

ISSN 3134-8440
eISSN 3134-8459

ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК
ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы

YASAWI STUDIES

«AZRET SULTAN» National Historical and Cultural Museum-Reserve
RSEREM
YASAWITANU Scientific center

ИССЛЕДОВАНИЕ ЯСАВИ

РГКП «Национальный историко-культурный музей-заповедник
«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Научный центр ЯСАУИТАНУ

Том 1, №1

Түркістан 2026



ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

*Журнал 2025 жылдан бері басылып келеді. Қазақстан
Республикасы Мәдениет және Ақпарат министрлігінде
тіркелген.*

Қайта есепке қою куәлігі: № KZ00VPY00140194
«Ясауи зерттеулері» журналы жылына 4 рет шығады



Редакция алқасы:

ДҮКЕНБАЕВ Нұрлан Мұсағалиұлы - "Өзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы директор м.а. алқа төрағасы (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0009-0002-2791-9554>

МОЛЛАҚАНАҒАТҰЛЫ Сайпулла - "Өзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, алқа төрағасының орынбасары (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8411-5977>

ТАСТАНБЕКОВ Мұрат Мейірбекұлы - т.ғ.к., қауымдастырылған профессор, "Өзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы директорының орынбасары (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0289-9024>

МУМИНОВ Әшірбек Құрбанұлы - т.ғ.д., профессор, IRCICA Бас директорының Орталық Азия бойынша кеңесшісі (Түркия). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3430-928X>

ҚОЖА Мұқтар Бахадырұлы - т.ғ.д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан). ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9619-7968>

КЕНЖЕТАЙ Досай Тұрсынбайұлы - филос.ғ.д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>

ЙЫЛДЫЗ Муса - профессор, Гази Университеті (Түркия). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5274-9481>

ӨГЕР Адем - профессор Хаджи Бекташ Вели университеті, Филология факультеті, Түркі халық ауыз әдебиеті бөлімі (Түркия). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1278-2110>

ГҮЛТЕН Садуллах - профессор Анкара Хаджи Байрам Вели университеті, Магистратура және докторантура институты (Түркия). ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

ҮШЕНМЕЗ Емек - доцент Ыстамбұл университеті, Түркі тілі және түркі диалектілері кафедрасы (Түркия). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4729-4491>

ТОСУН Неждет - профессор, Мармара университеті (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7618-916X>

ХҮММӘТОВА Хураман Бәһмәнқызы - профессор, Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясының Низами Гәنجәви атындағы Әдебиет институтының Түркі халықтары әдебиеті бөлімінің бас ғылыми қызметкері (Әзірбайжан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5426-5766>

ЯМАН Али - профессор, Манас университеті (Қырғызстан). ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5282-5686>

ДАҒЫСТАН Сердар - PhD, доцент м.а. Манас университеті (Қырғызстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1685-4890>

БАБАЖАНОВ Бахтияр Миравович - т.ғ.д., профессор, Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясы Шығыстану институтының жетекші ғылыми қызметкері (Өзбекстан).

ORCID <https://orcid.org/0009-0003-6623-4125>

ЖАШПОРОВ Нурбой - ф.ғ.к., профессор, Әлішер Науаи атындағы Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен әдебиеті университеті (Өзбекстан).

ORCID <https://orcid.org/0009-0000-2380-398X>

ҚОРҒАНБЕК Болат Сағынбекұлы - ф.ғ.к., Л.Н.Гумилев атындағы Евразия университеті (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9190-4456>

ТҮЯҚБАЕВ Өмір Оразұлы - PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің "Жазба жәдігер және рухани мұра" ғылымизерттеу орталығының қызметкері (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3846-7426> **ҚЫДЫР Төрәлі**

Еділбайұлы - ф.ғ.к., доцент, ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институтының директоры, (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9549-256X>

ПРИМКУЛОВА Гаухар Жанкуловна - т.ғ.к., доцент, "Өзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы (Қазақстан). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9074-9458>

САЙФУНОВ Бауыржан Насырдинұлы - PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Ясауитану ғылыми-зерттеу институты директоры (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8707-7075>

ТӨЛЕГЕН Мұхит Жылқайдарұлы - PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8325-3278>

КӨШЕНОВА Гүлбану Мұхамеджанқызы - PhD, "Өзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8537-6490>

МЕЙІРМАНОВ Аманжол Досжанұлы - ФСДИ Философия орталығының аға ғылыми қызметкері (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6525-7320>

Мақала авторының көзқарасы
редакцияның көзқарасын
білдірмейді.

Авторлар қолжазбасы өңделеді
және кері қайтарылмайды.

Редакция, баспа-құрылтайшының мекен жайы:

161200 Түркістан қаласы, Өмір Темір, 53а

Телефон 8 (72533) 3-23-00,

E-mail: yasawicenter@gmail.com

Журналдың арнайы сайты: journal-yasawicenter.com

1- бөлім

ЯСАУИТАНУ: ДІНТАНУ ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯ

Section 1

**YASAWI STUDIES: RELIGIOUS STUDIES AND
THEOLOGY**

Раздел 1

**ЯСАВИЕВЕДЕНИЕ: РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И
ТЕОЛОГИЯ**

FTAMP 03.09.31

<https://doi.org/10.67217/2026.01.01>

Сайпулла Моллақанағатұлы 

«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
Қазақстан/Түркістан

e-mail: mollakanagatuly@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8411-5977>

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ҚАБІРХАНА ЕСІГІНДЕГІ ЖАҢА ЭПИГРАФИКА: ЯСАУИ ЕСІМІ МЕН ЛАҚАПТАРЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің XIV ғасырлық қабірхана есігіне жүргізілген соңғы реставрация жұмыстары нәтижесінде анықталған жаңадан ашылған эпиграфикалық жазулар сараланады. Атап айтқанда, алғаш рет кесене есігінен Қожа Ахмет Ясауидің есімі нақты түрде көрінуі ғылыми жаңалық ретінде қарастырылады. Жазулардың мазмұны, стилі, тарихи және сопылық мәнмәтіні мәтіндік-тарихи әдіспен талданып, бұрын жарық көрген мәтіндермен салыстырмалы түрде қарастырылады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, эпиграфика, кесене есіктері, реставрация, XIV ғасыр, сопылық, тарихи мәтін

Abstract. This article examines newly discovered epigraphic inscriptions revealed during the recent restoration of the 14th-century tomb doors of the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. Notably, for the first time, the explicit appearance of Khoja Ahmed Yasawi's name on the mausoleum door is considered a scholarly discovery. The content, style, historical, and Sufi contexts of the

inscriptions are analyzed using a textual-historical method and compared with previously published sources.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, epigraphy, mausoleum doors, restoration, 14th century, Sufism, historical text.

Аннотация. В статье рассматриваются вновь выявленные эпиграфические надписи, обнаруженные в результате последней реставрации дверей мавзолея (гробницы) Кожы Ахмета Ясави, относящихся к XIV веку. Особое внимание уделяется факту впервые чётко прочитанного имени Кожы Ахмета Ясави на двери мавзолея, что представляет собой научное открытие. Содержания, стиль, исторический и суфийский контексты надписей анализируются с применением текстово-исторического метода и сопоставляются с ранее опубликованными источниками.

Ключевые слова: Кожы Ахмет Ясави, эпиграфика, двери мавзолея, реставрация, XIV век, суфизм, исторический текст

Кіріспе. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – XIV ғасырда Әмір Темір ибн Тарағай Барлас (Босворт, 2008: 232), Құрекеннің бұйрығымен тұрғызылған, Орта Азиядағы сопылық мәдениеттің маңызды символына айналған сәулет-діни кешен. Тимуридтер империясының сәулет өнері ислам архитектурасына тән басты ерекшеліктердің бірі – геометриялық өрнектер мен көркем каллиграфия элементтерімен безендірілуімен сипатталады. Исламда адамның, жануарлардың бейнесін жасауға діни тұрғыдан тыйым

салынғандықтан, көркемдік нақыш көбіне абстрактілі пішіндер мен жазбалар арқылы көрініс табады. Осы дәстүрдің жарқын мысалын қазіргі Қазақстан аумағында орналасқан Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің алдыңғы қасбетінде кездестіруге болады: мұнда геометриялық симметрия мен ислам каллиграфиясы үйлесімді түрде қолданылған (Carney, 2021). Бұл архитектуралық ескерткіш тек сәулеттік ерекшелігімен ғана емес, сондай-ақ ішкі-сыртқы эпиграфикалық жазуларымен де аса құнды. Бұған дейінгі зерттеулерімізде, Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі эпиграфикалық жазу мәтіндері түпнұсқа күйінде толық жарияланбай, көбінесе орыс тіліндегі үзінділер етіп беріліп келгенін, олардың қатарында М.С.Бекчурин мен П.Н.Ахмеров және Н.И.Веселовский болғанын атап көрсеткенбіз (Муминов, Қожа, Моллақанағатұлы, Садықбеков, Нұрбеков 2013:19). Көрхана есігінің ою-өрнектері сүйекпен ерекше нақышталған. Есік жұқа темірмен қапталып, оған алтынмен жазулар түсірілген (Нурмухаммедов, 1980:11). Соңғы жылдары жүргізілген реставрациялық жұмыстар барысында бұрын оқылмаған, көзге түспеген кейбір эпиграфикалық мәтіндер қайта көрініп, ғылыми айналымға алғаш рет еніп отыр.

Атап айтқанда, Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі XIV ғасырда жасалған ағаш есіктердің бірінде бұрын ғылыми айналымға енгізілмеген, аса маңызды эпиграфиялық жазу анықталды. Бұл жазуда Қожа Ахмет Ясауидің есімі нақты әрі айқын түрде жазылған. Мұндай дерек – сопылық мұраны зерттеу мен тарихи тұлғаның кесенедегі орнына байланысты бұрынғы болжамдар мен жорамалдарды нақты тарихи мәтін арқылы қуаттайтын сирек құбылыс. Ясауидің есімі жазылған бұл ағаш есік – архитектуралық-көркемдік жәдігер ғана емес, сонымен қатар XIV ғасырдағы рухани таным мен саяси-мәдени ортаның Ясауи тұлғасын қалай қабылдағанын көрсететін тікелей айғақ. Бұл жазу – Қожа Ахмет Ясауидің тек халық жадындағы аңыздық тұлға емес, нақты тарихи кезеңде өмір сүріп, қоғамда ресми танылған рухани жетекші болғанын дәлелдейтін құжаттық сипаттағы дерек. Аталған эпиграфиялық мәтіннің табылуы – Ясауитану ғылымында бұрын зерттелмеген жаңа қырларды ашуға мүмкіндік береді. Бұл жазу арқылы біз XIV ғасырда-ақ Қожа Ахмет Ясауидің атымен байланысты сопылық ілімнің ресми дәрежеде құрметке ие болғанын, оның кесенесінің рухани маңызға ие ескерткіш ретінде мойындалғанын көреміз. Сондай-ақ, жазудың каллиграфиялық сипаты мен орналасу ерекшелігі оны кездейсоқ емес, арнайы ойластырылған, идеологиялық мақсатта жазылған мәтін ретінде қарастыруға негіз береді. Осы эпиграфиялық дерек Қожа Ахмет Ясауи туралы ғылыми дискурстағы маңызды мәселелердің бірі – оның тарихи нақтылығы мен сопылық мәртебесі жөніндегі пікірлерді нақтылауға жол ашады. Сонымен қатар, бұл жазу Ясауи кесенесінің сәулеттік құрылымындағы мәтіндер жүйесінің бір бөлігі ретінде қарастырылып, оның жалпы рухани-танымдық маңызын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Зерттеу нысаны және әдістері. Зерттеу нысаны ретінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің XIV ғасырлық ағаш есігіне түсірілген арабша эпиграфикалық жазулар алынды. Зерттеу барысында қолданылған әдістер: Эпиграфикалық талдау: жазудың стильдік, формалық ерекшелігін сипаттау; Палеографиялық салыстыру: жазу типін XIV ғасырдағы басқа жазулармен салыстыру; Мәтіндік талдау: жазба мазмұнын филологиялық тұрғыдан қарастыру; Тарихи-контекстуалдық талдау: жазу мазмұнын сопылық философия, тариқат мұрасы аясында түсіндіру.

Жаңадан ашылған эпиграфикалық жазулардың сипаттамасы. Реставрация кезінде тазарған есік беттерінен бірнеше жол арабша сулс және насх стиліндегі жазулар көрінді (Крым, 2025:60). Солардың бірі (1-сурет):

... روحه الله قدس اليسوى احمد شيخ الاوليا برهان و الاتقيا سلطان ...

Қазақ тіліндегі аудармасы: ... Сұлтан ул-аткма (тақуалардың сұлтаны) уа Бурхан ул-аулиа (және әулиелердің дәлелі) Шайх Ахмет әл-Ясауи қаддасалаху рухаху... (Алла

оның рухын киелі қылсын) деген жол. Бұл жазу бұрын-соңды кесене мәтіндерін нақты оқылып, тәркелмеген болатын. Бұған дейін жарық көрген еңбектерде есік жазулары өте үстірт сиппатымен немесе толық тозған деп танылған. Аталған мәтіндегі سلطان الاتقيا و برهان الاوليا شيخ احمد اليسوي قدس الله روحه

тіркесі – Қожа Ахмет Ясауи есімінің тұлғалық, тариқаттық және тарихи маңызды бар дерек екенін көрсетеді. Мұнда Ясауи «шейх» деп аталып, «Сұлтан ул-атқиа (тақуалардың сұлтаны)» және «Бурхан ул-аулиа (әулиелердің дәлелі)», «қаддаса рухаху...» (рухына қасиет дарыған болсын) деген сопылық формулаларымен мадақтаған. Бұл формулалар көбінесе тариқат шейхтеріне ғана қолданылған

1-сурет Қабірхана есігінің маңдайшасындағы жазу



Тарихи-мәтіндік және сопылық мәні бар мәтін. Аталған эпиграфиялық мәтін өзінің тарихи-мәтіндік және сопылық мазмұнымен ерекше құнды. Ол Қожа Ахмет Ясауидің кесенесіндегі орнының тек жәй бір тарихи тұлға ретінде емес, рухани көшбасшы, тарихат шейхы ретіндегі биік мәртебесін білдіретінін айқын көрсетеді. Мұндағы мәтін – Ясауи ілімінің XIV ғасырдағы идеологиялық және рухани кеңістікте респи танылғанының айғағы. Біздің пайымымызша, бұл жазудың бастапқы бөлігінде дәстүрлі ислам-сопылық эпиграфикасында жиі кездесетін «Хазихи раузату...» («Бұл – рауза шәріп», яғни «қасиетті кесене», немесе «қасиетті қабір орны») деген тіркес болған болу мүмкін. Бұл тіркес Ясауи қабірінің тек жерленген орын емес, киелі, тіркестер көптеген исламдық кесенелерде, әсіресе сопылық ілім өкілдерінің мазараларында кеңінен кездеседі. Ясауи кесенесінде сақталған басқа да мұралар мен экспонаттар да бұл жазудың мазмұндық құрылыммен сабақтас екенін байқаймыз.

Мысалы қабірхана (рауза шәріп) есігінің төбесіндегі қабырғаға орнатылған керамикалық тас тақтаның биіктігі 60 см, ені 170 см. Тас тақтада сүліс қолтаңбасымен екі жол жазу жазылған.

Арабша мәтін:

امر بعمارة هذه الروضة الشريفة الامير الاعظم مالك رقاب الامم المختص بعناية الملك الرحمن امير تيمور كوركان بن امير تراغاي بن امير بركل بن امير انجيل بن امير قراجار اعز الله تعالى ملكه و سلطانه

Қазақ тіліндегі аудармасы: Бұл Рауза шәріптегі салуға Әмір Ағзам, көп елдің тізгінін ұстаған, Рахымды Патшаның (Тәңірдің) айрықша қамқорлығын иеленуімен Әмір Темір Көреген бин Әмір Тарағай бин Әмір Беркел бин Әмір Ілінгір бин Әмір Іжіл бин Әмір

Қаражар бұйрық берді, Алла Тағала оның билігі мен патшалығын мәңгілік етсін (Муминов, Қожа, Моллақанағатұлы, Садықбеков, Нұрбеков 2013:137)!

Мұндағы «рауза аш-шарифа» ұғымы – сопылықта тек бейіт немесе мазар ғана емес, рухани деңгейді құрметтеудің белгісі. Сонымен қатар, «қаддаса рухаху» формуласы оның рухани шежіре бойындағы орны мен ұлықтығын көрсетеді. Жазу тек эстетикалық немесе құрылымдық элемент қана емес, қасиетті кеңістіктің мағыналық белгісі ретінде де қызмет атқарады. Яғни бұл есік арқылы кесенеге кіретін адам Ясауиді рухани шейх, тариқаттың иесі ретінде мойындап кіреді деген түсінік бар. Жалпы алғанда, эпиграфикалық мәтіндер – сопылық танымда тек ақпараттық сипат қана емес, рухани символдық мағына да иеленеді. Мұндай мәтіндер арқылы кесене кеңістігі рәміздік деңгейге көтеріліп, зиярат мәдениетіндегі киелі кеңістік ретінде қалыптасады. Ясауидің кесенесі де дәл осындай жүйеге негізделген: жазулар арқылы оның рухани статусы мен сопылық миссиясы бекітіліп, кейінгі ұрпаққа жеткізілген. Осы тұрғыдан қарағанда, бұл жазу – тек тарихи дерек емес, сонымен қатар Ясауи жолының сопылық танымда кеңістіктік көрініс табу үлгісін айғақтайтын құнды мәтін. Ол арқылы XIV ғасырдағы діни-сопылық санада кесене тек мазар емес, шейхтың рухани мектебінің орталығы, тариқаттың киелі символы ретінде орныққанын байқаймыз.

Бұрынғы деректермен салыстыру. Бұл жазу 2013 жылы қайта басылған «Қожа Ахмет Ясауи кесенесі» деп аталатын еңбекке ендірілмеген. Кейбір жалпы сипаттамаларда есік жазуы «қатты бүлінген» деп айтылғанымен, нақты мазмұны берілмеген. Сондықтан бұл деректің бұрын жарық көрмеген, алғашқы ғылыми тіркеуі ретінде ұсынылуы – жаңалық саналады.

Қорытынды. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі XIV ғасырлық қабірхана есігінен табылған жаңа жазу – Ясауи тұлғасының сопылық мәртебесін нақты тарихи мәтінмен айғақтайтын, осыған дейін ғылымда белгісіз болып келген ерекше дерек. Бұл эпиграфикалық жазу – Ясауи ілімінің тек ауызша-рухани ғана емес, материалдықархитектуралық кеңістікте де орнығып, көрініс тапқанын дәлелдейтін құнды куәлік. Жазудағы мәтін мен қолданылған каллиграфиялық стиль, сондай-ақ оның орналасқан орны – барлығы да Ясауи ілімінің XIV ғасырда-ақ институционалдық сипат алғанын және оның сопылық мәртебесінің қоғамдық деңгейде ресми танылғанын көрсетеді.

Бұл жаңалық тек эпиграфика саласына ғана емес, тұтас Ясауитану ғылымына серпін беретін, тың бағыттарды қалыптастыруға негіз бола алатын маңызды табыс. Атап айтқанда, сопылық ілім мен архитектуралық кеңістіктің өзара байланысын зерттеу, жазбалардың идеялық-мазмұндық құрылымын талдау, сопылық мәтіндердің тарихи контексте кеңістіктік бейнеленуін зерделеу секілді жаңа зерттеу бағыттарына жол ашылады. Сонымен қатар, бұл жазу Ясауи ілімінің кеңістіктік-мұралық жүйесі туралы қазіргі ғылыми түсінігімізді тереңдетуге, дәстүрлі діни танымның құрылымын қайта қарастыруға мүмкіндік береді. Осылайша, табылған жазу – Ясауи дүниетанымының кең ауқымдағы ықпалын дәлелдейтін, тарихи-мәдени мұраның маңызды бір бөлігі ретінде бағаланады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Rob Carney, Timurid Architecture and the Timurid, Renaissance [/https://architectureofcities.com](https://architectureofcities.com)
2. Босворт К.Э. Мұсылман әулеттері. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 424 б.
3. Қожа Ахмед Яссауи мавзолейі = Мовзолей Ходжи Ахмеда Ясеви = The mousoleum of Hodja Ahmed Yasevi [Мәтін] : альбом / Н.-Б. Нұрмұхаммедов ; [ағылшын тіліне аударған К.

Кук ; редакторлары: Е. Мекежанов [ж.б.] ; көркемдеген В. Григорьева ; Қазақ ССР министрлігі]... – Алматы : Өнер, 1980. - 36, [160] б.

4. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khja Ahmad Yasawi / Құрастырушылар: Ә.Қ.Муминов, М.Б.Қожа, С. Моллақанағатұлы, М.Ж. Садықбеков, Ж.М. Нұрбеков. – Алматы: «Эффект» ЖШС, 2013. 208 б., қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде.

5. Материалы: Консервация двери Ходжи Ахмеда Ясави – как сохранение шедевра тимуридской эпохи, Дверь к святому, Научно-реставрационная лаборатория Остров Крыма, 2025 г.

References

1. Carney, Rob. *Timurid Architecture and the Timurid Renaissance*. Available at: <https://architectureofcities.com> (accessed: [date of access]).

2. Bosworth, C. E. *The Muslim Dynasties*. Almaty: Daik-Press, 2008. 424 p.

3. Nurmukhammedov, N.-B. *Khoja Ahmed Yasawi Mausoleum = Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави = The Mausoleum of Hodja Ahmed Yasawi* (album). Translated into English by K. Cook. Almaty: Oner Publishing House, 1980. 36, [160] p.

4. Muminov, A. K., Kozha, M. B., Mollaqaanagatuly, S., Sadykbekov, M. Zh., & Nurbekov, Zh. M. (Compilers). *Khoja Ahmed Yasawi Mausoleum = Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави = Mausoleum of Khoja Ahmad Yasawi*. Almaty: Effect LLP, 2013. 208 p. (in Kazakh, Russian, and English).

5. *Materials: Conservation of the Door of Khoja Ahmed Yasawi as Preservation of a Timurid-Era Masterpiece*. “The Door to the Saint.” Scientific Restoration Laboratory of Crimea Island, 2025.

Автор туралы:

Сайпулла Моллақанағатұлы - «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, Қазақстан/ Түркістан

About the author:

Saipulla Mollakanagatuly - Head of the Yasawi Studies Research Center of the Hazret Sultan National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan/ Turkestan

Об авторе:

Сайпулла Моллақанағатұлы - «Руководитель научного центра ясауиведения Национального историко-культурного музея-заповедника «Әзірет Сұлтан», Казахстан/Туркестан

FTAMP 21.15.61; 21.31.35

<https://doi.org/10.67217/2026.01.02>



Батырхан Болатбек Шәденұлы

Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты

Қазақстан/ Алматы

e-mail: bolatkazakh@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2942-925X>

ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ ТҮРКІЛІК ИСЛАМДАҒЫ ОРНЫ

Аңдатпа. Түркілер исламды тек сыртқы формада емес, өздерінің бай рухани-мәдени дүниесімен қабылдап, оны жергілікті болмыспен үндестіре білді. Осы үдерісте аса көрнекті тұлға, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің алар орны ерекше. Оның ілімі тек діни бағыт емес, сонымен қатар мәдени, философиялық және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Бұл мақалада Ясауи ілімінің түркілік исламдағы орны, оның ерекшеліктері мен ықпалына талдау жасалады.

Кілт сөздер: Ясауи ілімі, сопылық, түркілік ислам, Орталық Азия, ислам тарихы, исламдық руханият

Abstract. The Turks accepted Islam not only in its external form, but also together with its rich spiritual and cultural world, integrating it into the local identity. In this process, the teachings of the outstanding figure, the founder of Turkic Sufism Khoja Ahmed Yasawi play a special role. His teachings are a harmonious synthesis of the Turkic worldview and the Islamic religion. Thanks to this teaching, the Turkic peoples accepted Islam in accordance with their mentality and spiritual

traditions. Yasawi's teachings are considered not only as a religious trend, but also as a cultural, philosophical and social phenomenon. This article analyzes the place of Yasawi's teachings in Turkic Islam, its features and influence.

Keywords: Yasawi's teachings, Sufism, Turkic Islam, Central Asia, history of Islam, Islamic spirituality

Аннотация. Тюрки приняли ислам не только во внешней форме, но и вместе с его богатым духовным и культурным миром, интегрировав его в местную идентичность. В этом процессе особую роль играет учение выдающегося деятеля, основоположника тюркского суфизма Ходжи Ахмеда Ясави. Его учение представляет собой гармоничный синтез тюркского мировоззрения и исламской религии. Благодаря этому учению тюркские народы приняли ислам в соответствии со своей ментальностью и духовными традициями. Учение Ясауи рассматривается не только как религиозное направление, но и как культурное, философское и социальное явление. В данной статье проводится анализ места учения Ясауи в тюркском исламе, его особенностей и влияния.

Ключевые слова: учение Ясауи, суфизм, тюркский ислам, Центральная Азия, история ислама, исламская духовность.

Кіріспе. Ислам діні түркі халықтарының тарихында терең із қалдырған, олардың дүниетанымы мен рухани өміріне зор ықпал еткен діндердің бірі болды. Қожа Ахмет Ясауи (1103-1166) – Орталық Азияда сопылық ілімді кеңінен таратқан, түркі халықтарының исламды қабылдауына елеулі әсер еткен тарихи тұлға. Ол сопылықты шариғат, тариқат, мағрифат, хақиқат сатыларымен сипаттай отырып, адамның рухани кемелдену жолын көрсетті. Оның «Диуани Хикмет» еңбегі – түркілік сопылықтың басты жәдігері ретінде бағаланады. «Диуани Хикмет» – ислам сопылық ілімін түркі халқының тілі мен түсінігіне бейімдеп жеткізудің айқын үлгісі болып табылады (Сүйіншәлиев, 1997). Ахмет Ясауиді «Диуани хикмет» деп аталатын хикметтер жинағы үшін көне түрік шайырларының бірі, әрі жергілікті халықтың әдет-ғұрпына сопылық ықпалымен бейімделген ислам дінін таратуда аса зор рөл атқарған ғұлама ретінде танимыз. Хикмет – түркі поэзиясына тән формада жазылған, бұл түркі халқының поэтикалық мәдениетін ислам дінінің насихатына тиімді қолданудың үлгісі болды. Түркілердің мәдени жадында Орталық Азиядағы түрік әдебиетінің және ұлы даладағы түркі-исламның бастамашысы ретінде ол түріктілікті халықтардың баршасына ортақ аңыздық баба ретінде алға шығады (Zarcone, 2000: 2). Кейбір ғалымдар Ясауидің дінирухани және ғылыми-ағартушылық қозғалыс жолындағы күрескерлігіне айрықша маңыз береді. Оның тарихи шығармаларда кездесетін атақ-мәртебелері – Хәдрәт -е солтаң («Әзіреті сұлтан»), Пир-е Торкестан («Түркістан пірі»), Солтаң -е торк («Түрік сұлтаны»), Сұлтан әл-‘арифын («Мистиктер сұлтаны»), Ахмәд-е сә’ани («Екінші Ахмет»), Құтб әл -әқтаб («Құтыбтардың құтыбы»), Шейх әл-мәша’йх («Шайқылардың шайқысы»), Шаһеншаһ («Шаһтардың шаһы»), Астанәһ-йе сә’адәт («Бақыт табалдырығы») (Kenjetay, 2003: 223).

«Диуани хикметте» жинақталған поэзиялық шығармаларды сопылық дәстүр шеңберінде «хикмет» деп атайды. Құранның алғаш түскен аяттарында ұшырасатын хикмәһ (араб.: فہم – «даналық», «білгелік») сөзі сопылық терминологияда Мұхамбет пайғамбардан жеткен ілімді, яғни оның сүннетін, өсиеттерін, уағыздарын түспалдайды және «ақиқатты, иләһи сырларды тану, болмыстардың бар болғандағы мақсатын түсіну, себеп пен салдар арақатынасынан Құдайдың қалауын ашу» деген мағынада қолданылады (Kara, 1998: 518–519). Түркі әлемінде Ахмет Ясауи тұлғасына теңдестірілетін «хикмет» концептісін – исламды жаңадан қабылдап жатқан түркілерге ислам принциптерін, шариғат нормаларын, сүннет амалдарын, сопылықтың егжейлері мен ерекшеліктерін, тариқаттың әдебі мен ритуалдарын үйрету және түсіндіру үшін жазылған шығарма деп түсінеді (Güzel, 2015: 629).

«Диуани хикмет» – түркі-ислам әдебиетінің «Құтты біліктен» кейінгі көне үлгісі. Түрік тілі мен әдебиетіне қатысты шығармалар өте сирек жазылған кезеңге тиесілі болғандықтан, оның тіл тарихы мен әдебиет тарихындағы маңызы орасан. Ол түрік (түркі) әдебиетінің ең маңызды ескерткіші саналуға тиіс, өйткені «Диуани хикмет» – ежелгі халық әдебиетінің көптеген элементін (яғни көне ұлттық пішіндер мен метрлерді) алып, солар арқылы исламдық рухты жеткізген алғашқы шығарма (Köprülü, 1993: 119–120).

Түркілік исламның негізін қалаған Ахмет Ясауи түркі халықтарының рухани құндылықтары мен діни тәжірибесін қалыптастыруда айрықша маңызды рөл атқарды. Оның мұрасы түркі мәдениетінің діни аспектіде нығаюына және сақталуына орасан ықпалын тигізді. Түркілік ислам түркі халықтарының рухани өмірінде, олардың мәдени бірегейлігін қалыптастыруда маңызды орын алады. Ахмет Ясауи мен оның ізбасарларының ілімдері мен тәжірибелері арқылы түркі халықтарының ортақ діни және мәдени негіздері нығайып, олардың рухани байланысы күшейе түсті. Бүгінгі таңда Ясауи ілімі радикализм мен діни экстремизмге қарсы тұра алатын рухани иммунитет ретінде бағаланады. Оның іліміндегі мейірімділік, сабырлылық, Аллаға деген сүйіспеншілік секілді құндылықтар қазіргі қоғам үшін өзектілігін жоғалтқан жоқ. Түркістан қаласында Қожа Ахмет Ясауи есімімен аталатын университеттің және оның мұрасын зерттеуге

арналған ғылыми орталықтардың құрылуы – Ясауи мұрасының жаңаша бағаланып, қайта жандануының айғағы.

Ясауидің түркілер тарихындағы маңызы ерте түріктілді шайырлығымен шектелмейді. «Өзі» мен «өзге» категориясы тұрғысынан оны сопылықтың түркілерге бейімделген нұсқасын жасау арқылы, Әлішер Науаи (1441-1501) секілді, парсы мәдениеті ықпалында кетпеу үшін түрік мәдениетін көтеруге қызмет еткен ұлтшыл ретінде қарастырады. Ясауиге дейінгі сопылық тариқаттарды қабылдаған түркілер парсы мәдениетіне жұтылып кететін (Köprülü, 1993: 114). Түркілік сопылық жолын қалыптастырған Ясауи, осылайша, түркі халықтарының әдет-ғұрыптарымен синтезделген халықтық исламның жаршысына айналды (Осак, 2002: 65).

Түрік тарихшысы А. Ожак түркі халықтары тарихында исламның әлеуметтік-мәдени өмірінің екі аспектісін бөліп қарастырған: 1) кітаптық принциптер қатаң сақталған, мәдениет пен өнердің жоғары үлгісін көрсеткен «қалалық ислам»; 2) далалық және ауылдық аймақтардағы халықтың тарихи тегіне негізделген, олардың бұрынғы мифтік сенімдерімен, культтерімен синтезделген «халықтық ислам» (Осак, 2002: 15–16). Ясауи көшпелі және жартылай көшпелі түрік тайпаларының мәден ортасына, олар қалыптастырған әлеуметтік-экономикалық құрылымға – көне тайпалық салт-дәстүрлер біршама деңгейде сақталатын – жаңа исламдық модельді сәйкестендірген. А. Ожактың көзқарасынша, Ахмет Ясауи ислам дінін ирандық сопылық арқылы електеп, оны Орталық Азияның буддалық, шамандық, манихейлік мәдениеттерін тұтынатын көшпелі және жартылай көшпелі тайпаларына ыңғайлап, оларға түсінікті жолдармен жеткізген (Осак, 2002: 32–35). Бұл тұрғыда оның исламға және түркі халықтарының мәдениетіне сіңірген еңбегі түркілер арасында тараған әйгілі мақалдан көрініс табады: «Мадинада – Мұхамбет, Түркістанда – Қожа Ахмет».

Ясауи ілімі ислам дінін түркілік таныммен, дәстүрмен ұштастырды. Ол дәстүрлі түркілік руханият – тәңіршілдік пен шамандықтың белгілі элементтерін терістемей, оларды исламның рухани тереңдігімен алмастыра отырып, бейімдеді. Ясауи сопылықты тек медитация немесе зікір салу ғана емес, күнделікті өмір салты, мінезқұлық мәдениеті ретінде қарастырды.

Ясауидің білім алуы аясы, өскен ортасының сол кездегі тарихи-әлеуметтік жағдайына келер болсақ, бұл мәселеде де нақты деректер жоқтың қасы. Әрине, сол кездегі түріктердің орналасқан Отырар, Исфиджаб, Баласағұн, Ясы, Сабран, Сығанақ, Шаш, Сүткент, Женд, Весиж, Кудур, Шилжи, Отлук, Өзкент сияқты т.б. Мәуреннахр қалаларындағы араб жаулаушылары мен миссионерлерінің әрекеттері алғашында (IX) саяси сипат иеленсе, X ғасырдан былай қарай түбегейлі дін таратуға бағытталды. Медресе, текке сияқты тәлім ордаларының орнығуымен бірге қоғамда моральдық принциптер, сонымен қатар экономика мен сауданың дамуына негізделген жаңа мемлекеттік сипаттағы жүйелер қалыптаса бастады. Әрбір қалада, елді-мекенде мешіттер, медреселер мен теккелер бой көтерді. Қоғам шариғат негізінде жүйеленіп, әлеуметтік, этико-психологиялық, экономикалық қарым-қатынас орныға бастады (Кенжетаев, 2007: 11).

Исфиджаб (кейінгі Сайрам) қаласының халқы Ясауи дүниеге келмей тұрып 100150 жыл бұрын исламды қабылдаған. Олар ислам дінімен Мо'тәсем халиф (833–842) тұсында танысып, Саманилер (819–1005) кезінде мұсылман атанды. 960 жылдары Шаш пен Фараб (кейінгі Отырар) арасындағы 200-ге жуық ауыл исламға өтсе, X ғасырдың бірінші жартысына қарай Қашқар мен Баласағұн аймағы дінге кірген. Исфиджаб пен Ясы қалалары да осы кезеңдерде ислам тараған аумаққа енді. Исфиджаб қаласы Самани билеушісі Есма'ил бен Әхмәттің (892–907) немере ағасы Нух бен Әсәд (838–840) тарапынан жаулап алынған болатын. Рибат Сайрам қаласының сол кездегі Аббасилер халифатының шекарасы екендігін білдірсе, екінші жағынан, сол жердің исламға кіргенін білдіреді. Рибаттар саяси стратегиялық функциядағы жиһад орталығы болса, кейіннен

бұл функциясы өзгеріп, оның орнын тариқаттар, теккелер мен зауиялар алды. Исфиджабта исламдық фикх мектебінің ханафи мазхабының ондаған өкілдері болған. Ясауи ілімінің қалыптасуы осы тарихи-әлеуметтік, саяси шарттарға байланысты дамығанын айтуға болады. Дегенмен осы мәселе төңірегінде Ясауитану саласында нақты зерделенбеген зерттеулер үсті-үстіне қордаланып келеді. Оның ең басты себебі, тегінде, аналитикалық талдаулардағы әдістемелік, материалдық әлсіздік болса керек.

Ясауидің алғашқы шәкірті – Арыстан Бабтың ұлы Мәнсур ата, екіншісі – Сейед ата Хуarezми; үшіншісі – Сүлеймен Бақырғани (1091–1186). Ясауидің ең беделді шәкірті – осы Сүлеймен Бақырғани жайында Хосейн Ва‘ез Кашефидің (1461–1504) Рәшәхат ‘әйн әл-хәййат деген кітабында айтылады. Сүлеймен Бақырғанидың «Бақырған кітабы», «Ақырзаман кітабы» және «Мариям кітабы» сияқты мұралары Орта Азия мен Еділ, Орал аймағында кеңінен танымал (Кенжетаев, 2007: 115). Еңбектеріндегі негізгі тақырыптар – сопылық халдер, хикмет сөздер категориясы оның Ясауи дәстүрінің мирасшысы екенін аңғартады. Сүлеймен Бақырғани мұрасында «Диуани хикметтің» рухы жанданып, жалғасын тапқандықтан, Ф. Көпрүлү оны «Ясауидің хикмет дәстүрін жалғастырушысы һәм жаңғыртушысы» деп бағалаған (Köprülü, 1991: 146–147).

Ясауи мәдениетінің жалғасуы мен таралуы Зеңгі бабаның тарихи қызметімен байланысты. А. Беннигсонның айтуынша, Ясауидің Шопан Ата және Қара Баба атты шәкірттері болған (Bennigsen, 1988: 363). Ясауидің шәкірттері жөнінде Ф. Көпрүлү: «Сопылардың биографиясы берілген еңбектерде Ирак, Хорасан және Мәуреннахр сопыларынан басқа түрік шайқылары деп аталып жүрген сопылардың бәрі – Ясауия тариқатының шайқылары», – дейді (Köprülü, 1991: 147). Ясауи ілімі мен хикмет дәстүріні Дешті Қыпшақ даласында, Түркімен Үстүрт бөлігінде, Әзірбайжан Каспий маңында, Анадолы, Балх, Герат, Үндістан және Ауғанстан өңіріне дейінгі кең алқапты қамтыған. «Науаи, Фузули, Мақтұмқұлы, Юнус Әміре, Мевлақұлы мұраларын оқи отырып Ясауи дүниетанымын, дәстүрін, тілі мен ділін, жалпы дәстүрлі түркілік сопылық рухты көруге болады (Кенжетаев: 2007: 116).

Ясауидің Диван-е хекмәт, Мират әл-құлуб, Фәқрнамеһ сияқты мұраларынан оның ілімінің мәні мен маңызын анықтауға болады. Ясауи сопылық ілімінің, дүниетанымы мен философиясының желісін моралдық- этикалық және сопылық хикмет деп жіктеуге болады. Ясауи ілімінің парасат бөлімі адамның адамгершілік (ахлақи) мәртебесіне және «кемел адам» дәрежесіне жету мәселесін қарастырады.

