



ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

ИССЛЕДОВАНИЯ ЯСАУИ / YASAWI STUDIES

№3, 2026



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 3, № 3

Түркістан 2026



ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

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

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



РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

ДАКЕНОВ Ерлан Ерғазыұлы - «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы директоры, алқа төрағасы (Қазақстан)

МОЛЛАҚАНАҒАТҰЛЫ Сайпулла - «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, алқа төрағасының орынбасары (Қазақстан)

ДҮКЕНБАЕВ Нұрлан Мұсағалиұлы - «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы директорының орынбасары (Қазақстан)

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

МУМИНОВ Әшірбек Құрбанұлы - т.ғ.д., профессор, IRCICA Бас директорының Орталық Азия бойынша кеңесшісі (Түркия)

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

ҚОЖА Мұқтар Бахадырұлы - т.ғ.д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан)

ЙЫЛДЫЗ Муса - профессор, Гази Университеті (Түркия)

ӨГЕР Адем - профессор Хаджи Бекташ Вели университеті (Түркия)

КАРАМУСТАФА Ахмет - Мэриленд Университетінің Тарих департаменті (АҚШ)

ГҮЛТЕН Садуллах - профессор Анкара Хаджи Байрам Вели университеті, Магистратура және докторантура институты (Түркия)

ТОСУН Неждет - профессор, Мармара университеті (Түркия).

ХҮММӘТОВА Хураман Бәһмәнқызы - профессор, Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы (Әзірбайжан).

ЯМАН Али - профессор, Манас университеті (Қырғызстан).

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

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

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

ТҮЯҚБАЕВ Өмір Оразұлы - PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің «Жазба жәдігер және рухани мұра» ғылыми-зерттеу орталығының қызметкері (Қазақстан)

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

ПРИМКУЛОВА Гаухар Жанкуловна - т.ғ.к., доцент, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы (Қазақстан)

ТӨЛЕГЕН Мұхит Жылқайдарұлы - PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан)

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

(дінтану, теология, исламтану, сопылық, діни философия, рухани мұра)

Section 1

YASAWI STUDIES: RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY

(religious studies, theology, Islamic studies, Sufism, philosophy of religion, and spiritual heritage)

Раздел 1

ЯСАВИВЕДЕНИЕ: РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ

(религиоведение, теология, исламоведение, суфизм, религиозная философия, духовное наследие)

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
--	--

FTAMP 21.15.47

<https://doi.org/10.67217/2026.03.01>

Сайпулла Моллақанағатұлы

Әзірет Сұлтан Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,

Ясауитану ғылыми орталығы

Қазақстан/ Түркістан

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

СОПЫ МҰХАММЕД ДАНЫШМАНД ЖӘНЕ ЯСАУИ ТАРИҚАТЫ: НАСАБНАМАНЫҢ ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ТАЛДАУЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада Иран Ислам Республикасының Мешхед қаласындағы Имам Реза кесенесі жанындағы Астан Құдс Разави кітапханасының қолжазбалар қорында сақталған №39915 «Шажара уа мақамати Хожа Ахмад Ясауи» қолжазбасы деректанулық және мәтіндік тұрғыдан талданады. XIV ғасырда, нақтырақ айтқанда 729 ижри / 1329 жылы хатқа түскен бұл насабнама Ясауи тариқатының тарихи-рухани сабақтастығын, силсила құрылымын және сопылық легитимация тетіктерін зерттеуде маңызды дереккөз болып табылады.

Зерттеу барысында қолжазба мәтінінің композициялық құрылымы, Құран аяттары мен діни формулалардың қолданылу ерекшелігі, сондай-ақ сопылық терминология мен символикалық элементтердің семантикасы қарастырылады. Сонымен қатар мәтіндегі Арслан бап аманаты, Қожа Жүсіп Хамадани мектебінің ықпалы және Сопы Мұхаммед Данышманд тұлғасының Ясауи силсиласындағы институционалдық орнына ғылыми талдау жасалады. Нәтижесінде қолжазба Ясауи тариқатының тек рухани-идеялық жүйесін ғана емес, сонымен бірге оның тарихи жады, шежірелік легитимациясы және сопылық білім беру құрылымын көрсететін кешенді дереккөз екені анықталды. Сонымен қатар бұл мәтін Ясауи дәстүрінің Орта Азия мен Иран аймағындағы трансөңірлік ықпалын айғақтайды.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, насабнама, Ясауи тариқаты, сопылық легитимация, силсила, қолжазба, Мешхед, Астан Құдс Разави, деректанулық талдау.

Abstract. This article presents a source-critical and textual analysis of manuscript No. 39915 titled “Shajara wa Maqamati Khoja Ahmad Yasawi,” preserved in the manuscript collection of the Astan Quds Razavi Library at the Imam Reza Shrine in Mashhad, Islamic Republic of Iran. Dated to the 8th/14th century, specifically 729 AH / 1329 CE, this nasabnama is an important source for studying the historical and spiritual continuity, silsila structure, and mechanisms of Sufi legitimation within the Yasawi order.

The study examines the compositional structure of the manuscript, the usage of Qur’anic verses and devotional formulas, as well as the semantic aspects of Sufi terminology and symbolic elements. Special attention is given to the trust (amanat) of Arslan Bab, the influence

of the school of Khoja Yusuf Hamadani, and the institutional role of Sufi Muhammad Danishmand within the Yasawi silsila.

The research concludes that the manuscript represents a comprehensive source reflecting not only the spiritual and ideological system of the Yasawi order but also its historical memory, genealogical legitimation, and structure of Sufi education. Furthermore, it demonstrates the transregional influence of the Yasawi tradition across Central Asia and Iran.

Keywords: Khoja Ahmad Yasawi, nasabnama, Yasawi order, Sufi legitimation, silsila, manuscript, Mashhad, Astan Quds Razavi, source studies.

Аннотация. В данной статье проводится источниковедческий и текстологический анализ рукописи №39915 «Шаджара ва макамати Ходжа Ахмад Ясави», хранящейся в фондах библиотеки Астан Кудс Разави при мавзолее Имама Резы в городе Мешхед, Исламская Республика Иран. Данная насабнама, датируемая XIV веком (729 г. х. / 1329 г.), является важным источником для изучения историко-духовной преемственности, структуры силсила и механизмов суфийской легитимации Ясавийского тариката.

В исследовании рассматриваются композиционная структура текста, особенности использования коранических аятов и религиозных формул, а также семантика суфийской терминологии и символических элементов. Особое внимание уделяется аманату Арслан-баба, влиянию школы Ходжи Юсуфа Хамадани и институциональной роли Суфи Мухаммада Данышманда в силсиле Ясави.

В результате установлено, что рукопись представляет собой комплексный источник, отражающий не только духовно-идеологическую систему Ясавийского тариката, но и его историческую память, генеалогическую легитимацию и структуру суфийского образования. Кроме того, она свидетельствует о трансрегиональном влиянии Ясавийской традиции в Центральной Азии и Иране.

Ключевые слова: Ходжа Ахмад Ясави, насабнама, Ясавийский тарикат, суфийская легитимация, силсила, рукопись, Мешхед, Астан Кудс Разави, источниковедение.

Кіріспе. Түркі халықтары арасына белгілі шежірелердің бір түрі "Насаб-нама". "Насаб-нама" - түркі халықтары арасына тараған қожа әулеттерінің шежіресі [1, 7 б.]. Қожалардың өзі іштей бірнеше топқа бөлінеді. Пайғамбардың қызы Фатима мен Али ибн Абу Талибтің ұлдары ал-Хасан мен ал-Хусайн. Ал-Хасаннан тараған әулет өкілдерін шарифтер, ал-Хусайннан тараған өулет өкілдерін "сайидтер" деп атайды. Ал, Али ибн Абу Талибтың Хаула атты әйелінен туылған Мұхаммед ибн ал-Ханафийа мен өзге үш халифтен тараған әулет өкілдерін қожалар деп атайды [1, 7 б.]. Ортағасырлық сопылық дәстүрді, әсіресе түркі сопылық мектебінің тарихи қалыптасуын зерттеуде насабнамалар мен шажара мәтіндерінің орны ерекше. Мұндай қолжазбалар тек генеалогиялық

тізбек қана емес, сонымен қатар тарикаттың рухани легитимациясын, ұстаз-шәкірт сабақтастығын, силсила құрылымын және әулиелік институттың идеологиялық негіздерін айқындайтын маңызды дереккөз болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда Мешхед қаласындағы Астан Кудс Разави кітапханасында сақталған №39915 қолжазба ғылыми айналым үшін аса құнды мұра саналады. Бұл қолжазбалар топтамасының аңыздық сипаты басым болғандықтан осы күнге дейін тарихи дерек ретінде қарастырылған емес. Бірақ XX ғасырға дейін бұл "Насаб-нама" нұсқаларындағы тарихи деректер тарихи шындық ретінде мойындалып, хандар мен әр түрлі билік иелері тарапынан куәландырылып келді. Басқаша айтқанда, "Насаб-нама" дінінің келуі мен таралуы туралы көпшілік мойындаған "киелі тарих" болатын.

"Насаб-нама" нұсқалары көбіне ұзын орама қағазға жазылып, арнайы ағаш шығырға оралған түрінде кездеседі. Сонымен қатар, "Насаб-нама" нұсқаларының кітап түрінде жазылған тізімдері де бар. Мысалы, Исхақ Қожа ибн Исмаил Ата Қазғұрдидың "Хадикат ал-'арифин" атты шығармасы соңындағы насаб-намалар осы үлгіде жазылған [1, 7 б.].

Біз ұсынғалы отырған қолжазбаның толық атауы – «Шажара уа мақамати Хожа Ахмад Ясауи» («Қожа Ахмет Ясауидің шежіресі мен рухани дәрежелері»). Қолжазба XIV ғасырда жазылған. Мәтінде 729 хижри / 1329 ж. мерзімі көрсетілуі оның Ясауи тариқаты қалыптасуының ерте кезеңіне жақын уақытта хатқа түскенін аңғартады. Бұл кезең Ясауи жолының Орта Азияда кең таралып, тариқаттық құрылым ретінде орныққан уақытымен сәйкес келеді.

Қолжазба қазіргі таңда Ирандағы Имам Реза кесенесі жанындағы Астан Құдс Разави кітапханалар, музейлер және құжаттар орталығы ұйымының Қолжазбалар басқармасында сақтаулы. Тіркеу нөмірі – 39915 [2]. Қолжазба нәсх және сүлс жазу үлгісінде көшірілген. Тілі – араб және парсы. Мазмұны ирфан, сопылық таным және әулиелер шежіресіне арналған.

Бұл қолжазбаның ғылыми маңызы бірнеше бағыттан көрінеді. Біріншіден, мәтінде Қожа Ахмет Ясауидің рухани мәртебесіне қатысты ерте кезеңдік сопылық терминология сақталған. Екіншіден, Сопы Мұхаммед Данышманд тұлғасы Ясауи силсиласының негізгі буыны ретінде сипатталады. Үшіншіден, мәтінде символикалық мөрлер, Құран аяттары, дұғалық формулалар және рухани қорғау жүйелері кең қолданылған. Төртіншіден, бұл дерек Ясауи тариқатының Иран кеңістігімен байланысын және оның трансөңірлік ықпалын көрсетуімен құнды.

Қолжазба мәтініндегі діни формулалар және рухани риторика. Қолжазба мәтіні дәстүрлі исламдық

кіріспе формулаларымен басталады. Бұл формулалар ортағасырлық мұсылман қолжазбаларына тән әдеби және рухани стильді көрсетеді. Алғашқы тіркестердің бірі: «وما توفيقي إلا بالله» «Менің жетістігім тек Алланың жәрдемімен» [3]. Бұл тіркес сопылық дүниетанымдағы тәуекел ұғымын білдіреді. Сопылық әдебиетте адамның рухани кемелдікке жетуі жеке әрекеттен емес, илаһи жәрдем арқылы іске асады деген түсінік кең таралған. Одан кейін: «بسم الله الرحمن الرحيم» «Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын» [4] деген басмала формуласы келтірілген. Бұл барлық исламдық мәтіндердің қасиетті бастау формуласы ретінде қызмет етеді. Сондай-ақ: «وبه يفتي» тіркесі берілген. Мұндағы мағына – «осының негізінде пәтуа беріледі» [3]. Бұл қолжазба тек рухани мәтін емес, белгілі дәрежеде тариқаттық және діни беделге ие құжат болғанын аңғартады.

Құран аяттарының қолданылуы және мәтіннің сакралды құрылымы. Қолжазбада бірнеше Құран аяттары келтірілген. Олар мәтіннің қасиетті легитимациясын күшейту мақсатында қолданылған. Соның бірі – Әли Имран сүресінің 193-аятынан үзінді: «رَبَّنَا إِنَّا أَمَّاكُنَا رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا...مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ - «Раббымыз! Біз: Раббыларыңа иман келтіріңдер (деп) шақырған шақырушыны естіп, иман келтірдік. Раббымыз! Енді күнәларымызды жарылқап, жамандықтарымызды жасыр. Және жақсылармен бірге өлім бер!» [4]. Бұл аят иманға шақырушыны есту және Аллаға бойсұну идеясын білдіреді. Сопылық мәтіндерде бұл ұғым көбіне рухани ұстазға үн қосу мағынасында түсіндіріледі. Сондай-ақ Шура сүресінің 22-аятынан үзінді келтірілген: «وَالَّذِينَ آمَنُوا...وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ - (Мұхаммед F.C.) залымдарды, қылмыстарының жазасы келуінен шошығандарын көресің. Ал сондай иман келтіріп, түзу іс істегендер, жаннат бақшаларында болады. Олар үшін Раббыларының қасында не тілесе бар.

Міне сол, ұлы кеңшілік [4]. Аятта ізгі амал иелерінің жәннаттағы дәрежесі баяндалады. Мұндай аяттардың енгізілуі әулиелер жолының Құранмен негізделетінін көрсетуге бағытталған.

