Hareketinin üslerinden olması ve Hamza Hakimzade'nin öldürülmesi olayı Klimoviç ve Petraş gibi ateizm uzmanlarının özel ilgisine yol açmıştır. Klimoviç, Şahimardan'ı bir inanç merkezi olarak Sovyet ideolojisi bağlamında şöyle değerlendirmektedir: "*…İç savaş yıllarında ise Şahimerdandaki din adamları, yerel halkı kandırmak için Ali'nin adını kullanarak karşı devrimci faaliyetleri desteklemişlerdir. Halkın gözünde Ali adaletin ve ezilenlerin koruyucusu olarak simgelenirken, egemen sınıflar onun bu imajını kendi siyasiçıkarları doğrultusunda manipüle etmişlerdir…*" (Klimoviç, 1958: 53) Klimoviç, Şahimardan'da bulunan Hz. Ali'nin türbesi ve onunla bağlantılı halkın batıl inançlardan sözederken, din adamlarının bu şekilde sadaka topladıklarına ve kutsal yerlerin gerici propaganda merkezleri olduklarına hükmediyordu. (Klimoviç, 1958: 49) Ayrıca "*… Bu kutsal mekanları ziyaret eden dindarlar, günahlardan arınmak , hastalıklara şifa bulmak ya da uzun yolculuklarında korunmak amacıyla bu taşlara yüz sürer ve adaklar adarlardı. Böylece sufi şeyhlerinin mezarları sadece dini ibadet mekanları olarak kalmamış, aynı zamanda, sıradan halk kitlelerinin doğa güçleri ve toplumsal yaşam karşısındaki cehaletini ve korkusunu pekiştiren birer araç işlevi görmüştür…*" (Klimoviç, 1958: 51) demektedir.

Petraş da kitaplarında Şahi Mardan ziyaretgahından bir zamanlar Sovyet karşıtı ajitasyonun merkezi olduğundan, Hamza Hakimzadenin vahşice öldürüldüğünden bahsederek, 1940 yılında türbenin tamamen yıkıldığını ifade etmektedir. Ayrıca yargılamalara tabi tutulan din adamlarını kötülemekte (Petraş, 1961: 36) ve halkın inançlarını küçümsemektedir: "*…Bu yerler neyle "kutsal"? Bugün buraya toprak sürünmek için gelen insanlardan herhangi birine bu soruyu sorsanız, düzgün bir cevap veremez. Bundan onlarca yıl önce Şaymardan'a ziyarete gelenler de bu soruya cevap veremezlerdi. Onlar da aldatılmış, çeşitli kerametli şeylerle kafaları çelinmişti. Bu cahilliğin üzerine şeyhler, mollalar, baksılar zenginleşmişler, kendilerine burada sıcak yuvalar kurup, varlık ve işsizlik içinde aylak bir hayat sürmüşlerdi. Köyde dolaştığınızda en güzel, en sağlam yapılmış evi görürsünüz. Kimin evi diye sorun? "Eski bir işanın", "önceden molla olanın evi" diye cevap verirler. Onlar, aldattıkları halka cennetten yer vaat ederler, kendileri ise bu dünyada zevk içinde yaşamak için acele ederlerdi…*" (Petraş, 1961: 33-34) Petraş Hz. Ali'nin türbesi tahrip edildikten sonra Sovyet döneminde dine bakış açısını da ortaya koyan olumsuz bakış açısıyla ideolojik tespitlerini sürdürmüştür: "*…Sonraki yıllarda Şaymardan'da büyük değişiklikler oldu. "Kutsal" yerlerde karga gibi buradan ayrılmayan şeyhler yok. Onlar yerel toplum tarafından teşhir ediliyor. Ancak ara sıra yolun uzak bir yerinde bu karanlık görüntü belirliveriyor. İki yanını hırsız gibi süzerek, ziyaretçi gruplarından birine bilinen aldatmacasını anlatıp, bulduğu kazancı hemen cebine atıp başka bir*

yöne doğru sıvışıp gidiyor. "Kutsal" yerleriyle Şaymardan'ın bugünkü görünümü işte böyledir…" (Petraş, 1961: 37)

Ben Şahimardan köyünü ve türbeyi 2003 yılında ziyaret etme imkanı bulmuştum. Halkın yoğun ilgisini bizzat gözlemleme imkanı buldum. Ayrıca türbedar ile de sohbet etme imkanımız olmuştu. Son olarak 2026 yılı yazında Kademjay'daki dostlarımı ziyaretimde Özbekistan'dan gelerek Şahimardan'a geçmek için bekleyen onlarca araç gördüm.

Süleyman Dağı (Taht-ı Süleyman)

Fergana Vadisi'nin tarihi şehirlerinden Oş şehrinde bulunan bu kutsal ziyaret yeri, Süleyman Dağı, Taht-ı Süleyman gibi adlarla bilinmektedir. Oş'un tam ortasında Ak Buğra nehrinin sol yanında yeralan dik ve kayalıklardan oluşmaktadır. Adını, Özgen Hanı'nın Veziri Süleyman'ın adından aldığı ifade edilmektedir. Halk arasında Süleyman Peygamberle ilişkilendirilen rivayetler de vardır. Zamanla vezirin adı Süleyman Peygambere, dağ da kutsal kabul edilen Süleyman'ın tahtına (Taht-ı Süleyman) dönüşmüştür. Dağ çevresinde pek çok mağara ve ziyaret yeri bulunmaktadır. Bu mağaralardan en büyüğü Sovyet döneminde müzeye dönüştürülmüş, Süleyman Dağı'na borularla su götürülerek, ağaçlandırılarak halkın dinlenme yerine dönüştürülmüştür. Kırgız Sovyet Ansiklopedisi'nde "*…Bilimsel ateist kanıtlara göre Süleyman Dağı'nın kutsal olmadığı kanıtlanmıştır…*" (Kırgız Sovet Entsiklopediyası, 1980: 457) denilerek sovyet bakışı özetlenmektedir. Yine bu amaca yönelik Süleyman Dağı'nın kutsal olmadığına dair yalan hikayeler basında ve radyoda anlatılmış, Oblast gazetelerinde "Süleyman Dağı kutsal değil." şeklinde bir duyuru yayınlanmış, Sovyet yönetiminin kontrolündeki Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini Yönetimi'nin fetvasıyla Süleyman Dağı'nın "Yarım Mekke" olduğu olduğu düşüncesi ve onun kutsallığının doğru olmadığı düşüncesi Oş'taki camilerde anlatılmıştır. (Petraş, 1961: 19)

Böylece daha önce ifade ettiğimiz diğer kutsal yerler gibi Süleyman Dağı ve üzerinde varolan çeşitli kutsal yerler de Sovyet yazarlarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Asırlardır halkın hastalıklarının iyileşmesi, dileklerinin kabulü ve çocuğu olmayanların kutsal olarak kabul edilen yerleri ziyaret etmeleri de Sovyet dönemi yazarlarınca eleştirilen konulardandır. Petraş, resimlere de yer verdiği kitabında onun kutsallığından yararlanmak ve Allah'a hürmet göstermek amacıyla tüccarların, ziyaretçilerin kervanlarla çok uzak yollardan geldiklerini ifade ederek "*…Süleyman Dağı'nın karanlık gölgesi, yüzyıllar boyunca halkın aklını ve bilincini bulandırmıştır. O, büyülü bir kan emicilikle insanların malını mülkünü yutmuş ve nice aileleri perişan etmiştir…*" diyerek (Petraş, 1961: 8) Sovyet ideolojisinin olumsuz bakış açısını ortaya koymaktadır. Dağın kutsallığına ilişkin pek çok rivayetin din adamları tarafından uydurulduğunu ifade ederek, pek çok din adamının isimleri de verilerek zenginleştiğine, bunların sovyet karşıtı Basmacılara olan desteğine de dikkat çekilmektedir. (Petraş, 1961: 15-18)

Klimoviç, Oş şehri yakınlarındaki Taht-ı Süleyman Dağındaki dini ziyaretleri ve ritüelleri anlatırken, çocuğu olmayanların da geldiğini ifade etmektedir. (Klimoviç, 1958: 57) Petraş da Süleyman Dağı'na ilişkin geniş bilgiler verdiği çalışmasında Süleyman Dağı'nın kutsallığını arttırmak ve buna olan inancı yaymak için dağda varolan kutsal ziyaret yerleriyle ilgili çeşitli rivayetler uydurulduğunu ifade etmektedir.

O kadar ki Oş'a Süleyman Dağı'nı ziyaret etmenin, Mekke'ye yarım hacca gitmekle eş değer olduğu inancını halk arasında yaygınlaştırıldığından bahsetmektedir. (Petraş, 1961: 11-14)

Süleyman Dağı'nda ve yakın semtlerde bulunan din adamlarının Sovyet karşıtı hareketleri desteklediklerini de ifade edilmekte, "**…***Ekim Devrimi, dağa kene gibi yapışan asalakları dört bir yana dağıttı. Emekçilerin sırtından geçinen mollalar, şeyhler ve diğer asalaklar, işçi-köylü hükümeti olan Sovyet iktidarını büyük bir öfkeyle (hınçla) karşıladılar. Onların çoğu Basmacıların saflarına katılarak tam otuzlu yıllara kadar Sovyet hükümetine karşı savaştı*…" denilmektedir. (Petraş, 1961: 15) Sovyet döneminde Süleyman Dağı'nın halk arasında kutsallığına olan inancın ortadan kaldırılmasına yönelik bütün faaliyet ve propagandaya rağmen, gerek Sovyet döneminde gerekse Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra halkın yoğun ziyaretine uğradığı görülmektedir.

Ayrıca ifade etmek isterim ki 2002-2005 yılları arasında Kazakistan, Özbekistan ve Kırgızistanda tarihsel derinliği olan ziyaretgahların yanısıra, mümkün olduğunca literatürde haklarında bilgi olmayan ziyaretgahlara da gitmeye çalışmıştım. Bu ziyaretler sırasındaki bazı gözlemlerimi de paylaşmakta yarar görüyorum. Bu ziyaretgahların duvarına sovyet cumhuriyetlerinin devlet korumasında olduğunu gösteren bir levha asılmasına rağmen oldukça bakımsız oldukları görülüyordu. On yılların ateizm politikaları insanlarda dini inanca karşı çok hızlı bir dine yönelme eğilimi görüldü. Din olgusu, dini eğitim, din adamları ve türbeler yeniden bir ilgi odağı haline geldi. Türbeler ve onların görevlilerinin (çırakçılar) 2002 ile 2004 yıllarında bölgede öğretim üyesi olarak görev yaptığım yıllarda çok hızlı bir değişime uğradığını gözlemleme imkanım oldu. Durum, türbelerin hızla yenilendiği, çırakçıların giderek dini bir kimlik kazandığı, dini eğitim ve dini kurumlaşmanın arttığı bir sürece doğru gelişmişti. Sovyet döneminin dini inanca, din adamlarına ve kutsal yerlere yönelik düşmanca tutumu nedeniyle dinden uzaklaşmış kitlelerde dine yönelik artan bir ilgi olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Sovyetler Birliği'nin toplumsal yapıyı homojenleştirme ve sekülerleştirme gayesiyle yapılandırdığı "Bilimsel Ateizm" siyaseti, Türkistan coğrafyasında radikal ve sistemli bir din karşıtı program olarak uygulanmıştır. Resmi kurumların kapatılması ve hukuki kısıtlamalar vasıtasıyla İslamiyet'in kamusal alandaki görünürlüğü büyük ölçüde engellenmiş; ideologlar tarafından üretilen yoğun propaganda literatürüyle de inanç sistemleri itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak elde edilen bulgular, Ahmet Yesevi, Şahimardan ve Süleyman Dağı gibi sembolik kutsal mekanlar ile tasavvuf ağlarının, rejim tarafından yürütülen bu asimilasyon politikalarına karşı aşılması güç birer manevi sığınak haline geldiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Sovyet rejiminin asırlık inançları ve "evliya kültünü" halkın hafızasından silmek için devreye soktuğu tüm akademik, idari ve fiziki baskı mekanizmaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Resmi düzeyde baskılanan dini kimlik, ziyaretgahlar ve sufi gelenekler vasıtasıyla gayriresmi alanda korunmuş, nesilden nesile aktarılarak SSCB'nin dağılmasının ardından bölge devletlerinin ulusal ve kültürel rönesansında en temel yapı taşı olarak yeniden tarih sahnesine çıkmıştır.

Kaynakça[50]

Abashin, S. (2001): "Safid Bulan", *İslam na Territorii Byvşei Rossiiskoi İmperii*, Entsiklopedicheskii Slovar, Prozorov, S. M. (Ed.), vypusk 3, Moskva, İzdatelskaia Firma "Vostoçnaya Literatura" RAN, s. 87-89.Aknazarov, H. Z. (1987). "İslamnın Kazakstanğa Enüi". *Sovettik Şığıs Respublikalarındağı İslam*, Haz. K. Şülembayev, Almatı: Kazakstan, 37-51.

Bertels, E. (1939). "Literatura Narodov Sredney Azii", *Novi Mir*. No: 7, 246-265.

Demidov, S. M. (1978): *Sufizm v Turkmenii (evelutsya i perejitki)*, Aşhabad: İzdatelstvo Ilım,

Dastanov, O. (1967): *"Evliyeli" Jerler Turalı Şındık,* Almatı: Kazakstan Baspası.

Kırgız Sovet Entsiklopediyası (1980): "Sulayman Toosu" md., Frunze: 457.

Klimoviç, L. (1936): *İslam v Çarskoy Rasii, Oçerki*, Moskva, Gosudarstvennoye Antireligioznoye İzdatelstvo.

Klimoviç, L. İ. (1958): *Obryadı, Prazdniki i kult Svyatıh v İslame*, Moskva: Çeçeno-İnguşskoye Knijnoye İzdatelstvo.

Lenin, V. İ. (1994): *Sosyalizm ve Din*, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Mambetaliyev, S. (1966): *Kırgızstandağı Musulman Sektaları*, Frunze: "Kırgızstan" Basması.

Mambetaliyev, S. (1972): *Sufizm Jana Anıng Kırgızstandagı Agımdarı*, Frunze: Kırgızstan Basması.

Mambetaliyev, S. (1974): *İslamnın Janı Şartka Jaraşa Kubuluşu*, Frunze: Kırgızstan Basması.

Petraş, Yu. G. (1961): *Kırgızstandın Tüştügündögü "Iyık" Jerler Jönünde Çındık*, Oş: Oş Oblasttık Basmakanası.

Petraş, Yu. G. (1965): *Svyaşennıy Obman*, Taşkent: İzdatelstvo Uzbekistan.

Petraş, Y. G. (1981): *Teni Srednebekovya*, Alma-Ata: Kazakstan Baspası.

Surapbergenov, A. (1979): *İslam Dininin Reaktsiyalık Meni*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Usmanov, M. A. (1987): *İslam Spravoçnik*. 2. neşr, Taşkent: Üzbek Sovyet Ansiklopediyasi Baş Redaksiyası.

Uzbek Sovet Entsiklopediyasi (1979): "Şohimardon", c. 13, Taşkent: Uzbek Sovet Entsiklopediyasinin Baş Redaktsiyasi, 104.

Yaman, A. (2009): "Sovyet Siyasi tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi", *Bilgi Bellek*, yıl: 4, sayı: 8, (Yaz 2009), 77-97.

Yaman, A. (2025): *Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi*, İstanbul: Post Kitap.

[50] Rusça kaynakların çevirileri Kazakistan'ın Türkistan kentinde bulunan Ahmet Yesevi Üniversitesi'nde görev yaptığım sırada yardımcılarım H. Bektaş, A. Azimov, E. Akgün, ve G. Begimov tarafından gerçekleştirilmiştir.

Шамшәдин Керім
Нұр-Мүбарак университеті Ғылым және халықаралық
байланыстар департаментінің директоры
филология ғылымдарының докторы, профессор

КЕҢЕСТІК БИЛІКТІҢ ҚАЗАҚСТАНДА 1920 ЖЫЛДАРЫ ИШАНДАРҒА ҚАРСЫ КҮРЕСІ

Аңдатпа

Мақалада кеңестік биліктің 1920–1930 жылдары Қазақстандағы ишандық институтқа қарсы жүргізген саяси-идеологиялық күресі қарастырылады. Автор кеңестік дәуірдегі дінге қарсы саясаттың екі кезеңге бөлінетінін көрсетеді: 1917–1941 және 1941–1991 жылдар аралығы. Зерттеу барысында 1990 жылы жарық көрген орыс тіліндегі архивтік құжаттар жинағы негізге алынған. Мақалада ишандардың қазақ қоғамындағы рухани, әлеуметтік және экономикалық рөлі талданады. Түркістан Компартиясының 1923 жылғы съезі мен 1927 жылғы Қазөлкелік бюро қаулылары негізінде дінге қарсы үгіт-насихат науқанының бағыттары ашылады. 1929–1931 жылдардағы Қарақұм, Бостандық, Созақ аудандарындағы көтерілістерге ишандардың қатысуы қарастырылады. Мақалада отызыншы жылдардағы жаппай саяси репрессиялар кезінде ишандар мен дінбасыларының жаппай қуғын-сүргінге ұшырағаны көрсетіледі. Зерттеу нәтижелері кеңестік дін саясатының тарихын объективті бағалауға және ишандық институтты жан-жақты зерттеуге негіз болады.

Кілт сөздер: ишандар, кеңестік билік, дінге қарсы күрес, Қызылорда, репрессия, мухтасибат, сопылық, көтеріліс

БОРЬБА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ ПРОТИВ ИШАНОВ В КАЗАХСТАНЕ В 1920-Е ГОДЫ

Аннотация

В статье рассматривается политико-идеологическая борьба советской власти против института ишанов в Казахстане в 1920–1930-е годы. Автор показывает, что антирелигиозная политика советского периода делится на два этапа: 1917–1941 и 1941–1991 годы. Основой исследования послужил сборник архивных документов на русском языке, изданный в 1990 году. В статье анализируется духовная, социальная и экономическая роль ишанов в казахском обществе. На основе решений VII съезда Компартии Туркестана 1923 года и постановлений Казкрайкома 1927 года раскрываются направления антирелигиозной пропагандистской кампании. Рассматривается участие ишанов в восстаниях 1929–1931 годов в Каракумском, Бостандыкском и Сузакском районах. В статье показано, что в период массовых политических репрессий тридцатых годов ишаны и религиозные деятели подверглись массовым гонениям. Результаты исследования служат основой для объективной оценки истории советской религиозной политики и всестороннего изучения института ишанства.

Ключевые слова: ишаны, советская власть, борьба с религией, Кызылорда, репрессии, мухтасибат, суфизм, восстание.

THE SOVIET REGIME'S STRUGGLE AGAINST ISHANS IN KAZAKHSTAN IN THE 1920S

Annotation

The article examines the political and ideological struggle waged by the Soviet authorities against the institution of ishans (Sufi spiritual leaders) in Kazakhstan during the 1920s–1930s. The author shows that the anti-religious policy of the Soviet period is divided into two stages: 1917–1941 and 1941–1991. The study is based on a 1990 collection of archival documents published in Russian. The article analyzes the spiritual, social, and economic role of ishans in Kazakh society. Drawing on the resolutions of the 7th Congress of the Communist Party of Turkestan in 1923 and the 1927 decisions of the Kazakh Regional Committee, the directions of the anti-religious propaganda campaign are revealed. The participation of ishans in the 1929–1931 uprisings in the Karakum, Bostandyk, and Suzak districts is examined. The article shows that during the mass political repressions of the 1930s, ishans and religious figures were subjected to mass persecution. The findings provide a basis for an objective assessment of the history of Soviet religious policy and for a comprehensive study of the institution of ishanism.

Keywords: ishans, Soviet power, anti-religious struggle, Kyzylorda, repression, mukhtasibat, Sufism, uprising.

Кеңестік биліктің маркстік-лениндік идеологиясындағы дінге байланысты ұстанымы атеизмге сипатта болды. Дінге қарсы күрес алып мемлекеттің 74 жылдық тарихында бір қалыпта сақталмаған, қатайған кездері, жібіген жылдары болған. Шартты түрде екі кезеңге бөлініп қарастырылады*:* 1917 – 1941 жылға дейін; 1941-ден 1991-ге дейін аралық.

Ал Ұлы Отан соғысы жылдарынан бастап билік жалпы дінге сол қатарда ислам мен мұсылмандық уммаға деген қатаң қатынасын жұмсарты. Бұл уақыт тәуелсіздікке дейінгі уақытты қамтиды(1 –4).

Қалай болғанды коммунистік биліктің атеистік бағыттағы жұмыстарынан құлағанша бас тартпағанының қосымша дәлелі– 1990 жылы Алматы қаласында жарық көрген «Преодолевая религиозное влияние ислам (Из опыта Коммунистической партии Казахстана) 1917 – 1930-х годов) атты орыс тілінде кітап. Жинақты Кеңестер Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің марксизм-ленинизм инситутының филиалы– Қазахстан Одағы Коммунистік Партиясы Орталық Комитетінің Партия тарихы инситуты дайындаған. Басылымның аңдатпасында еңбекші қауым исламның ықпалын әлсіретудегі Қазақстан компартиясының жұмыстарының тәжірибесінің құжаттарын, шығыс халықтары арасында дінге қарсы күрестің жетістіктері мен қиындықтарын айғақтайтын фактілік материалдар топтастырылғаны айтылған. Сондай-ақ бұл ғылыми қауымдастықты, партия қызметкерлерін, үгіт-насихатшыларды қаруландыратыны көрсетілген. Аталмыш кітап жарыққа шыққан уақыт қайта құру, рухани салада сілкіністі өзгерістер өтіп жатқан кез еді, бір жыл өтер-өтпестен Кеңестер Одағының ыдырап кеткені мәлім. Топтама өткен ғасырдың жиырмасын жылдарындағы кейбір құжаттарды беруімен құнды.

Кеңестік билік дін институттары әлсіретіп, түпкілікте құртуды мақсат еткен. Біздің тақырыбымыз ишандарға қатысты болғандықтан аталған кітаптардағы ишандыққа қатысты тұстарды ғана теріп алдық. Осы жинақта берілген Түркістан Коммунистік партиясының 1923 жылдың 11–16 наурызында өткен VII сьезінің «Түркістан облысында дінге қарсы үгіт-насихат туралы» тезистерінің 7-бабында «Ырымшылдық пен пұтқа табынушылық наным-сенімдерінің қалдықтың қандай да түрлері, миссионерлер, ишандар, қажылар,дуана, каландар, әзаимхан және т.б., түрлері зиянды әрекеттерге негіз жасайды, олар тек дін атын жамылып халықтан жинаумен айналысады, бұларын дұға оқумен, тәуіптікпен , түс жорумен және т.б. бүркемелейді. Бұл діни қызметкерлердің барлық түрлерінің тұтас кастасы, негізінен бұқара халық үшін ешқандай пайдалы мәні жоқ балшылар мен арамтамақтарды түбегейлі жою керек және күрес, әсіресе Түркістанның байырғы тұрғындарының қырғыз және түрікмендер арасында табысты жүзеге асырылуы мүмкін, дінге қарсы үгіт-насихат тұрғысынан бұл жерде орасан зор маңызға ие болады» (с. 60). Осы жолдарда дінге қарсы үгіт-насихат науқанының арты сопылық жолдағы тұрғалардың зиянды қызметтері аталып, оларды халық үстінен күн көретін, керітартпа топ ретінде оларды біржолата құрту екендігі анық таңбаланған.

Жоғарыдағы жинақтың 137–138-беттеріндегі 1927 жылдың 8 маусымындағы Бүкілодақтық Коминистік партияның(ВКП(б) Қаз, Өлкелік комитетінің мұсылмандық қозғалысымен күрес шаралары туралы Қаулысында «қазақтар арасындағы мұсылмандық қозғалыстың ерекшеліктерінің бірінші «діни сана мен діни насихат ең алдымен сопылықпен(ишандық) және шамандықпен(жартылай бұтқа табынушылық және жартылайбудалық сеніммен) бірлікте дамып отыр» деп көрсетілген. Бұл құжатта жақша арқылы сопылық ишандық формада деген мағынада сипаттаған.

Жиырмасы-отызыншы жылдарындағы кезеңде мемлекеттің саяси көзқарасы дінбасыларын қанаушы тап ретінде, жау және идеологиялық зарарлы қарсыласы, социализмнің дұшпаны ретінде қарастырған. Академик Мамбет Қойгелдиевтің былайша тұжырымдайды: «Қазақ қоғамына тереңдеп еніп, өзінің идеологиялық үстемдігін орнықтыруды көздеген советтік билік алдында үш кедергі тұрды. Олар: ұлт-азаттық ұстанымындағы алашшыл зиялылар, экономикалық күш-қуаты бар әлеуметтік топтар (байлар, ірі саудагерлер ж.б.), сондай-ақ ишан, имам, мухтасиб және молда сияқты ислам діні қызметіндегі қоғамдық күштер еді (5, 445-б.).

Сопылық жолды ұстаған ишандар – қазақ жерінде ұзақ ғасырлар бойы ислам дінінің таралып, нығаюына ерекше орны бар, өміршеңдік танытқан құрылым. Алайда қазақ мұсылмандығындағындағы бірегей институт болуына қарамастан жеке арнайы жан-жақты зерделеген көлемді жұмыстардың болмауы өгей баладай күй кешіп келе жатқанын байқатады. Ишандарды ұзақ уақыт бір жақты сынау, керітарпа ретінде көрсету ертерек басталғанымен, әсіресе, кеңестік дәуірде белең алуы толыққанды мәліметтерді жинауға қол байлау болды. Ал қазір керісінше мақтап, жақсы жағынан ғана асыра бағалайтын көзқарас белең алды. Тағы бір зерттеулердегі әдістемелік кемістік– ишандарға қатысты әсерлеу, телінген мифтік сарындардың жетегінде кетуді айтар едім. Міне, көп деректерді

жинақтау, жүйелеу арқылы екі жағын тек ұстаған саралайтын обьективті тұрған зерттеу жасалмай отырғанын аңғардым. Рас, соңғы кезде жекеленген аймақтың не бір ишанға қатысты кітаптар да жарыққа шығуы да, бұл да керекті, пайдалы. Алайда кейбір атақты деген ишандарға қатысты қолға ұстайтындай нақты ақпараттар тым тапшы. Кейбір жекеленген ишандарға қатысты маңызды деректер уақытында жиналмаған, сөйтіп сараң мәліметтер ұмтылып барады не бұрмаланған. Ол территориялық жағынан Шығыс Түркістан Орта Азия елдеріне тән. Қазіргі Өзбекстан, Түркіменстанда, Қазақстанның оңтүстігінде кең таралды. Еліміздің Батыс мен Шығысы, Солтүстігінде, Орталығында бәсеңдеу, мұның себебін өз ойымша тарихи себептермен және территориялық жағдаймен байланыстырам. Өйткені Оңтүстік әрдайым бұрыннан Бұхара мен Хиуа хандықтарымен тығыз қарым-қатынаста болды әрі патшалық Ресейге қосылғаннан кейін Сырдария, Түркістан аймағы бір әкімшілік аймақ болып қалды. Бұл өңірдегі патшалық губернаторлар мүфтият құрып, қалыптысыру мүдделік танытпады қоймады. Ал солтүстік, Бөкей ордасы Оренбург мүфтиятына қарады. Бос рухани кеңістікті ишандар толтырып отырды, басқа молда, дәруіш сияқты діни қызметкерлерге қарағанда діни, экономикалық жағынан өте тәуелсіз жүйе болғандықтан бұл өміршең болды, ол пір, мүридтер, вертикалды бағыну, беделді, тіпті кеңес үкіметінің саясатына қарсы көтерілістердің басшыларының дені ишандар болуы жайдан-жай емес. Мүридтер ишандардың айтқанына мүлтіксіз бағынды. Сол себепті кеңес үкіметіне қарсылық ұйымдастыра алатын пәрменді күш ретінде қарастырылды.

Сонымен ишандар тек діни-рухани тұрғыдан ғана емес, қаржылық тұрғыдан ауқатты, дәулетті тап болған. Жиырмасыншы жылдардың басында кеңес үкіметінің саясаты дінге саясатында қатаң формаға өте қойған жоқ. Молдалардың барлық құқықтары, соның ішінде сайлауға қатысу құқы сақталды. Жастардың діни біліміне тыйым салынбады, діни мектептерге өз мүліктерін сақтауға рұқсат берілді. Мешіттерде мұсылмандық білім беруге кедергі жасамады. Исламдық соттар (қади) азаматтық және қылмыстық істерді шеше алды. Ораза айт және Құрбан айт күндері ресми түрде демалыс күндері деп белгіленді.

1926 жылы Қазақстан КСР-гі мұсылмандар дініне қарсы үгіт-насихаттық тезистердің жариялануы қарқын алды. Дін – таптық қанаушылық құралы, керітарпа деген даттап, қаралау үдеді. Сол қатарда исламның бедел-абыройын түсіретін үгіт-насихаттық жұмыстар мемлекеттік саясаттың бір бағытына айналды. Исламға қарсы күрестің бір түрі – «құдайсыздардың» жергілікті құрылған колхоз, совхоз және шикізат өнеркәсібінің орталықтарындағы насихат жұмыстарын кеңінен қолға алуы. Әрбір мекемеде арнайы «мұсылмандық» бөлімшелер ұйымдастырып, оған «ерікті» жұмысшы мұсылмандар мүшелікке тартылды. Жиырмасыншы жылдардың аяғынан бастап мемлекеттік-діни қатынастар теңдігі бұзылды, құқықсыздануына, биліктің барлық конфессиялардың ісіне араласу, исламға қарсы күрес өрши берді. Жоғарыдағы жинақтағы тағы бір құжат 1927 жылғы сәуірдегі «Қазақстандағы мұсылмандық қозғалысқа шолу» деп аталады. Осы шолуда екі елеулі инситут Орталық діни басқарма мен ишандық арнайы сипатталады. Патшалық империяны шайқалтқан

төңкерістен кейінгі алмағайып кезде Еділ бойы мұсылмандарымен ортақ ұйымға бірлесуге кірісті. 1917 жылдың 20 мамырында Қазанда Ғалымжан Баруди бас болып Бүкілресейлік мұсылмандар құрылтайын ұйымдастырды. Аталған жиын осы жылдың 20-26 шілдесінде Қазан қаласында өтті. Құрылтайға Қырым, Кавказ, Түркістан, Қазақ өлкелер өкілдер шақырылды.

1923 жылдың 10–25 шілдесі аралығында Уфа қаласында Бүкілресейлік ғұламалар мен мутауаллилері құрылтайда бас қосты. Оған Ресейдің әртүрлі өлкесінен, соның ішінен Қазақстаннан да өкілдер барып, делегаттар саны 285 адамға жетті. Осы жиында Діни назарияттың төрағасы және мүфти болып Риза Фахретдин бекітілді. 1926 жылы құрылтайға тағы да өтіп, оған 430 делегат қатысты. Оның да құрамында Қазақстан өкілдері болды. Діни назарият діни орталық құруда айтарлықтай рөлге иеленді. Қазақстанда оның өкілдіктерін құру, басшыларын сайлау басталады. Құрылтайдан кейін Қазақстан жерлерінің аудандық орталықтарында «мухтасибаттар» мен «мүтәуәлияттар» құрылды. «Мухтасибаттар» – белгілі бір ауданның қоғамдық бірлестігінің рухани басқармасы. Олар сол аудан бойынша рухани басқармасы тарапынан сайланды, олардың «мүшәуир» деп аталатын арнайы кеңесшілері болды. «Мушауирлер» де өз кезегінде сайлау негізінде тағайындалды. Ауылдық аудандарда «мүтәуәлияттар» өз кезегінде діни рухани мәнге иеленді. Мұсылмандар имамды, молданы, муәдзінді және 3-5 өкілден тұратын мүтәуәлият кеңесін өздері сайлады. Аз мезгілде қазақ жерінің әр өңірінен 55 мухтасиб сайланып үлгеруі кеңестік билікті сескендірмей қоймады. ВКП (б) Қазкрайкомның берген мәліметтеріне қарағанда 1927 жылдары Қазақстанда жалпы 55 мухтасибат өз қызметін жүргізген, олардың 8 Алматы облысында, 9 Жамбыл облысында, 11 Оңтүстік Қазақстан облысында, 7 Семей облысында тіркелген.

Алайда мұндай діни-әкімшілік жүйенің қалыптасуына Кеңес үкіметі бөгет келтірді. 20-жылдардың аяғына қарай билік дінді қысымға алып, қудалау саясатын күшейтті. 1 жыл жуық уақытқа жеткізбей мухтасибтердің жұмысы тоқтатылды. Кеңес үкімет мұсылмандардың осындай Орталығының адамын аштырмады. Ақырында жойып жіберді. Ал Патша үкіметі бодандағындағы Орталық Азияда дінге тиіс қойған жоқ, Тіпте Кафказ және Еділ бойындағы мұсылмандардың арнаулы мүфтияттарын құрып, сол арқылы қадағалауды көздегені мәлім.

Кеңес үкіметі Орталық діни басқарманы оңай бақылып, аяғына тұруына мүмкіндік бермесе, бұрыннан тамырын жайған ишандық инситутпен күрес ұзақ уақыт алды.

Жоғарыдағы айтылған 1927 жылғы сәуірдегі «Қазақстандағы мұсылмандық қозғалысқа шолудың» «Ишандық» деп аталатын 4 бабы(с. 132– 134) кеңестік билік бұрыннан келе жатқан ишандық инситутты бақылауға ала бастағаны байқалады. Бұл үлкен сойқанның алда тұрғанын сездірткендей . Құжатта Қазақстанда Орал губерниясында, Қарақалпақ облысы, Сырдария, Ақтөбе губернияларында таралғандығы, Ақмола губерниясымен мен Қостанай округында аз екендігі, Семей және Жетісу губернияларында мүлде жоқ екендігі, Қазақстанның оңтүстік өзбек діндарларының әсері фанатты, ықпалы екендігі, өсу үстіндегі, өте керітартпа, контрреволюшыл деп аталып өтеді.

Жиырмасыншы жылдардың аяғында дінге қарсы күрес күшейді. Бұл саясатты жергілікті жерлерді асыра сілтеп, әпербақандықпен жүргізді. Кейінгі партиялық тексерулерді осыны мойындап, қателіктер көрсетілді. Мәселен әр өлкедегі кемшіліктерге айтылған құжаттан Қызылорда өңіріне қатысты тұстарды келтірейік: «Қазақ аудандарында жаңа ишандардың пайда болуы көбінесе жиындарды ұйымдастырумен қатар жүреді, олар той деп аталады, басым жағдайда қарапайым кеңестік жұмысшылар мен коммунистердің белсенді қатысуымен олар үлкен ауқымда өтеді. Мұндай той-томалақтарды шығыны үшін алдын ала мол қайырымдылық жиналады, ондаған мал басы бауыздалады, қатысушылардың саны кейде бірнеше мың адамға жетеді. Ишандықпен мұндай халықтың үлкен кездесулері ең алдымен антикеңестік насихатқа, садақа жинау, ишандық институтты мүридшілікті жаңа мүридтерді жаппай қабылдау және жаңадан ишандарға тарту арқылы танытуға пайдаланылады. Кейбір ықпалды ишандардағы мүридтер саны 10–15000 адамға дейін жетеді.Таптық құрамы бойынша мүридтердің басым көпшілігі ауылдың ауқатты бөлігін құрайды» (133-бет). Одан әрі Аппақ ишан туралы мәлімет келтірілген.

1927 жылдың 8 тамызында БК(б)П ОК ұйымдастыру бөлімі «Мұсылмандық діни қозғалысына қарсы күрес шаралары туралы» қаулы қабылдады. Көп ұзамай Қазөлкелік бюросы қазақ қоғамындағы діннің дамуын жол бермеу мақсатындағы 20 бағыттан тұратын шешім қабылданды. Сол баптардың Қазақ қоғамынан мұсылмандық діни басқарманы ажырату, діни қызметтің басшылық жүйесін, діни қайраткерлердің қызметін тоқтату, оларды жою, бірін-біріне қарсы қою, молдалар, ишандар мен сопылардың діни, қоғамдық, құқықтық, біліми-ағартушылық, емшілік-тәуіптік қызметімен күресуді жүйелі жүргізуді ұйымдастыру, НКВД мен ОГПУ-дың басшылығымен ауылдарда тексеріс ұйымдастыру, қазақ қоғамындағы мұсылмандық діни басқарманың қаржылық жұмысын бақылауға алу, салық салу, халық арасында молдаларға қаржылық көмек беру және садақа, қоғамдық қорлар қызметін тоқтату, мұсылмандық діни басқармалар мен ишандардың мүлкін, жерлерін тәркілеу т.б. (6, 198-б.).

Сөйтіп, 20-жылдардың аяғына қарай билік дінді қысымға алып, күресті ұлғайтты. Мешіттер мен басқа да мұсылмандық мекемелері үшін міндеттелген шектен тыс салықтар мен міндетті сақтандыру жарналарымен бас көтертпеу мақсаты қойылды. Діни қауымдастықтардан мешіттер мен өзге де діни ғимараттарды тәркілеу науқаны басталды. Мешіттер кеңестік биліктің кеңсесіне немесе қоймаларға берілді, медреселер зорлықпен жабылды, шариғат соттарының қызметі мен діни мерекелерге, қажылыққа баруға шектеу қойылған. Мешіт ғимараттары басқа мақсатқа қолдануға берілген.

Уақыт өте келе Ислам дінін қоғамдық өмірден ысырып шығару жолында пәрменді амал-тәсілдерге жүгінді. Ымырасыз күресте дін жойылу керек деп санаған. Исламның қоғамдық өмірдегі ықпалын жою саясаты белден басу, аяусыздықпен, әпербақандықпен, қатегездікпен жүрді. Уақыптар жүйесін жою, мешіттер тартып алу, басқа мекемелерге беру, медреселерді жабу, имамдар мен ишан, ахундарды репрессияға алу арқылы жүзеге асты. Ишандарға түрлі жасанды жалалармен қараланып, тергелді, түрмеге қамалды, айдалды, өлім жазаларына кесілді.

Кеңестік биліктің ислам мен мұсылмандыққа қарсы саясатынан бас сауғалаған Қазақстанның әр өлкесінен дінбасылары, ел ішіндегі ықпалды, ең беделді ишандар, имам-молдалар іргелес елдерге бас сауғалап, қоныс аударуға мәжбүр болды.

Елдегі 1927-1931 жылдары кеңестік биліктің байларды тәркілеу, күштеп ұжымдастыру мен отырықшаландырдың зорлықпен жүргізілуі өңірлердегі халықтың наразылық тудырып, толқу ошақтары мен қарсылық тұтанып, көтерілістеріне ұласты.

Дінмен күреске қатысты жоғарыдан түскен тапсырмалар оған жер-жердерде қауырт, әпербақандықпен атқарылды. Дінге қарсы іс-шараларды жүзеге асыру барысында жергілікті өңірлерде асыра сілтеулер орын алды. Кейін отызыншы жылдардың басында баскөтерулер себептерін үкімет тарапынан тексергенде осындай артық кетулерді мойындалып, әр өңірде орын алған жұмыстарындағы өрескел кемшіліктер көрсетілді. Сол құжаттан ишандар қарсылығы ерекше орын алған Сыр бойына қатысты тұстарды келтірсек:

«БКП (б) Өлкелік комитетіне. 1929 жылғы көктемгі науқан кезінде жіберілген асыра сілтеулерді түзетудің нұсқаулары туралы баяндамадан

Дауыс беру құқығынан айыру

Азаматтардың сайлау құқығынан айыру барысындағы асыра сілтеушілік те кең көлемде орын алды…Сайлау құқығынан заңсыз айыру, әсіресе, қазақ аудандарында кең етек алды. Ондағы кез келген адамға, көбінесе байлардың ықпалында кісілерге атақтар берілді, атқамінерлер, кулактардың қарамағындағылар деп ат берілді және осы негізде адамдар сайлау құқығынан айырылды. Қызылорда округінде, «сопы» аталатын діндарға, олардың әлеуметтік жағдайына қарамастан, діни мінәжат қызметкерлері санатына жатқызылды және сайлау құқығынан айырылды...

Дінге қарсы күрес.

Діни қатынастар саласы да назардан тыс қалған жоқ. Мұнда да ірі бұрмалаушылықтар орын алып, кейде ауылдарда бірқатар қиындықтарға соқтырып, ұйымдасқан колхоздардың ыдырауына жол берілді.

Атқарушылар діннің негізін шіркеу, мешіт деп ойлады. Мәселен, Қызылорда уезінде барлық дерлік мешіттер жоғары билік органдарының ешқандай мақұлдауынсыз іріктеліп алынды. Бұл мешіттер астық сақтайтын қойма (Қазалы аудан), қамауда ұстау орны (Қ-Орда, Тереңөзек аудандар), ауылдық кеңес кеңсесі (17 ауыл, Қазалы ауданның) ретінде пайдаланылған. Кентте Қармақшы мешіт тек ауылдың діндар тұрғындарының ғана емес, сонымен қатар кейбір жұмысшылар мен жұмысшылардың наразылықтарына қарамастан тартып алынды. Мешітті тартып алуға наразылар шағымдануға тырысты, бірақ Аудандық комитет хатшысының және аудандық атқару комитетінің бұйрығымен бастамашылар қамауға алынып, олар арызданбайтынына қол қойғаннан кейін ғана босатылды.

Тыйым салу жағдайлары болды ораза ұстау. Кентте Қармақшы мысалы, ораза кезінде бақылаушылар аралап, ораза ұстағандарды тексеріп, есепке алатын. Азаматтарға ораза ұстағандардан 10 сомнан айыппұл өндірілетіні айтылды». ҚР ОММ *1380 қор-р, 1-тізім, 248- іс, 16-17-б; 35- б.)*

Кеңестік биліктің қысымының шектен шығуы мұсылмандар мен

дінбасылардың ашу-ызасын тудырды, сөйтіп шарасыздан ашық қару алуға мәжбүр болды. Коммунистік идеология мен кеңестік билікке қарсы бағытталған қозғалыстардың жетекшілері басы-қасында жүргендер мен қатарында ишандар аз болмаған.1929 жылғы Бостандық және Созақ аудандардағы көтерілістерінің басында діндар-ишандар болды. Бостандық ауданындағы толқуға дін өкілдері де қатысып, ғазауаттық ұрандар көтерілген. Аталған көтерілісті ауыл мен қышлақтарда партия мен кеңес үкімет жүргізіп жатқан іс-шараларына тап жауларының әрекеті деп сипатталып, ұйымдастырушыларға байлар, кулактармен бірге ишандар, молдалардың қосылуы да сондықтан.

1930 жылғы Қарақұм өңіріндегі көтерлісті ишан Жұмағазы Байымбетов, Қазалы және Қармақшы аударындағы көтерілісті Ақмырза Тосовты, Торғай өңіріндегі көтерілістің жетекшісі А.Қанаев та ишан болған. Сондықтан сталиндік әкімшіл-әміршіл жүйенің зұлымдығына қарсы қарулы көтерілістері бірсыпарасы діни сипатта өрбиді.

Бұндай қарулы баскөтерулерге ишандардың қолдау көрсетуі, басшылық жасауы, көтерілген ұрандар, талаптар қатарында діни хұқының сақталуын қосуы, діни белгілер, ғазауатқа шақыру көрініс тапты. Қарақұм көтерілісінің талап-тілектеріндедін еркіндігін беру, мешіттерді қайтару, дін қызметкерлеріне түрлі шараларды өткізуге кедергілер жасалмау, балаларға діни білім беруге қарсылық жасамау, мұсылман дінінің Уфа орталығымен, мұсылман әлемімен еркін қатынас жасауға кедергілер қойылмау болған.

Дегенмен, бұл көтерілістердің түгелдей аяусыз жанышталды, белсенді қатысқандар қатаң жазаланды.

Кеңестік дәуірдегі секуляристік пен атеистік саясат исламның қоғамдық өмірдегі ықпалын әлсірету саясаты жабайы пен қорлаумен, күш қолдану әдістермен жүрді, саяси террор, қуғын-сүрген формаларына ұласты. Осындай репрессия тізімінде алдығы қатардағы тізімге белді дін өкілдері, ишандар ілікті.

Отызыншы жылдары Кеңестер Одағына қуғын-сүргін шарықтау шегіне жетті. 1937 жылғы Кеңестер одағында саяси репрессияға ілінген үлкен топ- діндарлар еді. Одақ көлемінде ислам діні элитасын тұтастай құрту мақсатында жаламен жүргізілген істе КСРО-мен шектестін мұсылман мемлекеттері және жапон барлау байланыстағы «антикеңестік панисламдық террорлық-баскөтеру және шпиондық-диверсиондық ұйымды» «ашып» оның мүшелерін қатаң жазалады. Осы іс бойынша «әсіресе» мұсылманшылығы басым, исламдық өкілдері көп Оңтүстік облыста ерекше сипат алды.

Әдебиеттер

1.Тасмағамбетов А.С. Кеңес өкіметінің 1917-1940 жылдардағы исламға қатысты саясаты Дисс. арналған ізденіс. тарих ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесі. – Орал, 1998.

2. Садықова А.М. Кеңес өкіметінің дін саласындағы саясаты (1918-1953 жж.) // 6D020300 – Тарих мамандығы бойынша философия докторы(PhD) ғылыми дәрежесін алу мақсатында қорғалған диссертация. – Алматы, 2015.

3. Талғат Жолдасұлы.Советтік мүфтият: Орта Азия және Қазақстандағы ислам*(1943– 1991). Монография.* – Алматы: 2025.

4. Аманқұл Т. О. Кеңестік дәуірдегі Қазақстандағы ислам. (1920– 1950 жылдар).Монография. – Алматы: 2024.
5. М.Қойгелдиев. Алаш қозғалысы. Екінші кітап. Алматы «Мектеп», 2017.
6. Қ.С. Өскембаев, С.А. Ескалиев, К.Т. Бодеев.1920–1930 жж. кеңес билігінің дінге қарсы күрес//Қарағанды университетінің хабаршысы. Серия «Тарих. Философия». 2024, 29, 2(114).

Мухайё Исакова
Старший научный сотрудник
Национального архива Узбекистана,
Доктор исторических наук, профессор
Насриддин Мирзаев
Старший научный сотрудник
Национального архива Узбекистана, PhD

НОВЫЕ АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ О РЕПРЕССИИ ИШАНОВ В УЗБЕКСКОЙ ССР

Аннотация

В статье рассматриваютсядюсен основные направления репрессивной политики советской власти в отношении религиозных деятелей, в частности ишанов, начиная с первых лет установления большевистской власти в Туркестане. На основе положений Конституции Туркестанской АССР, принятой в 1918 г., анализируется лишение ишанов и ахундов избирательных прав и влияние данного статуса на их социальное положение. Особое внимание уделяется социальным ограничениям, распространявшимся на лиц, лишённых избирательных прав, и членов их семей, а также практике выявления и учёта ишанов, мулл и других служителей религиозного культа. Рассматриваются изменения советских конституционных норм в Узбекской ССР вплоть до 1937 г., позволившие выявить особенности государственной политики в отношении представителей религии. Основу исследования составляют новые архивные материалы.

Ключевые слова: ишаны, Узбекская ССР, Туркестанская АССР, советские репрессии, репрессии, лишение избирательных прав, религиозные деятели, ахунды, советская политика, архивные источники.

ӨЗБЕК КСР-ДЕГІ ИШАНДАРДЫ ҚУҒЫН-СҮРГІНГЕ ҰШЫРАТУ ТУРАЛЫ ЖАҢА АРХИВТІК ДЕРЕККӨЗДЕР

Аңдатпа

Мақалада Түркістанда большевиктер билігінің орнауының алғашқы жылдарынан бастап кеңестік биліктің діни қызмет өкілдеріне, соның ішінде ишандарға қатысты жүргізген репрессиялық саясаты қарастырылады. 1918 жылы қабылданған Түркістан АКСР Конституциясы негізінде ишандар мен ахундардың сайлау құқығынан айырылуы және бұл жағдайдың олардың әлеуметтік-құқықтық мәртебесіне тигізген әсері талданады. Сонымен қатар сайлау құқығынан айырылған тұлғаларға және олардың отбасы мүшелеріне қолданылған әлеуметтік шектеулер, ишандарды, молдаларды және басқа да діни қызмет өкілдерін анықтау мен есепке алу тәртібі сипатталады. Зерттеу барысында Өзбек КСР-дегі кеңестік конституциялық нормалардың 1937 жылға дейінгі өзгерістері қарастырылып, дін өкілдеріне қатысты мемлекеттік саясаттың

ерекшеліктері айқындалады. Мақаланың негізгі дереккөздік негізін жаңадан анықталған архивтік құжаттар құрайды. Зерттеу нәтижелері кеңестік кезеңдегі діни қайраткерлердің құқықтық және әлеуметтік жағдайын, сондай-ақ ишандарға қатысты қуғын-сүргін саясатының тетіктерін зерделеуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: ишандар, Өзбек КСР, Түркістан АКСР, кеңестік қуғын-сүргін, репрессия, сайлау құқығынан айыру, діни қызметкерлер, ахундар, кеңестік саясат, архивтік деректер, діни қайраткерлер.

NEW ARCHIVAL SOURCES ON THE REPRESSION OF ISHANS IN THE UZBEK SOVIET SOCIALIST REPUBLIC

Abstract

The article examines the main directions of the Soviet authorities' repressive policy toward religious figures, particularly ishans, from the early years of Bolshevik rule in Turkestan. Based on the provisions of the Constitution of the Turkestan Autonomous Soviet Socialist Republic adopted in 1918, the study analyzes the deprivation of ishans and akhunds of electoral rights and the impact of this status on their social position. Particular attention is paid to the social restrictions imposed on persons deprived of voting rights and their family members, as well as to the procedures for identifying and registering ishans, mullahs, and other religious figures. The article also examines changes in Soviet constitutional provisions in the Uzbek Soviet Socialist Republic up to 1937, highlighting the specific features of state policy toward religious representatives. The study is based primarily on newly identified archival materials.

Keywords: ishans, Uzbek Soviet Socialist Republic, Turkestan Autonomous Soviet Socialist Republic, Soviet repression, repression, deprivation of electoral rights, religious figures, akhunds, Soviet policy, archival sources.

С первых же дней установления власти большевиков в Туркестане была регламентирована репрессивная политика советской власти, направленная против прогрессивной части населения, в частности ишанов. Так, в Конституции Туркестанской АССР, принятой в 1918 г., все служители религиозных культов, в частности ишаны и ахунды, наряду с лицами, прибегавшие к наёмному труду с целью извлечения прибыли, живущими на нетрудовые доходы, частными торговыми и коммерческими посредниками были лишены избирательных прав [1].

Лишение избирательного права автоматически накладывало на «лишенца» и членов его семьи ряд социальных ограничений. Они были лишены возможности получить хорошую высокооплачиваемую работу, занимать руководящие должности, пользоваться социальными льготами, и даже обучать своих детей в высших учебных заведениях. Тем самым они причислялись к группе лиц, являвшихся врагами советской власти.

При выявлении лишенцев отдельное внимание обращалось на ишанов, мулл, и других служителей религиозного культа. На местах сельскими и городскими избиркомами проводился тщательный учёт на основе сведений, получаемых от различных учреждений, в частности, от судебных учреждений в

отношении лиц, лишённых избирательного права по суду. Необходимо отметить, что постановка вопроса о лишении избирательных прав в советских Конституциях Узбекской ССР была сохранена вплоть до 1937 года, когда в статье 2 главы 1 было записано, что «со всеми врагами республики покончено» [2].

Большая их часть уже понесла наказание за своё «прошлое» и была либо высланы с территории края, либо отбывала наказание в лагерях, а если и выражала свой протест против существующей власти, то об этом всегда становилось известно органам ОГПУ-НКВД.

Статистический анализ судебных материалов фонда Верховного суда Узбекской ССР за 1929 – 1939 годы, хранящихся в Национальном архиве Узбекистана, показал, в просмотренных 912 делах содержались судебные решения на 2320 человек. Из них были заключены в тюрьмы на разные сроки пребывания 1638 (71 %) человек. Кроме того, 470 (20 %) были расстреляны, 34 (1,4 %) – раскулачены, 70 (3%) – сосланы за пределы республики и лишены избирательных прав. Всего лишь 108 человек (4,6 %) – оправданы. Из-за жестких мер допроса в ходе расследования погибли 2 подследственных, из-за плохих условий содержания, заключенных в ходе судебного процесса – 14 человек умерли в следственных изоляторах, при задержании – один погиб, а двое осужденных смоли сбежать из тюрьмы.

Социальное происхождение осужденных разнообразное, включая зажиточных слоев и бедных дехкан. Среди них мы смогли выявить более 20-ти ишанов, а также некоторых лиц, осужденные за тесные контакты с ними. Контент анализ судебных материалов позволил условно выделить 6 групп осужденных по линии ишанов.

*В **первую группу*** были включены ишаны, обвиняемые в причастности к повстанческому (басмаческому) движению. Так, 22 – 23 июля 1929 г. дехкане Хаитского района, Мулла Обид Мухиддинзода 59 лет из кишлака Асия-Дара, а также Ислом Шамсиддинзода 52 года и Нуриддина Насриддинзода 23 года, из кишлака Кудук за пребывание в басмаческой группировке Фузайла Максума были приговорены к 5 годам лишения свободы с конфискацией имущества [3].

Среди выявленных дел в судебного заседания, проходившего 17 января – 5 февраля 1931 г. в Мархаматском районе Андижанского округа содержится решение об участии 35-летнего ишана Кара Карагаева. В решении суда указано, что обвиняемый был неграмотный, бедняком-дехканином, примкнувший к басмачам. На его иждивении находились вместе с женой 6 человек. Согласно статье 58 УК СССР он был осужден за антиправительственное выступление путем ведения религиозной пропаганды, создания преступной группировки и умышленного убийства представителей власти. Как политически неблагонадежный человек он был приговорен к высшей мере наказания — расстрелу [4].

Во второй группе ишаны обвинялись в организации сопротивления советской политике коллективизации и установления хлопковой монокультуры (1930–1932 годы). 24 января 1930 года решением Ханкинского районного суда Хорезмского округа 65-летний ишан Мамажонов Кучкар кори и 60-летний ишан Ходжаджоном Сайитмаматовым, проживавшие в махалле Ишанбазар города

Хивы, были обвинены по статье 66 Уголовного кодекса Узбекской ССР.

Они по решению суда обвинялись в выступлении против посева хлопка среди колхозников и рабочих были приговорены к 3 годам лишения свободы, с выселением из Хорезма на 5 лет [5].

Шарифходжа ишан Якубходжаев жил в селе Бахауддин Каганского района Бухарского округа. Ему было 25 лет, когда его в числе зажиточных баев внесли в список кулаков. 26 октября 1930 г. по статье 58 Уголовного кодекса Узбекской ССР за невыполнение договора с хлопковым товариществом о посеве хлопка он был приговорен к 8 годам лишения свободы с конфискацией имущества. После окончания срока он был выслан на 5 лет за пределы республики [6].

Так, 45-летний сын ишана житель кишлака Каракурган Мархаматского района Андижанского округа Бадал Каланов до установления советской власти занимался торговлей, после разорения 3 месяца работал конюхом у курбаши Мулла Ходжи, а потом служил джигитом у Джуры Рустама. Будучи председателем колхоза «Иттифак» решением суда от 4 декабря 1934 г. согласно статье 70 и 166-3 Уголовного кодекса Узбекской ССР он был привлечен к ответственности. Приговором суда от 18 декабря 1934 г. он обвинялся в организации контрреволюционного саботажа против хлопковой кампании и был приговорен к расстрелу с конфискацией имущества в пользу государства [7].

Мюрид ишанов, чтец Корана (хафиз), бывший хальфа тюра (потомки пророка Мухаммада со стороны отца) Мамадамин Ашрафходжаев из кишлака Кара-Кангуз в возрасте 50 лет приговором уголовного суда Касансайского района от 26 октября 1932 года, по статье 66 за контрреволюционные выступления против колхоза был приговорен к 8 годам лишения свободы с конфискацией имущества [8].

Отдельная ***третья группа*** ишанов была привлечена к ответственности за проведение антисоветской агитации среди населения. В частности, ишан Набижон Арифджанов из села Узун Бешарыкского района Ферганского округа, в возрасте 28 лет, несмотря на то, что все свое имущество передал в колхоз и причислялся к классу середняков был привлечен к ответственности. 16 – 18 октября 1931 г., Бешарыкский районный уголовный суд согласно статье 66 обвинил его в антиправительственных контрреволюционных действиях и приговорил к двум годам лишения свободы [9].

Матризо Матисаев 76-летний просвещенный ишан из села Касан, Юкари-Касанского совета 13 месяцев находился под арестом. 24 октября 1932 г. Касансайский районный суд обвинил его по статье 66 Уголовного кодекса Узбекской ССР в проведении контрреволюционной агитации среди населения и приговорил к 3 годам лишения свободы [10].

К четвертой группе были причислены лица, имевшие родственные связи с ишанами. Сын ишана Сами Рахимов из села Кироят Китабского района 18 ноября 1930 года как социально чуждый советской власти элемент, был исключен из колхоза и заключен под арест. Позже 8 апреля 1931 года Шахрисабзский районный суд Кашкадарьинского округа обвинил 24-летнего Сами по статье 78 в бандитизме приговорен и приговорил к 8 годам лишения свободы [11].

Политическим притеснениям подвергались и лица, состоявшие в близких

дружественных отношениях. К примеру, 39-летний Отажон Юсупов из села Янгиарык Ханкинского района, имевший на своем иждивении 4 детей, несмотря на бедное социальное положение был обвинен за совместную работу и проживание в доме Фахриддина ишана. 8 мая 1931 г. уголовный суд Ханкинского района согласно статье 78 УК приговорил его к 6 годам лишения свободы [12].

В пятую группу мы внесли ишанов, ставших жертвами «Большого террора». На заседаниях закрытых судов рассматривались дела, направленные на массовое уничтожение духовенства. В ходе исследования материалов были выявлены значительные факты фабрикации дел советской репрессивной системой: согласно документам, закрытые судебные заседания в отношении ряда религиозных деятелей формально состоялись 17–19 марта 1938 года, однако фактическое приведение их смертных приговоров в исполнение было осуществлено годом ранее — в январе–марте 1937 года. Подобная ретроактивная (задним числом) практика оформления фиктивных судебных процессов наглядно демонстрирует механизм советского административно-политического террора, когда юридические приговоры фабриковались уже после реальной расправы над людьми.

Так, в 1930 году имам села Абдуваис Ханкинского района Хорезмской области Мулла Каландар Якубов был осужден на 3 года лишения свободы и на 5 лет лишен избирательных прав. Несмотря на свой преклонный возраст (62 года), он вновь стал фигурантом сфабрикованного дела: хотя формальное заседание суда по его обвинению в «пропаганде контрреволюционного религиозного учения» (ст. 58, п. 2 ст. 66–67 УК РСФСР/УзССР) было проведено 17–19 марта 1938 года и вынесло приговор о 10 годах лишения свободы, документально зафиксировано, что этот приговор был приведен в исполнение еще годом ранее — 12 февраля 1937 года.

Аналогичная ситуация зафиксирована и по другим делам, рассмотренным на том же заседании. Мулла Амин Атаджанов (43 года), имам мечети села Абдуваис, за аналогичные «обвинения» был заочно «осужден» к 10 годам лишения свободы с последующим поражением в избирательных правах на 5 лет (по пунктам «а» и «б» статьи 36), однако исполнение расстрела/наказания датировано 8 января 1937 года. В тот же день закрытый суд вынес аналогичные «решения» в отношении 65-летнего имама Муллы Кучкара Батырова, 60-летнего имама Гадая Ахуна Авазниязова, 63-летнего Раджаба Ахуна Таджиева и 61-летнего Хамры Ахуна Рахимова: все они были «приговорены» к 10 годам заключения с конфискацией имущества задним числом, в то время как фактическое приведение приговоров в исполнение состоялось 13 марта 1937 года.

Последняя шестая группа ишанов обвинялась в антиправительственном выступлении путем ведения религиозной пропаганды, создания преступной группировки и умышленного убийства представителей советской власти. Среди них были осуждены: 17 января – 5 февраля 1931 года из Мархаматского района Андижанского округа Сиддикхонтюра Ибрагимтюраев, 38 лет; 17 июня 1934 года мурид ишана из села Ходжакурган Касанского района Наманганского округа Юнусамин Умарходжаев, а также 17 – 19 марта 1938 года имам мечети села

Савирзор Янгиарыкского района Хорезмской области Рузимат Ахун Бакиев, 65 лет. Все они были приговорены к расстрелу.

За участие в деятельности антисоветской организации против советской власти «Миллий иттиход ва тараккий» были осуждены [14]: Садикходжа Садикходжаев, 51 лет, житель махалли Магажи Октябрьского района г. Ташкента сын казия. В 1927 году он 3 года провел в тюрьме за свою антиправительственную политическую деятельность. 8 – 10 мая 1939 года за связи с членами контрреволюционной националистической организации «Миллий иттиход ва тараккий» он был приговорен к расстрелу, с конфискацией имущества.

Вместе с ним на данном заседании суда был привлечен к ответственности житель махалли Навои Октябрьского района г. Ташкента Хисам Джалалов 1888 года рождения. Будучи сыном ишана, он дважды исключался из Коммунистической партии за сокрытие своего социального происхождения. Кроме того, он был членом правительства Кокандской автономии и выступал против закрепощения женщин. После установления советской власти работал заведующим Восточным отделом Государственной библиотеки. 24 января 1939 г. был приговорен по статье 57 УК Узбекской ССР за связи с членами контрреволюционной националистической организации «Миллий иттиход ва тараккий» к 15 годам лишения свободы. Заседание суда для оформления приговора прошло через 5 месяцев, то есть 8 – 10 мая 1939 г.

В тот же день по данному делу также была осуждена уроженка села Толгар, Алматинской волости Казахской ССР, 1903 года рождения, Сакуренко Надежда Никитична. Она, будучи членом Коммунистической партии большевиков с 1938 года работала заведующим особым сектором Народного комиссариата социального обеспечения Узбекской ССР. Следствием было установлено, что Надежда Никитична, заведомо зная о провокационных действиях С. Сатдыкходжаева и Х. Джалалова, была солидарна с их подрывной деятельностью и принимала от них контрреволюционный клеветнический материал. Она сама размножала его на пишушей машинке, после чего в засекреченном виде рассылала в партийные и советские организации. Суд на основе статьи 63 УК Узбекской ССР осудил ее на 7 лет лишения свободы. Исполнение приговора состоялось 27 января 1939 года.

В целом, проведенный комплексный анализ архивных материалов фонда Верховного суда Узбекской ССР за 1929–1939 годы позволил раскрыть репрессивную политику советской власти против ишанов и религиозного духовенства в Туркестане, которая носила системный, планомерный и целенаправленный характер. С первых лет установления советской власти правовые ограничения (лишение избирательных прав, конфискация имущества, социальная изоляция) постепенно переросли в масштабный террор, кульминацией которого стали массовые судебные преследования и внесудебные расправы в 1930-х годах.

Классификация изученных судебно-следственных дел на шесть условных групп позволила выкроить многоаспектную политическую деятельность ишанов, направленную против советской власти. В частности, участие ишанов в

повстанческом (басмаческом) движении, сопротивление насильственной коллективизации, проведение среди населения антисоветской агитации, организация «контрреволюционной» деятельности в рамках национально-освободительных организаций таких как «Миллий иттиход ва тараккий».

Документальным подтверждением карательной системы управления выступили факты грубейших нарушений законности и фальсификации процессуальных актов со стороны советских судебных органов. Ярким подтверждением этого служат обнаруженные случаи ретроактивного («задним числом») оформления фиктивных закрытых судебных заседаний, когда формальные приговоры выносились спустя несколько месяцев или даже год после того, как смертные приговоры или репрессивные меры фактически приводились в исполнение.

Выявленные архивные источники являются бесценной источниковой базой для объективного восстановления трагических страниц истории духовной элиты Туркестана, раскрытия механизмов советского тоталитаризма и увековечения памяти жертв политических репрессий.

Источники и литература

1. Советские конституции. Хрестоматия. В 4 частях. Часть 1. Первые советские республики, 1918–1922 гг. / Сост. Д.В. Кузнецов. [Электронный ресурс]. – Благовещенск, 2015. – С. 22–29.
2. Конституция Узбекской ССР от 14 февраля 1937 г.
3. Национальный архив Узбекистана (далее – НАУз). Ф. 1714. Оп. 5, Д. 333.
4. НАУз. Ф. Р-1714. Оп. 5. Д.1026.
5. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 642.
6. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5, Д. 436.
7. НАУз. Ф. 1714. Оп. 6. Д. 1406.
8. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 1162.
9. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 716.
10. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 1165.
11. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 832.
12. НАУз. Ф. 1714. Оп. 5. Д. 1264.
13. НАУз. Ф. 1714. Оп. 6. Д. 2624.
14. НАУз. Ф. 1714. Оп. 6. Д. 2755.

А.К. Алиева
Старший преподаватель кафедры
«Музыка и хореография» Актюбинского
регионального университета имени К. Жубанова,
Независимый соискатель узбекского
национального института искусств
им. Юнуса Раджаби (Республика Узбекистан).

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШАМАНИЗМА И СУФИЗМА В МУЗЫКЕ И ИСКУССТВЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Аннотация

В статье рассматриваются мировоззренческие и культурные аспекты взаимодействия шаманизма и суфизма в музыке и искусстве советского периода. Особое внимание уделяется трансформации традиционных религиозно-духовных представлений под воздействием советской идеологии и культурной политики. Анализируются формы сохранения и переосмысления шаманских и суфийских мотивов в музыкальном творчестве, изобразительном искусстве и других культурных практиках. Показано, что взаимодействие этих традиций способствовало сохранению элементов духовного наследия и формированию новых художественных образов. Исследование позволяет глубже понять особенности культурной памяти и религиозно-мировоззренческих процессов в советском обществе.

Ключевые слова: шаманизм, суфизм, музыка, искусство, мировоззрение, культура, советский период.

КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ МУЗЫКА МЕН ӨНЕРДЕГІ ШАМАНИЗМ МЕН СОПЫЛЫҚТЫҢ ӨЗАРА ЫҚПАЛДАСТЫҒЫНЫҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ЖӘНЕ МӘДЕНИ АСПЕКТІЛЕРІ

Аңдатпа

Мақалада кеңестік кезеңдегі музыка мен өнерде шаманизм мен сопылықтың өзара ықпалдастығының дүниетанымдық және мәдени аспектілері қарастырылады. Зерттеу барысында кеңестік идеология жағдайында дәстүрлі діни-рухани түсініктердің өзгеруі мен мәдени кеңістікте сақталу ерекшеліктері талданады. Музыкалық шығармалар мен өнер туындыларындағы шамандық және сопылық мотивтердің көрініс табу формаларына назар аударылады. Шаманизм мен сопылық элементтерінің өзара сабақтастығы халықтың рухани мұрасын сақтаудағы маңызды факторлардың бірі болғаны көрсетіледі. Зерттеу кеңестік қоғамдағы мәдени жады, рухани дәстүрлер және дүниетанымдық өзгерістердің ерекшеліктерін түсінуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: шаманизм, сопылық, музыка, өнер, дүниетаным, мәдениет, кеңестік кезең.

WORLDVIEW AND CULTURAL ASPECTS OF THE INTERACTION OF SHAMANISM AND SUFISM IN MUSIC AND ART OF THE SOVIET PERIOD

Abstract

The article examines the worldview and cultural aspects of the interaction between shamanism and Sufism in music and art during the Soviet period. The study analyzes the transformation and preservation of traditional religious and spiritual beliefs under the influence of Soviet ideology and cultural policy. Particular attention is paid to the forms in which shamanic and Sufi motifs were reflected in musical works and artistic practices. The interaction of shamanic and Sufi elements is shown to have contributed to the preservation and reinterpretation of traditional spiritual heritage. The study provides a deeper understanding of cultural memory, spiritual traditions, and worldview transformations in Soviet society.

Keywords: shamanism, Sufism, music, art, worldview, culture, Soviet period.

Традиционная культура казахского народа формировалась на протяжении веков в результате взаимовлияния различных мировоззренческих пластов. Среди них особое место занимают шаманская система, связанная с древнетюркскими и тенгрианскими представлениями, а также суфийская традиция, утвердившаяся в рамках исламской цивилизации. С научной точки зрения неправильно напрямую отождествлять эти два явления. В основе шаманизма лежат связь с миром духов, целительство, магико-ритуальные практики и идея единства с природой, тогда как суфизм основывается на внутренних духовно-нравственных аспектах ислама, самосовершенствовании человека, стремлении к приближению к Богу и достижении морального совершенства. Вместе с тем в историко-культурном опыте казахского народа некоторые элементы этих двух традиций переплетались и в народном религиозном сознании приобрели синкретический характер [1; 2].

Исследователи отмечают, что в традиционном мировоззрении казахов шаманские элементы и народные формы ислама сосуществовали друг с другом [3]. Эта особенность особенно отчетливо проявляется в музыке и устно-поэтическом творчестве. Музыка в традиционном обществе не являлась лишь видом искусства, доставляющим эстетическое удовольствие. Она выполняла функции сохранения исторической памяти, передачи социального опыта, организации обрядовых действий, воздействия на психологическое состояние человека и установления связи с сакральным пространством. С этой точки зрения особого внимания заслуживает казахская традиция игры на кылкобызе. Функция кобыза в шаманском обряде свидетельствует о том, что он воспринимался не просто как музыкальный инструмент, а как сакральный объект. Шаман исполнял на кобызе сарын, создавая определенное ритуальное пространство. В исследованиях синкретическая природа шаманизма объясняется соединением в одном комплексе целительства, магии, поэзии и музыки [1]. Следовательно, шаманизм не разделял различные виды искусства, а рассматривал их как единое культурное действие.

В суфийской традиции особое значение также имела связь слова и мелодии, поэзии и духовной практики. «Дивани хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави занимает

особое место в духовной и литературной истории тюркских народов. Хикметы Ясави наряду с религиозно-философским содержанием создавались в поэтической форме, удобной для устного распространения [4; 5]. Наследие Ясави рассматривается как один из важных культурных каналов, оказавших влияние на последующую казахскую литературу и духовную культуру, в том числе на творчество Абая и Шакарима [6].

Советский период внес значительные изменения в формы существования этих традиций. Советская государственная идеология стремилась вытеснить религию из общественной жизни, в связи с чем в 1920–1930-е годы усилилось давление на религиозные институты. Начиная с 1940-х годов политика в отношении ислама в определенной степени приобрела институциональный характер, однако религиозные практики находились под строгим контролем. В таких условиях традиционные институты шаманизма и суфизма не могли существовать открыто. Однако их культурные коды сохранялись через музыку, фольклор, литературу, исполнительское искусство и народную память.

В историческом формировании казахской культуры известно, что религиозные верования не ограничивались одной системой. Поскольку кочевой образ жизни был тесно связан с природой, такие понятия, как небо, земля, вода, огонь, гора и духи предков, занимали важное место в системе восприятия мира народом. Шаман в этом мировоззренческом пространстве выполнял функцию посредника между человеком и невидимым миром. Деятельность шамана не ограничивалась только целительством. Он выступал как исполнитель, поэт, музыкант, организатор ритуала, а в определенных случаях также выполнял функции социально-психологического советника. Г.Н. Омарова, отмечая синкретический характер шаманизма, показывает функциональное единство целительства, магии, поэзии и музыки в деятельности шамана [1]. Это положение позволяет рассматривать шаманизм не как отдельную область искусства, а как целостную культурную систему.

Одним из основных музыкальных инструментов в шаманской традиции является кылкобыз. Его особый тембр, низкий звуковой регистр и таинственный звук, извлекаемый смычком, приобрели в традиционной культуре сакральное значение. Место кобыза в шаманском обряде свидетельствует о том, что он служил не только музыкальным инструментом, но и составной частью ритуального действия [1]. Связь кобыза с Коркытом в казахских мифологических представлениях также усиливала его духовный статус. В легендах о Коркыте кобыз связывается с вопросами жизни и смерти, времени и вечности. Поэтому звук кобыза в традиционном сознании воспринимался как символическое средство выхода человека за пределы повседневного бытия.

В суфийском мировоззрении также сформировались культурные формы, в которых музыка и слово рассматривались как духовные средства, способные преобразовывать внутренний мир человека. В особенности зикр, чтение хикметов, религиозная поэзия и устно распространявшиеся духовные тексты были связаны с идеями очищения сердца и достижения духовной бдительности. Распространение хикметов Ходжи Ахмеда Ясави на тюркском языке и в доступной для народа форме является важным показателем адаптации

суфийского мировоззрения к местной культурной среде [4].

Ученые, исследовавшие наследие Ясави, отмечают взаимосвязь исламских понятий и тюркской культурной среды в его творчестве. Духовное учение Ясави призывает человека к нравственному совершенствованию, терпению, добродетели, воспитанию нафса и поиску истины [4]. В последующей казахской литературно-музыкальной культуре эти идеи продолжили существовать не только в непосредственно религиозной форме, но и через понятия нравственности, совести, сердца, любви, веры и духа. С этой точки зрения взаимодействие шаманизма и суфизма следует понимать не как «превращение одной религии в другую», а как взаимовлияние различных духовных пластов в историко-культурном пространстве казахского народа.

В истории казахской музыки существуют два явления, непосредственно связанные с шаманизмом: кылкобыз и шаманский сарын. Шаманский сарын представляет собой синкретический жанр, объединяющий слово, мелодию, ритм, движение и ритуальное действие. Уже сама традиционная конструкция кобыза указывает на его сакральный характер. Струны из конского волоса, корпус из дерева, смычок с использованием конского волоса и особый тембр - все это связано с природными материалами. В исследованиях отмечается, что ранее кобыз являлся сакральным инструментом, принадлежавшим шаманам, а в советский период его использование было ограничено по идеологическим причинам [7]. Звуковая природа кобыза была тесно связана с психологическим воздействием шаманского обряда. Низкий, протяжный и богатый обертонами тембр кылкобыза способен создавать у слушателя особое эмоциональное состояние. С. Джансеитова, исследовавшая мифологическую картину мира традиционной музыки, связывает мистическое воздействие звука кобыза с его тембровой природой и традиционными мифологическими представлениями.

В музыкальной структуре шаманского сарына важное значение имеют повторение, устойчивый ритм, протяженность звуковой интонации, соотношение голоса и инструмента. Такие приемы формируют устойчивую психологическую атмосферу ритуала. Музыка здесь является не только художественным произведением, предназначенным для слушателя, но и активным компонентом ритуала. Т. Габитов и его коллеги, исследуя связь шаманской музыки с мировоззрением кочевого человека, показывают, что в традиционной культуре существовала идея коммуникации между человеком и миром духов посредством музыки [3]. В данном контексте особое значение приобретает функция музыки как «сакральной коммуникации».

В последующий период, по мере ослабления шаманизма как общественного института, изменилась и функция кобыза. Кобыз постепенно переместился из ритуального пространства на музыкальную сцену. Этот процесс тесно связан с творчеством Ыкыласа Дукенулы в XIX веке. Ыкылас расширил исполнительские возможности кобыза и поднял его до уровня художественного инструмента, не ограниченного исключительно шаманской практикой.

В советский период этот процесс приобрел новое направление. Кобыз был включен в систему профессионального музыкального образования и оркестровую культуру. В результате конструкция инструмента изменилась,

появился четырехструнный кобыз-прима. Ш. Раундина связывает модернизацию кобыза в советский период с формированием новой профессиональной исполнительской системы в казахской музыкальной культуре. Здесь сформировался интересный культурный парадокс: инструмент, ранее обладавший сакральным и шаманским значением, в советской светской культурной системе превратился в средство профессионального искусства. Иными словами, хотя его внешняя функция изменилась, тембровая и символическая память не была полностью утрачена. Судьба кобыза в советский период демонстрирует сложный процесс взаимодействия уничтожения и сохранения традиции. С одной стороны, его связь с шаманизмом была идеологически нежелательной. С другой стороны, кобыз был переосмыслен как «народное музыкальное наследие» и включен в профессиональную систему национального искусства.

Советская идеология и трансформация духовного искусства. Одной из главных особенностей советской культурной политики в трансформации духовного искусства было отделение традиционного культурного наследия от его религиозного содержания и его реконструкция в качестве «народного искусства», «фольклора» и «национального наследия». Усиление антирелигиозной политики в 1920 – 1930-е годы привело к ослаблению исламских образовательных учреждений, религиозных центров и суфийских связей. Большинство исламских институтов Центральной Азии к концу 1930-х годов подверглось сильному давлению [3]. Суфийские практики также находились под контролем, а многие религиозные практики были вытеснены из общественного пространства. Однако это не привело к полному исчезновению духовной традиции. Несмотря на ослабление религии как общественного института, ее отдельные элементы сохранились в семейных обычаях, погребальных обрядах, бата, культуре зиярата, легендах о святых и народных нравственных представлениях. Это относилось и к музыке и искусству. Хотя религиозное или мистическое содержание открыто не демонстрировалось, его эстетические формы сохранялись. Например, звучание кобыза, легенды о Коркыте, жырауская традиция, музыкальные образы, связанные с природой, и философские кюи о человеческой судьбе продолжали существовать в составе национального искусства. В этот период важное значение также приобрели сбор фольклора и его выведение на профессиональную сцену. Начиная с 1930-х годов создавались оркестры народных инструментов, а традиционные инструменты адаптировались к новой музыкальной системе. Исследования, посвященные Всеказахстанскому слету народного искусства 1934 года, показывают, что уже в тот период традиция кобыза активно существовала в различных регионах [8]. Эти изменения можно рассматривать как процесс культурной трансформации. Например, если шаман исполнял на кобызе ритуальную музыку, то советский профессиональный музыкант исполнял кобызовую музыку на концертной сцене. В первом случае целью была ритуальная коммуникация, во втором — художественное исполнение. Однако в обоих случаях эмоциональные и символические возможности звучания сохранялись. Влияние суфизма на казахское искусство недостаточно рассматривать только через религиозные обряды. Его глубокие пласты

сохранились в литературе, поэзии и музыкальной эстетике. «Дивани хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави занимает особое место в духовной культуре тюркских народов. Хикметы Ясави поднимают вопросы воспитания внутреннего мира человека, борьбы с нафсом, достижения духовной чистоты, любви к Аллаху и нравственности [4]. В данном случае для музыки важна передача суфийских идей посредством поэтического языка. Такие понятия, как «сердце», «свет», «любовь», «истина», «дух», «человек», «совесть», «терпение», получили широкое распространение и в последующей казахской музыкально-поэтической культуре.

Таким образом, взаимодействие шаманизма и суфизма в художественном пространстве можно рассматривать на трех основных уровнях. Первый - мировоззренческий уровень. Здесь важны вера в духовную реальность, находящуюся за пределами повседневной жизни человека, идея изменения внутреннего мира личности, ощущение связи между природой и человеком, духовная чистота и сакральное пространство. Второй - поэтико-музыкальный уровень. В таких формах устной традиции, как шаманский сарын, жырауская поэзия, хикмет, терме и толгау, слово и мелодия выступают как неразделимое единство. Музыка усиливает содержание текста и направляет эмоциональное восприятие слушателя. Третий - символико-художественный уровень. Такие образы, как кобыз, домбра, огонь, вода, дорога, гора, небо, предки, сердце, свет, сияние и тьма, хотя и приобретали различные значения в разных исторических пластах, в совокупности входят в символическую систему, характеризующую взаимоотношения человека с миром.

Существуют исследования, свидетельствующие о том, что суфийский зикр подвергался давлению в Центральной Азии в советский период, а позднее был вновь возрожден на юге Казахстана [8]. Музыкальная природа зикра и его связь с наследием Ясави являются важным примером взаимодействия духовной практики и музыкальной культуры. Интересно, что после советского периода некоторые элементы этих традиций вновь появились в новых формах искусства. В современной музыке и хореографии шаманские мотивы переинтерпретируются посредством таких инструментов, как кылкобыз, дабыл и шаңқобыз, а также посредством повторяющегося ритма, пластики, напоминающей трансовое состояние, и символических движений [8]. Истоки этого явления можно обнаружить и в процессах культурной реконструкции советского периода. Советская система, ослабив религиозное содержание традиции, одновременно создала возможность для вывода ее художественных форм на профессиональную сцену.

Культурная память не только сохраняет прошлое общества, но и переосмысливает его в соответствии с требованиями каждой исторической эпохи. В советский период религиозно-духовный опыт казахского народа прошел именно через такой процесс переосмысления. Шаманизм в официальном дискурсе чаще всего оценивался как «пережиток старых верований», «суеверие» или «феодальный пережиток», однако его музыкальные формы сохранялись как народное искусство. Суфизм также был ограничен как религиозный институт, однако его поэтические и этические идеи продолжали существовать в

литературе, фольклоре и повседневном мировоззрении народа. Здесь проявляется основная особенность культурной памяти: содержание может изменяться, тогда как форма способна сохраняться. Например, если шаман использовал кобыз как средство связи с духами, то последующий музыкант исполнял на нем произведения на концертной сцене. Однако особый тембр кобыза мог вызывать у слушателя эмоциональную реакцию, сходную с прежним сакральным воздействием.