Ахмет Ясауи өмір сүрген кеңістік мен уақыт – түріктердің төрт ғасыр бойы исламмен танысып, кейде бүтіндей қауым болып дінге кіре бастаған кезең. Әуелде Аббаси халифаты билігіне қарасты Тұлын (868–905), Саж (890–929), Ихшидилер (935–969) сияқты жартылай тәуелсіз түрік саяси биліктері, артынша 922 жылы исламды қабылдаған Еділ-Бұлғар хандығы, 944/945 жылы исламды қабылдаған Қарахан (840–1212) билігі, Ғазнауилер (963–1186), Селжүктер (1038–1194) және Хорезмшах (1092–1221) сияқты өте маңызды түрік-ислам мемлекеттерінің пайда болып, Ясауиге дейінгі төрт ғасыр нәтижесінде тамыры тереңінен келе жатқан дәстүрлі түркілік мәдени құндылықтар исламдық өркениет қабаттарымен синтезделіп, жаңа түркі-ислам мәдениеті қалыптаса бастаған (Кенжетаев, 2007: 116).

Ясауия тариқаты – түркі сопылық дүниетанымының негізгі ұстындық ерекшеліктерін бойына сіңірген жалпы ислам сопылығының ажырамас бөлігі. Тариқаттың қалыптасу кезеңінің алғашқы тарихи, діни, саяси алғышарттары ХІ ғасырларға дейінгі түріктердің мұсылман кеңістігі ішіндегі әр түрлі ағымдардың пайда болуымен қатар жүріп жатқан Ислам Аббаси халифатынан тәуелсіз жекелеген саяси биліктердің қалыптасу дәуіріне сай келеді.

Бұл кезеңді Ясауия тариқатының қалыптасу кезеңі деп, екінші кезең ретінде де Ясауидің өмір сүрген дәуірі мен Алтын Орданың құрылуы арасындағы Түркістан сопылық дүниетанымы мен тариқаттардың даму дәуірі ретінде қарауға болады.

Ясауия тариқатының қалыптасуында белгілі бір танымдық және феноменологиялық факторлар болды. Түріктердің алғаш Ясауия тариқаты арқылы ислам дінін таңдауындағы ықпалды себептері мен негізгі алғышарттарын «дін-адамқоғам» кеңістігінен іздеуіміз керек. Түріктер исламды алғашқыда тікелей арабтардан емес парсылардан танып білді. Осы тұрғыдан қарағанда сүннилік, шиғалық, сопылық ағымдарының түріктердің өзіндік түркілік мұсылмандық болмысқа ие болуында маңызды ролі бар. Қалай дегенмен ислам VIII ғасырда Хорасан мен Батыс Түркістанда, ескі діндердің феноменологиялық ұстындары негізінде сопылық мұхитында еріп түркілерге енді. Нәтижеде түрік мұсылмандығының ең маңызды ерекшеліктерінің бірі болып табылатын сопылық дүниетаным қалыптасты. Түркілік мәдени қабаттарындағы мұсылмандықты қабылдау құбылысы Ахмет Ясауи атымен егіз аталуының негізгі себебі де осында жатыр. Бұған қоса сол дәуірдегі Ислам өркениетінің материалдық рухани тұрғыдан басқа мәдениеттерге қарағанда үстемдігі, ислам дінін қабылдаудағы түркілердің дәстүрлі дүниетанымындағы Көк Тәңірі сенімі, құрбан шалу ритуалдары, рухтың мәңгілігі, этикалық-моральдық түсініктеріндегі алып-ерендік, батырлық, әділет құндылықтарының ескі түрік төресіндегі орны, олардың жауынгерлік рухы сияқты құбылыстар мен ұғымдардың Ясауи іліміндегі тек Тәңірі, құрбан, рухтың өлімсіздігі, ақырет түсінігі, исламдағы жауанмәрттік ахлақы, әділет, және ішкі жиһад ұғымына формалық жағынан ұқсас болатын. Түріктер мұсылман болған соң тарихын, мәдениетін исламдық рухпен қайтадан қалыптастырды. Олар этникалық шығу тегін семидтік дүниетанымға негіздеп, Нұх пайғамбардың ұлы Жаппас (Яфес) тұқымына тірейді. Көптеген түрік отбасы өздерін Али, кейде пайғамбардың сахабалары арқылы Пайғамбарға «генетикалық» тұрғыдан байланыстырды. Бұл түсініктен де ескі түркілік дүниетанымдағы ұстындар, категорияларды көруге болады. Әйтпесе, мұсылман болу, қан, тек, генге емес, рухқа байланысты екендігі Құранда анық көрсетілген. Сопылық ағымның таралу процесі нәтижесінде дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы қам және озандардың орнын «баба, ата» сияқты дәруіштер алды. Дәстүрлі түркілік дүниетанымның негізі сыршылдық (мистикалық) дін екендігін ескерсек, сопылық дүниетанымның түрік мұсылмандығының ең маңызды ерекшелігін қалыптастырудағы себептерін ұғыну қиынға соқпаса керек. Бұл құбылыстың табиғилығын дін феноменологиясы тұрғысынан діндердің таралуындағы ескі ұстындардың (археотип) толығымен жойылмайтындығын, жаңалар сол ұстындар, құндылықтар, түсінік, ұғымдар негізінде өз орнын табатындығынан көруге болады. Көбінесе діндерде ескі ұстындар мистикалық институттармен тұтастанып, «халық діндарлығы» түрінде тіршілігін жалғастырады. Бұл барлық әлемдік діндерде кездесетін құбылыс. Осы құбылыстың көрінісін қожа Ахмет Ясауидің сопылық-моральдық ілімінен көруге болады. Оның «құрма» символизмі арқылы Мұхамбет пайғамбарға байлануы, өмірін пайғамбар өміріне ұқсатуға тырысуы, пайғамбарға ұқсаудың ишараты ретінде ұлының атын Ибрахим қоюы, оның жасына келгенде тірідей «жерасты-мешітіне», яғни қылуатке түсуі – осының бәрі оның іліміндегі исламды көшпелі түркілерге жаюдағы ең маңызды әдістемелік әрі құбылыстық ерекшеліктер.

Ясауи ілімі түркі дүниесінде кеңінен таралып қана қоймай, тарихи-мәдени кеңістіктің бөлінбейтін бір бөлігі ретінде парсы сопылық әдебиеті мен тарихи деректерінде де өз ізін қалдырды. Ахмет Ясауи өзінің рухани шежіресінде (силсиласында) Әли ибн Әбу Талибтен бастап Баязид Бистами, Жұнайд Бағдади, Хожа Юсуф Хамадани сынды парсы текті немесе парсы тілді сопылар арқылы жалғасатын тізбекті көрсетеді. Бұл – оның ілімінің парсы сопылық мұрасымен ішкі байланысы бар екенін көрсетсе керек. Шәмс ад-дин Афифи «Манакиб ал-арифин» атты парсы тіліндегі еңбегінде Мауереннахр мен Хорасан сопылары жайында мәлімет бере отырып, «түркілер арасында ерекше сопылық дәстүр қалыптасқаны» туралы былай дейді: *بود مخصوص طریقتی را ایشان و بودند، مشغول عظیم ریاضت و خفی ذکر به که آمدند پدید ترکستان در پارسیانی*

«Түркістанда ондай парсалар (сопылар) пайда болды, олар жасырын зікір мен ауыр риязатқа (нәпсіні тыйып тәрбиелеу) ден қойды, және олардың өздеріне тән тариқаты болды»

(۳۸۹۱، عفی، ۸۹)

Ә. Муминов Ясауия тариқатының негізі «мубаййадун» және «карматтық» доктриндерде жатыр деген пікірді алға тарта отырып, Бағдат және Хорасан сопылық ағымдарының Ясауия тариқатының қалыптасуына айтарлықтай ықпалы болмағандығына сүйенеді. Яғни Ясауия тариқаты Түркістан аймағындағы дуалистік бағыттағы манихей ілімі мен дәстүрлі секталар негізінде қалыптасқан мубаййидиттердің ілімінің табиғи жалғасы ретінде қарайды (Муминов, 1996: 20). Ал түрік тарихшысы В. Тоғанның пікірінше, Ясауи ілімі манихаизм мен шафиғилік негізінде қалыптасқан, ал Ахмет Ясауидің өзі Қарахан әулетінен шыққан (Тоған, 1953: 523–529). Жоғарыда аты аталған зерттеушілер Ясауи ілімінің қалыптасуында саясидіни ағымдарды көрсетеді. Бұл пікірлердің ғылыми ізденістердің жемісі екені даусыз. Дегенмен, теориялық-әдістемелік тұрғыдан алғанда, Ясауи ілімі жүрекке келген шабыттар құдайлық таным және ішкі танымға ден қояды. Яғни Ясауи ілімі рух пен нәпсіге маңыз беретін болса, ал карматилер толығымен саяси бағытта, сырт көрініске мән беретін, ақайдтық доктринаға негізделгендігі белгілі. Карматилер секталық мазхаб, табиғаты жағынан саяси, канондық сипатта болса, Ясауи ілімі толығымен рухани бағытта өрбіді. Бұл – өте маңызды феномен.

Ахмет Ясауия тариқаты – Мәнсур әл-Хәллаж (858–922) жолының жалғасы дегендер қатарында атақты француз шығыстанушысы М. Луис бар. Хәллаж туралы еңбегінде оның түрік мұсылмандығындағы орнын сөз еткен (Massignon, 1994: 39). Қожа Ахмет Ясауи, әсілі, Хәллажды ислам әулиелерінің пірі ретінде таныса керек. Мәнсур әл-Хәллаж ілімінің негізгі ерекшеліктерін Тәңірде еру, Тәңірге ғашықтық, Тәңірден басқаны тәрк ету, хикмет, ғашықтық, өзіне сын көзбен қарау, жүректі тазарту секілді сопылық дүниетанымдық категориялар айқындайды. Бұл жерде, кей ерекшеліктерін есептемегенде, Ясауи мен Хәллаж ілімдерінің мазмұндас екені байқалады. Бұл жерде Ясауи ілімінің қалыптасуындағы исламдық өркениет, яғни Ясауи ілімінің мазмұндық негізін құрайтын факторға ғана тоқталдық. Бұдан басқа дәстүрлі түркілік дүниетанымға, яғни Ясауи ілімінің формалық негізін құрайтын факторлар арнайы зерттеуді қажет етеді. Ясауи өз ілімін араб немесе парсы тілінде емес, қарапайым халық тілі түркі тілінде жеткізді. Бұл – оның ілімінің кең таралуының басты факторларының бірі.

Қожа Ахмет Ясауи ілімі түркі әлемінде сопылық мектептердің қалыптасуына әсер етті. Оның ілімін жалғастырған шәкірттері мен ізбасарлары (Сүлеймен Бақырғани, Исмаил Ата және т.б.) арқылы Ясауи мектебі кеңінен таралды. Сонымен қатар, Ясауи ілімі отарлық кезең мен кеңестік дәуірде де бейсаналы түрде сақталып, дәстүрлі исламның тірегіне айналды. Ясауи жолы – Орталық Азиядағы түркі мұсылмандарының ұлттық өзіндік санасын сақтаудың негізгі арқауы болды.

Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Ясауи мұрасы – бүгінгі рухани жаңғыруда, діни тұрақтылықта және ұлттық тұтастықта маңызды мәнге ие.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Bennigsen A., Chantal Lemercier-Quelquejay., “Le soufi et le commissaire: Les confreries musulmanes en URSS”, Sufi ve Komissar: Rusya’da İslam Tarikatları., Tercüme eden: Osman Türer., Ankara, 1988. – “Ақсағ Yay”., s. 363.
2. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдері. Алматы: Санат. 1997. – 386 б.

3. Zarcone, T., “Ahmad Yasavî héros de nouvelles républiques centrasiatiques”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no. 89/90:1-2, 2000. – [Электрондық ресурсы <http://journals.openedition.org/remmm/284> (жүгінген күні: 20.03.2025)].
4. Kenjetay, D., *Hoca Ahmet Yesevî'nin Ahlâk Düşünce Sistemi*, Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yayınları, Ankara, 2003.
5. Осағи Яayıнылары, Ankara, 2003.
6. Кенжетаяев Д., Қожа Ахмет Иасауи философиясы және оның түркі дүниетанымы тарихындағы орны. // Док.дисс. – Алматы, 2007. – 259 б.
7. Kara, M., “Hikmet”, *İslam Ansiklopedisi*, C.17, 1998. – S. 518–519.
8. Карамоллаоглу Т. (2014). *Hoca Ahmed Yesevi ve Türk-İslam Tasavvufu*. Ankara: DİB Yayınları.
9. Köprülü, F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara, 1991. – 7. Baskı. D.İ. Yay., 415 s.
10. Köprülü, F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
11. Güzel, A., *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara.
12. Мырзахметұлы М. Қ.А.Ясауи ілімі және қазіргі заман. Түркістан: ХҚТУ баспасы, 2001
13. Ocak, A. Y., *Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2002.
14. Муминов Ә. Иасауиға бастаулары//Иасауи тағылымы.(Ғылыми мақалалар мен жаңа деректер жинағы). -Түркістан:Мұра, 1996. 152 б.
15. Massignon L., Hallac-ı Mansur. Derleyen N. Öktem. Ant yay. İstanbul. 1994. – 110 s.
- Toğan Z.V., *Yeseviliğe Dair Yeni Malumat. “Fuat Köprülü Armağanı”*. İstanbul. 1953.
16. ____ . ۱۹۸۳ اطلاعات، انتشارات: تهران . *مناقب العارفين* . شمس الدین عفیفی، 16

References

1. Bënnigsen, A., & Lemerrier-Quelquejay, Ch. “Le soufi et le commissaire: Les confréries musulmanes en URSS.” In: *Sufi ve Komiser: Rusya’da İslam Tarikatları*. Trans. Osman Türer. Ankara: Akçağ Publications, 1988, p. 363.
2. Süyınshaliev, Kh. *Stages of Formation of Kazakh Literature*. Almaty: Sanat, 1997. 386 p.
3. Zarcone, T. “Ahmad Yasavî, Hero of the New Central Asian Republics.” *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no. 89/90 (1–2), 2000. Available at: <http://journals.openedition.org/remmm/284> (accessed: 20.03.2025).
4. Kenjetay, D. *Moral Thought System of Khwaja Ahmad Yasawi*. Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Publications, Ankara, 2003.
5. Kenjetay, D. *Philosophy of Khoja Ahmed Yasawi and His Place in the History of Turkic Worldview*. Doctoral Dissertation, Almaty, 2007. 259 p.
6. Kara, M. “Hikmet.” *Islam Encyclopedia*, Vol. 17, 1998, pp. 518–519.
7. Karamollaoğlu, T. (2014). *Hoca Ahmed Yesevi and Turkish-Islamic Sufism*. Ankara: Presidency of Religious Affairs Publications (DİB).
8. Köprülü, M. F. *Early Mystics in Turkish Literature*. 7th ed. Ankara: Directorate of Religious Affairs Publications, 1991. 415 p.
9. Köprülü, M. F. *Early Mystics in Turkish Literature*. Ankara: Directorate of Religious Affairs Publications, 1993.
10. Güzel, A. *Religious and Sufi Turkish Literature*. Ankara: Akçağ Publications.
11. Myrzhakmetuly, M. *The Teaching of Khoja Ahmed Yasawi and the Modern Era*. Turkistan: Korkyt Ata International University Press, 2001.
12. Ocak, A. Y. *Perspectives on Turkish Sufism*. Istanbul: İletişim Publications, 2002.
13. Muminov, A. “Foundations of Yasawiyya.” In: *Yasawi Teachings (Collection of Scientific Articles and New Sources)*. Turkistan: Mura, 1996. 152 p.
14. Massignon, L. *Hallaj: Mystic and Martyr*. Ed. N. Öktem. Istanbul: Ant Publications, 1994. 110 p.
15. Togan, Z. V. “New Information on the Yasawiyya.” In: *Fuat Köprülü Armağanı*. Istanbul, 1953.

Автор туралы:

Болатбек Батырхан - Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD, Қазақстан/Алматы

About the author:

Bolatbek Batyrkhan - Leading Research Fellow, PhD, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies. Kazakhstan/. Almaty

Об авторе:

Болатбек Батырхан - ведущий научный сотрудник, PhD, Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова. Казахстан/ Алматы

FTAMP 21.15.61; 21.31.35

<https://doi.org/10.67217/2026.01.03>

Goodarz Rashtiani

University of Tehran, Iran/ Tehran

e-mail: rashtiani@ut.ac.ir, <https://orcid.org/0000-0001-5069-5486>

KHWAJA AHMAD YASAWI AND HIS LEGACY IN PERSIAN SOURCES AND RESEARCHS

Аңдатпа. Бұл мақала Қожа Ахмет Ясауидің Орталық Азиядағы сопылық ілімнің дамуына қосқан тарихи және рухани үлесін кешенді түрде талдауға арналған. Зерттеу Ясауидің түркі мәдени элементтерін ислам руханиятымен ұштастыру арқылы Ясауи тариқатының қалыптасуына негіз қалағанын, сондай-ақ оның ілімінің Трансоксания аймағындағы сопылық мектептердің дамуына ықпал еткенін көрсетеді. Мақалада Ясауидің рухани ұстаздары ретінде танылған Мұхаммед ибн Әли ат-Тирмизи мен Қожа Юсуф Хамадани сияқты тұлғалардың ілімдік дәстүрлері мен олардың Ясауи дүниетанымының қалыптасуындағы рөлі қарастырылады. Сонымен қатар, Ясауи мұрасының сопылық әдебиеттегі орны, әсіресе «Диуани Хикмет» шығармасының руханиэтикалық және педагогикалық қызметі талданады. Зерттеу сопылық дәстүрдің қалыптасуы мен таралуындағы поэзияның, ауызша мәдениеттің және рухани ұстаздық институттың маңызын айқындайды. Қорытындысында Ясауи ілімі тек түркі әлемінде ғана емес, жалпы ислам мистицизмінің дамуына елеулі әсер еткен әмбебап рухани құбылыс ретінде бағаланады. **Түйін сөздер:** Қожа Ахмет Ясауи, сопылық, Трансоксания, «Диуани Хикмет», Қожа Юсуф Хамадани, Мұхаммед ат-Тирмизи, Ясауи тариқаты, ислам мистицизмі.

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of Khwaja Ahmad Yasawi's historical and spiritual contribution to the development of Sufism in Central Asia. The study demonstrates that Yasawi laid the foundations for the formation of the Yasawi Sufi order by synthesizing Turkic cultural elements

with Islamic spirituality, and that his teachings significantly influenced the development of Sufi schools in the Transoxiana region. The article examines the doctrinal traditions of figures recognized as Yasawi's spiritual masters, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, and their role in shaping Yasawi's spiritual worldview. In addition, it analyzes the place of Yasawi's legacy in Sufi literature, particularly the spiritual, ethical, and pedagogical functions of the work *Divan-i Hikmat*. The study highlights the importance of poetry, oral culture, and the institution of spiritual mentorship in the formation and dissemination of the Sufi tradition. In conclusion, Yasawi's teachings are assessed as a universal spiritual phenomenon that had a significant impact not only on the Turkic world but also on the broader development of Islamic mysticism.

Keywords: Khwaja Ahmad Yasawi, Sufism, Transoxiana, *Divan-i Hikmat*, Khwaja Yusuf Hamadani, Muhammad al-Tirmidhi, Yasawi order, Islamic mysticism.

Аннотация. Данная статья посвящена комплексному анализу исторического и духовного вклада Ходжи Ахмеда Ясави в развитие суфизма в Центральной Азии. Исследование показывает, что Ясави заложил основы формирования Ясавийского тариката посредством синтеза тюркских культурных элементов и исламской духовности, а также что его учение оказало значительное влияние на развитие суфийских школ в регионе Трансоксании. В статье рассматриваются доктринальные традиции таких фигур, признанных духовными наставниками Ясави, как Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи и Ходжа Юсуф Хамадани, и их роль в формировании

духовного мировоззрения Ясави. Кроме того, анализируется место наследия Ясави в суфийской литературе, особенно духовноэтическая и педагогическая функция произведения *«Диван-и Хикмет»*. В исследовании подчеркивается значение поэзии, устной культуры и института духовного наставничества в формировании и распространении суфийской традиции. В заключение учение Ясави рассматривается как

универсальное духовное явление, оказавшее влияние не только на тюркский суфизм, Трансоксания, «Диван-и Хикмет», мир, но и на развитие исламского мистицизма в Ходжа Юсуф Хамадани, Мухаммад ат-Тирмизи, целом. Ясавийский тарикат, исламский мистицизм.

Introduction. Khwaja Ahmad Yasawi was a central figure in the development of Sufism in Central Asia. His synthesis of Turkic cultural elements with Islamic spirituality laid the foundation for the Yasawi order, which influenced both Turkic and Persian-speaking regions. This paper examines the role of Khwaja Ahmad Yasawi and his predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, in shaping Sufism in Central Asia, focusing on the doctrinal and spiritual contributions that continue to resonate today.

Transoxiana, a region of immense historical and cultural significance, was pivotal in the early development of Sufism within the Islamic world. Positioned at the crossroads of Persian, Turkic, and Central Asian cultures, it became a fertile ground for the evolution of mystical thought. Among the early Sufi figures in Transoxiana, Khwaja Ahmad Yasawi's contributions remain a cornerstone of Central Asian mysticism. This paper explores the foundational role of Yasawi and his spiritual predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, while examining how his teachings shaped the Sufi orders in this region.

Transoxiana, a key geographical region, was pivotal in the early development of Sufism in the Islamic world. The region, with its historical position at the intersection of several cultures, contributed significantly to the evolution of mystical thought. Among the early Sufi figures in Transoxiana, Khwaja Ahmad Yasawi's contributions remain a cornerstone of Central Asian mysticism. This section will explore the foundational role of Yasawi and his spiritual predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani.

Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi, known as al-Hakim al-Tirmidhi, was a notable Sufi of the 3rd century Hijri (9th century CE), born in Tirmidh. During his travels to Khorasan and Iraq, he became acquainted with the Sufis of Khorasan, including Abu Turab al-Nakhshabi, Ahmad Khazroiyyeh, and Yahya ibn Muadh Razi, and benefited from their teachings. He later returned to his hometown of Tirmidh, where he passed away. According to Zarinkoob (1978), Tirmidhi is considered the founder of the Hakimiyya order, and his followers emulate his teachings. Many of his works are centered around Islamic mysticism, and even the hadiths he narrates in his works are derived from mystical interpretations (Tirmidhi, 1379: 22). In addition to his renowned disciples in Transoxiana and Khorasan, later Sufi orders such as the Naqshbandi also were influenced by his ideas (Jami, 1375: 118-119).

Khwaja Yusuf Hamadani (440–535 AH / 1049–1140 CE) is another famous mystic from Transoxiana in the 5th and 6th centuries Hijri (11th and 12th centuries CE). His path and practices became a source of inspiration for other mystics and Sufi orders. He had moved from western Iran to Khorasan and Transoxiana, and due to his fame, his mystical ideas quickly gained widespread acceptance among both the

Turkic and Tajik people. He became the source of significant changes in the Sufi orders, and his followers established the Yassawi and Khwajagan orders in Transoxiana.

Khwaja Yusuf was born in 440 or 441 AH / 1049 or 1050 CE in one of the villages of Hamadan, Iran. At the age of eighteen, he traveled to Baghdad and then to Isfahan, where he listened to many hadiths. After a period, he traveled to Samarkand, Bukhara, and Merv, where he practiced asceticism (Kashfi, 2536: 14/1). In Sufism, he is linked to

Sheikh Abu Ali Farami, a famous mystic of the 5th century Hijri (11th century CE) and a prominent figure in the Sufi orders of Khorasan (Jami, 1375: 375; Kashfi, 2536: 14/1;

Dovlatshah Samarqandi, n.d.). His teachings are also regarded as part of the Hanafi school of thought (Darashkoh, 1878: 75).

Khwaja Yusuf spent the later years of his life in Transoxiana, constantly traveling from one city to another to guide the seekers of the Sufi path. Ultimately, during his final journey from Herat to Merv, he passed away along the way and was buried in the city of Merv, which is now part of modernday Turkmenistan (Kashfi, 2536: 14/1; Ibn Khalkan, 1299: 462/2). Khwaja Yusuf had a khanqah (Sufi lodge) in Merv, which, according to Dovlatshah Samarqandi, was referred to as the “Kabah of Khorasan” due to its prestige (Dovlatshah Samarqandi, n.d., 107). The fame of Khwaja Yusuf attracted many disciples. In addition to his specific followers, who were appointed as his deputies and caliphs, the “Four Caliphs” were assigned to lead his Sufi order one after another. Other disciples also joined his order. His third caliph, Khwaja Ahmad Yasawi, the founder of the Yasawi order, initially resided in Transoxiana, later moving to Turkestan where he founded the Yasawi order (Kashfi, 2536: 18/1).

Samarqandi (1334: 8-9) regards Khwaja Ahmad Yasawi as the true founder of the Khwajagan lineage, which later became known as the Naqshbandi order. Khwaja Abdulkhaliq is rightly considered the central figure of the Khwajagan order and the head of these great mystics (Kashfi, 2536: 34/1; Safa, 1374: 76/4). His order later reached its peak through the efforts of major figures of the Naqshbandi order, including Khwaja Bahauddin Naqshband, a prominent mystic of the 7th and 8th centuries Hijri (13th and 14th centuries CE), Khwaja Mohammad Parsa, a mystic of the 7th century Hijri (13th century CE), and others (Jami, 1375: 380; Darashkoh, 1878: 76-77). One of the works authored by Khwaja Abdulkhaliq, in both prose and poetry, is the *Risala Sahabīya*, which deals with the spiritual stages of his mentor Abu Ya’qub Yusuf Hamadani (Nafisi, 1344: 111/1).

Khwaja Ahmad Yasawi’s founding of the Yasawi Sufi order in Turkestan is a pivotal moment in the history of Islamic mysticism. The spread of his teachings across the region had a profound impact on both the Turkic and Persian-speaking worlds. This section examines the theological and doctrinal contributions of Yasawi, as well as the methodologies he employed in his teachings, including his use of poetry and his efforts to integrate local traditions with Islamic spirituality.

The Divan Hikmat: Key Work of Khwaja Ahmad Yasawi

In his childhood, Ahmad moved to the city of Yasi, one of the eastern forts of Turkestan, where he settled (Khonji, 1341: 88; Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7). In the historical geography of the lands of the Eastern Caliphate, Guy Le Strange writes:

“About a day’s journey north of Atrar, on the right bank of the Syr Darya, there was a city called ‘Shawghir,’ which Muslim geographers describe as a large place with an extensive village, fortified walls, and a grand mosque in the market. Recent geographers have not mentioned Shawghir, but based on its location and its mention by Sharaf al-Din Ali Yazdi, it can be identified with Yasi” (Le Strange, 1364: 517; Ahmadian Shalchi, 1378: 340).

In Yasi, Ahmad attracted the attention of Baba Arslan Baba (Arslan, one of the prominent Sufi masters of the area), and in his company, he made significant spiritual progress (Kashfi, 2536:

18/1). After Baba Arslan’s death, Ahmad traveled to Bukhara, where he joined the service of Khwaja Yusuf Hamadani and became one of his disciples. In his service under Khwaja Yusuf Hamadani, Ahmad reached spiritual completion and guidance. After the deaths of the first two caliphs of the Sheikh, namely Khwaja Abdullah Barqi and Khwaja Hassan Andaqi, Ahmad became the third caliph of the Sheikh and began guiding people in Bukhara (Kashfi, 2536: 18/1).

Later, by the Sheikh’s will, Ahmad was sent to the city of Yasi in Turkestan, where he advised his disciples to follow and stay in the company of Khwaja Abdulkhaliq al-Ghujdawani, the fourth caliph of Khwaja Yusuf Hamadani (Jami, 1375: 377).

Khwaja Ahmad spent the rest of his life in Yasi, where he gathered a following and founded the Yasawi order in Turkestan. He is often referred to as the “Elder of Turkestan” (Attar Nishaburi, 1375: 176). According to one account, “Eighty-eight saints perfected themselves under Khwaja Ahmad Yasawi” (Samarqandi, 1334: 91).

The Legacy and Modern Scholarship on Khwaja Ahmad Yasawi

In his book *Nazm and Nasr in Iran and in the Persian Language until the End of the 10th Century*, Saeed Nafisi writes:

Sheikh Zakariya Yasawi was a descendant of Sheikh Ahmad Yasawi, the famous Turkish mystic of the 6th century Hijri (Nafisi, 1344: 632/1).

Khwaja Ahmad Yasawi spent the later years of his life in the city of Yasi and passed away there in the early 6th century Hijri (12th century CE). In the late 8th century Hijri (14th century CE), under the orders of Amir Timur, a magnificent shrine was built over his tomb, which still stands today (Le Strange, 1364: 517; Yazdi, 1387: 861/1-862). His tomb in Yasi, located in present-day Turkestan (southern Kazakhstan), is one of the holiest pilgrimage sites for Muslims in Central Asia (Ahmadian Shalchi, 1378: 332). In addition to Khwaja Ahmad Yasawi, his wife and Rabia Sultan Begum, the granddaughter of Timur, are also buried near him (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In his book *Guestbook of Bukhara*, Fadlallah ibn Ruzbihan Khonji writes:

“The town of Yasi, which houses the tomb of the holy Sheikh Qutb al-Zaman... Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is considered a sacred place, equivalent to the Kaaba of Turkestan. It is the focal point for those on the Sufi path, the qibla for the wise mystics, and people seek this sacred place as the most esteemed shrine, the Kaaba of their aspirations” (Khonji, 1341: 129, 256).

Khonji further describes the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in his book as follows:

“The tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is a Hanfi from the Shafi’i sect, a Maliki in tradition, and an Ahmadian in doctrine. It is the Kaaba for the travelers of this path, the qibla of those seeking the truth. The ultimate goal of every seeker is to reach it. Whoever visits this shrine with sincerity will be led to spiritual fulfillment. The disciple becomes great and the elder will be guided as a lion in his faith. May Khwaja Yasawi’s soul be sanctified as the elder of the Sharia and the prophetic path” (same, 1341: 129). Khonji also states elsewhere in the same book:

“Yasi, better than the garden of Dar al-Salam, became the abode of peace. It is the seat of the axis of the era, the Sheikh of Islam, and the soul of Khwaja Malik Yasi, Sultan Ahmad, who greets the spirits of both morning and evening with peace” (Khonji, 1341: 256).

Sharaf al-Din Ali Yazdi writes in his book *Zafarnameh*:

“His Excellency the Sultan, Timur, visited the village of Yasi to pay homage to Sheikh Ahmad Yasawi. He generously gave orders for the restoration of this blessed shrine. They laid the foundation for a grand structure, including a vast high arch with two dome minarets, a square of 30 yards by 30 yards, and another dome 12 yards by 12 yards. The large dome, connected to the main one, had four rooms on either side, each measuring 13.5 by 16.5 yards, intended for congregational prayers and other rooms and facilities. He also commanded that the walls and dome be adorned with ceramic tiles, and the grave itself be sculpted from white stone, with intricate carvings. The work was entrusted to the care of Mawlana Ubaidullah Sadr, and as per the order, the construction was completed in two years. Upon its completion, the place became a renowned site for pilgrims. The king’s generous donations, including prayers and alms for the neighbors of the shrine and others in need, were bestowed as acts of kindness” (Yazdi, 1387: 861/1-862; Khwandamir, 1362: 468/3).

In *Guestbook of Bukhara*, Khonji also acknowledges Timur as the builder of the shrine of Khwaja Ahmad Yasawi and writes:

“The royal favor of Shahbandi Khan and the infinite generosity extended to the inhabitants of the blessed shrine of Khwaja Ahmad Yasawi and those residing at his sanctuary led to the sending of offerings and needs for them, so that the poor and the residents would receive this bounty, fulfilling their desires, and making it a cause for prayers for prosperity and the establishment of the prayers of the people” (Khonji, 1341: 129, 260).

In his recent book, Khonji describes the construction of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in the following way:

“Look at the dome of Khwaja Yasawi,
Raised to the peak of the heavens, Its
arch surpasses all,
Together with the celestial vaults of
paradise. Its porch is the envy of the moon,
Its arch lies beneath seven porticos.
How can I praise its foundation,
When I have never seen anything like it in this
world? Its base is the work of the noble Sayyid, Its
shadow is cast by Khwaja Yasawi. Oh God, have
mercy on my helplessness, And grant me another
chance to see Yasawi.
Until I lay my face upon the grave of Khwaja,
Like a nightingale, I will weep in the garden,
And if my life is not to be prolonged, I will lay
my face on the pure tomb.
When my body parts from my soul,
I will be a companion to Khwaja Yasawi in Yasi.”(ibid: 275)

The city of Turkestan has become renowned for the name of “Yasi” due to the presence of Khwaja Ahmad Yasawi, and in Kazakhstan, the mosque of “Hazrat” in the city of Turkestan (Yasi) and the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi are still considered the most important mosque in the country (Ahmadian Shalchi, 1378: 334).

Arminius Wamberry, a Hungarian researcher, also believes that in Turkestan, after Bahauddin, Khwaja Ahmad Yasawi is regarded as the second most prominent saint, and he is highly revered in Khujand (Wamberry, 1380: 389). In any case, it must be said that the tomb of Khwaja Yasawi in Turkestan is regarded as the “Kaaba of Turkestan,” a place of pilgrimage that has always been a sanctuary for the followers of the Yasawi Sufi path.

The Yasawi Sufi Path and Its Ideas

Khwaja Ahmad Yasawi should be considered the greatest Turkish Sufi of Turkestan and the founder of the Yasawi order. He succeeded in spreading his teachings in an environment influenced by great Iranian mystics, namely in Bukhara, as well as in a region dominated by Turkic culture. His path grew significantly due to his effective method of propagation. He established his order in a purely Turkic region, and thus, to promote his teachings, he had to employ methods that would resonate with the hearts of his Turkic followers. As a result, he used poetry both to teach Islamic principles and to spread the ideas of Sufism. These types of poems were highly effective in conveying his message.

The greatest work attributed to Khwaja Ahmad Yasawi is called Hikmat (Wisdom), and the collection of poetry that emerged from it is known as the Divan Hikmat (The Book of Wisdom). In this work, Khwaja Ahmad Yasawi has written Sufi themes and ideas in the Chagatai Turkish language. The Eastern Turks refer to poetry written in the style of Khwaja Ahmad Yasawi’s speech as Hikmat, meaning religious poetry. In the Divan Hikmat, wisdom, advice, and will are expressed along with the general principles of humanity and the goodness of social relationships in the form

of poetry. Overall, there is a clear emphasis on the four fundamental pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge) (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In any case, these Hikmat poems, which are composed of two elements—Islamic (Sufi) and national (i.e., ancient Turkic folk literature)—caused the Turks to attribute a sense of sanctity to them. The preservation, memorization, and dissemination of these Hikmat poems among the Turks contributed to the rapid spread of the Yasawi order and its practices (Wali, 1376: 187).

This path not only thrived among the Turks beyond the Syr Darya but also, because the Turks had settled in the cities of Transoxiana during this period, the Yasawi order, with its unique method of propagation, also gained followers among the Turks in Transoxiana. In addition to Khwarezm, the order became a widely practiced and dominant faith in the region of the Syr Darya and Ferghana, and it maintained strong ties with the Qarakhanid rulers (same: 182). According to the author of the book *Samriya*, the tomb of the blessed Imam Ali Soghdī in the region of Kashmikan is where the lineage of Khwaja Ahmad Yasawi is said to have originated. The Mokhles Khan order, which was one of the successors of Sheikh Qasim and Sheikh Aziran, also leads back to Khwaja Ahmad Yasawi (Samarqandi, 1331: 41).

Additionally, some sources mention that Sheikh Qashm, a follower of Khwaja Bahauddin Naqshband in Bukhara, and Sheikh Ali Lala Samarqandi (d. 642 AH / 1244 CE), who later joined the service of Sheikh Najm al-Din Kubra, are considered to be among the caliphs of Khwaja Ahmad Yasawi and his order (Jami, 1375: 383 and 436).

In terms of beliefs, it should be noted that the Yasawi order embraced all the intellectual, doctrinal, and fundamental principles of Sunni Islam, considering adherence to these principles a condition of faith and belief (Wali, 1376: 175). The Turkish scholar, “Köprülü,” believes:

“On one hand, Khwaja Ahmad Yasawi was influenced by the Malamatiyya (a Sufi movement) of Khorasan, and on the other hand, he was affected by the Shiite currents dominant in Eastern Turkestan and the vicinity of the Syr Darya. He had a broad and liberal Sufi philosophy. However, despite this, his order took on a more orthodox religious nature in the major Sunni centers of Transoxiana and Khwarezm” (Köprülü, 1945: 15-210).

As previously mentioned, Ruzbihan Khonji, in his *Guestbook of Bukhara*, in verses describing the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, refers to all followers of Sunni sects, including Hanafi, Shafi’i, and Maliki, as disciples of Khwaja Ahmad Yasawi (Khonji, 1341: 257). This shows that Khwaja Ahmad, like other Sufis, was not tied to a particular sect, and his guidance encompassed the broader spectrum of Islamic sects.

The disciples of Khwaja Ahmad, who were sent during his lifetime as his caliphs to Turkic lands to spread his order, used the same method as their master—employing simple language to reach the masses. Bartold (1376: 163) mentions that the first caliph of Khwaja Ahmad, Mansur Ata (d. 594 AH / 1198 CE), was the son of Baba Arslan, who was succeeded by his sons, Abdul Malik Khwaja and Taj Khwaja, who continued to spread his order. Said Ata (d. 615 AH / 1218 CE) was the second caliph of Khwaja Ahmad. Sufi Mohammad Daneshmand, the third caliph of Khwaja, held the position of spiritual leader for many years. The fourth caliph, Hakim Ata, one of the senior Sufi masters of the Turks, was known by the name Suleiman and the title Hakim. His wisdom, expressed in Turkish, became famous and well-known in Turkestan. One of the most famous disciples of Hakim Ata, Zangi Ata (d. 656 AH / 1258 CE), also followed the path of Khwaja Ahmad (Kashfi, 2536: 19/122; Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

Therefore, through the efforts of Khwaja Ahmad Yasawi, his caliphs, and his disciples, such as the “Babas,” “Atas,” and “Ishans,” Islam spread widely among the Turkic tribes of Transoxiana, including the nomadic Kyrgyz and Kazakh tribes along the Syr Darya, as well as the Tatars of the Volga region, and also among the Turks of Anatolia and Azerbaijan (Akinar).

