

İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
FARABİ AVRASYA ÇALIŞMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA
MERKEZİ

Yayına Hazırlayanlar ve Editörler

Araş. Gör. Onur KILIÇER
Doç. Dr. Oraz SAPASHEV





Demavend Yayınları
Elektronik yayınlar serisi: 3
İstanbul, Kasım 2018
Yayın yönetmeni: Neval Güzelyüz
Editörler: Onur KILIÇER-Oraz SAPASHEV
Kapak tasarımı ve iç düzen: Demavend
Eserin türü: Edebiyat, araştırma

© Bu eserin bütün hakları Demavend Yayınları'na aittir. 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası'nın hükümlerine göre eserin tamamı ya da bir bölümünün, izinsiz olarak elektronik, mekanik, fotokopi veya herhangi bir kayıt sistemi ile yayınlanması, çoğaltılması ya da depolanması yasaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncı Sertifika No: 27406
ISBN: 978-605-9986-83-0

Demavend Yayınları
Başak Mah. Yeşil Vadi Cad.
Metrokent, A1 Blok, D. 87
Başakşehir-İSTANBUL
☎ : 0090 212 500 36 07
demavend@demavend.com.tr
http://www.demavend.com.tr

Kütüphane Bilgi Kartı
(Cataloging-in-Publication Data)

1. Edebiyat 2. Türk Dünyası
3. İslâm Medeniyeti
172 sayfa; 16x24 cm

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM

“İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI”

İLK MÜSLÜMAN GEZGİN İBN BATTUTA’NIN XIV. YÜZYIL TÜRKLERİNE
DAİR İZLENİMLERİ

Abdullah KIZILCIK.....1

GÜNÜMÜZ KAZAK VE KIRGIZ TÜRKLERİNİN DİNİ KİMLİKLERİ

Oraz SAPASHEV8

Aizhan SMAİLOVA8

BERKE HAN ZAMANINDA ALTIN ORDADAKİ İSLÂMIN ROLÜ

Erbolat SAURYKOV15

DİN BİLGİ FORMASYONUNUN BELİRLENMESİNDE HADİAT AL
ARİFİN’İN ROLÜ

Omer TUYAKBAY23

Oraz SAPASHEV23

BEKET ATA VE BATI KAZAKLARINDA GELENEKSEL SUFİZM
YANSIMALARI

Gulzhamal KORTABAEVA38

SUUDİ ARABİSTAN KRALLIĞI: ŞERİAT DEVLETİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Asan ALMAZ51

İSLÂM İSİMLERİNİN KAZAKİSTAN ONOMASTİKLERİNE ETKİLERİ

Gulmira MADİEVA69

MİTTEN EPOSA: TÜRK DESTANLARININ KÜLTÜREL KAHRAMANLARI

Arif ADZHALOGLU.....76

KAZAKİSTAN VE TÜRKİYE YÖNETİM KURULU SİSTEMİNİN TARİHİ:
SELÇUK DEVLETİ VE KAZAK HANLIĞI

Baurzhan RAHİMBAY.....89

KAFKASYANIN İNCİSİ BORÇALI’DA ESKİ TÜRK İNANÇLARININ İZLERİ

Cafer MUSTAFALI96

MODERN TOPLUMUNDA DİNİN ROLÜ

Zekebay ZEYNUR.....112

II. BÖLÜM

I. AMANJOLOV OKULLARI KAPSAMINDA ‘TÜRK EPİGRAFI VE PALEOGRAFYASI’ YUVARLAK MASA TOPLANTISI

A. AMANJOLOV'UN “TÜRK FİLOLOJİSİ TEMELİ” MONOGRAFİSİNİN
BİLİMSEL DEĞERLENDİRMESİ

Saule BEKTEMİROVA 121

Rayma AUESKHAN 121

OĞUZ VE KIPÇAK LEHÇELERİNDEKİ BAĞLAÇ VE EDATLAR

Kasiet MOLGAZHAROV..... 130

ORHUN METİNLERİNDEKİ BAZI KELİMELERİN KAZAK TÜRKÇESİNE
ÇEVİRİLMESİ

Bakytzhan ZİYADA 139

İNCE MEMED, ABAY ZHOLI VE ÖTKEN KÜNDER ROMANLARI
ÖRNEĞİNDE TÜRKİYE TÜRKÇESİ, KAZAK TÜRKÇESİ VE ÖZBEK
TÜRKÇESİNDE KARŞILAŞTIRMALI ÇEKİMLİ FİİLLER

Kamil ÖNEL..... 151

BAĞLAÇLAR VE EDATLAR: ORTAK FORM, FARKLI KATEGORİLER VE
KONTRAS TEORİSİ

Kasiet MOLGAZHAROV..... 157

I. ULUSLARARASI AVRASYA ÇALIŞMALARI SEMPOZYUMU
İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI
KAZAKİSTAN EĞİTİM VE BİLİM BAKANLIĞI ARAŞTIRMA PROJESİ
KAPSAMINDA “KÜRESELLEŞEN TOPLUMDAKİ TÜRKLERİN DİNİ
TANIMLANMASI”

Yuvarlak masa: I. Amanjolov okulları: “Türk epigrafisi ve paleografi”

I ЕУАЗІЯ ЗЕРТТЕУЛЕРІ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ
СИМПОЗИУМЫ
ИСЛАМ ӨРКЕНИЕТИ КОНТЕКСТІНДЕГІ ТҮРКІ ӘЛЕМІ
ШЕҢБЕРІНДЕГІ ҚР ҒБМ «ЖАҒАНДАНУ СОЦИУМЫНДАҒЫ
ТҮРКІЛЕРДІҢ ДІНИ ИДЕНТИФИКАЦИЯСЫ» ЖОБАСЫ БОЙЫНША
*Круглый стол на тему «I Аманжоловские чтения «Тюркская эпиграфика
и палеография»*

I. INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON EURASIAN STUDIES
“TURKIC WORLD IN THE CONTEXT OF ISLAMIC CIVILIZATION”
WITHIN THE FRAMEWORK OF THE RESEARCH PROJECT, THE
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF KAZAKHSTAN ON
THE TOPIC: “RELIGIOUS IDENTIFICATION OF THE TURKS IN A
GLOBALIZING SOCIETY”

Round table I Amanjolov readings “Turkic epigraphy and paleography”

I МЕЖДУНАРОДНЫЙ СИМПОЗИУМ ЕВРАЗИЙСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ
«ТЮРКСКИЙ МИР В КОНТЕКСТЕ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»
В РАМКАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ПРОЕКТА, МОН РК НА
ТЕМУ: «РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ТЮРКОВ В
ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМ СОЦИУМЕ»

*Круглый стол «I Аманжоловские чтения «Тюркская эпиграфия и
палеография»*

İSTANBUL - 2018

ÖZET

Bu çalışma, Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığının temel araştırması olan “Küreselleşen Toplumda Türklerin Dini Kimliği” başlıklı Proje kapsamında gerçekleştirilmektedir. Bu çerçevede “İslâm Medeniyeti Bağlamında Türk Dünyası” sempozyumunun makale ve bildirilerini içermektedir. Sempozyum Türkolog Altai Amanzholov'un anısına istinaden, “I. Amanzholov'un Okumaları: Türk Epigrafisi ve Paleografi” yuvarlak masa sunumlarını da içermektedir.

Sunumlar, Türklerin din ve kültür temalarını, Türk toplumlarında ideolojinin etkisi altındaki sosyo-politik değişme biçimi ile onların oluşumlarını ve tarihsel biçimlerini belirleyerek, geliştirmenin yollarını kapsamaktadır.

ЖУРНАЛ АНДАТПАСЫ

Бұл жинаққа Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігінің іргелі зерттеулер үшін қаржыландырылған «Жаһандану жағдайындағы түріктердің діни идентификациясы» жобалық зерттеуі шеңберінде өткізілген «Ислам өркениетіндегі түркі әлемі» атты симпозиумының материалдары енгізілді. Сондай-ақ Симпозиум аясында түркітанушы-ғалым Алтай Аманжоловты еске алу мақсатында өткізілген «Түркі эпиграфиясы және палеография» атты «I Аманжолов оқулары» атты дөңгелек үстелдің материалдары да енгізілді.

Материалдар әр ғасырлардағы Түркі қоғамындағы идеология мен қоғамдық-саяси өзгерістердің әсерінен қалыптасқан, өзгеріп, дамыған түркілердің діни және мәдениетінің индетнификациялары жөнінде және олардың қалыптасуының тарихи жолдарын зерттеуге арналған.

SUMMARY

This collection includes the materials of the Symposium “The Turkic World in Islamic Civilization” timed to the Project Study “Religious identification of Turks in the globalizing society” of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan for basic research, and also included the materials of the roundtable “I Amanzholov Readings” which was held in the framework of this symposium in honor of to the memory of the

scientist-turkologist Altai Amanzholov on the theme “Turkic epigraphy and paleography”.

The materials cover the themes of the religion and culture of the Turks, their identification and historical ways of forming and developing under the influence of ideology and socio-political change in the Turkic society.

АННОТАЦИЯ К ЖУРНАЛУ

В данный сборник вошли материалы Симпозиума «Тюркский мир в исламской Цивилизации» приуроченный Проектному исследованию «Религиозная идентификация тюрков в глобализирующем социуме» МОН РК по фундаментальным исследованиям, а также вошли материалы круглого стола «I Аманжоловские чтения» который был проведен в рамках данного симпозиума в честь памяти ученому-тюркологу Алтаю Аманжолову на тему «Тюркская эпиграфика и палеография».

В материалах затронуты темы религии и культуры тюрков, их идентификация и исторические пути формирования и развития под влиянием идеологии и социально-политических изменений в тюркском социуме.

I. BÖLÜM

“İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI”

**“THE TURKIC WORLD IN THE CONTEXT OF ISLAMIC
CIVILIZATION”**

İLK MÜSLÜMAN GEZGİN İBN BATTUTA'NIN XIV. YÜZYIL TÜRKLERİNE DAİR İZLENİMLERİ

THE STUDIES ABOUT XIV. CENTURY'S TURKICS OF THE FIRST MUSLIM TRAVELER: IBN BATTUTA

АЛФАШҚЫ МҮСЫЛМАН САЯХАТШЫСЫ ИБН БАТУТАНЫҢ XIV ҒАСЫР ТҮРКІЛЕРІ ЖӨНІНДЕГІ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

Abdullah KIZILCIK*

Öz: Tam adı Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tancî olan İbn Battuta (1304-1369) Fas'ta yer alan Marunilerdendir. Fıkıh ve Edebiyat âlimi olan İbn Battuta daha ziyade 'Tuhfetu'n-nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Asfâr' adlı kitabı ve gezgin kimliği ile tanınmıştır. Hiçbir yerden ikinci kez geçmeme kararı ile m. XIV. yüzyılda dünyanın büyük bir bölümünü cesaret ve özveri ile dolaşmıştır. 20 yaşlarında başladığı seyahatini 30 yıl süren bir yolculuktan sonra tamamlamıştır. Türk-İslam dünyasını baştanbaşa gezerek, Fas'tan Cezayir'e, Tunus'tan, Hicaz'a, Şam'dan Irak'a, Anadolu'dan Rusya'ya, Hindistan'dan Çin'e kadar 120 bin kilometrelik yol kat etmiştir.

XIV. yüzyıl Türk dünyası ve Arap dünyasının kültürel yapısını ince bir üslupla ele almıştır. Özellikle Asya'da gerçekleştirmiş olduğu seyahatlerinde Türk kültürünün köklerinin Arapların aksine İslamiyet'e ne kadar yakın olduğunu ve Türk dünyasının kısa bir sürede bu yeni dini ne kadar kolay benimsediğini hayretle müşahade etmiştir. Bu açıdan anlattıkları ve izlenimleri son derece önemlidir. Burada o dönemde Türkler hakkında onun dilinden söylenen ilginç tespitler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Battuta, Maruni, Gezgin, Türkler.

Abstract: Ibn Battuta that his full name is Abu Abdullah Muhammad b. Abdullah et-Tanci (1304-1369), is from the Maruni of Morocco. As a the rule of him, not to pass second time from the same point, he has traveled a great part of the world with courage and dedication. He completes his journey after a journey of 30 years when starting in his 20s. From Morocco to Algeria, from Tunis to Hijaz, from Damascus to Iraq, from Anatolia to Russia, from

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Farabi Avrasya Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü (abdullahkizilcik@yahoo.com).

India to China, Having passed the Islamic and Turks world Ibn Battuta traveled 120 thousand kilometers of roads.

In the XIV. Century he handled the cultural structure of the Turkish world and the Arab world in a fine style. Especially in their travels in Asia as opposed to the Arabs, they have wondered at the roots of Turkish culture and their closeness to Islam and , How easily they adopted this new religion in a short time. From this point of view and their impressions are very important. Here, There are interesting findings that were said about the Turks world from him at that time.

Keywords: Ibn Battuta, Maruni, Traveler, Turks.

Giriş

Ebu Abdullah Muhammed b. Battuta et-Tancî 24 Şubat 1304 tarihinde 20 yaşlarında 1324 tarihinde ilk yolculuğuna çıktığı ve 1355 yılında sona erdiği rivayet edilmektedir. Bu dönem Anadolu Selçuklu Devletinin sonları ile Osmanlıların diriliş ve yükseliş dönemini içine alan dönemdir. Çağdaşlarının hac, ticaret ve diraset amaçlı yolculuklarının aksine bir geçtiği yerden istisnalar hariç iki defa geçmemek suretiyle o günün şartlarına göre en zor yolculuklardan birini yapmıştır. İbn Battuta Fas'tan (Tanca) hareket ederek Cezayir, Tunus, Mısır (İskenderiye, Kahire), Filisin (Gazze, kudüs), Lübnan (Beyrut) Suriye (Trablusşam, Hama, Halep, Şam), Suudi Arabistan (Medine-i Münevvere, Mekke-i Mükerreme), Irak (Basra, Bağdat, Musul), Mardin, yeniden Bağdat, Mekke, Yemen, Umman.

Lazkiye'den Anadolu'ya (Alanya, Antalya, Burdur, Gölhisar, Denizli, Ladik, Aksaray, Niğde, Kayseri, Sivas, Amasya, Gümüşhane, Erzincan, Erzurum, Birgi, Tire, İzmir, Manisa, Bergama, Balıkesir, Bursa, İznik, Geyve, Yenice, Mudurnu, Bolu, Gerede, Safranbolu, Kastamonu, Sinop'tan Anadolu'yu terk etmiştir.

Sinop'tan Kırım'a giden İbn Battuta oradan Özbekistan bölgesine (harezm, mavraun-nehir, Kebek, Tarmaşirin, Semerkand, Horasan, Belh, herat), araya İstanbul'u alarak yeniden Özbekistan'dan Buhara, semerkand, belhi'yi oradan Afganistan Hindikuş dağlarını geçerek Hindistan (Delhi) sınırına vardı. Delhi yakınlarında Hindu asilerince pusuya düşürüldü, oradan canını zor kurtardı.

Çin'e giderken bindiği gemi batınca Çin hükümdarına vermeyi düşündüğü hediyeler de zayi olunca Çin yerine Maldiv adalarına gitmeyi

yeğledi. Oradan srilankaya, Bengal ve Essam'a uğradı. Eline hediyeler geçince de Çin'e doğru yola çıktı. Çin'den tekrar Sumatra, Malabar Basra Körfezinden geçerek Suriye Bağdat'a yeniden Mekke'ye oradan İskenderiye'ye, Tunustan Cezayir'e başkent Fez'e vardı. Bir müdeet sonra da İspanya'ya oradan Sudan'a gönülsüz bir geziye çıktı. 1353'in sonlarına doğru da Fas'a döndü. Anılarını edebiyatçı Muhammed b. Cübey el-Kelbi'ye yazdırdı. Fas'ta bir müdedet kadılık yaptıktan sonra 1369 senesinde vefat etti.

60 hükümdar, 200ün üzerinde devlet adamı ile tanışmıştır. Eserinden 2 binden fazla kişiden söz eder. XIV. Asrın toplumsal yapıları ile siyasi ve kültürel tarihleri için değerli bir kaynaktır.

Seyahatnamesi İbn Battuta'nın iman dolu kişiliğini de yansıtır. Zotluklara, sıkıntı ve hastalıklara göğüs geren, başladığı işi sabırla bitiren, insanlarla iletişimi iyi bir şahsiyet olduğu eserinden anlaşılmaktadır.

Seyahatnamesinde özellikle Türklere ait İslam Medeniyetinden izlenimler:

Türklerin Toplumsal ve Kültürel Yapıları

1. Türk Kadınları İlgili Tespitleri

Alanya'dan bahsirken “*Anadolu o sıralarda bilad-ı Rum diye anılan Müslüman Türklerin idaresi altında idi. Alanya deniz kıyısında bir şehirdir, ahalisi Türkmen olup güzel yüzlü ve temiz giyinimlidir. Burada kadınlar erkeklerden kaçmazlar ve sanki akrabaymışız gibi bizimle vedalaşır, çoğu zaman gözyaşı döker, dua isterlerdi*” der¹.

Buradan hareketle Anadolu insanının yani Türklerin Araplarla İslamiyet'i uygulama noktasında farklı yorumdan öte örflerin dinde yeri olduğunu mezheb farklılıklarının Kur'an ve sünnet kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim maslahata göre ayrılır, bu nedenle Türklerin iletişim kurarken günlük hayatta Araplar kadar bu konuda keskin çizgileri yoktur.

¹ Büyük Dünya Seyahatnamesi, İbn Battuta, s. 202-203.

*“Tanık olduğum tuhaf durumlardan biri de Türklerin kadınlarına gösterdikleri aşırı hürmettir. Öyle ki Türkler arasında kadınların değeri çok büyüktür.”*²

*“Sultan Muhammed Han kadını merasimlere geldiği zaman kalkar, elinden tutar ve yerine oturturdu. Türk kadınları erkeklerden kaçmadıkları için bu hareketler herkesin gözü önünde olmaktadır.”*³

Kutlu Temür adında bir beyin eşi tarafından Harezm şehrine bir medrese yaptırmıştır. Aynı Hatun benim için bir ziyafet vermişti. Kapıda eski elbiselidir kadın beni selamladı, tannımadığım içim yüzüne bakmadan selamını alıp yoluma gittim. Selam veren Hatunun Tübarek Hatun olduğunu öğrenince mahcup oldum. Hizmetkarlarımdan biriyle ona selam gönderdim.⁴

Türkler çocuklarına isim koyarken Araplar gibi fal açarlar⁵.

Ahilik Teşkilatı

*“Ahiler, bekâr ve sanat sahibi gençlerin oluşturduğu bir cemiyettir. Toplumda herkesin bir mesleği vardır, bunlar birbiri ile dayanışma halindedirler. İçlerinden birini reis seçerler. Misafirlerini daha önce yaptırdıkları zaviyelerinde ağırlarlar. Konuklarının insani ihtiyaçlarını karşılar, ortak sermaye ile aldıkları yiyeceklerle ona ziyafet verirler. Bir defasında başında keçe külâh olan, sırtında yıpranmış elbisesi olan ve ne dediğini anlamadığım birisi geldi, seni ve arkadaşlarını yemeğe davet ediyorum, dedi. Kabul etmek zorunda kaldım. Fakir olduğunu düşünerek, bizi ağırlamaya gücünün yetmeyeceğini bilerek üzüldüm. O vakit yanımda Arapça bilen Şeyh bana onun 200 ahinin reisi olduğunu ve endişe etmeme gerektiğinin, çalışarak kazandıklarını bu zaviyede konuklarıyla cömertçe paylaştıklarından söz etti.”*⁶

Türklerin hali ve vakti ne olursa olsun dayanışma içerisinde, paylaşımcı, misafirperver ve cömert olduklarını göstermektedir.

² A.e., s. 246.

³ A.e., 248.

⁴ A.e., 272; s.275

⁵ A.e., s. 252

⁶ A.g.e., s. 204-205

Cenaze Merasimleri

“Türkler cenaze merasimlerinde Mısır ve Şam ahalisinin yaptıkları gibi abartılı bir şekilde feryat etmezler. Sultan’ın evladı öldüyse ahali ile beraber sabah namazından sonra 3 gün süreyle kabristanı ziyarete giderler... Türkler ramazan bayramında kabristanda kurban keserler. Yöneticiler ve halk erkenden kabristana gider dualar eşliğinde kurbanlarını kesip fakir fukaraya dağıtırlar. Fakihler, şeyhler, ahiler ve sultanlar ayrı ayrı sofralar kurup fakir ve düşkünlere sofra kurarlar. Sultanın kapısından hiç kimsenin geri çevrilmediğini gördüm.”⁷

Burada İslamiyet’te yas üç gündür kuralını adeta uygulamaktadırlar. Ayrıca eski Arap toplumunun yaptığı gibi yüzünü gözünü döverek ağlamadıkları gibi feryat ve figanlarını içlerine gömmekteler.

Yolculuk Kültürleri

Türkler yolculuklarına sabah namazı çıkarlar. Kuşluk vakti konaklarlar. Öğleden sonra tekrar yola koyulur ve akşamüzeri yeniden konaklarlar. Molada hayvanların bağları çözülür ve serbest otlanmaları sağlanır⁸.

2. Siyaset Bilimi

İstişare ve şura

“Milas’ın hükümdarı Menteşeoğlu Şücaeddin Orhan beydir. Sarayında hürmet gösterdiği çeşitli ilimlere vakıf, fazilet ve irfan sâhibi, fakihler bulunur”.⁹

3. Tarih ve Dil

Dinler Tarihi

Kırım yarımadasında bir kiliseye rastladım. Kilise duvarlarının birinde belinde kılıç, elinde mızrak bir Arap tasviri vardı. Bu resim kimindir, dediğimde, Peygamber Alidir, dediler. İlginç olan Hz. Alinin tasvirinin bir kilise mabedinin duvarında ne işi var ve niye hürmet ediyorlardı, merakını çekmiştir¹⁰.

⁷ A.g.e.,s. 207, 209.

⁸ A.e., s. 241.

⁹ A.e., s. 210.

¹⁰ A.g.e., 238.

Kırım hanlığında liman şehri Kefe’de namaz kılarken çan sesi itince arkadaşlarıma ezan ve kuran okumalarını söyledim. Ezanı duyan Müslümanların geldi, mescitte vakitsiz okunan ezandan endişe duyduğu için buraya geldiğini söyler. Olayın nedenini öğrenince endişeye gerek olmadığını anlatarak yanımızdan ayrıldı. Gerçekten de endişemiz yersizdi ve gördüğümüz herkesten iyilikten başka bir şey görmedik.¹¹

Tüccarlar Sind’in merkezine vardıkları zaman Hint padişahı Sultan Muhammed Müslümanlardan 40 ta bir gayr-i Müslümanlardan onda bir alınmasını emretmiştir.¹²

Tarih

Cengiz han demirci idi. Büyük bir ordu hazırlayarak İslam ülkelerini ele geçirmek için harekete geçti. Buhara ve Semerkand ahalisinin canlarına dokunmadı. Hilafet merkezi Bağdat’a girdi ve halkını kılıçtan geçirerek Abbasi Halifesi Mu’tasım Billah’ı idam etti.

Dilbilimi

Kırında Dest-i kıpçak denilen bir sahrada konakladık. Deşt Türkçe’de çöl anlamına gelmektedir. Kıpçak Bozkırı denebilir¹³.

Kırında atların çektiği araca araba denilir.¹⁴

Türkler karargâhlarına “ordu” adını verirler.¹⁵

Han Türkçe sultan anlamına gelen bir tabirdir. Ben de dünyanın en büyük 7 hükümdarından birisidir, Muhammed Han’ı sık sık alışım olduğum “sultan” kelimesiyle hitap ediyordum¹⁶.

Özbek Muhammed Han’ın iki oğlundan biri Can Bey’dir. Can ruh anlamına gelir.¹⁷

Çeşitli Konular

Karakter Yapıları

¹¹ A.e., 239

¹² A.e., 244.

¹³ A.e., s. 238

¹⁴ A.e., s. 240

¹⁵ A.e., 247.

¹⁶ A.e., 247

¹⁷ A.e., 253

Türkler iyi karakterli ama gerektiğinde çok hiddetli olurlar¹⁸.

Sultan Özbek Muhammed Han Cuma günleri Şeyh Nizameddin'i ziyaretine gelir dedi. Fakat Şeyh kapıda karşılamadığı gibi, ayağa da kalkmazdı. Şeyhin tatlı sohbetini sessizce dinlerdi.¹⁹

Beslenmeleri

Yemekten sonra kımız adı verdikleri bir içecek içerler. Bu içecek kısrak sütünden yapılır.²⁰ Yemekte içeceğin ne olduğunu sordum. Şıra dediler. Hanefî mezhebine göre helal sayılmaktadır.

KAYNAKÇA

İbn Battuta: **Tuhfetu'n-Nuzzâr fi Garaibi'l-Emsâr ve Acâibil-Esfâr**, Talal Harb neşri, 3. baskı, Beyrut 2002.

2. Pamaksızoğlu, İsmet: **İbn Battuta Seyahatnamesinden Seçmeler**, İstanbul 1971.

3. Aykut, A Sait: **İbn Battuta Seyahatnamesi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

4. Şeker, Mehmet: **İbn Battuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahîlik**, Ankara 1993.

5 . Bürol, Nurettin. **İbn Battuta'ya Göre Deşt-i Kıpçak ve Türkistan**, Yüksek Lisans Tezi. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.

6. Çevik, Mümin. **İbn Battuta Seyahatnamesi**. İstanbul 1983.

7. İ. Kafesoğlu, İbn Battuta, **İ.A.**, 6.V/II, İstanbul 1977.

8. Aykut, A Sait: İbn Battuta, **İ.A.**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, İstanbul 1999, c. 19, s. 361-368.

9. Cârîm, Fuad, **Marko Polo ve İbn Battuta**, İstanbul 1966.

¹⁸ A.e., s. 241

¹⁹ A.e., 271

²⁰ A.e., s. 241

GÜNÜMÜZ KAZAK VE KIRGIZ TÜRKLERİNİN DİNİ KİMLİKLERİ

RELIGION IDENTIFICATION OF TURKS OF KAZAKHSTAN AND KYRGYZSTAN IN THE MODERN SOCIUM

ҚАЗАҚСТАН ЖӘНЕ ҚЫРҒЫЗСТАНДАҒЫ ТҮРКІЛЕРДІҢ ҚАЗІРГІ СОЦИУМДАҒЫ ДІНИ ИДЕНТИФИКАЦИЯСЫ

Oraz SAPASHEV*

Aizhan SMAILOVA**

Öz: Makalede üç yıllık bir proje çalışmasının sonuçlarını takiben, Kazakça ve Kırgız halkının dini kimliğinin sorunlarıyla ilgileniliyor. Sosyal araştırmanın sonuçlarına göre modern Kazakların ve Kırgız halkının dindarlık konusunda kararsız olduğu söylenebilir. Bir yandan, Kazakların ve Kırgız halklarının çoğunluğu dindarlıklarını yani İslam'a ait olduklarını iddia ediyor. Öte yandan, ilan ettikleri dini kimlik, dinsel yaşamlarında yüksek düzeyde bir faaliyet göstermemektedir. Kazakistan ve Kırgızistan'ın önemli bir kısmı geleneksel İslam'da (Hanafi madhabının Türk İslam'ındadır) geleneksel değerlerin bir taşıyıcısını, ulusal bir fikri ya da maneviyat görmektedir. Dolayısıyla, Kazaklar ve Kırgızlar, geleneksel dinlerin takipçileri de dâhil olmak üzere, çoğunlukla, ahlakın olağan normlarına, davranış kalıplarına, ev geleneklerine, aile fikirlerine tezahür eden belirli bir kültüre ait olduklarını belirtmekte ve bu konudaki kararlılığı ifade etmektedirler. Bu bizim kültürümüzün tarihi bir mirasıdır.

Anahtar Kelimeler: Din, Kimlik, Kültür, Toplum, Gelenek, Dünya Görüşü.

Аннотация: В статье рассматривается проблемы религиозной идентичности казахов и кыргызов по итогам трехлетнего проектного исследования. По итогам социального опроса религиозность современных казахов и кыргызов, можно констатировать, что она носит амбивалентный характер. С одной стороны, большинство казахов и кыргызов заявляют о своей религиозности, то есть, о своей

* О.Сапашев доцент кафедры ТЮРКСОЙ (sapashevo@gmail.com).

** А.Смаилова. Доцент кафедры Общего языкознания и иностранных языков, директор ДМС (aizhan.smailova@kaznu.kz).

принадлежности к исламу. С другой стороны, декларируемая их религиозная идентификация не показывает высокий уровень активности в их религиозной жизни. Значительное число казахстанцев и кыргызстанцев видят в традиционном исламе [тут имеется ввиду тюркский ислам ханафитского мазхаба] носителя традиционных ценностей, национальной идеи, духовности. Таким образом, казахи и кыргызы, причисляя себя к последователям традиционных религий, чаще всего обозначают свою принадлежность к данной культуре, проявляющейся в привычных для них нормах морали, стереотипах поведения, бытовых традициях, представлениях о семье и выражают желание быть сопричастными к историческому наследию этой культуры.

Ключевые слова: Религия, Идентичность, Культура, Социум, Традиция, Мировоззрение.

Abstract: The article deals with the problems of religious identity of Kazakhs and Kyrgyz people following the results of a three-year project study. According to the results of the social survey, the religiosity of modern Kazakhs and Kyrgyz people can be stated that it is ambivalent. On the one hand, the majority of Kazakhs and Kyrgyz people claim their religiosity, that is, their belonging to Islam. On the other hand, their declared religious identification does not show a high level of activity in their religious life. A significant number of Kazakhstanis and Kyrgyzstanis see in traditional Islam [here is the Turkic Islam of the Hanafi madhhab] a bearer of traditional values, a national idea, spirituality. Thus, Kazakhs and Kyrgyz, including themselves as followers of traditional religions, most often denote their belonging to a given culture, manifested in the usual norms of morality, stereotypes of behavior, domestic traditions, family ideas and express the desire to be implicated in the historical heritage of this culture.

Keywords: Religion, Identity, Culture, Society, Tradition, Worldview.

Хотя по религиозной идентификации написано множество материалов, казахстанская религиоведческая наука еще не достаточно разработала методологию их определения для обоснования такого сложного и актуального феномена. Поэтому, мы не можем пока полной мере определить теоретическую и эмпирическую интерпретацию

религиозности казахов и кыргызов как мусульман. Общая религиозная идентичность наших граждан в социуме в тоже не изучена. Исходя из этого можем констатировать, что отсутствует общая картина религиозной идентичности наших постсоветских граждан, независимо от их конфессии. Обоснование важности определения религиозности в первую очередь маркируется тем, что от того, что считать критерием религиозности, зависит подсчет численности верующих различных религий. Данная область исследования можно будет проводить после завершения нами изучаемого проектного исследования, которое ведется в рамках исламской идентификации в рамках общего параметра религиозной идентичности вообще.

В целях выявления религиозной идентификации казахов и кыргызов нами проведен опрос граждан - тюрок мусульман Казахстана и Кыргызстана. После обработки статистических данных на основе итогов анкетирования выявлена общая картина уровня религиозности тюрок РК и КР, а также их отличительные особенности в общей картине религиозной идентичности.

По итогам социального опроса религиозность современных казахов и кыргызов, можно констатировать, что она носит амбивалентный характер. С одной стороны, большинство казахов и кыргызов заявляют о своей религиозности, то есть, о своей принадлежности к исламу. С другой стороны, декларируемая их религиозная идентификация не показывает высокий уровень активности в их религиозной жизни. Значительное число казахстанцев и кыргызстанцев видят в традиционном исламе [тут имеется ввиду тюркский ислам ханафитского мазхаба] носителя традиционных ценностей, национальной идеи, духовности. Таким образом, казахи и кыргызы, причисляя себя к последователям традиционных религий, чаще всего обозначают свою принадлежность к данной культуре, проявляющейся в привычных для них нормах морали, стереотипах поведения, бытовых традициях, представлениях о семье и выражают желание быть сопричастными к историческому наследию этой культуры. Хотя о вековых традициях и школах тюркского ислама суфийского толка или ханафитского мазхаба, население знает очень мало или можно сказать совсем ничего. Наверное из за этих причин они не обнаруживают регулярного участия в религиозной жизни, кроме

ритуалов, связанные с процессом захоронения. Одна из выводов нашего исследования состоит в том, что для значительного числа тюркв ЦА [в нашем случае казахи и кыргызы], называющих себя последователями традиционного ислама, религия является большей степени фактором культурной идентификации, и таким образом, религиозная идентичность совпадает с осознанием собственной принадлежности к определенной культуре, народу, этносу с культурной идентичностью. Кроме того, именно ислам является одним из важнейших ресурсов для гражданской идентичности многих этнических казахов и кыргызов по отношению своей республики.

Один из сложных вопросов в изучении религиозности — это определение ее критериев. Для этого, на базе составленного нами методического указания, прежде чем приступить к подсчетам социологического опроса, мы даем теоретическую основу данного исследования и на этой основе мы определяем критерий религиозности граждан РК и КР. Для определения религиозности существуют несколько концепции, из них мы выделяем две концепции, к которым могут быть сведены различные варианты критериев религиозности:

Классическая концепция.

Данная концепция определения религиозности основана на исключительно стороннем, объективированном взгляде на религию. Социологическом опросе нашего проектного исследования, в рамках данного подхода, как и остальные исследователи религиозной идентичности выделяем два принципиальных момента для определения религиозности наших респондентов. Практическое подтверждение религиозной позиции субъекта, выражается в регулярных культовых действиях (посещение мечетей, кладбищ, соблюдение постов и пр.). Приверженцы этой концепции говорят о комплексности критерия религиозности, выражающейся в строгом соблюдении канонической чистоты и полноты образа действий и образа мысли, предписываемого той или иной религиозной традицией. Религиозная самоидентификация в данной концепции не играет роли, так как она не предполагает, что данный человек полностью разделяет соответствующие религиозные верования и следует религиозным практикам.

Постклассическая концепция.

Данная концепция акцентирует внимание на особенностях конкретной религии. Это достигается совмещением классического объективированного подхода и подхода интроспективного, предполагающего взгляд с позиций верующего данной религии. Основным критерием религиозности в данном случае является религиозная самоидентификация личности. То есть, если человек причисляет себя к исламу, то мы как исследователи должны считать его мусульманином. Более того, для определения себя религиозным, человеку не обязательно быть «религиозно грамотным».

Степень и характер религиозности тюрков. Проблемы исследования религиозности в социальном опросе [по итогам анкетирования]

Важными понятиями в изучении религиозности выступают «степень религиозности» и «характер религиозности». В понятии «степени религиозности» нами фиксируется прежде всего уровень влияния религии на отдельную личность, она определяется на основе эмпирических признаков их религиозности. Степень религиозности отмечает интенсивность проявления этих признаков (например, наличия или отсутствия корреляции между религиозным сознанием и религиозным поведением, сильной или слабой веры в сверхъестественное, силы и глубины влияния религии на различные сферы человеческой деятельности и на мотивацию индивида в повседневной жизни и т. д.). Итоги анкетирования показывают, что проведенные измерения показывают общий уровень характера религиозности на разных объектах, но разную степень ее проявления.

Одной из важнейших и дискуссионных проблем, возникающих при исследовании религиозности является также определение характера религиозности. В данном процессе вовлекаются слишком широкие определения понятия «религия». Закономерно, что чем шире определение, тем сложнее эмпирическая интерпретация понятия. Для того чтобы избегать подобного рода проблем, мы подошли к проблеме соотношения определений ислама сугубо из практических позиций.

Таким образом, понятия степени и характера религиозности являются ее количественной и качественной характеристиками, позволяющими глубже определить содержание религиозности, а значит и эмпирически зафиксировать.

Типология религиозности

В данном исследовании по определению типологии мы выделяем три вида:

1. Мусульмане, у которых определяющей жизненной ориентацией выступает религиозная ориентация. Веря в Бога, они также признают истинность и других существенных для религии догматов. Регулярно и часто совершают культовые действия по религиозным мотивам. Играют активную роль в религиозной группе, распространяют религиозные взгляды. Религиозное сознание в значительной мере оказывает влияние на мотивацию их социальной деятельности. [по итогам анкетирования такие типы среди наших респондентов почти не оказались]

2. Мусульмане, у которых религиозная ориентация является важной, но не определяющей. Веря в Создателя, они не уверены в истинности некоторых существенных религиозных догматов. Их культовые действия могут быть отодвинуты на второй план, а религиозная мотивация участия в ритуалах не является ведущей. Верующие этого типа не играют активной роли в религиозной группе, не принимают активного участия в распространении религиозных взглядов. Религиозное сознание лишь отчасти оказывает влияние на мотивацию социальной деятельности.

3. Мусульмане, у которых религиозная ориентация подчинена нерелигиозным мотивам. Сохраняя веру в Бога, они утрачивают другие существенные элементы религиозной веры. Культовые действия совершают редко и нерегулярно, мотивы участия в религиозном культе, как правило, нерелигиозные. Специальных позиций и ролей в религиозной группе эти верующие не имеют, в распространении религиозных взглядов сознательно не участвуют. Социальная деятельность практически освобождена от религиозных мотивов.

4. Колеблющиеся между верой и неверием. Представители данной религиозной группы не уверены в существовании Бога, в истинности других религиозных догматов. Культовые действия совершают редко, от случая к случаю. Отсутствуют постоянные связи с религиозной группой, религиозных взглядов не распространяют. Социальная деятельность не мотивирована религиозными стимулами.

На наш взгляд, данная типология содержательно отражает отличия одного типа от другого, однако возникает проблема с конкретными социологическими индикаторами, позволяющими человеку причислить себя к тому или другому типу.

Таким образом, функциональный анализ типов религиозной идентичности граждан РК и КР позволяет сделать вывод, что идентификационная функция религии в современном обществе является одной из важнейших. В религиозной идентичности современных казахстанцев и кыргызстанцев наблюдается диспропорциональное несоответствие культурных и идеологических образцов элементам религиозной системы, таким как вера, убеждения, объективированные проявления религиозности в виде тех или иных практик. Для большинства тюрков ЦА, идентифицирующих себя в качестве последователей ислама, значимы позиции, формирующие коллективную религиозную идентичность – это общее историческое прошлое, социальная мифология, общепринятые обычаи и ритуалы, коллективные мнения, оппозиция по отношению к чужим ценностям. Но при этом сама религиозная идентичность оказывается лишь субидентичностью в гражданской и общекультурной идентичности.

Литература

А.В.Костина. Кризис современной идентичности и доминирующие стратегии идентификации в границах этноса, нации, массы. ЗНАНИЕ. ПОНИМАНИЕ. УМЕНИЕ 2009 — №4. Стр. 167-174

М.И.Федоренко. Религиозность, идентификация и религиозная идентичность

Ученые записки Орловского государственного университета. №4 (54), 2013г . Scientific notes of Orel State University. Vol.4 – no. 54. 2013

А.А.Ашхамахова.Влияние менталитета и религии на формирование экологического сознания. Научный журнал КубГАУ, №79(05), 2012.

BERKE HAN ZAMANINDA ALTIN ORDADAKİ İSLÂMIN ROLÜ

БЕРКЕ ХАН БИЛІГІ КЕЗЕҢІНДЕГІ АЛТЫН ОРДАДАҒЫ ИСЛАМ ДІНІНІҢ РӨЛІ

THE ROLE OF ISLAM IN THE GOLDEN HORDE AT THE TIME OF THE BOARD OF BERKE KHAN

Erbolat SAURYKOV*

Öz: Bu makalede İslâm'ın Türkler arasındaki rolü incelenmektedir. İslâm, Karahanlılar tarafından benimsenmesinden bu yana, Türklerin kültür ve antik inançlarıyla yakından ilişkili şekilde gelişmiştir. Karahanlılar devleti parçalandıktan sonra ortaya çıkan Türk Devletleri İslâm devletleri olarak gelişmiştir. Özellikle İslâm, Berke Han'ın hükmettiği Altın Orda döneminde çok güçlenmiştir. Berke Han'ın İslâm'ın kabulü Altın Ordayı diğer Müslüman devletler nezdinde de güçlendirmiştir. Berke, İslâm'ı kabul eden ilk Moğol hükümdarı olarak tanınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Altın Orda, Berke Han, Türkler, Tengricilik, İnanç, İslâm.

Abstract: The article examines the role of Islam among the Turks. Since the adoption of Islam by the Karakhanids, Islam developed closely related to the culture and ancient beliefs of the Turks. Gradually, when the Karakhanid state disintegrated, subsequent Khanates, which arose after, developed as an Islamic state. Especially Islam was strengthened during the Golden Horde period, when Berke Khan ruled. Adoption of Berke Khans İslam strengthened the Golden Horde by other Muslim states. Berke is recognized as the first Mongolian ruler to accept Islam.

Keywords: Golden Horde, Berke Khan, Turks, Tengrism, Belief, Islam.

Аннотация: В статье рассматривается роль ислама среди тюрков. С начала принятия ислама Караханидами, ислам развивался не утрачивая предыдущее традиционное верование тюркв. После распада Караханидского государства, последующие ханства, которые возникли

* Саурыков Е.Б., Тараз инновациялық-гуманитарлық университеті Ректоры, Тараз к (e_sauykov@mail.ru).

после, развивались как исламское государство. Особенно ислам укрепился в период Золотой Орды, когда правил Берке Хан. Принятие Берке ханом мусльманство укрепил связь Золотой Орды другими мусульманскими государствами. Берке Хан в истории признан как первый монгольский правитель принявший ислам.

Ключевые слова: Золотая Орда, Берке Хан, Тюрки, Тенгрианство, Ворование, Ислам.

Орталық Азия мен Қазақстан жеріне ислам дінінің таралуы түркі халықтарының тарихи даму үдерісінде терең із қалдырған ең елеулі оқиғалардың бірі болды. VIII ғасырдан бастап таралған ислам діні мен оның негізіндегі араб-мұсылман мәдениеті түркі халықтарының рухани өміріне айтарлықтай ықпал ете бастады. Дегенмен, Ұлы Даланы мекендеген көшпенді түркі халықтарының ортасында исламдану үдерісі күрделі, әрі көп ғасырларға созылды. Мұның себебі, аймақтың географиялық ерекшеліктері, жергілікті халықтардың саяси-әлеуметтік қатынастары, ғасырлар бойы қалыптасқан наным-сенімдері мен дәстүрлік ерекшеліктері бұған айтарлықтай ықпал етті. Әрине, ислам дінін қабылдаған халықтар оның рухани мәдениетін қабылдайтыны белгілі. Осыған байланысты ғасырлар бойы сұрыпталып, жинақталған түркілердің рухани мәдениеті мен наным-сенімдерін түбегейлі өзгеріске ұшырату оңай болмағаны хақ. Бастапқы кезеңде араб жаулауы мен қарқынды насихаттаудың нәтижесінде ислам діні түркі халықтарының арасында кең қанат жайды. Дегенмен, ислам діні Орталық Азия жеріне толық таралмады. Орталық Азияның көптеген бөлігі ислам өркениетінен әлі де жырақта жатты. Тіпті, X ғасырда исламды алғаш рет мемлекеттік дінге айналдырған Қарахан мемлекетінің тарих сахнасына шығуы кезеңінде ислам діні жалпы халықтық дінге айналмады. Ислам діні түркі мемлекеттерінде билік құрған билеуші тап өкілдерінің арасына ғана кеңінен таралды. Халық негізгі бөлігі түркілердің дәстүрлі діни-наным сенімдерін ұстанды. Түркі халықтарының арасында кеңінен ислам дінінің қарқынды енуі Алтын Орда кезеңінде болды. Мұны осы кезеңді зерттеген зерттеушілердің басым көпшілігі мойындайды. Алтын Орда дәуірінде Дешті Қыпшақта ислам дінінің рөлі мен ықпалы артты. Берке хан Алтын Орда хандары ішінде бірінші болып, ислам дінін қабылдады. Ал 45 жыл өткен соң, Өзбек-хан билігі тұсында (XIV ғ. басында) ислам

діні мемлекеттік дінге айналды. Ислам дініне көрсетілген қолдау нәтижесінде түркі халықтарын арасындағы дәстүрге негізделген Дала Заңдарына ислам дінінің міндеттемелері Алтын Орда кезеңінде ене бастады. Бұл дәстүр жалғасын тауып, кейінгі қазақ қоғамында айрықша көрініс тапты. «Әдет Заңдарының» қалыптасуында Ислам (Шариат) Заңдары басты рөлді атқармаса да, оның айтарлықтай ықпалы болды.

Шыңғыс хан және оның ұрпақтары жасаған жорықтардың нәтижесінде Қыпшақ даласында құрылған Жошы ұлысы, Алтын Орда XIII ғ. 50-ші ж. бастап, халықаралық аренада қуатты мемлекетке айналды. Шыңғыс хан және оның ұрпақтары саяси өзгерістер жасағанымен, жергілікті халықтар арасында рухани және мәдени жағынан ешқандай тосқауыл қойған жоқ. Шыңғыс хан ұрпақтары ішінен алғаш болып Берке хан бас болып ислам дінін қабылдады. Бұл жөнінде «Шыңғыс-наме» шығармасының авторы Өтеміс-қажы бір мәліметінде Берке-ханды анасынан туғаннан бастап, мұсылман болуымен әйгілі болды деді [1, 164 б.]. Ал Өтеміс қажы келесі бір мәліметінде: «Дешті Қыпшақтың халқы ислам дініне Берке хан билеп тұрған кезде (1255-1266) кірген дейді. «Дешті уәлаяты Берке ханға бағынған кезде, - деп жазады ол, - дінсіздердің көп бөлігін ол ислам дініне кіргізді...». Берке хан мешіттер мен медреселер салуға себепші болды. Ол өз төңірегіне теологтарды, діншіл ғалымдарды жинап алды. Рас, шығарма авторының одан әрі атап өткеніндей, «одан кейін ол (тайпа. – ред.) қайтадан жолдан тайған [тайпаға] айналып, дінсіз болды», - дейді. Мұның өзі Дешті Қыпшақ көшпенділерін ислам дініне кіргізу процесінің үзілісті, сенімсіз сипатта болғанын көрсетеді. Бірқатар зерттеушілер, Берке хан мұсылмандықты қабылдағанымен, ислам діні Алтын Орда ішінде кең тараған жоқ дейді. Бұл кезеңде Берке-хан бастаған моңғол ақсүйектерінің шағын ғана тобы қабылдады. Бірақ, мұсылмандық дәстүр белгілі бір ақсүйек топтарының арасында жалғасын таба берді. Ислам діні жалпы халық ұстанатын мемлекеттік дін ретінде тек Өзбек хан кезеңінде айналды дейді. Бұл рас. Сонымен қатар, Берке-хан жастайынан мұсылман дәстүрінде тәрбиеленіп, нәтижесінде мұсылмандықты қабылдап, Джамал ад-Дин Ибрахим мұсылмандық атын да иемденді. Бірақ Беркені діни тақуа ретінде сипаттап, әлемге «шынайы дінді» таратуға ұмтылысы тым дәріптеліп, баяндалуы ортағасырлық мұсылман авторларының әсірелеуінің жемісі еді. Беркенің ислам дінін Алтын Ордада мемлекеттік дін ретінде қабылдап, вассалдық

мемлекеттерге ислам дінін тарату жоспарында болған емес [2, с. 28]. Дегенмен, Берке ханның ислам дінін қабылдауы Алтын Орда тарихында үлкен маңызды оқиға болды. Берке-ханнан кейін мұсылмандық дәстүрлер Алтын Орда қоғамына мықтап ене бастады. Әбілғазының мәліметі бойынша, Беркеден кейінгілердің ішінде ислам дінін қабылдағандар көп болмағанымен ордада Беркеден қалған мұсылман дәстүрін жалғастырушылар үзілмеген. Беркеден кейін 45 жылдан соң Өзбек хан ислам дінін өз елінің ресми діні деп қабылдады. Осы кезден бастап қыпшақ-қазақ арасына ислам діні кең тарай бастады, - дейді [3, 689 б.].

Беркенің ислам дінін қабылдауы Алтын Орданың сыртқы саясатына да үлкен ықпал етті. Берке ислам дінін қабылдаған соң, Таяу және Орта Шығыстың мұсылман мәдениетімен араласқан алғашқы моңғол билеушісі ретінде танылып үлгерді. Сондықтан Берке-хан мен мұсылман әлемінің ең қуатты мемлекеті Мысырдың сұлтаны Бейбарыс әскери-саяси одақтастық келісім орнатты. Алтын Орда мен Мысыр арасындағы әскери-саяси альянс Иран жерінде 1258 жылы құрылған моңғолдық Хулагу негізін қалаған әулетке қарсы соғыс бастады. Бұл соғыстың себебі таза әулет аралық және экономикалық келіспеушіліктер болғанымен, ортағасырлық авторлар бұл соғысты кәпірлерге қарсы қасиетті «жиһад» соғысы ретінде түсіндіруге тырысты. Өйткені, бұл кезеңде Ирандық Елхандар мемлекеті мұсылман әлеміне жақын орналасқанына қарамастан, әлі де ислам дінін қабылдамаған еді. Бұл соғыс ұзаққа созылды. Ирандағы Хулагу әулеті құрылған кезден, құлауына дейін жалғасты. Шайқас алаңы негізінен Әзірбайжан жерінде Алтын Орда мен Хулагулық Иран арасында болды.