Подобным образом, хотя религиозные термины суфизма в советский период были вытеснены из открытого употребления, такие категории, как «совесть», «сердце», «человечность», «дух», «чистота» и «любовь», сохранились в национальной литературе и музыке. С этой точки зрения музыка является особым носителем культурной памяти. Даже если музыкальное произведение не воспроизводит конкретный исторический текст, следы традиции могут сохраняться в его интонационной структуре, тембре, исполнительской манере и символическом восприятии. Взаимодействие шаманизма и суфизма в музыке и искусстве советского периода представляет собой сложное явление, позволяющее понять историческую преемственность казахской культуры. Шаманизм и суфизм нельзя отождествлять. Первый связан с древнетюркскими и шаманскими мировоззренческими пластами, тогда как второй сформировался как мистико-духовная традиция ислама. Вместе с тем в историко-культурном пространстве казахского народа некоторые элементы этих традиций взаимодействовали посредством народного религиозного сознания, фольклора, поэзии и музыки. Это взаимодействие особенно отчетливо проявилось в музыке. Такие традиции, как кылкобыз, шаманский сарын, жырауское исполнительство, терме и толгау, выполняли не только эстетическую функцию, но и становились средствами передачи духовного мира человека, его связи с природой и исторической памяти. Несмотря на то что советская атеистическая политика ограничивала традиционные религиозные институты, она не смогла полностью уничтожить их культурные формы. Напротив, традиционное искусство адаптировалось к новой институциональной среде. Выход кылкобыза на профессиональную сцену является ярким примером этого процесса. Инструмент, ранее использовавшийся в шаманском ритуале, в советский период вошел в состав оркестрового и концертного искусства. Благодаря этому, хотя его сакральный контекст изменился, его значение как национального культурного символа сохранилось.

Суфийское мировоззрение также прошло подобную трансформацию. Наследие Ходжи Ахмеда Ясави продолжало существовать в культурной памяти не столько посредством непосредственной религиозной практики, сколько через литературные, философские и нравственные категории. Вопросы духа, сердца, совести, человечности и совершенства в творчестве Абая и Шакарима могут рассматриваться как проявления этой духовной преемственности в новых исторических условиях. Таким образом, советский период целесообразно оценивать не как эпоху полного исчезновения шаманских и суфийских традиций, а как исторический этап, в ходе которого они трансформировались из сакральной деятельности в эстетическую, фольклорную и культурную формы.

Результаты исследования показывают, что музыка способна сохранять не только внешние формы традиции, но и ее мировоззренческие коды. Тембр кобыза, повторяющаяся интонация шаманского сарына, мелодическая структура жырауской поэзии, духовно-этическое содержание суфийской поэзии - все это элементы, формирующие глубокую историческую память казахской культуры. Поэтому исследование взаимосвязи шаманизма и суфизма в казахском искусстве имеет важное значение не только для религиоведения или этнографии, но и для музыкознания, искусствоведения, культурологии, фольклористики и изучения национальной идентичности. Исследования в данном направлении позволяют по-новому осмыслить исторические пласты казахской музыки, раскрыть соотношение сакрального и эстетического начал в традиционном искусстве и глубже понять противоречивый характер советской культурной модернизации.

Әдебиеттер

1. Омарова Г.Н. Қазақ шаманизмі және ритуалды-магиялық фольклор: қобыз және бақсы сарындары негізінде // *Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Хабаршысы*. – Түркістан.

2. Yemelianova G.M. Central Asia and Kazakhstan // *Islamic Leadership and the State in Eurasia*. – London: Anthem Press, 2022. – P. 113–124.

3.Dzhanseitova S.S. Концептуальная и мифологическая картина мира традиционной казахской музыки // *Вестник КазНУ. Серия филологическая*. – 2013. – № 4. – С. 151–156.

4. Раундина Ш.З. Модернизация кобыза и его новые функции в казахской музыкальной культуре советского периода // *Филологический аспект: история, культура и искусство*. – 2022. – № 4.

5. Момынұлы П. Қазақ музыкасының қысқаша тарихы. – Алматы, 2002. – С. 11–66.

6. Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясының фольклорлық зертханасы. – Алматы, 2019.

7. Омарова Г. Кобызовая традиция // *Вопросы изучения казахской традиционной музыки*. – Алматы, 2009. – С. 175–206.

8. Тұрмағамбетова Б. Ұлттық өнер – мәңгілік қазына. – Алматы, 2013. – 324б.

Талғат Жолдасұлы
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті
«Тарих және археология» кафедрасының
қауымдастырылған профессоры, PhD

ИШАНДЫҚ ДӘСТҮРГЕ ҚАРСЫ АТЕИСТІК НАСИХАТ: СОВЕТТІК ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСТЕРІ

Аңдатпа

Мақалада Советтік Қазақстандағы сопылық дәстүрге кері әсер еткен идеологиялық үдерістер қарастырылады. Зерттеудің негізгі нысаны ишандық дәстүрге қарсы бағытталған советтік атеистік саясаттың қалыптасуы, оның жүзеге асу тетіктері және советтік әдебиеттегі көріністері. Сонымен қатар діни тұлғалардың, ишандар мен молдалардың әдеби шығармаларда бейнеленуі, дінге қарсы насихаттың мазмұны және оның қоғамдық санаға ықпалы талданады. Советтік әдебиетте діни дәстүрлердің жағымсыз сипатта берілу ерекшеліктері мен атеистік идеологияның көркем мәтіндер арқылы насихатталу жолдары айқындалады. Зерттеу нәтижелері советтік кезеңдегі дін мен қоғам қатынастарын, ишандық дәстүрдің тарихи-мәдени маңызын және атеистік идеологияның әдебиеттегі көріністерін зерделеуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: ишандық дәстүр, атеистік саясат, советтік идеология, советтік әдебиет, дін, ишан, діни тұлғалар.

АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА ПРОТИВ ИШАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТРАЖЕНИЕ В СОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация

В статье рассматриваются идеологические процессы, оказавшие негативное влияние на суфийскую традицию в Советском Казахстане. Основное внимание уделяется формированию антирелигиозной политики, направленной против ишанской традиции, механизмам ее реализации и отражению в советской литературе. Анализируются особенности изображения ишанов, мулл и других религиозных деятелей в литературных произведениях, содержание атеистической пропаганды и ее влияние на общественное сознание. Особое внимание уделяется формированию негативного образа религиозных традиций в советской литературе и использованию художественных произведений как средства распространения атеистической идеологии. Результаты исследования позволяют глубже понять особенности взаимоотношений религии и общества в советский период, а также историко-культурное значение ишанской традиции.

Ключевые слова: ишанская традиция, атеистическая политика, советская идеология, советская литература, религия, ишан, религиозные деятели.

ATHEISTIC PROPAGANDA AGAINST THE ISHAN TRADITION: REPRESENTATIONS IN SOVIET LITERATURE

Abstract

The article examines the ideological processes that adversely affected the Sufi tradition in Soviet Kazakhstan. Particular attention is paid to the formation of anti-religious policies directed against the Ishān tradition, the mechanisms of their implementation, and their representation in Soviet literature. The study analyzes the portrayal of Ishāns, mullahs, and other religious figures in literary works, the content of atheistic propaganda, and its influence on public consciousness. Special attention is given to the negative representation of religious traditions in Soviet literature and the use of literary works as a means of promoting atheistic ideology. The findings contribute to a deeper understanding of the relationship between religion and society during the Soviet period and the historical and cultural significance of the Ishān tradition.

Keywords: Ishān tradition, atheistic policy, Soviet ideology, Soviet literature, religion, Ishān, religious figures

Советтік биліктің исламға қарсы жүйелі күресі 1920-жылдардың ортасынан бастап жаңа сипат алып, дінге қарсы насихат мемлекеттік идеологиялық саясаттың маңызды бағыттарының біріне айналды. Бұл үдеріс исламның дәстүрлі институттарымен қатар, сопылық пен ишандыққа да қарсы бағытталды. Атеистік насихатты жүзеге асыруда Жауынгер құдайсыздар одағы (Союз воинствующих безбожников), кейінгі кезеңдерде «Білім» қоғамы (Всесоюзное общество «Знание») сияқты ұйымдар, сондай-ақ мерзімді баспасөз бен арнайы атеистік басылымдар кеңінен пайдаланылды. Дінге қарсы науқандар Коммунистік партияның идеологиялық ұстанымдары мен қабылдаған шешімдеріне сәйкес жүргізіліп, қоғамдық өмірдің әртүрлі салаларын қамтыды.

Атеистік идеологияның ықпалы баспасөз және үгіт-насихат жұмыстарымен ғана шектелген жоқ. Ол ғылымға, мәдениетке, өнер мен әдебиетке де тарады. Соның ішінде әдебиет қоғамдық сананы қалыптастырудың және жаңа советтік дүниетанымды орнықтырудың маңызды құралдарының біріне айналды. Әдеби шығармаларда дін өкілдері мен дәстүрлі діни институттардың бейнесі жаңа идеологиялық талаптарға сәйкес қайта түсіндірілді. Бұл үдерісте қожа-ишандардың, сопылардың және олармен байланысты діни тәжірибелердің бейнеленуі ерекше назар аудартады. Бұл мақалада советтік идеологияның әдебиетке ықпалы тарихи тұрғыдан қарастырылып, әдеби шығармалардағы қожа-ишандар мен сопылық дәстүрдің бейнелену ерекшеліктері талданады. Негізгі назар әдеби шығармалардың көркемдік ерекшеліктеріне емес, оларда қалыптасқан сопы-ишан бейнесінің атеистік насихатпен байланысына аударылады. Осы тұрғыдан әдеби мәтіндер советтік кезеңдегі дінге қарсы саясат пен қоғамдық көзқарастардың көрінісін айқындауға мүмкіндік беретін тарихи дерек ретінде қарастырылады.

1920-жылдардың ортасынан бастап коммунистік насихатшылар өз дәрістерінде сопылар мен әулиелер туралы сөз қозғап, мүридтері бар ишандарды

«паразит» деп атай бастады. Дін қызметкерлері келемеж нысанына айналып, «қанаушы ауқатты таптың» өкілдері ретінде сипатталған ишандарға қатысты карикатуралар да салынды. «Безбожник» журналы 1925-1941 жылдары Мәскеуде жарық көрген, Жауынгер құдайсыздар одағының Орталық кеңесінің дінге қарсы бағыттағы иллюстрациялық басылымы еді. Басылымның негізгі жұмысы атеистік насихаттың негізгі құралдарының бірі ретінде дін мен дінбасыларды сынауға және оларды жағымсыз бейнеде көрсетуге бағытталды. Мәселен, осы аталған журналда 1928 жылдың қазан айында жарияланған «Ишандар және мүридтер» атты мақалада ишандар мен олардың ізбасарлары «алаяқ» ретінде сипатталды. Сонымен қатар олар жұмысшылар мен шаруалар табының да жауы ретінде көрсетілді [1, 194-195 б.]. Бұл дерек советтік атеистік насихатта ишандардың жағымсыз бейнесін қалыптастырудың негізгі тәсілдерін көрсетеді. Ишандарды «паразит», «алаяқ» және «еңбекші таптың жауы» ретінде көрсету арқылы олардың діни беделін түсіру және қоғамдағы ықпалын әлсірету көзделді. Әсіресе ишан мен мүрид арасындағы дәстүрлі рухани қатынас таптық идеология тұрғысынан түсіндіріліп, қанаушылық қатынас ретінде ұсынылды. Мұндай сипаттау кейінгі советтік әдебиетте қалыптасқан ишан бейнесінің идеологиялық негіздерінің бірі болды деуге болады.

Советтік әдебиеттегі дінге қарсы көзқарастың ерте көріністерінің бірін Бейімбет Майлиннің 1925 жылы жазылған «Қадір түнгі керемет» әңгімесінен байқауға болады. Шығарма сол кезеңдегі қазақ ауылында жүріп жатқан қоғамдық және діни өзгерістерді дәстүрлі дін өкілі Байқан молданың қалай қабылдағаны арқылы бейнелейді. Байқан молда елдің бұрынғы қалпының өзгергеніне наразы. Оның ойынша, жұрт бұрынғыдай дінбасылардың сөзіне құлақ аспайды, шариғат айтқызбайды, садақа бермейді, ал жастар арасында комсомолдың ықпалы күшейген. Тіпті өзі оқытқан балалардың комсомол қатарына өтуін сол заманның бұзылуының белгісі ретінде қабылдайды. Осы арқылы шығармада дәстүрлі діни беделмен қалыптасып келе жатқан жаңа советтік қоғамдық тәртіп бір-біріне қарама-қарсы қойылады. Әңгімеде комсомол жастар дінге қарсы жаңа күш ретінде көрінеді. Олар молдаларды келемеждеп спектакль қояды, тақпақ айтып, дін өкілдерін қоғамға пайдасыз топ ретінде көрсетеді. Бұл деталь сол кезеңде дін қызметкерлеріне қатысты қалыптаса бастаған жаңа идеологиялық бейнені аңғартады. Молда ендігі жерде рухани беделиесі ретінде емес, еңбек етпей, халықтың берген садақасы арқылы күн көретін адам ретінде көрсетіледі. Осы жағынан шығармадағы молда образы кейінгі советтік атеистік насихатта кең тараған дінбасыларды еңбекші халықтың есебінен өмір сүретін әлеуметтік топ ретінде сипаттаумен үндеседі.

Бұл шығармадағы сопылық және ишандық дәстүрге қатысты белгілер ерекше назар аудартады. Шығарманың алғашқы жолдарының өзінде сол кезеңдегі діни ортаның өзгерісі сопылардың жағдайы арқылы көрсетіледі. Автордың баяндауынша, бұрын ел шариғат мәселелері бойынша жүгінетін сопылар енді «құдай сөзінен» гөрі кәсіп пен күнкөріс қамын ойлай бастаған. Бұны Майлин, Ыбырай сопының бейнесі арқылы сатиралық сипатта береді. Бұрын ишанның ықпалында болып, таспих тартып жүрген Ыбырай сопының сәлдесін көйлекке айналдырып, соқаға жегілгені суреттеледі. Бұл көрініс

дәстүрлі діни ортаның жаңа қоғамдық жағдайда өзгеріске ұшырауын аңғартады. Сәлде мен таспих секілді діни белгілерге ауыл шаруашылығы еңбегінің қарама-қарсы қойылуы да кездейсоқ емес. Осы арқылы бұрын діни қызметпен байланысты болған сопының жаңа жағдайда еңбек пен күнкөріске бет бұрған бейнесі жасалған. Мұндай суреттеу 1920-жылдардың ортасында қалыптаса бастаған советтік дүниетанымға сәйкес діни өмірден алыстауды жаңа қоғамдық қатынастарға бейімделудің көрінісі ретінде ұсынады. Кейін оның Қадір түніне байланысты қиялында ишан, таспих, шейх, мүрид және керемет сияқты сопылық ортаға тән ұғымдар бір-бірімен байланыста көрінеді. Әсіресе шығарманың негізгі желісі «керемет» түсінігінің айналасында өрбиді. Қоғамдағы беделінің төмендегенін сезінген Байқан молда бұрынғы ықпалын қалпына келтірудің жолын «керемет иесі» болудан іздейді. Ол адам ақылына сыймайтын әрекеттер жасай алса, халық қайтадан өзіне бағынады деп ойлайды. Тіпті Мұса пайғамбардың кереметтерін көзіне елестетіп, өзі де сондай тылсым күшке ие болуды армандайды. Осылайша діни беделмен әулиелік керемет ұғымы кейіпкердің қоғамдық ықпалға деген жеке мүддесімен астастырыла бейнеленеді [2, 105-107 б.].

Бұл сарын Қадір түні Байқанның қиялында одан әрі күшейеді. Ол өзін үлкен мешіттің михрабында таспих тартып отырған беделді діни тұлға ретінде көреді. Оның маңынан ақ сәлделі мүридтердің «Я, шейхым!..» деген дауыстары естіледі. Байқанға ерекше құдірет беріліп, тіпті оның құрметі үшін дүниеге апат жіберілмей тұрғаны айтылады. Осы көріністерде шейх пен мүрид арасындағы рухани байланыс, діни тұлғаның ерекше қасиетке ие болуы және керемет көрсету сияқты сопылық түсініктер әдейі әсіреленіп берілген. Байқан өзінің осы қиялдағы құдіретін комсомолдар мен басқа да қарсыластарына қарсы пайдалануды да ойлайды. Демек, автор керемет туралы түсінікті тек діни сенім ретінде ғана емес, молданың жоғалған беделін қайтаруға деген аңсары мен жеке мүддесінің көрінісі ретінде көрсетеді. Шығарманың соңғы бөлігі осы діни-мистикалық қиялды сатиралық жолмен жоққа шығарады. Байқан өзін керемет иесі ретінде сезініп, ерекше оқиғаларды бастан өткеріп жатқандай болғанымен, ақырында оның басындағы сәлдесіне от тиеді. Осылайша бүкіл шығарма бойы күтілген «керемет» күлкілі тұрмыстық жағдаймен аяқталады [2, 108-110 б.].

Осы тұрғыдан Бейімбет Майлиннің «Қадір түнгі керемет» әңгімесін тек молда бейнесін сатиралық тұрғыда суреттеген көркем шығарма ретінде ғана емес, 1920-жылдардың ортасындағы қоғамдық-діни өзгерістерді көрсететін тарихи дерек ретінде де қарастыруға болады. Шығармада ескі және жаңа қоғамдық құндылықтардың қақтығысы дін өкілі мен комсомол арасындағы қарама-қарсылық арқылы берілген. Бұл жерде сопылықтың өзі жеке әрі тікелей сын нысаны ретінде қойылмаса да, ишан, таспих, шейх, мүрид, керемет секілді сопылық және ишандық ортаға тән ұғымдар сатиралық контексте берілген. Әулиелік кереметтің қисынсыз қиялға айналдырылуы, шейх пен мүрид қатынасының әсіреленуі және діни тұлғаның материалдық мүддеге тәуелді адам ретінде көрсетілуі кейінгі онжылдықтарда кең өріс алған атеистік әдеби насихатқа тән тәсілдердің ерте белгілерін аңғартады. Сондықтан бұл шығарма советтік әдебиетте дін өкілдерімен қатар сопылық-ишандық дәстүрге қатысты

жағымсыз бейненің қалыптасу үдерісін түсіну үшін де маңызды.

Бейімбет Майлиннің дін өкілдері мен діни тәжірибелерді сатиралық тұрғыдан бейнелеген шығармаларының бірі 1927 жылы жазылған «Жұмақ билеті» әңгімесі еді. Шығармада дінбасылардың халықтың діни сенімін материалдық пайда табу мақсатында пайдалануы негізгі сын нысанына айналған. Әңгіме Қазақстанның бірқатар өңірінде «ақырзаман болады» деген хабардың таралуы және осыған сенген адамдардың молдаларға садақа беруі туралы баяндаудан басталады. Автордың көрсетуінше, «пайғамбардың шырақшысы» таратқан хабарды сопы-молдалар ел арасында үрей туғызу үшін «пайдаланып», адамдарды тасаттық беруге, күнәсіне кешірім сұрауға және садақа таратуға үндеген. Алайда халық мұндай хабарларға біртіндеп сенуден қалған кезде молдалардың бұрынғы тәсілдері де нәтижесіз бола бастайды. Осы тұста шығармадағы дін өкілдерінің материалдық мүддесі әдейі алдыңғы қатарға шығарылып, халық садақа бермесе, молдалардың жағдайы қиындайтыны сатиралық сипатта көрсетіледі. Әңгіменің ишандық және сопылық ортаға қатысты тұстары ерекше назар аудартады. Майлин: «Ишанға мүрит болып, мыңдаған сартылдатып, талай сопыекендердің басы қатты» деп жаза отырып, ишан-мүрид қатынасын және сопылық орта өкілдерін де шығарманың жалпы сатиралық кеңістігіне енгізеді. Бұл жерде ишанға мүрид болу діни-рухани сабақтастық немесе рухани тәрбие тұрғысынан түсіндірілмейді. Керісінше, бұрынғы діни тәсілдердің ендігі жерде халыққа ықпал ете алмай қалуымен байланысты беріледі. Осылайша ишан, мүрид, зікір және сопы ұғымдары да өзгеріп келе жатқан қоғамдық жағдайда беделі әлсіреген дәстүрлі діни ортаның белгілері ретінде көрінеді. Мұндай бейнелеу 1920-жылдардың екінші жартысында дәстүрлі діни беделдің жаңа советтік қоғамдық түсініктермен қарама-қарсы қойыла бастағанын аңғартады [3, 36-39 б.].

Бұл әңгіменің негізгі сатиралық желісі «жұмақ билеті» төңірегінде өрбиді. Молдалар Мәскеуде шығатын «Беднота» газетіндегі Арабстанда Сейіт есімді адамның «жұмаққа кіретін билет» шығарып, оны ақшаға сатқаны туралы хабарды оқиды. Осы хабар кейіпкерге халықтан қайтадан пайда табудың жаңа жолы ретінде көрінеді. Майлин «жұмақ билетін» діни сенімді коммерциялық құралға айналдырудың әсіреленген үлгісі ретінде пайдаланады. Әңгімеде билетті сатып алған адамның исламның бес парызын орындамаса да, қандай әрекет жасаса да жұмаққа кіре беретіні әжуамен баяндалады. Тіпті молда билетті қазақ байларына таратып, одан мол пайда табуды жоспарлайды. Оның «мың билет» арқылы жүз мың сом пайда тауып, мал-мүлік жинауды қиялдауы дін қызметкерінің бейнесін рухани жетекшіден гөрі тек «пайдакүнем» адам ретінде қалыптастырады. Шығарма соңында газеттегі хабардың жалғасында «жұмақ билетін» шығарған адамның алаяқтығы анықталып, түрмеге түскені белгілі болады. Осы арқылы әңгіменің бүкіл желісіне негіз болған діни «керемет» пен жұмақты ақшаға сатып алу мүмкіндігі әдейі қисынсыз деңгейге жеткізіліп, жоққа шығарылады.

Осы тұрғыдан «Жұмақ билетін» тек дін қызметкерлерінің пайдакүнемдігін сынаған сатиралық шығарма ретінде қарастыру жеткіліксіз. Әңгімеде молда, ишан, мүрид және сопы бейнелерімен қатар, садақа, тасаттық, ақырзаман, жұмақ

және Миғраж сияқты діни ұғымдар да мысқыл арқылы берілген. Әсіресе ишан-мүрид қатынасының келемежденуі жалпы сопылық-ишандық ортаның да бұл сыннан тыс қалмағанын көрсетеді. Сонымен бірге Миғраж бен мұғжиза секілді діни түсініктердің рационалистік тұрғыдан күмәнға алынуы шығарманың атеистік сипатын айқындай түседі. Сондықтан «Жұмақ билетін» 1920-жылдардың екінші жартысында қалыптаса бастаған дінге қарсы әдеби ойдың, оның ішінде сопылық-ишандық дәстүрге қатысты жағымсыз көзқарастың көріністерінің бірі ретінде бағалауға болады.

Бейімбет Майлиннің 1928 жылы жазылған «Зәкіржан молда» әңгімесінде де дін өкілінің бейнесі молда мен мүрид арасындағы қатынас арқылы ашылады. Шығарманың басында Зәкіржан молданың Төрттөбе еліне жыл сайын барып, діни қызметі үшін қайыр-садақа жинайтыны, бірер айдан кейін жиналған малды айдап қайтатыны баяндалады. Автор Қалдыбайды тікелей Зәкіржан молданың «мүриді» деп атайды. Қалдыбай, Зәкіржан молданың дәрет суын әзірлеп, жайнамазын жайып, тасбихын қолына ұстатады және оның айтқанын орындап жүреді. Осы арқылы мүридтің ұстазына қызмет етуі рухани сабақтастықтан гөрі жеке адамға бағыныштылық ретінде сатиралық сипатта бейнеленеді. Зәкіржанның халық арасындағы беделі оның діни қызметімен байланыстырылады. Төрттөбе тұрғындары оны «құдай жолына шын берілген адам» деп құрметтейді. Молда шариғат айтып, жұмақ пен тозақ, пайғамбарлар тарихы мен хадистер туралы уағыз жүргізеді. Алайда шығармада оның беделі садақа жинаумен ұштастырылады. Шығарманың басында піріне толық бағынышты мүрид ретінде көрінген Қалдыбайдың кейін оның батасы мен діни беделіне күмән келтіруі дәстүрлі діни беделдің әлсіреуін көрсетуге қызмет етеді. Әңгіменің кейінгі бөлігінде Зәкіржанның уағызы мен жеке іс-әрекеті әдейі қарама-қарсы қойылады. Шариғат пен хадисті айтып, жұмақ пен тозақ туралы уағыз жүргізетін молда біреудің үйіне әйелдермен бірге түнеп, кейін Қалдыбаймен бірге бір елді-мекендегі сыраханада ішімдік ішеді. Осы эпизодта оның қалтасындағы тасбихын алып шығып, «Астапыралда» деп күбірлеп, қайтадан қалтасына салып қоюы ерекше сатиралық мәнге ие. Діндарлықтың сыртқы белгісі болған тасбих молданың іс-әрекетімен қарама-қайшылықта көрсетіледі. Шығарма соңында Зәкіржанның мас болып, көшеде «мүридімен» бірге жатуы оның бастапқыда жасалған діндар бейнесін толықтай терістейді [4, 332-338 б.].

Осылайша, «Зәкіржан молда» әңгімесінде сын тек молданың жеке мінез-құлқына бағытталмайды. Молда-мүрид қатынасы, садақа, бата, шариғат, жұмақ пен тозақ туралы уағыз және тасбих секілді дәстүрлі діни ортаға тән элементтер де сатиралық сипатта берілген. Зәкіржан шығармада ишан немесе шейх деп аталмағанымен, Қалдыбайдың оның «мүриді» ретінде көрсетілуі сопылық-ишандық ортаға тән ұстаз-шәкірт қатынасының көркем мәтінге енгізілгенін аңғартады. Бұл қатынастың рухани мазмұнынан гөрі мүридтің молдаға бағыныштылығы мен материалдық байланысының алдыңғы қатарға шығарылуы 1920-жылдардың соңындағы дінге қарсы көзқарастың әдебиеттегі сипатын көрсетеді.

1930-жылдары советтік әдебиетте сопылық дәстүрге қарсы ой тіпті

күшейді деуге болады. Мұндай насихаттың ең ауқымдысы Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауилік дәстүрге қарсы бағытталғаны байқалады. Қазақстанда Ясауилікке қарсы насихат науқанына тартылған ақын-жазушылардың бірі қазақ ақыны әрі жазушысы Асқар Тоқмағамбетов (1905–1983) болды. Ол 1937 жылы «Әзірет Сұлтан» атты көлемді драмасын жариялады. «Әзірет Сұлтан» пьесасының премьерасы 1938 жылғы 22 ақпанда Алматыдағы Қазақ академиялық драма театрында өтті. Ол пьеса сахналанған кезеңде атақты қазақ жазушысы Мұхтар Әуезов (1897-1961) бұл шығарма туралы «дінді әшкерелейтін пьеса» деген пікір жазды [5, 62 б.]. Бұл деректер 1930-жылдары советтік әдебиеттің дінге қарсы идеологиялық науқанның пәрменді құралына айналғанын көрсетеді. Әсіресе Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауилік дәстүрдің нысанаға алынуы сопылық мұраның сол кезеңде діни сенімнің ғана емес, қоғамға ықпалы бар рухани-мәдени құбылыс ретінде қабылданғанын аңғартады. Асқар Тоқмағамбетовтің «Әзірет Сұлтан» пьесасының жазылып қана қоймай, академиялық театр сахнасында қойылуы да дінге қарсы насихаттың әдебиет аясынан шығып, театр арқылы қалың жұртшылыққа жеткізілгенін байқатады. Ал Мұхтар Әуезовтің оны «дінді әшкерелейтін пьеса» деп бағалауы шығарманың сол кезеңдегі дінге қарсы саясатпен үндес қабылданғанын айқын көрсетеді. Осы тұрғыдан «Әзірет Сұлтанды» 1930-жылдардағы советтік әдебиет пен мәдениетте Ясауи мұрасын жаңаша, атеистік-идеологиялық тұрғыдан түсіндіруге бағытталған шығармалардың бірі ретінде қарастыруға болады.

Асқар Тоқмағамбетовтен кейін тарихи діни тұлғаларды жағымсыз бейнелеу үрдісі Ғабит Мүсіреповтің 1941 жылы жазылған «Ақан сері – Ақтоқты» пьесасында да көрініс тапты. Шығармадағы тарихи тұлға Науан хазірет басынан бастап «өктем», «айлакер», «мейірімсіз» және айналасындағыларды өз ықпалында ұстауға ұмтылатын дін өкілі ретінде бейнеленеді. Оның теріс образы тек іс-әрекеті арқылы емес, өзіне жақын адамдар мен басқа кейіпкерлердің бағалауы арқылы да қалыптастырылады. Мәселен, пьесада Хазіреттің әйелі оны «ұятсыз», «мейірімсіз» әрі алдауға бейім адам ретінде сипаттайды. Неке мәселесінде Науан хазіреттің «Ішкізіңдер неке суын!» деп бұйрық беруі діни рәсімді мәжбүрлеу құралы ретінде көрсетсе, Ақтоқтының «Бұл зорлықтың басындасың!» деген сөзі оның әрекетіне ашық айыптау ретінде беріледі. Хазіреттің «Әйел ердің мүлкі деген Құранда…» деген сөзі арқылы оның бейнесі әйел теңсіздігін діни тұрғыдан ақтайтын тұлға сипатында ұсынылады. Ал Ақанның оны «жауыз», «зындан», «зұлымдықтың ордасы» деп айыптауы Науан хазіреттің жағымсыз образын одан әрі күшейтеді. Сонымен бірге оның жын, сиқыр және үрей секілді түсініктермен байланыстырылуы дін өкілін қауіпті әрі күмәнді тұлға ретінде қабылдатуға бағытталған [6, 297-322 б.]. Осылайша, пьесада Науан хазіреттің бейнесі бірнеше деңгейде жүйелі түрде жағымсыз сипатта қалыптастырылған. Бұл жерде Науан хазіреттің ойдан шығарылған әдеби кейіпкер емес, тарихта нақты өмір сүрген, халық арасында діни беделге ие болған белгілі тұлға екенін ескеру маңызды. Шығармада оның тарихи тұлғасы көркемдік және идеологиялық тұрғыдан қайта түсіндіріліп, өктемдік, айлакерлік, зорлық, әлеуметтік теңсіздік және әділетсіздік ұғымдарымен байланыстырылады. Осы арқылы жағымсыз сипат тек жеке Науан хазіретке ғана

емес, ол өкілдік еткен дәстүрлі діни ортаға да телінеді. Сондықтан «Ақан сері – Ақтоқты» пьесасындағы Науан хазірет бейнесін советтік әдебиетте тарихи діни тұлғалардың образын атеистік идеология талаптарына сәйкес қайта қалыптастырудың бір көрінісі ретінде қарастыруға болады.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейінгі жылдарда да бұл үрдіс жалғаса берді. Жалпы 1950-1960-жылдары жазушылардың еңбектерін дінге қарсы насихат құралы ретінде пайдалану кең таралған тәжірибе еді. Мәселен, 1960 жылдың 12 қарашасындағы Көкшетау облыстық мәдениет басқармасының бастығы С. Соловьевтың Мәдениет министрлігіне жолдаған есебінде, облыстық атеистік насихат клубының 1960 жылғы жұмысы туралы айтылған. Насихат клубында әдебиеттерді дауыстап оқуға да ерекше мән берілген. Түрлі ауылдардың тұрғындарына Бейімбет Майлиннің «Қадір түнгі керемет» шығармасынан үзінділер, Мағзұм Тиесовтың «Жиделібайсын жерінде» очеркі және басқа да шығармалар оқылған. Бұған қоса, атеистік клуб қорында қырықтан астам ғылыми-атеистік әдебиет болғаны, олардың ішінде Б. Майлин, С. Сейфуллин, М. Әуезов және өзге де жазушылардың шығармалары тұрақты түрде пайдаланылғаны жазылған [7, 11-13 б.].

Сол кезеңдегі Ясауилік пен ишандық дәстүрге қарсы атеистік насихаттың әдебиеттегі көріністерін Орынбай Дастановтың шығармаларынан да байқауға болады. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі музейінде ұзақ жыл қызмет атқарған О. Дастанов 1967 жылы «Әулиелі жерлер туралы шындық» атты еңбегін жариялап, Ахмет Ясауи туралы және қожалар мен әулиелер жөнінде халық арасында тараған әңгімелерді «ойдан шығарылған аңыздар» ретінде бағалайды. Ол еңбекте Ясауи кесенесіне зиярат ету дәстүрі, жария зікір ғибадаты, қылует және қасиетті суға қатысты діни тәжірибелер де атеистік тұрғыдан сынға алынды. Дастановтың сол кезеңде Түркістан аудандық халық театрында атеистік тақырыптағы «Дұға», «Гүлсім», «Улы өмір» атты шығармалары да сахналанған. Оның әдебиет арқылы жүргізілген атеистік насихаттағы қызметі 1970 жылы жарық көрген «Мұрагерлер» атты әңгімелер жинағынан да анық байқалады. Жинақтағы «Шәмшідін қари туралы хикая», «Әзірет Сұлтанда» және басқа әңгімелерде Ясауи ұрпақтары, қожалар мен ишандар жағымсыз кейіпте бейнеленеді. Шәмшідін қари «ұры» ретінде көрсетілсе, Жүніс қожа «алаяқ», емші әрі «пайдакүнем» адам ретінде суреттеліп, оның Ясауи мен кесене туралы әңгімелері келемежге айналдырылады. Жалпы Дастановтың еңбектері мен сол кезеңде сахналанған атеистік мазмұндағы шығармалардан дінге қарсы насихаттың тек ғылыми-көпшілік басылымдармен шектелмей, көркем әдебиет пен театрға да таралғанын көруге болады. Қожа-ишандарды алаяқ, ашкөз және халықты алдаушы адамдар ретінде бейнелеу арқылы олардың қоғамдық және діни беделін түсіруге бағытталған ортақ идеологиялық образ қалыптастырылды [5, 66-67 б.]. Бұл деректер советтік кезеңде ишандық және сопылық дәстүрге қарсы күресте әдебиеттің де идеологиялық құрал ретінде пайдаланылғанын дәлелдейді. Қожа-ишандарды алаяқ, ашкөз, халықты алдаушы немесе қоғамға пайдасыз тұлғалар ретінде бейнелеу кездейсоқ көркемдік тәсіл емес, сол кезеңдегі атеистік насихаттың жалпы бағытымен сабақтас болды. Әдеби шығармалар арқылы сопылық дәстүрдің діни беделін әлсірету ғана емес, оған қатысты қоғамда

жағымсыз түсінік қалыптастыру да көзделді. Осы тұрғыдан мұндай туындылар советтік дінге қарсы саясаттың әдебиеттегі көрінісін сипаттайтын маңызды тарихи дерек болып табылады.

Қорыта айтқанда, қарастырылған әдеби шығармалар советтік кезеңде дінге қарсы насихаттың көркем әдебиетке де елеулі ықпал еткенін көрсетеді. 1920-жылдардың ортасынан бастап әдеби мәтіндерде молда, сопы, ишан және мүрид бейнелері көбіне жаңа советтік қоғамға жат, «ескілікті ұстанған», халықтың діни сенімін жеке мүддесіне пайдаланатын тұлғалар ретінде сипаттала бастады. Бейімбет Майлиннің «Қадір түнгі керемет», «Жұмақ билеті» және «Зәкіржан молда» әңгімелерінде бұл үрдіс сатира мен мысқыл арқылы көрініс тапты. Шығармаларда ишан-мүрид қатынасы, тасбих, керемет, бата, садақа, ақырзаман, жұмақ пен тамұқ секілді діни түсініктер мен тәжірибелер де келемеж түрінде берілді. Әсіресе керемет пен Миғраж сияқты діни түсініктердің рационалистік тұрғыдан күмәнға алынуы әдеби сынның жекелеген дін қызметкерлерінің мінез-құлқын әшкерелеумен ғана шектелмегенін аңғартады.

Кейінгі кезеңдегі шығармаларда бұл үрдістің ауқымы кеңейіп, нақты тарихи діни тұлғалардың бейнесін қайта қалыптастыруға ұласты. Асқар Тоқмағамбетовтің «Әзірет Сұлтан» драмасында Ясауилік дәстүр мен оның өкілдері сын нысанына айналса, Ғабит Мүсіреповтің «Ақан сері – Ақтоқты» пьесасында тарихта нақты өмір сүрген әрі халық арасында беделді діни тұлға болған Науан хазірет жағымсыз сипатта бейнеленді. Оның тұлғасы зорлық, айлакерлік, әлеуметтік теңсіздік және әділетсіздік ұғымдарымен байланыстырылды. Кейін Орынбай Дастановтың шығармаларында да қожалар мен ишандарды алаяқ, пайдакүнем және халықтың сенімін пайдаланушы адамдар ретінде көрсету жалғасын тапты. Демек, әр кезеңде қолданылған көркемдік тәсілдер мен шығармалардың мазмұны әртүрлі болғанымен, дін өкілдерінің қоғамдық беделін төмендетуге бағытталған ортақ идеологиялық желі байқалады. Осы тұрғыдан советтік әдебиетті тек көркем шығармашылықтың нәтижесі ретінде емес, сол кезеңдегі мемлекеттік атеистік саясат пен қоғамдық-идеологиялық өзгерістерді танытатын тарихи дерек ретінде де қарастыруға болады. Әдебиет арқылы дәстүрлі діни тұлғалардың бұрынғы қоғамдық бейнесі қайта түсіндіріліп, олардың орнына советтік дүниетанымға сәйкес жаңа жағымсыз образдар ұсынылды. Соның ішінде сопылық және ишандық ортаға тән тұлғалар, ұғымдар мен діни тәжірибелер де бұл үдерістен тыс қалған жоқ. Қарастырылған шығармалар советтік кезеңде ишандық дәстүрге қарсы атеистік насихаттың арнайы баспасөз бен үгіт ұйымдарының қызметімен шектелмей, көркем әдебиет арқылы да қоғамдық санаға жеткізілгенін дәлелдейді.

Әдебиеттер

1. Zholdassuly, Talgat-Baizhanova, Gulnur. “Sovyetler’in Kutsal Yerlere Karşı Politikası: Ahmet Yesevi Türbesi Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 102 (Yaz 2022).

2. Бейімбет Майлин, «Қадір түнгі керемет», *Шұғаның белгісі, әңгімелер,* Алматы: Атамұра, 2023.

3. Бейімбет Майлин, «Жұмақ билеті», *Тұңғыш құрбан,* Алматы: Рауан,

1994.

4. Бейімбет Майлин, «Зәкіржан молда», *Шұғаның белгісі, повестер мен әңгімелер,* Алматы: Жазушы, 1974.

5. Zholdassuly, Talgat. “Sovyet Kazakistan’ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevilik ve İşanlara Yönelik Faaliyeti”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,* 109 (Bahar-Mart 2024).

6. Ғабит Мүсірепов, «Ақан сері - Ақтоқты», *Драмалық шығармалар,* Алматы: Өнер, 1982.

7. Қазақстан Республикасы Орталық мемлекеттік архиві, 1890-қ., 1-т., 1403-іс, 11-13-п.

1-СЕКЦИЯ. СОВЕТТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІН САЯСАТЫ ЖӘНЕ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ ДӘСТУР: ТҰЛҒАЛАР, ИНСТИТУТТАР ЖӘНЕ ЗЕРТТЕЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Әбдіжәми Әсел Әлменқызы
Түркия Республикасы Сакарья университетінің
тарих мамандығы бойынша докторанты

ҰЖЫМДАСТЫРУ КЕЗЕҢІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ МҰСЫЛМАН ДІНБАСЫЛАРЫНА ҚАТЫСТЫ КЕҢЕСТІК САЯСАТ

Аңдатпа

Мақалада 1928–1932 жылдардағы Қазақстанда мұсылман дінбасыларына қатысты кеңестік саясаттың негізгі бағыттары және оның әлеуметтік-экономикалық қайта құрулармен байланысы қарастырылады. Зерттеудің дереккөздік негізін архив құжаттары, жарияланған деректер, сондай-ақ отандық және шетелдік зерттеулер құрайды. Діни бірлестіктердің қызметін әкімшілік реттеу, мешіттер мен діни білім беру саласында жүзеге асырылған шаралар, дінбасыларының саяси құқықтарына қатысты шешімдер, атеистік насихат және қауіпсіздік органдарының бақылауы тәркілеу, ұжымдастыру, отырықшыландыру мен дайындау науқандарымен өзара байланыста талданады. Зерттеу барысында мұсылман дінбасыларының кеңестік әкімшілік жіктеуде діни қызметімен ғана емес, мүліктік жағдайы және жергілікті қауымдағы ықпалымен де бағаланғаны анықталды. Дінге қатысты шаралардың әлеуметтік-экономикалық науқандардан оқшау жүргізілмегені, ал діни фактордың халық наразылықтарының жалғыз себебі емес, қалыптасқан шаруашылық және рухани құндылықтарды қорғауға бағытталған талаптарды білдіру мен біріктіру тетіктерінің бірі болғаны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Қазақстан, кеңестік дін саясаты, ислам, мұсылман дінбасылары, ұжымдастыру, халық наразылықтары.

СОВЕТСКАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА КАЗАХСТАНА В ПЕРИОД КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ

Аннотация

В статье рассматриваются основные направления советской политики в отношении мусульманского духовенства в Казахстане в 1928–1932 гг. и ее взаимосвязь с социально-экономическими преобразованиями. Источниковую базу исследования составляют архивные документы, опубликованные источники, а также отечественные и зарубежные исследования. Анализируются административное регулирование деятельности религиозных объединений, мероприятия в сфере мечетей и религиозного образования, решения в отношении политических прав духовенства, атеистическая пропаганда и контроль органов

безопасности во взаимосвязи с кампаниями по конфискации имущества, коллективизации, оседанию кочевого населения и заготовкам. В ходе исследования установлено, что в советской административной классификации мусульманское духовенство оценивалось не только с точки зрения его религиозной деятельности, но и с учетом имущественного положения и влияния в местном сообществе. Делается вывод о том, что мероприятия в отношении религии не проводились изолированно от социально-экономических кампаний, а религиозный фактор не являлся единственной причиной народных протестов, выступая одним из механизмов выражения и объединения требований, направленных на защиту сложившихся хозяйственных отношений и духовных ценностей.

Ключевые слова: Казахстан, советская религиозная политика, ислам, мусульманское духовенство, коллективизация, народные протесты.

SOVIET POLICY TOWARDS THE MUSLIM CLERGY OF KAZAKHSTAN DURING THE PERIOD OF COLLECTIVIZATION

Abstract

The article examines the main directions of Soviet policy toward the Muslim clergy in Kazakhstan in 1928–1932 and its relationship with socio-economic transformations. The source base of the study consists of archival documents, published sources, as well as domestic and foreign scholarly research. The study analyzes the administrative regulation of religious associations, measures implemented in the sphere of mosques and religious education, decisions concerning the political rights of the clergy, atheist propaganda, and the activities of security agencies in connection with campaigns of property confiscation, collectivization, sedentarization, and procurement. The study demonstrates that, within the Soviet administrative classification system, Muslim clergy were assessed not only in terms of their religious activities, but also according to their property status and influence within local communities. It is concluded that measures directed against religion were not implemented separately from socio-economic campaigns, while the religious factor was not the sole cause of popular protests. Rather, it constituted one of the mechanisms for expressing and mobilizing demands aimed at protecting established economic practices and spiritual values.

Keywords: Kazakhstan, Soviet religious policy, Islam, Muslim clergy, collectivization, popular protests.

Кіріспе. Ұжымдастыру кезеңінде Қазақстанда ауыл шаруашылығын қайта ұйымдастырумен қатар қоғамдық және діни өмірге қатысты бірқатар шаралар жүзеге асырылды. Ірі шаруашылықтарды тәркілеу, көшпелі және жартылай көшпелі халықты отырықшыландыру, астық пен мал дайындау науқандары қалыптасқан шаруашылық және әлеуметтік қатынастарға елеулі ықпал етті. Осы үдерістермен қатар діни бірлестіктерді тіркеу және олардың қызметін әкімшілік реттеу, мешіттерді басқа мақсаттарға беру, діни білім беру саласын бақылау, мұсылман дінбасыларының саяси құқықтарына қатысты шешімдер қабылдау

және атеистік насихат жүргізу тәрізді шаралар жүзеге асырылды. Сондықтан дінге қатысты саясат пен әлеуметтік-экономикалық қайта құрулардың өзара байланысын қарастыру аталған үдерістердің қоғамдық өмірдегі көріністерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Мақалада «ұжымдастыру кезеңі» ұғымы жаппай колхоздастырумен ғана шектелмей, 1928 жылғы ірі шаруашылықтарды тәркілеуден бастап, мемлекетке астық пен ет өткізу науқандарының күшеюін, 1929 жылдан жаппай ұжымдастыруға көшуді және отырықшыландыру шараларын қамтитын кезең ретінде қарастырылады. Мұндай хронологиялық шеңбер дінге қатысты саясаттың жеке бағыт ретінде емес, ауыл шаруашылығы мен қоғамдық қатынастарды қайта ұйымдастыру үдерістерімен қатар жүзеге асырылғанын көрсетуге мүмкіндік береді. Кеңестік билік исламды тек жеке сенім мәселесі ретінде қарастырған жоқ. Мешіттер мен медреселер діни ғұрыптар атқарылатын орындар ғана емес, білім беру және әлеуметтік байланыстар кеңістігі болды, ал мұсылман дінбасылары қоғамдық пікірдің қалыптасуына да ықпал етті. Дағдарыс жағдайында діни ұғымдар болып жатқан өзгерістерді түсіндірудің, ортақ құндылықтарды білдірудің және билік шараларын бағалаудың құралдарының біріне айналды. Сондықтан мақалада халық қозғалыстарын тұтастай «діни көтерілістер» деп сипаттау емес, мұсылман дінбасыларына қатысты кеңестік шаралардың ұжымдастыру кезеңіндегі қоғамдық үдерістермен қалай тоғысқанын анықтау көзделеді.

Қазақстандағы исламның кеңестік кезеңдегі жағдайы Н. Нұртазинаның [1; 2], Г. Г. Көкебаева, А. Құдайбергенова, А. Садықова [3] және Г. Мұхтарованың [4; 5] еңбектерінде қарастырылды. Т. Жолдасұлы кеңестік Қазақстандағы дінге қарсы насихаттың жүргізілуін, сондай-ақ биліктің Ясауилік пен ишандарға қатысты саясатын зерттеді [6; 7]. Ш. Келлер кеңестік биліктің Орталық Азиядағы исламға қарсы жүргізген науқанын зерттесе [8], А. Халид кеңестік кезеңнің аймақтағы мұсылман қоғамдарына ықпалын қарастырды [9]. Халық наразылықтарының саяси-әлеуметтік қырлары мен ауқымы Т. Омарбековтің [10], Т. Алланиязовтың [11] еңбектерінде талданды. Дегенмен ұжымдастыру кезеңінде мұсылман дінбасыларына қатысты саясаттың әлеуметтік-экономикалық науқандармен жергілікті деңгейде ұштасуы және олардың кеңестік әкімшілік жіктеудегі орны арнайы қарастыруды қажет етеді.

Мақаланың мақсаты – ұжымдастыру кезеңіндегі Қазақстанда мұсылман дінбасыларына қатысты кеңестік саясаттың негізгі бағыттарын айқындап, оның әлеуметтік-экономикалық қайта құрулармен байланысын, жергілікті деңгейдегі көріністерін және дінбасыларының кеңестік әкімшілік жіктеудегі орнын талдау. Зерттеудің дереккөздік негізін жарияланған ОГПУ құжаттары, Саяси қуғын-сүргін құрбандарын толық ақтау жөніндегі мемлекеттік комиссия жинақтары, Қазақстан Республикасы Орталық мемлекеттік архиві мен Түркістан облысының мемлекеттік архивінің жекелеген материалдары құрайды.

Кеңестік қайта құрулар және дінге қатысты шаралар

Кеңестік тарихнамада исламның қазақ қоғамындағы тарихи және мәдени орны көбіне шектеулі сипатталды. Дегенмен қазақ қоғамындағы діни өмір мешіттер мен медреселер аясымен ғана шектелген жоқ. Ол отбасылық

қатынастарда, күнделікті ғұрыптарда, діни білім мен зиярат дәстүрінде көрініс тапты. Ишандар мен мүридтер арасындағы байланыс дінбасыларының жергілікті халық арасындағы беделін көрсетеді. Сондықтан діни институттардың қызметіне енгізілген шектеулер қоғамдағы қалыптасқан қатынастарға да өзгеріс әкелді [12, 10].

Дінбасыларына қатысты саяси күдік тәркілеу науқанына дейін-ақ ОГПУ құжаттарында байқалды. ОГПУ Шығыс бөлімінің 1926 жылғы қазандағы «Мұсылман дінбасыларымен күрес шаралары туралы» жазбасында Қазақстан мұсылман дінбасыларының қызметі бақылауға алынуға тиіс аймақтардың қатарына енгізілді. Құжатта мешіттер жанындағы діни мектептер діни қозғалыстың негізгі заңды тірегі ретінде сипатталып, дінбасыларының саяси құқықтар мен жергілікті кеңес органдарына ықпал ету әрекеттері «антикеңестік» қызмет ретінде бағаланды. Осыған байланысты жаңа діни мектептердің ашылуын тежеу, молдалардың қызметін бақылау және заң талаптарын бұзғандарға репрессиялық шаралар қолдану ұсынылды [13, 42-43]. Бұл дінбасыларының қоғамдық беделі тәркілеу науқанына дейін-ақ әкімшілік және саяси бақылау нысанына айналғанын көрсетеді. 1928 жылғы 14 наурыздағы құпия орталық қаулыда ірі байлармен бірге бұрынғы артықшылықты топтардың өкілдері, соның ішінде хазіреттер, ишандар мен қазылар кеңес билігіне қарсы болуы ықтимал әлеуметтік күштер қатарында аталды [13, 74-75]. Қазақстандағы тәркілеу науқанының тікелей құқықтық негізі болған Қазақ АКСР Орталық Атқару Комитеті мен Халық Комиссарлары Кеңесінің 1928 жылғы 27 тамыздағы «Ірі бай шаруашылықтары мен жартылай феодалдарды тәркілеу және жер аудару туралы» декреті ауылдағы экономикалық және қоғамдық ықпалы бар топтарды шектеуге бағытталды [13, 106-107]. Голощекиннің Сталинге жазған хатында билер, батырлар, қажылар мен хазіреттердің «байлар және діндарлар, бандитизмді бастаушылар» деген ортақ санатта аталуы республикалық басшылықтың діни бедел иелерін ықтимал саяси қауіп тұрғысынан бағалағанын аңғартады [10, 9].

1929 жылғы 8 сәуірдегі «Діни бірлестіктер туралы» қаулы діни қоғамдардың қызметін тіркеуге тәуелді етіп, өзара көмек қорларын құруға, жастар мен әйелдерге арналған жиындар өткізуге және діни оқытуды кеңейтуге шектеулер қойды [13, 137]. Қаулы діни қауымдардың ғибадаттан тыс әлеуметтік және ағартушылық қызметін тарылтатын құқықтық негіздердің біріне айналды. Дінбасыларының сайлау құқықтарына шектеу қою да әкімшілік реттеудің маңызды тетігі болды. Мәселен, Ақмола ауданының тұрғыны Сағадат Жақыпұлы бала оқытқаны үшін «молда» ретінде белгіленіп, құқығын қалпына келтіру үшін кеңес өкіметіне адалдығын қосымша дәлелдеуге мәжбүр болған [14, 138]. Бұл мысал ресми діни қызмет атқармаған адамның өзі кеңестік жіктеу жүйесінде «дінбасы» санатына енгізілуі мүмкін болғанын байқатады. Оңтүстік Қазақстандағы жергілікті материалдар осы жіктеудің аймақтық ерекшелігін нақтылайды. Сайрам ауданының Қарамұрт қыстағына қатысты сайлау құқығынан айырылғандар тізімінде байлар мен кулактармен қатар, ишан және өзге де діни қызмет иелері көрсетілген [15, 56]. Тізімдегі атаулар адамның мүліктік жағдайы, кәсібі және діни мәртебесі кей жағдайда қатар қолданылғанын

көрсетеді. Демек, сайлау құқығын шектеу тәжірибесінде әлеуметтік-экономикалық және діни белгілер бір-бірінен әрдайым анық ажыратылмаған.

Мешіттерді жабу немесе басқа мақсаттарға беру діни бірлестіктерді тіркеу және атеистік насихат жүргізу шараларымен қатар жүзеге асты. Қазақстан өлкелік партия комитетінің 1930 жылғы 19 қазандағы қаулысында жергілікті жерлердегі асыра сілтеулер аталып, кейбір шешімдерді қайта қарау қажеттігі көрсетілді [13, 212-213]. Дінге қатысты бұл шаралар тәркілеу, дайындау және ұжымдастыру науқандарымен қатар жүргізілді. Жергілікті наразылықтарда экономикалық талаптар мен діни мәселелер өзара ұштасып отырды.

Түркістан облысының мемлекеттік архивінің мәліметтері бойынша, тәркіленген малдың бір шаруашылыққа шаққандағы ірі қара мал баламасы отырықшы аудандарда 184 басты, жартылай көшпелі аудандарда 274 басты, ал көшпелі аудандарда 341 басты құраған [16, 12]. Бұл дерек науқанның әртүрлі шаруашылық үлгілеріне біркелкі әсер етпегенін көрсетеді. Мал негізгі өндірістік ресурс болған өңірлерде тәркілеу шаруашылық қатынастарымен бірге қоғамдық байланыстарға да ықпал етті.

ОГПУ құжаттарында тәркілеу туралы хабар тараған кезде дінбасыларының халық арасындағы қызметіне ерекше назар аударылған. 1928 жылғы тамызда Әулиеата ауданында молда Усман Асилев пен Абдуқалымның халықты бірлікке шақырғаны [17, 92], Сырдария округіндегі Иржар болысы дінбасыларының жұртты сенімді сақтауға үндегені тіркелген [17, 134]. Қауіпсіздік органдары мұндай әрекеттерді «антикеңестік үгіт» деп сипаттады. Бұл атауды зерттеушінің дайын анықтамасы ретінде қабылдамай, сол кезеңдегі әкімшілік жіктеу тілі ретінде қарастырған жөн. Құжаттар діннің қоғамдық өзгерістерді түсіндіру тілдерінің бірі болғанын және дінбасыларының жергілікті қауыммен тұрақты байланысын да байқатады.

Мұсылман дінбасыларына қатысты саясаттың аймақтық көріністері

Дінге қатысты саясаттың қоғамдық көріністері тек ашық наразылықтардан тұрған жоқ. Ол сайлау құқығын қалпына келтіру жөніндегі өтініштерден, мешітті сақтау әрекеттерінен, діни білімді жалғастырудан, әкімшілік шешімдерге шағымданудан және жергілікті жиналыстардан көрінді. Жаңақорған ауданының материалдарында Шәмшімағзым ишан «ауылды бүлдіруші», ал Жүніс молда халықты «дін жолына азғырушы» ретінде сипатталған. Құжаттағы бұл атаулар діни беделі иелерінің қызметі саяси сенімсіздік белгілерімен байланыстырылғанын көрсетеді [18, 90]. Мұнда айыптаудың мазмұнын нақты әрекеттің дәлелі ретінде емес, кеңестік мекемелердің дін өкілдерін сипаттау тәсілі ретінде оқу маңызды.

Сайрам–Қарамұрт материалдары мұсылман дінбасыларына қатысты саясаттың жергілікті деңгейдегі ерекшеліктерін көрсетеді. Қарамұрт қыстағына қатысты сайлау құқығынан айырылғандар тізімінде адамдар «бай-кулак», «дамолла», «ишан», «бақал» және «қасап» сияқты әртүрлі санаттармен белгіленген [15, 57-58]. Кейбір тұлғалар бір мезгілде «бай, дамолла» немесе «бақал, ишан» деп сипатталған. Бұл мүліктік жағдай, кәсіп және діни мәртебе белгілерінің кеңестік әкімшілік жіктеуде қатар қолданылғанын көрсетеді. Алайда бұл тізім барлық дін қызметкерінің саяси қарсылыққа қатысқанын дәлелдемейді;

ол ең алдымен сайлау құқығын шектеудің қандай санаттарға қолданылғанын көрсетеді. Әкімшілік жіктеу мен құқықтық шектеулердің салдары әлеуметтік-экономикалық науқандар күшейген аудандардағы жергілікті наразылықтардан да байқалды.

Созақ ауданындағы жағдай әлеуметтік-экономикалық науқандар мен діни шектеулердің өзара байланысын айқын көрсететін мысалдардың бірі. Астық дайындау жоспары 10 мың пұттан 25 мың пұтқа дейін көтеріліп, іс жүзінде 48 мың пұт жиналған; мақта дайындау кезінде тұрмыстық заттардағы мақтаның да алынғаны жөнінде мәлімет бар [19, 98]. Осы шаралардың мешіттердің жабылуы, ораза мен намазға кедергі келтіру әрекеттерімен қабаттасуы шаруашылық және діни талаптардың қатар қойылуына жағдай жасады. Дегенмен Созақ және басқа қозғалыстарды тек «діни көтеріліс» деп сипаттау жеткіліксіз. Қарсылықтарға мал-мүлікті сақтау, дайындау жоспарын азайту, жергілікті қызметкерлердің әрекеттерін қайта қарау және бұрынғы өмір салтын қорғау сияқты талаптар да түрткі болды. Діни ұрандар бұл талаптарға моральдық негіз беріп, әртүрлі әлеуметтік топтарды ортақ қауіп туралы түсінік төңірегіне жұмылдыру қызметін атқарды. Сондықтан діни факторды қозғалыстың жалғыз себебі емес, экономикалық және әкімшілік наразылықтарды түсіндіру мен біріктіру тетіктерінің бірі ретінде қарастырған орынды.

Бостандық өңіріндегі материалдарда да дінге қатысты талаптар мен жергілікті наразылықтар қатар көрінеді. Мемлекеттік комиссияның 25-томында жарияланған айыптау қорытындысында Піскем маңындағы жиналыстардың мешіттерде өткені, имамдар Молла Жамал Ақұлов пен Мансұр Сұлтановтың исламды қорғауға бағытталған ұрандармен қатысқаны көрсетілген [20, 25]. Мешіт бұл жағдайда ғибадат орны болумен бірге ауыл тұрғындарының жиналып, ортақ мәселелерді талқылайтын қоғамдық кеңістігі қызметін атқарған. Бостандық оқиғасының мерзімі құжаттарда біркелкі көрсетілмейді. Айыптау қорытындысының тақырыбында оқиға 1928 жылғы 27–29 қыркүйекке жатқызылса [20, 24], 1929 жылғы 10 қазанда жасалған баяндамада және ОГПУ-дың 1931 жылғы анықтамасында оның 1929 жылғы қыркүйекте болғаны көрсетілген [20, 20; 19, 168]. Осы зерттеуде соңғы екі құжаттағы мәліметке сүйене отырып, оқиға 1929 жылға жатқызылды. Бұл қайшылық жинақтағы редакциялық тақырыпты немесе бір анықтаманы түпкілікті дерек ретінде қабылдамай, бірнеше құжатты салыстыру қажеттігін дәлелдейді.

Созақ оқиғаларымен байланыстырылған Әлкен Жаңгірқожаев ишанның тергеу ісі кеңестік айыптау тілінің кейінгі кезеңде қалай қолданылғанын көрсетеді. Тергеу материалдарында оған Созақ, Сарысу, Шаян және Түркістан аудандарын қамтыған «көтерілісшіл-террористік ұйым құрды» деген айып тағылған [21]. Бұл іс кеңестік тергеу органдарының діни беделі иелерінің өңіраралық байланыстарын саяси ұйымның белгісі ретінде бағалағанын аңғартады.

Аймақтық материалдарды талдауда ОГПУ мен кейінгі қауіпсіздік органдарының құжаттық тілін ескеру қажет. Бұл органдар қолданған «банда», «контрреволюция», «діни фанатизм» және «ишандық ұйым» сияқты атаулар кеңестік биліктің қарсылас топтарды саяси және қылмыстық тұрғыдан жіктеу

тіліне жатты. Сондықтан мұндай ұғымдарды зерттеушінің өз анықтамасы ретінде қайталау оқиғаны кеңестік тергеу логикасы шеңберінде түсіндіруге алып келуі мүмкін.

Д. ДеУиз кеңестік ислам жөніндегі зерттеулерде «тіркелген» және «тіркелмеген» мешіттер, «дінбасылар» және «дінге сенушілер» тәрізді кеңестік әкімшілік санаттардың көбіне сын тұрғысынан талданбай қабылданғанын атап көрсетеді [22, 305]. Мұндай тәсіл исламның күнделікті амалдарда көрінетін көпқырлы сипатын елемеуге әкелуі мүмкін. Деректерге сүйенсек бала оқытқан адамдар «молда», ал ишандардың мүридтері «контрреволюциялық ұйымның мүшелері» ретінде көрсетілді. Бұл кеңестік құжаттардағы бағалаудың нақты жағдайды әрдайым дұрыс көрсетпегенін аңғартады.

Салыстырылған материалдар мұсылман дінбасыларының бірнеше түрлі қоғамдық қызметін ажыратуға мүмкіндік береді. Олар діни ғұрыптарды атқарушы және қауымның рухани құндылықтарын түсіндіруші болды. Мешіт, медресе және жеке байланыстар арқылы ақпарат таратып, қоғамдық пікірге ықпал етті. Кейбір жағдайда наразылыққа қатысушыларды ұйымдастыруға араласып, халық пен билік арасында келіссөз жүргізуге талпынды. Бұл қызметтер барлық дінбасына ортақ болған жоқ және әр өңірде саяси жағдайға қарай әртүрлі көрінді. Сондықтан дінбасыларын тұтас әрі біркелкі «көтерілісшіл топ» ретінде сипаттау тарихи үдерісті қарапайымдандырады.

Қорытынды

Ұжымдастыру кезеңіндегі Қазақстандағы дінге қатысты кеңестік саясатты жеке, дербес бағыт ретінде емес, ауылды әлеуметтік-экономикалық қайта құрудың ажырамас бөлігі ретінде қарастыру қажеттігі жоғарыда келтірілген деректерден анық көрінеді. Тәркілеу, ұжымдастыру, дайындау және отырықшыландыру науқандары дінге қатысты шектеу шараларымен қатар жүзеге асырылды. Бұл олардың бір-бірінен бөлек дамымағанын, керісінше, ауыл қоғамын қайта құруға бағытталған өзара тығыз байланысты шаралар жүйесін құрағанын көрсетеді.

Сайрам–Қарамұрт және Жаңақорған материалдары кеңестік әкімшілік жіктеудің көпқабатты сипатын көрсетеді: дамолла, ишан, молда сияқты діни мәртебелер бай, кулак деген мүліктік-әлеуметтік санаттармен бір тізімде тіркеліп, дінбасылық қызмет пен әлеуметтік-экономикалық жағдай бір-бірінен ажыратылмай бағаланды. Дегенмен мұндай тізімдерді бірыңғай саяси қарсылықтың дәлелі деп түсіндіруге болмайды, олар көбіне әкімшілік бақылау мен құқықтық шектеудің қолданылу шекарасын белгілеуге қызмет еткен.

Бостандық пен Созақ оқиғалары діннің жаппай наразылықтың жалғыз себебі болмағанын көрсетеді. Діни ұстанымдар мал-мүлікті сақтау, дайындау міндеттерінен бас тарту және қалыптасқан қоғамдық қатынастарды қорғау сияқты әртүрлі әлеуметтік-экономикалық талаптарды білдіруге мүмкіндік берген жұмылдыру тетіктерінің бірі болды. Бұл дін факторын наразылық қозғалыстарын түсіндірудегі жалғыз емес, бірақ маңызды құрамдас бөлік ретінде қарастыру қажеттігін дәлелдейді. Дереккөздер тұрғысынан алғанда, ОГПУ және кейінгі қауіпсіздік органдарының материалдарын сыни тұрғыдан қарастыру қажет. Себебі бұл құжаттар кеңестік идеологиялық көзқарас пен тергеу-

әкімшілік міндеттер аясында жасалды. Сондықтан ондағы атаулар мен сандық көрсеткіштерді сол күйінде қабылдамай, олардың сол кезеңдегі кеңестік әкімшілік жүйенің ұстанымдары мен бағалау тәсілдерін де көрсететінін ескеру керек. Осыған орай, болашақ зерттеулердің басым бағыты жергілікті архив қорлары мен тергеу істерін жүйелі салыстыру арқылы ишандар мен басқа да дінбасыларының нақты қоғамдық-әлеуметтік қызметін, олардың жергілікті қауыммен байланысын және кеңестік биліктің оларға қатысты саясатының нақты механизмдерін тереңірек ашу болып табылады. Бұл, өз кезегінде, ұжымдастыру кезеңіндегі дін мен қоғам қатынасын тек идеологиялық қарама-қайшылық ретінде емес, күрделі әлеуметтік үдеріс ретінде түсінуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. Нуртазина Н. Наступление на ислам: антирелигиозная политика Голощекина в Казахстане и ее последствия // Казахстан-Спектр. – 2009. – № 4 (50). – С. 80–87.

2. Нуртазина Н. Из истории государственно-конфессиональных отношений в Казахстане: начало политики атеизации и борьбы с исламом (1917–1927 гг.) // Казахстан-Спектр. – 2011. – № 2 (56). – С. 108–113.

3. Кокебаева Г.К., Кудайбергенова А.Н., Садыкова А.М. Отношение советской власти к исламу и мусульманам в Казахстане // Отан тарихы. – 2020. – № 3 (91). – С. 76–86.

4. Мухтарова Г.Д. К вопросу о социальной активности мусульман Казахстана в первые годы советской власти // Вестник Карагандинского университета. – 2006. – № 3 (43). – С. 51–56.

5. Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане: проблемы изучения и источников // Вестник КазНУ. Серия историческая. – 2006. – № 2 (41). – С. 10–13.

6. Zholdassuly T. Sovyet Kazakistan’ında İslama Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanrısızlar Birliği // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. – 2020. – № 96. – S. 531–556.

7. Zholdassuly T. Sovyet Kazakistan’ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevîlik ve İşanlara Yönelik Faaliyeti // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. – 2024. – № 109. – S. 49–77. DOI: 10.60163/hbv.109.001.

8. Keller S. To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941. – Westport, CT: Praeger, 2001. – 277 p.

9. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 2007. – 241 p.

10. Омарбеков Т. Зобалаң (Күштеп ұжымдастыруға қарсылық. 1929–1931 жылдары болған халық наразылығы). – Алматы: Санат, 1994. – 224 б.

11. Allaniyazov T. Uprisings and protests of people in 1928–1932 in Kazakhstan // Gumilyov Journal of History. – 2025. – T. 153, № 4. – P. 91–110. – DOI: 10.32523/3080-129X-2025-153-4-91-110.

12. Нуртазина Н. Борьба с Исламом. Религиозная политика Советской власти в Казахстане в 20-40-е годы XX века. Алматы: Қазақ Университеті, 2008. – 36 с.

13. Материалы Государственной комиссии по полной реабилитации жертв политических репрессий: 20–50 годы XX века. Т. 1 / Под общ. ред. Е.Т. Карина. – Нур-Султан, 2022. – 622 с.

14. Ақмола өңірі – архив құжаттарында. 1920–1940 жж. Т. 23 / Жалпы ред. Е.Т. Қарин. – Астана, 2022. – 306 б.

15. Айтай Б.С. Сайрам ауданында байлар және ишандарға қарсы большевиктік режимнің 1929–1931 жылдардағы жасаған саяси қудалау шаралары // XX ғ. бірінші жартысындағы Оңтүстік Қазақстан өңіріндегі саяси қуғын-сүргін: конференция еңбектерінің жинағы. – Шымкент: Әлем, 2022. – 54–57-бб.

16. Түркістан облысының мемлекеттік архиві (ТОМА). 74-қ., 1-т., 351-іс.

17. Материалы Государственной комиссии по полной реабилитации жертв политических репрессий: 20–30 годы XX века. Т. 2 / Под общ. ред. Е.Т. Карина. – Нур-Султан, 2022. – 548 с.

18. Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік архиві (ҚР ОМА). 135-қ., 1-т., 1-іс.

19. Народные восстания и протесты в Казахстане в 1920–1930-х гг. Т. 4 / Под общ. ред. Е.Т. Карина. – Астана, 2022. – 538 с.

20. Архив құжаттарындағы Түркістан облысының шерлі тарихы. 1918–1954 жж. Т. 25 / Жалпы ред. Е.Т. Қарин. – Астана, 2022. – 342 б.

21. Қойгелді М. «Сопы» операциясы: Жәңгірқожаев Әлкен ишанның тергеу ісі // Тарих республикалық қоғамдық-саяси газеті. – 2018. – № 30. – 19 сәуір.

22. DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. – 2002. – Vol. 13, No. 3. – P. 298–330.

Ералиева Салтанат Асылханқызы
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы РМҚК,
Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері
Дінтану магистрі

ЯСАУИ ДӘСТҮРІНЕ ҚАТЫСТЫ АРХИВТІК ДЕРЕКТЕР ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ЖАҢА МҮМКІНДІКТЕРІ

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихи тағдырын зерттеудегі архивтік деректердің орны мен маңызы қарастырылады. Кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты нәтижесінде Қазақстандағы дәстүрлі ислам институттарының қызметі шектеліп, мешіттер мен діни оқу орындарының жұмысы тоқтатылды, діни қайраткерлер мемлекеттік бақылауға алынды. Бұл үдерістер сопылық және ишандық дәстүрлердің қоғамдық қызметіне де ықпал етті. Алайда діни институттардың әлсіреуі Ясауи дәстүрінің толық жойылуына алып келген жоқ. Оның жекелеген элементтері отбасылық және әулеттік тарихи жадта, ауызша дәстүрде, зиярат мәдениетінде, діни қолжазбаларды сақтау тәжірибесінде және бейресми діни білім беру формаларында сақталды.

Зерттеу барысында кеңестік кезеңдегі мемлекеттік және әкімшілік құжаттарды, дін саласына қатысты қаулылар мен есептерді, мерзімді баспасөзді, діни қайраткерлерге қатысты материалдарды, қолжазбаларды және ауызша тарих деректерін кешенді түрде пайдаланудың маңыздылығы көрсетіледі. Сонымен қатар кеңестік архивтік құжаттардың идеологиялық ерекшеліктері мен оларды деректанулық тұрғыдан сыни талдау қажеттілігі айқындалады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи дәстүрі, сопылық, ишандық, ишан, кеңестік кезең, архив, тарихи жады, зиярат, Қылует, діни саясат.

АРХИВНЫЕ ДАННЫЕ О ЯСАВИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ СУФИЙСКО-ИШАНСКОГО НАСЛЕДИЯ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Аннотация

В статье рассматриваются место и значение архивных источников в изучении исторической судьбы традиции Ходжи Ахмеда Ясави в советский период. В результате антирелигиозной политики советской власти деятельность традиционных исламских институтов в Казахстане была ограничена, работа мечетей и религиозных учебных заведений прекращена, а религиозные деятели поставлены под государственный контроль. Эти процессы оказали влияние и на общественную деятельность суфийских и ишанских традиций. Однако ослабление религиозных институтов не привело к полному исчезновению традиции Ясави. Ее отдельные элементы сохранились в семейной и родовой исторической памяти, устной традиции, культуре зиярата, практике сохранения религиозных рукописей и неформальных формах религиозного образования.

В ходе исследования показана важность комплексного использования государственных и административных документов советского периода, постановлений и отчетов, касающихся религиозной сферы, периодической печати, материалов о религиозных деятелях, рукописей и источников устной истории. Вместе с тем раскрываются идеологические особенности советских архивных документов и обосновывается необходимость их критического анализа с источниковедческих позиций.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, традиция Ясави, суфизм, ишанство, ишан, советский период, архив, историческая память, зиярат, Кылует, религиозная политика.

ARCHIVAL SOURCES ON THE YASAWI TRADITION AND NEW OPPORTUNITIES FOR STUDYING THE SUFI-ISHAN HERITAGE DURING THE SOVIET PERIOD

Abstract

The article examines the place and significance of archival sources in studying the historical fate of the Khoja Ahmed Yasawi tradition during the Soviet period. As a result of the Soviet authorities' anti-religious policy, the activities of traditional Islamic institutions in Kazakhstan were restricted, mosques and religious educational institutions were closed, and religious figures were placed under state control. These processes also affected the social functions of Sufi and ishan traditions. However, the weakening of religious institutions did not lead to the complete disappearance of the Yasawi tradition. Its individual elements survived in family and lineage-based historical memory, oral traditions, pilgrimage culture, the practice of preserving religious manuscripts, and informal forms of religious education.

The study demonstrates the importance of the comprehensive use of state and administrative documents from the Soviet period, resolutions and reports concerning religious affairs, periodicals, materials related to religious figures, manuscripts, and oral history sources. At the same time, it highlights the ideological characteristics of Soviet archival documents and the necessity of critically analyzing them from a source-critical perspective.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, Yasawi tradition, Sufism, ishan tradition, ishan, Soviet period, archive, historical memory, pilgrimage, Qyluet, religious policy.

Қожа Ахмет Ясауи мұрасы түркі-мұсылман өркениетінің рухани тарихында айрықша орын алады. XII ғасырда өмір сүрген Ясауи исламның сопылық-этикалық қағидаларын түркі тілдес халықтардың рухани және мәдени ортасына жақындатқан тұлға ретінде танылды. Оның «Диуани хикмет» шығармасы түркі сопылық әдебиетінің маңызды ескерткіші болып саналады. Ясауи есімімен байланысты қалыптасқан рухани дәстүр кейінгі ғасырларда Орталық Азияның діни-мәдени кеңістігіне ықпал етіп, сопылық тәжірибенің, діни білімнің және зиярат мәдениетінің қалыптасуына өз үлесін қосты [1].

Ясауи дәстүрінің тарихи маңызын тек ортағасырлық кезең шеңберінде қарастыру жеткіліксіз. Оның кейінгі ғасырлардағы өміршеңдігі, түрлі әлеуметтік

ортаға бейімделуі және жаңа тарихи жағдайларда сақталуы да зерттеуді қажет етеді. Әсіресе XX ғасырдағы кеңестік кезең бұл тұрғыдан ерекше назар аударуға лайық. Себебі кеңестік биліктің атеистік идеологиясы дінді қоғамдық өмірден ығыстыруды мақсат етіп, дәстүрлі исламдық институттардың қызметіне айтарлықтай шектеулер енгізді.

Қазақстандағы кеңестік дін саясатының тарихын зерттеген еңбектерде 1920–1930 жылдары діни ұйымдардың қызметін шектеу, мешіттерді жабу, діни білім беру жүйесін әлсірету және дін өкілдерін бақылау сияқты шаралардың жүйелі түрде жүргізілгені көрсетіледі [2]. Мұндай саясат дәстүрлі мұсылман қоғамының әлеуметтік құрылымына ғана емес, сопылық және ишандық ортаға да әсер етті.

Дегенмен кеңестік кезеңдегі дін тарихын тек «діннің жойылуы» тұрғысынан қарастыру мәселенің барлық қырын ашпайды. Діни институттардың ресми қызметі тоқтағанымен, діни білімнің, рухани тәжірибелердің және тарихи жадтың белгілі бір формалары бейресми түрде сақталуы мүмкін болды. Бұл жерде отбасылық тәрбие, әулеттік шежіре, қолжазба сақтау, ауызша дәстүр және зиярат мәдениеті ерекше рөл атқарды.

Осы мәселені Ясауи дәстүрімен байланыстыра зерттеу маңызды. Түркістан қаласы мен Қожа Ахмет Ясауи кесенесі ғасырлар бойы аймақтың рухани орталықтарының бірі болды. Сондықтан кеңестік кезеңдегі Түркістанның діни тарихын зерттеу Ясауи дәстүрінің әлеуметтік жадта және жергілікті мәдени кеңістікте сақталу механизмдерін түсінуге мүмкіндік береді.

Мақаланың мақсаты – Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихи тағдырын зерттеуде архивтік деректердің мүмкіндіктерін айқындау және сопылық-ишандық мұраны зерттеудің жаңа әдістемелік бағыттарын көрсету.

Осы мақсатқа сәйкес мынадай міндеттер қойылады: Ясауи дәстүрі мен сопылық-ишандық ортаның тарихи сабақтастығын қарастыру; кеңестік дінге қарсы саясаттың дәстүрлі діни институттарға әсерін анықтау; Ясауи дәстүріне қатысты архивтік деректердің негізгі түрлерін саралау; архив материалдарын ауызша тарих және тарихи жады деректерімен ұштастырудың мүмкіндіктерін көрсету.

Ясауи дәстүрі және сопылық-ишандық мұра. Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы Орталық Азиядағы сопылық тарихтың маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Ясауи ілімінің ерекшеліктерінің бірі – сопылық идеялардың түркі тілінде түсінікті түрде таралуы. «Диуани хикметте» адамның рухани жетілуі, нәпсіні тәрбиелеу, Аллаға деген сүйіспеншілік, адамгершілік және ішкі тазалық мәселелері кеңінен көрініс тапқан [1].

Ясауи дәстүрінің кейінгі тарихи ықпалын қарастыру барысында оның белгілі бір діни институттармен және рухани бедел иелерімен байланысына назар аудару қажет. Орталық Азия қоғамдарында діни білімді жеткізушілер мен рухани жетекшілердің әлеуметтік рөлі жоғары болды. Осындай ортада «ишан» атауымен белгілі діни тұлғалар діни білім беру, шәкірт тәрбиелеу, діни рәсімдерді ұйымдастыру және рухани кеңес беру қызметтерін атқарды.

Алайда сопылық дәстүр мен ишандық институтты толықтай бір құбылыс ретінде қарастыру ғылыми тұрғыдан дұрыс емес. Ишандық әртүрлі тарихи

жағдайда әртүрлі мазмұнға ие болған әлеуметтік-діни институт болды. Белгілі бір ишанның Ясауи тариқатына немесе басқа сопылық силсилаға қатыстылығы нақты деректер арқылы анықталуы тиіс. Сондықтан Ясауи дәстүрі мен ишандықтың байланысын ең алдымен рухани сабақтастық, діни білім беру және тарихи жады тұрғысынан зерттеу қажет.

Бұл мәселеде әулеттік шежірелер мен насабнамалардың маңызы ерекше. Мұндай деректер діни әулеттердің өздерінің рухани шығу тегін қалай түсіндіргенін, ұстаз-шәкірт байланысын қалай сақтағанын және өздерін белгілі бір сопылық дәстүрмен қалай байланыстырғанын анықтауға мүмкіндік береді. Ясауи дәстүрінің ерекшелігі оның тек теориялық іліммен шектелмеуінде. Ол нақты әлеуметтік ортада қалыптасып, діни тәжірибелермен, зияратпен және рухани ұстаздықпен байланыста өмір сүрді. Сондықтан оның кейінгі тағдырын зерттеу үшін жазба әдебиеттермен қатар жергілікті діни тәжірибелерге қатысты деректерді де пайдалану қажет.

Кеңестік дін саясаты және сопылық-ишандық дәстүрдің трансформациясы. Кеңестік биліктің дінге қатысты саясаты Қазақстан тарихындағы күрделі мәселелердің бірі болып табылады. Кеңестік жүйе орныққаннан кейін діни ұйымдардың қызметіне біртіндеп шектеу енгізіле бастады. 1920–1930 жылдары бұл саясат жүйелі сипат алып, діни оқу орындарының жабылуына, мешіттердің қысқаруына және дін қызметкерлерінің мемлекеттік бақылауға алынуына әкелді [2; 3].

Дінге қарсы саясаттың маңызды ерекшелігі оның тек діни мекемелерді шектеумен шектелмеуінде болды. Мемлекеттік идеология діни дүниетанымды қоғамның әлеуметтік дамуына кедергі келтіретін құбылыс ретінде көрсетуге тырысты [3].

Мұндай саяси дискурс сопылық және ишандық дәстүрлердің қабылдануына да әсер етті. Ишандардың дәстүрлі діни қызметі шектеліп, олардың қоғамдағы бұрынғы беделі төмендетілді. Діни білімді ұстаздан шәкіртке беру жүйесі де әлсіреді. Соған қарамастан дәстүрлі діни сана бірден жойылып кеткен жоқ. Діннің институционалдық негіздері әлсіреген жағдайда оның кейбір элементтері отбасы мен жергілікті қауым деңгейінде сақталуы мүмкін болды. Құран оқу, діни мерекелерді атап өту, марқұмдарға қатысты діни рәсімдер, зиярат ету және діни әңгімелер айту сияқты тәжірибелердің кейбірі ресми діни институттардан тыс өмір сүруін жалғастырды. Бұл жағдайды Ясауи дәстүрінің тарихи тағдырына қатысты да қарастыруға болады. Ясауи есімі мен оның рухани мұрасы халықтың тарихи жадында сақталды. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі осы тарихи жадтың маңызды материалдық нысаны болды.

Кеңестік кезеңде қасиетті орындарға қатысты мемлекеттік саясат та өзгеріске ұшырады. Зерттеулер кеңестік биліктің исламдық қасиетті орындарға қатысты атеистік насихат жүргізумен қатар әкімшілік шараларды да қолданғанын көрсетеді [4]. Бұл үдерістер зиярат мәдениетінің қоғамдық қызметін әлсіретті. Сонымен бірге қасиетті орындардың халық жадындағы маңызы толық жоғалған жоқ. Бұл мәселе Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі әлеуметтік өмірін зерттеуде маңызды. Өйткені дәстүр кей жағдайда діни институт ретінде емес, тарихи-мәдени жадының элементі ретінде өмір сүруі

мүмкін.

Ясауи дәстүріне қатысты архивтік деректердің деректік мүмкіндіктері. Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеу үшін архивтік құжаттардың маңызы зор. Архив материалдары арқылы мемлекеттік биліктің дінге қатысты ұстанымын, жергілікті деңгейдегі діни саясаттың жүзеге асу барысын және діни қауымдардың жағдайын анықтауға болады.

Қазақстан тарихын зерттеу үшін Қазақстан Республикасының Орталық мемлекеттік архиві, Қазақстан Республикасының Президенті Архиві және өңірлік архивтер маңызды дереккөздер болып табылады. Әсіресе Түркістан өңіріне қатысты жергілікті атқарушы органдардың құжаттары, діни ұйымдардың қызметіне байланысты материалдар және кеңестік кезеңдегі мәдени мұра нысандарына қатысты құжаттар зерттеуші үшін құнды мәліметтер бере алады.