The greatest work attributed to Khwaja Ahmad Yasawi is called *Hikmat* (Wisdom), and the collection of poetry that emerged from it is known as the *Divan Hikmat* (The Book of Wisdom).

In this work, Khwaja Ahmad Yasawi has written Sufi themes and ideas in the Chagatai Turkish language. The Eastern Turks refer to poetry written in the style of Khwaja Ahmad Yasawi's speech as Hikmat, meaning religious poetry. In the Divan Hikmat, wisdom, advice, and will are expressed along with the general principles of humanity and the goodness of social relationships in the form of poetry. Overall, there is a clear emphasis on the four fundamental pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge) (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In any case, these Hikmat poems, which are composed of two elements—Islamic (Sufi) and national (i.e., ancient Turkic folk literature)—caused the Turks to attribute a sense of sanctity to them. The preservation, memorization, and dissemination of these Hikmat poems among the Turks contributed to the rapid spread of the Yasawi order and its practices (Wali, 1376: 187). This path not only thrived among the Turks beyond the Syr Darya but also, because the Turks had settled in the cities of Transoxiana during this period, the Yasawi order, with its unique method of propagation, also gained followers among the Turks in Transoxiana. In addition to Khwarezm, the order became a widely practiced and dominant faith in the region of the Syr Darya and Ferghana, and it maintained strong ties with the Qarakhanid rulers (same: 182). According to the author of the book Samriya, the tomb of the blessed Imam Ali Soghdi in the region of Kashmikan is where the lineage of Khwaja Ahmad Yasawi is said to have originated. The Mokhles Khan order, which was one of the successors of Sheikh Qasim and Sheikh Aziran, also leads back to Khwaja Ahmad Yasawi (Samarqandi, 1331: 41).

Additionally, some sources mention that Sheikh Qashm, a follower of Khwaja Bahauddin Naqshband in Bukhara, and Sheikh Ali Lala Samarqandi (d. 642 AH / 1244 CE), who later joined the service of Sheikh Najm al-Din Kubra, are considered to be among the caliphs of Khwaja Ahmad Yasawi and his order (Jami, 1375: 383 and 436).

Khonji also describes the construction of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in the following way:

“Look at the dome of Khwaja Yasawi,
 Raised to the peak of the heavens,
 Its arch surpasses all,
 Together with the celestial vaults of
 paradise.
 Its porch is the envy of the moon,
 Its arch lies beneath seven porticos.
 How can I praise its foundation,
 When I have never seen anything like it in this
 world?
 Its base is the work of the noble
 Sayyid, Its shadow is cast by Khwaja Yasawi. Oh
 God, have mercy on my helplessness,
 And grant me another chance to see Yasawi.
 Until I lay my face upon the grave of Khwaja,
 Like a nightingale, I will weep in the garden,
 And if my life is not to be prolonged,
 I will lay my face on the pure tomb.
 When my body parts from my soul,
 I will be a companion to Khwaja Yasawi in Yasi.” (ibid:
 275)

The city of Turkestan has become renowned for the name of “Yasi” due to the presence of Khwaja Ahmad Yasawi, and in Kazakhstan, the mosque of “Hazrat” in the city of Turkestan (Yasi)

and the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi are still considered the most important mosque in the country (Ahmadian Shalchi, 1378: 334).

Arminius Wamberry, a Hungarian researcher, also believes that in Turkestan, after Bahauddin, Khwaja Ahmad Yasawi is regarded as the second most prominent saint, and he is highly revered in Khujand (Wamberry, 1380: 389). In any case, it must be said that the tomb of Khwaja Yasawi in Turkestan is regarded as the “Kaaba of Turkestan,” a place of pilgrimage that has always been a sanctuary for the followers of the Yasawi Sufi path.

The Yasawi Sufi Path and Its Ideas

Khwaja Ahmad Yasawi should be considered the greatest Turkish Sufi of Turkestan and the founder of the Yasawi order. He succeeded in spreading his teachings in an environment influenced by great Iranian mystics, namely in Bukhara, as well as in a region dominated by Turkic culture. His path grew significantly due to his effective method of propagation. He established his order in a purely Turkic region, and thus, to promote his teachings, he had to employ methods that would resonate with the hearts of his Turkic followers. As a result, he used poetry both to teach Islamic principles and to spread the ideas of Sufism. These types of poems were highly effective in conveying his message.

Khwaja Ahmad Yasawi spent the later years of his life in the city of Yasi and passed away there in the early 6th century Hijri (12th century CE). In the late 8th century Hijri (14th century CE), under the orders of Amir Timur, a magnificent shrine was built over his tomb, which still stands today (Le Strange, 1364: 517; Yazdi, 1387: 861/1-862). His tomb in Yasi, located in present-day Turkestan (southern Kazakhstan), is one of the holiest pilgrimage sites for Muslims in Central Asia (Ahmadian Shalchi, 1378: 332). In addition to Khwaja Ahmad Yasawi, his wife and Rabia Sultan Begum, the granddaughter of Timur, are also buried near him (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In his Guestbook of Bukhara, Fadlallah ibn Ruzbihan Khonji writes:

“The town of Yasi, which houses the tomb of the holy Sheikh Qutb al-Zaman... Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is considered a sacred place, equivalent to the Kaaba of Turkestan. It is the focal point for those on the Sufi path, the qibla for the wise mystics, and people seek this sacred place as the most esteemed shrine, the Kaaba of their aspirations” (Khonji, 1341: 129, 256).

Khonji further describes the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in his book as follows:

“The tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is a Hanfi from the Shafi’i sect, a Maliki in tradition, and an Ahmadian in doctrine. It is the Kaaba for the travelers of this path, the qibla of those seeking the truth. The ultimate goal of every seeker is to reach it. Whoever visits this shrine with sincerity will be led to spiritual fulfillment. The disciple becomes great and the elder will be guided as a lion in his faith. May Khwaja Yasawi’s soul be sanctified as the elder of the Sharia and the prophetic path” (same, 1341: 129).

Khwaja Ahmad Yasawi, a significant figure in Central Asian Sufism, has had a profound influence not only in the Turkic-speaking world but also across the broader Islamic world. His spiritual journey, teachings, and literary contributions, especially through his *Divan Hikmat*, have earned him a lasting legacy that continues to resonate within Sufi traditions. Persian sources and research have long recognized Khwaja Ahmad Yasawi’s role in the development of Sufism, exploring both the historical and spiritual dimensions of his life and work. This article examines Khwaja Ahmad Yasawi’s legacy as reflected in Persian literature and scholarship, focusing on his contributions to Islamic mysticism and the development of Sufi orders.

Khwaja Ahmad Yasawi’s teachings have been documented and discussed extensively in Persian sources. His order, the Yasawi Sufi order, became a key component of the spread of Sufism in Central Asia, and his contributions were acknowledged by Persian scholars and mystics. In

particular, Persian sources emphasize his ability to integrate Islamic spirituality with Turkic cultural elements, which made his teachings resonate deeply with the Turkic tribes of Central Asia.

One of the key sources that reflects his importance is the *Divan Hikmat* (The Book of Wisdom), a collection of poetry written in the Chagatai Turkish language, where Khwaja Ahmad Yasawi presents his mystical ideas and spiritual guidance. Persian scholars have discussed his *Hikmat* as an embodiment of Islamic spirituality and moral wisdom, often recognizing his work for its emphasis on the four pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (the spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge). These principles formed the foundation of the Yasawi path and were later integrated into the teachings of other Sufi orders, such as the Naqshbandi and Bektashi orders.

While the Yasawi order was initially influenced by the cultural and spiritual dynamics of Turkestan, it spread widely across Central Asia, reaching beyond the Syr Darya and into the regions of Khwarezm, Ferghana, and Khujand. Persian historians and Sufi scholars have long studied how Khwaja Ahmad Yasawi's teachings were integrated into Persian cultural and religious life. His legacy is often seen as one of religious inclusivity and flexibility, as his order embraced the Sunni tradition while fostering a broader spiritual openness that incorporated various Islamic sects and beliefs.

In the Persian historical narrative, Khwaja Ahmad Yasawi is frequently depicted as a symbol of mystical unity and religious tolerance. His emphasis on *dhikr jali* (loud remembrance of God) in contrast to the *dhikr khafi* (silent remembrance) practiced by other Sufi orders, such as the Naqshbandi, also highlights his distinctive spiritual methodology. Persian scholars have noted that this emphasis on public *dhikr* helped make Sufism more accessible to the masses, creating a broader spiritual following among the Turkic people.

Khwaja Ahmad Yasawi's influence is not limited to the spiritual realm but extends to the literary sphere as well. Persian scholars have studied his *Divan Hikmat* for its profound spiritual insights and its ability to blend Persian mystical thought with Turkic poetic traditions. The Persian language played a crucial role in interpreting and disseminating Yasawi's teachings throughout the Islamic world.

In particular, Persian mystics and scholars in the 13th and 14th centuries were influenced by the Yasawi order's teachings on the importance of the relationship between the seeker and the Divine. Persian Sufi poetry from this period, especially the works of poets such as Rumi and Hafez, bears the marks of Yasawi influence in its emphasis on love, truth, and the mystical quest. In addition to historical studies, Persian researchers have also explored Yasawi's influence on contemporary Sufism. Many modern scholars in Iran, Afghanistan, and Central Asia continue to investigate his legacy as part of a broader discourse on Islamic mysticism. His emphasis on *dhikr*, spiritual purification, and the integration of Islamic law with mystical practice remains relevant to contemporary spiritual seekers, particularly those within the Sufi tradition.

Khwaja Ahmad Yasawi's spiritual contributions and his role in the development of Sufism have been widely acknowledged in Persian sources and research. His teachings, which integrated Islamic mysticism with Turkic folk traditions, not only helped spread Islam among the Turkic tribes of Central Asia but also had a profound impact on the development of Sufi orders in the wider Islamic world. His *Divan Hikmat* continues to be a significant work in both the spiritual and literary traditions of the region. Today, Khwaja Ahmad Yasawi's legacy remains an integral part of Islamic mysticism, and his influence can still be seen in the spiritual practices and scholarly research of Persian-speaking regions.

One of the sources that provides information about Khawaja Ahmad Yasawi is a work titled *Mir'at al-Qulub*, attributed to Sufi Muhammad Daneshmand. The manuscript of this work is preserved in the collection of Hamid Soleimani at the Institute of Oriental Studies, known as the Abu Rayhan Biruni Academy of Sciences in Uzbekistan, under reference number 3004/1. *Mir'at*

al-Qulub is one of the first scholarly works to analyze and investigate the principles and rules of Yasawiyya teachings. It also mentions that this work is based on the sermons of Khawaja Ahmad Yasawi. The text begins with the beautiful introduction: “In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful! Praise be to Allah, the All-Hearing, the All-Knowing, and Glory be to Allah, the Creator, the Generous. Know that the compiler of this treatise is the great Sufi

Muhammad Daneshmand, a proof of the Shari’a and the epitome of the scholars of the path. It is recorded in the books of trusted scholars and esteemed sheikhs that this noble Sufi Muhammad Daneshmand quoted these words from Sultan al-‘Arifin and Qutb al-Aqtāb on Earth, Khawaja Ahmad Yasawi (may God’s mercy be upon him).”

As indicated in the introduction of this treatise, its compiler, Sufi Muhammad Daneshmand, who lived in the twelfth century, is acknowledged as a proof of the Shari’a and a distinguished scholar of the Sufi path. It is noteworthy that in this work, Ahmad Yasawi is referred to as “Qutb al-Aqtāb” (the Pole of Poles on Earth) and “Sultan al-‘Arifin” (the Sultan of the Gnostics). It is important to remember that for over ten centuries, Khawaja Ahmad Yasawi has deserved the title of “Sultan al-‘Arifin.”

The second credible source that refers to the spiritual stature of Khawaja Ahmad Yasawi is the Tadhkira of “Nasa’im al-Mahabbat” by Amir Ali-Shir Nava’i. Amir Ali-Shir Nava’i, a scholar and secretary of classical Uzbek literature, in his Tadhkira titled Nasa’im al-Mahabbat, which is a free translation of Nafahat al-Uns by Molana Jami, written between 1495-1496, mentions the 611th (six hundred and eleventh) divine scholar and writes: “Khawaja Ahmad Yasawi, whose tomb is sacred, is the sheikh of the sheikhs of Turkistan. His ranks were high, his miracles numerous and countless. He had many disciples and followers, and both kings and beggars were devoted to him. He was among the companions of Imam Yusuf Hamadani (may God sanctify his soul), had companionship with Abdul Khaliq al-Ghujdawani (may God sanctify his soul), and received spiritual benefit from him, joining the ranks of Khawaja Abdullah alBaraqī and Khawaja Hassan Andaqī (may God sanctify their souls), all of whom were disciples of Imam Yusuf Hamadani (may God have mercy on him). Each of them, who attained greatness, was a companion of his. Among the great sheikhs of his time, many reached perfection under his guidance. Sheikh Raziuddin Ali Lala (may God sanctify his soul) after serving Sheikh Najmuddin Kubra (may God have mercy on him), continued his spiritual path under Khawaja Ahmad Yasawi (may God sanctify his soul) and completed his mystical journey with his guidance. His tomb is located in Yasa and is the prayer direction for the people of Turkistan.” (Nava’i, Ali-Shir, 1968: 153)

Fakhruddin Ali Safi of the tenth century, in his important work Al-Hayat, which serves as a major source about the sheikhs of the Yasawi path, begins with the mention of Khawaja Yusuf Hamadani. Fakhruddin Ali Safi writes about Khawaja Ahmad Yasawi: “Khawaja Ahmad Yasawi was the third caliph of the caliphs of Yusuf Hamadani (may God sanctify their souls). The Turks called him Ata Yasawi, and the Turkish term ‘Ata,’ meaning ‘father,’ was used for great sheikhs. He was born in Yasa, the city where his life and spiritual journey reached their peak under the guidance of Khawaja Yusuf.” (Fakhruddin Safi, 2003: 15)

Another source that provides information about Khawaja Ahmad Yasawi is the work Tadhkirayi Naqshbandiya by Tahir Ishani, written in 1746-1747. In it, he states: “In describing the life of Khawaja Ahmad Yasawi (may God sanctify his soul), he was a significant figure among the sheikhs of the Turks, hidden from worldly sight, a companion of angels, and a guide to both general and special followers. He was the third caliph and successor of Khawaja Yusuf Hamadani, and the Turkish people called him Ata Yasawi, a term that means ‘father,’ used for great spiritual leaders.”

Tahir Ishani further writes: “Khawaja Ahmad Yasawi had divine signs and miracles. As a child, he was under the care of the alchemical master Arslan Baba (may God sanctify his soul), who was an eminent figure among the Turkish sheikhs. There is a well-known narration that Arslan

Baba, upon receiving a divine sign from the Prophet Muhammad (peace be upon him), began to educate Khawaja Ahmad Yasawi. After Arslan Baba's passing, Khawaja Ahmad Yasawi, following the divine blessing of his master, journeyed to Bukhara and became a disciple of Khawaja Yusuf Hamadani, completing his spiritual path and attaining perfection." (Tahir Ishani, 1746-1747, manuscript, page 76)

In his work *Khazinat al-Asfiya*, written in 1864, Ghulam Sarwar Lahori states: "In both outward and inner knowledge, he was highly capable, having attained complete asceticism, piety, and a high degree of purity. He held an esteemed rank in both Shari'a and Tariqah. He received the cloak of spiritual succession from Khawaja Abu Yusuf Hamadani (may God sanctify his soul), and after the passing of that illuminated guide, he took the seat of leadership and guidance. He was born in the city of Yasa in Turkistan. During his childhood, he was under the spiritual care of Arslan Baba, a prominent figure among the Turkish sheikhs, who, following the guidance of the Prophet Muhammad (peace be upon him), educated him in both outward and inward spiritual practices. Khawaja Ahmad Yasawi served under Arslan Baba and, after his death, traveled to Bukhara, where he completed his spiritual journey under Khawaja Yusuf Hamadani and reached perfection."

Khawaja Ahmad Yasawi remains a central figure in the development of Sufism, particularly in Central Asia. His innovative approach to mysticism, which blended Islamic spirituality with Turkic cultural elements, laid the groundwork for the Yasawi order. The **Divan Hikmat** serves as both a spiritual guide and a testament to Yasawi's deep connection with the people of Central Asia. His teachings continue to resonate within contemporary Sufism, particularly among the Turkic-speaking communities. This study has shown that Yasawi's integration of Islamic law with mystical practices was a key factor in the rapid spread of his order. Furthermore, the preservation of his teachings through poetry, particularly in the **Divan Hikmat**, ensured their continued influence throughout the centuries. Yasawi's legacy is not only visible in the continued reverence for his tomb in Turkestan but also in the spiritual practices of modern Sufi communities.

References

1. (The following dates and dates in text are in the Persian (Hijri Shamsi) calendar.)
Ahmadian Shalchi, Nasrin (1378) *The Familiar Land (Geographical Features of Central Asian Countries)*, First Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
2. Akinar, Shirin (1366) *Muslim Ethnic Groups in the Soviet Union*, Translated by Ali Khazai Far, First Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
3. Attar Nishaburi, Farid al-Din (1375) *Mantiq al-Tayr*, Edited by Ahmad Ranjbar, First Edition, Tehran: Asatir Publications.
4. Bartold, Vasily Vladimirovich (1352) *Turkestan: Letters from Turkestan in the Age of the Mongol Invasion*, Translated by Karim Keshavarz, Vol. 2, First Edition, Tehran: Iranian Cultural Foundation Publications.
5. Bartold, Vasily Vladimirovich (1376) *History of the Turks of Central Asia*, Translated by Ghafar Hosseini, First Edition, Tehran: Toos Publications.
6. Behnam Far, Mohammad Hassan; Molaei, Mostafa, "Khawaja Ahmad Yasawi and the Growth of the Yasawi Movement in Transoxiana and Turkestan", *Journal: Haft Aseman*, Autumn 1391, Issue 55, pages 63 to 78).
7. Bennigsen, Alexander (1378) *Sufis and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, Translated by Afsaneh Monfared, First Edition, Tehran: Cultural Research Office Publications.
8. Darashkoh, Muhammad (1878) *Safi-nat al-Awliya*, First Edition, Lucknow: Munshee Nal Country Press.

9. Dovlatshah Samarqandi (n.d.) *Tazkira al-Shu'ara*, Edited by Mohammad Abbasi, First Edition, Tehran: Barani Publications.
10. Fakhruddin Safi (2003), *Rushahat al-Hayat*, Tashkent: Abu Ali Ibn Sina Publishing.
11. Hashem Pour Subhani, Tawfiq (1377) Ahmad Yasawi in *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 7, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 116-118.
12. Hujwiri, Abul Hasan Ali ibn Osman (1350) *Kashf al-Mahjub*, Edited by Mohammad Hossein Tasbihi, First Edition, Islamabad: Iranian and Pakistani Persian Research Center Publications.
13. Ibn Khalkan, Ahmad ibn Muhammad (1299) *Waft al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Vol. 2, First Edition, Cairo: [Bina].
14. Jami, Abdulrahman ibn Ahmad (1375) *Nafahat al-Uns from the Presence of the Sacred*, Edited by Mehdi Toohidi Pour, Third Edition, Tehran: Scientific Publications.
15. Kashfi, Fakhr al-Din Ali ibn Hussein (2536) *Rushahat al-Hayat*, Edited by Ali Asghar Mo'iniyan, Vol. 1 & 2, First Edition, Tehran: Niko Kari Noorani Foundation.
16. Khonji, Fadlullah ibn Ruzbihan (1341) *Guestbook of Bukhara*, Edited by Manoochehr Sotoudeh, First Edition, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
17. Khwandamir, Ghiyath al-Din ibn Hamam al-Din al-Husseini (1362) *History of Habib alSirfi in the News of Individuals of Mankind*, Edited by Mohammad Dabir, Siyaqi, Vol. 3, Third Edition, Tehran: Kheyam Bookstore Publications.
18. Koprulu, F.M. (1940), "Ahmed Yesevi," in: Maddesi, *Islam Ansiklopedisi*, Vol. 1, Istanbul, pp. 76-79.
19. Le Strange, Guy (1364) *Historical Geography of the Eastern Caliphate's Lands*, Translated by Mahmoud Erfan, First Edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
20. Life, Works, and Traditions of Khwaja Ahmad Yasawi (2001), *Collection of Scientific Articles*, Tashkent: Literary Foundation, Union of Writers of Uzbekistan.
21. Monfared, Afsaneh (1382) *Sufism in Central Asia and the Caucasus in the Encyclopedia of Islam*, Vol. 7, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, pp. 398-404.
22. Muhammad Shakur (2001), *Humanity and Social Life in the Divan Hikmat*, *Collection of Articles*, "Khwaja Ahmad Yasawi," Tashkent: Literary Foundation, Union of Writers of Uzbekistan.
23. Nafisi, Saeed (1344) *History of Prose and Poetry in Iran and the Persian Language Until the End of the Tenth Hijri Century*, Vol. 1 & 2, First Edition, Tehran: Foroughi Bookstore Publications.
24. Pakatchi, Ahmad (1385) *Islam in Transoxiana and Turkestan in the Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 8, First Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 512-517.
25. Pakatchi, Ahmad (1387) *Central Asia in the Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 15, First Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 437-441.
26. Safa, Zabiullah (1374) *History of Literature in Iran*, Vol. 4, First Edition, Tehran: Ferdows Publications.
27. Samarqandi, Abutahir ibn Abusa'id (1331) *Samriya*, Edited by Iraj Afshar, First Edition, Tehran: Iranian Cultural Foundation Publications.
28. Samarqandi, Muhammad ibn Abduljalil (1334) *Qandiya in the Description of Samarkand's Monuments*, Edited by Iraj Afshar, First Edition, Tehran: Tahouri Library Publications.
29. Sarwari Lahori, Ghulam Sarwar ibn Ghulam Muhammad (1320) *Khazinat al-Asfiya*, Vol. 1, First Edition, India: Munshee Nal Country Press.
30. Sefarzadeh, Habib, "The Position of Khwaja Ahmad Yasawi in Islamic Mysticism and

Sufism”, Journal: Historical Research, Summer 1402 - Issue 71, A (Islamic Azad University/ISC), pages 47 to 63.

31. Shirvani, Zain al-Abidin ibn Iskandar (1339) Riyad al-Sayaha, Edited by Asghar Hamed Rabi, First Edition, Tehran: Saadi Bookstore Publications.

32. Tirmidhi, Muhammad ibn Ali (1379) The Concept of Wilayah in the Early Period of Islamic Mysticism, Edited by Majd al-Din Kayvani, First Edition, Tehran: Markaz Publishing.

33. Wali Wahab (1376) Yasawiya: A Sufi Order from Central Asia, Iranian Studies Magazine, pp. 158-193.

34. Wamberry, Arminius (1337) Journey of a False Dervish in the Khans of Central Asia, Translated by Fathali Khajeh Nourian, First Edition, Tehran: Book Translation and Publishing Company.

35. Wamberry, Arminius (1380) History of Bukhara from the Oldest Times to the Present, Translated by Mohammad Rouhani, First Edition, Tehran: Soroush Publications.

36. Yazdi, Sharaf al-Din Ali (1387) Zafar Nama, Edited by Seyed Saeed Mir Mohammad, Sadegh Abdulhossein Navai, Vol. 1, First Edition, Tehran: Parliamentary Library and Archives Publications.

Zarrinkoub, Abdulhossein (1357) Searching in Sufism, First Edition, Tehran: Amir Kabir Publications.

Автор туралы:

Гударз Раштиани - Тегеран университеті тарих факультетінің оқытушысы, Иран/Тегеран.

About the author:

Goodarz Rashtiani - Faculty member, Department of History, University of Tehran, Iran/ Tehran

Об авторе:

Гударз Раштиани - преподаватель факультета истории Тегеранский университет, Иран/Тегеран

2-бөлім

ЯСАУИ МҰРАСЫ: ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ

Section 2

YASAWI HERITAGE: LANGUAGE AND LITERATURE

Раздел 2

НАСЛЕДИЕ ЯСАВИ: ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

МРНТИ 17.09.91

<https://doi.org/10.67217/2026.01.04>

Nurboy Cabborov 

Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi
Özbekistan/Taşkent

e-mail: nurboyjabborov1966@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0000-2380-398X>

AHMED YESEVÎ İLE YUNUS EMRE’NİN HİKMETLERİNDE EDEBÎ VE İRFÂNÎ ETKİLER

Аңдатпа. Мақалада Юнус Емренің Қожа Ахмет Ясауидің түркі поэзиясындағы көркемдік дәстүрлерін лайықты түрде жалғастырғаны екі ақын шығармаларын салыстырмалы талдау негізінде дәлелденген. Екі ұлы ақынның шығармалары үш бағытта салыстырылған: 1) ирфани мазмұнның көркемдік интерпретациясы; 2) көркем образ жасаудағы дәстүр мен даралық; 3) көркем шығарманың тілі мен баяндау тәсілі. Салыстырмалы талдау нәтижесінде, біріншіден, Юнус Емренің ұлы ирфан ақыны екені, екіншіден, оның өнерде Қожа Ахмет Ясауи дәстүрін лайықты түрде жалғастырғаны, үшіншіден, түркі халықтарының әдебиэстетикалық ойының дамуына зор үлес қосқаны анықталған.

Кілт сөздер: поэзия, хикмет, ирфани мазмұн, поэтикалық образ, көркемдік интерпретация, көркем шығарманың тілі, баяндау тәсілі, көркемдік дәстүр, мұрагерлік, салыстырмалы талдау.

Abstract. In the article, based on a comparative analysis of the works of two poets, it is proved that Yunus Emre continued the creative traditions of Khoja Ahmad Yassawi in Turkic poetry. The works of two great poets are compared in three directions: 1) artistic interpretation of the esoteric meaning; 2) tradition and originality in the creation of an artistic image; 3) the language of the work of art and the way of expression. Comparative analysis leads to the following conclusions: firstly, Yunus Emre was a great esoteric poet, secondly, he continued the

traditions of Hazrat Khoja Ahmad Yassawi in artistic creativity, and thirdly, he made a great contribution to the development of the literary and aesthetic thinking of the Turkic peoples.

Keywords: poem, wisdom, esoteric meaning, poetic image, artistic interpretation, language of a work of art, mode of expression, creative tradition, continuity, comparative analysis.

Аннотация. В статье на основе сравнительного анализа творчества двух поэтов доказывается, что Юнус Эмро продолжил творческие традиции Ходжи Ахмада Яссави в тюркской поэзии. Произведения двух великих поэтов сопоставляются по трем направлениям: 1) художественная интерпретация эзотерического смысла; 2) традиция и оригинальность в создании художественного образа; 3) язык художественного произведения и способ выражения. Сравнительный анализ приводит к таким выводам: во-первых, Юнус Эмро был великим поэтом-эзотериком, во-вторых, он продолжил традиции Хазрата Ходжи Ахмада Яссави в художественном творчестве, в-третьих, внес большой вклад в развитие литературноэстетического мышления тюркских народов.

Ключевые слова: стихотворение, мудрость, эзотерическое значение, поэтический образ, художественная интерпретация, язык художественного произведения, способ

выражения, творческая традиция,
преемственность, сравнительный анализ.

Ortak bir tarih ve kaderi, dili, dini ve lisanı paylaşan Özbek ve Türk halklarının edebiyatlarının ortak köklere sahip olduğu açıktır. İki kardeş halk arasındaki edebi bağların uzun bir gelişme sürecinden geçtiği ve dünya edebiyatının hazinesine pek çok büyük şair ve yazar kazandırdığı da bilinmektedir. 13. yüzyılda yaşamış ve eserler vermiş büyük Türk mutasavvıf şairi Yunus Emre'nin, dünya çapında tanınan bir düşünür olduğu şüphesizdir. Şairin irfânî içerikle güzel sanatı birleştirerek meydana getirdiği nadide şiirleri ile mesnevi tarzında kaleme aldığı felsefi ve didaktik eseri “Risaletü'n Nus'hiyye” günümüze ulaşmıştır. Bu eserler, insan ve onun mükemmelliği, inanç ve aydınlanma, hakikat ve gerçeklik temalarının özgün sanatsal yorumu nedeniyle bugün de önemini korumaktadır.

Yunus Emre'nin şiirlerinin tahlili sonuçları, şairin “Türkistan mülkünün şeyhül-Meşâyihî” (Ali Şir Nevaî'nin tanımı - N.C.) olan Hâce Ahmed Yesevî'nin geleneklerini layıkıyla sürdürdüğünü göstermektedir. Özbekistan Cumhuriyeti devlet başkanı Şevket Mirziyoyev'in önsözüyle ve ünlü bilim adamı ve şair Mirza Kencebek'in çevirisiyle yayımlanan “Ölümsüz Gönül” adlı şiir kitabındaki hikmetleri de bu düşüncelyi doğrulamaktadır. Devletimizin Başkanı bu yayının önsözünde şu önemli açıklamayı yapmıştır: “...Yunus Emre de dahil olmak üzere, Hazreti Yesevî'nin takipçilerinin Türk halklarının maneviyatı üzerindeki hayat verici etkisini inceleme konusunda bilim adamlarımızın önünde önemli görevler bulunmaktadır ve bu doğrultuda aktif olarak işbirliği yapmalıyız.” [Mirzuyoyev, 2020: 4]. Nitekim Ahmed Yesevî'nin “Divân-ı Hikmet”indeki şiirlerin Yunus Emre'nin şiirleriyle mukayeseli olarak incelenmesi, gelenek ve yenilik, haleflik ve sanatsal gelişim açısından bilimsel olarak değerlendirilmesi, Türk halkları edebiyat araştırmalarının güncel bilimsel meseleleri arasındadır.

Bilimsel araştırmalar, bu iki büyük şairin eserlerinin aşağıdaki hususlar açısından karşılaştırılmalı olarak incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır:

1. İrfânî içerikli sanatsal yorumlama.
2. Sanatsal bir imge yaratmada gelenek ve özgünlük.
3. Sanat eserinin anlatım dili ve yöntemi.

Bu konuların tahlili bizi şu sonuca götürecektir; birincisi, Yunus Emre büyük bir irfân şairidir, ikincisi, sanat eserlerinde Hazreti Hâce Ahmed Yesevî'nin geleneklerini layıkıyla sürdürmüştür ve üçüncüsü, Türk halklarının edebi ve estetik düşüncesinin yükselmesine büyük katkı sağlamıştır.

İrfânî içeriğin sanatsal yorumu. Yunus Emre bir tasavvuf şairidir. Şairin şiirinde, tasavvufi öğretinin özünü oluşturan şariat, tarikat, marifet ve hakikat kavramlarının yorumlanması merkezi bir yer tutar. Bu bakımdan Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin hikmetleri uyumlu olmakla birlikte birbirini tekrarlamamaktadır. Örneğin, Hâce Ahmed Yesevî bir hikmetinde şöyle diyor:

Şariatın şartlarını bilen âşık

Tarikatın makamını bilir dostlar.

Tarikat işlerini tamam eyleyip,

Hakikatin deryasına batar dostlar.

Aynı tema Yunus Emre'nin şiirinde şu şekilde yorumlanmıştır:

Evvel kapu şerî'at geçse andan tarikat,

Gönül evi ma'rifet 'ışk hakikat içinde!

Şerîat şirin olur işidene hoş gelür

Ne kim dilerse kılur ol şerî'at içinde!

Her iki şair de tarikat yoluna girmenin şariatla başladığına inanırlar. İşte bu yüzden Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinden biri şöyledir: “Şeriatsız olarak tarikata girenlerin şeytan gelip

imanlarını mahveder.” Yunus Emre bu mânâyı mecazlı bir dille şöyle dile getirir: “Önce kapı şeriat, ondan sonra tarikat.” Hâce Ahmed Yesevî, “Tarikatın işlerini eda kılıb” derken, marifet mertebesini kastediyor. Hikmet, hakikat ırmağına giden yolun böyle olduğunu ortaya koyan sanatsal-irfânî sonuçla tamamlanır. Yunus Emre bu aydınlatıcı içeriği kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirir: “Gönül evi marifet; aşk hakikatin içindedir.”

“Şeriat, tarikat, marifet, hakikat, aşk ve âşıklık, ârif ve âriflik, derviş, fakr-u fena, şeyh, pir ve velilik, zikir ve halvet gibi tasavvufi temalarda yansıyan Yesevîliğin altı ilkesi vardır: marifet-i Hak, sehavet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakın müstağrak, tevekkül-i rızk-ı mutlak ve tefekkür-i müdakkak. [Hakkul 2020: 6] Aynı temalar Yunus Emre’nin hikmetlerinde de dile getirilir.

İki şairin marifet makamına ilişkin görüşleri de birbirine uygundur. Ancak sanatsal yorumlama farklı. Yani mahiyet itibarıyla uygun olan kavramların özgün ifadesi, eserlerinin felsefi ve estetik değerini belirler. Örneğin, Hâce Ahmed Yesevî’nin hikmetinde marifetin mahiyeti şöyle yorumlanmaktadır:

İşte bu tarikattır, adını bilse derviş,
Marifet servetinden kalksa da alsa derviş,
Bu yoldan gayrısını, kötülük saysa derviş,
Hakikat meydanında durur, yiğit er olur.
Yunus Emre da aynı düşünceyi kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirir:

Ma’rifet gönül ile dün ü gün zârıyla
Sözyleşem gelmez dile sırr-ı sıfat içinde!

Yani her iki şairin hikmetinde de öz uyumlu, yorum ise farklıdır. Sultanü’l Ârifin Ahmed Yesevî, marifetin kumaşını giymeden, diğer bütün yolları hava saymadan, yani Hak ve hakikat yolunda duran her şeyden geçmeden marifet makamına ulaşmanın imkânsız olduğunu böyle yorumluyor. Yunus Emre da şöyle diyor: “Marifet gönülle, gece gündüz çalışarak elde edilir.” Yani marifete ulaşmak için, kalbi bu makamı karartan arzu ve tutkulara uzak tutmak gerekir. Ancak o zaman marifetin sırlarına âşina olmak mümkün olacaktır.

Tarikatın en yüksek mertebesi olan hakikati, Hazreti Hâce Ahmed Yesevî hikmetlerinde şöyle anlatır:

Ma’rifet bostanında cânını Hakk’a veren,
Muhabbet meydanında pişip kemâle eren,
Hakikat deryâsından nice cevherler deren,
Dalgıç gibi denizden, dalar ve çıkmaz olur

Yunus Emre’nin şiirinde hakikat, Hâce Ahmed Yesevî’nin bu hikmetine benzer şekilde yorumlanmaktadır:

Hakikat ‘ışkdur ‘ıyân görsün ol şebih beyan
Hakikat donın geyen ağır hil’at içinde.

Sultanü’l Ârifin’e göre, marifet ve muhabbetin gayesi hakikat ırmağından inci çıkarmaktır. Bunun için gerçek bir dalgıç olmak ve hakikat nehrinden ayrılmamak gerekir. İrfânî içerikle sanatsal tasvir uyumunun, Hâce Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinin eğitimsel ve edebî önemini artırdığı kabul edilmelidir. Yunus Emre de bilir ki aşktan murat hakikattir. Hakikat cübbesinin ağır olması, bu makama ulaşan sâlikin derecesinin yüksek olacağına işarettir. “İnsanın doğuş sebebini anlaması ve kalbiyle Hakk’a yönelmesi gerekiyor. Her âşık bu yolda değerli bir iz bırakmıştır. Yunus eşsiz eserler yazmıştır. O, insanları Hakk’ın marifetini anlamaya içtenlikle çağırmış ve onun her sözü bir davettir” [Tatçı 2021:10].

Sanatsal bir imge yaratmada gelenek ve özgünlük. Her iki şair de, hikmetlerinde sanatsal imgeler yardımıyla okuyucunun zihnini ve yüreğini marifet ışıklarıyla aydınlatmayı başarmışlardır. Tasavvufi görüşleri sayesinde öğrencilerine, kalpleri isyan pasından arındırma ve manevi kemale

ulaşma ruhunu aşlamıştır. Bu kısa çalışmada tek bir Dost imgesi üzerinden bu konuyu analiz etmeye çalışacağız.

Doğu İslam edebiyatında Tanrı'yı Dost imgesiyle anlatma geleneği vardır ve bu gelenek sonucunda nadide sanat örnekleri ortaya çıkmıştır. Hâce Ahmed Yesevî'nin bir hikmetinde bu imgenin şu şekilde yorumlandığı görülmektedir: Dost dileyen bostanda karar kılmaz, Hakikatli âşıklar aşksız kalmaz, Gönül mülkünü verse asla almaz, Takva ile içer nebat şerbeti.

Dost istemek, Yüce Allah'ın sevgisini talep etmek demektir. Sultanü'l Ârifin'e göre bu hedefe aşk olmadan varılamaz. Bir dostun rızasını kazanmanın tek yolu ona gönül vermek ve takva sahibi olmaktır.

Benüm dilüm kuş dilidür,
Benim ilüm dost ilidür,
Ben bülbülem, dost gülümdür,
Bilün gülüm solmaz benüm.
O Dost bana gelsün dimiş,
Sundum kadeh alsun demiş.
Aldum kadeh içdüm şarâb,
Ayruk gönlüm ölmez benüm!

Yunus Emre'nin şiirinde sâlikin Dost'a olan tam bağlılığı anlatılır. Dilinin kuş diline, elinin dost eline dönüşmesi, Dost gül ise, kendisinin bülbül olduğu hakkındaki yorumlar, Yüce Allah'a olan sevgi duygusunun nefis bir şekilde dile getirilmiş olması ile değerlidir. Gerçek bir Dost'un elinden aşk şarabını içen bir âşığın gönlünün ölümsüzlüğüne ve ebedî varlığına dair düşünceler, şairin şiirinin tasavvufî ve sanatsal önemini daha da artırmıştır.

Dost için dünya ukba mülkünü bırakıp
Mevt ateş içre girip yakılıp yanıp
Ne kadar kovsa dergâhından karşı gelip,
“Erini!” deyip zar ağlar hazretinde.

Hâce Ahmed Yesevî'nin bu hikmetinde Dost imgesi, derin tasavvufî mahiyet ile yüksek sanatın birleşimiyle yorumlanmıştır. Hikmette, Bakara suresi 60. ayetteki “Rabbim, bana göster” duasının mânâsıyla bağlantısı, gerçek Dost'u marifetle tanımanın gerekliliği dünya, ukba mülkü, mevt ateşi gibi kavramların mânâlarıyla ilgili olarak ifade edilmiştir.