Мысыр билеушісі Бейбарыс сұлтан ислам дінін қабылдаған Берке ханды алғашқы кезден-ақ Еуразиядағы қуатты Алтын Орда мемлекетінің билеушісі ретінде өздерінің сенімді әскери стратегиялық одақтасы ретінде жоғары бағалаған. Беркенің ислам дініне бет бұруы мысыр деректерінде шынайы діннің жеңісі ретінде сипатталған. Беркенің атқарған ісінің тарихи маңызы жөнінде Мысыр авторы Ибн Кассир былайша сипаттайды: «Оның ұлы істерінің қатарында Хулагуды жеңіліске ұшыратуы мен оның әскерін талқандауы еді. Ол әл-Мәлік аз-Захирдің досы болды, оны құрметтеді, оның елшілеріне ізет көрсетіп, оларға үлкен сыйлықтар тарту етіп отырды», - дейді [4, с. 276]. Жошы

ұлысының билеушісі Беркенің ислам дінін қабылдауы Мысыр мәмлүк мемлекетінің алдына қойған мақсаттарына жетуіне біршама жеңілдеткен, мүмкін шешуші рөл атқарған фактор болуы да ықтимал. Бұл мәселеде айта кететін жағдай, сол уақыттарда діннің рөлі аса маңызды болып, идеологиялық саясаттың құралы ретінде қолданылған. Тіпті қазірдің өзінде Таяу Шығыс елдерінде діннің саясатта маңызды рөл атқаратынын мойындауымыз қажет. Бастапқы кезеңде Мысыр мемлекетіне қауіп төндірген Елхандар мемлекетіне қарсы Жошы ұрпақтарын араздастыруға мәмлүк сұлтандары «кәпірлерге қарсы қасиетті соғысқа» шақыру сияқты күшті идеологияны қолданғаны белгілі. Бейбарыс сұлтан Берке-ханның исламға бет бұрғанына аса ризашылығын білдіріп, Алтын Орда билеушісінің шынайы мұсылман ретінде кәпірлерге қарсы, яғни Елхандар мемлекетіне қарсы шығатына сенім білдірді. Екі мемлекет осы кезге дейін өз жолдауларында ислам идеясын алға тартып, кәпірлерге қарсы, яғни қалыптасқан жағдайда Елхандар мемлекетіне қарсы «қасиетті соғысқа» шығуға үндеу тастаған еді. Бұл түсінікті жайт, өйткені одақтас екі мемлекет билеушілері ислам дінін ұстанған, ал олардың дұшпаны Елхандар мемлекеті билеушілерін кәпір санады. Шындығында, Мысыр сұлтаны Беркеге жазған хаттарында көп айтылған ислам діні үшін «Қасиетті соғыс» Алтын Орда билеушілерінің мұсылман емес мемлекетке (Хулагу әулетіне) қарсы Өзірбайжан территориясы үшін күресудің негізгі себептерінің бірі болса, Мысыр сұлтандары үшін Ирандық моңғолдар жаулап алуға ұмтылыс жасаған Сирия территориясын қорғау үшін арқа сүйейтін басты одақтасы еді.

Бейбарыстың саясаты Алтын Ордамен әскери-саяси одақ құруы нәтижесінде Хулагу Елхандарға қарсы үгіттеу арқылы соғысқа итермелеп, Ирандық моңғол билеушілерінің үздіксіз түрде Өзірбайжан жеріндегі қақтығыстарға назарын аударып, Сирия территориясын тастап, солтүстік майданына кетуіне ықпал етуді көздеген. Ол жөнінде әл-Мақризи мәліметіне сәйкес, Хулагудың Сирия жеріне жорыққа аттанудан жағдайларға байланысты болмағанына, «[мысырлық] сұлтан қуанды... және халық та қуанышқа бөленді», – десе [4, с. 429], Ибн Халдун, Мысыр сұлтаны Елхандар мемлекеті әскерінің Сирия жерінен аластату мақсатында Алтын Орда ханы Беркенің Хулагуға қарсы шығуына ықпал етті деген еді [4, с. 385]. Ал Берке ханнан басталған Алтын Орда хандарының саясаты бойынша, Мысыр мемлекетімен

одақтас бола отырып, екі жақтан күшті соққы беру арқылы Хулагулық Елхандар мемлекетін әлсіретіп, оның Әзірбайжан жеріне деген үстемдігін жою еді. Сондықтан олардың сұлтанға жазған хатында нақты әскери қимылдарға көшу қажеттілігі жөнінде үздіксіз айтып отырды. Ол жөнінде Беркенің Мысыр сұлтанына екі жақты Елхандар мемлекетіне қарсы соғысқа шығу жөнінде 661 х.ж. (1262/1263 ж.) жазған хатында Мысыр сұлтанына өз территориясы арқылы, ал Алтын Орда әскері де өз жағынан жорыққа шығып, бір уақытта Ирандағы моңғол билеушісіне қарсы екі жақтан шабуыл ұйымдастыруды ұсынды. Сонымен қатар, Хулагу әулетін өз территориясынан қуып шығып, оның қол астындағы бүкіл мұсылман территорияларын Мысыр билеушісіне беруге уәдесін берді [4, с. 189].

Мысыр мен Алтын Орда арасындағы байланыстары жөнінде жазып өткен мәмлүк сұлтаны Бейбарыстың жеке хатшысы қызметін атқарған келесі автор Ибн Абд аз-Заһир өзі қызметін атқару кезеңінде екі мемлекет арасындағы дипломатиялық қарым-қатынастар, саяси оқиғалар мен келіссөздердің тікелей куәсі болды. Бұл автор екі мемлекеттің байланыс орнатуына діни факторды бірінші кезекке қояды. Тәжірибелі хатшы Ибн Абд аз-Заһир Мысыр сұлтанының тапсырмасы бойынша Берке ханға хат жазып, онда мұсылман емес, кәпір Иран, Ирак жеріндегі Хулагулық моңғол билеушілеріне қарсы қасиетті соғысқа шығуға шақырып, оның бұл күреске шығуын шынайы мұсылман ретіндегі басты міндеттерінің бірі екенін айта отырып, Хулагуды өзінің туысы болғанына қарамастан, оған қарсы соғысқа шығуға үгіттеп, мұсылман болу тек сөздерден ғана құралмайды, кәпірлерге қарсы қасиетті «джихад» соғысына шығу оның басты тіректерінің бірі деп Бейбарыс сұлтанның тапсырмасымен Берке ханға хат жазған еді [5, 98-99 б.]. Бұл хат мазмұны Мысыр мен Алтын Орда арасындағы тұрақты түрде болған дипломатиялық келіссөздер барысында, соңғысын Хулагу әулетіне қарсы соғысқа айдап салуға үгіттейтін негізгі идеологиялық құрал ретінде қолданып, одан кейінгі кезеңдерде де осы мазмұндас түрде хаттар жазып отырды. Нәтижесінде Берке мен әл-Мәлік аз-Захир Бейбарыстың арасында тұрақты түрде елшілік алмасу мен жолдау хаттар жалғасын тапты. Жолдау хаттарда Берке тарапынан исламға шынайы берілгендігіне сендіру мен бір Алла жолында соғысқа шығуға дайын екендігіне сұлтанның көзін жеткізуге тырысса, сұлтан тарапынан жоғарыда айтылғандай, Хулагуға қарсы «қасиетті соғысқа» үгіттеп,

Беркенің Хулагумен бір әулеттен шыққан қарамастан, оның соғысқа шығу қажеттілігін атап өтті. Оған Мұхаммед пайғамбардың өз руластарымен және туыстарына қарсы келіп, құрайшиттерге қарсы соғысқанын мысал ретінде сипаттады [6, с. 68-69]. Соңында ол мынадай сөздермен аяқтаған: «Ислам тек ғана сөздерден тұрмайды; қасиетті соғыс оның пәрменінің бірі [негізгісі] болып табылады», – деген еді [6, с. 69].

Сұлтан Бейбарыс алғашқы ресми елшілігін Берке-ханға, 661 х.ж. мухаррам айында (15 қараша - 14 желтоқсан 1262 ж.) аттандырды [6, с. 70-71]. Сұлтан елшілерге өзінің атынан Беркеге кәпірлерге қарсы күресте барлық көмекті беруге уәде беретіндігін және бірлескен түрде әрекет етуге дайын екендігін айтуды тапсырды. Сондай-ақ, өзінің жолдау хатында сұлтан Беркеге «қасиетті соғысқа» шығудың қажеттілігін тағы да ескерте отырып, өз әскерінің күш-қуатын сипаттады және оған кімдердің дұшпан екенін, кіммен достық қарым-қатынаста байланысы бар екенін, кімдердің оған сый-тартулар беретіндігі және кімдермен бейбіт келісімге келгені жөнінде мәліметтерді егжей-тегжейлі сипаттай отырып, елшілерге өзінің қуатты мемлекет билеушісі екенін мақтанышпен айтуды тапсырды [4, с. 56-57].

Берке-ханда Мысыр сұлтаны Бейбарысқа жазған хатында амандық-саулық сұрасып, өз ризашылығын білдірді және өзінің шынайы діннің шамшырағын жағушы ретінде имам мен мұсылман халқының кегі үшін Хулагуға қарсы шыққан алғашқы шайқасы жөнінде сипаттап жазды. Ол Мысыр сұлтанына екі жақтан Хулагуды қыспаққа алу үшін бір уақытта соғысқа шығуына табанды түрде өтініш жасап, жорықтан кейін Иран территориясының бір бөлігін беруге уәде етті. Рукн ад-дин Бейбарыс мәліметіне сәйкес, Берке елшілері әмір Джалал ад-дин ибн ал-Кади мен шейх Нур ад-дин Али бастаған елшілердің Мысырға 661 х.ж. (1262/63 ж.) келгенін баяндап, Алтын Орда ханы жазған хатының мазмұнына байланысты оның исламға шынайы түрде бет бұрғанын былайша сипаттайды: «Сұлтан менің Алла сөзін жоғары көтеру үшін, исламға ыждағаттылықпен тәубе еткенім үшін өзімнің қаны жағынан туыстас Хулагуға қарсы шайқасқанымды білсін, өйткені ол [Хула-гу] бүлікші, ал бүлікші Алла мен оның елшісіне сенім білдірмейді», - деген еді [4, с. 99].

Сонымен қорытындылай келе, Берке ханның ислам дінін қабылдауы Алтын Орда тарихы үшін үлкен оқиға болды. Берке-ханнан бастап, ислам діні мен оның негізіндегі араб-мұсылман мәдениеті Дешті Қыпшақ даласына мықтап ене бастады. Нәтижесінде жарты ғасыр өткен соң, Өзбек, Жәнібек хандар кезеңінде Алтын Орда ислам дінін мемлекеттік дінге айналдырды. Берке хан кезеңінде Таяу Шығыстың мұсылман әлемімен саяси-экономикалық және мәдени-рухани байланыстар күшейді. Берке-хан мен Бейбарыс сұлтан арасындағы Мысыр мен Алтын Орда арасындағы қарым-қатынастардың бастамасын жасап, бұл 177 жылға созылды. Дегенмен, ортағасырлық мысыр мен түркі авторларының еңбектеріндегі Беркенің діни тақуалығы, діни саясаты мен Алтын Орда мен Мысырдың Хулагулық Иранға қарсы соғысындағы ислам дінінің рөлі жөнінде тым асыра дәріптелген.

Пайдаланылған әдебиеттер

Өтеміс қажы. Шыңғыс-наме / Факсимиле, транскрипциясы, мәтіннамалық ескертулер, зерттеу мақалалар В.П. Юдиндікі. Алғы сөзін жазған, түсіндірмелері мен көрсеткіштерін жасаған М.Қ. Әбусейітова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 400 б.

Почекаев Р.Ю. Цари ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды – СПб.: Евразия, 2010. – 408 с.

Тарих – адамзат ақыл-ойының қазынасы: он томдық. – Астана: «Фолиант», 2005. – 3 т.– 512 б.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. В.Г. Тизенгаузена. Извлечения из сочинений арабских. – СПб., 1884. Т. I. – 563 с.

Батырша-ұлы Б. Мысыр Мамлук мемлекетінің Дешті-Қыпшақпен байланыстары. XIII-XV ғғ.: зерттеу. – Алматы: Экономика, 2005.– 351 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды Извлечения из арабских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузенем / Подготовка к новому изданию, введения, дополнения и комментарии Б.Е. Кумекова, А.К. Муминова. – Алматы.: Дайк-Пресс, 2005. – Т. I. – 709 с.

DİN BİLGİ FORMASYONUNUN BELİRLENMESİNDE HADIAT AL ARİFİN'İN ROLÜ

ДИНИ ИДЕНТИФИКАЦИЯНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ДӘУІРЛЕРІН АНЫҚТАУДА «ХАДИҚАТ АЛ-‘АРИФИННИҢ» МАҢЫЗЫ

THE ROLE OF “HADIAT AL-ARIFIN” IN THE DETERMINATION OF THE FORMATION OF RELIGIOUS IDENTIFICATION

Omer TUYAKBAY*

Oraz SAPASHEV**

Öz: Makalede Ortaçağda hagiografik eserler “Hadqat al-‘arifin” (XIV c.) İskhāh hāādjā ibn Ismā’l At-al-Qazığurti at-Turkistānī’nin incelenmesine anlam veriliyor. Yazıda, bu eserin önceki Türk Sufi geleneği bağlamı da ele alınmaktadır. Buna ek olarak, yazarın rehberliğinde emeği yaratmaya olan niyeti gösteren amacı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, tarihsel-kültürel ve kaynak araştırması değeri olan “Hadiqat al-‘arifin” ortaçağ Türk-Müslüman toplumunun bir kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, Ortaçağ, Toplum, Sufiye Hagiografyası, Apolojistik, Dini Miras, Çağatay Dili.

Abstract: The article is devoted to the study of medieval hagiographic works “Hadiqat al-‘arifin” (XIV c.) Iskhāq hwādjā ibn Ismā’l Atā al-Qazığurti at-Turkistānī. The article deals with the apologetic aspects of this work in the context of the preceding Turkic Sufi tradition. In addition, motives are revealed, partly revealing the intention that guided the author in the creation of labor. Thus, the historical-cultural and source-study value “Hadiqat al-‘arifin” is revealed as a source of the medieval Turkic-Muslim society.

Keywords: Turkic World, Middle Ages, Society, Sufi Hagiography, Apologetics, Spiritual Heritage, Chagatai Language

Түйін: Мақала Исхақ қожа ибн Исма’ил Ата ал-Қазығурти ат-Туркистанидің «Хадикат ал-‘арифин» (XIV ғ.) атты агиографиялық

* Тұяқбаев Ө., әл-Фараби ат. ҚазҰУШығыстану факультеті ТҮРКСОЙ кафедрасы PhD докторанты (otuyak_76@mail.ru).

** Сапашев О., әл-Фараби ат. ҚазҰУ Шығыстану факультеті ТҮРКСОЙ кафедрасы, доцент, ф.ғ.к. (sapashevo@gmail.com).

шығармасына арналған. Мақалада түркі тілінде жазылған шығарманың сопылық дәстүрді баяндаған контекстіндегі апологетикалық аспектілері қарастырылады. Сондай-ақ, автордың шығарманы жазуда алдына қойған негізгі мақсаттарын ашықтайтын мотивтер талқыланады. Осылайша, «Хадикат ал-‘арифиннің» түркі-мұсылмандық социумының дереккөзі ретіндегі тарихи-мәдени және деректік маңызы ашықталады.

Түйін сөздер: Түркі Әлемі, Ортағасыр, Социум, Сопылық Агиография, Апологетика, Рухани Мұра, Шағатай Тілі.

Орталық Азия өңірінің тарихи-мәдени өміріндегі сопылық мектептердің және ірі өкілдерінің рөлі, орны, олардың қоғамдық өмірдегі белсенділігі соңғы жылдары көп зерттеле бастады. Бұған XIII – XV ғғ. ішкі ұйымдық жүйесі, тәртібі, нақты ілімі қалыптасқан Ясауия, Кубрауия, Накшбандия сопылық мектеп өкілдерінің ғасырлар қойнауынан жеткен жазба мұраларын зерттеу негіз болып отырғаны анық. Әсіресе, отандық және шетелдік ғалымдардың сопылық жазба деректерге жүргізген зерттеулері XX ғ. соңына таман тақырыптық жағынан кеңейіп, жүйеленіп, методикалық сипат алғалы, сопылық ілім ұстанған дін қайраткерлерінің жергілікті жерлердегі әлеуметтік, қоғамдық өміріндегі орны жайлы батыл пікірлер айтыла бастады [1]. Оның үстіне әр елдің кітап қорларында сақталған мол мұралардың қолжетімді каталогтарда хатталуы, сандық нұсқада көшірмелерінің жасалуы, нәтижесінде жаңа деректердің табылып, оларға тыңғылықты мәтіндік зерттеулердің жүргізілуі зерттеушілерге мол мүмкіндік берді.

Индиана университетінің профессоры, исламтанушы, белгілі зерттеуші Девин ДиУиз: «Орталық Азияда XIII ғасырдан кейінгі Ислам дінінің ерекшелігін терең тану, анықтау үшін үш ірі сопылық дәстүрлері арасында Ясауи мектебінің мұрасы – өзге Накшбандия, Кубрауия секілді емес, өте шектеулі және санаулы ғана. Ясауи мектебінің географиялық таралу ауқымы де кең емес, алайда, оның мұралары Орталық Азиядағы барлық қоғамдық қабаттарында Исламның орнығуы аспектілерін кеңірек қарастыруға мүмкіндік беретін дүние екенін кейінгі зерттеулер көрсетті. Ясауи дәстүрін жан-жақты қамтыған бүгінгі зерттеулер Ясауи тарихы аспектілері төңірегіндегі жадымызда қалыптасқан бірқатар түсініктерді қайта қарастыруға мәжбүрлейді» (Among the three major Sufi traditions native to Central Asia - the others being the Naqhsbandiya and

Kubrawyya - the Yasavi tradition is at once the most limited in scope - since its legacy outside Central Asia is almost negligible - and the most deeply revealing about the distinctive features of Islam in Central Asia after the 13th century. It is revealing because the Yasavi tradition came to reflect, and to shape, the assimilative processes that made Islam meaningful to the broadest segments of Central Asia society; its limited geographical range, however, has helped to make the Yassviyya the least-studied aspect of Central Asian Sufi legacy. The present contribution, drawn from a broader re-examination of the Yasavi tradition, will explore just one of the many aspects of Yasavi history of which our understanding is in need of revision) - деп жазады [2, 182 б.]. Ал белгілі Қожа Ахмет Ясауи ілімін зерттеуші, философ-ғалым Досай Кенжетай: «Қожа Ахмет Ясауи дәуірінен кейінгі ғасырларда оның мұрасын насихаттау және зерттеулердің нәтижесінде ерекше мәдениет, яки дәстүр қалыптасқаны байқалады. Ясауи мұрасы туралы жазылған, жинақталған, зерттелінген мәдениеттің өзін шартты түрде «хикмет дәстүрі», «түркі ілімі» және «ясауитану» деп, үш кезеңге бөліп қарастыруға болады. Ал тәуелсіздіктен кейінгі ясауитану жаңа сатысын төртінші кезең ретінде бағалауға болады», – дейді [3, 9 б.].

Жалпы, сопылық әдебиеттің қалыптасуына қысқа шолып өтсек, ол Х ғ. толық қалыптасып, кейінгі ғасырларда мұсылмандық өңірлерде жергілікті жердің әдеби үлгісімен, танымдық жүйесімен, өзіндік ерекшеліктерімен түрлі жанрларда дами түседі. Орталық Азия сопы өкілдері XII ғасырдан бастап өзіндік түркі әдеби дәстүріндегі диуан, хикмет, қиссалардан басқа, араб-парсы жазба мәдениеті үлгісіндегі биографиялық жинақтар (табақат), агиографиялық шығармалар (манақиб, тазкират), дидактикалық трактаттар (рисала) практикалық нұсқаулықтар (малфузат), т.б. сопылық ғылымының ('илм ат-тасаууф) негізгі аспектілерін қамтыған бірнеше ауқымды шығармалар тудырды. Әр шығарма сол замандағы әлеуметтік-қоғамдық өмір талаптарынан туындағаны және оған нақты бір тарихи, мәдени құбылыстардың түрткі болғаны анық. Сондықтан, ғасырлар қойнауынан бүгінге аман жеткен әр бір шығарма ғылыми тұрғыдан қаралуға әбден лайықты.

Сондай кешенді зерттеуді қажет ететін, назардан тыс қалмай, ғылымдағы әділ бағасын алуы керек Қазақстан территориясында жазылған бірнеше мұралар бар. Соның бірі – діндарлығымен қатар, түркі әдебиетін қалыптастыруда елеулі орны бар Исхак Қожа ибн Исмағил

Ата ал-Қазығурти ат-Туркистанидің «Хадиқат ал-‘арифин» шығармасы. Бүгінде бұл шығарманың Кабул, Упсала және Ташкент қалаларының кітапхана, мұрағат қорларында сақталған он қолжазбасы белгілі [4]. Шамамен XIV ғасырдың соңғы ширегінде жазылған бұл шығарманың қолжазбалары бізге түп нұсқасында емес, нарративті сипатта жеткен.

Нарративті деректер өз кезегінде әр ғасырдағы интеллектуалды белсенділіктің ізі қалған, ілгеріде өткен бабалардың тереңнен тамыр тартқан тарихи танымы мен түйсігінен дерек берер маңызды дүние саналады. Десе де, нарративті деректерді зерттеудің біршама қиындықтары бар: бірінші, бірнеше нұсқада жетуі; екінші, мәтінінің әр кезеңнің әлеуметтік, саяси, мәдени жағдайларға бейімделуі; үшінші мәтіннің көшіруші тарапынан түзетілуі немесе сюжеттердің қосылуы немесе ұмыт қалуы; төртінші, тарихи оқиғалардың, басты кейіпкерлердің аңыз-мифтік, эпикалық сипат алуы және оқиғалардың бір жақты баяндалуы, т.т. Бұндай деректерден нақты бір тарихи-мәдени көріністі, үдерісті қарастыру үшін мәтіннің әр сөзіне, ондағы негізгі ойға, эмоцияға, тілдің табиғатына, персоналияға, автордың өмір сүрген кезеңіне, шыққан ортасына мұқият үңіліп, ой тарқатуға тура келеді.

Біз мақаламызда «Хадиқат ал-‘арифиннің» деректік маңызын Ташкент Мемлекеттік Шығыстану Институтына қарасты Әбу Райхан әл-Бируни атындағы Шығыс қолжазба орталығының қорында сақталған қолжазба нұсқалары негізінде аз-кем ой тарқатамыз.

«Хадиқат ал-‘арифиннің» авторы және персоналиясы

«Хадиқат ал-‘арифиннің» авторы Исхақ қожа ибн Исмағил Ата әл-Қазығурти ат-Туркистани екенін қолжазбалардың барлық нұсқалары растайды. Еңбектің кіріспе сөзінде Құдайға мадақ, пайғамбарына салауат жолданғаннан кейін: «... бұл рисала (Хадиқаул арифин) саликтер құтыбы, шариғатты ашықтаушы, тариқатты баяндаушы, хақиқаттан нұр көрсетуші, түзу жолға сілтеуші Исхақ Қожа ибн арифтер сұлтаны, әулиелер құтұбы, сұлтан – Исмағил ата еңбектерінің (рисаласының) бірі» деп көрсетіледі [5, f. 216].

Жалпы, мұсылмандық жазба әдебиеттерде пайғамбарлар, сахабалар және үлкен шейхтар мен ғұламалардың аты аталғанда салауат («салла Аллаһу әләйһи уа саллама»), сәлем («әләйһи ас-салам») және тақдис дуғасы («қаддаса Аллаһу сирраһу», «рахматуллаһи әләйһи»

т.с.с.) айту дәстүрі бар. Шығарма мәтінінде бұл жайлы (2-баб Амал және дұғалар баяны) кең әңгіме де қозғалады. Бірақ, еңбекте Исхақ қожа аты аталғанда сәлем дұға сөздері қосылмайды. Тек қолжазбаның (№2851) кіріспесінде ғана қызыл сиямен «бұл Исхақ Қожа ибн Исмағил ата рисаласының бірі» деп көрсеткен тұста «рахматуллаһи әләйһима» (екеуіне Алланың рақымы болсын!) деген бір дұға сәлем айтылады. Мәтіндердегі Исхақ қожаның аты аталып, оған дұға-сәлем айтылмайтын және үшінші жақта көрсетілетін жәйттер (бұл шығарма қолжазбаларының барлығына дерлік тән) бізге бірнеше ой туғызады. Біріншісі, «Хадиқат ал-‘арифин» көшірмелері Исхақ қожаның көзі тірісінде жазыла бастаған деген ой салады. «Хадиқат ал-‘арифиннің» алғашқы көшірмесін жазған – Али бин Бай Темір [5, f. 2626]. Екіншісі, сопылық әдебиетте автордың өзін үшінші жақта көрсетуі жиі кездесетін үрдіс, сол үрдіспен Исхақ қожа да өз атын үшінші жақта беруі әбден мүмкін. Сондай-ақ, Исмағил Атаның сөздерін жеткізуші кім екенін білдіру үшін де өз атын әдейі көрсеткен болуы бек ықтимал.

Жоғарыда көрсеткеніміздей «Хадиқат ал-‘арифин» шамамен һ.ж. VIII/XIV ғ. екінші жартысында жазылған еңбек. Оған дәлел ретінде шығарма мәтіні мен қолжазба нұсқаларының жазылу уақытын алып отырмыз. «Хадиқат ал-‘арифиннің» бір нұсқасында (№252): «Қашан тарих 800 жылға (һижра жыл санауымен һ.ж.) жетсе, бүлік (фитна) етек ала бастайды» деген келер шақтағы болашақты болжаған сөйлем кездеседі [6, f. 49a]. Сөйлем құрылысы бізді шығарма һ.ж. 800 жылға, яғни 1398 ж. дейін жазылған деген тұжырым жасауға итермелейді. Бұл деректі берген №252 қолжазба һ.ж. 1103 жылдың Раби’ ас-сани айында, яғни 1691 жылдың қазан айында жазылған және екі бірдей толық, қысқа нұсқасын қамтыған. Көшіруші – Исмағил қожа ибн Йағқуб қожа [6, f. 88a].

Шығарманың ең көне нұсқасы Кабулдегі Ауғанстан ұлттық мұрағатында сақталған. Кабул нұсқасы һ.ж. 761 жылы, яғни 1360 ж. Хорезм өңірінде жазылған [7]. Бұл мәлімет шығарманың жазылу кезеңі мен автордың өмір сүрген кезеңін анықтауға мүмкіндік береді.

«Хадиқат ал-‘арифин» авторы – Исхақ қожа Әлішер Науаидің «Наса’им ал-махабба мин шамаи’л ал-футууадағы» дерегіне сенсек, Исфиджаб қаласында өмір сүрген [8]. XVII-XVIII ғғ. аралығында шағатай тілінде жазылған «Сайрам жайлы трактат» жазба деректе Исхақ

қожаның Сайрам маңында жерлегені айтылады [9]. Бұл трактат каталогта «Мадинат ал-Байда’ және Исфиджаб әулиелері жайлы трактат» деп шартты түрде аталған [10]. Ә.Науаи Исхақ қожаның әкесі Исмағил ата Қожа Ахмет Ясауидің інісі – Ибрахим атаның ұлы. Исмағил ата бұ дүниеден өтерінде Исхақ қожаны өз қолымен 18 ұлының ішінен таңдап, орнына қойып кетіп еді деп көрсетеді (Зохиран Хожа Ахмад Яссавий қ.с. нинг Иброҳим ато отлиғ инисининг ўғлидур ва Хожанинг муриди ва назар қилғонидур ва анга муриду асхоб бўлубдур. Ва каромоту мақомот ва хавориқи одот бениҳоят ва ёши юзга яқин. Ва авлоди ўн етти, ё ўн саккиз бор эрди ва оламдин ўтарда авлоди орасидин Исҳоқ атони ўз қойим мақоми қилиб оламдин ўтубдур» [11, 328 б.]. Шығыстың ойшыл шайыры Ә. Науаидің берген мәліметтеріне сүйенсек, Исхақ қожа әкесінен тәлім-тәрбие алып, шәкірт тәрбиелеген, ханака ұстаған беделді шейх. Халық аузында жеткен мәліметтерде Исхақ қожаның мазары бүгінде ОҚО Қазығұрт ауданындағы Турбат елді мекенінде. Әмір Темір оның басына арнайы мазар тұрғызған [12]. Ол мазар «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында жөндеуден өтіп, сәулет ескерткіші ретінде мемлекет қорғауына алынған.

А. Диваевтың халық аузынан жинаған аңызда Исхақ қожаның әкесі – Исмағил Ата да насабы айтып тұрғандай, ұзақ жылдар Қазығұрт тауында көшпенді халықтың қойын баққан. Ол тұтқынға түскен құл бола жүріп, көшпенді халық (аңызда қалмақтар) арасында ұзақ жылдар ислам дінін жайған, сопылықты насихаттаған. Әулиелік керемітін көрген көшпенділер Исмағил Атаға бас бостандығын беріп, кейін ол Шаш, Үзгенд, Сайрам (Исфиджаб) қалаларында діни дәріс жүргізген [13]. Халық жадында қалған Исмағил ата өмірі осындай, ал көне еңбектегі аунтенивті деректі өмірінен біз кездестірген мәліметтер де аңызда айтылған өмірінің кей тұсы растала түседі. Исмағил Атаның ұзақ жыл қой баққанның, көшпелі халық арасында 20 жыл дін насихаттағанын еңбек авторы да жазады [5, f. 223a].

«Хадиқат ал-‘арифин» мәтінінде, басқа да дереккөздерінде Исхақ қожаның туған, өмір сүрген жылдары жайлы нақты дерек кездестіре алмадық. Бірақ, әкесі - Исмағил Атаның «Хадиқат ал-‘арифин» мәтінінде һ.ж. 734 жылы, яғни 1333-34 жж. 120 жасында бұ дүниеден өткені белгілі. Аталған шығармадағы мәліметтерде Исмағил Ата һ.ж. 614 жылы Рамазан айының бірінші күнінде дүниеге келген. Ол жайлы

«Хадиқат ал-‘арифинде» «Хазіреті султан ал-‘арифин Исмағил ата дүниеге келгенде мұбарак Рамазан айының бірінші күні еді» деп баяндалады [5, f. 27a].

Исмағил атаның «Насаб-намадағы» дерек бойынша 19 ұлы болған, Исхақ қожа – сол ұлдарының ең үлкені [6, f. 89a]. Сондай-ақ, еңбекте кездесетін Исмағил Атамен замандас болған хандар, шейхтар мен факихтардың белгілі есімдері мен олардың өмір баянын қарастырсақ, Исхақ қожа һ.ж. VIII/XIV ғ. соңғы ширегінде бұ дүниден өткенге ұқсайды.

Жоғарыда көрсеткеніміздей Ташкент нұсқаларының ішіндегі ең көнесі саналатын №252 инвентарлық номермен №3 фондыда сақталған қолжазба «Хадиқат ал-‘арифиннің» мәтінімен қатар, төмендегі қосымшаларды қамтиды:

1. «Хадиқат ал-‘арифин» (ff. 16-85a);
2. «Насаб-нама» (ff. 85a-88a);
3. «Риала фи манақиб Исмағил ата» (ff. 88a-946).

Исхақ атаның ясауи сопылық ағымындағы силсиласын «Мулхак бис-сурах» (XVI ғ.) атты еңбекте былайша таратылады: «Исхақ қожа Исмағил ата шәкірті. Исмағил ата Сейіт атаның шәкірті. Сейіт ата Зеңгі баба, Зеңгі баба Хакім ата, Хакім ата Қожа Ахмет Ясауидің шәкірті» [14, 124 б.].

«Хадиқат ал-‘арифиннің» агиографиялық және дидактикалық жанры

Шығарма ортағасырлық әдеби тіл – шағатай тілінде жазылған, Құран аяттары, пайғамбар хадистері, әулиелер риуаят, хикметтері арап және парсы тілінде беріліп, артынша шағатай тілінде аудармасы беріліп отырады. Тілі ұстамды, жатық, сөйлемдері де қарапайым, әдеби орамдар өте аз. Сопылық ілім насихатталған мәтінінде әрбір хадис, хикмет, хикая түркілік дүниетаныммен астасып жатады.

Автор «Хадиқат ал-‘арифинде» Ясауи сопылық мектебінің ірі өкілі Исмағил Ата әл-Қазығұртидің сөздерін, қызметін, істері (кереметтері) мен насихаттаған ілімін арқау етеді. Прозалық үлгіде нақты бір адамның діни қызметін, ілімін баяндайтын ортағасырлық шығармаларды ғылымда агиография деп атау орныққан. Бұл тұрғыдан

келгенде «Хадиқат ал-‘арифинді» агиографиялық шығарма қатарына қосуға болады.

«Хадиқат ал-‘арифин» ұсынған негізгі тақырып – сопылық ілімі, оның ішінде ұстаз бен шәкірт арасындағы қарым-қатынас. Он бес бабтан тұратын шығарманың басым бөлігі осы тақырыпқа құрылған: бірінші баб Шейтар рухы; төртінші баб мүрид (шәкірт) әдебі; алтыншы баб құлақ асу (сима’), яғни ілімді игеруі; жетінші баб мүрид қызметі; тоғызыншы баб сопылық (тасаууф) тәртібі, оныншы баб махаббат, он үшінші баб адамның (шәкірттің) өзіне маңызы жоқ ілімнен бас тартуы (ат-тарк ар-раджули ма ла иу’ниһи); он төртінші баб шейх мақамдары. Қалған бабтары шайх пен мүрид арасындағы ілімдер (пақырлықта болу, мағрифат, хақиқатқа жету, т.т.) мен ритуалдарға (дұға жасау, зікір айту, нәпсімен күресу) арналған. Автор осы ойларды беру үшін нақты аят, хадис пен әулиелер сөзіне жүгіне отырып баяндайды. Кей тұста мұсылмандар арасында кең тараған хикаялар келтіре отырып, содан түйген өз ойын немесе сол турасында аты белгілі шайхтардың ойын ұсынып отырады. Мазмұндық тұрғыдан келгенде «Хадиқат ал-‘арифинді» дидактикалық шығармаға жақын.

«Хадиқат ал-‘арифинде» Исмағил Атаның мал баққан, құлшылық қылған, шейх болып дін күзеткен жерлері – Талас Алатау сілемі, Қаратау, Қазығұрт таулары, Сайрам, Түркістан, әрі де Үргеніш қалалары XIII – XIV ғғ. Үгедей ұрпағы билік құрған Шағатай ұлысына қараған. Исхақ қожаның өмір сүрген кезеңі Шағатай ұлысында ислам діні қайта жанданып, мұсылмандардың белсінділігі артқан тұсқа келеді. Ортағасырлық жазба деректерден «Машайх-и турк» – Түркілер шейхы деп аталған Қожа Ахмет Ясауидің шәкірттері Сейіт ата (өл.ж. 1218), Өксік ата (XIII ғ.), Исамил аталардың (өл.ж. 1314) түркі жұрты арасында беделі жоғары болғаны анық. Орталық Азия территориясында сондай-ақ, исламның түкпір-түкпірінен келген факих ғалымдардың, қолына билік тиген қазилардың да саяси-қоғамдық өмірде белсенділігі жоғары болды. Солардың ықпалымен шағатайлық Кебек хан билігі (1307-1326 жж.) тұсында Ислам мемлекеттік дін ретінде орныққаны, мемлекеттің бір кездері орталығы болған Жетісу өңірі провинциялық өңірге айналып, мемлекеттің орталығы Хорезмге ауысқаны, шағатайлық хандардың көшпенділік өмір салтынан біртіндеп қол үзе басатағаны тарихтан мәлім. Хорезмдегі беделді дін өкілдерінің ара кідік көшпенді жұрттың

ортасынан шыққан сопы шейхтарының бірқатар ілімдері мен дәстүрін сынға алып отырған. Сондай бір оқиға «Хадиқат ал-‘арифин» қолжазбасының қосымшасы – «Рисала фи манақиб Исмағил Атада» тіркелген; Ходжа Мансур бастаған Ходжа ‘Аббас, ‘Абдаллах Нишапури, ‘Абд ал-Карим Хорезми және т.б. бірнеше лауазымды адамдар Исмағил атаны сынамақ болып Нишапурдан арнайы келеді. Олар Ясауи сопылық мектебінің бірқатар ритуалдары жайлы, әсіресе, «һу» («ара» зікірі деп те аталады) зікірі жайлы бірнеше сұрақ қояды. Сұрақтарына қанықты жауап алған әлгі адамдар Исмағил Атаға қол беріп, шәкірт болып қайтады [5. f. 2656]. Осындай жағдайларда апологет сопы шейхтары өз ілімдерін, дәстүрі мен ұстанымдарын қорғау мақсатында агиографиялық, дидактикалық шығармалар жазып, онда діни идеологиялық оппоненттеріне қарсы полемика тақырыптарын құру, өзіндік аргумент жазу жүйесін қалыптастырады.

Агиографиялық шығармадағы апологетикалық және полемикалық мәселелер

Исхақ кожа бұл шығарманы жазу кезінде өзі ұстанатын сопылық ілім сонау Мұхаммет Пайғамбар мен сахабаларынан бастау алатынын және сопылықтың негізгі ұғымы мен терминдері (фана’, бақа’, сама’, зухд, ихлас, зимн, т.т.), құлшылықтар (иршад, риязат, зикр, иджитхад, сир, и’тикаф, т.т.) Құран Кәрім, хадис, шарифат талаптарына негізделетінін көрсетуге тырысады. Автордың шығармада көтерген мәселелері өз заманындағы актуалды тақырыптар болса керек, әр қайсысына Құраннан, хадистен және ғұлама-шейхтардың сөзінен, фатуасы мен хикметтерін сілтеме келтіре отырып, әр сөзін исламның қайнар көздерімен негіздейді. Ол «ғылым иелері» туралы айтқан Құран аяттарына, «Ғалымдар пайғамбарлар мұрагері» деген пайғамбар хадисіне арқа сүйей отырып, ғалымдардың сөзі де сопылық ілім негізі бола алады, өйткені, «ғылым – Құдайдың қалаулы құлдарына берілетін нығметі» деген ой ұсынады. «Білгін, Құран – дәріхана. Онда сулы - құрғақтың бәрі баяндалған және ондағы дәрінің бәрі ем. Пайғамбар (Алланың салауаты мен сәлемі болсын) дін жолында дәрігер еді және Құранда «Сен түзу жолға бастайсың» деп, оның баянын берген. Бүгінгі күнде пайғамбар жоқ, бірақ ізін басқан шейхтар бар. Ендігі дәрігерлер солар», - деп сипаттайды. [5. ff. 76a-786]. Артынша ғалымдардың екі түрін көрсетеді: бірі сыртқы ілім - фикх ғалымдары, екіншісі ішкі ілім –

тасаууф ғалымдары. Автор соңғы ілім ғалымдарының дәрежесі факих ғалымдармен тең деген оймен қатар, дәрежесі олардан едәуір жоғары деп сендіруге тырысады. Онысын Исхақ қожа, сопы шейхтары Құран аяттарын терең мазмұнда ұғынатынын, негізгі мақсаттарын тым әріге «Құдайдың дидары мен махаббатына» қоятындарымен, әулиелік керемет иесі екендігімен түсіндіреді. Сондай-ақ, олардың ішкі жан дүниеге көп үңілетіндерін, Хақты тану жолында үнемі ізденісте (хақа'иқ уа дақа'иқ) болатындарын, нәпсі құлқұнын тізгіндейтін ерік пен күш-жігер тәрбиесіне беріктіктерін атап көрсетеді. Қызырмен сырлас болған, Ілияспен сұхбаттасқан, рухани әлеммен байланыс орнатқан пенде ретінде ерекшелейді. Алланың ішкі жан дүниесімен дидарғашық әулиелерге рухани ғылым мен тақуалық қалай берілетінін Исмағил Ата өмірінен бірнеше мысалдар келтіреді. Соның бір мысалы:

مبارك ماه أول لار كيلميش وجودقه عليه الله رحمة آنا اسماعيل العارفين سلطان حضرت
سيني پرده ظلمت شاب تا المادي ايرسه قويدى اغزيغه ايمجاكيني اناسي كيم انداغ ايردي رمضان
ايمجاكيني نينك اناسي ايردي بولسه افطار وقت جون اورماغونجه محمديني نوای و تارتماغونجه
ايردي ايمار....

Хазіреті сұлтан ал-‘арифин Исмағил Ата дүниеге келгенде мұбарак Рамазан айының бірінші күні еді. Анасы емізсе, емшекті ауызына аламас еді. Күн батып, перде тартылғаннан кейін ғана анасын емер еді. Таң сәріде күн біліне бастаса, тағы да емшекті ауызына салмайтын. Осылайша отыз күн ораза тұтты. Оразаның соңғы күні аспан бұлтты болып, ай көрінбеді. Адамдар ораза күнінің біткенін біле алмай күдіктенді. Анасы (Исмағил атаны) емізіп көріп еді, ол еме бастады. Шейхтың анасы білді, бұл айт күні екенін. [5. f. 27a]

Осылайша автор агиографиялық шығармаларға тән мотивпен бас кейіпкер Исмаил атаның туа бітті әулиелігі мен тақуалығы бар, шарифат пен тариқатты тең игерген, заһидтік (тазаһһуд) пен иджитихадты (таджәһһуд) жанына серік еткен үлкен шайх келбетін ашықтайды. Исхақ қожа тек Исмағил Атаны ғана емес, Ясауи сопылық мектебінің ірі өкілдерін де Құран мен хадистерде сипатталған жүреккезі ашылған ғылым иелері ретінде таныстырады.

Бұл айтылғандардан екі жәйтті байқауға болады: біріншісі, Исхақ қожа секілді түркі сопыларының сыртқы діни ағымдарға қарсы өзіндік апологетикалық және полемикалық тәсілдері болғанын байқаймыз;

екіншісі, түркі жұрты мойындайтын шайхтықтың шарттарын (әулиелігі, хәкімдігі, заһидтігі, кереметі, ыждағаттылығы, т.т.) көреміз.

«Хадиқат ал-‘арифин» түркі агиографиялық шығармасында көрінетін тағы бір апологетикалық тәсіл – шайхтың мүридін белігілі бір мақамға жеткізе алатын ағартушылық қабілеті, мүридiнiң алдындағы жауапкершілігі. Исхақ қожаның баяндауынша, шайх тәлімгерге дін үйрететін болса, шейхқа тән жиырма сифатты меңгеріп, мүридiнiң рухани ішкі мерезін дәл басып, оның себептері мен емін көрсете алатын дәрігердей болуы шарт. Шығармада сол Қожа Ахмет Ясауи салған сопылық жолдағы (сулук) шайхтықтың тәртібі баяндалады. Исмағил ата: «шейхтар, дәруіштер мәртебе таппайынша, сопылар бір мақамға жетпейінше бұл тәртіпке көнуі керек. Егер олай болмаса, мұрадқа жетпес»,– дейді [5. f. 646]. «Мүридін мақамға жеткізбесе, шайхтықтан пайда жоқ» деген Исмағил Ата дінді емес, дін ұстанатын адамды түзеуші, қоғамды емес, жеке адамды қалыптастырушы қайраткер ретінде көрінеді.

Қорыта келгенде, жергілікті халықтың арасынан шыққан сопы шайхтарының агиографиялық еңбектерінде мынадай мәселелерді ақтап алуға тырысқанын көреміз:

- сопы шайхтарының рухани беделін, олардың діни сауаттылығын;

- олардың үйреткен діни ілімдері исламның қайнар көздеріне негізделгенін;

- жергілікті мұсылмандардың құлшылықтары шариғатқа сәйкестігін;

- сопы шайхтарының дін үйрету дәстүрі Пайғамбарлар мен ілгеріде өткен мұсылмандардың ағартушылық дәстүрімен сабақтасып жатқандығын.

Ортағасырлық жазба деректерде Қожа Ахмет Ясауидің көзі тірісінде оның шәкірттері қатарында 12 мың сұлтан мен 99 мың жай халықтың болғаны, он мың шәкіртінің мақамға жеткені айтылады [15. f. 136.]. Қожа Ахмет Ясауи хикметтеріндегі «Қоштамайды ғалымдар біздің айтқан түркіні» деген жолдарда айтылған діни топтар арасындағы полемика, дискуссия мәселелері Исхақ қожа өмір сүрген заманында да

сарқылмаған. Сан ғасырларға созылған діни тартыстар құлшылық мәселелері туралы ғана емес, дүниетаным мен құндылық төңірегінде де жүргені жазба деректерден көруге болады. Сол дүниетаным мен құндылық төңірегінде түркі-мұсылмандық социумының қалай қалыптасып, нығайғанын «Хадиқат ал-‘арифин» шығармасында көтерілген басқа да тақырыптар арқылы қарастыруға әбден болады.

Қорытынды

Агиографиялық шығармада тарихи шығармадағыдай емес, тарихи оқиғалар, қоғамдық, әлеуметтік құбылыстар жеке тұлғаның культіне негізделіп суреттелетіні бар. Бұл барлық шығыстық агиографиялық шығармаларға тән ерекшелік. Мысалы, «Зиа’ ал-қулуб» атты парсы тілінде жазылған Нақшбанди сопылық мектебінің ірі өкілі – Исхақ жожа агиографиясында қазақ ханы – Тәуке ханның ажалын Исхақ қожаның пірлігіннен бас тартқанымен байланыстырып, «ит өліммен өлді» деп өз ыңғайларына, мүдделеріне қарай суреттейді [16. 167-178 бб.]. Бұндай бояма мағлұматтарда да бірқатар астарлы тарихи шындық жатуы ықтимал; аталған агиографиядағы «ит өлім» деп суреттеуден Тәуке ханның ауыр кеселден, өз ажалымен ақ төсекте қайтыс болғаны аңғарылады. Сол секілді «Хадиқат ал-‘арифиндегі» Моғол ханы – Жүніс ханның бозбала шағында аң аулап жүріп, Исмағил атаның шәкірттеріне кездейсоқ жолығып, артынша ол оған мүрид болып, дін қабылдаған оқиғасынан Моғол хандығындағы Ясауи сопылық мектеп өкілдерінің беделін аңғаруға мүмкіндік береді. Агиографиялық шығармадағы баяндалған оқиғалар мен тұжырымдардан түркі-мұсылмандық социумның жекелеген тұлғалардың қасында қалай қалыптасатынын, түркі жұртының этникалық жіктелу үрдісінде рухани кемел тұлғалардың қандай орны болғанын аңғарамыз. Халық арасында беделді шайхтардың ел басқару қабілетті, Алланың берген әулиелігі, Хақтың көкірегіне құйған ләдуни ғылымы, ойы ұшқыр хакімдігі, орақ ауыз шешендігі қазақ әдебиетінде жиі кездеседі. Қожа Ахмет Ясауи жөнінде қазақтың жыр-толғауларында:

Пәруар пірдің басшысы –

Қожа Ахмет Ясауи.

Түркістанда бұ да өткен,

Туына жұртын түнеткен.[17]

немесе,

Бақса Қағба көрінген,

Басса жерлер түрілген.

Құл Қожа Ахмет Ясауи

Ладун ғылымы берілген [18] деп сипатталады. Белігілі парсы сопысы Фазл Алла ибн Рузбихан Хунджи (1446-1522) өзінің «Мехман наме-и Бухара» атты еңбегінде:

Қожа Ахмет Ясауи –

Ұстанған жолын пайғамбардың,

Оның сөзін сопыларға көрсеткен.

Сөзі түркілерде жалындаған,

Мөлдір судан бастау алған. – деп мадақтайды (ауд. И.Жеменей) [19]. Бұл мәселеде парсы жұртының жазба әдебиеті де, түркі жұртының ауыз әдебиеті де бір арнаға тоғысады. Ортағасырлық түркі тілінде жазылған агиографиялық шығармалардағы диалогтар, аңыз-әңгімелер, хикая, оқиғалар қазақ ауыз әдебиетіне арқау болғаны, немесе керісінше, ауыз әдебиетіндегі мотивтердің агиографиялық шығармаларда баяндалуы арнайы зерттеуді қажет ететін жеке бір тақырып.