Архивтік деректерді бірнеше топқа бөлуге болады.Бірінші топқа мемлекеттік-құқықтық құжаттар жатады. Олардың құрамына дін мәселесіне қатысты қаулылар, нұсқаулықтар, заңдар және орталық биліктің шешімдері кіреді. Бұл материалдар кеңестік діни саясаттың нормативтік негізін анықтауға мүмкіндік береді.

Екінші топ – жергілікті әкімшілік құжаттар. Бұларға атқарушы комитеттердің хаттамалары, есептері, хат-хабарлары және діни нысандардың жағдайына қатысты материалдар жатады. Мұндай құжаттар жалпы мемлекеттік саясаттың жергілікті жерде қалай жүзеге асқанын көрсетуі мүмкін.

Үшінші топқа діни қайраткерлерге қатысты материалдар жатады. Молдалар, ишандар және басқа да діни тұлғалар туралы мінездемелер, есептер және бақылау материалдары олардың кеңестік билік тарапынан қалай қабылданғанын анықтауға мүмкіндік береді.

Төртінші топ – мерзімді баспасөз материалдары. Кеңестік газеттер мен журналдарда дінге қарсы үгіт-насихат, мешіттердің жабылуы, діни тұлғалардың қызметі және атеистік саясат туралы мақалалар жарияланды. Бұл материалдар ресми идеологиялық дискурсты зерттеу үшін маңызды.

Бесінші топ – қолжазбалар мен жеке мұрағаттар. Бұл деректер кеңестік ресми құжаттарда кездеспейтін ақпаратты толықтыруы мүмкін. Отбасылық архивтердегі діни кітаптар, хаттар, фотосуреттер, шежірелер және қолжазбалар діни дәстүрдің жеке деңгейде қалай сақталғанын анықтауға мүмкіндік береді.

Архивтік деректердің басты ерекшелігі – олардың бір бөлігі кеңестік мемлекеттік аппарат тарапынан жасалғандығында. Сондықтан мұндай материалдарды сыни тұрғыдан пайдалану қажет. Мысалы, белгілі бір ишанның мемлекеттік құжатта «фанатик» немесе «діни насихат жүргізуші» ретінде сипатталуы оның қызметінің толық сипатын бермеуі мүмкін. Бұл сипаттама сол кезеңдегі әкімшілік-идеологиялық жүйенің бағасын білдіреді.

Осы себепті архивтік құжаттарды деректанулық талдаудан өткізу қажет. Құжаттың авторы, жасалған уақыты, мақсаты, адресаты және саяси контексті анықталуы тиіс. Сонда ғана архив материалы тарихи дерек ретінде дұрыс интерпретацияланады.

Архив және ауызша тарих: дәстүр сабақтастығын анықтау. Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеуде ауызша тарихтың орны ерекше.

Себебі ресми архивтерде діни дәстүрдің күнделікті өмірдегі көріністері толық сақталмауы мүмкін. Белгілі бір ишан немесе діни әулет туралы архив құжаты бірнеше жолдан ғана тұруы ықтимал. Ал сол тұлғаның ұрпақтарынан алынған сұхбат оның діни қызметі, отбасы ішіндегі дәстүр, діни кітаптардың сақталуы, шәкірттері және жергілікті қоғамдағы беделі туралы қосымша мәлімет бере алады. Қазіргі ғылыми жобаларда Ясауи және ишандық дәстүрді зерттеу барысында архивтік материалдармен бірге ишандардың ұрпақтарынан ауызша деректер жинау қажеттілігі де көрсетіліп отыр [5]. Бұл тәсіл тарихи процесті төменнен, яғни жергілікті қоғам мен жеке отбасы деңгейінен зерттеуге мүмкіндік береді.

Ауызша тарихты пайдалануда да деректанулық сын қажет. Адамдардың есте сақтау қабілеті, оқиғаның уақытынан алшақтығы және отбасылық тарихи жадтың ерекшеліктері ескерілуі тиіс. Дегенмен ауызша деректердің құндылығы олардың ресми құжаттарда кездеспейтін әлеуметтік және мәдени ақпаратты сақтай алуында. Мысалы, белгілі бір әулеттің ауызша тарихында кеңестік кезеңде діни кітаптарды жасырын сақтау, үй жағдайында балаларға Құран оқуды үйрету немесе белгілі бір қасиетті орынға зиярат ету туралы мәліметтер сақталуы мүмкін. Мұндай ақпаратты архив құжаттарымен салыстыру арқылы тарихи процестің күрделі сипатын анықтауға болады.

Осы тұрғыдан үш дерек қабатын қатар қолдану тиімді:

біріншісі – мемлекеттік архив құжаттары;

екіншісі – әулеттік және жеке мұрағаттар;

үшіншісі – ауызша тарих материалдары.

Бұл деректердің әрқайсысы өткен кезеңнің әртүрлі қырын көрсетеді. Архив биліктің көзқарасын, жеке мұрағат отбасының тәжірибесін, ал ауызша тарих қауымның тарихи жадын сипаттайды. Кеңестік баспасөзде діни тұлғалардың бейнесі көбіне атеистік идеология тұрғысынан беріліп, ишан-молдалар әлеуметтік прогреске кедергі келтіретін тұлғалар ретінде сипатталды [6].

Тарихи жады және Ясауи дәстүрінің сақталуы. Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі өміршеңдігін түсіндіру үшін тарихи жады ұғымының маңызы зор. Тарихи жады арқылы қоғам өзінің өткенін, маңызды тұлғаларын, қасиетті орындарын және рухани тәжірибелерін кейінгі ұрпаққа жеткізеді. Кеңестік кезеңде Ясауидің діни мұрасын ресми түрде түсіндіру мүмкіндігі шектеулі болғанымен, оның есімі халық жадында сақталды. Түркістан қаласының тарихи-мәдени кеңістігі бұл жадының негізгі орталықтарының бірі болды. Ясауи кесенесі осы тұрғыдан екі түрлі мағынаға ие болды. Бір жағынан, ол тарихи және сәулеттік ескерткіш ретінде қарастырылды. Екінші жағынан, жергілікті халықтың тарихи және рухани санасында қасиетті орын ретіндегі маңызын сақтады.

Бұл екі мағынаның арақатынасын зерттеу кеңестік кезеңдегі дін мен мәдени мұра арасындағы күрделі байланысты түсінуге мүмкіндік береді. Кеңестік билік діни мазмұнды шектеуге тырысқанымен, тарихи ескерткіш ретінде сақталған нысандар халықтың діни-рухани жадын жанама түрде сақтаушы қызметін атқаруы мүмкін еді.

Сондықтан Ясауи мұрасын зерттеу барысында тек «дінге қарсы саясат»

ұғымымен шектелмей, тарихи жадының бейресми сақталу механизмдерін де зерттеу қажет.

Ясауи дәстүрін зерттеудегі жаңа ғылыми мүмкіндіктер. Қазіргі уақытта архивтік материалдардың қолжетімділігі артып, тарихи деректерді цифрландыру үдерісі кеңеюде. Бұл Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеуге жаңа мүмкіндіктер береді.

Бірінші мүмкіндік – микротарих әдісін қолдану. Белгілі бір ишан әулетінің немесе бір ауылдағы діни қауымның тарихын зерттеу арқылы кеңестік дін саясатының жергілікті қоғамға әсерін нақты көрсетуге болады. Мысалы, бір діни әулеттің бірнеше буынының тағдырын 1920 жылдан 1990 жылдарға дейін зерттеу барысында кеңестік саясаттың әр кезеңдегі өзгерісін, діни білімнің берілу формаларын және тарихи жадтың сақталуын анықтауға болады.

Екінші мүмкіндік – тарихи антропологиялық тәсіл. Бұл әдіс діннің адамдардың күнделікті өміріндегі орнын зерттеуге бағытталған. Діни мерекелер, жерлеу рәсімдері, зиярат, отбасылық тәрбие және діни білім сияқты құбылыстарды зерттеу арқылы кеңестік кезеңдегі исламның әлеуметтік формаларын анықтауға болады.

Үшінші мүмкіндік – генеалогиялық зерттеу. Ишан әулеттерінің шежіресін, діни ұстаздар тізбегін және рухани сабақтастықты зерттеу Ясауи дәстүрінің нақты әлеуметтік ортада қалай қабылданғанын көрсетуі мүмкін.

Төртінші мүмкіндік – цифрлық гуманитаристика. Архивтік мәліметтерді электронды базаға енгізіп, мешіттерді, діни тұлғаларды, діни оқу орындарын және зиярат орындарын картаға түсіру арқылы кеңестік кезеңдегі діни кеңістіктің өзгеруін визуалды түрде көрсетуге болады.

Бесінші мүмкіндік – деректерді пәнаралық тұрғыдан пайдалану. Тарих, дінтану, антропология, этнология, архивтану және әдебиеттану салаларының әдістерін біріктіру Ясауи дәстүрінің тарихи трансформациясын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Қорытындылай келе, Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын зерттеу Қазақстандағы ислам тарихының маңызды бағыттарының бірі болып табылады. Кеңестік дінге қарсы саясат дәстүрлі исламдық институттардың қызметін шектеп, мешіттер мен діни оқу орындарының жабылуына, діни қайраткерлердің бақылауға алынуына және діни білім беру жүйесінің әлсіреуіне алып келді [2; 3].

Бұл саясат сопылық және ишандық дәстүрлерге де елеулі ықпал етті. Ишандардың дәстүрлі қоғамдық қызметі шектеліп, сопылықтың институционалдық формалары әлсіреді. Алайда бұл жағдай рухани дәстүрдің толық жойылғанын білдірмейді. Оның кейбір элементтері отбасы, әулет, ауызша тарих, қолжазбалар және зиярат мәдениеті арқылы сақталды.

Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тағдырын зерттеуде архивтік деректер ерекше маңызға ие. Мемлекеттік және әкімшілік құжаттар кеңестік биліктің діни саясатындағы мақсаттар мен механизмдерді анықтауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар оларды сыни тұрғыдан қарастыру қажет, себебі көптеген құжаттар кеңестік идеологиялық дискурстың ықпалында жасалды. Архив қорларында сақталған азаматтардың билік органдарына жазған өтініштері мен шағымдары кеңестік діни саясаттың қарапайым халық тарапынан қалай

қабылданғанын зерттеуге мүмкіндік береді [7].

Кеңестік биліктің исламға қатысты саясатының өзгеруін Ресей империясының соңғы кезеңіндегі мұсылман діни институттарының тарихи жағдайымен салыстыра қарастыру да маңызды [8; 10].

Кеңестік кезеңнен кейінгі Орталық Азиядағы исламның қоғамдық рөлінің өзгеруі діни дәстүрдің саяси қысым жағдайында толық жойылмай, жаңа әлеуметтік жағдайда қайта бейімделе алатынын көрсетеді [9].

Сондықтан архивтік материалдарды ауызша тарих, әулеттік шежіре, жеке мұрағат және қолжазба деректерімен салыстыру тиімді. Мұндай деректерді кешенді пайдалану сопылық-ишандық дәстүрдің кеңестік кезеңдегі нақты әлеуметтік тәжірибесін қалпына келтіруге мүмкіндік береді. Ясауи дәстүрін зерттеудің келешегі микротарих, тарихи антропология, тарихи жады және цифрлық гуманитаристика әдістерін қолданумен байланысты. Әсіресе Түркістан өңіріндегі ишан әулеттерінің тарихын жеке зерттеу, олардың кеңестік кезеңдегі әлеуметтік бейімделуін анықтау және Ясауи дәстүрінің тарихи жадта сақталу жолдарын зерттеу маңызды.

Осылайша, Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі тарихын архивтік деректер негізінде қайта қарастыру оның тек ортағасырлық діни мұра емес, XX ғасырдағы әлеуметтік және саяси өзгерістер жағдайында әртүрлі мәдени формалар арқылы өмір сүрген рухани дәстүр болғанын көрсетуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. Ясауи, Қ. А. Диуани хикмет / Қ. А. Ясауи. – Алматы : Жазушы.
2. Alpyspaeva, G. A., Zhuman, G. Islamic discourse in the state-confessional policy of the Soviet government in Kazakhstan (1920–1930s) / G. A. Alpyspaeva, G. Zhuman // BULLETIN of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Historical Sciences. Philosophy. Religion Series. – 2022. – Vol. 138, No. 1. – P. 7–24.
3. Аманкулов, Т. О. Алғашқы кеңес өкіметі кезеңіндегі Қазақстандағы ислам діні жағдайы (1920–1930) / Т. О. Аманкулов // ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы. – 2017. – № 1 (59). – Б. 165–172.
4. Жолдасұлы, Т., Байжанова, Г. Н. Исламские святые места в Советском Казахстане: атеистическая атака и пропаганда / Т. Жолдасұлы, Г. Н. Байжанова // Отан тарихы – Отечественная история. – 2024. – № 2. – Б. 328–346.
5. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ишандық дәстүрді зерттеуге арналған қазіргі ғылыми жоба материалдары. – Қызылорда : Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті.
6. Ақтаулова, Б. Islamic factor in policy of the Soviet government and the provision of Islam in Kazakhstan / Б. Ақтаулова // Journal of Oriental Studies. – 2013. – Vol. 64, No. 3.
7. Исаев, М. С., Шаметов, С. Т., Джаппарова, Р. Т. Кеңестік биліктің Қазақстандағы мешіттерге қарсы саясаты (1918–1953 жж.) / М. С. Исаев, С. Т. Шаметов, Р. Т. Джаппарова // Asian Journal «Steppe Panorama». – 2022. – № 30 (2). – Б. 134–145.
8. Бесбаев, М., Исабек. Об ишан-муллы в советских периодах и их

проблемы преподавания / М. Бесбаев, Исабек // Вестник КазНПУ имени Абая. Серия «Исторические и социально-политические науки». – 2023. – № 4 (79).

9. Khalid, A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia / A. Khalid. – Berkeley : University of California Press, 2007.

10. Frank, A. J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910 / A. J. Frank. – Leiden : Brill, 2001.

Шаханов Қазыбек Махсатұлы
“Dostyq high school” мектебінің мұғалімі, Шымкент қаласы,
Тарих магистрі

СЫР БОЙЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ МЕКТЕПТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Аңдатпа

Мақалада Сыр бойындағы ишандық мектептердің XVIII ғасырдың соңынан 1917 жылға дейінгі кезеңдегі қалыптасу жолы мен ішкі эволюциясы қарастырылады. Автор ишандық мектепті тек дін үйреткен ошақ ретінде тану жеткіліксіз деген пайымды алға тартады. Оның білім тарату, кітап көшіру, әлеуметтік реттеу және мәдени сабақтастықты сақтау қызметі қатар талданады. Өңірдегі оқу желісінің үш кезеңі айқындалып, әр кезеңнің ұстаз буыны, оқу мазмұны, қаржы арнасы және билікпен қарым-қатынасы сипатталады. Отарлық әкімшіліктің саясаты ишандық ортаның ұйымдық құрылымына қандай өзгеріс әкелгені көрсетіледі.

Кілт сөздер: Сыр бойы, ишан, ишандық мектеп, медресе, Ясауи дәстүрі, накшбандия, Бұхара, отарлық кезең, дәстүрлі білім.

ФОРМИРОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ИШАНСКИХ ШКОЛ В РЕГИОНЕ СЫРДАРЬИ (конец XVIII века – 1917 год)

Аннотация

В статье рассматриваются процесс формирования и внутренняя эволюция ишанских школ в Приаралье с конца XVIII века до 1917 года. Автор выдвигает положение о том, что рассматривать ишанскую школу исключительно как центр религиозного обучения недостаточно. Наряду с религиозно-образовательной деятельностью анализируются ее функции в распространении знаний, переписывании книг, социальном регулировании и сохранении культурной преемственности. Выделяются три этапа развития образовательной сети региона, характеризуются особенности каждого этапа, включая поколения наставников, содержание обучения, источники финансирования и взаимоотношения с органами власти. Особое внимание уделяется влиянию политики колониальной администрации на организационную структуру ишанской среды и происходившим в ней изменениям.

Ключевые слова: Приаралье, ишан, ишанская школа, медресе, традиция Ясави, накшбандия, Бухара, колониальный период, традиционное образование.

FORMATION AND EVOLUTION OF ISHAN SCHOOLS IN THE SYR DARYA REGION (late 18th century – 1917)

Abstract

The article examines the formation and internal evolution of ishans' schools in the Syr Darya region from the late eighteenth century to 1917. The author argues that it is insufficient to view the ishans' schools solely as centers of religious instruction. Alongside their educational and religious functions, the article analyzes their role in disseminating knowledge, copying books, regulating social relations, and preserving cultural continuity. Three stages in the development of the region's educational network are identified, with each stage characterized in terms of the generations of teachers, curriculum, sources of financial support, and relations with the authorities. Particular attention is paid to the impact of the colonial administration's policies on the organizational structure of the ishans' milieu and the transformations that took place within it.

Keywords: Syr Darya region, ishan, ishans' school, madrasah, Yasawi tradition, Naqshbandiyya, Bukhara, colonial period, traditional education.

Кіріспе

Қазақ даласындағы дәстүрлі білім жүйесін зерттеу ұзақ жыл бір жақты жүрді. Кеңестік тарихнама мешіт жанындағы оқуды сауатсыздықтың ұясы санады. Отарлық әкімшіліктің есептері мұсылман мектебін бақылауға алынатын нысан ретінде суреттеді. Екі көзқарас та ішкі құрылымға үңілмеді. Соның салдарынан ишандық мектептің педагогикалық мазмұны да, әлеуметтік салмағы да ғылыми айналымға толық түспей қалды.

Сыр бойының тәжірибесі бөлек қаралуға тұрарлық. Сырдарияның төменгі ағысы отырықшы мәдениет пен көшпелі тұрмыстың түйіскен белдеуі болды. Отырар, Сығанақ, Жент, Сауран сынды қала орталықтары ислам ілімінің таралу арнасын ерте ашты. Керуен жолы мен жайылым бір өңірде қатар өмір сүрді. Осы жағдай діни білім институтының өңірде ерте орнығуына жол салды.

Мақаланың мақсаты ишандық мектептердің пайда болу негізін, ұйымдық қалпын, оқу мазмұнын және 1917 жылға дейінгі өзгеру бағытын өңірлік дерек аясында зерделеу. Хронологиялық шек әдейі қойылды. Кеңестік кезеңдегі тағдыры бөлек зерттеу нысаны, өйткені онда мүлде басқа саяси орта мен басқа дерек тобы жұмыс істейді.

Ишан атауы парсы тілінен енген, түпкі мағынасы құрметтеп үшінші жақта атауды білдіреді. Орта Азия ортасында ол сопылық тариқат жетекшісіне қаратып айтылатын атаққа айналды [1, б. 131]. Қазақ қауымында ұғым аясы кеңиді. Ишан деген сөз дін ұстазын, шәкірт тәрбиелеген мұғалімді, ел ішіндегі беделді төрешіні бірдей аңғартты. Ишандық мектеп деп отырғанымыз сол тұлғаның айналасында ұйысқан оқу ошағы, оның шәкірт даярлау тәртібі мен ілім тарату арнасы.

Ишандық мектеп пен медресе арасында айырма бар. Медресе ғимаратқа, вакфқа, тұрақты бағдарламаға сүйенеді. Ишандық мектеп ұстаздың тұлғасына

сүйенеді. Ұстаз кеткенде мектеп те тарайды, я болмаса мұрагері жалғастырады. Сыр бойында екі үлгі араласып кетті. Мешіт пен медресе бір шаңырақ астында тұрды, ұстаздың беделі оқу ошағын ұстап тұрған негізгі тірек болды.

Деректік негіз үш топқа бөлінеді. Біріншісі отарлық әкімшіліктің құжаты, оған Түркістан генерал-губернаторлығының есептері, уезд бастықтарының жазбалары, санақ материалдары кіреді. Екіншісі жазба мұра, яғни ишандардың өз қолынан шыққан шығармалар, шежіре, хат, медресе бағдарламасы мен көшірме кітаптар. Үшіншісі ауызша дерек, ұрпақ жадындағы әңгіме, ел арасындағы аңыз, зират басындағы жазу.

Үш топтың әрқайсысында өз шектеуі бар. Мұрағат құжаты билік көзімен жазылған, сондықтан мұсылман мектебін ескіліктің қалдығы ретінде суреттейді. Жазба мұра сирек сақталды, араб жазуынан кирилге көшу кезінде оқылмай қалды. Ауызша дерек уақыт өткен сайын жұқарады әрі әсірелеуге бейім. Ғылыми тұжырым үшеуін өзара салыстырғанда ғана шығады. Батыс ғылымында бұл тәсіл әбден орныққан. Д.ДеУиз агиографиялық мәтінді тарихи дерек ретінде оқудың әдісін ұсынды [3, б. 638]. Б.Привратский Түркістан өңірінде ұзақ дала зерттеуін жүргізіп, жергілікті жадты жазба дерекпен қатар қойды [5, б. 321].

Сыр бойындағы сопылық дәстүрдің бастауы Қожа Ахмет Ясауи ілімінен өрбиді. Түркістан қаласындағы кесене өңір мұсылмандарының басты қасиетті орнына айналды. Ясауи ілімінің түркі тілінде уағыздалуы, жергілікті салтпен үйлесуі оның кең жайылуына жол ашты [2, б. 360]. Дала мұсылмандығының өз бітімі осы арнадан қалыптасты.

Ханафи мазһабының өңірде ерте орнығуы да ықпалды фактор болды. Ә.Мұминов Орта Азиядағы ханафилік дәстүрдің жергілікті әдет-ғұрыппен ымыраға келу қабілетін атап көрсетеді [4, б. 400]. Осы икемділік көшпелі ортада исламның терең тамыр жаюына мүмкіндік берді. Сыр бойындағы әулиелер культі, зират басына түнеу, ата-баба аруағын ұлықтау сол ымыраның көрінісі саналады.

Өңірдегі ең көне қабат Хорасан ата, Қорқыт ата, Сығанақ маңындағы қасиетті орындарға байланысты. С.Саттарұлы Абд ул-Жалил баб тұлғасына арналған зерттеуінде осы қабаттың жазба және ауызша ізін жинақтады [6, б. 520]. Ол іздер кейінгі ишандық әулеттердің өзін неге ежелгі баб-ата дәстүрінің жалғасы санағанын түсіндіреді.

XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың басында өңірде накшбандия тариқатының ықпалы күшейді. Аталған ағым Бұхара мен Хиуа арқылы келді. Мұнда мұрид пен мұршид байланысы қатаң тәртіпке құрылды. Шәкірт ұстаздан ілім алып, тізбек арқылы рухани мұрагерлікке қосылды. Осы тізбектік тәртіп кейінгі ишандық мектептің ұйымдық қаңқасын құрады.

XIX ғасырдың бірінші жартысы ишандық мектептің Сыр бойында ірге тепкен тұсы. Аталған кезеңде оқу ошақтары мемлекеттік қолдаусыз, тек ел ішіндегі бедел мен қауым қаржысына сүйеніп ашылды. Марал ишан Құрманұлы осы буынның ең танымал өкілі саналады. Ол Сыр бойына келгеннен кейін жергілікті жұрттың сауатын ашуға күш салды. Сырдарияның саласы Қараөзектен тарайтын өзек бойына жағалай 7 мешіт салдырды, олардың әрқайсысы бір мезгілде оқу орнының жүгін көтерді [7]. Мешіт пен мектептің қосарлана жұмыс

істеуі өңірге тән үлгіге айналды. Намаз оқылатын үй күндіз бала оқытатын сыныпқа айналды.

Марал ишанның мектебінен шыққан шәкірттер саны туралы ел жадында сақталған дерек бар. Одан ілім алып, ишандық пен мақсұмдық дәрежеге жеткен адам саны 33 ишан, 88 мақсұм деп аталады [7]. Сан нақты статистикадан гөрі дәстүрлі жадтың өлшемі болғанымен, ұстаздың айналасында қалыптасқан желінің көлемін аңғартады. Әр шәкірт өз кезегінде елге қайтып, жаңа ошақ ашты. Мектеп осылай көбейді.

Айқожа ишан Теміржұлы 1773 жылы туып, 1857 жылы дүниеден өтті. Ол Ташкент, Бұхара, Ауған жерінде білім алды. Елге оралған соң Жаңақорған өңіріндегі Қарасопыда мектеп-медресе ашты [8]. Оның ошағы өңірдің оңтүстік бөлігіндегі ірі оқу орталығына айналды. Марал ишан мен Айқожа ишан бір рухани тізбектен нәр алды, екеуі де ауған жерінде білім алған ұстаз арқылы иджаза алды деген дерек ел жадында сақталған.

Алғашқы кезеңнің үш сипаты айқын. Оқу ошағы жеке тұлғаның беделіне сүйенді. Қаржы көзі қауым садақасы мен байлардың демеушілігі болды. Оқу мазмұны негізінен сауат ашу мен діни ілімнің бастауыш деңгейімен шектелді. Жоғары дәрежелі білім алу үшін шәкірт Бұхара мен Хиуаға аттануға тиіс еді.

Ишандық мектептің оқу жүйесі екі сатыдан тұрды. Төменгі саты мектеп деп аталды. Мұнда 6 жастан 10 жасқа дейінгі балалар араб әліпбиін таныды, Құран сүрелерін жаттады, оқу мен жазуға машықтанды. Ұстаз молда, кейде ишанның өз шәкірті болды. Оқу мерзімі 3 жылдан 4 жылға дейін созылды.

Жоғары саты медресе саналды. Ол дәрежеге әркім жете бермеді. Мұнда сарф пен нәхумен, яғни араб тілінің морфологиясы мен синтаксисімен басталып, фиқһ, ақида, тәфсир, хадис пәндері оқытылды. Дәріс беретін ұстаз мударрис атанды. Шәкірт талиб әл-илим деп аталды. Оқу орны ішіндегі бөлмелер құжыра мен дәрісхана болып бөлінді [11].

Оқу мазмұнына Орта Азияның ортақ бағдарламасы негіз болды. Н.Остроумов Түркістан өлкесіндегі мұсылман мектебінің бағдарламасын, оқулық тізімін, сабақ өткізу тәртібін жинақтап жазып қалдырды [10, б. 132]. Оның материалдарынан Сыр бойы мектептерінің дербес бағдарлама жасамай, Бұхара үлгісін ұстанғаны байқалады. Сол себепті шәкірт бір ошақтан екінші ошаққа ауысқанда оқуын үзбей жалғастыра алды.

Мектептің қаржысы төрт арнадан келді. Бірінші арна қауымның зекеті мен садақасы. Екінші арна ауқатты адамдардың атаулы демеушілігі, оған мешіт салдыру, кітап сатып алу кірді. Үшінші арна вакф жері мен мал-мүлкі, бұл түрі Сыр бойында сирек кездесті. Төртінші арна шәкірт ата-анасының ұстазға беретін сыйы, оны әдетте мал, астық, киім түрінде өтеді.

Оқу құралының тапшылығы тұрақты мәселе болды. Кітап негізінен қолжазба күйінде көшірілді. Ұстаз бен ересек шәкірт кітап көшірумен айналысты. Осылайша мектеп бір мезгілде кішігірім кітапхана мен көшірме шеберханасының қызметін атқарды. Мұның мәдени салмағы үлкен, өйткені өңірде баспахана XIX ғасырдың соңына дейін болмады.

1853 жылы Ақмешіт қамалы Ресей әскерінің қолына өтті, қала Перовск атанды. 1867 жылы Түркістан генерал-губернаторлығы құрылды, Перовск

Сырдария уезінің орталығына айналды. Осы екі оқиға өңірдің саяси жағдайын түбегейлі өзгертті. Ишандық мектеп енді жаңа әкімшілік ортада жұмыс істеуге мәжбүр болды.

Алғашқы кезде отарлық билік мұсылман мектебіне тікелей араласпады. К.П. фон Кауфман ұстанған тәсіл ғылыми әдебиетте елемеу саясаты деп аталады. Мұсылман оқу орындарына мемлекет қаржы бөлмеді, сонымен бірге оларды жаппай жауып тастауға да бармады. Есептеу мен тіркеу ғана жүргізілді. Мұндай ұстанымның астарында саяси есеп жатты, өйткені ашық қысым қарсылық тудыратын еді.

Елемеу саясаты күтпеген нәтиже берді. Мемлекеттік бақылаудан тыс қалған мектеп желісі кеңейе түсті. XIX ғасырдың соңында Сырдария облысы аумағында, оның ішінде Сайрам, Әулиеата, Түркістан, Ақмешіт өңірінде 31 медресе жұмыс істеді [11]. Сан тек тіркеуге ілінгендерді қамтиды. Ауыл ішіндегі шағын ошақтар есепке толық түспей қалды.

А.Франк Ресей империясындағы мұсылман діни институттарын зерттегенде отарлық жағдайдың дәстүрлі құрылымды жоймай, керісінше оны ішкі жағынан ұйымдастыруға итермелегенін көрсетеді [12, б. 341]. Сыр бойы материалы осы тұжырымға сай келеді. Билік ресми мойындау бермеген соң, ишандық орта өз ішінде мұрагерлік тәртіпті қатайтты. Мектептің болашағы ұстаздың ұлына, күйеу баласына, ең таңдаулы шәкіртіне сеніп тапсырылды.

1904 жылы Орынбор мен Ташкентті жалғаған темір жол іске қосылды. Жосалы, Қазалы, Перовск бекеттері өңірдің экономикалық картасын өзгертті. Темір жол бойымен тауар да, кітап та, идея да қозғалды. Қазан мен Уфада басылған кітаптар Сыр бойына жетті. Мектеп бағдарламасына баспа оқулығы кіре бастады.

XIX ғасырдың соңғы ширегі ишандық мектептің ең қуатты тұсы болды. Бұхарада білім алып қайтқан жаңа буын ұстаздар ел ішінде тұрақты оқу орындарын ашты. Алдашбай ахун 1876 жылдан 1886 жылға дейін Бұхара шаһарындағы Көкілташ медресесінде оқыды. Елге оралған соң қауым оған мешіт пен мектеп салып берді. 1890 жылдан бастап осы білім ордасынан бүгінгі Қармақшы мен Жалағаш аумағының мыңнан аса жасы оқып сауат ашты [14]. Көрсеткіш өңір көлемі үшін елеулі, өйткені сол тұста мемлекеттік мектептердің қамтуы бұдан әлдеқайда төмен еді.

Қалжан ахун Бөлекбайұлы 1862 жылы туды, 1916 жылы дүниеден өтті. Ол алдымен Хиуадағы діни мектепте оқыды, 1879 жылы Бұхарадағы Көкілташ медресесіне түсті. Араб пен парсы тілін жетік меңгерді. Елге оралып, Қармақшы өңірінде оқу ошағын ашты. Оның медресесі XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында өңірдің ірі білім орталығына айналды.

Иманқұл Жалмағанбетұлы 1858 жылы қазіргі Жалағаш ауданына қарасты жерде туды. Ол салдырған мешіт жанындағы оқу ошағынан шыққан алғашқы шәкірттердің бірқатары Бұхарадағы Көкілташ медресесінде, Қазан қаласының білім ордаларында оқуын жалғастырды [9, б. 240]. Дерек өңірлік мектептің дайындық сапасын аңғартады. Жергілікті ошақ шәкіртті Орта Азия мен Еділ бойының жоғары оқу орындарына түсуге жарарлық деңгейде дайындай алды.

Егемберді ишан Бұхарада 30 жылдан аса дәріс алып, ишан атанып оралды.

Ол салдырған оқу ошағы кейін Аққойлы медресесі атанды. Халық ақыны Нұралы Нысанбайұлы шәкірт шағында осы медреседен дәріс алды. Медресенің маңында апта сайын базар жиналды, мереке кезінде күрес пен бәйге өтті. Оқу ошағы қауымның мәдени өмірінің тұрақты орталығы қызметін атқарды.

Осы буынның бір ортақ белгісі көзге түседі. Ұстаздар шәкіртті өз ошағында ұстап қалуға тырыспады, керісінше Бұхара мен Қазанға аттандырды. Тұрмағамбет Ізтілеуұлы 1896 жылдан бастап Бұхарадағы Мир Араб, кейін Көкілташ медреселерінде оқыды. Ол араб, парсы, шағатай тілдерін меңгеріп оралды. Осындай шәкірт ағыны Сыр бойын Орта Азияның ортақ ғылыми кеңістігіне қосып тұрды.

XX ғасырдың басында Түркістан өлкесіне жәдидшілдік идеясы жетті. А.Халид аталған ағымды таза діни реформа деп қарауға болмайтынын, оның негізінде мәдени жаңару бағдарламасы жатқанын дәлелдейді [13, б. 400]. Жәдидшілер дыбыс әдісіне негізделген жаңа оқыту тәртібін, сынып-сабақ жүйесін, дүниауи пәндерді енгізуді ұсынды.

Сыр бойындағы дәстүрлі ошақтардың бұл толқынға көзқарасы біркелкі болмады. Бір бөлігі жаңа әдісті ескі жолдан ауытқу санады. Екінші бөлігі оны іштей қабылдап, бағдарламаға тіл сабағын, есеп пен географияны қосты. Үшінші жол ымыраға негізделді, мұнда таңертең діни пән, түстен кейін дүниауи пән оқытылды.

Өңірде жаңа әдісті мектептің таралуын шектеген объективті себеп болды. Жәдид мектебі тұрақты ғимаратты, дайын оқулықты, арнайы дайындықтан өткен мұғалімді талап етті. Көшпелі және жартылай отырықшы ортада үшеуін бірдей табу қиынға соқты. Сол себепті дәстүрлі ишандық мектеп 1917 жылға дейін өңірдегі басты білім арнасы болып қала берді.

А.Сұлтанғалиева қазақ қоғамындағы исламның әлеуметтік қызметін талдағанда дәстүрлі құрылымның икемділігін атап өтеді [15, б. 188]. Ишандық мектеп те сол икемділікті танытты. Ол жаңа заман талабын толық қабылдамады, бірақ одан біржола бас та тартпады. Осы ымыралы қалып оның ұзақ өмір сүруін қамтамасыз етті.

Оқу ошағының қызметі сабақ берумен шектелмеді. Ишан ел ішіндегі дауды шешті, ағайын арасын табыстырды, неке қиды, жаназа шығарды. Оның үкіміне қауым ықтиярмен мойынсұнды. Осы жағынан келгенде мектеп әлеуметтік реттеу тетігінің бір бөлігі саналады.

Мектеп мәдени сабақтастықтың арнасы да болды. Шежіре жазу, дастан көшіру, тарихи әңгімені хатқа түсіру жұмысы осы ортада жүрді. Сыр бойының жыраулық дәстүрі мен ишандық мектеп бір-бірінен алшақ тұрған жоқ. Көптеген ақын-жырау шәкірт шағында мешіт-медреседен дәріс алды. Араб жазуын білу жыр мұрасын қағазға түсіруге мүмкіндік берді.

Мектептің үшінші қызметі әлеуметтік көмекке қатысты. Оқу ошағы жетім балаларды, кедей отбасының ұлдарын тегін оқытты. Тамақ пен баспананы қауым көтерді. Мұндай тәртіп қоғамдағы тік көтерілу арнасын ашты, өйткені білім алған жетім бала ұстаз, молда, хатшы дәрежесіне жете алды.

Қорытынды

Сыр бойындағы ишандық мектептердің тарихы үш кезеңге жіктеледі. XVIII

ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың ортасы қалыптасу тұсы, мұнда ошақ ұстаздың жеке беделіне сүйенді. XIX ғасырдың екінші жартысы бейімделу тұсы, отарлық әкімшіліктің елемеу саясаты жағдайында мектеп желісі мемлекеттік бақылаудан тыс кеңейді. XIX ғасырдың соңғы ширегі мен 1917 жылға дейінгі аралық өрлеу тұсы, Бұхарада білім алған жаңа буын тұрақты оқу орындарын ашты.

Үш кезеңді байланыстырып тұрған өзек мұрагерлік тізбегі болды. Ұстаз шәкірт даярлады, шәкірт елге қайтып жаңа ошақ ашты, әр ошақ өз кезегінде келесі буынды дайындады. Тізбек мемлекеттік қолдаусыз, тек қауым қаржысы мен рухани беделге сүйеніп жүз жылдан аса жұмыс істеді.

Тақырыпты әрі қарай зерттеудің бірнеше бағыты көрінеді. Түркістан генерал-губернаторлығының қорындағы уезд есептерін өңірлік кесіндіде саралау қажет. Сыр бойындағы жеке қолда сақталған араб жазулы қолжазбаларды түгендеп, каталог жасау міндеті тұр. Ишандық әулеттердің шежіресін мұрағат құжатымен салыстыру арқылы мектеп желісінің нақты географиясын қалпына келтіруге болады.

Әдебиеттер

1. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4 / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Восточная литература, 2003.

2. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. – 360 б.

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

4. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / Под ред. С.М. Прозорова. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

5. Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. – Richmond: Curzon Press, 2001. – 321 p.

6. Саттарұлы С. Абд ул-Жалил баб (Хорасан ата). – Алматы: РИИЦ-Азия, 2007. – 520 б.

7. Тебегенов Т. Марал ишан баба немесе Қазақстандағы ислам ағартушылығының тарихи-мәдени негіздері [Электрондық ресурс]. – URL: https://abai.kz/post/6898 (қаралған күні 05.08.2026).

8. Сыр өңіріндегі ағартушылар хақында [Электрондық ресурс]. – URL: https://abai.kz/post/5409 (қаралған күні 05.08.2026).

9. Сыр еліндегі діни-ағартушылық ой-сана. – Алматы: Орхон, 2010. – 240 б.

10. Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы (общий очерк). 3-е изд. – Ташкент, 1908.

11. Медресе [Электрондық ресурс] // Қазақ энциклопедиясы. – URL: https://kk.wikipedia.org/wiki/Медресе (қаралған күні 05.08.2026).

12. Frank A.J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. – 341 p.

13. Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 1998. – 400 p.

14. Алдашбай ахун [Электрондық ресурс] // Жалағаш жаршысы. – URL: https://new.zhalagash-zharshysy.kz/zanalyk/ruhaniyt/514-aldashbay-ahun.html (қаралған күні 05.08.2026).

15. Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 1998. – 188 с.

Омаров Қали
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда
университетінің бас редакторы,
география ғылымдарының кандидаты, доцент

АҚМЫРЗА ИШАН: КЕҢЕСТІК ДІН САЯСАТЫНА ҚАРСЫЛЫҚ

Аңдатпа

Мақалада XX ғасырдың 1920-1930 жылдарындағы кеңестік дінге қарсы саясаттың Қазақстандағы сопы-ишан әулеттеріне ықпалы және олардың жаңа қоғамдық жүйеге бейімделу тәжірибесі қарастырылады. Кеңес билігінің мешіттер мен медреселерді жабуы, діни қызметкерлерді саяси сенімсіз әлеуметтік топ ретінде қудалауы, тәркілеу мен күштеп ұжымдастыру үдерістері дәстүрлі діни институттардың қоғамдық орнын түбегейлі өзгертті. Зерттеудің негізгі нысаны – Сыр өңіріндегі белгілі дін қайраткері, ағартушы және 1930 жылғы халық қозғалысының жетекшісі Ақмырза ишан Төсұлы. Оның қызметі арқылы сопы-ишан әулеттерінің кеңестік модернизацияға қарсылық білдіруі, діни білімді жасырын сақтау, әлеуметтік мәртебесін өзгерту, көші-қон және отбасылық жад арқылы рухани мұраны жалғастыру сияқты бейімделу үлгілері талданады. Ақмырза ишан қозғалысы тек діни сипаттағы қарсылық емес, дәстүрлі қоғамды күштеп қайта құруға, шаруашылық дербестіктің жойылуына және жергілікті қауымның рухани-әлеуметтік тұтастығының бұзылуына қарсы бағытталған кешенді құбылыс ретінде бағаланады.

Кілт сөздер: кеңестік дін саясаты, сопылық, ишандар, Ақмырза ишан, Сыр өңірі, ұжымдастыру, саяси қуғын-сүргін, бейімделу, діни жад.

АКМЫРЗА ИШАН: СОПРОТИВЛЕНИЕ СОВЕТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ

Аннотация

В статье рассматривается влияние советской антирелигиозной политики 1920–1930-х годов на суфийско-ишанские династии Казахстана, а также опыт их адаптации к новой общественной системе. Закрытие мечетей и медресе советской властью, преследование религиозных деятелей как социально и политически неблагонадёжной группы, процессы конфискации и насильственной коллективизации коренным образом изменили общественное положение традиционных религиозных институтов. Основным объектом исследования является известный религиозный деятель, просветитель и руководитель народного движения 1930 года в Сырдарьинском регионе Акмырза ишан Тосулы. На примере его деятельности анализируются такие формы адаптации суфийско-ишанских династий, как сопротивление советской модернизации, тайное сохранение религиозного образования, изменение социального статуса, миграция и продолжение духовной традиции посредством

семейной памяти. Движение Акмырзы ишана оценивается не только как сопротивление религиозного характера, но и как комплексное явление, направленное против насильственной трансформации традиционного общества, ликвидации хозяйственной самостоятельности и разрушения духовно-социальной целостности местных общин.

Ключевые слова: советская религиозная политика, суфизм, ишаны, Акмырза ишан, Сырдарьинский регион, коллективизация, политические репрессии, адаптация, религиозная память.

AKMYRZA ISHAN: RESISTANCE TO SOVIET RELIGIOUS POLICY

Abstract

The article examines the impact of Soviet anti-religious policy in Kazakhstan during the 1920s–1930s on Sufi-Ishan dynasties and their experience of adapting to the new social system. The closure of mosques and madrasas by the Soviet authorities, the persecution of religious figures as a socially and politically unreliable group, as well as the processes of confiscation and forced collectivization fundamentally transformed the social position of traditional religious institutions. The main subject of the study is Akmyrza Ishan Toculy, a prominent religious figure, educator, and leader of the 1930 popular movement in the Syrdarya region. His activities provide an opportunity to analyze the adaptation strategies of Sufi-Ishan dynasties, including resistance to Soviet modernization, the clandestine preservation of religious education, changes in social status, migration, and the transmission of spiritual heritage through family memory. The movement led by Akmyrza Ishan is assessed not merely as an act of religious resistance, but as a complex phenomenon directed against the forced transformation of traditional society, the destruction of economic autonomy, and the disruption of the spiritual and social integrity of local communities.

Keywords: Soviet religious policy, Sufism, Ishans, Akmyrza Ishan, Syrdarya region, collectivization, political repression, adaptation, religious memory.

Кіріспе

Кеңес өкіметінің Қазақстандағы орнығуы саяси және экономикалық жүйені ғана емес, ғасырлар бойы қалыптасқан рухани кеңістікті де түбегейлі өзгертті. Дәстүрлі қазақ қоғамында мешіт пен медресе діни ғибадат орны болумен шектелмей, ағартушылықтың, қоғамдық келісімнің және өзара көмектің орталығы қызметін атқарды. Ал молда, ахун, ишан және сопылық жолдың өкілдері діни рәсімдерді жүргізумен қатар, бала оқытып, дау-шарды реттеп, халықтың рухани бағдарын айқындауға қатысты.

Большевиктік идеология дінді социалистік қоғам құруға кедергі келтіретін құбылыс ретінде қабылдады. Сондықтан кеңестік билік нығайған сайын діннің қоғамдық ықпалын шектеу саясаты күшейіп, 1920-жылдардың соңында ашық әкімшілік қысым мен жаппай қуғын-сүргінге ұласты. Жосықсыз саясаттан мешіт-медреселер мен діни қайраткерлер, рухани беделі ұрпақтан ұрпаққа жалғасқан ишан әулеттері де зардап шекті.

Зерттеудің мақсаты – кеңестік дінге қарсы саясат жағдайындағы сопы-ишан әулеттерінің қоғамдық өзгерістерге бейімделу жолдарын Ақмырза ишан Төсұлының тағдыры мен қызметі негізінде талдау.

Осы мақсатқа сәйкес мынадай міндеттер белгіленді:

- кеңестік дінге қарсы саясаттың негізгі кезеңдері мен тетіктерін сипаттау;
- дәстүрлі қоғамдағы ишандардың әлеуметтік қызметін айқындау;
- Ақмырза ишан бастаған қозғалыстың діни, әлеуметтік және саяси себептерін талдау;
- ишан әулеттерінің кеңестік ортаға бейімделу стратегияларын жүйелеу;
- қуғын-сүргіннен кейінгі отбасылық және қоғамдық жадтың рөлін көрсету.

Зерттеудің деректік негізін кеңестік кезеңдегі мемлекеттік-конфессиялық қатынастар туралы ғылыми еңбектер, Ақмырза ишанға қатысты жарияланған архивтік мәліметтер, өңірлік зерттеулер мен тарихи естеліктер құрайды.

Кеңестік дінге қарсы саясаттың сипаты

Кеңес билігінің алғашқы жылдарындағы дін саясаты біркелкі болған жоқ. Азамат соғысы мен жаңа биліктің орнығу кезеңінде мұсылман халықтарының қолдауына мұқтаж болған большевиктер белгілі дәрежеде сақтық танытты. Діни қауымдарға шектеулі қызмет жүргізуге мүмкіндік берілгенімен, бір мезгілде атеистік насихат пен дінді қоғамдық кеңістіктен ығыстыру жұмыстары басталды.

1920-жылдардың екінші жартысында саяси жағдай өзгерді. Кеңес өкіметінің күшеюімен бірге исламға қатысты саясат та қатаң сипат алды. Діни мектептер жабылып, мешіттердің мүлкі тәркіленді, діни қызметкерлер сайлау құқығынан айырылды және оларға салықтық қысым жасалды. Дін өкілдері кеңестік баспасөзде «ескіліктің қалдығы», «бай-феодалдық топтың идеологтары» ретінде көрсетілді. Қазақстандағы бұл үдерістің төзімді қатынастан мешіттерді жабу мен мұсылман дінбасыларын жоюға бағытталған ашық күреске ұласқанын зерттеушілер архив материалдары негізінде көрсетеді (Г.Әлпысбаева мен Г.Жұман, 2022).

1928 жылғы ірі бай шаруашылықтарын тәркілеу, одан кейінгі күштеп ұжымдастыру мен көшпелі және жартылай көшпелі халықты зорлықпен отырықшыландыру дінге қарсы науқанмен өзара ұштасып жатты. Себебі ишандар мен ахундар діни бедел иелері әрі жергілікті қауымның пікіріне ықпал ететін тұлғалар болатын. Билік оларды жаңа саясатқа қарсы әлеуметтік күш ретінде қабылдады.

Осылайша, дінге қарсы күрес бірнеше бағытта жүргізілді:

11. Институционалдық қысым: мешіттер мен медреселерді жабу, діни қауымдардың мүлкін тәркілеу.
12. Экономикалық шектеу: діни қызметкерлерге ауыр салық салу және шаруашылық мүмкіндіктерін шектеу.
13. Идеологиялық науқан: мектеп, баспасөз, клуб және атеистік ұйымдар арқылы дінді терістеу.
14. Әлеуметтік оқшаулау: дін өкілдері мен олардың отбасы мүшелерін «жат элемент» ретінде кемсіту.
15. Саяси қуғын-сүргін: тұтқындау, жер аудару, еңбек лагерлеріне жіберу және ату жазасына кесу.

Мұндай саясаттың нәтижесінде ресми діни институттар әлсіреді. Алайда діни дүниетаным толық жойылған жоқ. Ол отбасылық тәрбие, салт-дәстүр, әулиелерді құрметтеу, жасырын діни рәсімдер және ауызша білім тарату арқылы өмір сүруін жалғастырды.

Ишандық институт және әулеттік сабақтастық

Қазақ қоғамындағы «ишан» ұғымын тек мешіт имамы немесе қарапайым діни қызметкер мағынасында түсіндіру жеткіліксіз. Ишан – діни білім алған, шәкірт тәрбиелеген, рухани беделі иеленген және белгілі бір қауымның әлеуметтік өміріне ықпал еткен тұлға. Кейбір ишандар сопылық дәстүрмен тікелей байланысты болса, енді бір бөлігі медреселік білім мен жергілікті діни-ағартушылық қызметті ұштастырды.

Ишандардың беделі көбіне әулеттік сабақтастық арқылы орнықты. Діни кітаптар, қолжазбалар, ұстаздан шәкіртке берілетін білім және жергілікті қауыммен байланыс отбасы ішінде сақталды. Ишан әулеті белгілі бір өңірде рухани қызметпен бірге қайырымдылық, білім беру, дауларды бітіммен шешу және мұқтаж жандарға көмек көрсету міндеттерін де атқарды.

Кеңес билігі үшін мұндай әулеттердің ықпалы бірнеше себеппен қауіпті саналды. Біріншіден, олардың беделі халықтың сенімі мен тарихи жадынан туындады. Екіншіден, мешіт пен медресе арқылы қалыптасқан әлеуметтік байланыстар кеңестік ұйымдарға тәуелсіз еді. Үшіншіден, ишандар ауылдық қауымды жұмылдыра алатын рухани әрі қоғамдық жетекшілер болды. Ақмырза ишанның қызметі осы сипаттардың барлығын айқын көрсетеді.

Ақмырза ишанның ағартушылық және қоғамдық қызметі

Ақмырза Төсұлы 1881 жылы Қуаңдария бойында, қазіргі Қызылорда облысы Қармақшы ауданының аумағында дүниеге келген. Алғашқы діни сауатын жергілікті мешітте ашып, кейін Бұхарадағы Көкілташ медресесінде білім алған. Елге оралған соң мешіт-медреседе бала оқытып, халыққа діни және адамгершілік тәрбие берген.

Ақмырза ишанның қызметі тек діни уағызбен шектелмеген. Ол білім алуға, еңбек етуге, егіншілік пен отырықшы шаруашылықты меңгеруге үндеген ағартушы ретінде танылады. Ел арасындағы естеліктерде оның пітір-садақаны мұқтаж адамдарға бөліп бергені, кедей отбасыларына қолдау көрсеткені айтылады. Бұл қызметтер ишанның жергілікті қауымдағы беделін күшейтті.

Ақмырза ишан туралы кейінгі өмірбаяндық материалдарда оның Стамбұлда оқығаны, бірнеше шет тілін меңгергені және бірқатар елдерді аралағаны баяндалады.

Ақмырза ишанның әлеуметтік беделінің басты негізі – діни білім, ұстаздық қызмет, әділдік туралы түсінік және жергілікті халықпен тығыз байланыс еді. Кеңес билігінің мешіттерді жабуы мен дәстүрлі шаруашылық құрылымын бұзуын ол діни еркіндікті шектеу, қауымның тұтас өмір салтына жасалған қысым ретінде қабылдады.

Ақмырза ишанның діни-ағартушылық еңбектері

Ақмырза ишан халыққа білім берумен және діни уағыз айтумен ғана шектелмей, ислам ілімінің негізгі қағидаларын түсіндіруге арналған еңбектер жазған ғұлама-ағартушы болды. Деректерде оның қаламынан туған бірнеше діни

және танымдық кітаптың кезінде Сыр өңіріне кеңінен таралғаны айтылады. Сол мұралардың арасынан бүгінге жеткендері ретінде «Түркі иман» (аударып басып шығарған Сматулла мақсұм Әбділдаұлы) және «Хадистер»(баспаға әзірлеген Нарымбай Сыздықбаев) еңбектері аталады.

«Түркі имани» еңбегі «Иман», «Ислам» және «Ықылас» бөлімдерінен тұрады. Кітапта мұсылмандық сенімнің негіздері, исламның басты шарттары, құлшылықтың мәні және адамның рухани тазалығы қарапайым әрі түсінікті тілмен баяндалған. Еңбектің түркі тілінде жазылуы Ақмырза ишанның діни білімді қалың халыққа ана тілінде жеткізуді мақсат еткенін аңғартады.

Ал «Хадис» кітабында Мұхаммед пайғамбардың өсиеттері мен исламдық әдеп қағидалары жүйеленіп, адалдық, әділеттілік, білімге ұмтылу, еңбекқорлық, қайырымдылық және адамға құрмет көрсету мәселелері түсіндірілген. Бұл еңбек Ақмырза ишанның діни білімді адамның күнделікті тіршілігімен және қоғамдық жауапкершілікпен сабақтастыра қарастырғанын көрсетеді.

Тәуелсіздік жылдарында Ақмырза ишанның діни-ағартушылық мұрасына қызығушылық қайта жанданды. Зерттеушілер мен ишан мұрасын сақтаушылардың мәліметінше, 2000-жылдары оның «Түркі иман» еңбегі Алматы қаласының «Мамыр» шағын ауданындағы яссауишілер (сопылар) жамағатының Шәкәрім қажы атындағы медресесі мен сондағы қыздар медресесінде діни білім алушыларға қосымша оқу материалы ретінде пайдаланылған.

Кеңестік дінге қарсы науқан кезінде Ақмырза ишанның мешіті мен медресесіндегі діни кітаптар мен қолжазбалардың едәуір бөлігі жойылғаны туралы мәліметтер бар. Сондықтан бүгінге жеткен еңбектер – XX ғасыр басындағы Сыр өңірінің діни ойы мен ағартушылық дәстүрін танытатын құнды тарихи дерек. Ақмырза ишанның кітаптарын текстологиялық тұрғыдан зерттеу, қолжазба нұсқаларын анықтау және ғылыми айналымға енгізу – отандық дінтану мен рухани тарихтың маңызды міндеттерінің бірі.

Ақмырза ишан көтерілісі

1928-1930 жылдардағы тәркілеу, күштеп ұжымдастыру, малды ортақ меншікке өткізу және дін өкілдерін қудалау Сыр бойындағы халықтың жаппай наразылығын туғызды. 1930 жылы Қызылқұм өңірінде Ақмырза ишан төңірегіне қарсылық білдірушілер жинала бастады.

Кеңестік қауіпсіздік органдары бұл оқиғаны «ишандар мен байлар ұйымдастырған контрреволюциялық басмашылық қозғалыс» ретінде сипаттады. Мұндай баға кеңестік саяси терминологияға негізделген еді. Қозғалыстың құрамына әртүрлі әлеуметтік топтардың өкілдері қатысқанын ескерсек, оның себептерін дін өкілдерінің үгітімен ғана түсіндіру жеткіліксіз.

Ақмырза ишан бастаған қарсылықтың бірнеше өзара байланысты себебі болды:

-мешіттер мен діни оқу орындарының жабылуы;

-діни қайраткерлерді қудалау;

-жеке мал-мүлікті тәркілеу;

-күштеп ұжымдастыру;

-дәстүрлі қауымдық қатынастардың бұзылуы;

-жергілікті белсенділердің зорлық-зомбылығы;

-халықтың саяси және шаруашылық дербестіктен айырылуы.

1930 жылғы наурызда Ақмырза ишанның маңына бірнеше мың адам жиналған. Қозғалысқа қатысушылардың қаруы негізінен аңшылық мылтық, қылыш, найза және сойыл сияқты құралдардан тұрды. Оларға қарсы пулемет және зеңбірекпен қаруланған кеңестік жазалаушы жасақтар жіберілді. Наурыз айының ортасы мен соңында өткен қақтығыстар барысында қозғалыс ауыр жеңіліске ұшырады. Ақмырза ишан 1930 жылғы 26 наурыздағы соңғы шайқаста қаза тапты. Оның көптеген серіктері өлтіріліп, қолға түскендері сотталды немесе лагерьлерге жіберілді. Бір бөлігі Ауғанстанға өтуге мәжбүр болды. Тұлғаның өмірбаяны мен қозғалыс туралы жинақталған мәліметтер «Қазақстан тарихы» порталындағы анықтамада да берілген.

Ақмырза ишан көтерілісі – діни еркіндік, дәстүрлі шаруашылық, жергілікті өзін-өзі реттеу және қауымдық тұтастықты қорғау талаптары тоғысқан қарсылық.

Сопы-ишан әулеттерінің бейімделу стратегиялары

Ақмырза ишан қарулы қарсылық жолын таңдады. Алайда барлық діни әулеттер ашық күреске барған жоқ. Қуғын-сүргін жағдайында сопы-ишан әулеттерінің кеңестік қоғамға бейімделуі бірнеше үлгіде жүзеге асты.

1. Ашық қарсылық

Бұл жолды таңдаған тұлғалар дінге қарсы саясатқа, ұжымдастыруға және тәркілеуге қарсы халықтық наразылықты басқарды. Ақмырза ишанның әрекеті осы үлгінің айқын мысалы. Ашық қарсылық рухани беделді саяси жұмылдыру құралына айналдырды. Алайда күш тең болмағандықтан, мұндай қозғалыстар жаппай жазалау мен әулеттің ыдырауына әкелді.

2. Діни қызметті жасырын жалғастыру

Көптеген ишан және молда әулеттері ресми мешіт жабылғаннан кейін діни қызметін үй жағдайында жалғастырды. Сенімді адамдар арасында құран оқу, неке қию, жаназа шығару, балаға діни сауат беру сияқты рәсімдер өткізілді. Діни білім институционалдық кеңістіктен отбасылық кеңістікке көшті.

3. Әлеуметтік мәртебені өзгерту

Қуғыннан аман қалудың тағы бір жолы – ресми діни қызметтен бас тартып, кеңестік шаруашылық пен әлеуметтік жүйеге ену еді. Ишан ұрпақтары мұғалім, есепші, дәрігер, малшы, жұмысшы немесе кеңсе қызметкері мамандықтарын игеруге мәжбүр болды. Кейбір отбасылар тегін өзгертіп, ишан немесе молда әулетінен шыққанын жасырды.

4. Кеңістіктік бейімделу және көші-қон

Қудалауға ұшыраған әулеттер басқа ауылға, қалаға немесе шетелге көшті. Ақмырза ишан қозғалысы жеңілгеннен кейін оның жақтастарының бір бөлігінің Ауғанстанға өтуі осы стратегияның көрінісі болды. Көші-қон адамдардың өмірін сақтап қалғанымен, әулеттің туған жермен байланысын үзіп, рухани орталықтардың әлсіреуіне әсер етті.

5. Отбасылық жад арқылы мұраны сақтау

Кеңес дәуірінде қуғындалған діни тұлғалар туралы ашық айту қауіпті болды. Сондықтан олардың есімі ресми тарихтан өшірілгенімен, отбасылық әңгімелерде, шежіреде, бата мен естеліктерде сақталды. Діни кітаптар

жасырылып, кейде жерге көмілді немесе сенімді адамдарға тапсырылды. Осылайша, әулеттік жад ресми идеологияға бағынбайтын балама тарихи кеңістік қызметін атқарды.

Бейімделудің сипаты мен тарихи салдары

Сопы-ишан әулеттерінің кеңестік қоғамға бейімделуі – өмірді, отбасыны және рухани мұраны сақтауға бағытталған күрделі мінез-құлық жүйесі. Бір отбасында әртүрлі стратегия қатар қолданылуы мүмкін: әулеттің бір өкілі қарсылыққа қатысса, екіншісі көшіп кетті, үшіншісі кеңестік мекемеде қызмет атқарып, діни мұраны үй ішінде сақтады.

Бейімделу барысында діни беделдің сипаты өзгерді. Бұрын мешіт, медресе және шәкірттік жүйе арқылы ашық көрінген рухани ықпал енді туыстық қатынас, отбасылық тәрбие және тұрмыстық рәсімдер арқылы жалғасты. Діннің қоғамдық көрінісі әлсірегенімен, оның мәдени және моральдық мазмұны күнделікті өмірден толық жойылған жоқ.

Ақмырза ишан әулетінің тағдыры бейімделудің ең ауыр үлгісін көрсетеді. Қозғалыстың басшысы қаза тапты, туыстары мен жақтастары қуғындалды, мешіт-медресе ортасы жойылды, бірқатар отбасы туған жерін тастап кетуге мәжбүр болды. Соған қарамастан Ақмырза ишан туралы жад сақталып, тәуелсіздік кезеңінде оның ағартушылық, діни және қоғамдық қызметі қайта бағалана бастады.

Қорытынды

Кеңестік дінге қарсы саясат Қазақстандағы сопы-ишан әулеттерінің дәстүрлі қоғамдық орнын әлсіретіп, олардың әлеуметтік негізін жоюға бағытталды. Мешіттер мен медреселердің жабылуы, дін қызметкерлерінің сайлау құқығынан айырылуы, мүлкінің тәркіленуі және саяси қуғын-сүргін рухани сабақтастыққа ауыр соққы болды. Дегенмен бұл саясат діни сананы толық жоя алмады.

Ақмырза ишан Төсұлының тағдыры дінге қарсы науқан мен күштеп ұжымдастырудың бір-бірімен тығыз байланыста жүргенін көрсетеді. Оның бастаған қозғалысы мешітті қорғау талабымен ғана шектелмей, халықтың шаруашылық дербестігін, қалыптасқан қоғамдық қатынастарын және рухани тұтастығын сақтауға бағытталды. Сондықтан Ақмырза ишан қозғалысын діни, әлеуметтік және саяси факторлар тоғысқан халықтық қарсылық ретінде бағалау қажет.

Сопы-ишан әулеттерінің кеңестік қоғамға бейімделуі ашық қарсылық, діни қызметті жасырын жалғастыру, кәсіптік және әлеуметтік мәртебені өзгерту, көші-қон, сондай-ақ тарихи жадты отбасы ішінде сақтау арқылы жүзеге асты.

Ақмырза ишанның өмір жолы дәстүрлі діни элитаның кеңестік билікпен қақтығысын ғана емес, қоғамның күштеп жаңғыртуға берген жауабын да танытады. Оның мұрасын зерттеу Сыр өңірінің діни тарихын, 1930-жылдардағы халық қозғалыстарын және қуғын-сүргіннен кейінгі рухани сабақтастықты тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. Әлпысбаева Г.А., Жұман Г. Қазақстандағы кеңес өкіметінің мемлекеттік-конфессиялық саясатындағы исламдық дискурс (1920-1930 жж.) // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің хабаршысы. Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы. – 2022. – №1 (138). – 7-24 бб.

2. Байқадамов Н.С. *С*ырдария округіндегі күштеп ұжымдастыру және шаруалардың қарсылық қозғалысы (1928-1932 жж.): тарих ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2001. – 32 б.

3. Омарбеков Т. 20–30-жылдардағы Қазақстан қасіреті. – Алматы: Санат, 1997. – 320 б.

4. Қозыбаев М.Қ., Алдажұманов Қ.С., Әбілқожин Ж.Б. Қазақстандағы күштеп ұжымдастыру: қорлық пен зорлық. – Алматы, 1992.–36 б.

5. Қазақ ру-тайпаларының тарихы. Қаракесек бірлестігі (Әлім, Кете, Шөмекей). – Алматы: Алаш тарихи-зерттеу орталығы, 2010. – 13-том, 2-кітап – 545 б.

6. Омаров Қ. Төсов Ақмырза бастаған Қызылқұмдағы көтеріліс // Сыр елі. Энциклопедия. – Алматы: “Тау-Қайнар” ЖШС, 2024. – 633-634 бб.

7. Омаров Қ. Ақмырза Төсұлы // Қазақстан тарихы. Энциклопедия. – Алматы, 2019.– Т.1.– 105-106 бб.

8. Жұмашұлы А. Ақмырза ахун кім еді? // Ана тілі. – 1992. – 10 қыркүйек.

9. Омаров Қ.Ә. Сыр өңіріндегі ағартушылар хақында // Қазақ тарихы. – 2010. – №1.–7-10 бб.

10. Өтебайұлы Қ. Ақмырза // Ислам және өркениет. – 2014.– №14(30).– 11-20 бб.

11. Кеніштайқызы Г., Бітімбай А. Сыр өңірінде әулиелер институтының қалыптасуы // Арал өңірінің тарихи-мәдени мұралары және әлеуметтік экологиясын зерттеу басымдықтары: республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Қызылорда, 2011. – 81-84 бб.

12. Ақмырза ишан Төсұлы // «Қазақстан тарихы» ұлттық порталы.

13. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. – Berkeley: University of California Press, 2007. – 241 p.

Маделханова Маржан Ибрагимовна
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті
Археология және этнография
орталығының ғылыми қызметкері,
Тарих магистрі

«ҚОСШЫ» ОДАҒЫНЫҢ ҚҰРЫЛУЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАЙЛАР МЕН ДІН ӨКІЛДЕРІНЕ ҚАРСЫ ӘЛЕУМЕТТІК-САЯСИ ҚЫЗМЕТІ

Аңдатпа

Бұл мақалада XX ғасырдың 20-жылдарындағы Қазақстандағы «Қосшы» одағының құрылуы, оның құқықтық мәртебесі, ұйымдастырушылық құрылымы және кеңестік биліктің ауылдық жерлердегі әлеуметтік-саяси саясатын жүзеге асырудағы қызметі жан-жақты қарастырылады. Зерттеуде ұйымның Жаңа экономикалық саясат кезеңіндегі қалыптасу алғышарттары, мүшелікке қабылдау тәртібі, мүшелерінің құқықтары мен міндеттері, саяси-құқықтық және қоғамдық қызметінің негізгі бағыттары мұрағаттық құжаттар мен ғылыми әдебиеттер негізінде талданады. Сонымен қатар 1925 жылдан кейінгі ауылды кеңестендіру, таптық саясаттың күшеюі, ұйым қатарын әлеуметтік жат элементтерден тазарту, байларды тәркілеу науқаны және дінге қарсы идеологиялық жұмыстардағы «Қосшы» одағының рөлі сараланады. Зерттеу нәтижесінде «Қосшы» одағының еңбекші шаруаларды кеңестік басқару жүйесіне тартуда, ауылдағы кеңес өкіметінің әлеуметтік тірегін қалыптастыруда, мемлекеттік реформаларды іске асыруда және кеңестік саяси-құқықтық жүйені орнықтыруда маңызды қоғамдық ұйым болғаны айқындалады.

Кілт сөздер: «Қосшы» одағы, Жаңа экономикалық саясат, бай-феодалдар, дін иелері, еңбекші шаруалар

СОЗДАНИЕ СОЮЗА «КОШЧИ» И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТИВ БАЕВ И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДУХОВЕНСТВА

Аннотация

В статье всесторонне рассматриваются создание Союза «Кошчи» в Казахстане в 1920-е годы, его правовой статус, организационная структура и деятельность в реализации социально-политической политики советской власти в сельской местности. В исследовании на основе архивных документов и научной литературы анализируются предпосылки формирования организации в период новой экономической политики, порядок приема в члены, права и обязанности членов, а также основные направления ее политико-правовой и общественной деятельности. Особое внимание уделяется роли Союза «Кошчи» в советизации аула после 1925 года, усилении классовой политики, очищении организации от социально чуждых элементов, проведении кампании по

конфискации имущества байских хозяйств и антирелигиозной идеологической работе. В результате исследования установлено, что Союз «Кошчи» являлся важной общественной организацией, способствовавшей вовлечению трудового крестьянства в советскую систему управления, формированию социальной опоры советской власти в ауле, реализации государственных реформ и укреплению советской политико-правовой системы.

Ключевые слова: Союз «Кошчи», новая экономическая политика, бай-феодалы, религиозные деятели, трудовое крестьянство.

THE ESTABLISHMENT OF THE "KOSHCHI" UNION AND ITS SOCIO-POLITICAL ACTIVITIES AGAINST BAIS AND REPRESENTATIVES OF THE CLERGY

Abstract

This article provides a comprehensive examination of the establishment of the "Koshchi" Union in Kazakhstan in the 1920s, its legal status, organizational structure, and role in implementing the Soviet government's socio-political policies in rural areas. Based on archival documents and scholarly literature, the study analyzes the prerequisites for the organization's formation during the period of the New Economic Policy, the procedure for membership admission, the rights and responsibilities of its members, as well as the main areas of its political, legal, and public activities. Particular attention is paid to the role of the "Koshchi" Union in the Sovietization of the aul after 1925, the intensification of class policy, the removal of socially alien elements from the organization, the campaign for the confiscation of wealthy households, and anti-religious ideological activities. The study demonstrates that the "Koshchi" Union was an important public organization that contributed to the involvement of the working peasantry in the Soviet system of governance, the formation of a social base for Soviet power in the aul, the implementation of state reforms, and the consolidation of the Soviet political and legal system.

Keywords: "Koshchi" Union, New Economic Policy, bai-feudals, religious figures, working peasantry.

1920 жылдың соңында Коммунистік партия Жаңа экономикалық саясатты әзірлеуге кірісті. 1921 жылғы наурыз айының басында өткен Ресей Коммунистік партиясының (большевиктер) X съезінде В.И. Ленин азық-түлік салғыртынан азық-түлік салығына көшудің және ЖЭС-ты енгізудің қажеттілігін жан-жақты негіздеп берді. Ол социализмге өтудің бүкіл өтпелі кезеңінде жұмысшылар мен шаруалар арасындағы дұрыс экономикалық қатынастарды орнату басты міндет екенін көрсетті. ЖЭС-тың негізгі мақсаты социалистік қоғамның экономикалық негізін қалыптастыру болды. Бұл саясат халық шаруашылығының нақты жағдайын, экономикалық құрылымдардың арақатынасын және ел аумағындағы, соның ішінде ұлттық республикалардағы таптық күштердің орналасуын ескере отырып жүзеге асырылды. Жаңа экономикалық саясат жұмысшы табы мен экономиканың негізгі салаларын өз қолында ұстаған Кеңес одағы миллиондаған еңбекші шаруаларды социалистік құрылысқа тарта алады деген тұжырымға

негізделді [1,59 б]. Жұмысшы табы мен шаруалар одағын, пролетариат диктатурасын нығайта отырып, ЖЭС социалистік элементтердің капиталистік элементтермен күресінде басым дамуын қамтамасыз етті, Советтер Шығыс республикаларының ұлттық ауылдарында , соның ішінде қазақ ауылында социализмнің капитализмді, сондай-ақ феодализмді жеңуіне жағдай жасады .

ЖЭС - партия мен пролетарлық мемлекеттің қолындағы икемді әрі сенімді құрал - социалистік қоғам құру міндетіне тек Ресейде ғана емес, советтік ұлттық республикаларда да толық жауап берді. Ол, сонымен бірге , қазақ халқының капитализмді айналып өтіп, социализмге өту міндетін жүзеге асыруға бағытталды [2,108 б].

Осы үдерістер жағдайында ауылдық жерлерде совет өкіметін нығайту және қазақ еңбекшілерін мемлекеттік әрі шаруашылық құрылысқа кеңінен тарту қажеттігі ерекше маңызға ие болды. Дәл осы міндеттерді жүзеге асыруда «Қосшы » одағы айтарлықтай рөл атқарды. Аталған одақтың негізгі саяси міндеті ауыл кедейлерін советтік құрылысқа тарту, ұлттық теңсіздікке қарсы күресу, сондай-ақ отаршыл сипаттағы байлар әрекетіне тосқауыл қою болды [3,178 б].

Партияның ұлттық саясаты жаңа экономикалық саясатпен тығыз ұштасып жатты, олардың мақсаттары ортақ болды. Сондықтан да ЖЭС -ке көшу бағытын айқындаған РКП(б)-ның X съезінде ұлттық мәселе бойынша партияның кезекті міндеттері де қарастырылды. Съезд ұлттық мәселенің мәні дамуы жағынан артта қалған халықтардың нақты теңсіздігін жоюда екенін атап көрсетті. Елдің шет аймақтарындағы еңбекші бұқараны советтік социалистік құрылысқа тарту жөніндегі партия қызметінің негізгі формалары мен әдістерін белгіледі, сондай-ақ орыс жұмысшы табы оларға экономикалық, мемлекеттік және мәдени жағынан Орталық Ресейге жетіп, теңесуіне көмектесуі тиіс екенін ерекше атап өтті. Партия отаршылдық өткеннің барлық «қалдықтары» мен «сарқыншақтарына» қарсы табанды әрі жүйелі күресті талап етті , ұлыдержавалық шовинизм мен ұлтшылдық ауытқуларды айыптады [1,61 б]. Осы міндеттерді жүзеге асыру барысында Кеңес өкіметіне ауылдық жерлерде өзінің әлеуметтік тірегін қалыптастыратын бұқаралық ұйымдардың қажеттілігі айқын болды. Осындай ұйымдардың бірі әрі ең маңыздысы «Қосшы» одағы еді. Бұл ұйым Кеңес мемлекетінің ауылдағы әлеуметтік-саяси тірегі ретінде қалыптасып, жаңа экономикалық саясаттың негізгі бағыттарын жүзеге асыруда маңызды рөл атқарды.

Кеңес өкіметінің ауылдағы саяси тірегі ретінде құрылған «Қосшы» одағының алдына ауыл еңбекшілерін ұйымдастыру, олардың саяси санасы мен мәдени деңгейін көтеру, еңбекші халықтың құқықтары мен мүдделерін қорғау, кооперациялау идеяларын насихаттау, аграрлық реформаларды жүзеге асыруға және халық шаруашылығын қалпына келтіруге жәрдемдесу міндеттері қойылды. Ұйым қызметі арқылы Кеңес билігі ауыл тұрғындарын мемлекеттік басқару ісіне тартып, социалистік құрылыстың әлеуметтік базасын кеңейтуге ұмтылды [4,22 п].

1920 жылғы қыркүйекте өткен Түркістан Коммунистік партиясының V съезінің шешімімен бұрыннан әрекет етіп келген кедейлер комитеттері мен

одақтарының негізінде «Қосшы» одағы құрылды. Ол Түркістан Автономиялық Кеңестік Социалистік Республикасындағы еңбекші диқандардың жаппай қоғамдық ұйымы ретінде қалыптасты. Ұйымды құрудағы негізгі мақсат еңбекші диқандардың әлеуметтік және экономикалық мүдделерін қорғау, оларды байлар мен дінбасылардың ықпалынан арылту, сондай-ақ кеңестік, шаруашылық және мәдени құрылысқа кеңінен тарту болды. Орта Азиядағы өзге кедейлер комитеттерінен ерекшелігі – «Қосшы» одағы тек кедей шаруаларды ғана емес, ауылдағы орта шаруаларды да біріктірді [5]. Сонымен қатар аймақтағы бай-феодалдар мен дін иелерінің ықпалына қарсы күресу үшін жергілікті еңбекші диқандарды ұйымдастыру мақсатында большевиктік биліктің қолдауымен құрылған ұйым ретінде сипатталды.

«Қосшы» одағының саяси-құқықтық міндеттері ауыл және қыстақ кедейлерін кеңестік құрылыс ісіне тарту, ұлттық теңсіздікке қарсы күресу, отаршылдық саясаттың «қалдықтарын» жою және бай элементтердің ықпалына қарсы әрекет ету бағытында айқындалды. Аймақтың әлеуметтік-экономикалық ерекшеліктерін ескере отырып, кедей шаруашылықтарды қолдауға бағытталған экономикалық шараларды іске асыруға белсенді қатысты. Байлар мен кулактардан тәркіленген жерлерді, су көздерін және шаруашылық құралдарын кедей шаруалар арасында қайта бөлу жұмыстарына қатысып, олардың шаруашылық жүргізу мүмкіндіктерін кеңейтуге ықпал етті. Осы арқылы ауылдағы әлеуметтік теңсіздікті азайтып, социалистік меншік қатынастарын қалыптастыруға қызмет етті. Ұйым мүшелігіне қабылдау тәртібі де ұйымның әлеуметтік және саяси ұстанымдарын айқын көрсететін құқықтық талаптарға негізделді. Одаққа еңбекші шаруалар қабылданса, пайда табу мақсатында жалдамалы еңбекті пайдаланатын адамдар, капиталдан, кәсіпорыннан немесе мүліктен түсетін табыспен күн көретін тұлғалар мүшелікке қабылданбады. Сонымен қатар жеке саудагерлер, коммерциялық делдалдар, дін қызметкерлері мен монахтар ұйым құрамына кіре алмады. Бұрынғы байлар мен кулактардың басқарушылары, қарыз берушілер, еңбекші халықты қанаған тұлғалар, сондай-ақ заңмен, сот шешімімен немесе тәртіптік сот арқылы жазаланған адамдар да мүшелікке қабылданған жоқ [4,1 п.]

Одақты құру үдерісінің өзі еңбекші бұқараны социалистік рухта тәрбиелеудің үлкен мектебі болды . Оны ұйымдастыру барысында республиканың партия ұйымы «тап жауларының » күшті қарсылығын еңсеруге мәжбүр болды. Байлар мен атқамінерлер жаңа ұйымның басты мақсаты кедейлер мен орташалардан құралған әлеуметтік топтарды біріктіру, олардың экономикалық дербестігін арттыру екенін бірден түсінді. Мұның өзі қазақ ауылындағы байлардың үстем жағдайына елеулі қауіп төндіретін еді. Осыған байланысты байлар мен атқамінерлер әуелі «Қосшы » одағын ұйымдастыру науқанын болдырмауға күш салды, ал одақ бәрібір құрылғаннан кейін, оған еніп алып, басшылық қызметтерді иелену арқылы ұйымды іштен ірітуге тырысты [6,59 б]. Осы тұрғыда, «Қосшы» одағының тарихи маңызы сол кезеңде Компартия қазақ ауылының еңбекші шаруаларын социализм құрылысына тарту ісінде тапқан әрі шебер пайдаланған ең қолайлы ұйымдық форма болғандығында еді. Ауылда және қыстақта таптық жіктелуді айқындау,

патриархалдық -рулық және патриархалдық-феодалдық сарқыншақтардан интернационалдық бірігуге өтудің ұзаққа созылатын сипатын ескере отырып, еңбекші топтарды біртұтас күшке топтастыру және оларды саяси тұрғыдан тәрбиелеу, түпкілікті (жергілікті) және еуропалық халықтардың кедей топтарының бейбіт қатар өмір сүруін қамтамасыз ету – ұйымның басты мақсаттарының бірі болатын [4,1 п].

1925 жылғы 1–7 желтоқсан аралығында өткен V Бүкілқазақстандық КП(б) конференциясы ауылды кеңестендіру бағытын жариялап, ауылдық кеңестерді кеңес өкіметінің негізгі тірегіне айналдыруды көздеді. Осыған байланысты ауылдық кеңестердің қызметін күшейту, олардағы байлардың ықпалын жою және кедей шаруалардың саяси белсенділігін арттыруға бағытталған ұйымдық әрі идеологиялық шаралар жүзеге асырыла бастады. Кеңестік билік ауылды кеңестендіру жұмысының баяу жүруін жергілікті партия ұйымдарының қызметімен емес, қазақ қоғамындағы байлардың ықпалы мен рулық қатынастардың сақталуымен байланыстырды. Соның салдарынан қазақ ауылының әлеуметтік ерекшеліктерін жақсы білетін жергілікті басшылардың пікірлері назардан тыс қалып, олардың ұлттық мәселе, жерге орналастыру және ауылды кеңестендіру барысында жергілікті жағдайды ескеру жөніндегі ұсыныстары қабылданбады. Бұл кезеңде шабындық және жайылымдық жерлерді қайта бөлу, ауылдық кеңестерді кеңестендіру, билікті кедей және орта шаруалар қолына беру, сондай-ақ ірі байлардың мал-мүлкін тәркілеу сияқты кең ауқымды саяси-әлеуметтік науқандар жүзеге асырылды [1,64 б].

Кеңестік мемлекеттік басқару жүйесінде кооперативтер, кедейлер комитеттері және «Қосшы» одағы ауылдағы мемлекеттік саясатты жүзеге асыратын негізгі қоғамдық институттарға айналды. Сондықтан Қазақстан өлкелік басшылығы олардың жұмысын күшейтуге ерекше назар аударды. Осы мақсатта, әсіресе 1926 жылға дейін Оңтүстік Қазақстанда, бұрынғы Сырдария және Жетісу губернияларында қызмет атқарған «Қосшы» одағы қайта ұйымдастырылып, оның құрамында кең көлемдегі тазарту жұмыстары жүргізілді. Бұл саясаттың мәнін Ф.И. Голощекин I Бүкілқазақтық партия конференциясында сөйлеген сөзінде: «Қосшы одағына көбірек күш жұмылдырылсын, кеңірек көңіл бөлінсін. Қосшы одағын советтер айналасына ұйымдастыру қажет. Батракты "Қосшының" негізгі ұйтқысы ету керек, сонда бай кірерге тесік таппайды және "Қосшы" пролетарлық бағыт алады», – деп айқындап көрсетті [6,57 б]. Бұл ұстаным ұйым қызметінің негізгі бағыты ендігі жерде тап күресін күшейту және ауылдағы кеңестік саясаттың әлеуметтік тірегіне айналу болғанын көрсетеді.

Осындай өзгерістер жағдайында «Қосшы» одағының қызметі де жаңа мазмұнға ие болды. Ұйымның басты міндеттерінің бірі ауылдағы тап күресін күшейту, кедей шаруаларды ұйымдастыру және бақуатты топтардың ықпалын әлсірету болды. Түркістан АКСР-ның «Қосшы» туралы Ережесінде ұйымның негізгі мақсаты ауыл мен қыстақты таптық тұрғыдан жіктеу, еңбекші бұқараны біріктіру және оларды саяси жағынан тәрбиелеу деп көрсетілді. Сонымен қатар Ережеде «Қосшы» одағы «ауылдың пролетарлық және жартылай пролетарлық бұқарасының кәсіптік-саяси бірлестігі» ретінде сипатталып, оның саяси

міндеттері қатарында кедейлерді кеңестік құрылысқа тарту, байлар мен отаршыл элементтерге қарсы күрес жүргізу және ауылдағы саяси басымдықты еңбекші халықтың қолына беру көзделді [1,64 б].

Партия мен Кеңес өкіметі жергілікті жер-су органдарының құрамын да қайта қарауға ерекше мән берді. Өйткені олардың қатарына кеңестік идеология тұрғысынан «жат» саналатын әлеуметтік топтардың өкілдері еніп кеткендігі айтылды. Осыған байланысты жергілікті партия ұйымдарының келісімімен нұсқаушыларға болыстық жер-су бөлімдерінің құрамында таптық тұрғыдан сенімсіз адамдар анықталған жағдайда жаңа сайлау өткізу құқығы берілді [63,157 б]. Бұл шаралар мемлекеттік басқару құрылымдарын ғана емес, қоғамдық ұйымдарды да толықтай кеңестік идеологияға бағындыруға бағытталды.