Yunus Emre'nin şu dizelerinde de aynı içeriğin, büyük selefini tekrarlamadan yansıdığı görülmektedir:

İki cihan zindan ise, Gerek bana bostan ola, Gayrı bana ne gam
tasa? Çün inayet dosttan ola... O dost yüzün gördü gözüm,
Erenlere toprak yüzüm. Söz bilene benim sözüm,
Gerekşekeristan ola.

Ahmed Yesevî'nin hikmetindeki “gerçek bir Dost'u gerçek marifetle tanıma” mahiyeti, Yunus Emre'nin şiirinde özgün bir şekilde dile getirilmiştir. Yani, âriflerin gönlü Dost'a bağlı olduğundan, ne dünya dertleri, ne de ahiret azapları onların zihnini meşgul eder. O, daima rıza konumunda olacaktır.

Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin eserlerindeki âşık, garip, sâkî, pir-i mugân gibi imgelerin ve bunların tasavvufî özün sanatsal yorumundaki rolünün gelecekte bilimsel olarak araştırılması gerekmektedir.

Sanat eserinin dili ve yöntemi. Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin eserleri halk dili ve Türk dilinin zengin ifade gücüyle öne çıkmaktadır. Her iki şairin de şiirleri, millî ruhun asil bir ifadesi olması ve Türk dilinin yüksek seviyedeki belagati ve olgunluğunu yansıtmaları bakımından nadide sanat şaheserleri olarak değerlendirilmeyi hak ediyor. İddiamızı birkaç örnekle ispatlamaya

çalışalım. Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin hikmetlerinde, Tanrı, yanmak (dönmek), kopmak (kalkmak), uçmak (cennet), tamuğ (cehennem), köks (göğüs), gönül, eren (evliya, pir) gibi yüzlerce kelimenin Arapça ve Farsça karşılıkları da kullanılmakla birlikte, öz Türkçe şekillerinin daha aktif kullanıldığı görülmektedir.

Mesela Hâce Ahmed Yesevî'nin bir hikmetinde şöyle denilmektedir:

Âlim odur hişt yastanıp tahsil eylese, Gece gündüz Tanrısına ağlasa.

“Fe’l yedhakü” âyetini tefsir eylese, Öyle âlim gerçek âlim olur dostlarım ey.

Yunus Emre'nin şiirlerinde de “Tanrı” kelimesi daha sık geçer. Özellikle şairin şu dizeleri bu görüşümüzü doğrulamaktadır:

Âşık mı derim ben ona
Tanrı'nın Uçmağın seve,
Uçmak hot bit tuzaktır, eblehler
canın tutmağa.

Şairin “cennet” kelimesinin Türkçe karşılığı olan “uçmak”ı kullandığı görülmektedir. Aynı kelime Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde de etkili bir şekilde kullanılmaktadır. Bir örnek: Tövbe edip, Hakk'a yanan âşıka, Uçmak içre dört pınardan şerbet var.

İki büyük şairin eserlerindeki dil ve üslubun daha geniş, daha derin ve daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi Türk edebiyatı araştırmalarının gelecekteki görevlerinden biridir.

Sonuç olarak iki kardeş halkın büyük mutasavvıf şairleri Hâce Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin edebi mirası, gelenek ve yenilik, hikmet türünün gelişimi, tasavvufi içerikli eserlerin sanatsal anlatımı, Türk edebiyatında dil ve üslup bakımından karşılaştırmalı çalışmalara zengin malzeme sunabilecek niteliktedir. Tasavvufi özlerle dolu, milli ruhu özgün yorumlayan eserleriyle bu iki büyük şair, Özbek ve Türk halklarının edebiyatının gelişmesinde yeni bir aşamayı başlatmışlardır. Hâce Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin hikmetlerinin, iki halk arasındaki kadim ve köklü dostluk ve kardeşliğin gelişmesinde paha biçilmez bir kaynak olmaya devam edeceğine inanıyoruz.

Kaynakça

1. Mirziyoyev Ş. Dost bahçesindeki bülbül. / Yunus Emre. Ölümsüz Gönül. Seçilmiş Şiirler. Taşkent, 2020.
2. Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı. İstanbul, 2021.
3. Hâce Ahmed Yesevî. “Hakk'tan Başkasını Deme...” Hikmetler (Hazırlayanlar: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Ankara, 2021.
4. Hâce Ahmed Yesevî. “Hayatın Bir Yel Gibi Geçer...” (Hazırlayanlar ve Önsözü yazarlar: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: Muharrir Yay., 2020.
5. Yunus Emre. Ölümsüz Gönül. Seçilmiş Şiirler (Çeviren: Mirza Kencebek). Taşkent, 2020.
6. Hakkul İ., Hasan N. Hâce Ahmed Yesevî ve Onun Hikmetleri Hakkında. / Hâce Ahmed Yesevî. “Hayatın Bir Yel Gibi Geçer...”, Taşkent: Muharrir Yay., 2020

References

1. Mirziyoyev, Sh. *The Nightingale in the Garden of Friendship*. In: Yunus Emre, *Immortal Heart: Selected Poems*. Tashkent, 2020.
2. Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divan*. Istanbul, 2021.
3. Khwaja Ahmad Yasawi. “Do Not Mention Anything Other than the Truth...” *Hikmets* (eds. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Ankara, 2021.
4. Khwaja Ahmad Yasawi. “Life Passes Like the Wind...” (eds. and foreword by İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Tashkent: Muharrir Publishing, 2020.
5. Yunus Emre. *Immortal Heart: Selected Poems* (trans. Mirza Kencebek). Tashkent, 2020.

6. Hakkul, I., & Hasan, N. “Khwaja Ahmad Yasawi and His Hikmets.” In: Khwaja Ahmad Yasawi, *Life Passes Like the Wind*.... Tashkent: Muharrir Publishing, 2020.

Автор туралы:

Нурбой Жабборов — профессор, Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен әдебиеті университеті Өзбек әдебиеті және мәтінтану тарихы кафедрасының меңгерушісі. Өзбекстан/Ташкент

About the author:

Nurboy Jabborov is a Professor, Head of the Department of History of Uzbek Literature and Textual Studies at Tashkent State University of Uzbek Language and Literature. Uzbekistan / Tashkent.

Об авторе:

Нурбой Жабборов — профессор, заведующий кафедрой истории узбекской литературы и текстологии Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы.

МРНТИ 17.07.41

<https://doi.org/10.67217/2026.01.05>

Пылев Алексей Игоревич

Санкт-Петербургский государственный университет
Россия/Санкт-Петербург

e-mail: pylev_aleksey@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5469-5296>

ПОЭТИЧЕСКАЯ АВТОБИОГРАФИЯ ХОДЖИ АХМАДА ЯСАВИ В «КАЗАНСКИХ» СБОРНИКАХ «ДИВАН-И ХИКМАТ» ИЗ ФОНДОВ БИБЛИОТЕКИ СПБГУ (ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА И АСПЕКТЫ СОДЕРЖАНИЯ)

Аңдатпа. Бұл мақалада сопылық шайхы әрі мистик ақын Қожа Ахмет Ясауидің (қ.б. 1166) Қазан қаласында басылып шыққан және СанктПетербург мемлекеттік университетінің кітапханасы қорында сақталған «Диуани хикмет» жинақтарындағы «хикмет» өлеңдері қарастырылады. Әсіресе, дәстүрлі түркілік төрттағандар негізінде «қошма» үлгісінде жазылған хикметтер циклінен тұратын Ахмет Ясауидің поэтикалық өмірбаянына ерекше назар аударылады.

Өлеңдердің мазмұндық ерекшеліктерін, дәстүрлі поэтикалық формасын және лексикалық құрамын талдау негізінде «Диуани хикмет» жинағының дәстүрлі түркілік «қошма» үлгісіндегі өлеңдерден тұратын бөлігі, әсіресе шайхтың поэтикалық өмірбаяны «Диуанның» ең көне қабаты болып табылады және тікелей Қожа Ахмет Ясауидің өзіне барып тірелуі мүмкін деген қорытынды жасалады.

Кілт сөздер: сопылық поэзия, поэтикалық өмірбаян, төрттаған-хикметтер, поэтикалық форма, мұсылман мистицизмі.

Abstract. This article examines the «hikmat» poems of the Sufi sheikh and mystic poet Khoja Ahmad Yasawi (d. 1166), which are in the collections «Divan-i Hikmat», printed in Kazan and stored in the Library of St. Petersburg State University. The poetic autobiography of Ahmad Yasawi, which is a cycle of

«hikmats» written in traditional Turkic quatrains in the form of a «koshma», is particularly considered. Based on the analysis of some features of the content, traditional poetic form and lexical composition of the poems, it is concluded that the part of the collection «Divan-i Hikmat», consisting of poems in the traditional Turkic form «koshma» and, first of all, the autobiography of the sheikh, is the most ancient part of the «Divan», possibly dating back to Khoja Ahmad Yasawi himself.

Keywords: Sufi poetry, poetic autobiography, quatrains-»hikmats», poetic form, Muslim mysticism.

Аннотация. В настоящей статье рассматриваются стихотворения-«хикматы» суфийского шейха и поэта-мистика Ходжи Ахмада Ясави (ум. 1166), находящиеся в сборниках «Диван-и хикмат», напечатанных в Казани и хранящихся в Библиотеке СанктПетербургского государственного университета.

Особо рассматривается поэтическая автобиография Ахмада Ясави, представляющая собой цикл «хикматов», написанных традиционными тюркскими четверостишиями в форме «кошма». На основании анализа некоторых особенностей содержания, традиционной поэтической формы и лексического состава стихотворений делается вывод о том, что часть сборника «Диван-и хикмат», состоящая из

стихотворений в традиционной тюркской форме «кошма» и, прежде всего, автобиография шейха, представляет собой наиболее древнюю часть «Дивана», возможно, восходящую к самому Ходже Ахмаду Ясави.

Ключевые слова: суфийская поэзия, поэтическая автобиография, четверостишия «хикматы», поэтическая форма, мусульманский мистицизм.

Введение. Жизнь, суфийская проповедническая деятельность и поэтическое творчество Ходжи Ахмада Ясави (ум. 1166) – одно из важнейших, но в то же время недостаточно изученных явлений тюркской культуры Центральной Азии XII в., требующее при своем исследовании решения целого комплекса проблем – исторических, лингвистических, текстологических, культурологических и литературоведческих. Необходимо также рассматривать жизнь и творчество тюркского поэта-мистика в тесной взаимосвязи с суфийской средой и тюркской литературной традицией эпохи Караханидов.

Известный исследователь тюркских литератур Алессио Бомбачи справедливо указывал на то, что исламский мистицизм (суфизм) в средневековых тюркских государствах Караханидов и Сельджукидов распространился «скорее в его аскетической и поэтической формах, нежели в форме умозрительной, гностической» [14:88]. Действительно, известные тюркские суфийские шейхи той эпохи, как и суфии более позднего времени, прославились прежде всего не теоретическими сочинениями о путях и этапах мистического познания Божественной Истины, а своим поэтическим творчеством. Поэтическое наследие первых тюркских мистиков (Ахмада Ясави, Сулеймана Бакыргани (ум. 1185) и их последователей) составляют стихи-«хикматы» суфийского содержания, авторы которых широко использовали тюркские народные поэтические формы: строфические построения произведений из четверостиший, силлабическую метрику стиха. По подсчетам турецкого исследователя К. Эраслана, до нашего времени дошло около 250-ти «хикматов», традиционно считавшихся произведениями Ходжи Ахмада Ясави, ибо они имеют его поэтический псевдоним-тахаллус [12:VI]. Большинство этих стихов были включены в сборник «Диван-и хикмат» («Собрание мудрых изречений»), благодаря которому шейх Ахмад Ясави и стал известен как поэт. Сегодня поэтические произведения Ахмада Ясави известны во множестве разных по объему рукописей и в печатных изданиях XIX – начала XX вв., выходивших в Казани, Ташкенте и Стамбуле. Ещё не будучи сведенными в сборник, эти стихи, благодаря своему простому народному тюркскому языку, использованию традиционных (фольклорных) поэтических форм и размеров, легкости запоминания и известным художественным достоинствам, быстро распространились среди суфиев – последователей шейха и простого народа и долгое время существовали лишь в устной передаче. «Хикматы», еще не объединённые в известный ныне «Диван», исполняли вовремя зикров (радений), читали и пели как суфии (шейхи и простые дервиши) школы Ясавийа и других мистических орденов, так и их последователи – тюркские кочевники и земледельцы, жившие на огромной территории Мавераннахра, нынешних Казахстана и Туркменистана. На длительную «дописьменную» историю «хикматов» указывают, в частности, многочисленные разночтения в написании отдельных слов, словоформ и целых поэтических строк (как правило, непринципиальные) в различных рукописях и изданиях «Диван-и хикмат». Перестановки слов внутри стиха, замена одних арабских и персидских слов другими с тем же количеством и той же долготой слогов, восстановление древнего звука [н] в падежных аффиксах после показателя

принадлежности (огузский тип) в одних стихах и неупотребление его в других (карлукский тип) свидетельствуют о том, что уже первые списки «хикматов» были составлены лицами, жившими много позже их автора и записывавшими стихи по памяти или под диктовку шейхов. Естественно, язык «хикматов» при этом менялся, подвергался диалектным влияниям, был в известной степени «модернизирован», как отмечал выдающийся русский тюрколог П.М. Мелиоранский [18: 209]. Уже по этим причинам стихи Ходжи Ахмада Ясави могли дойти до нас не такими, какими они вышли в свое время из-под пера или из уст поэта-шейха.

Кроме того, известно, что стихи, близкие по духу, стилю, форме и размерам «хикматам» с тахаллусом Ахмада Ясави сочиняли тюркские шейхи – ближайшие последователи «пира Туркестана» – Сулейман Бакыргани, Баба Мачин, Тадж Ходжа Ата (ум. 1199), а также жившие намного позднее Ясави Камал Шейх (Камал ад-дин) Икани (XV в.), его ученики-мюриды Са'ид Ахмад (Ходжа Ахмад), Шамс Узганди, Касым Шейх и шейх Худайдад, жившие в

XV- начале XVI вв., а также Бабарахим Машраб (ок. 1657-1711) [1:236-241; 6:43; 10:20-21]. Немало подражателей Ясави имелось в Средней Азии и в XIX в. Некоторое количество стихотворений перечисленных авторов вошло в ныне известный сборник «Диван-и хикмат».

Проделанная к настоящему времени работа по изучению «хикматов», начиная от турецкого литературоведа Мехмеда Фуада Кёпрюлю, русского советского языковеда А.К. Боровкова и заканчивая автором этих строк, подтверждает предположение современного исследователя тюркских литератур И.В. Стеблевой о том, что известный к настоящему времени сборник «представляет собой своеобразный сплав самых разнородных элементов, среди которых можно выделить более древние и более поздние» [9:204]. Следует считать установленным то, что ныне известный «Диван-и хикмат» - плод поэтического творчества суфийских авторов разного времени. Это доказывают, в частности, множество разночтений в многочисленных списках и изданиях «хикматов», одинаковые стихотворения с тахаллусами разных авторов в различных списках, замена в ряде случаев древних грамматических форм и лексических единиц на более новые, а также наличие в последних бейтах некоторых «хикматов» тахаллусов, нарушающих общий размер всего стихотворения, что указывает на замену их составителями или переписчиками «Диван-и хикмат».

Стихи, автором которых традиционно считается Ахмед Ясави, стали записываться и были сведены в сборник, по-видимому, лишь во второй половине XV столетия [1:242]. К этому приложили усилия шейхи ордена (братства) Накшбандийа, стремившиеся очистить тарикат (суфийскую школу) Ясавийа, по выражению М.Ф. Кёпрюлю, «от возникших шиитских пристрастий» и пытавшиеся использовать авторитет «пира» (духовного наставника) Ясавийа в своих целях [14: 88; 16:212]. Однако все известные ныне, хранящиеся в библиотеках и доступные для исследователей рукописи «Дивана» относятся лишь к XVIII-XIX векам, причем абсолютное их большинство датируется концом этого периода [1:231; 4: 18-21; 12:40-42]. Такая отдаленность письменной фиксации от времени создания произведений затрудняет их исследование и придает особую важность проблеме подлинности (истинного авторства, аутентичности) «хикматов» Ясави.

В настоящее время основная масса списков «Диван-и хикмат» находится в рукописных собраниях Санкт-Петербурга, Стамбула и Ташкента. Однако, несмотря на то,

что общее число «хикматов», содержащих тахаллус Ахмеда Ясави, достигает 250ти, самые полные рукописи содержат лишь 130-140 стихотворений [4:18-19].

В библиотеках Западной Европы, насколько известно, списки «хикматов» отсутствуют [17:119]. Доступные исследователям стамбульские рукописи немногочисленны, находятся в различных собраниях (библиотеки Института тюркологических исследований, Стамбульского университета и в частных коллекциях) и датируются лишь XIX в. (самый ранний список относится к 1260 г. хиджры, т.е. к 1844-45 гг.) [12:40-42; 17:121].

В библиотеке Института восточных рукописей Российской Академии наук в Санкт-Петербурге находятся всего 23 списка «Диван-и хикмат», причем 11 из них относятся к XVIII – первым годам XIX вв. Наиболее объемная рукопись (132 «хикмата») приобретена из коллекции Иванова в 1915 г. (№ С 119) [4:18-19]. Самым полным из наиболее ранних списков, находящихся в хранилище, является рукопись из коллекции К.Г. Залемана, приобретенная в 1897 г. (№ В 286 (293в) [4:18; 7]. Она переписана не позднее 2-й половины XVIII в., содержит

72 «хикмата»: стихотворения расположены сплошным текстом, со знаками разделения между полустишиями-мисра‘, текст написан четким почерком наста‘лик, черными и красными чернилами, огласован. Рукопись, по всей видимости, была выполнена в одном из городских центров Мавераннахра, переписчик был образованным для своего времени человеком, прекрасно знал персидский язык, на что указывает предисловие к рукописи, написанное его рукой и содержащее хадисы [7:1-5]. Не исключено, что переписчик принадлежал к ордену (братству) Накшбандийа, и его родным языком был таджикский.

По имеющимся к настоящему времени данным, до Октябрьской революции «Диван-и хикмат» семь раз издавался в Казани арабской графикой. Первое издание вышло в 1295 г. хиджры (1878-79 гг.), содержало 67 «хикматов» и «Мунаджат» (поэтическое обращение к Богу в форме месневи) с тахаллусом Ходжи Ахмеда Ясави. Последующие издания содержали также предисловие – прозаический отрывок объемом в 17 страниц на чагатайском языке, явно позднейшего происхождения. Как установил М.Ф. Кёпрюлю, предисловие было написано с использованием отрывка из сочинения «Тазкират ал-авлийа» («Антология рассказов о святых подвижниках») знаменитого персидского поэта-суфия Фарид ад-дина ‘Аттара (ум. 1234), переведенного на тюркский язык под названием «Хазинат ал-асфийа» («Сокровища избранных») Мухаммадом алХашими. Предисловие также содержит правила поведения суфиев («саликов», т.е. тех, кто идет по пути самосовершенствования), «с небольшими изменениями взятые из “Джавахир ал-абрар”» [17:121].

В фондах Восточного отдела Библиотеки имени А.М. Горького СанктПетербургского государственного университета (СПбГУ) находятся несколько казанских изданий «Диван-и хикмат», самое объемное из которых вышло из печати в 1896 г.: оно состоит из 277 страниц, содержит 148 «хикматов» и поэтическое обращение к Богу «Мунаджат», написанное двустихиями в форме «маснави» [3]. Цитаты из поэтической автобиографии Ходжи Ахмада Ясави в настоящей статье приводятся по данному изданию.

«Диван-и хикмат» также неоднократно издавался литографским способом в Ташкенте (в 1882, 1894, 1896, 1900, 1910 и 1916 гг.). Ташкентские издания, некоторые из которых представлены в фондах Библиотеки СПбГУ, по сути дела, представляют собой факсимиле рукописей, выполненных почерком наста‘лик. Они менее полные, чем казанские сборники.

Состав известных в настоящее время рукописей и печатных изданий «хикматов» позволяет сделать вывод, что к середине XIX в. был выработан некий «канонический текст» «Диван-и хикмат». Стихотворения, вошедшие в этот сводный текст, отличались стройностью, довольно строгим следованием выбранному размеру, четким порядком расположения произведений разных поэтических форм (четверостишия народной формы «кошма» - газели – месневи). Этот текст стал основой для абсолютного большинства известных списков и изданий сборника, однако, не подвергнутый критической обработке, он не может служить надежным источником

для изучения раннесредневекового тюркского суфизма, религиозно-философских взглядов и поэтического творчества Ахмеда Ясави. Таким источником может быть только сводный критический текст «хикматов», выполненный на основе древнейших рукописей, который еще предстоит подготовить и издать.

Проведенный анализ содержания и поэтических форм «Дивана», а также подсчет количества арабо-персидских лексических единиц в «хикматах» позволяют утверждать, что известный в настоящее время текст сборника состоит из следующих элементов: - стихотворения в форме четверостиший-«кошма» (по всей видимости, самая древняя

часть «Диван-и хикмат»);

- «хикматы» в форме газели, созданные не ранее XV в.;

- «хикматы»-месневи (в основе своей, возможно, более древние, но в целом принявшие

нынешний облик только в XV-XVI вв.);

-«хикматы» разных поэтических форм, содержащие имена учеников Ясави, более поздних поэтов и исторических лиц и имеющие в разных рукописях и изданиях тахаллусы разных авторов (судя по ряду признаков, эти произведения следует относить к эпохе после монгольского нашествия, то есть не ранее XIII-XIV вв.).

Семь «хикматов»-«кошма», из которых состоит поэтическая автобиография шейха, в своей основе, как представляется, были созданы в XII в., в эпоху Ахмада Ясави. В упомянутом казанском издании 1896 г., находящемся в библиотеке СПбГУ, содержатся пять таких стихотворений («хикматы» под номерами 2, 3, 4, 5 и 34, общим объемом в 72 четверостишия) [3:22-32, 76-79].

Поэтическую автобиографию Ходжи Ахмада Ясави, как представляется, типологически следует отнести к «суфийскому эпосу» (термин Е.Э. Бертельса). Этот тип (жанр) суфийской поэзии возникает лишь тогда, когда развитие суфизма вступает в новую стадию – образования братств (орденов), имеющих черты формальной организации. Родоначальником этого вида поэзии считается персидский поэт Абулмаджд Сана'и (1060-1131), старший современник Ахмада Ясави [2:62; 8:327].

Цикл автобиографических «хикматов» Ахмада Ясави представляет собой поэтический рассказ шейха о своей жизни от рождения до достижения возраста 63-х лет, когда Ахмад Ясави, в память о Пророке Мухаммаде, скончавшимся в этом возрасте, принимает обет добровольного затворничества и удаляется в подземную келью. Поэтическая автобиография шейха повествует прежде всего о его духовном развитии, приобретении духовного опыта и постоянных качеств (макām) на пути совершенства, об этапах духовного мужания и встречах с великими наставниками. Чаще всего это цикл из нескольких «хикматов», написанных четверостишиями-

«кошма», с различными редирами в конце последней строки каждого четверостишия [3:22-32; 11:50-59]. В казанском издании 1896 г. из собрания библиотеки СПбГУ первый

«хикмат» поэтической автобиографии шейха начинается следующими строками: Eyâ döstlar kulak salıng ayduğumge

Ne sebebdir altmış üçde kirdim yirge
Mi'râc üzre Hak Mustafâ rûhum kördi Ol
sebebdir altmış üçde kirdim yirge
Hak Mustafâ Cebrâ'il'din kıldı su'âl
Bu neçük rûh tağ'a kirmey tabtı kemâl
Közi yaşlığ halka başlığ kaddı hilâl
Ol sebebdir altmış üçde kirdim yirge <...> [3:22] ***

О друзья, вслушайтесь в то, что я скажу;
По какой причине я в шестьдесят три года ушёл под землю:
Совершая Мирадж (Вознесение на небо), Избранник Истинного (Пророк) увидел
сверху мою душу.

Вот поэтому я в шестьдесят три года ушёл под землю.
Избранник Истинного спросил у (архангела) Джебраила:
«Что это за душа, которая, не войдя в тело, обрела совершенство?»
С глазами, полными слёз, с поникшей головой и согбленным, словно полумесяц,
станом,

Вот поэтому я в шестьдесят три года ушёл под землю.

<...> Bir yaşında ervâh menge ülüş birdi
İki yaşda peygamberler kilib kördi
Üç yaşında Çil-ten kilib hâlim sordı
Ol sebebdir altmış üçde kirdim yirge

Tört yaşında Hak Mustafâ birdi hurmâ
Yol körsattim yolğa kirdi niçe gümrâh
Kayda barsam Hızır Baba'm menge hemrâh
Ol sebebdir altmış üçde kirdim yirge <...> [3:24]

Когда мне был один год, духи (праведников) удостоили меня своей доли, Когда
мне было два года, пришли пророки и узрели меня,
Когда мне было три года, «Сорок Тел» (сорок праведников) пришли и
спросили о моем состоянии;
Вот почему я в шестьдесят три года ушёл под землю.

Когда мне было четыре года, Избранник Истинного подарил мне финик;
Я указал путь, и множество заблудших пошли по (правильному) пути;
Куда бы я ни шёл, мой старец (пророк) Хызр был моим спутником; Вот
почему я в шестьдесят три года ушёл под землю.

На древность этой части сборника «Диван-и хикмат» указывает народная поэтическая форма стихов – «хикмакты» написаны силлабическим метром в форме четверостиший- «кошма», связанных единой рифмой последней строки каждого

четверостишия (часто эта последняя строка повторяется в каждом четверостишии как рефрен). В первом четверостишии каждого стихотворения строки рифмуются по типу АВАВ, АААВ или ААВА, в последующих – по типу АААВ или СССРА. Встречаются и другие типы рифмовки. Наличие единой рифмы в трех строках четверостишия и общего редифа в четвертой строке облегчали, как и в доисламской поэзии тюрок, исполнение этих стихов под определенную мелодию [15: 24, 399; 16: 214]. По всей вероятности, именно эти и подобные им по форме стихи исполнялись во время радений в братствах джахрийа и Ясавийа. Размер этих стихов был силлабический (тур. *hece vezni*), чаще всего число слогов составляло: $4+4+3=11$ и $4+4+4=12$. Последний тип, когда после произнесения каждых четырех слогов в строке следовала пауза, известен с древнейших времен. Он встречается ещё в стихах «Огуз-наме»; использовался в поэме татарского поэта Кул Гали (Кул 'Али) «Йусуф и Зулейха» и, позднее, во многих произведениях Махтумкули Фраги (1724-1807).

Важным признаком древности «хикматов» поэтической автобиографии Ахмада Ясави, наряду с их поэтической формой, является наиболее низкая доля арабоперсидских заимствований: от 32 % до 44,6 % (в среднем около 37,7 %) от всего объема лексики, в то время как их доля в «хикматах»-маснави («Мунаджат») составляет 53,16 %, а в «хикматах» в форме газелей достигает 65,4 %. Следует отметить, что доля арабоперсидских заимствований в газелях Алишера Навои, созданных в XV в., то есть примерно в то же самое время, когда был составлен в нынешнем виде сборник «Диван-и хикмат», составляет примерно 47,3 %. Также дополнительным доводом в пользу древности этих «хикматов» следует считать практическое отсутствие в них суфийской терминологии и образов более позднего происхождения. В поэтической автобиографии Ясави автором статьи обнаружено до 30 арабских и персидских слов, которые можно рассматривать в данном контексте как термины суфизма. Абсолютное большинство этих терминов встречается в известных теоретических сочинениях (своего рода учебниках суфизма)

X-XII вв. ас-Сарраджа ат-Туси, ал-Джуллаби ал-Худжвири, ал-Кушайри, а также в поэтических сочинениях мистиков той же эпохи: Хакима Сана'и, Фахр ад-Дина 'Ираки, и, особенно, 'Абдаллаха ал-Ансари (1006-1089), выдающегося поэта и учителя духовного наставника Ходжи Ахмада Ясави Йусуфа ал-Хамадани (1049-1140). Установлено, что суфийские термины у тюркского поэта-мистика употреблены в тех же значениях, что и у предшественников. Важно отметить, что результаты рассмотрения суфийской терминологии и образов мусульманской мистической поэзии, содержащихся в «хикматах»-«кошма» Ахмада Ясави, указывают на непосредственную связь творчества тюркского поэта-мистика с предшествующей, в основном персидской литературной традицией раннего суфизма. На основании вышеизложенного автор настоящей статьи полагает, что именно среди «хикматов», написанных в форме народных четверостиший-«кошма», в дальнейшем могут быть обнаружены подлинные произведения Ахмада Ясави.

Исследования по выявлению древних и более новых частей «Дивана» с целью установления подлинного авторства «хикматов» необходимо продолжать и далее. Имеющиеся в настоящее время комментированные издания «хикматов» К. Эраслана и И. Хаккулова, как и ряд более новых изданий, вышедших в 90-е и 2000-е годы в Казахстане, основаны, прежде всего, на литографических и печатных сборниках «Диван-и хикмат» XIX – начала XX вв. и не могут служить надежным источником для таких исследований [11; 12; 13]. В связи с этим, важной задачей специалистов по истории тюркской мусульманской литературы домонгольского периода должна стать подготовка критического издания текстов «хикматов», содержащих тахаллус Ахмада Ясави, основанного на наиболее ранних рукописях XVIII в. При этом не следует оставлять без

внимания возможность обнаружения и привлечения к работе более ранних списков «Диван-и хикмат». Наряду с древними списками «Дивана» ценность для такой работы представляют также древние рукописи стихов последователей поэта-шейха, в которых могут встречаться те же произведения, что и в «Диван-и хикмат», но с тахаллусами этих авторов. Выделив такие стихотворения, можно будет с полным основанием, по выражению известного русского исследователя суфизма В.А. Жуковского, «ставить против них вопросительные знаки», то есть сомневаться в их принадлежности перу Ахмада Ясави; и «цена таких знаков будет возрастать пропорционально древности источника и его списка» [5:340]. В критическом издании «Дивана» должны содержаться ссылки на рукописи с указанием разночтений, комментарии к суфийским терминам и образам, а также должны быть особо выделены те «хикматы», которые в своем тексте содержат свидетельства позднейшего происхождения (упоминания учеников Ясави, исторических лиц последующих эпох и т.д.). Прделанная же к настоящему времени работа по изучению жизни, деятельности и поэтического наследия Ясави позволяет утверждать: именно он, Ходжа Ахмад из города Йасы, находящегося в степях южного Казахстана, мусульманский мистик XII в., воспитанный в тюркской и персидской традициях суфизма, был родоначальником как практики ордена (братства) Ясавийа, так и поэтического жанра «хикмат» в тюркской суфийской литературе.

Список литературы

1. Боровков А.К. Очерки по истории узбекского языка: Определение языка хикматов Ахмада Ясави // Советское востоковедение. Вып.5. М.-Л., 1948. С. 229-251.
2. Бертельс Е.Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии // Бертельс Е.Э. Избранные труды: Суфизм исуфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 55-63.
3. Дивāн-и хикмат-и Гавс ал-вāсилйн Хазрат Султāн ал-‘āрифйн Ходжа Ахмад бан Ибрāхйм бан Махмūd бан Ифтихār Йасавй (арабской графикой). Казань: Типо - литография Императорского Университета, 1896. 277 с.
4. Дмитриева Л.В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения (ЛЮ ИВАН). Вып. 3. М.: Наука, 1980. 264 с.
5. Жуковский В.А. Омар Хайям и «странствующие» четверостишия // Ал-Музаффарийа: Сборник статей учеников проф. барона В.Р. Розена. СПб. 1897. С. 325-363.
6. Ислам: Энциклопедический словарь / Сост. Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский и др. М.: Наука, 1991. 315 с.
7. Йасавй, Ходжа Ахмад. Дивāн-и хикмат (Мунāджāt-и Ахмад Йасавй). Рук. ИВР РАН. Шифр В 286. 114 л.
8. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках: Курс лекций. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966. 400 с.
9. Стеблева И.В. Древняя тюркоязычная литература // История всемирной литературы / Отв. ред. Х.Г. Короглы, А.Д. Михайлов. Т. 2. М., 1984.
10. Фитрат. Ахмад Ясавий // Санъат. № 8. 1991. Б. 20-24.
11. Ясавий, Ахмад. Ҳикматлар / Нашр. тайёрловчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифи, тўпловчи И. Ҳаққулов. Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 1991. 256 б.
12. Ahmed-i Yesevî. Dîvân-i Hikmet'ten seçmeler / Hazırlayan Prof. Dr. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1991. XI+498 s.

13. Ahmed-i Yesevî. *Dîvân-i Hikmet*'ten seçmeler / Hazırlayan Prof. Dr. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1993. [Третье издание, испр.] XI+482 s.
14. Bombaci, Alessio. *Histoire de la littérature turque*. Paris, 1968. 420 p.
15. Karaalioğlu, Seyit Kemal. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: Nur Yayınevi, 1978. 386 s.
16. Köprülü, Mehmed Fuad. Ahmed-i Yesevî // *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 1. İstanbul, 1940. S. 210-215.
17. Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*: 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1991. 464 s.
18. Melioransky P. Ahmed Yesevi // *Encyclopédie de l'Islam*. T. 1. Leide; Paris, 1913. P. 209.

References

1. Borovkov, A. K. "Essays on the History of the Uzbek Language: Definition of the Language of Ahmad Yasawi's Hikmats." *Soviet Oriental Studies*, Issue 5. Moscow–Leningrad, 1948, pp. 229–251.
2. Bertels, E. E. "Key Moments in the Development of Sufi Poetry." In: *Selected Works: Sufism and Sufi Literature*. Moscow: Nauka, 1965, pp. 55–63.
3. *Dîwân-i Hikmat-i Ghaws al-Wāsilîn Ḥadrat Sulṭān al-ʿArifîn Khwaja Ahmad ibn Ibrāhīm ibn Maḥmūd ibn Iftikhār Yasawī* (in Arabic script). Kazan: Typography of the Imperial University, 1896. 277 p.
4. Dmitrieva, L. V. *Description of Turkic Manuscripts of the Institute of Oriental Studies (LO IVAN)*. Issue 3. Moscow: Nauka, 1980. 264 p.
5. Zhukovsky, V. A. "Omar Khayyam and the 'Wandering' Quatrains." In: *Al-Muzaffariya: Collection of Articles by Students of Prof. Baron V. R. Rosen*. St. Petersburg, 1897, pp. 325–363.
6. *Islam: Encyclopedic Dictionary*. Compiled by G. V. Miloslavsky, Yu. A. Petrosyan, M. B. Piotrovsky et al. Moscow: Nauka, 1991. 315 p.
7. Yasawi, Khwaja Ahmad. *Dîwân-i Hikmat (Munajat-i Ahmad Yasawi)*. Manuscript of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Shelf mark: B 286. 114 folios.
8. Petrushevsky, I. P. *Islam in Iran in the 7th–15th Centuries: Lecture Course*. Leningrad: Leningrad State University Press, 1966. 400 p.
9. Stebleva, I. V. "Ancient Turkic-Language Literature." In: *History of World Literature*, Vol. 2. Moscow, 1984.
10. Fitrat. "Ahmad Yasawi." *San'at*, No. 8, 1991, pp. 20–24.
11. Yasaviy, Ahmad. *Hikmats*. Prepared, edited, and commented by I. Haqqulov. Tashkent: Literature and Art Publishing House, 1991. 256 p.
12. Ahmed-i Yesevî. *Selections from Divan-i Hikmet*. Edited by Prof. Dr. Kemal Eraslan. Ankara: Ministry of Culture Publications, 1991. XI+498 p.
13. Ahmed-i Yesevî. *Selections from Divan-i Hikmet*. Edited by Prof. Dr. Kemal Eraslan. 3rd revised edition. Ankara: Ministry of Culture Publications, 1993. XI+482 p.
14. Bombaci, Alessio. *History of Turkish Literature*. Paris, 1968. 420 p.
15. Karaalioğlu, Seyit Kemal. *Encyclopedic Dictionary of Literature*. İstanbul: Nur Publishing House, 1978. 386 p.
16. Köprülü, Mehmed Fuad. "Ahmad-i Yesevî." *Islam Encyclopedia*, Vol. 1. İstanbul, 1940, pp. 210–215.
17. Köprülü, Mehmed Fuad. *Early Mystics in Turkish Literature*. 7th ed. Ankara: Presidency of Religious Affairs Publications, 1991. 464 p.
18. Melioransky, P. "Ahmad Yasawi." *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. 1. Leiden; Paris, 1913, p. 209.

Автор туралы:

Алексей Пылев — Санкт-Петербург мемлекеттік университеті Түркі филологиясы кафедрасының доценті, филология ғылымдарының кандидаты, Ресей/ Санкт-Петербург

Об авторе:

Алексей Пылев - Санкт-Петербургский государственный университет, доцент кафедры тюркской филологии, кандидат филологических наук, Россия/ Санкт-Петербург

About the author:

Aleksey Pylev is an Associate Professor of the Department of Turkic Philology at Saint Petersburg State University, Candidate of Philological Sciences, Russia/ Saint Petersburg

IRSTI 17.09.91

<https://doi.org/10.67217/2026.01.06>

ZHANAT AIMUKHAMET

L.N. Gumilyov Eurasian National University

Astana, Kazakhstan

e-mail: a_zhanat@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7061-3000>

THE IMAGE OF PARADISE IN YASAWI'S "DIVAN-I HIKMET" AND DANTE'S "DIVINE COMEDY"

Аңдатпа. Мақалада Ясауидің «Диуани хикмет» дастаны мен Дантенің «Құдыретті комедия» поэмасындағы жұмақ бейнесі салыстырыла қарастырылады. Ясауи гуманистік ұлы

мұратты адам рухының өзегі ретінде ұғындырып, жұмақты рух мәңгілік салтанат құратын орын деп бейнелесе, Данте осы оймен үндесіп, жұмақты ғажайып қалыпта суреттегені туралы тұжырым жасалады. Екі туындыдағы жұмақ бейнесін салыстыра келе, гуманистік мұраттың мәңгілік өзекті тақырып екенін дәйектеуге қол жеткізіледі.

Кілт сөздер: гуманизм, рух, екі дүние, жұмақ, түркі мәдениеті, дүниетаным, хикмет жанры.

Abstract. The article compares the image of paradise in Yasawi's dastan «Diwani Hikmet» and in Dante's poem «The Divine Comedy». It is concluded that Yasawi interpreted the great humanistic idea as the source of the human spirit, depicting paradise as a place where the spirit reigns forever,

and Dante was in tune with this idea and described paradise in a beautiful way. Comparing the image of paradise in the two works, it was possible to establish that the humanistic idea is an eternal topical topic.