Символикалық мөрлер және Аят әл-Курси. Қолжазбаның ерекше бөліктерінің бірі – жеті символикалық мөрдің бейнеленуі. Бұл мөрлерде имамдардың есімдері жазылған. Мұндай мөрлер сопылық және шиалық мәдениетте рухани қорғау, бәле-жаладан сақтау және қасиетті шеңбер құру мақсатында қолданылған.

Төменгі бұрышта мутауалли Махмуд әл-Хусейннің мөрі басылған. Бұл оның қолжазбаны тек көшіруші емес, қасиетті мұраны сақтаушы тұлға болғанын көрсетеді. Қолжазбада қызыл сиямен Аят әл-Курси жазылған: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» - «Алла (Т.), Одан басқа еш тәңір жоқ. Ол тірі, толық меңгеріп тұрушы, Ол қалғымайды да ұйықтамайды. Көктердегі және жердегі нәрселер Оған тән. оның хұзырында өзінің рұхсатынсыз кім шапағат етеді? Олардың алдарындағыны да арттарындағыны да біледі. Олар, Оның қалауынан басқа еш нәрсе білмейді. Оның күрсісі (білімі) көктер мен жерді сыйдырады. Оған, ол екеуін қорғау ауыр келмейді. Және Ол, өте биік, аса зор. (256) дінде зорлау жоқ. Расында туралық, азғындықтан ажыратылды. Енді кім жауыздыққа қарсы келіп, Аллаға иман келтірсе, сонла ол рас үзілмейтін (берік) тұтқаны ұстады. Алла әр нәрсені естуші, білуші» [4]. Аят әл-Курси ислам мәдениетінде қорғаушы дұға ретінде кең қолданылған. Қолжазбадағы оның орналасуы мәтіннің сакралды кеңістік ретінде қабылданғанын аңғартады.

Сопы Мұхаммед Данышманд тұлғасы және рухани сабақтастық. Қолжазбада Сопы Мұхаммед Данышманд ерекше тұлға ретінде сипатталады. Ол Ясауи тариқатының рухани жалғастырушысы әрі негізгі мұрагерлерінің бірі ретінде көрсетілген.

Мәтінде оның: өмірдің жеті рухани сатысынан өткені; Қағбаға зиярат жасағаны; пайғамбарлар мен имамдардың рухани қолдауына ие болғаны; Пайғамбар әулетіне жалғасатын шежірелік тегі бар екені баяндалады. Бұл сипаттамалар сопылық әдебиеттегі «кемел адам» концепциясына сәйкес келеді. Қолжазбада Қожа Ахмет Ясауи туралы да аса жоғары рухани атақтар қолданылады: мужахид, ахли ахд, султанул мукашифин, құтбул хақ уал-якин, зубдаи аулади алауи. Бұл терминдер Ясауидің тек тариқат жетекшісі емес, космологиялық және рухани иерархиядағы жоғары мәртебелі тұлға ретінде қабылданғанын көрсетеді.

Арслан баб аманаты және сакралды символизм. Мәтінде Арслан баб туралы әйгілі хикаят кең түрде баяндалады. Онда Арслан бабтың Пайғамбардан жеткен аманаттарды Қожа Ахмет Ясауиге тапсырғаны айтылады. Аманаттар: жайнамаз, аса таяқ, құрма. Бұл заттардың әрқайсысының сопылық символикасы бар: жайнамаз – ғибадат пен рухани тәртіп, аса таяқ - рухани билік, құрма - пайғамбарлық береке. Қолжазбада аманатты қабылдау уақытының: «4 жас, 4 ай, 4 күн, 4 сағат» деп нақты берілуі сопылық нумерологиялық символизмнің көрінісі болып табылады.

Ясауи тариқатының тарихи жалғастығы. Қолжазба Ясауи силсиласының тарихи және рухани жалғастығын нақты түрде көрсетеді. Онда Қожа Ахмет Ясауидің Жүсіп Хамаданиға жеті жыл қызмет еткені (7 жасында барған), 99 мың шәкірт тәрбиелегені, негізгі халифалары ретінде Сопы Мұхаммед Данышманд пен Хаким Атаның аталуы баяндалады. Сонымен қатар Ясауиден кейін жетпіс жыл бойы Сопы Мұхаммед Данышмандтың шайх болғаны көрсетіліп, бұл деректер Ясауи тариқатындағы институционалдық сабақтастықтың үзілмегенін дәлелдейді.

Әсіресе Сопы Мұхаммед Данышмандтың тариқаттағы орны айрықша сипатталған. Ол тек шәкірт ретінде емес, Ясауи ілімін келесі дәуірге жеткізуші негізгі рухани мұрагер ретінде танылады. Қолжазбада Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде сақталған XIV ғасырлық лауха мен қабіржапқыштағы салауат мәтіндерінің кездесуі мәтіндік сабақтастықтың да сақталғанын аңғартады. Сонымен бірге Шайх Суфи Мұхаммед Данышмандтың әкесі ретінде Шайх Ахмет Данышманди аталып, оның Садраддин шайх ұрпағы екендігі және Садраддин шайхтың Хазрет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауидің бауыры ретінде көрсетілуі насабнаманың шежірелік маңызын арттыра түседі.

Қолжазбада Ясауи «Түркістандықтардың мұқтадасы» ретінде сипатталып, оның толық рухани шежіресі беріледі. Шежіре Әли әл-Мұртазадан басталып, Мұхаммад Ханафия, Абдулфаттах, Абдулжаббар, Абдулжалил, Абдулқахар, Абурахим, Харун, Ысқақ бап, Момын, Ағиан, Мұса, Исмаил, Иарфуғлы Хасан, Ифтихар, Исхак, Махмуд, Илиас, Ибрахим арқылы Қожа Ахмет Ясауиге дейін жалғасады. Бұл тізбек Ясауи әулетінің исламдық қасиетті шежіре дәстүрімен байланыстырылғанын көрсетеді.

Насабнамада сопылық географияға қатысты маңызды мәліметтер де кездеседі. Онда автордың немесе тариқат өкілдерінің Байтолла, Рауза-и Расул, Әзірет Әлі мақамы, Куфа мешіті, Шамс мешіті, сондай-ақ Хүсейн, Зейнелғабидин, Бақыр, Жағыпар Садық, Қазым, Мұса Риза, Жауад, Тақи, Хади, Нақи және Аскари Хасани зияраттарына барғаны айтылады. Бұл деректер Ясауи тариқатының тек Түркістан аймағымен шектелмей, ислам әлемінің қасиетті орталықтарымен рухани байланыста болғанын байқатады.

Сонымен бірге қолжазбада «Ислам патшасымен кездескені», түрік, араб және ажам халықтарынан мұхлистары болғаны, «жақсылыққа

жақсылық» мағынасындағы мутауаллиллік мөр басылғаны туралы мәліметтер беріледі. Қолжазбадағы «729» жыл көрсеткіші оның XIV ғасырдың алғашқы жартысындағы тарихи ортаға тән екенін аңғартады. Бұл деректер Ясауи тариқатының кең ауқымды рухани ықпалын, халықаралық сопылық байланыстарын және силсила дәстүрінің ұзақ уақыт бойы сақталғанын дәлелдейді.

Келесі бөлім «Зикри Мақамати Хазрет Құтб ал-Хақ уал-Йақин Сұлтан ал-Бар уал-Бахр, Зубда-и Аулади Алауи Қожа Ахмет Ясауи қаддасаллаһу рухаху және оның замандасы Сопы Мұхаммед Данышманд рахматуллаһи алайһи» деп басталады. Бөлім атауының мағынасы шамамен «Ақиқат пен кәміл сенімнің темірқазығы, құрлық пен теңіздің сұлтаны, Әзірет Әлі ұрпақтарының таңдаулысы Қожа Ахмет Ясауидің мақамдарын және оның замандасы Сопы Мұхаммед Данышмандты еске алу» дегенді білдіреді. Кіріспеде Аллаға мадақ, пайғамбарға салауат айтылып, адамның үнемі жақсылыққа шақырып жүруі қажеттігі насихатталады. Қолжазбада Қожа Ахмет Ясауи кесенесі «Рауза-и Шариф» (қасиетті кесене, қасиетті мазар) деп аталған.

Сонымен қатар Қожа Ахмет Ясауиге бірнеше құрметті лақаптар мен рухани сипаттамалар берілген. Атап айтқанда, ол:

- «Мубаризи жад уа жахд» (күрес пен қайраттың майдангері);
- «Мужахиди әһли ахд» (антқа берік жандардың күрескері);
- «Сұлтанул Мукашифин» (рухани сыр ашылған әулиелердің сұлтаны);
- «Хазрет Құтбул Хақ уал-Йақин» (ақиқат пен кәміл сенімнің темірқазығы);
- «Зубдаи аулади алауи» (Әзірет Әлі ұрпақтарының таңдаулысы);
- «Сұлтан Қожа Ахмед Ясауи рахматуллаһи алайһи» (Алланың рақымы жауған Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи) деген атаулармен сипатталады.

Бұл лақаптар Ясауидің сопылық дүниетанымдағы жоғары рухани мәртебесін, ақиқат жолындағы күрескерлігін және әулиелік дәрежесін айқындайды. Бұл жазбаның жалғасында Қожа Ахмет Ясауинің жол көрсетуші пірі ретінде Қожа Жүсіп Хамадани аталады. Сонымен қатар Мұхаммед пайғамбардың бір сахабасы арқылы аманат жібергені баяндалып, ол кісіні халықтың Арслан бап деп атағаны айтылады. Аманат үш нәрседен тұрған: жайнамаз, аса таяқ және құрма. Пайғамбардың «Төрт жүз жылдан кейін Иасыда Ахмед атты балаға жолығасың» дегені және Арслан баптың ұзақ өмір сүруі үшін дұға жасағаны баяндалады.

Қолжазбада Арслан бап Ахметке жолыққанға дейін халыққа уағыз айтып, хадис үйретіп жүргені айтылады. Ахметтің аманатты төрт жасында қабылдағаны және оны өзі сұрап алғаны көрсетілген. Арслан бап бесін намазын оқып, сәждеде жан тапсырған. Оның жаназасын Шайх Ибрахим мүридтерімен бірге шығарғаны баяндалады. Сондай-ақ Иасы патшасы туралы мәліметтер де келтіріледі.

Әкесі Шайх Ибрахим дұға жасағанда Ахметтің «әмин» деуімен түрлі кереметтердің көрінгені, содан кейін оның Қожа Ахмет Ясауи деп аталғаны айтылады. Жеті жасында Қыдыр атаның нұсқауымен Қожа Жүсіп Хамаданиға барғаны, рұқсат алған соң Түркістанға дін тарату үшін қайтып келгені баяндалады. Түркістан халқының оны ерекше құрметпен қарсы алғаны көрсетілген. Қыдыр ата оған Зікірия пайғамбардың зікірін үйреткені, бұл зікір алғашында кұпия (хафи зікір) болып, кейін жария (жахрия зікір) түрде таралғаны айтылады.

Қолжазбада Ясауидің 99 мың мүрит тәрбиелегені және оның даңқының Рұм патшасына дейін жеткені баяндалады. Рұм патшасы оның хәлін тексеру үшін жиырма ғалым жібергенде, Ясауи мұны алдын ала біліп, Хаким Ата мен Сопы Мұхаммед Данышмандты

Ифрат өзенінің алдынан қарсы алуға жұмсаған. Олар түрлі кереметтер көрсетіп, келген қонақтарды тәнті еткен. Кейін ғалымдар Ясауимен жүздесіп, оның рухани дәрежесін мойындаған. Осыдан кейін Рұм патшасы оған үнемі сыйлықтар жіберіп тұрғаны айтылады.

Ясауидің қонақтарды қарсы алғанда өзі дастархан ұстап қызмет етуі оның кішіпейілдігін көрсететін маңызды сипат ретінде берілген. Қолжазбада оған 120 жыл ғұмыр берілгені, қырық жасында ғарға (жерасты қылу етіне) кіргені және көптеген кереметтер көрсеткені баяндалады. Сонымен қатар Хаким Атаны Хорезмге жібергені, ал Сопы Мұхаммед Данышмандқа аса таяқ, жайнамаз және өзінің шапанын табыстап, оны Отырар еліне жібергені айтылады. Бұл заттар рухани ижаза (рухани рұқсат, мұрагерлік белгісі) ретінде сипатталады.

Соңында Ясауидің Сопы Мұхаммед Данышмандты өз орнына қалдырғаны, өзі бесін намазын жамағатпен оқып болғаннан кейін сәждеде дүниеден өткені баяндалады. Ол қайтыс болғаннан кейін ғарда Сопы Мұхаммед Данышманд отырғаны және оның жетпіс жыл бойы шайхтық қызмет атқарғаны көрсетіледі.

Қорытынды. Ирандағы Имам Реза кесенесі жанындағы Астан Құдс Разави кітапханасында сақталған №39915 «Шажара уа мақамати Хожа Ахмад Ясауи» қолжазбасы Ясауи тариқатының ерте кезеңдегі рухани, тарихи және идеологиялық құрылымын танытатын аса маңызды дереккөздердің бірі болып табылады. Қолжазбада сақталған мәліметтер Қожа Ахмет Ясауи тұлғасының тек сопылық ұстаз ретінде ғана емес, бүкіл түркі мұсылмандық дүниетанымының сакралды орталығы ретінде қабылданғанын көрсетеді.

Мәтінде қолданылған Құран аяттары, дұғалық формулалар, символикалық мөрлер мен рухани терминология қолжазбаның тек тарихи мәтін емес, сопылық ортада қасиетті

сипатқа ие болған сакралды құжат екенін аңғартады. Әсіресе Аят әл-Курсидің, имамдар есімдерінің және рухани қорғау сипатындағы белгілердің қолданылуы Ясауи дәстүрінің исламдық мистикалық мәдениетпен тығыз байланысын дәлелдейді.

Қолжазбаның негізгі ерекшеліктерінің бірі - Ясауи силсиласының тарихи сабақтастығын нақты көрсетуі. Мәтінде Қожа Ахмет Ясауидің Қожа Жүсіп Хамаданимен байланысы, Арслан бап арқылы жеткен аманат, зікір дәстүрінің таралуы, тариқаттағы рухани ижаза беру жүйесі және шәкірт тәрбиелеу институты кең түрде баяндалады. Бұл деректер Ясауи жолының ұйымдасқан сопылық мектеп ретінде қалыптасқанын көрсетеді.