Орталық Азияда этникалық топтар қалыптасу процессі жүрген XIV ғ. соңы – XV ғ. басында «Туына жұртын түнеткен» Ясауидің шәкірттері қандай ілім ұсынды, нендей қасиет, қызметтерімен халық арасында беделді болды, түркі-мұсылмандық социумын қандай құндылыққа, идеологияға жұмылдыра алды деген нақты сұрақтарға жауап табуымыз керек. Бұл тұрғыдан келгенде, түркілік сопылықтың идеясын таратуға бағытталған, шәкіртін Хақ жолының әдебімен, сопылық ілімнің негіздерімен таныстыруды көздеген, көркем мінез-құлықты негіз етіп, рухани кемелдікке ұмтылуды насихаттаған «Хадиқат ал-‘арифин» агиография-дидактикалық шығармасы – жекелеген рухани тұлғалардың қасында түркі-мұсылмандық социумның қалыптасу феномендерін бақылауға мүмкіндік беретін құнды дерек.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Devin DeWeese. "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // Studies in Altaic Civilization III (= Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistics Conference (PIAC), Bloomington, 1987), ed. Denis Sinor (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990; Indiana University Uralic and Altaic Series, Vol. 145), pp. 1-19; Жандарбек З. Яссауи ілімі және қазақ қоғамы. – Алматы, 2004; Кушенова Г.И. «Хазини и история суфизма в Центральной Азии». Дисс. на соискание ученой степени к.и.н. по специальности 07.00.09 – историография, источниковедения и методы исторического исследования. Алматы: Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова, 2010.

2. Devin DeWeese. The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions // Journal of Islamic Studies (1996) 7 (2): 180-207 pp.

3. «Иассауи жолы» Ясауитану ғылыми-зерттеу орталығының рухани-танымдық ғылыми журналы. №1 қазан-қараша 2004. –Б. 9-15.

4. Ташкент Мемлекеттік Шығыстану Институты, Әбу Райхан әл-Бируни ат. Шығыс қолжазбалары орталығы, фонд №1, № 11838, 11941, 12387, 13074, 3853; фонд №3, № 3637, № 3004, 2851, 252.; Уппсала Университеті кітапханасы, Nov. 380/XVI (66. 177a 2186), Ауғанстан Ұлттық Мұрағаты, № 63/19, pt. 3, (ff. 183a 259a).

5. Қолжазба. Исхāk Ходжā бин Исмā'йл Атā ал-Қазифуртй ат-Туркистāнй, «Хадйкат ал-‘āрифйн». ТМШИ, Ә.Бируни ат. ШҚО, ф.№3, №2851.

6. Қолжазба. Исхāk Ходжā бин Исмā'йл Атā ал-Қазифуртй ат-Туркистāнй, «Хадйкат ал-‘āрифйн». ТМШИ, Ә.Бируни ат. ШҚО, ф.№3, №252.

7. Қолжазбаның сипаттамасы мұрағат каталогында берілген: Мухаммад ‘Азам Афзали. Фихрист-и нусах-и хатти-йи Аршиф-и Миллийи Афганистан. Кабул: Кумита-йи Даулати-йи Култур, 1363/1985.

8. Ali Şir Nevai. Nesayimü'l Mahabbe min Şemiyimi'l Fütüvve / Haz.: Prof. Dr. K. Eraslan. – Ankara, 1996. — S. 385.

9. Қолжазба. «Фадйлат-е мадинат ал-Байдā’ уа Исфиджāб», ТМШИ Ә.Р. Бируни ат. ШҚО, №12708/II.

10. Тракта́т о Сайраме / Пер. с чагатай, пердис. и примеч. Ж.М. Тулибаевой. – Астана: Изд. Нац. Цен. археографии и источниковедения, 2007. – 60 с.

11. Алишер Навои. «Насойим ул-муҳаббат мин шамойим ул-футувват» / Ред. Хамидхон Ислами. – Ташкент: Мавроннахр, 2011.

12. Диваев А.А. Предание о Хазрети Исмағил-ата // Туркестанские ведомости. Ташкент. № 20, 24-25 (1901)

13. Necdet Tosun. “XIV Yüzyilinda Yazilmış Catayca Bir Yesevi Eseri: Hoca Ishak b. Ismail Ata’nin Hadikatü’l-‘Aarif’i” / Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu. – Istanbul, 2010.- S 157-168.

14. Джамал Карши. «ал-Мулхакат бис-сурах» // История Казахстана в персидских источниках / Ред.: А.К. Муминова, пер.: Ш.Б. Вохидова, Б.Б. Аминова. – Т.1. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 416 с.

15. Қолжазба. Мухаммад ал-‘Алйм ас-Сиддйкй ал-‘Алауй. «Ламаҳāt мин нафаҳāt ал-кудс» ТМШИ Ө.Р. Бериуни ат. ШҚО № 495.

16. В.П. Юдин. Известия «Зийа ал-кулуб» Мухаммад Аваза о казахах XVI века // Центральная Азия в XIV-XVII веках глазами востоковеда. – Алматы: «Дайк Пресс», 2001. – С. 167-178.

17. Жанғабылұлы С. Аманат: Өлең-толғаулар, жыр-дастандар. / Құр.: Ж. Жылқышыұлы. – Алматы: «Ер-Дәулет», 1996. – 386 б.

18. Сатыбалдыұлы Ф. Шерлі жылдар, шерулі жырлар: Өлеңдер мен поэмалар. / Құр.: Т.С.Сатыбалдин, Р.Зияуйтденов. – Қостанай: Баспа үйі, 2004. – 470 б.

19. Жеменей И. Түркі даласының ұлы шейхтары // «Қожа Ахмет Ясауи мұралары мен ілімінің зерттелу мәселелері» Халықаралық ғылыми конференция материалдары жинағы. – Түркістан, 2008 ж. – 300 б.

BEKET ATA VE BATI KAZAKLARINDA GELENEKSEL SUFİZM YANSIMALARI

BEKET ATA ЖӘНЕ БАТЫС ҚАЗАҚТАРЫ ДӘСТҮРІНДЕГІ СУФИЗМ КӨРІНІСТЕРІ

BEKET ATA AND THE REFLECTION OF TRADITIONAL SUFISM IN WESTERN KAZAKH

Gulzhamal KORTABAEVA*

Öz: Bu makalede bir evliya olarak tanınmış ve Mangistau’da dini törenleri gerçekleştirmek için yer altı camisi görünümünde bir Sufi okulu açmış Kazak Sufisi ve düşünürü, genç Zhuz’un Adai klanının baturu ünlü Beket Ata hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi vereceğiz. Daha sonraları bu yapı bir bilimsel merkez ve açık hava gözlemevi halini almıştır. Tüm bu hizmetleri için söylenen bir atasözü vardır: “Medine’de Muhammed, Türkistan’da Hoca Ahmet, Mangistau’da dini akıl hocası Beket”.

Ayrıca makalede Batı Kazakistan’daki insanlarda görünen Sufi ayinlerinde tasavvuf izleri, tasavvuf terimleri tarihi, dini ve kültürel bakış açısı ile ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sufi, Yeraltı Camileri, Medrese, Fenomen.

Abstract: In our article, we describe in detail about the Becket-ata of the famous Kazakh Sufi religious figure, the thinker of the enlightener and batyr of the Adai clan of the Younger Zhuz, recognized as a saint who opened a Sufi school in Mangistau, for carrying out certain ceremonies he built underground cells called underground mosques. Later this mosque became a scientific center, an observatory in the open air. For these services there is a saying: “In Medina - Mohammed, in Turkestan - Khoja Ahmet, in Mangystau - spiritual mentor Becket”.

And also in the article the traces of Sufism as Sufi rituals, Sufi terms are considered, historical and spiritual and cultural aspects of manifestation of Sufism on the West Kazakhstan people are revealed.

* Гүлжамал Қортабаева, Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Шығыстану факультеті, ТҮРКСОЙ кафедрасының доценті, ф.ғ.к (turki_alemi@mail.ru).

Keywords: Sufi, Underground Mosques, Madrasah, Phenomenon.

Аннотация: В статье подробно описывается жизнь и деятельность знаменитого казахского религиозного деятеля-суфий- Бекет-ата. Мыслитель и просветитель из рода Адай Младшего жуза, признан святым, который открыл суфийскую школу в Мангистау. Для проведения определенных обрядов он сооружал подземные кельи, прозванные подземными мечетям. Впоследствии эта мечеть становится научным центром, обсерваторией под открытым небом. Роль Бекет Ата определяется в народе изречением: «В Медине – Мухаммед, в Туркестане – Ходжа Ахмет, в Мангистау – духовный наставник Бекет».

А также в статье рассмотрены следы суфизма, такие как: суфийские обряды, суфийские термины, раскрыты исторические и духовно-культурные аспекты проявления суфизма на Западно-Казахстанского народа.

Ключевые слова: Суфизм, Подземные Мечети, Медресе, Феномен.

Ислам дінінің түрлі халықтар арасына тарауымен байланысты халықтық діни дәстүрлері мен рухани даму ерекшеліктерінің ықпалы сопылықтың әр түрлі мектептерін қалыптастыруға әкелді. Сопылық – исламдағы мистикалық аскеттік бағыт. Сопылық көне замандардан келе жатқан рухани ағым болып табылады, оның дәл қай уақытта пайда болғандығын дәп басып айту мүмкін емес. Сопылыққа ұқсас ағымдарды басқа да индуизм, буддизм, христиандық пен иудаизм діндерінде де аскетизм, тақуалық пен альтруизм, мистицизм бар [1].

Сопылық / сұпылық / суфистік мәдениет далалық исламдық қағидаларға қалай бейімделді. Р. Никольсон суфизмді автохтонды құбылыс, ол ислам негізінде ғана қалыптасты деп көрсетеді. Ол мұсылман мистицизмі исламда хижраның 1 ғасыры ішінде пайда болған аскеттік ағымдардың дамуы негізінде пайда болды деп санайды [2]

Маңғыстауда сұпылық жолдың бірнеше тарихаттарын ұстанған сұпылар өмір сүрген: қазақ даласының сұпылық жолы – Ясауи тарихаты болған. Бірақ Батыс қазақтары арасында Бекет атаның сұпылық жолы

кең тараған. Пір Бекет – суфизмнің аса көрнекті өкілі болып саналады. Заманында Қожа Ахмет Ясауи мен Бекет пір атағына ие болған [3].

Маңғыстау өңірінде *ахун, ишан, пір, сұпы, хазірет* сияқты дін иелері атанған діни сауаты мықты, ел арасында әр түрлі жиын-тойларда, жаназа, астарда діни ғұрыптық қызмет атқарған адамдар болған. Сондықтан осы діни терминдерге анықтама бере кетсек.

Ахун – халықтың діни сауатын ашып, діни ғұрыптық қызметті атқаратын дін оқымыстысы, мұсылман ғұламасына берілетін атақ. Қазақ дәстүрлі қоғамында ахун халықтың діни сұранысына лайықты қызмет атқарған, уағыз-насихат айтып, халыққа дін ақиқатын түсіндірген. Олар ауыл балаларының діни сауатын ашып, сондай-ақ шарияттың шарттарын, құлшылық ғибадаттың жөн-жосығын үйреткен. Қоғам өміріндегі әр түрлі жиын-тойларда, астарда діни ғұрыптық қызмет атқарған. Ахун әдетте белгілі бір діни ғұлама ұстаздардан, атақты медреселерден ілім алған оқымыстылар болған, халыққа діни ағартушылық қызмет жасағандықтан өзінің білімдерін үнемі жетілдіріп отырған [4].

Хазірет лауазымы – жоғары дәрежелі дін иелеріне, аймақтық діни басқарма өкіліне де берілген. Мұхаммед пайғамбардан ﷺ кейінгі 4 халифаның бірі Әли қазаққа «Хазіреті Әли» деген атпен мәлім.

Ишан – халық арасында сауат ашатын діни сауатты адамға берілетін діни атақ. Ишан қазы, имам тәрізді лауазым болып саналмайды. Дәстүрлі қазақ қоғамында, ишанның міндеті – өзінің қарамағындағы ауыл тұрғындарының діни сауатын ашу, шамасы келгенше діни ғұрыптарды атқару болып табылады. қазір ауыл имамдары атқарады

«Машайық» – абыз, терең білімді, өте ақылды адам, періштелер аян беретін сұпы» деген мағынаны білдіреді. Пір болу үшін сұпыларға қойылатын ең үлкен басты талап – әуелі машайық дәрежесіне көтерілу. Атамыз өмір сүрген дәуірде Алланың ұлық жолында құлшылық жасаушыларға үлкен құрмет көрсетілген.

Пір – қажы, қазірет, ишан сияқты ірі дін басыларына байланысты қолданылатын ұғым, көбінесе сопылар арасында кездеседі. Көп жағдайда Пір әулие атанып, аскеттік өмір сүреді. Діни ұғымда пір қолдаушы, қорғаушы, сүйеніш болып есептеледі, аруақ туралы түсінікке

жақындайды. Түрлі табиғи заттарды, ескі мазарларды, кейбір тарихи ескерткіштерді пір тұтып, діни аңызға бөлеп, әулие күзетшісіне айналдырады [4].

Бекет Мырзағұлұлы (1750-1813жж) – Маңғыстауда ғұмыр сүрген Адай руынан шыққан, қол бастаған батыр, шәкірттерге дәріс берген ұстаз, сәулетші-шебер, алдағыны болжаған, көреген абыз, табиғат ерекше жаратқан жан. Жас кезінде қолына қару алып, көршілес қалмақ, түрікмен тайпаларымен шайқасып, халқының егеменділігін қорғаған Бекет батырлығымен, табиғи күш-қуатымен ерекшеленіп, ел аузында Ер-Бекет атанды.

Бала кезінен-ақ зеректігімен көзге түсіп, алдымен атасы Жаналыдан, соңынан ауыл молдасынан сауатын ашқан Бекет ата 14 жасында Хиуадағы Шерғазы хан медресесіне оқуға барады. Оның түсіне еніп, “ұстаз – пір” тауып, сопылық жолын ұстануға сілтеме жасаған Маңғыстаудың Қараойындағы белгілі әулие Шопан ата екен делінеді.

Бекет ата оқыған Хиуадағы Шерғазы хан медресесі 1726 жылы салынған. Белгілі өзбек ақыны Пахлаван Равнак, түрікпен поэзиясының классигі Мақтымқұлы Фараги, атақты қарақалпақ шайыры Әжнияз Қосыбайұлы осында білім алып, тәрбиеленген. Негізінен бұл медреседе сол дәуірдегі өте талантты, белгілі адамдар оқыған.

XX ғасырға дейін Хиуа медреселерінде оқу мерзімі 7 жыл болған және өз шәкірттеріне үш сатыдан тұратын бағдарлама негізінде дәріс берген.

Бекет атаның жерасты мешіттері

Бекет ата өзінің ғұмыр жолында сұпылық бағытты ұстап, соны уағыздаушы болды. Оның сұпылық мектебі сұпы шәкірттер дайындауға арналған.



Бекет ата өзінің ғылым-ілімін таратып, шәкірттерін оқыту үшін 4 мешіт салған. Бекет-Атаның мектебі сұпы шәкірттер дайындауға арналған. Оғыландыдағы жерасты мешітінің маңында 1780-1810 жылдар арасында жерленген адамдарға қойылған

құлпытастарда «Бекет сұпының шәкірті», «Бекет сұпының баласы», немесе «жиені» деген жазулар бар. Бұл – қарапайым халықтың тасқа жазып қалдырған айғақтары [5].

Шындығында, ол – Аллаға сыйынуға ең қолайлы делінетін жерлерде салынатын, өте қасиетті, береке бастауы саналатын, “завийа” деп аталатын сопылардың бас қосып, ілім алатын орны. Түріктер оны “текке”, парсылар “ханака”, арабтар “даира”, “рибат” деп те атайды, “үй”, “бас қосатын бұрыш” деген мағына береді. Оларды мешітпен шатыстыруға болмайды, мешіт көпшілікке арналған орын болғандықтан ішіне кісі жерлеуге рұқсат етілмейді, ал бұлардың ішінде сопылық жолдың негізін қалаушы әулие пірлер мен оның ізбасарлары жерленген.

Алғашқы мешітті Хиуадан оқу бітіріп келгеннен кейін өзінің туған жерінде салдырған. Бұл мешітті шебер Соқырша деген адам салған екен. Бұл мешітте 1771-1774 жылдары шәкірттерге білім берген.

Мешітке жақындағанда жота, олардың ара-арасында қалың өскен тал-шілік, жыңғыл-тораңғылдар, қамысты-құрақты шағын көлшікке кезігесіз. Оның жағасында жер астынан шығып, ылдиға қарай мөлдіреп ағып жатқан екі бұлақ көзі бар. Бұлақтардың суы тұнық та мөлдір: бірінің суы тұщы, екіншісінікі сәл қышқылдау. Халық аңызы бойынша Бекет ата Пірі лақтырған киелі көк Асаны тауып суырып алған жерден Алла Тағаланың әмірімен бұлақ көзі пайда болып, тұщы су атқылапты.

Ал, Асаны суыра алмаған баласына налыған қарияның реніш көз жасы тамған жерден де бұлақ көзі пайда болып, бірақ ол жерден ашқылтым-қышқылдау су шығыпты. Соңынан қос бұлақ сулары бір арнаға тоғысып қосылып аққан екен. Бұлақтар қазір де қосарлана ағуда. Бұл бұлақтарды жергілікті халық Атаның бұлағы деп әспеттеп, аса құрметпен қарайды.

Мешіт табиғаты көркем Оғыланды жеріндегі ақ-бор тасты тау шатқалының терең орта қабатынан ойып жасалған. Жер асты ғимараты маңында кезінде Бекет-ата пайдаланған бұлақтар, құдықтар бар. Қыр басынан ғимаратқа дейін қиялап түсетін жалғыз аяқ жол сақталған.



Мешіт төрт бөлмеден тұрады, төргі

бөлмеде қасиетті сырық ағашы бар. Бекет-ата жер асты мешіті – оның дарынды сәулеткерлігінің, биік талғамының куәсі, халық құрмет тұтатын, әулиелік

орын деп саналады. Пір Бекет өзі бұл ғылым негіздерін терең меңгерген. Оғыландыдағы мешіттің төменде айтылатын қасиеттері осылай салынғандығын айқындайды.



Мешіттегі оқылған құран, дұға, аяттар мешітке қанша кісі отырса да бәріне анық естілетіндей етіп, акустикалық жағы қарастырылған, жылдың қай мезгілінде де ауаның ылғалдылығы санитарлық-гигиеналық мөлшерден

аспайды, үңгіп салынған ғимаратта есігі мен түндігі ашық тұрса да, құма желдің жоқ, мешіт Мекке бағытымен жасалған, ал есігі шығысқа бағытталған.

Үшінші мешіт – Ескі Бейнеудегі мешіт. Бұл мешітті жыл маусымдарына икемдеп, балалар оқыту үшін, сонымен бірге әрлі-берлі өткен жолаушылардың намаз оқып, тынығып кетуі үшін салдырған деген ел аузындағы деректер бар. Бұл мешіт тастақ төбені қашау арқылы салынған.

Құлсарыдағы Ақмешіт

Қартадан қарап отырып, Ақмешіт, Оғыланды, Байшағыр мешіттерінің арасын түзу сызықтармен қосса, тік бұрышты үшбұрыш шығады, ал Бейнеу мешіті мен Байшағыр мешіттерінің арасын қосса, сол үшбұрыштың бисектрисасы сияқты. Сонда бұл мешіттерді Бекет ата



белгілі бір математикалық есептеулермен салдырды ма деген ойда қаламыз. Бекет ата мектептерінде шәкірттеріне діни білім берумен қатар,

география, медицина, математика, физика, астрономия сияқты ғылым салаларын да үйреткен. Мешіттің төбесіне қарағанда, Темірқазық жұлдызы төбенің дәл үстінде тұрады. Мұны Бекет атаның обсерваториясы болған сияқты деуге болады.

«Бекет-Атаның жер асты мешіті: 7 бөлмеден тұрады әрі өзіндік атқарылатын қызметтері болған.

Сұпылық жолдың Маңғыстауда сақталған келесі жәдігері –



«шілхана». Қазақта «шілдеhana» деген сөз бар. Сұпылыққа бағыт алып, тақуалық жолға түскен адам шілге отырған, яғни 40 күн бойы шағын бөлмеде жеке отырып, түнгі сағат 2-3-тен бастап толық күн шыққанша

Аллаға құлшылық еткен. Шілге отыру кезінде Аллаға зікір айтып, ораза ұстап, жаратқанға бойсұнса, ол адамның жан жүрегі рухтанып, ақылға

кенеледі. Ел аузында ең алғаш шілге отырғандар «Ғайып Ерен Қырық Шілтендер» деген аңыз бар.



тамақ дайындалып, негізгі шаруашылық орны болған. Одан әрі қабырғада бармақ сияр он екі тесік және он екі қыр бар



Шілхана 2-қабатта орналасқан, бұрын кірер есік алдынан жоғары шығатын баспалдақ болған ол құлаған әрі оның ішіне адамдар жерленіп, есігі таспен қаланған. Барлық бөлмелердің ішкі пішіні киіз үйге ұқсайды, бірақ көлемдері әр түрлі. Түндікті бөлме ішінде

Тесіктің ең біріншісі кірер есіктен қарағанда тура темірқазық бағытын көрсетіп, Қалған тесіктер қырлардың бойына әртүрлі биікте орналасып, тораңғылдан жасалған шағын шілдіктермен (таяқша) белгі қойылатын болған.

Бекет-Ата ғибадатханасы жерасты мешітінің мұсылман әлемінде алатын орны ерекше. Бұл ғибадатхана – рухани, тарихи және сәулет ескерткіші, бұл маңыздылығы жағынан Мұхаммед (ғ.а.с.) пайғамбар және Құл Қожа Ахмет Ясауи бабамыз жерленген жерлермен қатар



саналатын әулиелі орын. Бұл жерге жыл бойы өз жан дүниесін ашуға адамдар лек-легімен ағылып келіп жатады. Олар әңгімелесу кезінде Бекет атаның атын ауызға алғанның өзінде пәле-жаланы аластайды, ал мешітіне кіріп құран оқудың сауабы өте зор екендігін сеніммен айтады.

Кімде-кім ақ ниетімен «Бекет-Ата, жар бола гөр!» десе, іске оңға басады деген ырым қалыптасқан.

Ғалым Қ.Сыдиықұлы:

«Бір өзіңе бас иетін көбейді ел,

Жаным жүдеп, жабырқасам, жебей гөр.

Тайғақ кешу, тар жерлерде, уа, бабам,

Жар бола гөр, қолтығымнан демей гөр! » – деп жырға қосқан.

Қазір де осы қасиетті мекенге Қазақстанның түкпір-түкпірінен және алыс-жақын шетелден өзге ұлт өкілдері мыңдап келіп, рухына тағзым ету игі дәстүрге айналған.

Әбіш Кекілбаев осы мешіттер жайында «Ол салдырған 4 мешіттің орналасу тәртібі ұлы бабаның геосаяси көрегендігінен хабар бергендей. Ол өліспей беріспейтіндей 4 стратегиялық нүктеге жұрт жаппай бас иетін 4 тауапхана салдырған. Төртеуін де, ескі тарихнамалық деректерге карағанда, қазіргі қазақ этносын құрайтын баяғы сақ, сармат, массагет, ғұн, кешегі қаңлы, қыпшақ, оғыз замандарынан қалған ежелгі тайпалардың байырғы қоныстарының шешуші шептері болған тарихи жерлерге жайғастырған. Ол мешіттердің бәрін де ежелгі керуен жолдарының ең түйінді бунақтарына, біреуін өзен жағасына, біреуін жол айрығына, екеуін ел шебіне орналастырған. Мұнысы бұдан былай өзін иемденіп отырған ата қонысты ойдағыдай ұқсатып игере алсаң ғана, ие бола алатыныңды меңзегені сияқты, дейді [7].

Міне, 250 жылға таяу уақыттан бері осы әулие орынға келіп, әулиенің рухына бас иіп, бірі ауруға шипа, бірі жанына жайлылық, істеріне сәттілік іздеп толассыз келіп жатқан зиярат етушілерді апаратын соқпақ жол дамыл көрген емес.

**Адай, қазақ қорықса, «Бекет» дейді,*

Бекет те айтқандарын екі етпейді.

Адам ерекше жағдайда, қорыққанда не таңғалғанда, сыйынғанда аузына Алланы алады. Маңғыстау қазақтары көбінесе Алланың атын атай отырып, Бекет атаға да сыйынады. Оның да тарихи себептері бар.

Бекет Мырзағұлұлы – қол бастаған батыр, шәкірттерге дәріс берген ұстаз, сәулетші-шебер, алдағыны болжаған, көреген абыз, табиғат ерекше жомарттықпен жаратқан жан. Бекеттің осы қасиеттері тірісінде танылған, сондықтан оны халқы қадірлеп, әулие тұтқан. Адайлар өз ұранына айналдырған. Хиуа жендеттерінен зардап көрген Кіші жүздің әлім, табын, шеркеш, адай, беріш, ысық т.б. руларының жігіттері жаппай атқа қонып, ауыр қолмен Хиуаға қарсы аттанады. Адай қолын бастаған Бекет ту ұстап, қамалға алдымен қарсы ұмтылады. Мұны көріп рухтанған сарбаздар да «Бекет!», «Бекет!»деп ұрандап, дұшпандарына лап қояды. Шеркештер «Шағырай!», ысықтар «Бәйтерек!», беріштер «Ағатай!», есентемірлер «Алдоңғарлап!» жауға тиіпті. Осы сапарда жауды ойсырата жеңіп қайтыпты.

Осы күннен бастап адайлардың ұраны «Бекет!» деп, қиын-қыстау кезеңде Бекетке сыйынатын болыпты. Адайдың атышулы шайқастарында *Иә, Бекет* деп жауға шапқанда, пір Бекет бірде жауын, бірде дауыл боп жаудың үрейін алып, жеңіске жетір отырған деседі.

Қалнияз ақын Дәуіт батыр жауға шауып кеткесін ту ұстап тапжылмай тұрған Асар сұпының қасына жетіп келіп:

*Астыма мінген атым шұбаралы,
Құйрығы шұбарымның шұбалады
«Бекет» деп осы жауға Асар шапса
Артында інісінің кім қалады ? –*

деп кідірмей ары қарай шауып өте береді. Сонда Асар сұпы да туын көтеріп: «Иә, Алла, бабам Бекет», – деп астындағы атын тебініп ілгері ұмтылыпты. Сөйтіп, осы сапарда батырлар жауды жеңіп қайтқан екен.

Бүгінгі ұрпаққа сұпылық жолдан жеткен құндылықтардың бірі – Маңғыстаудың жерасты мешіттерінде сақталған зікірханалар. Зікір – Аллаға құлшылық етуші жеке адамның немесе топтың Жаратушымызды және Мұхаммед пайғамбарды (с.ғ.с.) еске алып, мадақтауы. Зікір жеке және алқа болып екіге бөлінеді. Жеке зікір – негізінен құпия сақталады. Алқа зікір орындалу түріне қарай «ара» және «жария» болып екіге бөлінеді. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикметінде» мирас етілген «ара» зікір салу сонау Закария пайғамбар заманынан қалған деседі.

Қараш Ыбрайым ахун Құлбайұлы өзінің толғауларында зікір туралы былай деп жырлаған:

«Осыларды үлгі еткен,

Кереметті Пір де өткен.

Жеті зікір тәмамдап,

Тарихат жолын үлгерткен,

Шариғат жолын үйреткен,

Шариғат пен тарихат,

Ақиқатты бірге еткен –

Мағрипатқа қол жеткен...

...Артындағы еліне

Зікір, таспих, тең жеткен» [7].

Үлкендердің естеліктерінде «Бекет ата зікірханасындағы соңғы зікір – ел босып көшіп бара жатқан 30-жылдың күзінде болыпты, 200-ге тарта адам жиналып, ет пісірім уақыт қоштасу зікірін айтып тарасқан» – делінеді.

Бекет ата және оның сұпылық жолы жайлы бізге жеткен естелік-әңгіме, жыр-дастандардың бәрінде де «тарихат» жолын ұстанған сұпылардың ата-баба тарихын өте жоғары деңгейде білгендіктері айтылады. Олардың қалдырған тарихи деректері мен алдағы болатын жағдайларды болжаулары адам таң қаларлық құбылыс.

400-ге тарта естелік әңгімелерді жинақтап «Бекет Ата» деген атпен баспадан шығарған Мырзабекұлы Ислам қажы (1993), ғалым Қабиболла Сыдиықұлының зерттеу кітабы (1994), М. Қосымбаеваның «Бекет Ата – 250. Ас шежіресі», Ғ.Қайырбековтің «Ата туралы толғауы», Ф.Оңғарсынованың «Оғыланды», ғалым Р. Аяпбергенұлының «Бекет Ата» атты поэмасы, Шәміл Әбілтайтегі «Бекет Ата» атты күй, сондай-ақ көптеген қаламгерлердің кітаптары, жырлары, мақалалары, ғалымдардың еңбектері жарық көрді, Батыс өңірінде Бекет Мырзағұлұлы жайлы қалам тартпаған бірде-бір қаламгер жоқ десе де болады.

Түйін.

1. Бекет ата – соңғы 3 ғасырдағы бүкіл Қазақ даласының, соның ішінде Арал-Каспий аралық аймағының ең ұлы, көрнекті тұлғасы.

2. Бекет-Ата ғұмыр бойы исламның жүрегі саналатын сұпылық жолын ұстанып, Оғыланды мешітінде Қазақстанның батыс өңіріне ортақ, сұпылар оқып тәрбиеленетін, ең үлкен орталық ұйымдастырған, «Ұлы сұпы» атағына ие болған».

Оның ерекше қасиетін, қабілетін айрықша бағалаған сұпылар қауымы оны өздеріне Пір сайлап, оған діни қоғамның арнайы Көк асасы берілген.

3. Бекет ата – халқымыздың тәуелсіздігі жолында жауларға қарсы күреске белсене араласқан, жаудан елін қорғаған батыр. Бекет ата – ұран-тұлға. XVIII ғасырға дейін Адай руының ұраны «тегелен» болған, кейін оның есімі – ел ұранына айналды.

4. Сұпылық жолды ұстанушы Маңғыстау қазақтары арасында дінге жіктелу, жамағат арасында жария діни «айтыс-тартыстар» болмаған. Сұпылық жолды далалық салт-дәстүрмен, оның тұрмыс-тіршілігімен ұштастырып отырған. Оның дәлелі: құрбандыққа шалған малдың қанын маңдайға тигізу, шырақ жағу, бейіт басына түнеу, иіс шығару, шелпек пісіру, құлпытас қойып, кесене салу, ат шаптырып, ас беру, үйге жаңа түскен келіннің отқа май шыжғырып дұға етуі – өзге мұсылман халықтарына жат нәрсе.

Мақаланы қорытындылай келгенде, Бекет ата – XVIII ғасырдан бері, яғни екі ғасырдан астам уақыт өтсе де, феномен тұлға ретінде қабылданып келеді: *Мединада – Мұхаммед, Түркістанда – Қожа Ахмет, Маңғыстауда – Пір Бекет* деп халық арасында қанатты сөз тараған. Бүкіл халықтың, оның ішінде Батыс қазақтарының Бекет Мырзағұлұлын «пір», яғни «бірінші, ұлы ұстаз» деп мойындауы, шындығында, өте сирек кездесетін құбылыс.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1.Қартабаева Е.Т., Рахимжанов Е.М. Сопылықтың қалыптасуының тарихы алғы шарттары жөнінде // Абай атын. ҚазПУ ХАБАРШЫ. – Алматы. - №1 (40), 2014.

2. Жандарбек З. Йасауи жолы және қазақ қоғамы. – Алматы, 2006.

3.Тұрлыбек Д. Бекет ата жолымен. – Алматы, 2004.

4. Отырар. Энциклопедия. – Алматы, 2005.

5. Қожырбайұлы М. Әулие Бекет ата – пір ата // <http://abai.kz>.

6.Әбдірахманов Б. Бекет-Атаның сұпылық жолы. – Алматы, 2010.

7. Ыбырайым ахун Құлбайұлы. Алтынды орда қонған жер.– Алматы,2013.

SUUDI ARABİSTAN KRALLIĞI: ŞERİAT DEVLETİNİN DÖNÜŞÜMÜ

ЗАКОНЫ КОРОЛЕВСТВА САУДОВСКАЯ АРАВИЯ: ТРАНСФОРМАЦИЯ НОРМ ШАРИАТА

THE LAWS OF THE KINGDOM SAUDI ARABIA: TRANSFORMATION OF THE STATE OF SHARIA

Asan ALMAZ*

Öz: Makalede nihai olarak dönüştürülme ihtimalinin olmadığı ve bu yönlerde herhangi bir girişimin sapkın olduğu ya da saçma olduğu yanlışlıkla bilinmektedir. Bununla birlikte, konunun ayrıntılı bir şekilde incelenmesi sayesinde Şeriat'ın dönüşümünün (İslam hukukunun çerçevesinde) mümkün olduğu söyleniyor. Buna ek olarak, Kur'an-ı Kerim'in pek çok metni, örneğin Bakara suresinin 106. ayetine göre değişimi onaylıyor: “Biz, yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz herhangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz...”

Bununla birlikte, bu makale kutsal kaynaklarda belirtilen komutların zorunlu iptalini teşvik etmez. Makale, “Şeriat yasaları nedir?” ve “Müslüman ülkelerini medeniyet ve refhtan ters yöne çeken kum olsun olmasın” konularını anlamaya yönelik bir girişimdir. İslâm dinini temel alan kanunların olduğu ve İslâm dininin ana yurdu olan Suudi Arabistan Krallığı gibi ülkelerin olması bir tesadüf değildir. Suudi Arabistan Krallığı, Orta Çağ geleneklerini korumakta ve bu geleneklere göre yasal çerçeveyi modernleştirmektedir.

Modern toplumun zorluklarına dayanarak, Arapça, İngilizce ve Rusça olmak üzere mevcut materyallerin üç dilde karşılaştırmalı olarak analizi ve genelleştirilmesi araştırmanın metodolojisi olarak seçilmiştir. Bu eser, sorunlara farklı açılardan bakarak ve nedenlerini anlamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Suudi Arabistan'ın Krallığı, Şarina, Dönüşüm, Karşılaştırmalı Analiz, Yargı Sistemi, Hakların Kaynakları, Modernizasyon.

Abstract: It is mistakenly believed that there is no chance of eventual transformation of Sharia and any attempts in this direction are either heresy, or nonsense. However, thanks to detailed studying of the issue it is defined

* Асан Алмаз, докторант КазНУ имени аль-Фараби, Казахстан (asanalmaz@gmail.com).

that the Sharia`s transformation (in its value of the Islamic law) is possible. In addition, many texts of the Holy Koran approve the transformation, for example, the 106th ayat of surah of al-Baqarah which says «We do not abrogate a verse or cause it to be forgotten except that We bring forth [one] better than it or similar to it...».

However, this article does not promote obligatory cancellation of the commands specified in sacred sources. The article is an attempt to understand “what are the laws of Sharia?” and “whether they are that ballast that pulls the Muslim countries in the opposite direction from a civilization and prosperity?” The selection of such country as the Kingdom of Saudi Arabia is not a coincidence, since the Kingdom of Saudi Arabia is a homeland of origin of Islamic religion, which laws are based on the Islamic right. The Kingdom of Saudi Arabia keeps traditions of the Middle Ages and modernizes legal framework according to them.

Based on challenges of the modern society, a comparative analysis and generalization of available materials in three languages (Arab, English and Russian languages) has been chosen as a methodology of the research: Arab, English and Russian. The value of this work consists in an attempt to look at the problem from the different parties and to understand reasons.

Keywords: Kingdom Of Saudi Arabia, Sharia, Transformation, Comparative Analysis, Judicial System, Sources Of Rights, Modernization.

Түйін: Көпшілік шариғат нормалары уақыт өте келе өзгеріске ұшырамайды, ал осы бағыттағы талпыныстарды дінбұзарлық немесе бос сандырақ деп қабылдайды. Алайда осы мәселеге тереңірек үңілетін болсақ, кез келген заң секілді шариғаттың да (мұсылман құқығы мағынасында) өзгеріске ұшырайтындығын аңғаруға болады, оған қасиетті Құран Кәрімдегі мәтіндер дәлел, мысалы, әл-Бақара сүресінің 106-аятында «Бір аятты ауыстырсақ немесе ұмыттырсақ одан жақсысын, не сол сияқты келтіреміз...» делінген. Бұл мақалада қасиетті дереккөздерде міндетті етіп көрсетілген бұйрықтарды өзгерту жайында емес, шариғат заңдары дегеніміз не?» және «олар мұсылман елдерін өркениет пен өркендеу бағытынан кері тартатын нәрсе ме?» деген мәселелерді түсінуге талпыныс жасалған. Тақырыпты ашу үшін ислам дінінің отаны саналатын ел Сауд Арабиясы Корольдігі таңдалып алынды. Оның заңдары ортағасырлық дәстүрді сақтай және құқықтық өрісті модернизациялай отырып ислам құқығына негізделген. Қазіргі

қоғамның сын-талаптарына сүйене отырып, зерттеу әдістемесі ретінде салыстырмалы талдау және араб, ағылшын, орыс тілдерінде бар материалды жинақтау алынды. Бұл жұмыстың басты құндылығы – мәселені әр қырынан қарастырып, оның себебін түсінуге тырысу.

Тірек сөздер: Сауд Арабиясы Корольдігі, Шарифат, Өзгеріс, Салыстырмалы Талдау, Сот Жүйесі, Құқық Көздері, Модернизация.

ВВЕДЕНИЕ

Всем известно, что вопрос об эффективном государственном управлении был и является актуальным для всех стран без исключения. Естественно, что для управления государством с целью достижения общих намеченных целей, как построение счастливого общества, создаются правила игры, иначе говоря, правовое поле, которое, в свою очередь, подчиняется основным ценностям, прописанным в главном законе страны – в Конституции, в некоторых странах его именуют по-другому. Помимо него, есть и другие нормативные документы (акты) в виде ратифицированных международных договоров, законов, подзаконных актов, постановлений правительств, приказов министерств и ведомств и т.п. Принципы формирования самой правовой системы и ее основы в разных регионах имеют свои особенности. Если одни страны строят свою правовую систему, опираясь на англосаксонские традиции (прецедентные), другие – на романо-германские (кодифицированные нормативные акты), то третьи на теократические (религиозные) традиции, в основе которых лежат божьи законы, зафиксированные в священных памятниках. Наиболее распространенным примером религиозной правовой системы является исламское право (шариат) [].

Материалы и методы:

Самой известной страной с мусульманским населением и религиозной правовой системой является Королевство Саудовская Аравия (КСА) – родина зарождения Ислама. В официальном национальном портале Саудовской Аравии (www.saudi.gov.sa) декларируется, что Основной порядок страны (ан-Низам аль-асаси), опубликованный в 1412 г.х. (1992 г.), опирается на исламский шариат (право). В соответствии с ним формой управления в КСА является монархия, государство – полностью суверенное, официальная религия –

ислам. В шариате также прописано, что Конституцией КСА являются Книга Аллаха (Священный Коран) и Сунна пророка Мухаммада (мир ему), официальным языком – арабский, столицей – город Эр-Рияда. Власть передается по мужской линии основателя государства – короля Абд аль-Азиза бин Абд аль-Рахмана аль-Фейсала аль-Сауда. Наследник приносит присягу о том, что будет судить по Книге Аллаха и Сунне Его посланника Мухаммада (Мир ему!), которые являются первоисточниками Основного порядка и всех государственных законов, и вершить суд на основе справедливости, консенсуса и равенства в соответствии с исламским шариатом [].

КСА расположено на Аравийском полуострове, в месте, где 14 веков назад зародилась нынешняя исламская религия, поэтому не удивительно, что Саудовская Аравия считает себя наследником и приемником великой исламской культуры и цивилизации. К тому же именно на территории Саудовской Аравии расположены два города, священных для всех мусульман – Мекка и Медина.

Основы шариата или фикха. Священный Коран – первоисточник шариата, был ниспослан потомку Авраама – Мухаммаду сыну Абдуллы сыну Абд аль-Мутталиба, который получал божественные откровения на протяжении 23 лет, начиная с 610 года н.э. В нем, а также в сунне пророка Мухаммада (изречения и его дела, не вошедшие в Коран) имеются основные ценности и культовые нормы, регулирующие порядок отправления мусульманами религиозных обрядов (ибадат, т.е. сакральное) и некоторые аспекты, касающиеся повседневной жизни мусульман (муамалат, т.е. профанное). Иносказательность же текстов, относящихся к профанному, связана, прежде всего, с тем, что в Коране и сунне не имеет смысла упоминать все жизненные ситуации людей, так как на практике их – великое множество. Поэтому по вопросам профанного шариат устанавливает общие ориентиры и принципы (аль-каваид аль-амма), а также приводит примеры из жизни пророков и праведников, толкование и рациональное осмысление которых позволяет находить решение в каждой конкретной ситуации. С помощью основных принципов Фикха (права) правоведы могут, не выходя за рамки общих целей и ценностей шариата, выводить конкретные правила поведения и в случае необходимости гибко заменять эти правила новыми. Таким образом, шариат включает в себя

не только ясные положения Корана и сунны, но и те положения, которые формулируют лишь общие ценности, принципы, цели, их ориентиры и алгоритмы.

Основные ценности шариата: сохранение здоровья человека; сохранение религии человека; сохранение имущества человека; сохранение потомства человека; сохранение разума человека; сохранение чести и достоинства человека [].

Согласно мнению большинства ученых, все постулаты Ислама призваны защищать человека и окружающую среду. Именно поэтому в шариате запрещаются и строго наказываются многие виды поступков, которые на Западе не расцениваются как преступления, например: распитие алкогольных напитков (удары плетью) или прелюбодеяние и мужеложство (побивание камнями). Кстати, именно в этих аспектах кроются «камни преткновения» между Исламской и Западной цивилизациями. С точки зрения западного общества, наказание не адекватно преступлению (которым они его не считают), однако мусульманские ученые считают эти действия той раковой опухолью, которая пагубно влияет не только на сохранение разума человека и его потомство, но и на здоровье всего общества. Что касается запрета на азартные игры и ростовщичество, то, по мнению богословов, причина его в том, что пропаганда «легкой наживы» принижает достоинство честного труда и разрушает экономические основы государства. Таким образом, строгость законов шариата призвана сохранять как индивидуум, так и весь социум. Хотя нередко подобное рвение имеет обратную сторону, когда забывается другой принцип шариата: «Нет принуждения в религии». Свобода совести у Бога так же свята, как и другие неотчуждаемые права человека, вопрос лишь в интерпретации этих ценностей. Все остальные виды юридической ответственности и их принципы схожи и ничем не отличаются от большинства светских законов. К примеру, принцип законности, принцип справедливости, принцип «однократности применения наказания», «презумпции невиновности» не противоречат, а наоборот, подтверждаются Священными Писаниями и хадисами пророка (Мир ему!).

Некоторые мусульманские богословы, помимо ибадата и муамалата, которые иногда называются вопросами, касающимися Фикха (правовой науки), в понятие «шариат» вкладывают вопросы

религиозной догматики или вероисповедания (акида) и этики (ахлак). На основании этого они утверждают, что шариат не только регулирует внешнее поведение мусульман, но и определяет их религиозные убеждения, воспитывая в них нравственность. Нередки случаи, когда судья принимает в расчет внутреннюю мотивацию поступков [].

Если рассматривать содержание Священного Корана, разделяя его аяты (стихи) по смысловым нагрузкам на те, которые касаются ибадата, муамалата, акиды и ахляка, то аяты, посвященные проблемам основ вероисповедания, поклонения и духовно-нравственных аспектов, ниспосылались больше в начальный период божественных откровений на протяжении 12 лет, когда пророк Мухаммад жил в Мекке. После переселения мусульман в Медину начался 10-летний период государственного становления исламской религии. В мединских сурах больше повелений относительно общественно-политической, культурной и экономической деятельности мусульман. В этот период были ниспосланы веления относительно семейных вопросов, торгового права, законов военного времени и т. д.

История становления исламского права. Исламское право (шариат), ссылающееся на предписания Корана и сунны пророка Мухаммада (Мир ему!), является основным источником права в Королевстве Саудовская Аравия. Шариат, на который сегодня ссылаются правоведы Саудии был разработан в основном известными мусульманскими учеными и судьями между VII и XX вв. н.э. Со времен халифата Аббасидов в восьмом веке н.э., шариат был основным законом в исламских странах, в том числе и на Аравийском полуострове []. Наряду с шариатом, как и во всем исламском мире, в течение длительного времени арабы опирались также и на местные обычаи и традиции.

Уже к началу XI в. н.э. в Исламском праве появилось огромное количество школ (мазхабов), каждая из которых имела свой подход в интерпретации постулатов Ислама. Однако сегодня более известными и распространенными суннитскими доктринами по всему миру являются четыре мазхаба: Ханафи, Малики, Ханбали и Шафии. В центральных районах Аравийского полуострова, особенно в Неджде и его окрестностях, с XVIII в. большинство жителей придерживались школы Ханбали. Что касается Хиджаза, расположенного к западу от

Аравийского полуострова, то там следовали мазхабам Ханафи и Шафии [].

Поскольку первое поколение исламских правоведов не нуждалось в систематизации выводов фикха, то усуль аль-фикх (основы права) как особая дисциплина сложилась не сразу. Пророк Мухаммад (Мир ему!) сам учил сподвижников принципам и основам Ислама и те в поисках решения проблем обращались, прежде всего, к Корану и Сунне, применяя свои знания на практике. Если в этих главных источниках они не находили предписаний, то глубокое знание принципов ислама позволяло им вводить новые практические нормы, которые нередко подтверждались самим пророком Мухаммадом (Мир ему!) или даже имели отражения в Священном Писании, как в случае со сподвижником Омаром Бен аль-Хаттабом, когда писания Корана несколько раз подтверждали его слова и предположения [].

Так как последующие поколения исламских правоведов не могли быть непосредственными свидетелями решений, выносимых пророком Мухаммадом (мир ему), возникла острая потребность в разработке строгих правил формулирования правовых норм на основе Корана и Сунны. Расширение границ Арабского халифата поставило мусульманских правоведов перед проблемами, с которыми не сталкивалось первое поколение мусульман. В результате в решениях аналогичных вопросов появлялись существенные расхождения, которые могли привести к отклонению от истинных целей исламской религии. Все это и дало толчок к созданию концепции усуль аль-фикха уже ко второй половине VIII века.

Таким образом, ко второй половине VIII в. сложились два варианта разработки фикха, которые отличались способами формулирования норм. Первый – ахль аль-хадис, ориентированный, прежде всего, на Сунну пророка Мухаммада (Мир ему!), а второй – асхаб ар-рай, акцентирующий на рациональные приемы решения вопросов фикха [].

Мазхабы и их основатели. В конце VIII – начале IX в. в рамках указанных направлений сформировались мазхабы, которые придерживались определенных правил формулирования норм фикха. Такие правила, систематизированные и всесторонне обоснованные в

трактате Мухаммада аш-Шафии ар-Рисала, вошедшем в сборник «аль-Умм», стали основой теории усуль аль-фикха [].

Классическая концепция усуль аль-фикха явилась результатом развития фикха как в значении мусульманской системы социально-нормативного регулирования, так и в смысле исламской юриспруденции (учения об этой системе). В процессе становления усуль аль-фикха происходила постепенная модификация и систематизация правовой практики с позиций мусульманского вероучения. Так, первые мусульманские судьи (кади) выносили решения преимущественно на основе собственного усмотрения (ар-ра'й).

Одним из тех, кто первым применил методы исследования правовых вопросов таким образом, что стало возможным сближение схоластических разработок факихов с требованиями повседневной жизни, был имам Абу Ханифа. Он и его ближайшие последователи разработали методику использования рационалистических принципов «суждения по аналогии» (кияс) и предпочтения истихсан при решении правовых вопросов. В частности он обосновал возможность использования норм обычая (урф) как одного из источников права.

Во время правления Аббасидов Абу Ханифа жил и работал в Ираке в качестве богатого торговца и учёного. Халиф аль-Мансур предложил Абу Ханифа занять высокую должность в новой столице – Багдаде, но Абу Ханифа отказался. При этом его отказ привёл в неистовство аль-Мансура, и Абу Ханифа был заключён в тюрьму, где и умер в 767 году.

С Абу Ханифы начинается письменная традиция в исламском богословии. Ему приписывается первое записанное сочинение по исламской догматике – «аль-Фикх аль-акбар», в котором сформулированы основные положения исламской догматики о единобожии, об атрибутах Аллаха, о Коране как о слове Божьем, о свободе воли, о предопределении, о праведности, о достоинствах тех, кто упомянут в Коране.

Наследие Абу Ханифы сохранилось в виде цитат и ссылок в книгах двух его учеников: «Китаб аль-харадж» Абу Юсуфа, а также во всех сочинениях Мухаммада аш-Шайбани, особенно в «аль-Мабсут», «Китаб аз-зиядат» и «Китаб аль-асар». Именно эти два ученика Абу Ханифы сыграли важную роль в сохранении, систематизации и распространении

ханафитского мазхаба, в котором метод вынесения правовых предписаний был основан на следующих источниках:

- 1) Коране;
- 2) Сунне – при тщательном отборе хадисов;
- 3) иджме – единодушном мнении богословов относительно какого-либо вопроса, которое не может противоречить Корану и Сунне;
- 4) киясе – суждении по аналогии с тем, что уже имеется в Откровении; сопоставлении правовой проблемы с уже решённой;
- 5) истихсане – предпочтении, противоречащем кыясу, но более целесообразном в данной ситуации решения;
- 6) урфе, или адате – традиционно распространённых мнениях, обычаях [].