Keywords: humanism, spirit, two worlds, paradise, Turkic culture, worldview, hikmet genre.

Аннотация. В статье сравниваются образ рая в дастане Ясави «Дивани хикмет» и в поэме Данте «Божественная комедия». Делается вывод, что Ясави интерпретировал великую гуманистическую идею как источник человеческого духа, изображая рай как место, где дух царит вечно, а Данте был созвучен этой мысли и описал рай в прекрасном образе. Сравнивая образ рая в двух произведениях, удалось установить, что гуманистическая идея – вечная актуальная тема.

Ключевые слова: гуманизм, дух, два мира, рай, тюркская

культура, мировоззрение, жанр
хикмет.

The origins of humanity's belief in "eternal life" remain unknown to modern scholarship. If we turn to mythological narratives, which represent some of the oldest forms of human worldview, we can observe that this belief in eternal life gave rise to concepts such as the "two worlds" and the "three-world" model. Moreover, the idea of eternal life as a state of celebration, happiness, and freedom from sorrow is fundamentally grounded in virtue and righteousness.

The values embedded within ancient spiritual traditions played a significant role in shaping human moral consciousness. The afterlife, understood as the eternal abode of the soul, designates Paradise as the destination of those who embrace virtue and goodness. In other words, Paradise (Jannah, Heaven) is the dwelling place of righteousness, while Hell is the abode of evil intentions and wrongdoing. The imagery of Paradise and Hell became a central theme not only in sacred scriptures but also in literary works. Among such works, Dante's *The Divine Comedy* occupies a special place. Comparing Dante's depiction of Paradise with the wisdom expressed in the hikmets of Khoja Ahmed Yasawi enables us to recognize the foundations of a universal artistic and spiritual worldview.

Let us first consider the concept of Paradise.

"Paradise is the eternal abode where those whose sins have been forgiven by Allah enjoy everlasting bliss in the afterlife. In contemporary usage, the terms *beiyish* and *zhumak* are often used interchangeably. However, they are not absolute synonyms. The meaning of *beiyish* is broader" [1, p. 465]. Thus, Paradise (*zhumak*) is understood as consisting of several levels within the greater realm of Heaven (*beiyish*). The levels are traditionally listed as: 1) Dar al-Salam; 2) Dar al-Qarar; 3) Jannat al-Na'im; 4) Jannat 'Adn; 5) Jannat al-Ma'wa; 6) Jannat al-Firdaws; 7) Jannat al-Khuld; and 8) Jannat al-Ni'mah. (The Traditional System of Kazakh Ethnographic Categories, 2014:465)

The image of Paradise is vividly depicted in *The Tale of the Houri Maidens* by the eminent figure of Kazakhstan's spiritual heritage, the saint and poet Mäshhür Jüsip Köpeev:

In Paradise stands the Tree of Ṭūbā, its leaves immense and grand;
Its radiance surpasses the sun, and all is filled with light.
Though its roots are in the heavens, its crown bends downward,
Inclining toward the earth, its branches hanging low.
Its appearance resembles the sun itself;
Countless are its fruits, sweeter than honey.
Laden with fruit and descending from the celestial sky,
It fills the entirety of the eight gardens of Paradise.

In these lines, Paradise is portrayed through the image of the Ṭūbā Tree, a sacred tree traditionally associated with heavenly bliss in Islamic belief. Its divine light, abundance of sweet fruits, and presence throughout the eight levels of Paradise symbolize eternal happiness, prosperity, and spiritual fulfillment. (Kopeev, 2013, p. 176).

Paradise is described as a realm of "honey-sweet fruits, the springs of Kawthar, magnificent dwellings, and houris (maidens of Paradise)" (*The Traditional System of Kazakh Ethnographic Categories*, 2014: 466). These images are portrayed as sources of spiritual joy and divine illumination for the human soul. However, attaining such a blessed abode requires a life guided by virtue, righteousness, and good deeds in this transient earthly world.

In his *Divan-i Hikmet*, Khoja Ahmed Yasawi exemplifies profound humanistic ideals through the dialogue between Paradise and Hell. The notion that human morality is measured by honor and conscience, as well as the commitment to spiritual values, is clearly expressed

through the poetic form of *aitys* (verbal contest), a genre deeply rooted in Kazakh folklore. In other words, virtue is revealed through its comparison with evil and wrongdoing. In the traditional Kazakh art of *aitys*, the objective is to overcome one's opponent through eloquent, insightful, and persuasive speech. Yasawi skillfully harmonized the genre of hikmet with the content and form of Turkic poetry, employing it as an effective means of conveying his spiritual and ethical message. It is well known that such binary oppositions have served as cultural codes throughout human history, symbolizing the struggle for spiritual purity and moral elevation.

If the noble aspiration of humankind is to attain truth through the path of virtue, then, according to Yasawi's worldview, spiritual perfection is achieved through four stages: *Sharia* (Shari'a), *Tariqa* (the spiritual path), *Haqiqa* (ultimate truth), and *Ma'rifa* (spiritual knowledge and gnosis).

In the gardens of Sharia, I proclaimed my calling;
In the rose-garden of Tariqa, I wandered in delight.
Taking wings from Haqiqa, I became like a bird in flight;
I opened the gate of Ma'rifa as well, my friends (Yasawi, 2016, p.8)

The manner in which each of these spiritual concepts contributes to the perfection of the human being is interpreted through the language of *hikmet*. In other words, in order to attain the abode of Paradise, a person must turn toward spiritual refinement and moral perfection.

A whole historical stage of Turkic culture is associated with the teachings of Khoja Ahmed Yasawi. It is well known that the art of the word occupies a central place in cultural consciousness. From this perspective, it is natural that Sufi poetry absorbed the worldview, traditions, customs, and ethical norms of the Turkic world. As Yasawist scholar A. Abduov notes, "Yasawi's Sufism is integrally connected not only with poetry, but also with politics, art, history, and economics, and more broadly with the entire mentality of Turkic-speaking society (Abduov, 2022, p. 7).

The content of Yasawi's *hikmets* is significant due to its foundation in high humanistic ideals. As the earliest and most outstanding example of the *hikmet* genre in Turkic poetry, *Divan-i Hikmet* occupies a special place in the history of spirituality and literature. Rooted in Eastern poetic tradition, this genre encompasses several formal poetic structures.

A number of artistic works in world literature have been devoted to the themes of Paradise and Hell. Among them is the *Divine Comedy* (1265–1321) by the great Italian poet Dante Alighieri. This idea is further supported by A. Abduov, who states: "We consider Khoja Ahmed Yasawi's *Hikmets* as a religious-philosophical genre of poetry that provides insight into the culture and inner spiritual world of the Turkic peoples. Many of its narratives are ideologically similar to world-famous literary works. For instance, there are thematic parallels between *Divan-i Hikmet* and Dante's *Divine Comedy*" (Abduov, 2022, p. 14). Moreover, the humanistic ideas found in the works of other prominent figures in world literature also resonate with the legacy of Yasawi.

Dante's poem has been preserved through centuries as a valuable work that poetically represents the spiritual realm in a unique form, and Yasawi's work is regarded as being on an equal intellectual and artistic level.

The *hikmets* of Yasawi have been extensively studied with regard to their history of composition, poetics, Sufi-philosophical ideas, socio-political significance, and their role in the dissemination of Islamic values by scholars such as N. S. Banarlı, E. E. Bertels, A. K. Borovkov, E. R. Rustamov, V. I. Zokhidov, and others.

Following Kazakhstan's independence, Yasawi's legacy has been studied in greater depth, leading to significant scholarly conclusions. Scholars from Kazakhstan and Uzbekistan have translated and published Yasawi's works, produced research articles, and introduced new sources into academic circulation. In the field of humanities, researchers such as A.

Nysanbayev, M. Zharmukhamedov, M. Shafigov, S. Dautov, and A. Abduov have contributed substantially to the study of Yasawi's heritage.

In world literary studies, Dante Alighieri's *Divine Comedy* has also been widely researched. Scholars have examined its philosophical, spiritual, linguistic, mystical dimensions, as well as its structural and artistic nature. Among these studies are T. S. Eliot's essay on Dante included in *The Use of Poetry and the Use of Criticism* (1933), A. Kh. Gorfunkel's *Philosophy of the Renaissance* (1980), and K. Landa's monograph *The Poetics of Joy in Dante's Comedy* (2021, St. Petersburg).

The shared ideas between Yasawi's *Divan-i Hikmet* and Dante's *Divine Comedy* are also highlighted by Yasawist scholar A. Abduov in his study *The Worldview of Khoja Ahmed Yasawi*.

Khoja Ahmed Yasawi is recognized as the spiritual mentor of the entire Turkic world and a great figure of the Sufi tradition who placed faith and spiritual purity at the highest level. *Divan-i Hikmet* is a philosophical-didactic literary work based on the folkloric traditions of nomadic Turkic peoples and written in accordance with their linguistic and stylistic features. The original manuscript of this written heritage has not been preserved. The earliest known copy dates back to the 15th century and was transcribed in Arabic script. In the late 19th and early 20th centuries, it was published in Kazan, and in the early 20th century in Istanbul and Tashkent.

Dante Alighieri is regarded as the last poet of the Middle Ages and the first poet of the Renaissance. According to Dante scholars, the *Divine Comedy* originated from the poet's visionary experiences over ten days, beginning in the sacred week of the year 1300. The poem is believed to have been written between 1307 and 1321. This epic work is widely regarded in academic discourse as an encyclopedia of medieval Italian life. Born in Florence and educated at the Universities of Paris and Bologna, Dante was deeply familiar with the literary heritage of antiquity and the works of his predecessors. He regarded the ancient Roman poet Virgil, author of the *Aeneid*, as his intellectual guide.

Dante's poem is structured into three parts: *Inferno*, *Purgatorio*, and *Paradiso* (in Kazakh translation: "Tamuk," "Place of Purification," and "Paradise"; in Russian translation: "Hell," "Purgatory," and "Paradise"). Each section consists of thirty-three cantos, with an additional canto in the *Inferno*, bringing the total structure to one hundred cantos. In comparison, Yasawi's poetic heritage consists of 134 *hikmets*, along with a "Preface" and a section titled "Supplication to the Merciful Allah, the Answerer of All Prayers." The work, which reflects on conscience, faith, and spiritual perfection, begins with the following verses:

By divine command, the decree of the Truth reached me, friends,
I descended into the midst of a single ocean, friends.
By the will of the Creator I was commanded to that ocean,
Praise be to God, I crossed it safely, friends.

The poem begins with the following lines:

"My age has come, life has passed, I have flown to the sky;
My heart overflowed, and in confusion I fell back to the earth.
I struggled greatly with the ego and Satan,

I passed through the stage of patience and contentment, friends" (Yasawi, 2016, p. 7),

through which the author's philosophical reflection on the Creator and the meaning of life, as well as his spiritual ideal, becomes evident. The narrative also describes his experiences at the ages of nine, twelve, thirteen, fourteen, and fifteen:

"I repented and submitted myself to the Truth, friends;
I repented and avoided sinful deeds" (Yasawi, 2016, p. 7).

The age of fifteen is presented as a stage of approaching spiritual maturity. Expressions such as “entering the sea,” “crossing the sea,” “struggling with the ego,” “becoming a guarantor of one’s own soul,” and progressing from the stage of “patience and contentment” to “poverty and contentment,” as well as “diving into the ocean like a diver,” “drinking spiritual nectar,” and “repenting” all represent stages of the author’s spiritual journey toward moral perfection. The narrative further continues with descriptions of the ages forty, fifty, and sixty. Ultimately, at the age of sixty-three, the poet’s retreat into seclusion (*khalwa*) is presented as his final step toward purification.

“I bid farewell and stepped into the underground world,
I renounced the worldly life and turned toward the Truth...
I stood in prayer throughout the night reciting Ta-Ha,
I fasted during the day and performed evening prayers,
In this state I remained beneath the earth,
Remembering Mustafa with longing and devotion” (Yasawi, 2016, p. 19).

Spiritual purification and liberation from sin in religious thought is understood as a necessary rite through which the soul attains its eternal abode. At the initial stage of the formation of this concept (approximately 1150–1250 CE), purification was associated with an intermediate state after death, where the soul was believed to undergo a series of trials and experiences. The notions of purification and atonement instilled in the medieval human consciousness a belief in eternal life and the afterlife, while also offering hope for the forgiveness of sins committed in earthly life. Ultimately, the idea of purification encouraged individuals to take moral responsibility for their actions during their lifetime and to consciously uphold ethical values. It also emphasized that human beings must pass through hardship and suffering in order to be fully cleansed of their earthly sins.

If the essential meaning of Yasawi’s *hikmets* lies in this spiritual-epistemological content, then Dante’s work, which poetically represents the mysterious and transcendent dimensions of the human memory and imagination, is thematically aligned with it.

The core idea of Yasawi’s *hikmets* is that the human being, as a spiritual entity belonging to both the transient world (*fana*) and the eternal world (*baqa*), must live in accordance with the ethical principle of humanity.

The Divine Comedy was recognized in its own time as a *poema sacra*—a sacred poem reflecting on the transcendent world. From a contemporary perspective, it is regarded as an epic work written in poetic form that expresses philosophical ideas through artistic imagery, consisting of three parts (*cantiche*): *Inferno*, *Purgatorio*, and *Paradiso*. As noted by translator and scholar K. Akhmetov, who translated the poem into Kazakh, this work is “an epic written in poetic form, consisting of three sections (‘Hell,’ ‘Purgatory,’ and ‘Paradise’) that present philosophical ideas through artistic representations” (Alighieri, D. *The Divine Comedy*, translated from Russian by K. Akhmetov, 2012, p. 11).

Dante’s quest is fundamentally a search for the path of Truth. The “deceptive and treacherous visions” that nearly lead Dante astray from the path of Truth can be interpreted as the manifestation of what Yasawi describes as the human “nafs” (the ego or lower self). In Yasawi’s *hikmets*, the “search for the Truth” signifies devotion to the ultimate reality (*Haq*). His statement, “Fearing the Truth, I did not fall into fire; thus I was purified” (Hikmet 1, p. 8), reflects a sense of moral responsibility before one’s conscience.

“I have reached the age of sixty-three; I passed through heedlessness,
I failed to firmly uphold the command of the Truth; I became ignorant.
I neglected worship and became negligent;
I sought evil and turned away from the righteous, friends” (Yasawi, 2016, p. 9).

In Yasawi's *hikmets*, it is repeatedly emphasized that every human action remains under the constant awareness of the Creator. Both good and evil are known to God.

The spiritual journey of the one who, at the age of fifteen, is "guided onto the path by Khidr" becomes a central motif in the content of each *hikmet*. The reason for his withdrawal into the earth at the age of sixty-three is explained in the second *hikmet*, in twenty-two stanzas, which begins with the lines: "O friends, listen to what I say / Why did I enter the earth at the age of sixty-three?" and each stanza concludes with the refrain: "For this reason I entered the earth at the age of sixty-three."

The pursuit of spiritual purity, sincerity before the Truth, commitment to the highest human ideals, and the recognition of ultimate reality constitute the main reasons for Yasawi's withdrawal from the surface of the earth into seclusion (*khalwa*). In Dante's poem, the *Purgatorio* section similarly resonates with Yasawi's act of retreating underground to engage in worship and purification.

One of the primordial archetypal concepts embedded in collective human memory is the concept of the spirit. Yasawi's emphasis on the recognition of Truth is fundamentally aimed at attaining spiritual perfection. The spirit must remain at its highest level, and it is evaluated through elevated spiritual standards. Its association with chaos and cosmos, light and darkness, good and evil, day and night, and moral dualities such as righteousness and wickedness reflects a mythological and religious worldview in which the spirit occupies a central position in the struggle of opposites.

The belief in the immortality of the spirit is deeply rooted in human consciousness. For this reason, it has occupied a significant place in artistic creation and has become a central theme and expressive core in various forms of literary art.

The model of the world structure is widely recognized for its binary and dyadic nature. Such phenomena and entities, which exist in close interrelation, derive their oppositional structure from the very laws of creation. In archaic mythology, the concepts of life and death defined the corresponding notions of space and existence. For ancient peoples, passage from this world was understood as a transition into another spatial realm. Life in the other world was interpreted as a continuation dependent on the purity of the soul in this world, in accordance with universal ethical principles.

The dialogue between Paradise and Hell in *Divan-i Hikmet* is valuable because it is grounded in a humanistic Sufi worldview that articulates a key spiritual principle. In this regard, the author's intellectual depth and artistic maturity are particularly evident in his effective use of the *aitys* tradition as a narrative model.

The depiction of Paradise and Hell in Yasawi's *hikmets* through a dialogic or disputational form reflects a model that became deeply rooted in Kazakh and earlier Turkic cultural consciousness. In the text of the *hikmet*, the dispute between Paradise and Hell begins as follows:

"Paradise and Hell argue, and within their dispute there is meaning. Hell says:

'I am greater, for Pharaoh and Haman are with me.'

Paradise replies:

'You do not understand what true value is. Pharaoh and Haman are with you, while Joseph and Canaan are with me' (*Forty Hikmets*, 2013, p. 41).

Pharaoh and Haman are regarded as sinners who doubted the Creator and claimed divinity for themselves. These two figures, frequently invoked in descriptions of Hell, are also mentioned in the Holy Qur'an. The Paradise's rhetorical response to Hell—asking "What kind of judgment do you possess?" and presenting Joseph (Yusuf) and Canaan (Kana'an) as its exemplars—carries a distinct theological and symbolic meaning. The disputation continues as follows:

Hell says:

“I am greater, for within me dwell many worldly slaves,
Their hands bound with diamond chains and fiery shackles.”

Paradise replies:

“I am greater, for I am the abode of the prophets;
Before them are Kawthar, maidens of Paradise (houris), and attendants” (*Forty Hikmets*, 2013, p. 41).

Hell boasts of those who suffer within it, bound by diamond chains and fire-inflicted restraints. Paradise, in contrast, emphasizes that it is the dwelling place of the prophets and describes the divine rewards assigned to them, including the river of Kawthar, houris, and heavenly attendants.

Hell continues its disputation, referring to those whose bodies are consumed by torment, while Paradise responds by highlighting its righteous servants and the blessed gardens promised to the believers.

Paradise says:

“I am greater, for righteous servants dwell within me,
And before the believers there are infinite blessings and blooming gardens.”

Hell replies:

“I am greater, for within me dwell tyrannical servants,
For the oppressors there is poison and bitter venom.”

Paradise responds:

“I am greater, for learned servants are in my presence,
In their hearts are the verses of the Qur’an and the traditions (hadith)” (*Forty Hikmets*, 2013, pp. 41–42).

Hell once again asserts its superiority by referring to deceivers and hypocrites whose necks are bound with chains of fire, while Paradise speaks of Sufis whose hearts are filled with remembrance (*dhikr*) and contemplation (*fikr*), and of those who adhere to the path of Truth:

Hell says:

“I am greater, for within me lie deceitful ones;
Around the necks of hypocrites are fiery chains.”

Paradise replies:

“I am greater, for within me are those who follow the path of Truth;
In the hearts of Sufis are remembrance (*dhikr*), contemplation (*fikr*), and the praise of Subhan” (*Forty Hikmets*, 2013, p. 41).

Hell further mentions those who do not perform prayer, describing serpents and scorpions around their necks as symbols of punishment. Paradise, in contrast, asserts its superiority through reference to the ultimate spiritual ideal of humankind and the divine attributes of the Creator:

Paradise says:

“I am greater, for within me is the Vision of the Beloved;
The Merciful and Compassionate Lord reveals the Divine Countenance” (*Forty Hikmets*, 2013, p. 42).

Thus, the disputation concludes with the victory of Paradise and the defeat of Hell. The arguments and claims of Hell are shown to be morally and spiritually flawed, associated with evil rather than goodness, and therefore displeasing to the Divine Truth. Accordingly, the dialogue ends with the triumphant and didactic resolution of Paradise:

Hell then stood in silence,
While Paradise ascended to the heavens;

“O servant Khoja Ahmed, what have you understood?
Only God is the One who makes all things known” (*Forty Hikmets*, 2013, p. 41).

In this dialogic structure, Yasawi contrasts good and evil, virtue and vice, and human actions that elevate or degrade moral being. The narrative thus serves as a spiritual lesson, guiding the reader toward inner purification and ethical refinement.

Paradise in Dante’s poem is depicted in the third part of *The Divine Comedy*. In Dante’s representation, Paradise is a celestial realm composed of heavenly spheres inhabited by the blessed. Its structure is as follows:

- the first sphere: the Moon, the abode of those who failed to keep vows under compulsion and occupy the lowest level of Paradise;
- the second sphere: Mercury, the realm of reformers, just rulers, and those who suffered for righteousness;
- the third sphere: Venus, the abode of lovers;
- the fourth sphere: the Sun, the realm of wise philosophers and great scholars, arranged in two circles, moving in a harmonious dance;
- the fifth sphere: Mars, the abode of warriors who fought for faith;
- the sixth sphere: Jupiter, the realm of just rulers;
- the seventh sphere: Saturn, the abode of monks and contemplatives;
- the eighth sphere: the Fixed Stars, the realm of the victorious;
- the ninth sphere: the Primum Mobile, the pure crystalline heaven, the dwelling of angels and saints;
- the tenth sphere: the Empyrean, the final level of Paradise, represented as a flaming rose and a radiant river. At its center lies the amphitheater of the celestial rose, where the blessed dwell in eternal harmony. God and the blessed reside in this highest realm (Eliot, 1996, pp. 418–520).

y a transparent and soft cloud,
nourished only by the radiance of the sun.

Like a flawless diamond, or a subtle mist,
it absorbed us into its very essence,
like water drawn into light.

I was as fully immersed as I had been in earthly life;
and although no physical place could contain me,
I merged into that realm as body into body” (Alighieri, 2012, p. 425).

Or:

“As though the entire surrounding space was filled with light,
another radiant brightness appeared,
and a new splendor shone forth,
caressing like sunlight upon crystal” (Alighieri, 2012, p. 469).

In Yasawi’s worldview, the essence of Paradise is characterized by the presence of Joseph (Yusuf) and Canaan (Kana’an), the prophets, the river of Kawthar, heavenly gardens, righteous believers, and scholars whose hearts are filled with verses of the Qur’an and the Hadith. Above all, Paradise is defined as the realm where divine mercy and grace are abundantly bestowed by the Creator.

The ultimate aspiration of human beings is to attain the height of moral and intellectual perfection. The central principle of Sufi doctrine in Islam is the purification of the heart and unwavering commitment to the path of Truth. Even those who err are given the opportunity for repentance and spiritual renewal. As researchers (Nurdauletova et al., 2022, p. 81) emphasize, Sufi teachings are grounded in key ethical principles such as love for God, which extends to the love and respect for all eighteen thousand worlds created by Him, the unity of humanity and

nature, and moral categories such as compassion, merit, lawful and unlawful actions, sin, patience, and contentment. These values are deeply rooted in the primordial history of human creation.

In Dante's *Inferno*, the tormented figures are those who failed to observe these fundamental moral principles and thus became sinners. The *Purgatorio*, in turn, represents a transitional space where the human soul struggles toward purification and moral elevation. The attainment of spiritual perfection is fully realized in the vision of Paradise.

Yasawi's *Divan-i Hikmet* serves as a model for honoring the highest humanistic ideals and instilling them in human consciousness. As Nurdauletova and other scholars note, the central principle of the Sufi worldview is the attainment of authentic human existence, that is, the level of being "a beloved servant of God," which is achievable only through the purification of the heart (Nurdauletova et al., 2022, p. 75). If goodness is regarded as the foundational core of literary expression, then preserving this origin and continuously nourishing the spiritual world becomes an eternal human aspiration. These two works—one philosophical and the other artistic—demonstrate, through different means, the significance of authentic human existence.

The profound poetic representation of the afterlife in human consciousness reaches its highest expression in Dante's literary imagination. One of the most outstanding embodiments of humanistic thought in world literature is Dante's *Divine Comedy*, which resonates strongly with Khoja Ahmed Yasawi's *Divan-i Hikmet*. While Dante depicts Hell, Purgatory, and Paradise on a vast narrative canvas with Virgil and Beatrice as spiritual guides, Yasawi conveys the same moral and metaphysical truths through the dialogic opposition of Paradise and Hell, using concise poetic expression to convey profound meaning.

Through this dialogue between Paradise and Hell, Yasawi emphasizes the eternal human aspiration toward spiritual elevation and moral perfection, presenting an idealized vision of truth in human consciousness. His use of the *aitys* tradition as a narrative form reflects not only his intellectual mastery but also his profound spiritual insight and universal humanistic vision. The significance and intellectual power of Yasawi's work are thus illuminated through comparison with Dante's *Divine Comedy*, one of the greatest masterpieces of world literature.

References

1. Alighieri, D. *The Divine Comedy*. Translated from Russian by K. Akhmetov. Astana: Audarma, 2012. – 792 p.
2. Abduov, A. *The Worldview of Khoja Ahmed Yasawi*. Almaty: Kókzhiek-Gorizont, 2022. – 204 p.
3. Kopeev, M. (compiled by S. E. Nurmuratov et al.). Almaty: Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, 2013. – 359 p.
4. *The Traditional System of Kazakh Ethnographic Categories, Concepts and Terms. Encyclopedia. Vol. 1: A–D*. Almaty: DPS, 2011. – 736 p.
5. *Forty Hikmets*. Compiled by N. S. Nurzhan. Almaty: "Effect" LLP, 2013. – 88 p.
6. Landa, K. *The Poetics of Joy in Dante's "Comedy"*. St. Petersburg: Aleteyya, 2021. – 540 p., ill.
7. Nurdauletova, B. I., Shokhaev, M. T., & Kenganova, A. B. "The Concept of the 'True Human' in the Poetics of Zhyrau Poetry." *Turkic Studies Journal*, 2022, Vol. 4, No. 2, pp. 72–85. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-2-72-85>
8. Eliot, T. S. *The Use of Poetry and the Use of Criticism: Essays on Literature*. Translated from English. Kyiv: AirLand, 1996. – 353 p.
9. Yasawi, K. *Divan-i Hikmet (Collection of Hikmets)*. Translated into Kazakh by K. Kari, G. Kambarbekova. Astana: Gylym Publishing House, 2016. – 210 p.

Автор туралы:

Жанат Аймұхамбет - Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры, филология ғылымдарының докторы, Қазақстан/ Астана

About the author:

Zhanat Aymukhambet is a Professor at L.N. Gumilyov Eurasian National University, Doctor of Philological Sciences, Kazakhstan/Astana

Об авторе:

Жанат Аймухамбет — профессор Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилёва, доктор филологических наук, Казахстан/Астана

3-бөлім

ЯСАУИТАНУ: ӘЛЕУМЕТТІК- ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

Section 3

YASAWI STUDIES: SOCIAL AND HUMANITARIAN RESEARCH

Раздел 3

ЯСАВИВЕДЕНИЕ: СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

IRSTI 03.41.91

<https://doi.org/10.67217/2026.01.07>

Işık Zekeriya 

Hitit Üniversitesi, Türkiye / Çorum

e-mail: zozlu@gantep.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3528-902X>

OSMANLI KAYNAKLARINA GÖRE HOCA AHMED YESEVÎ

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауийа, Бекташилiк, Османлы, Түркістан.

Аңдатпа. Қожа Ахмет Ясауи төңірегінде қалыптасқан ирфандық дәстүр, әсіресе Моңғол шапқыншылығынан кейін орын алған көші-қон үдерістері арқылы Анадолы мен Балқан аймақтарына дейін тарады. Ясауи ата, баба, шайх және дәруіштері Рум абдалдары арасында тікелей орын алу немесе оларға ықпал ету арқылы бұл өлкелердің исламдануында, сондай-ақ Османлы жаулап алуларының тұрақты сипатқа ие болуында маңызды рөл атқарды. Ерте кезеңдегі Османлы дереккөздерінде Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауийа тариқатына қатысты мәліметтер жеткіліксіз болғанымен, мемлекет пен қоғам деңгейінде оған телінген рухани тұлғаның мәнін аңғаруға болады. Осыған сәйкес, Бекташи дәстүрі өзінің жазбаша және ауызша дереккөздерінде өзін онымен тығыз байланыстыра көрсетсе, Гелиболулы Мұстафа Әли, Әулие Челеби, Хусейн Вассаф Әфенди, Ахмед Рыфкы сынды әртүрлі дәуірлерде өмір сүрген османлы авторлары оған ғылыми және сопылық тұрғыдан жоғары мәртебелер берген. Османлы қоғамының Ахмет Ясауи мен Ясауийаға деген қатынасы көші-қонның тоқтауы және Сефевилердің пайда болуымен бірге Иран бағытын қауіпсіз деп санамаған Орта Азия мен Түркістан қажыларының Қара теңіз – Стамбұл бағыты арқылы қажылық сапарға шығуымен жаңа сипатқа ие болды. Осы баяндама Османлы дереккөздері негізінде Османлы мемлекеті мен зиялы орталарындағы Ахмет Ясауи туралы түсініктің мазмұны мен мәнін айқындау мақсатында дайындалды.

Abstract. The tradition of wisdom shaped around Hodja Ahmad Yassawî reached Anatolia and the Balkans, especially with the migrations following the Mongol invasion. Yassawi ancestors, fathers, sheikhs and dervishes, either by taking part in the Rum Abdals themselves or by influencing them, played an important role in the Islamization of these lands and in the permanent nature of the Ottoman conquests. Although there is not enough information about Hodja Ahmad Yassawî and Yassawism in early Ottoman sources, it is possible to understand the nature of the identity attributed to him in the eyes of the state and society. Accordingly, while the Bektashi tradition strongly attached itself to him in its written and oral sources, Ottoman authors who lived at different times, such as Gelibolulu Mustafa Âlî, Evliya Çelebi, Hüseyin Vassaf Efendi and Ahmed Rıfkı, attributed him high scholarly and mystical stage. The Ottoman society's relationship with Ahmad Yassawî and Yassawism took on a different character with the cessation of migrations and the emergence of the Safavids and the pilgrimage of Central Asian and Turkestan pilgrims, who did not find the Iranian route safe, on pilgrimages via the Black Sea/Istanbul. This paper aims to reveal the meaning and nature of the perception of Hodja Ahmad Yassawî in the Ottoman State and intellectual circles according to Ottoman sources.

Keywords: Hodja Ahmad Yassawî, Yassawism, Bektashism, Ottoman, Turkestan.

Аннотация. Традиция духовной мудрости, сформировавшаяся вокруг Ходжи Ахмада Яссави, достигла Анатолии и Балкан, особенно благодаря миграциям, последовавшим за монгольским

нашествием. Яссавийские ата, бабы, шейхи и румских абдалов, либо оказывая на них влияние, дервиши, либо непосредственно участвуя среди сыграли важную роль в исламизации этих земель и в закреплении османских завоеваний. Хотя в ранних иной характер после прекращения миграций и османских источниках недостаточно сведений о появления Сефевидов, когда паломники из Средней Ходже Ахмаде Яссави и яссавизме, возможно понять Азии и Туркестана, считавшие иранский путь характер образа, приписываемого ему государством небезопасным, стали совершать хадж через Черное и обществом. В соответствии с этим, бекташийская море и Стамбул. Настоящий доклад подготовлен с традиция в своих письменных и устных источниках целью раскрытия значения и сущности восприятия тесно связывала себя с ним, тогда как османские Ходжи Ахмада Яссави в Османском государстве и авторы разных эпох, такие как Гелиболулу Мустафа интеллектуальных кругах на основе османских Али, Эвлия Челеби, Хусейн Вассаф Эфенди и Ахмед источников.

Рыфкы, приписывали ему высокие научные и **Ключевые слова:** Ходжа Ахмад Ясави, мистические степени. Отношение османского Яссавия, бекташия, Османская империя, Туркестан. общества к Ахмаду Яссави и яссавизму приобрело

Giriş. Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), sadece Orta Asya Türk Müslümanlığı üzerinde değil ön Asya'dan, Güney Batı Avrupa'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Her ne kadar Yesevîlik tam anlamıyla bir tarikat teşekkülü disiplini içerisinde varlığını sürdürmesede ortaya koyduğu inanç, düşünce ve zihin yapısı, Türklerin bilhassa geniş kitlelerle temsil edilentaşra kültürüyle hem hal olmuş uygulamalarıyla birçok tasavvufi zümreye tesir etmeyi başarmıştır. Moğol İstilasası önünden bilhassa Hârizmşahların çökmesi ardından kaçarak İran, Irak, Suriye, Anadolu istikametinde ilerleyen Türkmen kitleleri içerisinde adına abdal, baba, ata, şeyh denilen çok sayıda sûfî meşrep şahsiyetin de yer aldığı tarihi bir vakıdır. Nitekim ata ve baba tabirlerinin Yesevîlik ve Nakşîlikte mürşid manasında kullanılmış, dahası bu iki kavram aynı anlamı taşıdığından Yesevî dervişlerine ilk başlarda ata, zamanla da hem baba hem de ata unvanı verilmiştir (Cebecioğlu, 2009; Uludağ, 1991, s. 365; Köprülü 1978, s. 166). İslamiyet öncesi Türk inancında Şaman veya Kam adı verilen olağanüstü yetilere sahip bulunduklarına inanılan dini, manevi, kültürel, toplumsal liderlerin yerini İslamiyet'in kabulüyle beraber bu ata, bab (baba) ünvanlı dervişler almıştır (Kurt, 2000, s.515; Arslan, 1989, s.159; Işık, 2025, s. 7). Ahmed Yesevî'den sonra onun ya da halifelerinin yolunu takip eden çok sayıda müridi de bu ad ya da sıfatla Anadolu'ya gelmiştir. Ocak, son tahlilde adına Rum Abdalları denilen zümrenin aslında Yesevî, Kalenderî, Haydarî, Vefâî olduklarını, bunların Baba İlyas-ı Horasanî'nin (ö. 637/1240), Muhlis Paşa'nın, Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271?) ve Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98), Barak Baba (ö. 707/1307) ve benzerlerinin halife ve müritleri olduğunu kaydetmiştir. O, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında tahta kılıçlı, "abdâl" veya "baba" lakaplı bir takım dervişlerin müritleriyle birlikte, gazalara katıldıklarını, fethedilen yerlerde tekke ve zaviyeler kurarak bölgedeki topluluklar arasında Sünnî İslâm anlayışıyla bağdaşmayan popüler bir "heterodoks İslâm" propagandası yaptıklarını ve bunların Rum Abdalları olduklarını belirtmiştir (Ocak, 2000, s.79; Ocak, 1992, s. 85-92). Vefâîlik başta olmak üzere Irak menşeli tarikatların Anadolu'da yaşayan Türkmenler ve abdallar üzerindeki tesirlerini yadsınamakla birlikte Yesevîlik, bu coğrafyada Osmanlı öncesi ve sonrası dönemde dini ve tasavvufi olduğu kadar dil ve edebiyat, fikir ve düşünce yönleriyle de bir hayli etkili olmuştur. Ocak'a göre Yesevîlik 13. yüzyılda Kutbu'dDin Haydar'ın Yesevîlik'le Kalenderilik'i birleştirmesiyle ortaya çıkan Haydarîlik tarafından asimile edilmiştir. Haydarîlik ve bu tarikattan doğan Bektaşîlik vasıtasıyla da bütün Yesevî gelenekleri varlığını sürdürmüştür (Ocak, 1993, s.302). Böylece Haydarîlik, Babaîlik, Bektaşîlik, İkânîye gibi daha çok kırsal alanda Türkmenler arasında yayılan tarikatlar,

Yesevîliğin kuvvetli bir şekilde tesiri altında kalmıştır. Bunlardan başka Köprülü'ye göre Nakşibendîlik de bu tarikatın şeyhi Hoca Bahâüddin Nakşibend'in (ö.1389), Yesevî şeyhlerinden Kasam Şeyh ve Halil Ata'dan feyz alması; Şeyh Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140), Ahmed Yesevî'nin müşidi olması yanında Nakşibendîlik'in kurucusu Hoca Bahâüddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) hocası, Abdulhâlik Gücdüvânî'nin de (ö. 575/1179 veya 617/1220) müşidi bulunması gibi nedenlerle Yesevîlikle güçlü bağlara sahiptir (Köprülü, 2013, s. 125-26; Aslan, 2018, s. 93).

Bu bildiri Osmanlı devlet ve toplumu nezdinde yukarıda hakkında kısaca bilgi verilen Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin anlam ve mahiyetini yine Osmanlı kaynaklarına dayanarak ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmanın en önemli sınırlılığı Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevî irfan geleneğine dair gerek Osmanlı kronikleri gerek dönemin tasavvufi metinleri gerekse arşiv belgelerinde yeterince bilgi ve bulgunun yer almayışı olmuştur. **Osmanlı**

Kaynaklarına Göre Osmanlı Devletinde Hoca Ahmed Yesevî Algısı

Osmanlı kaynakları incelendiğinde çok sayıda büyük tasavvufi şahsiyet gibi Hoca Ahmed Yesevî'nin de tarihi olmaktan çok menkıbevi, efsanevi bir kimliğe büründürüldüğü görülmektedir.