Сонымен қатар қолжазбада Сопы Мұхаммед Данышманд тұлғасының ерекше дәріптелуі Ясауи тариқатының кейінгі жалғастығы мен рухани мұрагерлік мәселесін айқындайды. Оның Ясауиден кейін жетпіс жыл бойы шайх болуы, аса таяқ, жайнамаз және шапан секілді рухани белгілерді қабылдауы тариқаттағы ресми рухани сабақтастықтың символы ретінде көрінеді. Бұл мәліметтер Ясауи силсиласының үзілмей сақталғанын дәлелдейді. Қолжазбадағы шежірелік деректер де ерекше маңызды. Ясауидің тегі Әли әл-Мұртаза мен Мұхаммад Ханафия арқылы жалғастырылып, оның әулиелік мәртебесі исламдық қасиетті әулет ұғымымен байланыстырылған. Бұл құбылыс насабнамалардың тек генеалогиялық құжат емес, рухани легитимация құралы болғанын көрсетеді. Сондай-ақ мәтіндегі Байтолла, Рауза-и Расул, Куфа мешіті және имамдар зияраттарына қатысты мәліметтер Ясауи тариқатының Орта Азиямен ғана шектелмей, Иран, Ирак және жалпы ислам әлемінің рухани кеңістігімен тығыз байланыста болғанын байқатады. Бұл Ясауи жолының трансөңірлік сипатқа ие болғанын дәлелдейді.

Қорыта айтқанда, №39915 қолжазба - Ясауи тариқатының рухани дүниетанымын, силсила құрылымын, сопылық символизмін және тарихи жадысын сақтаған бірегей мұра. Қолжазбадағы деректер Ясауи ілімінің XIV ғасырда-ақ кең таралған, институционалдық тұрғыдан орныққан және халықаралық рухани беделге ие сопылық мектеп болғанын көрсетеді. Сондықтан бұл қолжазба Ясауитану, түркі сопылық дәстүрі, исламдық шежіретану және ортағасырлық рухани мәдениет тарихын зерттеуде аса құнды дереккөз ретінде ғылыми айналымға кеңінен енгізілуі қажет.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Жандарбек З.З. Маулана Сафи ад-дин Орұң Қойлақидың «Насаб-намасы» Қазақстанның VIII–XII ғасырлардағы тарихы жөнінде. – Түркістан: МКТУ типографиясы, 2000. – 33 б.
2. Шажара уа мақамати Хожа Ахмад Ясауи («Қожа Ахмет Ясауидің шежіресі мен рухани дәрежелері») // Иран Ислам Республикасы, Мешхед қ., Имам Реза кесенесі жанындағы Астан Құдс Разави кітапханалар, музейлер және құжаттар орталығы, Қолжазбалар басқармасы. – Қолжазба №39915. – XIV ғ. (729 h. / 1329 ж.).
3. ChatGPT // OpenAI. – URL: <https://chatgpt.com/> (қаралған күні: 12.05.2026). – Аударма құралы ретінде пайдаланылды.
4. Құран Кәрім аудармасы // Koran.kz. – URL: <https://koran.kz/altv/1> (қаралған күні: 12.05.2026). – Аяттардың қазақша аудармасы пайдаланылды.

References

1. Zhandarbek, Z.Z. *Maulana Safi ad-Din Orung Qoylaki's "Nasab-nama" on the History of Kazakhstan in the 8th–12th Centuries*. Turkistan: MKTU Publishing House, 2000. 33 p.
2. *Shajara wa Maqāmātī Khoja Ahmad Yasawi* ("The Genealogy and Spiritual Stations of Khoja Ahmad Yasawi").

- Islamic Republic of Iran, Mashhad, Astan Quds Razavi Library, Museum and Documentation Center, Manuscript Department. Manuscript No. 39915. 14th century (729 AH / 1329 CE).
3. ChatGPT // OpenAI. URL: <https://chatgpt.com/> (accessed: 12 May 2026). Used as a translation tool.
4. *Translation of the Holy Quran* // Koran.kz. URL: <https://koran.kz/alty/1> (accessed: 12 May 2026). The Kazakh translation of the Quranic verses was used.

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 «Azret Sultan» National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan/ Turkistan

Об авторе:

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

«ӨЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
---	--

IRSTI: 13.09.09

<https://doi.org/10.67217/2026.03.02>

Necdet Tosun

Marmara University Faculty of Theology

Turkey/ Istanbul

e-mail: ntosun@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7618-916X>

ZIKR-I ERRE IN THE YASAWIYYA

Аннотация. Мақалада Қожа Ахмет Ясауи ізбасарлары арасында ғасырлар бойы қолданылған Ясауия сопылық дәстүріндегі ұжымдық зікірдің ерекше түрі – *зикр-и эрре* қарастырылады. Зерттеуде *зикр-и эрренің* шығу тарихына қатысты деректер мен оның Ясауи дәруіштері арасында қалыптасу ерекшеліктері талданады. Сондай-ақ XVI–XIX ғасырлардағы сопылық еңбектерде кездесетін *зикр-и эрренің* орындалу тәсілдері мен түрлері сараланады. Дереккөздерде зікірдің *Allah, Hay, Hū, Āh* сияқты зікір сөздері арқылы орындалғаны, оның барысында тыныс алу, дене қимылы және ырғақтық әрекеттердің қолданылғаны көрсетіледі. Мақалада Ясауи зікір мәжілістеріне қатысты тарихи және хикаялық сипаттағы мәліметтер, сондай-ақ Орталық Азия мен Осман дәуіріндегі Стамбұлдағы Ясауи дәстүрінің көріністері қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде *зикр-и эрренің* бір ғана қалыптасқан үлгімен шектелмей, әртүрлі дыбыстық, тыныстық және қимылдық тәсілдер арқылы орындалғаны анықталады. Автор бұл дәстүрдің қазіргі таңда тарихи сипат алып бара жатқанын атап өтіп, Орталық Азияда сақталған зікір үлгілерін далалық зерттеу арқылы жинақтап, аудиовизуалды түрде тіркеудің маңыздылығын көрсетеді.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауия, сопылық, *зикр-и эрре*, зікір, жария зікір, Ясауи дәруіштері, сопылық рәсімдер, Орталық Азия.

Abstract. This article examines *zikr-i erre*, a distinctive form of collective vocal zikr practiced within Yasawiyya Sufi tradition associated with Khoja Ahmad Yasawi. The study focuses on the origins, development, ritual characteristics, and various forms of this zikr as reflected in historical and hagiographical sources. Particular attention is given to accounts concerning the emergence of *zikr-i erre*, including narratives connecting it with Khoja Ahmad Yasawi, Khidr, and the Prophet Zachariah. The article analyzes descriptions of the zikr found in the works of Yasawi and Yasawi-Naqshbandi scholars, as well as in the writings of Sufi authors from other traditions. The sources demonstrate that *zikr-i erre* was performed in different forms using such invocations as *Allah, Hay, Hū*, and *Āh*, accompanied in some cases by specific breathing techniques, bodily movements, an rhythmic collective performance. The study also considers the ritual practices of Yasawi dervishes and the historical accounts of zikr assemblies in Central Asia and Ottoman Istanbul. The analysis shows that *zikr-i erre* had no single fixed form but represented a diverse set of vocal and bodily practices within the broader tradition of

Yasawi zikr. The article emphasizes the importance of field research and audiovisual documentation for preserving information about these disappearing ritual practices and transmitting them to future generations.

Keywords: Khoja Ahmad Yasawi, Sufism, *zikr-i erre*, zikr, vocal zikr, Yasawi, dervishes, Sufi rituals, Central Asia.

Аннотация. В статье рассматривается *зикр-и эрре* – особая форма коллективного громкого зикра, практиковавшаяся в суфийской традиции Ясавийя, связанной с Ходжой Ахмедом Ясави. Основное внимание уделяется происхождению, развитию, ритуальным особенностям и различным формам данного вида зикра, отражённым в исторических и житийных источниках. Анализируются предания о возникновении *зикр-и эрре*, в том числе повествования, связывающие его с Ходжой Ахмедом Ясави, Хызыром и пророком Закарией. Рассматриваются сведения о зикре в трудах ясавийских и ясавийско-накшбандийских шейхов, а также в произведениях представителей других суфийских традиций. Источники свидетельствуют о существовании различных способов исполнения *зикр-и эрре* с использованием формул *Allah*, *Hay*, *Hū*, и *Āh*, а в некоторых случаях – специальных дыхательных техник, движений тела и ритмического коллективного исполнения. Особое внимание уделяется описаниям ритуальных собраний ясавийских дервишей в Центральной Азии и Османском Стамбуле. Проведённый анализ показывает, что *зикр-и эрре* не имел единой строго фиксированной формы, а включал различные вокальные, дыхательные и телесные практики в рамках более широкой традиций ясавийского зикра. В заключение подчёркивается необходимость проведения полевых исследований и аудиовизуальной фиксации сохранившихся элементов данной традиции для её изучения и передачи будущим поколениям.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, Ясавийя, суфизм, *зикр-и эрре*, зикр, громкий зикр, ясавийские дервиши, суфийские ритуалы, Центральная Азия.

Introduction: The collective form of zikr practiced for centuries by the Yasawi dervishes, the followers of Khoja Ahmad Yasawi in Central Asia, is called *zikr-i erre*, that is, “the saw zikr.” It was given this name because, in the later stages of the zikr, the words (*asmāʾ*) disappear and only a sound resembling the rasping of a saw emerges from the throat. Since the Yasawiyya has largely passed into history today, it has become almost impossible to find people who know the zikr practices of the early Yasawis. The information provided in the sources concerning *zikr-i erre* is also quite limited. In the works they composed, especially in the seventeenth century, the Yasawis touched upon *zikr-i erre*, but rather than describing how this zikr was actually performed, they mostly presented proofs demonstrating the permissibility of *zikr jahrī* (vocal zikr).

There are several accounts in the sources concerning when and how *zikr-i erre* began. According to the Naqshbandi shaykh Ahmad Kāsānī, who lived around

Samarqand in the sixteenth century, Khoja Ahmad Yasawi initially engaged in *zikr khafī* (silent zikr). However, when he went to the region of Turkistan, he realized that he could not bring the people of that region onto the spiritual path through this form of zikr and therefore initiated the vocal and effective zikr known as *zikr-i erre* [1].

Another account is essentially similar to this one, although it is more hagiographical in character. According to this account, one day Khidr (peace be upon him) came to converse with Khoja Ahmad Yasawi. Seeing that the Khoja, whose heart was normally at ease every day, was distressed on that particular day, Khidr asked him in amazement about the reason. Ahmad Yasawi replied that he was saddened because he had realized that it was impossible to remove this condition. Thereupon, Khidr began to perform zikr by saying “Ah, ah.” Through the effect of this zikr, the sorrow and distress disappeared, and *zikr-i erre* thus became a tradition of the order [2].

It has also been suggested that *zikr-i erre* was a tradition dating back to the time of the Prophet Zachariah (peace be upon him) [3]. According to the account, while Zachariah (peace be upon him) was being executed by his opponents by being cut with a saw, he remained engaged in the remembrance of God; thus, *zikr-i erre* (“the saw *zikr*”) became an established tradition. The association of *zikr-i erre* with Khidr or Zachariah (peace be upon him) was probably devised as a response to the Hanafi scholars and some Naqshbandis who regarded and criticized vocal *zikr*, and consequently *zikr-i erre*, as an innovation (*bid‘a*).

Two accounts concerning the *zikr* assemblies established by Ahmad Yasawi are noteworthy. According to the first, men and women performed *zikr* together in his assemblies. According to the hagiographical account, this situation led some scholars to criticize him, whereupon Yasawi placed fire and cotton in a box and gave it to those scholars. When the scholars saw that the fire had caused no harm to the cotton, they concluded that Yasawi meant: “The fact that women and men are together in our assembly causes no harm to their hearts” [4]. Although this hagiographical account is well known, it appears from Yasawi sources that the Yasawis of later periods did not establish such mixed *zikr* assemblies.

The second account concerning Ahmad Yasawi’s *zikr* assemblies is the hagiographical story that, after the age of sixty-three, Yasawi entered an underground chamber and on certain days held *zikr* assemblies there with his disciples; the sweat of those participating in the *zikr* flowed down and accumulated in a jar at the lower end of the cave, where it was transformed into a sherbet. This jar was later called *khum-i ‘ishq* (“the jar of love”) [5].

After instructing one of his disciples in *zikr*, Ismā‘īl Ata, one of the fourteenth-century Yasawi shaykhs, would say:

“O dervish! We have become brothers in the spiritual path. Accept one piece of advice from me: Think of this

world as a green dome, and suppose that there is no one in the universe except you and the Most High God. Perform so much *zikr* that, through the predominance of *tawhīd*, only the Most High God remains and you disappear from between them!” [6].

According to Ismā‘īl Ata, just as a blacksmith heats iron in the fire and then hammers it, removing its crookedness, so too does the disciple purify his heart of evils as he continues to perform *zikr* [7]. Ismā‘īl Ata’s son, Khoja Ishāq Ata, stated that Ahmad Yasawi taught his own disciples two forms of *zikr*: the *zikr* of Allah and the *zikr* of Hū [8]. Ahmad b. Mahmūd Hazīnī (d. after 1002/1593), one of the Yasawi-Naqshbandi shaykhs of the sixteenth century, records in his work *Hujjat al-abrār* that *zikr-i erre* removes bad qualities from the heart, that the heart comes to know God through this *zikr*, and that the *zikr* of the heart is performed with the words Hū, Āh, and Hay [9].

The Indian Shattari shaykh Muhammad Ghawth (d. 970/1563), in his work *Jawāhir al-khams*, states that *zikr-i erre* (*zikr-i minshārī*) was performed by some shaykhs with Hay and Hū, while others performed it with the letters Hī and Hā. He describes its method as follows: The *sālik* should place both hands upon his thighs and, directing his breath toward his navel, say “Hā”; he should then draw the breath from below the navel toward the heart and, keeping his head, waist, and back straight, forcefully say “Hay,” continuing in this manner. This *zikr* may also be performed by saying Hū, Hay and Allah [10].