Ханбалитский мазхаб – одна из четырёх каноничных правовых школ (мазхабов) в ортодоксальном суннитском исламе. Основателем-эпонимом мазхаба является Ахмад ибн Ханбаль.

Первый этап формирования ханбалитского толка в мусульманском праве связан с Ахмадом ибн Ханбалем (780-855), заложившим основы этого мазхаба, и его непосредственными учениками, которые занимались собиранием его хадисов и юридических заключений (фетва).

Ахмад ибн Ханбаль является одним из самых известных специалистов по мусульманским преданиям – хадисам. Ещё при жизни он был признан одним из наиболее авторитетных систематизаторов суннитского ислама, за ним закрепилось прозвище «спасителя» религии от нововведений (бид‘а). Некоторые исследователи считали отправной точкой ханбалитского мазхаба составление Ахмадом ибн Ханбалем сборника хадисов «Муснад», хотя, возможно, что он отбирал хадисы согласно уже сформировавшимся взглядам на фикх.

Учителя Ахмада ибн Ханбалья были широко известны и даже имели влияние при дворе халифа. Ибн Ханбаль отличается от других правоведов тем, что не изложил своё правовое учение в письменном виде и при жизни запрещал делать это другим. Единственным его трудом по фикху является книга о ритуальной молитве. Записью,

редактированием и передачей практически всех сочинений Ибн Ханбали занимались его ученики и последователи, что позволяет считать сочинения периода раннего ханбалитского мазхаба плодом коллективного труда.

Второй этап формирования связан с Абу Бакром аль-Халлалом (ум. 923), который занялся дальнейшей систематизацией ханбалитского мазхаба. Аль-Халлал можно справедливо назвать основателем ханбалитского мазхаба, ибо именно он сделал решительные шаги по сбору юриспруденции эпонима школы, написал биографический словарь ханбалитов и обучил новой доктрине своих учеников. Обновлённый мазхаб постепенно сменил «старый» ханбалитизм, который не смог стать серьёзным соперником в долгосрочной перспективе.

Абу-ль-Касимом аль-Хираки (ум. 945) был написан «Мухтасар» – одно из самых ранних руководств по ханбалитскому праву, остававшееся стандартным вплоть до XIII века. Многие ведущие ханбалитские правоведы написали комментарии к этому труду.

В IX-X веках ханбалиты одними из первых систематизировали традиционалистское вероучение. Ими были созданы разные по жанру работы по акиде, хадисоведению, а также специальные богословские сочинения и сборники суждений ханбалитских авторитетов. В них была представлена традиционалистская доксография, рассматривались ключевые вопросы социально-политической организации общества, излагались общие и частные положения традиционалистской интерпретации основ веры и права, истории мусульманской общины. Ханбалиты выступили против как буквального, так и аллегорического толкования Корана и сунны [].

В политическом плане учение Ахмада ибн Ханбали, согласно ортодоксальным нормам ислама, проповедует терпимость к власти имущим, даже если сам правитель мусульман является явным нечестивцем и грешником. Он призывал к воздержанию от публичной критики халифов и от восстания против них, ибо обратное могло привести к неприемлемому расколу в мусульманском обществе и анархии в государстве. Представители ханбалитского мазхаба осуждали участие в смутах (фитна) и считали, что для восстановления порядка лучше всего выступить с наставлением (насиха) перед её руководителями и рядовыми членами. Ахмад ибн Ханбаль верил в то, что дистанцированность от правителей является путём сохранения

моральной и духовной чистоты. Из пяти сотен его учеников только один Ахмад ибн Наср аль-Хузаи (ум. 845) был замечен в политической деятельности. Впоследствии им была разработана теория о качествах имама мусульман и об его функциях, но вопрос о природе его власти оставался предметом дискуссий. Государство не рассматривалось ханбалитами как отдельный институт, имеющий свои права и авторитет [].

Правовая школа ханбализма является официальной в Саудовской Аравии и Катаре. Так, значительное число ханбалитов проживает на территории Объединённых Арабских Эмиратов, султаната Оман и других государств Персидского залива. Общины ханбалитов имеются в Ираке, Сирии, Египте, Палестине и Афганистане [].

Источники права и низамы. Источниками права в КСА, помимо шариата, основанного на: Коране, Сунне, фетвах Верховного муфтия, являются законы, разработанные министерствами и ведомствами и согласованные с Межлисом шура []. Управление информационными технологиями Саудовской Аравии опубликовало около 20 групп низамов (документы, регулирующие внутренние порядки) королевства в различных отраслях, а именно: Основные низамы; Низамы СМИ, культуры и публикаций; Низамы внутренней безопасности, актов гражданского состояния и уголовно-процессуального права; Низамы торговых (экономических) отношений; Низамы, касающиеся дипломатического делопроизводства, этикета и пр.; Низамы образования и науки; Низамы хаджа и вопросов, касающихся ислама; Низамы городских служб, разметок и благоустройства; Низамы воинской службы; Низамы вопросов гражданства; Низамы сельского хозяйства, водных ресурсов и посевных угодий; Низамы судопроизводства и прав человека; Низамы туризма и достопримечательностей; Низамы молодежи и спорта; Низамы здравоохранения; Низамы энергоресурсов, производства и добычи; Низамы труда и социальной защиты; Низамы имущества и финансового контроля; Низамы транспорта и коммуникации; Низамы инвестиций [].

Кабинет министров. Король является также и премьер-министром, который управляет общей политикой государства, обеспечивает направление, координацию и сотрудничество между различными правительственными учреждениями, а также обеспечивает

согласованность и преемственность и единство в работе Совета Министров, руководя работой Совета Министров, министерств и ведомств. Он следит за выполнением законов и нормативных актов, а также других постановлений министерств и ведомств, которые должны предоставляться ему в течение девяноста дней с начала каждого финансового года, а отчет о достигнутых результатах, проблемах и их решениях по сравнению с положениями общего плана развития, в течение финансового года [].

Совет шуры (парламент). Совет Шура состоит из председателя и ста пятидесяти членов, при чем из них не менее 20% состава должны быть представителями женской половины населения, выбранных королем из числа ученых, экспертов и специалистов. Права и обязанности членов и все их дела определяются Королевским указом. Продолжительность Совета Шуры составляет четыре года (по хиджре), начиная с даты, указанной в королевском указе, и кончая началом созыва нового Совета, который формируется еще до конца срока его предшественника, по меньшей мере за два месяца. В случае истечения срока до формирования нового состава Совета действующий Совет продолжает свою работу до тех пор, пока не сформируется новый состав Совета. Принимается во внимание тот факт, что в новом Совете новые члены должны составлять не менее половины членов всего состава.

Совет Шуры выражает свое мнение относительно общей политики государства, представляемой ему премьер-министром, а именно:

- обсуждает общий план экономического и социального развития, а также выражает свое мнение по отношению к ней;
- рассматривает нормативные и международные договоры, конвенции и привилегии, и предлагает свое мнение;
- дает комментарии к законам;
- обсуждает ежегодные доклады, представленные министерствами, другими государственными органами, и вносит свои предложения и видения [].

Верховный муфтий. Верховный муфтий Саудовской Аравии – самая высокопоставленная религиозная должность в КСА, обладает серьезным влиянием и властью в стране. Его основная деятельность –

вынесение фетв по правовым и социальным вопросам. Саудовская государственная система во многом зависит Верховного муфтия. Верховный муфтий назначается лично Королём.

Первый Верховный муфтий был назначен королём Абдул-Азизом ибн Саудом в 1953 году. Им стал Мухаммад ибн Ибрахим Аль аш-Шейх. 2 из 3 верховных муфтиев Саудовской Аравии являлись членами семьи Аль Шейх («Семья Шейха») – потомков Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. Абдуль-Азиз ибн Баз не принадлежал к этому роду.

В 1969 году король Фейсал ибн Абдул-Азиз отменил должность Верховного муфтия и передал его полномочия Министерству юстиции. Должность была восстановлена в 1993 году вместе с назначением Абдуль-Азиза ибн База. В настоящее время должность занимает Абдуль-Азиз ибн Абдуллах Аль аш-Шейх, назначенный в 1999 году [].

Суд и судопроизводство. В период становления Саудовского государства судебная система в регионах была неоднородной. К примеру, в Недже система судопроизводства была простой, состоящей из одного судьи для каждого основного города. Судья назначался местным градоначальником и они вместе вершили суд. В Хиджазе судебная система была более развитой, потому как суды состояли из совета судей. После того, как в 1925 году король Абдул Азиз присоединил к своим владениям Хиджаз, он ввел новую судебную систему в 1927 году, состоящую из общих и апелляционных судов? и приказал следовать правовой школе Ханбали. Однако в Недже из-за противодействия со стороны некоторых религиозных учреждений судебная система еще долгое время оставалась неизменной и упрощенной [].

После необходимой апробации судебной системы в Хиджазе реформа была применена и к остальной части страны в период между 1960 и 1975 гг. Кроме того, король Абд аль-Азиз основал разные суды и правительственные комитеты для разделения областей, регулируемые королевскими декретами, такие как: трудовое законодательство, коммерческие права и т.д., и регулируемые шариатом через духовенство, такие как: вопросы семьи и брака. Эта судебная система оставалась в силе до 2007 года, пока король Абдалла не издал указ о начале новых судебных реформ из-за постоянной критике, которой она подвергалась. Систему называли медленной, неясной, не имеющей каких-либо

гарантий и не соответствующей вызовам современного мира []. До сих пор новая реформа еще не была осуществлена в полной мере, которая предусматривает такие меры, как создание суда последней инстанции – Верховного суда. Обновленная судебная система будет структурирована следующим образом: к специализированным судам первой инстанции будут относиться административный суд, уголовный суд, суд по семейным делам, экономический суд и суд по трудовым спорам. Юрисдикция шариатских судов ограничится – теперь они не будут выносить решения по всем случаям жизни, а вопросы по коммерческим и уголовным делам отойдут от Уполномоченного по правам человека в новые суды. Таким образом, в рамках новой судебной реформы планируется, что рассмотрение многих вопросов будет передано от государственных комитетов в специализированные суды. Еще одним важным изменением является создание для каждого конкретного региона своего апелляционного суда. Утверждается, что реформы включают в себя также создание системы кодификации законодательства и принципы прецедентного права в судах.

Результаты и обсуждение

Сегодня в Саудовской Аравии функционирует судебная система, состоящая из верховного суда, судов по уголовно-процессуальным, гражданским, торговым и экономическим делам. В Мекке и Эр-Рияде функционируют два апелляционных суда, которые так же могут рассматривать дела на соответствие их нормам шариата (прим. автора: наподобие конституционных судов). Дела в судах рассматриваются одним судьей, за исключением преступлений, связанных со смертной казнью, – решения по этим делам выносятся судейской группой, которая состоит из трех судей. Есть два суда, отдельно рассматривающих вопросы религии и семьи на востоке страны для шиитского меньшинства. Существуют также специализированные суды, которые поначалу были созданы как суды, рассматривающие жалобы граждан против государственных служащих, однако сейчас они расширили свою юрисдикцию и теперь могут рассматривать некоторые дела, связанные с экономическими преступлениями или попустительствами государственных чиновников, нанесших экономический ущерб предпринимателю или нарушившими трудовое законодательство, являясь, по сути, также апелляционными судами [].

В КСА имеется ряд проблем в правоприменительной практике. Первая проблема: некодифицированное право. Мусульманские страны, которые сохраняют или принимают шариат, обычно определяют, какие части шариата подлежат исполнению и кодифицируют (и тем самым модернизируют) их. В отличие от других мусульманских стран, Саудовская Аравия рассматривает некодифицированный шариат в целом как закон страны и не вмешивается в него. Поэтому он уникален не только по сравнению с западными системами, но и по сравнению с другими мусульманскими странами [].

Однако по причине того, что Саудовская Аравия еще до недавнего времени являлась единственной страной в исламском мире, чьи законы не опираются ни на кодификацию, как это принято в романо-германской правовой системе [], ни на прецедентное право, как в англосаксонских традициях, в ее нормативных актах существовала большая неопределенность. Это упущение известно властям КСА и с 2010 года государство объявило о своем намерении кодифицировать нормы права.

Вторая проблема: инертность реформ в Саудовской Аравии. Это прежде всего обусловлено тем, что государство долгое время проводило патерналистскую политику [], что привело к повсеместным иждивенческим настроениям, особенно среди молодежи, на плечи которой ложится осуществление этих реформ. При том, что уровень образованности населения за последние десять лет резко повысился, а количество молодых людей, окончивших зарубежные топовые высшие заведения, превышает, по некоторым оценкам, 100 тысяч человек, трансформация сознания дает свои всходы медленными темпами. Так, например, проблема запрета вождения автомобиля женщинами, которая не имеет никакого отношения к шариату, решается, что называется, по принципу Step by step, тогда как вопрос не входит в категорию стратегических [].

Третья проблема: расхождения в оценках шариата. Этот фактор в какой-то степени предопределяет и характер взглядов исламских мыслителей на соотношение шариата с юриспруденцией (фикхом). В исламской традиции нет единой позиции по данному вопросу. В начальный период становления и развития ислама под фикхом понималось знание всех тонкостей в вопросах внешнего проявления поклонения (ибадата) или повседневной жизни (муамалата: торговли,

семейных вопросов). Под шариатом понимался предначертанный Аллахом путь праведной жизни мусульман.

В дальнейшем трактовка содержания шариата и фикха изменилась и понятие шариата выступило как совокупность всех регулирующих внешнее поведение норм, прямо установленных в Коране и сунне или введенных с помощью иджтихада. Поэтому фикх-юриспруденция выступает как наука о знании шариата, фикх-право включает все нормы шариата. В таком соотношении шариат и фикх часто употребляются как синонимы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная статья является частью исследовательской работы, направленной на выработку эффективной государственной политики в области религии. В качестве методов исследования использовался компаративистский анализ. Выводы данного исследования показывают, что понятие секуляризм не идет в разрез с понятием шариата и не конфликтует с ним, так как светскость и секуляризм – это всего лишь форма управления государством, которая также допускается шариатом, а методы законотворчества, суть и цели при детальном рассмотрении фактически идентичны. В будущем внедрение результатов исследования внесет ясность в понимание сути исламской религии и шариата, что в свое время поможет социализировать мусульманские общины и интегрировать их в казахстанский социум.

Литература

1. Право. (2017, апрель 7). Википедия, свободная энциклопедия. Retrieved 11:18, апреля 29, 2017 from <http://ru.wikipedia.org/?oldid=84725206>
2. Saudi National Portal (2017, май 10) (Home > Rules, Regulations and Policies, 2017) <https://www.saudi.gov.sa>
3. الحاجب لابن المنتهى مختصر على التفتازاني حاشية، (1/139-140): المستصفى روضة، (1/11-12): عبدالسلام بن للعز الأحكام قواعد، (2/365)، (1/339): الموافقات، (2/239)، (1/412): الناظر
4. Ислам: ЭС, 1991, с. 255.

5. Hourani, Albert (2005). A History of the Arab peoples. pgs.161 – 162. ISBN 9780571226641.

6. Hourani, Albert (2005). A History of the Arab peoples. pg. 158. ISBN 9780571226641

7. (2017) www.islamweb.net, الكريم للقرآن وموافقاته الخطاب عمر بن فضل)

8. Ислам: ЭС, 1991, с. 244.

9. Ислам: ЭС, 1991, с. 244.

10. Ислам: ЭС, 1991. с. 245.

11. Christopher Melchert, 1997, p. 137—138.

12. Н. С. Кирабаев, 1987, с. 63.

13. (Ханбалитский мазхаб, 2017) <http://ru.wikipedia.org/?oldid=84403880>

14. Saudi National Portal (2017, май 10) (Home > Rules, Regulations and Policies, 2017) <https://www.saudi.gov.sa>

15. <https://www.bip.gov.sa/> (العام الإدعاء و التحقيق هيئة السعودية العربية المملكة, 2017)

16. (السعودية العربية المملكة الخارجية وزارة, 2017)

17. (الشورى مجلس/ السعودية العربية المملكة, 2017)

18. (السعودية، العربية للمملكة العام المفتي الله عبد بن العزيز عبد الشيخ لسماحة الرسمي الموقع, 2017)

19. Hassner, Ron Eduard (2009). War on sacred grounds. صفحة 144. ISBN 9780801448065.

20. Otto, Jan Michiel (2010). Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present. صفحات 161–162. ISBN 9789087280574.

21. الرياض جريدة - العدل وكتابات المحاكم .. العام القضاء اختصاصات.

22. Peters, Rudolph (2006). Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century. صفحة 148. ISBN 9780521796705.

23. Право. (2017, апрель 7). Википедия, свободная энциклопедия.
Retrieved 11:18, апреля 29, 2017 from
<http://ru.wikipedia.org/?oldid=84725206>

24. (Яковлев, 2011)

25. (Дюсет, 2017)

İSLÂM İSİMLERİNİN KAZAKİSTAN ONOMASTİKLERİNE ETKİLERİ

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМСКИХ НАЗВАНИЙ НА КАЗАХСТАНСКУЮ ОНОМАСТИКУ

INFLUENCE OF ISLAMIC NAMES ON KAZAKHSTAN ONOMASTICS

Gulmira MADİEVA*

Öz: Her ulusu kendine has doğruları vardır; onomastik sistemler, hacim ve içerik, adaylık sürecindeki gerçek ve kurgusal gerçeklik nesnelerinin dâhil edilme derecesine ve farklılaşmasına bağlıdır. Buna ek olarak, ekstra dil dışı faktörler, fikri mülkiyetin gelişimi, değişimi ve kökeninde önemli bir rol oynamaktadır. Kazakça isimlerinin gelişimi, İslâm'ın yayılışıyla birlikte pagan isimlerinin değiştirilerek, Arap ve Farsça isimlerin alınmasıyla yoğunlaşmıştır.

Anahtar kelimeler: Uygun İsim, Onomastik, Kişisel Ad, İslâm.

Abstract: Each nation has its own corpus of proper names; onomastic systems, the volume and content of which depends on the degree of involvement and differentiation of objects of real and fictional reality in the nomination process. In addition, extra-linguistic factors play an important role in the development, change, and origin of intellectual property. The development of personal names of Kazakhs is characterized by the replacement of pagan names, the process of borrowing Arab, Persian names, due to the spread of Islam.

Keywords: Proper Name, Onomastics, Personal Name, Islam.

Абстракт: У каждой нации есть свой собственный род собственных имен; Ономастическая система, объем и содержание которых зависит от степени вовлеченности и дифференциации объектов реальной и вымышленной реальности в процессе выдвижения. Кроме того, экстралингвистические факторы играют важную роль в развитии, изменении и происхождении интеллектуальной собственности. Развитие

* Г.Б. Мадиева, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, Алматы (gbmadiyeva.kz@gmail.com).

личных имен казахов характеризуется заменой языческих имен, процессом заимствования арабских, персидских имен из-за распространения ислама.

Ключевые слова: Собственное имя, Ономастика, Личное имя, Ислам.

К языковым универсалиям следует отнести имена собственные, т.к. любой язык и, соответственно, культура включают их в свой лексический состав как именованья определенных объектов, реалий, явлений, отличающихся особыми свойствами, признаками в ряду себе подобных. У каждого народа имеется свой корпус имен собственных (далее ИС), т.е. ономастические системы, объем и наполняемость которых зависит от степени вовлечения и дифференциации объектов реальной и вымышленной действительности в процесс номинации. Помимо этого, на развитие, изменение, происхождение ИС немаловажное влияние оказывают «экстралингвистические факторы (географические, идеологические, исторические, когнитивные, мировоззренческие, социальные, культурные, языковые контакты и др.)» [1: 12]. По этой причине исследование ономастических систем предполагает как синхронное описание, так и диахроническое, поскольку изучение определенных онимов диктует привлечения сведений не только лингвистического характера, но и историко-культурного, этнографического, социологического [1: 12].

Как показывают многочисленные исследования по антропонимии, ИС относятся к наиболее динамичному пласту лексики, который определяется моделью мира, существующей в когнитивном представлении народа, дающего эти имена. Репертуар имен собственных может состоять как из автохтонных названий, так и из заимствованных имен. В силу культурно-исторического развития различных народов число заимствованных онимов может превышать количество исконных по происхождению единиц. Так, например, у большинства европейских народов основу антропонимических систем составляют христианские имена греко-латинского и древнееврейского происхождения, а у народов, исповедующих ислам, значительная доля имен восходит к арабо-персидской традиции [1: 12]. Не является исключением и казахская (шире – тюркская) антропосистема, определенная часть

личных имен которой возникла в различных временной период благодаря влиянию исламской культуры. Если истоки казахской антропонимической системы уходят в глубь древнетюркской эпохи (V-X вв.), то средневековый период (X-XVII вв.) развития личных имен казахов характеризуется вытеснением языческих имен, процессом заимствования арабских, персидских имен, обусловленных распространением ислама, а также проникновением в казахский именник монгольских имен (Т. Джанузаков). В XVII-XIX вв. при сохранении основного фонда казахских имен происходит пополнение его новыми именами, заимствованием имен из русского языка, а также продолжением заимствований из арабского языка.

Следует отметить, что провозглашение Казахстаном государственной независимости (16 декабря 1991 г.) стало определенным импульсом для трансформации казахской антропонимической системы. В этот период происходит возрождение национальных имен, появляются имена, связанные с историческими, национальными личностями, а также заимствованием из европейских именников (имена героев популярных киносериалов, эстрадных артистов, известных современных личностей и т.д.), что является проявлением модных тенденций в развитии антропонимии. Кроме того, новый этап связан с активизацией исламских имен, поскольку «с обретением независимости в Казахстане, как и в других странах постсоветского пространства, процесс легализации религиозных традиций стал проявляться в форме бурного «возрождения». Было создано Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК), резко возросло количество мечетей, медресе и других религиозных учреждений, активизировалась международная деятельность религиозных организаций. Росту интереса к исламу способствовало появление многочисленной отечественной и зарубежной религиозной и религиозно-публицистической литературы» [2].

Как отмечают исследователи, процесс исламизации проходил в несколько этапов, начальный этап растянулся на несколько столетий (с VIII-IX вв. до XVI в.). Распространение ислама в среде тюркоязычных народов осуществлялось благодаря деятельности миссионеров, особая роль в которой отводится основателю суфийского ордена Ясавия Ходжа Ахмет Ясави. Как отмечает Аль-Кадими Махмуд Гази Чаллюб, «в

период с VII по IX в. применение арабского языка значительно вышло за рамки арабского государства, распространив свое влияние от Средней Азии до Северной Африки. Процесс интеграции арабского языка в культуру других народов, принявших ислам, основывался на заимствовании культуры арабов средних веков государствами Средней Азии, Ираном, народами Кавказа и Испанией» [3: 75].

Последующий этап исламизации связан с политикой России, в результате проведения которой «в XIX веке ислам стал восприниматься казахским населением как составная часть этнической идентичности, и казахи сами обратились в ислам, образовавшаяся казахская общность, осознала себя как мусульманская (суннитского толка, ханифитской школы)» [4]. Следует отметить, что «роль и влияние арабского языка усилились в результате освоения риторики языка Корана и богатства лексики арабского языка» [3: 76]. Этот исторический факт не прошел незаметно и оставил весомый след как в казахском языке, так и в казахской ономастике.

В древнетюрской и позднетюрской антропонимической системах, помимо личных имен, существовала традиция использования наименований родов и племен, названий местности для дополнительной идентификации человека (Абу Наср аль Фараби из Фараба, Юсуп Баласагуни из Баласагуна, Махмуд Кашгари из Кашгара, Мухаммад Хайдар Дулати из рода дулат) . К личным именам добавлялись имена отцов, дедов, рода, прозвища, которые могли выполнять, в свою очередь, функцию отчества (Бурхан ад-Дин Ахмад бин Аби Хафс бин Йусуф аль-Фараби, где личное имя – Бурхан ад-Дин Ахмад, Аби Хафс – имя отца, Йусуф – имя деда, Фараб – город проживания) на основе арабской модели именования [1]. В казахскую антропонимическую систему определенное количество имен, пришедших с принятием ислама, отличаются арабо-иранским происхождением, однако в настоящее время они воспринимаются носителями языка как исконные, поскольку с течением длительного времени полностью адаптировались фонетической и грамматической системой казахского языка: Асан, Ахмет, Иса, Жамал, Маржан. Безусловно, что обращение к лексикографическим источникам позволяет идентифицировать эти имена с тем или иным языком.

Интересным является факт заимствования арабских имен, которые являются видоизмененными формами древнееврейских (христианских) имен: Мэрия/Мариям/Мариам/Майра, Марияш (Дева Мария), Хауа (Ева), Иса (Иисус), Муса (Моисей), Ибрахим (Авраам), Закария (Захарий) и др. В этот ряд вписываются и такие распространенные имена, как Даниал, Сара/Шара/Зара, Жусуп/Джусуп (Иосиф), Жунис (Юнус). Например, настоящее имя великого казахского поэта Абая Кунанбайулы – Ибрахим (имя Абай дала его бабушка Зере); казахский ученый-энциклопедист известный под именем Шокан Уалиханов (Шокан – ласкательное имя, данное ему его матерью) был наречен именем Мухаммед-Ханафия.

Одной из традиций казахского имянаречения – присвоение имен младенцам, которые родились в особый день, обусловленный обычаями ислама:

- дети, родившиеся в период айта (мусульманской пасхи), получали имена с компонентом айт – Айтбай (муж.), Айткуль (жен.);

- детям, родившимся в месяц рамазан, во время поста – оразы, давали имена с компонентом ораза: Оразбек (муж.), Оразкул (жен.);

- дети, родившиеся в особый для мусульман день недели – пятницу – присваивали имена с компонентом жұма: Жұмабай (муж.), Жұмагүл (жен.).

Кроме того, детям могли быть даны имена, связанные с Кораном, например, мужское имя, образованное от названия суры мүлік – имя казахского актера Мүлік Сүртібаев.

Наряду с ними существовали и имена иранского (персидского) происхождения: Танирберген (тюрк.) – Кудайберген (иран.) – Аллаберген (ар.) – то есть данный богом – пример синкретичности мышления, присущей казахскому народу.

Имена, заимствованные из арабо-иранских, древнееврейского языков, в казахском языке подверглись фонетическим изменениям, в результате чего приобрели различные варианты, например:

Авраам → Ибрагим, Ыбырай, Ыбыраш;

Гайша → Кайша, Айша;

Гали → Кали, Али, Уали, Алы;

Юсуф → Жусип, Нусип, Дусип, Тусип, Тусып и др.

Наблюдаются процессы редукции последних элементов в двух- и трёхкомпонентных именах: Саду, Окас ← Садуакас; Сейит ← Сейтбаттал; Шакен ← Шаймардан.

Исследование влияния ислама на ономастику рождает такое понятие, как «религиозный туризм», который позволяет выделить, прежде всего, святые места, которым поклоняются мусульмане, а также объекты, которым присвоены имена мусульманского мира: Мавзолей Ходжа Ахмеда Яссауи – Международный казахстанско-турецкий университет им. Яссауи; ученый-мыслитель Абу Наср аль-Фараби – КазНУ им. аль-Фараби; мавзолей Арыстан баба, Айша биби, Домалак ана и др.

Таким образом, изучение влияния ислама и заимствования ИС в казахскую ономастику ставит необходимость решить интересную проблему проникновения арабизмов в ономастику: ИС, возникшие в связи с исламизацией; ИС, образованные от апеллятивов, заимствованных из арабского языка; ИС, образованные на основе лексических единиц арабского языка, но которые, в свою очередь, заимствованы арабским из персидского и т.п. Решение этой проблемы достаточно сложное, поскольку связано с определением хронологических рамок, проблемой инвентаризации и этимологизации имен.

Литература:

1. Мадиева Г., Супрун В. Теория и практика ономастики. – Алматы: Қазақ университеті, 2015.
2. Мустафина Р.М. Ислам в Казахстане в современный период // Электронный научный журнал «edu.e-history.kz», № 3 (11), 2017 / <http://edu.e-history.kz/ru/contents/view/1331>.
3. Аль-Кадими Махмуд Гази Чаллюб. Арабские заимствования в русском языке. Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – Воронеж, 2010. № 1. С 75-77

4. <https://ru.wikipedia.org/wiki>.
5. Ниембаева К.А. Историко-лингвистический анализ казахских фамилий. – Казань, 1993, АКД // Диссертации по гуманитарным наукам –<http://cheloveknauka.com/istoriko-lingvisticheskiy-analiz-kazahskih-familiy>.

**MİTTEN EPOSA: TÜRK DESTANLARININ KÜLTÜREL
KAHRAMANLARI**

**ОТ МИФА К ЭПОСУ: КУЛЬТУРНЫЕ ГЕРОИ ТЮРКСКОГО
ЭПОСА**

FROM MYTH TO EPOS: CULTURAL HEROES OF TURKS EPOS

Arif ADZHALOGLU*

Öz: Makale, Türklerin kültürel kahraman-atalarının önemli özelliklerinden birini ele almaktadır. İsimler, farklı nesneler olarak isimlendirilmeyi ve böylece yaratıcı bir tanrı olarak davranmayı içermektedir, çünkü bir şey yaratmak ile mitolojik bilinçte birşeyi isimlendirmek eşdeğerdir. Bu bilinç için, şairin bir sözü vardır; “Epitkenin (dünyayı yaratan etken/âmil) özel bir hipotezi ya da ikincil evrenin yaratıcısı olarak dönüşümü”. Bu bakımdan Oğuz Han'ın Oğuz devleti sınırları içindeki birçok Türk kabilesini ve halkını isimlendirmesi oldukça olağanüstüdür. Metinler, bu isimlerin, bir ya da başka bir nedenden dolayı, Oğuz Han'ın ordusundan askerlere atandığını ve eski isimlerini değiştirdiklerini söylüyor. Oğuz geleneğinde bu askerler, halen aynı etnik kökenleri taşıyan Türk boylarının ataları tarafından temsil edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kahraman, Epos, Destan, Etnonimler, Türkler, Oğuz Kağan.

Abstract: The article considers one of the important functions of the cultural hero-ancestor of the Turks. It consists in naming the name to different objects and, thus, acting as a creative god, because to create a thing and give the name of a thing in the mythological consciousness is equivalent. For this consciousness, a person who has a word - a poet, is “a special hypostasis of the demiurge or his transformation as the creator of the secondary universe” - in the word. In this respect, it is quite remarkable that Oguz Khan names many Turkic tribes and peoples within the borders of the Oguz Space. The texts say that these names, for one or another reason, are assigned to soldiers from Oguz Khan's army and displace their old names. In the Oguz tradition these soldiers

* Ариф Аджалоглу, PhD, Доцент Отделения Антропологии, Университета Едитепе/Стамбул (arifacal@gmail.com).

are represented by the ancestors of those Turkic tribes who still bear the corresponding ethnonyms.

Keywords: Hero, Epos, Ethnonyms, Turks, Oguz Kagan.

Аннотация: В статье рассматривается одна из важных функций культурного героя-первопредка тюрков. В нем заключается в наречении имени разным объектам и, тем самым, выступать в роли бога-творца, поскольку творить вещь и давать имя вещи в мифологизирующем сознании эквивалентны. Для этого сознания человек, владеющий словом – поэт, является «особой ипостасью демиурга или его трансформацией как творец «вторичной» Вселенной – в слове. В этом плане весьма примечательно, что Огуз-хан нарекает имена многим тюркским племенам и народам, находящимся в границах Огузского Космоса. Тексты сообщают, что эти имена, по тому или иному случаю, присваиваются воинам из армии Огуз-хана и вытесняют их старые имена. В огузской традиции эти воины представляются предками тех тюркских племен, которые поныне носят соответствующие этнонимы.

Ключевые слова: Герой, Эпос, Этнонимы, Тюрки, Огуз Каган

I. Огуз-хан

1.0. В структуре религиозно-мифологической традиции любого этноса культурные герои занимают весьма важное место. Как обычно, они выходят на сцену по завершении акта творения (иногда на последней стадии этого акта) и выполняют основную работу по формированию культуры/культурного космоса. Таким образом, эти образы формируются на весьма ранних и глубинных пластах религиозно-мифологической традиции, а затем пересекая границы мифа и ритуала продолжают свою активную жизнь в разных областях культуры. Поэтому без глубокого изучения этих текстов и соответствующих образов не всегда удастся понимание современных религиозных, культурных, даже многих политико-идеологических процессов.

Религиозно-мифологическая картина мира является основой данной национальной культуры и отражается (конечно, в разной степени и в разных аспектах) во всех ее текстах. По-другому говоря, опираясь на эти тексты можно реконструировать как отдельные блоки религиозно-мифологической традиции, так и её систему в целом.

С этой точки зрения образ культурного героя (в качестве одного из основных составляющих мифологической модели мира) всегда привлекал внимание исследователей традиционной культуры. В этом плане эпическая традиция тюрков является весьма важным и продуктивным источником; религиозно-мифологическая традиция наиболее полно (вплоть до деталей) отражена именно в этих текстах.

1.1 Известно, что эпический мир в структурном и генетическом отношении бдизко связан с мифологической картиной мира и путь к его пониманию лежит через изучение мифа. Но делать отсюда однозначного вывода о том, что эпос целиком и полностью является следствием трансформации мифов и оторван от истории, было бы, конечно, неправомерным. На формирование эпоса и эпического кода история, несомненно, причастна. Но эта причастность носит далеко не непосредственный и прямолинейный характер, как это обычно представляется. История взаимодействует с эпосом на уровне парадигматической структуры, создавая стадияльные варианты в рамках одной конкретной эпической традиции, и региональные – в рамках суперэтнической или этнокультурной общности. При этом грамматика эпоса, его инвариантная структура остается совершенно незатронутыми. Они целиком определяются мифом и соотносятся только с ним. В этом отношении (т. е. в аспекте грамматики) можно сказать, что эпос - неисторичен.

1.2. Исходя из этого можно утверждать, что для эпоса мифологизирующее сознание является детерминирующим фактором. Эпический мир в целом и его отдельные элементы как бы иницируются мифом. Близкое знакомство со многими эпическими текстами неизменно приводит к подобным выводам. При этом особую ценность приобретают живые эпические традиции в целом; они представляют огромный материал для более детального изучения данной проблемы. Их учет в исследовательской работе может радикально менять существующие взгляды на природу эпического творчества и эпической картины мира.

2.1. В этом отношении особое внимание привлекают тюркские эпические традиции, которые поныне живут и активно функционируют почти на всей территории тюркского мира. Но коренные связи эпоса с мифом долгое время остались в пренебрежении исследователей

тюркского эпоса (как теоретиков эпоса, так и собственно тюркологов-фольклористов), среди которых всегда преобладали приверженцы «исторической» школы. Вследствие этого многие проблемы тюркского эпоса, так или иначе связанные с мифом, до сих пор должным образом не изучены. Это относится и к изучению такой частной проблемы, как вопрос о культурных героях тюркского эпоса.

2.2. В тюркских эпических традициях встречаются большое количество персонажей, в поведении которых довольно ярко проступают характерные черты культурного героя, известной нам из мифологии. В эпосе они обычно являются главными героями, воплощающими в себе наиболее характерные черты данной конкретной традиции (напр., якутской, башкирской, турецкой и т. п.), то есть, по функциональным признакам на уровне каждого конкретного эпического текста они достаточно дифференцированы. На уровне же общетюркской эпической картины мира эти образы изоморфны и будучи трансформациями определенной инвариантной структуры восходят непосредственно к пратюркскому тексту. Именно в таком отношении друг к другу находятся башкирский Урал Батыр, якутский Эллей (Эр-Соготох Эллей), огузские Коркут Ата и Огуз-хан, огузо-карлукский Короглу и другие.

2.3. Эти образы в научной литературе неоднократно стали объектом специального рассмотрения. В научной литературе известны много работ, посвящённых этим образам. Но поскольку к теме данной статьи они имеют весьма отдалённое отношение, то здесь они не привлекаются (хотя учитываются). Имеются также отдельные работы, где некоторые из указанных персонажей рассматриваются в качестве культурных героев-первопредков в рамках тюркской фольклорно-мифологической традиции /2: 223-227/. В аспекте взаимосвязей эпоса и мифа в рамках тюркской фольклорно-мифологической традиции особое внимание привлекает образ Огуз-хана.

3.1. Огуз-хан (или Огуз-каган) является героем многочисленных эпических, летописных (квазиисторических) и мифологических сюжетов, известных из средневековых источников. Помимо средневековых тюркских языков, некоторые из этих источников дошли до нас также на арабском, персидском языках, что свидетельствует о большей популярности данного образа на Ближнем и Среднем

Востоке, чем это обычно представляется. Кроме этих средневековых источников имеются ещё немало преданий и легенд, в которых говорится об Огуз-хане и об огузах, и которые распространены среди тюркских народов, населяющих Закавказье, Среднюю и Малую Азию /2:44-45/. Но все же основными источниками сведений об Огуз-хане эпические тексты и «истории» тюркского средневековья. В этих источниках Огуз-хан представляется как патриарх и родоначальник огузов, основателем и первым ханом их государства (или «Вечного огузского эля» - как говорили сами огузы). Ему приписывается и множество других деяний, которые дают возможность говорить о нём, как о культурном герое; но ни в одном из известных текстов он не является участником космогонического процесса. Чтобы разобраться в этом аспекте образа Огуз-хана коротко остановимся на некоторых сообщениях из текстов²¹.

По тюркской традиции Огуз-хан является родоначальником одноименного этноса и главой созданного им же государства. Конечно, тот факт, что он является ханом (т. е. эпическим правителем) сам по себе ничего не доказывает. Но если учесть, что в этой роли он возглавляет также ижеологическую жизнь своего этноса, является выразителем этнической доминанты и устроителем этнического космоса, то его демиургический характер не вызывает сомнений. Во всех известных текстах без исключения подчеркиваются регулярно осуществляемые им священнодействия (в исламизированных вариантах - его особая набожность), ему приписываются вещие сны, провидческий дар, связь

²¹ Здесь имеются в виду следующие тексты: эпическое сказание об Огуз-хане, написанный уйгурским алфавитом и датированным XV в. (единственный список хранится в Парижской национальной библиотеке); см.: А. М. Щербак. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959 (здесь даются транскрипция и перевод текста на русский язык, историко-литературная справка и лексико-грамматические комментарии; в дальнейшем - «Огуз-наме»); «Шаджара-йи таракима», написанный в XVII веке хивинским Абульгази Бахадур ханом, см.: А. Н. Кононов. Родословная туркмен. Сочинение Абульгази, хана Хивинского. М.-Л., 1958 (текст оригинала, перевод и исследование); Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. М.-Л., 1952, том I, кн. 1. Список уйгурской редакции, в отличие от двух последних и от многих других, не исламизирован, содержит более архаических элементов и, наверняка, восходит к доисламским огузским традициям. Кроме этих изданий в работе использовано ещё и турецкое переложение уйгурского текста, осуществленное Орханом Уралом, см.: Orhan Ural. *Üç Destan: Oğuz Kağan, Ergenekon, Köroğlu*. Ankara, 1972; а также лексико-грамматические и этимологические комментарии П. Пельё, см.: Paul Pelliot. *Sur la Legende d'Oguz-khan en écriture Ouigoure / T'oung Pao*, vol. XXVII, 1930 (в настоящей работе использован турецкий перевод этой работы: Paul Pelliot. *Uygur yazısıyla yazılmış Uğuz Han destanı üzerine*. Ankara, 1995.

со сверхъестественными силами и т. п. Одним словом, он представляется не только не только (и не столько) как царь, но как царь-жрец, первосвященник Вечного Эля Огузов. И, как известно, «царь в роли первосвященника является диахроническим вариантом демиурга. Для первобытного (читай: мифологизирующего – А. А.) сознания уарь, несомненно, был участником космологического действия, а не исторического процесса; его роль в обществе определялось его космологическими функциями, сходными с функцией других сакральных представителей «центра мира» <...>»²².

3.3. Одна из важных функций культурного героя-первопредка заключается в наречении имени разным объектам и, тем самым, выступать в роли бога-творца, поскольку творить вещь и давать имя вещи в мифологизирующем сознании эквивалентны. Для этого сознания человек, владеющий словом – поэт, является «особой ипостасью демиурга или его трансформацией (как творец «вторичной» Вселенной – в слове)» /3:22/. В этом плане весьма примечательно, что Огуз-хан нарекает имена многим тюркским племенам и народам, находящимся в границах Огузского Космоса. Тексты сообщают, что эти имена, по тому или иному случаю, присваиваются воинам из армии Огуз-хана и вытесняют их старые имена. В огузской традиции эти воины представляются предками тех тюркских племен, которые поныне носят соответствующие этнонимы. Напр.: «Он сжалился над ней и сказал: «так как у этой женщины нет мужа, то этот ребенок будет моим сыном». [Действительно], он стал на положении ребенка Огуза. Последний назвал его Кыпчак <...>. Все кипчаки происходят от этого мальчика»²³. Или: «Хан приказал: «пусть этих людей называют карлыками». Весь карлыкский иль – потомки этих людей»²⁴. В «Огуз-наме» сообщается также, что общепринятое на средневековом Востоке название славян («саклаб») им присвоен Огуз-ханом. Одно из многочисленных и весьма активных в древней и средневековой истории Евразии тюркских племен называется «Канглы». Возникновение данного этнонима также связывается с Огуз-ханом. Сообщается (Рашид-ад-Дин, с. 84; Абульгази, с. 43; «Огуз-наме», с. 52-53; «Шарафнама-йи шахи», с. 59), что некий

²² Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки истории естественных знаний в древности. М., Наука, 1982, с. 19.

²³ Рашид-ад-Дин, с. 84.

²⁴ Абульгази, с.45.

человек (по «Огуз-наме» - Джосун Биллик, по «Шарафнама-йи шахи» – племя) с целью перевозки военной добычи изобрел телегу («повозку», «арбу»); по этой причине Огуз-хан называл его именем «Канглы» (тюркск. «кангы», «канга» - повозка, телега). В данном случае внимание привлекает ещё и причастность Огуз-хана к изобретению телеги (т. е., колеса), что является дополнительным штрихом к портрету Огуз-хана – демиурга.

3.4. Основная деятельность Огуз-хана разворачивается в социальной сфере огузского мира. И сама эта сфера со своей специфической структурой и регламентацией является продуктом деятельности Огуз-хана.

После вещего сна, Огуз-хан вручает своим трем старшим сыновьям от «небесной девы» найденный ими на Востоке золотой лук, предварительно разломив его на три части и дал им (их потомкам) имя «Бозок» («сломанный [лук]»). Каждый из этих трех сыновей Огуз-хана имел по четыре сына, которые стали родоначальниками соответственно одного из огузских племен. Огуз-хан назначил их на правое крыло войска. Трем же младшим сыновьям Огуз-хан вручает найденный ими на Западе три золотые стрелы, называя их «Уч-ок» («три стрелы») и назначает их потомков на левое крыло войска. Двенадцать племен левого крыла являются потомками двенадцати сыновей этих братьев²⁵.

Этим делением огузских племен на «правые» и «левые» обуславливается ряд особенностей социально-политической структуры Огузского Космоса. Оппозиция правое/левое, являясь центральным классифицирующим признаком, реализуется не только в эпосе и мифах огузов и, вообще, тюрков, но и в их истории, начиная с дрезности до позднего средневековья.

Этим делением санкционируется порядок наследования власти в Огузском Эле, часть туши баранины, назначенная каждому из них за ритуальной трапезой, брачные правила, дислокация войск в бою и на облавной охоте и т. п. Согласно данной традиции, верховная власть в Ваечном Эле принадлежит бекам правого крыла (Бозокам), беки же левого крыла должны повиноваться им: «поскольку у лука нет другого

²⁵ «Огуз-наме», с.57-61; Рашид-ад-Дин, с.76; Абульгази, с. 27; «Шарафнама-йи шахи», с.63.

свойства, кроме как повелевать, он подарил трем старшим сыновьям лук как символ царской власти. Стрелы же, у которых нет иного выхода, кроме как повиноваться, слушать, все время сиремиться туда или сюда, какпосол, он отдал трем младшим сыновьям, он подарил их в знак подчинения и повиновения старшим сыновьям, на которых пал жребий власти»²⁶.

В огузских эпических текстах отклонения от этой схемы наблюдается только в «Книге моего деда Коркута» (здесь эпический правитель Байындыр-хан и бек беков Казан-хан – выходцы из племён левого крыла); в истории же – в период Великой Сельджукской империи (династия Сельджукидов происходят из племени Кынык левого крыла). В обоих случаях нарушение установленного Огуз-ханом порядка привело к конфликтам, которые завершились кровопролитиями. «Книга Коркута» завершается сказанием о восстании беков правого крыла во главе с Аруз-беком против Казан-хана из племени Салыр левого крыла. Хотя в открытом бою первые терпят поражение, это отнюдь не несправедливость притязаний Алп Аруза или неактуальность отмеченной оппозиции для «Книги Коркута». Не случайно это сказание является последним из 12 сказаний, составляющих «Книгу», логическим, горьким концом мира деде Коркута»²⁷.

Империя Сельджукидов же, раздираемая межплеменными войнами, в XIII веке окончательно рухнула под ударами конницы Чингиз-хана, а на его развалинах возникли две новых империй – Османская (на территориях современной Турции) и Аккоюнлу (на территориях совр. Азербайджана и Турции; позднее её наследницей стала империя Сефевидов). Правящая династия первой из них происходила из племени Кайы правого крыла (которому по установлению Огуз-хана принадлежала верховная власть в Вечном Эле), а второй – из племени Байындыр левого крыла. Борьба, которая велась между этими империями в течение нескольких веков, является ярким свидетельством живучести и актуальности, основанной на оппозиции правое/левое асимметрии системы. Входе этой борьбы выделялись из общей массы тюрков-огузов и оформились в этносы-близнецы

²⁶ «Шарафнама-йи шахи», с. 63.

²⁷ Анар. Мир моего деда Коркута... / ж. «Азербайджан», Баку, № 11, 1985, с. 145 (на азербайджанском языке).

современные азербайджанские и анатолийские тюрки («азербайджанцы» и «турки» по русской терминологии). Вся эта история примечательно тем, что в ходе борьбы османцы, в качестве доказательства легитимности своей власти, непременно ссылались на традицию, на Огуз-хана и Коркута. Поскольку Коркут-ата традиционно приписываются следующее высказывание: «В последнее время ханство вернется к роду Кайы, никому из их рук его не отнять, от начала последних времен до страшного суда». Те, о ком он говорил, – потомки Османа»²⁸.

Весьма примечательно, что подобное обоснование легитимности своего положения в социально-политической иерархии с обязательной ссылкой на Огуз-хана было весьма актуальным почти для всех правителей тюркского средневековья. Об этом говорит, в частности, летописец XV в. Шюкруллах. Автор, который в качестве посла Османского императора Мурата II в 1449 году был отправлен к Джихан-шаху, императору Каракоюнлу, рассказывает, что во время уединенной беседы с последним по велению султана прибыл «чтец историй Мевляна Исмаил принес книгу, написанную монгольскими писменами»²⁹. Книга свидетельствовала, что у Огуз-хана было шесть сыновей». Далее автор приводит следующие слова Джихан-шаха, высказанная последним в доказательство своей лояльности Османцам: «Брат мой Султан Мурат происходит от Гёк-альпа сына Огуза. Эр-Тугрул сын Сулейман-шаха сына Кая-альпа сына Кызыл-буга, является потомком Гёк-альпа в сорок пятом поколении. Когда стало ясно происхождение этих двух владык (т. е. Джихан-шаха и султана Мурата – А. А.) Мирза [Джихан-шах] сказал: происхождение моего брата султана Мурата выше нашего; так же, как между Небом и Морем имеется разница»³⁰.

Таким образом, устойчивость этнополитической традиции, приписываемой Огуз-хану, становится фактом не только религиозно-мифологической традиции и квазиисторических построений, но и весьма действенным фактором реальной политической истории тюрков.

²⁸ Книга моего деда Коркута. (Пер. акад. В. В. Бартольда). М.-Л., 1962, с. 11 (сер. «Литературные памятники»).

²⁹ Автор, скорее всего, имеет в виду какой-то список «Огузнаме», написанную древнетюркским или уйгурским писменами

³⁰ Шюкруллах. Бехджет-ут Таварих / Османские летописи, т. I (Подг. к изд. Н. Атсыз), Истанбул, 1947, с. 51 (на турецком языке).

Указанный способ наследования власти и разделения сфер влияния совпадает с древнетюркской удельно-лествичной системой (по Л. Н. Гумилеву³¹), которая в свою очередь восходит к более ранним традициям тюрков. Отзвуки этой специфически тюркской системы имеются у хуннов, в загадочном Эламе, в скифо-сакской традиции, у казахов, разделенных на жузы (или Орды); также допустимо, что название «хаканские тюрки» у Махмуда Кашгарского отражает именно эту традицию. Уже позднее эта схема реализовалась в Османской империи, созданной потомками огузов из племени Кайы. Так, что вышеуказанная более чем трехвековая борьба между поздне-огузскими империями (османской с одной стороны и Аккоюнлу и Сефевидами – с другой), помимо всего прочего имеет более глубокие корни в тюркской этнокультурной традиции, на которые в свою очередь наслаивались бурные этногенетические процессы, протекающие в XII-XIV вв.