Nitekim günümüzde yaşadığı bölgede, Orta Asya'da bile Ahmed Yesevî'nin ismi, tarihi kimliğinden uzaklaşmış, efsaneleşmiş, bir şahsiyet olarak Altaylardan Volga boylarına kadar Piri Türkistan, Hazret-i Türkistan, Hoca Ahmed-i Yesevî, Ata Yesevî olarak benimsenmiştir (Ocak, 1993, s. 302). Yukarıda kısaca bahsedildiği üzere Anadolu'da da çok sayıda tarikat geleneğini ve sûfî şahsiyeti tesiri altına almış olan Hoca Ahmed Yesevî'ye dair Osmanlı döneminde ilk tafsilatlı bilgiler nispeten çok geç bir zamanda kaleme alınan Hacı Bektâş-ı Velî Vilayetnâme'sinde geçmektedir. Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî, Muhammed Hanefî soyundan gelmekte olup bir seyyittir. O sekizinci İmam Aliyyibni-Mûsâ-l-Rızâ'dan icazet almış, Türkistan'da bulunan Yesi şehrine gelerek buraya yerleşmiştir. Ozamanın en bilgin şahsiyetlerinden ki, kimse onunla ilmi bir tartışma ya da münakaşaya girememiştir. O zahir ilmi yanında batın ilminde de çok yüksek bir mertebededeydi, ibadete düşkün olup tam bir zahit hayatı sürmekteydi. Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî toplumun önünde dini, manevi, sosyal ve kültürel yönleri bulunan karizmatik bir lidere dönüşmüştü ve doksan dokuz bin halifesi vardı. Bu yüzden kendisine doksan dokuz bin Türkistan pirinin ulusu denilmekteydi. O mal, mülk biriktirmez, kendisine nezir olarak gelen ne varsa fukara mutfağında pişirtir, gelen gidenlere ikram ettirirdi. Bunların yansira o, melameti bir duruşa sahip olup elinin emeği, alın teri ile kaşık ve keşkül yaparak geçimini temin ederdi (Vilayetnâme, 1995, s. 14). Bunlardan başka zaviyesinde bulunan tâç, hırka, çerağ, sofrâ, âlem Tanrıdan, Hz. Muhammed (SAV)'e, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynal-Abidin, İmam Muhammed, İmam Ca'fer-al-Sâdık, İmam Musa Kazım, İmam Aliyy-al-Rıza'yageçmiş o da bu emanetleri Hoca Ahmed Yesevî'ye sunmuştu (Vilayetnâme, 1995, s. 14). Böylece söz konusu manevi alametlere dair bu menkıbe ile onun tasavvufi irfan geleneği ve şeyhliği, hiçbir çevrenin itiraz edemeyeceği yücelikte bir yere bağlanmıştır. Vilayetnâme, daha sonra bu alametleri, Hoca Ahmed Yesevî eliyle Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'ye intikal ettirmiş böylece aynı şekilde onun manevi derecesini, sûfilikte eriştiği yüksek mertebeyi de tartışmasız bir noktaya taşımak istemiştir.

Vilayetnâme'nin ortaya koyduğu Ahmed Yesevî, çok yönlü bir rehber, lider hüviyetindedir. Zira o, toplumun dini, manevi, sosyal ve kültürel meseleleri kadar siyasi, askeri, güvenlik gibi mühim sorunlarında da sorumluluk sahibi bir kanaat önderi hatta yönetici kimliğindedir. Nitekim Vilayetnâme onu, Horasan Valisi olarak takdim etmekte, bütün Müslümanların ona uyduğunu belirtmekte ve doksan dokuz bin halifesinin olduğunun altını bir

kez daha çizmektedir. Öyle ki, Bedehşan denen ülkenin halkı sürekli Horasan iline akınlar düzenleyerek can, mal, namus güvenliğini tehdit altına alırken Çaresiz kalan halk, Hoca Ahmed Yesevî'ye müracaat etmiştir. Ancak ondan bir hükümdardan, komutandan istenilebilecek şeyleri talep ederek düşmanla savaşmasını, bunun için manevi oğlunu-ki bu Kudbeddin Haydar'dan (ö. 618/1221?) başkası değildir- düşman üzerine sefere memur kılmasını istemiştir (Vilayetnâme, 1995, s. 9). Görüldüğü üzere Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî, zamanında hem zahiri ve batını ilimlerde mahir, âlim, veli bir zât hem dini, manevi, sosyal ve kültürel konularda toplumun önünde bir rehber hem de siyasi, askeri, güvenlik gibi konularda bir sığınak, olağanüstü yetilere sahip karizmatik efsanevi bir lider olarak sunulmaktadır. O'nun Müslümanlar üzerindeki güçlü nüfuzuna ve halifelerinin çokluğuna yapılan vurgu ise onun büyüklüğüne, şöhretine, kitleler üzerindeki güç ve nüfuzuna, Osmanlı coğrafyasına etkilerinin ulaştığının ön kabulüne işaret etmekte ya da bu algıyı pekiştirmek için sürekli altı çizilerek tekrar edilmektedir.

Burada dolaylı da olsa Osmanlı toplumunda Hoca Ahmed Yesevî algısına işaret etmesi bakımından değinilmesi gereken bir husus da hemen hemen aynı zaman diliminde kaleme alınan Vilayetnâme ile Aşıkpaşazâde tarihinde Hacı Bektâş-ı Velî hakkında verilen bazı bilgilerdeki tutarsızlıklardır. Aşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra), Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili üç hususu kuvvetle reddederken görülmektedir. Bunlardan birincisi, Hacı Bektâş'ın Osmanlı hanedanından her hangi birisiyle münasebeti hususundadır. Ona göre "Âli Osman neslinden kimseyle" Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir ilişkisi olmamıştır. Aslında o böylece Hacı Bektâş'ın zamanında bir şöhretinin, toplumsal etkisinin bulunmadığını, meczup bir derviş olduğunu ispat etme çabası içerisinde görülür. Muhtemelen bu durum Aşıkpaşazâde'nin zamanında onun ve etrafında şekillenen irfan geleneğinin giderek artan şöhretinden rahatsızlık duymasıyla ilgili olmalıdır. İkinci husus ise yetiştirdiği zaviyenin kurucusu, aile büyüğü Elvan Çelebi'yi takip ederek, Hacı Bektâş-ı Velî'yi büyük dedesi, Baba İlyas Horasanî ile ilişkilendirmesidir (Elvan Çelebi, 2014, s. 30; Aşıkpaşazâde, 2013, s. 307). Buradan kendisi de Elvan Çelebi zaviyesinde yetişmiş bir sûfî olarak Aşıkpaşazâde'nin (Derviş Ahmed Aşıkî), Hacı Bektâş'ın giderek artan şöhretinin önüne geçerek onu sıradan bir dervişe, halifeye indirgemek suretiyle kendi ailesinin ve sûfî geleneğinin gölgesinde bırakmak istemiş olması muhtemeldir. Nitekim üçüncü husus da yine aynı mahiyette olup Hacı Bektâş ananesinin Yeniçerilere rehberlik ettiği anlamına gelen börk meselesiyle ilgili itirazıdır. O, Yeniçerilerin Abdal Musa'dan etkilenerek börk giymeye başladıkları yönündeki tevatürlere de karşı çıkmıştır. O'na göre Hacı Bektâş yolundan giden Abdal Musa gazilerin börkünü giymiş yani tam tersi Yeniçerileri etkilememiş kendisi onların tesiri altında kalmıştır (Aşıkpaşazâde, 2013, s. 306-308). Görüldüğü üzere her üç itirazın da temel çıkış noktası giderek teşekkül ettiği anlaşılan Bektâşîliğin, şöhreti artan Hacı Bektâş-ı Velî'nin hanedanla, orduyla, toplumun geniş kesimleriyle hulasa kamusal alanla kurduğu anlaşılan güçlü bağlara itiraz niteliğindedir denilebilir. Bu kanaati güçlendiren bir husus da şüphesiz Baba İlyas soyundan gelen Elvan Çelebi ve Aşıkpaşazâde'nin aksine Vilayetnâme'nin, tarihi tersine çevirerek Baba İlyas'ı (Rasûl Baba), Hacı Bektâş halifesi olarak sunmasıdır (Vilayetnâme, 1995, s. 86). Bu durum, Babaî isyanı ile 1240'ta ortadan kaldırılan Baba Resul'ün aksine Anadolu'da Hacı Bektâş'ın manevi nüfuzunun giderek artmasına bağlanabilir (Ocak, 1996, s. 456). Yine bu husus o devirde yukarıda Aşıkpaşazâde tarafından yazıya geçirilen düşünce ve tartışmalara karşı bir hamlede olabilir. Tüm bu mülahazalar ışığında Vilayetnâme'nin Hacı Bektâş-ı Velî'yi, Baba İlyas'ın halifelikinden, mürşitliğine yükseltmesi ile onu doğrudan Hoca Ahmed Yesevî geleneğine daha görünür bir kuvvetle bağlama çabası birlikte değerlendirildiğinde Ahmed Yesevî'nin bu dönemde Osmanlı sosyal ve kültürel çevrelerinde önemli bir saygınlığa sahip olduğunu anlamak güç değildir. Nitekim Bektâşî

çevreler, onun bu karizmasından mümkün olan en yüksek seviyede istifade etmek çabasında görünmektedir.

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin ortaya koyduğu Hoca Ahmed Yesevî kimliği ise Vilayetnâme çizgisindedir. Ona göre de Hoca Ahmed, zahiri ve batını ilimlerde yüksek mertebe sahibi, doksan dokuz bin müride ulaşacak kadar geniş halk kitleleri üzerinde irfan geleneği kabul görmüş, veliliği ve seyyidliği aşikâr, elinin emeği ile geçinen kanaat ehli, zahit bir kişiliğe sahiptir. Ancak Gelibolulunun Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş arasındaki ilişkinin mahiyetine dair verdiği bilgiler farklılık arzeder. Zira ona göre Hacı Bektaş-ı Velî'nin babası Seyyid Muhammed, Horasan vilayetine göçmüş, Nişabur'a gelmiş buranın ulemasından Hoca Ahmed Yesevî'nin kızı Hatme ile evlenmiş ve o bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Görüleceği üzere müellif, Hoca Ahmed ile Hacı Bektaş arasında kurulan şeyh mürit ilişkisini daha ileriye götürmekte, aralarında kan bağı tesis ederek, dede torun olduklarını iddia etmektedir (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2019, s. 37). Medrese eğitimi görmüş, Şehzade II. Selim'e divan kâtipliği yapmış, çeşitli memuriyetlerde bulunmuş birisi olarak Gelibolulunun (Kütükoğlu, 1989, s. 414) Hoca Ahmed Yesevî hakkındaki düşünceleri, ona gösterdiği saygı ve tazim bir yere kadar dönemin Osmanlı idaresi ve entelektüel çevreleri arasında yaşayan Ahmed Yesevî kimliği ve ona biçilen tarihi rolü ortaya koyması bakımından mühimdir.

Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), öncesinde Vilayetnâme'de, daha sonrasında Evliya Çelebi seyahatnamesinde de geçeceği üzere Emîr-i Çin Osman'ı (Emircem Sultan) hem Hoca Ahmed Yesevî geleneğine hem de Veysel Karani (ö. 37/657) soyuna bağlamıştır ki, bu durum arşivlerde de aynı şekilde yer almaktadır.¹ Yakın tarihlerde Çorum şehir merkezinde zuhur eden Şeyh Zeyniddün ve halifesi Piri Baba için de arşiv vesikalarında Veysel Karanî evladından oldukları yönünde geçen ifadeler (VGM. Dft. 264/86. s. 103; BOA.

C.EV. Nr. 492-24865-1) bu iki ailenin akraba olma ihtimalini güçlendirmektedir. Emircem Sultan ve Şeyh Zeyniddin'in Veysel Karanî ile ilişkileri şüpheli olmakla birlikte her ikisinin de Yesevî şeyhi olma ihtimalleri yüksektir. Bu durumda Anadolu'nun iç kesimleri, Karadeniz havzasında da Yesevî geleneğe haiz dervişlerin varlığından söz edilebilir.

Osmanlı kaynakları arasında Hoca Ahmed Yesevî ve halifelerine, dervişlerine dair geniş bilgiler ihtiva etmesi bakımından Evliya Çelebi (ö. 1095/1684?) ayrıca önemli bir yere sahiptir. Seyahatnamesinde verdiği bilgilerden tasavvuf ehli, sûfi meşrep bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Evliya Çelebi'nin (1611-1684?) bu yönüyle de Hoca Ahmed Yesevî hakkında verdiği bilgiler ayrıca bir ehemmiyete sahiptir.¹ Nitekim o, doğduğu gece evlerinde yetmiş kadar tarikat erbabı Allah dostu bulunduğunu, (Şeyhülislam) Sun'ullah Efendi'nin (ö. 1612) kulağına ezan okuduğunu, Akika kurbanını Mevlevî şeyhi İsmail Efendi'nin kestiğini nihayetinde bu veli şahsiyetlerin dua ve himmetine mazhar olduğunu kaydetmiştir. Hatta o, seyyahlığını da Yeni Kapı Mevlevihanesi şeyhi Doğani Dede'nin “bu hakiri kucağına alıp havaya atarak bu oğlan bu cihanda bizim uçurmamız olsun...” sözünün kendince ihtiva ettiğini düşündüğü manevi işarete bağlamıştır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi I, 1986, s. 277). Anlaşılabacağı üzere Evliya Çelebi, hayatında tasavvufa büyük ehemmiyet vermekte, gönülden bağlılık hissetmekte² nitekim dönemin meşhur tarikat şeyhleriyle kendi hayatını bir şekilde birleştirmekte daha da ötesi soyunu, tarikat erbabı arasında o dönemde de büyük bir hürmet ve muhabbet duyulduğu anlaşılan Hoca Ahmed Yesevî'ye dayandırarak saygınlığını artırmaya çalışmaktadır. O, eserinin bir yerinde Şeyh Çin Osman'dan kutub olarak bahsettikten sonra “Bu zat Türk Türkân hoca Ahmed Yesevî atamızın yedinci halifesidir” derken, bir başka yerinde “Horasan'da büyük dedelerimizden Türkoğlu Türk hoca Ahmed Yesevî (Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, 1986, s. 185, 271) diğer bir yerinde de “büyük atamız Türkmen Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri...” (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 608) ifadeleriyle bu durumu açıkça ortaya koymuştur.

Ardından gittiği, uğradığı yerlerde, ziyaret ettiği türbe ya da tekkelerde anlaşılan o ki sözlü kültür içerisinde öyle ya da böyle Hoca Ahmed Yesevî ile ilişkilendirilen sûfi şahsiyetlerin bu bağlantısını özenle kayda geçirmiştir.³

Evliya Çelebi'ye göre yukarıda da adı geçen Şeyh Çin Osman (Emirci Sultan), Akyazılı Türbesinde metfun bulunan Akyazılı Sultan (Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, s. 185, 271), Azerbaycan'da Avşar Baba, Merzifon'da Şeyh Pir Dede (Pîrî Baba) ve Hacı Bektâş-ı Velî,⁴ Hoca Ahmed Yesevî'nin halifelerindendir. Geyikli Baba Sultan ve Abdal Musa ise Yesevî tarikatındandır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 608, 688, 423).

Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş Velî'yi üç yüz yetmiş dervişi ile Anadolu'ya gönderdiğinde bu dervişlerden birisi de Kelgra Sultan'dır (Sarı Saltık). Bu derviş sarışın olduğundan Ahmed Yesevî ona "Saltık Bay" ismini vermiştir ve asıl ismi Mehmet Buhari'dir. Daha sonra bu dervişi yetmiş fakir ile birlikte Hacı Bektâş-ı Velî, Moskof, Kırım, Leh bölgelerine irşat için göndermiştir (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 489).⁵

Sefine-i Evliyâ'nın yazarı Osmanzâde Hüseyin Vassaf Efendi de (1872-1929) kendisinden önce kaleme alınan Osmanlı kaynaklarını takip ve teyit ederek, Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum diyarında neşr-i feyz eden halifeleri, müritleri arasında bu şahısları saymıştır. Buna göre Avşar Baba, Pir Dede, Kademli Baba, Sultan Geyikli Baba, Abdal Musa, Unkapanı'nda metfun Horoz Dede Yesevî'dir ve Osmanlı tarihinde her birinin menakıbı bulunmaktadır (Hüseyin Vassaf Efendi, 2006, s. 482). Tüm bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Osmanlı topraklarında çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülen bu isimlerin Yesevî gelenekle ilişkilendirilmesi gerek Rum Abdalları üzerinde gerekse Anadolu ve Balkanların İslamlaşma sürecinde Yesevîliğin hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Yine tüm bu bilgiler, Osmanlı entelektüel çevrelerinin hafızasında ve gönül dünyasında Hoca Ahmed Yesevî bilgisinin, saygı ve muhabbetinin varlığını sürdürdüğünü ortaya koyması açısından da önemlidir.

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus da zamanla, dönemsel şartların da etkisiyle bilhassa Osmanlı idaresi ve entelektüel çevrelerinde tarikatlara, sûfi çevrelere bakış açısında bir takım değişikliklerin olabilmesidir. Başka bir deyişle uzun tarihi boyunca genel manada tasavvufi çevrelere özelde bir takım tarikatlara karşı idarenin, ulemanın ve toplumun yaklaşımı hep aynı mahiyette seyretmemiştir. Nitekim Osmanlı modernleşme sürecinde Avrupai anlamda merkezîyetçi bir devlet aygıtı var etme gayretleri, kamusal alanı laik ve seküler bir anlayışla yeniden dizayn etme girişimleri, tüm bu çabaların karşısında engel olarak görülen geleneksel yapılara pek tabi olarak da tarikatlara bilhassa da sistemle giderek ayrı düştüğü anlaşılan Bektaşîlere olan bakış açısını önemli ölçüde değiştirmiştir (Işık, 2017, s. 139-143). Modernleşme paradigması bir ulus toplumunu dayattığında, bunun Osmanlı'daki yansıması, toplumun geneline şamil olan kitabi, Sünnî İslam yorumunun toplumun tüm Müslüman öğeleri için genelleştirilmesi, bu dairenin dışında kalan tarikat, mezhep ve meşreplerin ise aynılaştırılması ya da tasfiyesi şeklinde bir sonucu doğurmuştur. Bu dönemde ulemanın perspektifi, Sünnî İslam'ın ilkeleri doğrultusunda tekke, tarikat, şeyh, derviş gibi tasavvufi ıstılahlar yeniden tanım ve tarife tabi tutularak kadim değerlerinden ve temellerinden koparılmış, bu yeni anlayışa uymayan her bir yorum ve uygulama muhalif olarak damgalanmak suretiyle mahkûm edilmiştir. Bu durumdan Bektaşîlikle birlikte onun tarihi ve manevi olarak temelini teşkil ettiği belirtilen Yesevîlik ve hoca Ahmed Yesevî de nasibini almış nitekim yer yer Hacı Bektâş ile hoca Ahmed Yesevî bağı koparılmaya çalışılmıştır. Es'ad Efendi (1789-1848),¹ Şirvanlı Fatih Efendi (ö. 1834) ve Ahmed Lutfi Efendi (1817-1907)² gibi 19. yüzyılda bu gelişmelere şahitlik eden kaynaklar hep birlikte Bektaşîliği ideal olan ve bozulan Bektaşîlik olarak ayırmışlar, ideal Bektaşîliği tarihe, bozulana ise muhalif olarak

damgalamak suretiyle o günün siyasi ve politik cenderesine havale etmişlerdir.³ Nitekim Sefine-i Evliyâ, Hoca Ahmed Yesevî'nin şeriata, Sünnet-i Seniyye'ye bağlılığına kuvvetle vurgu yapma ihtiyacı hissetmiş, Yesevîyyenin kollarını sayarken de Yesevîyye, İkâniyye, Nakşibendiyye, Bektaşîyye tarikatlarını zikretse de Şah-ı Nakşibend'in zuhuruyla ortadaki Yesevîliğin tabiatıyla Nakşibendiliğe iltihak ettiğini kaydetmiştir.⁴ Konuyu Bektaşîliğe getirdiğinde ise Hoca Ahmed ile Bektaşîliğin hiçbir ilgisinin bulunmadığını keskin bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre Bektaşîlik adıyla ülkeye yayılan “erbâb-ı dalâlin” Ahmed-i Yesevî gibi Sünni mezhebenden, Hanefî meşrebinden bir mübarek zat ile kesinlikle ilişkisi yoktur (Hüseyn Vassaf Efendi I, 2006, s. 484-485).

Hüseyn Vassaf Efendi ile çağdaş olan ancak Bektaşîliğe intisap ettiği bilinen Ahmet Rıfki (1884-1935) 5 ise dönemin şartları içerisinde ve Bektaşî çevrelerin zaviyesinden olaylara yaklaşırken görülmektedir. O, hoca Ahmed Yesevî'yi “Türkistan'ın şeyhülmeşâyihî, Kutbü'l-aktaâb” olarak takdim etmiş, Hacı Bektaş Velî ile arasında güçlü bir manevi bağ kurmuş, onun Yesevî'nin mümtaz halifelerinden Lokman Parende'ye teslim edilerek yetiştirildiğinin altını çizmiştir. Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş'ın yüz yüze görüşmeleri meselesine de değinerek bu hususa çok ehemmiyet vermeyerek, ikincisinin birincisinin ruhaniyetinden feyz aldığını asıl üzerinde durulması gereken meselenin bu olduğunu vurgulamıştır (Ahmed Rıfki I, s. 40, 48, 58). Ahmed Rıfki'nin yaşadığı dönem II. Mahmut (ö. 1255/1839) yasağının aynı kuvvette olmasa da resmen devam ettiği, Bektaşîliğe yönelik bilhassa şeriata aykırı düşünce ve fiiller ileri sürülerek ağır eleştirilerin olduğu bir zaman dilimidir. Bu nedenle onun, Bektaşîliği savunmak ve meşrulaştırmak adına bir takım hususları bilinçli olarak ön plana çıkardığı akla gelmektedir. Mesela o, bir taraftan Bektaşîliği o zamanların resmi çevreler nezdinde en muteber kabul edilen tarikatlarından olan Nakşibendilikle aynı kaynaktan Ahmed Yesevî'den zuhur ettiğine işaret ederken diğer taraftan da Bektaşîlik ile Hurûfilik arasındaki farkları ortaya koyma çabasına girişmiştir. Bektaşîliğin aksine Hurûfilik'in İran'da Fazlullah Esterabâdî (ö. 796/1394) tarafından ortaya çıkartıldığını, bunun da esas itibarıyla şeriatla, şeriatın özü, kalbi olan ilm-i tevhidle ve ilm-i tasavvufla bir ilişkisinin bulunmadığını kaydetmiştir. O, Fazlullah Hurûfî'nin sapık akidesi incelenirse İsmâiliyye mezhebiyle bağlantılı olduğu anlaşılar diyerek bir nevi Bektaşîliğe yöneltilen suçlamaları Hurûfilik'e yönlendirmek istemiştir (Ahmed Rıfki I, s. 40-41).

Hac Meselesi Üzerinden Tesis Edilen Münasebetler Yoluyla Hoca Ahmed Yesevî Algısı

Osmanlı devlet ve toplumunda Hoca Ahmed Yesevî algısını, geliştiren, besleyen başkaca unsurlar da vardı. Nitekim bu ilişki ve bağın temelini teşkil eden, Türkmenlerin pek tabi olarak da Yesevî dervişlerinin 13 ve 14. yüzyıllarda yoğun olarak Ön Asya'ya, Anadolu'ya Osmanlı coğrafyasına doğru olan göçleri zamanla durmuş, başka bir deyişle göç aracılığıyla sağlanan bağ zayıflamaya başlamıştır. Ancak 16. yüzyılda İran, Azerbaycan topraklarında Safevî devletinin teşekkül etmesi, hâkimiyet sahasını Irak'ı da içine alacak şekilde genişletmesiyle Orta Asya Müslümanları için hac yolları büyük oranda değişiklik göstermiştir. Buna göre güvenli olmayan İran yerinel Hindistan ile Karadeniz-İstanbul yolları üzerinden Hicaza ulaşmak daha tercih edilir bir durum arz etmeye başlamıştır.² Türkistan'dan Hicaz'a kadar uzanan hac yolculuğunun en önemli noktalarından birisi şüphesiz hilafetin merkezi İstanbul olmuştur. Zira Türkistan hanlıkları ve toplumunun Osmanlı devleti ile olan dini, manevi, etnik ve kültürel bağları, onları Hicaz kadar İstanbul'u ziyaret etmeye de yönlendirmiştir. Öyle ki, Halifeye bağlılıklarını sunmak isteyen hacılar zamanla padişahın Cuma Selâmlığı merasimine iştirak etmeyi bir adet haline getirmişlerdir (Buyar ve İdikurt, 2022, s. 335-36). İşte bu tarihi

süreç arşiv vesikaları takip edildiğinde Osmanlı toplumu ve idaresine başka bir yoldan Hoca Ahmed Yesevî, sülalesi ve onun takipçileri ile irtibat kurma bilgi ve gönül bağıny yaşatma imkânı vermiş görünmektedir.³ Mesela mühimme defterlerinde yer alan 22 Ocak 1568 tarihli bir kayıtta Buhara'dan hacca gitmek maksadıyla gelen Şeyh Ahmed Yesevî evlâdından Şeyh Zengî ve dervişlerine gidiş gelişleri esnasında gereken kolaylığın gösterilmesi emredilmiştir (BOA. A. DVNS. MHM.d., 7-748; 7-749). Daha ileri tarihli bir kayda göre de hacca gitmek gayesiyle Dersaadete gelen, Buhara civarında,

Türkistan'da ikamet eden Ahmed Yesevî'nin soyundan geldiklerinden bahseden şahısların, kendilerine yardım edilmesine dair yetkili mercilere arzuhalde bulundukları görölmektedir ki, şüphesiz bu öteden beri izlenen bir yol olmalıdır. Arzuhalde kendilerinin "Buhara civarında Türkistan mütemekkinlerinden (ikamet edenlerden) Sultanü'l-evliya Hazreti Ahmedü'l-Yesâvi kuddise sırrahü'l-aziz hazretlerinin sülalelerinden" olduklarını Beytullah'ı ve Hz. Peygamberin makamını ziyareti arzu ederek Osmanlı ülkesine geldiklerini kaydetmişlerdir. Ardından sultanın hayrı için duacı olduklarını "malum-ı merahim-i rüçhan (yüksek merhametlerinden)" Mısır Valisi Paşa hazretlerine ve Cidde Valisi Paşa hazretlerine kendilerine yolculukları esnasında yardım için "iki kıt'a iltimaslıca emr-i sâmi ısdar olunmasına irade buyurmak niyazı"nda bulunduklarını belirtmişlerdir (BOA. A.DVN. 53-291, 29.12.1265/15 Kasım 1849). Nitekim 16. yüzyıldan başlayarak İmparatorluğun sonlarına kadar öyle ya da böyle Osmanlı Devleti'nin İstanbul güzergâhı üzerinden hacca gitmek için Orta Asya, Buhara, Türkistan, Kafkaslardan gelen hacılara, bilhassa da fakir olanlarına yol masrafları ve memleketlerine dönebilmeleri için bir hayli yardım ve ihsanlarda bulunduđu resmi kayıtlardan anlaşılmaktadır.¹ Osmanlıların bu tutumunda sultanın tüm Müslümanların halifesi olduđu şiarıyla, sorumluluk bilinciyle hareket etmesi, dönemin konjonktürel şartları, İran topraklarından geçişin güvenlik bakımından mahzurlu olması, Rusya ve İngiltere'nin bölgedeki emperyalist politikalarına karşı önlemler alınmak istenmesi gibi stratejik nedenlerin rolü büyük olmalıdır.

Diğer taraftan Osmanlı yönetiminin, tarikat şeyhlerine, dervişlere özellikle de Seyyid Abdülkadir Geylani, Seyyid Ahmet Rıfai, Mevlana Celalettin Rumi gibi kadim, ulu şeyhlerin ailelerine ve halifelerine karşı son derece hürmetkâr, yardımsever, kolaylaştırıcı bir yaklaşım içerisinde bulundukları bilinmektedir.² Burada Hoca Ahmed Yesevî'nin de bu ulu azizlerle birlikte değerlendirildiği söylenebilir. Bu yargıyı kuvvetlerinden bir başka hadisede de Hoca Ahmed Yesevî sülalesinden Şeyh Seyyid Selim Efendi'nin, "sülale-i tahire-i teb'adan" olduğunu da ileri sürerek Hicaz'a yerleşmek talebinin sağlanması hususunda yardım talebinde bulunmasıdır ki bu durum ailenin Osmanlı yöneticileri nezdinde hususi bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir (BOA. HR.MKT. 512-86-1, 16.10.1281/14 Mart 1865).

Sonuç. Osmanlı devletinin teşekkül ettiđi saha Moğol istilası ardından vuku bulan Türkmen muhaceretinin en yoğun olarak yaşandığı Batı Anadolu'da, uçlarda bulunmaktadır. Bölge Türkmenlerle birlikte gelen çok sayıda âlim ve sūfinin de ikametgâhı olmuştur. Adına Rum Abdalları da denilen zümre içerisinde ya bizzat ya da Yesevîliğin tesirinde kalmış olan Kalenderîlik, Hayadrîlik ve son tahlilde Bektâşîlik vasıtasıyla yer alan dervişler aracılığıyla Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, bölgenin ve Balkanların fütuhatında, buralara Türkmenlerin iskânında, Türk-İslam kültürünün yerleşmesinde, Osmanlı hâkimiyetinin kalıcı hale gelmesinde etkili olmuştur. Erken dönem Osmanlı kaynaklarında yeterli bilgi olmasa da yine de eldeki veriler ışığında Ahmet Yesevî ve Yesevîliğin bu bölgedeki etki ve nüfuzunu takip edebilmek mümkündür. Bektaşî çevreler, Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîliği doğrudan Hoca Ahmed Yesevî'ye bağlarken, çok sayıda Osmanlı müellifi de onun zahiri ve batini ilimlerde

zamanın en büyük âlim ve veli şahıslarından birisi olduğunda hem fikir oldukları gibi yer yer ülke sathına yayılan dervişlerine vurgu yapmışlardır.

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Osmanlı sahası ile olan ilişkileri 13 ve 14. yüzyıllarda devam eden göçlerle gelen dervişler aracılığıyla sağlanırken, 16. yüzyıldan itibaren Şîî Safevî devletinin İran'da zuhur etmesiyle bu durum farklı bir boyut kazanmıştır. Zira artık İran üzerinden hac yolculuğu yapmak Orta Asya ve Türkistan hacıları için bir güvenlik sorununa dönüşmüş, bu durumda Hindistan veya Karadeniz-İstanbul üzerinden hacca gitmek daha yoğun tercih edilmeye başlanmıştır. İşte bu yeni dönemde tarihi vesikalara da yansıdığı şekliyle bu bölgeden İstanbul'a Osmanlı ülkesine gelen Türkistan hac kabileleri arasında âlimler ve sûfiler de yer almıştır. Bu durum iki bölge arasında dini, manevi, sosyal, kültürel, ekonomik ilişkilerin ve etkileşimin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Nitekim bu hacılar içerisinde Hoca Ahmed Yesevî'nin soyundan ve yolundan gelenler de bulunmuştur. Osmanlı yöneticileri Hoca Ahmed Yesevî'ye hürmeten onun ailesinden olan veya yolunu takip eden bu şahıslara büyük hürmet göstermiş, yardım ve ihsanlarda bulunmuştur. Bu durum daha en başından imparatorluğun sonlarına kadar Osmanlı yönetici ve entelektüel çevrelerinde Hoca Ahmed Yesevî'ye büyük bir âlim ve aziz gözüyle bakıldığını, saygı ve tazimde bulunulduğunu göstermesi bakımından mühimdir.

Kaynakça

1. Ahmed Lûtfî Efendi (1999). Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi, (Çev. Ahmet Hazarfen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
2. Ahmed Rıfkı (2013). Bektâşî Sırrı, Haz. Mahmut Yücer, İstanbul: Kesit Yayınları.
3. Aslan, H. (2018). "Osmanlı Anadolu'sunda Yesevîlik Görünümleri", IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu, sayı 1, Ankara, ss.91-107.
4. Aşıkpaşazâde Tarihi (2013). Haz. Necdet Öztürk, İstanbul. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
5. Arslan, K. (1989). Ahmed Yesevî, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2, 159-161.
6. Baş, Eyüp (2011). "Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52/2 (Ağustos 2011).
7. BOA. A. DVN. 53-29-1.
8. BOA. A. DVNS.MHM.d., 7-748; 7-749.
9. BOA. AE.SABH.I., 116-7829.
10. BOA. C.EV. Nr. 492-24865-1.
11. BOA. DH.MB. HPS. 149-21-3, 4.
12. BOA. DH.SN.THR. 33-66-2.
13. BOA. HR.MKT. 512-86-1.
14. Buyar, Cengiz-İdikurt, Derya (2022). "Türkistanlıların Hac Yolculuğunun Osmanlı-Rus İlişkilerindeki Yeri", TTK XIX. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (IV. Cilt) Orta Asya Türk Tarihi, 3-7 Ekim 2022, ss. 335-350.
15. Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü, İstanbul: Ağaç Kitabevi; https://ia903206.us.archive.org/35/items/TasavvufTerimleriVeDeyimleriSozluguEthemCebecioglu/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf
16. Dyikanbek, Shamsıdın Uulu (2019). XIX. Yüzyılda Türkistanlı Hacıların Hac Yolculuğu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

17. Es'ad Efendi (2005). Üss-i Zafer, Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
18. Evliya Çelebi (1986). Seyahatnâme, Haz. Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş-Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
19. Gelibolulu Mustafa Âli (2019). Kühü'l-Ahbâr, Haz. Ali Çavuşoğlu, Ankara: TTK.
20. Işık, Z., & Kumaş, A. (2025). Abdal Ata ile Zaviyesi'nin İdareyle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri. Hitit Sosyal Bilimler Dergisi, 18 (Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Özel Sayısı), 1-17.
21. Işık, Z. (2017). Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, Konya: Çizgi kitabevi.
22. İlgürel, M. (1995). "Evliya Çelebi", DİA, c. 11, ss. 529-533.
23. Köprülü, M.F. (2013). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Akçağ Yayınları.
24. Köprülü, M.F. (1978). Baba, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, c. II, ss. 165-166.
25. Kurnaz, C.-Tatçı, M. (1999). "Hüseyin Vassâf", DİA, c. 19, ss. 18-19.
26. Kurt, Y. (2000). Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum Eyaletindeki zaviye kurucuları üzerindeki etkileri, Yesevîlik Bilgisi, Haz. Kurnaz, C.- Tatçı, M., Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 515534.
27. Kütükoğlu, B. (1989). "Âli Mustafa Efendi", DİA, c. 2, 414-416.
28. Mevlânâ Mehmed Neşri (2008). Cihânnümâ, Haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge kültür Sanat Yayınları.
29. Ocak, A.Y (2000). Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslamTürk Heterokdosisinin Teşekkülü, İstanbul: Dergah Yayınları.
30. Ocak, A.Y. (1996). "Dia Hacı Bektâş-ı Velî", DİA, c. 14, ss. 455-458.
31. Ocak, A.Y. (1993). "Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfî Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, 26-29 Mayıs 1993, s. 299-306.
32. Ocak, A.Y. (1992). Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIVXVII. Yüzyıllar), Ankara: TTK Yayınları.
33. Osmânzâde Hüseyin Vassaf Efendi. (2006). Sefîne-i evliyâ (Haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz, c. 1-5). İstanbul: Kitabevi.
34. Özcan, Abdülkadir (1996), "Hac-Osmanlılar Dönemi", DİA., c. 14. ss. 400-408.
35. Sarıнай, Yusuf (2019). "Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul", Bilig, Sayı 88, ss. 1-18.
36. Şirvânî Fatih Efendi (2001). Gülzâr-ı Fütühât, Haz. Mehmet Ali Beyhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
37. Uludağ, S. (1991). Baba, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 4, 365-366.
38. Vilâyet-Nâme (1995). Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
39. Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) Arşivi, Dft. 264/86. s. 103.

References

1. Ahmed Lutfî Efendi (1999). *The Chronicle of Ahmed Lutfî Efendi* (trans. Ahmet Hazarfen). İstanbul: Yapı Kredi Publications.
2. Ahmed Rıfkı (2013). *Bektashi Secret*. Ed. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Publications.
3. Aslan, H. (2018). "Manifestations of Yesevism in Ottoman Anatolia." *IV International Alevi and Bektashi Symposium*, No. 1, Ankara, pp. 91–107.

4. Aşıkpaşazâde. (2013). *History of Aşıkpaşazâde*. Ed. Necdet Öztürk. Istanbul: Bilge Kültür Sanat Publications.
5. Arslan, K. (1989). "Ahmed Yasawi." *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, pp. 159–161.
6. Baş, Eyüp (2011). "The Influence of Ahmed Yasawi on Bektashism, Alevism and Traces in Ottoman Religious Life." *Ankara University Faculty of Theology Journal*, 52/2.
7. BOA (Ottoman Archives). A. DVN. 53-29-1.
8. BOA (Ottoman Archives). A. DVNS.MHM.d., 7-748; 7-749.
9. BOA (Ottoman Archives). AE.SABH.I., 116-7829.
10. BOA (Ottoman Archives). C.EV. No. 492-24865-1.
11. BOA (Ottoman Archives). DH.MB.HPS. 149-21-3, 4.
12. BOA (Ottoman Archives). DH.SN.THR. 33-66-2.
13. BOA (Ottoman Archives). HR.MKT. 512-86-1.
14. Buyar, Cengiz & İdikurt, Derya (2022). "The Place of Turkestani Pilgrims' Hajj Journey in Ottoman-Russian Relations." In: *Proceedings of the 19th Turkish History Congress*, Vol. 4, Central Asian Turkic History, pp. 335–350.
15. Cebecioğlu, E. (2009). *Dictionary of Sufi Terms and Expressions*. Istanbul: Ağaç Bookstore.
16. Dyikanbek, Shamshidin Uulu (2019). *Pilgrimage Journeys of Turkestani Pilgrims in the 19th Century*. MA Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University.
17. Es'ad Efendi (2005). *Üss-i Zafer*. Ed. Mehmet Arslan. Istanbul: Kitabevi Publications.
18. Evliya Çelebi (1986). *Seyahatnâme*. Ed. Tevfik Temelkuran et al. Istanbul: Üçdal Publications.
19. Gelibolulu Mustafa Âli (2019). *Künhü'l-Ahbâr*. Ed. Ali Çavuşoğlu. Ankara: TTK.
20. Işık, Z., & Kumaş, A. (2025). "Relations of Abdal Ata Lodge with Administration and Social Environment." *Hitit Journal of Social Sciences*, 18 (Special Issue), pp. 1–17.
21. Işık, Z. (2017). *Sheikhs and Shahs: Development and Change of State–Order Relations in Ottoman Society*. Konya: Çizgi Bookstore.
22. İlgürel, M. (1995). "Evliya Çelebi." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 11, pp. 529–533.
23. Köprülü, M. F. (2013). *Early Mystics in Turkish Literature*. Ankara: Akçağ Publications.
24. Köprülü, M. F. (1978). "Baba." *MEB Islamic Encyclopedia*, Vol. 2, pp. 165–166.
25. Kurnaz, C., & Tatcı, M. (1999). "Hüseyin Vassaf." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 19, pp. 18–19.
26. Kurt, Y. (2000). "The Influence of Khoja Ahmed Yasawi on Zaviye Founders in the Rum Province." In: *Knowledge of Yesevism*. Ankara: Ministry of Education Press, pp. 515–534.
27. Kütükoğlu, B. (1989). "Âli Mustafa Efendi." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 2, pp. 414–416.
28. Mehmed Neşri (2008). *Cihannüma*. Ed. Necdet Öztürk. Istanbul: Bilge Kültür Sanat Publications.
29. Ocak, A. Y. (2000). *Babai Rebellion: Historical Background of Alevism*. Istanbul: Dergah Publications.
30. Ocak, A. Y. (1996). "Hacı Bektash Veli." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 14, pp. 455–458.
31. Ocak, A. Y. (1993). "Ahmed Yasawi and the Spread of Yesevi Culture in the Turkic World." In: *International Khoja Ahmed Yasawi Symposium Proceedings*, pp. 299–306.
32. Ocak, A. Y. (1992). *Marginal Sufism in the Ottoman Empire: Kalenderis (14th–17th Centuries)*. Ankara: TTK Publications.
33. Hüseyin Vassaf (2006). *Sefîne-i Evliyâ*. Ed. Mehmet Akkuş & Ali Yılmaz. Istanbul: Kitabevi.
34. Özcan, A. (1996). "Pilgrimage–Ottoman Period." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 14, pp. 400–408.