It is recorded, quoting from the work *al-Sifr al-mastūr li’l-bidāya fī’l-zikr al-manshūr li’l-wilāya* by Sālim b. Ahmad Shaykhān Bā-‘Alawī al-Yamanī (d. 1046/1637), that *zikr-i erre* was performed in five different ways. According to the first method, the person performing *zikr* sits on his knees, places his hands upon his knees, and begins to draw his breath from his navel toward his palate, saying “Hā”; he then extends his breath toward his navel and, while forcefully expelling it downward with his head, waist, and back aligned, says

“Hay.” The sound produced while continuing the zikr in this manner resembles the sound of a saw. According to the second method, the sālik says “Hū” while inhaling and “Hay” while exhaling downward; alternatively, he says “Allah” in both cases. According to the third method, he says “Allah” while inhaling and “Hū” while exhaling downward. According to the fourth method, he says “Hay” in both cases. According to the fifth method, he says Dā’im, Qā’im, Ḥāḍir, Nāẓir, Shāhid in both cases [11].

Muhammad Sharīf Husaynī (d. 1109/1697), one of the Yasawi shaykhs of the seventeenth century, states that the Yasawi dervishes sometimes performed zikr with “Allah,” sometimes with “Hay,” and sometimes with both together, saying “Hay, Allah.” He explains that, as spiritual enthusiasm increased during the zikr, a sound resembling that of a saw emerged from the throats of those performing the zikr as they inhaled and exhaled, creating the sensation that they were placing a saw upon the head of the nafs al-ammāra and cutting away its desires. He also states that at times the dervishes engaged in the zikr of Hū [12].

Suleyman Shaykhī Kostendilī (d. 1235/1820) gives the following information concerning zikr-i erre:

“Among this exalted group, and among the shaykhs of Turkistan, they call it zikr-i erre. It is a zikr performed neither with the tongue nor with the heart. When one continuously engages with the Divine Name while keeping the mouth closed and using the palate, it is a wondrous zikr. Since it resembles the sound of a saw, they call it zikr-i erre. In other words, it is a zikr accompanied by a strange sound that is stimulating and exceedingly effective, resembling the rasping of a saw” [13].

A work written in Chaghatay Turkish, whose author is unknown and which is known as Risāla-i Zikr-i Hazrat-i Sultānū’l-Ārifīn, mentions six types of zikr practiced by the Yasawis:

1. The zikr of the Ism-i Zāt: To perform zikr by saying “Allah.” This zikr is

also performed in the form “Allah Hū, Allah Hū, Yā Hū, Allah Hū.”

2. The zikr of the Ism-i Sifat: To perform zikr by saying “Hay āh, Hay āh.” This zikr is performed standing (qiyāmī) after the noon prayer; while saying “Hay” and “āh,” the five fingers are clenched.

3. The Dūsara zikr: To perform zikr by saying “Hay, āh, Allah, Hay Hū,” and “Hay, Hayyan, Hū Allah; Hay Hayyan, Hū Allah.”

4. The zikr of Hū: To perform zikr by saying “Hū, Hū, Hū Allah; Hū, Hū, Hū Allah.”

5. The Chaykun zikr: At the time of zikr, the person performing the zikr moves an instrument resembling a rattle in his hand, producing a “çak çak” sound, so that rhythm, harmony, and music may continue together in an integrated manner. The zikr is performed by saying “Hū (çakka), Hū (çakka).”

6. Cherār darb: To perform zikr by saying “Hay, āh, āh, āh, Hay, Hū; Hay, āh, āh, āh, Hay, Hū.”

In addition to these six forms of zikr, there is also the “zikr-i kabūter” (the pigeon zikr), which is performed by saying “Hū, Hū” [14].

The Indian Chishti shaykh İmdādullah Tehānevī (d. 1317/1899) described zikr-i erre as follows: When saying lā ilāha, the breath is forcefully brought down toward the right shoulder and the head is tilted slightly backward; then the phrase illallāh is struck upon the heart [15].

In 1873, Eugene Schuyler, who travelled through Central Asia and collected important information about the cultural life of the region, described a Yasawi zikr that he witnessed at the Īshān Sāhib Khoja Mosque in Tashkent. He summarized it as follows:

“On Thursday evening we went to this mosque. About thirty men, young and old, were seated on their knees facing the qibla, reciting prayers aloud and moving their bodies rapidly. There was a circle around them. Since the night was hot and the ritual intense, most of those taking part in the zikr had removed their robes and turbans. They were reciting the following

phrases: ‘Hasbī Rabbī jallallāh, mā fī qalbī ghayrullāh, nūr Muhammad sallallāh, lā ilāha illallāh.’ During this, the head was rapidly moved toward the left shoulder and the heart, then toward the right shoulder and from there back toward the heart. These movements were repeated hundreds of times, and the zikr generally lasted one or two hours, according to the wishes of the Īshān (shaykh), who presided over it. At first the movements were slow, but they gradually became faster. If one of them slowed down, the Īshān responsible for regulating the tempo of the zikr would strike him on the head or push him outside the circle and call another person into the circle.

The participants became so hot and sweaty that they sometimes had to rest for several minutes. Their places were immediately filled by others while they rested. They recited different forms of zikr until their voices became hoarse, and then began the zikr ‘Hay, Hay, Allah Hay.’ At first they slowly bent their bodies toward the ground; then the rhythm accelerated and they all rose to their feet. The tempo continued to increase. Each person placed his hand upon the shoulder of the companion next to him. Several circles were formed around a common centre. They moved collectively from one side of the mosque to the other, constantly repeating ‘Hay, Allah Hay.’ Sometimes the zikr changed into ‘Hū Allah,’ and the participants bent their bodies forward and backward. Eventually, most of the participants came toward the centre of the circle, and a wild dance began. At times they also pulled some people from the surrounding circle into the centre. When their physical strength was exhausted, they engaged in murāqaba and contemplation. After some couplets from Hāfiz’s Divān had been recited, the zikr continued again with sound and movement. The zikr continued in this manner until morning. Unlike prayer, there are no fixed rules governing bodily movements during the zikr. Everything is organized by the Īshān. After a while we left the mosque and were taken to the chief Īshān. He was too ill to

preside over the zikr assembly, but he offered us some tea and fruit” [16].

Musāhipzāde Celāl states that during the Ottoman period, Chaghatay and Uyghur hymns were recited in the Uzbek tekkes of Istanbul and that, in particular, the hikmets of Ahmad Yasawi were sung to melodies and ritual ceremonies were performed [17]. According to Ömer Tuğrul İnancı’s account, in these tekkes the dervishes either stood in facing rows or formed a circle for the zikr; they performed the zikr by leaning their bodies from side to side and, when the rhythm accelerated, striking their right knees against the ground and then rising upright again [18].

These accounts indicate that zikr-i erre had numerous forms. Conducting field research in Central Asia and, if there are people who traditionally know these practices, recording their performance on video would constitute an important service for introducing this culture, which has passed into history, to future generations.

Conclusion: The analysis of historical and textual sources shows that zikr-i erre was practiced in various forms within the Yasawi tradition. The sources describe differences in its vocal formulas, breathing techniques, bodily movements, and ritual settings. Although the available written evidence is limited and often combines historical information with hagiographical narratives, these accounts demonstrate the diversity of Yasawi zikr practices. The study also shows that zikr-i erre was transmitted and interpreted differently across periods and Sufi traditions. Further field research and documentation of surviving traditional practices in Central Asia may contribute to a better understanding and preservation of this important aspect of Yasawi spiritual heritage.

References

1. Ahmed Kāsānī. Risāle-i Bāburiyye. Istanbul University Library, FY, no. 649, fol 239b.

2. Ahmed b. Mahmūd Hazīnī, *Jawāhiru'l-abrār*, Istanbul University Library, TY, no 3893, fols. 37a-b.
3. Hazīnī, *Hujjatu'l-abrār*, Paris, Bibliothèque Nationale, Pers. A.F. 263, fol. 121a.
4. Huseyin b. Ali Sighnâqî, *Manâqib-i Ahmed-i Yasavî*, Uzbekistan Academy of Sciences, Biruni Institute of Oriental Studies Library, no 11084, fol. 12b.
5. Muhammed Âlim Siddîqî, *Lamahât*, Islamabad 1986, pp. 44-45.
6. Ali b. Huseyin Safî, *Rashahât-i Aynu'l-hayât*, Tehran 2536/1977, I, 27; Muhammed Sharîf Huseynî, *Hujjatu'z-zâkirîn*, İstanbul, Süleymaniye Library, Reşid Efendi, no. 372, fol. 100a.
7. Khoja Ishâq b. Ismâil Ata, *Hadîqatu'l-ârifin*, Uzbekistan Academy of Sciences, Biruni Institute of Oriental Studies Library, no. 11838, fol. 52a.
8. Khoja Ishâk, *ibid.*, fol. 53a.
9. Hazīnī, *Hujjatu'l-abrār*, fols. 106b-107a, 138b.
10. See Harîrîzâde Kamâluddîn, *Tibyânu vasâili'l-haqâik*, Süleymaniye Library, İbrahim Efendi, no. 432, III, 226a.
11. Harîrîzâde, *ibid.*, the page of notes added between fols. III, 265b-266a.
12. Muhammed Sharîf Huseynî, *Hujjatu'z-zakirîn*, fols. 73b-74a; *idem*, *Tuhfetu's-sâlikîn*, Süleymaniye Library, Reşid Efendi, no 372, fols. 210a-b.
13. Köstendilî, *Mir'âtu'l-muvahhidîn*, Süleymaniye Library, Serez, no. 1515, fols. 107b.-108a.
14. Bakhtiyar Babadjanov, "Une Nouvelle Source sur les Rituels de la Tariqa Yasawiyya: Le Risâla-yi Zikr-i Sultân al-Ârifin", *Journal of the History of Sufism*, 3 (2001), pp.224-227.
15. İmdâdullah Tahanevî, *Ziyâu'l-qulûb*, Lucnow, n.d., pp 15-16.
16. Eugene Schuyler, *Turkistan*, London 1876, I, 158-161.
17. Musahipzade Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul 1946, p 44
18. Ömer Turgul İnançer, "Nakşibendilik-Zikir Usûlü ve Musiki", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994. VI, 39

Автор туралы:

Неждет Тосун - Мармара университеті Теология факультетінің Негізгі ислам ғылымдары кафедрасындағы Тасаууф (сопылық) ғылымы бөлімінің оқытушысы, профессор. Түркия/ Стамбұл

About the author:

Necdet Tosun – Professor at the Department of Basic Islamic Sciences, Division of Sufism, Faculty of Theology, Marmara University, Türkiye/ Istanbul

Об авторе:

Неждет Тосун – профессор кафедры основных исламских наук, отделения суфизма, богословского факультета Университета Мармара, Турция/ Стамбул

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
---	--

ГРНТИ 21.21.31

<https://doi.org/10.67217/2026.03.03>

Фәриде Камалова

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави,
Казахстан/Туркестан.

e-mail: feride.kamalova@ayu.edu.kz, <https://orcid.org/0000-0002-9660-0152>

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ

Аңдатпа. Мақалада Қожа Ахмет Ясауи мұрасындағы феноменологиялық танымның ерекшеліктері қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – Ясауидің рухани-философиялық дүниетанымын феноменология және дін феноменологиясы тұрғысынан талдау, сондай-ақ оның хикметтеріндегі ішкі рухани тәжірибе, «хал», қасиетті адам, қасиетті уақыт және қасиетті кеңістік категорияларының мазмұнын ашу. Зерттеуде тарихи-салыстырмалы және мәтіндік талдау әдістері қолданылды. Негізгі дереккөздер ретінде Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі», Ясауи мұрасына қатысты тарихи және діни-танымдық еңбектер, сондай-ақ отандық және шетелдік зерттеушілердің ғылыми еңбектері пайдаланылды. Зерттеу нәтижесінде Ясауидің феноменологиялық танымы сыртқы теориялық білімнен гөрі адамның ішкі рухани тәжірибесіне, жүрек көзі арқылы ақиқатты тануға және рухани тазаруға негізделетіні анықталды. «Хал» ұғымы ақиқатты тікелей бастан кешірудің ерекше формасы ретінде қарастырылып, хикметтер адамның ішкі рухани жағдайларын сипаттайтын феномендер ретінде талданды. Сонымен қатар Ясауи өмірімен байланысты Түркістан қаласы, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі және Үлкен Хилует қасиетті кеңістік категориясы тұрғысынан қарастырылды. Зерттеу нәтижелері Ясауи мұрасын діни-әдеби ескерткіш қана емес, адамның рухани болмысы мен ішкі тәжірибесін тануға бағытталған рухани-философиялық феномен ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, феноменология, феноменологиялық таным, сопылық, «Диуани хикмет», рухани тәжірибе, хал, қасиеттілік, иеротопия, иерофания.

Abstract. This article examines the distinctive features of phenomenological cognition in the legacy of Khoja Ahmed Yasawi. The aim of the study is to analyze Yasawi's spiritual and philosophical worldview from the perspectives of phenomenology and the phenomenology of religion, with particular attention to the categories of inner spiritual experience, *hal*, the sacred person, sacred time, and sacred space reflected in his hikmats. The study employs historical-comparative and textual analysis. The main sources include Khoja Ahmed Yasawi's *Diwan-i Hikmet*, historical and religious studies devoted to his legacy, and scholarly works by Kazakhstani and international researchers. The findings demonstrate that phenomenological

cognition in Yasawi's legacy is based primarily not on external theoretical knowledge, but on inner spiritual experience, the perception of truth through the "eye of the heart," and spiritual purification. The concept of *hal* is examined as a specific form of the direct experience of truth, while the hikmats are analyzed as spiritual testimonies reflecting various inner states of the human being. In addition, the city of Turkistan, the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, and the Great Khilvet associated with Yasawi's life and spiritual activity are examined within the category of sacred space. The findings make it possible to consider Yasawi's legacy not only as a religious and literary heritage, but also as a spiritual and philosophical phenomenon aimed at understanding the inner world of the human being, spiritual experience, and existence.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, phenomenology, phenomenological cognition, Sufism, *Diwan-i Hikmet*, spiritual experience, *hal*, sacredness, hierotopy, hierophany.