После XVI уже не встречаем каких-либо значимых упоминаний этой традиции в исторических источниках. Этногенетический процесс был неумолим и завещание Огуз-хана, с тех пор переходя в пассивную память культуры, полностью больше не реализовался. Однако его воздействие продолжало сказываться в этнопсихологии, определяя некоторые моменты межэтнических (фактически – межплеменных) взаимоотношений азербайджанских и анатолийских тюрков даже в Новое и Новейшее Время. Оно обнаруживается также в некоторых идеологических и политических концепциях XIX–XX вв., напр., в политической концепции туранизма или пантюркизма начала XX в. (кстати разработанными при активном участии представителей тюрков их Поволжья, Кавказа и Центральной Азии) с его тезисом об объединении всех тюрков под эгидой Османской империи.

3.5. Оппозиция правое/левое, как уже отмечено, значима на всех уровнях огузского мира, в том числе и на семейно-бытовом. Хотя в источниках об этом прямо не сообщается, на основе имеющихся данных можно установить, что беки правого крыла взяли жён из левого крыла. Доказательствами этого является в основном сообщения огузского эпоса «Книги моего деда Коркута» и некоторых других письменных и устных (напр., азербайджанская версия эпоса «Кёроглу») источников. В. М. Жирмунский в свое время писал: «Обращает внимания на себя брачные

³¹ Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., Т-во «Клышников-Комаров и Ко», 1993, с. 56-60.

связи между этими двумя группами («правыми» и «левыми» крыльями огузов – А. А.)³² <...> Возможно, что эпос сохранил здесь следы существующего между внешними и внутренними огузами отношений так называемой дуальной экзогамии»³³.

Кроме деления огузских племен на «правые» и «левые», в текстах Огуз-хану приписывается также установление тамги (знак племени, герб), урана (боевой клич племени) и «тотемной» птицы для каждого из этих племен. Подобные акты, направленные на поддержание огузского космоса, ещё раз подчеркивают сакральную природу образа и создают возможность соотнести его с образами культурных героев–демиургов – участников космогонического процесса.

3.6. В связи с предложенной здесь интерпретацией образа Огуз-хана привлекают внимание его походы. Источники сообщают, что он щел войной на «четыре части света». В результате этих походов устанавливаются границы огузского мира, его взаимоотношения с периферией приобретают определенную структуру. В известном отношении эти походы являются переводом оппозиции хаос/космос и природа/культура, с пространственно-космологического кода на социально-политический, и могут рассматриваться в качестве актов, направленных на космизирование недискретного, не-культурного и чуждого огузам мира варваров («татов»).

Все источники единодушны в том, что «начало» огузского мира восходит именно к этим походам и окончательная структура его определяется по их завершению. То есть, собственный мир огузов становится возможным только в результате серии действий Огуз-хана, протекающих в космическом масштабе³⁴ и направленных на установление структурных соотношений с другими мирами. При этом следует отметить, что «другие миры» как таковые не игнорируются; только в определенных ситуациях (в случаях отказа от заключения

³² В «Книге моего деда Коркута» правые и левые крылья огузского общества называются соответственно «внешними» и «внутренними» крыльями.

³³ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974, с. 587.

³⁴ Ср.: Огуз-хан женился на небесной (спутившейся по «голубому лучу», которая была «светлее солнца и более блестящей чем луна») и морской («по середине озера <...> под покровом дерева находилась дева») девушках. От каждой из них он имел по три сына: от первой Кюн (Солнце), Ай (Луна) и Юлдуз (Звезда); от второй же – Гёк (Небо), Таг (Гора) и Тенгиз (Море).

договоров и их нарушения) игнорируются политическая структура «чужих», как угрожающая огузскому космосу. Особенностью подобного игнорирования является то, что в таких случаях оппозиция структура/не-структура заменяется (но не подменяется) оппозицией структуры и анти-структуры. Допустимо, что такая замена произошла в результате трансформации каких-то более архаических комплексов, или же она связана с какими-то малоизвестными особенностями мировоззрения тюрков и их этнополитических традиций.

4.1. Таким образом, анализ сведений мифологических и эпических текстов огузской традиции дают достаточного основания для того, чтобы их центрального персонажа Огуз-хана считать одним из вариантов образа культурного героя-первопредка. В этом качестве его ближайшими параллелями будут уже упомянутые Урал-батыр, Эллей, Короглу и др. Нет сомнения, что сравнительный (в историческом и структурном аспектах) анализ всех этих текстов может вывести из тупика изучение многих основополагающих проблем тюркского фольклора и мифологии, в том числе вопрос о генезисе образа культурного героя на тюркской почве и её взаимосвязей с религией тюрков–тенгрианством.

Литература

1. Г. В. Ксенофонов. Урангхай-Сахалар. Очерки по древней истории якутов. Иркутск, 1937, с.134-136.; Е. М.Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 299-310 (обе авторы подробно исследовали образ Эллея, культурного героя-первопредка, известного из якутских мифов и олонхо); Р. Бадалов. Правда и вымысел героического эпоса. Баку, 1984, с. 60-69. В одной из ранних работ автора этих строк образ Огуз-хана рассматривается в качестве культурного героя-первопредка: А. Аджалов. Трансформации одного эпического образа в сравнительно-типологическом освещении / Вопросы азербайджанской филологии. Выпуск II. Баку, 1984, с.

2. Азербайджанские мифологические тексты (Составитель, автор предисловия и комментариев А. Аджалов). Баку, (на азерб. языке).

3. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., Наука, 1982.

**KAZAKISTAN VE TÜRKİYE YÖNETİM KURULU SİSTEMİNİN
TARİHİ: SELÇUK DEVLETİ VE KAZAK HANLIĞI**

**ҚАЗАҚСТАН МЕН ТҮРКІЯНЫҢ МЕМЛЕКЕТ БАСҚАРУ
ЖҮЙЕЛЕРІНЕ ТАРИХИ ШОЛУ: СЕЛЖҰҚ МЕМЛЕКЕТІ МЕН
ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫ КЕЗЕҢІ**

**THE HISTORICAL ROCK OF THE SYSTEM OF THE
MANAGEMENT BOARD OF KAZAKHSTAN AND TURKEY: THE
SALJUK STATE AND KAZAKH KHANS**

Baurzhan RAHIMBAY*

Öz: Bu makalede, Selçuklu Devleti ve Kazak Hanlığı'nın devlet yapısı ve sistem düzeni ele alınmıştır. Başlangıçta bu iki devletin yönetim düzeni ve şekli aynı idi. Ancak fethedilen devletlerden ve İslâm kültürünün etkisinden dolayı devlet yönetim sistemi Selçuk Devleti'nde gittikçe değişmiştir. Kazak devletlerinin yönetim sistem temelleri Altın Orda devletinin idare sistemi üzerine kurulmuştur. Makale, her iki devletin devlet idaresi ve devlet yapısı sisteminin nasıl kurulduğunu analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kazak Hanlığı, Selçuk Devleti, Kamu Yönetimi, Politika, Yönetim Sistemi.

Abstract: In this paper is considered history of formation and system of state mechanism of Selchuk and Kazakh states. If in the beginning during formation of state management in two states system of management was similar after that under conquered states and Islam culture influence system of state the management in Seljuk state is steadily transformed. System of the state management in Kazakh state founded in the basis of management existed in Golden Horde. In that paper is analyzed how founded system of state the management and state a mechanism in the two states.

Keywords: Kazakh Khanate, Seldzhuk State, Public Administration, Policy, Management System.

Аннотация: В данной статье рассматривается история формирования Сельджукского государства и Казахского ханства и

* Б.Қ. Рахымбай, Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Шығыстану факультеті ІІІ курс докторанты (baukarpet@mail.ru).

система их государственного устройства. В начале образования систем государственного управления в обоих государствах были схожие, то со временем, под влиянием ислама и культур завоеванных ими территорий система государственного управления в Сельджукском государстве постепенно трансформировалась. Система государственного управления в Казахском ханстве образовалась на основе традиционного управления, существовавшей еще в Золотой Орде. В статье проанализированы пути и принципы формирования системы государственного управления и государственного устройства обоих государств.

Ключевые слова: Казахское Ханство, Селджукское Государство, Государственное Управление, Политика, Система Управление

Мемлекеттің негізгі атқаратын функциясы – қоғамдағы әлеуметтік-экономикалық жағдайды, саясатты және мәдениетті жүйелендіретін және соны басқаратын, сонымен қатар қоғамның қауіпсіздігімен қамтамасыз ететін басты институт.

Мемлекет – тек қоғамда қалыптасқан басқару институттарына басшылық етіп қана қоймай, қоғамның басқа салалары бойынша да қалыптасқан институттарды бақылып отырады. Кей жағдайларда өзі тікелей басқарып отырады. Сонымен бірге мемлекет қоғамның басты салаларына басшылық етіп, тек қажет болған жағдайда күш қолдана алатын басқару жүйесі.

Мақаланың негізгі мақсаты – мемлекет басқару жүйесінің қалыптасып дамуына әсер ететін негізгі фактор жергілікті халықтың территориялық орналасуы, мәдениеті, діні және философиясы болып табылатындығы ашып көрсету.

Мақаланы жазу барысында жинау, зерттеу, талдау және сараптау сияқты негізгі әдіс-тәсілдерді қолдандық.

Селжұқтардың көшпелі-әскери демократиялық мемлекеттен орталықтанған әскери империяға айналу үрдісіне тарихи шолу жасайтын болсақ, IX-X ғғ. Орталық Азияның солтүстік батысында түркітілдес Оғыз тайпалары ертефеодалдық мемлекет құрған болатын. Мемлекеттің орталығы Янгикент қаласы еді. X-XI ғғ. Оғыздар мемлекеті әлсіреп, ру

басылары өз басшылары йабғуларға қарсы көтеріліс ұйымдастырды. Көтеріліс нәтижесінде билікке қарсы шыққандар жеңіліске ұшырап, оңтүстікке қарай ығыстырды. Олар сол жерде Селжұқ мемлекетінің негізін қалады.

Ал, Қазақ хандығы ХҮ ғасырдың ортасында құрылған болатын. Қазақ хандығының негізі қалағаннан кейін мемлекет басқарудың ұлттық жүйесі де қалыптаса бастаған болатын. Әрине, мұнда айта кететін жайт, мемлекет басқару жүйесінде ежелден келе жатқан рулық-тайпалық басқару жүйесі сақталылған еді. Сондықтан, Қазақ хандығының құрылымы әкімшілік аймақтарға бөлінді: ауыл, ата аймақ, ру, арыс, ұлыс, жүз. Қазақ Хандығы – үш жүзден құралды. Дала демократиясы негізінде хандарды сайлап отырды. ХҮІ ғасырдағы қазақ хандары жалпы қазақ халқының салт-дәстүрі негізінде сайланып отырды. Қазақтың ханын сайлауға барлық рудың ақсүйектері қатысты. ХҮ ғ. ІІ жартысынан бастап қалыптаса бастаған Қазақ хандығы, Тәуке ханның тұсында өзін көрші мемлекеттерге мойындатты. Осылайша Орталық Азиядағы мықты мемлекеттердің біріне айналған болатын [1, 85].

ХІ ғ. Селжұқ мемлекеті кезеңіне қысқаша тоқтала кететін болсақ, 1035 жылы ағайынды Дауыт Чағры-бек пен Тоғрул-бек және олардың ағалары Муса ибн Селжұқ Оғыздарды Хорезмнен алып кетіп қазіргі Түркіменстан аумағына орналасты.

Селжұқтардың Хорасанның оңтүстік және батыс аймақтарына, Гурган мен Батыс Иран, солтүстік Ауғаныстан және Хорезмге жасаған жаулаушылық соғыстары нәтижесінде Амудария жағалауларынан бастап Каспий теңізінен Тигр, Ефрат және Жерорта теңізі дейінгі аумақты қамтыған үлкен империя құрған болатын. 1055 жылы Тоғрул-бектің Бағдатты басып алуы Селжұқтар мемлекетінің билігін тіпті күшейте түсті [2. 225].

Осылайша 1071 жылы Манцекерт соғысы нәтижесінде Селжұқтар Византия империясының әскерін жеңіп Анадолы аймағына басып кіріп, сол жерде орталығы Никея қаласы болып табылатын Кіші Азиядағы Селжұқ мемлекетінің негізін қалады.

Бастапқы кезеңде көшпенді-түркмендер, оғыздар мен қыпшақтар жасағы Сельжұқтардың негізгі саяси тірегі болып табылса, кейіннен

оларды тұрақты әскерлер ауыстырды. Себебі ұзақ мерзімді әскери жорықтар жасауда тұрақты әскер тиімді еді. Әсіресе берілмеген камалдарды ұзақ мерзімге қоршауда ұстап тұруда тұрақсыз әскерлер өте тиімді еді.

Ал, Қазақ хандығында тұрақты әскер болмағанымен, Хан сарайы жанында сенімді адамдардан құралған қарулы топ – төлеңгіттерді ұстаған болатын. Төлеңгіттер жекелеген ірі сұлтандар жанында да болды. Сонымен қатар төлеңгіттер міндеттерінің бірі халықтан алым-салық жинау да болды[1, 101].

Селжұқтардың жорығы көптеген елдердің өндірістік күштеріне орасан нұқсан келтірді. Әсіресе, соғыс әрекеттері болған аудандар қатты зардап шекті. Қала тұрғындары мен ауыл тұрғындары зорлық-зомбылыққа ұшырап, тоналды. Көшпенді-жаулаушылар көптеген аймақтардағы, әсіресе Иран мен Ирак төңірегіндегі аудандардағы жергілікті халықтардың малдарын тартып алғандықтан, жерлер өңделмей қалып, соның нәтижесінде осы аймақтар ашаршылыққа ұшырады. Сонымен қатар, 1056 жылы Ирактан Мавереннахрға дейінгі ұлан-ғайыр жерде оба ауыруы тарады [2. 300].

Осы жағдайларға байланысты Селжұқ үкіметі кейбір концессияларға барып, өз қарамғындағы халықтарды 1 жылға салықтан босатты. Уақыт өте келе ауыл-шаруашылығы, қалалар, қолөнер мен сауда-саттық қайта жандана бастады. Алып империяның үлкен аумақта құрылуы жергілікті халықтардың ғана емес, сонымен қатар жаулап алушылардың да саяси-экономикалық және әлеуметтік-мәдени өміріне көптеген өзгерістер алып келді. Бұрынғы жер иеленуші ақсүйектердің орынын жаңа феодалдар тобы ығыстыра бастады. Бұл жаңа институт «икта» деп аталды. Ақырындап мемлекет басқарудың жаңа аппаратымен, империяның азаматтық және әскери әкімшілік жүйесі қалыптаса бастады. Айта кететіні, Селжұқтар империясының саяси құрылымы одан бұрын өмір сүрген Шығыс елдерінің саяси жүйесі негізінде қалыптасты.

ХҮІ-ХҮІІ ғасырларда Қазақ хандығының әлеуметтік құрылымы негізінен екі топқа бөлінді. Олар ақсүйектер мен қараша халық тобы болып екіге бөлінді. Қазақ даласында билер институтының да атқарған қызметі орасан зор болды. Билер кеңесі қоғамдағы күрделі мәселелерді шешіп отырды. Құқықтық билік ханның және билер мен ру тайпа

басшыларының қолында болды. Кейбір істі талапкер мен жауапкер тұратын ауылдың басшылары шешіп отырған. Егер, куәгерлер болмаған жағдайда ант беру талап етілген [3, 81].

Селжұқ мемлекетінің жаулаушылық соғыстары бірнеше кезеңдерге жалғасты. Селжұқтардың ұзақ мерзімге созылған жаулаушылық соғыстары тек жергілікті халықтардың тағдырына ғана емес, сонымен қатар өздерінің де саяси-әлеуметтік және мәдени жағдайларының өзгеруіне алып келгендігін жоғарыда айтып өткен болатынбыз. Осылайша көшпелі Селжұқ тайпалары құрған мемлекет, отырықшы жергілікті халықтардың әсерінен өздерінің мемлекеттік құрылымына өзгерістер еңгізуіне тура келді. Селжұқ мемлекетінің қамтыған аумағы Қорасан, Иран, Ирак, Сирия, Закавказье және Кіші Азия түбегін жаулап алғаннан кейін оғыз тайпаларының қоғамында көптеген өзгерістер орын алып, өзара тығыз байланыста болған көшпенді тайпалар, біртіндеп жартылай көшпелі және отырықшық қоғамға айнала бастады [2, 355]. Бұрынғы рулық-тайпалық қатынас үзіліп феодалдық қатынас орнай бастады. Дегенмен де, рулық-тайпалық қатынастан түбегейлі бас тартылды деп айта алмаймыз.

Бастапқы кезеңде, жаңадан негізі қалаңған империяның мемлекетті басқару мен азаматтық және әскери жүйенің жаңа аппаратын құруға қатты мұқтаж болды. Оғыздардың әскери ақсүйектері елдің шекарасын күзетуге немесе мемлекетке сіңірген еңбегі үшін иктаға үлкен үлестерін алғаннан кейін, көп жағдайда олар еркіндікке ұмтылып, орталық үкіметке бағынғылары келмеді. Сондықтан, Селжұқ сұлтандары Ғазнауилер мен Буидтер кезеңінде биліктен ығыстырылып қалған Иран ақсүйектеріне иек арта бастады. Алп-Аслан мен Мәлік-шах билігі кезеңдерінде уәзір болған, «Сийасат-наме» атты мемлекет басқару трактатының авторы Әбу Әли Хасан Туси «Низам аль-Мульк» құрметті атағының иегері мемлекеттік бақылауды күшейту мен жер шаруашылығы қатынастары жүйесін реттейтін реформаларды жасауға ұмтылды [2, 380].

Осылайша, Селжұқ басшылары Түркі халықтарының басын біріктіріп Селжұқ мемлекетін құрғаннан кейін иран шенеуіктері мен араб діни ақсүйектеріне арқа сүйей бастады. Біртіндеп, Селжұқ сұлтандары түркілік салт-дәстүрлерін сақтамайтын болды. Бұрынғыдай Оғыздардың ру-тайпа басыларын мемлекеттік маңызды жұмыстарды

шешуге арналған құрылтайларға шақырмайтын болды. Иран шахтары сияқты мемлекетті жекедара басқаруға ұмтылды. Осының барлығы Оғыздар ру-тайпаларының көсемдері арасында сеператистік үрдістерге алып келіп, сұлтандарды өздерінің негізгі тірегі болып табылатын түркілерден алшақтата бастады.

Ал, Орталық Азиядағы хандарды сайлау дәстүрі тек Қазақ хандығында сақталған болатын. Бұл салт қазақтарға да тән еді, ал хандық билік Шыңғысхан ұрпағы саналатын төре (сұлтан) тұқымына ғана тиесілі болды. Қарадан хан сайланған емес. Хандық билік әкеден балаға мұраға өткен. Қазақ хандығында мемлекеттіктің барлық негізгі белгілері болды. Хан- мемлекет басы, ал оның жанында тұрақты билер кеңес жұмыс жасады. ХҮІІ ғ. билер институтының белсенділігі өсіп, олар күнделікті құқық, шаруашылық, әскери және идеологиялық істерді жүргізуде маңызды рөл атқарды. «Қасым ханның қасқа жолы», «Есім ханның ескі жолы» атты заңдық ережелер, кейін оларды ауыстырған «Жеті Жарғы» қоғамдық қатынастарды реттеп отыруда жетекші міндет атқарды [4, 88].

Тәуке хан билік құрып тұрған кезеңде қазақтардың әдеттегі құқық нормалары бір жүйеге келтіріліп, толықтырылады. 12 «Жеті жарғы» заңы сол уақыттағы заман талабына бейімделген болатын. «Жеті жарғы» Онда қоғамдық өмірдің мынандай жеті саласындағы даулы мәселелерді заңдық тұрғыдан шешіп отыруды көздеді.

ХҮІ-ХҮІІ ғғ. Қазақ мемлекетінде меншік қатынастары болды. Тәуке хан кезеңі қазақ қоғамында мемлекеттік басқару жүйесінің біржола қалыптасуымен сипатталады. Тәуке хан қазақ билеушілері арасында өз билігін үш жүзге түгел жая білген хан болды. Сонымен бірге Тәуке ханның өлімінен соң ол мемлекеттік жүйенің әлсіз жақтарында байқалды. Өте қуатты мемлекеттік басқару жүйесінің жоқтығы салдарынан қазақ қоғамы тағы да феодалдық бытыраңқылық жолына түсті [5,166]. Бұл жағдай, біріншіден, жоңғарлық басқыншылыққа жол ашса, екіншіден, қазақ жүздерінің біртіндеп Ресей империясының отарлық тәуелділікке ұшырауына алып келді.

Ал, Селжұқ мемлекетінің құлдырауына негіз болған себептер сұлтандарының барлық тайпалар мен халықтарды ислам төңірегіне топастырып халиф басқаратын мұсылман империясын құру ойлары уақыт сынына шыдай алмады. Халифат ыдырағандықтан жаңа идея

қажет еді. Селжұқ басшылары жалпы мұсылмандық мемлект құру идеясын жалғастырып, ислам тазалығы үшін яғни сүнниттер бағыты үшін күресті күшейтті.

Осылайша, Селжұқ мемлекетіндегі исламды қабылдаған оғыздар түркілік салт-дәстүрді ұмытылып ислам дәстүрлерінен қатты әсерленді, ұлттық сана-сезім көмескілене бастады, жаңа ұрпақ өздерінің көне ұлттық мәдениеті мен ата-бабаларының тарихи салт-дәстүрін ұмыта бастады.

Исмаилиттердің құпия ордендерімен күресуді бастаған Селжұқ басшылары бастамаларын аяғына дейін апармағандығы тек қана олардың мелекеттік беделіне ғана әсер етіп қоймай, мемлекеттің де әлсіреуіне алып келді. Исмаилиттер Селжұқтардың ең мықты әсерилері мен талантты басшыларын үркітіп-қорқытып. Бағынбағандарын өлтіріп отырған. «Тау шалы» атты исмаилиттер имамы Селжұқтардың талантты әрі жігерлі әмірлерін өлтіріп отырды. Әрине, бұл соғыста Исмаилиттер жеңген жоқ, бірақ, 50 жылға созылған мақсатты геноцид Селжұқ мемлекетінің гендік және этникалық жүйесін бұзды.

ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Қазақстан тарихы көне заманнан бүгінге дейін (очерктері). А.1994. 199 бет.

2. М.: Рипол Классик, 2009. — 704 с. — (Президентская Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация библиотека). — ISBN 978-5-386-00847-5

3. Абусейтова М.Х. Казахское ханство во второй половине XVI в. А.,1985. 80-90 бб.

4. Новичев А.Д. Турция. Краткая история. М.,1965

5. Қазақстан тарихы II т.,Алматы, 2010. 437.

KAFKASYANIN İNCİSİ BORÇALI'DA ESKİ TÜRK İNANÇLARININ İZLERİ

RUDIMENTS OF THE OLD TURKISH BELIEFS IN TURKIC FROM BORCHALY OF CAUCASUS

КАВКАЗДАҒЫ БОРШАЛЫ ТҮРКІЛЕРІНДЕГІ ЕСКІ НАНЫМ- СЕНІМ ІЗДЕРІ

Cafer MUSTAFALI*

Öz: İnançlar, bir milletin mitik ve mistik özelliklerini yansıtan temel yapılardır. Tarih, bu yapıları yaşam koşulları içinde şekillendirir ve aktarır. İnsanlar kendi geçmişleri ile ilgili her şeyi merak eder. Bu merak, onu atalar kültürüne götürür. Milletlerin kültür haritasında mevcut olan her şeyi anlamlandırması bazen kolay olmayabilir. Özellikle inanç meselesi bunun en başında gelir. Çünkü inanca bağlı ritüel ve pratikler, bir milleti diğerinden ayıran en belirgin özelliktir. Folklor çalışmaları içinde inançlara bağlı kültürü tespit etmek, aktarmak belli bir birikim ve ciddi bir çalışma gerektirir. Gelenekselleşen ve bir şekilde kendini koruyarak ve değişerek yaşamaya devam eden her pratiğin eski yaşantılardan taşıdığı bir iz vardır. Biz bu çalışmada Borçalı bölgesinde var olan eski Türk inançlarının izlerini tespit etmeye çalıştık. Maalesef Türkiye de bu güne kadar Borçalı Türkleri`yle bağlı hiçbir tarihi ve kültürel araştırma yapılmamış, Kafkasya`nın en önemli Türk unsuru olan Borçalı Türkleri gözardı edilmiştir. Bizim bu çalışmamız ise sadece Borçalı bölgesinde ki eski Türk inançlarının izlerini kapsamaktadır. Eski Türk inançlarının öğrenilmesi bakımından Borçalı çok önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Türk, İnanç, Borçalı, Tanrı, İyeler, Mitoloji.

Түйін: Бұл мақалада ислам дінін қалыптаған түркілер мәдениетіндегі ежелгі тәңіршілдік нанымдардың іздері талқыланады. Фольклорлық материалдың негізінде түркі культінің және тотемнің семантикалық сипаттамалары анықталды. Адамдардың мифтік және мистикалық сипаттамаларын көрсететін негізгі құрылымдар сенім. Мәдени ортада осы оқиғалардың тарихи формалары мен трансферттері жетіліп, дамып, кейбірі қалдық ретінде сақталып отырады. Адамдар

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Bilim Dalı (caferargunhan@gmail.com).

өздерінің өткен өміріне қызығушылық танытады. Бұл қызығушылық оның ата-бабаларының ескі наным-сенімдерін бағамдауға әкеледі. Кейде адамдар мәдениет аясында болған барлық нәрсені түйсіне алмайды. Осдан келіп ең алдымен, сенім мәселесі туындайды. Өйткені салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар бір ұлттың екіншісінен ерекшелігі болып табылады. Фольклорлық зерттеулерде нанымға байланысты мәдениетті анықтау және тарату белгілі бір жинақтауды және маңызды жұмыстарды қажет етеді. Дәстүр бар, осылайша ол өмірде жүзеге асырылады. Бұл зерттеуде біз Боршалы аймағында болған ескі түрік ілімінің іздерін анықтауға тырыстық. Өкінішке орай, Түркияда Боршалы аймағындағы түріктердің, Кавказдың, Боршалы түркілерінің маңызды элементтері толық зерттелмеген. Біздің зерттеуіміз Боршалы аймағындағы ежелгі түркі нанымдарының іздерін ғана қамтиды. Боршалы аймағы ескі түркі нанымдарын зерттеуде өте маңызды болып қала береді.

Кілтсөздер: Түркі, Наным-Сенім, Тәңрі, Боршалы, Культ, Мифология.

Abstract: This article examines the ancient beliefs of the Turks, their rudiments among Muslim Turks. On the basis of folklore material, the semantic descriptions of Turkic cults and totems are revealed. Beliefs are the main structures that reflect the mythical and mystical characteristics of the people. History forms and transfers these things to the cultural community. People are interested in all their past. This curiosity leads him to the cult of ancestors. Sometimes people can not simply understand everything that exists against the background of culture. First of all, the question of faith arises. Because ritual and ritual practices are the most distinctive feature separating one nation from another. In folklore studies, the definition and transmission of a culture associated with beliefs requires a certain accumulation and serious work. There is a tradition, and thus, it carries a trace of self-preservation and the ability to change life into the current practice of ancient life. In this study, we tried to determine the traces of the old Turkic beliefs that existed in the Borchala region. Unfortunately, in Turkey there is not enough comprehensive research related to the Turks of the Borchaly region, the Caucasus, the most important elements of the Borchaly Turks have not been sufficiently studied to this day. Our study covers only traces of ancient Turkic beliefs in the

Borchala region. The Borchali region remains very important for studying old Turkic beliefs.

Keywords: Turkic, Belief, Borchaly, Tengri, Cults, Mythology.

Giriş

1. Tanrı

İdil-Bulgar hükümdarı Almış Han'nın isteği üzerine İslam dinini öğretmek için Abbasi halifesi Muktedir tarafından 921 yılında Volga-Bulgar ülkesine gitmiş, Müslüman seyyah İbn Fadlan'ın Aral gölü kenarında yaşayan Oğuzları daha iyi tanımak imkânı olmuştur. İbn Fadlan Oğuzların tek Tanrıya inandıklarını öğrendiği zaman hayrete düşmüştür. Nitekim o, Türklerin putperest olduğunu zannediyordu¹.

Orhun Kitabeleri bulunduktan sonra, 1890 senesinde V.V.Radlov ve F.Thomsen

birbirlerinden habersiz bu kitabeleri okumaya başlamışlar. Her iki Türkolog'un okuduğu ilk kelime “Tengri” sözü olmuştur. Bu kitabelerde belirtildiğine göre ilk Türkçe kelime de “Tanrı”dır. “Bu kelimenin yayılma alanı çok geniştir. Çince “Tanrı” anlamında işlenen “tien” sözü Türkçeden alınmıştır. Eski Çin'e Gök Tanrı inancını getirenler Çu Türkleri olmuştur”².

Tanrı sözünün anlamı kesin olarak bilinmese de, bu kelimenin orijinali Tengri'dir. Orhun Kitabeleri'nde de bu söz “Tengri” ve “Kök Tengri” biçiminde yazılmıştır. Burada “Kök Tengri” – “Gök Tanrı” anlamındadır. Kitabelerde “gök-kök” Tanrı'nın ululuk sıfatı olarak vurgulanmıştır³.

Tanrı sözünün başka isimleri veya sıfatları da vardır. Yakutlar Tanrı için “ürüng ortoyon”, Çuvaşlar “tura”, “tora”, Oğuzlar “çalab”, “huda” (kur kelimesinden türemiştir) ve “bir Tanrı” anlamında, Moğollar “Teneggeri” gibi isimleri kullanmışlardır. Tanrı sözünün Sami-Hami dillerindeki karşılığı “El-İlah”, “Elohim”, “Yahve”dir. Bu sebepten Mevlana Celaleddin “Türklerin Allah'a “Tanrı” adını verdiğini ve “böylelikle tek ve vahid Allah'ı”

¹ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1992, s. 68-73.

² Ekber Necef, *İnanç Yaddaşı*, Qanun-İzmedya Yayınları 2014, s. 34.

³ Jean Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, BilgeSu Yayıncılık 2011, s. 27-30.

zikrettiklerini yazar”⁴. Moğolistan’dan Macaristan’a kadar iki bin seneden çok Avrasya’nın merkezi boyunca elde kılıç at süren Türkler “gökyüzünü çadır, güneşi bayrak, kağanlığıysa göğün gölgesi” hesap etmişler.

Türk inanç sisteminde Tanrı anlayışını Şamanizm’le sınırlandırmak sert eleştirilere yol açmıştır. Zira Şamanizm ritüel bir sistem olduğu halde, “Tengricilik” daha geniş anlayıştır. 6. Yüzyıl da yaşamış Bizanslı yazar Menandra bu konu ile ilgili şu görüşü dile getirmektedir: “Türkler her ne kadar suya, toprağa, ateşe saygı duysalar da kâinatın yaratıcısı tek Tanrı’ya inanırlar”. Bir başka Bizanslı yazar Simokattes ise fikrini şöyle ifade eder: “Türkler yerin ve göğün tek ve sahibi Tanrı’ya inanır, ona ibadet eder ve ona kurban keserler.”⁵

Eski Türk’ler Tanrı’nın gökte olduğuna inanırlardı. İslam’ın Kabul edilışinden sonra bile Türkler’de bu inanç neredeyse kalmaktadır. Nitekim Türklerin yeni kabul ettikleri İslam’a göre Allah her yerdedir ve insana şah damarından bile yakındır. Fakat Türk insanının düşüncesinde tarihin kendisi kadar kadim olan Tanrı inancında Tanrı yalnızca göktedir. “Kitab-ı Dede Korkut Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzan” da alkış alkış olan Türk beyleri, ellerini açıp yüzlerini göğe doğru tutarak Tanrıya alkış (dua) ederler⁶.

Bu inanç günümüzde Borçalı’da da hâlâ yaşamaktadır. Sinirlendiğimizde, haksızlığa karşı çıktığımız zaman “Gökte Allah var”, “bizden korkmuyorsun, anladık, hiç olmazsa Gökteki kişiden (erkekten) kork”. Bir başka değim ise “Tavuk bile su içerken Allah’a bakar.” Gök gürlediği, yıldırımlar çağıdığı zaman kelimeyi şahadet getirilir. Bunun yanı sıra gök, Tanrı’nın bir nimeti olarak kabul edilir “Gökyüzü ile yeryüzü Tanrı’nın iki meyvesidir.”

2. Koruyucu İyeler,

a. Umay

Çocukların koruyucusu olan bu iyenin ismi Göktürk çağı Bengü Taş yazıtlarında da geçmektedir. Umay, bu koruyuculuk görevini, doğum zamanı, doğumdan sonra, er adını kazanıncaya kadar devam ettirir. Bu konuda bilgi Bengü Taş yazıtlarında bulunmaktadır. Umay iyesinin varlığı Türkistan

⁴ Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İşaret Yayınları 1994, s. 88-97.

⁵ Ekber Necef, a.g.e. s. 36.

⁶ Oğuz Memmedli, *Borçalı İlinde Eski Türk İnançlarının İzleri*, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2016, s. 23.

Türklerinde olduğu gibi, Avrupa Türkleri arasında da görülmektedir⁷. Umay iyesinin koruyuculuğu yalnızca insan çocuklarına yönelik bir davranış olmayıp aynı zamanda tüm canlıların yavrularını da büyüyünceye kadar korumaktadır. Bu inanışın Borçalı'nın bazı bölgelerinde halen yaşamakta ve devam etmektedir.

Genel anlamda bu iyelere bağlı olan inanışlar birçoğu yukarıda da belirttiğimiz gibi İslam'la Türklerin buluşması sonucu unutulmuş veya kendi yerini İslamlaşma sürecinde yeni bir İslami kılıfa sokulmuştur. İyelerle ilgili şunu belirtmek gerektir ki, bugün iyelerin yerini pirler almaktadır. Nitekim evladım sağ salim kalsın onun adına kurban keseceğim veya diğer inanışlar. Bunun yanı sıra koruyuculuk iyelerin büyük bir kısmı Borçalı'da kendi yerini Hazreti Hızır inanışına bırakmıştır. En ufak bir sorunda bile “Ey Tanrı Hızır'ını bizim yardımımıza gönder” gibi söyleyişleri Borçalı ilinde sıkça duymak mümkündür.

3. Kara İyeler

a. Alkarısı

Eski Türk inançlarından olan bu iye neredeyse tüm Türk halklarının, Azerbaycan Türklerinin, Anadolu Türklerinin, Karaçayların, Balkarların, Kazakların, Kırgızların, Kumukların, Tatarların ve diğer Türk halklarının inançlarında halen yaşamaktadır. Albastı, Alkarısı, Al, Albıs, Almış gibi isimlerle anılan bu iye yeni doğum yapan kadınlara ve yeni doğmuş çocuklara musallat olmuştur. Bu iye Borçalı'da Hal Anası gibi biliniyor.

Hal karısının, “Mavi gözlü, sarı saçlı, keskin tırnaklara ve dizlerine çatan dişlerinin olduğu söylenilir. Doğum zamanı kadının baygınlık geçirmesi Hal anasının onun ciğerlerini çıkarmak istemesiyle izah olunur. Bu faciayı önlemek için evin erkeği tüfek atar, kadının yatağı etrafında zincir dolar, daha sonra yakındaki nehir veya göle koşarak, suyu hançerle çapar.” Eski inanışlara göre Alkarısı kapıdan giremediği zaman eve bacadan girmeye gayret gösterirmiş. O, bacadan hamile karıya diyermiş ki, “çocuğu emzirmek için bana ver”. Bu isteğine ulaştığı zamansa, çocuğu derhal öldürürmüş. Zira Hal Karısının sütü zehirli olmuştur. Hal karısının kadın şeklinde olmasına, doğumda mutlaka iştirak etmesine, onun bazı zaman Hal anası adlandırılmasına dikkat çeken M. Andreyev onu “Kadim Asya'da meşhur

⁷ Janos Harmatta, *Avarların Dili Sorununa Dair*, Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988, s. 27.

olan Anahitle” aynılaştırmıştır. Araştırmacı bu karakteri Eski Türklerde karşılığı olan Umay’la da benzerliğinden bahsetmektedir⁸.

b. Cinler

İnsanlar için korkulu sayılan ruhlardan biri de cindir. Cin sözünün etimolojisiyle ilgili çeşitli fikirler mevcuttur. Cin Arapça göze gözükmeyen mahlûk demektir. Araplarda bu kelime İslama kadar temiz ateşten yaratılmış tabiat ruhu anlamında kullanılmıştır.⁹ Türkmenlerde, Kazaklarda, Harezmi Özbeklerinde, Beluçlarda cin olarak isimlendirilen ruha Taşkent Özbeklerince ecinne denilir. Tacikler ecinneyi taranmamış sarı saçları olan, yalnız dolaşan oğlan veya kız şeklinde tasvir ederlerdi. Bazen, o, eybecer (çirkin), eski elbisede olan koca kıyafetinde de zuhur eder. Ecinneler insan ondan korktuğu zaman daha da tehlikeli olurlar¹⁰.

Cinin diğer ruhlardan en önemli farkı şudur ki, onun kesin yaşama yeri yoktur. Ona her yerde ve her zaman rastlamak mümkündür. Fakat cinin diğer zararlı ruhlarla (ecinne, div ve diğer) kesin bir şeklin şeytana ait edilmesi hallerine de rastlanılır. Cinler en çeşitli şekillerde, daha çok eşek, kuzu, keçi, küçük, (itin balasına küçük derler) simasında insanlara gözükebilir. Bazen gözleri tepesinde, tek tırnaklı hayvan ayaklarına benzer ayaklara sahip insanabenzet cin suretine de rastlanılır.

Cinin kesin olarak fonksiyonları da belli değildir. O insana çeşitli yollarla ve çeşitli biçimlerde zarar verebilir. Çocukları çalar (oğurlayar), kadınları hastalandırır, intihara tahrik eder, cinayete heveslendirir kısacası çeşitli kötülükler yaptırır. Bundan başka, cin insanın uykusuna girer, onu çağırarak yaşadığı yere götürür ve zarar verir.

Bununla ilgili Borçalı’da anlatılan bir rivayete göre, vaktiyle bir kişi gece uyuduğu zaman gece onu insan kılığına girmiş cin çağırır. Onu alıp, bir yüksek kayadan tarafa götürüp intihar ettirmek ister. Bu zaman ise bir at kişner, o zaman kişi kendine gelir. Etrafına dönüp bakarak onu getiren kişinin aslında olmadığını görür. O zaman anlar ki, onu buraya cin getirmiştir.

Bazı merkezi Asya halkları cinin parçadan yapılmış kuklaya dönüştüğüne inanırlar. O sebepten şaman inak hastalığı sırasında şaman

⁸ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 25.

⁹ Gıyaseddin Geybullayev, *Ermenistanda Azerbaycan Menşeli Toponimlerin İzahlı Lüğeti*, I ve II Hisse, Oğuz Eli Yayınları 1994, s. 299.

¹⁰ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 27.

böyle bir figürü götürerek kabristanlığa atmakla hastayı iyileştirir. Böyle bir inanç günümüzde Borçalı'da da yaşamaktadır. Ninelerimiz parçadan yapılmış olan kuklaları günümüzde de evde bulundurmazlar.

Borçalı'nın dağlık bölgesi olan Başkeçidde'ye şöyle bir olay anlatılır:Günlerden bir gün iki oduncuormandan geri dönerken ormanda düğün yapıldığını görürler. Kişileri görenler bunları da düğüne davet ederler. Kişiler oturarak yemek yemek isterken birden kurt ulur. O zaman her şey birden yok olur. Önlerinde yemek yerine at pisliği görürler¹¹.

Cinin gözükmemesi, onların gelmemesi için insanlar tarafından uygulanan birçok inançlar vardır. İnanişaya göre, gece vakti aynaya uzunca bakmazlar, uzunca bakıldığı zaman cin gözükebilir. Bir başka inanişaya göreyse gece vakti evde ayna dolaştırılmaz, ev süpürülmez, makasın ağzı açık bırakılmaz. Eğer bunlar yapılırsa cin musallat olabilir. Bir başka inanişaya göreyse evde ısıklık çalınmaz. Isıklık çalındığı zamanda cinin geleceğine dair inançlar vardır.

c. Şeytan

Halk inançlarında geniş şekilde temsil olunan kara iyelerden biri de şeytandır. Araştırmacıların bir kısmı bu obrazı İslam dinin mahsülü, bir kısmıysa kâinatın ilk varlıklarından biri gibi tanımlar. Her iki konuda çeşitli rivayetler vardır.

Borçalı Türkleriye zararlı ruhların üzerindeki tüm hâkimiyetin şeytanın elinde olduğuna inanıyorlar. Borçalı'da şeytanla ilgili olarak hayatın tüm safhalarında karşılaşıyoruz. İnsanın kazanmış olduğu uğurlar, sevaplar ve hayır emelleri Allah'ın ismiyle bağlandığı halde kötülüklerin hepsi şeytana bağlanır. Halk inançlarına göre şeytan her zaman ortalığı karıştırmaya, insanları birbirine düşürmeye, insanları şer iş yapmağa sevk eder. Ondan dolayı da halk arasında bir iş olduğu zaman, burada şeytanın parmağı vardır deyimi kullanılıyor.

Borçalı'da şeytanla ilgili birçok rivayetler vardır. O rivayetlerden birine göre, bir gün şeytan insan kıyafetinde oğluyla beraber yol gidiyormuş. Onlardan bir az uzakta bir kişi eşeğe yük yüklüyormuş. Fakat çok çalışsa da yükü yüklemeyi başaramamış. Nihayetinde kişi yorularak sinirlenince, lanet sana kör şeytan demiş ve yükü boşaltmaya başlamış. Şeytanın oğlu ondan

¹¹ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 29.

sormuş, baba, sen ki, hiç bir şey yapmadın. Neden o kişi, seni sövdü? Şeytan cevap vermiş, doğrudur evlat, ben buradayım ve güya hiç bir şey yapmıyorum, fakat parmağım ordadır. O sebepten yaşlı adam bana sövdü.Şeytanın körlüğüyle ilgili Borçalı'da çokça rivayetler mevcuttur.

3. Gök İyeleri

Türk kozmolojisine göre Evren, Yukarı–Gök, Orta–Yer, Aşağı–Yeraltı olmak üzere üç kısımdan oluşur. Bunlardan yalnızca Orta - Yer insan mahsustur. Bu kanaate Bilge Kağan yazıtlarındaki, “Üstte mavi gök, altta kara yer yaratıldığında ikisi arasına insanoğlu yaratılmış. İnsanoğlu üstünde atalarım Bumin Kağan, İstemi Kağan hükümdar olmuş.” Yazısından anlamaktayız. Türk inancına göre Ulu Tanrı göğün en üst katında yer almaktadır. Kötülükleri anası olan karanlığı kovan, yeryüzünü aydınlatan ay, güneş ve yıldızlar, onun çadırı içindedir¹². Bununla birlikte Oğuz Kağan'ın gökten yere inmiş olan ışık içinde olan bir kızla evlenmesi de kanaatimce göğü kutsallaştıran hususlardan biridir. Günümüzde Borçalı'da Gök denildiği zaman Tanrı (Tanrının orada olduğuna dair inanın olduğundan dolayı) anlaşılıyor. Fakat bununla birlikte Gökle ilgili Borçalı'da mitlerde vardır. O mitlerden biri şöyledir: “Önceleri gök ve yer birbirine çok yakınmış. İnsanlar birbirilerini öldürerek kan döküyorlarmış, bereketin kadrini bilmiyorlarmış. Bunu gören Ulu Tanrı sinirlenerek yerle göğü birbirinden uzaklaştırır”.¹³ Bununla beraber Borçalı'da şöyle bir deyim de vardır. “Gökten yere zembille mi inmişsin?” Bu deyim daha çok her hangi bir kişi yanlış yaptığı ve yanlışını telafi etmeyerek kurnazlık yaptığı zaman söylenen bir deyimdir.

a. Güneş

Türk inancında koruyuculuk ve hamilik vasfına sahip oluşu bakımından Güneş de iyelik mevkiindedir. Ta Hunlar zamanından Güneşe, Kün denildiği malumdur (Ögel, 1993: 188). Borçalı'da Gün, Azerbaycan, Anadolu ve Türkmenlerde güneş, Kazak, Kırgız, Uygur, Başkurt, Karakalpaklarda Kün, Tatarlarda Kōn biçiminde isimlendirilen güneşin Eski Türklerin “Örken” dediği de malumdur. Türk inancında Güneş kultu Ay kadar güçlü değildir. Türk inanç sisteminde Güneşle ilgili tasvirler oldukça sınırlıdır. Zaman-zaman Güneş, Tanrıyı simgeleyen bir işaret olmuştur. Zannımızca Türk

¹² Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları 2010, s. 35.

¹³ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 33.

bayraklarındaki kırmızı rengin olmasının nedeni de budur. Nitekim Güneş Tanrının sembolü olmakla beraber, hem de zafer remziydi. Eski zamanlardan günümüze kadar İran’da devam eden Türk hâkimiyetini XVI. yüzyıldan itibaren önderlik eden Kızılbaş adındaki “kızıl” aynı zamanda Güneşi simgeler. Kızıl başlık en eski zamanlardan beri Türkler arasında kullanılmıştır. Eski Çin kaynaklarının “ti(r)k” diye isimlendirdiği Türkler üç kola ayrılıyor. Bu kollardan birini “kızıl Tiler” veya “kızıl Tölesler” oluşturmaktaydı. On-Uygurlar ve Oğuzlar bu kızıl Tilerin devamlıları olmuşlar¹⁴

Birçok Türk halklarının inancında olduğu gibi Borçalı Türklerinde Güneş tutulması sırasında yüksek bir yere çıkarak kapları birbirine vurup, göğe mermi atıp, gürültülü sesler çıkarırlar. Bununla ilgili de böyle bir rivayet vardır ki, Güneş kız, Ay erkekmiş. Birbirilerini severlermiş. Güneş kendi ışığıyla dünyayı ışıklandırır, ısıtır, insanlara yardım edermiş. Bununla beraber Güneşin Aya olan sevgisini istemeyenler onları kıskanırlarmış. Bunlar Güneşi çalmak isterler. Bir gün Güneş yine gökyüzüne çıkarak insanlara ışık paylayarak, dünyayı ısıtıyormuş. Sonraysa sevgilisi Ayla görüşmeye gider. Devler, cinler Güneşi görüp onun yolunu keserler ve onu çalmak isterler. Ay zamanında haber alır ve devlere, cinlere saldırarak, onları Güneşten çok-çok uzaklara kovar. İnanırlar ki, devler, cinler Güneşin önünü keserek ona saldırdıkları zaman dünya karanlık olurmuş. Şimdi de Güneş tutulduğu zaman, öyle biliyorlar ki, yine devlerin ve cinlerin işidir. Yine Güneşi çalmak isterler. O sebepten de insanlar, Güneş tutulduğu zaman, göğe mermi atar, kapları birbirine vurarak gürültü çıkarırlar. Böylece devler ve cinler korkup kaçsınlar ve Güneşi rahat bıraksınlar. (Memmedli, 2016: 33). Borçalı’da günümüzde de Güneş kendi kutsallığını korumaktadır. Nitekim köylerde yaşlı nineler “And İçerken”^{*15} (yemin ederken) “O Gün Hakkı” diye and içerler.

Güneşle ilgili olarak Türk inançlarında simurg motifi de vardır. Kazakların samurık, Kırgızların zumurık, semiruk, Nogayların sımıray olarak isimlendirdiği Simurg kuşu destanlarda semender kuşu olarak Güneşi temsil eder. Ferideddin Attar’ın eserlerinde yer almış olan “Simurg hikâyesin”de “Tanrıyı görmüş olan simurg kuşunun alışıp yanmasının” tasviri eski inancın islamaştırılmış biçimidir. Azerbaycan folklorunda simurg veya semender kuşu kutsal kuşlar gibi tasvir olunmuştur. Azerbaycan masallarından “Melik

¹⁴ Ekber Necef, a.g.e. s. 63.

¹⁵ *Bir şeyi yapmaya veya yapmamaya söz vermek, yemin etmek.

Memmed” ve Horasan masallarında “Anka kuşu”nda tasvir edilmiş olan “zümrüdü-anka” kuşu simurg kuşu olarak insanları yeraltındaki kara dünyadan yer üzerindenki ışıklı dünyaya çıkarır.