35. Sarımay, Y. (2019). “Istanbul as a Center of Pilgrimage for Turkestani Pilgrims.” *Bilig*, No. 88, pp. 1–18.
36. Şirvânî Fatih Efendi (2001). *Gülzâr-ı Fütühât*. Ed. Mehmet Ali Beyhan. Istanbul: Kitabevi.
37. Uludağ, S. (1991). “Baba.” *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam*, Vol. 4, pp. 365–366.
38. *Vilâyetnâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî* (1995). Ed. Abdülbaki Gölpınarlı. Istanbul: İnkılap Publishing.
39. General Directorate of Foundations Archive (VGM), Dft. 264/86, p. 103.

39.

Автор туралы:

Ышық Зекерия — профессор, Хитит университеті, Ғылым және әдебиет факультеті, Тарих бөлімінің оқытушысы, Түркия / Чорум

About the author:

Ishyk Zekeriya — Professor Dr., Faculty Member of the Department of History, Faculty of Arts and Sciences, Hitit University, Türkiye / Çorum.

Об авторе:

Ишық Зекерия — профессор преподаватель кафедры истории факультета наук и литературы Университета Хитит, Турция / Чорум

FTAMP 03.81.37

<https://doi.org/10.67217/2026.01.08>

Байболов Берік Қыстаубайұлы 

«Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Қазақстан / Түркістан

e-mail: Baybol81@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5131-418X>

Шаметов Сакен Таласбекұлы 

«Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Қазақстан / Түркістан

e-mail: shayan_68@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4783-2384>

Уркинбаева Айгул Жәнібекқызы 

«Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Қазақстан / Түркістан

e-mail: u.aigul_1972@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0006-4004-1167>

ҚЫЛУЕТ ЖӘНЕ ОҚШАУЛАНУ ДӘСТҮРІ

Аңдатпа. Ислам дінінің қазақ даласында кеңінен таралуында жерасты мешіттерінің тарихи маңызы ерекше. Жерасты мешіті мағынасында қолданылып жүрген «Қылует» пен сол жерде сопылардың жеке қалып оқшаулану дәстүрі халық арасында жеке адамның рухани тазаруы мен жетілуінде әдіс қызметін атқарды. Зерттеудің мақсаты кейінгі кезде ұмытыла бастаған «қылует» ұғымы мен оқшаулану дәстүрін ғылыми тарихи талдау. Зерттеудің мақсатына жету үшін «қылует» және оқшаулану дәстүрі туралы жазып қалдырған ортағасырлық саяхатшылар мен түрік, орыс ғалымдары және отандық, шетелдік зерттеушілер еңбектерін дереккөз ретінде талдау, Қожа Ахмет Ясауи сопылық іліміндегі «қылует дәстүрін» сараптау, жерасты мешіттеріндегі ғар, шілдехана бөлмелерінің жазба деректерде сипатталуын тарихи

тұжырымдау міндеттерін шешу қарастырылды. Мақаладағы ғылыми нәтижелер тарихи танымымызды толықтырып, өскелең ұрпаққа халқымыздың діни-рухани тарихын танытатын болады.

Кілт сөздер: жерасты мешіті, сопылық, қылует, оқшаулану, Қожа Ахмет Ясауи, ғар, шарттар, дәстүр.

Abstract. Underground mosques are of particular historical importance in the spread of Islam in the Kazakh steppe. The underground mosque “Khilvet” and the Sufi tradition of solitude served among the people as a method of spiritual purification and improvement of the individual. *The goal* of the study is a scientific and historical analysis of the concept of “khilvet” and the tradition of solitude, which later began to be forgotten. To achieve the goal of the study, the works of medieval travelers, turkish and russian scientists, domestic

and foreign researchers who wrote about the «khilvet» and the tradition of solitude as a source were considered, the «kiluet» and the tradition of solitude in the sufi teachings of Khoja Ahmet Yasawi described in the premises of the «Gar» (cave) and shildekhana of the underground mosques. *The scientific results* of the article will complement our historical knowledge and show the younger generation the religious and spiritual history of our people. Conclusion. An analysis of the concept of “kiluet” and the conditions of Sufi seclusion in the tradition of seclusion on the basis of historical and scientific literature made it possible to define this religious tradition.

Key words: underground mosque, sufism, khilvet, seclusion, Khoja Ahmed Yasawi, “gar”, conditions, tradition.

Аннотация. Особое историческое значение в распространении ислама в казахской степи имеют подземные мечети. Подземная мечеть «Хильвет» и суфийская традиция уединения служила среди народа методом духовного очищения и совершенствования личности. Цель исследования – научно-исторический анализ понятия «хильвет» и

традиции уединения, о которой впоследствии стали забывать. Для достижения цели исследования были рассмотрены труды средневековых путешественников, турецких и русских ученых, отечественных и зарубежных исследователей, писавших о «хильвет» и традиции уединения как источника, Ходжа Ахмет Ясави, «гар», условия, традиция. проанализированы «килуэт» и традиция уединения в суфийских учениях Ходжи Ахмета Ясави описанных в помещениях пещеры и шильдехана подземных мечетях, рассмотрены решение концептуальных задач исторической постановки. Научные результаты статьи дополняют наше историческое познание и покажут подрастающему поколению религиозно- духовную историю нашего народа. Заключение. Анализ понятия «кылуэт» и условия суфийского уединения в традиции затворничества на основе исторической и научной литературы позволил дать определение этой религиозной традиции.

Ключевые слова: подземная мечеть, суфизм, хильвет, уединения,

Кіріспе. Ислам дінінің қазақ даласына тарала бастауымен алғашқы мешіттер салынып, іргетасы қалана бастады. Жергілікті жердің табиғатына, халықтың тұрмыс тіршілігі мен өмір салтына байланысты мешіттер қала іші мен оның сыртына, жарқабақтарға, жерастына салынды. Қазақстан территориясындағы жерасты мешіттерінің ең ертесі IX ғасырда салынған Шақпақ Ата мешіті болса, аталған тізімді Үлкен Қылует, Кіші Қылует, Әулие Құмшық ата, Шілдехана, Шәмет ишан, Сұлтан үпі, Шопан ата, Бекет ата, Имам Марғұзи, Қараман ата және т.б мешіттер тізімі толықтыра түседі.

Жерасты мешіті мағынасында қолданылып жүрген «Қылует» ұғымы ғылыми әдебиеттерде X ғасырдан бастап кездесе бастайды. «Қылует» ұғымы суфизмнің бір саласы ретінде X ғасырдан бастап түркі тілдес халықтар арасында да пайда болып, XIV ғасырға дейін Таяу шығыс пен бүкіл мұсылман әлемінде кең етек жайды. Осы кезеңде сопылық білімді түркі халықтары басынан өткеріп отырған рухани, мәдени, саяси дағдарысты шешу жолдарына пайдаланды және тарих сахнасына сопылық ілімді насихаттаушы, ұлы ұстаздар қалыптасты. Солардың бірі ретінде Қожа Ахмет Ясауи деп нақты көрсетуге болады. Ол сопылық ілімді жетілдіріп, жаңа сатыға - тарикат дәрежесіне көтерді. Ислам қоғамынан көтерілген иманды қайтадан мұсылмандардың жүрегіне қайтаруға бар күшін салды. Әр халықтың өз ерекшелігіне қарай әдет-ғұрып, салт-дәстүрді Құран мен Пайғамбар хадистеріне сәйкестендіре білді. Түркі тілін дін тіліне, ғылым, білім, мемлекет, мәдениет тіліне айналдырды. Қожа Ахмет Ясауи өз шәкірттері арқылы сопылық ілімді түркі әлемінің төрт бұрышына түгел таратты. Бұл түркі мәдениетінің қайта жандануына мүмкіндік берді.

Сондықтан, бүгінгі Қазақстан үшін дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам өркениетін сабақтастыра отырып, адамды жетілдіре түсетін ар ілімі мен рухани ойлауға

сара жол салған сопылықтың қыр сырын танып білуіміздің өзектілігі артып отыр. Дегемен, бірқатар зерттеушілер сопылықтың сан алуан қырларын зерттегенімен, көп жылдар бойы діни және ұлттық идеологияға қарсы жүргізілген саясат барысында «сопылық», «Қылует» ұғымы мен оңашалану дәстүрінің көптеген аспектілері қарастырылмай қалды.

«Қылует» ұғымының тарихы мен жалпы қызметін, мағыналық негіздерін анықтауға байланысты тұжырымдардың әртүрлі болуы, рухани жерасты мешіттерінде орындалатын оқшаулану дәстүрінің тарихи дүниетанымдық қырларын талдай түсуді қажет етеді.

«Қылует» ұғымы мен сопының оңаша қалу дәстүрінің тарихын, адамның рухани жетілуінде атқарған қызметін, шарттарын анықтау аталған дәстүрдің функциясын дәл қорытындылауға мүмкүндік береді.

Материалдар мен әдістер. Мақаланы жазу барысында «Қылует» және оқшаулану дәстүрі туралы жазып қалдырған ортағасырлық сопылар, ойшылдар, саяхатшылар, отандық зерттеушілермен қатар, түрік, орыс ғалымдары жазба еңбектері дереккөз ретінде қолданылды. Жалпы алғанда аталмыш тарихи жазба деректер мен ғылыми әдебиеттер қарастырып отырған мәселе бойынша нақты фактілерді беріп, сопылықтағы «қылует» және оқшаулану дәстүрінің мазмұнын ашуға, Қожа Ахмет Ясауи сопылық іліміндегі «қылует дәстүрін» сараптауға, жерасты мешіттеріндегі ғар, шілдехана бөлмелерінің жазба деректерде сипатталуын тарихи тұжырымдауға мүмкүндік берді.

Мақалада зерттеу нысанын дереккөздердің мазмұндық ерекшеліктеріне сай талдау мен бағалаудың өзіндік тәсілдері таңдап алынды. Жерасты мешіттерінің қызметі мен оқшаулану дәстүрі тарихына қатысты дерек мәліметтерін, ғылыми тұжырымдалған фактілердің мазмұнын ашуға бағытталған салыстыру, болжамдау, талдау, жүйелеу тәсілдеріне басымдық берілді. Бұл оқшаулану дәстүрінің шарттарын сапалық, сипаттық тұрғыда қайта жаңғырту бағытында тұжырымдар жасауға ықпал етті. Сонымен қатар, ұғымның мәнін ашуда герменевтикалық түсіндіру тәсілі де қолданылды.

Осылайша, таңдап алынған әдістер «қылует» ұғымы мен оқшаулану дәстүрінің әртүрлі тарихи түсінігін ашып, ерекшеліктерін анықтауға, жан-жақты талдауға жол ашты.

Талқылаулар. Сопылық және қылует дәстүріне қатысты әртүрлі аспектілерін қамтитын бірқатар ғылыми зерттеу жұмыстары жазылды. Жарияланған еңбектерді бірнеше топқа бөліп көрсетуге болады.

Бірінші топқа ортағасырда өмір сүрген сопылардың төл шығармаларымен қатар, жалпы сопылық туралы жазып қалдырған алғашқы тарихи деректер болып табылатын ойшылдардың еңбектері, жазып қалдырған сөздіктері, орыстың шығыстанушы ғалымдары, саяхатшыларының жазба зерттеулерін жатқызамыз. «Қылует» ұғымы мен оқшаулану дәстүрінің қыр сырлары Имам Ғазали, Мухиддин Араби, Мевлана Джелаледдин Руми, Ахмет Ясауи, Сұлтан Ахмет Хазини, Хажы Бекташ-и Вели және Хажы Байрам Вели сияқты көптеген сопылық ағым өкілдерінің еңбектерінде түсіндіріліп баяндалады. Орыс шығыстанушылары В.В.Крестковский «В гостях у Эмира Бухарского» (Крестковский 1986: 65), П.И.Пашино (Пашино, 1868) «Туркестанский край в 1866 году» атты еңбектерінде діни жерасты ғимараттарының құрылыстық және діни, рухани қызметтері тұрғысынан сипаттап жазған болса, Н.И.Веселовский (Kozha, Nurzhanov, Krupko, 2021: 904) Қожа Ахмет Ясауидің тұрғын үйі мен жерасты бөлмесі туралы алғашқы тарихи деректерді баяндайды.

Келесі топқа сопылықтағы қылуатке түсу тәртібі мен шарттары туралы діни ғұламалардың еңбектерін, оқшауланудың әртүрлі қырларын қарастырып жүрген алыс шетелдік, оның ішінде түрік ғалымдарының зерттеулері жатады. Сопылық және қылуатке түсу тәртібі мен ережелері туралы діни ғалымдардың көнеден келе жатқан еңбектеріне зерттеулер жүргізу барысында түрік ғалымдары Фуат Көпрүлү (Köprülü, 1981), У.Сүлейман (Uludağ, 1997), М.Өзелсел (Özelsel, 2002), М.Еркай (Erkaya, 2019) сынды түркиялық ғалымдар қылуат дәстүрі, оның рухани тәрбиелік мәні туралы бірнеше деректерге талдау жасайды.

Үшінші топқа еліміз тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі кезеңде «сопылық» және «Қылуат дәстүрі», жерасты мешіттерінің қызметі туралы зерттеулер жүргізген отандық ғалымдар А.Абуов (Абуов, 1997), Д.Кенжетай (Кенжетай, 2008), Ж.Әлмашұлы (Әлмашұлы, 1998), Ғ.Кушенова (Кушенова, 2009), М.Исаев, Х.Тұрсұн, Б.Байболов (Исаев, Тұрсұн, Байболов, 2021) және басқа да зерттеушілердің еңбектері жатады.

«Қылуат» ұғымы, оқшаулану дәстүрі мен жерасты мешіттерінің тарихын, археологиясын, адамның діни-рухани жетілуіндегі маңыздылығын баяндайтын еңбектердің бар екенін айту керек. Осы еңбектерде «Қылуат» ұғымына әртүрлі анықтамалар беріліп, сопылықтағы оқшауланудың ерекшеліктері, ережелері, шарттарына байланысты сан алуан әрі өте маңызды мәліметтер келтірілген. Алайда, аталмыш ғылыми зерттеулерде еліміздегі, сондай-ақ, Орта Азиядағы және Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі «қылуат» дәстүрі, оқшаулану, жерасты мешіттеріндегі ғар, шілдехана бөлмелерінің қызметтері мәселелері тарихи дүниетанымдық тұрғыдан жеткіліксіз зерттелген. Сондықтан, осы мақалада белгілі бір дәрежеде зерттелмей қалған аспектілерге назар аударылды.

Нәтижелер. «Қылуат» сөзі араб тілінен енген сөз ретінде жалғыз қалып, тыныш жерге оқшаулану мағынасын білдіреді (İbn Manzûr, 1990: 42). Сопылықта қылуат дәстүрі сопының жаман әдеттер мен қасиеттерден тартынып, аулақ жүруі керектігінен туындайды.

Түрік тілінде жазылған әртүрлі ғылыми әдебиеттер мен сөздіктерде «Қылуат» жалғыз қалып, жарықсыз жерде оқшаулану мағынасын береді (Asım Efendi, 1304: 506). Сондай-ақ «Қылуат» сөзі күнәдан арылу және ғибадатты алаңдамай бар ынтасымен жасау үшін күңгірт, қараңғылау жерде өмір сүруді таңдап алу мағынасында да қолданылады (Uludağ, 1995: 386). Кең мағынасында қылуат жалғыз тұру, оқшау жерде қалу, ғибадат, зікір және құлшылық жасау үшін жеке құжырада нәпсімен күресу мағынасына келеді (İsmail Rasûhî Ankaravî, 2008: 276.).

Сопылықтағы жерастына түсіп жалғыз тұру, оқшау жерде қалу, ғибадат, зікір және құлшылық жасау үшін жеке құжырада нәпсімен күресу мағынасындағы «Қылуат» ұғымы тарихи процесте әртүрлі кезеңдерден өтті. Қылуатке түсу туралы айтқанда Қырымда пайда болған халветийе ағымы ойға келгенімен, оқшаулану тарихы Халветийе сектасынан бұрын басталады. Сондықтан, «қылуат» ұғымы белгілі бір топқа жататын элемент немесе амал ретінде пайдаланылмады деуге болады. Бұл «Халветийе» сопылық ағымының бір бөлігі ретінде қарастырылуы керек. Бүгінде жерасты мешіті мағынасында қолданылып жүрген «Қылуат» ұғымы ғылыми әдебиеттерде Х ғасырдан бастап кездесе бастайды. «Қылуат» сөзі арабша «Халуәтун» – жалғыз, жеке өмір сүруге ұмтылу деген сөзден шыққан. Түркімен тілінде «Қылуат» – «құпия» деген мағына беретіндігін С.М.Давыдов өзінің «Суфизм в Туркмении» деген еңбегінде жазады. «Қылуат» ұғымы суфизмнің бір саласы ретінде Х ғасырдан бастап түркі тілдес халықтар арасында пайда болып, XIV ғасырға дейін Таяу шығыс пен бүкіл мұсылман әлеміне кең етек жайғандығы

жазылады (Тұяқбаев, 2000: 41). Байқағанымыздай түркі халықтарының қай тілінде болса да, айтылуында болмашы ғана тілдік ерекшеліктері болғанымен, «Қылует» сөзінің мағыналары бір-бірімен сәйкес келіп тұрады.

Зерттеуші ғалым Д.Кенжетай Иасауи тариқатында қылуетке түсудің дәстүрлі этикалық қағидалары бар. Қылует уақыты қырық күн. Оны «шілдехана» дейді. Қылует мақсат емес, мақсатқа барар жолдағы рухты арылтудың құралы» (Кенжетай, 2018: 131132) деп тұжырымдайды. Сонымен қатар, «Қылует» ұғымына мынадай анықтама береді: «Қылует – араб тілінен аударғанда «жалғыз қалу», «қуыс таса жерге тығылу» дегенді білдіреді. Сопылықта мурид санасының концентрациясын белгілі мақсатқа бағыттау және кейбір арнайы зікірлер арқылы риязаттарды орындау үшін шайхтың муридін қараңғы, сыртқы әлемнен жырақтау орындарда, яғни жерден қазылған мекенде, белгілі уақытта тәрбиеленуін білдіреді» (Кенжетай, 2008: 244).

Ж.Әлмашұлы «Қылует дегеніміз – жер астындағы үй, жеке жай» (Әлмашұлы, 1998: 21), ал, А.Абуов «...Хилует деп софылардың, дәруіштердің жеке қалып бас қосатын, кейде 40 күн оразаларын тұтатын жерін атаған» (Абуов, 1997: 96) деп жазады.

Сопылықтың негізгі мақсаты адамды рухани тәрбиелеу және адам бойына жоғары адамгершілік құндылықтарды дарыту. Бұл тұрғыдан аталған мәселе адам үшін ең маңызды мақсаттардың бірі. Сондықтан, сопылық адамдарды материалдық және рухани тұрғыдан тәрбиелеуді мақсат еткен идеология ретінде қабылдануы қажет. Ғылым ретінде адамға тәрбие беру арқылы толық, жетілген адам болып қалыптасу ерекшеліктерін меңгеру болып табылады.

Өзін-өзі дамытудың және Аллаһқа жетудің құралы ретінде қабылданған «қылуетке түсіп» оқшаулануды сопылар белгілі бір қағидаларға сүйеніп жасаған.

Оқшаулану әдетте қырық күнге созылады, қырық күндік құлшылықты аяқтаған соң белгілі бір деңгейде құрметті дәрежеге ие болады (Uludağ, 1997: 15).

Кез келген сопылық дәстүрде оқшаулану шайхтың бақылауымен және қатаң сақталатын белгілі бір ережелер бойынша жүзеге асырылады. Шайх дәруішпен бірге шілдеханаға кіреді, оған осы жерде дұға жасалады және дәруішті белгілі бір уақыт ішінде намаз оқу үшін жалғыз қалдырады. Оқшаулану кезінде дәруіш өзінің табиғи қажеттіліктерінен бөлек сыртқа шықпайды, ешкіммен сөйлеспейді, зікір айтып, бар уақытын ғибадатпен өткізеді. Қылуетте ұстануға тиіс ережелерді сақтауды ұстазынан жерастына түскенге дейін үйренеді. Құлшылық уақыты біткен кезде шайх кіріп, оқшаулану кезінде көрген түстерін тыңдап, жориды. Сол күні құрбандық шалынып, дәруіш жеке бөлмеден шығарылады. Сосын жуынып, киімін ауыстырады. Сол күні немесе келесі күні шалынған құрбандық етімен тамақтанып, арнайы ұйымдастырылған діни сауыққа қатысады (Uludağ, 1997: 15).

Имам-и Ғазали жазбаларында, оқшауланудың пайдалы екенін айта келіп, оны өте мұқият жіктеп шығады. Ғазалидің пікірінше, оқшауланудың негізгі артықшылықтары: Ғибадатқа уақыттың жеткілікті болуы, халықпен етене араласып күнәдан арылу, дау-жанжал мен дұшпандықтан, қудалау мен айыптаулардан алшақ болу, ақымақтықты және ақымақтықтан туындайтын ауыртпалықтарды көрмеу, халықтан күтетін үмітіңіздің және халықтың сізден күтетін үмітінің жауапкершілігін сезіну деп көрсетеді (Gazzâlî, 1992).

Сопылық дәстүрдегі оқшаулануға қатысты шарттарды түркиялық ғалым М.Гирин (Girin, 2015: 36) төмендегідей топтастырады: 1. Шәкірт шайхтың (ұстаздың) рұхсатынсыз қылуетке түспеуі керек; 2. Қылует үйіне, адамдар өз жүрегі мен санасының жамандығы мен зиянынан безінуге, өзі тарапынан адамдарға жасалатын жамандық пен

зиян жасаудан аулақ болатынына сенімді болып кіруі керек; 3. Оқшаулану орнына кіргенде, мешітке кіретіндей кәлима айтып, Аллаға толық мойынсұнған күйде кіруі керек; 4. Шәкірті оқшаулануға түсетін жерде шайх екі рәкат намаз оқуы міндетті. Бұл мүриттің табысқа жетуін жеңілдетеді; 5. Оқшаулану орны (ғар) күн сәулесі түспейтін күңгірт жер болуы шарт; 6. Оқшаулану орнының (ғар) биіктігі ер адамның бойындай, ұзындығы сәждеге, ені отырған адам сиятындай болуы шарт; 7. Сырттан жарық немесе ауа кіретіндей тесіктер мен терезелер болмауы керек; 8. Есігі құбылаға қарауы, биік болмауы, сырттағы дыбыстар, дауыстар естілмеуі тиіс. Есік оңай ашылып – жабылатын, кілттенетін болғаны дұрыс; 9. Оқшаулану орнына (ғар) кіретін бөлме де тұрғын үй бөлмесі болуы мүмкін; 10. Оқшауланатын орынның (ғар) ауызғы бөлмесінде бір адамның болуына рұхсат етілуі мүмкін. Бірақ, ол адам оқшауланған мүриттің зікір салуына, трансқа түсуіне кедергі жасамау шарт. Сол сияқты оқшауланған мүритте көңілін басқа дүниелік нәрселерге алаңдатпауы тиіс.

Қылуат жерасты мешіттері Қазақстанның оңтүстістігі мен батысында кең етек жайып, XX ғасырдың ортасына дейін үздіксіз қызмет атқарғандығы туралы аңыз-әңгімелерден, ғылыми әдебиеттер мен жаһан жиһанкездерінің естеліктерінен, тарихи деректерден, археологиялық қазба жұмыстарының нәтижелерінен аңғаруға болады. Қылуат жерасты мешіттері атап жүрген сопылықтағы жер астына түсіп құлшылық жасауға арналған діни ғибадат орындарының әрбірінде «Ғар» бөлмесі орналасқан. «Ғар» бөлмесінде жарық түспеу және құлшылық кезінде сырттағы шумен көңілін алаңдатып кедергі келтірмеу мақсатында жоғары жақтан ешқандай тесік, немесе терезе қойылмаған.

Орта Азияда таралған сопылықтағы жерасты мешіттері мен қылуатке түсу, оқшаулануға байланысты деректер орыс зерттеушілерінің еңбектерінде де кездеседі. В.В. Крестковскийдің «Бұхар Әмірінде қонақта» атты еңбегінде діни жерасты ғибадатханасы немесе «Ғар» бөлмесі мен діни дәстүрлерді орындаушы сопыны былай сипаттайды:

«Ханның жерасты бөлмесіне түсу үшін алдыңғы бөлмеге оралу керек, мұнда оң жақ бұрышта «шілдехана» деп аталатын, яғни құлшылық жасайтын орынға түсетін жіңішке төмендеу дәліз бар. Мутевалли (вакф-мүлікті басқарушы) шырақты жағып, маған қолын ұсынды. Мүмкіндігінше, иіліп мен оның соңынан бірнеше тік және биік баспалдақтармен төмен түстім. Содан кейін біз оңға бұрылып, сол тар дәлізбен еңіс жолдың бойымен одан да төмен түстік, бірақ мұнда баспалдақтар болмады. Ағаш есік артымыздан ақырын тарс жабылып, өліп бара жатқан азап шегушінің ыңырысғандай сықырлаған дауыс естілді. Біраз қадам басып төбесі аласа күмбезді, мүлдем бос бөлмеге тап болдық. Оның қарама қарсы тұсында жоғарыдан еденге дейін ақ пердемен жабылған басқа бөлмеге алып баратын тар арканы көруге болады. Мутевалли ақ пердені аздап көтерді, мен еріксіз сәл артқа шегіндім.

Шамның жарығы зынданның ортасындағы еденде кіреберістің қарсысында қимылсыз отырған ақ халатты абзал адамның ажалды бозарған әлжуаз жүзіне бірден түсті. Бұл кісі болмашы қимыл-қозғалыс жасамақ түгілі, алдынан күтпеген қонақтардың пайда болуына да назар аудармады. Өлген адам сияқты қимыл қозғалыссыз, дәлірек айтсақ, қуыршаққа ұқсап, ол шығыстық қалпында, аяқтарын астына біріктіріп, созылған қолдарын тізелеріне тіреп отырды. Оның көзқарасы өте әлсіз, ал оның бетінің жалпы көрінісі қандай да бір түсініксіз, белгісіз болып тұрды. Жасы 24-ке таяп қалғандай көрінді. Бұл құлшылық жасаушы, - деп оған аз ғана құрмет көрсеткен сыңайда сыбырлай түсіндіріп: - міне, ораза мен намазда отырғанына бүгін он үшінші күн, барлығы қырық күнге толтыру керек.

Мен жақынырақ қарадым. Бірінші зындан, жоғарыда айтылғандай, қабырғалары сыланған және кірпіштері бар аласа күмбезді, төртбұрышты дерлік бөлме болды; оның

екінші купесінің ұзындығы үш адымнан аспайтын және ені екі адымдай болған – кәдімгі қабір. Екеуінде де терезе болған жоқ, тіпті ауа саңылауы да жоқ еді, сондықтан толық қараңғылық болды. Діни-ойға берілген құлшылық жасаушы намазжайда (намаз оқуға арналған төсеніш, әдетте қамыстан тоқылатын төсеніш) отырды, ол оның төсегі қызметін атқарады, бірақ басына арналған жастық жоқ болды. Бұл намазжай мен құмған оның күнделікті тұрмыста қолданатын жалғыз ғана заттары еді. Аудармашы арқылы мен олардың бұл жерде намаздың тыныштығын бұзатын сияқтымыз деп алаңдағанын байқадым, сондықтан кеткеніміз дұрыс дедік.

Әй, жоқ, - деп, ол басын шайқады: - ол енді сыртқы дүниені естімейді және көрмейді, ол тек өзінің ішкі дүниесіне үңілген, - деді» (Крестковский 1986: 65). Бұл еңбекте «Ғар» немесе «Шілдехана» деп аталатын сопының құлшылық жасайтын жерасты жайы тарихи тұрғыдан баяндалып сипатталуымен қатар, дін жолындағы адамның оқшаулану кезіндегі шарттарды қалай орындайтындығы бойынша да құнды дерек мәліметтер беріледі.

Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған сопылық тарихатта да қылуат дәстүрін орындаудың маңызы ерекше және оның өзіне ғана тән әдептері бар. Бұл туралы Султан Ахмед Хазини «Ахмет Ясауидің ойынша «қылуат» сөзіндегі әрбір әріпте көптеген түсіндірілуі қиын хикметтер жатыр» (Hazini, 1995), - деп жазады. Қожа Ахмет Ясауи өзінің «Мират-ул Қулуб» атты рисаласында жетпіс мақам ілімін меңгеру мен оны өмірде қолданудың (мужахада-нәпсімен күрес; сұхбат, зікір – Алланы еске алу; тафаккур – терең ой; халауат – қылуат т.б) әдістемелік жүйелері мен тәңірдің құтына лайық болудың шарттарын атап көрсеткен болатын (Кенжетай, 2008: 235).

Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде жер астына түсіп, құлшылық жасау арқылы нәпсісін тию, оңаша қалып, өзін жетілдіру туралы «Надандар мен надандықты жою үшін Хақтан жәрдем тілеп, жер астына түстім», «Дана таппай, жер астына түстім» (Носа Ahmed Yesevi, 1993: 229) деп жырлайды. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикмет» еңбегіндегі жырлардың көп бөлігі осы жер астындағы мешітте немесе «шілдехана» аталып кеткен жерасты мінәжат орнында құлшылық жасау және шәкірттеріне ілім үйрету барысында шықты, ілімін ұстанушылар тарапынан қағазға түсірілді деген тұжырымға келуге болады.

Қожа Ахмет Ясауи жолындағы қылуат дәстүрі бойынша ғылыми деректер мен тұжырымдарға сүйене отырып, Сұлтан Ахмет Хазинидің «Джавахир ал-абрар» атты еңбегін талдай отырып, Ғ.Көшенова мынадай ойларын айтады (Кушенова, 2009: 123125). «Нәпсіні жою сопылықтың ең негізгі мазмұнын құрағандықтан, тариқаттағы қылуат немесе оңашалану – мүридтің өзі-өзімен есеп беруіне, өз нәпсісімен күресуіне мүмкіндік тудырады. Осы жол арқылы бүкіл сезім мүшелерін сыртқы байланыстардан үзіп, ішкі әлемін құбылыстардан, қиялдардан арылту арқылы өз бойындағы бүкіл қиялдау-ойлау қабілетін бақылауға алып, назарын тек жүрекке аударып, одан тыс барлық нәрсемен қатынасын үзеді. Бұл тек шайхтың рұқсатымен жасалады. Өйткені қылуат адамды бастан аяқ өзгеріске ұшыратады. Сондықтан мүридтің қылуатке кіретін уақытының жеткенін шайх өзінің кемелдігі арқылы таразылап, айтқан.

Сонымен қатар, қылуат дәстүрін орындаудың барысын «сол күні екінді намазынан соң қылуатке кіретін мүридке ауадан және суықтан келер зиян болмасын деп, ғибадат және қылуат бөлмелерінің барлық ашық жерлері жабылады. Намаздан кейін тамақтану үшін қол жуылады; қызмет етуші құмғанмен ауыз ашарға ыстық су әкеледі, сонымен ауыз ашылып, одан соң оған су берілмейді. Бұдан кейін Ахмет Ясауидің кереметтерімен жасалған қара тарыдан «қылуат сорпасы» беріледі. Басқа жерде денелерін тазалайды. Ұстара мен тас дайын болғанша, үш 70 рет тәкбір айтылады. Ұстарадан соң қылуатхана

ішінде тап таза болып төрт тарапқақарап (алдымен қыбыладан бастау шартымен) үш тәкбір айтылады. Осылайша күндіз түні қырық күндік қылуат бітеді. Асхана қызметшілері қылуатханадан бәрінен бұрын шығып, дәстүр бойынша құрбандық шалады. Бұл түні қылуатте қалуға болмайды, үйлеріне қайтарылады. Ертеңіне таң намазына жиналып, үш тәкбір мен дұғалар жасалады. Бұдан кейін бәрінің жүректері рахаттанып, үйді үйіне тарайды» (Кушенова, 2009: 123-125), деп көрсетеді.

П.И.Пашино «1866 жылғы Түркістан өлкесі. Сапарнама» атты еңбегінде «... Хазрет Қожа Ахмет Ясауи өзі қандай да бір жаңа діни ағымның негізін қалаушы, ал бұл Ғар бөлмелері сол ағым мүшелеріне физикалық қиыншылықтарға төзе отырып рухани тазару орны ретінде қызмет еткен.

Бейсенбіден жұмаға қараған түнде Әзірет Сұлтанның қабіріне Түркістан діни фанаттары жиналып, бірнеше сағаттар бойы дұға оқып, әртүрлі түсініксіз әрекеттерімен, терең тыныстап трансқа кіреді» (Пашино, 1868: 66) деп сипаттайды. Орыс саяхатшысының сопыны діни фанат деп жазуы жаңсақ түсініктен туындағанымен, сопылықтағы «Ғар» бөлмесін рухани тазару орны деп сипаттауы дәл берілген деп тұжырымдауға болады.

Н.И. Веселовский Қожа Ахмет Ясауидің жерасты бөлмесін былай сипаттайды (Kozha, Nurzhanov, Kiprko, 2021: 898-907): «Қамқоршылардың нұсқауымен мешіттен сұлтан Ахметтің үйін қарап көруге бардым. Ол қаладағы дуалдан 100 метр қашықтықта орналасқан. Бұл тұрғын үйдің Түркістандағы басқа құрылыстардан еш айырмашылығы жоқ және күйдірілмеген балшықтан жасалған үй мұншама ұзақ тұра алады дегенге сену қиын. Бұл жер Әзреттің үйі болды деп болжай аламыз. Қазіргі күйінде үй жақында салынған болуы мүмкін. Мұнда ешкім тұрмайды. Ол бірнеше бөлмелерден тұрады. Олардың бірінде, қабырғада, үш аршын төмен жер астына көлемі бес қадам және биіктігі адам бойындай кішкене шаршы тесікке өтетін өткел бар. Бұрыштағы шұңқырда үлкен емес ойық бар. Оның едені қамыс төсенішпен жабылған. Қорғаушылардың айтуынша, 60 жасында сұлтан осы жерге түсіп, өмірінің соңына дейін осында болған».

Бұл жазбада көрсетілген Қожа Ахмет Ясауидің тұрғын үйі қазіргі Қылуат жерасты мешіті ішіндегі «Ғар» бөлмесінен бөлек тағы бір «Ғар» бар ма деген болжам жасауға болады. Себебі, қылуат жерасты мешітіне бірнеше рет жүргізілген археологиялық қазба жұмыстары нәтижелерінен ол ғимараттың тұрғын үй болмағандығын көреміз. Қазіргі кезде Қожа Ахмет Ясауидің тұрғын үйінің орны деп қылуат жерасты мешітінен 20-25 м жердегі «Жұма мешітінің» орны айтылып жүр. Ясауия мәдениетінің зерттеушісі өзбекстандық ғалым М.Хашимов Ясауидің «жер асты қылуат мешіті» дәстүрге айналып, кейінгі шәкірттерінің көбі бірнеше жер асты мешітін салдырғандығын, мұндай түсініктің сопы-дегдарлардың бұл дүниенің баянсыз тіршілігінен безіп, оңаша Алламен үндесуді қалауынан туындағандығын айтады (Хашимов, 2001: 164). Бұл пір дәрежесіне көтерілген Қожа Ахмет Ясауи өмір сүрген тарихи аумақта бүгінгі күнге беймәлім бірнеше жерасты мешіті мен «Ғар» немесе шілдеханалардың болғандығына көзімізді жеткізе түседі. Дегенмен, Ясауи сопылық іліміндегі жерастына түсіп оңашалану қоғамнан бөлініп, адамдардан баз кешіп кетуді білдірмейді. «Ясауи халықты жер астында отырып емес, онымен бірге жүріп, тұтаса отырып кемелдікке үндейді. Ал, «қылуат» – шілдехана деп аталатын қырық күндік рухты арылту әдісі ғана (Кенжетай, 2008: 231). Сондықтан, Қожа Ахмет Ясауи ілімінде «қылуатке түсу» немесе оңаша қалып құлшылық ету Ясауи тариқатының негізгі әдістерінің бірі ретінде қабылданды. Бұл дәстүр Қожа Ахмет Ясауи қайтыс болғаннан кейін де ғасырлар бойы жалғасып келді. Бұл туралы Фуат Көпрұлы мұнда «жылына бір рет Зүлқұджа айының оныншы жұлдызында көптеген адам қылуатке

түседі. 1914 жылға дейін бес-алты мың кісінің әртүрлі діни рәсімдерге қатысып, Ахмет Ясауи кесенесін зиярат етеді» (Köprülü, 1984. 85) деген тарихи деректі келтіреді. Осылайша, оның қабірі мен шілдеханасы үздіксіз зиярат етіліп, көпшілік зікір салынатын және қылуатке түсіп оқшаулану арқылы сопының өзін тәрбиелейтін орталық қызметін атқарды.

Қорытынды. Сопылық адамды рухани адамгершілік тұрғысынан өзін өзі тәрбиелеу жолы. Бұл жолда адам нәпсісін, жүрегін, рухын әртүрлі дерттерден тазартып, дүнияуи қалаулардан бас тартады және жетілу жолына бет бұрады. Жоғарыда келтірілген ғалымдардың пікірлерін саралай отырып, Қожа Ахмет Ясауи жолындағы және басқа да сопылық тарикаттарда «Қылуат» ұғымы ішінара өзгешеліктері болғанымен, мағыналас екендігі және оңашалану дәстүріндегі ұқсастықтар туралы қорытынды жасауға болады. Қылуатке түсу үшін мүрид қандай шарттарды орындауға тиіс болса, 40 күн қылуат дәстүрін орындап болған соң, қылуаттен шығу үшін де бірнеше бұлжымас ережелерді орындауға тиіс болатын.