Осындай саясаттың заңды жалғасы ретінде «Қосшы» одағының құрамын әлеуметтік «жат элементтерден» тазарту мәселесі күн тәртібіне қойылды. Кеңестік билік ұйымды байлар мен олардың жақтастарынан тазартпайынша оның саяси міндеттерін толыққанды жүзеге асыру мүмкін емес деп есептеді. Осыған байланысты Сырдария облысында 1923 жылдың көктемінен бастап облыстық және уездік комиссиялар құрылып, ұйым мүшелерін тексеру және тазарту жұмыстары жүргізілді. Бұл жөнінде сол кезеңдегі «Туркестанская правда» газетінде жарияланып, Бүкілтүркістандық Кеңестің «Қосшы» одағы қызметкерлерін жат элементтерден тазарту туралы шешімі негізінде Сырдария облысында да кең көлемді тазарту жұмыстары басталғаны көрсетілді. Жат элементтер қатарына қылмыс жасаған адамдар, бұрынғы патша әкімшілігінің шенеуніктері, болыстық басқарушылар және жалдамалы еңбекті пайдаланушылар енгізілді [7,107 б.]. Осылайша ұйымның әлеуметтік құрамы кеңестік биліктің таптық қағидаларына сәйкестендірілді.

Сонымен қатар 1920 жылдардың екінші жартысында кеңестік идеологияның маңызды бағыттарының бірі дінге қарсы саясат болды. Қазақстанда 1926–1927 жылдардан бастап «Дінсіздер одағының» ұялары мен үйірмелері құрылып, кейін олардың қалалық және аудандық кеңестері ұйымдастырылды. Кеңестер жанынан қазақ жастарының секциялары ашылып, онда тұрақты түрде ислам дініне қарсы дәрістер оқылды. Бұл дәрістерде ислам діні кеңестік идеологияға қайшы құбылыс ретінде түсіндіріліп, діни мерекелер мен дәстүрлердің қоғамға тигізетін кері ықпалы насихатталды. «Дін – еңбекшілердің таптық жауы» деген мазмұндағы ұрандар кеңінен таратылып, «Кіші Қазан» саясаты дінге қарсы насихатпен қатар жүргізілді. 1926 жылы Қазақстан өлкелік партия комитеті жанынан арнайы дінге қарсы комиссия құрылып, оның құрамына Б. Мырзахмедов, И. Хухарев және Н. Арықова енгізілді. Комиссия комсомол ұйымдарын, кәсіподақтарды және «Қосшы» одағын дінге қарсы үгіт-насихат жұмыстарына белсенді түрде тартты. Нәтижесінде бұрын мәдени-ағартушылық сипатта жүргізілген атеистік насихат біртіндеп діни ұйымдар мен мұсылман дінбасыларына қарсы саяси күреске ұласты [8,3 б].

Исламға қарсы саясаттың күшеюі кеңестік биліктің таптық идеологиясымен тікелей байланысты болды. Кеңестік идеологияны ауыл тұрғындары арасында орнықтыру мақсатында Қызыл шайханалар

ұйымдастырылып, олар саяси-ағарту жұмыстарының негізгі орталықтарының біріне айналды [9, 1–2-пп]. Оларды ұйымдастыру бастамасы партия комитеттері, «Қосшы» одағы және Коммунистік жастар ұйымынан шығып, жергілікті жерлерде партия ұйымдары мен ауылдық «Қосшы» бөлімшелері арқылы жүзеге асырылды. Қызыл шайханаларды ұйымдастыруға және басқаруға кеңестік билік таптық тұрғыдан сенімсіз деп таныған әлеуметтік топтардың, әсіресе дінбасылардың, басқаның еңбегін «қанаушылар», және сайлау құқығынан айырылған адамдардың қатысуына жол берілмеді. Осылайша Қызыл шайханалар кеңестік идеологияны насихаттайтын мекеме ғана емес, сонымен бірге дәстүрлі діни ықпалды қоғамдық өмірден шектеуге бағытталған саяси құрал ретінде де пайдаланылды.

Большевиктер үкіметі діни ұйымдарды әлеуметтік тұрғыдан жат күш ретінде бағалап, исламды кеңестік құрылысқа қарсы идеологиялық кедергі ретінде қарастырды. Сондықтан 1920 жылдардың соңына қарай таптық күрес қағидалары мемлекеттік саясаттың барлық саласына енгізілді. Мұсылман дінбасылары жергілікті жерлерде кеңес өкіметінің саясатына қарсы әрекет етеді деген тұжырымдар ресми баяндамаларда жиі көрініс тапты. Сырдария облысының партия органдары өңірдегі саяси жағдай туралы мәліметтерінде Әулиеата, Меркі, Жуалы және басқа аудандарда мұсылман дінбасылары колхоздастыруға қарсы үгіт жүргізгенін, ауыл шаруашылығы салығына байланысты халық арасында наразылықты күшейткенін көрсетті. Сонымен қатар дінбасылары халық ағарту ісіне ықпал етеді, заңсыз мектептер ашады, азаматтық хал актілерін тіркеу қызметін атқарады, емшілікпен айналысады және байлармен бірлесіп еңбекші халыққа ықпал етеді деген айыптар тағылды. Кеңестік құжаттарда олардың «Қосшы» одағы мүшелеріне қарсы үгіт жүргізіп, оларды «кәпірлер» деп жариялағаны және кеңеске қарсы қауесеттер таратқаны туралы да мәліметтер берілді. Мұндай айыптаулар кеңестік биліктің исламға қарсы күресін күшейтуге және оны саяси тұрғыдан негіздеуге пайдаланылды [10,2-3 бб].

Осылайша 1925–1929 жылдардың соңына дейінгі кезеңде «Қосшы» одағы Кеңес мемлекетінің ауылдағы әлеуметтік тірегі ғана емес, оның саяси-құқықтық және идеологиялық саясатын жүзеге асырудың маңызды құралына айналды. Ұйым ауылды кеңестендіру, тап күресін күшейту, байлар мен дәстүрлі әлеуметтік топтардың ықпалын әлсірету, мемлекеттік реформаларды жүзеге асыру және дінге қарсы саясатты насихаттау сияқты кеңестік биліктің негізгі міндеттерін орындауға белсенді қатысты. Соның нәтижесінде «Қосшы» одағы ауыл қоғамындағы дәстүрлі әлеуметтік құрылымды өзгертуге және кеңестік саяси жүйенің орнығуына ықпал еткен негізгі қоғамдық ұйымдардың бірі ретінде қалыптасты.

Әдебиеттер

1. Маделханова М. Қызылорда аймақтық «Қосшы» одағы: тарихы мен мәдени-ағартушылық қызметі (1922-1930 жж.) : магистрлік дис. Қызылорда, 2026. 89 б.

2. Дахшлейгер Г. Социально-экономические преобразования в ауле и деревне Казахстана 1921-1929 гг. Алма-Ата: Наука, 1965. 536 с.

3. Құмыртай Р. 1921-1922 жылдардағы жер-су реформасындағы «Қосшы» одағының қызметі// ҚазҰУ хабаршысы. 2006. 180 б.

4. ҚОҚСТМА (Қызылорда облыстық мемлекеттік архивінің қоғамдық-саяси тарихы бойынша филиалы) - 1544 қор, 1 т., 2 іс.

5. Аминова Р. Кошчи // Большая советская энциклопедия [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/060/

6. Омарбеков Т. XX ғасырдағы Қазақстан тарихының өзекті меселелері. Алматы: Қазақпарат, 2001. 404 б.

7. Шамшиева Г. Бұрынғы Сырдария облысындағы «Қосшы» одағының пайда болу мен қалыптасуының тарихынан // ҚазҰУ хабаршысы. 2007. 109 б.

8. Абишева Ж. Мұсылман дін иелеріне қарсы күрес (XX ғ. 20-30 жж.) // С. Сейфуллин атындағы Қазақ агротехникалық университетінің Ғылым жаршысы 2015. 67 б.

9. ҚОҚСТМА- 1544 қор, 1 т., 1 іс.

10. Ермекқали Н. Кеңес билігінің ислам дініне қарсы ұстанған саясаты Х. Досмұхамедов атындағы Атырау университетінің студенттері мен жас ғалымдарының ғылыми-тәжірибелік конференция материалдарының жинағы. – Атырау : Х. Досмұхамедов атындағы АтУ, 2024. 5 б.

Бахром Ризаев
«Қатаған құрбандары музейі»
ғылыми қызметкері, Ташкент, Өзбекстан,
Тарихшы
Сәдірбекұлы Нұржан
Тарихшы-генеалог, Алматы қаласы**,**
Тарих магистрі

ҚУҒЫНҒА ҰШЫРАҒАН ШАЯНДЫҚ ӘБДІҒАППАР ҚОЖА АЯКЕЕВ (1920-1940 ЖЫЛДАРДАҒЫ ОҢТҮСТІК ҚАЗАҚСТАН ОБЛЫСЫ ШАЯН АУДАНЫНДАҒЫ ҚУҒЫН-СҮРГІН ТАРИХЫНЫҢ ПАРАҚТАРЫ)

Аңдатпа

Мақалада 1920-1940 жылдардағы Оңтүстік Қазақстан облысы Шаян ауданында туып өскен Әбдіғаппар қожа Аякеевтің тағдыры баяндалады. Автор оның шежіресін Құлатай ишан — Хусайин (Үсен) — Айқожа (Аяке) — Әбдіғафур (Әбдіғаппар) тізбегі арқылы анықтайды. Кеңес өкіметінің коллективизация және дінге қарсы қуғын-сүргін саясатынан қашып, Аякеев отбасымен бірге Өзбекстанға көшіп кетеді. Онда білім алып, заңгер мамандығын иеленіп, прокурор қызметіне дейін жетеді. Дегенмен қуғын-сүргін оны Өзбекстанда да қуып жетеді және оған жалған саяси айыптар тағылады. 1942 жылы қамауға алынып, жерлестерінің үстінен жалған куәлік беруден бас тартқаны үшін қатты азапталады да, 1943 жылы түрмеде қаза табады. Оның ізбасарлары да кейін қуғын-сүргінге ұшырап, лагерьлерге жіберіледі. Мақала архивтік құжаттар мен генеалогиялық деректер негізінде жазылған.

Кілт сөздер: Қуғын сүргін, Репрессия, Ишандар, Қожалар, Қазақ байлары, Шаян, Темірлан.

ПОДВЕРГШИЙСЯ РЕПРЕССИЯМ УРОЖЕНЕЦ ШАЯНА АБДИГАППАР КОЖА АЯКЕЕВ (СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ РЕПРЕССИЙ В ШАЯНСКОМ РАЙОНЕ ЮЖНО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ В 1920-1940 ГОДЫ)

Аннотация

Статья посвящена судьбе Абдигаппара кожа Аякеева, уроженца Чаянского района Южно-Казахстанской области, пострадавшего от репрессий 1920-1940-х годов. Автор восстанавливает его родословную: Кулатай ишан — Хусаин (Усен) — Айкожа (Аяке) — Абдигафур (Абдигаппар). Спасаясь от советской политики коллективизации и преследования духовенства, Аякеев вместе с семьёй переселился в Узбекистан. Там он получил юридическое образование и дослужился до должности районного прокурора. Однако репрессии настигли его и в новой стране, где ему предъявили сфабрикованные политические обвинения. В 1942 году он был арестован, а после отказа дать ложные показания против земляков подвергся жестоким пыткам и погиб в тюрьме в 1943 году. Его последователи впоследствии также подверглись репрессиям и были отправлены

в лагеря. Статья опирается на архивные документы и генеалогические источники.

Ключевые слова: Репрессии, Гонения, Ишаны, Кожа (ходжи), Казахские баи, Чаян, Темирлан.

ABDIGAPPAR KHOJA AYAKEYEV, A REPRESSED NATIVE OF SHAYAN (PAGES FROM THE HISTORY OF POLITICAL REPRESSIONS IN THE SHAYAN DISTRICT OF SOUTH KAZAKHSTAN REGION, 1920–1940)

Annotation

The article examines the fate of Abdigappar khoja Ayakeyev, born in the Shayan district of South Kazakhstan region, who suffered repression during the 1920s-1940s. The author reconstructs his lineage as Kulatai ishan — Khusain (Usen) — Aikozha (Ayake) — Abdigafur (Abdigappar). Fleeing Soviet collectivization policies and persecution of religious figures, Ayakeyev and his family relocated to Uzbekistan. There he obtained a legal education and rose to the position of district prosecutor. Nevertheless, repression caught up with him even in his new home, where he was subjected to fabricated political charges. Arrested in 1942, he refused to give false testimony against his fellow countrymen and, after severe torture, died in prison in 1943. His followers were later also subjected to repression and sent to labor camps. The article is based on archival documents and genealogical sources.

Keywords: Persecution, Repression, Ishans, Khojas, Kazakh bais, Shayan, Temirlan.

1928-1930 жылдары аңғарына Кеңес өкіметінің коллективизация, бай-құлақтарды, сопы ишандарды қуғын-сүргінге ұшырату науқаны кезінде сол саясатқа наразы болып Оңтүстік Қазақстанның кең даласынан Өзбекстанға көшіп кеткен дін өкілдері ишандар өте көп болған. Бұл ислам дінінің хижрет үкіміне сәйкес келеді. Бірақ белгілі болғандай Өзбекстанда да қуғын-сүргін науқаны болған. Өзбекстанға барғаннан кейін де түрлі жалаға ұшырап екінші рет қайтара қуғын-сүргінге ұшыраған.

Осы мақалада екі елде де қуғын-сүргінге ұшырап осындай қиын тағдырды бастан кешірген Шаян өңірінде туып өскен Әбдіғаппар Аякеев туралы айтамыз. Әбдіғаппардың шын аты Әбдіғафур, бірақ совет кезіндегі құжаттарда Әбдіғаппар деп жазылып кеткен. 1898 жылы Оңтүстік Қазақстан облысы, Шаян ауданы, №1 ауылда туған, қазақ ішіндегі Қожа руынан еді. Аяке қожа Үсеновтың отбасында дүниеге келген. Енді қожалар тарихы туралы жазған автор Лаура Ләйлахан Айтқожақызының «Аппақ ишан ата» деген кітабында Әбдіғафурды Аппақ ишанның ағайындары деп көрсетеді [1, 9б]. Ағайын екендігі шежірелік және архивтік деректермен расталды.

Назар аударыңыз, мысалы Аяке қожа туралы мәліметтер Шаян болысының Ресей патша өкіметі кезіндегі 1899-1900 жылғы түтін салық есебінде кездеседі. Аяке қожаның шежіресін дәл анықтай алмағандықтан біз бұл мақаланы ертерек жариялай алмаған едік. Бірақ сол Шаян өңіріндегі Аппақ ишан әулетімен жақын ағайын болуы мүмкін деп топшылаған едік. Сол жоғарыда

айтқан 1899-1900 жылғы Шаяннның түтін салық есебінде Айқожа Үсенов деген есімімен кездеседі. Осыған назар аударғанда «Айқожа» деген кісі кейінірек Аяке аталып кеткен. Бұл есеп кітабында Үсен қожаның өзі де Үсен Құлатаев деген есіммен ұшырасады. Журналист Әмзе Айтбекұлы жазған «Аппақ ишан» деген құнды кітапта Шаяндық қожалар шежіресі Саид Ахмад **Қосым** және Саид Мұхамед **Құлатай** екі ағайынды кісілер, арғы тегі Әхли бәйттен тараған, Сейіттер ұрпағы, қожа ішінде Сабұлт қожалар әулетінен деп көрсетеді [2, 112б]. Бұл екеуі қазақ арасында Қосым ишан, Құлатай Ишан деген исм-і шәрифімен танымал болған. Осымен Аякенің шыққан тегін анықтап көрсеттік деп ойлаймыз. Құлатай ишан – Хусайин (Үсен) – Айқожа (Аяке) – Әбдіғафур (Әбдіғаппар).

Ишандар ісі деп аталатын ОГПУ органдарының құжатында:

Айкеев Абдыгафур – лет 44, мулла-коры, житель к. Чаян, проживает в гор. Коканде и работает райпрокурором — деген қысқаша мәлімет бар.

Аяке Үсенов 1903 жылы өмірден өткен соң оның баласы Әбдіғаппар 13 жасына дейін немере ағаларының қарамағында қызмет еткен екен. Өзінің тергеу органдарына берген жауабына қарағанда 1924 жылға дейін Қарабастауда Асқар Сейтпенбетов деген байдың малын бағады. 1924-1927 жылы Шаянда өз атасынан мирас болып қалған 1,5 танап жерінде диханшылық қылады. Совет өкіметі оның сауатты екендігін ескеріп 1927 жылдан бастап Қосшы одағының секретары (хатшысы) қызметіне алады. 1927 жылы «Шаян мешіт» ауылындағы халық санағында Әбдіғаппар отбасылық құрамы мынандай еді:

Үй егесі Аякеев Әбдіғафур 34 жаста
Әйелі Хабиба 30 жаста
Қыздары Нәшен 14 жаста
Бадырақ 2 жаста
Інісі Мүсілім 32 жаста
Мүсілімнің әйелі Махбуба 27 ж
Інісі Торғай 27 жаста
Торғайдың әйелі Шалапай 25 жаста
Баласы Исламша жаңа туған 1 күндік шақалақ
Аякенің әйелі, Әбдіғафурдың шешесі - Томпағай кемпір 70 жаста.

Осы халық санағы өткізілген мерзім 1927 жылы Әбдіғаппар Ташкентке кетіп қалған деп көрсетілген. Яғни сол кездің өзінде Шаяндағы қожалардың басым көпшілігі қуғын сүргінге ұшырап Өзбекстанға көшіп кеткен еді [3, 14б].

Жәңгірқожаев Әлкен, Қалбыров Әлімбет (шаяндағы қарабатыр Қалбыр болыстың баласы), Әлімбетов Әбдуайт ишан Тәжікстанға қашқан, Сейдахметов Сабыр ишан, Аппақ ишан, Аппақишанов Аляуддин, Сағидулла, Бахибулла (Аппақ ишанның балалары), Алиакбаров Абдәли ишан т.б. Шыршыққа қашқан, Асқаров Махмұт ишан Жизаққа қашқан, тағы басқалары бар. Тізе берсеңіз қуғын сүргінге ұшыраған шаяндықтар өте көп [4, 442-443б].

Әбдіғаппар Аякеевтің өзінің айтуына қарағанда 1929 жылы мектепте мұғалім болып істеген (қай мектепте істегені анық белгілі емес бірақ Ташкент аймағында болуы мүмкін). 1930 жылдары бай-құлақ, ишан-молдаларға қарсы қуғын сүргін күшейген кезде Ташкенттен ары қарай Бухара-и Шәрифке көшіп кеткен. Бірақ қуғын-сүргін үздіксіз дауам еткені себепті отанына еш кері қайта

алмайды, 1930-1931 жылдары Бұхара уалаяты Кенимех ауданында аудандық атқару комитетінде РИК зав.орг. отдел болып істейді. Бұхараға қашуының бір себебі Бұхарадағы коммунистер бұларды танымайтын еді. Бірақ бәрібір қуғын жалғаса берді. Ұсталып қалмас үшін жиі жиі орын ауыстырып ккшіп кетіп жүрген. 1935-1936 жылдары Мырзашөлде жаңадан құрылған бір МТС-тің басшысы болып істейді (қай МТС екенін құжатта анық жазбаған). 1936 жылы Әбдіғаппар Аякеев Ташкентте юридический институтта юриспруденция курстарында оқиды. Заңгер мамандығын алып шығады. Сосын Молотов ауданына (қайсы облыста екенін жазбаған) прокурор болып тағайындалады. 1939 жылға дейін Әндіжанның Ізбасқан ауданында прокурор болып істеген. Бірақ оған нахақтан жала жабылып қызметінен түсірілген соң, Марғұлан шаһарына келіп інілерімен бірге өмір сүре бастайды [5, 4б].

1942 жылы 21 декабрде Әбдіғаппар Аякеевті фашистік Германияның тараптары, фашист басқыншылар елге кіретін болса оларды қарсы алуға дайындық шараларын кеңескен деген айыптар тағылып ӨзбекССР-ның Қылмыстық Кодексінің 66-67 статьялары бойынша арестке алу қамау туралы шешім қабылданды. 1942 жылы 25 декабрь күні берілген ордерді негізге ала отырып Әбдіғаппар Аякеев Марғұлан шаһары Пионерская көшесі №8 үйде отырған мекенінде қамауға алынды. Оны ұстап алып кеткенде артында шырылдап жылап қалған бала-шағасы мыналар еді: қатыны Хабиба Аякеева (1900 ж. туылған), ұлы Абдулла (1934 ж), қызы Адиба (1937ж) [6, 1б].

Осы Аякеев Ә. соңынан ерушілер деп 1928-1930 жылдары аңғарына кеңес өкіметінің коллективизация, бай-құлақтарды қуғындау науқаны кезінде сол саясатқа наразы болып Оңтүстік Қазақстанның кең даласынан Ферғана көшіп кетіп, Өзбекстанға келіп қалған бүкіл қазақтар қамауға алына бастады. Олардың басым көпшілігі Шаян топырағында туып өскен азаматтар еді. Әбдіғаппар Аякеевке сыбайлас топтық қылмыс тобын құрған, сол топтың басшысы деп жала жапты [7, 43б]

Аякенің баласы қамауға алынған кезде босқыншылықта жүрген жерлес қазақтардың үстінен олар істемеген істерді істеді деп құжаттарға қол қоюды бұйырады. Бұл құжаттарға қол қойса, онсыз да қиналып, ғұрбетте көшіп жүрген қандастарының ақырын ауыр күйге түсіретінін сезген ол ешбір құжатқа қол қоймайды. ***Өліп кетсем де момынның хақысына кірмеймін, жалған куәлік бермеймін!*** – дейді. Ақырында Әбдіғаппар 1943 жылдың 25 март күні ауыр ғазап пен қинаудан кейін, рахым-шапағаттың не екенін білмейтін совет тергеушілерінің қолынан өлді. Аякеевке жақын адам ретінде көрсетілген Жабағы Жақсыбаев сияқты тағы басқа шаяндық азаматтар да жапа шегіп түрмеде қайтыс болды [8, 1б].

Әбдіғаппар Аякеевтің өлімінен соң оның артынан ерді, мүрид болды деген кісілердің барлығы қуғын сүргінге ұшырады. 1942 жылдан бастап жаламенен айыптап Аяке қожаның көптеген күдікті қазақ байлары мен қожа, ишан тұқымдары, олардың қазақ мүридтерін түгел контрреволюциялық группа құрып, мемлекетке қарсы қозғалысқа қатысқан деген айыптаулармен түрмеге қамап тастады. 1944 жылғы 30 сентябрде ӨзбекССР Қылмыстық Кодекс 66-67 статьялары бойынша түрлі мерзімге бас бостандықтарынан айырып, еңбекпен

түзету лагерлеріне махкүм етті. Тірі қалғандарының өзі 1949-1951 жылдары Сібір лагерлеріне ауыр шарттарда жұмыс істеуге айдады. Бұл бір емес екі емес, өте үлкен адамдардың тобы еді. Олардың барлығы осы 1929 жылдағы кәмпеске науқаны кезінде Оңтүстік Қазақстан Шаяннан, Темірланнан, Төрткүлден тағы басқа жерлерден діні үшін, ер намысы үшін отанынан қашып кетуге мәжбүр болған азаматтар еді. Олардың барлығы 1956 жылғы 27 августтағы Өзбекстан Жоғары Сотының қаулысымен ақталды.

Әдебиеттер

1. Айтқожақызы Л.Л. Аппақ ишан ата. – Алматы, 2021. – 9 б.
2. Айтбекұлы Ә. Аппақ ишан. – Шымкент: Жібек жолы баспасы, 2001. – 112 б.
3. Ізтілеуова Д. Қуғын-сүргін жылдарының куәгерлері // Түркістан. – 2014. – 14 тамыз.
4. Материалы Государственной комиссии по полной реабилитации жертв политических репрессий 20-50 годов XX века: в 5 т. / отв. ред. [автор белгісіз]. – Т. V. – С. 442-443.
5. Ишандар ісі бойынша ОГПУ тергеу құжаттары // [Мемлекеттік архив қоры, іс нөмірі көрсетілмеген].
6. Шаян болысы бойынша 1899-1900 жж. түтін салығын есепке алу кітабы // [Мемлекеттік архив қоры].
7. «Шаян мешіт» ауылының 1927 жылғы халық санағы құжаттары // [Мемлекеттік архив қоры].
8. Өзбек ССР Жоғарғы Сотының 1956 жылғы 27 тамыздағы ақтау туралы қаулысы // [Сот архиві қоры].

Г.К. Кулбашева
Кызылординский университет
имени Коркыт Ата,
кандидат философских наук, доцент

ПАРАДОКС АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ И МОДЕЛЬ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В НАСЛЕДИИ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ: ОТ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМ

Аннотация

В статье рассматриваются особенности изучения наследия Ходжи Ахмета Ясави в советской и современной историографии через проблему аскетической практики и модели совершенного человека. На материале *«Дивани-и Хикмет»* анализируются *нафс*, *риязат*, *халват*, *тоба* и *зикр*. Показано, что аскеза у Ясави имеет парадоксальный характер: самоограничение направлено на внутреннюю свободу, а уединение — на духовное преобразование и возвращение к нравственной ответственности перед человеком. Обосновывается необходимость перехода от одностороннего понимания аскетизма как «отречения от мира» к его анализу как практики самоформирования личности.

Ключевые слова: Ходжа Ахмет Ясави, *Дивани-и Хикмет*, аскетизм, аскетическая практика, совершенный человек, нафс, риязат, халват, тоба, зикр, советская историография, суфизм.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫНДАҒЫ АСКЕТТІК ПРАКТИКА ПАРАДОКСЫ ЖӘНЕ КЕМЕЛ АДАМ МОДЕЛІ: КЕҢЕСТІК ТАРИХНАМАДАН ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ТҮСІНДІРМЕЛЕРГЕ ДЕЙІН

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасын кеңестік және қазіргі кезеңдегі зерттеу ерекшеліктері аскеттік тәжірибе мен кемел адам моделі мәселесі арқылы қарастырылады. *«Диуани хикмет»* негізінде *нәпсі*, *риязат*, *халуа*, *тәубе* және *зікір* ұғымдары талданады. Ясауи іліміндегі аскетизмнің парадокстық сипаты, яғни өзін-өзі шектеудің ішкі еркіндікке, ал оңашаланудың рухани өзгеру мен адам алдындағы моральдық жауапкершілікке әкелетіні көрсетіледі. Аскетизмді тек «дүниеден безу» ретінде емес, тұлғаның өзін-өзі қалыптастыру тәжірибесі ретінде қарастыру қажеттілігі негізделеді.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, *Диуани хикмет*, аскетизм, аскеттік тәжірибе, кемел адам, нәпсі, риязат, халуа, тәубе, зікір, кеңестік историография, сопылық.

THE PARADOX OF ASCETIC PRACTICE AND THE MODEL OF THE PERFECT MAN IN THE HERITAGE OF KHOJA AHMED YASAWI: FROM SOVIET HISTORIOGRAPHY TO CONTEMPORARY INTERPRETATIONS"

Abstract

The article examines the study of Khoja Ahmed Yasawi’s heritage in Soviet and

contemporary historiography through the problem of ascetic practice and the model of the perfect human being. Based on *Diwan-i Hikmet*, it analyzes the concepts of *nafs*, *riyazat*, *khalwat*, *tawba* and *dhikr*. The study shows that Yasawi's asceticism is paradoxical: self-restraint aims at inner freedom, while seclusion serves spiritual transformation and the restoration of ethical responsibility toward others. The article argues for moving beyond a one-sided interpretation of asceticism as "renunciation of the world" toward understanding it as a practice of self-formation.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, *Diwan-i Hikmet*, asceticism, ascetic practice, perfect human being, nafs, riyazat, khalwat, tawba, dhikr, Soviet historiography, Sufism.

Ходжа Ахмет Ясави занимает особое место в истории тюрко-исламской духовной культуры. Его наследие связано с развитием суфийской традиции Центральной Азии, распространением религиозно-этических идей в тюркоязычной среде и формированием особой поэтической формы религиозного наставления. ЮНЕСКО рассматривает рукописное наследие Ясави и его последователей как значимый памятник духовной культуры и тюркской письменной традиции [1].

Одновременно Ясави представляет значительный интерес для истории философской антропологии [2]. В центре его наследия находится вопрос о том, каким образом человек способен преобразить самого себя. Эта проблема особенно отчётливо проявляется через аскетическую практику, направленную на преодоление *нафса*, очищение внутреннего мира, дисциплину желаний, духовное уединение и формирование нравственно зрелой личности.

Однако современное изучение Ясави невозможно вне истории интерпретаций. В советский период религиозное наследие, суфизм и ислам рассматривались в рамках определённых идеологических и методологических установок. Современные исследователи Казахстана прямо отмечают, что имя Ясави в значительной мере находилось вне публичного научного дискурса, а суфизм преимущественно интерпретировался как мистическое и реакционное явление.

Поэтому обращение к аскетической практике Ясави позволяет решить двойную задачу: с одной стороны, реконструировать содержание религиозно-философской антропологии, с другой — показать, как изменение исследовательской парадигмы влияет на понимание этого содержания.

Цель статьи — рассмотреть парадокс аскетической практики в наследии Ходжи Ахмета Ясави и показать его значение для формирования модели совершенного человека в контексте перехода от советской историографии к современным интерпретациям.

Научное изучение наследия Ясави в советский период осуществлялось преимущественно в рамках востоковедения, истории литературы и языкознания. Одной из важных работ является исследование А. К. Боровкова, посвящённое языку хикметов: *«Очерки по истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмада Ясави)»*, опубликованное в 1948 г. в журнале *«Советское востоковедение»* 4]. Работа имела прежде всего филологическую

направленность и представляет значительный интерес для изучения языка и текстовой традиции Ясави.

В советской научной среде исследование Ясави также осуществлялось в более широком контексте истории литературы народов Средней Азии. Библиографические обзоры современного ясавиведения фиксируют, в частности, известные публикации Е.Э. Бертельса «Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н.э.» [4] и «Суфизм и суфийская литература» [5], а также исследование Р. Рустамова о хикметах Ясави [6].

Значимым свидетельством советской исследовательской модели является и статья «Ахмед Ясави» в *Большой советской энциклопедии* 1970 г.[7]. Сам факт включения Ясави в энциклопедический корпус свидетельствует о признании его историко-культурной значимости, однако сама характеристика суфизма в советской энциклопедической традиции формировалась в рамках преимущественно критического отношения к мистике и религии.

Современные историографические исследования позволяют увидеть ограниченность такой исследовательской рамки. Они указывают, что в советской науке ислам часто интерпретировался главным образом как религия социальной верхушки, а процессы исламизации тюркского населения и роль религиозной культуры в формировании коллективной идентичности были изучены ограниченно. Суфизм в этих условиях чаще рассматривался как форма мистицизма, а его антропологические и этические измерения оставались недостаточно разработанными.

Вместе с тем неправомерно сводить советское изучение Ясави только к идеологической критике. Именно советское востоковедение заложило важную источниковедческую, филологическую и текстологическую базу дальнейшего изучения его наследия. Исследование языка хикметов Боровковым , описание тюркских рукописей Л. В. Дмитриевой [8] и работы историков литературы создали материал, на котором впоследствии стало возможным развитие новых исследовательских подходов.

Таким образом, советский период следует оценивать не только через призму ограничений, но и ка*к этап формирования источниковой базы ясавиведения.* Ограниченной была прежде всего интерпретационная рамка, в которой религиозное содержание часто уступало место литературному, языковому или социально-историческому анализу. В современной науке происходит заметное расширение исследовательской проблематики. Ясави изучается не только как поэт или историческая фигура, но и как представитель религиозной философии, суфийской антропологии, духовной этики и тюрко-исламской культуры. Одним из важных направлений становится исследование *«Дивани-и Хикмет»* как системы духовного воспитания. С. Тосун рассматривает хикметы как форму религиозно-нравственного образования, в которой духовные знания соединяются с формированием характера [9].

Современные работы также уделяют внимание собственно суфийскому мировоззрению Ясави, категориям духовного пути, самопознания, любви и нравственного очищения.

Особое значение имеет новое прочтение понятия «совершенный человек».

В исследовании Д.Кежетай и В Сафронова рассматривается этический аспект модели совершенного человека [10], а в работе М. Азибековой и Г. Согидолы 2026 г. специально рассматриваются когнитивные структуры концепта «Perfect Man» в хикметах Ясави, что свидетельствует о переходе к антропологическому анализу текста [11].

Таким образом, современная исследовательская оптика позволяет поставить вопрос, который ранее был менее заметен: какого человека формирует ясавийский духовный путь? Ответ на этот вопрос непосредственно связан с аскетической практикой.

Исходной точкой ясавийской антропологии является проблема *нафса*. В суфийском понимании речь идёт об эгоцентрическом начале личности, связанном с необузданными желаниями, самолюбием, стремлением к богатству, славе и власти. Противоположным процессом становится *риязат* — духовная дисциплина и самоограничение. Уже в первом хикмете риязат представлен как условие духовного опыта: «Строго соблюдая риязат, претерпевая тяжелейшие испытания...» [12, 11].

При всей метафорической насыщенности этого фрагмента его смысл очевиден: мудрость должна быть прожита, а не только сообщена. Здесь проявляется *первый парадокс* аскетической практики: добровольное самоограничение должно привести к внутренней свободе. Аскет ограничивает свои желания, чтобы освободиться от их власти. Следовательно, риязат не является отрицанием личности. Он представляет собой практику самоформирования, посредством которой человек учится управлять собой.

В первом хикмете аскетическая позиция связана с критикой эгоцентризма: «Я удалился от тех, кто пребывает в “я” и “моё”» [12, 11]. Здесь особенно ясно проявляется *второй аспект парадокса*. На первый взгляд человек должен отказаться от собственного «я». Но речь идёт не об уничтожении индивидуальности, а о преодолении эгоцентрического «я», которое делает человека зависимым от обладания и самоутверждения. Поэтому: *самоотречение → не исчезновение личности; самоотречение → освобождение личности от ложного центра.* Человек должен перестать измерять себя тем, что он имеет, и тем, как он выглядит в глазах других. Таким образом, аскеза становится способом обретения подлинного основания личности.

Особенно важно, что сразу после мотивов аскезы в первом хикмете появляется призыв к помощи другому человеку: «Где увидишь сокрушённое сердце — стань ему исцелением» [12,10]. И далее: «Если встретишь угнетённого — будь ему спутником» [12, 11].

Эта последовательность принципиальна. Ясави не строит противоположность между духовной дисциплиной и человеческим состраданием. Напротив, преодоление эгоцентризма создаёт возможность открытости другому.

Возникает *третий парадокс*: чем меньше человек сосредоточен на себе, тем больше становится его способность отвечать за другого. Именно поэтому внутренний аскетизм не должен вести к нравственному равнодушию. Важнейшей формой аскетической практики является *халват* — уединение.

Наиболее известное выражение этой идеи в ясавийской традиции связано с преданием об уходе Ясави в подземную келью после достижения 63-летнего возраста. В одном из хикметов говорится: «По какой причине в шестьдесят три года я вошёл под землю?» [12,12].

В другом хикмете: «В шестьдесят три года я вошёл под землю» **[**12, 20**].** В традиции этот возраст связывается с возрастом смерти пророка Мухаммада. Поэтому уход получает значение особого следования пророческому примеру. Источниковедчески данный сюжет необходимо подавать как *элемент ясавийской традиции,* поскольку биографические сведения о Ясави имеют сложную историю и не по всем пунктам могут быть исторически проверены. Исследования специально обращают внимание на расхождения в биографической традиции и на необходимость работы с первоисточниками. Однако как история идей эпизод имеет принципиальное значение. Подземная келья превращается в символ перехода от внешнего к внутреннему.

Келья уменьшает физическое пространство человека, но увеличивает пространство его внутренней работы. Поэтому возникает ещё один парадокс: пространственное ограничение становится духовным расширением. Человек удаляется от: *социальных ролей, внешнего признания, материальных стимулов, повседневной суеты.* И обращается к: молитве, зикру, покаянию, самонаблюдению, Богу.

В одном из хикметов, связанных с уходом под землю, говорится: «Поминая Бога, пребывал в уединении, сгорая в одиночестве» [12, 20]. Здесь уединение приобретает не просто пространственный, но антропологический смысл. Человек остаётся один не для того, чтобы отрицать другого человека, а для того, чтобы увидеть состояние собственной души. Важным элементом духовного пути является *тоба* — покаяние и возвращение к правильному пути. В хикмете № 63 встречается обращение: «Если бы я покаялся в больших и малых грехах...» [12, 81].

Покаяние имеет здесь значение большее, чем признание совершённой ошибки. Это *способ изменения направления собственной жизни.* Возникает парадокс: возвращение становится способом движения вперёд. Человек не должен оставаться в прошлом состоянии. Он возвращается к правильному пути именно для того, чтобы продолжить движение к духовному совершенству. Поэтому ясавийская антропология не предполагает безошибочности человека. Напротив, важной характеристикой зрелой личности становится способность осознавать собственное несовершенство и возвращаться.

Зикр — памятование Бога — обеспечивает постоянную духовную ориентацию личности. В хикмете, описывающем жизнь в подземелье, Ясави связывает уединение с постоянным зикром: «Поминая [Бога] в одиночестве...» [12, 20].

Здесь зикр можно рассматривать как практику концентрации сознания. Обычная жизнь рассеивает внимание между множеством объектов — желаниями, заботами, собственностью, социальными отношениями. Зикр возвращает внимание к духовному центру: *рассеяние → памятование → сосредоточение → внутренняя целостность.* Поэтому зикр является частью той

же антропологической системы, что и риязат и халват. Аскетическая практика Ясави строится также на ориентации на пророческий пример. В хикмете № 142 подчёркивается необходимость салавата и следования Пророку: «Произнося салават, укрепляешь нашу веру» [12, 185]. Там же тема покаяния и отношения к Богу связывается с общей системой духовной жизни. Это позволяет увидеть, что аскетизм Ясави не является автономной философией самоограничения. Он укоренён в религиозной традиции, а аскетическая практика понимается как следование установленному духовному пути.

Одним из наиболее важных вопросов является отношение аскетизма к социальной жизни. В первом хикмете рядом с отказом от *«я и моё»* находится призыв: «Утешая сердца странников, бедных и сирот...» [12,14].

В другом тексте говорится: «Где увидишь сокрушённое сердце — стань его исцелением»[12, 10].

Следовательно, духовное совершенствование не завершается внутри человека. Оно проверяется отношением к другому. Это позволяет сформулировать центральную антропологическую связь: внутреннее самоотречение → уменьшение эгоцентризма → увеличение способности к милосердию**.** Именно здесь индивидуальное духовное совершенствование соединяется с социальной этикой.

В биографической традиции с именем Ясави связывается также представление о собственном ремесленном труде — изготовлении деревянных ложек и черпаков. Современные официальные материалы о Ясави воспроизводят этот сюжет как часть традиционного образа его жизни. Для философского анализа существенен не столько вопрос о конкретном ремесле, сколько сам идеал самостоятельности и скромности.

Аскетическое самоограничение не должно означать паразитической зависимости от других. Поэтому труд можно интерпретировать как соединение: смирения → самостоятельности → ответственности.

На основании рассмотренных мотивов можно реконструировать *модель совершенного человека в наследии Ясави.* Это человек, который:

- ✓ преодолевает нафс;
- ✓ способен ограничивать собственные желания;
- ✓ не делает богатство и статус основой собственной ценности;
- ✓ способен к уединению и самонаблюдению;
- ✓ помнит Бога;
- ✓ способен к покаянию;
- ✓ стремится к духовному знанию и любви;
- ✓ обладает смирением;
- ✓ проявляет милосердие и ответственность перед другими.

Совершенство, таким образом, определяется не степенью внешней аскетичности, а *степенью внутреннего преобразования личности.* Это позволяет избежать отождествления совершенного человека с затворником. Совершенный человек — не тот, кто просто ушёл из мира. Это тот, кто изменил отношение к миру, к себе и к другим. Проведённый анализ позволяет выделить четыре взаимосвязанных парадокса.

14. *Ограничение — свобода*. Человек добровольно ограничивает желания, чтобы перестать зависеть от них.
15. *Уход — возвращение* Уединение необходимо для внутреннего преобразования, после которого человек способен вернуться к миру в новом качестве.
16. *Самоотречение — обретение себя*. Отказ от эгоцентрического «я» позволяет обнаружить более глубокое основание личности.
17. *Духовное спасение — социальная ответственность.* Чем сильнее человек освобождается от сосредоточенности на себе, тем больше возрастает его способность к милосердию и ответственности. Именно эти четыре парадокса составляют концептуальное ядро ясавийской

Сопоставление историографии позволяет увидеть изменение самого характера научного вопроса. В советской историографии Ясави исследовался главным образом в рамках истории литературы, языкознания, востоковедения и социально-исторического изучения религии. Эта традиция создала значительную источниковую и филологическую основу для дальнейшего исследования, однако религиозно-антропологическое содержание его наследия было разработано значительно слабее.

Современная исследовательская оптика позволяет поставить дополнительные вопросы: *Какой образ человека формируется в хикметах? Каким образом духовные практики изменяют личность? Какова роль аскетизма в формировании этики? Как соотносятся индивидуальное совершенствование и ответственность перед другим?* Современные работы о Ясави всё чаще обращаются именно к этим проблемам — духовному воспитанию, этике, самопознанию, любви, концептуальным структурам образа совершенного человека и культурной трансляции хикметов.

Это означает, что современное переосмысление не отменяет советскую исследовательскую традицию, а надстраивается над созданной ею источниковедческой и филологической базой. Проведённый анализ показывает, что аскетическая практика является одним из ключей к пониманию модели человека в наследии Ходжи Ахмета Ясави. Современные исследования расширяют исследовательскую перспективу и рассматривают Ясави также как мыслителя, связанного с духовным воспитанием, этикой и формированием образа совершенного человека.

На материале *«Дивани-и Хикмет»* можно увидеть, что аскеза у Ясави не сводится к отрицанию мира. *Нафс* обозначает внутренний источник зависимости; *риязат* выступает практикой самодисциплины; *халват* создаёт пространство внутреннего сосредоточения; *тоба* позволяет вернуться к духовному пути; *зикр* восстанавливает связь сознания с Богом.

Особенно выразительным символом этой модели является традиционный сюжет об уходе Ясави в подземную келью. Источниковедчески он требует осторожного обращения и должен рассматриваться как элемент ясавийской традиции и культурной памяти. Однако в истории идей этот образ позволяет увидеть сущность *халвата*: человек удаляется от привычного пространства внешних зависимостей для того, чтобы преобразить внутреннего человека.

Важнейший результат этого преобразования — не изоляция, а нравственная открытость.

Хикметы непосредственно связывают духовную дисциплину с милосердием к бедным, сиротам, странникам и людям с «сокрушённым сердцем». Поэтому аскетизм у Ясави следует понимать как форму освобождения от эгоцентризма, а не как бегство от человеческого мира. На этой основе модель совершенного человека может быть представлена как результат последовательного процесса: *нафс → риязат → халват → тоба → зикр → очищение → любовь → нравственная ответственность → совершенствование человека.*

Таким образом, современное обращение к наследию Ясави позволяет дополнить советскую литературно-историческую и филологическую традицию философско-антропологическим анализом. В этом заключается одно из перспективных направлений современного ясавиведения.

Парадокс аскетической практики, следовательно, состоит не в противопоставлении человека и мира, а в преобразовании отношения человека к самому себе, к Богу и к другим людям. Именно через эту систему отношений раскрывается модель совершенного человека как человека внутренне свободного, духовно ориентированного и нравственно ответственного.

Литература

1. Collection of the Manuscripts of Khoja Ahmed Yasawi // Memory of the World Register. — UNESCO, 2003.
2. Волобуев А. В. Концепт совершенного человека в антропологии суфизма: краткий обзор // Вестник МГУКИ. — 2011. — № 1 (39). — С. 91–94.
3. Боровков А. К. Очерки по истории узбекского языка: определение языка хикматов Ахмада Ясави // Советское востоковедение. — 1948. — Вып. 5. — С. 2–23.
4. Бертельс Е. Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н. э. // Новый мир. — 1939. — № 9. — С. 267–284.
5. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Избранные труды. — Т. 3. — М.: Наука, 1965. — 531 с.
6. Рустамов Р. Р. Язык «Хикметов» Ходжа Ахмеда Ясави. — Ташкент: Фан, 1991. — 128 с.
7. Ясави Х. А. // Советская энциклопедия. — М., 1970. — Т. 1. — С. 557–558.
8. Дмитриева Л. В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Т. III: Поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика. — М.: Наука, ГРВЛ, 1980. — 266 с.
9. Tosun C. Education in Dîvân-i Hikmet of Hodja Ahmad Yassawi // Diyanet İlmi Dergi. — 2016. — Vol. 52, No. 4. — P. 147–168.
10. Kenzetay D., Safronov B. The Ethical Concept of “Insan al-Kamil” in the Turkic Sufi Tradition of Ahmed Yasawi // Journal of Central Asian Studies. — 2020. — Vol. 25, No. 1. — P. 78–92.
11. Azhibekova M., Sagidolda G. Cognitive Structures of the Concept of the “Perfect Man” in Khoja Ahmed Yasawi’s Hikmets // Eurasian Journal of Philology: Science

and Education. — 2026. — Vol. 201, No. 1. — P. 4–14.
12. Ясави Х. А. Хикметы / пер. Н. Ж. Сагандыковой; общ. ред. М. Х. Абусеитовой. — Алматы: Дайк-Пресс, 2004. — 208 с.

Сайфунов Бауыржан
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ - түрік университеті
қауымдастырылған профессоры м.а., PhD
Муминов Мақсад
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ - түрік университетінің магистранты

ЯСАУИ ДӘСТҮРІ: ПАТШАЛЫҚ РЕСЕЙ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢ

Аңдатпа

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасының патшалық Ресей және Кеңес Одағы кезеңдеріндегі тарихи сабақтастығы діни білім, рухани институттар, жазба және ауызша мәдениет, ұжымдық жады аясында қарастырылады. Зерттеудің негізгі мақсаты - саяси билік пен идеологиялық жүйе өзгерген жағдайда Ясауи дәстүрінің Түркістан кеңістігінде сақталу тетіктерін анықтау. Патшалық Ресей тұсында дәстүр Ханафи-Матуриди дүниетанымымен сабақтасып, медресе, мектеп, мешіт, ишандық орта және діни әдебиет арқылы қоғамдық өмірге орнықты. Көкелташ пен Қарнақ медреселеріндегі оқу жүйесі, діни сауал-жауап үлгілері және өлең жаттау дәстүрі Ясауи мұрасының діни біліммен ғана шектелмей, мінез, әдеп және тарихи жад қалыптастыратын педагогикалық құрал болғанын көрсетеді. Кеңестік билік тұсында мешіттер мен медреселер жабылып, дін қызметкерлері қуғындалып, араб жазуындағы кітаптар жойылды, зиярат орындары мен Қожа Ахмет Ясауи кесенесі дінге қарсы насихат нысанына айналдырылды. Соған қарамастан хикметтер, қисса-дастандар, шежіре, мақал-мәтел, терме, отбасылық діни тәрбие және жасырын зікір дәстүрдің толық үзілуіне жол бермеді. Зерттеу Ясауи дәстүрін тек тариқат тарихының құбылысы емес, діни бірегейлікті, мәдени қарсылықты және ұжымдық жадты тоғыстырған рухани-өркениеттік жүйе ретінде бағалайды.

Түйін сөздер. Қожа Ахмет Ясауи, Ясауи дәстүрі, патшалық Ресей, Кеңес Одағы, Түркістан медреселері, діни білім, ұжымдық жады, жауынгер атеизм.

ТРАДИЦИЯ ЯСАВИ: ЦАРСКАЯ РОССИЯ И СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Аннотация

В статье рассматривается историческая преемственность наследия Ходжи Ахмеда Ясави в период царской России и Советского Союза в контексте религиозного образования, духовных институтов, письменной и устной культуры, а также коллективной памяти. Основная цель исследования — выявить механизмы сохранения традиции Ясави в Туркестанском пространстве в условиях изменения политической власти и идеологических систем. В период царской России традиция, связанная с ханафитско-матуридитским мировоззрением, прочно укоренилась в общественной жизни посредством медресе, школ, мечетей, ишанской среды и религиозной литературы. Система обучения в медресе Кокелташ и Карнак, формы религиозных вопросов и ответов,

а также традиция заучивания стихов показывают, что наследие Ясави не ограничивалось религиозным образованием, но выступало педагогическим инструментом формирования нравственности, этики и исторической памяти. В период советской власти мечети и медресе закрывались, религиозные деятели подвергались преследованиям, книги на арабской графике уничтожались, а места паломничества и мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави становились объектами антирелигиозной пропаганды. Несмотря на это, хикметы, дастаны и кисса, шежире, пословицы и поговорки, терме, семейное религиозное воспитание и тайные формы зикра препятствовали полному разрыву традиции. Исследование рассматривает традицию Ясави не только как явление истории тариката, но и как духовно-цивилизационную систему, объединявшую религиозную идентичность, культурное сопротивление и коллективную память.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, традиция Ясави, царская Россия, Советский Союз, туркестанские медресе, религиозное образование, коллективная память, воинствующий атеизм.

THE YASSAWI TRADITION: THE TSARIST RUSSIAN AND SOVIET PERIODS

Abstract

This article examines the historical continuity of the legacy of Khoja Ahmet Yassawi during the periods of Tsarist Russia and the Soviet Union within the contexts of religious education, spiritual institutions, written and oral culture, and collective memory. The primary aim of the study is to identify the mechanisms through which the Yassawi tradition was preserved in the Turkestan region amid changes in political authority and ideological systems. Under Tsarist Russian rule, the tradition remained closely connected with the Hanafi-Maturidi worldview and became firmly embedded in social life through madrasas, traditional schools, mosques, *ishan* circles, and religious literature. The educational systems of the Kukeldash and Karnak madrasas, methods of religious instruction based on questions and answers, and the practice of memorising poetry demonstrate that the Yassawi legacy was not confined to religious education alone but also served as a pedagogical means of cultivating moral character, proper conduct, and historical memory. During the Soviet period, mosques and madrasas were closed, religious figures were persecuted, books written in the Arabic script were destroyed, and pilgrimage sites, including the Mausoleum of Khoja Ahmet Yassawi, became targets of anti-religious propaganda. Nevertheless, the *hikmats*, religious narrative poems and epics, genealogical traditions, proverbs and sayings, *terme* poetry, religious upbringing within families, and clandestine *dhikr* practices prevented the tradition from disappearing entirely. The study interprets the Yassawi tradition not merely as a phenomenon in the history of a Sufi order but as a spiritual and civilisational system that brought together religious identity, cultural resistance, and collective memory.

Keywords: Khoja Ahmet Yassawi, Yassawi tradition, Tsarist Russia, Soviet Union, Turkestan madrasas, religious education, collective memory, militant atheism.

Кіріспе

Ұлттың тарихи бірегейлігі саяси институттар мен құқықтық нормалар арқылы ғана орнықпайды. Оның терең қабатында қоғамның дүниетанымына сіңген рухани тұлғалар, діни ілімдер, киелі орындар, мәтіндер мен рәсімдер жатады. Түркістан халықтары үшін Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен оның хикмет дәстүрі осындай ұзақ мерзімді рухани негіз қызметін атқарды. Ясауи ілімі Ханафи-Матуриди бағытындағы әһлі сүннет түсінігімен тұтасып, түркі-ислам өркениетінің рухани тірегін қалыптастырды [1, б. 292]. Сондықтан оның ықпалын жекелеген сопылық қауымның тарихымен шектеу жеткіліксіз: ол діни білімнен отбасылық тәрбиеге, поэзиядан зиярат мәдениетіне дейінгі кең әлеуметтік кеңістікте көрінді.

Бұл мақала Ясауи дәстүрінің екі түрлі саяси жүйедегі жағдайын салыстыра талдайды. Біріншісі - отарлық басқару орныққанымен, дәстүрлі мұсылмандық білім мен қоғамдық діни құрылымдар белгілі дәрежеде қызметін жалғастырған патшалық Ресей кезеңі. Екіншісі - атеизм мемлекеттік идеологияға айналып, діни институттарды жоюға бағытталған әкімшілік және репрессиялық саясат жүргізілген кеңестік кезең. Негізгі мәселе: институционалдық қысым мен мәдени үзіліс жағдайында Ясауи дәстүрі қандай арналар арқылы сақталды және оның қоғамдық қызметі қалай өзгерді?

Зерттеуде тарихи-талдамалық және герменевтикалық тәсілдер қолданылды. Медреселердің оқу бағдарламалары, мерзімді баспасөз деректері, кеңестік дін саясатына қатысты мәліметтер және халық жадында сақталған мәдени үлгілер өзара сабақтастықта қарастырылды. Мұндай тәсіл ресми институттар күйреген кезде дәстүрдің мәтіннен ауызша жадыға, жария рәсімнен жасырын тәжірибеге, оқу орнынан отбасылық тәрбиеге ауысуын түсіндіруге мүмкіндік береді.

1. Патшалық Ресей тұсындағы Ясауи дәстүрінің әлеуметтік негіздері

Ресейдің Түркістанға қарай саяси кеңеюі XIX ғасырдың екінші жартысында күшейді. 1853 жылы Ақмешіттің алынуы, 1865 жылы Ташкенттің, 1868 жылы Самарқандтың басып алынуы, Бұхара мен Хиуаның тәуелді жағдайға түсуі және Қоқан хандығы аумағының 1876 жылы Ферғана облысы ретінде Түркістан генерал-губернаторлығына қосылуы өңірдің басқару жүйесін түбегейлі өзгертті [2, б. 65]. Алайда отарлық билік орнағаннан кейін де мұсылмандық қоғамның ішкі құрылымдары бірден жойылған жоқ. Мешіт, медресе, мектеп, қарыхана, вакуф және ишандық орта діни білімді, моральдық тәртіпті әрі қауымдық байланысты сақтаған негізгі тіректер болды.

XIX ғасырдың соңындағы сандық деректер бұл жүйенің ауқымын көрсетеді. 1890-1893 жылдары Түркістан генерал-губернаторлығы аумағында 214 медресе жұмыс істеген. 1875 жылғы мәлімет бойынша Қоқан хандығында 10 391 шәкірт оқыған 182 медресе, 28 278 білім алушысы бар 1709 бастауыш мектеп және 1700 шәкірт білім алған 235 қарихана болған [3, б. 12]. 1910 жылы Хиуа хандығында шамамен 45 000 оқушысы бар 1500 мектеп пен 6500 шәкірт оқыған 130 медресе қызмет атқарған [4, б. 2]. Бұхара әмірлігіндегі медреселердің саны түрлі деректерде 150-ден 350-ге дейін көрсетіледі; олардың шығынын негізінен вакуф кірісі өтеген [5, б. 8; 2, б. 63]. Оқу мазмұны діни пәндерге негізделгенімен,

кейбір медреселерде дүниелік ғылымдар да қамтылған [6, б. 164; 5, б. 10].

Бұл кезеңде қазақ даласында да мұсылмандық өмірдің жандануы байқалды. 1912 жылғы дерек бойынша Алматы төңірегінде 288 мешіт, 175 имам, 84 дәстүрлі медресе және 27 жәдиттік медресе болған [7, б. 59; 8, б. 313]. Жоңғар шапқыншылығы кезінде қираған діни орындардың қайта қалпына келтірілуі мешіт пен медресе төңірегіндегі ишан, ахун және молдалардың қоғамдық беделін арттырды. Кейбір қазақ ишандарының мүридтері 10-15 мың адамға жеткен [8, б. 313]. Осы құрылым Ясауи дүниетанымының күнделікті діни тәжірибемен, біліммен және әдеп жүйесімен ұштасуына жағдай жасады.

Патшалық Ресейдің саясаты мұсылмандық кеңістікті толық еркін қалдырған жоқ. Баспа өнімдері цензурадан өтті, діни мекемелер әкімшілік бақылауда болды. Дегенмен Қазан, Ташкент, Омбы және Орынбор баспалары халыққа діни кітаптар, қиссалар мен ғибраттық шығармалар таратты. Қазан баспасындағы 2259 қолжазбаның тек 563-іне баспа рұқсаты берілуі бақылаудың деңгейін аңғартса да, 1917 жылға дейінгі 854 кітаптың жалпы таралымы 2251840 данаға жетті. Бұл ортада діни-ағартушылық мәтіндер ұлттық сауаттылық пен моральдық тәрбиенің ықпалды құралына айналды [8, б. 314].

2. Медреселік білім және Ясауи педагогикасы

Ясауи дәстүрінің орнығуында медресе тек білім беретін мекеме емес, діни және мәдени бірегейлікті қалыптастыратын орта болды. Қазан төңкерісіне дейінгі оқу жүйесінде шәкіртке сенім негіздерін үйретумен бірге оның қай өркениеттік арнаға жататынын ұғындыру көзделді.

«Дінің не?», «Кітабың не?», «Кімнің үмбетісің?», «Мәзһабың қандай?», «Сенімің кімге негізделеді?» тәрізді сұрақтар баланың діни ұғымдарын жүйеледі. Бұл тізбек «Кімнің силсиласынансың (жолындасың)?» деген сауалға «Әзірет Сұлтан Құл Қожа Ахмет Ясауи (р.а.) силсиласынанмын» деген жауаппен аяқталды [9, б. 57]. Сұрақ-жауап үлгісінің үйде де жаттатылуы діни бірегейліктің отбасы мен оқу орны арқылы қатар орныққанын көрсетеді.

Бұл педагогикалық үлгіде Ясауи жолы Ханафи мәзһабы және Матуриди сенім (ақида) жүйесімен тұтас қаралған. Қарнақ медресесінің бағдарламасында Ибн Абидиннің «Рәдд әл-Мұхтар», «Фәтәуа-и Аламгирия», Омар ән-Нәсәфидің «Ақаид ән-Нәсәфи», Бурһаниддин әл-Марғинанидің «әл-Һидая» еңбектері оқытылды [8, б. 214]. Бастапқы діни сауат «Әптиек» арқылы беріліп, одан кейінгі «Шар кітап» сатысында Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидың шығармалары, сопы Аллаярдың еңбектері, қырық хадис, намаз шарттары мен фиқһ мәтіндері қамтылды [10, б. 20, 44]. Демек, хикметтер дербес әдеби мұра ретінде ғана емес, сенім, ғибадат және ахлақ сабақтарының құрамында игерілген.

Медреселерде поэзия (өлең, жыр) педагогикасы Ясауи дәстүрінің ерекше таралу тетігі болды. Бұхарадағы Көкелташ медресесінде шәкірттерге Қожа Ахмет Ясауи, Физули, Шәмс Тебризи, Сағди Ширази, Әлішер Науаи және сопы Аллаяр шығармалары жаттатылған [8, б. 209]. Өлең эстетикалық мәтін ғана емес, моральдық ұғымдарды есте сақтаудың, шешендік пен шапшаң ойлауды жетілдірудің құралы саналды. Садриддин Айни сипаттаған «бәйіт ойынында» бір шәкірт оқыған өлеңнің соңғы сөзімен екіншісі жаңа бәйіт бастаған; жауап бере

алмаған шәкіртке сопылық ақындардың ғазалдарынан он бет жаттау міндеттелген [11, б. 187]. Ф.М. Керенский де Ташкент пен Бұхара медреселеріндегі ауызша және жазбаша өлең жарыстарын атап көрсеткен [12, б. 213].

Түркістан маңындағы Қарнақ медресесі Ясауи мұрасын қазақ даласына таратқан маңызды орталықтардың бірі еді. Оның білім деңгейі Бұхара, Самарқанд және Ташкент медреселерімен салыстырылып, халық арасында «Ілім Қарнақтан тараған» деген сөз қалыптасқан. Қарнақтағы Халфе, Шамұхаммед ишан, Молла Хашыр және Әбілхайыр қазы медреселерінде Ясауи тағылымы оқу мазмұнының бір бөлігі болды. Шортанбай ахун, Балмағамбет Балқыбайұлы, Молда Мұса Байзақұлы, Шәді төре және өзге тұлғалардың осы ортадан шығуы медресенің діни-әдеби ықпалын танытады [8, б. 213]. Түлектердің Әзірет Сұлтанға арнаған жырлары ұстаз бен рухани силсилаға құрметті келесі ұрпаққа жеткізді.

Оқу бағдарламасы діни пәндермен шектелмеді. Әліппе, есеп, әдеп, көркемдік таным, араб, парсы және түркі тілдерімен бірге тәпсір, аударма, әдеби мәтін, астрономия, құқық, шешендік, ботаника, дәрігерлік тәрізді пәндер де оқытылды [8, б. 215]. Сондықтан Ясауи дәстүрі өмір сүрген медреселік орта сенім мен білімді, ахлақ пен қоғамдық жауапкершілікті өзара байланыстырған тұтас тәрбие жүйесін құрады. Алаш қайраткерлерінің көпшілігі алғашқы сауатын ауыл молдаларынан ашқаны да дәстүрлі діни білімнің ұлттық ағартушылыққа негіз болғанын көрсетеді.

3. Кеңестік билік және дәстүрлі діни кеңістіктің күйреуі

Қазан төңкерісінен кейін большевиктер мұсылман халықтарының қолдауын жоғалтпау үшін 1917-1925 жылдары салыстырмалы түрде жұмсақ саясат ұстанды [13, б. 551]. Алайда билік орныққан соң жағдай түбегейлі өзгерді. 1920-жылдардың екінші жартысынан мемлекеттік атеизм діни ұйымдарды, білім беру орталықтарын және рухани бедел иелерін қоғамдық өмірден аластауға бағытталды. Бұл саясат Ясауи дәстүрін жеке атауы арқылы ғана емес, оны сақтаған мешіт, медресе, ишандық құрылым, кітап, зиярат және ауызша сабақтастық арналары арқылы нысанаға алды.

1927-1937 жылдары Құран мен діни қолжазбалар өртелді, ишандар Сібірге жер аударылды, әулие орындары қиратылды, дін қызметкерлері тұтқындалып, атылды. Түркістандағы жария зікір мәжілістері тоқтатылып, аман қалған діни тұлғалар Ташкент пен Бұхараға немесе Ауғанстан, Иран және Қытайға кетуге мәжбүр болды [8, б. 8]. 1927 жылғы 8 маусымдағы шешімдер Қазақстанның Самарқанд және Бұхара медреселерімен тарихи байланысын үзуге бағытталды; қазақ шәкірттерінің ол орталықтарда оқуына тыйым салынды. Тек Жетісуда жұмыс істеген 247 көшпелі мектепті қоса алғанда, дәстүрлі мектептер мен медреселер жаппай жабылды [8, б. 315].

Қысымның мақсаты діни ғимараттарды жабумен шектелмеді. Кеңес өкіметі білімді жеткізуші әлеуметтік топты жоюға ұмтылды. 1929 жылға дейін 2469 ишан тұтқындалып, Сібірге айдалғаны, 1931-1932 жылдары балаларды жасырын оқытты деген айыппен 19 812 ишанға шара қолданылғаны, 1940 жылы 355 ишанның Қарлагқа жіберілгені жөнінде деректер келтіріледі. Олардың

балалары мен немерелері «халық жауының баласы» ретінде білім мен қызметке орналасу құқығынан шеттетілді. 1938 жылы Торғайдағы Ахмедов деген мұғалім әкесінің имам болғаны үшін жұмыстан шығарылған [10, б. 20, 44]. Осылайша репрессия жеке дін қызметкерін ғана емес, дәстүрдің ұрпақаралық жалғастығын бұзуды көздеді.

Ф.И. Голощекиннің саясаты діни және экономикалық қысымды бір арнаға тоғыстырды. Мешіттер мен медреселер жойылғанымен, исламның ауылда ықпалды болып қалғанын мойындаған билік ишандар мен дәулетті топты қатар жер аударды. Н. Нұртазинаның пайымдауынша, 1928 жылғы ұжымдастыру, байлардың мал-мүлкін тәркілеу және «ұлтшылдықпен күрес» қазақ ауылындағы сопылық ойлау мен ишандық дәстүрге сүйенген әлеуметтік құрылымға тікелей соққы болды [14, б. 14]. Бұл жағдай Ясауи дәстүрінің билік тарапынан тек құлшылық үлгісі емес, ауылдық қауымның мәдени ынтымағын ұстап тұрған күш ретінде қабылданғанын аңғартады.

4. Кесене, кітап және тарихи жадыға қарсы саясат

Кеңестік секуляризация киелі кеңістіктің мағынасын өзгерту арқылы жүргізілді. 1925 жылы құрылған «Жауынгер атеистер (Воинствующий атеизм)» ұйымы 1928 жылы Қазақстанда «Жауынгер атеистер бірлігі» болып құрылып, өз жұмысын бастады. 17 қыркүйектегі қаулыдан кейін мешіттер клубқа, мұражайға, ойын-сауық орнына немесе кинотеатрларға айналдырылды. Діни ғимараттарды қорлау әрекеттері халықтың қарсылығына қарамастан жүзеге асырылды [14, б. 14]. Кей мешіттер қойма, асхана немесе қора ретінде пайдаланылып, мұнараларға радио қондырғылары орнатылды. «Советская степь» газетінде жарияланған «Мұнарадағы қызыл ту» тәрізді материалдар мұндай өзгерісті идеологиялық жетістік ретінде көрсетті [15].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне қатысты шаралар осы саясаттың символдық шыңы болды. 1927 жылғы бақылау бойынша діни мерекелер кезінде кесене маңына 5000-нан 8000-ға дейін адам жиналған. Мұндай ауқымды зиярат кеңестік билік үшін саяси қауіп саналды. Кесене маңындағы мешіт, медресе және хан-сұлтандар мен әулиелер жерленген орындар қиратылып, кесене кілтін ұстаған қожалар қудаланды. 1935 жылы Тайқазан Ленинградтағы Эрмитажға әкетілді [8, б. 315]. Кыдырбай Құрманбайұлының Тайқазанды беруге қарсылығы «контрреволюциялық» әрекет ретінде бағаланып, ол он бес жылға сотталып, Сібірге жер аударылды [16, б. 20]. Кейін кесене республикалық дінге қарсы мұражайдың бөлімшесіне айналып, онда оқушылар мен келушілерге атеистік дәрістер өткізілді [13, б. 553].

Жазу реформасы мен кітаптарды жою тарихи жадыға екінші ірі соққы болды. Араб жазуы қолданыстан шығарылған соң жаңа буын бұрынғы діни және әдеби қорды тікелей оқудан қалды. Ауылдарды аралаған өкілдер ескі кітаптарды жинап, өртеді. Жойылған еңбектердің арасында «Қисас ул-әнбия», «Миғражнама», «Мұхаммадия», «Сияр-и Шариф», Сүлеймен Бақырғанидың «Миғраж баяны», Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» еңбектерімен бірге фиқһ, сарф-наху және логика кітаптары да болды. Кейбір азаматтар Құран мен көне кітаптарды киізге орап, түнде зираттарға жасырын көмді. Діни білім мектеп пен имамнан әже-аталардың жадына көшіп, ауызша шежіре, аңыз, қисса, жыр

және дастандар арқылы жалғасты [14, б. 14; 8, б. 319].

Ресми әдебиет пен театр да Ясауи бейнесін өзгертуге пайдаланылды. 1937 жылы Асқар Тоқмағамбетовке жаздырылған «Әзірет Сұлтан» пьесасы 1980 жылға дейін сахналанып, Ясауи жолын қараңғылық ретінде көрсетуге қызмет етті. Құдайберген Жұбанов мұндай бейнелеуді «әділетсіз» деп бағалап, Қожа Ахметті халқының және адамзаттың игілігін қалаған тұлға ретінде қорғады [8, б. 15]. Көп ұзамай ғалымның тұтқындалып, атылуы балама ғылыми пікір айту мүмкіндігінің қаншалықты шектелгенін көрсетеді. 1937-1938 жылдардағы жаппай қуғын кезінде Алаш зиялыларымен бірге ишан, ахун, дамолла және молдалардың атылуы Ясауи дәстүрінің тірі тасымалдаушыларына орны толмас зардап әкелді [8, б. 320].

5. Қысым жағдайындағы сабақтастық және ұжымдық жады

Институттар таратылғанымен, Ясауи дәстүрі қоғамдық санадан толық өшкен жоқ. Оның тұрақтылығы бірнеше өзара байланысты арнадан көрінді.

Біріншіден, хикметтің өлеңдік сипаты мәтінді жаттап, ауызша жеткізуге мүмкіндік берді.

Екіншіден, Ясауи дүниетанымындағы иман, адалдық, махаббат, сабыр, нәпсіні тәрбиелеу және адамға қызмет ету ұстанымдары мақал-мәтел, терме, бата, қисса мен тұрмыстық әдепке сіңіп кетті.

Үшіншіден, зияратқа ресми тыйым салынғанына қарамастан, Әзірет Сұлтанның киелі бейнесі халықтың жадында сақталып қалды.

Төртіншіден, жария діни ұйымдардың орнына шағын, жасырын қауымдар мен жеке ұстаздық байланыстар келді.

Ясауи және Нақшибандия ортасы кеңестік кезеңде ресми түрде жоққа шығарылғанымен, сопы шайхтардың қызметі жасырын жалғасты. Ясауи дәстүрі жария, дауысты зікірмен, Нақшибандия дәстүрі жасырын зікірмен танылған еді; қудалау жағдайында діни тәжірибенің де жасырын сипат алуы табиғи болды.

Қазақ даласында хикметтік мазмұн нақыл сөздер, терме және ғибраттық өлеңдер арқылы дамыды. Н. Нұртазина қазақ мәдениетінде сопы ғалым, сопы билеуші, сопы емші және сопы малшы тәрізді әртүрлі әлеуметтік тұлғалар болғанын, олардың ортақ сипаты адалдық пен Аллаға және адамға сүйіспеншілік екенін атап көрсетеді [17, б. 11]. Бұл байқау сопылықтың тек ұйымдасқан тариқатпен шектелмей, мінез бен кәсіп этикасына айналғанын аңғартады.

Қырғызстан мен Ферғана өңіріндегі деректер дәстүрдің ұйымдық қалдықтары да сақталғанын көрсетеді. XIX ғасырдың екінші жартысында Шайх Сануар бастаған «Лахшылар» бағыты Ясауия ілімін жандандырды. 1920 жылы Шайх Әбутәліп Сатыбалдиевтің басшылығымен «Шашты ишандар» тармағы пайда болып, кеңестік атеизмге қарсы жасырын әрекет етті. 1955 жылы Тұрсынбай ишан Мадарифов Өзбекстандағы кеңестік жүйеге ашық қарсылық білдірді; 1961 жылы топ анықталып, мүшелері тұтқындалып, Сібірге жер аударылды [18, б. 14; б. 18]. Бұл оқиғаларды бүкіл Ясауи дәстүрінің жалғыз көрінісі деп қабылдауға болмайды, бірақ олар рухани силсила мен қауымдық байланыстың XX ғасыр ортасына дейін үзілмегенін дәлелдейді.

Дәстүрдің кеңестік кезеңдегі өмір сүру формасы түбегейлі өзгерді: медреселік жүйе отбасылық тәрбиеге; жазба мәтін жатталған өлең мен әңгімеге;

ашық зікір жасырын құлшылыққа; жаппай зиярат жеке еске алуға ауысты. Бұл өзгеріс дәстүрдің мазмұны мүлде өзгермеді дегенді білдірмейді. Жүйелі білім тоқтаған сайын ұғымдар ықшамдалып, кей тәжірибелер фольклорлық қалыпқа түсті. Соған қарамастан халық жады Ясауи есімін, Әзірет Сұлтан кесенесінің киесін және хикметке негізделген адамгершілік бағдарды сақтап қалды. Осы тұрғыдан кеңестік қысым Ясауи мұрасын түбегейлі жоя алған жоқ, оны институционалдық мәдениеттен жад мәдениетіне көшуге мәжбүр етті.

6. Екі кезеңнің сабақтастығы мен айырмашылығы

Патшалық Ресей мен кеңестік кезеңді Ясауи дәстүрі тұрғысынан салыстырғанда, саяси мақсат пен қолданылған тетіктердің елеулі айырмасы байқалады. Патшалық әкімшілік мұсылман қоғамын бақылауға, оның мекемелерін отарлық басқару талаптарына икемдеуге және баспа өнімдерін сүзгіден өткізуге тырысты. Бірақ мешіт пен медресе, ишандық және ахундық орта, вакуфтық қолдау мен діни баспа түгелдей жойылған жоқ. Сондықтан Ясауи мұрасы қоғамдық кеңістікте жария өмір сүріп, оқу бағдарламасына, уағызға, өлең-жырларға және тұрмыстық тәрбиеге ене алды. Кеңестік билік, керісінше, діннің өзін тарихи тұрғыдан жойылуға тиіс құбылыс деп таныды. Соның салдарынан бақылау саясаты институционалдық жою, мүлікті тәркілеу, әлеуметтік кемсіту, идеологиялық қайта түсіндіру және физикалық репрессиямен алмасты.

Екі кезең арасындағы өтпелі сәтті XX ғасыр басындағы діни білімнің ауқымы көрсетеді. Н.И. Остроумов 1912 жылы Түркістан өлкесінде 7290 мектеп пен 376 медресе барын жазса, сол жылғы аймақтық есеп 6022 мектеп пен 445 медресені көрсетеді. 1917 жылғы «Қазақ» газеті Уфадағы «Ғалия» медресесін 154 қазақ шәкірті бітіргенін хабарлаған. Сандық айырмалар дереккөздердің есептеу тәсілін қосымша тексеруді қажет еткенімен, діни білім желісінің кең таралғанын аңғартады. Медресе түлектері қоғамдағы қызметіне қарай ахун, қазы, ишан, абыз, дамолла, имам және қалпе атанды; олардың беделі діни рәсіммен шектелмей, құқықтық кеңес, оқыту, емшілік және қоғамдық бітімгерлік міндеттерін қамтыды [19, б. 168]. Осы ортада Ясауи мұрасы үш қабатты құрылымда қызмет етті.

Бірінші қабат - сенімдік және құқықтық негіз. Ханафи мәзһабы мен Матуриди ақидасы діни танымды жүйелесе, Ясауи хикметтері сол қағидаларды түркі тіліндегі бейнелі сөзбен жүрекке жеткізді.

Екінші қабат - этикалық тәрбие. Хикметтердегі адал еңбек, кішіпейілділік, нәпсіні тыю, ұстазды құрметтеу, жетім мен мұқтажға жәрдем беру секілді ұстанымдар қоғамдық мінез нормаларына айналды.

Үшінші қабат - тарихи-мәдени жады. Әзірет Сұлтан кесенесі, рухани силсила, Ясауи есімімен байланысты аңыздар мен зиярат дәстүрі түркістандық мұсылманның өткенмен байланысын бекітті. Бұл қабаттардың бірлігі ресми ұйым әлсіреген кезде де дәстүрдің өмір сүруіне мүмкіндік берді.

Патшалық кезеңдегі баспа мәдениеті осы үш қабатты күшейтті. Қазан баспаларынан тараған Құран, әптиек, дұға кітаптары, қиссалар және хикмет жинақтары діни білімді жергілікті ұстаз аясынан тыс кең аудиторияға жеткізді. 1901-1917 жылдары Кәрімовтер баспасының Құран, әптиек және дұға

кітаптарын 4 358 200 дана көлемінде шығаруы халық сұранысының жоғарылығын байқатады [10, б. 20, 44]. Баспа мәтіні ауызша мәдениетті ығыстырған жоқ: кітап медреседе оқылды, үйде жатталды, жиында дауыстап айтылды. Осылайша жазба және ауызша арналар бірін-бірі толықтырып, Ясауи мұрасының таралымын арттырды.

Кеңестік саясат осы байланыстарды біртіндеп үзді. Мектептің жабылуы ұстаз бен шәкірт қатынасын әлсіретті; араб жазуының тоқтатылуы жаңа ұрпақтың бұрынғы кітаптарды оқуына бөгет болды; қолжазба мен баспа мұраны тәркілеу мәтіндік қорды азайтты; ишандарды жер аудару рухани силсиланың сабақтастығын бұзды; зияратқа тыйым салу киелі орталық төңірегіндегі қауымдық кездесулерді тоқтатты. Ясауи кесенесін дінге қарсы мұражайға айналдыру биліктің тарихи символды өз идеологиясына бағындыру әрекеті еді. Бұл шаралар бірге жүзеге асқанда дәстүрді сақтайтын тұтас жүйе күйреді.

Идеологиялық науқанның нәтижесі билік күткендей біржақты болған жоқ. Киелі орынды қорлау оның халық санасындағы беделін жоймады; кей жағдайда тыйым салынған нысан тарихи әділетсіздіктің белгісіне айналды. Кітаптарды өртеу мазмұнның бәрін өшіре алмады, өйткені хикметтер мен діни қиссалардың бір бөлігі адамдардың жадында сақталды. Дін мамандарының жойылуы жүйелі білім сапасын төмендетті, бірақ тұрмыстық ислам мен әдептік ұстанымдар отбасында жалғасты. Ясауи дәстүрінің толық әрі жүйелі ғылыми-діни мазмұны әлсірегенімен, оның негізгі рәміздері мен моральдық мағынасы халықтың бейресми жадында өмір сүрді.

Бұл сабақтастықты «қарсылық» ұғымымен сипаттағанда да айырмашылықты сақтау қажет. Қарсылық әрдайым ашық саяси көтеріліс немесе ұйымдасқан қозғалыс түрінде көрінген жоқ. Үйде Құранды жасырып сақтау, баласына діни сөз үйрету, ата-баба шежіресін жатқа айту, Әзірет Сұлтанды құрметпен еске алу, хикмет мазмұнын терме мен нақылға енгізу немесе жасырын құлшылық жасау мәдени қарсылықтың күнделікті формалары болды. Мұндай әрекеттер билікті тікелей өзгертпесе де, адамның тарихи және діни өзіндік танымын сақтады. Сондықтан Ясауи дәстүрінің кеңестік кезеңдегі өміршеңдігін ірі оқиғалардан ғана емес, күнделікті мәдени тәжірибеден де іздеу керек.

Ұжымдық жады өткенді өзгеріссіз көшірмейді; тарихи жағдайға қарай іріктейді, ықшамдайды және жаңа тілмен жеткізеді. Медреселік ұғымдардың бір бөлігі фольклорға ауысқанда ғылыми дәлдігі төмендеуі мүмкін, бірақ әлеуметтік әсері сақталады. Ясауи бейнесі кей отбасыларда нақты тариқат қағидаларынан гөрі әулиелік, әділет, береке және түркілік мұсылмандықтың рәмізіне айналды. Бұл өзгерісті «дәстүрдің жоғалуы» деп қана емес, «дәстүрдің қысым жағдайындағы бейімделуі» деп қарастырған жөн. Алайда бейімделуді идеалдандыруға болмайды: қолжазбалардың жойылуы, ғалымдар мен ишандардың атылуы, білім желісінің үзілуі орны толмас мазмұндық шығын әкелді.

Осылайша екі кезең Ясауи дәстүрінің қоғамдық формасымен ерекшеленді. Патшалық Ресей тұсында ол медресе, кітап, ұстаз және зиярат арқылы көрінетін институционалдық әрі жария дәстүр болды. Кеңестік кезеңде дәстүрдің негізгі бөлігі отбасылық жадыға, ауызша сөзге, жасырын рәсімге және моральдық

мінезге көшті. Бірінші жағдайда сабақтастық білім беру жүйесі арқылы қамтамасыз етілсе, екінші жағдайда мәдени жады оны бөлшектенген түрде сақтап қалды. Бұл салыстыру Ясауи мұрасының беріктігін ғана емес, саяси зорлық салдарынан оның мазмұны мен жеткізілу жолында болған терең өзгерістерді де көрсетеді.

7. Ясауи дәстүрінің тарихи мағынасы

Қарастырылған деректер Ясауи дәстүрінің өміршеңдігін бір ғана себеппен түсіндіруге болмайтынын көрсетеді. Оның негізінде ілімнің түркі тілінде берілуі, өлең-жырлық пішіннің есте сақтауға қолайлылығы, Ханафи-Матуриди діни жүйесімен тұтастығы және жергілікті әдет пен қоғамдық әдепке жақындығы жатты. Хикмет тыңдаушыға күрделі сопылық ұғымдарды күнделікті өмірге түсінікті бейнелермен жеткізді. Сондықтан медресе жабылған кезде де хикметтің моральдық мазмұны халық сөзінде қалды; кітап тәркіленген кезде де жатталған жолдар жоғалмады; кесенеге баруға тыйым салынған кезде де Әзірет Сұлтанның рухани беделі отбасылық жадыда сақталды.

Ясауи мұрасының осы қасиеті дін мен мәдениетті бір-бірінен бөліп қарауға болмайтынын аңғартады. Кеңестік билік діни мекемені жабу арқылы сенімді де жоямыз деп есептеді. Бірақ сенім мешіт ғимаратында ғана емес, тілде, есімде, туыстық қатынаста, қонақжайлықта, үлкенді құрметтеу мен әлсізге жәрдем беру тәрізді мінез үлгілерінде өмір сүрді. Ясауи дәстүрі бұл құндылықтарға діни мағына беріп, оларды пайғамбарлық өнеге, рухани ұстаздық және ахлақтық жауапкершілікпен байланыстырды. Сол себепті ресми атеизм діни терминдерді қоғамдық кеңістіктен ығыстырғанымен, олардың бір бөлігі мәдени норма ретінде сақталды.