Borçalı bölgesinde simurg kuşuyla ilgili bir sürü rivayetler vardır. Bu rivayetlerden birine göre, uzun uzun zaman önce, günlerden bir gün kuşlar şanapipik (ibibik) kuşunun önderliğinde Kaf dağına sefer ederler. Yolda zorluklar ve engeller kuşları takatdan düşürür ve onların çoğu yola devam edemezler. Şanapipik (ibibik) geriye dönüp baktığında yüzlerce kuşdan sadece otuzunun kaldığını görür ve onlara moral vermek için Simurgun onları hasretle beklediğini bildirir. Böylelikle dağın başına otuz kuş çıkar. Fakat orada simurgu göremeyince şaşırarak onun nerde olduğunu sorarlar. Şanapipik (ibebik) onlara şöyle der: “Bir sayınıza bakın, simurg siz kendinizsiniz”. Kuşlar sayılarına bakarak hakikaten otuz kuş olduklarını görürler.(Si, farsça otuz, murgsa kuş demektir) Yolda diğer kuşları bırakarak gidenler ise çeşitli sığata sahip olan insanlardır. Burada önemli olan insan bir şeyi pes etmeden yapmaya kalkışırsa onun üstesinden gelir¹⁶.

b. Ay ve Yıldızlar

Güneş gibi Ay ve Yıldızlar da Türkler açısından birer koruyucu iye niteliğine sahiptir. Nitekim Kün çekildiği anda yeryüzüne Tanrının insanoğluna gönderdiği ışığı indirmekteydi. O sebepten de Türk çadırının en üst noktasındaki delik açık bırakılırdı. Karanlıklar içinde iyiliği temsil eden ışık bu delik vasıtasıyla çadıra dolardı. Bu deliğe Türkler “tendük” veya “tündük” derler¹⁷. Günümüzde de Güney Anadolu illerinde “Tambak ev” denilen evler yapılır. Bu evlerin en üst kısmı yuvarlak biçiminde olup açık olur¹⁸.

Türk inancında Ay motifleri Güneş motiflerinden daha zengindir. Uzun ve soğuk bozkır topraklarında bulunan Türklerle Ay arasında farklı ve özel ilişkilerin oluşuna neden olmuştur. Türk inancında Ay, Türk soyunun yaratılmasından, savaş taktiklerine kadar hayatın birçok sahalarında yer alır.

Borçalı’da Ayla ilgili dolaşan bir sürü rivayetler vardır. Bu bölgede Ay, daha çok temizlik ve paklık remzi olarak ifade edilir. Bundan dolayıdır ki,

¹⁶ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 39-40.

¹⁷ Ekber Necef, a.g.e. s. 66.

¹⁸ Abdulkadir Kıyan, “İslam Öncesi Türk Kültüründe Yıldızlarla İlgili İnanışlar”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15:2 (2010), s. 189-197.

Borçalı'da, “Aydan arı, sudan duru” deyiimi çok yaygındır. Bir başka inanışa göreyse aya taraf çok bakıldığı zaman orada yaşayan koca karı adamı öldürmüş. Denilene göre, uzun zaman önce köylerden birinde bir kız, aya uzun uzun bakarak sevgilisini düşünürmüş. O anda ayda bulunan koca karı onu öldürmüş. O yüzden gece vakti aya çok bakmak olmaz. Tüm bunlarla beraber Ay ve Güneş güzellik simgesi gibi birçok Türk halklarının inançlarında olduğu gibi Borçalı Türklerinin inancındada yer almıştır. “Falancanın kızı o kadar güzelmış ki, aya diyormuş ki, sen çıkma, ben çıkayım, güne diyormuş ki, sen çıkma ben çıkayım, hilal kaşlı.” Bununla alakalı bir başka örnek şöyledir, “Ay gibi, gün gibi, güneş gibi güzel ve parlak”.

Ay ve güneş ile ilgili olarak fallarda vardır. Onlardan biri şöyledir: “Ay üç günlük olduğu zaman kalbinde bir dilek tut ve herkes uyuduktan sonra balkona çıkarak aya bak. Daha sonraysa yat. İki gün bunu tekrar et. Üçüncü gün uykunda dileğine nasıl ulaşacağını imkânını veya bu işin yapılıp yapılmayacağını göreceksin.” Güneş ve aya olan sevgiden ileri gelerek bölge ahalisi evlatlarının isimlerini de onlarla ilişkilendirmiştir. Ayhan, Aygün, Aydan, Günay, Güntekin, Gültekin, Günel, Elgün vb.

Ay ve Güneş ile tasviri olan eşyaların koruyucu güce sahip olmasına dair inançlar da vardır. Bu sebepten dolayı da ay ve güneş tasvirleri olan eşyaları çocukların papaklarına (börk), elbiselerine dikilir, beşik veya kundağından asarlar. Bu ışık ve sıcaklığın kaynağı olan güneş ve ayın koruma kabiliyetine dair inançla alakalıdır. Düşünceye göre gök kubbesi demirden dövülmüş bir tabak, güneş kürede (yumuru) kızartılmış demir parçası, yıldızlarsa bu demir parçasını döverken kenara sıçrayan kıvılcımlardır. Bununla ilgili bir başka inanışa göreyse yıldızlar bulutla suyun nikâhından yaratılmıştır. Güya o zaman nikâhtan haber alan güneş ışınlı bulutun karnını deşmiş ve sonuçta bulutun evlatları olan Ay ve Yıldızlar gökyüzüne yayılmıştır.

Borçalı'da yıldızlarla bağlı bir çok deyimler, alkışlar ve kargışlar vardır. “Falancanın baht yıldızı”, “Falancanın tale yıldızı”, “yıldızın sönsün”, “yıldızınız barışsın”, “yıldızın yüksekte parlansın”, vb. Bölgede yıldızlarla ilgili bir çok bayatı vardır. Onlardan bir kaç:

Göyde ulduz bellidi,

Ay gız kimin gızısan?

Gâh yüzdü, gâh ellidi,

Almadan gırmızısan,

Men yarımı görmüşem,

Şeve gara tellidi.

Atan-anan beslemiş,

Bahtımın ulduzusan¹⁹.

5. Yer İyeleri

a. Dağ

Yüceliğin güçlü simgesi olan dağ, ormanları ile karla kaplı oluşumu, ulaşılamazlığı ve gizemliliği, göklere varan ve dolayısıyla onu tutan duruşu ile evrenin merkezinde bulunmasıyla Türkler açısından büyük öneme sahip olmuştur²⁰. Türkler için büyük ve küçüklüğüne bakılmadan tüm dağlar kutsal olarak kabul edilmiştir.

Türk inancı açısından dağlar, Tanrıyla kişioğlunun irtibata girdiği, ona kurbanlar edildiği bir yer olarak da yer almıştır. Hunlar eski vatanları olan Yeni si-şan veya Şan-dinşan sıradağlarındaki Han-yoan dağında her yıl Gök Tanrıya kurban sunmaktaydı. Hunlar, Çinlilerle arasında yapılan anlaşmalar Hundağı denilen bir dağın tepesinde kurban kesilmek ve and içilmek suretiyle teyit edilmekteydi²¹. Türkler dağları göğe yakınlığı sebebiyle kutsal ve Tanrı makamı bilmiş ve kurbanları orada sunmayı tercih etmişlerdir. Türklerle komşu diğer halklarda da dağlar kutsal kabul edilmiştir. Orta Doğu halkları dağları “taht” olarak düşünmüş ve o tahtın “Tanrı tahtı” olduğuna inanmışlar.

Türkistan Türkleri açısından Ötüken “dünya dağı” kabul edilirken, Azerbaycan

Türkleri açısından da “Kafkas dağları” kutsal dağ kabul edilir ve Kaf dağıyla aynılaştırılır. Bu konuda Bakıhanov şöyle yazmıştır: “Kafkas sözü kaspi isimli tayfanın adından ve Kur’an’da adı geçen Kaf dağından alınmış. Bu dağ efsane kitaplarına da divlerin ve perilerin yurdu hesap olunuyor. İslam tarihçilerinin birçoğu Kafkas dağlarını Elbürz dağı diye tanımlar. Bunlardan Katib Çelebi, “Cahannüma” isimli eserinde şöyle yazmış: Elbürz dağı Babülebvağ’ın, yani Derbend’in garb tarafındadır. Derbend yakınlığında dağ iki kola ayrılır; birine Büyük Kaf, diğerine ise Küçük Kaf diyorlar. Bu sıra dağlarda baş vermiş birçok savaş ve fetihlere göre, Arapların kadim coğrafya

¹⁹ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 42.

²⁰ Yaşar Kalafat, *Kuzey Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irakta Eski Türk Dini İzleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1994, s. 83.

²¹ Harun Güngör, Ünver Günay, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yayınları 1997. s. 47.

kitaplarında bu dağ Cibulufeth (Fetih Dağları) adlandırılmıştır. Bu da Kaf dağının Kafkas dağları olmasına delalet eder²².

Türk halklarında dağ isimlerinin hepsi kutsal anlama gelmektedir: “Kuz ağı”, “Arduçluk Dağlar’ı”, “Altın Dağ” vb. Bazense dağlara renk isimleri de verilmiştir. Gökdağ, Ala dağ, Kara dağ gibi dağ isimlerini örnek gösterebiliriz. Türk deyim ve destanlarında insanı dağa benzetmeler de görülmektedir²³.

Dağlarla ilgili Borçalı’da da bir takım deyimler ve inanışlar vardır. Bir insana güvenince ona arkam, dayağım, dağım denilir. Bu bakımdan arkanda “Dağ gibi dayanmışım” deyimini yaratılmıştır. Bundan başka bir insana boş yere güvendiği zaman ise “Güvendiğim dağlar, sana da kar yağarmış” ifadesi kullanılır. Ululuğun zirvesi sayılan dağlar hem de direnişin meskeni olarak bilinir. Eskiden Rus çarlığı zamanında kaçaklar dağlara çekilir ve orada direniş gösterirdi.

b. Su

Eski zamanlardan günümüze kadar insanların inanç ve düşüncelerinde suyun önemli bir yer olduğu şüphesizdir. Nitekim su hayatta büyük rol oynamakta idi. Bugünkü ilim bize canlıların suda oluştuğuna dair bilgiler vermektedir.

Eski Türkçede suya “sub” denilirdi. Bu anlamda su ruhları “sub kultları” veya “sub tinleri” olarak isimlendirilmiştir. Türk inanç sisteminde de su yaratılış sebebidir ve dünya da “hiç bir şey yok iken su” vardı.

Dede Kokut destanında “Salur Kazanının evinin yağmalandığı boyda” yurduunu aramak amacıyla yola çıkan Kazan Han, suyla karşılaşırken “Su, Tanrı’nın yüzünü görmüştür” diyerek aşağıdaki şiirle en sade şekilde suyu merkeze alarak bir dünya anlayışını tasvir etmiştir:

Çağnam çağnam kayalardan çıkan su

Ağaç gimileri oynadan su

Hasan-ile Hüseyinün hasreti su

Bağ ve bostanun ziyneti su

Ayişe ile Fatımanun nigahı su

²² Abbasgulu Ağa Bakıhanov, *Gülüstanî İrem*, medeniyet ve Turizim Nazirliyi 2010, s. 24.

²³ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, I. Cilt, Türk Dil Kurumu Yayınları 1997, s. 167.

Şahbaz atlar gelüp içdüğü su
Kızıl develer gelüp kiçdüğü su
Ağ koyunlar gelüp çevresinde yatduğı su
Ordumun haberin bilür-misin digil mana
Kara başum kurban olsun suyum sana²⁴

Günümüz Borçalı'sında da su ile ilgili bazı âdet ve tatbikatlar yaşamaktadır. Genel anlamda Borçalı'nın bazı köylerinde halk tarafından kutsal sayılan, şifa vereceğine dair inanılan sular vardır.

Borçalı'nın coğrafi yapısı burada bin bir derdin ilacı olan çeşitli şifalı su kaynaklarının mevcutluluğuna zemin olmuştur. Borçalı'nın birçok bölgesinde mevcut olan İstisu, Turşsu, Gotursu ve diğer sıcak suların, bölge ahalisi tarafından şifalı olduğuna inanılıyor. Bununla beraber sudan şifa bulma kültürü günümüzde zemzem suyu ile özleştirilmiştir.

Borçalı'da yaşayan eski inanışlardan biriye sıcak suyun yere dökülmemesidir.

Şöyle ki, inanca göre sıcak suyu çaresiz kalarak yere döktüğün zaman “bismillah” diyerek dökmelisin. Aksi takdirde yer iyelerinin yanma korkusu vardır.

Su üzerinden atlayarak arınma da Borçalı ilinde olan su kültürle ilgili inançlardan biridir. Şöyle ki, inanca göre su üzerinden atlayarak insanlar günahlardan arınırlar. Başka bir inanışa göreyse birbirini seven kız ve erkek aynı anda suya taş atarlarsa o zaman onlar evleneceklerdir veya yüreklerinde tuttukları dilek yerine yetecektir²⁵.

Borçalı'da suyla konuşmak, derdini suya danışmak gibi enteresan inançlar da vardır. İnanılır ki, suya söylenen dert Tanrı'ya ulaşır ve Tanrı bu derde ilaç bulur. Suyla ilgili şöyle bir deyimde vardır, su kadar ömrün olsun. Bu deyimle beraber birisi evden uzak mesafeye seyahat ederse onun arkasından su dökülerek, “su gibi git, su gibi gel” söylenir. Bununla beraber Borçalı'da susuz olan birisine su verdiğin zaman “su gibi aziz olasın” denir.

²⁴ Muharrem Ergin, a.g.e. s. 101.

²⁵ Oğuz Memmedli, a.g.e. s. 51.

Bir başka deyim ise “su içen kişiye yılan bile dokunmaz” deyimidir. Temizlik ve paklık anlamında “aydan arı, sudan duru” gibi deyimler de vardır.

Eski Türk inançlarında Tanrıya yapılan alkışların, yakarışların en belirgin özelliklerinden birisi, yüzün ve ellerin göğre çevrilmesi hareketidir. Bölgede Tanrıdan kastedilerek, rahmet ve belanın gökten gelmesi, yapılan dualarda ellerin havaya doğru kaldırılıp avuçların ve yüzün göğre çevrilmesi gibi inançlar ve pratikler, bu eski Türk inancının anlam değişikliğine uğrayarak varlığını sürdüren farklı bir biçimdir. Borçalı’da “Umay” adına rastlamamamız olmasına rağmen, çocuğun ve hayvan yavrusunun sonu ile ilgili himayecilik görevini yapısında taşıdığına inanılan unsurlar hala yaşamaktadır. Bölgede yaşayış biçimine tesir eden çok sayıda ayinlerin içinde, “taş”, “ağaç”, “su” gibi “yer-su” iyelerine ait inançların söz konusu varlıkların bulundukları yerlerin ziyaret edilmesi ile ve çeşitli vesilelerle kendilerine saç mahiyetinde sunulan nesnelerle devam ettiği görülmektedir. Alkarısı, fiziki görünümü hakkında çeşitli düşünceler olmasına rağmen, karakteri, yapı ve fonksiyonlarını korumaktadır. Bununla beraber bölgede zararlı ruhlar hakkındaki düşünceler kendi tazeleğini günümüzde de korumaktadır.

KAYNAKÇA

BAKIHANOV, A. *Gülüstani İrem*. Bakı: Medeniyet ve Turizm Nazirliyi, 2010.

ERGİN, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. 1 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

GEYBULLAYEV, Gıyaseddin. *Ermenistanda Azerbaycan Menşeli Toponimlerin İzahlı Lüğeti*. I ve II Hisse, Oğuz Eli Yayınları, 1994.

GÜNGÖRE Harun, GÜNAY Ünver, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997.

HARMATTA, Janos. *Avarların Dili Sorununa Dair*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

KALAFAT, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010.

KIYAN, Abdulkadir. “İslam Öncesi Türk Kültüründe Yıldızlarla İlgili İnanışlar”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15:2, Elazığ 2010, s. 189-197.

KALAFAT, Yaşar. *Kuzey Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İzleri*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

MEMMEDLİ, Oğuz. *Borçalı İlinde Eski Türk İnançlarının İzleri*. Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

NECEF, Ekber. *İnanç Yaddaşı*. Bakı: Qanun-İzmedya Yayınları, 2014.

ROUX, J.P. *Eski Türk Mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.

ROUX, J.P. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.

YAZIC, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

MODERN TOPLUMUNDA DİNİN ROLÜ
РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ
ROLE OF RELIGION IN THE MODERN SOCIETY

Zekebay ZEYNUR*

Öz: Makale, Kazakistan Cumhuriyeti'nde kamu ve devlet hayatının liberalleşmesi ve devlet-din ilişkilerine yeni yaklaşımların dini alanda köklü değişikliklere katkıda bulunmasına, mevcut dini örgütlerin yeniden canlandırılması ve çok sayıda yeni inancın ortaya çıkmasıyla ilgilenmektedir.

Bağımsızlık yılları boyunca, Kazakistan dış zorluklara karşı bu karmaşık dünya küresinde kendi ihtiyaçlarını karşılayacak, ittifak halindeki etnik grupları arasında kendi iç modelini geliştirip kurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Kazakistan, İslam, Sistem Yönetimi, Dünya Dinleri.

Abstract: The article deals with the liberalization of public and state life in the Republic of Kazakhstan, and new approaches to state-confessional relations have contributed to fundamental changes in the religious sphere, manifested in the revitalization of existing religious organizations, the emergence of numerous new religious movements, and the growing interest in religion.

Over the years of independence, Kazakhstan has developed and established its own domestic model of inter-ethnic and inter-confessional consent, which fully meets our internal needs and meets external challenges in this very complex sphere.

Keywords: Religion, Kazakhstan, Islam, System Management, World Religions.

Аңдатпа: Мақалада Қазақстан Республикасында қоғамдық және мемлекеттік өмірді ырықтандыру мәселесі талқыланып, конфессияаралық қатынастарға жаңа көзқарастар белгіленді. Дін саласында да түбегейлі өзгерістер пайда болды, олар қазіргі діни

* Зекебай Зейнур, КазНУ имени аль-Фараби, Казахстан (ziko_zekebay@mail.ru).

ұйымдардың қызметін жандандыруда көрініс тапты, осының негізінде дінге деген қызығушылық артып келеді.

Тәуелсіздік жылдарында Қазақстан ішкі қажеттіліктерге толығымен жауап беретін және осы өте күрделі саладағы сыртқы қауіп-қатерлерге жауап беретін этносаралық және конфессияаралық келісімнің өз ішкі үлгісін әзірлеп, орнатты.

Түйін сөздер: Дін, Қазақстан, Ислам, Жүйені басқару, Әлемдік діндер.

Казахстан с момента обретения независимости провозгласил приверженность демократическим ценностям и уважению прав человека. Одним из таких прав является право на свободу религии, которое может реализовываться как индивидуально, так и коллективно. На их правовое регулирование оказывают влияние самые разные факторы: исторические, политические, правовые, этнические и др.

Особенности правового регулирования в разных странах не подвергают сомнению доминирующую роль государства в отношениях с религиозными сообществами, равно как со многими социальными институтами. Государственная власть в современном мире проникает во все сферы жизнедеятельности, несмотря на существование в политико-правовых системах различных институтов, призванных ограничивать такое проникновение. В связи с этим, одним из наиболее актуальных и обсуждаемых во многих странах является вопрос, насколько далеко могут простираться полномочия государства и насколько независимыми от государства могут быть религиозные образования, какова роль религии в современном обществе. Положение осложняется тем, что религия наряду с другими качествами имеет и качество нормативности, является мощным регулятором поведения. Недаром в некоторых религиях и религиозных организациях не признается (или признается только формально) верховенство государства в регулировании различных сторон их жизнедеятельности.

Религия существует в обществе не как чужеродное ему тело, но как одно из проявлений жизни социального организма. Связь между религией и обществом было бы неправильно рассматривать как взаимодействие двух самостоятельных величин.

Религия - часть общественной жизни, от которой не может быть изолирована, так прочно она вплетена в ткань социальной жизни. Тем не менее, характер и степень этой связи религии с обществом на разных этапах его развития неодинаковы. С усилением социальной дифференциации возрастает и самостоятельность различных сфер общественной жизни. Общество, идя по пути специализации и дифференциации, эволюционирует от состояния целостности, в которой еще неразличимы и слиты воедино все слагаемые его жизнедеятельности, к такой целостности, которая представляет собой единство многообразия.

Говорить о религии как о специфическом социальном феномене, различаемом в ряду других (мораль, искусство, философия, право, наука), можно лишь применительно к довольно поздним эпохам истории. Анализ религии как социального феномена в его взаимодействии с обществом возможен лишь в рамках истории социальной дифференциации. Это означает, наряду с прочим, что выполняемые религией функции необходимо рассматривать, если речь идет о развитом обществе, в их переплетении с функционирующими в обществе другими социальными системами.

Такой подход предполагает, во-первых, что функции религии должны быть соотнесены с тем фундаментальным фактом, что всякое социальное действие есть субъективно осмысленное действие, ориентированное на определенные ценности. Вопрос о соотношении религии и общества - это, прежде всего, вопрос о роли религии в мотивации социального поведения. Во-вторых, в социологии этот вопрос раскрывается в анализе взаимодействия между специфическими формами деятельности и религией: религия и экономика, религия и политика, религия и семья и т. д. [1].

Религия есть звено социокультурных связей, функционирование которого позволяет понять их структуру и возникновение: религия выступает как фактор возникновения и формирования социальных отношений, во-первых, и как фактор легитимизации тех или иных определенных форм социальных отношений, во-вторых; религия должна быть рассмотрена, следовательно, в качестве фактора, способствующего поддержанию стабильности общества, и одновременно фактора, стимулирующего его изменение.

Существование различных религий – объективная реальность. В числе наиболее значимых проблем XX века явились исламский фундаментализм, религиозное противостояние католиков и протестантов Ирландии, религиозные войны в Африке, конфликт между индуистами и исламистами. Наступивший XXI век не только разрешил эти проблемы, но и породил новые. События последних лет ярко показывают, что роль религиозных убеждений в нашей жизни очень велика.

Ключевым условием по преодолению противоречий, конфликтов и войн современного мира, многие из которых имеют религиозную или этническую подоплеку, является культура диалога и сотрудничества на основе духовно-нравственных ценностей, одним из важнейших источников которых во все времена выступала религия.

Государства, образовавшиеся на территории бывшего Советского Союза, пытаются сформулировать свою национальную идею, в которой главную роль, как правило, играет религиозное самоопределение. Религия существует в обществе не как чужеродное ему тело, но как одно из проявлений жизни социального организма. Связь между религией и обществом было бы неправильно рассматривать как взаимодействие двух самостоятельных величин. Религия - часть общественной жизни, от которой не может быть изолирована, так прочно она вплетена в ткань социальной жизни. Тем не менее, характер и степень этой связи религии с обществом на разных этапах его развития неодинаковы.

С усилением социальной дифференциации возрастает и самостоятельность различных сфер общественной жизни. Общество, идя по пути специализации и дифференциации, эволюционирует от состояния целостности, в которой еще неразличимы и слиты воедино все слагаемые его жизнедеятельности, к такой целостности, которая представляет собой единство многообразия.

По отношению к обществу религия выполняет функции регулятивную и легитимирующую.

Регулятивная функция религии заключается в том, что с помощью определенных идей, ценностей, установок, стереотипов и традиций строятся отношения людей в исторически определенном типе общества.

Выполнение религией регулятивной функции становится возможным в той мере, в какой она одновременно создает общезначимые мораль и право, контролирует их соблюдение и устанавливает в связи с этим разветвленную систему поощрений и наказаний.

Легитимирующая функция религии состоит из обоснования, освящения. Придания законного характера определенному типу общественного порядка и государства. Общество обращается к авторитету религии, чтобы сделать свои требования значащими для своих членов, передавать от одного поколения к другому те правила и нормы, которые оно предъявляет каждому отдельному человеку как общественному, социальному существу.

Кроме отмеченных выше, религия в обществе исполняет и такие функции:

Коммуникативную – установление и поддержка связей между единоверцами как в религиозной, так и во внерелигиозной деятельности и включает в себя процессы непосредственного общения, обмена информацией, взаимодействия и восприятия человека человеком.

Наглядным примером такой функции является моральная и материальная поддержка мусульманскими государствами (Саудовской Аравией, Объединенными Арабскими Эмиратами) братьев-мусульман по всему миру.

Интегративную – поддержка конфессионального или этнического сообщества, укрепление основ государственности (например, Израиль). Однако, она имеет и обратную сторону – дезинтегративную функцию, разделение общества на враждебно настроенные по отношению к друг другу конфессиональные сообщества.

Культуротранслирующую – сохранение, развитие близких к религии отраслей культуры (архитектуры, музыки, изобразительного искусства и т.п.) и их передачи от поколения к поколению. Таким образом обеспечивается непрерывность исторической жизни того или иного другого народа или, даже, цивилизации.

Поэтому религия предстает не «опиумом народа», как подчеркивали некоторые представители натуралистической теории, а в

определенной мере естественным, необходимым компонентом жизни как общества в целом, так и каждого отдельного человека.

В целом вся совокупность проблем отношения религии к другим социальным институтам, включая и такое важное отношение, как “религия и семья”, связана воедино в главном вопросе - роль религии в социокультурных переменах. Это вопрос о том, ограничивается ли роль религии тем, что она с каким-то отставанием во времени фиксирует в сознании общества происходящие с ним перемены, или же религия является движущей силой, “мотором” этих перемен. Решение этой проблемы в практическом плане в настоящее время чрезвычайно велико в связи с острейшими противоречиями и трудностями, возникающими в процессе модернизации стран “третьего мира”.

Особенностью современного исторического этапа является потребность в политике, считающейся с этическими критериями. Свободная от моральных обязательств политика в ядерный век особенно опасна. В этой связи возрастает воздействие религии на политику как этического фактора, выполняющего роль арбитра в борьбе политических сил.

В современном обществе взаимоотношение религиозных и политических институтов рассматривается в следующих двух аспектах. Первый связан с выполняемой религией функцией обоснования и поддержания ценностей данного общества. Эти ценности вовлечены также в политическую деятельность, оказывая влияние на отношение к закону и власти - поддержку или противодействие им. Второй - соотнесение религии с политикой в качестве институции, представляющей интересы тех или иных социальных групп, связанные с усилением их влияния. Религиозные организации на разных уровнях, включая и институциональный, принимают участие в политике через активную идеологическую деятельность, участвуют в идеологических битвах за умы людей. Так или иначе, в разных формах религиозные группы участвуют в политической жизни общества. Это участие определяется либо религиозной идеологией, либо объективными обстоятельствами их функционирования. Участие может выражаться и в политической пассивности, ориентации на неучастии, невовлеченности этих групп, которая выражает отчуждение от власти определенной части населения.

Культура, как неотъемлемая часть религии, и религия как форма общественного сознания, как нравственно-этическая идея несет в себе высокий заряд духовности. С позиции гражданского общества религиозная идея, как социальная доктрина, как образ жизни должна определять духовность своих последователей в рамках общечеловеческих ценностей, морали и нравственности самого общества [2].

Одним из важных аспектов единства человеческой культуры является культурное взаимодействие, когда разные культуры используют достижения друг друга. Основанием такого взаимодействия в настоящее время служит диалог культур и цивилизаций, их тесное сотрудничество в решении глобальных проблем, стоящих перед человечеством. Именно диалог религий между собой, диалог религии и философии, религии и науки являются одними из методологических оснований формирования нового планетарного сознания.

Либерализация общественной и государственной жизни в Республике Казахстан, новые подходы в государственно-конфессиональных отношениях способствовали принципиальным переменам в религиозной сфере, выразившимся в активизации существующих религиозных организаций, появления многочисленных новых религиозных движений, возрастании общего интереса к религии.

Современный этап развития мировой цивилизации отмечен ростом количества и качественного разнообразия религиозных проявлений. В связи с этим остро встает проблема межконфессионального диалога. Она является не внутренней проблемой той или иной религии, а затрагивает интересы общественной стабильности в целом.

Проведение в Казахстане трижды съезда лидеров мировых и традиционных религий продемонстрировала способность духовных лидеров вести конструктивный диалог во имя мира и согласия между народами планеты. В ходе съездов казахстанская практика межконфессионального взаимодействия получила безоговорочное одобрение лидеров мировых конфессий.

За годы независимости в Казахстане выработана и утвердилась своя отечественная модель межэтнического и межконфессионального

согласия, которая полностью соответствует нашим внутренним запросам и отвечает внешним вызовам в этой весьма сложной сфере.

Таким образом, Учитывая большую роль религии в развитии общества, перед государством должна стоять задача выработки новой политики по отношению к религии и религиозным организациям. Это особенно важно в условиях активного использования религии в политических целях, появления новых религиозных технологий.

Использованная литература:

1. Гараджа В.И. Религиоведение: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений и преподавателей средней школы. – 2-е изд, дополнительное.-М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с – ISBN 5-7567-0007-2, стр.125
2. Шейх-уль Ислам Мухаммад-Хусайн ибн Усман Алсабеков. Ислам: религиозные идеи и современность. Алматы, ТОО Из-во «Кокжиек». С.112, ISBN 9965-809-31-3, стр.3

II. BÖLÜM

I. AMANJOLOV OKULLARI KAPSAMINDA ‘TÜRK EPİGRAFİ VE PALEOGRAFYASI’ YUVARLAK MASA TOPLANTISI

«TÜRKİ ЭПИГРАФИКАСЫ МЕН ПАЛЕОГРАФИЯСЫ» I АМАНЖОЛОВ ОҚУЛАРЫ ДӨҢГЕЛЕК СТОЛЫ МАТЕРИАЛДАРЫ

RAONDTABLE MEETING FOR I AMANJOLOV SCHOOLS OF ‘TURKIC EPIGRAPHY AND PALEOGRAFY’

**A. AMANJOLOV'UN “TÜRK FİLOLOJİSİ TEMELİ”
MONOGRAFİSİNİN BİLİMSEL DEĞERLENDİRMESİ**

**А.АМАНЖОЛОВТЫҢ «ТҮРКІ ФИЛОЛОГИЯСЫ НЕГІЗДЕРІ»
ЕҢБЕГІНІҢ ҒЫЛЫМИ ҚҰНДЫЛЫҒЫ**

**SCIENTIFIC VALUABILITY A. AMANJOLOV'S MONOGRAPH
“BASIS OF TYURK PHILOLOGY”**

Saule BEKTEMİROVA*

Rayma AUESKHAN**

Öz: Makale, Profesör Amandolov'un “Türk Filoloji Vakıfları”nın en yeni eserlerinden birinin analizini sunmaktadır. Bu çalışma, uzun yıllar boyunca Türk runik, epigrafi ve paleografi üzerine araştırmalarını sürdüren bilim adamının son çalışmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Türk Epigrafisi, Petrografi, Kanun Yazarları, Filoloji.

Abstract: The article gives an analysis of one of the most recent works of Professor Amandolov's “Foundations of Turkic Philology.” This work is the final material, now the late scientist, who led in the course of many years his research on the Turkic runic, epigraphy and paleography.

Keywords: Turk Epigraphic, Petroglyfi, Runic Writers, Philology.

Аннотация: В данной статье дан анализ одному из самых последних трудов профессора Амандолова “Основы тюркской филологии”. Этот труд является итоговым материалом, ныне покойного ученого, который вел в долгие годы свои исследования по тюркской рунике, эпиграфике и палеографии.

Ключевые слова: Тюркская Эпиграфика, Петроглифы, Рунические Письмена, Филология.

* С.Б. Бектемирова, Филология ғылымдарының кандидаты, доцент, ҚазҰУ (saule.bektemirova_s77@gmail.com).

** Райма Әуесхан, Хаджетеппе университетінің докторанты, Анкара (rayma_aueshan@mail.ru).

Белгілі түркітанушы, ғалым Алтай Сәрсенұлы Аманжоловтың өр тұлғасы, теңдессіз ғалым бейнесі біздің санамыздан ешуақытта да өшпейді. Ғалымның хаты өлмейді демей ме, дана халқымыз. Артына мол мұра қалдырған Алтай Сәрсенұлының жарқын бейнесі әрдайым жадымызда қалады. Ғалымның ғылымға берілгені соншалықты орта ғасырда өмір сүріп, таза ғылыми шығармашылықпен айналысқан ата-бабаларамыз Әл-Фараби, Махмұд Қашқариларды еске салады. Сол ғұламалар ғылым тазалығына қалай көңіл бөлсе, Алтай Сәрсенұлы да ғылымға сондай құрметпен, таза жүрекпен қараған. Ғалымның соңғы жарық көрген кітаптарының бірі «Түркі филологиясының негіздерін» оқып отырсаңыз, ғалымның ғылымға деген тазалығына, өз ұлты деп соққан жүрегінің ақтығына қайран қаласыз. Еңбек күрделі, түркологиялық ғылыми зерттеу болсадағы, әдеби шығарма секілді бас алмай оқисыз. Оқыған сайын тереңіне бойлап, қайтара оқысаңыз қайтара көп байламдар түйесіз. Оның себебі еңбектің жүйелілігі, сондай ыждаһатпен жазылғандығы, автордың жүрегін жарып шыққан сөздерден тізілгендігі, және де ғалымның келешек ұрпаққа айтқан өсиеті екендігінде. Иә өсиеті секілді, өйткені еңбектің әр бір тарауынан кейін өз ойын қорытып, сол мәселе бойынша жастарға жол сілтеп отырған. Ғылымға қалай келу керек, ғылыммен қалай айналысу керек, ғылым жолы қандай болады деген секілді сұрақтардың жауабын осы еңбектен таба аласыз.

Енді еңбектің мазмұнына тоқталсақ, кітап он тараудан тұрады. Әр бір тарауға автор лайықты ат беріп отырған. Бірінші тарау – түркі филологиясының өзекті мәселелері, зерттеуші толғаныстары; екінші тарау – тіл және этнос, атаулар сыры; үшінші тарау – төркіні бір тіл өрісі; төртінші тарау – түрік тілі. Тілдік үлгілер; бесінші тарау – көне түркі руникасы; алтыншы тарау – көне түркі графикасының өзге түрлері; жетінші тарау – көне түркі ескерткіштерін зерттеу жолында; сегізінші тарау – «Құтадғу біліг» дастанынан үзінділер; тоғызыншы тарау – араб, латын, орыс графикасы негізіндегі қазақ жазуының үлгілері; оныншы соңғы тарау – петроглифтер әлеміне саяхат. Ары қарай қорытынды сөз, «Түркі филологиясына кіріспе» пәнінің типтік бағдарламасы берілген.

Кітапты ғалым өзінің ардақты әкесі қазақ тіл білімінің негізін салушы ғалымдардың бірі Сәрсен Аманжоловтың жарқын бейнесіне

арнаған болатын. «Түркі филологиясы мен тіл ғылымының кемеңгері, ардақты әкемнің жарқын бейнесіне арнаймын».

Еңбек жалпы түркі филологиясына, түркітанудың өзекті мәселелеріне, түркі тілдері мен халықтарының қалыптасу тарихына, жекелеген түркі тілдерінің өзіндік ерекшеліктеріне, көне түркі жазуының тарихына, жазба ескерткіштерді талдауға арналған.

Түркітануға келем деуші, осы салаға қызығатын жас мамандарға, студенттерге, түркітануға қызығатын жалпы қауымға арналған тамаша еңбек. Еңбектің ғылымилығы да, көркемдік тілі де толыққанды. Автордың осы еңбегін қайтара оқудан еш жалыққан емеспін. Оқыған сайын таным көкжиегіңіз кеңейе түседі.

Түркі филологиясының өзекті мәселелері, зерттеуші толғаныстары деп аталатын бірінші тарау – жазба дәстүр және әдеби тіл; сөз Қазақстан эпиграфикасы жайында; өнегелі өмір, нұсқалы жол; Қытайдағы түркітану және жазу туралы ойлар; Бауырлас елдің бауырмал құшағы; Түрік еліне, Түрік жеріне ризамын; Өке туралы толғаныс деп аталатын шағын тараушалардан тұрады. Мұндағы әр бір тараушалардың не жөнінде екендігін аттары айтып тұр. Жазба дәстүр және әдеби тіл тармақшасында көне түркі ескерткіштері көне түркі әдеби тілдерінің болғандығы дәлелдейді деген пікірді басшылыққа алған. Көне түркі жазба тілдері тарихи даму барысымен, манихей, соғды араб жазуларындағы жазба дәстүр ескі түркі жазба әдеби тілдерінің дамуына жол ашып, сол бастаудан өзбек, ұйғыр, қарақалпақ, қазақ, түрікмен жазба тілдері тарағаны белгілі. Жазба тілдің бірден бір көрсеткіші жазба ескерткіштер екендігі анық. Олай болса көне түркі тіліндегі ескерткіштер, ескерткіштер тілі қазіргі түркі тілдерінің жазбалық сипатын тым тереңнен алатындығын Алтай Сәрсенұлы дәлелді етіп айтқан.

Сөз Қазақстан Эпиграфикасы жайында тараушасында Қазақстаннан табылған тас, металл, сүйек, сазбалшықтарға ойылып жазылған таңбалар, олардағы мәтін, аударамалары туралы жазған. «Өнегелі өмір, нұсқалы жол» деп аталатын шағын мақала түркітану ғылымындағы елеулі еңбек атқарған лингвист, этнограф, археолог, түрколог, ғалым, қоғам қайраткері В.В. Радловқа арналған. Алғашқы табылған көне түркі ескерткіштерінің қомақтылары болып саналатын Күлтегін, Білге қағанға арналған ескерткіштерді Н.Ядринцевтің тапқаны

белгілі. Көне түркі жазуының құпиясын дат ғалым В.Томсен ашқаны тағы белгілі. Алайда аталмыш ескерткіштердің алғашқы болып аудармасын жасап, жариялаған ғалым В.В. Радлов болатын. Көне түркі ескерткіштерінің мәтініне аударма жасау барысында алғашқыда қателіктер жіберсе де, (В.Томсен тарапынан түзетілген) кейін сол қателіктерді түзеп, түркітану ғылымына білікті мамандар даярлап, түркі халықтарының фольклорын жинап, тілдерін зерттеп көп еңбек сіңірген тұлға екендігін еш естен шығармаймыз.

Қытайдағы түркітану және жазу туралы ойлар. Мұнда ғалым Қытай елінің астанасы Пекинге барған сапарын жазған. Осы мақаласында лингвист ретінде қытай тілінің ерекшеліктерін көрсетеді. «Тәуелсіз Қазақстан мен Қытай елінің ғылыми, мәдени байланыстары кеңейе түсуімен түркітану саласында ортақ зерттеулер жүргізілсе, қомақты табыс пен игі нәтижеге қол жеткізуіміз сөзсіз», - дейді ғалым. Тарихи жазба деректердің ең ескілері, ең көнесі қытай жылнамалары екендігі белгілі. Көне түркі жазуының жұмбағы шешілмей тұрған кезде Күлтегінге арналған тас ұстынның төртінші бетіндегі қытай иероглифтерімен жазылған мәтіннен түріктердің ханына арналып орнатылған ескерткіш екендігі белгілі болған болатын. Жалпы көне түркілік болсын, орта ғасырлық болсын біздің тарихымыз Қытай деректерімен тығыз байланысты. Оған себеп жазу сызуы бізден әлдеқайда ерте дамыған қытайлықтар тарихты қағазға жазып қалдырып отырған. Әрине Қытай жылнамалары немесе Қытай деректері тарихтың өңін бұзбай сол қалпында хатқа түсіріп отырды дей алмаймын, алайда қытай мұрағаттарына, деректеріне, кітап, жылнамаларына мойын сұқсақ көптеген тың дерек, мәліметтерге, айғақтарға жолығарымыз анық. Сол себепті де Алтай Сәрсенұлы Қытай еліндегі түркітанумен ортақ зерттеулер жасап, бірігіп жұмыс жасау нәтижелі болатын еді деген жоғарыдағы пікірін білдірген болатын.

«Түрік еліне, түрік жеріне ризамын» деген мақаласында автор Түркия елінде болған сапарларынан түйген ойларын жазған. Тоқ етерін айтқанда Түркияда бастауыш сыныптарда бүлдіршіндерге көне түркі әліпбиін жаттатқызады, ол кәдімгі мектеп бағдарламасында бар екендігін жазған. Бұл шынымен үлгі аларлық іс. Балаларға жас басынан ата-бабалары қалдырған мұраны насихаттап өсірер болса, жас баланың Отанға деген сүйіспеншілігі тереңнен тамыр тартып, ол жас есейгенде

жүрегіндегі сол отансүйгіштік жапырағын жайып, жемісін берер еді. Біздің елімізде де орта сыныптардан бастап Күлтегін, Білге қаған (Орхон-Енисей) ескерткіштері туралы алғашқы мағлұматтар берілуде. Болашақта біздің елде көне түркі әліпбиі, жазуы жеткілікті дәрежеде насихатталады дегенге сенемін.

Екінші тіл және этнос, атаулар сыры деген тарауда көне түркі этногенезі проблемасы; атауда алуан сыр бар; XV ғасыр қазақ шипагерінің сөз байлығы; шежіре мәліметтері; «Албан атауы» жөнінде; «Қазақ атауы» жөнінде секілді тақырыптар қамтылған.

Түркітану ғылымының аса маңызды да күрделі саласы көне түркі этногенезі мен алғашқы түркі тілінің дамуына келіп тірелетін проблемалары болып табылады. Бұл мәселені шешпейінше қазіргі түркі халықтарының ата-баба, үрім-бұтақ зәузатының басынан кешкен өмір өткелдерін де, арғы тарихын да, көне түркі тілінің қалыптасып, дамуының жөн-жосығын да, сала-саламен тармақтана өрбуін де, өркені өсе келіп бүгінгі тілімізбен жалғасуын да, халықтардың бір тамырдан нәр алған тарихи-мәдени ортақтығын да, көне түркі этногенезін де, басқасын былай қойғанда, қазіргі түркітілдес халықтардың шығу тегін де ашып көрсету әрине, қиын (Түркі филологиясына кіріспе, 40 б.). Түркітанудың ең өзекті мәселелерінің бірі көне түркі этногенезі проблемасының маңыздылығын Алтай Сәрсенұлы осылай бағамдайды. Ғалымның осы ойына пікір қосудың өзі артық. Бәрі айқын. Осы орайда ғалым көне түрік тілінің шығуын ежелгі шумерлермен байланыстырып айтқан пікірін келтірмекпін. Түрік тілі жөніндегі ең алғашқы мәлімет Шумерден табылған б.д.д. IV-III мыңжылдықтарды меңзейтін идеографиялық жазба ескерткіштерінен байқалатындығын айтады. Шумер тілінің ескерткіштерінен көне түркі тіліне тән ортақ лексикалар кездескен. Осыған қатысты неміс ғалым Ф.Хоммель шумер тілімен алтай тілдерінің туыстастығы туралы пікір айтқан болатын. Бұл пікір дәлелденбесе де, көне түркі тілі мен шумер тіліндегі лексикалық ортақ элементтер шынымен ойлантады. Осы тұрғыда Алтай Сәрсенұлы Шумер атауын сарыарқадағы Кеңгір өзені, Кеңгер жерімен байланыстырады. Шумердің өз аты аккад (семит) тілінде бұрмаланып айтылғанын, шын аты Кеңгер немесе Кеңер болғандығын белгілі шумеролог А.Фалькенштейн дәлелдеп көрсетті (Түркі филологиясына кіріспе, 456.). Ғалымның пікірінше Кеңгір өзені мен Шумер атауының

сәйкес келуі тегін емес, тілдік жақындық мен тайпалардың араласып байланысуынан пайда болады.

Үшінші «Төркіні бір тіл өрісі» тарауында «тілдік туыстастық және түркі тілдері»; «Көне түркі тілі және оның диалектілері» секілді тақырыптар қамтылған. Бұл тарауда да ғалым осы мәселелер төңірегіндегі өзінің ғылыми пікірлерін дәлелді келтіреді. Көне түркі тілін, ескерткіштерін зерттеген В.В. Радлов бастаған, С.Е. Малов, А.Н. Кононов, А. Габен секілді көптеген түркітанушы ғалымдар көне түркі тілдеірінің диалектілері туралы жазды, зерттеді. Әсіресе В.В. Радлов ұсынған көне түркі тілдерінің солтүстік, оңтүстік және аралас диалектілері болған деген пікірін келтіреді. Сонымен қатар ғалым А.Н. Кононов ашина және ашиде диалектісі деп бөліп алып, Күлтегін ескерткішін ашина, Тоныкөк жазуын ашиде тайпасының диалектісімен жазылған дейтін пікірін де айтқан болатын. Түркітанушы ғалымдардың айтқан пікірлерін жоққа шығармай, олармен санаса отырып Алтай Сәрсенұлы түркі тілдерін алғашқы болып жіктеген, зерттеген Махмұд Қашқаридің еңбегіне осы көне түркі тілдерінің диалектілері мәселесі төңірегінде де жүгіну керектігін айтады. М. Қашқари арғу тайпасы оғлан сөзін оғла деп айтатындығын, дж-й джоғ – йоғ құбылысы оғыз бен қыпшақ тілдеріне тән екендігін жазып кеткен болатын. Ғалымның сөзімен қорытсақ көне түркі диалектілерінің ерекшеліктерін жан-жақты айқындау түркі тілдерінің тарихи дамуын терең тануға мүмкіндік береді.

Төртінші тарау – «Түрік тілі». Тілдік үлгілер де түрік тілі туралы ғалымның тілші маман ретіндегі пікірі, түрікше-қазақша мақал-мәтелдер, түрік тіліндегі мәтіндер, олардың қазақша аудармалары берілген. Атап айтар болсақ, «Қорқыт Ата» аңызы аудармасымен, Мехмет Емин, Решат Нури, Назым Хикмет, Әзиз Несин, сынды авторлардың таңдаулы шығармаларынан үзінділер аудармаларымен қоса берілген. Сонымен қатар түрікше-қазақша фразеологиялық сөздік, сөздіктің құрылысы мен жасалу тәсілдеріне де осы тараудан орын берілген.

Бесінші тарау – «Көне түркі руникасында» еңбектің ең негізгі бөлігі берілген. Көне түркі руникалық жазу ескерткіштері, жазудың алғашқы түрлеріне көз салғанда, Орхон жазба ескерткіштерінің текстологиясы жайында, Енисей жазба ескерткіштерінің жинағы туралы, Талас руникасының түрлері, Енисей руникасының түрлері,

Орхон руникасының түрлері, Күлтегін ескерткіші, Тұңйұқұқ ескерткіші, Онгин ескерткіші деп аталатын бөлімдерінен ғалымның көне түркі тіліндегі ескерткіштерге жасаған талдауымен қоса аудармасын, ғылыми көзқарасымен таныса аласыз. Көне түркі ескерткіштерінің ең маңызды, үлкендері болып саналатын Орхон, Талас, Енисей ескерткіштеріне қайыра тоқталып, олардың ең үлкен ескерткіштері дегендерінің көне түркіше мәтініне өзінің жасаған аудармасын ұсынған. Басқа зерттеушілер тарапынан болған біраз қателіктерге көзжұмбай, орынды көрсетіп кетіп отырған. Көне түркі жазуының жұмбағы толық шешілген кезде дүниежүзіндегі алғашқы алфавиттің пайда болу проблемасы шешіледі. Көне түркі жазуы әріптік жазу екендігі шындық. Алайда кез келген жазудың қалыптасу тарихына қарар болсақ бірден әріптік жазу болып пайда бола салмайды. Жазу өзінің даму кезеңдерінен өтіп барып қажеттілігі арта түспек. Сол секілді көне түркі жазуы әріптік жазу болып қалыптасудан бұрын пиктографиялық, идеографиялық жазулар кезеңін басынан өткерді. Оған дәлел Қазақстан, Моңғолия, Қырғызстан, Ресей территорияларынан табылған тасқа қашалған, мерзімі жағынан өте көне «таутеке», «күнқұдай», «түйе», «балық», «аңшы», «жылқылар» бейнеленген суреттерді айтсақ болады. Көне түркілік мәдениеттің алғашқы бастамалары осылар болатын. Жазудың алғашқы түрлері деген тараушада ғалым осы мәселе төңірегінде көп соны пікірлер білдірген болатын. Толығырақ еңбектен танысыңыздар.

Алтыншы – «Көне түркі графикасының өзге түрлері» деп аталатын тарауда ата-бабамыз көне грек алфавитін білген, Манихей және ұйғыр жазуындағы көн түркі ескерткіштері, Араб жазуындағы орта ғасыр түркі ескерткіштері мен ескі жазба тіліміз жөнінде деген бірқатар өзекті мәселелер сөз болған. 1962 жылы Жетісу жеріндегі Тайғақ шатқалынан тибет жазуымен қатар грек жазуы жазылған тас табылған болатын. Осындағы грек жазуын зерттеп, аударып алғаш жариялаған – ғалым Алтай Сәрсенұлы болатын. Осыған байланысты ғалымның пікірін толық келтірсем: Біздің ойымызша, көне грек жазуы Ескендір патшаның заманында, я одан бір-екі ғасыр бұрын таралып, Орта Азия мен Қазақстан жерінде әлдебір құпия «өнер» есебінде, буддалық монастырьлерде ұзақ уақыт өткеніне қарамастан, өзгерілмеген қалпында қолданылған. Көне түркі алфавиті мен ертедегі грек алфавиттерінің арасында генетикалық байланыс, туыстық байқалып отыр. Көне грек графикасына негізделген көне түркі жазуы 1964 жылы Кетпентау

жотасының Таңбалытас деген жерінен табылды. Бұл жазу таутеке бейнесіме бірге үлкен жартасқа қашалған. Табылған жазудың құрамында жеті әріп бар (негізінен, көне гректікі, біреуі – көне түркі руникалық Q Қ әріпі, ал В Б әріпі осы екі алфавитке де тән). Бұл жазу көне түркі тілінде оңнан солға қарай оқылады: ақ бапам «ақ бабам, қасиетті бабам, ардақты арғы атам» (Түркі филологиясына кіріспе, 228 б.).