Тарихи деректер мен ғылыми зерттеу әдебиеттерін қорыта келе, қылуатке түсу мен шығу арасындағы орындалуға міндетті шарттарды былай тұжырымдап сипаттауға болады: Әрбір қылуатке түсушы мүрид шайхтың яғни, ұстаздың рұқсатын алу міндетті. Рұқсат алу үшін бірнеше шәкірттердің ішінен білімімен, зейінімен, Аллаға деген шынайы махаббатымен басқалардан озық тұрған шәкіртке ғана ұстаз ризалығын береді. Қылуатке түсетін шәкіртін ұстазы өзі ертіп келіп, ғар бөлмесінде екі рәкат намаз оқып, содан кейін ғана мүридтың құлшылықты бастауына рұқсат етіледі. Қылуатке түскен әрбір мүрид санасы мен жүрегін басқаларға тілімен де, іс-әрекетімен де жамандық пен зиян келтіруден тазартуы міндетті. Оқшаулану орнына кіргенде, мешітке кіретіндей дәретпен тазарып, кәлима айтып, Аллаға толық мойынсұнған күйде кіруі шарт. Қырық күндік оқшаулану кезінде мүрид ораза тұтуы, ораза тұту арқылы нәпсіні тиып ұстауға міндетті. Ауыз ашарға берілетін тағам да қатаң ережемен қалыптасқан, ыстық су, қара немесе қызыл тары сорпасы, соңынан қарбыз немесе айран. Оқшаулану орны (ғар) күн сәулесі түспейтін күңгірт жер болуы шарт. Сырттан жарық немесе ауа кіретіндей тесіктер мен терезелер болмауы керек. Осында оқшауланушы мүрид қырық күн бойы сәресіден ауызашарға дейін зікір салып, Алладан кұналарын кешіруді сұрап құлшылық жасайды. Оқшаулану орнының (ғар) көлемі де ережеге сай жасалатын болған. Ғардың биіктігі ер адамның бойындай, ұзындығы сәждеге тең, ені отырған адам сиятындай болуы шарт. Есігі құбылаға қарауы, биік болмауы, сырттағы дыбыстар, дауыстар естілмеуі тиіс. Есік оңай ашылып – жабылуы, кілттенетін болғаны дұрыс. Оқшаулану орнына (ғар) тұрғын үй бөлмесі арқылы өтуге яғни, тұрғын үй ішінен ғар жасауға рұқсат етіледі. Қырық күндік құлшылықта мүридтің жеке қауіпсіздігі қамтамасыз ету мақсатында ғардың ауызғы бөлмесіне бір адамның болуына рұқсат етілген. Бірақ, оған бей-берекет қозғалуға, шулауға, құлшылықтағы мүридтің көңілін алаңдатуға тиым салынған. Құлшылық уақыты біткен кезде шайх кіріп, оқшаулану кезінде көрген түстерін тыңдап, жориды. Сол күні құрбандық шалынып, дәруіш жеке бөлмеден шығарылады. Сосын жуынып, киімін ауыстырады. Сол күні немесе келесі күні шалынған құрбандық етімен тамақтанып, арнайы ұйымдастырылған діни сауыққа қатысады. Қырық күндік құлшылықты сәтті аяқтаған мүрид белгілі бір деңгейде құрметті дәрежеге ие болады.

Сонымен қатар, бұл зерттеуде Қожа Ахмет Ясауи сопылық іліміндегі қылуат дәстүрі мен оның кесенесі маңындағы жерасты мешіті мен «шілдехана», «ғар» сияқты бөлмелері туралы деректерге талдау жасалып, болжамды тұжырымдар берілді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Крестковский, 1986 - Крестковский В.В. В гостях у Эмира Бухарского. Санкт-Петербург. 1986. 548 с.
2. Пашино, 1868 - Пашино П.И. Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. Санкт-Петербург. 1868. 231 с.
3. Kozha, Nurzhanov, Krupko, 2021 - Kozha M., Nurzhanov A.A., Krupko I., The Contribution of Researchers of the Russian Empire to the Study of Antiquities in Kazakhstan: the Case of N.I. Veselovsky // *Bylye Gody*. 2021. 16(2), P. 898-907.
4. Köprülü, 1981 - Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: DİB Yay. 1981. 560 s.
5. Uludağ, 1997 - Uludağ S. Halvet. Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 1997. S. 386-395.
6. Erkaya, 2019 - Erkaya M. Manevi eğitim olarak halvet. Ankara: İlahiyat. 2019. 397 s.
7. Абуов, 1997 - Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмеда Яссауи. Алматы: Институт философии МН АН РК, 1997, 196 с.
8. Кенжетай, 2008 - Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. 360 б.
9. Әлмашұлы, 1998 - Әлмашұлы Ж. Қызыр қонған Түркістан. Алматы: Санат. 1998. 207 б.
10. Кушенова, 2009 - Кушенова Г.И. «Ясауи жолындағы зікір мен қылу ет дәстүрі»// Известия НАН РК. Серия общественных наук, 2009. №6. Б.123-125
11. Исаев М.С., Тұрсұн Х.М., Байболов Б.Қ. Қазақстандағы қылу ет жерасты мешіттерінің тарихы мен қызметі (жазба және археологиялық деректерде) // Әл-Фараби атындағы ҚазҰПУ Хабаршысы (Тарих сериясы). 2021. №4, С. 141-147 İbn Manzûr, 1990 - İbn Manzûr. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Daru Sadr. 1990. 237 s.
12. Asım Efendi, 1304 - Asım Efendi, Kamûs Tercümesi, Mabaa-i Osmaniye, İstanbul 1304, III, 805 s. 13. Uludağ, 1995 - Uludağ S. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Marifet Yay. 1995. 386 s. Özelsel, 2002 - Özelsel M. Halvette 40 gün. – İstanbul: Kaknüs. 2002. 227 s.
14. İsmail Rasûhî Ankaravî, 2008 - İsmail Rasûhî Ankaravî, Minhacü'l-fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstılâhları, haz., Safi Arpaguş, Vefa Yayınları, İstanbul, 2008, 276 s.
15. Тұяқбаев, 2000 - Тұяқбаев М. Түркістан сырлары. Алматы: Атамұра. 2000. 96 б.
16. Кенжетай, 2018 - Кенжетай Д. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары. – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры. 2018. 248 б.
17. Gazzâlî, 1992 - Gazzâlî. İhyau ‘Ulûmi’ d-dîn. (Çev. Ahmet Serdaroglu). İstanbul: Bedir Yay. 1992.
18. Ğirin, 2015 - Ğirin M. Semennûdî“de Halvet AnlayıĖı *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 20, Sayı 33, Ocak–Haziran, 2015, S. 36-56
19. Hazini, 1995 - Hazini Cevahiru'l-Ebrar Min Embac-i Bihar. Yesevi Menakibnamesi. Haz. Cihan okuyucusu. Kayseri, 1995. 219 s.
20. Hoca Ahmed Yesevi, 1993 - Hoca Ahmed Yesevi. Divan–I Hikmet. Haz:H.Bice. Ankara: T.D.V. 1993. 229 s. (144 hikmet). X-14\28
21. Хашимов, 2001 - Хашимов М. Религиозные и духовные памятники Центральной Азии, Алматы: САГА, 2001, 255 с.

References

1. Ahmed Lutfî Efendi (1999). *The Chronicle of Ahmed Lutfî Efendi* (trans. Ahmet Hazarfen). Istanbul: Yapı Kredi Publications.
2. Ahmed Rıfkı (2013). *Bektashi Secret*. Ed. Mahmut Yücer. Istanbul: Kesit Publications.
3. Aslan, H. (2018). "Manifestations of Yesevism in Ottoman Anatolia." *IV International Alevi and Bektashi Symposium*, No. 1, Ankara, pp. 91–107.
4. Aşıkpaşazâde. (2013). *History of Aşıkpaşazâde*. Ed. Necdet Öztürk. Istanbul: Bilge Kültür Sanat Publications.
5. Arslan, K. (1989). "Ahmed Yasawi." *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, pp. 159–161.
6. Baş, Eyüp (2011). "The Influence of Ahmed Yasawi on Bektashism, Alevism and Traces in Ottoman Religious Life." *Ankara University Faculty of Theology Journal*, 52/2.
7. BOA (Ottoman Archives). A. DVN. 53-29-1.
8. BOA (Ottoman Archives). A. DVNS.MHM.d., 7-748; 7-749.
9. BOA (Ottoman Archives). AE.SABH.I., 116-7829.
10. BOA (Ottoman Archives). C.EV. No. 492-24865-1.
11. BOA (Ottoman Archives). DH.MB.HPS. 149-21-3, 4.
12. BOA (Ottoman Archives). DH.SN.THR. 33-66-2.
13. BOA (Ottoman Archives). HR.MKT. 512-86-1.
14. Buyar, Cengiz & İdikurt, Derya (2022). "The Place of Turkestani Pilgrims' Hajj Journey in Ottoman-Russian Relations." In: *Proceedings of the 19th Turkish History Congress*, Vol. 4, Central Asian Turkic History, pp. 335–350.
15. Cebecioğlu, E. (2009). *Dictionary of Sufi Terms and Expressions*. Istanbul: Ağaç Bookstore.
16. Dyikanbek, Shamshidin Uulu (2019). *Pilgrimage Journeys of Turkestani Pilgrims in the 19th Century*. MA Thesis, Ankara Yıldırım Beyazıt University.
17. Es'ad Efendi (2005). *Üss-i Zafer*. Ed. Mehmet Arslan. Istanbul: Kitabevi Publications.
18. Evliya Çelebi (1986). *Seyahatnâme*. Ed. Tevfik Temelkuran et al. Istanbul: Üçdal Publications.
19. Gelibolulu Mustafa Âli (2019). *Künhü'l-Ahbâr*. Ed. Ali Çavuşoğlu. Ankara: TTK.
20. Işık, Z., & Kumaş, A. (2025). "Relations of Abdal Ata Lodge with Administration and Social Environment." *Hitit Journal of Social Sciences*, 18 (Special Issue), pp. 1–17.
21. Işık, Z. (2017). *Sheikhs and Shahs: Development and Change of State-Order Relations in Ottoman Society*. Konya: Çizgi Bookstore.
22. İlgürel, M. (1995). "Evliya Çelebi." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 11, pp. 529–533.
23. Köprülü, M. F. (2013). *Early Mystics in Turkish Literature*. Ankara: Akçağ Publications.
24. Köprülü, M. F. (1978). "Baba." *MEB Islamic Encyclopedia*, Vol. 2, pp. 165–166.
25. Kurnaz, C., & Tatçı, M. (1999). "Hüseyin Vassaf." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 19, pp. 18–19.
26. Kurt, Y. (2000). "The Influence of Khoja Ahmed Yasawi on Zaviye Founders in the Rum Province." In: *Knowledge of Yesevism*. Ankara: Ministry of Education Press, pp. 515–534.
27. Kütükoğlu, B. (1989). "Âlî Mustafa Efendi." *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 2, pp. 414–416.
28. Mehmed Neşri (2008). *Cihannüma*. Ed. Necdet Öztürk. Istanbul: Bilge Kültür Sanat Publications.
29. Ocak, A. Y. (2000). *Babai Rebellion: Historical Background of Alevism*. Istanbul: Dergah Publications.

30. Ocak, A. Y. (1996). “Hacı Bektash Veli.” *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 14, pp. 455–458.
31. Ocak, A. Y. (1993). “Ahmed Yasawi and the Spread of Yesevi Culture in the Turkic World.” In: *International Khoja Ahmed Yasawi Symposium Proceedings*, pp. 299–306.
32. Ocak, A. Y. (1992). *Marginal Sufism in the Ottoman Empire: Kalenderis (14th–17th Centuries)*. Ankara: TTK Publications.
33. Hüseyin Vassaf (2006). *Sefîne-i Evliyâ*. Ed. Mehmet Akkuş & Ali Yılmaz. Istanbul: Kitabevi.
34. Özcan, A. (1996). “Pilgrimage–Ottoman Period.” *Encyclopaedia of Islam (DIA)*, Vol. 14, pp. 400–408.
35. Sarıнай, Y. (2019). “Istanbul as a Center of Pilgrimage for Turkestani Pilgrims.” *Bilig*, No. 88, pp. 1–18.
36. Şîrvânî Fatih Efendi (2001). *Gülzâr-ı Fütühât*. Ed. Mehmet Ali Beyhan. Istanbul: Kitabevi.
37. Uludağ, S. (1991). “Baba.” *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam*, Vol. 4, pp. 365–366.
38. *Vilâyetnâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî* (1995). Ed. Abdülbaki Gölpınarlı. Istanbul: İnkılap Publishing.
39. General Directorate of Foundations Archive (VGM), Dft. 264/86, p. 103.

Авторлар туралы:

Берік Байболов - «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлім басшысы, Қазақстан / Түркістан.

Сакен Шаметов - «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлімінің ғылыми қызметкері, Қазақстан / Түркістан

Айгул Уркинбаева - «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлімінің ғылыми қызметкері, Қазақстан / Түркістан

About the Authors:

Berik Baibolov — Head of the Research Department at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan / Turkistan.

Saken Shametov — Research Fellow of the Research Department at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan / Turkistan.

Aigul Urkinbaeva — Research Fellow of the Research Department at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan / Turkistan.

Об авторах:

Берик Байболов — руководитель научно-исследовательского отдела Национального историко-культурного музея-заповедника «Әзірет Сұлтан», Казахстан / Туркестан.

Сакен Шаметов — научный сотрудник научно-исследовательского отдела Национального историко-культурного музея-заповедника «Әзірет Сұлтан», Казахстан / Туркестан.

Айгуль Уркинбаева -научный сотрудник научно-исследовательского отдела Национального историко-культурного музея-заповедника «Әзірет Сұлтан», Казахстан / Туркестан.

IRSTI 03.41.91

<https://doi.org/10.67217/2026.01.09>

Devin DeWeese



Professor Emeritus, Indiana University, Bloomington, USA/ Bloomington e-mail:
deweese@iu.edu

THE SUFI TREATISE ASCRIBED TO ISMĀ'ĪL ATA: NOTES ON AN EARLY YASAVĪ SOURCE IN TURKIC

Аңдатпа. Бұл мақалада XIV ғасырдың басындағы Ясауи дәстүрінің көрнекті өкілі Исмаил Атаға телінетін түркі сопылық трактатына қысқаша талдау ұсынылады. Оның түпнұсқалығын толық дәлелдеу мүмкін болмаса да, еңбектің Ясауи дәстүрінің ерте кезеңіне тән екендігін

Ясауи сопылық дәстүрінің түркі әдеби мұрасы XIV ғасырдың және шын мәнінде Исмаил Атаға сенімді түрде телінетін трактат нұсқасын сақтап қалуы мүмкін екенін көрсететін бірнеше белгі бар. Осындай белгілердің бірі – Ахмет Ясауидің алған және кейін өзінің рухани мұрагерлеріне тапсырған хирқа, яғни сопылық шапанның берілуі туралы еңбектегі ерекше баяндау. Бұл баяндау осы баяндаманың негізгі өзегін құрайды. ортасына жатқызуға болатын бір ғана еңбекті және сол дәуірге, тіпті одан да ертерек кезеңге тән болуы мүмкін, бірақ нақты мерзімдеу мүмкін емес салыстырмалы түрде аз ғана өзге шығармаларды қамтиды. Менің ойымша, XIV ғасырдың ортасына анық жатқызуға болатын жалғыз еңбек – Исмаил Атаның ұлы Қожа Исхақтың көлемді шығармасы. Бұл еңбек екі редакцияда белгілі және менің, профессор Муминовтың, сондай-ақ Өзбекстан мен Ресей ғалымдарының қатысуымен дайындалған жуырдағы бірлескен зерттеуде сипатталған. Сол зерттеуде айтылғандай, Қожа Исхақ шығармасының қолжазбаларында көбіне бірнеше қосымша мәтіндер кездеседі, олардың ішінде исламдандыру туралы баяндау аталған жинақтың негізгі тақырыбы болған [1:44–50 (орысша), 74–80 (ағылшынша)]. Ал тағы бір

көлемдірек қосымша мәтін осы қысқаша баяндаманың нысаны болып табылады.

Кілт сөздер: Исмаил ата, Ахмет Ясауи, Қожа Исхақ, сопылық дәстүр, қолжазба

Abstract. This paper offers a brief assessment of a Turkic Sufi treatise ascribed to Ismā'īl Ata, a prominent figure of the Yasavī tradition from the early 14th century; though its authenticity cannot be decisively demonstrated, there are several indications that it indeed goes back to an early phase of the Yasavī tradition, and may indeed preserve a version of a treatise reliably ascribable to Ismā'īl Ata. One such indication is the work's distinctive account of the transmission of the *khirqā*, or Sufi robe, received by Ahmad Yasavī and passed on to his spiritual descendants; this account will be the focus of this presentation.

The Turkic literary legacy of the Yasavī Sufi tradition includes a single work that can be dated as early as the middle of the 14th century, and a relatively small number of other works that might go back to that era, or perhaps even earlier, but cannot be unequivocally assigned to such an early date. The one work I believe can clearly be shown to date to the mid-14th century is the extensive work of Khwāja Ishāq, the son of Ismā'īl Ata, which is known in two redactions, as outlined in a recent collaborative study involving myself, Professor Muminov, and other scholars from Uzbekistan and Russia; as discussed in that work, manuscripts of Khwāja Ishāq's work often include several supplementary texts, including the narrative of Islamization that was the central focus of that volume [1:44–50 (Russian), 74–80 (English)]. Another, longer supplementary text is the subject of this brief report.

Keywords: Ismā'īl Ata, Ahmad Yasavi,

Аннотация. В данной статье представлен

краткий анализ тюркского суфийского трактата, приписываемого Исмаилу Ата, видной фигуре ясавийской традиции начала XIV века; хотя его подлинность не может быть однозначно доказана, существует несколько признаков того, что он действительно относится к раннему этапу ясавийской традиции и, возможно, представляет собой версию трактата, достоверно приписываемого Исмаилу Ата. Одним из таких признаков является характерное для этого произведения описание передачи хирки, или суфийской одежды, полученной Ахмадом Ясави и переданной его духовным потомкам; именно это описание станет предметом данного исследования.

Тюркское литературное наследие ясавийской суфийской традиции включает в себя единственное произведение, датируемое серединой XIV века, и относительно небольшое количество других произведений, которые могут относиться к той эпохе или, возможно, даже

раньше, но которые нельзя однозначно отнести к столь ранней дате. Единственным произведением, которое, как мне кажется,

можно однозначно отнести к середине XIV века, является обширный труд Ходжи Исхака, сына Исмаила Аты, известный в двух редакциях, как описано в недавнем совместном исследовании с участием меня, профессора Муминова и других ученых из Узбекистана и России; как обсуждается в этой работе, рукописи труда Ходжи Исхака часто включают несколько дополнительных текстов, в том числе повествование об исламизации, которое было центральной темой этого тома [1:44-50 (русский), 74-80 (английский)]. Другой, более длинный дополнительный текст является предметом этого краткого отчета.

Ключевые слова: Исмаил Ата, Ахмад Ясави, Ходжа Исхак, суфийская традиция, рукопись

The text in question is found only in copies of the untitled redaction of Khawāja Ishāq’s work, and is a Sufi “treatise” (risāla) ascribed to Khawāja Ishāq’s father, i.e., to Ismā‘īl Ata himself; if authentic, it would thus push back the literary legacy of the Ismā‘īl Atā’ī tradition by a generation, into the first half of the 14th century. Its authenticity is by no means certain, but it is clear that it was produced no later than 1103/1692, the date of the earliest manuscript copy. Other copies of the work date only to the 19th century.

Against its authenticity may be noted the significant fact that this treatise bears none of the clearly archaic linguistic features known from at least one copy of the work Khawāja Ishāq; that work is also represented by 19th-century copies, and by one manuscript from the late 17th century, in which the language has undergone significant ‘modernization’ from what we would expect in a 14th-century work, but one old copy bears telltale signs of phonological and orthographic archaisms that point to the 14th century. In the case of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata himself, however, we have only the ‘modernized’ versions, and although the text occasionally shows signs of an older layer of linguistic elements, it is for the most part indistinguishable from ‘normative’ Chaghatay Turkic.

In favor of its authenticity, or at least of its antiquity, is a brief passage, near the beginning, that in effect praises Ismā‘īl Ata; it is framed as a ḥadīth in which the Prophet Muḥammad ‘predicts’ the career of Ismā‘īl Ata. Though his ḥadīth would have to be judged spurious, it is noteworthy that it is cited in one other source I have identified, an obscure hagiographical work (possibly entitled *Riyāz al-awliyā*) produced in the second half of the 16th century by a Kubravī shaykh of Central Asia; its citation in that work suggests, but cannot wholly confirm, the likelihood that the Kubravī author was familiar with the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata, and ‘borrowed’ the putative ḥadīth from a copy of that work.

Another possible indication of the work’s likely antiquity involves its discussion of the Sufi dhikr, which bears no sign of a focus on a key issue—the vocal or silent character of the dhikr—that would undoubtedly have been addressed in a work of later origin. Yet another

element of the treatise's contents offers even stronger evidence of its antiquity, as discussed in more depth below.

With regard to the work's date, finally, there is in fact an explicit statement about when it was written, in a 'colophon' of sorts that is included in all three full copies of the text; the two different versions of this passage present problems of both interpretation and chronology, and ultimately are mostly unhelpful in terms of narrowing down a temporal 'window' for the composition of the treatise.

This 'colophon' affirms that "the account that is written in this text [occurred] at the time when Ismā'il Ata, God's mercy be upon him, came from among the people of Bukhārā, freed from captivity;" this refers to a period, difficult to date, referred to in the brief 'biography' of Ismā'il Ata found in the work of his son Ishāq Khwāja, in which we are told that Ismā'il Ata fell into captivity among the infidels of the Dasht-i Qipchāq at the time of his father's martyrdom by the same infidels, and then eventually made his way to Khwārazm, Bukhārā, and Samarqand before returning to his native region of Qazghirt. The 'colophon' goes on to affirm—and here there are two different versions—that Ismā'il Ata either was 14 years old when he took his father's place, or sat in his father's place for 14 years. The final 'clue' given in this 'colophon' affirms that Ismā'il Ata's assumption of his father's role occurred in "the year when Sultān Maḥmūd Ṭāyī became ruler." Without here going into the various possible meanings, or garblings, of the name assigned to this 'ruler,' suffice it to say that no clear date can be established on the basis of any possible identification proposed for him.

The work is structured in a brief introduction and six chapters of unequal length. The introduction lays out the circumstances of the work's composition, affirming that Ismā'il Ata wrote it on the occasion of the licensure of one of his disciples, called Pīr 'Alī b. Bāy Témūr Andūgānī (though the nisba is written unclearly), who is further identified as a seeker from Turkistān; he was told to return to his own people and summon them to the path of God, just as Khwāja Aḥmad Yasavī had done in his time. In the interest of time, I will refrain from outlining the contents, and limit my comments to the important fifth chapter, which deals with the lineage of the transmission of the khirqa, or Sufi robe, through Aḥmad Yasavī. It is, above all, the anomalous presentation of the lineage of masters through whom the Yasavī khirqa was transmitted that leads me to believe that this treatise ascribed to Ismā'il Ata might indeed be authentic; there are other signs pointing in the same direction, but the work's presentation of a transmission lineage known from no other source suggests that it may indeed go back to a quite early period of the Yasavī tradition.

The fifth chapter begins with a short account of the origins of this khirqa, in paradise, and then shows Ismā'il Ata recounting the transmission of this khirqa, in a lineage that serves as a silsila for Khwāja Aḥmad Yasavī: the Prophet wore it for several years and then gave it to 'Alī, who wore it for 35 years and then passed it to Shaykh Ḥasan Baṣrī; the latter wore it for 18 years and 14 days, and then transmitted it to Shaykh Ḥabīb 'Ajamī, who wore it for 55 years. Without making clear whether that figure includes the seven years during which the khirqa was preserved in a chest (ṣandūq), i.e., without being worn by a particular saint, the account then dispenses with the length of time each figure wore the khirqa, and simply gives the chain of transmission.

From Shaykh Ḥabīb 'Ajamī, it passed to Shaykh Dāwūd Ṭāyī, then to Shaykh Ma'rūf Karkhī, then to Shaykh Sarī Saqaṭī, then to Shaykh Abū'l-Faḥl—clearly meaning Abū'l-Faḥl Sarakhī—and then to "Shaykh Abū Sa'īdī [sic] Bū'l-Khayr;" from the latter it passed to one intermediary, identified as "Shaykh Najm al-Dīn Ṭūsī," and it was he who passed it on to Shaykh Aḥmad Yasavī. After that, the account ends, the khirqa reached "the shaykhs of this time, down to the present moment." The phrasing here thus refrains from explicitly claiming that the khirqa was in the possession of Ismā'il Ata, though we might argue that this is implied.

Two preliminary points should be made with respect to this lineage, beyond the fact that it is marked by a significant chronological gap (between Sarī Saqaṭī and Abū'l-Faḥl Sarakhī).

The first is that in making Aḥmad Yasavī part of an initiatory lineage traced through the famous 11th-century shaykh of Khurāsān, Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr (d. ca. 1041), it is in conformity with our earliest known reference to Aḥmad Yasavī, in a work from the first half of the 13th century, which affirms that he performed the dhikr using the same formula as that used by the Sufī community of Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr, namely, the divine name “Allāh” (as opposed to the formula “lā ilāha illā'llāh” employed by the circle of Yūsuf Hamadānī, and, according to a parallel account, the followers of Abū'l-Najīb Suhraḡardī as well).

The second is that a handful of other sources—Ḥazīnī's Jāmi' al-murshidīn (16th century), the Lamahāt min nafahāt al-quḡs of 'Ālim Shaykh 'Alīyā āḡī (early 17th century), and the Manāqib of Nūr al-Dīn Baṡīr (15th century?)—mention “Najm al-Dīn Ṭūsī” among the Sufī teachers of Aḥmad Yasavī, but without placing him in a specific lineage of khirqa transmission; indeed, some of those other sources link this Najm al-Dīn Ṭūsī with a specific aspect of Aḥmad Yasavī's Sufī training, identifying him as Yasavī's shaykh for spiritual retreats (khalvat). Different ‘specializations’ are assigned, in those sources, to the other major figures often identified as Aḥmad Yasavī's teachers, Yūsuf Hamadānī and Shihāb al-Dīn 'Umar Suhraḡardī, suggesting that assigning such specific roles served as a way of ‘reconciling’ the conflicting traditions about Aḥmad Yasavī's spiritual training, and that the inclusion of Najm al-Dīn Ṭūsī among those assigned such a role is an indication that such a figure was indeed known, and perhaps fairly prominent, among the shaykhs who were said to have been teachers of Aḥmad Yasavī.

More broadly, as noted, the ‘lineage’ of transmission shown in the treatise ascribed to Ismā'īl Ata is of considerable significance for ignoring both the most commonly given initiatory lineage for Aḥmad Yasavī, traced through his supposed master, shared with the spiritual ancestor of the Khwājagān and the Naqshbandī tradition, Yūsuf Hamadānī, and the lineage traced for Aḥmad Yasavī in several other works chiefly of Yasavī provenance

(including those of Ḥazīnī, from the late 16th century, and the Lamahāt, from the early 17th, but also a handful of sources from earlier in the 16th century, and even from the mid-15th), through Shihāb al-Dīn 'Umar Suhraḡardī. The treatise is unique among sources I have encountered in ignoring these two figures entirely, and in identifying only Najm al-Dīn Ṭūsī as the master of Aḥmad Yasavī.

It is, as suggested, the utter obscurity of Najm al-Dīn Ṭūsī—of whom no other record exists, despite the extensive hagiographical ‘coverage’ of the Sufī circle of Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr—that suggests his authenticity as a figure linked to Aḥmad Yasavī. As the earliest reference to Yasavī confirms, Yūsuf Hamadānī was a prominent Sufī, and both Abū'l-Najīb Suhraḡardī and his nephew Shihāb al-Dīn 'Umar Suhraḡardī were extraordinarily important figures in 12th- and 13th-century Sufism; if there was uncertainty or dispute regarding Aḥmad

Yasavī's spiritual training, as conflicting traditions suggest there certainly was, it would be only natural to find claims about his links to such prominent figures as Hamadānī or the Suhraḡardīs. Such claims would have had the effect of situating Aḥmad Yasavī within a wellknown and influential ‘brand’ of Sufī teaching and practice, in addition to ascribing him a prestigious teacher. In the case of Najm al-Dīn Ṭūsī, his obscurity makes him an odd candidate to latch onto for either prestige or wider ‘brand’ connection; in the latter regard, if he were known among the disciples or descendants of Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr, we might argue that this was the brand connection that was evoked by showing him as the source of Aḥmad

Yasavī's khirqa, his own individual obscurity and lack of evident prestige notwithstanding, but the treatise ascribed to Ismā'īl Ata is, after all, our only source to link Najm al-Dīn Ṭūsī to Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr.

Considered from a different perspective, the obscurity of the figure identified as Aḥmad Yasavī's master in the treatise ascribed to Ismā'īl Ata may speak also to the antiquity of that treatise: it suggests that the work was indeed written before the far better-known claims about

Aḥmad Yasavī's Sufi lineage were formulated and cemented in Sufi literature and lore (a process that culminated only in the *Rashaḥāt-i 'ayn al-ḥayāt*, from the early 16th century, though some Yasavī sources continued to present 'alternative' traditions for more than a century afterwards). Indeed, the obscurity of Najm al-Dīn Ṭūsī may serve as a likely sign not only of the antiquity, but of the veracity as well, of the treatise ascribed to Ismā'īl Ata, which likely preserved an early, and possibly accurate, tradition that was not yet 'countered' by claims of Aḥmad Yasavī's discipleship under the much better-known figures of Hamadānī and Suhravardī.

At the same time, however, there is good reason to be careful in arguing about the 'veracity' of the treatise ascribed to Ismā'īl Ata on the specific point of the identity of Aḥmad Yasavī's master; this is so not only because arguing that the obscure Najm al-Dīn Ṭūsī was the real master of Aḥmad Yasavī does not yield much in terms of concrete connections or associations, but because what it presents is simply evidence of the existence of a particular tradition, or assertion, about Yasavī's spiritual training that may have been in circulation quite early in the historical development of the Yasavī tradition—an assertion or tradition, to be sure, that cannot be as easily accounted for as those stressing Yūsuf Hamadānī or Shihāb al-Dīn Suhravardī. In other words, the arguable antiquity of the treatise ascribed to Ismā'īl Ata might make it a more authoritative source regarding Yasavī's lineage, but not necessarily. The point is that all the traditions about Aḥmad Yasavī's spiritual training were most likely devised for specific motives that need not have included the preservation of a historically accurate account of who his actual master(s) were. It is thus more prudent to recognize all these traditions, including the one advanced in the treatise ascribed to Ismā'īl Ata, as contingent and perhaps conjectural claims, based on incomplete information and on assertions that may have meant different things in different times.

Literature cited

1. Devin DeWeese, Ashirbek Muminov, Durbek Rahimjanov, and Shavasil Ziyadov, with Alfrid Bustanov, *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*, Vol. I: *Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative, 14th-19th Centuries* / *Islamizatsiia i sakral'nye rodoslovnnye v Tsentral'noi Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoi i genealogicheskoi traditsiakh*, Tom 1: *Otkrytie puti dlia islama: rasskaz ob Iskhak Babe*, XIV-XIX vv. -Almaty: Daik-Press, 2013.

Автор туралы:

Девин ДеУиз — Индиана университетінің эмерит-профессоры, АҚШ/ Блумингтон

About the author:

Devin DeWeese - Professor Emeritus, Indiana University, USA/ Bloomington

Об авторе:

Девин ДеУиз — почётный профессор (Professor Emeritus) университета имени Индиана, США /Блумингтон

МАЗМҰНЫ - CONTENTS - СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім	Section 1	Раздел 1
ЯСАУИТАНУ: ДІНТАНУ ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯ	YASAWI STUDIES: RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY	ЯСАВИЕВЕДЕНИЕ: РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ
 САЙПУЛЛА МОЛЛАҚАНАҒАТҰЛЫ		
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ҚАБІРХАНА ЕСІГІНДЕГІ ЖАҢА ЭПИГРАФИКА: ЯСАУИ ЕСІМІ МЕН ЛАҚАПТАРЫ 5		
НОВАЯ ЭПИГРАФИЧЕСКАЯ НАДПИСЬ НА ДВЕРИ УСЫПАЛЬНИЦЫ МАВЗОЛЕЯ ХОДЖИ АХМЕДА ЯСАУИ: ИМЯ И ЭПИТЕТЫ ЯСАВИ.....5		
NEW EPIGRAPHIC INSCRIPTIONS ON THE BURIAL CHAMBER DOOR OF THE MAUSOLEUM OF KHOJA AHMED YASAWI: YASAW NAME AND EPITHETS.....5		
 Батырхан Болатбек Шәденұлы		
ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ ТҮРКІЛІК ИСЛАМДАҒЫ ОРНЫ 10		
МЕСТО УЧЕНИЯ ЯСАВИ В ТЮРКСКОМ ИСЛАМЕ.....10		
THE PLACE OF YASAWI DOCTRINE IN TURKIC ISLAM.....10		
 GOODARZ RASHTIANI		
KHWAJA AHMAD YASAWI AND HIS LEGACY IN PERSIAN SOURCES AND RESEARCHS 18		
ХОДЖА АХМЕД ЯСАВИ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В ПЕРСИДСКИХ ИСТОЧНИКАХ И ИССЛЕДОВАНИЯХ.....18		
KHWAJA AHMAD YASAWI AND HIS LEGACY IN PERSIAN SOURCES AND RESEARCH.....18		
2-бөлім	Section 2	Раздел 2
ЯСАУИ МҰРАСЫ: ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ	YASAWI HERITAGE: LANGUAGE AND LITERATURE	НАСЛЕДИЕ ЯСАВИ: ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА
 САВБОРОВ НУРБОЙ		
AHMED YESEVÎ İLE YUNUS EMRE’NİN HİKMETLERİNDE EDEBÎ VE İRFÂNÎ ETKİLER 33		
АХМЕТ ЯСАУИ МЕН ЮНУС ЭМРЕ ХИКМЕТТЕРІНДЕГІ ӘДЕБИ ЖӘНЕ ИРФАНИ БЫҚПАЛДАР33		
ЛИТЕРАТУРНЫЕ И ИРФАНИЧЕСКИЕ ВЛИЯНИЯ В ХИКМЕТАХ АХМЕДА ЯСАВИ И ЮНУСА ЭМРЕ.....33		
LITERARY AND GNOSTIC INFLUENCES IN THE HIKMETS OF AHMED YESEVI AND YUNUS EMRE33		
 ПЫЛЕВ АЛЕКСЕЙ ИГОРЕВИЧ		
ПОЭТИЧЕСКАЯ АВТОБИОГРАФИЯ ХОДЖИ АХМАДА ЯСАВИ В «КАЗАНСКИХ» СБОРНИКАХ «ДИВАН-И ХИКМАТ» ИЗ ФОНДОВ БИБЛИОТЕКИ СПБГУ (ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА И АСПЕКТЫ СОДЕРЖАНИЯ) 39		

ПОЭТИЧЕСКАЯ АВТОБИОГРАФИЯ ХОДЖИ АХМАДА ЯСАВИ В «КАЗАНСКИХ» СБОРНИКАХ «ДИВАН-И ХИКМАТ» ИЗ ФОНДОВ БИБЛИОТЕКИ СПБГУ (ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА И АСПЕКТЫ СОДЕРЖАНИЯ).....	39
THE POETIC AUTOBIOGRAPHY OF KHOJA AHMED YASAWI IN THE “KAZAN” COLLECTIONS OF THE DIVAN-I HIKMAT FROM THE HOLDINGS OF THE ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY LIBRARY (POETIC FORM AND ASPECTS OF CONTENT).....	39
АЙМУХАМБЕТ ЖАНАТ ӘСКЕРБЕКҚЫЗЫ	
ЯСАУИДІҢ «ДИУАНИ ХИКМЕТ» ДАСТАНЫ МЕН ДАНТЕНІҢ «ҚҰДЫРЕТТІ КОМЕДИЯ»	
ПОЭМАСЫНДАҒЫ ЖҰМАҚ БЕЙНЕСІ	49
ОБРАЗ РАЯ В «ДИВАН-И ХИКМЕТЕ» ЯСАВИ И ПОЭМЕ ДАНТЕ «	
БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ».....	49
THE IMAGE OF PARADISE IN YASAWI’S DIVAN-I HIKMET AND DANTE’S	
DIVINE COMEDY	49

3-бөлім

Section 3 Раздел 3

**ЯСАУИТАНУ:
ӘЛЕУМЕТТІК-
МАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР**

**YASAWI STUDIES: SOCIAL
AND HUMANITARIAN
RESEARCH**

**ЯСАВИВЕДЕНИЕ:
СОЦИАЛЬНО-
ГУМАНИТАРНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

İŞİK ZEKERİYA

OSMANLI KAYNAKLARINA GÖRE HOCA AHMED YESEVÎ.....	61
ОСМАН ДЕРЕККӨЗДЕРІНДЕГІ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ.....	61
ХОДЖА АХМЕД ЯСАВИ ПО ОСМАНСКИМ ИСТОЧНИКАМ.....	61
KHOJA AHMED YASAWI ACCORDING TO OTTOMAN SOURCES.....	61

ШАМЕТОВ САКЕН ТАЛАСБЕКҰЛЫ БАЙБОЛОВ БЕРІК ҚЫСТАУБАЙҰЛЫ УРКИНБАЕВА АЙГУЛ ЖӘНІБЕКҚЫЗЫ

ҚЫЛУЕТ ЖӘНЕ ОҚШАУЛАНУ ДӘСТҮРІ	73
ҚЫЛУЕТ И ТРАДИЦИЯ УЕДИНЕНИЯ.....	73
KHILWAT AND THE TRADITION OF SECLUSION.....	73

DEVIN DEWEESE

THE SUFI TREATISE ASCRIBED TO ISMĀ‘ĪL ATA: NOTES ON AN EARLY YASAVĪ SOURCE IN TURKIC	86
СУФИЙСКИЙ ТРАКТАТ, ПРИПИСЫВАЕМЫЙ ИСМАИЛ АТА: ЗАМЕТКИ О РАННЕМ ТЮРКСКОМ ИСТОЧНИКЕ ПО ЯСАВИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	86
THE SUFI TREATISE ASCRIBED TO ISMĀ‘ĪL ATA: NOTES ON AN EARLY YASAVĪ SOURCE IN TURKIC	86