Сонымен бірге кеңестік кезеңнен аман қалған әрбір халықтық тәжірибені өзгеріссіз Ясауи іліміне жатқызу ғылыми тұрғыдан дұрыс болмайды. Дәстүр ауызша ортаға көшкен сайын оған жергілікті аңыз, жалпы сопылық ұғымдар және тұрмыстық сенімдер қосылды. Сондықтан Ясауи мұрасының нақты тарихи қабаттарын анықтау үшін «Диуани хикмет» нұсқаларын, медресе бағдарламаларын, ишандардың силсила құжаттарын, зиярат орындары туралы мұрағат материалдарын және ауызша тарих деректерін өзара салыстыру қажет. Мақаладағы материалдар мұндай кешенді зерттеудің бағытын көрсеткенімен, әрбір сандық мәлімет пен жеке оқиға деректанулық тексеруді талап ететінін де ескеру керек.

Патшалық және кеңестік кезең тәжірибесі мәдени сабақтастық үшін үш шарттың маңызды екенін танытады.

Біріншісі - мәтіндік қор: қолжазба, кітап және оқу құралы ілімнің мазмұнын дәл сақтайды.

Екіншісі - адамдық сабақтастық: ұстаз, шәкірт, ишан, ахун, молда және отбасы үлкендері білімді тірі қатынас арқылы жеткізеді.

Үшіншісі - кеңістік пен рәсім: медресе, мешіт, кесене, зиярат және зікір қауымның ортақ жадын жаңғыртады.

Кеңестік саясат осы үш шартты қатар әлсіретті. Дәстүрдің сақталып қалуы ауызша жадтың қуатын дәлелдегенімен, жоғалған қолжазбалар мен үзілген ұстаздық желінің орнын толық толтыра алмады. Осы тарихи тәжірибе Ясауи

мұрасын бүгін зерделегенде екі ұстанымды қатар сақтауды қажет етеді. Бір жағынан, дәстүрдің қысымға қарамастан өмір сүрген рухани күшін мойындау керек. Екінші жағынан, оны тек мадақтау нысанына айналдырмай, мәтін, тұлға және тарихи жағдай деңгейінде дәл зерттеу қажет. Сонда Ясауи дәстүрі көмескі рәміз емес, түркі жұртының діни білімін, моральдық тәртібін және мәдени жадын ғасырлар бойы байланыстырып келген нақты тарихи құбылыс ретінде ашылады.

Қорытынды

Патшалық Ресей мен Кеңес Одағы кезеңдерін салыстыру Ясауи дәстүрінің тарихи қызметін анық көрсетеді. Патшалық кезеңде отарлық әкімшілік пен цензура болғанымен, мешіт, медресе, мектеп, вакуф, ишандық қауым және мұсылман баспасы жұмысын жалғастырды. Осы ортада Ясауи хикметтері Ханафи фиқһы және Матуриди ақидасымен тұтас оқытылып, діни білімнің, әдеби талғамның және моральдық тәрбиенің құрамдас бөлігіне айналды. Сұрақ-жауап арқылы сенім мен силсиланы үйрету, өлең жаттау, бәйіт жарыстары және Қарнақ тәрізді орталықтардың қызметі Ясауи мұрасының қоғамдық негізін кеңейтті.

Патшалық кезеңдегі ашық медреселік және әдеби орта кеңестік дәуірде әлсірегенімен, оның тілдік, әдептік және рәміздік ізі қоғамдық жадыда қалды. Мұндай қорытынды Ясауи дәстүрінің тарихын саяси оқиғалардың қосымшасы ретінде емес, институт, мәтін, тұлға және күнделікті тәжірибе тоғысқан дербес зерттеу нысаны ретінде қарастыруға негіз береді. Әсіресе кесене, хикмет, ишандық желі және отбасылық тәрбие арасындағы байланысты бірге талдау дәстүрдің қалай сақталғанын да, қандай мазмұндық шығынға ұшырағанын да айқынырақ түсіндіреді. Осы негізде Ясауи мұрасын зерттеу дін тарихын ғана емес, отарлық басқару, білім саясаты, жазу реформасы, қуғын-сүргін және мәдени жады мәселелерін өзара байланысты қарастыратын пәнаралық бағыт ретінде дамуға тиіс.

Кеңестік билік осы сабақтастықты қамтамасыз еткен институттардың бәріне бір мезгілде соққы берді. Медреселер жабылып, ишандар мен дін ғалымдары қуғындалды; кесене атеистік мұражайға айналды; Тайқазан әкетілді; араб жазуындағы кітаптар, соның ішінде «Диуани хикмет» жойылды; Ясауи бейнесі әдебиет пен насихатта бұрмаланды. Қысымның нысанасы жеке діни рәсім ғана емес, тарихи жадыны жалғайтын тұлғалар, мәтіндер, орындар және туыстық-ұстаздық байланыстар болды.

Соған қарамастан дәстүр толық үзілген жоқ. Хикметтің ауызша жатталуы, Ясауи этикасының терме, мақал-мәтел, бата және қиссаға сіңуі, отбасылық діни тәрбие, жасырын зікір мен зиярат жады оның жаңа жағдайда өмір сүруіне мүмкіндік берді. Осы себепті Ясауи дәстүрін тек сопылық ұйым немесе өткен дәуір ескерткіші деп бағалау дұрыс емес. Ол – даналық, діни бірегейлік, моральдық тәрбие, мәдени қарсылық және ұжымдық жадыны біріктірген тарихи жүйе. Патшалық кезеңде бұл жүйе институттар арқылы орнықса, кеңестік кезеңде халық жадында ықшамдалып, жасырын түрде сақталды. Мұндай сабақтастық Ясауи мұрасының саяси режимдерден ұзақ өмір сүрген рухани-мәдени құбылыс екенін дәлелдейді.

Әдебиеттер

1. Saifunov B., Tolegenov M., Zhanykulov N. The Madhhabian Tendency of Ahmad Yassawi // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. – 2025. No. 114. p. 273–292. – DOI: 10.60163/tkhcbva.1559619. – (English).
2. Erşahin S. Türkistan Uleması'nın İslâm Medeniyetindeki Rolü (İsmail Gaspıralı'ya göre). – İstanbul, 2019. – (Türkçe).
3. Бабабеков Х. Бұрынғы өзбектер сауатсыз болған ба? // Ғылым және өмір. – 1989. – № 5. – 12–13-б. – (Қазақ тілінде).
4. Kushjanov A. Xorazmdagi Xiva xonligining ijtimoiy-iqtisodiy ahvoliga oid hujjatlar // O'zbekiston adabiyoti va san'ati. – 1994. – 6-may. – № 16–17. – 2-bet. – (O'zbek tilida).
5. Fitrat A. Hind sayohati qissasi / Tojikchadan o'zbekchaga tarjima. X. Qudratullaev // Shark Yulduz. - 1991. - No 8. – B. 167. – (O'zbek tilida).
6. Vambery A. Bir Sahte Dervişin Merkezi Asya Gezisi / haz. N. Ahmet Özalp. – İstanbul, 1993. – (Türkçe).
7. Султангалиева А. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. — Алматы, 1998. — (На рус. яз.).
8. Керімбай С., Төлеген М., Нәби Ә., Тасболат А. Ясауи феномені. – Алматы: «Орхон» баспасы, 2017. – (Қазақ тілінде).
9. Шариат ул-иман (Иман шарттары). – Қазан, 1901. – (Қазақ тілінде).
10. Сабитов Н. Мектебы и Медресе у Казахов. – Алма-Ата: Издательство АН Казахской ССР, 1950. (На рус. яз.).
11. Айни С. Воспоминание / пер. с тадж. А. Розенфельд. - Москва; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1960. (На рус. яз.).
12. Керенский Ф. М. Медресе Туркестанского края // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб.: Типография Б. С. Балашова, 1892. – Ноябрь. (На рус. яз.).
13. Zholdassuly T. Sovyet Kazakistan'da İslâma Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanrısızlar Birliği // Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. – 2020. – No. 96. – B. 531–556. – (Türkçe).
14. Нуртазина Н. Борба с Исламом. – Алматы, 2008. (На рус. яз.).
15. Красный Флаг на Минарете; Преодолевая религиозные влияния Ислама // Советская степь. – 1929. 13 декабр. № 203. (На рус. яз.).
16. Kari K. Koca Ahmed Yasaui Kesenesinde Cerlengen Tulğalar: Mamai Batır: ğılımi zertteu. – Türkistan, 2015. – (Kazakça). Қари Қ. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде жерленген тұлғалар: Мамай батыр: ғылыми зерттеу. – Түркістан, 2015. – (Қазақ тілінде).
17. Нұртазина Н. Сопылық // Қазақ әдебиеті. - 2000. - 14 сәуір. No 15. б. 11. (Қазақ тілінде).
18. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Түркістан: Тұран баспасы, 2011. (Қазақ тілінде).
19. Saifunov B. Türkistanda Ehl-i Sünnet ve Yesevi Öğretisi. – İstanbul: Miraç Yayınları, 2025. (Türkçe).

Ж.Н. Қожахмет
«Әзірет-Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Ясауитану ғылыми орталығының
ғылыми қызметкері, Түркістан қ.

КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ ҚЫСЫМ, ЖАСЫРЫН ТІРШІЛІК ФОРМАЛАРЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚТЫҢ САҚТАЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Аңдатпа

Бұл баяндамада 1917-1991 жылдар аралығындағы кеңестік тоталитарлық жүйе жағдайында Орталық Азия, соның ішінде Қазақстан аумағындағы сопылық дәстүрдің трансформациясы қарастырылады. Кеңестік атеистік саясаттың төрт кезеңін архивтік деректер негізінде талдай отырып, сопылықтың жойылмай, керісінше бейімделгенін дәлелдейді. Сопылықтың жасырын өмір сүруінің үш негізгі механизмі: хұфия (жасырын тариқаттық байланыс), шырақшылық институтының музей қызметкері кейпінде сақталуы және қолжазба-хикмет дәстүрінің фольклорға сіңіуі нақты далалық материалдармен көрсетілген. Қазақстандағы Ясауия жолының сақталу ерекшелігі мен Түркістан феномені қарастырылады. Баяндама соңында бүгінгі күнгі 4 өзекті мәселе: ауызша тарих деректерін жоғалту қаупі, шынайы-жалған силсила мәселесі, дәстүрлі сопылықтың радикалдануға қарсы әлеуеті және кесенелерді коммерцияландыру мәселелері көтеріледі.

Кілт сөздер: сопылық, тариқат, Ясауи, кеңестік кезең, жасырын ислам, хұфия, шырақшылық, силсила, Орталық Азия, архив.

СУФИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДАВЛЕНИЕ, СКРЫТЫЕ ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Аннотация

В докладе рассматривается трансформация суфийской традиции в условиях советской тоталитарной системы на территории Центральной Азии, в том числе Казахстана, в период 1917–1991 годов. На основе архивных материалов анализируются четыре этапа советской атеистической политики и обосновывается положение о том, что суфийская традиция не исчезла, а адаптировалась к новым социально-политическим условиям. На конкретных полевых материалах рассматриваются три основных механизма сохранения скрытого существования суфизма: хуфия (тайные тарикатские связи), сохранение института шыракшылык в форме деятельности музейных работников и интеграция рукописной и хикметной традиции в фольклорную среду. Особое внимание уделяется особенностям сохранения Ясавийского пути в Казахстане и феномену Туркестана. В заключительной части доклада поднимаются четыре актуальные проблемы современности: риск утраты материалов устной истории,

проблема достоверности и фиктивности силсилы, потенциал традиционного суфизма в противодействии радикализации и проблема коммерциализации мавзолеев и мест паломничества.

Ключевые слова: суфизм, тарикат, Ясави, советский период, скрытый ислам, хуфия, шыракшылық, силсила, Центральная Азия, архив.

SUFI TRADITION IN THE SOVIET PERIOD: IDEOLOGICAL PRESSURE, HIDDEN FORMS OF EXISTENCE, AND THE PRESERVATION OF HISTORICAL CONTINUITY

Abstract

This paper examines the transformation of the Sufi tradition under the Soviet totalitarian system in Central Asia, including the territory of Kazakhstan, during the period from 1917 to 1991. Based on archival materials, the paper analyzes four stages of Soviet atheistic policy and argues that Sufism did not disappear but adapted to the new sociopolitical conditions. Using specific field materials, it identifies three major mechanisms through which Sufism survived in hidden forms: khufiya (secret Sufi order networks), the preservation of the shyrakshylyk institution under the guise of museum work, and the integration of the manuscript and hikmet traditions into folklore. Particular attention is given to the specific features of the preservation of the Yasawiya path in Kazakhstan and the phenomenon of Turkistan. The final section raises four pressing contemporary issues: the risk of losing oral history materials, the problem of authentic and fabricated silsilas, the potential of traditional Sufism to counter radicalization, and the commercialization of mausoleums and pilgrimage sites.

Keywords: Sufism, tariqa, Yasawi, Soviet period, underground Islam, khufiya, shyrakshylyk, silsila, Central Asia, archives.

Кіріспе

Сопылық – ислам өркениетінің рухани өзегі, Орталық Азия халықтарының, қазақ халқының дүниетанымы мен мәдени кодын қалыптастырған іргелі ілім. VIII ғасырдан бастап қалыптасқан бұл дәстүр өзінің клссикалық үлгісін Орталық Азия топырағында, әсіресе Қожа Ахмет Ясауи ілімінен тапты. Ясауия тариқаты тек діни-мистикалық мектеп қана емес, сонымен қатар әлеуметтік институт, білім беру жүйесі, моральдық-этикалық тәрбие мектебі қызметін атқарды (7).

1917 жылғы Қазан төңкерісі мен Кеңес өкіметінің орнауы Орталық Азиядағы ислам тарихындағы ең күрделі және қайшылықты кезеңді бастады. Кеңестік идеология дінді «халықтың апиыны» деп жариялап, оны қоғам өмірінен түбегейлі аластатуды мақсат етті. Бұл саясат аясында мешіттер, медреселер, ханакалар жабылып, дін қызметкерлері қуғын-сүргінге ұшырады. Тарихнамада ұзақ уақыт бойы кеңестік кезеңде сопылық дәстүр толығымен жойылды деген пікір үстемдік құрды.

Алайда соңғы отыз жылда отандық және шетелдік архивтердің ашылуы, ауызша тарих әдісінің дамуы бұл пікірдің қате екенін көрсетті. Белгілі

американдық исламтанушы Девин ДеВиздің айтуынша, «кеңестік кезең – Орталық Азиядағы исламның жойылу тарихы емес, оның трансформациясы мен бейімделу тарихы» (8). Сопылық дәстүр өзінің ресми институционалдық формасынан айырылып, жасырын (хұфия) формаға көшіп, отбасылық және туыстық желілер арқылы сақталған.

Бұл баяндаманың мақсаты - кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүрдің өмір сүру стратегияларын, кеңестік биліктің оған қарсы жүргізген саясатының кезеңдерін, сондай-ақ посткеңестік тарихнамадағы зерттелу проблемаларын кешенді түрде талдау. Зерттеу объектісі, 1917-1991 жылдардағы Қазақстан мен Орталық Азиядағы сопылық дәстүр. Зерттеу барысында архивтік құжаттар, кеңестік кезеңдегі атеистік әдебиеттер, этнографиялық экспедиция материалдары және шетелдік зерттеушілердің еңбектері пайдаланылды.

Кеңестік атеистік саясаттың қалыптасуы және сопылыққа қарсы күрестің кезеңдері.

Кеңес өкіметінің дінге қарсы саясаты біркелкі болған жоқ. Оны шартты түрде төрт кезеңге бөлуге болады.

Бірінші кезең, 1917-1928 жылдар. Бұл кезеңде Кеңес өкіметі мұсылман халықтарының қолдауына ие болу үшін салыстырмалы түрде жұмсақ саясат ұстанды. 1921 жылы Түркістан АССР-нің құрылуы, діни басқармаларға уақытша рұқсат беру осының дәлелі. Бірақ осы кезде де сопылыққа қарсы идеологиялық шабуыл басталды.

Екінші кезең, 1928-1941 жылдар. Бұл ең қатал қуғын-сүргін кезеңі. «Мәдени революция» және ұжымдастыру науқаны аясында барлық діни институттар жойылды. 1928 жылы Қазақстанда 400-ден астам мешіт болса, 1941 жылға қарай 8 мешіт қалды (12). ОГПУ-НКВД құжаттарына сәйкес, сопылық көшбасшылары «ишан», «қожа», «сейіт» деген әлеуметтік жағынан жат элемент ретінде тіркеліп, жаппай тұтқындалды. Мәселен, Қазақстан Республикасы Орталық Мемлекеттік Мұрағатының (ҚР ОММ) мәліметі бойынша, тек 1929-1933 жылдары Оңтүстік Қазақстан округінде 287 ишан мен молда сотталған, олардың 112-сі ату жазасына кесілген (12). Оларға «Алашордамен байланысы бар», «Басмашы қозғалысын қолдады», «Британ тыңшысы» деген саяси айыптар тағылды. Бұл кезеңде Ясауи кесенесі жабылып, «атеизм музейіне» айналдырылды.

Үшінші кезең, 1943-1953 жылдар. Екінші дүниежүзілік соғыс жылдары Сталин дінге қатысты саясатын уақытша жұмсартты. 1943 жылы Орта Азия және Қазақстан мұсылмандарының діни басқармасы (САДУМ) құрылды. Бірақ САДУМ тек ресми, «тіркелген» исламды бақылауға арналған құрал болды. Сопылық дәстүр САДУМ-ның ресми құрылымына кірмеді және «ресми емес ислам» санатында қалып, қудалау жалғаса берді. Бірақ ресми емес сопылық желілерді жоя алмады (6).

Төртінші кезең, 1954-1985 жылдар. Хрущев пен Брежнев кезіндегі ғылыми атеизм науқаны. Бұл кезеңде әкімшілік қысымнан гөрі идеологиялық қысым күшейді. Мешіттерге барушылар жұмыстан шығарылды, жастардың діни рәсімдерге қатысуына тыйым салынды. 1960 жылы КОКП ОК-нің «Атеистік тәрбиені күшейту туралы» қаулысы шықты. Осы қаулыдан кейін Қазақстанда 40-

қа жуық «атеизм үйлері» ашылып, сопылыққа қарсы лекциялар оқылды. Көрнекті кеңестік идеолог Л.И.Климовичтің «Ислам в царской России» және «Суфизм, его прошлое и настоящее» деген кітаптарында сопылық «халықты пассивтілікке, тағдырға мойынсұнуға шақыратын реакциондық ағым» ретінде көрсетілді (5). Осылайша кеңестік жүйе сопылықты тек діни ғана емес, саяси жау ретінде қарастырды, өйткені сопылық шейхтер халық арасында беделді, мемлекеттен тыс альтернативті көшбасшы бола білді.

Орталық Азияда сопылық дәстүрдің жасырын өмір сүру механизмдері.

Кеңестік қысымның күшті болғанына қарамастан, сопылық жойылып кеткен жоқ. Оның өміршеңдігінің сыры – ғасырлар бойы қалыптасқан бейімделу қабілетінде. Зерттеушілер үш негізгі жасырын өмір сүру механизмін атап көрсетеді.

1. Хұфия – жасырын тариқаттық өмір. Бұл – сопылықтың ең маңызды сақталу формасы. Тариқаттық байланыс толығымен жасырын түрге көшті. Шейхтар мен шәкірттер арасындағы байланыс ешқандай жазбаша түрде емес, ауызша және жасырын түрде жүргізілді. Шейх өзінің шәкірттерін колхоздағы қарапайым жұмысшы, мұғалім, шопан ретінде таныстырды. Зікір салу, сұхбат құру сияқты рәсімдер түнде, үйлердің жертөлесінде немесе қырда, мал жайылымында өткізілді.

Белгілі өзбекстандық тарихшы Б.Бабаджановтың Ферғана алқабында жүргізген далалық зерттеулері Нақшбандия-Муджаддидия тариқатының силсиласы 1920 жылдан 1980 жылға дейін бірде-бір рет үзілмегенін дәлелдейді. (9). Мысалы, атақты шейх Данияр қожаның шәкірті Ишан Бабаханов, оның шәкірті Шейх Мұхаммед Закир және т.б. осылайша жалғасқан. Кеңестік билік оларды «діндар қариялар» деп елемей, олардың нағыз рухани иерархия екенін түсінбеген. Бұл, кеңестік жүйенің бақылауынан тыс қалған параллель рухани қоғам еді.

2. Шырақшылық және әулиелер культі институтының трансформациясы. Кеңес өкіметі мешіттерді жапқанымен, кесенелерді толық жоя алмады. Себебі 1960 жылдары ЮНЕСКО және кеңестік мәдениет министрлігі көптеген кесенелерді «Ортағасырлық архитектура ескерткіштері» деп жариялады. Осылайша Ясауи, Арыстанбаб, Айша бибі, Қарахан, Баба Түкті Шашты Әзіз кесенелері ресми түрде музейге айналды.

Бірақ бұл музейлер іс жүзінде жасырын діни орталық қызметін атқарды. Ресми түрде музей күзетшісі, билет сатушы, тазалықшы болып тіркелген адамдар шын мәнінде шырақшылар болды. Олар келушілерге бата берді, шипа сұрағандарға Құран оқыды, неке қиды, жаназа шығарды. Зерттеуші О.А. Сухареваның жазбаларында: «Бұхарадағы Баһауддин Нақшбанд кесенесіне күніне жүздеген адам келеді, олар музей экспонатына емес, әулиеге зиярат етуге келеді» деп жазылған (11). Қазақстанда да дәл осындай жағдай болды. Түркістандағы Ясауи кесенесінің шырақшысы 1970 жылдары КГБ-ның бақылауында болғанына қарамастан, құпия түрде зиярат рәсімдерін өткізіп отырған (7).

3. Қолжазба және ауызша хикмет дәстүрі. Кеңестік цензура діни

кітаптарды басып шығаруға тыйым салды. Бірақ қолжазбалар халық арасында қолдан қолға көшіп жүрді. Қолжазбалар сандықтардың астында, шатырларда, тіпті жер астында сақталды. 1980 жылдары жүргізілген археографиялық экспедициялар Оңтүстік Қазақстаннан 3000-нан астам араб, парсы, шағатай тілдеріндегі қолжазба тапқан, олардың басым бөлігі сопылық трактаттар болған (1).

Сонымен қатар сопылық ілім фольклорға еніп кетті. Ахмет Ясауидің хикметтері «қара өлең», «терме» түрінде домбырамен айтылды. Кеңестік идеологтар оны «халық ауыз әдебиеті» деп қабылдап, басып шығарды. Мысалы, «Алланың нұры...», «Дүние жалған...» деп басталатын хикметтер мектеп оқулықтарына «діни емес, гуманистік өлең» ретінде еніп кетті. Осылайша сопылық ілім кеңестік цензураның сүзгісінен өтіп, халық жадында сақталды (4).

Қазақстандағы сопылық дәстүрдің ерекшелігі: Ясауия жолының сақталуы.

Қазақ даласындағы сопылықтың тарихы ерекше. Егер Орталық Азияның отырықшы аудандарында Нақшбандия басым болса, қазақ даласында Ясауия тариқатының ықпалы күшті болды. Бұның объективті себебі бар. Ясауи ілімі исламның қатаң қағидаларын далалықтардың дүниетанымымен, көшпелі өмір салтымен ұштастырды. Ясауи сопылары тақуалықты тасада отырып емес, халықтың арасында жүріп, еңбек етіп, қарапайым өмір сүру арқылы насихаттады.

Кеңестік кезеңде Қазақстандағы Ясауия дәстүрі екі деңгейде сақталды. Бірінші деңгей - ресми, академиялық деңгей. Ахмет Ясауи Орталық Комитеттің рұқсатымен «ақын, гуманист, ортағасырлық ойшыл» ретінде дәріптелді. 1978 жылы Түркістанда Ясауидің 900 жылдығы аталып өтті. Бірақ оның сопылық болмысы әдейі жасырылды. Екінші деңгей халықтық, жасырын деңгей. Халық Ясауиді ақын емес, әулие, пір ретінде қабылдады. Оның кесенесіне зиярат ету, түнеу, аруақтан медет сұрау дәстүрі ешқашан үзілген жоқ (3.; 7).

Этнографтар В.В.Востров пен И.В.Захарова 1960 жылдары Оңтүстік Қазақстанда «исламға дейінгі наным-сенімдердің қалдықтары» деп сипаттаған көптеген рәсім - шын мәнінде таза сопылық рәсімдер еді. Мысалы, «тоқым қағу», «аластау», «түс жору», «аруақ шақыру» сияқты рәсімдердің мәнін терең зерттегенде, олардың Ясауиядағы «зикр-и арра», «мурақаба», «истихара» рәсімдерінің трансформацияланған түрі екені анықталды. Қазақ бақсыларының өзі көп жағдайда сопылық ілімнен хабардар болған, олар «бақсы» мен «софы» арасындағы шекараны ажырата білген (10) .

Түркістан феномені жеке зерттеуді қажет етеді. Түркістан қаласы кеңестік кезеңде атеистік үгіттің орталығы болғанымен, іс жүзінде бүкіл Қазақстандағы жасырын сопылықтың астанасы болып қала берді. Түркістандағы ескі қаланың әрбір махалласында жасырын шейхтар өмір сүрген. Олардың кейбіреулері ресми түрде «тарихшы», «музей қызметкері», «шығыстанушы» болып қызмет атқарған. Бұл – кеңестік жүйе ішіндегі «ішкі эмиграция» феномені (1.; 2).

Кеңестік және посткеңестік тарихнамада сопылықты зерттеу мәселелері.

Кеңестік шығыстану ғылымында сопылықты зерттеуге қатысты үлкен

идеологиялық кедергілер болды. 1930-1950 жылдары сопылықты тек «феодалдық эксплуатацияның құралы» ретінде зерттеуге рұқсат етілді. Атеистік әдебиеттерде сопылық шейхтар «халықтың қанын сорған қанаушы» ретінде суреттелді. Бұл кезеңдегі еңбектердің ғылыми құндылығы төмен, бірақ тарихи дерек ретінде маңызды.

1960-1980 жылдары жағдай біршама өзгерді. Бұл кезеңді «жанама зерттеу» кезеңі деп атауға болады. Этнографтар мен фольклоршыларға «отбасылық-тұрмыстық ғұрыптар», «халық исламы», «ислам қалдықтары» деген тақырыптарда зерттеу жүргізуге рұқсат берілді. О.А.Сухарева, В.Н.Басилов, Г.П.Снесарев сияқты ғалымдар осы желеумен сопылыққа қатысты орасан зор далалық материал жинады. Олар «әулие культі», «зиярат ету», «емшілік» сияқты тақырыптарды зерттеп, байқамай-ақ сопылықтың тірі екенін дәлелдеді (10.; 11). Бірақ оларға еңбектерінде «тариқат», «силсила», «муршид» деген терминдерді қолдануға тыйым салынды.

Нағыз ғылыми төңкеріс 1991 жылдан кейін басталды. Біріншіден, архивтер ашылды. Екіншіден, шетелдік зерттеушілер Орталық Азияға еркін келе бастады. Американдық тарихшы Девин ДеВиз, неміс зерттеушісі Анке фон Кюгельген, өзбек тарихшысы Бахтияр Бабаджанов, Қазақстандық ғалым Әшірбек Муминовтардың еңбектері кеңестік кезеңдегі ислам тарихына мүлдем жаңа көзқарас қалыптастырды (5). Олардың негізгі тұжырымы: кеңестік кезең - исламның жойылу кезеңі емес, қайта құрылу, бейімделу кезеңі. Сопылық дәстүр кеңестік жүйеге қарсы тұра алған жалғыз әлеуметтік институт болды. Өкінішке орай, қазақстандық тарихнамада бұл тақырып әлі де толық зерттелмеген. Қазақстан тарихшылары көбінесе кеңестік кезеңдегі мешіттер санын, молдалардың қуғын-сүргінін зерттеумен шектеледі. Ал сопылықтың жасырын желілері, силсилалардың жалғасуы, шырақшылардың рөлі сияқты тақырыптар әлі де зерттеуді қажет етеді.

Бүгінгі таңдағы өзекті мәселелер мен болашық зерттеу бағыттары.

Кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүрді зерттеу бүгінгі күні тек тарихи қызығушылық қана емес, сонымен қатар қазіргі қоғамдағы діни ахуалды түсіну үшін де маңызды. Бірнеше өзекті мәселе бар:

1.Дереккөздік базаның тапшылығы және уақыттың тығыздығы. Кеңестік кезеңдегі жасырын шейхтар мен олардың шәкірттерінің көбі дүниеден өтті. Олардың көзін көрген, сұхбатын тыңдаған соңғы буын қазір 80-90 жаста. Егер алдағы 5-10 жылда ауызша тарих экспедициялары ұйымдастырылмаса, бұл баға жетпес деректер біржола жоғалады. Сонымен қатар ҰҚК және ІІМ архивтеріндегі «ишандар ісі» деп аталатын қылмыстық істер әлі де толық ашылған жоқ (7).

2. Шынайы және жалған силсила мәселесі. Тәуелсіздік жылдары Қазақстанда өзін «ишанмын», «қожамын» деп жариялаған адамдар саны күрт көбейді. Олардың бір бөлігінің рухани сабақтастығы күмәнді. Кеңестік кезеңдегі үзілісті пайдаланып, кейбіреулер өздеріне қолдан силсила жасап алған. Ғылыми сараптама арқылы нағыз тариқаттық желіні анықтау, дінтанушылар мен тарихшылардың міндеті (3.; 9).

3. Дәстүрлі сопылық пен жаңа діни ағымдардың арақатынасы. Бүгінгі күні

жастар арасында дәстүрлі Ясауия жолының орнына шетелден келген түрлі ағымдардың таралуы байқалады. Кеңестік кезеңде сақталған төзімділікке, ортақ мәдениетке, ұлттық дәстүрге негізделген сопылық ілімді насихаттау, радикалданудың алдын алудың тиімді жолы болуы мүмкін. Бұл – мемлекеттік дін саясаты үшін де маңызды (5.; 6).

4. Кесенелерді музейлендіру және коммерцияландыру мәселесі. Бүгінгі күні көптеген киелі кесенелер туристік нысанға айналып, оның рухани мәні жоғалып барады. Шырақшылық институтын қайта қарап, оны тек туристік қызмет емес, рухани қызмет ретінде сақтап қалу қажет (1).

Қорытынды

Қорыта айтқанда, кеңестік кезеңдегі сопылық дәстүрдің тарихы, жойылу тарихы емес, өмір сүру үшін күрес тарихы. Кеңестік тоталитарлық жүйе өзінің барлық әкімшілік және идеологиялық ресурсына қарамастан, Орталық Азия халықтарының жүрегінде ғасырлар бойы қалыптасқан сопылық дәстүрді жоя алмады. Сопылық өзінің формасын өзгертті: ресми ханақадан жасырын үйдегі сұхбатқа, ашық зікірден іштей жасалған зікірге, кітаптағы ілімнен жүректегі ілімге көшті. Дәл осы жасырын сабақтастық 1991 жылдан кейінгі Қазақстандағы діни қайта өрлеудің рухани негізі болды (5.; 6.; 7).

Ясауилік дәстүр үш деңгейде сақталды:

Кесене - киелі орын ретінде халық жадында сақталды.

Қожа-ишан әулеттері тегін өзгертіп, қарапайым қызметке кіріп, аман қалды.

Хикмет - ауызша, жасырын түрде ұрпақтан-ұрпаққа жетті.

Бүгінгі Тәуелсіз Қазақстанда Ясауи кесенесінің қайтадан рухани орталыққа айналуы, сол жасырын сақталған дәстүрдің жеңісі.

Егер кеңестік кезеңде бұл сабақтастық үзілгенде, бүгінгі күні біз Ясауи дәстүрін тек кітаптан оқитын едік. Ал қазір бізде тірі дәстүр бар. Оны зерттеу, сақтау және келер ұрпаққа жеткізу, бүгінгі ғалымдар мен дінтанушылардың қасиетті борышы. Кеңестік кезеңді зерттеу бізге бір маңызды сабақ береді: рухани дәстүр халықтың болмысына сіңіп кетсе, оны ешқандай идеология күшпен жоя алмайды. Бұл – ұлттық руханияттың мәңгілік екендігінің дәлелі.

Әдебиеттер

1. Дербісәлі Әбсаттар. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. Алматы: Атамұра, 2009.
2. Дербісәлі Әбсаттар. Қазақ даласының ойшылдары. Алматы: Атамұра, 2012.
3. Муминов Әшірбек. Ислам мәдениеті және Орталық Азия тарихы. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
4. Нұрманова Айша. Сопылық ілім және қазақ әдебиеті. Алматы: Қазақ университеті, 2001.
5. Khalid Adeeb. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2007.
6. Tasar Eren. Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia. Oxford University Press, 2017.

7. Privratsky Bruce G. Muslim Turkestan: Kazak Religion and Collective Memory. London: Routledge, 2001.
8. DeWeese Devin. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Penn State Press, 1994.
9. Babadjanov B.M. O fetvakh SADUM protiv «neislamskikh obychaev» // Islam na postsovetskom prostranstve. M., 2001.
10. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. Москва: Мысль, 1970.
11. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
12. Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в СССР, 1917-1940 гг. М., 2004.

Бақытжан Сатершинов
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, профессор
Дамира Сихимбаева
ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының жетекші ғылыми қызметкері
PhD дінтанушы.

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР МЕН ИШАНДЫҚ ИНСТИТУТ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ САЯСАТ

Аңдатпа

Мақалада Қазақстандағы, әсіресе Сыр бойы мен Арал өңіріндегі сопылық дәстүрдің тарихи қалыптасуы қарастырылады. Йасауийа және нақшбандийа тариқаттарының пайда болуы мен дамуы, олардың қазақ халқының дүниетанымына тигізген ықпалы талданады. Қожа Ахмет Йасауи мұрасының қазақ руханиятындағы орны мен оның шәкірттері арқылы тариқаттың таралуы баяндалады. Мұхаммед Бахауддин Нақышбандтың ілімі мен нақшбандийа тариқатының ерекшеліктері, оның қазақ даласына ену жолдары көрсетіледі. Ишандық институттың қалыптасуы мен қызметі, атап айтқанда Қызылорда өңіріндегі ишандардың қоғамдағы рухани-әлеуметтік рөлі зерделенеді. Кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты, оның ішінде «сопы операциясы» мен «ишандар ісі» сияқты науқандардың мәні ашылады. 1929–1932 жылдардағы халық көтерілістеріне дінге қысым жасаудың себеп болғаны нақты деректер негізінде дәлелденеді. Зерттеуде тарихи-салыстырмалы және дереккөздік талдау әдістері қолданылады. Мақала қазақ халқының дәстүрлі діни-руханиятын және оның кеңестік кезеңдегі жойылу үдерісін тереңірек түсінуге ықпал етеді.

Кілт сөздер: сопылық дәстүр, Йасауийа тариқаты, Нақшбандийа тариқаты, Қожа Ахмет Йасауи, ишандық институт, Қызылорда өңірі, дінге қарсы саясат, кеңестік кезең, халық көтерілісі, сопы операциясы

СУФИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ, ИНСТИТУТ ИШАНОВ И СОВЕТСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация

В статье рассматривается историческое формирование суфийской традиции в Казахстане, особенно в Приаралье и низовьях Сырдарьи. Анализируется возникновение и развитие тарикатов Йасавийа и Накшбандийа, их влияние на мировоззрение казахского народа. Освещается место наследия Ходжи Ахмеда Йасави в казахской духовности и распространение тариката через его учеников. Показаны учение Мухаммада Баха ад-Дина Накшбанда, особенности тариката Накшбандийа и пути его проникновения в казахскую степь. Исследуется формирование и деятельность института ишанов, в частности их духовно-социальная роль в Кызылординском регионе. Раскрывается сущность антирелигиозной политики советской власти, включая такие кампании, как «дело суфиев» и «дело ишанов». На основе конкретных документальных данных

доказывается, что религиозные притеснения стали одной из причин народных восстаний 1929–1932 годов. В исследовании применены историко-сравнительный и источниковедческий методы анализа. Статья способствует более глубокому пониманию традиционной религиозной духовности казахского народа и процесса ее уничтожения в советский период.

Ключевые слова: суфийская традиция, тарикат Йасавийа, тарикат Накшбандийа, Ходжа Ахмед Йасави, институт ишанов, Кызылординский регион, антирелигиозная политика, советский период, народное восстание, «дело суфиев»

SUFI TRADITION, THE INSTITUTE OF ISHANS, AND SOVIET ANTI-RELIGIOUS POLICY IN KAZAKHSTAN

Abstract

The article examines the historical formation of the Sufi tradition in Kazakhstan, particularly in the Syr Darya and Aral Sea regions. It analyzes the emergence and development of the Yasawiyya and Naqshbandiyya Sufi orders and their influence on the worldview of the Kazakh people. The role of Khoja Ahmed Yasawi's legacy in Kazakh spirituality and the spread of his order through his disciples are discussed. The teachings of Muhammad Baha ad-Din Naqshband and the distinctive features of the Naqshbandiyya order, along with its paths into the Kazakh steppe, are outlined. The formation and activity of the ishan institution are studied, with particular attention to its spiritual and social role in the Kyzylorda region. The essence of the Soviet state's anti-religious policy, including campaigns such as the "Sufi operation" and the "ishan case," is revealed. Based on concrete documentary evidence, the article demonstrates that religious repression was one of the causes of the popular uprisings of 1929–1932. The study employs historical-comparative and source-based methods of analysis. The article contributes to a deeper understanding of the traditional religious spirituality of the Kazakh people and its destruction during the Soviet period.

Keywords: Sufi tradition, Yasawiyya order, Naqshbandiyya order, Khoja Ahmed Yasawi, ishan institution, Kyzylorda region, anti-religious policy, Soviet period, popular uprising, "Sufi operation"

Қазақстандағы, оның ішінде Сыр бойы мен Арал маңындағы сопылық дәстүрдің тарихи түбірлері алдымен йасауийа және кейіннен нақшбандийа тариқатымен байланыстырылады. Жалпы суфизм көшпенділердің дәстүрлі дүниетанымымен қатар, классикалық ислам (шариғат) пен сопылықтың мистикалық практикасының (тариқаттың) ерекше бір синтезін білдіреді. Қожа Ахмет Йасауи тек қазақ халқына емес, бүкіл түркі халықтарына кеңінен танымал көрнекті ислам ойшылы әрі әулие, сопылық тариқаттың негізін қалаушы қайраткер әрі дін таратушы, соңына мыңдаған шәкірттерімен қатар діни, философиялық және әдеби мол мұра қалдырған ақын әрі ағартушы. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында ерекше орны мен маңызы бар Қожа Ахмет Йасауи негізін қалаған сопылық діни бағдар ортағасырлық түркі кезеңінде ислам дінінің Орталық Азияға ену ерекшеліктерін айқындады. Оның ілімі қазақ халқының діни руханиятының негізі болды. Өйткені, қазақ даласындағы исламның теориясы

мен практикасы сүннет бағытындағы ханафилік мәзһабпен сипатталса, исламның рухы мен дүниетанымын қалыптастыруда түркілік сопылық пен тариқаттың да ықпалы зор болды.

Осы орайда, хақ дінді көшпелі халыққа тариқат арқылы сіңірген қайраткер Қожа Ахмет Йасауидің жоқ жерден пайда болмағанын және оның ұлы бабаларының мұрасын рухани жолмен жалғастырғанын ескеру керек. Сондықтан сол заманда Орталық Азия мен Хорасанда билік құрған Саманилік және Қарахандық әулеттердің ұстанған діни саясатын зерделеу маңызды. Сонда ғана Мәуреннаһрдағы исламның қазақ дүниетанымына бейімделуі, йасауийа тариқатының ерекшеліктері мен оның теологиялық бағыты дінтанулық қырынан айқындалады.

Қарахан мемлекетіне дейін түрік тайпаларының мұсылмануына Аббасилер әулетіне номиналды бағынышты болып, Самарқанд пен Бұқарада, сондай-ақ Қорасанда билік жүргізген ирандық Самани мемлекетінің (819-999 жылдары) үлкен әсері болғанын айта кету керек. Яғни түркілерге дейін парсылар мұсылмандық қабылдады, Қарахан дәуірінде түркілердің ислами мәдениеті гүлденгенге дейін Самани әулетінің билігі ғылым мен мәдениеттің өркендеуіне үлкен үлес қосқан «интермеццо» рөлін атқарды. Парсы тіліндегі «намаз», «ораза», «күнә», «пайғамбар», «періште», «шілде» және т.б. діни терминдер мен аптадағы күн атаулары түріктердің лексиконына еніп кетті.

Қазақ фольклоры мен агиографиясында ислам дінінің Түркістан аумағына енуі әйгілі Талас шайқасымен басталмайды, одан арыға, тіпті Пайғамбар мен сахабалар заманына дейін кетеді. Мұның айғақтары «түркілерге тиіспеу» туралы, «түріктердің Константинопольді алатыны» туралы хадистермен қуаттала түседі. Дарияның арғы жағындағы (Мәуреннахр) түркі жеріне (Түркістанға) келіп дінді жайған сахабалар мен табиғиндардың қатарына Арыстан баб (Салман Фарси), Укаша Ата (Уккаша), Садуакас (Са‘д ибн Аби Уаккас), Сейіт Баттал (Мұхаммед әл-Ханафийаның ұрпағы) және т.б. жатқызылады. Ислам дінін әскери жолмен («фәтх») де, тақуалық жолмен (парсыша «баб» қақпаны білдіреді) де ашудың бастауында осы тұлғалар тұрған. Қазақ халқының аңыз әңгімелерінде Мұхаммед пайғамбардың үй-ішіне кіресілі болған Салман Фарсиді Арыстан бабпен сәйкестендіреді. Ал Қожа Ахмет Йасауи ислам аманатын – сопылықтың символын білдіретін құрма сүйегі мен қырқа шапанды осы ұстазынан алған [1, 55 б.].

Жергілікті түркі тайпалары арасында, әсіресе, пайғамбардың күйеу баласы әрі одан қалған «зұлпықардың» (қос тілді қылыштың) иесі, имандылық пен батырлықтың үлгісі Әзірет Әлінің беделі ерекше болды. «Мұртаза» (кейде Нұртаза), «Шерәлі», «Әлішер» есімдері қазақ арасында кең таралған, Маңғыстау мен Атырау аймақтарында әлі күнге дейін адам есімдерінің соңына «әлі» немесе «ғали» жұрнақтарын жалғау көп кездеседі.

Ислам тарихындағы бүлік соғыстар осы төртінші турашыл сахаба Әзірет Әлінің кезінен басталады. Пайғамбардың Әзірет Әлі мен бибі Фатимадан өрбіген немерелері Асан мен Үсеннен әһли бейт таратылады. Үлкені Асан (ұрпақтары шәріп қожалар) халифаттағы Мұғауияның билігін мойындады да, кішісі Үсеннің (ұрпақтары сейіт қожалар) жақтастары (шиға) билік тарапынан қудалауға

ұшырап, Иран жерінен пана тапты және ары қарай Тұран аймағына дінді таратуға белсене атсалысты. Табиғиндер дәуірінде өмір сүрген әһли сунна уәл жамағадағы төрт мәзхабтың бірінің негізін қалаушы Имам Ағзам Әбу Ханифаның да пайғамбар әулетін жақтағаны үшін жазаға тартылғаны, өзінің тегі хорасандық парсы әулеті екендігі белгілі. Билік басындағы Умейиа әулеті араб пен аджам (араб емес) арасын қатаң қадағаласа, 750 жылы билікке келген Аббаси әулеті исламды демократияландыру мен интернационалдандыруға ниетті болды. Мәуреннахр мен Түркістан аймағына ислам дінін таратуға Әзірет Әлінің екінші әйелі парсы ханшайымы Әнипадан (Ханафия) туған Мұхаммед ибн Әли әл-Ханафийадан тарайтын ұрпақтар да үлкен үлес қосты.

Орталық Азия мен далалық Еуразия аймақтарындағы түркі халықтары мен тайпаларының ислам дінін қабылдауы мен таралуына қатысты терең зерттеулерімен [2] белгілі қазақстандық ғалым Нәзира Нұртазинаның пікірінше, діннің жайылуына өз шығу тегін аһли бейт (Пайғамбар әулетінен, Әлиден тарайтын ұрпақ) пен турашыл сахабалардан (Әбу Бәкір (қылауыз қожа) және Омардан (қырықсадақ қожа) тарайтын ұрпақ) алатын ерекше әлеуметтік топ – «қожалардың» рөлі ерекше болған. Әсіресе, Әли ибн Әбу Тәліптің баласы Хұсейіннен (Үсеннен) тарайтын сейіт қожалардың - бақсайыс қожа (Бақсайыс – Қамаладдин шайқы, Қожа Ахмет Йасауидің замандасы) қарахан қожа (Қарахан баба Әбдірахым баб), дуана қожалардың (Мәдіқожадан тарайды) мәртебесі жоғары. Қожа Ахмет Йасауидің шежіресі де (бір нұсқада арғы бабасы Ысқақ баб Мұхаммед әл-Ханафийадан тарқатылады) қазақ арасындағы ақсүйек тұқымға барып тіреледі. Тіпті Орта жүзді құрайтын қазақ руларының қожалардан тарайтыны туралы аңыз әңгіме де кездеседі. Қазақ халқының ру-тайпалық шежіресіне қожалар әулетінің насабнамасы әсер еткенін Әшірбек Мүминовтің [3] және Зікірия Жандарбектің [4] зерттеулерінен байқауға болады.

Осылайша, Қожа Ахмет Йасауидің бабасы Ысқақ баб түркі тайпалары арасында ислам дінін таратуды белсенді жүргізгендіктен Исхақ ат-Түрік аталған, жергілікті халық арасында Баб-ата есімімен Түркістан облысы Созақ ауданындағы осы аттас ауылда жерленген. Оның інісі Әбдіжәлел бап та діни ағартушы әрі қолбасшы болған, ол Хорасан ата деген атпен Сырдарияның Жаңақорғанға жақын оң жағалауында жерленген. Екеуінің де мазары халық зиярат ететін сакралды нысандарға жатады.

Түркістанның пірі атанған Йасауи сопылық тариқаттың негізін, үлкен мектептің негізін қалады. Оның ең алғашқы шәкірті Арыслан бабтың ұлы Мансұр ата, келесі шәкірті Сайид ата Хорезми, үшінші шәкірті Хакім ата атанған Сүлеймен Бақырғани. Танымал шәкірттерінің бірі сопы Мұхаммед Данышменди Йасауидің «Мират-ул Қулуб» атты мұрасын хатқа түсірген екен. Сондай-ақ Сәдір Ата, Бәдір Ата, Қажы Бекташ Әулие, Сары Салтұқ, Шейх Лұқпан Перенде сияқты әулие тұлғалар да оның шәкірттері саналады. Белгілі зерттеуші А.Беннигсон Қожа Ахмет Йасауидың Шопан ата және Зеңгі баба атты шәкірттерінің де болғанын айтады. Түрік ғалымы Фуат Көпрұлы «мутасаууфтардың (сопылардың) өмірбаяны жайлы еңбектерде Ирак және Хорасан сопыларынан басқа түркі шейхылары деп жүрген сопылардың барлығы дерлік Қожа Ахмет Йасауи тариқатының шейхтары еді» деп жазады.

Кейінгі орта ғасырлардағы Ұлы далада Шыңғыс тұқымы мен төрелерде саяси басқарушылық болғанымен, рухани билік ислам дінінің белең алуының барысында қожа-молдалардың қолында болды. Сондықтан қожалар төрелермен қатар ақсүйектер қатарына кірді. Он төртінші ғасырда Самарқанд әмірі Ақсақ Темірдің үлкен империя құрғаны, ислам дінін қызғыштай қорғағаны және Қожа Ахмет Йасауидің басына зәулім кесене орнатып, бұл тариқатқа қолдау көрсеткені мәлім. Йасауйиа тариқатының өкілдері кезінде Сыр бойынан жоңқи көшкен оғыз тайпалары барып орныгып, Осман мемлекетінің үлкен империясын құрған Анадолы жұртына барып дінді насихаттады. Өзбек ханның тұсында Алтын Орда империясына ислам діні Еділдің екі жағындағы ен далада үстемдік етті. Зерттеуші Нәзира Нұртазина айтқандай, «Алтын Орда кезеңінде түркі көшпенділігі (номадизм) мен софылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [2].

Йасауйиа ілімі мен тариқатының Қазақ хандығы тұсында да біршама ықпалға ие болғандығы белгілі, десек те, біртіндеп ол нақшбандйиа тариқатына жол бере бастайды. Бірақ Йасауидің ілімі мен жолы қазақ мәдениетінен мүлдем жойылып кеткен жоқ, ұлттың руханиятынан өзіне лайық берік орын алды.

Мұхаммед Бахауддин Нақышбанд XIV ғасырда Бұқарада дүниеге келіп, Қожа Ахмет Йасауи мен Әбділхалық әл-Гиджуанидің мистикалық ілімдерін біріктіріп, олардың теориясы мен практикасын толықтырып, үнсіз зікірге сүйенген жаңа тариқаттың негізін қалады. Йасауийамен салыстырғандағы айырмашылығы мұнда жария зікір емес, құпия зікір орын алады, мүрид пен мүршидтің жақындығы рабытаға баса назар аударды, тариқаттың рухани сабақтастық шынжыры Әбу Бәкір ас-Сыддыққа барып тіреледі. Бұл тариқат та Орталық және Алдыңғы Азияда таралған сунниттік бағыттағы он екі тариқаттың бірі. Орденнің ұстындары парсы тілінде, Гиждуанидің ұстындарына уақытты қадірлеумен, зікірдің саны емес, сапасына назар аудару және оның жүрекпен орындалуына мән беретін үш ұстын қосып, барлығын он бір ұстын жасады.

Нақшбандийа тариқатының күшеюінің себептері, ол «байсалды мистицизмді» ұстануында және басқа тариқаттармен салыстырғанда қатарына қалың бұқараны тарту үшін саяси билікпен мәмілеге келуінде болды. Нақышбандтың Әләуиддин Аттар және Ұбайдулла Ахрар тәрізді шайхыларының Шайбан және Аштархан әулетінің хандарына ықпалы күшті болды, Шығыс Түркістан мен Қашқарияның ішкі саяси мәселелеріне белсене араласты. Он бесінші ғасырдан бастап бұл тариқат қадарийамен қосылып, Түркістан мен Үндістанға таралды, ал он алтыншы ғасырда Ахмад Сирхиндидің (Имам Раббанидің, «мұсылман дәуірі екінші мыңжылдығының жаңартушысы» (Муджаддид-и алф-и сани) деп аталып кеткен) муджадийасымен жаңғыртылып, жаңартылған нақшбандийа Анадолы мен Балқан елдеріне, тіпті Хиджазға, Қапқаз мен Еділ бойына, ақырында кейінгі ғасырларда бүкіл әлемге таралды.

Біздің пікірімізше, осы муджадийаның жәдидшілдікпен, сондай-ақ, ишандық институтпен де терең байланысы бар және бұл арнайы ғылыми зерттеулерді қажет етеді. Қазақ даласына ишандық қайдан келді деген сұрақ,

халық арасында анағұрлым танымал болған Керей ишан, Марал ишан, Айқожа ишан, Құлболды ишан және т.б. Бұқара-шәрифте діни білім алып, ары қарай ауған, үнді, пәкістан жерлерінде қылуетке түсіп, кереметтер жасағаны осындай ойға жетелейді. Ал муджаддийаның жәдидшілдікпен байланысына келсек, бұрыңғы Ресей империясының мұсылман аумағын қамтыған бұл қозғалыстың бастауында діни білімді Бұқара қаласынан алған Әбунасыр Құрсауи, Шағабуддин Маржани, Мұса Бигиевтен басталып, мүфтилік қызмет атқарған әл-Баруди, Ризаетдин Фахрутдинов, Габдрахман Расулевке дейін жалғасатынын байқауға болады. Қазақ ойшылдары Абайдан, Мәшһүр Жүсіп Көпеевтен, Шәкәрімнен, Ғұмар Қараштан және т.б. осындай ой ұқсастықтарын аңғаруға болады.

Ишандық институтқа аз-кем тоқталар болсақ, Сырдарияның орта және төменгі ағысы бойындағы жер отырықшы Бұхара және Тәшкент қалаларымен тығыз байланыста болып, көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын сайын далаға діни ағартушылық жаюдың негізгі тірегі болды. Сол замандағы танымал білім ордаларында терең теориялық ілім игеріп, киелі жерлерде мистикалық практикадан өткен ишандар жергілікті қауымның рухани көшбасшысы бола білген сопылық шейхтар («шайқылар») еді. Олар шәкірттер (мүридтер немесе «мұрттар)» тәрбиеледі, тәуіп ретінде емшілікпен айналысты, ішкі әлеуметтік даудамайды шешетін бидің, сыртқы қатынасты реттейтін дипломаттың рөлін атқарды, көпшілікке ақыл айтатын ойшылдар болды. Ақырында діни және ұлттық құндылықтарды жоюға тырысқан отаршылдыққа қарсы күрестің жетекшілері болды.

Қорқыт ата мен Қорасан ата, Асан ата мен Оқшы ата дамылдап жатқан Қызылорда өңірінде он тоғызыншы ғасырда ишандық институтты дамытқан көптеген діни қайраткерлер өмір сүрді. Олардың қатарына Марал ишан мен Айқожа ишанды, Қалжан ахун мен Беркінбай қалпені, Мүсірәлі баба мен Күнсүгір ахунды, Қалқай ишан мен Оразай ишанды және т.б. жатқызуға болады. Бұл ишандардың соңғы буындары большевиктердің билікке келіп, сталиндік-голощекиндік зобаланға қарсы тұрды, олардың арасынан Қызылқұм мен Қаарақұмдағы азаттық көтерілістің басында тұрып, қарулы қақтығыста қаза болған қазалылық Ақмырза ишан Төсұлын ерекше атап өтуге болады [5].

Жаппай коллективтендіру мен индустриаландыру желеуімен ауыр алым-салық салумен қатар, дінге қысым жасау 1929-32 жылдары орын алған халық наразылықтары мен көтерілістеріне себептердің бірі болды. Мысалы, 1930 жылғы Қарақұм көтерілісіне қатысушылардың көтерілісті басуға келген Мемлекеттік комиссияға қойған алты талабында «дін бостандығын беру, мешіттерді қайтару, діни салттар мен шараларға кедергі жасамау» мәселесі екінші орында тұр. Бұл талапты ұйымдастырған 1930 жылы 17 наурызда Қарақұмдағы көтерілісшілер хан сайлаған молда Жұмағазы Байымбетов. Оның бастауымен көтеріліске қатысқан діндарлар жоғарыдағы талаптармен қатар, Қазақстанда дербес дін басқармасын құруды, және осы мақсатты орындау үшін Жұмағазы бастаған делегацияның Уфаға барып қайтуына рұқсат беруді өтінген еді. Алайда, 30 мамырда Жұмағазы өзінің 8 серігімен тұтқындалып, Алматы түрмесіне жөнелтілді [6, 107-116 бб.].

Атеистік мемлекет ретінде КСРО жалпы дінге қарсы саясат жүргізді. Дінді мемлекеттік өмір түгілі, қоғамдық және жеке өмірден де ығыстырып шығару үшін мүмкіндігінше, барлық заңнамалық негіздер мен мейлінше пәрменді идеологиялық машина қуатты түрде қолданылды. Дінді мемлекеттен ажырату туралы, діни бірлестіктер және олардың мүлкі мен құндылықтарын тәркілеу жөнінде заң қабылдаудан бастап, әртүрлі қаулылар, бұйрықтар, нұсқаулықтар арқылы және арнайы ұйымдастырылған науқандар (мысалы, Казақстанда «сопы операциясы» немесе «ишандар ісі» және кейінірек тағы да Мәскеуде қозғалған «Құран тізбегі», «Еділ мен Жайық» операцияларының ұйымдастырылуы) арқылы, мақсатты түрде құрылған «Құдайсыздар қоғамы», «Қосшы», «Қызыл отау» ұйымдарының, «Жаңа мектеп», «Қызыл Қазақстан», «Ленинші жас», «Әйел теңдігі» басылымдарының жүргізген барынша белсенді үгіт-насихат жұмыстарының нәтижесінде дін қызметіне шектеу қойылды, құдайға құлшылық жасау, діни жиналыстар мен мерекелер өткізу кеңестік жүйеге жат деп саналып, тыйым салынды, діни мектептер жабылды, барлық шіркеулер мен мешіттер мемлекет меншігіне өткізіліп, мәдени-ағарту орындарына берілді, тіпті кей жерлерде мал қораға айналдырылды. Ғылыми атеизм міндетті пәнге айналды. Дін қызметкерлері, молдалар мен ишандар, имамдар мен ахундар, тіпті олардың отбасы мүшелері сайлау құқығынан айрылып («лишенцы»), оларға қысым көрсетілді. Қазақстандағы большевиктік-сталиндік жүйе қазақ халқының ұлттық болмысы мен санасы, тілі мен дәстүрлі мәдениетімен қатар, ұстанған дініне де орасан зор нұқсан келтірді.

Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің қаржыландыруымен BR28713063 «Ясауи жолы: Қазақстандағы дәстүрлі сопылық ілімнің діни-философиялық, әдеби және лингвистикалық мұрасын кешенді зерттеу»бағдарламалы нысаналы жобасы аясында орындалды.

Әдебиеттер

1. Сатершинов Б.М., Шағырбай А.Д., Мейманхожа Н.Р., Жүнісбаев Ш.Д., Анафина Н.К. Қожа Ахмет Йасауи ілімі және ислам дінінің қазақ даласына ену ерекшеліктері / Адам әлемі т. 28, N 1(107), 2026, 151-160 б.

2. Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.

3. Муминов А.К. Казахские ходжи /Shygys (Восток). 2004. № 1. С. 229-235. - с 229

4. Жандарбек З. «Насаб-нама» нұсқалары және түркі тарихы. Алматы: Дайк-пресс, 2002. 168 б.

5. Справка о восстании в Казалинском районе Кзыл-Ординской области под руководством религиозных авторитетов Тосова Акмурзы и имама Максума // Абдыгалиев Б., Алданияязов Т., Жанбосинова А. Народные восстания в Казахстане в 1920-1930-е годы / Монография в документах. – Алматы, 2026. – 1080 с.

6. Қазақстан Республикасы Ұлттық Қауіпсіздік комитетінің архиві (158-т.арх. 1.49-іс, 1-том.

Алмасбек Асылай
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
«Тарих және археология» кафедрасының магистранты

1929-1931 ЖЫЛДАРДАҒЫ ҚАРАҚҰМ КӨТЕРІЛІСІНІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ДІНИ ҚЫРЛАРЫ

Аңдатпа

Мақалада 1929–1931 жылдардағы Қарақұм көтерілісінің саяси және діни сипаты тарихи деректер негізінде қарастырылады. Зерттеу барысында кеңестік биліктің ұжымдастыру, тәркілеу, салық саясаты және дінге қарсы шараларының халық наразылығының қалыптасуына ықпалы талданады. Қарақұм көтерілісіне қатысқан діни тұлғалардың, соның ішінде молда Жұмағазы Бәйімбетұлы мен ишан Ақмырза Төсұлының қызметі, сондай-ақ көтеріліс барысында діни ұстанымдардың халықты ұйымдастырудағы рөлі айқындалады. Сонымен қатар көтерілісшілердің кеңестік билік өкілдерімен келіссөздері кезінде қойылған дін бостандығын қамтамасыз ету, мешіттерді қайтару, діни шаралар мен салт-дәстүрлерге кедергі келтірмеу жөніндегі талаптардың тарихи маңызы сараланады. Зерттеу нәтижесінде Қарақұм көтерілісіндегі діни фактордың әлеуметтік-экономикалық және саяси талаптармен өзара сабақтасып, кеңестік қайта құру саясатына қарсы халықтық қарсылықтың маңызды құрамдас бөлігі болғаны тұжырымдалады.

Кілт сөздер: Қарақұм көтерілісі, Ақмырза ишан, Жұмағазы Бәйімбетұлы, кеңестік саясат, саяси қарсылық, дін бостандығы, ұжымдастыру.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ КАРАКУМСКОГО ВОССТАНИЯ 1929–1931 ГОДОВ

Аннотация

В статье рассматриваются политические и религиозные аспекты Каракумского восстания 1929–1931 годов на основе исторических источников. Анализируется влияние политики советской власти, включая коллективизацию, конфискацию имущества, налоговое давление и антирелигиозные мероприятия, на формирование народного недовольства. Особое внимание уделяется деятельности религиозных деятелей, в том числе муллы Жумагазы Байымбетулы и ишана Акмырзы Тосулы, а также роли религиозных установок в организации участников восстания. Рассматриваются требования восставших, выдвинутые в ходе переговоров с представителями советской власти, среди которых особое место занимали предоставление свободы вероисповедания, возвращение мечетей и недопущение вмешательства в религиозные обряды и традиции. В результате исследования обосновывается вывод о том, что религиозный фактор являлся важной составляющей народного сопротивления советской политике и был тесно связан с социально-экономическими и политическими требованиями участников Каракумского восстания.

Ключевые слова: Каракумское восстание, Акмырза ишан, Жумагазы

Байымбетулы, советская политика, политическое сопротивление, свобода вероисповедания, коллективизация.

POLITICAL AND RELIGIOUS ASPECTS OF THE KARAKUM UPRISING OF 1929–1931

Abstract

The article examines the political and religious aspects of the Karakum Uprising of 1929–1931 based on historical sources. It analyzes the impact of Soviet policies, including collectivization, confiscation, tax pressure, and anti-religious measures, on the formation of popular discontent. Particular attention is paid to the activities of religious figures, including the mullah Zhumagazy Baiymbetuly and the ishan Akmyrza Tosuly, as well as the role of religious beliefs in organizing the participants of the uprising. The study examines the demands put forward by the rebels during negotiations with representatives of the Soviet authorities, including freedom of religion, the return of mosques, and non-interference in religious rites and traditional practices. The study concludes that the religious factor constituted an important component of popular resistance to Soviet policies and was closely interconnected with the socio-economic and political demands of the participants in the Karakum Uprising.

Keywords: Karakum Uprising, Akmyrza Ishan, Zhumagazy Baiymbetuly, Soviet policy, political resistance, freedom of religion, collectivization.

1929–1931 жылдары Қазақстанның әр өңірінде кеңестік биліктің жүргізген саясатына қарсылық ретінде бұқаралық бас көтерулер орын алып, халықтың бір бөлігі атақонысын тастап, басқа аймақтарға қоныс аударуға мәжбүр болды. Архивтік деректерге сүйенсек, осы кезеңде көші-қон үдерістерін есептемегенде, республика аумағының 372 жерінде халық наразылығы мен көтерілістер тіркелген. Оның ішінде 54 көтеріліс 1929 жылы, 241-і 1930 жылы, ал 77-сі 1931 жылы орын алған.

Осындай жаппай наразылықтар мен әлеуметтік-саяси тұрақсыздық жағдайында Қарақұм көтерілісі де қалыптасты. Ол кеңестік әкімшіл-әміршіл жүйенің жүргізген саясатына қарсылық ретінде өрбіген ірі шаруалар қозғалыстарының бірі болды. Көтеріліске Қазалы, Қармақшы, Тереңөзек, Аламесек және басқа да аудандардан қоныс аударған шаруалардың жекелеген топтары қатысты. Қозғалыстың таралу аумағы аталған аудандармен шектелмей, көршілес Ырғыз, Арал және Қарсақпай аудандарының кейбір ауылдарын да қамтыды. Кеңестік биліктің саясатына қарсылық танытқан бірқатар ауыл тұрғындары Қарақұм өңіріне шоғырланып, өздерін қорғау мақсатында қарулы жасақтар ұйымдастырды. Қатысушылар санының көптігі, қозғалыстың ұзаққа созылуы, табандылығы және көтерілісшілер талаптарының айқындығы тұрғысынан Қарақұм көтерілісі Қазақстандағы осы кезеңдегі қарсылық қозғалыстарының ішінде айрықша орын алады [1, 308]. Көтерілістің ауқымы мен ұзаққа созылуы оның себептерінің де бір ғана әлеуметтік-экономикалық факторлармен шектелмегенін көрсетеді. Кеңестік биліктің жүргізген саясаты

халықтың дәстүрлі әлеуметтік құрылымына ғана емес, діни өміріне де елеулі өзгерістер енгізіп, ауыл тұрғындарының наразылығын күшейтті. Осыған байланысты Қарақұм көтерілісінің сипатын жан-жақты түсіндіру үшін оның саяси және әлеуметтік-экономикалық қырларымен қатар, діни фактордың да ықпалын қарастыру қажет.

Қарақұм көтерілісінің діни сипатын оның жетекшілері мен көтеріліске қатысушылардың ұстанымдарынан, сондай-ақ кеңестік билікке қойылған талаптардан байқауға болады. Кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты, мешіттердің жабылуы, діни рәсімдер мен дәстүрлерді шектеу ауыл тұрғындарының наразылығын күшейткен факторлардың бірі болды. Осы кезеңде молдалар мен ишандардың қоғамдағы беделі халықты ұйымдастыруда маңызды рөл атқарып, діни ұстанымдар әлеуметтік-экономикалық талаптармен ұштасты. Атап айтқанда, 1930 жылғы 30 сәуірдегі Қарақұм көтерілісі жетекшілерінің кеңестік комиссиямен келіссөздері барысында дін бостандығын қамтамасыз ету, мешіттерді қайтару және діни шаралар мен салттарға кедергі келтірмеу жөніндегі талаптардың қойылуы көтерілістің тек экономикалық немесе саяси сипатпен шектелмегенін көрсетеді.

Бұл тұрғыдан алғанда, Ақмырза ишан бастаған қарсылық қозғалысы Қарақұм көтерілісіндегі діни фактордың қалыптасу ерекшеліктерін түсіндіретін маңызды тарихи құбылыс ретінде қарастырылады. 1930 жылы кеңестік биліктің дінге қарсы саясаты күшейіп, мешіттер мен діни оқу орындарының қызметі шектелген тұста Ақмырза ишанның маңына топтасқан халықтың қарсылығында діни ұстанымдар айқын көрініс тапты. Көтерілісшілердің «Біз мұсылман діні үшін коммунистік залымдарымен күресіп өлеміз» деген ұраны олардың қарсылығында діни құндылықтарды қорғау идеясының болғанын көрсетеді. Бұл ұстаным Қарақұм көтерілісінің барысында да көрініс тауып, көтеріліс жетекшілерінің кеңестік комиссияға қойған талаптарының қатарында дін бостандығын қамтамасыз ету, мешіттерді қайтару, діни шаралар мен салт-дәстүрлерді орындауға кедергі келтірмеу мәселелері қамтылды. Осы деректер Ақмырза ишан бастаған қозғалыс пен Қарақұм көтерілісіндегі діни талаптардың өзара сабақтастығын аңғартып, дін мәселесінің кеңестік әлеуметтік-экономикалық саясатқа қарсы халықтық қарсылықтың маңызды құрамдас бөлігіне айналғанын көрсетеді. Архивтік материалдар Қарақұм көтерілісіне әйелдер мен балаларды және қарт адамдарды қоса есептегенде, шамамен 10 мыңға жуық адамның қатысқанын көрсетеді. 1930 жылдың наурызында басталған көтеріліс маусым айындағы қысқа мерзімді үзілісті есепке алғанда, шамамен он айға созылды [2, 4].

Көтерілісті ұйымдастыруға дайындық жұмыстары 1930 жылдың ақпан айының соңында Қармақшы ауданының №1 ауылына қарасты Қарабұғұт елді мекенінде басталды. Аталған кезеңде бұл өңірге Жұмағазы Байымбетов қоныс аударып келген болатын.

Қарулы қарсылық көрсету мәселесіне арналған алғашқы жиын 1930 жылдың наурыз айының ортасында Қарабұғұт елді мекенінде өтті. Жиынды Жұмағазы Байымбетов ұйымдастырып, оған қатысушылар алдында қалыптасқан қоғамдық-саяси жағдайға байланысты өз пікірін білдірді. Ол өз сөзінде: «Біз

бірнеше күннен кейін бәріміз Қарақұмға көшіп, сонда қорғануымыз керек, өйткені соңғы уақытта Кеңес өкіметі қазақ халқын қыспаққа ала бастады», – деді. Осылайша, Қарабұғұтта өткен алғашқы жиында Қарақұм өңіріне қоныс аудару және сол жерде қорғаныс ұйымдастыру мәселесі көтерілді.Жиында қабылданған шешім көп ұзамай жүзеге асырылып, көтеріліске қатысушылар Қарақұмға шоғырлана бастады [3, 278].

1930 жылғы 17 наурызда Қарақұм өңіріне шоғырланған көтерілісшілер Жұмағазы молда Бейімбетовті хан сайлады. Көтерілісшілердің негізгі бөлігі Сырманқожа мешіті маңына орналасып, қорғаныс шебін қалыптастырды. Көп ұзамай көтерілісшілер құрамына Қараүңгір–Тұздақ аймағында әрекет еткен Пірмағамбет Лаубаев, Досжан және Қосжан Қараевтар бастаған қарулы топ та қосылды. Осылайша, Қарақұмдағы қарсылық қозғалысына қатысушылардың саны артып, олардың ұйымдасу деңгейі күшейе түсті.

Көтерілістің кеңеюіне байланысты кеңестік билік оны әскери күшпен басуға шешім қабылдады. Осы мақсатта Еділ бойында орналасқан 8-атты әскер дивизиясының полктері, ОГПУ бөлімдері және ұлттық атты әскер эскадрондары тартылды. Жазалаушы күштердің қолбасшылығы Қарақұм аумағын үш бағыттан қоршауға алып, көтерілісшілерді қысқа мерзім ішінде талқандауды көздеген әскери жоспар әзірледі. Әскери бөлімдер үш колоннаға бөлініп, олардың әрқайсысына нақты қозғалыс бағыты белгіленді.

1930 жылғы 7 сәуірде таңғы сағат жеті шамасында жазалаушы әскер бөлімдері мен көтерілісшілер арасында шешуші ұрыс басталды. Мерқожа елді мекені маңында болған қақтығыс екі тарап үшін де елеулі шығынмен аяқталды. Осы шайқас барысында көтерілісшілер өздерінің жетекші тұлғаларының бірі Пірмағамбет Лаубаевтан айырылды.

Сонымен қатар, жазалаушы әскердің бірінші колоннасы Сырманқожа мешітінің солтүстік жағындағы Қамбар төбесі маңында Жұмағазы хан бастаған көтерілісшілер жасағымен екі тәулік бойы қарулы қақтығыс жүргізді. Ұрыс барысында кеңестік әскер бөлімдері көтерілісшілер тарапынан қоршауға алынды. Дегенмен, қызыл әскер бөлімдері пулемет қаруын пайдалану арқылы қоршаудан шығып, шегінуге мүмкіндік алды [4, 3].

Көтерілісшілер жасақтарының қару-жарақпен жеткілікті деңгейде жабдықталмауы олардың кеңестік тұрақты әскери бөлімдерге қарсы күресінде айтарлықтай қиындықтар туғызды. Әскери тұрғыдан тең емес жағдайда өткен қақтығыстар көтерілісшілер арасында елеулі адам шығынының орын алуына әкелді. Атап айтқанда, Ырғыз ауданы мен Қарақұм өңіріндегі көтерілісті күшпен басу барысында көтерілісшілер қатарынан 386 адам қаза тапқан. Соған қарамастан, олардан небәрі 17 винтовка, 2 берданка және 12 мылтық тәркіленген. Аталған деректер көтерілісшілердің материалдық-әскери мүмкіндіктерінің шектеулі болғанын көрсетеді. Сонымен қатар, қару-жарақтың жеткіліксіздігі олардың кеңестік тұрақты әскери бөлімдерге қарсы ұзақ мерзімді әрі ұйымдасқан қарулы қарсылық жүргізу әлеуетін едәуір төмендетті [5, 26].

Қарақұм көтерілісінің шығуына түрткі болған халық наразылықтары 1930 жылғы 3 мамырда Қарақұмда А.Т. Жангелдин бастаған Үкімет комиссиясына жолданған өтініште жан-жақты баяндалады. Аталған құжатта көтеріліске

жиналған халықтың әлеуметтік құрамы, олардың билікке қоятын талаптары және кеңестік саясаттың ауыл тұрғындарының тұрмыс-тіршілігіне тигізген кері әсері көрсетілген.

Құжатта Қарақұмға жиналғандардың негізінен жалшылар, кедейлер және орта шаруалардан құралғаны атап көрсетіледі. Олар Кеңес өкіметін құлату немесе қарулы төңкеріс жасау мақсатында емес, өздерінің әлеуметтік-экономикалық және рухани мәселелерін билікке жеткізу үшін жиналғанын білдірген. Бұған дейін билік орындарына жеке және топтық түрде бірнеше рет жүгінгенімен, халықтың талап-тілектері ескерілмеген. Сондықтан олар өздерінің мұң-мұқтажын Үкімет комиссиясына жеткізіп, жағдайды бейбіт жолмен шешуге үміт артқан.

Өтініште халық наразылығын күшейткен негізгі мәселелердің бірі – 1928 жылғы байларды тәркілеу науқаны екені көрсетіледі. Құжат авторлары бастапқы кезеңде бұл саясатқа қарсылық білдірмегенімен, тәркіленіп, жер аударылғандардың арасында жазықсыз адамдардың болғанын атап өтеді. Кейбір ауылдарда кедейлер мен жалшыларды белгілі бір адамдарды жер аударуға мәжбүрлеп дауыс бергізу жағдайлары орын алған. Мұндай әрекеттер халықтың жергілікті басқару органдарына деген сенімін әлсіреткен.

Халықтың діни ұстанымдарына қатысты жүргізілген саясат та наразылықтың маңызды себептерінің бірі болды. 1929 жылдың күзінен бастап мешіттер мен медреселердің әкімшілік жолмен жабылуы, діни нысандардың қорлануы және дінге қарсы үгіт-насихаттың күшеюі ауыл тұрғындарының, әсіресе діндар қауымның қарсылығын туғызды.

Сонымен қатар жалшылар арасында жүргізілген науқандар, шаруашылықтарды есепке алу барысында орын алған асыра сілтеушіліктер, шаруалардың табысы мен мал санының әдейі көбейтіліп көрсетілуі де халықтың әлеуметтік жағдайын ауырлатты. Кейбір шаруашылықтардың туыстық байланыстарына байланысты біртұтас шаруашылық ретінде есепке алынуы олардың мүлкінің тәркіленуіне және қуғын-сүргінге ұшырауына әкелген.

Халық наразылығын күшейткен келесі фактор – жүн және астық дайындау науқандарының қысымшылық сипат алуы. Жүн дайындау кезінде ауыл тұрғындары қолындағы жүнмен қатар киіздерін тапсыруға мәжбүр болса, кей жағдайда малдан жүн алу үшін қойларды қайта қырқу, түйелерді сою сияқты әрекеттерге барған. Соның салдарынан малдың суықтан қырылу жағдайлары орын алған. Ал астық дайындау барысында белгіленген жоспардың шамадан тыс орындалуы халықтың қолындағы азық-түлік қорларының азаюына алып келген.

Бұған қоса, «күштеп жинау» міндеткерлігінің енгізілуі орта шаруалардың да ауыртпалығын күшейтті. Белгіленген мөлшерді орындауға мүмкіндігі болмаған тұрғындар күнделікті тұрмысқа қажетті заттарын, үй бұйымдарын және киімдерін өткізуге мәжбүр болған.

Ұжымдастырудың әкімшілік және еріктілік қағидатына қайшы жүргізілуі де халықтың наразылығын тереңдетті. Мал-мүлікті ортақ пайдалануға беру, малды еркін сатуға және жеке қажеттілік үшін союға шектеу қою ауыл тұрғындарының шаруашылық жүргізу мүмкіндігін төмендетті. Құжатта осы саясатты түсіндірудің жеткіліксіздігі мен жергілікті жерлердегі заңсыз

әрекеттердің кең таралуы халықтың Кеңес өкіметіне деген сеніміне кері әсер еткені көрсетіледі.

Осы мәселелердің барлығын негізге ала отырып, Қарақұмға жиналған халық Үкімет комиссиясынан бірқатар талаптарды орындауды сұраған. Атап айтқанда, негізсіз тәркіленіп, жер аударылғандарды қайтару, дін бостандығын қамтамасыз ету және мешіттерді халыққа беру, 28-бапты қолдануды шектеу, ұжымдастыруда еріктілік қағидатын сақтау, салықтарды нақты шаруашылық мүмкіндіктеріне қарай белгілеу, астық дайындау науқандарын қысымсыз жүргізу және Қарақұм халқына дербес ауылдар ұйымдастыруға мүмкіндік беру талап етілді.

Құжаттың соңында халық билікке қарсы еместігін, мемлекеттік міндеткерліктерден бас тартпайтынын мәлімдей отырып, өздерінің негізгі талабын «адам ретінде өмір сүру құқығын» қамтамасыз ету деп көрсетеді [3, 256].

Көтерілісшілермен қарулы қақтығыстардың ауыр зардаптарға әкелетінін түсінген кеңестік жазалаушы күштердің, әсіресе 8-атты әскер дивизиясы басшылығының ұсынысымен Голощекин көтерілісшілермен келіссөз жүргізуге келісті. Оның тапсырмасымен Ә. Жангелдин төрағалық еткен, Ғ. Мүсірепов хатшылық қызмет атқарған мемлекеттік комиссия Қарақұмға келіп, 1930 жылғы 3 маусымда келіссөздерді бастады. Көтерілісшілер зорлық-зомбылықты тоқтатуды, тәркіленген мүліктерін қайтаруды, тұтқындар мен жер аударылғандарды босатуды және күштеп ұжымдастыруды тоқтатуды талап етті. Сонымен қатар, Жұмағазы Байымбетов бастаған діндарлар Қазақстанда діни еркіндік беруді, діни басқарма құруға мүмкіндік жасауды және осы мәселе бойынша Уфаға баруға рұқсат етуді сұрады.

Алайда мемлекеттік комиссия берген уәделер ұзаққа созылмай, көтерілісшілер қаруларын тапсырғаннан кейін жаппай тұтқындаулар басталды. Бұл жағдай халық арасында наразылықтың қайта күшеюіне себеп болды. Жұмағазы Байымбетов пен оның серіктерінің тұтқындалуынан кейін көтерілісшілердің бір бөлігі қайта топтасып, олардың саны 1930 жылдың шілдесінде 400-ден 1000 шаруашылыққа дейін өсті. Тамыз айындағы қақтығыстарда 9 қызыл әскер қаза болып, 4-еуі жараланды [6, 148].

Көтерілісшілердің негізгі мақсаты мен жоспарларын анықтау мақсатында ОГПУ қызметкерлері Күлқамыс маңындағы шайқас барысында қолға түскен көтеріліс басшыларының бірі Мұқантай Саматовтан жауап алған. Жауап алу барысында Саматов Қостанай, Ақтөбе және Қызылорда округтерінде халықты бір мезгілде көтеріліске шығару жоспарланғанын мәлімдеген. Оның көрсетуінше, қозғалыстың негізгі мақсаты қазақ ауылдарында жүргізіліп отырған кеңестік саясатты өзгертуге қол жеткізу болған. Сонымен қатар, қару-жарақтың жеткіліксіздігіне байланысты бастапқы кезеңде кең ауқымды қарулы күрес жүргізу арнайы жоспарланбаған.

Мұқантай Саматовтың түсіндіруінше, көтеріліске шыққан халықтың негізгі міндеті кеңестік биліктің жүргізіп отырған зорлық-зомбылық сипатындағы саясатына бағынбау және өздерінің ішкі басқару тәртібін қалыптастыру болған. Бұл мәліметтер көтерілісшілер әрекетінің тек қарулы

қарсылықпен шектелмегенін, олардың жергілікті басқару жүйесіне қатысты белгілі бір талаптар қойғанын көрсетеді.

Алайда Саматов Қызылорда округіндегі көтерілісті ұйымдастыруға қатысы бар адамдардың есімдерін атаудан бас тартқан. Бұл оның көтерілісшілер арасындағы байланыстар мен ұйымдастырушылар туралы ақпаратты кеңестік тергеу органдарына толық бермегенін көрсетеді. Осы кезеңде Қызылорда округінде Ақмырза Тосов бастаған ірі көтерілісшілер тобы да күштеп ұжымдастыру саясатына қарсы қарсылық әрекеттерін жүргізіп жатқан болатын. Демек, Мұқантай Саматовтың жауабы Қарақұм көтерілісінің жергілікті сипатпен ғана шектелмей, сол кезеңдегі Қазақстанның бірнеше округінде орын алған қарсылық қозғалыстарымен өзара байланыста болғанын аңғартады [7, 151].

Көтерілістің шешуші кезеңі 1930 жылғы 8 желтоқсанда Көжебай сайында болған шайқаспен аяқталды. Күш арақатынасының тең болмауына байланысты көтерілісшілер жеңіліске ұшырады. Хан Жұбанов Көпжан бастаған 24 көтерілісші ұрыс алаңынан шегінгенімен, көп ұзамай Сарысу ауданының аумағында қолға түсті. Қарулы қақтығыс барысында олардың төртеуі қаза тапты. Осыдан кейін көтеріліске қатысушыларды жаппай қудалау, тергеу және жазалау шаралары күшейтілді.

Көтеріліске қатысты деген айыппен ұсталған 586 адамның 210-ы кедей және орта шаруа ретінде босатылды, ал бір бөлігі ОГПУ-дің Қарсақпай аудандық бөліміне жан-жақты тексеруге жіберілді. ПП ОГПУ-дің Ерекше үштігінің шешімімен 175 адам ату жазасына кесілді. 172 адам 2 жылдан 10 жылға дейінгі мерзімге еңбекпен түзеу лагерлеріне жіберілді. Сонымен қатар 6 адам Қазақстанның басқа өңірлеріне жер аударылса, 1 адам 5 жыл мерзімге Шығыс Сібірге жер аударылды. Тағы 9 адам 3 жыл мерзімге еңбекпен түзеу лагерлеріне жіберілді. Осылайша, көтерілістің жеңілісінен кейін кеңестік билік қозғалысқа қатысушыларға қатысты жаппай репрессиялық шаралар жүргізіп, олардың басым бөлігін әртүрлі мерзімге бас бостандығынан айыру және жер аудару жазаларына тартты [6, 148-149].