Жетінші тарау – «Көне түркі ескерткіштерін зерттеу жолында» тарауында көне таңбалар сырына үңілгенде, Кеңгерес – Кеңгір (руникалық ескерткіштерді оқу методикасы турлалы), Батыс Қазақстаннан табылған қола айнадағы көне жазу, Шығыс Қазақстаннан табылған көне түркі руникалық ойма жазуларысыр шертеді, Ақыртас кешенінен табылған руникалық жазу, Киелі Меркідегі руникалық жазулар, Орхон мәтіндерінің қазақша аудармасына қатысты бірқатар ескертпелер деген тақырыптар сөз болады. Көне түркі бітігі (жазуы) тек тасқа қашалып жазылған жоқ, сонымен қатар қағазға, ағашқа, тұрмыстық бұйымдарға да ойылып жазылған болатын. Соның дәлелі айнаға және Есік қорғанынан табылған күміс тостағаншаға (түркітанушы Қ.Сартқожаұлының пікірінші күміс ожау) ойылып жазылған жазуларға Алтай Сәрсенұлы талдау, аударма жасаған болатын.

Сол мұралардың аудармалары мен текстологиясымен еңбектен толық таныса аласыздар.

Сегізінші тарау – «Құтадғу біліг» дастанынан үзінділер, дастанның Ұйғыр жазуындағы Герат және Араб жазуындағы Наманган нұсқасына орын берілген.

Тоғызыншы – «Араб, латын, орыс графикасы негізіндегі қазақ жазуының үлгілерінде» дейтін тарауында Араб-қазақ алфавитінің реформаланған жаңа түрі, орыс графикасына негізделген қазіргі қазақ алфавиті, араб-қазақ көркем жазуының түрлері, С. Аманжолов оның өнегелі өмір жолы мен ғылыми көзқарастары, ханзуша-қазақша сауаттық сөздік, ханзуша-қазақша диалог, А.С. Аманжолов, Сызықтардан сыр тартсақ, Өшпес өмір үні секілді мақалаларға орын берілген.

Оныншы, ең соңғы «Петроглифтер әлеміне саяхат» дейтін тарауда Қалба бейнелері, Көне бейне, жұмбақ мирас, Буырлыбұлақ қазынасы,

Жармадағы таңбалы тастар, Көненің көзі атамекенде, Шыңғыстау петроглифтері секілді тақырыптағы зерттеулері бірілген.

Ғалымның болашақ жас ғалымдарды ғылымның тазалығына, адалдыққа, Отанды сүйіп, ол үшін қызмет етуге, талмай еңбектенуге шақырған өсиеттерін ұсынамын. Ғалымның осы айтқандарына қосымша талдаудың өзі артық секілді. Өздеріңіз көңіл көзімен оқып, бағамдарсыздар.

Міне ғалым өмірінің соңғы жылдарында осылай қазіргі түркітанудағы өзекті мәселелерді тізіп, зерттеп, болашақ түркітанушы мамандарға жол көрсетуші боларлық тамаша ғылыми зерттеу еңбегін сонлай бір үмітпен, сеніммен қалдырып кетті. Әрине, Алтай Сәрсенұлының бұдан да басқа ғылыми еңбектері, зерттеу монографиялары, мақалалары баршылық. Алайда жоғарыда атап өткеніміздей ғалымның көз жұмарынан біраз ғана уақыт бұрын қолынан туындаған осы еңбегінің маңызы зор. Әйгілі түркітанушы Алтай Сәрсенұлының қазіргі Қазақстан түркологиясы отансүйгіш, еліне шын берілген жас маманға ауадай зәру екендігін кітаптың өн бойында ескертіп, үміт күтумен болған. Үмітіңді ақтармыз, құрметті Алтай Сәрсенұлы!

ӘДЕБИЕТТЕР:

А.С. Аманжолов Түркі филологиясы негіздері. – Алматы: Мектеп 2012.

OĞUZ VE KIPÇAK LEHÇELERİNDEKİ BAĞLAÇ VE EDATLAR ОҒЫЗ-ҚЫПШАҚ ТІЛІНДЕ ҚОЛДАНЫЛҒАН КӨМЕКШІ ЕТІСТІКТЕР

CONJUNCTIONS AND PARTICLES IN KYPCHAK AND OGUZ DIALEKTS

Kasiet MOLGAZH DAROV*

Öz: Makale, “Korkut ata” metninde kullanılan yardımcı kelimeler ile ilgilidir. Dilbilimsel analiz temelinde, metinde yardımcı kelimeler olarak kullanılan bağlaçlar, edatlar ve diğer yardımcı kelimeler belirlenmiştir. Analiz sonuçlarına göre, Türkçede sözcüklerin, gramer formlarının ve yardımcı kelimelerin evrimi görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Korkut Ata, Oğuz, Kıpçak, Gramer.

Аннотация: В статье рассматриваются вспомогательные глаголы, которые употреблены в тексте «Коркут ата». На основе грамматического анализа, выявлены союзы, частицы и другие вспомогательные слова, которые выполняли функцию вспомогательных слов в тексте. На основе анализа можно увидеть эволюцию тюркских слов, грамматических форм и вспомогательных слов.

Ключевые слова: Коркут Ата, Огуз, Кипчак, Грамматика

Аннотация: Мақалада «Қорқыт ата» мәтінінде қолданылатын қосалқы етістіктер қарастырылады. Грамматикалық талдау негізінде альянстар, бөлшектер және басқа көмекші сөздер анықталды, олар мәтінге көмекші сөздер ретінде қызмет етеді. Талдаудың негізінде түрік сөздерінің, грамматикалық формаларының және қосалқы сөздер эволюциясын көруге болады.

Түйін сөздер: Қорқыт Ата, Оғыз, Қыпшақ, Грамматика

* Молгаждаров Қ.К., Тараз Инновациялық-гуманитарлық университеті, Түркітану ғылыми-зерттеу Орталығының директоры (kasiet_k@list.ru).

«Қорқыт ата кітабы» – ХІҮ-ХҮІ ғасырларда проза түрінде хатқа түскен, көне оғыз-қыпшақ тайпаларының аңыз-әңгіме, мифтерінің жинағы. Бізге жеткен нұсқалары беріде жазылғанымен Қорқыт әңгімелері Сыр бойы оғыз-қыпшақтарының айтуымен ҮІІ-ІХ ғасырларда-ақ ауызша тараған [1, 38 б.]. Сонымен бірге Қорқыт аңыздары қазақ даласына ислам келіп, оғыз-қыпшақ ұлысының батыстық (ислам) және шығыстық (шаманизм) болып бөліну кезінде туса керек [2, 86 б.]. Ал жырдың жазылу тілі жағынан «қазіргі қазақ, түрікпен, азербайжан» тілдерімен ұқсайтындығы айтылады [3, 29 б.]. Жалпы түркі тілдес халықтар тарихына ортақ әдеби-фольклорлық мұра болып есептеледі. «Қорқыт ата кітабы» араб, неміс, италиян, орыс, түрік, азербайжан, қазақ тілдеріне аударылған. Қазақ тіліне тұңғыш рет орысшасынан аударған – Ә. Қоңыратбаев. Біз зерттеуімізді Ә.Қоңыратбаевтың және Ш.Ибраевтың Анкара басылымынан жасаған аудармасы бойынша қарастырамыз. Енді осы аңыз-әңгімеде қолданылған көмекші етістіктердің кейбіріне сипаттама жасалық.

Ал/ал: Ал сөзі зерттеуге түскен Х-ХV ғасырлар аралығындағы жазба мұралар тілінде көне түркі немесе қазіргі қазақ тіліндегі ал тұлғасында қолданылады. Қазіргі түркі тілдерінің ішінде чуваш (ил), якут (ыл), өзбек (ол) тілдерінде ал сөзінің алдыңғы дауысты дыбыстары и-ы-о сәйкестігімен келетіні белгілі. Яғни, орта ғасыр жазба ескерткіштер тіліндегі тұлғасы мен мағынасы жағынан көне түркі және қазақ тілімен үйлеседі. Алайда, әрбір жазба ескерткіштердің өзіндік қолданыстары болады. Қорқыт ата жырында ал етістік сөзі көне түркі тіліндегідей еш өзгеріссіз қолданылады. Жалпы орта ғасыр жазба мұраларында бір ғана нұсқада көрінеді. Ал етістігі әртүрлі қосымшалармен түрленген: алғыл, алмыш, алдыр, алайын, алы, алды. Мысалы: Қырық иігіден бойына алды – қырық жігітін жанына алды. Не йерде гөзел қопдый есе чекуп алды – Қай жерде сұлу қыз көрсе (шертіп жүріп) олжалап алды. Ағыр хазине бол лекшер алайын – ауыр қазына көп әскер алайын. Сол сияқты уйху алмыш – ұйқы алыпты (алған), еліне алды – қолына алды т.б. болып ескерткіш тілінде қолданылған. Мұнда чекүп алды – олжалап алды тіркесін алатын болсақ, көсемше формасы арқылы тіркесіп, аналитикалық формалы етістік болады. Яғни, -п ал аналитикалық формантында көрінеді. Ал бойына алды, қолына алды, еліне алды деген тіркестерде есім сөздер тәуелдік жалғауынан кейін жалғанған барыс септігінің қосымшасы арқылы тіркесіп, құранды етістік

жасаған. Көне түркі руникалық жазба ескерткіштерде -мыш/-міс қосымшасы (алмыш-алған, берміс-берген, ерміс-екен т.б.) қазіргі қазақ тіліндегі есімшенің өткен шақ жұрнағында тұрақты түрде көрінеді. Ал, Қорқыт ата кітабында «алыпты» тұлғасының мағынасында берілген. Мысалы: дікдүрміш – тіктіріпті, тұрмыш – тұрыпты, дөшенміш – төсетіпті, қырдырмыш – сойдырыпты т.б. болып келеді. Яғни, аталмыш ескерткіш тілінде -мыш/-міс қосымшасы қазіргі қазақ тіліндегі көсемшенің өткен шақ тұлғасы мен жіктік жалғауының үшінші жақ формасындағы -ыпты/-іпті мағынасында жұмсалған. Р. Сыздықова мен М. Қойгелдиев бірлесіп жазған еңбекте -мыш,-міш жұрнағы шағатай тілінің нұсқасы ретінде беріледі [4, 100 б.]. Бұл ерекшелік барлығына қатысты емес. Яғни, -мыш/-міш тұлғасы әр ғасырда, әр жазба мұрада әртүрлі грамматикалық мағынада көрінеді. Келесі бір бұйрық мәндегі «алғыл» тұлғасы – алғын, алдыр мағыналарына сәйкесіп, көмекші етістіктің қызметінде көрінеді. Шежіреде -ғыл/-гіл қосымшасымен келетін бергіл-бергін, турғыл-тұрғын, білгіл-білгін, гелгіл-келгін, гөргіл-көргін, дегіл-дегін, етгіл-еткін т.б. болып актив жұмсалынған. Бұл лексема орхон-енисей жазба ескерткіштерінен бері қолданылып келеді. Мысалы: Аны алғыл теді – оны ұста (ұстағын) деді (ТҚ.21). Йана алғыл – қайта алғын (МШУ-11). Өкінішке орай соңғы тіркестің сөйлем басы мен келесі сөйлем басы өшіріліп қалған [5, 78 б.]. Сондықтан оның нақты мағынасын беру мүмкіндігі жоқ. Алдыңғы сөйлемдегі алғыл сөзінің мағынасы аудармасы бойынша берілді. Осы формада бергіл сөзі де кездеседі. Мысалы: йече ісіг-күчіг бергіл тедім – тағы күш-жігер бер дедім (МШУ-11). Жалпы -ғыл/-гіл қосымшасы басқа да (Күлтегін ескерткіші) ескерткіштерде негізгі етістіктерге жалғанып келеді. Бірақ, өте сирек кездеседі. Ал кейінгі ғасырларда бұл тұлға жиі қолданылған. Осыған қарағанда аталмыш форма кейінгі дәуірдің ерекшелігі болмақ. Сонымен қатар жергілікті сөйлеу тілі мен жеке ақын-жыраулардың тілін ескеретін болсақ, онда бұл тұлғаның бүгінгі таңға қалай жеткендігін байқау қиын емес [6, 81 б.]. Осы бұйрық райдың қосымшасы жайлы М. Қашқари (1961), Қордабаев Т., Томанов М. (1975), В.Котвич (1962), А.М. Щербак (1961) т.б. біршама ғалымдар пікірлерін білдірген. Мысалы, М. Қашқари «-ғыл, -қыл, -гіл» қосымшаларының бұйрық мәнде жалғанып келуі, тек тыңдаушы біреу болғанда ғана мүмкін. Ал, егер тыңдаушы екі не одан көп болса, онда бұл қосымшаларды жалғауға болмайтындығын айтады [7, 50 б.]. Бұл пікір шындығында бір адамға ғана қаратылып

кесімді түрде айтылғанда жалғанатындығы анық. Әсіресе, еліміздің оңтүстік-шығыс және Жетісу говорындағы -ғын тұлғасы ХІҮ ғасырдан кейінгі жазбалардан бастап кездеседі. Алайда, кейбір мәліметтерге қарағанда -ғыл мен -ғын қосымшаларын екі түрлі тайпа тілдерінде қолданылған варианттар деп есептеуге болады. Қорқыт ата кітабы және Алтын Орда ескерткіштерінде тек қана -ғыл нұсқасы қолданылса, Мухаббатнамада -ғын варианты ұшырайды. Бұл қосымшаның арғы түбі «қыл» етістігі екендігіне еш күмәніміз жоқ. Оның көрінісін былай беруге болады: ал + қыл = алғыл = алғын; бар + қыл = барғыл = барғын. Сонымен бірге, әсіресе қазіргі оғыз, қарлұқ тобы тілдеріндегі ерекшеліктердің бірі -а/-е көсемшелі негізгі етістікпен бірігіп жазылуы да орта ғасыр тілінен басталады. Яғни, Қорқыт ата ескерткішінде (Диуани хикметте де) турамады болып кездеседі: Буға аяғ үстіне турамады – Бұқа аяғына тұра алмады. Бұл қазақ тілінің нормасымен алып қарағанда жеке екі сөз болып, тіркесті түрде (тұра алмады) келетіні мәлім. Жалпы Қорқыт ата кітабында көмекші етістік қызметін ал түбір етістіктен түрленген алайын, алды, алмыш, алғыл, алмады сөздері атқарып, «-а ал, -п ал» тәрізді етістіктің бір морфемалы аналитикалық форманттары қалыптасқан.

Орта ғасыр жазба ескерткіштер ішінде Қорқыт ата кітабынан басқаларында бар етістігінің көне түркі формасы еш өзгеріссіз қолданылады. Қорқыт ата кітабында В сәйкестігімен варсун, варды, варайын, вардун, варуп тәрізді болып келеді және қазіргі оғыз-бұлғар мен оғыз-селджук тілдер тобында қолданылатын (азербайжан, гагауыз, түрік т.б.) вар тұлғасы осы орта ғасырда қалыптасқан. Бірақ, олар негізгі етістік қызметінде жұмсалынған. Мысалы: Дедем Қоркут гелсүн, бу оғлана ад қосун білесінче алуп бабасына варсун. Дерсехана қоршу варды – Дерсе ханға қарсы барды.

Вер/бер: Көне түркі тілі мен қазіргі қазақ тілінде Б мен В-ның ауысып келуі жоқ. Жалпы көне түркі тілінде В-ның дыбысы да, таңбасы да болмаған. Бұл – Қорқыт ата кітабындағы ерекшеліктердің бірі. Осы дыбыстарға байланысты айтар болсақ, бар және бер сөздері ғана В-мен (вар/вер болып) жазылған. Басқа сөздерде мысалы: біл, баба, бір, бері, біт, бу, бөйле т.б. «Б» әрпімен келеді. Орта ғасырлық вер тұлғасы қазіргі оғыз тобына жататын азербайжан, түрік, гагауыз тілдерінде сақталынған. Сонымен вер түбір етістіктен әртүрлі грамматикалық

қосымшалар арқылы вермез-бермес, верді-берді, верділер-беріндер, вергіл-бер(бергін), вердум-бердім, версүн-берсін, веріп-беріп, вермеді-бермеді, верен-берген, верун-беріндер, верейім-берейін сөздері түрленген. Енді вер сөзінің көмекші етістік қызметінде болғанын дәлелдеп көрелік. Мысалы: Ортасында қойуп верділер – ортасына қойып берді (қойып кетті). Дерсе хан хатунына жаваб вермеді – Дерсе хан қатынына жауап бермеді. Мұнда вер сөзі -б вер формантында келіп, қимылдың іске аспауын білдіріп, көмекші етістік қызметінде көрінеді.

Ол/бол: Қорқыт ата кітабында бол етістігінің формасы ол түрінде келеді. Бұл тұлға көне түркі және қазіргі қазақ тілімен салыстырғанда өзіндік ерекшеліктерінің бірі болмақ. Орта ғасырлық ол тұлғасы қазіргі оғыз тобына жататын азербайжан, түрік, гагауыз және қырым татарлары тілдерінде жалғасын табады. Сонымен аңыз-әңгімеде олмайаны – болмағанды, олды – болды, олур – болар, олурын – болып (боламын), олсун – болсын, олмыш – болған (болыпты) тәрізді түрленіп келеді. Осы берілгендердің ішінде олсун тұлғасы ғана көмекші етістік қызметін атқарған. Жырдан үзінді:

Ағайылдан түмен қойун вергіл бу оғлана, шишлік олсун ердемлүдүр

Отарыңнан түмен қой бер, бұл ұлыңа сойыс болсын жәрдем дер.

Алтун башлы бан ев вергіл бу оғлана, көлге олсун ердемлүдүр

Алтын төбелі еңселі үй бер, бұл ұлыңа, сая болсын жәрдем дер.

Чегні құшлу жұббе тон вергіл бу оғлана, гейер олсун һүнерлүдүр

Өңірі жібек шекпен бер, бұл ұлыңа, киіс болсын өнерлі дер.

Осы үзіндідегі сойыс болсын, сая болсын, киіс болсын тіркестері – құранды етістік. Жалпы олсун тұлғасы жиі қолданылады. Мысалы: ақмаз олсун – ақпас болсын (ақпасын), бітмез олсун – бітпес болсын (бітпесін), қачмаз олсун – қашпас болсын (қашпасын), құрбан болсын тәрізді болып келеді. Яғни, болымсыздық мағынадағы -маз/-мез қосымшасы жалғанған негізгі етістік сөздермен тіркескен. Ал, Хатуны хамиле олды - әйелі жүкті болды деген сөйлемде тұрақты тіркес құрайды.

Де: Көне түркі руника жазба ескерткіштер тілінде те тұлғасында болса, бұл жазба ескерткіште барлық жерде де тұлғасында болады. Осы

тұлғасында Оғызнама, Дивану хикмет, Ақиқат сыйы, Бақырғани кітабы, Кодекс Куманикус, Рабғузи қиссалары, Хұсрау–Шырын, Махаббатнамаларда көрінеді. Көне түркіден бастап де көмекші етістігі төл сөз бен автор сөзін байланыстырушы қасиетінен ажырамай, әртүрлі тұлғада қолданыла береді. Мысалы: Бу қара айып баңа йа бендендүр йа хатундандүр деді – Бұл қара айып не мына менен-ді, не қатыннан-ды деді. Тәңрі бізе бір батман ғауал ире деді – Тәңір бізге бір батпан ұл берер деді. Йашыны Аллаһ версүн деді – жасын алла берсін деді. Бабаң саңа қыйдый есе сен бабаңа қыймағыл деді – Әкең саған кейісе де сен әкеңе кейіме деді. Ануң кім оғлы қызы олмайа Тәңрі Тағала аны қарғайупдур, біз дахы қарғаруз деміш – кімнің ұлы, қызы болмаса, Тәңірі Тағала оны қарғапты, біз-дағы қарғаймыз деген. Жалпы мысалдардан көргеніміздей деді сөзі көмекші етістік қызметінде тұрақты болып келеді. Сонымен бірге өзіндік ерекшеліктері де жоқ емес. Әсіресе, де түбір етістіктен түрленген, әртүрлі тұлғадағы сөздер қатар қолданылған. Мысалы: Оғлумның ат сегірдішін, қылыч чалысын, оқ атышын гөрейін, севінейім, қыванайым, гүвенейім деді деділер – Ұлымның ат секірткенін, қылыш шапқанын, оқ атқанын көрейін, сүйінейін, қуанайын деді. Қалай дегенмен де аударған кезде екеуінің орнына біреуі ғана жазылған. Сол сияқты демешдүр деділер тіркесті түрі де кездеседі. Бірақ, барлық жағдайда емес.

Е(р): Қорқыт ата кітабында е түбірінен түрленген еді, екен тұлғалары қолданылған. Олар (еді, екен) қазіргі қазақ тіліндегідей болып келеді. Мұнда, әсіресе, еді формасы қолданылу жағынан белсенділік танытады. Орхон-Енисей жазбаларынан бастап, Оғызнама, Диуани Хикмет, Жұмжұма сұлтаны, Рабғузи қиссалары, Ғибат-ул хақайиқ жазба ескерткіштер тілінде де ер түбірінен түрленген ерді, ермиш, ердім т.б. тұлғалары қалыптасқан. Негізінен көмекші етістікке тән тіркестегі алдыңғы сыңарлары етістік сөздерден болады. Аудармада: тұрмыш еді, дікдүрміш еді, ашанмыш еді т.б. тіркестерді тұрыпты, тіктіріпті, құрыпты деп беріледі. Біздіңше, тұрған еді, тіктірген еді, құрған еді деп берген дұрыс. Бұдан басқа демиш еді – деген еді, гелүр еді – келер еді, вар еді – бар еді, үгідүр еді – үгітер еді, едер еді – етер еді, ойнарлар еді – ойнар еді, дер еді, қовар екен – қуады екен, ақар екен – ағар екен, бітер екен – бігер екен, качар екен – қашады екен, бар екен т.б. тіркестері бар.

Ид:Ет/ет: Бұл түбірден де әртүрлі грамматикалық формалар жалғану арқылы біршама сөздер жасалынған. Мысалы: идүп – етіп, етме – етпе, етгіл – ет (еткін), етді – етті, идер – етер, етмішдүр – еткен-ді. Яғни, ет етістігінің тұлғасы көне түркі тілінде бір вариантта (ет) болса, екі түрлі вариантта көрінуі орта ғасыр жазба мұраларынан басталады. Содан бері қазіргі татар, тува, якут, тофа, чуваш тілдерінде ит тұлғасы, ет(эт,іт) нұсқасы қалғандарында қолданылады. Жалпы жоғарыда берілген тұлғалар есім, етістік сөздермен тіркесіп, көмекшілік қызмет атқарған. Мысалы: той идүп – той етіп (тойлап), қазаб етме – азап етпе (азаптама), йығнақ етгіл – жинап еткін (жинақта), женк етмішдүр – жеңіс (жеңген) еткен-ді т.б.

Йатур/жатыр: Қалып етістіктерінің ішінде тұр мен жатыр ғана көмекші етістік қызметінде болған. Тіпті, отыр етістігінің орнына қондур сөзі жүрген. Мысалы: Кимиң ки оғлы қызы йоқ қара отаға қондуруң. Оғлы оланы ағ отаға қызы оланы қызыл отаға қондуруң – Кімнің ұлы, қызы жоқ (соларды) қара отауға отырғыз. Ұлды болғанды ақ отауға, қызды болғанды қызыл отауға отырғыз. Ал, йатур сөзі бір сөйлемде ғана көмекшілік қызметте кездеседі. Мысалы: Бақса гөрсе оғланчуғы алча қана булашмыш йатур – Байқап көрсе баласы қызыл қанға боялып жатыр. Осы сөйлемдегі -мыш йатур форманты қазіргі тіліміздегі -п жатыр формантына сәйкеседі. Сондықтан йатур сөзі көсемшенің өткен шақ мағынасында болатын өткен шақ есімшелі негізгі етістікпен тіркесіп, қимылдың созылықтылығын білдіріп, көмекші етістіктің қызметін атқарған.

Гел/кел: Қорқыт ата кітабында кел етістігі ұянданған гел түрінде келеді. Бұл форма көне түркілік Орхон-Енисей ескерткішінде және ортағасырлық Оғызнама, Құтты білік, Дивану хикмет, Һибат-ул хақайиқ, Бақырғани кітабы, Кодекс Куманикус, Рабғузи қиссаларында кел түрінде келеді. Кел етістігі де бер, ет етістіктері сияқты көне түркі тілінде бір вариантта (кел) болса, әртүрлі дыбыстық вариантта қолданылуы орта ғасыр жазба мұраларынан басталады. Содан бері қазіргі түрік, түркімен, гагауыз, құмық тілдерінде гел тұлғасы жүрсе, қалғандарында кел, кил, кэл нұсқалары қолданылады. Сонымен Қорқыт ата кітабында қатаң -к дыбысы ұяң -г дыбысымен жазылуы өзіндік ерекшеліктерінің бірі болмақ. Мұнда гел түбірінен түрленген: гелді – келді, геллүр – келер, гелгіл – кел (келгін), геллүп – келіп, гелмез – келмес,

гелүрсін – келіпсің (келдің), гелмеді – келмеді, гелүн – келіндер, гелүгенде – келгенде т.б. тәрізді тұлғалар біршама бар. Бірақ, көмекшілік қызметте жұмсалуды көп емес. Жыр мәтінінде -а гел форманты кездеседі. Бұл формант негізгі етістікке жалғанған кезде қимылдың тездігімен қоса, кенеттен немесе күтпеген, тосын жағдайда болғандығын білдіреді. Мысалы: Бөйле дігеч ханум ол намердлерүң иігірмісі даха чықа гелді – Сөйткенше ханым, арамзалардың қалған жиырмасы тағы шыға келді.

Тур/тұр: Көне түркі руникалық жазба ескерткіштерге қарағанда, ортағасырлық жазба мұраларда қолданылуы жағынан белсенділік танытады және көмекшілік қызметі орта ғасырда анық байқалады. Сонымен бірге есім-етістік сөздермен тіркесіп келуі де арта түскен. Көбінесе өрү сөзімен тіркеседі: өрү туруң – өре тұрындар, өрү турғыл, өрү турды, өрү турғыл, өрү турады, өрү турдун. Сөйлеммен беретін болсақ: Дерсе хан сенүң оғлуң йерінден өрү турды – Дерсе хан сенің ұлың орнынан өре (атып) тұрды болып келеді. Бұдан басқа да тіркесті түрлері бар. Мысалы: йемез исе турсун – жемесе тұрсын, тайақ олурып турурын деді – таяқ болып тұрмын деді. Хақ йандуран чырағуң йана турсун – Хақ жандырған шырағың жана тұрсын (берсін). Ортағасырлық жазба ескерткіштерінде тұр сөзінің турур тұлғасы жиі ұшырайды. Мұндағы -ур элементі гаплогения заңдылығына ұшырап, өз мағынасын түбір мағынасына сіндіріп, бертінгі кезде өздігінен түсірілді. Бірақ, көне түркі руника жазба ескерткіштер тілінде -ур тұлғасымен тұр етістігі кездеспейді. Осыған қарағанда, аталмыш форма орта ғасыр тілінің өзіндік ерекшеліктерінің бірі болмақ. Ескерте кететін бір мәселе, шежіре тілінде қолданылған недендүр, етмішдүр, йокдүр, сенденмідүр т.б. сөздер соңындағы дүр/дур тұлғасы тұр етістігінің мағынасында емес. Біздіңше, оның мағынасы еді толымсыз көмекші етістіктің немесе -ді/-ды демеулік шылаудың мағыналарына сәйкеседі. Түркі тілдерінде осы тұлғаға қатысты біржақты пікір жоқ. Мысалы: А.Н. Баскаков (1979) мұны байланыстырушы десе, Н.А. Кононов (1980) модаль мағыналы демеулік шылаулар қатарына қосады, ал Г.Баллыев (1968) болса толымсыз көмекші етістіктің қатарына жатқызады. Осы негізде Түркімен грамматикасында: «В туркменском языке к недостаточным глаголам относятся аффиксы -ді, -да, -дыр, -дур, -мыш, -миш, -муш, -мүш слова экен» деп беріледі [8, с. 239]. Бұл мәселе өз алдына жеке әңгіме. Алайда, мұның тұр сөзімен байланысы жоқ дей алмаймыз. Сонымен Қорқыт ата кітабында тұр етістігі -ү тур, -а тур аналитикалық

форманттарда келіп, қимылдың шапшаңдылығы мен созылыңқылығын білдіріп, көмекші етістік қызметінде бола алған.

Жалпы Қорқыт ата кітабында бір және екі морфемалы Ø еді, Ø екен, -а ал, -п ал, -б вер, -маз/-мез ол, -ар екен, -үр еді, -сүн де, -ғыл де, -а гел, -ү тур, -мыш йатур, -а тур етістіктің аналитикалық форманттары бары және еді, екен, ал, вер, ол(бол), де, йатур, гел, тур тұлғалы етістіктер көмекші етістік қызметін атқарған. Сонымен бірге негізгі етістіктерге (чекүп алды; жаваб вермеді; ақмаз олсун, бітмез олсун, қачмаз олсун; турмыш еді, діктүрміш еді, демиш еді, гелүр еді, вар еді, қовар екен, ақар екен, бітер екен, бар екен т.б.; той идүп, йығнақ етгіл, женк етмішдүр т.б.; булашмыш йатур; чықа гелді; өрү турды, йана турсун) тіркесіп келіп, әртүрлі қимылдың өту сипатын білдіріп, қалыптасқандығы анықталып отыр.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР

1.Ежелгі дәуір әдебиеті.Оқу құралы. Алматы: Ана тілі, 1991. -280 б.

2.Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. Алматы:Ана тілі,1991.-288 б.

3.Қыраубайқызы А. Ежелгі әдебиет. Оқу құралы. Астана:Елорда, 2001.-224 б.

4.Сыздықова Р., Қойгелдиев М. Қадырғали би Қосымұлы және оның жылнамалар жинағы. Алматы: «Кітап» полиграфиясы, 1991. -270 б.

5.С.Каржаубай. Объединенный каганат тюрков в 745-760 годах. Астана: «Фолиант», 2002. -220 с.

6.Ай заман-ай, заман-ай (бес ғасыр жырлайды). II томдық. Алматы, 1971. -384 б., -496 б.

7.Қошғарий М. Девану луғотит турк. II- том, 1961. -50 с.

8.Грамматика туркменского языка. Фонетика и морфология. Ашхабад: Ылым. 1970, -503 с.

**ORHUN METİNLERİNDEKİ BAZI KELİMELEİN KAZAK
TÜRKÇESİNE ÇEVİRİLMESİ**
**ОРХОН ЖАЗУЛАРЫНДАҒЫ КЕЙБІР СӨЗДЕРДІҢ ҚАЗАҚША
АУДАРМАСЫ ЖАЙЫНДА**
**ON SOME TRANSLATIONS OF WORDS FROM ORCHONIC
TEXTS TO THE KAZAKH LANGUAGE**

Bakytzhan ZIYADA*

Öz: Bu makalede Kazak dilinin tarihi kayıtları incelenmiş ve etimolojik sözlükleri kullanılarak, modern Kazak dilinde net olmayan eski Türk Orhun yazıtlarının dilinde kullanılan bazı köklü kelimelerin antik ve orta Türk çağlarının fonetik, anlambilimsel özellikleri analiz edilmektedir. Ayrıca eski Türkçe kelimelerin özellikleri araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kazakça, Etimoloji, Orhun Yazıtları, Dilbilim.

Abstract: This article analyzes the phonetic, lexico-semantic peculiarities of the ancient and middle Turkic epochs of some root words that are used in the language of ancient Turkic Orkhon inscriptions, which are not clear in the modern Kazakh language, using the historical record and etymological dictionaries, and the ancient Turkic word features of the word composition.

Keywords: Kazakh Language, Etymology, Orkhon Inscription, Linguistics.

Аңдатпа: Бұл мақалада қазіргі қазақ тілінде этимологиясы анықталмаған, тарихи тілдік тұрғыдан маңғынасы бұлыңғыр көне түрік-орхон тіліндегі жазбаларда қолданылатын сөздер мен құрылымдардың көне және ортағасырлық дәуірдегі фонетикалық, лексико-семантикалық ерекшеліктері талданылады. Этимологиялық сөздіктер арқылы сөздің композициясының ежелгі түрік мағыналары анықталады.

Түйінді сөздер: Қазақ Тілі, Этимология, Орхон Әдебиеті, Лингвистика.

* Бақытжан Зиядаұлы, филология ғылымдарының кандидаты, Аблай хан атындағы ҚазМХҚӨТ, университетінің доценті (batenke_89@mail.ru).

Көне түркі тілінде бір сөздің әлде неше мағынаны білдіріп, көп мағыналы сөз ретінде қолданылуы жиі кездеседі. «Көр» етістігі «көзбен көру» деген тура мағынасында (мысалы, көрұр көзұм көрмез тег... болты) (КТҮ 50). Көрер көзім көрместей... болды) қолданылудан сырт, бағыну, бір нәрсеге ұшырау, сынау, (байқау), санау (деп қарау) мағыналарын да білдірген. Мысалы: Табғач қағанға көрміш (КТҮ 8). Табығаш қағанға қараған (бағынған). Қоп маңа көрті (КТ 30). Бәрі маған бағынды. Түрк бодұны табғачқа көрұр ерті (Тон 1). Түрік халқы Табығашқа қараушы еді. Осындағы «көр» сөзі ауыспалы мағынада қазіргі қазақ тіліндегі «қарау» мәнінде қолданылған. «Қарау» сөзі тілімізде де көз жіберу, назар аудару т.б. мағыналарынан басқа тәуелді болу дегенді де білдіреді. Мысалы: ... менің патшалығыма қараған ер кісілер ... (Қаз.ертегі). «Қарау» сөзінің бұл мағынасы өз еркі өзінде болмай, біреудің қабағына бағып, телмендеу, соның шылауында болу дегеннен шыққандығы белгілі. Көне түркі тіліндегі «көр» сөзі де осы мағынаны білдіреді. Көне түркі ескерткіштер мәтіндерін қазақшаға аударушылар «бағыну» мағынасында қолданылған «көр» сөзінің нақ баламасы «қарау» екендігін ескермейді де, мағыналық аудармамен «бағыну», «бағынышты» сөздерін қолданады. А.С.Аманжолвтың аудармасында ғана [1: 59] дәл мағынасында «қарау» сөзі қолданылған. Сондай-ақ, он оқ бодұн емгек көрті (КТҮ 19). Он оқ халқы азап көрді. Йелү көр (Тон 26). Желіп көр. Кек көрді ер (МҚ 11 283) деген мысалдағы «көр» сөзі азап шегу, байқап көру, деп қарау мағыналарын білдіреді. Ескерткіштер тілінде «көр» етістігінен жасалған зат есім көрұт (барлаушы) сөзі бар. Сөздердің осылайша көп мағынада жұмсалуды көне түркі дәуірінде түркі тілінің жоғарғы деңгейде дамығандығын көрсетсе керек.

Күлтегін жазуында Тоқұз еріг егіре тоқыды (КТҮ. 46). Он еріг тоңа тігін йоғынта егіріп өлұртіміз (КТҮ. 47) деген жолдар бар. Осы сөйлемдер қазақша «Тоғыз ерін қуып тақымға басты». «Он ерді тоңа тегінді жерлеген жерде қуып жетіп өлтірдік» деп аударылған. [2:23] Осындағы егіре сөзі екі сөйлемде де «қуып жетіп» мағынасымен берілген. Көне түркі тіліндегі сөз ортасындағы «ғ» дыбысының қазақ тілінде «и» дыбысына айналу фактілері бар. Мысалы: Ег «ию», ол бұтақ егді (МҚ. I 168) «Ол бұтақ иді». Егіл--- иіл, егін--- иін. Егінке кедімме, боғұзқа иемі керек (ҚБН 104, 29) «Иінге киім, ішерге тамақ керек». Іге – ие, қожайын. Ев ігесі (ТТ VII 28,17), «үй иесі». Иігі – жиі (МҚ III 25).

Жоғарыдағы көсемше тұлғалы егіре сөзінің түбірі егір – ейір, яғни иір болып шығады. Иір етістігі қазақ тілінде көп мағыналы сөз. Соның бірі малды шашау шығармай тобын жазбай бір жерге жинау, топтау [3: 492] дегенді білдіреді. Ендеше егіре тоқыды «қамалап (қоршап) соқты», егіріп олүртіміз «қоршап өлтірдік (қырдық)» деген мағынада қолданылған. Егіре сөзінің қоршау мағынасын С.Е.Малов та жоққа шығармайды[4:42]. Иіру мағынасы негізінде қалыптасқан көне түркі тілінде егірім (МҚ I 107), қазақ тілінде иірім сөздері бар. Тоқыды етістігінің түбір тұлғасы тоқы «тоқпақтау», «үру», «соғу» мағынасын білдіреді. Қазақ тіліндегі тоқпақ, тоқылдату сөздері осы түбірден тараған. Егіре сөзі С. Қаржаубай аудармасына «Тоқыз ерін иіре (қоршап алып) жауладық» [5:177]. түрінде дұрыс аударылған.

Орхон және орта түркі мәтіндерінде мағынасы мен тұлғасы жағынан қазіргі қазақ тілінен табыла бермейтін бірқатар сөздер бар. Соның бірі ыдұқ сөзі. Мысалы: Үзе түрік тәңірі, түрік ыдұқ йері, сұбы анча тіміс (КТҮ. 10) «Үстіде түрік тәңірі, түріктің қасиетті жер суы былай депті». Ыдұқ Өтукен йыш бодун... (КТҮ. 23.) «Қасиетті Өтукен қойнауының халқы...» Теңрі Ұмай, ыдұқ йер, суб (Тон 38) «Тәңрі. Ұмай, қасиетті жер-су». Аңаңдын йарұйұр ыдұқ құт күні (КВН 37 11). «Одан жарқырайды қасиетті құт күні». Орысша «священный», түрікше «mukaddes», қазақша «қасиетті» сөздерімен аударылып жүрген Ыдұқ сөзі- тұлғасы жағынан бір қарағанда қазақ тіліне жат сөз. Дегенмен ертедегі «д» дыбысының қазақ тілінде «й» ға айналу ерекшелігін ескерсек, бұл сөз ыйұқ болуға тиіс. Қазақ тілінде сөздің басқы буыны езулік дауыстыдан болғанда соңғы буыны еріндік дауыстыдан аяқталмайды. Керісінше алдыңғы буыны еріндік дауыстыдан болғанда сөздің соңғы буынына қарай езулік дауыстыға ыңғайланады. Осы ерекшелікке сай ыдұқ (ыйұқ) сөзі ендігі жерде соңғы еріндік дауысты ұ-ның ықпалымен ұйұқ болып айтылады да, ұйық болып жазылады. Ұйық сөзі тілімізде «саз», «майбатпақ», «балшық» мағынасында және жерұйық сөзінің құрамында сақталған. Демек, жер ұйығы дегеніміз «құтты», «қасиетті жер», нақтырақ айтқанда, «құнарлы», «шөбі шүйгін жер» болып табылады. Сонымен қатар, көне түркі сөздігінде ыдұқ сөзінің жоғарыдағы мағынасынан сырт «непроходимый», «неприступный» мағынасында Ыдұқ тағ (МҚ. I. 65) биік (өре жетпейтін) тау қолданылғандығы көрсетілген. Күлтегін жазуында: Тамағ ыдұғ башда сүнүшдіміз (КТҮ. 41) деген сөйлем бар. Осындағы ыдұқ сөзі «өте

алмас», «өре жетпес», «биік» мағынасында қолданылған сияқты. С.Е.Малов аудармасында «қасиетті Тамағ асуында» [4: 41] деп берілген. Қалай болған күнде де ыдұқ сөзінің келтіріліп отырған мағыналары түп төркіні жағынан бір-бірінен алшақ кетпейді. Өре жетпейтін немесе адам аяғы баса алмайтын, өте алмайтын жердің өзі де қасиетті болмай ма?!

Тіліміздегі көмескі (өлі) түбірлерді анықтап, сөз құрамын талдағанда руникалық жазу ескерткіштерінің тіліне соқпай кету мүмкін емес. Және бұлайша зерттеудің көне ескерткіштер тіліндегі әрбір сөздердің нақтылы мағынасы мен қолданылу ерекшеліктерін айқындай түсу үшін де қажет. Сүңіг сабын, йымшақ ағын арып, ырақ бодұнығ анча йағүтүр ерміш. «Тәтті сөзімен, асыл бұйымымен азғырып (алдап) алыстағы халықты өзіне сондай жақындатар еді» (КТК 5). Бұл сөйлемдегі «арып» сөзі етістіктің көсемше тұлғасы. Түбірі «ар». Осы ар сөзі орысша обманывать (алдау), лгать (өтірік айту), соблазнить (еліктіру); қазақша алдау, азғыру сөздерімен аударылып жүр. Сөйлемге мазмұны жағынан талдау жасасақ, ар сөзінің мағынасы алдау, азғыру, еліктіру екеніне күмән келтіруге болмайды. Бірақ ар мен алдау, азғыру сөздері тұлғалық жақтан ешқандай да сәйкес келмейді. «Алда» етістігінің түбірі «ал» көне түркі тілінде айла, қулық дегенді білдірген. Мысалы, Алын арлан тұтар, күшін сычған тұтмас «Айламен арыстанды алуға болады, күшпен тышқан да ұстай алмайсың» (МҚ 622 13). «Ал» түбірінен алчы (алдамшы), алда сөздері жасалған. Мысалы, Йана алчы болса қызыл тілкү тег. «Және алдамшы болса қызыл түлкідей» (ҚБН 17410). Ол йағыны алдады. «Ол жауын алдады» (МҚ 13917). Алда етістігінің түбірі көне түркілік «ал» екендігі жөнінде қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігінде де [6: 24-25] көрсетілген. Сонымен қатар ар түбірі азғыру дегенді де білдірмейді. «Азғыр» етістігінің түбірі «аз» көне түркі тілінде адасу, қателесу мәнінде қолданылған. Мысалы: «Тәңірі (дей) білге қағаннан айырылмайық азбайық (қателеспейік)» (О аз). «Аз» етістігі қазір де тілімізде азу, азғындау түрінде қолданылады. Ал «ар» түбірі осы қалпында тілімізде жоқ. Тек арба (арбау) етістігінің құрамында өлі түбір күйінде сақталған. Арбау етістігі көне және орта түркі жазбаларында кездеспейді. «Ар» түрінде ғана қолданылған. «Ар» түбірінің қазіргі арбау сөзінің бастапқы тұлғасы екендігі жөнінде қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігінде «арбау сөзінің түбірі ар, ол көне түркі тілінде, қашқари сөздігінде алдау, арбау, сиқырлау, қаратып алу, айналдырып алу мағынасында қолданылған» [6: 37] делінеді. Сөйтіп

жоғарыда күлтегін жазуынан келтірілген сөйлемді өз мағынасынан ауытқымай, дәлме-дәл «тәтті сөзімен, асыл бұйымымен арбап, алыстағы халықты өзіне сондай жақындатар еді» деп аударуға болады.

Тонйұққұк ескерткішінде «Көгмен йолы бір ерміс, тұмұс-тійін, есідіп бү йолын йорысар йарамачы, тідім...» (Тон 23) деген сөйлем бар. Орысша С.Е. Маловтың аудармасында [4: 67-бет] бұл сөйлем «Көгмен жолы біреу (ғана), оны қар басқан дегенді естіп, бұл жолмен жүрсек жарамас дедім...» деп берілген. Қ. Сартқожа аудармасына «Көгмен жолы біреу ғана, тұманды дегенді естіп, бұл жолмен жүрсем жарамас дедім. Көне түркілік нұсқасына қарасақ, ондағы «тұмұс» сөзінен басқасы қазақ тілінде түсінікті. Сөйлемдегі сөздердің орнын өзгертпестен «Көгмен жолы біреу (ғана), тұмұс (?) дегенді естіп, бұл жолмен жүрсе жарамас дедім» деп тікелей аударуға болады. Ендеше осы сөйлемдегі «тұмұс» қандай мағынаны білдіреді? Орысша қармен жабылған (бүркелген) делінген. Орта түркі жазбалары М.Қашқари сөздігі мен «құтты білікте» «тұмұс» формасының түбірі «тұ» екендігіне дәйек боларлық мынандай деректер бар. Ол ағзын тұды. «Он закрыл рот» (ол аузын жапты) (МҚ ІІІ 227). Қаз, өрдек, құғұ қыл қалықығ тұды «Қаз, үйрек, аққулар аспанды жапты» (ҚБН 186). Бұл екі мысалдағы 3-жақ , өткен шақ «тұды» тұлғасының түбірі «тұ», мағынасы жағынан жоғарыдағы «тұмұс» құрамындағы тұ түбірінің мағынасымен бірдей екендігі «көне түркі сөздігінде» де [7: 584] көрсетілген. «Тұ» түбіріне жалғанған мүс формасы көне түркі тіліндегі мыш, міш өткен шақ есімше тұлғасы. «Тұ» етістігінің өздік етіс түрі тұн, ырықсыз етіс түрі тұл болып қолданылған. Мысалы: Арт тұнды. «Асу жабылды (қар басты)» (МҚ ІІ 27). Көк тұнды «Аспан жабылды (бұлт басты)» (МҚ ІІ 27). Тұлар кіргү йол. «Өңеш бітеледі (жабылады)» (ҚБК 2117). Жабу, бүркеу, бітеу мағынасында көне және орта түркі дәуірлерінде қолданылған байырғы бір буынды «тұ» түбірі бүгінде тілімізде осы тұлғасында қолданылмайды. Дегенмен, «тұ» түбірін тұлғалық жағынан да, мағыналық жағынан да өзгеріссіз сақтай отырып қалыптасқан қазақ тілінде бір қыдыру сөздер бар сияқты. Айталық, бас-аяғын тегіс бүркеу, жабу, бітеу мағынасын білдіретін «тұмшалау» етістігінің түпкі түбірі де, лексикалық мағынасы да көне түркілік осы «тұ» түбірімен бірдей. «Тұ» етістігі көне және орта түркі заманында «тұмшалау» мәнінде қолданылған. Жоғарыда келтірілген Ол ағзын тұды. Көк тұнды деген сөйлемдер Ол аузын тұмшалады, көк (аспан) тұмшаланды дегенді білдіреді. «Тұмшалау» тұлғасы көне түркі

тілдік деректерінен кездеспейді. Морфологиялық құрамы жағынан қарағанда да түркі тілдері айқын жіктелген кейінгі кезеңнің туындысы болуы мүмкін. Тұ (тұмшалау) етістігімен қатар көне түркі тілінде тұман сөзі де жиі қолданылады. Үзе тұман тұрды, асра тоз тұрды «Үстiде тұман тұрды, астыда (төменде) тозаң тұрды» (БІБ 20). Қарарын тұман тозды, дүние тұды». «Қарайын тұман көтерілді, дүние тұмшаланды» (ҚБК 29817). Тұ мен тұман сөздерінің арасында да лексикалық мағына төркіндестігі бар. Яғни, тұ тұмшалау, тұман – тұмшалайтын зат. Бұны тұ мен тұман сөзінің қатар қолданылуынан да байқауға болады. Бірақ, тұман сөзі «тұ» түбірінен тұ+ман немесе тұм+ан әлде тұма+н түрінде қалыптасқандығы жөнінде әлі де тарихи тілдік деректерді іздеуге тура келеді. Сонымен қатар тіліміздегі бас киім атауы «тұмақ» (ауызекі тілде) сөзінің басты жабу, бүркеу, тұмшалау ерекшелігі бастпақы «тұ» түбірінің тұмшалау мағынасына жетелейді. Бұзаудың тұмсығын тұмшалап байлайтын киіз- тұмылдырық, қыран құстың басына тұмшалап кигізетін қап – томаға (бастапта тұмаға, кейінтін соңғы ашық а дыбысының ықпалымен алдыңғы қысаң «ұ» дыбысы «о» ға айналған) сөздері де байырғы «тұ» (тұмшалау) түбірінің мағынасы негізінде алғашқы «тұ» тұлғасын сақтап қалыптасқан деуге болады. «Тұмшалау» сөзінің түбірі де осы «тұ». Аталған сөздерді морфологиялық құрамы жағынан салыстырсақ, олардың барлығына «тұ» түбірінен кейін екінші ортақ тұлға тұм немесе тұма болады. Көне түркі сөздігінде тұм (қалқан) түбірі көрсетілген. Бұл алғашқы бір буынды «тұ» түбірінің мағынасына сәйкес келе ме жоқ па жалғасты анықтауды қажет етеді. Сөйтіп жоғарыдағы мысалдарды қайталасақ, «Көгмен жолы біреу (ғана), оны қар басқан (қармен тұмшаланған) дегенді естіп бұл жолмен жүрсек жарамас дедім...», Ол ағзын тұды. «ол аузын тұмшалады» «Аспан тұмшаланды» «Қаз, үйрек, аққулар аспанды жапты (тұмшалады)» Арт тұнды. «Асу жабылды (қар басты) тұмшаланды» (МҚ II 27). Көк тұнды «Аспанды бұлт басты (жапты) тұмшалады» (МҚ II 27). Тұлар кіргү йол. «Өңеш бітеледі (жабылады) тұмшалаанады» (ҚБК 2117) деген мағынада қолданылғандығы айқындалады.