Аннотация. В статье рассматриваются особенности феноменологического познания в наследии Ходжи Ахмеда Ясави. Цель исследования заключается в анализе духовно-философского мировоззрения Ясави с позиций феноменологии и феноменологии религии, а также в раскрытии содержания категорий внутреннего духовного опыта, «хал», священного человека, священного времени и священного пространства в его хикматах. В исследовании применены историко-сравнительный и текстологический методы анализа. Основными источниками послужили «Дивани Хикмет» Ходжи Ахмеда Ясави, исторические и религиозоведческие труды, посвящённые его наследию, а также научные исследования отечественных и зарубежных авторов. В результате исследования установлено, что феноменологическое познание в наследии Ясави основано преимущественно не на внешнем теоретическом знании, а на внутреннем духовном опыте человека, познании истины посредством «ока сердца» и духовном очищении. Понятие «хал» рассматривается как особая форма непосредственного переживания истины, а хикметы анализируются как духовные свидетельства, отражающие различные внутренние состояния человека. Кроме того, связанные с жизнью Ясави город Туркестан, мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави и Большой Хилвет рассматриваются в категориях священного пространства. Полученные результаты позволяют рассматривать наследие Ясави не только как религиозно-литературное наследие, но и как духовно-философский феномен, направленный на познание внутреннего мира человека, его духовного опыта и бытия.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, феноменология, феноменологическое познание, суфизм, «Дивани Хикмет», духовный опыт, хал, сакральность, иеротопия, иерофания.

Введение. Нет сомнения, что в современной глобализационной среде отдельные народы могут защитить свою идентичность, национальные ценности и духовные основы только путем сохранения своей самобытности. Необходимо уметь быстро адаптироваться к происходящим изменениям, чтобы идти в ногу с процессами глобализации, не оставаться в тени развитых стран и продолжать существовать как независимое, конкурентоспособное государство с развитой системой образования и науки и стабильной экономикой.

В условиях глобализации казахстанский народ может сохранить свою национальную идентичность, историческое наследие, обширную территорию и независимость, передаваемые из поколения в поколение, прежде всего, путем возрождения и укрепления своего духовного потенциала. Поэтому развитие духовности и нравственных ценностей в современном обществе следует рассматривать как важнейший национальный и государственный вопрос. Современное общество должно развиваться на этой основе.

В этом контексте наследие Ходжи Ахмета Ясави является одним из самых ценных духовных сокровищ нашей страны. Ходжа Ахмет Ясави – выдающаяся личность, оставившая глубокий след в духовной культуре тюрского мира. Его поэзия и мировоззрение представляют собой уникальное слияние суфийских учений и исламской философии, а также тюрского мировоззрения и духовности. Использование феноменологического метода в изучении наследия Ясави помогает раскрыть внутреннюю сущность его духовного знания. В данной статье рассматриваются особенности феноменологического познания в наследии Ходжи Ахмета Ясави.

Методы исследования. *Понятие феноменологии и его связь с познанием Ясави.* Феноменология это направление, первоначально сформировавшееся в XIX-XX веках и получившее развитие как метод исследования в религиоведении, его основоположником считается Эдмунд Гуссерль. Цель феноменологии заключается в изучении сущности явлений, то есть образов и содержаний, непосредственно проявляющихся в человеческом сознании. В этом контексте Ясави с феноменологической точки зрения позволяет глубже понять его внутренний духовный мир, а также внутренние состояния, возникающие на пути его стремления к единению с Аллахом.

Феномен внутреннего духовного опыта. В произведениях Ясави, особенно в «Дивани Хикмет», духовный опыт выступает одной из основных форм познания. Ясави акцентирует внимание не столько на внешнем знании, сколько на внутреннем духовном откровении и познании посредством «ока сердца». С феноменологической точки зрения истина для Ясави представляет собой смысл, раскрывающийся во внутренней структуре человеческого бытия. Например, строки «Я отказался от языка, говорящего: Я влюблён, друзья» отражают переживание духовной

подлинности человека и трудный, но искренний путь к постижению жизненной истины.

Взаимосвязь между опытом и хикметом. Хикметы Ясави это не только поэтические произведения, но и духовные свидетельства, возникшие в результате внутреннего духовного опыта. С феноменологической точки зрения хикметы представляют собой описание различных состояний человеческой души – любви, страха, одиночества и духовной целостности – как своеобразный духовных «феноменов». Ясави рассматривает этот опыт в непосредственной связи с трансцендентной истиной.

Феномен «хал» и мистическое познание. В суфизме понятие «хал» обозначает духовное состояние. В наследии Ясави «хал» выступает также как познавательная категория. Иными словами, он представляет собой не определённый этап познания, а непосредственное переживание истины в конкретный момент. С точки зрения феноменологического анализа это состояние можно рассматривать как выход человека за пределы повседневного бытия. У Ясави подобное состояние описывается как «встреча с Аллахом», «обретение пути» и «единение с истинной любовью».

Символизм и глубина смыслов. В хикметах Ясави часто встречаются такие символы, как влюблённыйб Истина (Хак), темница, пустыня и другие образы, которые представляют собой феномены в суфийском понимании, эти символы являются средством передачи внутреннего содержания посредством внешних форм духовного мира, в феноменологии подобные символические значения позволяют раскрыть различные смысловые слои, возникающие в человеческом сознании.

Обсуждение. Если рассматривать наследие Ходжи Ахмета Ясави в контексте общей феноменологии религии и проанализировать его с точки зрения категорий сакральности можно выделить следующие положения. Место,

где жил Ходжа Ахмет Ясави и где он сформировал и оставил своё духовное учение, можно рассматривать в категориях иеротопии и иерофании, то есть как святое место и сакральное пространство. С феноменологической точки зрения данные понятия могут быть рассмотрены посредством следующих категорий.

Категория священного человека. Ходжа Ахмет Ясави полностью отказался от мирской жизни, посвятив себя благочестию, и выступал как убеждённый проповедник и духовный наставник, обладавший качествами, присущими праведникам. Ходжа Ахмет был религиозным деятелем, которого принято рассматривать как одного из основоположников суфизма на территории современного Казахстана и духовного наставника тюркоязычных народов. За проповедь суфийского учения и деятельность в качестве религиозного наставника его называли Ходжой Ахметом. Название «Ясави», в свою очередь, указывает на место, с которым была связана его жизнь и деятельность.

Однако родиной поэта был не город Ясы. В раннем возрасте он осиротел, воспитывался у родственников и провёл в Ясы значительную часть своего детства. Согласно традиционным сведениям, местом его рождения считается город Сайрам. По шежиру, он был сыном Ибрагим-ата и Карашаш-ана, похороненных в Сайраме. Ибрагим-ата считался потомком Хазрата Али и известным святым, пользовавшимся уважением среди населения Исфиджаба. Карашаш-ана, настоящее имя которой, согласно преданию, было Айша, была дочерью Мусы-шейха.

Существуют предания о том, что у Ходжи Ахмета Ясави был сын по имени Ибрагим и дочь Гаухар (Гаухар Шехназ). Поскольку его сын Ибрагим умер в молодом возрасте, продолжение его рода, согласно преданиям, связано с дочерью Гаухар Шехназ (Жолдасбеков, Сейдимбеков, 2001: 60-61).

Сформированные Ахметом Ясави религиозно-философские школы способствовали взаимосвязи и определённому синтезу тенгрианских представлений и ислама. Иными словами, новые для того времени религиозные учения были связаны с традиционным мировоззрением и религиозным сознанием народа. Философия Ходжи Ахмета Ясави заложила основы религиозно-мистического, верованиями и обрядами широких слоёв населения, что способствовало формированию тюркской традиции суфизма.

Благодаря деятельности Ахмета Ясави суфизм как философская система занял значимое место в духовном мировоззрении и религиозном сознании тюркоязычных народов.

С точки зрения категории сакральной деятельности, Ходжа Ахмед Ясави с раннего возраста проявлял интерес к изучению различных языков. В частности, он овладел арабским, чагатайским, персидским и тюркским языками и начал создавать поэтические произведения на этих языках. Особый интерес он проявлял к восточной поэзии и литературе.

Духовным наставником и религиозным учителем Ходжи Ахмеда был Арыстанбаб. После смерти Арыстанбаба Ходжа Ахмед отправился в город Ясы. Впоследствии он продолжил расширять свои знания в религиозном медресе Юсуфа Хамадани в Бухаре. После завершения обучения он пришёл через сложные этапы суфийского пути включая аскетический образ жизни и духовную практику.

Следуя суфийскому пути, Ходжа Ахмед посетил ряд городов, впоследствии вернулся на Родину. Здесь он продолжил развивать и распространять духовно-религиозное учение своего наставника Арыстанбаба.

Таким образом, Ходжа Ахмед Ясави стал выдающимся духовным деятелем, сыгравшим значительную роль в распространении ислама в

Центральной Азии и становлении суфийской традиции в регионе.

После Ходжи Ахмеда Ясави сохранилось ценное духовно-литературное наследие – произведение «Дивани Хикмет» («Книга мудрости») написанное на древнетюркском языке и дошедшее до наших дней. Вместе с тем оригинальная рукопись данного произведения не сохранилась. В настоящее время известны лишь его позднейшие списки, датируемые XV–XVI веками. Некоторые из них хранятся в архивных и рукописных фондах Ташкента, Москвы, Стамбула и Алматы. Впервые произведение было обукликовано отдельным изданием в 1978 году. Впоследствии оно неоднократно переиздавалось в Ташкенте, Казани и Стамбуле (Körpülü, 1981: 145–147). В 1901 году в Казани было опубликовано одно из первых изданий «Дивани Хикмет» на казахском языке. В «Книге мудрости» Ходжа Ахмед Ясави повествует о своём жизненном пути – от детства до достижения возраста соответствующего возрасту Пророка Мухаммада. Он отражает духовные испытания и трудности с которыми столкнулся на протяжении своей жизни, а также высказывает критические суждения на относительно недостатков и несправедливых действий ханов и биев, управлявших народом. Одной из центральных тем произведения является идея бренности и преходящего характера земного мира. Ходжа Ахмед Ясави сформировал особую традицию создания стихотворных произведений и эпических текстов на тюркском языке, продемонстрировав его богатые выразительные возможности. «Дивани Хикмет» представляет собой ценный источник сведений о древней культуре тюркоязычных народов, их устной и письменной литературе, а также историческом прошлом (Қазақстан ұлттық энциклопедиясы, 2000: 187–188).

Кроме того, мировоззрение Ходжи Ахмеда Ясави может быть рассмотрено в контексте категории сакральной

деятельности. В этом отношении в качестве основного источника можно обратиться к труду отечественного религиоведа Досая Кенжетая «Мировоззрение Ходжи Ахмеда Ясави». В данном исследовании подробно раскрывается суфийский характер духовного мировоззрения Ахмеда Ясави, а также рассматривается суфизм как особая форма исламского мировоззрения, отличающаяся от других познавательных и мировоззренческих систем.

Особенность суфийского мировоззрения Ахмеда Ясави, согласно Д. Кенжетаю, заключается в подчинении воле Творца и служении Ему, которое начинается со служения народу. При этом необходимым условием служения народу является обуздание нафса (Кенжетай, 2008: 23–24).

По мнению отечественного исследователя К.К. Бегалиновой, в хикметах Ходжи Ахмеда Ясави всесторонне раскрываются и описываются духовные состояния (ахваль) и ступени (макам) суфийского пути. Основопологающим принципом данного учения является «тауба» (покаяние). Тауба представляет собой духовное действие, направленное на освобождение от греха. Она совершается человеком в момент осознания своей ошибки или совершения греховного поступка.

Пройдя данный путь и осознав истину своего бытия как «сотворённого существа», а также постигнув тайну творения, человек приходит к познанию своего нравственного предназначения – быть «мостом-путём» между Аллахом и человеком, а также между человеком и обществом (Бегалинова, 1999: 194).

Результаты. В рамках категории сакрального времени считается, что сакральные личности обладают продолжительностью жизни – от 120 до 130 лет. Их жизненный путь условно подразделяется на два периода: период общественного управления и период служения религии (ибадат). Граница между этими двумя периодами

приходится на 63-летний возраст – возраст Пророка, что рассматривается как знак особого почтения к пророку Мухаммаду, прожившему именно столько лет. Аналогичным образом, Ходжа Ахмед Ясави до достижения 63-летнего возраста осуществлял религиозное руководство, перепедал суфизм и содействовал распространению ислама, тогда как вторую половину своей жизни, после 63 лет, провёл под землей, в хилвете. В хилвете он придерживался аскетического образа жизни, посвящая всё своё время поклонению Аллаху и поминанию Бога (зикр), обычно в течение недель практически не спал, употреблял минимальное количество пищи и воды и не совершал традиционное омовения. Кроме того, ему приписывается особое владение территориально-пространственным измерением, то есть способность посредством медитации быстро перемещаться в пространстве, например, согласно преданию, утреннюю молитву он начинал в Туркестане, совершая её сунну, а другую её часть – фарз – совершал уже в Мекке (DeWeese, 1996: 1-19). Таким образом, Ходжа Ахмед Ясави глубоко воспринял категорию сакрального времени, сформировал на её основе религиозное мировоззрение и превратил её в символическую традицию.

Категория сакрального пространства рассматривает пространство, в котором собираются люди, возносящие молитвы и обращающиеся к Богу. В этом смысле мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави представляет собой именно такое пространство. Паломники, посещающие мавзолей, выражают почтение святому, ищут исцеления от своих недугов, молятся о рождении потомства, желают благополучного пути для путников, а также обращаются к Аллаху с молитвами о духовном очищении и просят Его помощи.