Қорыта айтқанда, Қарақұм көтерілісі 1929–1931 жылдардағы кеңестік әкімшіл-әміршіл саясатқа қазақ шаруаларының қарсылығының маңызды көрінісі болды. Көтеріліс әлеуметтік-экономикалық қысыммен қатар, дәстүрлі діни және рухани құндылықтарды қорғау ұмтылысымен де сабақтасты. Кеңестік биліктің жазалау шаралары нәтижесінде қозғалыс жеңіліске ұшырағанымен, Қарақұм көтерілісі халықтың кеңестік қайта құруларға қарсылығын айқын көрсеткен тарихи оқиға ретінде бағаланады.

Әдебиеттер

1. Омарбеков Т. 1929 – 1931 жылдардағы халық көтерілістері: Зерттеу. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2018. -480 б.

2. Оспан Ж. Тұлғалар құрметтелмей, тарих дәріптелмейді // Жалағаш жаршысы. – 2019. – 2 шілде. – № 51. – 4 б.

3. Әбжанов Х., Нұрымбетова Г., Балғазина Б. Алашорда ісі 1920–1940 жж. Құжаттар мен материалдар. 11-том: Халық көтерілістері. 1929–1931 жж. – Алматы: Kitap, 2023. –600 б

4. Шөмекей М. Қарақұм көтерілісі // Жалағаш жаршысы. – 2020. – 21 қараша. – № 90. – 3 б.

5. Қозыбаев М.К., Абылхожин Ж.Б., Алдажуманов К.С. *Коллективизация в Казахстане: трагедия крестьянства.* – Алма-Ата, 1992.

6. Омарбеков Т. 20–30 жылдардағы Қазақстан қасіреті: көмекші оқу құралы. – Алматы: Санат, 1997. – 320 б.

7. Омарбеков Т. Зобалаң: күштеп ұжымдастыруға қарсылық. 1929–1931 жылдары болған халық наразылығы. – Алматы: Санат, 1994. – 272 б.

2-СЕКЦИЯ. СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫҢ ТАРИХИ-МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҒЫ: АҒАРТУШЫЛЫҚ, ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ РУХАНИ МҰРА

Ғабит Тұяқбаев,
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
филология ғылымдарының кандидаты,
қауымдастырылған профессор

ҚАҢЛЫ ЖҮСІП ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ҚҰРАН СҮРЕЛЕРІНІҢ КӨРІНІСІ

Аңдатпа

Мақалада XIX ғасыр мен XX ғасырдың басында қазақ әдеби үдерісінде ерекше көрінген Сыр бойындағы ақындық мектептің ірі өкілі Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлы шығармаларындағы Құран Кәрім сүрелерінің көрінісі туралы айтылады. Автор діни-ағартушылық бағыттың қазақ әдеби үдеріске келуі, оның басты өкілдері және олардың негізгі мақсаттары туралы айта отырып, діни-ағартушылық бағытты орыс отаршылдарына қарсылық ретінде атап көрсетеді. Ұлттық әдеби үдерістегі осындай бағытқа үн қосқандардың бірі – Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлы. Ол өз шығармаларына Құран Кәрім сүрелерін негіз ете отырып, қазақ қауымының діни сауаттылығын, имандылығын күшейтуді мақсат еткендігін мысалдар арқылы дәлелдейді. Ақынның «Абыраһаның бастан кешкендері» атты дастанын Құран Кәрімнің 105-Піл сүресімен салыстыра талдау арқылы дастан сюжетінің негізі осы сүреде жатқандығын дәлелдейді.

Кілт сөздер: Қаңлы Жүсіп, Құран Кәрім, сүрелер, діни-ағартушылық, Сыр бойы ақындары, қазақ әдебиеті, діни поэзия.

ОТРАЖЕНИЕ СУР КОРАНА В ТВОРЧЕСТВЕ КАНГЛЫ ЖУСУПА

Аннотация

В статье рассказывается об отражениисур Куран Карима в произведениях одного из видных представителей школы акынов земли Сыра Канлы Жусипа Кадырбергенулы, творчество которого особо выделялось в казахском литературном процессе в XIX и начале XX веков. Автор, размышляя о причинах появлениярелигиозно-просветительского направления в казахском литературном процессе, рассказывая о его основных целях иглавных представителях, отмечает, что данное направление возникло как противостояние русским колониалистам. Большой вклад в развитие религиозно-просветительского направления в национальном литературном процессе внес Канлы Жусип Кадырбергенулы. В своих произведениях он, основываясь на сурах Куран Карима, подтверждает свое стремление к повышению религиозной грамотности, духовности казахского сообщества. На основе сопоставительного анализа дастана Канлы Жусипа «Абыраһаның бастан кешкендері» с сурой 105-Слон Куран Карима автор доказывает, что данная суралежитв основе сюжета дастана.

Ключевые слова: Канглы Жусуп, Коран, суры, религиозно-просветительское направление, поэты Сырдарьи, казахская литература, религиозная поэзия.

THE REFLECTION OF QURANIC SURAHS IN THE WORKS OF KANGLY ZHUSUP

Abstract

The article examines the representation of the surahs of the Holy Quran in the works of Kangly Zhusup Kadyrbergenuly, a prominent representative of the Syr Darya poetic school, which played a distinctive role in the Kazakh literary process in the 19th and early 20th centuries. The author discusses the emergence of the religious-enlightenment trend in the Kazakh literary process, its main representatives, and their principal objectives, emphasizing this trend as a form of resistance to Russian colonialism. One of the poets who contributed to this direction in the national literary process was Kangly Zhusup Kadyrbergenuly. Through examples, the article demonstrates that by incorporating surahs of the Holy Quran into his works, the poet sought to enhance the religious literacy and spiritual faith of the Kazakh people. By comparatively analyzing the poet's epic poem *"The Experiences of Abraha"* (*"Abyrahanyn bastan keshkenderi"*) and the 105th Surah of the Holy Quran, *Al-Fil* (The Elephant), the author demonstrates that the plot of the epic is based on the events and narrative of this surah.

Keywords: Kangly Zhusup, Quran, surahs, religious-enlightenment, Syr Darya poets, Kazakh literature, religious poetry.

Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық бағыттағы поэзияны зерттеген ғалымдарымыз бұл бағыттың өмірге етене араласуын XIX ғасырдың аяқ кезеңі мен XX ғасыр басындағы саяси-әлеуметтік жағдайлармен байланыстырады. Мәселен, У. Қалижанұлы: «Қазақ даласын түгелдей отарлап алған патшалық Ресей енді қазақ халқын мүлде басқа дінге ендіру мақсатын көздеді. Сібірдің ұсақ ұлттарын күшпен шоқындырған патша өкіметі осындай миссионерлік саясатты қазақ жерінде де жүргізуге кірісті. Бірақ бұл саясат жергілікті халық тарапынан қатты қарсылыққа ұшырап отырды. XX ғасырдың бас кезіндегі ақындар патшалы Ресейдің қазақтың жерін алумен бірге оның өзін әр түрлі саясатпен жою мақсатын жүзеге асыруға жанын салғанын сезді. Олар патшалық Ресейдің осы қитұрқылығына қарсы тұрар жолдың бірі деп халықтың діни сауатын ашу жолын таңдады - [1, 31], - дейді. Ал филология ғылымдарының докторы, профессор Т. Кәкішев: «XIX ғасырдың аяқ тұсында Тәурат (Библия) пен Інжілдің (Евангелия) отызға тарта аңыз-әңгімелері қазақ тілінде жеке-жеке кітап болып шығып, қазақ даласында шоқындыратын орталықтар құрылды».

Міне осындай процесс күшейе түскенде, «мұсылмандық қозғалыс» та қазақ даласында жанданды. Мешіт ашып, медресе салдыру ісі өрістеді. Жазба насихат та күшейді. Пайғамбардың өмірін, Құранның аят-хадистерін, аңыздарын, Шәкір-Шәкірат, Хасен Хұсайын, Қадиша қыз, Хазірет әлі жорықтарын, төрт шадияр, 33 мың сахабаны жырлаған кітаптар қаптап кетті.

Халықты өзіне қарату жайындағы діни талас-тартыстардың барысында Батыс пен Шығыстың классикалық әдебиет үлгілері қосарлана жетіп, қазақ әдебиетінде кітаби ақындардың дәстүрін қалыптастыра бастады» [2,142], - деп жазған болатын.

Қазақ қоғамындағы осындай рухани сілкініс әдебиетке діни-ағартушылық бағытты ұстанған Мәшһүр Жүсіп Көпеев, Нұржан Наушабаев, Ақмолла Мұхамедияров, Әбубәкір Кердері, Мұсабек (Молда Мұса) Байзақұлы, Балқы Базар, Шораяқтың Омары, Тұрмағамбет, Қарасақал Ерімбет, Кете Жүсіп, Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлы сынды ақындар шоғырын алып келді.

Бұл бағытты ұстанған ақындар шығармаларының негізгі арқауы – адамдардың сана-сезімдерін мұсылмандықтың ізгі нұрымен сәулелендіру арқылы адал өмір сүру, адамгершілік, имандылық сияқты қасиеттерге тәрбиелеу, оқу-білім алуға шақыру еді. Сондай-ақ, олар адам мінезінің азуын, жауыздық, алдау-арбау, парақорлықтың кең өріс алуын дінсіздіктен деп түсінді. Және осы мұсылмандық жолдан тая бастауымызға негізгі себепкердің бірі Ресей отаршылдары екендігін білді. Сондықтан да адамды аздырудан сақтап қалудың бірден-бір жолы ретінде дін моралін ұсынды.

Діни-ағартушы ақындар шығармаларынан исламияттық терминдерді, діни философия тұрғысынан ой түйіндеулерді көптеп кездестіруге болады. Олар өз туындыларында діни терминдерді асқан ұқыптылықпен, сауатты пайдаланды. Өзіндік адамгершілік, гуманистік, имандылық ой қорытуларын діни ұғымдармен жанастыра отырып беруге тырысты. Құран Кәрим сүрелерінен, аят, хадистерден алынған үлгі, өсиет, ғибрат сөздерді философиялық астарлы ойды беруге, қарапайым халықтың ислам дінін шынайы, имандылық тұрғысынан терең мән бере қабылдауына (түсінуіне) ықпал жасау үшін пайдаланды. Мұсылман дінін дәріптейтін дастандар жазды. Бір ескере кететін жай діни дастандарға өзек етіп ақындардың Құран Карим сүрелерін алуы еді.

XX ғасыр басында өмір сүрген Сыр сүлейлерінің бірі – Қаңлы Жүсіп Қадірбергенұлының «Құдіреті хақ субханның» деп аталатын өлеңі діни-танымдық туындылар қатарына жатады.

«Субхан» сөзі Құран Каримде 93 жерде кездеседі, пәктеу, мақтау, дәріптеу, Сұбхан Алла – Алла кемшіліктен пәк деген ұғымды береді. Ал ауызекі тілде кейде «Субхан» сөзі Алла Тағала деген сөздің баламасы ретінде де қолданылады.

Құран Кәрім бұйырғанды,
Жан, діліңмен бата ойла!
Жан барында болса тірлік.
Мұстафаның сүннеттері
Тұтып мықты қызметтерін,
Жылап көзден жасыңды ірік.
Шайтан ласин жолға салмай
Уәсуасын қабыл алмай,
Етегіңді ерте сілік.
Сонда ғана хақ құлым дер
Уматым деп ақ хазірет,

Келсе орынға бәндешілік.
Дүниенің ләззаты сол,
Болсаң түзу денсаулықта
Малың болып неше түлік, -[3, 26]

дейді ақын. Ақынның Алла Тағалаға деген пәк сезімі төгіліп тұр. Ол Аллаға деген осы сүйіспеншілікті бүкіл мұсылман қауымымен бөліскісі келеді. Жаратушыға адалдық, оның хақтығына шек келтірмеу, бойынды таза ұстау – адамгершіліктің түп қазығы деген ой тастайды. Қаңлы Жүсіптің «Құран Кәрім бұйырғанды, Жан, діліңмен бата ойла», «Дүниенің ләззаты сол, Болсаң түзу денсаулықта» деуі - имандылық шарттарын мегзеу екені түсінікті. Ақынның айтып отырған «түзу денсаулығы» - жан тазалығы, рухтың биіктігі екені сөзсіз.

Осы жерде ақын қолданысындағы кейбір діни терминдер түсінік беруді қажет етеді. Мәселен, күнделікті өмірде мән-мағынасына бойламай-ақ жиі қолданылатын «шайтан» сөзі Құран Кәримде 89 жерде кездеседі. Хақтан ұзақтасқан, әмірге қарсы келген, азғырушы, Ібіліс, ғазезіл деген мағына береді. Ал «уәсуә» - шайтанның көңілге күдік салуы, іштей азғырушы, делсалдық деген мағынада 5 жерде қолданылады. «Хақ» - шындық, растық деген ұғымды білдіреді. Бұл жерде Хақ Тағала, яғни, Алла Тағала адал, таза деген мәнде қолданылып тұр. «Умат» - «үмбет» - мұсылманшылықты мойындаған қалың қауым, Алланың сүйген құлдары деген мағынада.

Ақын қолданысындағы осы исламияттық терминдердің ішкі мәніне түсінгеннен кейін ғана айтар ой анықтала түседі. Құранның Хадид сүресінде: «Ол сондай Алла, көктер мен жерді алты күнде жаратып, сосын ғаршыны игерді. Ол жерге кірген нәрсені, әрі одан шыққан нәрсені және көктен түскен нәрсені, оған көтерілген нәрсені біледі. Сондай-ақ, Ол қайда болсаңдар да сендермен бірге. Алла не істегендеріңді толық көруші. Көктер мен Жердің иелігі Оған тән. Әрі барлық істер оған қайтады. Түнді күндізге ауыстырады, күндізгі түнге ауыстырады. Сондай-ақ Ол көңілдегілерді толық біледі. Аллаға, Елшісіне иман келтіріңдер»,-дейді [4, 538]. Енді осының Қаңлы Жүсіптегі поэзия тілінде бейнеленуіне назар аударайық:

Құдіреті хақ субханның:
Қолында тұр барлық мүлік.
Көрсетпекке хақ құдіретін
Санаяр етсін деп сансыз мақұлық.
Неше түрлі жан жаратты,
Бірді кейін, бірді ілік.
Дүнияға беріп зейнет
Ай мен Күнді қойды іліп…
Қайсы жаман, қайсы жақсы
Хақтан өзге болмас біліп [3, 26].

Бұдан әрі:

Қандай ғажап хақ құдірет!
Бірін қылды салып құрыш
Жауға шығар садақ іліп.
Бірін қылды софы нақыш
Бір Аллаға зікір айтқан
Қылуат жайда тізе бүгіп.
Бірін Алла қылды ғани,
Жүздеп-мыңдап малын айдап,
Буыны оның жүрген жылып,-[3, 28]

деп, Алла Тағаланы ұлықтай сөйлейді. Ақындық мақсат Құран сүрелеріндегі айтылған мәселелерді халыққа жеткізу арқылы Алла Тағаланың құдіреттілігін, адалдығы мен хақтығын және оның жалғыз екендігін санадан өлтірмеу. Сол арқылы имандылыққа, тазалыққа тәрбиелеу. «Сонда ғана хақ құлым дер, Уматым деп ақ хазірет» деуі – осының айғағы. Көріп отырғанымыздай ақын ойының бастауы Құран Каримде жатыр. Құран сөзін поэзия тілімен өрнектей білген ақынның негізгі мақсаты Алланың ақ жолын мұсылман мүміндеріне насихаттау болғандығы түсінікті.

Қаңлы Жүсіп шығармашылығында ерекше назар аударар туындының бірі - «Абыраһаның бастан кешкендері» деп аталатын дастаны. Дастан сюжеті шағын. Идеясы ашық. Ислам дінін қадірлеу, имандылық, Алла тағалаға адалдық мәселесін сөз етеді. Бүкіл мұсылман қауымының Маккадағы Қағбаға барып зиярат етуін көре алмаған, Ібіш уалаятының бас уәзірі Абыраһа өзі бір зәулім үй салдырып, оны зиярат етер орынға айналдырмақшы болады. Сөйтіп елге кімде-кім енді Маккаға барып зиярат ететін болса ол өлтіріледі деп пәрмен береді. Бұған бүкіл Араб елі қайғырып, зар шегеді. Бас уәзірдің бұл пәрмені намысына тиген бір араб Қағбаның бұндай мазаққа айналғанынан басым садаға деп, бір күні Абыраһаның салдырған үйін ластап, бүлдіріп кетеді. Зиярат үйіндегі бұл жай Абыраһаның құлағына тиісімен ол Макканы қиратуға бел буады. Сөйтіп патшасының Махмұт атты мықты пілін және тағы көптеген пілдерді алып, Макканы қирату сапарына аттанады.

Бұны естіген осы шаһардың ұлығы Муталлаб Абыраһаның алдынан шығып, Қағбаға тимеуін сұрап, өтініш етеді. Ызаға булыққан Абыраһа өтінішті құлағына да ілмейді. Муталлаб еліне келіп халыққа тауға тығыла тұруға кеңес беріп, артынан өзі де тауға барып бас сауғалайды. Күн шыға Абыраһа алдына Махмұт пілді салып, қағбаны қиратуға аттанады. Кенет Қағбаға жақындаған пілдер сәждеге басын қойып, тізе бүгеді. Абыраһа пілдерді қанша айдатса да тұрмай қояды. Бұған ыза болған ол қасындағыларға Қағбаны балталап бұзуға әмір етеді. Дәл осы сәтте аспанда тұмсығына бір-бір тас тістеген бір ғажайып құс пайда болып, Абыраһа әскеріне тас жаудыра бастайды. Ойлаған мақсатына жете алмай жеңіліс тапқан Абыраһа кейін шегініп, еліне қайтуына тура келеді.
Ал енді ақын осы дастан желісін қайдан алған деген сұраққа жауап беру үшін қасиетті Құран Кәримге көз жүгіртелік: 105-Філ сүресі. «Меккеде түскен. Бес аят.

Бұл сүредегі Філ уақиғасы: Йемен бастығы Әшір ұлы Абраһа Қағбаның зияраттшыларын солай тарту үшін Санға қаласында «Құлпайыс» атында салтанатты бір шіркеу жасап, алпыс мың қол, он үш філмен Қағбаны бұзуға Меккеге келгенде, құдіретті топ-топ құс келіп, типыл қылады.

Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын. (Мұхаммед ғ.с.) Раббыңның філ иелеріне не істегенін көрмедің бе? Олардың айлакерліктерін босқа жібермеді ме? Оларға топ-топ құс жіберді. Құстар оларға балшықтан жасалған тастар атып, Сонда оларды желінген топан тәрізді қылды» [4, 601].

Көріп отырғанымыздай, Құранның 105-Філ сүресін Қаңлы Жүсіп дастанының толық негізі деп айтуымызға әбден болады. Дастандағы ерекшелік кейбір детальдардың көркем шығармаға тән сипатқа ие болуы. Мәселен, пілдердің сәждеге бас қоюы, Абыраһаның Қағбаны балталап қиратуға әскеріне бұйрық беруі оқиғаны дамыту жолындағы ақындық ізденіс. Бұл және сәтсіз емес.

Енді Құранның Нұралы Өсеров аудармасындағы түсініктерге назар аударайық: «Мекке - әуелде тек Ибраһим мен оның әйелі Һажир және ұлы Исмайл ғана тұрған уәди (сусыз оазис) жер. Исмайлге Алла зәм-зәм құдығын пайда қылған. Кейін басқалар қоныстанып, қала пайда болған. Байтулла іргесін Ибраһим мен Исмайл қалаған. Сөйтіп бұл жер бүкіл арабтардың қасиетті мекеніне айналған»,-дейді [5, 557]. Қағба тарихына байланысты дастанның кіріспе бөлімінде ақын:

Байтулла ісімінде бір-екі жаса деп,
Халилге болды бір күн парманасы.
Таспенен төңірегіне салып қорған,
Дүниенің шарқы палақ тең ортасы.
Мағирыб, машыраптағы жұмла жанның,
Сол болды бас қоятын қибласы.
Халилден қалып бақи кейінгіге,
Келатқан дін исламның сол мирасы,- [3, 50]

деп суреттейді.

Ақын сюжетін негізге алған осы оқиға ислам тарихында «Піл жылы» деген атпен белгілі. Жоғарыдағы Құран кітабындағы түсініктерде: «Мұхаммед те осы Меккеде туылып, 40 жасында пайғамбармын деп ислам дінін тарата бастаған. Мұхаммед туылған жыл атақты «Піл жылы» еді»,-дейді. Бұдан шығар қорытынды ақын дастанының желісінде тарихи негіз де жоқ емес.

Алла Тағалаға құлшылық етіп, ислам дінін мойындаған бүкіл мұсылман қауымы Құран Кәрим тілін жетік меңгеріп, онда не айтылғандығының барлығын білді дей алмаймыз. Көпшілігі тек мұсылмандық шарттарын ғана біліп, Құран Кәрим сүрелерін жатқа оқумен ғана шектелді. Әрине, бұл мүмкін де емес еді. Өйткені исламды тереңдей меңгеру үшін арнайы мектеп, медресе көріп, тіл игеру қажет болатын-ды. Ал бұндай діни мектептер қазақ даласында, бола қойған жоқ. Орта Азия қалаларындағы оқу орындарына екінің бірі барып оқи алмасы анық. Қаңлы Жүсіп және басқа да діни-ағартушылық бағыттағы ақындар осындай олқылықтың орнын толтыруды мақсат тұтты деп айтуымызға әбден болады. Діни

сауатты ақындар Құран Кәрим сүрелерінде, Пайғамбар хадистерінде не айтылғандығын халыққа жеткізуге тырысты. Жоғарыда біз мысалға келтірген үзінді осының бір ғана көрінісі.

Әдебиеттер

1. Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым: XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басы. – Алматы: Білім, 1998. – 256 б.

2. Нәубет: публицистикалық ой-толғаулар / құраст. З. Қыстаубаев. – Алматы: Жалын, 1990. – 448 б.

3. Қаңлы Жүсіп. Сайраған бақта бұлбұлдай / құраст., баспаға дайындағандар Т. Дайрабай, Ғ. Тұяқбаев. – Тараз: Қайнар университетінің баспа орталығы, 2002. – 139 б.

4. Құран Кәрім: қазақша мағына және түсінігі / ауд. Х. Алтай; өңд. Д. Жаналтай; ред. А. Алтай. – Медине: Фаһд патшаның Құран Шәриф басым комбинаты, 1991. – 604 б

5. Құран / аудармашылар Н. Өсерұлы, Ж. Мақашұлы. – Алматы: Білім, 1990. – 655 б.

Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы
Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
педагогика магистрі

СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ИСЛАМ СӘУЛЕТ ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Аңдатпа

Мақалада Сыр өңіріндегі ислам сәулетінің тарихи-мәдени мұрасын танытатын Қорасан Ата кесенесі, Төлегетай-Қылышты Ата кешенді-мазары және «Қағбаның» көшірмесі қарастырылады. Зерттеу барысында аталған нысандардың пайда болу тарихы, сәулеттік ерекшеліктері және Сыр бойындағы ислам мәдениетінің қалыптасуындағы орны талданады. Қорасан Ата кесенесінің XIX ғасырға жататын сәулет ескерткіші екендігі және оның Жаңақорған өңіріндегі тарихи маңызы сипатталады. Төлегетай-Қылышты Ата кешенді-мазары XI–XII ғасырларға жататын көне сәулет ескерткіші ретінде қарастырылып, оның құрылымдық және көркемдік ерекшеліктеріне назар аударылады. Сыр өңіріндегі «Қағбаның» көшірмесі исламдық дүниетаным мен жергілікті діни-рухани дәстүрлердің сабақтастығын көрсететін нысан ретінде сипатталады. Аталған ескерткіштер халықтың діни жадын, тарихи санасын және рухани мәдениетін сақтауда маңызды орын алады. Мақалада Сыр өңіріндегі ислам сәулет ескерткіштерінің тарихи және мәдени құндылығын зерделеудің өзектілігі айқындалады.

Кілт сөздер: Сыр өңірі, ислам сәулеті, Қорасан Ата, Төлегетай-Қылышты Ата, Қағба, кесене, тарихи мұра.

ИСЛАМСКИЕ АРХИТЕКТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ СЫРДАРЬИНСКОГО РЕГИОНА

Аннотация

В статье рассматриваются мавзолей Хорасан Ата, комплекс-мазар Тулегетай-Кылышты Ата и копия Каабы как важнейшие объекты исламского архитектурного наследия Сырдарьинского региона. В исследовании анализируются история возникновения данных объектов, их архитектурные особенности и место в формировании исламской культуры региона. Мавзолей Хорасан Ата рассматривается как архитектурный памятник XIX века, имеющий важное историко-культурное значение для Жанакорганского региона. Комплекс-мазар Тулегетай-Кылышты Ата рассматривается как древний архитектурный памятник XI–XII веков с точки зрения его композиционных и художественных особенностей. Копия Каабы в Сырдарьинском регионе характеризуется как объект, отражающий взаимосвязь исламского мировоззрения и местных религиозно-духовных традиций. Рассматриваемые памятники имеют важное значение в сохранении исторической памяти, духовных ценностей и культурного наследия народа. В статье обосновывается актуальность дальнейшего изучения исторического и культурного значения памятников исламской архитектуры

Сырдарьинского региона.

Ключевые слова: Сырдарьинский регион, исламская архитектура, Хорасан Ата, Тулегетай-Кылышты Ата, Кааба, мавзолей, историческое наследие.

ISLAMIC ARCHITECTURAL MONUMENTS OF THE SYR DARYA REGION

Abstract

The article examines the Khōrasan Ata Mausoleum, the Tolegetai-Kylysh-ty Ata complex-mausoleum, and the replica of the Kaaba as important examples of Islamic architectural heritage in the Syr Darya region. The study analyzes the history of these sites, their architectural features, and their role in the development of Islamic culture in the region. The Khōrasan Ata Mausoleum is considered as a 19th-century architectural monument of significant historical and cultural value in the Zhanakorgan area. The Tolegetai-Kylysh-ty Ata complex-mausoleum is examined as an ancient architectural monument dating back to the 11th–12th centuries, with particular attention to its structural and artistic features. The replica of the Kaaba in the Syr Darya region is presented as an object reflecting the interaction between Islamic worldview and local religious and spiritual traditions. These monuments play an important role in preserving historical memory, spiritual values, and the cultural heritage of the Kazakh people. The article emphasizes the relevance of further studying the historical and cultural significance of Islamic architectural monuments in the Syr Darya region.

Keywords: Syr Darya region, Islamic architecture, Khorasan Ata, Tolegetai-Kylysh-ty Ata, Kaaba, mausoleum, historical heritage.

Сыр өңірі тарихи-мәдени ескерткіштерге өте бай. Қазіргі таңда 500-ден астам тарих және мәдениет ескерткіштер мемлекет қорғауына алынған. Елбасының «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» бағдарламасы аясындағы ірі жобалардың бірі - «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» еліміздің ғылымына үлкен серпіліс алып келді. Осыған орай, Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану музейі жалпы Сыр өңірінің қасиетті нысандарын іріктеу мақсатында жұмыс атқарып келеді [1;166]. Осы жұмыстардың нәтижесінде Жалпыұлттық және өңірлік қасиетті нысандар тізіміне енген діни және ғұрыптық орындарының ішінде Сыр өңірінің шығыс бөлігіндегі нысандар - Қорасан ата кесенесі, Төлегетай-Қылышты ата кешені және Сыр өңіріндегі Қағбаның көшірмесі жайында болмақ.

Қорасан Ата кесенесі. XIX ғ.



Қорасан Ата кесенесі. Барлық өмірі мен өнегелі тірлігі алты Алаштың баласына мәлім, сонау Арабиядан Орта Азия, түркі, қазақ жерлеріне, соның ішінде Сыр бойына ислам діні мен мәдениетін алғаш әкелгендердің бірі – халықты имандылық парасатына тәрбиелеген Әбдіжалил Баб еді. Халық аузындағы әңгімелерде ол Қорасан ата деп аталады [2; 36].

Қорасаннан қалың қолмен аттанған Әбдіжалил Баб Сырдарияның сол жағалауындағы Қызылқұм өңіріндегі «Тотықұс» аралына (қазіргі Жаңақорған ауданының аумағында) келіп табан тірейді, осы жерді тұрақты мекен етеді. Мешіт-медресе салдырып, бала оқытады, емшілік істермен де айналысады.

Аңыз әңгімелерде Қорасан ата бамдат намазын оқып тұрғанда бүкіл тұла бойы қорғасындай еріп тұрғандықтан халық оны қорасан деп атап кеткен деседі. Ислам дінін уағыздаумен қатар жүйке, қояншық, шешек ауруларын емдеп жазатын болыпты. Қорасан ата өзі өлсе де рухы өлмей, мазар басына түнеп, перзент сұраған ерлі-зайыптыларға Алланың құдіретімен ұл сұраса ұл, қыз сұраса қыз берген. Бұл жөнінде қазақ халқының эпостық жырларының бірі - Қобыланды батыр жырында Қорасан атаның киесі туралы айтылады [2; 38].

Қорасан ата (Әбдіжәлил баб) мен оның ұлы Хұсайын баба (Хұсайын Ғази) зираттары қазіргі Жаңақорған ауданының жерінде орналасқан.

Тік төртбұрышты етіп күйдірілген кірпіштен қаланған Хорасан ата кесенесінің ұзындығы 16,35 м болса, ені 8,20 м. Қос күмбездің бірінің биіктігі 12 м, және бірі 14 м болады. Ал төрт жерден қойылған тіреуіш қадалар қабырғаға сән беру үшін салынған. Бұл тіреуіш Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің солтүстік беткейіндегі діңгегіне өте ұқсас. Сондай-ақ, қос қабірдің бірінде «Әбдіжәлил Баб ұлы Хусеин-ата. IX-X ғ», екіншісінде «Әбдірахманұлы Әбдіжәлил (Хорасан Ата) VIII-IX ғ» деген жазулары бар. Бұл шамамен олардың өмір сүрген уақыттары болса керек-ті. Зиярат жасаушылар алдымен Әбдіжәлил баптың ұлы Сұлтан Хусеин мүрдесі жерленген бірінші бөліміне кіріп, одан соң келесі есіктен Әбдіжәлел баб жатқан бөлмеге кіріп дұға қылады. Мазар маңында мұнан өзге жеті қабірдің сұлбасы жасалған. Қайта қалпына келтіру жұмыстары жүргізілгенге дейін кесене күмбездері ақшыл сұр түсті қаңылтырдан болған, кейін қышпен өрілген.

Сыр өңіріндегі VII-VIII ғғ. «Қағбаның» көшірмесі



Қорасан ата кесенесі туралы жазылған тарихи және аңыздық деректер көптеп кездеседі. Халық арасында қызығушылық тудыратын, қасиеті дара орындардың бірі - Қорасан ата кесенесі аумағындағы «Қағбаның» көшірмесі. Қағба «Сыр еліне қалай келді»? – деген сұраққа халық аузында сақталған ертедегі аңыз әңгіме жауап береді.

Қорасан атаның баласы ғұлама имам болған екен. Әкесі Қорасан әр жұмада «Тотықұс» аралынан Ақмаямен желдей ұшып, Меккеге барып Бамдат намазын өтеп қайтатын болған-ды. Осыны сезген Хусаин әкесіне: «Рұқсат етіңіз, Меккедегі Қағбаны осында көшіріп әкелейін», - депті. Таң намазының уақытында аспанды қара бұлт басып алай-дүлей желдетіп, ит үріп, тауық шақырып, түйе боздап, ауыл у-шу болыпты. Сонда баб: «Балам сені сынайын деп едім, іліміңе сендім. Жерге түсірме, Қағбаның көлеңкесін сызып алайын, өзін қайта орнына апарып қой. Бұл жерде аяқ асты болады. Өз орнында тұрғаны дұрыс», - дейді. Қағбаның сол сызып алынған көлеңкесі орнына топырақ үйіліп, ұзамай оның көшірмесі жаңадан салынады. Меккеге бара алмаған адам Құрбан айт намазында сол Қағбаны жеті рет айналып өтетін болған. Дегенмен, бұл тарихи дерек емес ауыздан-ауызға тараған аңыз - әфсана екенін баса айтқымыз келеді [3; 16].

Қағба көшірмесі дүниенің төрт бұрышына қарап тұрғызылған, қабырғалары 6,5х6,5 метр, биіктігі 5 метр шамасында, яғни шаршы формасында салынған. Қағбаның ішінде бабаларымыздың қолының табы қалған ертедегі қабырғалардың қирандысы сақталған.

Қазір Қағбаның ішінде VII-VIII ғасырлардан қалған тастар қойылған. «Тасқа қолыңды қойып, ең үлкен арманын айтқан адамның тілегі орындалады» деген халық арасында сенім бар.Қорасан ата кесенесі және Қағба - қазіргі таңда халықтың зиярат ететін орны. Қағба жанындағы емдік қасиеті бар құдық суы дертке шалдыққан адамдардың шипасына айналды. Аллаға құлшылық ететін намазхана да келушілерге қызмет етуде. Киелі орынның инфрақұрылымы жақсы дамыған. Келешекте бұл аумақ туристік нүктеге айналуы мүмкін. Қағба көшірмесінің ішіне кіретін есігі солтүстік шығысқа қараған. Ішке кіре берісте ғибадат етуші еденіне жайнамаз төсемей-ақ, дүниенің төрт бұрышының кез келген бағытына намаз оқыса да, Меккедегі оқыған намаздың сауабын табады

деседі.

Қожа Ахмет Ясауи Қорасан атаға зиярат ете келгенде: «Тоқсан машайықты артыңнан көрдім, Қағбаны Мәккәні алдында көрдім, Рахым ете гөр, бабам Қорасан», - деп хикметіне қосып айтқанда, осы қасиетті орынды меңзеген болуы керек дейді халық арасындағы аңыз әңгімелер [3; 22].

Елбасының "Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру" бағдарламалық мақаласы "Рухани қазына" кіші бағдарламасындағы "Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы" жобасы аясында Қызылорда облыстық музейі тарихшылар мен өлкетанушылардың облыстық форумын 2018 жылдың сәуір айында өткізген болатын. Форумда қабылданған іс-шаралар жоспарына сәйкес Қызылорда облыстық музейі БАҚ өкілдерімен бірлесе Сыр өңірінің шығыс бөлігіне «Сыр өңірінің қасиетті орындары" атты телеэкспедиция ұйымдастырды. Өңірдің шығыс бөлігінде орналасқан қасиетті нысандардың ішінде Қорасан ата кесенесі және оның аумағындағы қасиетті орындар зерттеліп, насихатталды. Нәтижесінде қасиетті орындар туралы бейнефильмдер түсіріліп, олар туралы зерттеулер ғылыми айналымға түсті.

Төлегетай-Қылышты Ата кешенді-мазары (XI-XII ғғ.)



Кесене күйдірілген кірпіштен салынған. Ұлттық сәулет өнерінің озық үлгісі 1970 жылдардағы кесененің түсірілген суреті арқылы сызбасын сызып, кесененің күмбезі, қасбетінде қос бағана болғандығын айқындап тұрғандай. Қайта жаңғырту жұмыстары 2005 жылы 1 маусымда басталып, 2008 жылы 30 тамызда толық аяқталды. Еліміздің көрнекті сәулетшісі Ыбыраев Бек Әнуарбекұлының шығармашылығымен қайта жаңғырған көне кесене жобасы аса шебер қолтаңбамен айшықталып жүзеге асырылды. Қос күмбезді, төрт мұнаралы, сегіз сынтасты болып қайта жаңғырды. Күмбездің құрылыс нысаны 9х9 м., биіктігі 10 м. өлшемде. Әдемі және ерекше пропорциялы түрде жасалынған.

Тарихи деректерге қарағанда, XIII ғасырда Мадина қаласынан келген Сайд Камалиддин Ферғана сұлтаны Ілкі Мағзұмның қызына үйленеді. Ол кезде Ферғана мемлекетінің Батыс қағанатының астанасы Өзгент шаһары болған. Саид Камалиддин үйленген соң Мекке-Мадинаға қажылыққа барғанда, сол жақта талқаны таусылып, бақилық болады. Артында қалған Ілкі Мағзұмның жүкті

қызы ұл туып, оның есімін Бурханиддин деп қояды.

Жас Бурханиддин нағашы атасы, Ферғана сұлтаны Ілкі Мағзұмның тәрбиесінде болып, оқып білім алып, бір сөзді, өтірік-өсекке жаны қас болып өседі. Ілкі Мағзұм қартайып дүниеден өткенде, оның орнына таққа отырады.

Бірақ кейінірек өз еркімен тақтан түсіп, Ислам дінін насихаттауды, дін жолында қызмет етуді алдына мақсат етіп қояды. Ол Алланың парызын орындамағандарға, өтірікші-өсекшілерге қатал кісі болған деседі. Аңыз әңгімелерге қарағанда, ол жиналған жұртқа екі жүзді қылышын жалтылдатып жоғары көтерген кезде көбелек, қоңыздар өздері келіп қылышқа ұрынып, қақ бөлініп қала бергенін көрсеткен. Ол: «Кімде-кім адал болмаса, жаулық көрсетсе осы көбелек, қоңыздарша күн кешеді» деп ескерткен. Содан Бурханиддин «Қылышты Ата» атанып кеткен деседі.

Қылышты Ата (Бурханиддин) батыр әрі әулие кісі болады. Қылышты ата туралы «Бабырнама», Камилқан Қаттаевтың «Махдуми Ағзам және Дағбед», Ақсақ Темірдің өмірі туралы Шарафиддин Али Аздидің «Зафарнама» кітаптарында жазылған.

Қылышты ата өз заманының батыры, әрі ерекше қасиетке ие әулие адам болған деседі. Халық арасына тараған аңызға сүйенсек, көлікті адам көлігінен түсіп зиярат етпесе өзі немесе аты майып болады екен.Басына түнеп перзент тілегендер мен кеселденгендерге Алланың күшімен шипа беріп отырады. [4; 203].

Қылышты ата кесенесі Төлегетай баба кесенесімен қатар Қызылорда облысы Жаңақорған ауданы, Әбдіқаппар ауылынан 7 шақырымдай жерде орналасқан. Төлегетай – Қылышты атаға өкіл бала болып тәрбиесін алып, қойын бағады. Бір күні Қылышты ата Төлегетайды сынайды. Сөйтсе сусыз құм ішінде Төлегетай аса таяғымен жер сызып су шығарып, қой суарып жүр екен. Баланың жетілгенін біліп, өз қызын беріп күйеу бала етеді [3; 23]. Төлек атадан төрт ата Найман тарайды. Қылышты ата дүниеден өтерінде менің қабатыма Төлекті қойыңдар, зияратқа келген адам бірінші Төлекке дұға оқып, сосын маған келсін деген екен. Шындыққа жүгінгенде бүкіл Найман ұрпағының түп атасы Төлегетай екендігі негізделуде.

Баяғы жаукершілік заманда жау қалың қолмен келіп Найманның ауылын шабады. Найман жас кезінде қол бастаған батыр болғанымен, бұл жау шапқан уақытта жасы сексеннен асқан шағы болса керек. Наймандардан бұрын қайта-қайта жеңіліп, қаны қарайған жау найман шалдан басқа еркек кіндіктіні қалдырмай қырып тастайды. Енді Найман шалға қандай жаза қолданамыз дегенде, бір қаныпезері тұрып: «Дүниеде ұрпақсыз өткеннен ауыр жаза жоқ, осыны көзімен көріп азаптанып өлсін. Тоқсанға жақындаған шалдың қолынан не келеді, мұны тірі қалдырайық», - депті. Осы пәтуаға келісіп, жаулар аттарының басын кері бұрып, келген жақтарына қарай шаба жөнелген екен.

Осы шайқаста Найман шалдың батыр ұлы Тоқпан да оққа ұшып, жас келіншегі Ақсұлу да жесір қалыпты. Оның да перзенті жоқ екен. Енді бір ұрпақтың, бір әулеттің жер бетінен жойылып кету қауіпі туады. Осыны ойлаған есті жесір келіншек Ақсұлу атасы Найман шалдың күшін байқайын деп, оның ізін аңдиды. Бір күні кіші дәретке отырған жерін артынша барып көрсе, кіші

дәреті құмдауыт жерді қазып жіберіп көпіршіп жатыр екен. Мұны көрген Ақсұлу: «Атамның бойында әлі бір перзенттік қуаты бар екен» деп қуана ойлап, көп ұзатпай өзінің төркін жұртынан Тоқсұлу деген сіңлісін атасына қосады. Тоқсұлу өзінен кіші болғанымен Ақсұлу оны: «Қызеней» деп атап кеткен. Сонымен, Тоқсұлу ұл табады. Найман шал қайтыс болып кетеді. Баланың атын бір әулеттен қалған белгі ғой деп «Белгібай» қояды (Кейде «Өкіреш» деп те аталады). Бұл жөнінде Қазақстанның Халық жазушысы Қабдеш Жұмаділов: «Қанаттас ағайындар: Найман қарт жас арудың құшағында балқыған сол алғашқы кеште-ақ өкірген күйі өліп кетіпті. Баласының атын «Өкіреш» қойыпты деп әр алуан әңгіме ел арасына тараған.

Ақсұлу кішкентай қайнысы Белгібай он алтыға толғанша күтіп, өзі отыз беске келгенде соған қосылады. Белгібай мен Ақсұлудан – Сүйініш, Сүйіністен – Төлегетай дүниеге келеді. Ал Төлегетайдан – Қытай, одан – «Төрт Төлегетай» атанған: Қаракерей, Матай, Садыр, Төртуыл деген ұлдары дүниеге келеді.Төлегетай баба – XII ғасырдың басындағы Күшілік ханның ұрпағы. Наймандарды жер-жерлерге бөлген кезде Төлегетай ежелгі Өзгент-Түркістан өңіріне жіберіледі. Бұрын да бірінің атағын сырттай білетін Төлегетай мен Қылышты Сыр өңірінде кез болып, бірін-бірі құрмет тұтып өтеді. Бұл күнде қатар жатқан қос әулие – Қылышты ата мен Төлегетай бабаның басына жаңадан келісті қос кесене тұрғызылған.

Қорыта айтқанда, Сыр бойы осындай шежіреге толы өңір, тұнған тарих. Өткен тарихымызды білмей, бүгінгімізді танымай, ертеңгі күніміздің басын ашып айтуымыз қиын. Сондықтан өткенімізді өзіміз тануымызбен бірге оны қазіргі өскелең ұрпағымызға таныта отырып, ата-бабаларымыздың өткен өнегелі жолын насихаттай білуіміз қажет. Сыр өңірінің шығыс бөлігіндегі орналасқан Қорасан ата кесенесі, Төлегетай – Қылышты ата кешендері Қазақстанның Жалпыұлттық Қасиетті нысандар тізіміне енген.

Әдебиеттер

1. Әуезов Қ.Ж. «Рухани жаңғыру» бағдарламасын дамытудағы музейлердің атқаратын рөлі // Республикалық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Жаңақорған, 2018.

2. ҚР тарихи және мәдени ескерткіштерінің жинағы. Қызылорда облысы. – Алматы, 2011.

3. Әшімұлы Ш. Сыр ғұламалары: діни тарихи аңыздар. – Шымкент, 2002.

4. Кемелбаева А. Қазақстанның жалпыұлттық қасиетті нысандары. – Астана: Фолиант, 2017. – 496 б.

Сазанова Д.Б.
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
«Ясауитану» ғылыми орталығының ғылыми қызметкері
Парпиев Н. Б.
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
«Ясауитану» ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МҰРАНЫҢ КИЕЛІ НЫСАНДАРЫ

Аңдатпа

Мақалада Қазақстан аумағындағы сопылық дәстүрмен байланысты тарихи-мәдени және діни сәулет нысандарының қалыптасуы, тарихи қызметі және қазіргі қоғамдық-мәдени маңызы қарастырылады. Сопылық мұраның қазақ даласындағы орны Қожа Ахмет Ясауи ілімі мен Ясауия дәстүрінің таралу үдерісімен сабақтастықта талданады. Зерттеу барысында Қазақстанның әр өңірінде орналасқан Қожа Ахмет Ясауи, Арыстан баб, Ибраһим ата, Аппақ ишан, Сатыбалды ишан, Айқожа ишан, Қалқай ишан, Марал ишан, Құлболды ишан, Оразай ишан, Ахмет ишан, Қарасопы, Хатам ишан, Қосым ишан және Шәмет ишанға қатысты киелі нысандар қамтылады. Аталған нысандардың тек зиярат ету орындары ғана емес, тарихи кезеңдерде діни білім беру, ағартушылық, рухани тәрбие, әлеуметтік байланыс және мәдени жадыны сақтау қызметтерін атқарғаны көрсетіледі. Сонымен қатар кеңестік кезеңдегі діни мұраға қатысты шектеулердің сопылық нысандардың тарихи қызметі мен сақталуына әсері және тәуелсіздік кезеңінде оларға деген ғылыми әрі қоғамдық қызығушылықтың қайта жаңғыруы қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде сопылық мұра нысандарының Қазақстанның тарихи-рухани кеңістігін қалыптастырудағы орны айқындалып, оларды өзара тарихи, рухани және зияраттық байланыстарымен бірге кешенді түрде зерттеу қажеттілігі негізделеді.

Түйін сөздер: сопылық, Қожа Ахмет Ясауи, Ясауия, ишан, зиярат, киелі нысан, кесене, мешіт, медресе, киелі орын.

СУФИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СВЯЩЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация

В статье рассматриваются формирование, историческая функция и современное общественно-культурное значение историко-культурных и религиозно-архитектурных объектов, связанных с суфийской традицией на территории Казахстана. Место суфийского наследия в казахской степи анализируется в взаимосвязи с учением Ходжи Ахмеда Ясави и процессом распространения традиции Ясавия. В ходе исследования охвачены священные объекты, расположенные в различных регионах Казахстана и связанные с Ходжой Ахмедом Ясави, Арыстан бабом, Ибрагим атой, Аппак ишаном, Сатыбалды ишаном, Айкожа ишаном, Калкай ишаном, Марал ишаном, Кулболды ишаном, Оразай ишаном, Ахмет ишаном, Карасопы, Хатам ишаном, Косым ишаном и Шамет ишаном. Показано, что данные объекты являлись не только

местами паломничества (зиярата), но и выполняли в исторические периоды функции религиозного образования, просветительства, духовного воспитания, социальных связей и сохранения культурной памяти. Кроме того, рассматривается влияние ограничений советского периода в отношении религиозного наследия на историческую функцию и сохранность суфийских объектов, а также возрождение научного и общественного интереса к ним в период независимости. В результате исследования определена роль объектов суфийского наследия в формировании историко-духовного пространства Казахстана и обоснована необходимость их комплексного изучения во взаимосвязи с историческими, духовными и паломническими традициями.

Ключевые слова: суфизм, Ходжа Ахмед Ясави, Ясавия, ишан, зиярат, священный объект, мавзолей, мечеть, медресе, сакральное место.

SUFI HERITAGE AND SACRED SITES IN KAZAKHSTAN

Abstract

The article examines the formation, historical function, and contemporary socio-cultural significance of historical, cultural, and religious architectural sites associated with the Sufi tradition in Kazakhstan. The role of Sufi heritage in the Kazakh steppe is analyzed in connection with the teachings of Khoja Ahmed Yasawi and the dissemination process of the Yasawiyya tradition. The study covers sacred sites located across various regions of Kazakhstan associated with Khoja Ahmed Yasawi, Arystan Bab, Ibrahim Ata, Appak Ishan, Satybaldy Ishan, Aykozha Ishan, Kalkay Ishan, Maral Ishan, Kulboldy Ishan, Orazay Ishan, Akhmet Ishan, Karasopy, Khatam Ishan, Kosym Ishan, and Shamet Ishan. It is demonstrated that these sites served not only as pilgrimage destinations (ziyarat), but also fulfilled vital functions such as religious education, enlightenment, spiritual upbringing, social cohesion, and the preservation of cultural memory during key historical periods. Furthermore, the article explores the impact of Soviet-era restrictions on religious heritage regarding the historical function and preservation of Sufi sites, alongside the revival of scientific and public interest during the independence period. As a result of the research, the role of Sufi heritage sites in shaping Kazakhstan's historical and spiritual landscape is highlighted, substantiating the need for a comprehensive study of their interconnected historical, spiritual, and pilgrimage ties.

Keywords: Sufism, Khoja Ahmed Yasawi, Yasawiyya, Ishan, ziyarat, sacred site, mausoleum, mosque, madrasah, sacred place.

Кіріспе

Қазақстан аумағындағы ислам тарихын зерттеуде сопылық дәстүрдің орны ерекше. Орта ғасырлардан бастап түркі даласында исламның таралуы мен орнығу үдерісінде сопылық бағыттағы діни тұлғалардың қызметі маңызды рөл атқарды. Солардың ішінде Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы түркі халықтарының діни дүниетанымы мен мәдени кеңістігінің қалыптасуына айтарлықтай ықпал етті. Ясауи ілімінің ерекшелігі оның күрделі діни-философиялық ұғымдарды түркі тіліндегі хикметтер арқылы халыққа түсінікті

түрде жеткізуімен де байланыстырылады [1].

Қазақстандағы сопылық дәстүрді зерттеу тек сопылық дүниетаным мен діни ілімді қарастырумен шектелмейді. Оның материалдық көріністері – кесенелер, мешіттер, медреселер, зиярат орындары, қорымдар және діни сәулет кешендері де маңызды тарихи дерек көзі болып табылады. Бұл нысандардың бірқатары халық жадында әулиелермен, ишандармен және діни ұстаздармен байланысты сақталған.

Қазақстанның киелі орындарын жүйелеу бағытындағы зерттеулер барысында діни сәулет пен зиярат мәдениетіне қатысты көптеген нысандар ғылыми айналымға енгізілді. 2017 жылы жарық көрген «Қазақстанның киелі орындарының географиясы» еңбегі, «Түркістан облысының киелі – тарихи орындары мен мен жаңа мәдени нысандарының» жол картасы 4 тілде, «Түркістан және Кентау қалаларының киелі географиясы» кітаптары бүгінде оқырмандар үшін қолжетімді деректер Қазақстанның әр өңіріндегі табиғи, археологиялық, этнографиялық және діни сәулет нысандарын жүйелеуге мүмкіндік берген маңызды жинақтардың бірі болып табылады [2].

Сопылық мұраға байланысты киелі нысандардың бір бөлігі Түркістан және Сырдария өңірлерінде шоғырланғанымен, мұндай ескерткіштер Қазақстанның солтүстік және батыс аймақтарында да кездеседі. Бұл жағдай сопылық дәстүрдің белгілі бір өңірмен ғана шектелмей, кең географиялық кеңістікте таралғанын көрсетеді.

Мақаланың мақсаты – Қазақстандағы сопылық дәстүрмен байланысты киелі нысандарды тарихи-мәдени мұра тұрғысынан жүйелеу, олардың діни, ағартушылық және әлеуметтік қызметтерін айқындау және қазіргі кезеңдегі рухани-мәдени маңызын көрсету.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Қазақстандағы сопылық мұраның киелі нысандарын зерттеу бірнеше ғылыми бағытта жүргізіліп келеді. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен Ясауия тариқатының тарихы мен дүниетанымдық негіздерін зерттеуде Д. Кенжетай, З. Жандарбек және басқа да зерттеушілердің еңбектері маңызды орын алады. Қазақстандағы ислам тарихы мен діни-рухани мұраны зерттеуде Ә. Дербісәлінің еңбектері құнды дереккөз болып табылады.

Сопылық және Ясауилік дәстүрмен байланысты зиярат орындарын зерттеу мәселесінде Қ.Р. Қаратышқанованың еңбектері тікелей маңызға ие. Зерттеуші сопылық феноменді, Ясауилік тариқатты және олармен байланысты діни зиярат орындарының тарихи-мәдени рөлін қарастырады.

Ишандық институттың қалыптасуы мен діни білім беру дәстүрін зерттеуде Р. Смановтың еңбектері ерекше мәнге ие. Автор қазақ даласындағы ахундар мен ишандардың рухани-танымдық бастауларын, олардың Бұхара, Самарқан, Ташкент, Хиуа, Түркістан және Қарнақ секілді діни білім орталықтарымен байланысын қарастырады.

Ал Сыр бойындағы ишандық дәстүрді зерттеуде М.М. Жумадилдаев пен М.А. Алпысбестің Марал ишан туралы тарихи деректерге арналған зерттеуі маңызды. Авторлар тарихи жазба деректермен қатар ауызша мәліметтерді де ғылыми айналымға енгізген.

Сонымен қатар Түркістанның тарихи-мәдени және сакралды кеңістігін

зерттеуде Б.Ә. Байтанаев, Е.А. Смағұлов, Б.Т. Тұяқбаева және басқа да зерттеушілердің еңбектері пайдалануға мүмкіндік береді.

Дегенмен Қазақстандағы сопылық мұраның киелі нысандары осы уақытқа дейін көбіне жеке ескерткіштер, діни тұлғалар немесе жекелеген өңірлер шеңберінде қарастырылып келген. Оларды біртұтас сопылық-рухани кеңістік ретінде, өзара тарихи, ұстаз-шәкірттік, генеалогиялық және зияраттық байланыстарымен бірге жүйелі түрде қарастыру мәселесі әлі де арнайы кешенді зерттеуді қажет етеді. Осы мақала аталған ғылыми олқылықтың орнын толықтыруға бағытталған

Зерттеу деңгейі

Қазақстандағы сопылық дәстүр және киелі нысандардың қалыптасуы

Сопылық ислам өркениетінің рухани-этикалық бағыттарының бірі ретінде адамның ішкі дүниесін жетілдіруді, тақуалықты, рухани тәрбие мен ұстаз-шәкірт сабақтастығын басты құндылықтардың қатарына қойды. Түркістан өңірінде бұл дәстүр Қожа Ахмет Ясауи есімімен және Ясауия жолымен тығыз байланысты қалыптасты.

Ясауи дәстүрінің ерекшеліктерінің бірі – рухани білімді халыққа жақын тілде таратуы. Оның хикметтері арқылы сопылық дүниетаным, адамгершілік, сабыр, қанағат, адалдық және рухани кемелдену мәселелері кеңінен насихатталды [1].

Ясауи дәстүрінің тарихи ықпалы оның шәкірттері мен ізбасарлары арқылы кеңейіп, әртүрлі аймақтарда сопылық орталықтардың қалыптасуына әсер етті. Осы үдерістің материалдық іздері кесенелерден, мешіттерден, медреселерден және діни кешендерден көрінеді.

Сопылық тұлғаларға қатысты нысандарды тек діни сәулет ескерткіштері ретінде қарастыру жеткіліксіз. Олардың айналасында белгілі бір әлеуметтік орта қалыптасып, діни білім беру, қолөнер, сауда, қайырымдылық, қонақ қабылдау және зиярат мәдениеті дамыған. Осы тұрғыдан алғанда, киелі нысан – діни рәсім жүзеге асатын орын ғана емес, тарихи қауымның рухани және әлеуметтік өмірінің орталығы.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі және Түркістанның рухани кеңістігі

Қазақстандағы сопылық мұраның ең ірі әрі танымал нысаны – Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Түркістанның тарихи-мәдени кеңістігі ғасырлар бойы Ясауи мұрасымен тығыз байланыста дамып, қала түркі-мұсылман өркениетінің маңызды рухани орталықтарының біріне айналды.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі өзінің архитектуралық құрылымы жағынан күрделі кешен болып табылады. Оның құрамында діни рәсімдерге, зияратқа, қоғамдық кездесулерге және басқа да қызметтерге арналған бөлмелер болған. Кесененің құрылымдық ерекшеліктері оның бір ғана жерлеу орны емес, кең көлемді діни-рухани кешен қызметін атқарғанын көрсетеді [3].

Кесене төңірегінде қалыптасқан рухани кеңістік Түркістанның тарихи дамуымен сабақтасып жатыр. Қылует жерасты мешіті, Гауһар ана, Шәмет ишан мешіт-медресесі және басқа да нысандар Түркістанның діни-рухани кеңістігінің көпқабатты сипатын көрсетеді [4].

Қазіргі кезеңде Қожа Ахмет Ясауи кесенесі зиярат және тарихи-мәдени туризмнің маңызды орталығы болып табылады. Алайда оның мәнін тек туристік

нысан деңгейінде қарастыру оның тарихи мазмұнын тарылтады. Кесене – Ясауи ілімінің, Түркістанның тарихи жадының және түркі-мұсылман мәдениетінің материалдық көріністерінің бірі.

Талқылау

Қазақстандағы сопылық мұраның негізгі киелі нысандары

Қазақстандағы сопылық мұраға байланысты нысандарды бірнеше аймақтық топқа бөлуге болады. Олардың арасында Түркістан өңіріндегі Ясауи дәстүрімен байланысты ескерткіштер, Сыр бойындағы ишандық дәстүрге қатысты кесенелер және Қазақстанның басқа өңірлеріндегі діни тұлғаларға қатысты нысандар бар.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – Ясауи мұрасының негізгі орталығы. Ол Түркістан қаласының тарихи келбетін қалыптастырған маңызды сәулет ескерткіші болып саналады. Кесене бірнеше ғасыр бойы зиярат, діни білім және рухани қарым-қатынас кеңістігі ретінде қызмет етіп келген [2; 3].

Арыстан баб кесенесі

Арыстан баб кесенесі Отырар өңірінде орналасқан және халықтық діни дәстүрде Қожа Ахмет Ясауидің рухани ұстазы ретінде құрметтеледі. Кешен құрамында кесене, мешіт және басқа да құрылымдық бөліктер бар. Арыстан баб пен Ясауи арасындағы ұстаз-шәкірт сабақтастығы туралы дәстүрлер «Диуани хикмет» пен халықтық аңыздарда сақталған [5].

Арыстан баб кесенесінің ерекшелігі – оның Ясауи кесенесіне жасалатын зияратпен байланыстылығы. Зерттеулерде Арыстан бабқа зиярат ету Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне бағытталған зиярат мәдениетінің құрамдас бөлігі ретінде көрсетіледі [5].

Ибраһим ата кесенесі

Ибраһим ата кесенесі Сайрам өңірінде орналасқан. Ибраһим ата Қожа Ахмет Ясауидің әкесі ретінде діни тарихта маңызды орын алады. Кесене Сайрамның исламдық және сопылық дәстүрлерінің тарихи қабаттарын көрсететін нысандардың бірі [6].

Ибраһим атаға қатысты тарихи және аңыздық мәліметтер оның діни уағызшылық қызметімен байланысты. Осы тұрғыдан кесене Ясауи әулетінің рухани тарихын зерттеудегі маңызды нысан болып табылады.

Аппақ ишан кесенесі

Аппақ ишан кешені Түркістан өңіріндегі Шаян елді мекенінде орналасқан. Кешен мешіт-медресе және кесене құрылымдарымен байланысты. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы діни ағартушылық дәстүрді зерттеуде бұл нысанның маңызы ерекше [7].

Аппақ ишан мұрасы қазіргі ғылыми зерттеулерде ишандық институт, діни білім беру, қолжазба мәдениеті және кеңестік кезеңдегі діни тұлғалардың тағдыры тұрғысынан қарастырылып келеді [7].

Сатыбалды ишан кесенесі

Сатыбалды ишан кесенесі қазіргі Қостанай облысының Амангелді ауданында орналасқан. Нысан XIX ғасырдың соңына жатады және Торғай өңіріндегі мемориалдық-діни сәулет ескерткіштерінің бірі ретінде сипатталады

[8]. Сатыбалды ишанның өмірі діни білім алу, мешіт-медресе қызметін ұйымдастыру және халық арасында исламдық құндылықтарды насихаттаумен байланыстырылады. Кесененің сақталуы сол өңірдегі діни тұлғаларды тарихи жадыда сақтаудың бір көрінісі болып табылады [8].

Айқожа ишан кесенесі

Айқожа ишан кесенесі Сыр бойындағы сопылық-діни дәстүрмен байланысты. Айқожа ишанның өмірі мен қызметіне қатысты деректерде оның Ташкент, Бұхара және Ауғанстандағы діни білім беру орталарымен байланысы көрсетіледі [9]. Айқожа ишан және оның әулетіне қатысты зерттеулер қазақтардың діни тәжірибесі, ишандық дәстүр және кеңестік кезеңдегі діни тұлғалардың тағдырын зерделеудің маңызды бағыттарының бірі екенін көрсетеді [9].

Қалқай ишан кесенесі

Қалқай ишан кесенесі Қызылорда облысының Қармақшы өңіріндегі діни-тарихи нысандардың бірі. Оның сәулеттік шешімінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне ұқсас элементтердің байқалуы ескерткіштің аймақтық діни сәулет дәстүріндегі ерекшелігін көрсетеді [10]. Қалқай ишан Марал ишанның үлкен ұлы ретінде белгілі. Осыған байланысты оның кесенесін Сыр бойындағы ишандық әулеттердің рухани сабақтастығын зерттеу контекстінде қарастыруға болады.

Марал ишан кесенесі

Марал ишан кесенесі Қызылорда облысының Қармақшы ауданында орналасқан. Марал ишан XIX ғасырдағы қазақ даласының діни өмірінде белгілі орын алған тұлғалардың бірі ретінде сипатталады. Оның есімі діни ағартушылықпен, қоғамдық қызметпен және халық арасындағы рухани беделімен байланысты [11]. Марал ишан кесенесі Сыр бойындағы зиярат мәдениетінің маңызды нысандарының бірі болып табылады. Оның айналасында ишан әулетінің басқа да өкілдерінің жерленуі бұл аумақтың біртұтас рухани-генеалогиялық кеңістік ретінде қалыптасқанын көрсетеді [11].

Құлболды ишан кесенесі

Құлболды ишан кесенесі Сырдария ауданындағы Қоғалыкөл ауылы маңында орналасқан. Құлболды ишанның діни білім алған ортасы Бұхара медреселерімен және Сыр бойындағы басқа ишандармен байланыстырылады [12]. Құлболды ишанға қатысты шежірелік деректердің сақталуы бұл нысанның тек сәулеттік емес, сонымен қатар жазба және генеалогиялық дерек көзі ретіндегі маңызын арттырады. Құлболды ишан әулетіне қатысты шежірелердің сақталуы сопылық және діни әулеттердің тарихи жадысын зерттеуге мүмкіндік береді [12].

Оразай ишан кесенесі

Оразай ишан кесенесі қазіргі Қызылорда облысының Шиелі өңіріндегі тарихи-мәдени нысандардың бірі. Оразай ишанның діни қызметі Құлболды ишан дәстүрімен байланыстырылып, оның шәкірттік жолы арқылы ишандық рухани сабақтастық көрініс табады [13]. Оразай ишан кесенесінің қазіргі сақталуы Сыр бойындағы діни тұлғаларға қатысты мемориалдық нысандардың жергілікті тарихи жадыдағы орнын көрсетеді.

Ахмет ишан кесенесі

Ахмет ишан кесенесі де Қызылорда облысының тарихи-мәдени мұра нысандары қатарында сақталған. Нысанның қазіргі мәдени мұра жүйесіндегі орны оның аймақтық тарихи-діни кеңістіктің құрамдас бөлігі екенін көрсетеді [14]. Бұл нысанға қатысты деректерді одан әрі архивтік құжаттар, жергілікті шежірелер, эпиграфикалық материалдар және ауызша тарих негізінде толықтыру қажеттілігі байқалады.

Қарасопы кесенесі

Қарасопы кесенесі Жаңақорған өңірінде орналасқан. Нысанға қатысты деректерде Қарасопының Айқожа, Марал және Құлболды ишандармен рухани байланысы туралы ауызша мәліметтер сақталған [15]. Қарасопы нысанының ерекшелігі – оның тарихының жазба деректермен қатар ауызша тарихи жады арқылы берілуінде. Сондықтан бұл ескерткішті этнологиялық және антропологиялық әдістермен зерттеу маңызды.

Хатам ишан кесенесі

Хатам ишан кесенесі Маңғыстау өңіріндегі діни-рухани мұра нысандарының бірі ретінде қарастырылады. Маңғыстау аумағында әулиелерге қатысты қорымдар, мешіттер, жерасты мешіттері мен зиярат орындарының қалыптасқан жүйесі бар. Хатам ишанға қатысты деректерді Маңғыстаудың сопылық және әулиелік дәстүрінің жалпы контекстінде қарастыру нысанның тарихи маңызын кеңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Қосым ишан кесенесі

Қосым ишанға қатысты нысан Түркістан өңірінің Шаян аймағындағы діни тарихпен байланысты. Қосым баба ислам дінін таратуға қатысқан діни тұлға ретінде жергілікті тарихи жадта сақталған. Оның діни-ағартушылық мұрасы кейінгі ұрпақтағы Аппақ ишан дәстүрімен сабақтастырылады [16]. Осы сабақтастық Шаян өңіріндегі сопылық-діни дәстүрдің бір тұлғамен шектелмей, бірнеше буын арқылы жалғасқанын көрсетеді.

Шәмет ишан сәулет кешені

Шәмет ишан сәулет кешені Түркістан облысының Кентау қаласына қарасты Қарнақ ауылында орналасқан. Кешен мешіт, медресе және кесене құрылымдарынан тұрады және республикалық маңызы бар сәулет ескерткіштерінің қатарына жатады [17]. Шәмет ишан кешені сопылық мұраның діни сәулетпен ғана емес, білім беру тарихымен де байланысын көрсетеді. Мешіт-медресе құрылымы діни білім берудің жергілікті орталығы болғанын көрсететін маңызды сәулеттік белгі ретінде қарастырылады.

Сопылық киелі нысандардың діни-ағартушылық қызметі

Қазақстандағы сопылық мұра нысандарының тарихи қызметін талдау олардың көпфункционалды болғанын көрсетеді. Кесенелер зиярат ету орны ретінде қызмет атқарса, мешіттер діни құлшылық жасау орны, ал медреселер білім беру орталығы қызметін атқарған.

Ортағасырлық және кейінгі кезеңдердегі медреселерде тек діни пәндер ғана емес, логика, философия, астрономия және жаратылыстану салаларына қатысты білімдер де оқытылғаны белгілі. Осы тұрғыдан алғанда діни кешендер сол кезеңдегі білім мен мәдениеттің маңызды орталықтарының бірі болды [2].

Кесенелердің айналасында базарлар, қолөнер шеберханалары және сауда

орындарының қалыптасуы да олардың экономикалық және әлеуметтік қызмет атқарғанын көрсетеді. Яғни сопылық киелі орындар жергілікті қауымның қоғамдық өмірінен оқшауланбаған. [2].

Ишандық институт және рухани сабақтастық

Қазақстандағы сопылық мұраны түсінуде «ишан» институтының орны ерекше. Ишандар діни білім алған, халыққа діни тәлім берген, шәкірт тәрбиелеген және белгілі бір рухани ортаның қалыптасуына ықпал еткен тұлғалар ретінде тарихи жадта сақталған.

Сыр бойындағы Айқожа, Марал, Қалқай, Құлболды, Оразай және басқа да ишандарға қатысты деректер олардың өзара рухани және ұстаздық байланыстарын көрсетеді [5; 9].

Бұл жағдайды жеке тұлғалардың өмірбаяны ретінде ғана емес, рухани сабақтастықтың белгілі бір жүйесі ретінде зерттеу қажет. Ишандық дәстүрдің қалыптасуы мен берілуінде ұстаз-шәкірт қатынасы, діни білім алу ортасы, шежіре, қолжазба және ауызша тарихи жады маңызды рөл атқарған.

Кеңестік кезең және сопылық мұра

XX ғасырдың кеңестік кезеңінде діни институттардың қызметіне шектеу қойылып, көптеген мешіттер, медреселер мен діни оқу орындары жабылды. Діни тұлғалардың қызметі мен діни қолжазбаларды сақтау мәселелері де күрделі жағдайға түсті.

Бұл тарихи кезең сопылық мұраның материалдық және рухани сабақтастығына әсер етті. Бірқатар діни ғимараттар бастапқы қызметінен айырылып, басқа мақсаттарға пайдаланылды. Ал діни тұлғаларға қатысты тарихи жад көбіне отбасылық шежірелер, ауызша әңгімелер және жергілікті қауымның жады арқылы сақталды.

Қазіргі зерттеулерде кеңестік кезеңдегі діни қуғын-сүргін, діни тұлғалардың мұрасы, мешіт-медреселер мен діни кешендердің тағдыры арнайы ғылыми бағыт ретінде қайта қарастырыла бастады [7].

Сопылық киелі нысандардың зерттелу деңгейі

Қазақстандағы сопылық мұра нысандарының зерттелу деңгейі біркелкі емес. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Арыстан баб және Түркістанның тарихи-мәдени кеңістігі салыстырмалы түрде жақсы зерттелген. Ал көптеген ишан кесенелері туралы мәліметтер археологиялық паспорттарда, өлкетану еңбектерінде, шежірелерде және мерзімді баспасөз материалдарында шашыраңқы күйде кездеседі.

Сырдарияның төменгі ағысындағы қасиетті орындарға арналған зерттеулер Құлболды ишан, Марал ишан, Қалқай ишан және Айқожа ишан кесенелерін аймақтың сакралды кеңістігінің құрамында қарастырады [18].

Айқожа ишан және оның әулетіне арналған жаңа зерттеулер қазақтың діни тәжірибесі мен діни тұлғаларын зерттеудің әлі де толық игерілмеген бағыт екенін көрсетеді [9].

Нәтижесі

Сопылық киелі нысандарды зерттеуде төмендегідей дерек көздерін кешенді түрде пайдалану міндетті:

- архивтік құжаттар;

- араб, парсы және түркі тілдеріндегі қолжазбалар;
- шежірелер;
- құлпытас мәтіндері мен эпиграфикалық деректер;
- археологиялық материалдар;
- сәулет ескерткіштерінің жоспарлары;
- ауызша тарих;
- зияратшылардың қазіргі тәжірибесі;
- музей қорларындағы жәдігерлер;
- тарихи карталар мен геоақпараттық деректер.

Қорытынды

Қазақстандағы сопылық мұраның киелі нысандары – елдің діни тарихын ғана емес, тарихи жадын, рухани мәдениетін, сәулет өнерін және қоғамдық дамуын кешенді түрде танытатын маңызды мәдени мұра қабаты. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Арыстан баб, Ибраһим ата, Аппақ ишан, Сатыбалды ишан, Айқожа ишан, Марал ишан, Қалқай ишан, Құлболды ишан және басқа да тұлғаларға қатысты кесенелер мен діни кешендер сопылық дәстүрдің Қазақстан аумағында әр кезеңде және әртүрлі әлеуметтік ортада көрініс тапқанын көрсетеді.

Зерттеу нәтижесінде бұл нысандардың тарихи қызметін тек «зиярат орны» ұғымымен шектеуге болмайтыны анық байқалады. Олар белгілі бір кезеңдерде діни білім беру, ағарту, рухани тәрбие, әлеуметтік қарым-қатынас, қайырымдылық, қолөнер және мәдени коммуникация орталықтары қызметін атқарған. Демек, сопылық киелі нысандардың тарихын зерттеу арқылы Қазақстан қоғамының діни және мәдени эволюциясының жекелеген қырларын қайта зерделеуге мүмкіндік туады.

Сонымен бірге нысандардың зерттелу деңгейі біркелкі емес. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен Түркістанның тарихи-мәдени кеңістігі кең көлемде зерттелгенімен, Сыр бойындағы және Қазақстанның басқа өңірлеріндегі көптеген ишандық кесенелердің тарихы әлі де жергілікті шежірелер, ауызша деректер, музей материалдары және жекелеген өлкетанулық жарияланымдар деңгейінде қалып отыр. Бұл жағдай сопылық мұраны зерттеуде деректік базаны кеңейтіп, жаңа ғылыми әдістерді енгізу қажеттігін көрсетеді.

Осыған байланысты Қазақстандағы сопылық мұра нысандарын зерттеудің келесі кезеңінде олардың ортақ тарихи-рухани желісін анықтау маңызды. Яғни әрбір кесенені жеке нысан ретінде сипаттаумен қатар, олардың арасындағы ұстаз-шәкірт сабақтастығын, діни білім алу бағыттарын, ишан әулеттерінің байланысын, қолжазбалардың қозғалысын және зиярат жолдарын картаға түсіру қажет.

Бұл бағытта археологиялық, сәулеттанулық, тарихнамалық, дінтанулық, этнологиялық және мәтінтанулық әдістерді біріктіретін пәнаралық зерттеу тәсілі тиімді болмақ. Әсіресе эпиграфикалық деректерді, шежірелерді және ауызша тарих материалдарын цифрландыру сопылық мұраның қазіргі ғылыми айналымға толық енгізілмеген қабаттарын анықтауға мүмкіндік береді.

Бүгінгі таңда сопылық киелі нысандардың маңызы тек өткенді сақтау мәселесімен шектелмейді. Олар қазіргі Қазақстандағы тарихи сана, рухани

сабақтастық, мәдени туризм және зиярат мәдениеті үдерістерінде де маңызды орын алады. Сондықтан бұл нысандарды сақтау, ғылыми тұрғыдан құжаттау, цифрлық картаға енгізу және олардың тарихи контекстін көптілді ғылыми ресурстар арқылы таныстыру – ұлттық мәдени мұраны қорғаудың маңызды бағыттарының бірі.

Осы тұрғыдан алғанда, Қазақстандағы сопылық киелі нысандарды біртұтас тарихи-рухани кеңістік ретінде қарастыру қажет. Мұндай тәсіл Қожа Ахмет Ясауи мұрасын жеке бір кесене немесе бір өңір шеңберінде ғана емес, Қазақстан аумағында қалыптасқан кең сопылық-діни дәстүрдің тарихи өзегі ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Демек, сопылық киелі нысандарды зерттеу – өткеннің сәулет ескерткіштерін түгендеу ғана емес, Қазақстан қоғамының рухани тарихын, діни тәжірибесін, тарихи жадын және мәдени сабақтастығын жаңаша түсіндіруге бағытталған маңызды ғылыми міндет.

Әдебиеттер

1. Кенжетаев Д.Т. Қожа Ахмет Ясауи және түркі сопылық дәстүрі. – Түркістан: Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ баспасы.
2. Қазақстанның киелі орындарының географиясы: Табиғат, археология, этнография және діни сәулет өнері нысандарының тізілімі / жалпы редакциясын басқарған Б.Ә. Байтанаев. – Алматы: Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институты, 2017. – 1-шығарылым. – 904 б.
3. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі: тарихи-мәдени және сәулеттік мұра материалдары. – Түркістан.
4. Түркістан қаласының тарихи-мәдени мұра нысандары. Қазақстан Республикасының тарихи-мәдени мұра ескерткіштерінің деректері.
5. Арыстан баб кесене-мешіті // Archaeology.kz. Қазақстанның тарихи-мәдени мұра ескерткіштері.
6. Ибраһим ата кесенесі // Қазақстанның туристік ақпараттық ресурстары және тарихи-мәдени мұра материалдары.
7. Қазақ жеріндегі дін ғұламаларының ілімі және мұралары: республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Түркістан, 2024. – 349 б.
8. Сатыбалды ишан Ғабдоллаұлы кесенесі // Тарихи-мәдени мұраны зерттеу, реставрациялау және қорғау орталығы.
9. Кенжетаев Д.Т. Діни тәжірибедегі тарихи тұлғалар: Айқожа ишан және оның әулеті. – 2025.
10. Байтенов Е., Әбдібаев Ш. Қалқай ишан кесенесі // Қазақстан Республикасының тарихи және мәдени ескерткіштерінің жинағы. Қызылорда облысы. – Алматы: Аруна, 2011. – 371 б.
11. Марал ишан кесенесі // Қазақстанның тарихи-мәдени мұра ескерткіштері. – Archaeology.kz.
12. Құлболды ишанның шежіресі және Құлболды ишан мұрасына қатысты тарихи материалдар.
13. Оразай ишан кесенесі // Сыр өңірінің тарихи-мәдени мұра материалдары.

14. Қызылорда облысының тарихи-мәдени мұра нысандарының тізімі. – Шиелі ауданының тарихи-мәдени мұра материалдары.
15. Қарасопы кесенесі // Archaeology.kz. Қазақстанның тарихи-мәдени мұра ескерткіштері.
16. Қосым баба кесенесі және Қосым ишан мұрасы // Түркістан өңірінің тарихи-мәдени мұра материалдары.
17. Шәмет ишан сәулет кешені // Түркістан облыстық тарихи-өлкетану музейінің тарихи-мәдени мұра материалдары.
18. Тұрғынбаев Е., Сүйіндикова М. Қызылорда облысының қасиетті орындары: тарихи-мәдени және туристік мәні // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ хабаршысы. Тарих сериясы. – 2018.

М.Н. Дюсенбаева
Жаңақорған аудандық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері, тарих магистрі

КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢГЕ ДЕЙІН САҚТАЛҒАН ЖАҢАҚОРҒАН ӨҢІРІНДЕГІ МЕШІТ-МЕДРЕСЕЛЕРДІҢ ТАРИХЫ: XYIII-XIX ҒҒ.

Аңдатпа

Бұл мақалада XVIII–XIX ғасырлардағы Жаңақорған өңіріндегі мешіт-медреселердің тарихы қарастырылады. Мешіттердің тек құлшылық орны ғана емес, сонымен қатар білім беру, қоғамдық мәселелерді шешу және рухани тәрбие беру орталығы болғаны көрсетіледі. Айқожа ишан және оның ұрпақтарының өңірде ислам дінін таратудағы рөлі, кеңестік кезеңге дейін жетуі, Айқожа ишанның ұрпағы болып келетін Тәжідін Жақыпұлының репрессия құрбаны болғаны жөнінде деректер, мешіт-медреселердің ашылуы мен қызметі тарихи деректер, шежірелер және ауызша мәліметтер негізінде талданады. Сонымен қатар Ақтас, Қарасопы, Сортөбе мешіттері мен медреселерінің қызметі сипатталып, олардың жергілікті халықтың діни-мәдени өміріндегі маңызы айқындалады.

Түйінді сөздер: Жаңақорған өңірі, мешіт-медреселер, XVIII–XIX ғасырлар, ислам діні, Айқожа ишан, діни білім беру, рухани мәдениет, ишандық дәстүр, Сыр өңірі

ИСТОРИЯ МЕЧЕТЕЙ-МЕДРЕСЕ, СОХРАНИВШИХСЯ В ЖАНАКОРГАНСКОМ РЕГИОНЕ ДО СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА: XVIII-XIX вв.

Аннотация

В статье рассматривается история мечетей и медресе Жанакорганского региона XVIII–XIX веков. Показано, что мечети выполняли не только религиозные функции, но и являлись центрами образования, общественной жизни и духовного воспитания. На основе исторических данных, шежире и устных источников анализируется роль Айкожи ишана и его потомков в распространении ислама в регионе, а также в развитии системы религиозного образования. Особое внимание уделяется деятельности мечетей и медресе Актас, Карасопы и Сортобе и их значению в духовно-культурной жизни местного населения.

Ключевые слова: Жанакорганский регион, мечети и медресе, XVIII–XIX века, ислам, Айкожа ишан, религиозное образование, духовная культура, ишанство, Сырдарьинский регион

HISTORY OF THE MOSQUES AND MADRASSAS PRESERVED IN THE ZHANAKORGAN REGION FROM THE PRE-SOVIET PERIOD: 18th-19th CENTURIES

Abstract

This article examines the history of mosques and madrasas in the Zhanakorgan region during the 18th–19th centuries. It highlights that mosques served not only as places of worship but also as centers of education, social interaction, and spiritual upbringing. Based on historical records, genealogical data, and oral sources, the study analyzes the role of Aikozha Ishan and his descendants in spreading Islam and developing religious education in the region. Special attention is given to the activities of the Aktas, Karasopy, and Sortobe mosques and madrasas, as well as their significance in the spiritual and cultural life of the local population.

Keywords: Zhanakorgan region, mosques and madrasas, 18th–19th centuries, Islam, Aikozha Ishan, religious education, spiritual culture, Ishan tradition, Syr Darya region

Мешіттер - бес уақыт намаз, Аллаға құлшылық өтеу орыны ғана емес, жергілікті халықтың жиналыс, кішігірім басқосу, даулы мәселелерді шешу, біліми пікірталас өткізу, сонымен қатар діни сауат ашу ошағы да болды. Жастарға білім - мешітте дін қызметкерлерінен діни білім түрінде берілді. Онда негізінде ер балалар оқып, оларды молдалар оқытты. Әр ауылда, әр мешіттің жанында мектеп ұстаған молдалар жас жеткіншектерге арабша жазу, оку сауаттылығын қалыптастырды. Жанакорган жерінде ондай молдалардын саны аз емес еді. Ислам жөнінде жеткілікті білімі бар, медреседе оқыған кісіге арнайы сол кезеңнің медресе куәлігі “шатырхат” беріліп - “ишан” атағын иемденген. Ишанның жолын ұстаған ұрпағын “мағзұм” десе, халық ішінен соңынан ергенді “мүрид” деп атаған. Ишандықтың басты шарты - мешіт ұстау. XYIII - XIX ғасырларда Жаңақорған аумағындағы мешіт-медреселердің тарихы толық зерттелмеген, бүгінгі күнге дейін жеткен деректерге, ел шежіресіне, әзиз әулиелердің өмірбаянына сүйене отырып, тарихы түгенделеді деген сенімдеміз.

Сыр өңірінің Құлболды, Марал, Қосым ишандармен бірге Айқожа ишанның есімі ерекше аталады. Айқожа ишан 1773 жылы Жаңақорған жерінде дүниеге келіп, 84 жасында 1857 жылы дүниеден өтеді. Арғы тегі, қазақ жеріне ислам дінін алып келген, ел аузында Хорасан Ата атанған Әбдіжәлел бабтың ұлы Ибраһимнен тарайды. Айқожа ишанның артында игі жолын ұстанған 11 баласы - Ибадулла мағзұм, Жұмаділла мағзұм, Ибрайым шайх, Мамырайым шайх, Смайыл, Ысқақ қожа, Реметулла қожа, Пірше қожа, Сапар қожа, Мұсахан мен Іскендір қожалар, осы Жаңақорған жерінде бабаларының рухани мұрасын жалғастырды.