Тонйұқұқ ескерткішінде мынадай сөйлем бар: Бұ Түрк бодұнка йарықлығ йағығ келтүрмедім, төгүнліг атығ йүгүртмедім /Тон 54/. Осы сөйлем С.Е.Малов аудармасында «Бұл түрік халқына қарулы жауды келтірмедім, жарақты аттыны жүгіртпедім» [4: 64] деп берілсе, қазақша нұсқасында «бүкіл түрік халқына қарулы жау келтірмедім, атты әскер

жолатпадым» [2: 37], «Бұл түркі халқына қарулы жауды келтірмедім. Қаптаған (жұмылған жұдырықтай) аттыларды қаптатпадым (келтіртпедім) [5: 225]. Аталған аудармалардың екеуінде де түпнұсқа сөйлемнің мағынасы дұрыс бейнеленгендігі дау тудырмайды. Бірақ екі аудармада да оқушыға түсініксіз бір сөздің төгінлігі сөзінің нақты мағынасы жөнінде ашып айтылмайды. Рун жазбасында «төгінлігі» сөзінің құрамындағы «ө» дыбысы N таңбасымен берілген. Осындағы «N» таңбасы «ө» немесе «ү» дыбыстарын білдіреді. «Y» түрінде дыбыстасак бұл сөз «түгүнлік» болып оқылады. Ендеше төгінлік немесе түгінлік бұл жерде қандай мағынаны білдіреді соған келейік. Сыртқы түр-тұлғасына қарағанда бұл сөз қазіргі қазақ тіліне жат, қолданылмайтын сөз сияқтанғанымен, қазақ тілінің тарихи даму үрдісіндегі дыбыс құрамының өзгеруінде сөз ортасымен сөз соңындағы көне түркілік «г» дыбысының «й» ға айналу ерекшелігі бар. Соған сай түгінлік сөзі қазақ тілінде түйінді, түйінделген болуға тиіс. Түгінлік сөзінің түбірі түг /түй/. Бұл сөз көне және орта түркі дәуірінде «түйін түю» дегендегі түй мағынасын білдірген, қазірде солай. Мысалы, Ер түгін түгді . «Ер түйін түйді». /МҚ. II 20/. Көне түркі дәуірінде осы түг /түй/ түбір етістігінен түгүн /түйін/, түгме /түйме/ /МҚ. I 433/ сөздері жасалған. Бұлар қазір де тілімізде бар, кең қолданылатын сөздер. Енді түг /түй/ түбірінен жасалған түгүн /түйін/ сөзін осы мағынасында жоғарыдағы сөйлемдегі орнына қойсақ, «Бұл түрік халқына жаракты жауды келтірмедім, түйінді аттыны жүгіртпедім /жүргізбедім/» болып аударылады. Бұл жердегі түйінді атты нені меңзейді? Ертеде аттың жалқұйрығын түю – соғысқа шыққандықтың, жаулықтың белгісі ретінде қаралғандығы байқалады. Оны Қобыланды батыр жырындағы мына жолдардан да көреміз:

Шыдай алмай Ашағыр

Үстіне сауыт киеді.

Беліне байлап болатын

Қарына найза іледі

Алтын тұрман ер салып,

Атына енді мінеді.

Қарақасқа тұлпардың

Құйрығын шарт түйеді.

Сол уақытта алдынан,

Қара қасқа ат мінген

Құйрық жалын шарт түйген

Алдына дабыл төңкерген

Артына сауыт бөктерген...

Қазақ десе оқ атқан

Қабағына қар қатқан... [8: 134] деген жолдардағы «құйрығын шарт түйю, құйрық жалын шарт түйю» сөздері жаулықтың, соғысқа шығудың белгісі ретінде айтылған. Демек жоғарыдағы тонйұққұқ жазуынан келтірілген мысалдағы «түйінді ат» аттарының жал-құйрығын түйіп жауласуға, жаулауға келетін атты әскерді меңзейді. «Жауды, бөтен ниеттіні жолатпадым» дегенді салт-дәстүрлік ұғыммен бірлестіріп, астарлы, образды тілмен жеткізу көне түркі руникалық жазуының жай-жұтаң тілмен емес, сұрапталып, шыңдалған көркем әдеби тілмен жазылғандығын дәлелдейді. Мұндай образды теңеулер орхон жазулары тілінде көп. Мысалы «тәңірдей тәңірден жаралған түрік білге қаған» дегеннен өткізіп айтар теңеу болмаса керек. Сонымен қатар жоғарыдағы түйю сөзінің алдында тұрып, онымен қатарласа қолданылатын «шарт» сөзіне де талдау жасауға тура келеді. Бұл жерде неге әрқашан «шарт түйді» делінеді, жай ғана жал құйрығын түйді, жалын түйді болып қолданылмайды деген сұрақ туады. «Шарт» сөзі қазіргі біздің ұғымымызда қатты, мықты болып түсініледі. Мысалы, белін шарт буды десе, қатты буды деп ұғамыз. Бірақ көне түркі деректеріне негізделсек «шарт» сөзі түйю етістігінің алдына бастапта басқа тұлғада және басқа мағынада қолданылған сияқты. Мысалы: Ұзын сачын чар түгүп/Uig III 30.26./. Осындағы чар көне түркі тілінде бұрым, өрім мағынасын білдірген. Аталған сөйлем «ұзын шашын өріп /бұрымдап/ түйіп» деген мағынада қолданылған. Чар сөзінің түйю етістігінің алдында тұрғанына қарағанда үстеу ретінде «өріп» деген мағынаны білдіреді. Соған қарағанда кейінгі шарт түйю тіркесі айтылу барысында түйю сөзінің т дыбысынан басталуына байланысты алдыңғы чар сөзінің соңына «т» қосылып «чарт /шарт/» болып қалыптасқан деуге болады. Сонда «шарт қою» тіркесінің мағынасы «өріп түйю» болмақ.

Аттың жал-құйрығын жай түймей, өріп түйетіндігі де бұны анықтай түседі.

Күлтегін кіші жазуында: *Сабымын түкеті есідгіл: ұлайұ ini-йігүнім, оғланым, бірікі оғұшым бодұным...* деп басталатын сөйлемдегі ұлайұ сөзі орысша аудармасында «артымнан ерген» [4: 33-бет], қазақша «бүкіл» [2: 6], ұласқан [5: 178] деп алынған. Орысша аудармасында ұлайұ сөзінің мағынасы дұрыс аударылған, осы тұлғасында ұлайұ сөзі қазіргі қазақ тілінде жоқ. Бірақ оны құрылымдық жақтан түбір мен жұрнаққа айырып, лексикалық мағынасына негізделіп тарихи қалыптасу ерекшеліктерін талдасақ, қазақ тілінде осы сөздің бастапқы лексикалық мағынасы негізінде қалыптасқан, тұлғалық жақтан өзгеше бір қыдыру сөздерді анықтауға болады. Орта түркі дәуіріндегі жазбаларда ұлайұ сөзіне лексикалық негіз болған «жалғау, жалғастыру» мағынасындағы ұла түбірі бар. Мысалы: Ол йіп ұлады. «Ол жіп жалғады» /МҚ III 255/7 Бұл сол кездің өзінде созылу, жалғасу сияқты ауыспалы мағыналарда да қолданылғандығы байқалады. Ұла түбірінен жасалған зат есім ұлағ /жалғау, жалғас, байланыс//SUV. 614.12/, «ұлағ-сапығ» «қатар-сап» /SUV. 1279/ сөздері бар. Ұла етістігінің етіс тұлғалары «ұлан, ұлаш, ұлат» болған. Ұла қазіргі бірқатар түркі тілдерінде /айталық, ұйғыр тілінде/ жалғау мағынасында әлі де қолданылады. Қазақ тілінде ұла сөзі осы қалпында қолданылмағанымен, одан жасалған ұлас (жалғасып жату) /тойдан тойға ұласты/ етістігі бар. Тіліміздегі ұлан байтақ дегендегі ұлан сөзі осы «ұла» түбірінен жасалған. Ұлан-байтақ тіркесі жалғасып жатқан шексіз, шетсіз мағынасын білдіреді десек, осы мағына көне түркі тілінде улсыз-түпсіз / SUV. 351.15/ түрінде айтылған. Демек, қазіргі ұлас, ұлан сөздері көне түркілік «ұла» етістігінің ортақ және өздік етіс формалары негізінде қалыптасқан деуге негіз бар. Біз улсыз-түпсіз тіркесінің лексикалық мағынасына негізделе отырып тағы жоғарыдағы «ұла» етістігінің алғашқы түбір емес, туынды түбір екендігін топшылай аламыз. Егер алғашқы түбір «ұла» болса, бұл тіркес ұласыз-түпсіз болып айтылар еді. Бірақ болымсыздық жұрнағы «ұл» түбіріне жалғанған. Сондықтан ең түпкі түбір «ұл» болуға тиісті. Ал «ұл» тұлғасында көне түркі тілінде негіз, түп, іргетас, табан мағынасында және езілу, үлбіреу мағыналарында екі «ұл» түбірі болғандығын байқаймыз. Бірақ олардың қай-қайсысын да «жалғау» мәніндегі «ұла» түбіріне негіз болған деп айтуға әлі ерте. Бұл жерде тек сөзге жалғанған жұрнақтардың түрліше болуына /ұла, ұлсыз/ қарай алғашқы түбір «ұл» деген қорытындыға

келуге болады. Көне түркілік «ұл» түбірінен және ұлғарт «ұлғайт» /Тон 53/, ұлғад «ұлғайт» /МҚ. II 268/, ұлұғ «үлкен, ұлы» /Тон 5/, ұлұш «елді, мекен» / Uig II 78.37/ сөздері жасалған. Мысалы: Арқұй қарағұғ ұлғартдым. «Арқұй қырауылын ұлғайттым» /Тон 93/. Қорыта айтқанда тіліміздегі «ұлғай, ұлғайт, ұлы, ұлық, ұлыс, ұлан, ұлас сөздерінің бастапқы түбірі ұл оны «жалғау» /етістік/ мағынасындағы «ұла» туынды түбірі және ұлсыз «шексіз» сөздері арқылы біле аламыз. Бұл сөздердің барлығына бір нәрсеге екінші бір нәрсенің жалғануы, жалғасуы, қосылуы нәтижесінде үлкею болатындығы сынды лексикалық мағына негіз болған. Мысалы: ұлұш /ұлыс/ сөзі елді мекен, қыстақ дегенді білдірген. Бұл жерде бір елді мекеннің бір-біріне жалғасып салынуы арқылы жүзеге асатыны белгілі. Сөйтіп, бастапқы ұлайұ сөзіне келсек, ол ұла етістігінен жасалған үстеу, мағынасы жалғасқан, ұласып жатқан болуға тиіс. Ұлайұ іні-йігүнім, оғланым---оғұшым, бодұным дегенде «маған жалғасып жатқан, менен тараған, менімен қатысы бар, байланысы бар деген мағынаны меңзейді. Көне түркі тілінде «тағы, және» мағынасында ұлаты формасы да болған. Мысалы: өглі қаңлы ұлаты кіші оғұл «шешесі, әкесі және әйелі, баласы» /SUV. 554.13/. Бұл жердегі «және» жалғасты, тағы дегенді білдіріп тұр. Ұлан- байтақ дегенді «ұлан» сөзі де ұласып жатқан, көсілген, байтақ дегенді білдіреді.

Күлтегін үлкен жазуында Күлтегін йадағын оплайұ тегді /ҚТҮ 32/ Азман ақығ бініп оплайұ тегді /ҚТҮ 45/, Аз йағызын бініп оплайұ тегді /ҚТҮ 45/ деген сөйлемдер бар. Осындағы оплайұ тегді тіркесі орысша «бросился в атаку (шабуылға өтті)» /С.Малов/ [4: 42], қазақша «шабуылға ұмтылды» [2: 23], опыра шабуылдады [5: 175] болып аударылып жүр. Бұларды мағыналық аударма ретінде қарай отырып, аталған тіркестің нақтылы мәніне нақтырақ талдау жасауға болады. Тіркестегі «тегді» сөзі қазіргі тиді екені белгілі. Ал «оплайұ» үстеулік форма. М. Қашқари сөздігінде осы сөзге түбір боларлық «оп» етістігі бар. Мысалы: Ер су опды «Ер су ішті» /МҚ I.172/. Бұл түбір қазіргі қазақ тілінде де осы тұлғада тұрып «Қомағайлана асау, жалмау т.б.» мағыналарда қолданылады. Мысалы: Арлан ауызын арандай ашып бір рет қар обып алды. /Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі [6: 370]/. Көрсетші жайын болып опқанынды. /Сонда/. «Обырдай опты» т.б. түбірге жалғанған қосымшаның дауысты немесе дауыссыздан басталуына қарай, соңғы п дыбысы б /об/ болып та айтылады. Демек көне түркілік оплайұ сөзінің түбірі оп, одан опла туынды түбір етістігі жасалған

оплайұ үстеулік тұлғасы осы опла етістігінен қалыптасқан. Мағынасы «жайпай, жалмай, қисыпыра, қырып-жойып» дегенді білдіреді. «Оплайұ тегді / Жайпап тиді; обып тиді/ қырып жойып тиді» болуға тиіс. Осы оп түбірінен жасалған тілімізде аса қауіпті, жалмағыш дерттің атауы болған оба сөзі, ашқарақ, көз тоймастықты білдіретін «обыр, обық» т.б. сөздері бар, «өп» сөзі де осы «оп» негізінде қалыптасқандығын айтар едік.

Пайдаланған әдебиеттер

1. А.С.Аманжолов. Түркі филологиясы және жазу тарихы. «Санат», А, 1996.
2. Ежелгі дәуір әдебиеті. Екінші кітап. Алматы «Ана тілі» 1991.
3. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 4-том.
4. С.Е.Малов. Көне түркі жазба ескерткіштері. Москва, 1951.
5. С. Қаржаубай. Орхон мұралары. Бірінші кітап. Астана. 2003. 392б.
6. Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі. Алматы – 1966.
7. Көне түркі сөздігі. Ленинград-1969
8. Төрт батыр. Алматы 1990.
9. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 7-том.

Мақалада қолданылған шартты белгілер.

КТ – Күлтегін ескерткіші

КТҮ – Күлтегін үлкен жазуы

Тон –Тонйұққұ ескерткіші .

МҚ – М.Қашқари сөздігі

ҚБ – Құтты білік

ҚБН құтты білік наманған нұсқасы

ТТ VII – ұйғыр жазуымен жазылған әртүрлі мазмұндағы фрагменттер. Тұрфан коллекциясынан.

Оа – Онгин Ескерткіші

ЫБ – Ырық бітіг

SUV—шамамен X ғасыр, ұйғыр жазуымен жазылған 675 беттік 10 кітап Ленинградта сақтаулы. “Алтун ярук” құдайға құлшылық ету мазмұнында.

Uі§II — ұйғыр жазуымен жазылған буддистік мазмұндағы фрагмент

ҚБК—құтты білік Каир нұсқасы

**İNCE MEMED, ABAY ZHOLI VE ÖTKEN KÜNDER ROMANLARI
ÖRNEĞİNDE TÜRKİYE TÜRKÇESİ, KAZAK TÜRKÇESİ VE
ÖZBEK TÜRKÇESİNDE KARŞILAŞTIRMALI ÇEKİMLİ FİİLLER**

**«İNCE MEMED», «АБАЙ ЖОЛЫ», «ӨТКЕН КҮНДЕР»
РОМАНДАРЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ, ӨЗБЕК, ТҮРІК ЕТІСТІКТЕРІНІҢ
САЛЫСТЫРМАЛЫ ЗЕРТТЕЛІНУІ**

**THE COMPARATIVE STUDY KAZAKH, TURKISH, UZBEK
VERBS IN THE NOVELS “INCE MEMED», «ABAY ZHOLI»,
«OTKEN KUNDER»**

Kamil ÖNEL*

Öz: Makalede, Türk, Kazak ve Özbek dillerinde karşılaştırma temel amacı ile fiillerin farklı şekillerinin ve bu üç Türk dili edebiyatının basit ve birleşik şekilde birbirlerine benzediği gözükmetedir. Basit çekimde ortak olan zaman ve mod son ekleri, ses eşitlikleri / değişiklikleri dikkate alınarak aynı tablolarda verilmiştir. Bileşik çekimdeki zaman ve mod eklerinin çekimi oldukça farklı olduğu için bu bölümde sekmeler ayrılmıştır. Her çekim ve zaman son ekinden önce, Türk alfabesinde (Göktürk, Karahanlı, Kıpçak, Çağatay) çekim ve zamanlar verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dilbilgisi, Türk Dilleri, Zamanlar, Edebiyat Dili, Roman.

Abstract: Turkish, Kazakh and Uzbek languages in the basic purpose of comparing the different forms of verbs are similar and reveal the time in a simple and unified these three Turkish literary language. The time and mode suffixes common to simple shooting are given in the same tablelayer, taking into account the sound equations / changes. The tabs are separated in this section since the shooting of time and mode attachments in composite shooting is quite diverse. Before each mode and time suffix, the correspondence of the mode and time in the Turkish alphabet (Göktürk, Karahans, Kipchak, Caghatai) was given.

Keywords: Grammar, Turkic Languages, Verb Tenses, Literary Language, Novel.

* Cezayir Yunus Emre Enstitüsü Okutmanı (kamilonal33@gmail.com).

Аңдатпа: Мақалада түрік, қазақ және өзбек тілдерін салыстырудың негізінде кейбір атаулардың мағынасы айқындалады. Қарапайым атау үшін ортақ жұрнақтардың уақыты мен дыбыс теңдеуін/өзгерістерін ескере отырып, бір кестедеде түзіліп беріледі. Осы жүйе негізінде жалғаулардың ерекшеліктерін түсіндіруге болады. Әр суффикс алдында түрік алфавитінде (Көктүрік, Карахан, Қыпшақ, Шағатай) жалғауларындағы уақыттың сәйкестігі берілген.

Түйінді сөздер: Грамматика, Түркі Тілдері, Фразалар, Әдеби Тіл, Роман.

Modern dilbiliminde fiil çekimi karşılaştırmaları ilk defa Franz Bopp'un 1816 yılında basılan Sanskritçe, Yunanca, Latince, Farsça ve German dillerini karşılaştırdığı kitabında görülmektedir. Bopp bu çalışmasıyla akraba dillerin sadece ses denklikleri açısından değil, yapısal açıdan da karşılaştırılabileceğini ortaya koymuştur. Franz Bopp'tan önce karşılaştırmalı metod üzerinde duran W. Jones, F. Schlegel gibi dilbilimciler karşılaştırmalı metodu kullanırken sözcük kadrosu, ses denklikleri ve düzenli sapmalar üzerinde durmuşlardır.

Türkiye Türkçesi, Kazak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde fiil çekimlerinin karşılaştırılmasındaki temel amaç bu üç Türk yazı dilindeki basit ve birleşik zamanların benzer ve farklı biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Basit çekimde ortak olan zaman ve kip ekleri ses denklikleri/ değişlikleri de göz önünde bulundurularak aynı tabloda verilmiştir. Birleşik çekimde zaman ve kip eklerinin çekimleri oldukça çeşitlilik gösterdiğinden bu bölümde tablolar ayrılmıştır. Her kip ve zaman ekinde önce o kip ve zaman ekinin tarihi Türk yazı dillerindeki (Göktürk, Karahanlı, Kıpçak, Çağatay) karşılıkları verilmiştir. Zaman ve kip eklerinin bu tarihi lehçelerden günümüz Kazak, Özbek ve Türkiye Türkçesi yazı dillerine yolculuğu ve bu yolculuktaki devamlılıklar gösterilmiştir. Sonuç bölümünde tarihi Türk yazı dilleri ile günümüz Kazak, Özbek ve Türkiye Türkçeleri arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur.

Türkiye Türkçesi, Kazak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde fiil çekimlerinin karşılaştırılmasındaki diğer bir amaç ise bu yazı dillerinin konuşurlarının birbirlerinin dillerini öğrenmelerinde kolaylık sağlama düşüncesidir. Günümüzde yabancılara Türkçe öğretimi üzerine çıkan kitap, makale vb. materyallerin yanında Türk soylu halklara Türkçe öğretimi üzerine yapılan materyal geliştirme çalışmalarında gözle görülür bir artış vardır.

Karşılaştırmalı yöntemle dilbilgisi kurallarının öğretimi akraba Türk halklarına Türkçe öğretiminde en çok başvurulmuş yöntemlerden biridir.

Akraba Türk dillerinin fiil çekimi karşılaştırmaları konusunda Türk yazı dillerinin üç kolunu (Oğuz, Kıpçak ve Karluk) kapsayan müstakil bir tez ya da araştırma henüz bulunmamakla beraber Kazak ve Özbek Türk yazı dilleri üzerine yapılan fiil, fiil çekimi, kip konulu çalışmalara bakıldığında birleşik zamanlarda hikaye ve özellikle rivayet konuların çok kısa tutulduğu gözlemlenmiştir. Bu nedenle özellikle hikaye ve rivayet karşılaştırmalarında Kazakistan ve Özbekistan’da basılan gramer kitaplarından faydalanılmıştır. Hem basit zamanlarda hem de birleşik zamanlarda her zaman ve kipi altına Kazak, Özbek ve Türkiye Türkçelerinden örnek cümleler verilmiştir. Verilen cümle örneklerinin miktarı taranan romanlardaki kullanım sıklığı ile ilgilidir. Türkiye Türkçesi cümle örnekleri İnce Memed romanından, Kazak Türkçesi cümle örnekleri Abay Yolu romanından, Özbek Türkçesi cümle örnekleri Ötgen Künler romanından alınmıştır. Bu romanların seçilme nedeni, yazarlarının dilin imkanlarını kullanmadaki kabiliyetleri ve geniş hacimli olmaları nedeniyle bütün zaman ve kip eklerine örnek cümle bulunabileceği kanaatidir. Bununla beraber bu üç roman kendi memleketlerin edebiyat tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Çalışmada Türkçede zaman, kip, kiplik tartışmalarına yer verilmekle beraber zaman ve kip eklerinin tasnifi Serebrenikov ve Gadjeva tarafından hazırlanan Sravnitelno- İstoričeskaya Grammatika Tyurkskih Yazıkov adlı eserdeki zaman ve kip kategorisine göre düzenlenmiştir. Serebrenikov ve Gadjeva’nın eserinde kip kategorisi istek kipi, emir kipi, şart kipi, gereklilik kipi olmak üzere dörde, zaman kategorisi ise şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.

Tez toplam dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kazak, Özbek ve Türkiye Türkleri ve bu halkların dilleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin muhtevası Kazak, Özbek ve Türk adlarının manaları hakkındaki çeşitli görüşler, Kazak, Özbek ve Türk halklarının kısa tarihi, kullandıkları alfabeler ve bu ülkelerde konuşulan standart dillerin dışında kalan diyalektlerdir.

İkinci bölümde zaman ve kip eklerine ait örneklerin alındığı romanlar ve yazarlar tanıtıldıktan sonra Yaşar Kemal’in İnce Memed, Muhtar Avezov’un Abay Yolu, Abdulla Kadiri’nin Ötgen Künler romanlarının özetleri verilmiştir.

Üçüncü bölümde çekimli bir fiilde şahıs, sayı konuları ele alınmıştır. Çekimli fiildeki şahıs ekleri fiilde ifade edilen oluş ve kılışın hangi şahıslar tarafından yerine getirildiğini bildiren gramer kategorisidir. Yani bu ekler fiildeki oluş ve kılışı bir şekil ve zaman kalıbı içinde şahıslara bağlayan eklerdir. Şekil ve zaman eklerinden sonra gelen şahıs ekleri, kendilerinden sonra yalnız soru ekleri alabilirler. Çekimli bir fiilde konuşan, dinleyen ve kendisinden söz edilen olmak üzere üç şahıs vardır. Bu şahısların teklik ya da çokluk biçimlerinde bulunmalarına göre, bunlara sayı kategorisi de eklenmiş olur. Şekil ve zaman ekleri genel olarak şahıs kavramını karşılamazlar. Ancak emir ve istek kipini oluşturan şekil ve zaman ekleri, aynı zamanda şahıs kavramını da içlerine aldıklarından, bu kiplerin öteki kipler içinde özel bir durumu vardır. Kazak ve Özbek Türkçelerinde de Türkiye Türkçesinde olduğu gibi zamir, iyelik ve emir kökenli şahıs ekleri bulunmaktadır.

Dördüncü bölümde fiil, fiilde zaman, görünüş kip ve kiplik konularına yer verilmiştir. Fiil tanımı konusundaki çeşitli görüşlere yer verdikten sonra fiilde zaman, görünüş, kip ve kiplik konuları hakkında yerli ve yabancı dilbilimciler ve Türkologlar tarafından çok çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu bölümde, ortaya atılan görüşler toparlanmaya çalışılmıştır.

Fiilde zaman konusundaki görüşler, fiil zamanı ve gerçek zaman ayrımı ekseninde şekillenmiş ve bu ayrımın kökeninin Aristo'ya kadar uzandığı ifade edilmiştir. Bunun yanında fiil zamanı ve gerçek zamanın farkı üzerinde durulmuştur. Fiilde zaman konusunun ardından ilk çağ Yunan ve Roma felsefecilerinden itibaren her zaman tartışılmakta olan fiilde görünüş konusu ele alınmış yerli ve yabancı dilbilimcilerin görünüş hakkındaki fikirleri özetlenmiş ve görünüş türlerine yer verilmiştir. Günümüzde görünüş tasnifleri en çok dilbilgisine dayalı görünüş, sözlüğe dayalı görünüş ve aşama görünüşü (kılınışı) olarak yapılmaktadır. Dilbilgisine dayalı görünüş kendi içinde bitmişlik, bitmemişlik, yansı, sürme görünüşü olarak, sözlüğe dayalı görünüş ise kendi içinde durum, etkinlik, tamamlanma, başarıma, ani, başarıma-seviye olmak üzere altı kategoriye ayrılmıştır. Bu tasnifler tüm dilbilimciler tarafından kabul edilmemekle beraber en çok kullanılan tasniflerdir.

Beşinci bölüm çekimli fiillere ayrılmıştır. İngilizce “finite verb”, Almanca “verbum finitum”, Fr. “verbe fini”, Osmanlıca “ tasrifli fiil, fi’l-i munsarif” olarak adlandırılan fiil çekimi bu bölümde kendi içerisinde basit çekim ve birleşik çekim olarak iki bölümde incelenmiştir. Basit çekim bölümünde basit fiil kipleri geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman,

istek, gereklilik, şart ve emir kipleri olarak ayrılmış ve içlerindeki değişik şekiller ise I. tip, II. tip, III. tip şeklinde tasnif edilmiştir. Fiillerin birleşik çekimi ise hikaye, rivayet ve şart olarak üç kısımda incelenmiştir. Fiilin birleşik çekiminde ekler birbirinden oldukça farklı olduğundan eklerin tek bir tabloda değil ayrı tablolarda gösterilmesi uygun görülmüştür. Türkiye gramerciliğinde “geniş zaman” Batı gramerlerinde “aorist” olarak kabul edilen –Ar ekli kip Türk yazı dillerinin birçoğunda “gelecek zaman” olarak kabul edildiğinden çalışmada –Ar ekli kip gelecek zamanın içerisinde değerlendirilmiştir. Eski metinlerde de görülen ve sık kullanılan bu kip başlangıçta gelecek zamanı nadir olarak ifade etmekle beraber kipi en temel iki fonksiyonu genel hükümleri ifade etmek ve şimdiki zamanı bildirmek idi. Kiplerin ünlü ve ünsüzle biten fiil köklerine eklendiklerinde aldıkları şekil ve şahıslara göre çekimleri de tablolardan sonra tek tek sıralanmıştır. Fiillerin birleşik çekiminde ise Kazak, Özbek ve Türkiye Türkçelerindeki zaman ve kip ekleri bu üç yazı dilinde ortak olanlardan başlayarak tablolarda gösterilmiştir. Her kip ve zaman ekinin olumlu çekimine tablo içerisinde olumsuz ve soru çekimine tabloların altında yer verilmiştir. İnce Memed, Abay Yolu ve Ötgen Künler romanından taranan örnekler yine tabloların ardından sıralanmıştır.

Türkiye’de günümüzde Türk yazı dilleri üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalar genelde morfoloji ağırlıklıdır. Fiilimsiler, yapım ve çekim ekleri, çatılar, birleşik fiiller, yapım ve çekimleri üzeri konularında hazırlanmış tezler mevcuttur. Yapılan çalışmaların merkezinde Türkiye Türkçesi bulunmaktadır. Oğuz, Kıpçak grubu Türk yazı dillerinin çeşitli morfolojik yönlerinin karşılaştırılmasıyla ilgili çalışmalar da vardır. Fiil çekimi karşılaştırmaları konusunda ise en önemli araştırma Devlet Planlama Teşkilatının kararı ve mali desteğiyle yürütülen projenin ürünü olan Ahmet Bican Ercilasun, Leyla Karahan ve Mehmet Fatih Kirişçioğlu’nun redaktör olarak yer aldığı Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri 1 – Basit Çekim isimli eserdir. Bu eserde yirmi Türk yazı diline ait basit zamanlar tasnif edilmiş ve karşılaştırılmıştır. Eserin önsözünde Türk Yazı dilleri üzerine basit çekimden başka konularda da karşılaştırma çalışmalarının yapılacağı bildirilmiştir. Murat Ceritoğlu ise Necmettin Hacıeminoğlu danışmanlığında Türkiye Türkçesi ile Mukayeseli Kazak Türkçesi Fiil Çekimi isimli yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bunların dışında Türkiye Türkçesi ile diğer Türk yazı dillerini mukayese eden morfoloji çalışmaları da mevcuttur. Bu eserlerin önemli bir bölümü edebi metinler üzerine yapılan gramer incelemeleridir. Çalışmada

Türk yazı dillerinin üç grubunu temsil eden Türkiye Türkçesi, Kazak Türkçesi ve Özbek Türkçesi çekimli fiillerinin karşılaştırılması ile karşılaştırmalı gramer çalışmaları sahasına ufacık da olsa bir taş ile katkı yapılmak istenmiştir.

KAYNAKÇA

1. Acarlar, Kevser. “Fiil Kiplerindeki Anlam Kaymalarının Sebepleri.”, Türk Dili, Ankara, (1963) : Sayı 213, s.253.
2. Akalın, Mehmet. Tarihi Türk Şiveleri. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1998.
3. Akerson- Erkman Fatma, ve Özil, Şeyda. Türkçede Niteleme Sıfat İşlevli Yan Tümceler. İstanbul: Simurg Yayınları, 1998.
4. Alpargu, Mehmet, İslam Ansiklopedisi, Cilt 25, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).
5. Benzer, Ahmet, Fiilde Zaman Görünüş Kip ve Kiplik, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
6. Biray, Nergis, Ayan, Ekrem ve Ercilasun Kurmangalieva. Güljanat. Çağdaş Kazak Türkçesi. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
7. Bozkurt, Fuat. Türklerin Dili. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
8. Buran, Ahmet, ve Alkaya, Ercan. Çağdaş Türk Lehçeleri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
9. Buran, Ahmet, ve Alkaya, Ercan. Çağdaş Türk Yazı Dilleri 2 (Güneydoğu/ Karluk Grubu). Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
10. Buran, Ahmet, ve Alkaya, Ercan. Çağdaş Türk Yazı Dilleri 3 (Kuzeybatı / Kıpçak Grubu). Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
11. Buran, Ahmet, Alkaya, Ercan, ve Yalçın, ve Süleyman Kaan. Çağdaş Türk Yazı Dilleri1 (Güneybatı/ Oğuz Grubu). Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
12. Demir, Nurettin, ve Yılmaz, Emine. Türkçe El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2003.
13. Doğan, Günay. Göstergibilim Yazıları. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002.
14. Doğan, Levent, Durmuş, Oğuzhan, Hünerli, Bülent, Şuataman, Özlem, ve Efendiyeve, Ahmediyye. Çağdaş Türk Lehçeleri El Kitabı. İstanbul: Kriter Yayınları, 2007.
15. Doğan, Oğuz. “Muhtar Avezov ve Eseri: Abay Yolu.” Türk Edebiyatı, (Ekim 1997): sayı 288, , s.34-35.

**BAĞLAÇLAR VE EDATLAR: ORTAK FORM, FARKLI
KATEGORİLER VE KONTRAS TEORİSİ**

**КӨМЕКШІ СӨЗДЕР: ОРТАҚ ФОРМА, ӘРТҮРЛІ КАТЕГОРИЯ
ЖӘНЕ КОНТРАСТЫ ТЕОРИЯ**

**CONJUNCTIONS AND PARTICLES: GENERAL FORM,
DIFFERENT CATEGORIES AND CONTRAST THEORY**

Kasiet MOLGAZH DAROV*

Öz: Makale bağımsız birim kelimelerin tüm morfolojik işaretlerine sahip ve bir biçim ve içerik, bağımsız tasarım ve bağımsız anlamın birliğini temsil eden hizmet kelimeleri ile ilgilidir. Söz konusu bu kelimeler dilbilimsel ilişkileri ifade eder, fakat bu dilbilimsel anlam kendi sözcüksel anlamıdır. Burada “çelişki” içinde olmayan, birbirini dışlamayan, kelime ve dilbilgisinin canlı diyalektik birliği vardır. Bunlar gramer ilişkilerini ifade eder, ancak bu gramer anlamı kendi sözlü anlamıdır. Burada, “çelişki” içinde olmayan, birbirlerini dışlamayan canlı ve diyalektik bir birliktelik sözlüğü ve dilbilgisi birliği vardır. Resmi kelimeler, bağlı oldukları önemli kelimeler arasındaki gramer kategorisini veya gramer ilişkisini ifade eder; ancak bu resmi kelime kendisi için kullanılan anlam, kendi sözcüksel anlamıdır.

Anahtar Kelimeler: Yardımcı Kelimeler, Çekimler, Orhun, Runik, Eski Türk.

Abstract: The article deals with service words that have all the morphological signs of independent unit-words, and represent a unity of form and content, independent design and independent meaning. They express grammatical relations, but this grammatical meaning is their own lexical meaning; here there is a living dialectical unity of vocabulary and grammar, which are not in “contradiction”, do not exclude each other. Official words express a grammatical category or grammatical relation between those significant words with which they are connected, but this meaning for the official word itself is its own lexical meaning.

* Молгаждаров Қ.К., Тараз Инновациялық-гуманитарлық университеті, Түркітану ғылыми-зерттеу Орталығының директоры (kasiet_k@list.ru).

Keywords: Auxiliary Words, Conjugations, Orkhon, Runic, Ancient Turkic.

Аннотация: В статье рассматриваются служебные слова, которые имеют все морфологические признаки самостоятельных едениц-слов, и представляют собою единство формы и содержания, самостоятельного оформления и самостоятельного значения. Они выражают грамматические отношения, но это грамматическое значение и является их собственным лексическим значением; здесь есть живое диалектическое единство лексики и грамматики, которые не находятся в «противоречии», не исключают друг друга. Служебные слова выражают грамматическую категорию или грамматическое отношение между теми знаменательными словами, с которыми они связаны, но это значение для самого служебного слова есть его собственное лексическое значение.

Keywords: Вспомогательные Слова, Спряжения, Орхон, Руническое письмо, Древнетюркский язык.

Көмекші сөздердің семантикалық жағы қай тілде болмасын екі түрлі көзқараста қалып отыр. Алайда, тіл білімінде көмекші сөздердің лексикалық мағынасы болмайды деген пікір басымырақ. Мәселен, Ф.Ф.Фортунатов, М.Терентьев, Ф.Зейналов, А.М.Пешковский, И.И.Мещанинов, А.А.Шахматов, Н.Оралбаева т.б. сынды біршама ғалымдар көмекші сөздерде лексикалық мағына болмайды десе, А.А.Реформатский, А.И.Смирницкий, Н.К.Дмитриев, Х.М.Ходжилаев, Л.С.Бархударов, В.М.Жирмунский, Н.Хаджыеминов, М.Оразов т.б. сынды біршама ғалымдар көмекші сөздерде әрі лексикалық, әрі грамматикалық мағына болады деген пікірді ұстанады. Жалпы лингвист ғалымдардың көмекші сөздер тобының семантикасына, қалыптасуына, мағыналық топтарына т.б. мәселелеріне қатысты өзіндік пікірлері жеткілікті. Мәселен, XIX-шы ғасырдың аяқ кезіне қарай жазылған П.М.Мелиоранскийдің еңбегінде көмекші сөздер «лексикалық мағынасы бар және лексикалық мағынасы жоқ» деп екіге бөлініп қарастырыла бастайды/1/. Бұл оның өзіне дейінгі авторлардан ерекшелігі болып есептеледі және қазіргі тілімізге бір табан жақын болып келеді. Ал қазақ лингвистикасында сөз тарихы, сөз мағынасы жайлы пікір Қ.Жұбановтың 1930 жылғы «Мағынасыз сөздердің мағынасы» деген баяндамасынан басталып, бүгінгі зерттеулерде де сөздің мағынасы туралы ой-пікірлер мен тұжырымдар толастаған емес.

Л.С.Бархударовтың «Служебные слова и их функций» деген мақаласында қай тілде болмасын көмекші сөздердің қалыптасу үдерісін өте ұзақ мерзімде және оның тамыры адамның өз ойлау қабілетімен байланысты болатындығын және көмекші сөздердің лексикалық мағынасы барын мысалдар арқылы дәлелдеуін орынды деп санап, ерекше айта кеткеніміз жөн. Автор А.М.Пешковский, С.Д.Кацнельсонның пікірлеріне және В.Виноградовтың көмекші сөздерге берген жеті белгісіне дәлелді ой айтып, көмекші сөздердің лексикалық мағынасына қатысты пікірін былай білдіреді: «А поскольку служебные слова имеют все морфологические признаки самостоятельных едениц-слов, постольку они представляют собою единство формы и содержания, самостоятельного оформления и самостоятельного значения, т.е. в этом отношении ничем не отличаются от слов вообще. Стало быть, неверно говорить, что они не имеют никакого лексического значения. Они, правда, выражают грамматические отношения, но это грамматическое значение и является их собственным лексическим значением; здесь нет никакого противоречия, но есть живое диалектическое единство лексики и грамматики, которые не находятся в «противоречии», не исключают друг друга. Служебные слова выражают грамматическую категорию или грамматическое отношение между теми знаменательными словами, с которыми они связаны, но это значение для самого служебного слова есть его собственное лексическое значение»/2:15/. Автор одан әрі көмекші сөздердің әрқайсының ерекшелігін ескере отырып, атауыш сөздер грамматикалық көрсеткіш қызметіне ауысқан жағдайда, өзінің бастапқы лексикалық мағынасын қандай (толық не жартылай) дәрежеде болсын сақтап, көмекші сөздің қызметінде бола тұрып бастапқы мағынасынан мүлде ажырамай, толығымен грамматикалануға ұшырамайтындығын және сөйлемде көмекші сөздерді көрсетіп тұратындай үш белгісін де айта кеткен. Сол сияқты А.А.Реформатский А.И.Смирницкийдің пікіріне қосыла отырып, сан есімдер сияқты көмекші сөздердің де өзіндік лексикалық мағынасы (суппозиция) болатындығын дәлелді түрде айтады/3:295/. Типологиялық тұрғыдан ерекшеленетін араб тілінде де көмекші сөздердің «жеке тұрғанда мағынасы жоқ, өздеріне тән лексикалық мағыналары солғындаған есім және етістікпен тіркесіп, грамматикалық мағынаға ие болатын сөз табы» екендігі түркі тілдерімен сәйкесіп жатады/4:8/. Славян тілдерінде де осы

тәріздес болып келетінін түркітанушы ғалымдар жақсы біледі. Бүгінгі күні ғалымдардың арнайы зерттеген еңбектерінде көмекші сөздердің барлығы дерлік атауыш сөздерден, яғни толық мағыналы сөздерден ерте кезде қалыптасқандығы айтылғанмен, олардың нақты ауысу жолдары мен дербестік категориясы бір шешімге келмеген. Теориялық тұрғыдан алып қарағанда атауыш сөздердің дербестік мағыналары жалпыланып, содан соң «абстракциялануы, грамматикалануы» тәрізді процестерден көмекші сөздерге айналады деген тұжырым негіз болып отыр. Мәселен, В.М.Жирмунский лексикалық мағынаның солғындауын оның грамматикалануы деп түсінеді де, кең мағыналы сөздер ғана грамматикалану қасиетке ие болады және көмекші сөз қызметінде қолданылатын бірлік тіл заңдылығы бойынша лексикалық мағына шеңберін кеңейтіп, өзінің дербестігінен ажырайды деген пікірде болады/4:88/. Сөйтіп, тілдегі қолданыстың не уақыттың өту өлшеміне байланысты кейбір атауыш сөздердің тұлғасы мен мағынасы, сөйлемдегі атқаратын қызметінің өзгеруі заңдылыққа айналған. Әрбір бірліктегі мұндай заңдылықтар мен кейбір сөздердегі ортақ белгілер өзара байланысып, тіл элементтерінің белгілі бір жүйе ретінде өмір сүру-сүрмеуіне жағдай туғызады. Яғни, тілде «қажетсіз» деп танылған сөздер немесе грамматикалық формалар қолданыстан шығарылып, қажетті бірліктер (сөздер) тіл айналымына қосылып отырылады.

Сонымен тілдің даму барысында сөздер бір сөз табынан екінші бір сөз табына өтіп, өзінің бастапқы мағынасынан айырылып, басқа сөз табына тән лексика-грамматикалық мағынаға ие болуы – тілдің табиғи заңдылығы. Мұндай дербес сөздің көмекші сөзге ауысу заңдылығын А.М.Щербактың: “Черезвычайно любопытен механизм перехода от конкретного значения к обобщенному и затем к служебной функции” дегенімен ұштастырса болады /6:88/. Яғни, бастапқы мағынасы жалпылану арқылы көмекші сөздің қызметіне ауысады. Қалай дегенмен де сөздердің ауысуында лексикалық мағынамен бірге категориялық және грамматикалық мағына да өзгереді. Осы негізде М.Оразов «Атауыш сөздерден көмекшілерге» деген мақаласында Е.Т.Черкасованың: «Сөздер көмекші сөздер қатарына өте бастағанда өздерінің о бастағы категориялды мағынасын өзгертеді» деген пікірін келтіре отырып, «бұл – тек атауыш сөздер мен көмекші сөздер аралығында болатын құбылыс емес, атауыш сөздер аралығында да болып тұратын құбылыс», яғни жалпы сөздердің бір-біріне

ауысуындағы ортақ құбылыс екендігін айтады. Ғалым одан әрі сөздердің тарихи даму процесінде бір лексика-грамматикалық топтан екінші бір лексика-грамматикалық топтың қатарына өткенде тек лексикалық мағынасын өзгертіп қана қоймай, категориялық пен грамматикалық мағыналарын да өзгертетіндігін мысалдармен көрсетеді. Сөйтіп мынадай қорытынды жасаған: «Біріншіден, көмекшілер дербес сөз болып есептеледі. Екіншіден, көмекшілердің барлығы да әрі лексикалық, әрі грамматикалық мағынаға ие болады. Үшіншіден, көмекші сөздердің көпшілігі (демеуліктерден басқалары) сөздердің тұлғалық тұтастығын сақтайды. Төртіншіден, сөйлемде сөйлеген кезде олар өз алдына бөлініп тұрады»/7:34/. Ф.Зейналов В.Юриннің “егер лексикалық мағына болмаса, онда грамматикалық мағына да жоқ. Сол себепті көмекші сөздердің лексикалық мағынасы болмау керек” дегенін айта келе, сөйлем ішінде шылау сөздердің әртүрлі синтаксистік қатынасты білдіруіне орай оларды лексика-грамматикалық единица ретінде сипаттауға болатындығын айтады /8:28/. Ал Н.К.Дмитриев көмекші сөздердің дербес сөздерден бөлінуінің бір жолы екпін деп дәлелдейді. Л.Теньер мұны тарихи тұрғыдан қарастырып, дербес сөздердің өз автономиясын жоғалтуының нәтижесінде көмекші сөздердің пайда болғаны туралы ой айтқан. В.М.Жирмунский айтуынша көмекші сөздер ие болған о бастағы лексикалық мағына кейде жартылай, кейде толық абстракцияланады. Бұл процесті А.Ысқақов «десемантикалану» деп атайды /9:130/. 2002 жылғы шыққан Қазақ грамматикасында көмекші есімдердің лексикалық мағынасының бары жайлы былай берілген: «Шынтуайтқа келсек, көмекші есім деп отырғанымыздың өзі – дербес лексикалық мағынасы бар сөздер, бірақ тіл дамуы барысында олар бастапқы лексикалық мағынасымен қатар тәуелдік жалғауын қабылдап, соған орай өзінің анықтауышы болатын сөзге селбесіп, соның жетегінде, шылауында айтылатын көмекшіге айналған»/10:448/. Мысал үшін үст сөзінің әртүрлі семантикасын алып қарайық: үсті-басы – зат есім, қос сөз; үстіңгі – туынды сын есім; үсті-үстіне – үстеу, қос сөз; (бір заттың) үсті, төбесі, жоғары, биігі – зат есім, синоним сөздер; асты, үсті – антонимдік жұп; ат үсті – тұрақты тіркес; оның үстіне (сен келдің) – көмекші сөз (есім). Егер осы бойынша алып қарайтын болсақ, онда көмекші есімдер лексикалық және грамматикалық мағыналарды иеленетін, тұлғалық тұтастықты

сақтайтын, сөйлемде өз алдына бөлек тұратын сөздер болып берілуі қажет.

Сонымен түркі тілдерінен морфологиялық құрылымы жағынан өзге тілдерде де көмекші сөздер семантикасына ұқсас-ерекшеліктері мен әртүрлі көзқарастардың бары сипатталды. Бірақ, әр типтік тілде көмекші сөздердің жалпы ұғымы ортақ болғанымен, қалыптасып дамуы мен тілдік қасиеттері жағынан айырмашылықтары бар. Мысалы оны «Тіліміздегі дербес сөздердің грамматикалық даму нәтижесінде алғашқы лексикалық мағынасынан толықтай не жартылай айырылып, атауыш сөздердің алдында тұрып немесе соңынан тіркесіп келіп мағына үстейтін, сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді байланыстыратын, өз алдына жеке тұрып сөйлем мүшесі бола алмайтын сөздерді көмекші сөздер дейміз» деген анықтамасынан-ақ көруімізге болады. Жалпы көмекші сөздердің мағынасына қатысты айтылған Л.С.Бархударов, В.М.Жирмунский, А.А.Реформатский, М.Оразов, А.И.Смирницкий пікірлерін қолдай отырып, көмекші сөздер тобының әртүрлі қызметіне сәйкес өзіндік лексика-грамматикалық семантикасы болатынын және оны көмекші қызметке ауысқан сөздің жаңа сападағы мағынасы деп білеміз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР

1. Мелиоранский П.М. Краткая грамматика казахо-киргизского языка. Оренбург: Типография имп. АН, -1894, Ч. I, 80 с.
2. Бархударов Л.С. Служебные слова и их функций // Труды военного института иностранных языков. М.: 1952, №1
3. Реформатский А.А. Введение в языковедение. М.: Аспект-Пресс. 2007. -536
4. Бүркітбай Г.Ж., Еллек Х. Араб тілінің морфологиясы. Алматы: 2000, -190 б.
5. Жирмунский В.М. Об аналитических конструкциях // Аналитические конструкций в языках разных типов. М.: -Л., 1964, -88 с.
6. Щербак А.М. Грамматический очерк языка тюркских текстов X-XIII вв. из восточного Туркестана. М.,Л.: Изд-во АН СССР, 1961. -204 с.
7. Оразов М. Атауыш сөздерден көмекшілерге. Алматы: Қазақстан мектебі. 1991, №12

8. Зейналов Ф. Служебные части речи в современных тюркских языках. Автореферат дисс. док.филол. наук. Баку: 1966, -84с.

9. Алтаева А. Көмекші сөздердің семантикасы. Оқу құралы. Алматы: -2006, -143 б.

10. Қазақ грамматикасы. Фонетика, сөзжасам, морфология, синтаксис. Астана: -2002. 784 бет.