Совершение зиярата к мавзолею Ахмеда Ясави, включая посещение других святых мест, расположенных в

окрестностях Туркестана, заняло важное место в духовной жизни казахов и других народов Центральной Азии. О мавзолее существует множество легенд и исторических источников. Согласно одному из них, после победы Золотой Ордой Амир Темир начал обращать внимание на владения Чингизхана. В период подготовки к походу против хана Хызр-Ходжи Амир Тимур принял решение возвести большой и величественный мавзолей над могилой Ходжи Ахмеда Ясави, который пользовался авторитетом главного духовного лидера данного региона. Этот шаг можно рассматривать как попытку легитимации власти посредством обращения к местной сакральной власти и поддержки социальных групп, среди которых Ясави и его последователи пользовались значительным авторитетом (Муминов, 2011: 211). Согласно другим сведениям, основным письменным источником, сообщаящим о строительстве мавзолея, является «Зафар-наме» («Книга побед») Шараф ад-Дина Али Йазди. Шараф ад-Дин писал, что в 1397 году Амир Тимур направился навстречу своей невесте Таукел-ханым, дочери правителя Моголистана Хызр-Ходжи-хана. Во время путешествия из Саманкада в Ташкент Амир Тимур заехал в Яссы, чтобы совершить зиярат к священной могиле Ходжи Ахмеда Ясави. После совершения зиярата Амир Тимур отдал приказ возвести над мавзолеем новое сооружение. Согласно Шараф ад-Дину, Амир Тимур перестроил и реконструировал сооружение, находившееся над могилой суфия. По-видимому, решение Амира Тимура было связано с процессом «канонизации», в рамках которого происходили переосмысление, уточнение и новая легитимация культурной традиции и генеалогии Ясави, а также превращение идеологии ясавийских шейхов в элемент государственной религиозной политики (Sharaf ud-din 'Ali Yazdi, 1972: 294).

Конкретные цели строительства мавзолея и политики Амира Тимура ясно

отражено на керамической плите, расположенной над дверью усыпальницы. На двух строках плиты, выполненных арабской каллиграфией, указаны генеалогия Амира Тимура Курагана и благопожелания в его честь:

«Величайший повелитель мира, правитель, удостоенный покровительства Всемилостивого Аллаха, Амир Тимур Кураган ибн Амир Тургай / Тарагай ибн Амир Буракул ибн Амир Илингира ибн Амир ибн Амир Караджар. Да сделает Всевышний Аллах его могущество и власть вечными» (ДиУис, 20023: 9-10). Из этого можно заключить, что представители династий Чингизидов и Тимуридов активно использовали культ Ходжи Ахмеда Ясави для укрепления своего могущества либо для утверждения права другой династии на управление данным регионом. Начиная с начала XVIII века вокруг мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави хоронили казахских ханов и членов их семей, биев и батыров. К этому периоду относятся захоронения Есима-хана (1598–1614), Жангир-хана (1644–1652), султана Ондана (1715–1717) и его сына Кайнар-Кошека. В XVIII веке здесь были похоронены Тауке-хан (1680–1717), Болат-хан (1720–1730), Абылай-хан (1771–1781), хан Старшего жуза Жолбарыс (1720–1740), ханы Среднего жуза Самеке (1720–1734), Абилмамбет (1734–1771), а также его сын султан Абулфайиз (1760–1783). Всего рядом с мавзолеем Ходжи Ахмеда Ясави были захоронены 21 казахских ханов, восемь биев и 28 батыров.

В целом при анализе пространства Ходжи Ахмеда Ясави в соответствии с классификациями сакральных мест его можно определить как комплекс, известный средневековым суфиям и всему Центрально-Азиатскому региону, включающий мавзолей с конкретным местом захоронения, мечеть и медресе

Большой Хилвет. Подземным сакральным местом Ходжи Ахмеда Ясави считается Большой Хилвет. Он был построен в XII веке и функционировал вплоть до первой

половины XX века. Поскольку Хилвет представлял собой средневековое культовое сооружение, частично расположенное под землёй, с религиозной точки зрения его можно рассматривать в категории сакрального места.

Кылуэт расположен примерно в 120 метрах к югу от мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави. По мнению исследователей, понятие «Хилвет» происходит от арабского слова «халватун» и означает «уединение», «отшельничество». Иными словами, это место, предназначенное для уединённого поклонения творцу, вдали от повседневной мирской жинзи. В Хилвет преимущественно совершался религиозный обряд «зикр». Согласно преданиям, когда Ходжа Ахмеду Ясави исполнилось 63 года, он специально устроил Хилвет и провёл здесь оставшуюся часть своей жизни. Здесь же он обучал своих учеников религиозным знаниям и как считается, написал «Книгу мудрости» («Диуани хикмет»), «Пақырнаме» и другие труды. Хилвет состоял из восемнадцати помещений, при строительстве которых были предусмотрены необходимые условия как для совершения религиозных обрядов, так и для повседневной жизни человека. Здесь имелись жамагатхана, мечеть, хозяйственное помещение, помещения для омовения и умывания, а также столовая.

Кроме того, сохранился оригинал помещения «ғар» Ходжи Ахмеда Ясави, расположенного на глубине четырёх метров под землёй. Это помещение, предназначенное только для одного человека, было построено из жжённого кирпича; его стены и купол имели четырёхугольную форму. Самым большим помещением Кылуэта являлась жамагатхана, и только в этом помещении имелось окно. В годы Великой Отечественной войны сооружение было разрушено, а его кирпичи использованы для строительства завода. В результате археологических исследований, проведённых Т.Н. Сениговой в 1972-

1973 годах и Е.А. Смагуловым в 1979 году, были выявлены остатки Кылуэта ХУ-ХУІ веков. Впоследствии сооружение было восстановлено по макету, разработанному архитектором А.Л. Шмидов в 1942 году (Оңтүстік Қазақстан: энциклопедия, 2005: 175). Таким образом, современный Хилвет представляет собой реконструированный, то есть искусственно воссозданный вариант первоначального сооружения.

Заключение.

Феноменологическое познание в наследии Ходжи Ахмеда Ясави тесно связано с процессом непосредственного и внутреннего постижения суфийского мировоззрения и духовного опыта. В его произведениях, особенно в «Дивани Хикмет», описывается путь приближения к Творцу посредством погружения во внутренний мир человека, открытия «ока сердце» и духовного очищения. Данный вид познания не ограничивается теоретическим знанием, а осуществляется через внутренние переживания человека, его опыт, эмоциональные и духовные состояния.

С феноменологической точки зрения наследие Ясави представляет собой духовный путь, направленный на непосредственное, интуитивное постижение сущности бытия. Достижение истины он связывает не с внешними формами, а с внутренним духовным опытом. Это особая форма познания, обладающая религиозно-мистическим, но вместе с тем глубоким философским содержанием.

Таким образом, посредством суфийской поэзии Ходжа Ахмед Ясави представил в духовной культуре тюркского мира своеобразную модель феноменологического познания. Его наследие представляет собой не только религиозное наставление, но и философскую систему, направленную на познание и осмысление внутреннего духовного мира человека.

Наследие Ходжи Ахмеда Ясауи имеет основания рассматриваться не

только как совокупность религиозных или литературных произведений, но и как духовно-философский феномен. Через его хикметы можно исследовать глубокие духовные процессы, происходящие во внутреннем мире человека. Феноменологический метод рассматривает это познание через призму непосредственного опыта человека и его внутреннего духовного «видения». Таким образом, ясавийскую феноменологию можно рассматривать как глубокое философское направление, раскрывающее сущность духовного познания и бытия.

Литература

1. DeWeese D. Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan // Sinor D. (ed.). *Aspects of Altaic Civilization III: Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*. Indiana University. – Bloomington: Indiana University, 1996. P. 1–19.
2. Köprülü M. *The First Sufis in Turkish Literature*. – Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981. 496 p.
3. Sharaf ud-din ‘Ali Yazdi. *Zafar-nama*. Prepared for the Press with a Preface, Textual Comments and Indices by A. Urumbayev. – Tashkent: Fan Publishing House of the Uzbek SSR, 1972. 294 p.
4. Бегалинова К. К. *Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека*. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. 294 с.
5. Жолдасбеков М., Сейдімбеков А. *Елтұтқа*. – Астана: Күлтегін, 2001. 357с.
6. ДиУис Д. Ахмад Ясави // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. – Москва: Восточная литература, 2003. Вып. 4. С. 9–10.
7. Кенжетай Д. *Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы*. – Алматы: Арыс, 2008. 360 с.
8. *Қазақстан ұлттық энциклопедиясы*. Т. 6: Түркістанда жерленген тарихи тұлғалар. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2000. С. 306.

9. Муминов А. К. *Родословное древо Мухтара Ауэзова*. – Алматы: Жібек жолы, 2011. С.304.
10. *Оңтүстік Қазақстан: энциклопедия*. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2005. С. 560.
5. Zholdasbekov M., Sejdimbekov A. *Eltutqa [Eltutqa]*. Astana: Kyltegin, 2001. 357s. (in Kazakh)
6. DiUis D. Ahmad Jaasavi // *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: Jenciklopedicheskij slovar' [Ahmad Yaasavi // Islam on the territory of the former Russian Empire: Encyclopedic dictionary]*. – Moskva: Vostochnaja literatura, 2003. Vyp. 4. S. 9–10. (in Russian)
7. Kenzhetaj D. Kozha Ahmet Jasaui dınyetany [The Worldview of Khoja Ahmed Yasawi]. – Almaty: Arys, 2008. 360 s. (in Kazakh)
8. *Қазақстан ұлттық жєnciklopedijasy. T. 6: Tırkistanda zherlengen tarihi tırlar [National Encyclopedia of Kazakhstan. Vol. 6: Historical Figures Buried in Turkistan.]*. – Almaty: Қазақ жєnciklopedijasy, 2000. S. 306. (in Kazakh)
9. Muminov A. K. Rodoslovnoe drevo Muhtara Aujezova. Almaty: Zhibek zholy, 2011. S.304. (in Russian)
10. *Оңтүстік Қазақстан: жєnciklopedija [South Kazakhstan: Encyclopedia]*. Almaty: Қазақ жєnciklopedijasy, 2005. S. 560. (in Kazakh)

References

1. DeWeese, D. *Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan* / In: Denis Sinor (Ed.), *Aspects of Altaic Civilization III: Proceedings of the 30th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Indiana University*. – Bloomington, Indiana, 1996. – pp. 1–19.
2. Köprülü, M. *The First Sufis in Turkish Literature*. – Ankara: Gaye Matbaacılık, 1981. – 496 p.
3. Sharaf al-Din 'Ali Yazdi. *Zafar-nama*. Prepared for publication with a preface, textual commentary, and indexes by A. Urunbayev. – Tashkent: Fan Publishing House of the Uzbek SSR, 1972. – 294 p.
4. Begalinova, K.K. *Sufizm kak religiozno-filosofskaja koncepcija mira i cheloveka [Sufism as a Religious and Philosophical Concept of the World and Human Being]*. – Almaty: Қазақ universiteti, 1999. 294 s. (in Russian)

Автор туралы:

Фэриде Камалова – PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасының меңгерушісі, Қазақстан/ Түркістан

About the author:

Fairide Kamalova – PhD, Head of the Department of Religious Studies, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan / Turkistan

Об авторе:

Фэриде Камалова – PhD, заведующая кафедрой религиоведения Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, Казахстан / Туркестан

2-бөлім

ЯСАУИ МҰРАСЫ: ТАРИХИ ЖӘНЕ ФИЛОЛОГИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР.

(тарих, деректану, тарихнама, қолжазбатану, мәтінтану,
әдебиеттану, тіл білімі, түркітану, аударматану)

Section 2

THE LEGACY OF YASAWI: HISTORICAL AND PHILOLOGICAL STUDIES

(history, source studies, historiography, manuscript studies,
textual studies, literary studies, linguistics, turkic studies, and
translation studies)

Раздел 2

НАСЛЕДИЕ ЯСАУИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

(история, источниковедение, историография,
рукописоведение, текстология, литературоведение,
языкознание, тюркология, переводоведение)

«ӨЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
--	--

FTAMP 16.21.41

<https://doi.org/10.67217/2026.03.04>

Ислам Жеменей

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан/Алматы
e-mail: jemeneyislam@yahoo.com, [0000-0002-5782-4014](tel:0000-0002-5782-4014)

«ХИКМЕТ» ЖЫРНАМА ТІЛІНЕ ТАЛДАУ

Аңдатпа. Мақалада Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» шығармасындағы түркі тілдік бірліктердің тарихи-лингвистикалық сипаты қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – хикмет мәтіндерінде кездесетін түркі сөздерін шығу тегі мен қолданыс ерекшеліктеріне қарай топтастырып, олардың қазіргі түркі тілдерімен сабақтастығын анықтау. Осы мақсатта шығармадағы сөздік қор төрт топқа бөлініп талданды: ежелгі түркі сөздері, қазіргі түркі халықтарына ортақ сөздер, тіркес сөздер және өзге тілдерден еніп түркіленген сөздер.

Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы, сипаттамалы және лексика-семантикалық талдау әдістері қолданылды. Нәтижесінде «Диуани хикмет» тілінің түркі халықтарына ортақ лексикалық қабатты сақтап қалғаны, сондай-ақ көне түркі дәуірінен келе жатқан көптеген сөздердің қазіргі қазақ және басқа түркі тілдерінде түрлі дәрежеде қолданылатыны анықталды. Сонымен қатар шығармадағы араб және парсы тілдерінен енген сөздердің түркі тілдік ортада игеріліп, ұлттық тілдік жүйеге бейімделгендігі көрсетілді.

Зерттеу қорытындысы бойынша, «Диуани хикмет» түркі халықтарының ортақ тілдік мұрасы болып табылады және оның лексикалық құрамы түркі тілдерінің тарихи дамуын, өзара байланысын және тілдік сабақтастығын айқындауда маңызды дереккөз қызметін атқарады. Мақала нәтижелері түркі тілдерінің тарихи лексикологиясы, салыстырмалы тіл білімі және йассауитану салаларындағы зерттеулер үшін құнды материал болып табылады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Диуани хикмет, түркі тілдері, тарихи лексика, ортақ түркі сөздері, көне түркі сөздері, тілдік сабақтастық, түркітану.