Айқожа ишан Бұхарадағы медреседе оқып, кейін Ауғанстан медресесінде белгілі ұстаз Ислам Шайықтан білім алып, елге ишан болып оралады. XYIII ғасырда Айқожа ишан бала оқытып мектеп ұстаған екі мешіттің аты аталады. Бірі қазіргі уақытта Қарасопы кесене маңындағы мешіт, екіншісі Ақтас мешіті. Осы екі мешіт-медреседе Тағайұлы Әділхан дамулла, Әбшен молда, Мәді мағзұм

дәріс берген. Жаңақорған өңіріндегі осы екі мешіт-медреседе бабаның әулеті-қожалар, қоңыраттардан Әбубәкір қары, жергілікті қараша руынан Әбдірейім молда, Мамыр, киікші руынан Шермағанбет молда, Әжібек, сунақ руынан Мәмбетсопы, Рыспанбет, Ибаділла, Әбдіәулен, Мұхамеджан, Сапабек молдалар халықтың діни сауатын ашып, белгілі дін қызметкерлері болған.[1, 38 бет]

Қарасопы кесенесі маңындағы Иіркөл мешіті 1895 жылы Айқожа ишанның ұлы Мамырайым шайықтың үлкен ұлы Мырзахмет басшылық жасап, ағайын отырған Қоңырат руларының қаражаттай қолдауымен_салынады. Ол жерде бұрындары да мешіт болғаны жөнінде айтылады. Жергілікті өлкетанушы Шайдарбек Әшімұлының кітабында «Әжіліктен қайтқан соң Мамырайым шайх Жаңақорған ауданы орталығынан 5-6 шақырым жерден мешіт ашып, өзі адам оқытады, бұл кісіден кейін мешітті Ибрайым шайх қажы ұстайды, бұдан кейін Әлімбет қажы ұстайды. Одан кейін Бұрхан магзұм ұстайды» делінген. Осы деректерден мешіт жұмысы Кеңес кезеңіне дейін тоқтамағаны белгілі. [2, 170 бет]

Айқожа ишан иелік етіп, дін насихаттаған тағы бір мешіт жанындағы медресе - Ақтас мешіті. Ақтас мешіті - республикалық маңыздағы, сәулет өнеріне жататын ескерткіш, Бесарық теміржол бекетіне жақын орналасқан. Мешітті 1884 жылы Айқожа ишанның баласы Атақожа салдырған. Құрылысы - төртбұрышты, жобасы квадратқа тең; қабырғалары, карниздерінің кірпіштері - күйдірілген кірпіштен өрнектеліп өрілген; күмбезді. Мешіттің негізгі фасады шығысқа қарай бағытталған. Құрылыстың өлшемі 20 х 20 м. Биіктігі-20 м. Жанында қасиетті ыстық суы, бұлағы бар. (Мешіт 1982 жылы есепке алынып, 1984 жылы қайта жөндеуден өткізілген.) Ақтас мешіті жанындағы медресе жөнінде деректер өте аз. Ол 1925 жылға дейін жұмыс істеп тұрған. Белгілі қоғам қайраткері Әлихан Бәйменовтің әкесі медресенің соңғы шәкірті Мұхамедия Бәйменов (Баймұхамедұлы) болғаны жөнінде Ұлытау энциклопедиясында былай жазып көрсеткен: «1902 жылы Орынбор облысы Торгай уезі Қызылжыңғыл болысы. Білеуті өзені бойында дүниеге келіп, 1984 жылы Жезқазған облысы, Жезқазған қаласында қайтыс болды. Дін қайраткері. Әкесі Уайсұлы Баймұхаммед арабша білімі бар кісі болған. Шешесі Достәуірқызы Рахия да арабша білімді болған. Мұхамедия 14 жасына дейін ауылда өз атасы Уайс қажыдан, Әубәкір қажыдан, әкесі Баймұхамед молдадан арабша білім алған. 14 жасынан 22 жасына дейін Қарнақ медресесінде, Жаңақорғанның Ақтас мешітіндегі медреседе оқып, оларды үздік бітірген. Араб, парсы, шағатай тілдерін білген. 1937 жылга дейін ауылы Өзгентте араб тілінен сабақ берген...».[3, 308 бет]

Әбілмәжін Жұмабайдың естелігінде: белгілі жазушы Қалтай Мұхамеджановтың әкесі Мухамеджан Нұрекеұлы Қарнақ, Шорнақ кейін Актаста оқыған, сол тұстарда Қалағаңның әкесі Ақтас мешіт-медресесінде Абдірасул дамулла, Айтжан дамулла, Әбубакір қарының әкесі, Мұхамеджан дамулла дәріс берген. Қария шариғат пен ғылымды парсы, араб, шағатай тілдерін жақсы білгені, елде «Карамолда» атанып, Актас мешітінін бас имамы болғаны жөнінде жазылған дерек бар.

Айқожа ишанның 11 ұлы да әке жолын қуып, мешіт, медресе ұстап бала

оқытқан. Ишан ұрпақтарын ислам дінін уағыздау үшін қоңырат руларының әр атасына “пірі” етіп сайлап, беріп отырған. Айқожа ишанның немересі Имам Бақыр Ыбырайым Шайхұлы 1895 жылы Қарасопыда дүниеге келіп, 82 жыл ғұмыр кешіп, ел ішінде діни тәрбие жұмыстарын жүргізді. Қарасопы мешітінде дәріс алған Имам Бақырды 12 жасында, яғни 1907 жылы Қаратау бөктеріндегі Ынтымақ деген жерді мекен еткен қоңыраттың алты атасының қырғызалы руына имам етіп сайлаған.

Айқожа ишанның ұрпағы болып келетін Тәжідін Жақыпұлының атышулы репрессияның құрбаны болғандығы жөнінде жария етуге өзгені қойғанда өз перзенттерінің жүрегі де дауалаған емес. Себебі түсінікті. Кеңес үкіметі «Халық жауы» атанған, жауапқа тартқан тұлғаларды құртып жіберуге әрекет жасап бақты. Бас амандығының өзін олжа көрген ұрпақтарына шындыққа қол жеткізуіне сексен тоғызыншы жылдары Елбасының репрессия құрбандарын жаппай ақтау жөнінде Жарлығы шыққан соң ғана қол жеткенін айтуға тиіспіз. Айыбы белгілі дін өкілінің ұрпағы болғандықтан жазықсыз қуғынға ұшыраған Айқожа ишанның немересі Жақыпұлы Тәжіднің өмір тарихы былай өріледі.

Жақыпұлы Тәжідін 1897 жылы қазіргі Жаңақорған ауданы Қандөз ауылы Абызтөбе елді мекенінде дүниеге келген. 1933-1937 жылдары Қандөз ауылында ауылдық кеңестің басқарушысы болған. 1940 жылдың 22 тамызына дейін сол кездегі Оңтүстік Қазақстан облысы, Киров ауданы, «Қызыт Ту» совхозында басқарма болып істейді. Басқарма болып жүргенінде Жаңақорған ауданынан Өзбекстан, Тәжікстан, Ауғанстан жеріне елдегі 300-дей отбасының қоныстанып, ашаршылықтан аман қалуы жолында көмек-жәрдемін аямаған екен. Ұрпақтары Жақыпұлы Тәжідін жөнінде деректер табылып қалар деген үмітпен іздеу салуға дендеп кіріседі. Арызы бойынша Шымкент қалалық саяси қуғын-сүргін құрбандары музейінің директоры Б. Серғазиевтің сауалына Шымкент қалалық полиция департаменті баспасөз қызметінен төмендегіше жауап келеді:

«Сіздің 2021 жылғы 18 мамырдағы № 84 хатыңызға сәйкес Шымкент ҚПД АББ Арнайы мемлекттік мұрағатындағы «Қуғын-сүргінге ұшыраған, сот органдары ақтаған тұлғаларға қатысты мұрағаттық қылмыстық істер» қорын тексеру нәтижесінде табылған 1897 жылы туған Джакыпов Тажидинге қатысты мұрағаттық анықтама қорытындысы, қаулы, сурет, анкета және айыптау қорытындысын жолдаймын» деп барлық құжаттардың көшірмесін жіберген екен. Айыптау қорытындысымен танысқанымызда онда орыс тілінде былай деп жазылған: «Мен, Оңтүстік Қазақстан облысы НКВД екінші бөлімі жедел қызметкері – Мемлекеттік қауіпсіздік қызметінің сержантына келіп түскен қылмыстық істі қарай отырып, 1897 жылы туылған, ұлты қазақ, ешқандай партия құрамында жоқ, СССР азаматы, саяси сауатты, отбасылы, үлкен ишанның ұлы, Оңтүстік Қазақстан облысы, Киров ауданы, «Қызыл Ту» колхозының басқармасы Джакыпов Тажидиннің қылмыстық ісін қарай отырып,

ТАПТЫМ:

Джакыпов Тажидинге РСФСР Қылмыстық Кодексі бойынша тағылған айып контрреволюциялық ұйымға қатысқан, колхозда дұшпандық әрекеттерге барған, НКВД органы құпия қызметінде бола тұра советке қарсы панисламдық әрекеттерге қолдау көрсеткен, кеңеске қарсы топтарды ұйымдастырып, елді

мекендерде қарулы көтеріліске кадр жасақтаумен айналысқан. 1933 жылы антикеңестік қозғалысқа қатысушы ретінде айыпталып, өзге қатысушылармен бірге 1933 жылы 28 желтоқсанда тұтқынға алынды. Мерзімін өтеп болмай 1934 жылы 1 тамызда Карлаг лагерінен қашқан. Бостандықта жүргенде тергеу амалдарына кедергі келтіріп, өзінің антисоветтік пыйғылын іске асыруы мүмкін, сондықтан РСФСР заңнамасының 145, 158 баптарына сүйене отырып ШЕШІМ ЕТЕМІН:

Тергеу амалдарынан және сот істерінен жалтарғаны үшін Джакыпов Тажидинді қамауға алу туралы айыпталушыға үкім шығарылсын. Үкімнің көшірмесі прокурорға және түрме бастығына жолданып, айыпкердің жеке іс парағына қоса тігілсін» делінген. Осы құжаттармен қоса өздері айыпталушы деп тапқан Жақыпов Тәжіднің тура және бір қырынан түсірілген фотосын қоса жолдапты. [4, Архивтік материал 18.05.2021 жыл]

Осы құжаттарға қосымша Жақыпов Тажидинге қатысты № 02686 архив-қылмыстық ісі бойынша анықтама жолданған, онда Жақыпов Тәжідін туралы деректер мен айыптау қорытындысы түгел келтіріліп, НКВД-ның 1941 жылғы 21 майдағы үкімімен Жақыпов Тәжіднің 8 жылға 1940 жылғы 28 августан бастап есептегенде еңбекпен түзеу лагеріне айыбын өтеуге сотталғандығы жазылған. Одан әрі архив анықтамасында «1989 жыл 31 майдағы Шымкент облыстық прокуратурасының қорытындысымен Жақыпов Тажидин 1989 жылы 16 қаңтардағы КСРО Жоғарғы Кеңесі Президиумының «Әділдікті қалпына келтіру және 30-40-шы жылдар және 50-ші жылдар басында саяси қуғын-сүргінге ұшырағандарды ақтау» Жарлығына орай толық ақталды» деген құжаты табылған. Ал 1941 жылы маусымда Отан соғысы басталғаны белгілі. 1942 жылы Күнсұлу апамызға жазған хатында «Мен соғысқа аттанып барамын. Балаларды сақта. Лажы болса, төркінге жет» деген ерінің аманаты орындалыпты. Қолдағы құжаттар негізінде елім деп өткен, келешек теңдігі, ұлт тағдыры жолында жанкешті талабынан танбаған азамат аты бүгінде ардақты. Жақыпұлы Тәжідін алаш идеяларын қолдағаны және ұлттық мүддені қорғағаны үшін тоталитарлық жүйенің құдалауына ұшыраған нағыз халық жанашыры.

Қазіргі Құттықожа ауылының сыртында болған Исахан мешіті жөнінде кеңестік заманның қысымына қарсы тұрып, кітаптарын сактай алғаны жөнінде: «Мешіт иелері Тәжікстанға кеткенде, елде жүрген жақынының түсіне еніп, «үш күннен кейін мешітті бұзады. Барлық кітаптарды жинап алып, көм» деп аян береді. Содан есектің үстіне қоржын артып екі басына кітап толтырып, үш мәрте қатынап, барлық кітаптарды жинап көмеді...» деп жазылған. [5, 218 бет]

Жаңақорған өңіріндегі бала оқытқан тағы бір мешіт Өзгент ауылының маңындағы Сортөбедегі Шәмші мағзымның мешіті. Шәмші мағзым Ремет ишанның ұлы 1868 жылы дүниеге келген. Сырқожа ұлы Жәмһүр ишан да Ремет ишанда Мырзақожадан тараған, Әбдіжәлил баб (Хорасан Ата) ұрпақтары. Шәмші мағзымда баласы Әбусейіт кары да әуелі ауылында өз әкелерінен сабақ алып, кейін "Қарнақ" медресесінде оқып, содан соң Бұхарадағы "Көкілташ" медресесін тәмамдаған. Шәмші мағзым Бұхарадан оралғаннан кейін бұрынғы бабаларынан келе жатқан Сортөбедегі мешіт-медресені қайта салдырады. Медресе жанынан 14 бала жататын үжіре (жатақхана) ашып, ұстаздыққа сол

кездің ең білімдар молдалары - Әділхан, Бегімбет дамуллаларды, Шәрайхун және Жамур молдаларды қабылдап, оларды өз есебінен қаржыландырып тұрған. Солардан дәріс алған Әбдірәсіл мағзұм мен Қызылорда және Жезқазғандық Әйжігіт дамулла, Мұхамедия (Әлихан Бәйменовтың әкесі), Ахмедия, Өзгенттік Төлеген, Әшім, Мәметөк молдалар да мешіт-медресе ұстаған белгілі дінбасылары болды. [6, 301 бет]

Үсейін Мағзұм өз атасының мешіт-медресесінде араб тілі грамматикасын меңгеріп, құран сауатын ашқан. Кейін білімін дамыту үшін Бұхарадағы «Көкілташ» медресесін тәмамдаған. Ауғанстаннан келгеннен кейін Төменарық маңындағы №24 (Бөртескен) темір жол айыру бекетінің жанындағы ауылға келіп орналасады. Бұл жер оның мүридтерінің орналасқан орталығы еді. Ауыл жұртшылығы мағзұмды діни рәсімдерін атқару үшін кезектесіп алып кетіп жатады. «Бөртескен» ауылы бір шетте, ел көзінен тасада, көпшілік орынынан қашықта орналасқандықтан, мағзұм осы жерде орнығып қалады.

Жаңақорған өңіріндегі XYIII-XIX ғасырлардағы мешіт-медреселердің тарихы жөнінде қол жеткен деректердегі, басылып шыққан кітаптардан, шежірелерден ғана анықталғаны осы. Ол кезеңде қоныстанған халықтың әр елді мекенде ислам дінімен ғұрыптар өткізіліп отырғанын ескерсек, сол елді мекендерде діни сауат ашу медреселерінің болғаны рас. Алдағы уақытта материалымыз ру тайпалардың шежірелерінің мәліметтерімен толыға түсері анық.

Дереккөздер мен әдебиеттер

1. Сопыбеков, А. Жаңақорған: тарихнама. Алматы: «Кітап» ЖШС, 2014.

2. Әшімұлы, Ш. Өткен әзиз әулиелер. Қызылорда: «Қызылорда-Қанағаты» ЖШС, 2021.

3. Саттарұлы, Сейт-Омар. Қожалар шежіресі. Алматы, 2016.

4. Шымкент ҚПД АББ Арнайы мемлекеттік мұрағаты. «Анықтама». Жарияланбаған мұрағаттық құжат.

5. Уайсова, А. Айқожа ишан әулетінің асыл мұрасы. Алматы: Print House Corona баспаханасы, 2023.

6. Шоманұлы, Д. Ғибратнама. Алматы: «Мұрагер» баспа үйі, 2006.

Әжікенов Әкімжан
Сырдария аудандық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
тарих магистры

ЗОРТОБЕ БОЙЫНДАҒЫ ДІНИ АҒАРТУШЫЛЫҚПЕН АЙНАЛЫСҚАН ҚОС ТҰЛҒА

Аңдатпа

Мақалада Сыр өңіріндегі Зортөбе бойында XIX–XX ғасырларда діни-ағартушылық қызмет атқарған екі тұлғаның қоғамдық және рухани қызметі, олардың жергілікті халықтың діни сауатын арттырудағы маңызы қарастырылады. Сонымен қатар Зортөбе аумағындағы мешіт-медресенің тарихы, діни білім беру ісіндегі орны және өңірдің рухани өміріндегі маңызы зерттеледі. Зерттеу барысында мешіт-медресенің картографиялық орналасуы, сызбасы, өлшемдері, сәулеттік ерекшеліктері мен сақталған суреттері қарастырылды. Архивтік және тарихи деректермен қатар, ауызша тарих материалдары, жергілікті тұрғындардың естеліктері, картографиялық және фотоматериалдар пайдаланылды. Зерттеу нәтижесінде мешіт-медресенің жергілікті қоғамның рухани-мәдени өмірінде маңызды орын алғаны және аталған тұлғалардың дәстүрлі діни білім мен рухани құндылықтарды қалыптастыруға үлес қосқаны анықталады.

Кілт сөздер: Сыр өңірі, Зортөбе, діни ағартушылық, мешіт-медресе, дәстүрлі ислам, діни білім, рухани мұра, тарихи-мәдени нысан, ауызша тарих.

ДВЕ ЛИЧНОСТИ, ЗАНИМАВШИЕСЯ РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ В ЗОРТОБЕ

Аннотация

В статье рассматривается деятельность двух личностей, занимавшихся религиозно-просветительской деятельностью на территории Зортобе в Сырдарьинском регионе в XIX–XX веках, а также их духовное и общественное значение для местного населения. Исследуется история мечети-медресе, ее роль в религиозном образовании и духовной жизни региона. В ходе исследования изучены картографическое расположение, схема, размеры, архитектурные особенности и сохранившиеся изображения мечети-медресе. Использованы архивные и исторические материалы, источники устной истории, воспоминания местных жителей, картографические и фотоматериалы. Результаты исследования показывают значимость мечети-медресе как духовно-культурного центра местного сообщества и вклад религиозных просветителей в сохранение традиционных исламских знаний и ценностей.

Ключевые слова: Сырдарьинский регион, Зортобе, религиозное просвещение, мечеть-медресе, традиционный ислам, религиозное образование, духовное наследие, историко-культурный объект, устная история.

TWO FIGURES ENGAGED IN RELIGIOUS AND EDUCATIONAL ACTIVITIES IN ZORTOBE

Abstract

The article examines the activities of two figures engaged in religious education and enlightenment in the Zortobe area of the Syr Darya region during the 19th–20th centuries, as well as their spiritual and social significance for the local population. The study focuses on the history of the mosque-madrasah, its role in religious education, and its importance in the spiritual life of the region. The research analyzes the cartographic location, layout, dimensions, architectural features, and preserved images of the mosque-madrasah. Archival and historical materials, oral history sources, local residents' recollections, cartographic and photographic materials were used. The findings demonstrate the significance of the mosque-madrasah as a spiritual and cultural center of the local community and highlight the contribution of religious educators to preserving traditional Islamic knowledge and values.

Keywords: Syr Darya region, Zortobe, religious enlightenment, mosque-madrasah, traditional Islam, religious education, spiritual heritage, historical and cultural site, oral history.

Ең алғаш бұл нысан орны 2024 жылдың сәуір айында Сырдария аудандық тарихи-өлкетану музейінің «Аудан көлеміндегі мешіт-медреселердің тарихы (XIX-XX ғғ)» атты ғылыми жобасы аясында зерттелген болатын.

Нұран Қожа мешіт-медресесі – Сырдария ауданына қарасты А.Тоқмағанбетов ауылының солтүстігінде, шамамен 25-30 шақырым жердегі Қаракөл маңында орналасқан. Тереңөзектен қарағанда солтүстік шығыс беткейде орналасқан мешіт ғимараты қам кесектен салынған, қазіргі күнде құлаған, тек қабырғалары қалған. Қазіргі биіктігі 3 метр болса, негізгі биіктігі одан үлкендеу болған. Мешіттің сыртқы және ішкі қабырға қалыңдықтары 45см ді құрайды екен. Ал мешіттің сыртқы өлшемі 19,2х13,3 метрді құрайды. Мешіт бес бөлмелі етіп салынған және де шығыс беткейіндегі бөлмелерде терезелері бар. Мұнан бөлек батыс құбыла беткейіндегі бөлме қабырғасында күмбез тәріздес ойықшам кездеседі. Ол намаз оқу орны ретінде пайдаланғанға ұқсайды. Ойықшамның өлшемі 1,88х1,10метр. Қазіргі күні мешіттің өрлік бөренелер мен мешіт қабырғаларының көп бөлігі жаңбыр, қар суларынан эрозияға ұшыраған. Негізі Нұран Қожа мешіті хронологиясы 19 ғасырдың екінші жартысы мен 20 ғасырдың бірінші жартысында салынып қызмет атқарған. Қазіргі Асқар Тоқмағанбетов ауылынан 30 шақырым жерде Қаракөл маңында орналасқанын жоғарыда айттық. Бұл жерлер «Ақболтай», «Зортөбе» немесе «Басқынбайдың қыстауы» секілді атаулармен танымал. Зортөбе маңындағы Нұран Қожа мешіті сол заманда медреселік жұмыс атқарған. Мешіттің салынуына сол жердегі тұрғындар көмектескен. Сондай-ақ сатира сардары Асқар Тоқмағанбетовтің әкесі, яғни Тоқмағанбет Тоқтышақұлы, Басқынбай болыс секілді тұлғалардың демеушілігімен тұрғызылған. Осы ретте Тоқмағанбет Тоқтышақұлының 1856-1931 жылдары өмір сүргенін айта кетейік. Медресе салудағы басты мақсат халықтың көзін ашып, келешек ұрпаққа діни және білім жолдарын дәріптеу

болған. Сонымен қатар осы Ақболтай мен Зортөбе тұсынан өзек каналдары арқылы су жүріп, халық сол жерге тұрақтап мекендеген. Мешіттің айналасы бау-бақша болған. Оған дәлел қазіргі таңға дейін сақталған қураған ағаштардың көктеп жатқаны. Жергілікті тұрғындар егіншілік және мал шаруашылығымен айналысқан.

Нұран қожа көкілташ медресесін бітіргеннен кейін қазіргі Аманкелді ауылында діни білім беріп ұстаз болып жүрге нуақыттарында осы Зортөбе маңына Басқынбай болысының шақыруымен келген. Жергілікті болыстар мен тұрғындардың демеушілігімен мешіт медресе тұрғызылып сол медреседе осы Нұран Қожа діни ұстаздық еткен.

Кеңестік өкментінің бұрмалы саясатынан Сыр өлкесіндегі діни бағытта ұстаздық еткен мықты тұлғалардың көбісін шет аймақтарға жер аудартқызып, абақтыға қамап, тіпті ату жазасына кескен.Солардың бірі осы өлкеде Болтай жерінде молдалық құрған Бабай ишан Жүнісұлы еді.

Бабай ишан (1857, қазіргі Сырдария ауданы, Ақжарма ауылы, Азат кенті – 1937, Тәжікстан, Қорғантөбе) — діни қызметкер.

Бұхара медресесін бітіргеннен кейін Бабай ишан Сыр бойына ғана емес, Қостанай, Торғай, Семей өңірлерінде де молдалық құрып, ағарту жұмыстарымен айналысқан, елді адалдыққа, имандылыққа, бірлікке шақырған.

Ол кеңестік дәуірде солақай саясат зобалаңына қудалауға ұшырап, Тәжікстанға ауып, көп қиындықтарды бастан кешірді.

Бабай Ишан осы Зортобе, Ақболтай, Болтай маңында молдалық құрып бала оқытқан. Мешітің орны дұрыс сақталмаған тек қабырға бұрышы бар.

Осындай діни тұлғаларды жергілікті тұрғындар материалдық көмекпен қамтамасыз етіп отырған. Ағайындары мен бауырлары да молдалық діни іліммен айналысқан. Жұбайы Зере, ақын Құнанбайдың туған жиені. Ишанның қызы Әсияның үйінен Абай пайдаланған шкаф табылып, ол қазір Сырдария ауданы өлкетану мұражайында сақтаулы.

Нұран Қожа Мешітінің маңынан оңтүстік шығыс беткейде үлкен бейіттер мен қорымдардың орындары бар. Бұл орындардың ерекшелігі, қиын-қыстау, қуғын-сүргін кезеңінде сол маңда өмір сүрген адамдардың мәйітін осында әкеліп жерлейтін болған. Мәйітті жерлеуге және көктас орнатуға халықтың жағдайы болмаған деседі, соған байланысты қоршалған молаға бірнеше адамдарды ғана емес тіпті әулетімен жерлеп көметін болған деген деректер бар. Бұл жерлер қиын заманның қаралы кезеңдерінен өткен ата-бабаларымыздың да жатқан жері болған.

Яғни, сол замандағы Зортөбе маңындағы өмір сүрген халық үшін бұл жер ауыл бейіті болған. Нұран Қожа медресесі жанында үлкен қоршалған мола орнының болуы, белгілі діни ғұламалар мешітінің жанына халық о дүниелік болған ағайын туыстарын әкеліп жерлейтін болған. Оған дәлел киелі орындарымыз Қожа Ахмет Ясауи, Қалжан ахун секілді мешіт медреселердің жанындағы көптеген бейіттерді және қаза болған адамдардың көптеп жерленуін айтсақ болады.

Бұндай діни наным сенімдер сондай ақ Сыр өлкесіндегі қазіргі Қалжан ахун ауылы Қалжан Ахун медресесінде де кездеседі. Қалжан Ахун медресесінің айналасында бейіт мола орындары көп, жәнеде осы діни наным сенім әлі күнге

дейін жалғасын тауып келеді. Ислами көзқараста Меккедегі Қағба маңында немесе киелі діни нысан орындарының маңына жерлену дәстүрі бар. Сыр өңіріндегі өз заманындағы ірі медреселеріміздің бірі Қалжан ахун медресесі 1902 жылдан бастап салынады. Қалжан Ахунның бастамасын жергілікті халық қызу қолдайды. Дәулетті адамдар үйір-үйір жылқы береді. Өңірде сол дәуірдегі үлкен жаңалық Орынбор-Ташкент темір жолының салынуына байланысты құрылысшылардың кірпіш зауыты сатып алынып, қыш кірпіштері құйылады. Құрылыс тек 20 жылдары аяқталады. Кеңес дәуірінде 20-30 жж. "Ақ жол" мектеп-интернаты болған. Кейін Қалжан ахун ұрпақтары саяси қуғынға ұшыраған кезде медресе мектеп-интернат астық қоймасы, кейіннен тіпті мал қора болған.

Осындай Кеңестік солақай саясаттың әсерінен Сыр өлкесіндегі киелі нысандар мен медреселік діни білім орындарының көбі жойылып кеткен.

Қазіргі таңда қайта қалпына келтіріліп рестоврация жұмыстары осы Қалжан ахун медресесінде жүргізілген және сақталуы жақсы.

Жалпы жергілікті медреселік бағытта жұмыс жасаған тұлғалар белгілі бір дәрежеде діни ілімі бар немесе ахун,ишандық дәрежені сырт елдерден мысалыға көкілташ секілді медреселерді оқып тәмәмдағаннан соң ғана алатын болған. Қарапайым тұлға және діни ілімі болғанымен ишандық дәрежесі жоқ адамдар жергілікті медреселерде қызмет атқармаған.

Қазіргі таңда зерттеушілердің арасында жергілікті медреселерде өз заманында тек діни ұстаным, діни сабақтар оқытқан деген қате түсінік қалыптасып келеді. Медреселік мектептерде діни сабақтардан да бөлек математика, астрономия,философия,тіршілк тану, және т.б сабақтары да оқытылған. Осындай тұлғаларымыздың өңірде ұстаздық етіп, өз заманындағы жергілікті өлкедегі азаматтарға рухани тәрбие мен ағартушылық сабақтарды жүргізіп отырды.

Қазірде жергілікті тұрғындар мен жас буын осы киелі нысандар мен Медресе орындарының тарихын маңыздылығын біліп белгілі бір дәрежеде сақтап дәріптеп отыр.

Әдебиеттер

1. Нұран қожа мешіт-медресесі // Тіршілік тынысы. – 2024. – 28 мамыр (№ 42).
2. Сырдария Тереңөзек ауданы : шежіре кітабы. – Алматы, 2020. – Б. 2 : Ишандар мен ахундар. – Б. 48–49.
3. Куандықова, С. Бабай ишан қасиеті // Тіршілік тынысы : ақпараттық агенттігі. – 2019. – 14 қыркүйек. – URL: https://tirshilik-tynysy.kz/kogam/10036-babay-ishan-asiet.html (алынған күні: 10.09.2026).
4. Асқарұлы, А. Халықтың сауатын ашқан дін қайраткері // Тіршілік тынысы : ақпараттық агенттігі. – 2023. – 18 сәуір. – URL: https://tirshilik-tynysy.kz/tarih/25828-halyty-sauatyn-ashan-dn-ayratker.html (алынған күні: 14.07.2026).

Г.А. Камишева
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті,
«Шетел тілдері және аударма» кафедрасының
қауымдастырылған профессоры, п.ғ.к.

ИДРИС ШАХТЫҢ СОПЫЛЫҚ ГЕРМЕНЕВТИКАСЫ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТТЕГІ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КОДТАРДЫҢ САҚТАЛУ МЕХАНИЗМДЕРІ

Аңдатпа

Мақалада белгілі ойшыл, сопылық дәстүрді танытушы Идрис Шахтың сопылық герменевтикалық концепциясы және оның әдебиеттегі фольклорлық кодтарды сақтау мен беру механизмдерімен байланысы қарастырылады. Зерттеуде Идрис Шахтың сопылық мәтіндерді, мысалдарды, аңыздар мен астарлы әңгімелерді (притчаларды) түсіндіруге қатысты герменевтикалық тәсілі талданады. Оның іліміндегі фольклорлық сарындар мен символикалық құрылымдардың тек философиялық идеяларды тарату құралы ғана емес, сонымен бірге ұжымдық жад пен рухани білімді ғасырлар бойы сақтап келе жатқан тиімді кодтық механизм екені дәлелденеді. Сонымен қатар, мақалада сопылық герменевтиканың әдебиеттанудағы мәтінді көпқабатты оқу мен интерпретациялаудағы методологиялық әлеуеті сараланады.

Кілт сөздер: Идрис Шах, сопылық герменевтика, фольклорлық кодтар, сақталу механизмдері, мәтін интерпретациясы, аллегория, сопылық әдебиет, архетиптер.

МЕХАНИЗМЫ СОХРАНЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ КОДОВ В ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация

В статье рассматривается суфийская герменевтическая концепция известного мыслителя и популяризатора суфийской традиции Идриса Шаха в контексте механизмов сохранения и трансляции фольклорных кодов в литературе. Исследуется метод интерпретации суфийских текстов, притч и фольклорных сюжетов, предложенный Идрисом Шахом. Автором обосновывается, что фольклорные мотивы и символические структуры в трудах Идриса Шаха выступают не только средством выражения философско-этических идей, но и глубоким кодовым механизмом, обеспечивающим сохранность коллективной памяти и духовного знания. Также анализируется методологический потенциал суфийской герменевтики для литературоведческого анализа многослойности художественного текста.

Ключевые слова: Идрис Шах, суфийская герменевтика, фольклорные коды, механизмы сохранения, интерпретация текста, аллегория, суфийская литература, архетипы.

MECHANISMS OF PRESERVING FOLKLORE CODES IN LITERATURE

Abstract

This article examines the Sufi hermeneutic concept of Idries Shah, a prominent thinker and exponent of Sufi tradition, in relation to the mechanisms of preservation and transmission of folkloric codes in literature. The study analyzes Idries Shah's hermeneutic approach to interpreting Sufi texts, teaching stories, parables, and folklore narratives. It is demonstrated that folkloric motifs and symbolic structures in his teachings function not only as instruments for communicating philosophical and ethical ideas, but also as a highly effective coding mechanism that preserves collective memory and spiritual knowledge across centuries. Furthermore, the paper explores the methodological potential of Sufi hermeneutics for literary studies, specifically in decoding multi-layered narrative structures.

Keywords: Idries Shah, Sufi hermeneutics, folkloric codes, preservation mechanisms, text interpretation, allegory, Sufi literature, archetypes.

Кеңестік кезеңде сопылық (тасаввуф) пен ислами дәстүрлер ашық діни институт ретінде мемлекеттік саясат пен идеологиялық аппарат тарапынан қатаң қудалауға ұшырағаны тарихи тұрғыдан белгілі. Алайда, халықтың рухани жады мен «сопылық кодтар» толық жойылып кетпей, астыртын (андеграунд) зікір мектептері, ишандық жүйе және ауызша фольклор (әсіресе Қожанасыр хикаялары)арқылы сақталып қалды.

Бұл құбылысты түсінуде Батыс пен Шығыс зерттеушілерінің, соның ішінде белгілі ойшыл Идрис Шахтың (Idries Shah) сопылық герменевтикасы мен кеңестік ғылыми/халықтық тәжірибе арасында үлкен мағыналық үндестік бар. Осы зерттеудің басты мақсаты - Идрис Шахтың сопылық ілімді, фольклорлық нарративтерді талдау әдістемесін басшылыққа ала отырып, кеңестік кезеңдегі ишандық дәстүр мен зікір мектептерінің өзін-өзі қорғау және ұрпаққа жеткізу тәсілдерін жүйелі түрде сараптау.

1. Идрис шахтың «Суфизм» еңбегі және сопылық танимның амбебап философиясы

Идрис Шахтың «Суфизм» (ағылш. *The Sufis*) еңбегі - әлемдік шығыстану мен сопылық ілімді зерттеу тарихындағы ең танымал әрі өзіндік көзқарасқа құрылған іргелі туындылардың бірі[1]. 1964 жылы жарық көрген бұл кітап Батыс әлемінің сопылық туралы қалыптасқан түсінігін түбегейлі өзгертті. Автор бұл еңбегінде сопылықты кейбір зерттеушілер санаға сіңіргісі келгендей «ислам дінінің мистикалық сектасы» немесе «аскетизм мен фанатизмнің көрінісі» деген тар шеңберден шығарып көрсетеді. Ғалымның басты мақсаты -сопылықтың кез келген белгілі бір діни формациядан (соның ішінде Исламнан да) бұрын пайда болған, адамзаттың ортақ рухани тамыры мен әмбебап философиясы екенін дәлелдеу. Оның пайымынша, сопылық - ол дін емес, діндердің бәріне негіз болған «жоғары таным ілімі» немесе «адам санасын эволюциялық жолмен жетілдіру жүйесі».

Сопылық - ерте заманда қалыптасқан, нақтылы уақыты белгісіз рухани бірлестік. Бұл бірлестіктің өкілдері осы ұғымның пайда болу уақытына аса мән

бермейді. Олар тек ақыл-ой бірлігіндегі адамдардың дүниенің бар бұрышында ықылым заманнан бері бар екендігіне ғана назар аударады. Көпшілігі сопылықты мұсылман дінінің бір сектасы ретінде қабылдайды. Бұл қате түсінік, өйткені сопылық көзқарас кез келген дінде кездеседі.Сопылықты секта деп атауға болмайды, өйткені ол ешқандай діни догмалармен шектелмейді. Дегенмен сопылықтың өзіндік мектебі мен ұстаздары болған.

Сопылық жол - діни идеалдың көрінісі. Мұның арғы шығу тегі «Суфия» тобы мен Ас-Сари әс-Сакати тобындағылардың өз жұмысын тастап, дін шындығы мен Аллаға деген тазалығын, махаббатын білдіру үшін ел-жұрт, үй-ішін тәрк етіп, азап-қиыншылығы мол кезбелікті таңдап алуынан бастау алады. Сол арқылы Жаратушымен табысуды мақсат етеді. Сопылықтың ірі өкілдерінің бірі Әл-Жахиз (255–869 жж.) *«Діндар адам, ең алдымен, сопы болуы керек»* деп тұжырымдаған [2,12-б.]. Сопылықтың өзіне тән сипаттарын әртүрлі әдеби шығармалар аша түседі. Бұл көзқарас туралы алғашқы әдеби туындылар б.з.д. II мың жылдықтан бастап орын алса да, олардың жаппай өркендеуі біздің заманымыздың VIII–XVIII ғасырларына тура келеді.

Сопылық Ислам дінінің аясында ұзақ уақыт бойы өркендеп дамығандықтан, шығыстық сипат алып кеткен. Дегенмен Батыста да өздерін сопылармыз деп атамаса да, сондай көзқарастағы ойшылдар аз болған жоқ. Сопылар әлеуметтік үйлесімділіктегі діни әдет-ғұрыптарды жоғары бағалап, діни аңыздар мен әңгімелерді терең саналық деңгейде талқылайды.

Бізің зерттеуімізге негіз болған Идрис Шахтың «Суфизм» еңбегі дәстүрлі академиялық монографиялар секілді қатаң хронологиялық немесе құрғақ теориялық жүйемен жазылмаған. Идрис Шах сопылықтың мәнін түсіндіру үшін мынадай әдістерді қолданады:

1. Қиссалар мен әзіл-хикаялар (әсіресе Қожанасыр әңгімелері): Шах Қожанасырдың қарапайым әзілдерінің артында терең психологиялық және метафизикалық астар жатқанын алғашқылардың бірі болып жүйелі түрде ашты.

2. Тарихи параллельдер: Сопылықтың тек Шығыста ғана емес, Батыс өркениетіне, еуропалық рыцарлық ордендерге, герметикалық ілімдерге және Қайта өрлеу дәуірінің ойшылдарына (мысалы, Роджер Бэкон, Данте, Рабле) тигізген ықпалын дәйектейді.

3. Практикалық психология: Автор сопылықты мистикалық экстаз немесе түсініксіз тылсым күш ретінде емес, адамның ішкі эгосын (нәпсісін) тізгіндеп, санасын жаңа деңгейге көтеретін прагматикалық жүйе ретінде сипаттайды.

Идрис Шах ұсынған негізгі тұжырымдар мынадай үш басты қағидаға саяды:

Қасаң догмаларға қарсылық. Сопылық ешқашан қатып қалған қағидаларға бағынбайды, ол әр дәуірдің нақты жағдайына бейімделе алатын «тірі ақыл-ой» ретінде қызмет етеді.

Танудың тәжірибелік жолы. Ақиқатты тек кітаптан немесе құрғақ логикадан емес, жанның ішкі тазаруы мен тәжірибе арқылы ғана ұғынуға болады. Бұл ой батыстық индуктивті ғылыми әдіспен үндеседі. Роджер Бэкон атап өткендей: *«Кез келген нәрсені танудың екі жолы бар. Бірі – нақты дәлел арқылы болса, екіншісі - тәжірибе арқылы. Нақты дәлелдер біздің ойымызды*

қорытып, онымен келісуге әкелгенімен, адамның ойындағы күмәнді толығымен жоймайды. Ал тәжірибе арқылы сол нәрсенің дұрыстығына көз жеткізсек, ақылымыз ақиқатты мойындайды»[3,125-б.]. Бұл сопылық теорияның батыста индуктивті дамудың ғылыми әдісі ретінде кеңінен танымал екенін көрсетеді.

Мәдениеттер тоғысы. Идрис Шах шығыс пен батыстың рухани байланысын көрсетіп, сопылық идеялардың еуропалық гуманизм мен ғылымның дамуына түрткі болғанын дәлелдейді. Оның «Суфизм» еңбегі жарық көрген соң батыс зиялылары (соның ішінде белгілі жазушы Дорис Лессинг сияқты тұлғалар) тарапынан жоғары бағаланды. Дегенмен, кейбір академиялық шығыстанушылар автордың кейбір тұжырымдарын «сопылықты исламнан бөліп қарауға тырысады» деп сынға алды. Дегенмен, бұл кітап оқырманды шаблонды ойлаудан арылтып, шығыс поэзиясы мен философиясына басқа қырынан қарауға жол ашты. Бұл еңбек Қожанасыр бейнесінің мистикалық астарын, сопылардың астарлы тілін және адам санасының өзгеру процесін түсіну үшін таптырмас кілті болып табылады.

2. Сопылық әдебиеттердегі Қожанасыр бейнесі және оның метафизикалық астары

Сопылық әдебиет танымның дәлел мен тәжірибелік жолдарына негізделген. Қоғамды рухани тұрғыдан қоректендіретін сопылық сол ортада өзінен-өзі дамымайды, ол міндетті түрде ұстаздар тарапынан таралып, үйретіледі. Табиғи құбылыс ретіндегі сопылық мектеп елдің дәстүрлерінде із қалдырып, адамдардың санасына қозғау салып, жүректеріне сүйіспеншілік сезімін ұялату үшін дамиды. Осы үрдісті ұстанған танымал сопы-ұстаз Жами: *«Сақалға өсуге мүмкіндік берсе, ол шашпен таласады»* деген тұжырым айтқан [1, 21-б.]. Атақты сопы Худжуири: *«Мәдениеттің үш формасы бар: дүниеуи мәдениет, яғниқарапайым ғана ақпараттарды жинау; діни мәдениет - белгілі бір қалыптасқан заңдылықтар мен шарттарды орындау; таңдаулылар мәдениеті, яғни өзін-өзі дамыту»*,- деп көрсеткен[4,58-б.].

Идрис Шахтың «Суфизм» атты іргелі еңбегінде атап көрсетілгендей, сопылық - қасаң діни догмалар жиынтығы емес, адам санасын эволюциялық жолмен жетілдіретін әмбебап таным жүйесі. Идрис Шах бұл ілімнің тереңдігін ашу үшін астарлы мысалдар мен халықтық фольклорды, әсіресе Еуропадағы Эзоп мысалдары мен Шығыстағы Қожанасыр хикаяларын шебер пайдаланады. Мысалы, Эзоптың мысалындағы көртышқан туралы хикаяның астары осы тұрғыдан аса маңызды. Онда: Кішкентай көртышқан анасына көре бастағанын айтып жүгіріп келеді. Анасы оның қабілетін тексермек болып, қолына бір зат ұстатып, не екенін сұрайды. Ол: «Бұл - тас» деп жауап береді. Сонда анасы: «Сен көру қабілетіңнен ғана емес, иіс сезуден де айырылған екенсің» дейді. Сопылық дәстүрден хабары барлар бұл мысалдың астарынан терең философиялық мән іздейді. Араб тіліндегі «көртышқан» сөзі мен «мәңгілік», «ақыл-ой» ұғымдары түбірлес келеді. Бұл мысал (халад- көртышқан, хулд- «мәңгілік», «ақыл-ой», «жан») адамдардың сыртқы пішінге ғана мән беріп, ішкі мүмкіндіктерін ескере бермейтінін ашады[5].

Эзоптың көртышқан туралы мысалына және оның араб лингвистикасы мен сопылық метафорадағы астарына келесідей философиялық, герменевтикалық

және лингвистикалық (этимологиялық) ғылыми түсініктеме берсек, онда мысалдағы көртышқан - сыртқы сезім мүшелерімен (көру) өзінің рухани өскенін дәлелдегісі келетін, бірақ түпкі мәнінде ішкі түйсігін (иіс сезу) де жоғалтқан «надан / рухани соқыр» адамның символы. Көртышқан өзіне тән емес қабілетпен (көру) мақтанбақ болып, өз табиғатына тән негізгі түйсігін (иіс сезу -ішкі сезім) ұмытады. Сопылық танымда (герменевтикада) бұл - метафора: адам баласы сыртқы әлемнің материалдық белгілеріне (захир) алданып, өз бойындағы құдайлық мазмұнды, ішкі ақыл-парасат пен рухани көзді (батин) жоғалтып алады.

Бұл үзіндідегі ең негізгі ғылыми аргумент - араб тіліндегі үш әріпті Х-Л-Д (خ- ل- د) түбірінің негізінде жасалған концептуалды талдау. Араб семантикасында бір түбірден тараған сөздер бір-бірімен терең мағыналық байланыста болады:

Сөз / Формасы	**Негізгі лексикалық мағынасы**	**Сопылық және Философиялық интерпретациясы**
Халад (خَلَد)	Көртышқан *(сонымен бірге: өзгермейтін, орнықты нәрсе)*	Соқырлық пен материяға байланған, бірақ ішінде мәңгілік әлеуеті бар субъект.
Хулд (خُلْد)	Ақыл, жан, ой, са сана, ішкі сыр	Адамның материалдық денедегі емес, ішкі рухани ядросы.
Хулуд (خُلُود)	Мәңгілік, бақилық, Жұмақ	Өтпелі дүниеден өтіп, рухани кемелдікке жеткен соң жететін мәңгілік күй.
Ахлада (أَخْلَدَ)	Бір нәрсеге жан-тәнімен берілу, тұрақтандыру	Жанның белгілі бір құндылыққа (дүниеге немесе Ақиқатқа) толық арналуы.
Халлада (خَلَّدَ)	Мәңгілік ету, сақтау	Рухани немесе интеллектуалды мұраны мәңгілікке айналдыру.

Сопылық дәстүрде бұл этимологиялық тізбек адамның рухани эволюциясын (эволюция духа) көрсетеді:

1. Бастапқы күй (*Халад* - көртышқан): Адам өзін материалдық әлемде соқыр сезінеді. Ол өзінің шынайы жаратылысын танымайды.

2. Ішкі ізденіс (*Хулд* - ақыл/жан): Адам сыртқы алдамшы көрініске емес, өзінің ішкі санасы мен жанына үңіледі.

3. Соңғы мақсат (*Хулуд* - мәңгілік): Сыртқы пішіннің (дененің) өткінші екенін түсініп, жанның мәңгілігіне (Тәңірмен қауышуға) қол жеткізеді.

Сонымен, Эзоптың моралі сыртқы көрініс пен ішкі қабілеттің сәйкес келмеуін сынаса, сопылық экзегетика бұл мысалды пайдаланып, «Адам -сырттай

қарағанда жер астындағы соқыр көртышқан («халад») сияқты әлсіз жаратылыс болғанымен, ішкі табиғатында мәңгілікке («хулуд») және Құдайды тануға қабілетті ақыл-жанға («хулд») ие» деген терең антропологиялық тұжырым жасайды.

Сопылар бір түбірден тараған осы ұғымдар адамның дамуы үшін маңызды екенін алға тартады. Кіші Азияда өмір сүрген ғұлама Руми: *«Ойдан шыққан кез келген әңгіме ақиқатқа сәуле түсіреді»* деген [6,325-б.]. Осы тұрғыдан алғанда, Джо Миллер мен Қожанасырдың әзіл әңгімелері де біраз уақытқа дейін тек күлкілі туындылар ретінде қабылданып келгені анық. Алайда, ылғалдан айырылған құрғақ бұлттың жаңбыр болмайтыны сияқты, жеңіл жағынан ғана қабылданған ондай туындылардың ғұмыры ұзақ болмайды. Сондықтан Идрис Шах тұжырымдарына сүйене отырып, баршамызға танымал Қожанасыр туралы аңыздарды сопылық көзқарас тұрғысынан тереңдетіп түсіндірген жөн.

Адам санасының сәбилік кезінен бастап, даму процесінің өзіне тән сан қилы бұралаң жолдарын кешіп, ұзақ сапарда шыңдалып, жетіліп, ақыры көркем туынды дәрежесіне дейін көтерілген шағын күлдіргі әңгімелер-Қожанасыр туралы хикаялар болып табылады. Қожанасыр - кейбір жекелеген жағдайларда ұшқыр ойдың мүмкіндігін ерекше көрсету үшін дәруіштер тарапынан ойлап табылған классикалық кейіпкер. Бүкіл Орта Шығысқа танымал Қожанасыр хикаялары метафизика тарихында қол жеткізген маңызды табыстардың бірі болып табылады. Бұл хикаяларға көбіне үстірт қарап, шайханалар мен керуен-сарайларда жай ғана күлкі шақыратын дүние ретінде қабылдайтындар аз емес. Мұндай хикаялардың бір ерекшелігі - тыңдаушы оны өз деңгейіне сай түсіне алады. Яғни олардың астарында әзіл де, терең мораль да бар.

Ұлы Абайдың: *«Әрбір кісінің жаман қылығына күлсең, рахаттанып күлме, ызыланып күл, ызалы күлкі өзі де қайғы...»* – деген сөзін бұл тұста естен шығармаған жөн.

Қожанасыр хикаяларын жеңіл ойлы адамдар әзіл ретінде ұғынып, күліп қана қойса, ойында салмағы барлар езу тартқанымен оның түбіндегі терең философиясын ұғады. Шын мәнінде ешкім де Қожанасыр деген кім, ол қайда, қашан туылды, тіпті ол өмірде болған адам ба деген мәселеге көңіл бөле бермейді. Өйткені бұл жердегі басты мәселе -уақыт пен мінездеуге бағынбайтын идея мен образ сомдау. Бұл тұста сопыларға маңызды мәселе нақты адам емес, оның астарындағы мистикалық идея болып табылады. Десек те, кейбір зерттеушілер Қожанасырды тарихта болған деп, оның туған жылы мен қайтыс болған жылдарын анықтауға тырысып көрген. Мысалы, бір ғалым Қожанасырдың: «Мен басымды төмен салбыратып өмір сүремін» дегенін негізге алып, абджад есебі арқылы оның қайтыс болған жылын дәлелдемек болған.

Қожанасыр туралы мына бір аңыздың астарында да үлкен сопылық мән жатыр:

«Бір оқымыстыны өзеннен алып өтіп келе жатқан Қожанасыр бір сөз айтады. Оның айтқансөзінен қате тапқан жаңағы оқымысты Қожанасырға:

- Сен, не, грамматиканы оқымап па едің? ,- депті.
- Жоқ.
- Онда сен өміріңнің жартысын бос өткізген екенсің.

- Ал сен, не, жүзуді үйренбеп пе едің?
- Жоқ, неғылады?
- Онда сен өміріңнің бәрін босқа өткізіпсің. Біз батып бара жатырмыз», - депті Қожанасыр[7,68-69].

Бұл жерде сопылық ілім құрғақ ғылым мен қасаң грамматикалық қағидалардан гөрі өмірлік тәжірибе мен нақты істі жоғары қоятынын көрсетеді. Идрис Шахтың пайымынша, адамдардың көпшілігі шаблонды түрде ойлайды. Олар көбіне көпшілік не ойласа сонымен келісіп, қоғамда қалыптасқан көзқарасқа көне салатындар. Мұндай адамдар белгілі бір дәрежеде жетістікке жеткенімен өмірдің тылсым қырларын түсіне бермейді. Осыны мына хикая анықтай түседі:

«Қожанасыр күнде шөп артқан есегін шекарадан өткізіп жүріпті. Оның контрабандамен айналысатынын білген шекарашылар бастан аяқ тексеретін көрінеді, бірақ дым таппайды. Ал, Қожанасыр күннен күнге байып бара жатады. Біршама уақыттан кейін шекарашы оны кездестіріп, сол кезде немен айналысқанын сұрайды. Сонда Қожекең: - Мен шекарадан есек алып өтіп жүрдім ғой, - депті»[7,87].

Бұл әңгіме арқылы сопылықтың негізгі принциптерінің бірі - мистикалық мақсат пен ақиқат адамдарға өздері ойлағаннан әлдеқайда жақын екендігі, тек оны көре білу керектігі ашылады. Адамдар таным сәулесіне барар жол қалай басталатынын білмей, кейде қате теориялармен уақытын босқа өткізеді. Қожанасыр бұны келесі әрекеті арқылы паш етеді:

«Бірде көршісі тізерлеп тұрып, бірдеңе іздеп жатқан Қожанасырды көріп:
-Молда, не іздеп жатырсың?,- депті.
- Кілтімді.
- Сен оны осы жерде жоғалттың ба? ,- деп сұрапты көршісі тағы да.
- Жоқ, үйде түсіріп алдым, - дейді Қожекең.
- Онда неге бұл жерден іздейсің? - деген көршісіне Қожанасыр: - Мұнда жарық қой, — деп жауап берген екен»[7,97].

Идрис Шах бұл хикаяны адамның ақиқатты іздеудегі психологиялық қателіктерімен байланыстырады. Адамдар ішкі дүниесіндегі мәселені шешудің орнына, сырттай көрінетін «жарық» немесе оңай жолдардан іздеуге бейім келетіндігін көрсетеді.

Қожанасыр- адам өзін-өзі көретін айна іспеттес. Бұл айнаның бір ерекшелігі - үңілген сайын ондағы бейненің қыры жан-жақты ашыла түседі. Сопылықтың мақсаты да адамға мәселенің бір ғана жағын емес, оның барлық қырын көрсету. Өйткені сопылық ілім адам санасының тұрақты емес екенін, оның ішкі және сыртқы қоздырғыштардың әсерінен өзгеріп отыратынын алға тартады. Осы ойды мына бір хикая толықтыра түседі:

«Бірде Қожанасыр дүкенге кіреді. Оны көрген сатушы қызмет көрсетейін деп ыңғайлана бергенде
Қожанасыр: - Сен менің дүкеніңе кіргенімді көрдің бе?- деп сұрайды.
- Иә,- дейді сатушы.
-Ал сен мені бұрын-соңды көріп пе едің?
- Жоқ, бұрын көргенім жоқ.

- Онда сен менің мен екенімді қайдан білесің?» - дейді Қожанасыр[7,56-57].

Бұл әңгіме қарапайым әзіл сияқты көрінгенімен, сананың табиғаты мен «мен» ұғымының метафизикалық шекараларын айқындайды. Қожанасыр жайлы хикаяларға адамдарды белгілі бір *қалыптасқан ойға бағыттайтын қасаң жүйе ретінде емес, өзіндік сыни ой-пікірді қорғай алатын* рухани құрал ретінде қараған жөн. Қожанасыр жайлы халық арасындағы «Шындығында бұл солай», «Мен ешқашан шындықты айтқан емеспін», «Мен білгіштер өздеріне қоятын сұрақтарға ғана жауап беремін» деген секілді тіркестер афоризм ретінде тілімізге еніп кеткен. XII–XVIII ғасырлардағы ақын-жыраулар мен ойшылдардың мұраларындағыдай, бұл тапқырлық пен шынайылыққа негізделген Қожанасыр хикаяларының танымдық мәні зор. Ахмед Иүгнекидің «Ақиқат сыйы» еңбегіндегі «Ойлы сөз көпті ұтар, ойсыз сөз басты жұтар» деген тәмсілі осы айтылған ойдың дәлелі бола алады.

3. Кеңестік кезеңдегі зерттелуі, идеологиялық контекст және ишандық дәстүрдің сақталуы

Идрис Шах өзінің «Сопылар» (The Sufis) және «Қожанасырдың ғажайып ерліктері» (The Exploits of the Incomparable Mullah Nasrudin) еңбектерінде сопылықты теориялық догма емес, «практикалық психология» және «жасырын білімді сақтау технологиясы» ретінде қарастырады. Ғалымның тұжырымы бойынша,Қожанасыр (Мулла Насреддин) туралы анекдоттар жай юмор емес. Олар - ақыл-ойдың стандартты емес логикасын оятатын, адамның эгосын (напсін) әшкерелейтін және «көпқабатты мағынасы» (multi-layered meaning) бар сопылық аңыздар. Сыртқы қабаты күлкілі болып көрінгенімен, ішкі (батин) қабатында теңдесі жоқ психологиялық жаттығу жатыр.

Батыстағы сопытанушылар (Аннемари Шиммель, Джон Тримингэм, т.б.) сопылықтың саяси қысым немесе идеологиялық шектеу кезінде «тақия» (маска кию, сырт көзге басқаша көргізу) принципін шебер пайдаланатынын атап өткен. Фольклорлық образ - идеологиялық цензурадан оңай өтетін ең қауіпсіз «контейнер».

Кеңес Одағында сопылықты зерттеу екі деңгейде жүрдіү Біріншісі - *Ресми атеистік академизм (Советтік этнография мен атеизм*): Кеңестік ғалымдар (А.Климович, Л.Климович, С.Поляков, С.Абашин т.б.) сопылық пен ишандықты «феодалдық сарқыншақ»,«реакцияшыл діни ағым» деп сипаттады. Алайда, этнографтар (мысалы, Орталық Азия мен Қазақстандағы зерттеушілер) далалық жұмыстар кезінде ишандардың халық арасындағы беделін, сопылық зираттарға (мазарларға) тағзым етуді, лақап аты бар қожалар мен ишандардың әлеуметтік құрылымын жазып алуға мәжбүр болды.

Екіншісі- академиялық «бүркемелеу» (Фольклортану арқылы сақтау). Кеңестік фольклортанушылар Қожанасыр (Латиф афанди, Әпенді) хикаяларын «бай-моллаларды сынайтын халықтық сатира» ретінде зерттеді. Марксистік таптық күрес идеологиясына сәйкестендіру арқылы кеңес ғалымдары сопылық фольклордың мәтіндерін жазып алып, кітап етіп шығаруға мүмкіндік алды. Бұл сопылық кодтардың ресми кеңестік баспасөзде аман қалуының бірегей жолы еді.

Идрис Шахтың теориясы кеңестік астыртын (партизандық) исламның сақталу механизмін дәл түсіндіреді. Төменде бұл екі құбылыстың басты үндестік

нүктелері кесте түрінде берілген:

Сопылық кодты сақтау	Идрис Шах және батыс/шығыс зерттеушілерінің түсіндермесі	Кеңес дәуіндегі реалий (Орта Азия мен Қазақстан)
Ауызша юмор мен аңыздар (Қожанасыр хикаялары)	Абсурд пен юмор арқылы жүйелі догманы бұзу. Сыртқы метафора Идеологиялық бақылаудан қорғайды, ал сопылық мән сақталады.	Сопылық ілімдер Қожанасыр аңыздары түрінде «халық сатирасы» деген желеумен кеңестік цензурадан өтіп, халық жадында қалды.
Жасырын/Астыртын мектептер (Халва/Зікір)	Сопылық сыртқы институттарға (мешіт, медресе) тәуелсіз. Ол «жүректен жүрекке» (сина-ба-сина) беріледі.	Кеңестік уақытта мешіттер жабылғанда, зікір алқалары (Қадирия, Нақшбандия, Ясауия) үйлерде, шайханаларда, астыртын «құпия ханакаларда» жасырын жүргізілді.
Ишандық институт және әулиелерге тағзым	Ұстаз («Пир/Мүршид») бұл-білімді тасымалдаушы «Тірі жинақтаушы».	Жергілікті мазарлар-қуат орталығы. Медреселер жойылғанда, білім әулеттік ишандар арқылы және мазарларға (Арыстанбаб, Қожа Ахмет Ясауи, т.б.) «бейресми зиярат» ету арқылы ұрпақтан-ұрпаққа өтті.
«Тайфия» және қос мағыналы тіл (Тәржіма)	Сопылық сөздердің қос астары болады: экзотерикалық (сыртқы) және эзотерикалық (ішкі).	Сопылық поэзия (Ясауи хикметтері, Софы Аллаяр, Мағтумғулы) қарапайым халықтық өлеңдер немесе «дидактикалық фольклор» ретінде орындалып, зікір ырғақтары халық әндеріне сіңіп кетті.

Идрис Шах пен Батыс/Шығыс герменевтикасының басты тұжырымы сопылық кез келген сыртқы пішінге бейімделе алады. Кеңестік кезеңдегі тоталитарлық қысым жағдайында зікір мен ишандық дәстүр дәл осы икемділік пен сабақтастықты көрсетті. Ресми деңгейде сопылық мәтіндер Қожанасырдың юморлық хикаялары мен фольклор ретінде сақталды (Идрис Шах атап өткендей, юмор - эго мен идеологияны айналып өтетін сопылық құрал).

Бейресми (халықтық) деңгейде зікір ырғақтары мен ишандық сильсила (алтын тізбек) отбасылық-әулеттік құпия түрде, мазарларға тағзым ету культі арқылы жалғасын тапты. Осылайша, кеңес кезеңіндегі ислами-сопылық кодтардың сақталуы - Идрис Шах сипаттаған сопылықтың өзін-өзі қорғау мен жасырын трансформациялану әдістемесінің айқын тарихи дәлелі болып табылады.

Әдебиеттер

1. Идрис Шах. Суфизм. - М.: Клышников, Комаров и К, 1994. - 446 с.

2. Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет. - Алматы: Жазушы, 1993.

3. Бэкон Р. Великое сочинение (Opus Majus) // Антология мировой философии: В 4-х т. - М.: Мысль, 1969. - Т. 1. Ч. 2- С. 862–865.

4. Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой (Кашф аль-махджуб) / Пер. с перс. А.А. Жуковского. - М.: Примечан., 2004.- С. 380–385.

5. Арабско-русский словарь / сост. Х.К. Баранов. - Ташкент: «Камалак», 1994.

6. Руми Джалаладдин. Поэма о скрытом смысле (Маснави-йи Ма'нави). 1-я книга / Пер. с перс. - М.: Ладомир, 2007.

7. Idries Shah. The Exploits of the Incomparable Mullah Nasrudin. - London: Octagon Press, 1966.-160 p.

З.С. Шерімбетова
Сырдария аудандық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
тарих магистрі

САДЫҚ АХУН ҚОДАРҰЛЫ: ХАЛЫҚ ЕМШІЛІГІ МЕН ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚТЫҢ КӨРНЕКТІ ӨКІЛІ

Аңдатпа

Мақала Сыр өңірінен шыққан діни-ағартушы және халық емшісі Садық ахун Қодарұлы (1860 ж.т.) туралы. Оның өмір жолы, білім алу кезеңдері (Тапал ахун, Ораз ахун, Бұхарадағы «Көкілташ» медресесі), «ахун» атағының тарихы, имамдық және емшілік қызметі жан-жақты сипатталады. Атап айтқанда, оның Қ.И.Сәтбаев сынды белгілі тұлғаларды емдегені, 400-ден астам дәрілік өсімдікті зерттегені, шөппен емдеу, қан алу, иглотерапия, уқалау және дұғамен емдеу секілді бес негізгі әдісті қолданғаны жайлы деректер келтіріледі. Сондай-ақ ол тазалық пен гигиенаны қатаң сақтаған, науқастарды қабылдау кезінде дезинфекция жүргізген. Кеңестік кезеңдегі қуғын-сүргін, түрмеде болуы және ақталуы да баяндалады. Ахунның ұрпақтары — Әбжан мен Тәждин — оның емшілік дәстүрін жалғастырғаны, кейін табылған көне қолжазбалар мен кітаптар туралы да айтылады. Мақала мұрағат және ауызша деректерге, әдеби көздерге сүйене отырып жазылған.

Кілт сөздер: Садық ахун Қодарұлы, ахун, дінтанушы, халық емшісі, дәстүрлі медицина, Сыр өңірі, медресе, шипагерлік, дұғамен емдеу, Қаныш Сәтбаев

САДЫК АХУН КОДАРУЛЫ: ВЫДАЮЩИЙСЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЬ НАРОДНОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА И РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Аннотация

Статья посвящена Садыку ахуну Кодаруловичу (родился в 1860 году) — известному религиозному просветителю и народному целителю из Сырдарьинского региона. В работе прослеживается его жизненный путь: обучение у Тапал ахуна и Ораз ахуна, получение звания «ахун» в бухарском медресе «Кокилташ», а также раскрывается историческое происхождение самого термина «ахун». Подробно описывается его деятельность в качестве имама и целителя, включая лечение таких известных личностей, как академик К.И.Сатпаев. Автор отмечает, что он изучил свыше 400 лекарственных растений и применял пять основных методов лечения — фитотерапию, кровопускание, иглоукалывание, массаж и лечение молитвой. Особое внимание уделяется его строгим гигиеническим требованиям и дезинфекции помещения перед приёмом больных. В статье также освещены репрессии советского периода, тюремное заключение целителя и его последующая реабилитация. Рассказывается о

потомках Садыка ахуна — Абжане и Таждине, продолживших его дело, и о найденных впоследствии старинных рукописях и книгах. Исследование основано на архивных, устных и литературных источниках.

Ключевые слова: Садык ахун Кодарулы, ахун, религиозный деятель, народный целитель, традиционная медицина, Сырдарьинский регион, медресе, целительство, лечение молитвой, Каныш Сатпаев.

SADYK AKHUN KODARULY: A PROMINENT REPRESENTATIVE OF FOLK HEALING AND RELIGIOUS ENLIGHTENMENT

Abstract

The article examines the life and legacy of Sadyk akhun Kodaruly (born 1860), a prominent religious enlightener and folk healer from the Syrdarya region of Kazakhstan. It traces his education under teachers Tapal akhun and Oraz akhun, his studies at the Kokiltash madrasa in Bukhara, where he earned the title "akhun," and explains the historical origins of that religious title. The paper details his combined career as an imam and traditional healer, including his reputed treatment of the renowned academician Kanysh Satpayev and other notable Soviet-era figures. It highlights that he studied over 400 medicinal plants and applied five core healing methods: herbal treatment, bloodletting, acupuncture-like therapy, massage, and prayer-based healing. Particular attention is given to his strict hygienic practices, including disinfecting his treatment rooms between patients. The article also addresses his persecution during the Soviet anti-religious campaigns of the 1930s, his imprisonment, and later rehabilitation. It further describes how his sons, Abzhan and Tazhdin, continued his healing traditions, and mentions ancient manuscripts and books later discovered that were linked to his religious and scholarly legacy. The study draws on archival, oral, and literary sources. The author, Z.S. Sherimbetova, is a researcher at the Syrdarya District Historical and Local Lore Museum.

Keywords: Sadyk akhun Kodaruly, akhun, religious figure, folk healer, traditional medicine, Syrdarya region, madrasa, healing practice, prayer-based treatment, Kanysh Satpayev.

Сыр өңірі – тарихы терең, руханияты кемел аймақ. Бұл өңір – тек ақындар мен батырлар ғана емес, дін мен ғылымның шамшырағы болған ахундар, ишандар, молда мен мақсұмдар шыққан қасиетті мекен. Сыр бойының перзенттері саяси, ағартушылық, мәдени салада ғана емес, Орта Азия мен бүкіл Шығыс өркениетінде де ерекше орын алды. Олар ислам дінін насихаттаумен қатар, халыққа білім беріп, қоғамдық сананы жаңғыртуға, ұлттық құндылықтарды сақтап қалуға өлшеусіз үлес қосты.

Қазақ даласының кең тынысында ел есінде аты сақталған ахун-ишан, мақсұмдардың ішінде ерекше орын алатындардың бірі – Садық ахун Қодарұлы.

Садық ахун Қодарұлы 1860 жылы Қызылорда облысы Сырдария ауданы, Ақжарма ауылында «Алтыбас Алаша» Қодар батырдың отбасында дүниеге келген. Қодар баба мен Жалайыр Құлман бидің қызы Танатай Садыққа үлкен үміт артып, оны 14-15 жасында қожа Тапал ахунға шәкірт етіп береді. Алғыр әрі

зерек Садық кейін Қармақшы өңіріндегі танымал ұстаз, Сыр бойы діни қайраткерлерінің бірі Ораз ахун Бекетайұлынан 16 жасынан бастап дәріс алып, оның сенімді әрі үздік шәкірттерінің біріне айналады [1, 98 б.].

Бірде Ораз ахунның үйіне Кете-Шөмекей елінің беделді биі Қалдан Талқанбайұлы (1819–1912 жж.) қонаққа келеді. Әңгіме барысында би Аққыр маңында мешіт салып жатқанын және еліне имам қажет екенін айтады. Осы кезде Ораз ахун қабілетті шәкірті Садықты ұсынып, оны Қалдан бимен таныстырады. Осы таныстық Садық ахунның елге имам болып, діни-ағартушылық жолын жалғастыруына жол ашады.

Шәкірттің алғырлығына риза болған Қалдан би Садықты ауылына ертіп барып, жаңадан салынған мешітке имам етіп тағайындайды. Садықтың білімдарлығы мен тәртібіне тәнті болған Қалдан би өз туысы Қарабастың қызы – Тұрғынмен (1876–1940) үйлендіріп, үлкен той жасап, жеке отау етіп шығарады. Садық Қодарұлы осы мешітте 1884 жылдарға дейін имамдық қызмет атқарып, көптеген шәкірт тәрбиеледі [2, 12 б.].

Одан кейін ол білімін әрі қарай жалғастыру мақсатында Бұхарадағы атақты «Көкілташ» (немесе «Көкалташ») медресесіне түсіп, төрт жыл оқып, «ахун» дәрежесін алып шығады. Сонымен қатар медресені тәмамдағанын растайтын арнайы дипломын алып келеді.

«Ахун» сөзі – парсы тілінен енген, терең мағынасы бар діни лауазым. Бұл атау «хунд» («оқыды», «талдады») және «хауәнд» («ұстаз», «мырза») сөздерінен құралған. Ал алдындағы «а» дыбысы «аға», «құрметті» деген мағынаны білдіреді. Демек, «ахун» – оқымысты, ұстаз, зерттеуші, дін мен білім жолындағы абыройлы тұлға [2, 12 б.].

Тарихи тұрғыдан алғанда, бұл атау алғаш рет Шағатай ұлысында Әмір Темір дәуірінде ресми лауазым ретінде қолданылған. Мәселен, Герат қаласындағы үш медресені қатар басқарған Мәулана Фасихуддин Низамиге «ахун» мәртебесі берілген. Уақыт өте келе, яғни XIX ғасырдан бастап «ахун» сөзі дін ғұламалары мен молдаларға берілетін құрметті атау ретінде кең тарады.Дін ғұламаларын «ахун» деп атау үрдісі XX ғасырдың басына дейін жалғасты [3, 4 б.].

Садық Қодарұлы діни біліммен қатар, сол медресе жанындағы Иран дәрігерлік мектебінде де білім алып, атақты дәрігер-ғалым Әбу Әли Ибн Синаның ілімдерін оқып меңгереді. Ұстаздары Садықтың ерекше қабілетін байқап, оған: «Сенен мықты дәрігер шығады. Иран мен Францияға барып, оқуыңды жалғастыр» деген кеңес береді. Садық бұл ұсынысты бастапқыда құп көргенімен, туған еліне, Сыр бойына қайтып оралуды жөн санайды, себебі ел оны асыға күтіп отырғанын сезінді. Елге оралғанда өзімен бірге тағы бір білімді тұлға – Дәулетназар оқымыстыны ертіп келіп, ел-жұртқа таныстырады [4, 41 б.].

Садық ахун елге оралған соң,1898 жылдан бастап мешітте имам, сондай-ақ, есімі емшілігімен кеңінен шығады. Қазіргі таңда да ел арасында оның есіміне «Садық ахун», «Садық емші» деген атау жалғасып келеді.

1900 жылдары Төре тұқымдары мен он екі Ата Байұлы ұрпақтарының шақыртуымен Садық Қодарұлы Қармақшы ауданына қарасты «Иіркөл» маңына көшіп келеді. Ел ішіндегі ауқатты азаматтардың қолдауымен мұнда мешіт тұрғызып, діни-ағартушылық қызметін жалғастырады. Бұл мешіт кейіннен

халық арасында «Садық ахун мешіті» деп аталып кеткен. Бүгінде оның орны сақталып отыр.

Иіркөлдегі кезеңінде Садық ахун тек шәкірт тәрбиелеумен шектелмей, халықты емдеумен де айналысады. Ол ислам ілімдерін ғана емес, дәстүрлі шипагерлікті де қатар ұстанған жан болды.

1930 жылдары елімізде жүргізілген жаппай ұжымдастыруға қарсы халықтық қарсылықтар күшейіп, соның бірі Ақмырза ишан бастаған көтеріліс болатын. Садық ахун бұл көтеріліске тілеулес болғаны үшін қуғынға ұшырайды. Белсенділердің көрсетуімен 1930-1933 жылдары Қармақшы, Қазалы, одан кейін Алматы қаласындағы түрмелерде қамауда болады [4, 42 б.].

Ауызша деректерге сүйенсек, сол тұстағы Қазақ АССР-інің прокуроры Сейітқали Есқараев түрмеде Садық ахуннан жасырын түрде ем қабылдап, сырқатынан айығып шығады. Осы оқиғаның арқасында Садық ахунға қатысты істе оның Кеңес үкіметіне қарсы еместігі дәлелденіп, ақталып, түрмеден босатылады.

Дегенмен, жергілікті билік пен дәрігерлер оның халық арасындағы беделіне, емшілік қызметіне қырын қарап, түрлі қысым көрсеткен. Осыны ескерген Ақжармадағы туыстары Садық ахунды туған ауылына көшіріп әкеледі.

Садық ахунның діни-ағартушылық және емшілік қызметі тек Сыр өңірімен шектеліп қалған жоқ. Оның даналығы мен емшілігі туралы хабар алыс-жақынға тарап, танымал мемлекет және қоғам қайраткерлері де оның көмегіне жүгінген.

Аңыз бен ақиқат араласқан ел жадындағы деректерге сүйенсек, ол – белгілі академик, қазақ ғылымының алыбы Қаныш Имантайұлы Сәтбаевты да емдеген. Бұл оқиға шамамен 1927-1929 жылдары орын алған. Қ.Сәтбаевты Садық ахунға бірнеше рет өзінің ат-арбасы арқылы апарған адам – Бәкір Оспанұлы Балғабаев болған деседі. Жосалы зауытының сол кездегі директоры Сорокиннің тікелей тапсырмасымен осы емге жеткізілгені жайлы да айтылады[5].

Сондай-ақ, Садық ахун кеңестік билік тұсындағы ірі тұлғаларға да ем көрсеткен. Мәселен, КСРО Жоғарғы Кеңесінің үш мәрте депутаты болған Қашақбай Пірімов, Тереңөзек аудандық партия комитетінің хатшысы Көлбай Қалыбаев, белгілі дипломат Маңдай Тілеулиев те ахунның емін қабылдаған. Соңғысын 1928 жылы жазылмас дертінен сауықтырғаны туралы нақты дерек сақталған [5].

Ахунның ұрпақтарының айтуынша, Садық Қодаруұлы алдына келген адамға қарап-ақ, қандай дертке шалдыққанын дөп басып айтқан. Ол 400-ден астам дәрілік өсімдікті зерттеп, олардан түрлі ауруларға қарсы ем-дом дайындаған. Ахун шипагерлік өнерді терең меңгеріп, емдеудің бес негізгі әдісін қолданған:

1. Шөппен емдеу – әртүрлі өсімдіктерді араластырып, ауру түріне қарай дәрі жасау арқылы ем жүргізген.

2. Қан алу – екі тәсілмен:

- теріні тесу арқылы;
- вена тамырын жарып, қан алу арқылы емдеген.

Бұл әдіс ағзаны тазартып, ауруды жеңілдетуге бағытталған.

3. Қарпу (иглотерапия) – инемен белгілі нүктелерге әсер етіп, денедегі энергияны реттеуге тырысқан.

4. Үзу (уқалау) – уқалау арқылы қан айналымын жақсартып, бұлшықеттер мен жүйке жүйесіне әсер еткен.

5. Дұғамен емдеу – рухани, психологиялық ем ретінде құран аяттары мен арнайы дұғалар оқып, сырқатқа дем салған [6, 184 б.].

Емші көбінесе табиғи өсімдіктерден дәрі жасап пайдаланған. Мысалы, «пұл-пұл терази», «жән-жебіл», «иір», «көкнәр суы», жалбыз майы, «талшын», «мушкат» секілді шөптер мен тамырлардан жасалған дәрілермен емдеген. Ал қарақұрт пен жылан шаққан, талма (эпилепсия) секілді ауруларға дем салып, шипасын берген.

Садық ахун Қодарұлының емшілік тәжірибесі сол кезең үшін ғана емес, бүгінгі күн үшін де озық әрі ғылыми негізделген деп айтуға болады. Ол тек ем жасап қана қоймай, аурудың алдын алудың, тазалық сақтаудың маңызын ұғындырған.

Ахун әсіресе жаз айларында науқастарды үйімен көшіріп әкеліп емдеген. Бұл – бір жағынан дертке шалдыққандардың тыныш ортада, таза ауада ем қабылдауына, екінші жағынан қауіпті жұқпалы аурулардың таралуын болдырмауға бағытталған шешім еді. Қыс айларында мешіт жанындағы арнайы салынған үйде ем жүргізіп, күн сайын 10-15 адамды қабылдай отырып, діни сабақтарын да қатар жүргізген [7, 234 б.].

Садық ахунның тазалыққа қоятын талабы ерекше болған. «Тазалық – денсаулық кепілі» деген ұстаныммен әрбір үйге, шәкіртіне және науқасқа осыны үнемі түсіндіріп отырған. Оның ем жүргізетін қысқы үйі жұқпалы аурулардан кейін міндетті түрде сілтімен тазартылып, ысталып, 2-3 күнге есік-терезелері мықтап жабылып, кейін «гаж» деп аталатын ақ борлы топырақпен жуылған. Тек осы толық дезинфекциядан соң ғана есік-терезені ашып, науқастарды қабылдауға кірісетін болған.

Бұл тәсілдер – нағыз халық медицинасы мен гигиена талаптарының тоғысқан үлгісі. Садық ахунның осындай ұқыптылығы мен парасаттылығы, білімі мен көрегендігі оны ел арасында ерекше құрметке бөлеген.

Садық Қодарұлының ұрпақтары да оның жолын жалғастырып, емшілік пен рухани мұраға адалдық танытқан жандардың қатарынан болды. Ұлдары Әбжан мен Тәждин — әкелерінің жанында жүріп, оның емдеу әдістерін, науқасқа диагноз қою тәсілдерін үйренген. Олар әсіресе терапиялық сырқаттар, жүйке жүйесі аурулары, тері және көз құяң сияқты күрделі дерттерге ем жасап, елге шипа таратқан.

Кеңестік атеизм мен дінге қарсы саясаттың күшейген тұсында, 1965 жылдары Әбжан Қодаров қуғынға ұшырап, баспасөз беттерінде «емші-молда» ретінде жиі сынға алынғаны — ол дәуірдің шындығы. Соған қарамастан, ол Садық ахунның білімін, ізгі жолын жалғастыруға күш салды.

1953 жылы Қармақшыда Әбжан үй салу үшін ағаш жетіспеген соң, әкесінің ескі үйін бұзған кезде, сол маңнан көптеген көне кітаптар мен қолжазбалар табылған. Бұлар Садық ахунның діни-ғылыми мұрасынан сыр шертетін құнды дүниелер еді. Ал 1997 жылы «Шағала» тамының маңынан отын шауып жүрген тұрғындар ескі қыстау орнынан құрым киізге оралған екі сандық тауып, ішінен діни кітаптар мен жазбалар тапқан. Сандықта «Жадақов» деген жазу

болғанымен, бұл кітаптардың иесі Садық ахун екені анықталады [8, 89 б.].

Бүгінде Садық ахунның ұрпақтары 1894–1902 жылдар аралығында басылған 30-дан астам ислами кітап пен қолтаңбаларын сақтап отыр. Бұл мұра – Сыр бойындағы діни-ағартушылық тарихының бірегей жәдігері, халқымыздың рухани қазынасы.

Садық ахун Қодарұлы – мешіт ұстаған діни қайраткер ғана емес, жан-жақты қабілетімен елге танылған үлкен дарын иесі. Ол Сыр өңірінде кеңінен тараған айтыс өнеріне де белсене араласқан. 1890 жылдары Тәуелебайлық Аспан руынан шыққан Ырысты есімді қыз Сыр бойындағы ақындарға жұмбақ түрінде өлең арнап, айтысқа шақырған. Бұл айтысқа он алты ақын қатысып, олардың қатарында Садық ахун да болған. Оның өнерге, сөз құдіретіне деген құштарлығы ел ішінде кеңінен танылып, замандастарының шығармаларында да көрініс тапқан. Мәселен, атақты ақын Шораяқтың Омары Садық ахунның емшілік қасиетін ерекше бағалап, өзінің бір өлеңінде:

«Келіп кет бізге Сәке жан барында,

Жан жатыр жергілікті аңғарында» – деп, оны арнайы шақырған. Бұл жолдардан-ақ Садық ахунның тек дін мен емшілік емес, әдебиет пен өнерде де орны бар тұлға болғанын аңғаруға болады [9, 6 б.].

1970 жылдардан бастап Садық Қодарұлының тұлғасына деген ғылыми әрі қоғамдық қызығушылық арта түсті. Ғалымдар мен зерттеушілер оның ел үшін сіңірген еңбегін, емшілік тәжірибесін, діни-ағартушылық жолын зерттеп, жазбаша түрде жариялай бастады. Осы бағыттағы алғашқы істердің бірі – республикалық музей директоры, медицина ғылымының кандидаты Болат Әбдікәрімовтің бастамасымен жүзеге асқан. Ол халық емшілері жайлы материалдар жинау барысында Садық ахунның өмір жолына қызығушылық танытып, «Руханият» саласына қосқан үлесін зерделеуге кіріседі.

Зерттеу жұмыстарында музей қызметкерлері, өзге де мамандар Садық ахунның ұлы Тәждинмен кездесіп, одан қалған құнды қолжазбалар мен сирек кітаптарды музей қорына өткізеді. Бұл – Садық Қодарұлы мұрасын ғылыми айналымға енгізудің бастауы болды.

Осы кезеңнен бастап бірқатар қаламгерлер мен зерттеушілер Садық ахун жайлы мақалалар мен зерттеулер жазды. Атап айтқанда, ақын, жазушы Сақтаған Есмаханов, журналист Қаршыға Бүркітбаев, өлкетанушы Т.Дайрабай да өз еңбектерінде Садық Қодарұлының өмірі мен қызметін жан-жақты қамтып, оқырманға ұсынды. Бұл еңбектер – Сыр бойының дара тұлғасы жайлы келер ұрпаққа қалдырылған рухани мұра.