Abstract. This article examines the historical and linguistic characteristics of Turkic lexical units found in Khwaja Ahmad Yasawi's *Divan-i Hikmet*. The aim of the study is to classify the Turkic vocabulary occurring in the hikmet texts according to its origin and usage features and to determine its continuity with modern Turkic languages. For this purpose, the lexical material of the work is divided into four groups: ancient Turkic words, common Turkic words still used by contemporary Turkic peoples, phraseological units, and loanwords that have been assimilated into the Turkic linguistic system.

The study employs historical-comparative, descriptive, and lexical-semantic methods of analysis. The findings reveal that the language of *Divan-i Hikmet* preserves a common Turkic lexical layer shared by many Turkic peoples, as well as numerous words inherited from the Old Turkic period that have survived to varying degrees in modern Kazakh and other Turkic languages. Furthermore, the study demonstrates that loanwords of Arabic and Persian origin were adapted within the Turkic linguistic environment and became an integral part of the Turkic lexical system.

The research concludes that *Divan-i Hikmet* represents a common linguistic heritage of the Turkic peoples, and its lexical composition serves as an important source for understanding the historical development, interrelationships, and linguistic continuity of Turkic languages. The results of the study contribute valuable material to the fields of historical Turkic lexicology, comparative linguistics, and Yasawi studies.

Keywords: Khwaja Ahmad Yasawi, *Divan-i Hikmet*, Turkic languages, historical lexicon, common Turkic vocabulary, Old Turkic words, linguistic continuity, Turkology.

Аннотация. В статье рассматривается историко-лингвистический характер тюркских языковых единиц, представленных в произведении Ходжи Ахмеда Ясави «Диван-и Хикмет». Цель исследования заключается в классификации тюркской лексики, встречающейся в тексте хикметов, по происхождению и особенностям употребления, а также в определении её преемственности с современными тюркскими языками. В соответствии с поставленной целью словарный состав произведения был разделён на четыре группы: древнетюркские слова, общетюркские слова, употребляемые современными тюркскими народами, словосочетания и заимствованные слова, подвергшиеся тюркизации.

В ходе исследования были использованы историко-сопоставительный, описательный и лексико-семантический методы анализа. В результате установлено, что язык «Диван-и Хикмет» сохранил общий для тюркских народов лексический пласт, а также значительное количество слов, восходящих к древнетюркскому периоду и в различной степени сохранившихся в современном казахском и других тюркских языках. Кроме того, показано, что заимствования из арабского и персидского языков были адаптированы в тюркской языковой среде и органично вошли в национальную языковую систему.

По результатам исследования сделан вывод о том, что «Диван-и Хикмет» является общим языковым наследием тюркских народов, а его лексический состав служит важным источником для изучения исторического развития, взаимосвязей и языковой преемственности тюркских языков. Полученные результаты представляют ценность для исследований в области исторической лексикологии тюркских языков, сравнительного языкознания и ясавиеведения.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, «Диван-и Хикмет», тюркские языки, историческая лексика, общетюркская лексика, древнетюркские слова, языковая преемственность, тюркология.

Кіріспе. Қожа Ахмет Йасауидің «хикмет» шығармасы түркі халықтарының ортақ тілдік, әдеби-діни қазнасы. Оның қолданған түркі сөздерін төрт топқа топтастырып зерттеп, зерделуге болады.

Бірінші топқа түркі тілінің ежелгі сөздері жатады. Бұл топқа түркінің көне сөздері енеді. Қазіргі түркі

халықтарының барлығы бір тұтас көне заманнан келе жатқан сөздерде қолданбайды. Көне сөздер тек кейбір түркілердің тілінде бар. Бірақ түркі халықтарының барлығы оны қолданбайды. Яки тіл қорында мүлдем жоқ сөздер.

Осы тұста ескеру керек басты мәселе - түркі тілдері төрт диалекке бөлініп қарастырылады. Олар: оғыз, қыпшақ, қарлық, сібір. Төрт диалектіде сөздер көбіне мағанасы жағынан бір болғанбен айтылуында айырма бар. Мысалға- оғыз диалектісіндегі «оғлы» яғни бала сөзін қыпшақ диалектісіне жататын қазақ тілінде «ұлы» деп айтады. Немесе оғыз айтуынша «дұғлат» тайпасын қыпшақ тобы «дулат» деп айтады. Анадолы түркінің ежелгі «uṛak» сөзін «ırak» десе қазақ «жырақ» деп айтады. Бұл жерде айтылуында өзгешілік бар. Бірақ бір мағнада. Және аталған төрт топқа жататындар өз басына бір тіл сипатына айналып кеткенін ескеру керек. Түркінің төрт топқа бөлген 1. Бірінші топ түркі тілінің ежелгі сөздері. 2. Түркі сөздерінің екінші тобы, барлық түркі халықтар ортақтаса қазіргі заманға дейін қолданып келеді. 3. Түркі сөздерінің үшінші тобы - «тіркес сөздер». 4. Түркі сөздерінің төртінші тобы: өзге тілден еніп түркіленіп (қазақыланып) кеткен сөздер жатады.

Зерттеу әдістері. Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы, сипаттамалы, лексика-семантикалық, этимологиялық және жіктеу әдістері қолданылды. Тарихи-салыстырмалы әдіс арқылы Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» шығармасындағы тілдік бірліктер қазіргі қазақ тілі мен басқа түркі тілдерінің материалдарымен салыстырылып, олардың ортақ және ерекшелік белгілері айқындалды. Сипаттамалы әдіс негізінде шығармадағы сөздердің қолданылу ерекшеліктері мен тілдік қызметі талданды. Лексика-семантикалық талдау арқылы сөздердің мағыналық топтары мен семантикалық ерекшеліктері анықталды. Этимологиялық талдау нәтижесінде көне түркілік және кірме лексика қабаттарының шығу тегі сараланды. Сонымен қатар жіктеу әдісі негізінде хикмет мәтіндеріндегі сөздер көне түркі сөздері, қазіргі түркі халықтарына ортақ сөздер, тіркес сөздер және түркіленген

кірме сөздер болып төрт топқа бөлініп қарастырылды.

Талдау. Түркінің сөздерінің бірінші тобына түркінің ежелгі дәуірде ел ауызында қалған асыл сөздері жатады. Және бұл сөздер барлық түркі халықтар арасында жаппай қолданыста емес.

Олар:

1. Үлес/28 б/ сөзінің баламасы Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде: сыбаға, тиесі деп берілген.

2. Бөгеу-/286/ тосқауыдау, тежеу

3. Қусыр: (қол қаушырып) /316/ 1. Екі нәрсені айқастыра қосу, біріктіру. 2. Бір нәрсені шетінен бастап ысыру, бөксеру. 3. Қысу, ығыстыру, тықсыру. 4. Белгілі бір жас мөлшеріне жақындау, алқымдау.

4. Шын (чын) /336/ рас, растық, анық.

5. Көксе /346/ аңсау, армандау

6. Ұлас: Бір-біріне жалғасу, ұштасу, тұтасу. ұластыру: Бұтастарды өздері тұрған жерде өзара жалғастырып ұлау. (ұлаштым) /376/

7. Толған: /376/ бір нәрсе жайында терең ойға бату, қиялдау

8. Күй: (күйіп яндым) /416/ 1. Жану, өртену. 2. Қатты ысып кету, аптап ыстық болу. 3.

Ауыс. Қатты ашулану, терісіне сыймау.

Мұңдық (мұңглығ) /436/ мұңлы, шерлі адам: مونكلوغ Түркінің қолданыстағы ортақ сөздері:

Түркі сөздерінің екінші тобы: Түрік халықтарының қазіргі кезге дейін қолданып келе жатқан ортақ сөздері екінші топқа жатады. Олардың қолданыстағы ортақ сөздерінің басты айырмасы айтылуының өзгешілігі бола тұра мағналары көп жағдайда бірдей болып келеді. Оның да негізгі себебі-отырықшы және көшпенді болуынан пайда болған айырмашылықтар деп айта аламыз. Оған: 1. Отырықшы түркілер араб, парсы елдерінің жазба деректерін оқып пайдаланды. Сол себептен олардан қабылдаған сөздер мен терминдерді көп

жағдайда сол күйінде қабылдады. Сол себептен түркі тіліне жазу арқылы енген араб-парсы сөздері қазқалпында қолданыла бастады. Бұл үрдістен қарлық түркілер яғни өзбек пен ұйғырлар молырақ үлес алды. Тіпті қазірге дейін де тілдерін жат сөздерден тазартуға реформа жасамай келеді. Мәселен өзбек тілінде қазақтың «мөлдір» сөзі арабшаның «шәффаф» сөзін және түркінің «сол» деген сөзінің орнына парсының «чәп» деген сөзін қолданады. Бұл жайында

көптеген мысал айта аламыз. Бұның екі кесірі бар: 1. Өзбек тілі бұрынғы түркінің көне сөздерінен алыстай береді. 2. Түркі халықтарының тілдік жақындасуын қиындата береді. Осыған орай түркі халықтарына тіл тазалығы басты мақсат болуға тиіс. Әйтпесе алдағы уақытта тағыда жат сөздердің қаптап кіре беруімен тілдің түркілік болмысының тарихи сабақтастығын үзіп жіберуі мүмкін.

توقوز: тоғыз

آی: ай

كون: күн

برکا: бірге

توشتم: түс (түстім)

تورالمادیم: тұру

(тұралмадым)

كوك: көк (көкке)

اوچتىم: ұш-ұшу (ұштым)

قوشتم: құш (құштым). Құш: құшақтап сүйу, аймалау. 2. Ауыс. Жар ету, үйлену

تىزىم: тізе (тізем)

بوكتوم: бүк- бүгу (бүктім)

توكتوم: төк-төгу (төктім)

ياوق: жуық, жақын

تولدىك: төл+дей (төл сөзі деп болжаймын)

تقى: тағы

ادا بولدوم: ада болдым

ايلىك آلتى: елу алты

آقارموكىن: ағар ма екен

كوزده ياشىم: көзде жасым

يانلاردىن: жандарынан

كونكلى تاشىم: көңлі тасым

ايلىك يتى: елу жеті

يىلدىك اوتى: желдей өтті

ايلىك سگىز: елу сегіз

اورسم: ұрсам (ұру)

Түркі сөздерінің үшінші тобы - «тіркес сөздер»:

حالىم سوردى: /a+t/ халім+сұрады

بردى خرما: /t+p/ берді+құрма

نىچە گمراه: /t+p/ қанша+адасқан

منكا همراه: /t+p/ маған+ жолдас, жол серік

طاعت قىلدىم: /a+t/ ғабадат+қылдым

روزه توتوب: /p+t/ ораза+ тұтып, ұстап

عادت قىلدىم: /a+t/ әдет+қылдым

راحت قىلدىم: /a+t/ рақат+қылдым

خلايق+دين: /a+ t/ халайық+тан

درس اوركاندىم: /a+t/ дәріс + t/

ملانك+دين: /a+t/ періштелер+ден
 علايق+دين: /a+t/ қалаулар+ыннан
 پرده+بیرله: /п+t/ перде+мен бірге
 نور ساجیلدی: /a+t/ нұр+ шашылды
 می ایچوردی: /п+t/ шарап + ішкізді
 وصفین ایتیپ: /a+t/ сипатын+айтып
 تعظیم قیلінк: /a+t/ тағзым+ қылың
 تبرک+ادیب: /a+t/ тәбәрік+деп
 بنا قویوب: /п+t/ негіз+ қойып, негіз қалап
 خواجه لیک

كا

: қожа+лық+қа (хаже+лық+қа): «хаже» парсы сөзі. Ұлық, төре, ауылнай, отбасы, бай, бас уәзір сынды мағнада парсы әдебиетінде қолданылады. Қазақ тілінде

خواجه مندیب: қожа+мын+деп

(хаже+мін+деп) парсы тілінің жазу

таңбасында «ва»

түрәндегі екі таңба «а» болып оқылады. Мәселен: Харезм.

«қожа» түрінде жазылып араб текті сахбаның руы деп қолданысқа енген.

قيلماي طاعت: /t+a/ қылмай +ғибадат

خوارزم: Харезм (өзбек әдебиетінен көшіріп жүрген «Хорезм» дұрыс еместүрін қолданып жүр). Өзбектер дұрыс жазып жүр. Себебі қазақтың «а» таңбасы өзбекшеде «о» түрінде жазылады. Бұл да қазақ пен өзбек тілін бір-бірінен алыстату үшін жасалған адастыру жолы.

الله ديدیم: /a+t/ Алла+ дедім
 شيطان مندین: шайтан+ менен
 يوز مينک بلا: /т+t+ п/ жүз+мың+
 бәле
 تفراق تک بصّر فتنی: /a+t/ тақаппар + ды: /т+a/ топырақ+ сипат
 فردوس آتلیق: /п+t/ фердус, педис+
 جنتی دین: /a+t/ бейіш+ден,
 ұжмақ+тан
 محضر کیلدی: /a+t/ шақыру+ келді. Шақырды, шақыру
 دیدار اوچون: /п+t/ дидар + үшін. Көрісу үшін, көрісуге
 برچه ارواح: /т+a/ барша- аруақ. Аруақ «рух» сөзінің көпше түрі.
 مبارک دیب: /a-т/ мұбарак+деп, құт болсын
 آدم کیلدی: /a+t/ адам+келді
 فرزندی دیب: /п+t/ перзант+тым+деп
 چلتن بیله: /п+t/ шілтен+бірге
 شراب ایچтім: /п+t/ шарап+іштім
 ذکرین ایشتیب: /a+t/ зікір+ін+естіп.
 Тәңіріні еске алғанын естіп
 حاضر توروب: /a+t/ дайын+ тұрып
 روزی قیلدی: /п+t/ рызык + қылды
 جنت کیریб: /a+t/ жаннат+кіріп
 حورلار قوچтім: /a+t/ хор+лар+ құштым.

Хор қыздары جمال لارين: /a+t/
 көркі+н یتیش مقام: /т+a/ жетпіс+ мақам:
 Мақам: араб сөзі, парсы тілінде бірнеше
 мағынасы бар. 1. Мансап, шен, мәртебе.

2. Мекен, орын. 3. Музыкадағы өзіндік
 әуенге ие жанр. ظاهر بولدی: /a+t/
 пайда+болды. Көрінді.