Садық Қодарұлының рухани, ғылыми және емшілік мұрасы бүгінгі таңда еліміздің бірқатар музейлерінде лайықты түрде насихатталып келеді. Атап айтқанда, республикалық (денсаулық сақтау бағытындағы) музейде, Қызылорда облыстық медициналық музейінде және аудандық тарихи-өлкетану музейлерінде Садық ахунға арналған арнайы бөлімдер жұмыс істейді. Бұл бөлімдерде оның өмір жолына, діни-ағартушылық қызметіне, емшілік тәжірибесіне қатысты құнды жәдігерлер мен деректер қойылған.

1991 жылы Садық Қодарұлы туралы «Ақталған ахун» атты деректі телехабар түсіріліп, «Қазақстан» ұлттық телеарнасынан көрсетілді. Бұл хабар

қоғамда үлкен қызығушылық тудырып, ахунның есімі халық арасында қайта жаңғыра бастады.

Сондай-ақ, Садық ахун жайлы деректер «Айтыс» кітабы мен «Қазақ жерінің зиялы азаматтары», «Сыр елі», «Тереңөзек энциклопедиялары», «Келмембет батыр», «Сырдың сырлы сыры» атты жинақтарда, сондай-ақ аудандық және облыстық басылымдарда жарық көрген.

Қазақ халқының алғашқы емшілерінің бірі ретінде танылған Садық Қодарұлы 1937 жылы Сырдария ауданына қарасты Ақжарма ауылында дүние салды. Сол ауылда жерленіп, артында өшпес рухани мұра қалдырды. Бүгінде оның есімі Өзбекстан, Қарақалпақстан, сондай-ақ Қазақстанның Шымкент, Түркістан, Қызылорда өңірлерінде белгілі болып, үлкен құрметпен еске алынады [9, 7 б.].

Әр жылдарда жүргізілген қуғын-сүргін кезеңдері кезінде Садық ахун Қодарұлының құнды рухани және ғылыми мұраларының бір бөлігі жойылып, қолды болып кеткені өкінішті жағдай. Соған қарамастан, ұрпақтарының қолында сақталып қалған 30-ға жуық діни және медициналық мазмұндағы кітаптар бүгінге дейін жетіп отыр. Сонымен қатар, 1997 жылы Сыр өңіріндегі «Шағала» тамы маңынан табылған құрым киізге оралған 40 шақты сирек кітап Садық ахунның бай мұрасын дәлелдейді. Олардың арасында 1892, 1893, 1894, 1902, 1903 жылдары жарық көрген діни кітаптармен бірге, медициналық еңбектер мен «Ләйлі-Мәжнүн» сияқты классикалық қиссалардың көне нұсқалары да бар [9, 6 б.].

Садық ахунның ұлы Тәждин де әкесінен қалған құрал-жабдық, дәрілік кітабы, пайдаланатын шөптері сақталған. Көзі тірісінде Тәждин ағамыз әкесінің емдік кітаптарын, 7 түрлі дәрілік шөп нұсқаларын аудандық тарихи-өлкетану музейіне тапсырған болатын. Қазіргі күнде Садық ахунның емдік кітабы музей қорында сақтаулы.

Садық Қодарұлының аудандық музейге тапсырған мұралар арасында екі көне кітаптың мазмұны толық аударылған. Бұл аударма жұмысына белгілі дінтанушы Мәлік Төлебай мен Қармақшы ауданындағы Жаңақала ауылының имамы Ербол Тағыбергенұлы елеулі үлес қосқан.

Аударылған кітаптардың бірі — «Уафа, у-Альуафа, Биахбари Дарильмустафа». Авторы — Абул Хасан ибн Абдуллах әл-Самғуди. Зерттеу нәтижесінде бұл ғалымның Мысырдағы Самғуд елдімекенінде 1440 жылы дүниеге келгені, 1505 жылы Мәдинада өмірден өткені анықталды. Ол 50-ден астам ғылыми еңбек жазып қалдырған, еңбектерінің көбі тарихи тақырыптарға арналған.

Садық Қодарұлының жеке қорынан табылған екінші құнды кітап — Құран тәпсіріне арналған еңбек. Бұл туындының мазмұнын Отырар мемлекеттік қорық музейінің қызметкері Ералы Шоқай анықтаған. Кітап авторы — Мухиддин Әбу Абдуллах Мұхаммед ибн Әли әл-Андалуси (1165–1240 жж.) — ислам әлемінде «Ұлы ұстаз» атанған көрнекті ғұлама. Бұл еңбек, мамандардың болжауынша, Осман империясы кезінде жарық көрген және бүгінгі Қазақстанда өте сирек кездесетін дүние саналады [10, 41 б.]. Алайда, кітаптың баспа бетін көрген уақытына қатысты нақты мәліметтер сақталмаған. Сондықтан бұл еңбек пен

оның шығу тарихы келешекте арнайы ғылыми зерттеуді қажет етеді.

Екі көне кітап та — Садық ахунның терең білімділігін, оның тек емші ғана емес, жоғары деңгейдегі діни-ағартушы екенін айқындайтын баға жетпес мұра.

Сонымен қатар, Садық ахунның шөппен емдеу тәсілдеріне байланысты музей қорында сақталған дәрілік шөптер мен жануар мүшелерін қолдану тәжірибесі де ерекше назар аударарлық.

- Талшын, мүшкат шөптерінен шәрбат жасап, оны тамыр, буын ауруларына пайдаланған.

- Пүл-пүл терази, жәнжебіл, иір шөптерінің қоспасы — өкпе, бауыр, асқазан және жүрек ауруларын емдеуге арналған. Бұл шөп дәрілер бүгінге дейін музейде сақталған.

- Қасқырдың кеңірдегі — тамақ ауруларына, қазіргіше айтқанда ангинаға қарсы қолданылған. Науқас адам таңертең ашқарынға шалқасынан жатып, жарты кесе жылы қайнаған суды қасқырдың өңешімен ішіп отырған. Бұл ем үш күн қатарынан жасалатын.

- Бүркіттің тұмсығы — пипетка ретінде пайдаланылған. Мұрынға не көзге дәрі тамызу үшін қолданған.

Бұл емдеу әдістері – Садық ахунның халықтық медицина мен табиғи емдік тәжірибені терең меңгергенін дәлелдейді.

Садық ахунның үлкен ұлы Әбжан Қармақшы мен Қазалы аудандарында емшілігімен елге танылған. Тіпті соғысқа аттанып бара жатқанда, Тереңөзек аудандық әскери комиссары шешесін Әбжанға емдетіп, оны еңбек майданына қалдырған. Ал Тәждин Сыр елінде танымал тәуіп-дәрігер атанып, «Денсаулық сақтау ісінің үздігі» медалімен марапатталған, облыстық консилиумның тұрақты мүшесі болған. Бүгінде Садық ахунның ұрпақтарынан шыққан кәсіби дәрігерлердің саны он бестен асады, олардың үшеуі — медицина ғылымдарының кандидаты. Бұл – рухани әрі шипагерлік мұраның ұрпақ сабақтастығы арқылы жалғасуының жарқын көрінісі.

Атақты шайыр Тұрмағамбет Ізтілеуов 1937 жылдың тамыз айында Садық ахунның қайтыс болуына байланысты терең қайғырып, артында қалған ұрпақтарына былай деп көңіл айтқан екен:

«Мақсұмдар, Әбжан, Мақсұт, Тәждин,
Сіздерге ақсақалдық құтты болсын» [1, 287 б.].

Садық ахун Қодарұлы — елдің рухани және медициналық тарихында өшпес із қалдырған тұлға. Ол — халқына шипа беріп, ұрпаққа өнеге қалдырған, діни-ағартушылық пен емшілікті қатар ұстанған шынайы ғұлама. Оның өмір жолы мен еңбектері — қазақ халқының рухани мәдениетінің асыл қазынасы.

Ахун мұрасын зерттеу, кейінгі ұрпаққа таныту — бүгінгі күннің маңызды міндеті. Осы бағытта ахунның жеке қорында сақталған құнды кітаптар мен емшілікке қатысты заттарды музей қорына өткізіп, ғылыми айналымға енгізу — танымдық, тарихи және тәрбиелік маңызға ие іс болмақ. Сонымен бірге, көне араб тілінде жазылған еңбектерді аударып, насихаттау — отандық ғылым мен руханиятқа қосылған үлкен үлес болар еді.

Дереккөздер мен әдебиеттер

1. Дайрабай Т. Сыр перзенттері. – Алматы: Өнер баспасы, 2010. – 320 б.

2. Жетпісбаев М. Сыр бойындағы Садық ахун мұрасы // Егемен Қазақстан. 12 тамыз 2021 ж.

3. Әбжанұлы Қ. Сыр елінің Садық ахуны // Сыр бойы. – 2023 ж.

4. Есмаханов С. //Халық емшілігі – рухани мәдениеттің бір саласы // Мәдени мұра. – 2015. – №2. – 41–45 б.

5. Төлебай М., Тағыбергенұлы Е. Қолжазбалар аудармасы мен сараптамасы // Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану музейі қор материалдары. – Қызылорда, 2017. – (Қор деректері бойынша, бет нөмірі көрсетілмеген).

6. Қазақ жерінің зиялы азаматтары энциклопедиясы. – Алматы: Арыс, 2006. – 352 б.

7. Сыр елі энциклопедиясы. – Қызылорда: Тұмар, 2015. – 420 б.

8. Тереңөзек энциклопедиясы. – Қызылорда, 2013. – 368 б.

9. Бүркітбаев Қ. Садық ахун туралы тың деректер // Ақмешіт жастары. – 2022. – №46. – 6–7 б.

Даркулов Нуржан
Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Ислам ілімдері факультеті
«Дінтану» кафедрасының PhD докторанты

ТҰРМАҒАМБЕТ ІЗТІЛЕУҰЛЫНЫҢ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МОТИВТЕР

Аңдатпа

Мақалада қазақтың танымал ақыны Тұрмағамбет Ізтілеуұлы поэзиясындағы сопылық мотивтер қарастырылады. Зерттеу барысында ақынның шығармашылығындағы Құдайға деген махаббат, нәпсі тәрбиесі және тәркідүниелік идеялар талданады. Мақаланың мақсаты – Тұрмағамбет шығармаларындағы сопылық дүниетанымның Қожа Ахмет Яссауи ілімімен сабақтастығын анықтау. Автор Сыр бойы ақындарының дәстүрі мен сопылық философияның өзара байланысын қарастырады. Зерттеуде Алланың дидарын көруге ұмтылу және нәпсінің құрылымдық деңгейлері (нафс аммара, лауама, мулхама, мутмаинна) мәселелері талданады. Сондай-ақ мақалада зухд (тәркідүниелік) және хауф-ража (үміт пен қорқыныш) ұғымдары ақын поэзиясы негізінде ашылады. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы және мәтінтанулық талдау әдістері қолданылды. Мақалада отандық және шетелдік ғалымдардың (Ғ. Есім, Ұ. Байбосынова, А. Байтұрсынов және т.б.) еңбектеріне сүйенілді. Зерттеу нәтижесі Тұрмағамбет поэзиясының қазақ әдебиетіндегі сопылық дәстүрді жалғастырушы маңызды дереккөз екенін көрсетеді.

Кілт сөздер: сопылық, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы, нәпсі, зухд, тәркідүниелік, Қожа Ахмет Яссауи, ихсан, дидар.

СУФИЙСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ ТУРМАГАМБЕТА ИЗТЛЕУОВА

Аннотация

В статье рассматриваются суфийские мотивы в поэзии известного казахского поэта Турмагамбета Изтилеулы. В исследовании анализируются идеи любви к Богу, воспитания нафса (эго) и отречения от мирской жизни в творчестве поэта. Цель статьи – выявить преемственность суфийского мировоззрения в поэзии Турмагамбета с учением Ходжи Ахмета Яссави. Автор рассматривает взаимосвязь традиции поэтов Сырдарьинского региона с суфийской философией. В исследовании анализируются стремление поэта узреть лик Аллаха и структурные уровни нафса (нафс аммара, лаввама, мулхама, мутмаинна). В статье также раскрываются понятия зухд (отречение от мира) и хауф-раджа (страх и надежда) на основе стихов поэта. В ходе исследования применялись историко-сравнительный и текстологический методы анализа. Статья опирается на труды отечественных и зарубежных ученых (Г. Есим, У. Байбосынова, А. Байтурсынов и др.). Результаты исследования показывают, что поэзия Турмагамбета является важным источником, продолжающим суфийскую традицию в казахской литературе.

Ключевые слова: суфизм, Турмагамбет Изтилеулы, нафс, зухд, отречение, Ходжа Ахмет Яссави, ихсан, лик Бога.

SUFI MOTIFS IN THE POETRY OF TURMAGAMBET IZTLEUOV

Abstract

The article examines Sufi motifs in the poetry of the renowned Kazakh poet Turmagambet Iztileuuly. The study analyzes ideas of love for God, the cultivation of the nafs (lower self/ego), and renunciation of worldly life found in the poet's works. The article's aim is to reveal the continuity between the Sufi worldview in Turmagambet's poetry and the teachings of Khoja Ahmet Yassawi. The author explores the interconnection between the tradition of the Syr-region poets and Sufi philosophy. The study analyzes the poet's longing to behold the countenance of Allah and the structural levels of the nafs (nafs ammara, lawwama, mulhama, mutmainna). The article also reveals the concepts of zuhd (renunciation of the world) and khawf-raja (fear and hope) based on the poet's verses. Historical-comparative and textual analysis methods were used in the research. The article draws on the works of both domestic and foreign scholars (G. Yesim, U. Baibosynova, A. Baitursynov, and others). The results show that Turmagambet's poetry is an important source that continues the Sufi tradition in Kazakh literature.

Keywords: Sufism, Turmagambet Iztileuuly, nafs, zuhd, renunciation, Khoja Ahmet Yassawi, ihsan, divine countenance

Кіріспе

Сопылық дүниетаным қазақ әдебиетінде маңызды рухани философиялық бағыт ретінде көрініс табады. Соның ішінде XIX ғ. II жыртысы – XX ғ басында өмір сүрген Тұрмағамбет Ізтілеуұлының шығармаларында сопылық идеялар көбіне Құдайға деген махаббат, нәпсі тәрбиесі, тәркідүнелік, адамгершілік құндылықтар, кемел адам концепциясы секілді тақырыптар аясында көрінеді.

Зерттеушілердің пайымы бойынша қазақ әдебиетіндегі сопылық мотивтер Қожа Ахмет Яссауидің дүниетанымы негізінде қалыптасып, кейінгі дәуірлерде Машһүр Жүсіп, Шәкәрім, Абай, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы секілді тарихи тұлғалардың мұраларында жалғасын тапқан.

Академик Ғарифолла Есімнің пікірі бойынша, қазақ халқының ұлттық ойлау жүйесі Фарабиден бастау алған фәлсафа мен Ясауидің сопылық түсініктері негізінде қалыптасқан. Қазақ дүниетанымындағы сопылыққа арнайы тоқтала отырып, бұл ғалым осыдан өзге тағы да отыз сегіз ұғымдарды келтіріп, қазақтың діні мен ділі, тілі мен санасындағы Ясауи мұрасының маңыздылығын атап өтеді [1, 132 б.]

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген ақындар, соның ішінде Сыр сүлейлерінің мұраларында сопылық мотивтер көптеп кездеседі. Сыр сүлейлерінің көбісі медреседе арнайы білім алып, шығыс әдебиетін терең меңгерген тұлғалар. Соның ішінде біз зертеп отырған Тұрмағамбет Ізтілеуұлы шығармаларында исламдық дүниетаным, сопылық философия, рухани тәрбиелік идеялар өзекті тақырып ретінде қарастырылады.

Ол, Сыр бойының төл перзенті, шығыс әдебиетін, исламдық білімді меңгерген ақын.

Сыр сүлейлері мен сопылық дүниетаным

Орта Азия халықтары, соның ішінде Қазақстандағы Сырдария бойын мекендеген халық Ислам мәдениетін қазақы дүниетанымға бейімдеп қабылдаған. Бұл үрдіс шығыстық Ислами философияны түркілік мәдениетке ойыстырған Қожа Ахмет Яссауи ілімімен тікелей байланысты. Сол Яссауидің "Диуани хикметінен" нәр алған Сыр бойы шайырлары поэзияда сопылық тақырыпты әрі қарай жалғастырды.

Ұлжан Байбосынова: «Сыр бойы ақындарының сопылық дүниетанымдарына қатысты былай дейді: "Ахмет Яссауи өлеңдері Орта Азия мен Қазақстандағы, оның ішінде Сыр бойындағы шайырлық өнерге негіз болған сопылық мистикалық, яғни жақсылықтармен әшекейлену, тәнге қатысты бар нәрселерден бет бұрумен нәпсіні тазарту, мағрипатқа немесе хақиқатқа иман келтіру арқылы рухтың дәрежесін көтеру арқылы ихсанды жүзеге асырушылар ағымының негізін қалады» [2, 45 б.]

Ахмет Байтұрсынов бұл кезеңді «Діндар дәуірі» деп атай келе, бүкіл ұлттық сөз өнері тарихындағы діни ағартушылық ағым түрінде қалыптасып, кейінгі даму жолында ол көркемдік үдерістерге ұласты» деп баға берді [3, 16 б.]

Олай болса, Тұрмағамбет Ізтілеуұлының шығармаларындағы сопылық тақырыптар Яссауи іліміндегі сопылық идеялардың жалғасы деп анық айта аламыз.

Тұрмағамбет Ізтілеуұлының мінажат жырлары туралы қазақ әдебиеттану саласының ғалымдары өз пайымдарын білдірген. Соның ішінде, Ахмет Байтұрсынов: "заман тудырған мұңды, зарлы сөздеріне мінажат деп атаған. Алғашқы кезде мінажат деп ғұламалардың құдайға шаққан зары, арызы, наласы айтылса, кейін келе, мұң нала сарынына айналып, зарлық өлең сияқты сөздер де мінажат деп атайтын болған" дейді. Қазақтың түсіндірме сөздігінде: Мінажат – құдайға мойынсұну, құлшылық етушілік деген анықтама берілсе, Әзірбайжан ғалымы Азиз Мирехмадов: «Мінажатта Құдайға берілген адамның ой санасындағы Жаратушыға деген ризалығы сипатталады. Онда Құдайдың құдіреті, ұлылығы жырға қосылады» деп мінажат жанрының мазмұндық түйінін айшықтайды.

Біздің ойызымызша мінажат жырлары Құдайға деген таза сүйіспеншіліктен туындаған өлең жолдары. Бұл өлеңдерде сопылық дүнитанымға негізделген түйіндер басым. Яғни, мұсылман адамның Құдайдан сұрайтыны жанның тазалығы, нәпсінің зиянынан қорғану, ақыретте Құдай ризалығына жету секілді тақырыптар [4, 52 б.]

Жалпы Тұрмағамбет ақынның өлең, тоғау, термелерінің негізгі пафосы – жаманшалықты жақсы үлгілерге баулу, жамандықтан жирендіру, адам алдындағы парыздарды таза атқаруға шақыру, ар-ұятты биік ұстау, ізгі дәстүрлерді дарыту, адамшылыққа үндеу сияқты тақырыптарға арналады. Бұлар әр түрлі заманда өмір сүрген адамдарға да тағылым беретін құндылықтар [5, 6 б.]

Бұл тақырыптардың барлығы сопылық тәжрибедегі ихсан идеясының

бастаулары. Сопылық ілімде мұсылмандық сипаттың басты белгілері әуелі Алланың дидарына ғашық болу, кейін, нәпсіні тәрбиелеу. Сонымен қатар мінез құлықтағы биік этикалық, моралдық қасиеттерді бойына сіңіру. Бұл құндылықтардың барлығын Тұрмағамбеттің шығармаларынан кездестіреміз.

Алланың дидарын көруді аңсау

Тұрмағамбет поэзиясында сопылық тәжрибедегі ақырет күніне дайындық жасап нәтижесінде Алланың дидарын көруді мақсат ету сарыны байқалады. Сопылар тек жұмаққа кіруді қанағат етпейді, Олар үшін Құдайдың дидарын көру аса Ұлы мәртебе ретінде қарастырылады. Бұл межеге жету үшін адам өзінің нәпсісін жеңіп, ғашығына қауышу жолында азапты жолдардан өтуі қажет [6, 61 б.]

Тұрмағамбет осы мақсатқа жету үшін алдымен дүние тіршілігінде ақырет қамын жасау керектігін айтады. Ислам дінін өзіне бағдар ретінде көріп, шариғаттың талаптарын орындауды насихат етеді.

Дариясы дін Исламның ағып жатыр,
Шомылып кір коңыңды тазар бар да.
Сақ болып, сайманыңды ал түгендеп,
Көп сені көмбей тұрып мазарларға [5, 51 б.]

Тұрмағамбеттің пайымындағы «сақ болу» ескертпесі, алдамшы дүниенің азғыруынан сақтану болса, «сайманыңды түгенде» деуі, тағат, ғибадат жолын ұстану деп түсінсек болады. Тұрмағамбеттің ұстанымындағы діни дүнитаным сопылық түсінікке негізделгенін есепке алсақ, онда сопылық тәжрибеде Алланың дидарын көру, оның разылығына жету, ақыретте жетістікке жету жолында Құдайға толық мойнсұнып, бекітілген құлшылық рәсімдерін ықыласпен атқармай жүзеге аспайтынын білуміз керек. Осы тұрғыда Тұрмағамбеттің өлеңдеріндегі ойдан Құдайға ғашықтық, Оның дидарын аңсау сарыны байқалып, оған жету үшін алдымен бойдағы пенделік кірлерден тазару қажеттігін ескертеді. Ал тазару тек шариғат нормалары сақталғанда ғана жүзеге асатыны белгілі.

Қожа Ахмет Яссауидің сопылық түсінігі оның Құран мен Пайғамбар сүннетіне қатаң беріктігімен түсіндіріледі. Тариқат жолымен жүруші шариғатқа берік болу керек, шариғатсыз сопылық пен Құдайға деген махатббат болмайды. Ахмет Яссауи осы діни бұйрықтар мен тыйымдарға негізделмеген сопылық жолды толықтай жоққа шығарады [7, 547 б.]

Сопылық тәжрибеде рухани кемелдену жолында тұлға өзінің ғибадатына сеніп еркінсіп кетпей, күнәсінен қорқып психологиялық күйзеліске түсіп кетпеу ережесін бекіткен. Оны «Хауф уа ража» деп атайды. Тұрмағамбеттің шығармаларынан бұл сопылық элементтерді де көре аламыз.

Мың шүкір, осы еткен мәртебеңе,
Енді тап ойнақшыған емін дерттің.
Өйтпесең, О Тәбәрәк өз пазылыңмен,
Бәрі де өтелген жоқ не міндеттің.
Қақар айлап құлдарыңның бағзысына,
Тамұқта құрт, құзғынға телімді еттің.
Айыбын апу айлап бағзысының,

Ұжмақта өлгеннен соң төрінде еттің.
Еркің бар не етсең де, өзің біл, Хақ,
Мүқміңе рахматыңды толымды еттің.
«Үмітсіз рахматымнан болма» деген,
Аятың Әһлісламның қолында еттің [5, 25 б.]

Бұл өлеңдерден Тұрмағамбеттің Құдай мейірімінен үміт үзбейтін, пенделік қателіктердің кешірілмей қалуынан қауіптенетін психологиялық күйін аңғарамыз.

Дүние тіршілігін Құдай заңдарына сай өткізуге барлық күшін жұмсап, шариғаттың талаптарын бұзбай өмір сүріп, ақырет күнінде соның нәтижесі ретінде Құдай дидарын көру бақытын аңсайды.

Назым деген өлеңінде:
Көрмеке жамал қақын Жаппар Ақтың,
Көз тігіп көңілімді бөлер едім.
«Мияссар маған дидар бола ма деп» - деп,
Шайқалып ағзаларымды елер едім.
Көрінсе көзге нұры Тәбәрәктің,
Қызықтың бәрін босқа берер едім [5, 22 б.]

Тұрамағамбеттің бұл өлеңіндегі «Тәбәрәктің нұрын» көру идеясы Яссауи ілімінің әсерінен болған құбылыс деп бағалаймыз. Себебі XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басында ерекше дамыған кітаби ақындар шығармашылығы да кездейсоқ туындаған әдеби құбылыс емес. Керісінше, өзінің табиғи дәстүрлі даму жолымен келген, ежелгі әдеби, діни-фәлсафалық дәстүрмен сабақтастықта дамыған әдеби құбылыс. Демек, кітаби ақындар шығармашылығының қайнар бастауында ең алдымен ортағасырлақ әдеби, діни фәлсафалық жәдігерлер – А.Ясауи, Ж.Баласағұн, А.Йүгнеки шығармалары, онан соң Алтын Орда ескерткіштері тұр десек, қателеспейміз. Яғни, кітаби ақындар шығармашылығы қазақ әдебиетінің ежелгі әдебиетпен табиғи байланысын, сабақтастығын көрсетеді [8, 190 б.]

Сопылық ілім бойынша адамның ең жоғарғы мақсаты – Аллаға жақындау. Тұрмағамбет шығармаларында бұл идея жиі кездеседі. Тұрмағамбет Алланы дидарын көру үшін оған апаратын жолды нұсқайды:
Бір шыбындай жаннани кешіп,
Ғашық пида болмасаң.
Қатын менен малдан кешіп,
Тәркі дүния болмасаң.
Кеші күндіз зар жылаумен,
Тағат тағды қылмасаң.
Рахатпенен жатқандарға,
Дидар Құда табылмас-ты! [9, 16 б.

Нәпсіні тану, онымен күрес

Нәпсі деген термин Құран мен хадис мәтіндерінде жиі кездеседі. Бұл сөз контекстке қарай әртүрлі мағналарға ие болады. Тілдік тұрғыда қарастырсақ «нәпсі» сөзі жан, қан, дене, тән және адам секілді бірнеше мағыналарды білдіреді. Ал қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде «нәпсі» ұғымы адамның жаман

іс-әрекет жасауға итермелейтін ішкі құбылыс, қалау ретінде түсіндіріледі. Тасауф терминологиясында жағымсыз сипаттар мен жаман мінез-құлықтарды тудыратын ішкі сезім деген анықтама береді. [10, 224 б.]

Тұрмағамбет өзінің өлеңдерінде нәпсі тақырыбын жиі қозғайды. Бірінші нәпсіні тану мәселелерін қозғап, оның адам руханиятына зиянын айшықтайды. Ары қарай онымен күрес, бұл жолда құдайлық жәрдемге жүгінеді.

Сопылық бағыттағы ойшылдар "нәпсі" мен "рух" мәселелеріне айрықша мән беріп, нәтижесінде сопылық психологиядағы "Илм ан Нафс" білімі қалыптасқан. Кейбір сопылар нәпсіні адам жаны деп түсінгенімен, көпшілігі оны "идивидуалдық эго" деп түсіндіреді. Бұны адамның төменгі табиғаты деп анықтама берген.

Нәпсіні Құран аяттарына сүйене отырып, құрылымдық деңгейлеріне қарай әртүрлі сипаттаға.

Бұйырушы нәпсі (нафс аммара)
Өзін айыптаушы нәпсі (нафс лауама)
Шабыттанған нәпсі (нафс мулхама)
Тыныштық тапқан нәпсі (нафс мутмаинна) [11, 5 б.]

Адамға берілген «бұйырушы» нәпсі әр кез адамды жамандыққа итермелейді, материалдық құндылықтар арқылы Құдайлық жолдан адастыру сипатына ие. Нәпсі категорялырының ішіндегі осы нәпсі түрін Тұрмағамбет өлеңінде айта келіп, одан барыша сақтануға шақырады.

Қылымсып, қолын бұлғап дүние тұр,
Сұлудай сұңұар мойын өрген зұлпын.
Нәпсібад жүр деп оған жетектесе,
Бар болса баста миың, барма, жұлқын [5, 54 б.] Тұрмағамбет бұл өлеңінде адам эгосына кері әсер ететін дүниеге құмарлық мәселелерін сөз етуде.

Келесі өлеңінде:

Ақылым үгіт айтады:
«Дүнияға көңіл бөлме» деп.
Нәпсім айтад: «әлі де
Құлашыңды серме» деп, адам санасына әсер ететін тұсын көрсетіп, кейін жауап ретінде ақылдың шешімі дұрыс деген тоқтамға келеді.

Осыған қарап ойланам,
«Ақылдыкі жөн бе» деп.
Нақ олай көрем нәпсімді,
Жүрмейтін жөнге жөң бе деп [5, 60 б.]

Тұрмағамбеттің бұл өлеңіне талдау жасасақ, ақыл мен нәпсі арасындағы қайшылықты суреттейді. Дүниеге құмарлықты нәпсінің қалауы ретінде сипаттаса, дүниеге құмарлықты нәпсінің дерті ретінде таныған ақылдың шешімін дұрыс санайды. Қадирия сопылық мектебінің негізін салушы Парсылық Ислам ғалымы Абдул Қадір Жиланидің «Ал Фатх әл Рабани» еңбегінде, жүректен дүниелік артық нәрселерді, сонымен қатар оған деген сүйіспеншілікті алып тастап, оның орнына Құдайға деген махаббатты орнықтырудың қажеттілігін атап көрсетеді. Ол Мусахабаны (өзін өзі есепке алу) осы үдерістің негізгі қадамы ретінде қарастырып, нәтижесінде оның көмегімен адам адам

сараңдық пен шектен тыс нәпсіқұмарлық сияқты жаман әдеттерді анықтап, жоя алады деп түсіндіреді [12, 19 б.]

Өлеңінің соңында «Жөң бе» деп, нәпсінің табиғатын сипаттап, бас білмеген түйеге теңейді. Оны тәрбиелеу өте күрделі процес екенін айтады.

Тұрмағамбет келесі өлеңде:

«Жолына жамандықтың жетелейтін,
Найзалап нәпсібаттың өкпесін ос» деп, нәпсінің жамандыққа бейім негізгі сипатын көрсетеді [5, 99 б.]

Дүниенің мәні және тәркідүниелік сарындары

Тұрмағамбет үшін өмірдің мәні құдайлық заңдарға сай тіршілік жасап, дүниелік өткінші қызықтардың тұзағына түспей, бойын тік ұстап, ақыретке иманмен кету. Ақын үшін дүние рахатынан, ақырет жетістігі маңыздырақ. Ақынның шығармаларымен толық таныса отырып, оның дүниеге қатысты пайымына зерттеу жасағанда, дүниенің мәнін шынайы танығанын тұлға ретінде көреміз. Төмендегі өлеңіне назар аударсақ;

«Отырсың уайымсыз, көңілім, нешік,
Күмән не кетуіңе бір күн көшіп?
Қатерден хабарың жоқ алдыңдағы,
Қуумен қу дүниені өкпең өшіп» дейді [5, 112 б.] Осы жерде Тұрмағамбет дүниенің өткінші сипатын және ақыреттегі жауапткершілікті толық түсінетінін көрсетеді.

Жолдас біліп дүнияны,
Ойламай өлім қайғысын,
Біздер ақымақ адасқан [5, 67 б.]

Бұл өлеңнің мазмұны сопылық ілімдегі зухд (тәркідүниелік) тәжрибесінің мәніне негізделген. Бұл туралы Имам Ғалази «Ихия Улум ат Дин» еңбегінде: «сопылықтағы зухдтты дүниенің өткіншілігі мен ақырет құндылығын терең танудың жемісі деп түсіндіреді. Сондықтан зухд – ирроционалды мінез емес, болмыстың шынайы табиғаты туралы ұстанымнан шыққан этикалық бағдар. Бұл тұрғыда зухд трансценденттік этиканың логикалық салдары: адам әлеуметтік-экономикалық себеппен ғана емес, шынайы ақиқатқа сенгендіктен әрекет етеді» деп жазды [13, 211 б.]

Тұрмағамбеттің ойынша ақыреттегі жетістік, дүниені басты мақсат етпей, құдай разылығына жету жолында құрал деп түсініп, дүниенің өткінші қызығына алданбай жұмақ бағын басты нысан ретінде көру деп пайымдайды.

Шартынша шариғаттың іс қылыңдар,
Артықша һайқауастың ізіне ермей.
Кетті інің көлайтына сегіз пейіш,
Аз күнгі айшы ашыратты көзіне ілмей [5, 203 б.]

Ақынның материалдық құндылыққа басымдылық бермеген адамның ақыреттегі жеңісі жұмақ бақшасына кіру деген түсінігі, Аскеттік дүниетанымдағы сопылардың тәжрибесіне сай келеді. Ибн Халдун: «Сопылар дүниеден безу, оқшаулану, сонымен қатар құдайға құлшылық ету арқылы аскеттік тәжрибенің өкілдеріне айналды. Уақыт өте келе олар экстаздық тәжрибе арқылы пайда болатын ерекше таным түрін дамытты» десе, Кушайри: «Сопылар

Ислам дінінің талаптарын қатаң сақтаған, дүниелік рахаттан бас тартқан, құмарлықтан бойын аулақ салған тұлғалар, сондай ақ жүректері Құдайға ғана бағынған, ғапылдықтан ада жандар еді» деп жазды.

Алғашқы кездегі аскеттер отбасын құрмай кедейлік пен оқшаулану сияқты мәселелерді талқылаған. Олардың өмірі Құдайдан қорқу күнадан қашу сияқты қасиеттермен ерекшеленіп, осы тәжрибені Зухд деп қортындылады [14, 23 б.]

Адам баласы жер бетінде пайда болған кезден бастап, өмірдің мәні туралы сұрақ маңызын жоғалпаған. «Өмірдің мәні неде?» деген сауал белгілі бір дін немесе мектеппен шектелмейді. Ол барлық адамзатты дініне, көзқарасына, нәсіліне қарамастан қамтиді. Осы философиялық мәні терең сұрақ, Тұрмағамбетті де ойланыдырады. Ол дүние өткінші, адамның қолынан сусып түсер баясыз деген тоқтамға келеді. Бұндай пайымға келуі де түсінікті еді, себебі оның өскен ортасы мен тәрбие алған ұстаздары сопылық мектептің өкілдері болған. Атап айтсақ Қалжан Ахун Тұрмағамбеттің алғашқы ұстазы ретінде қарастырылады.

«Құран және мән терапиясы» атты мақалада Құран ілімдерін Виктор Франклдың «мағына» терапиясы (логотерапия) мектебінің ұстанымдарымен салыстырып, өзара сәйкестікті анықтауға тырысқан. Бұл мақала психологиялық және психотерапиялық бағытта жазылған. Онда өмірдің мәні, қайғы мен қиындықтардың артындағы Құдайлық даналықты түсіну, сондай ақ Құран тұрғысынан емделу мен рухани кемелдікке жету жолдары қарастырылады.

«Құран және өмірдің мәні» атты еңбекте: әлемдегі барлық нәрсенің адамды Құдайға жақындату – яғни негізгі мақсатқа жету үшін жаратылғаны туралы идеяға ерекше акцент қойылады.

Осыған ұқсас «»Құранда өмірдің мәнділігі» атты зерттеуде, Құран тұрғысынан өмірдің мәнділігі мен өмірге мән беретін факторларды талдайды. Мақаланың негізгі мазмұны – жаратылыстың және адам өмірінің мақсатты жүйе ретінде қарастырылуы. Өмірдің мәні туралы хадистер тұрғысынан да қарастырылып, «Нажхул балаға» деген еңбек жазылды. Онда әлем мен адамның жаратылу мақсаты, өмір мен өлім ақиқатына назар аудару, өмірді мәнді ететін факторлар, мысалы Құдайға сенім, адамның өлуімен өмірдің аяқатлмайтынына сену, болмысты терең түсіну қабілеті және игі әрі рухани істерді орындау мәселелері қарастырылған [15, 114 б.]

Ия, дүние етер бізге опаң бар ма,
Құмарсыз сені қуып қопаңдарға.
Кеттің ау нешеулерді кеттің тастап,
Түздегі терең құдық апандарға [5, 142 б.] Бұл Тұрмағамбеттің дүниенің мәніне қатысты пайымы.

Тұрамғамбеттің өмір сүрген кезеңі отарлшыл Ресей империясының қоғамды дін мен ділден алшақтату бағытындағы озбыр саясаты кезеңіне тура келді. Бұл кезең турасында белгілі ғалым Н.Нуртазинаның «Ислам және қазақ мәдениетті» атты еңбегінде: «...діннің ішкі мағынасы, нұры, қуаты кете бастады... Яғни азан, намаз, дұғалар оқылып жатты, бірақ олардан нақты нәтиже болмады. Шынайы имандылық пен рухани тазалық сирегендіктен, олардан тікелей туындайтын білімге құштарлық, парасаттылық, данышпандық, мәдниет

шығармашылық күрт төмендеді. Діннің ұлттық мәдениет, өнермен байланысы үзіле бастады», - деп баға берді. Мұндай факторлар халықтың рухани деңгейінің төмендеуіне әкеліп соқты. XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының алдында ұлт үшін жасалуы тиіс міндеттер пайда болды. Олар рухани деградацияға тап болған қоғамның имандылық құндылықтарын көтеру арқылы ғана сыртқы экспансиялар мен рухани құлдырау процестеріне қарсы тұра алатындықтарын терең түсінді [16, 5 б.]

Осындай қоғам алдындағы борышты өтеуде Тұрмағамбет те өз үлесін қосты. Ол дін туралы өлеңдер жазып, халықты имандылық деңгейін көтеруге ат салысты. Бұл түрғыда Тұрмағамбет адамдардың дүниеге шамадан тыс құмарлығы рухани азғындыққа себеп ретінде көрді. Сол үшін дүниенің өткінші, баянсыздығын жырына қосып, адамдардың құдай алдындағы пенделік борыштарын адал атқаруға шақырды.

Әдебиеттер

1. Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. Ұжымдық монография / З.К. Шәукенованың жалпы редакциялауымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 375 б.

2. Байбосынова Ұ. Сыр бойындағы шайырлық дәстүр және ислам мәдениеті. Монография. – Алматы: «Arna-b», 2022. – 192 бет.

3. Байтұрсынов А. Ақ жол. – Алматы: Жалын, 1991. – 464 бет.

4. Tuyakbayev, G. A. (2015). Тұрмағамбет шығармаларындағы мінәжат жанры. Жанр минажат в произведениях Турмагамбета Изтлеуова. Вестник КазНУ. Серия филологическая, 149(3). Извлечено от https://philart.kaznu.kz/index.php/1-FIL/article/view/382

5. Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. I том: мінажат, көңіл қос, жоқтау өлеңдері және түрмеде жазылған жырлары / Құрастырғандар Мардан Байділдаев, Алмас Алматов. – Алматы: «Жазушы», 2007. – 312 бет.

6. Ahmetbekova, A. K. (2013). Қазақ жыраулары және сопылық ілім – Казахские поэты-жырау и суфийское учение. Journal of Oriental Studies, 64(3).

7. Gül, H. (2019). Ahmet Yesevi'de Aşk Kavramı: Divan-ı Hikmet Üzerine Bir İnceleme. Journal of History Culture and Art Research, 8(4), 536–549. https://doi.org/10.7596/taksad.v8i4.2332

8. Sapashev, O. (2024). Ясауи шығармалары мен сопылық ағымы қазақ әдебиеті мен әдеби тілінің негізі ретінде. Bulletin of LN Gumilyov Eurasian National University. PHILOLOGY Series, 148(3), 184–194.

9. Ізтілеуұлы, Т. (2007б). II том: арнау өлеңдер, толғаулар, тақпақтар, шағын шумақтар, рубаяттар, нақыл сөздер. – Алматы: Жазушы баспасы. – 328 бет.

10. Burlian, P. (2016). Konsep al-nafs dalam kajian tasawuf al-GhazĀlī. Jurnal Theologia, 24(2), 223–246. https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.2.334

11. Dastagir, G. (1999). Contextual analysis of the concept of nafs. Copula, 16, 1–13.

12. Ihsan, N. H., Muhammad, A., Kaplan, M. N., & Zarkasyi, A. A. (2025). Spiritual Equilibrium: Syaikh Abdurrauf Singkel's Concept of Tazkiyat al-Nafs. Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism, 14(1), 1–28.

https://doi.org/10.21580/tos.v14i1.26301

13. Harahap, N. (2025). Studi Filosofis Terhadap Konsep Zuhud Dan Tazkiyah An-Nafs Dalam Kehidupan Kontemporer. Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy, 6(2), 203–230. https://doi.org/10.22515/ajipp.v6i2.12635

14. Saari, C. Z. (1999). An Analytical Study of Rise and Development of Sufism: From Islamic Asceticism to Islamic Mysticism. Jurnal Usuluddin, 10, 21–42. Retrieved from https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/3771

15. Alikhani, I. (2016). Some characteristics of meaningful life in Islam. Jostarha-ye Falsafe-ye Din, 4(2), 111–132.

16. Ақын-жыраулар поэзиясындағы ислам негіздері (XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы ақын-жыраулардың өлеңдері мен толғаулары бойынша): оқу құралы / С. Дәрібайұлы. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 156 б.

Тухмарова Шырынкүл
Қорқыт Ата атындағы Қызылорда
университетінің аға оқытушысы,
саясат ғылымдарының кандидаты

СОПЫЛЫҚ ІЛІМ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ ДӘСТҮР

Аңдатпа

Мақалада қазақ қоғамындағы ишандық дәстүрдің қалыптасу тарихы мен рухани-әлеуметтік маңызы қарастырылады. Зерттеу барысында ишандық институттың Қожа Ахмет Ясауи негізін салған ясауия тариқатымен және нақышбандия дәстүрімен тарихи байланысы талданады. «Ишан» ұғымының шығу тегі мен мазмұны, пір-мүрит қатынасы негізіндегі рухани билікті мұрагерлікпен беру тетігі қарастырылады. Ишандардың қазақ қоғамындағы білім беру, дау шешу, емшілік және рухани тәрбиелеу секілді көпфункционалды қызметі ашылады. Ишандық дәстүрдің әулиелі жерлермен, атап айтқанда Түркістандағы Ясауи кесенесімен тығыз байланысы көрсетіледі. Мақалада XX ғасырдағы кеңестік дәуірде ишандардың қуғын-сүргінге ұшырауы, дәстүрдің жасырын түрде сақталу тәсілдері талданады. Тәуелсіздік жылдарында ишандық мұраны зерттеудің жаңа әдіснамалық бағыттары мен архив деректеріне негізделген зерттеулердің дамуы сипатталады. Зерттеу отандық және шетелдік ғылыми әдебиеттер мен архив құжаттарына сүйене отырып жазылған. Қорытындыда ишандық дәстүрдің қазақ халқының рухани болмысын түсінудегі маңызы мен әрі қарай зерттеу қажеттігі негізделеді.

Кілт сөздер: сопылық ілім, ишандық дәстүр, Қожа Ахмет Ясауи, нақышбандия тариқаты, пір-мүрит, зікір, қуғын-сүргін, рухани мұра.

УЧЕНИЕ СУФИЗМА И ИШАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация

В статье рассматривается история становления ишанской традиции и её духовно-социальное значение в казахском обществе. Анализируется историческая связь института ишанства с суфийским орденом ясавия, основанным Ходжой Ахмедом Ясави, и с накшбандийской традицией. Раскрываются происхождение и содержание понятия «ишан», а также механизм наследования духовной власти на основе отношений «пир-мурид».

Показана многофункциональная роль ишанов в казахском обществе – в образовании, разрешении споров, врачевании и духовном воспитании. Отмечается тесная связь ишанской традиции со святыми местами, в частности с мавзолеем Ясави в Туркестане. В статье анализируются репрессии против ишанов в советский период XX века и способы скрытого сохранения традиции.

Характеризуется развитие новых методологических подходов к изучению ишанского наследия и архивных исследований в годы независимости.

Исследование опирается на отечественную и зарубежную научную литературу, а также архивные документы. В заключение обосновывается значение ишанской традиции для понимания духовной сущности казахского народа и необходимость дальнейшего изучения темы.

Ключевые слова: суфизм, ишанская традиция, Ходжа Ахмед Ясави, накшбандия, пир-мурид, зикр, репрессии, духовное наследие.

THE TEACHINGS OF SUFISM AND THE ISHAN TRADITION IN KAZAKH SOCIETY

Abstract

The article examines the history of the formation of the ishan tradition and its spiritual and social significance in Kazakh society. It analyzes the historical connection between the institution of ishanism and the Yasawiyya Sufi order founded by Khoja Ahmed Yasawi, as well as the Naqshbandiyya tradition. The origin and meaning of the term "ishan" are revealed, along with the mechanism for the hereditary transmission of spiritual authority through the pir-murid relationship. The multifunctional role of ishans in Kazakh society is shown, including education, dispute resolution, healing practices, and spiritual guidance. The close connection between the ishan tradition and sacred sites, particularly the mausoleum of Yasawi in Turkestan, is highlighted. The article analyzes the persecution of ishans during the Soviet period of the twentieth century and the ways in which the tradition was covertly preserved. The development of new methodological approaches to studying the ishan heritage, along with archival research in the years of independence, is characterized. The study draws on domestic and foreign scholarly literature as well as archival documents. In conclusion, the significance of the ishan tradition for understanding the spiritual essence of the Kazakh people and the need for further research are substantiated.

Keywords: Sufism, ishan tradition, Khoja Ahmed Yasawi, Naqshbandiyya, pir-murid, dhikr, persecution, spiritual heritage.

Қазақ халқының рухани тарихында ислам діні мемлекеттік институттар арқылы емес, көбіне сопылық ілім арқылы, яғни жеке адамның жүрегі мен күнделікті тұрмысы арқылы сіңген еді. Дала өркениетінің көшпелі мінез-құлқына, ру-тайпалық құрылымына сай келген нәрсе қатаң схоластикалық ілім емес, шәкіртін ұстазына жақындастыратын, адамгершілік пен ізгілікті басты орынға қоятын сопылық тәжірибе болды. Осы тәжірибенің қазақ даласындағы ең тұрақты әрі ұзақ өмір сүрген көрінісі — ишандық дәстүр. Мақаланың мақсаты ишандық институтының қалыптасу тарихын, оның қазақ қоғамындағы рухани-әлеуметтік қызметін және кеңестік дәуірдегі тағдырын қысқаша қарастыру.

Ишандық дәстүрдің тамыры Түркістан топырағында өсіп-өнген Ясауи ілімімен тығыз байланысты. XII ғасырда Қожа Ахмет Ясауи қалыптастырған ясауийа тариқаты жалпы ислам сопылығының түркілік бағыты болатын. Ясауидің «Диуани хикмет» жинағындағы хикметтер қатаң кітаби білімнен гөрі, қарапайым тілмен айтылған адамгершілік, кішіпейілдік және Аллаһқа деген

махаббат идеяларын насихаттады. Бұл көшпелі қазақ қоғамының түсінігіне жақын, ауызша тарайтын, ән-жырмен астасып жатқан рухани мұра еді. Ясауи ілімі кейінірек Алтын Орда дәуірінде мемлекеттік идеология дәрежесіне дейін көтеріліп, түркі халықтарының исламдануында шешуші рөл атқарды.

Жалпы сопылық (тасаввуф) исламдағы ішкі тазару мен Аллаһқа деген махаббат арқылы шынайы иманға жетудің жолы. Орта Азияда XII–XVII ғасырлар аралығында бірнеше сопылық тариқат қалыптасты, солардың ішінде ясауия мен нақышбандия дәстүрі қазақ даласына ерекше терең із қалдырды. XV ғасырдан бастап Бұхара мен Самарқанд қалаларынан бастау алған, Бahауддин Нақышбанд негізін салған нақышбандия тариқаты Орта Азияда басым бағытқа айналып, ясауия дәстүрімен қатар өмір сүрді. Нақышбандия ілімінде рухани сабақтастық «силсила» — ұстаздан шәкіртке беріліп отыратын үздіксіз рухани тізбек — арқылы бекітіліп, ақыр соңында Пайғамбарға дейін жеткізілетін. Қазақ хандығы тұсында дала аймақтарында осы екі тариқат — ясауия және нақышбандия — қатар қанат жайып, кейінгі ишандық дәстүрдің теориялық негізін қалады.

«Ишан» термині парсы тілінен енген, сөзбе-сөз «олар», яғни құрметпен айтылатын «жоғары мырза» деген мағынаны білдіреді. Орта ғасырлық сопылық тариқаттарда бұл атау шейх немесе пір дәрежесіндегі рухани ұстазға қатысты қолданылған. Зерттеушілердің пайымдауынша, қазақ даласында дербес институт ретіндегі ишандар мектебі негізінен XVIII ғасырда қалыптасты. Ясауи және кейінірек Нақшбандия тариқаттарының дәстүрін жалғастырған ишандар пір-мүрит қатынасы негізінде рухани билікті ұрпақтан-ұрпаққа мұра ретінде берді. Осылайша дала аймақтарында тұтас ишан әулеттері — белгілі бір рудың немесе өңірдің рухани көшбасшысы саналатын, кейде ұрпақтары бүгінге дейін белгілі әулеттер — қалыптасты.

Ишан атану оңай іс болмады: болашақ рухани ұстаз алдымен белгілі бір пірдің мүриді ретінде ұзақ жылдар бойы тәлім алып, оның қасында қызмет етіп, дін ілімін, әдеп нормаларын және зікір жүргізу тәртібін меңгеретін. Тәрбие мен сынақтан толық өткен соң ғана мүрит өз ұстазынан «иджазат» — халыққа ілім тарату мен жаңа шәкірт тәрбиелеуге рұқсат беретін рухани грамота — алатын. Осы иджазат арқылы әр ишан өзінің ұстазына, ал ол өз кезегінде өз ұстазына жалғасатын үздіксіз силсила тізбегінің бір буынына айналатын. Көбіне бір ишанның өзі тәрбиелеген «халифа» деп аталатын шәкірттері көрші ауылдар мен рулар арасында пірдің атынан іс жүргізіп, осылайша рухани желі бір адамнан бүкіл өңірге тарайтын. Дәл осы тетік ишандық билікті ұрпақтан-ұрпаққа мұра етіп қалдыруға, яғни тұтас ишан әулеттерінің қалыптасуына жол ашты.

Ишандардың қазақ қоғамындағы қызметі көп қырлы болды. Біріншіден, олар мектеп пен медреседе бала оқытып, дін негіздерін, жазу-сызуды үйретті. Екіншіден, ишандар қауымдастықтағы дау-дамайды шешуде билер институтымен қатар жүретін беделді дауыс болды: әдет-ғұрып құқығы (әдет) мен шариғат нормалары арасындағы алтын көпір қызметін атқарды. Үшіншіден, олар халық арасында емшілік-тәуіптік қызмет көрсетіп, адамдардың рухани-психологиялық сұранысына жауап берді. Патшалық Ресей әкімшілігінің құжаттарында да «беделі биік молдалар мен ишандардың» халық арасындағы ықпалы ерекше атап өтіліп, оны шектеу қажеттігі жиі айтылатын.

Ишандық дәстүрдің рухани географиясында әулиелі жерлер — атап айтқанда Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі — орталық рөл атқарды. Осы бас мазарды өзек ете отырып, дала аймақтарында әрбір белгілі ишанның қабірі де кішігірім қасиетті орынға, яғни жергілікті зиярат нысанына айналатын. Мұндай мазарлар желісі арқылы жалпыхалықтық Ясауи дәстүрі мен жергілікті ишандық тәжірибе бір-бірімен үздіксіз байланыста болып, руханияттың біртұтас кеңістігін құрады. Осылайша ишандар мен олармен байланысты әулиелі жерлер қоғамдық жады мен рухани тұтастықтың символына айналды.

Ишандардың ағартушылық қызметі өңірлік деңгейде де айрықша із қалдырды. Мәселен, XVIII ғасырдың аяғы - XX ғасырдың басында Сыр өңірінде қызмет еткен ишандар мен пірлер жергілікті халық арасында сауаттылықты таратуда, мектеп пен медресе ашуда белсенді рөл атқарды. Сырдария бойындағы қалалар Түркістан, Созақ, Қазалы, Ақмешіт (қазіргі Қызылорда) маңы ғасырлар бойы сопылық білім мен ислам мәдениетінің өңірлік ошақтарының бірі болып қала берді. Бұл өңірдегі ишандық мұраны зерттеу жергілікті тарихтың құрамдас, әрі әлі толық ашылмаған бөлігі болып саналады.

XX ғасырдың басына қарай патшалық билік қазақ мұсылмандарын Орынбор рухани басқармасынан бөліп, дін мәселесін Ішкі істер басқармасының қарамағына берді. Бұл дәстүрлі дін өкілдерінің қоғамдық қызметін бақылауға алудың алғашқы қадамы еді. Алайда нағыз түбегейлі өзгеріс кеңес өкіметі орнағаннан кейін басталды. Большевиктік идеология ишандарды «жартылай феодал» немесе «мұрагерлік бай» ретінде таңбалап, оларды таптық жау санатына қосты. Кеңестік үгіт-насихат жұмысы дінді материалистік тұрғыдан теріске шығаруға, шариғат пен ишандардың қоғамдық беделін жоюға бағытталды.

1929–1931 жылдардағы күштеп ұжымдастыруға қарсы көтерілістер кезінде дінбасылар молдалар мен ишандар — жаппай қуғын-сүргінге ұшырады, тұтқындалғандардың арасынан бірде-бір дінбасы ақталып шықпады. Кейінгі жылдары да бұл саясат жалғасын тапты: мысалы, халық арасында есімі кеңінен танымал болған Пәтуәлі ишан 1937 жылы «халық жауы» айыбымен атылып, тек тәуелсіздік жылдары ғана ақталды. Осындай тағдырды бастан кешкен ишандар мен олардың әулеттері көп болды.

Қуғын-сүргін жағдайында ишандар мен олардың шәкірттері дәстүрді сақтап қалудың түрлі айла-тәсілдерін тапты. Зікір басқосулары жасырын түрде, көбіне түнгі уақытта, жеке үйлерде өткізілді; құжат пен жазба дерек қалдырмау үшін білім негізінен ауызша, есте сақтау арқылы берілді. Отбасы ішінде, әсіресе әйелдер арқылы, хикмет оқу мен дұға дәстүрі ұрпақтан-ұрпаққа жасырын жеткізілді. Көптеген ишандар күндіз колхоз бен совхозда қатардағы еңбекші болып саналса, түнде өз қауымына рухани жетекшілік жасауын жалғастырды. Әулиелі жерлерге зиярат ету де сырттай әдеттегі зират басына бару түрінде жасырылып отырды. Дәл осы жасырын бейімделу стратегиялары ишандық дәстүрдің толық жойылып кетуіне жол бермеді.

Тәуелсіздік жылдары бұл тақырып жаңа қарқынмен зерттеле бастады. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің мәртебесі қалпына келіп, ясауитану бағыты жеке ғылыми сала ретінде қалыптасты. Соңғы жылдары «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы

мысалында» атты ғылыми жобалар аясында архив деректері негізінде ишан әулеттерінің тағдыры, олардың кеңестік қоғамға бейімделу тәжірибесі жүйелі түрде зерттелуде. Дегенмен бұл дәстүрдің тікелей куәгерлері қуғын-сүргін дәуірін көзімен көрген қарт буын өкілдері — жыл сайын азайып барады, бұл ауызша тарихты жедел түрде жазып, деректендіру қажеттігін одан сайын өзектендіреді. Бұл ұлттық жадының ақтаңдақ беттерін толтыруға бағытталған маңызды қадам.

Ишандық дәстүрдің тарихнамасы да өзіндік ерекшеліктерге ие. Кеңестік тарих ғылымында дін мәселесі негізінен таптық-формациялық тұрғыдан, яғни ишандарды «халық жауы» немесе «ескішіл қалдық» ретінде сипаттайтын идеологиялық қалыппен қарастырылды. Мұндай көзқарас дінтанулық талдаудан гөрі саяси айыптауға көбірек ұқсас болатын. Тәуелсіздік алғаннан кейін ғана отандық тарихшылар ишандық мұраны бейтарап, дереккөздік тұрғыдан қайта зерттеу мүмкіндігіне ие болды. Қазіргі зерттеулерде ишандар енді «феодалдық қалдық» емес, қазақ қоғамының рухани-мәдени тарихының органикалық бөлігі және білім мен әдеп-ізгілікті таратушы қайраткерлер ретінде қарастырылады. Бұл әдіснамалық бетбұрыс тарихи әділеттілікті қалпына келтірудің де, ұлттық өзіндік танымды тереңдетудің де маңызды құрамдас бөлігі болып табылады.

Ишандық дәстүрді зерттеудің дереккөздік негізі де ерекше назар аудартады. Кеңестік дәуірдегі тергеу істері, жергілікті атқару комитеттерінің құжаттары, сондай-ақ отбасы мұрағаттарында сақталған қолжазбалар мен фотосуреттер бүгінде тарихшылар үшін аса құнды дереккөз болып табылады. Мұндай архивтік материалдар, бір жағынан, кеңестік биліктің ишандарға қатысты идеологиялық ұстанымын әшкерелесе, екінші жағынан, қуғын-сүргінге ұшыраған адамдардың өмірбаяндық мәліметтерін нақтылауға мүмкіндік береді. Дегенмен көптеген құжат әлі күнге дейін толық жүйеленбеген, ал кейбір жеке мұрағаттар отбасылардың өз қолында сақтаулы. Сондықтан бұл бағыттағы зерттеулерге өлкетану мұражайлары мен жергілікті тұрғындармен жүргізілетін ауызша тарих сұхбаттарын тарту да маңызды әдістемелік міндет болып қалып отыр.

Қорытындылай келе, ишандық дәстүр қазақ қоғамының рухани өмірінде ғасырлар бойы сақталған, Ясауи ілімінен бастау алатын, білім беру, дау шешу, емшілік және қоғамдық тәртіпті сақтау секілді бірнеше қызметті қатар атқарған ерекше институт болды. Кеңестік дәуірдің қатал саясатына қарамастан, бұл дәстүр халық жадында сақталып қалды. Ишандық мұраны жан-жақты зерттеу — қазақ халқының дүниетанымы мен рухани болмысын терең түсінуге, сондай-ақ тарихымыздағы қуғын-сүргін құрбандарының есімін қалпына келтіруге қызмет етеді.

Әдебиеттер

1. Йасауи Қ.А. Диуани хикмет / көне түркі тілінен ауд. — Түркістан, 2000.

2. Кенжетай Д. Иасауи танымы. — Түркістан: Тұран, 2003.

3. DeWeese D. Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. — Pennsylvania State University Press, 1994.

4. Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. — Richmond: Curzon Press, 2001.

5. Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. — Токио; Ташкент, 2010.

6. Сатершинов Б. Қазақстандағы дінге қарсы саяси қуғын-сүргіннің өзекті мәселелері // Дінтану мәселелері. — 2021.

7. Кеңжетай Д., Мырзахметов Ж. Пәтуәлі ишан және XX ғасырдағы саяси қуғын-сүргін тарихынан // Алаш тарихы. — 2021.

8. AP22787282 «Советтік Қазақстанда сопылық: Яссауилік және ишандық дәстүр тарихы мысалында» ғылыми жобасының материалдары. — Қызылорда: Қорқыт ата атындағы Қызылорда университеті, 2024–2026.

9. Қазақ даласында мұсылмандық мектептің қалыптасу тарихы // Қазақстан мұсылмандары Діни басқармасының ресми сайты. — 2025.

10. XVIII ғасырдың аяғы — XX ғасырдың басындағы Сыр өңірі ишандары мен пірлері және олардың ағартушылық қызметі: зерттеу материалдары.

Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы,
Қызылорда облыстық тарихи-өлкетану
музейінің ғылыми қызметкері,
Педагогика ғылымдарының магистрі

СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚ БАҒЫТЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Аңдатпа

Мақалада Сыр өңірінде XIX–XX ғасырларда қалыптасқан діни-ағартушылық бағыттың тарихи дамуы мен ерекшеліктері қарастырылады. Зерттеуде Қалжан ахун Бөлекбайұлы, Қалымбетұлы Әбдужалил (Әбжәли) ишан, Айқожа ишан, Мырзабай ахун Азаматұлы және Садық ахун Қодарұлының діни білім беру мен ағартушылық қызметіне назар аударылады. Аталған тұлғалардың мешіттер мен медреселер ашып, халықтың діни сауатын арттыруға және жас ұрпаққа білім беруге қосқан үлесі талданады. Сонымен қатар олардың ислам құндылықтарын, имандылық пен адамгершілік қағидаларын насихаттаудағы рөлі көрсетіледі. Мақалада Сыр өңіріндегі діни-ағартушылық дәстүрдің қалыптасуында ахундар мен ишандардың тарихи маңызы айқындалады.

Кілт сөздер: Сыр өңірі, діни-ағартушылық, Қалжан ахун, Әбжәли ишан, Айқожа ишан, Мырзабай ахун, Садық ахун.

ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В СЫРДАРЬИНСКОМ РЕГИОНЕ

Аннотация

В статье рассматриваются историческое развитие и особенности формирования религиозно-просветительского направления в Сырдарьинском регионе в XIX–XX веках. Особое внимание уделяется религиозно-образовательной и просветительской деятельности Калжана ахуна Болекбайулы, Абдужалила (Абжали) ишана Калымбетулы, Айкожи ишана, Мырзабая ахуна Азаматулы и Садыка ахуна Кодараулы. Анализируется их вклад в открытие мечетей и медресе, повышение религиозной грамотности населения и образование молодого поколения. Также раскрывается роль данных деятелей в распространении исламских ценностей, нравственности и духовно-просветительских идей. В статье определяется историческое значение ахунов и ишанов в становлении религиозно-просветительской традиции Сырдарьинского региона.

Ключевые слова: Сырдарьинский регион, религиозно-просветительское направление, Калжан ахун, Абжали ишан, Айкожа ишан, Мырзабай ахун, Садык ахун.

FORMATION OF THE RELIGIOUS AND EDUCATIONAL MOVEMENT IN THE SYR DARYA REGION

Abstract

The article examines the historical development and specific features of the religious and educational movement in the Syr Darya region during the nineteenth and twentieth centuries. Particular attention is paid to the religious, educational, and enlightening activities of Kalzhan Akhun Bolekbayuly, Abduzhalil (Abzhali) Ishan Kalymbetuly, Aikozha Ishan, Myrzabay Akhun Azamatuly, and Sadyk Akhun Kodaruly. Their contribution to establishing mosques and madrasas, improving religious literacy, and providing education to the younger generation is analyzed. The article also highlights their role in promoting Islamic values, morality, spirituality, and educational ideals among the population. The historical significance of akhuns and ishans in the formation of the religious and educational tradition of the Syr Darya region is emphasized.

Keywords: Syr Darya region, religious and educational movement, Kalzhan Akhun, Abzhali Ishan, Aikozha Ishan, Myrzabay Akhun, Sadyk Akhun.

Киелі Сыр өңірінің бойында 30-дан аса ахундар мен ишандар өмір сүрген. Адамзат баласына жақсылық жасап, рухани тазалық пен ізгілік дәнін сепкен Ислам діні VII ғасырда Арабия түбегінде пайда болғаны тарихта белгілі. Мұхаммед пайғамбар негізін қалаған жаңа дін VII- VIII ғ.ғ. Азия, Африка және Еуропаның біраз жерлеріне тарап үлгерді. Алғашқыда Көк Тәңіріне сыйынған бөрілі байрақты түркілер бұл дінді мойындамағанымен IX-X ғ.ғ. исламды мемлекеттік дінге айналдырып, қазақ жеріне біржолата орнықтырды. Сол дәуірдегі ислам нәрімен сусындаған Сыр өңірінің билеушілері де сандаған мешіттер, діни медреселер салып, исламның қанат жайып таралуына ахундар мен ишандар зор мүмкіндіктер жасады.

XIX-XX ғ.ғ. қазақ жерін Патшалық Ресей тарапынан отарлау саясатының күшеюі дінге әсер етті. Орталық Азияның атақты медреселерінде Көкілташ, Мир Араб т.б діни білім алған адамдар қазақ даласындағы халықты діни сауаттандыру жолында аянбай еңбек етті. Жүздеген ахун-ишандардың арасында халыққа танымал болғандар - Қалжан ахун, Әбжали ишан, Айқожа ишан, Садық ахун, Мырзабай ахун т.б. Жалпы ислам дінінің Сыр өңіріне таралуы VIII-IX ғғ. басталды. Ислам дінін насихаттауда алғашқылардың бірі болған Қалжан ахун Бөлекбайұлына тоқталайық.

Қалжан Ахун Бөлекбайұлы (1862 – 1916) – дін қайраткері, дін ілімін жете меңгерген ғұлама ұстаз. Қалжан Ахунның арғы тегі Ақтөбе облысы Жаманқарғалы деген жердегі табын руынан шыққан. Әкесі Бөлекбай жігіт кезінде Қарақалпақстандағы туыстарына келіп, сол жерде үйленіп, қалып қояды. Кейін Қарақалпақстандағы қазақ жұртына басшылық жасайды. Хиуа хандығының бегі болады. 1875 жылы 90 жасында дүниеден қайтқан. Қалжан Ахун Хиуа хандағы діни мектепте, кейін 1879 жылы Көкілташта оқып білім алған. Араб, парсы, тілдерін жетік білген [1, 308].

Осында Сырдарияның Қорқыт Ата аймағынан келген Ораз ахун

Бекетайұлымен сырлас дос болады. Қалжан Ахунның білімдарлығын танып-білген. Ораз ахун оған қызы Зәйтекті 1890 жылы оны шыққан тегі бір табындардың ортасына қосады. Қалжан Ахун ширек ғасыр бойына өзінің атымен аталатын мешітте имам болды.

Ол патша әкімдерінің қудалауына ұшырап, түрмеге қамалады [2, 320]. Қалжан ахун өз мешітіндегі қорымда жерленген. Ахунның мешіт-медресесі Сырдария ауданы, Қалжан ахун ауылынан батысқа қарай, үлкен жолдың жиегінде орналасқан.

Алғашқы мешіттің құрылысы кесектен салынып, пайдаланылған. Одан кейін кесекті күйдіру арқылы кірпіш шығарылып, қазіргі Қалжан ахун мешіті салынған. Мешіттің ұзындығы 44 м, ені 44 м, биіктігі 5 м болған. Мешіттің алғашқы құрылысында 21 бөлме болып, ол ау баста балаларды оқытатын діни оқу орнына айналған.

Қалымбетұлы Әбдужалил (Әбжәли) мешіт ұстап, бала оқытқан діни ағартушы. Әбжәли ишан XYIII-XX ғасырларда Сыр бойынан шыққан көптеген діни ғұлама, оқымыстылардың соңғы легіне жататын өкілі. Ол кісі шамамен 1870/1874 жылдары қазіргі Қызылорда облысы, Жалағаш ауданы, Мәдениет ауылдық округіне қарасты Мырзабай ахун ауылы төңірегінде дүниеге келген. Әбжәли сауатын Мырзабай ахуннан алады. Кейіннен Бұқара қаласындағы Көкілташ медресесінде он төрт жыл оқып, шатырхат алып шығады. Әбжали Қалымбетұлы ишан атанған кісі. Әбжәли ишанды руы Ақбет Керейт Мәмбетұлы Сегізбай деген кісі елді діни-рухани, оқу-ағарту ісімен айналысып, игілік пен имандылыққа тәрбиелеу мақсатында алдыртады. Сегізбай бидің ауылында молда болмаған соң ағайындардың бұл ұсынысын Әбжәли қабыл алады да Қорғаншыға көшіп келіп, бала оқыта бастайды. Алғашқы жылдары Әбжәли ишан қамыстан тұрғызылып, іші-сырты сыланған мешітте дәріс жүргізеді. 1929 жылы Әбжәли ишан мешіті мемлекет қазынасына алынады [3, 4].

Мешіт жоспары төртбұрышты, күмбезді. Жалпы өлшемдері 11,90х8,30 м, биіктігі 6,5 м, кіре-беріс бөлмеден, михрабы бар намаз оқу залынан және осы зал арқылы кіретін шағын бөлмеден тұрады. Кіре-беріс бөлменің жоспары төртбұрышты, бір терезесі бар. Әбжали ишан мешіті туралы тарихи деректер 2005 жылы авторлары Ж.А.Жонтаева мен Ш.Әбдібаевтың "Сыр елінің мәдени мұралары" атты еңбегінде, 2010 жылы Қызылорда облысының мәдениет басқармасының арнайы тапсырысымен жарық көрген авторлары Қ.Құдайбергенов, Ж.Сыдықова, С.Біләлов, Н.Мыңжасовтың "Сыр елінің тарихи-мәдени мұралары" атты еңбегінің 3 томында жарық көрді. 2014 жылы Т.Дайрабай мен М.Ахметовтың "Сыр еліндегі ескерткіштер – Памятники низовья Сырдарьи" атты еңбегінде жарияланды [3, 282].

Туған халқы үшін еңбек еткен Әбжәли ишан өкіметке деген теріс әрекеті, ешбір қылмысы болмаса да 1934 жылға дейін бір мәрте, 1934 жылы екінші рет (неше жыл қамауда отырғандығы белгісіз қамауға алынып, көптеген қиыншылықтарды басынан өткереді. Әбжәли ишан үшінші рет 1937 жылдың маусым айында қамауға алынады. Бұл туралы Әбжәли ишанның зайыбы Досқызы Қатира (1904-1972 жж.) өз естелігінде: «Қауын қызғалдақтап тұрған кез, салт атты үш НКВД қызметкерлері келіп: –Әбеке, біз тағы да келдік. Бізбен

бірге жүріңіз, - деді. Қожайыным: –Жарайды. Мен, қамаудан қорықпаймын және ешқайда да қашпаймын. Отбасыммен қоштасуға мұрсат беріңіздер, - деді де, бесікте жатқан Сәруфаны көтеріп алып, бетінен сүйіп, иіскеп, одан соң менің маңдайымнан сүйіп тұрып, – Иншалла, келсем он сегіз жыл өткен соң келермін, келмесем қырық жылдан соң ақыретте кездесерміз, - деп, әлгілердің жетегінде кете барды.

Әбжали ишан содан қайта оралмаған [4, 3].

Айқожа ишан 1773 жылы Жаңақорған өңірінде дүниеге келген. Есейгенде Ташкент, Бұхара шаһарларына барып медреселік білім алады. Бұдан кейін Ауғанстандағы атақты ғұлама, қара суды теріс ағызатын Ислам шахқа барып, оның қолында төрт жылдай Құлболды, Марал, Қосым ишандармен бірге оқып, жоғары білім алады.

Айқожа ишан Теміруғлының зеректігі және білімдарлығымен қоса оның бойында адам сезе бермейтін бір тылсым күштің барын ұстазы Ислам шайх оқып жүргенде білген [2, 301].

Ел аузындағы аңыз әңгімелерде Айқожа мектеп, медресе ашып, ағартушылық қызметін халыққа дарытқан деседі. Айқожа ишан кесенесінің күмбезі – XYIII-XIX ғғ. жататын сәулет өнерінің ескерткіші. Бесарық станциясының оңтүстігінде орналасқан күмбезді ишан қабірінің басына үлкен ұлы Ибадулла бұхарадан келген Хамит есімді шеберге орнаттырады.

Айқожа бабамыз халыққа білім беріп қана қоймай имандылыққа тәрбиелеген [5, 289].

Мырзабай ахун Азаматұлы (1833-1916 ж.ж) ел ішінде беделді, сыйлы болғаны сонша алдынан ешкім кесе өтпейтін болған. Өте білімді Мырзабай ахунның алдында төселіп сөйлеп кету екінің бірінің қолынан келмесе керек-ті. Елге танымал, ағартушы қайраткер, оқымысты емші, ауылындағы бастауыш сауат ашудан кейін Бұхарадағы «Көкілташ» медресесін 1854 жылы бітіріп, Өзбекстандағы Бируни қаласы маңында бала оқытады. Елге оралған соң мешіт-мектеп ашады.

Түлеп өскен жері – қазіргі Жалағаш ауданының Мәдениет ауылдық аумағы. 1996 жылға дейін Қазақстанның 20 жылдығы аталып келген бұл мекен қазір Мырзабай ахун есімімен аталады [6, 14].

Садық ахун Қодарұлы (1860-1937 ж.ж.) – діни-ислам ағартушылығы дәстүрінің көрнекті тұлғаларының бірі. Алғашқы білім негіздерін 14-15 жасында Тапал ахуннан, 16 жасында Ораз Мұхаммед ахуннан игерген. Ахундардан алған білімімен 1884 жылға дейін мешіт-мектепте шәкірттерді оқытады. Одан кейін Бұхарадағы «Көкілташ» медресесінде 4 жыл оқиды, дәрігерлік біліммен де танысып, емшілікке маманданады.

1898-1930 жж. қазіргі Қармақшы ауданындағы Иіркөл мекенінде мешіт – мектеп ашып, ұстаздық пен емшілік қызметін қатар ұстанады [6, 7].

Жоғарыдағы айтылған теңдесі жоқ мол мұрамыз халқымыздың әдебиеті мен мәдениетінің тарихы тым тереңде екенінің нақты айғағы. Бабаларымыздың осыдан мың жыл бұрын тек қана ислам дінін қабылдағанын ешкімде жоққа шығара алмайды. Өңіріміздің қасиетті орындары мен кешендері, ел тұтқасы болған тарихи тұлғаларымыздың ұлттық

тарихымыздағы маңызды орнын, халықтың әлеуметтік-саяси өміріндегі діни ағартушылық бағытының маңызды деректерін заманауи БАҚ өкілдері арқылы жұртшылыққа кеңінен насихаттауды жөн көрдім. Сондықтан да, исламның інжу-маржан асыл құндылықтарын ардақтау- бүгінгі ұрпақтың киелі міндеті.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Ахметбек Б.М., Екімбаева А.С., Елеуов Е.А., Садықов Ғ.Ж. Қасиетті Қазақстан. 3 том. – Нұр-Сұлтан, 2019.
2. Қазақстанның өңірлік қасиетті нысандары = Региональные сакральные объекты Казахстана / ред. алқа төрағасы А. Мұхамедиұлы, жауапты ред. Б. Әбдіғалиұлы. – Астана: Фолиант, 2017. – 504 б.
3. Шөмекей М. Әбжәли ишан // Жалағаш жаршысы. – 2016. – 30 тамыз. – № 69. – 4 б.
4. Есжанов Т. // Ақмешіт ақшамы. – 1999. – 3 қыркүйек. – 3 б.
5. Әшімұлы Ш. Сыр ғұламалары. – Шымкент, 2002. – 279 б.
6. Музей қоры. Түсім кітабы. – № 4; № 6.

МАЗМҰНЫ

1. **Кіріспе сөз** 3

КОНФЕРЕНЦИЯНЫҢ ПЛЕНАРЛЫҚ МӘЖІЛІСІ

2. **Кенжетаев Досай Тұрсынбайұлы.**
   БҮГІНГІ ШАРТТАР ТҰРҒЫСЫНАН ИАСАУИ ФЕНОМЕНІ..... 6
3. **Seyfettin Erşahin.**
   TÜRK DILININ MEDENIYET DILI OLMASINA MUTASAVVIFLARI KATKISI ÜZERINE..... 17
4. **Ali Yaman.**
   SSCB DÖNEMI DIN KARŞITI "ĞILIMI" ATEIZM VE KUTSAL YERLER SIYASETI..... 37
5. **Шамшәдин Керім.**
   КЕҢЕСТІК БИЛІКТІҢ ҚАЗАҚСТАНДА 20 ЖЫЛДАРЫ ИШАНДАРҒА ҚАРСЫ КҮРЕСІ..... 49
6. **Мухайё Исакова, Насриддин Мирзаев.**
   НОВЫЕ АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ О РЕПРЕССИИ ИШАНОВ В УЗБЕКСКОЙ ССР..... 58
7. **Алиева Арайлым Куандыковна.**
   МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШАМАНИЗМА И СУФИЗМА В МУЗЫКЕ И ИСКУССТВЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА..... 65
8. **Талғат Жолдасұлы.**
   ИШАНДЫҚ ДӘСТҮРГЕ ҚАРСЫ АТЕИСТІК НАСИХАТ: СОВЕТТІК ӘДЕБИЕТТЕГІ КӨРІНІСТЕРІ..... 73

1-СЕКЦИЯ. СОВЕТТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІН САЯСАТЫ ЖӘНЕ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ ДӘСТҮР: ТҰЛҒАЛАР, ИНСТИТУТТАР ЖӘНЕ ЗЕРТТЕЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

9. **Әбдіжәми Әсел Әлменқызы.**
   ҰЖЫМДАСТЫРУ КЕЗЕҢІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ МҰСЫЛМАН ДІНБАСЫЛАРЫНА ҚАТЫСТЫ КЕҢЕСТІК САЯСАТ..... 83
10. **Ералиева Салтанат Асылханқызы.**
    ЯСАУИ ДӘСТҮРІНЕ ҚАТЫСТЫ АРХИВТІК ДЕРЕКТЕР ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ЖАҢА МҮМКІНДІКТЕРІ..... 92
11. **Шаханов Қазыбек Махсатұлы.**
    СЫР БОЙЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ МЕКТЕПТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ЭВОЛЮЦИЯСЫ..... 101
12. **Қали Омаров.**
    АҚМЫРЗА ИШАН: КЕҢЕСТІК ДІН САЯСАТЫНА ҚАРСЫЛЫҚ..... 109

13. **Маделханова Маржан.**
«ҚОСШЫ» ОДАҒЫНЫҢ ҚҰРЫЛУЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАЙЛАР МЕН ДІН ӨКІЛДЕРІНЕ ҚАРСЫ ӘЛЕУМЕТТІК-САЯСИ ҚЫЗМЕТІ..... 117
14. **Бахром Ризаев, Сәдірбекұлы Нұржан.**
ҚУҒЫНҒА ҰШЫРАҒАН ШАЯНДЫҚ ӘБДІҒАППАР ҚОЖА АЯКЕЕВ..... 125
15. **Кулбашева Галия Касымхановна.**
ПАРАДОКС АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ И МОДЕЛЬ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В НАСЛЕДИИ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ: ОТ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ИНТЕРПРЕТАЦИЯМ..... 130
16. **Сайфунов Бауыржан, Муминов Мақсад.**
ЯСАУИ ДӘСТҮРІ: ПАТШАЛЫҚ РЕСЕЙ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢ..... 139
17. **Қожахмет Жәмила Нұрматқызы.**
КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ ҚЫСЫМ, ЖАСЫРЫН ТІРШІЛІК ФОРМАЛАРЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚТЫҢ САҚТАЛУ МӘСЕЛЕЛЕРІ..... 151
18. **Бақытжан Сатершинов, Дамира Сихимбаева.**
ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР МЕН ИШАНДЫҚ ИНСТИТУТ ЖӘНЕ КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ САЯСАТ..... 159
19. **Алмасбек Асылай Мейірханқызы.**
1929-1931 ЖЫЛДАРДАҒЫ ҚАРАҚҰМ КӨТЕРІЛІСІНІҢ САЯСИ ЖӘНЕ ДІНИ ҚЫРЛАРЫ..... 166

2-СЕКЦИЯ. СОПЫЛЫҚ-ИШАНДЫҚ МҰРАНЫҢ ТАРИХИ-МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҒЫ: АҒАРТУШЫЛЫҚ, ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ РУХАНИ МҰРА

20. **Ғабит Тұяқбаев.**
ҚАҢЛЫ ЖҮСІП ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ҚҰРАН СҮРЕЛЕРІНІҢ КӨРІНІСІ..... 174
21. **Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы.**
СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ИСЛАМ СӘУЛЕТ ЕСКЕРТКІШТЕРІ..... 181
22. **Сазанова Д.Б. Парпиев Н.Б.**
ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МҰРАНЫҢ КИЕЛІ НЫСАНДАРЫ..... 188
23. **Дюсенбаева М.Н.**
КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢГЕ ДЕЙІН САҚТАЛҒАН ЖАҢАҚОРҒАН ӨҢІРІНДЕГІ МЕШІТ-МЕДРЕСЕЛЕРДІҢ ТАРИХЫ. XYIII-XIX ғғ. 199
24. **Әжікенов Әкімжан.**
ЗОРТӨБЕ БОЙЫНДАҒЫ ДІНИ АҒАРТУШЫЛЫҚПЕН АЙНАЛЫСҚАН ҚОС ТҰЛҒА..... 205

25. **Гүлнұр Камишева.**
ИДРИС ШАХТЫҢ СОПЫЛЫҚ ГЕРМЕНЕВТИКАСЫ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТТЕГІ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КОДТАРДЫҢ САҚТАЛУ МЕХАНИЗМДЕРІ..... 209
26. **Шерімбетова Зияда.**
САДЫҚ АХУН ҚОДАРҰЛЫ – ХАЛЫҚ ЕМШІЛІГІ МЕН ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚТЫҢ КӨРНЕКТІ ӨКІЛІ..... 219
27. **Даркулов Нуржан.**
ТҰРМАҒАМБЕТ ІЗТІЛЕУҰЛЫНЫҢ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ МОТИВТЕР.....228
28. **Тухмарова Шырынкүл.** СОПЫЛЫҚ ІЛІМ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ИШАНДЫҚ ДӘСТҮР..... 238
29. **Оразалиева Гүлжанар Ибадуллақызы.**
СЫР ӨҢІРІНДЕГІ ДІНИ-АҒАРТУШЫЛЫҚ БАҒЫТЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ..... 244

ҚОРҚЫТ АТА АТЫНДАҒЫ ҚЫЗЫЛОРДА УНИВЕРСИТЕТІ

«КЕҢЕСТІК КЕЗЕҢДЕГІ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР: ЗЕРТТЕЛУІ МЕН ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» АТТЫ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТӘЖІРИБЕЛІК КОНФЕРЕНЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ

Басуға қол қойылған күн 07.10.2026 ж.
Пішімі 14х21. 1/ 32. Қағазы офсеттік.
Қаріп түрі «Times New Roman».
Таралымы 50 дана.
Шартты баспа табағы 15,75.
«Жиенай» баспаханасы.
Қызылорда қаласы, Байсеитова көшесі 101 А