طاہر بولد :/a+t/ таза болды, пәк болды, тазарды:

اوتدیم :/п+t/ шарап+ ішкізді: /t+a/ өттім+ мақам:

Алынған нәтижелер. Түркі сөздерінің төртінші тобы: өзге тілден еніп түркіленіп (қазақыланып) кеткен сөздер. Халықтар арасында саяси, мәдени, қоғамдық, экономикалық қарым-қатынастар адамзат үшін табиғи құбылыс. Сондықтан олардың әдет-ғұрпы, тілдік қоры бір-біріне ықпалдастық негізінде ауысып отырады. Сөз элементі де сол құбылыстың бірі.

Сағат : тәуліктегі уақытты есептейтін тетік.

Ғарыш : аспан әлемі, біртұтас әлем.

Себеп: бір құбылыстың болу -болмауына сылтау болатын дәлелді уәж.

Ғашық: іңкәр, ынтық, құмар, сүйген адам.

Сопы: Алла тағаланың дидарияна қауышуды мақсат еткен рухани әлемінің жолаушысы.

Аруақ : «рух» сөзінің көпше түрі.

Шілтен: әулиелі рух.

Ләйлі-Мәжнүн – жыр дастанының шығу заманы VII ғасырдың екінші ғасырда Қейіс ибн Мүләввәһ атты бір ақынның Ләйлі атты бір қызға ауық-ауық жазған ғашықтық өлеңдерінен жинақталған туынды. Қейіс ақын Ләйлі беріле махаббат өлеңдері жалпы халық тарапынан құпталып кең тарады. Сондықтан Қейістің аты ел арасында Мәжнүн аталып кетті. Екінші жағынан оның жырлары халық тарапынан жақсы қабылданған соң екі ғасыр бойы Ләйлі жайында жырланған кез келген лирикалық өлеңдер оның атына жазылып келген. Соның арқасында араб арасында олардың ғашықтық хикаялары бес кітап болып жинақталған. Кейін “Ләйлі – Мәжнүн” дастанын бір жүйеге түсіріп, алғаш біртұтас поэмаға айналдырған Өзірбайжан ақыны Гәнжәуи Низаи (1141-1209) болды.

Низами Кәнжәуиден кейін Үндістанда тұратын парсы тілді ақын Әмір Хұсрауи Деһләви (1253-1325) оған еліктеп бестік жыр дастандарың бірі-Ләйлі-Мәжнүн еді. Сосын Әбдірахман Жәми (1414-1492) артынша тұңғыш рет

түркі тілінде Әлішер Науаи (1441-1509) өзінің бестік жыр дантандар қатарында жырлап шықты. Оның ізімен түркі тілінде Ләйлі-Мәжнүн дастанын жырлаған Мұхаммед Физули (1483-1556) болды. Түркі тілінде жырлаған Физулидің Ләйлі-Мәжнүн дастаны қазақ топырағында қазақ тілінде жаңаша таныммен Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931) тарапынан жырланды. Шәкәрімнің Ләйлі-Мәжнүн дастаны «Шолпан» журналының 1922 ж. 2, 3-сандарында, 1923 ж. 4, 5, 6, 7, 8-сандарында жарық көрді. Сәкен Сейфуллин (1894-1938) журналда басылған нұсқаларды бір жинаққа топтастырып 1935 жылы бір кітап етіп жарияп қазақ әдебиетінің бір гауһар туындысы ретінде айналымға салды.

Қорытынды.

«Хикмет»

шығармасы түркі тілінің тарихи даму кезеңдерінің бір белесі іспеттес. Оның қолданған түркі тілі барлық түркі халықтарының ортақ тілдік қазынасы. Бұл шығармадағы сөздік қорында қазақ, өзбек, қырғыз, түрікмен, әзірбайжан, татар, ноғай, қарақалпақ, құмық, қарашай, ұйғыр, алтай-сібір тағы басқа түркілердің тілдерінде қолданыстағы сөздерін «хикмет» жырнамасынан таба аламыз. «хикмет» кітабына назар аударғанда исламнан бұрынғы түркі тарихында халық арасында қолданыста болған көптеген көне сөздерге де тап боламыз. Сондықтан түркі халықтарының тілінің бастауы мен даму процесін қазақ тіліндегі «хикметте» пайдаланған түркі сөздердің қазақ тіліндегі бар қорымен қарастырып өзге түркі тілдердің де «хикметтен» алған үлесін пайымдау қиын болмайды. Осыған орай түркі тілінің бастау қайнары “Апрасиаб жотауы” деп санасақ. Түркі тарихының тілдік ерекшелігі ортағасыр аясынан бастады. Демек барлық түркі халықтарының тілдік қорының басты қайнар 1. Ежелгі дәуір 2. Ортағасыр дәуірінде тілдік қоры жаңа сөз-терминдермен толысып ортақ мәдениет пен түркілік психологиясын қалыптастырады. Міне осылай түркі тілінің көне сөздері ежелгі дәуірге тән

исламнан бұрынғы сөздердің пайда болу дәуірі. Ал ортағасырлық VIII ғасырдан бастау алған жаңа тілдік қорынан қазақ халықының Қазақ хандығы құрылған 1465 жылына дейінгі аралықтағы тіл даму процесінде ала білген үлесі қанша болғанын «хикмет» жырындағы түркі, парсы, араб сөздерінен есептей аламыз. Сол себептен ежелгі, ортағасырлық және Абай заманында Абай шығармасындағы тілдік байланыс тілдің тарихи

сабақтастығы бағытындағы даму процесінде зерттеу үшін «хикмет» жырындағы түркі мен өзге тілдің сөздерін төрт топқа бөліп қарастырдық. Осы тәсіл арқылы қазақ және басқа да түркі халықтары көне және ортағасырлық түркі тілінен қайдай мөлшерде үлесін анықтай аламыз. Сондықтан «хикмет» жырының тілдік құрамын әр түркі халқын тілдік қорынан алған үлесін анықтап алуға болады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Yasavi, A. (2010). Diwan-i Hikmat. Turkestan Publishing House.
2. Қожа Ахмет Йасауи, Хикмет жинақ: Даналық сыр, -Алматы: «Жалын», 1998. - 656 бет.
3. (Баспаға дайындағандар: Мұхамедрахым Жармұхамедұлы, Мақсұт Шафиғи, Сәрсенбі Дәуітұлы)
4. «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі», парсы, түрік, өзбек, әзірбайжан тіліндегі түсіндірме сөздіктер.
5. Уикипедия-қазақ, парсы, түрік

1. Yasavi, A. (2010). Diwan-i Hikmat. Turkestan Publishing House.

References

2. Khoja Ahmad Yasawi. (1998). Hikmet Collection: The Secret of Wisdom. Almaty: Zhalyin Publishing House. 656 p.
3. Prepared for publication by Mukhamedrakhym Zharmukhameduly, Maksut Shafighi, and Sarsenbi Dauituly.
4. Explanatory Dictionary of the Kazakh Language; explanatory dictionaries of the Persian, Turkish, Uzbek, and Azerbaijani languages.
5. Wikipedia (Kazakh, Persian, Turkish, and English editions).

Автор туралы:

Ислам Жеменей - профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті «Туран-Иран» ғылыми-зерттеу орталығының директоры, Қазақстан/Алматы

About the author:

Islam Zhemenei – Professor, Director of the Turan–Iran Research Center, Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan/ Almaty

Об авторе:

Ислам Жеменей – профессор, директор Научно-исследовательского центра «Туран–Иран» Казахского национального университета имени аль-Фараби, Казахстан/Алматы

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
---	--

ГРНТИ 17.09.91

<https://doi.org/10.67217/2026.03.05>

Лала Гасанова

Институт Литературы имени Низами Гянджеви

Национальной Академии Наук Азербайджана

Азербайжан/Баку

e-mail: hltlala@mail.ru. <https://orcid.org/0000-0001-9448-1519>

ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ АХМЕДА ЯСАВИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ

Аңдатпа. Мақалада Ахмет Ясауи мұрасының әзербайжан әдебиеттануындағы зерттелу тарихы мен негізгі кезеңдері қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – Ахмет Ясауи шығармашылығын зерттеудің қалыптасу және даму үдерісін жүйелеу, сондай-ақ оның мұрасын түсіндірудің негізгі бағыттарын айқындау. Мақалада Ясауи мұрасын зерттеудің шартты түрде үш кезеңі сараланады: XX ғасырдың 20–30-жылдары, XX ғасырдың 90-жылдары және 2000-жылдардан кейінгі зерттеулер. Алғашқы кезеңде Емин Абид, Салман Мумтаз және басқа зерттеушілердің еңбектері арқылы Ясауи есімі әзербайжан ғылыми айналымына ене бастағаны көрсетіледі. Кеңестік кезеңде сопылық, діни-философиялық мұра және жалпы түркілік рухани дәстүрді зерттеудің идеологиялық шектеулерге ұшырағаны атап өтіледі. Тәуелсіздік кезеңінде тарихи жады, түркілік бірегейлік және ұлттық әдебиеттің рухани бастауларына қызығушылықтың артуы Ясауи мұрасын жаңа қырынан зерттеуге мүмкіндік берді. Яшар Қараев, Паша Алиоғлы, Сархан Хавери, Бахлул Халилов, Али Шамиль, Эльман Кулиев және басқа ғалымдардың еңбектері негізінде Ясауи ілімінің әзербайжан классикалық әдебиетімен, сопылық дәстүрмен, ақындық және ашықтық өнерімен, вуджуднаме жанрымен және жалпы түркілік әдеби-рухани дәстүрмен байланысы талданады. Зерттеу нәтижесінде Ясауи мұрасының жергілікті құбылыс емес, түркі әлемінің кең рухани жүйесінің маңызды бөлігі екені және оның мәдени жады, рухани сабақтастық пен түркілік бірегейлікті түсінудегі маңызы айқындалады.

Түйін сөздер: Ахмет Ясауи, ясауилік, әзербайжан әдебиеттануы, сопылық, түркілік рухани мұра, «Диуани хикмет», түркілік бірегейлік, рухани сабақтастық.

Abstract. The article examines the history and main stages of the study of Ahmed Yasawi's heritage in Azerbaijani literary studies. The purpose of the research is to systematize the formation and development of scholarly interest in Ahmed Yasawi's legacy and to identify the principal approaches to its interpretation. The study distinguishes three major stages: the 1920s–1930s, the 1990s, and research conducted from the 2000s onwards. It demonstrates that during the first stage Yasawi's name entered Azerbaijani scholarly discourse through the works of Emin Abid, Salman Mumtaz and other researchers. During the Soviet period, the study of Sufism, religious-philosophical heritage and the common Turkic spiritual tradition was restricted by ideological frameworks. Following the restoration of Azerbaijan's independence, growing

interest in historical memory, Turkic identity and the spiritual foundations of national literature contributed to the revival and expansion of Yasawi studies. Based on the works of Yashar Garayev, Pasha Alioglu, Sarkhan Khaveri, Bakhlul Khalilov, Ali Shamil, Elman Guliyev and other scholars, the article explores the connections between the Yasawi tradition and Azerbaijani classical literature, Sufism, ashug poetry, the vujudname genre and the broader Turkic literary and spiritual tradition. The study concludes that Yasawism should not be regarded as a local phenomenon but as an important component of the broader spiritual system of the Turkic world. Yasawi's heritage plays a significant role in preserving cultural memory and spiritual continuity and in understanding Turkic identity and literary succession.

Keywords: Ahmed Yasawi, Yasawism, Azerbaijani literary studies, Sufism, Turkic spiritual heritage, Divani Hikmet, Turkic identity, spiritual continuity.

Аннотация. Статья посвящена изучению истории и основных этапов исследования наследия Ахмеда Ясави в азербайджанском литературоведении. Цель исследования заключается в систематизации процесса формирования и развития научного интереса к творчеству Ахмеда Ясави и выявлении основных направлений интерпретации его наследия. В статье условно выделяются три этапа изучения ясавийства: 20–30-е годы XX века, 90-е годы XX века и исследования, проведенные начиная с 2000-х годов. Отмечается, что на первом этапе имя Ясави вошло в научный оборот благодаря исследованиям Эмина Абида, Салмана Мумтаза и других ученых. В советский период обращение к суфизму, религиозно-философскому наследию и общетюркской духовной традиции было ограничено идеологическими рамками. После восстановления независимости Азербайджана усилился интерес к исторической памяти, тюркской идентичности и духовным истокам национальной литературы, что способствовало активизации исследований наследия Ясави. На основе трудов Яшара Караева, Паши Алиоглу, Сархана Хавери, Бахлула Халилова, Али Шамиля, Эльмана Кулиева и других исследователей рассматриваются связи ясавийской традиции с азербайджанской классической литературой, суфизмом, ашугской поэзией, жанром вуджуднаме и общетюркской литературно-духовной традицией. В заключении обосновывается положение о том, что ясавийство не является локальным явлением, а представляет собой значимую часть широкой духовной системы тюркского мира, играющую важную роль в сохранении культурной памяти, духовной преемственности и осмыслении тюркской идентичности.

Ключевые слова: Ахмед Ясави, ясавийство, азербайджанское литературоведение, суфизм, тюркское духовное наследие, «Дивани-хикмет», тюркская идентичность, духовная преемственность.

Введение. Изучение наследия Ахмеда Ясави в азербайджанском литературоведении прошло несколько этапов и было тесно связано с общественно-историческими условиями. В первой четверти XX века, на фоне интереса к тюркскому культурному наследию и истории национальной поэзии, имя Ясави постепенно входило в научный оборот. Однако в советский период обращение к суфизму, религиозно-философскому наследию и общетюркской духовной традиции было значительно

идеологическими рамками. По этой причине тема Ясави долгое время исследовалась фрагментарно и не получила системного освещения.

В постсоветский период, особенно начиная с 90-х годов XX века, интерес к данной проблеме вновь усилился, а в 2000-е годы исследования ясавийства приобрели более широкий и последовательный характер. Исходя из этого, изучение наследия Ясави в азербайджанском литературоведении можно условно разделить на 3 этапа: 20–

30-е годы XX века, 90-е годы XX века и исследования 2000-х годов.

Цель статьи — исследовать основные этапы изучения наследия Ахмеда Ясави в азербайджанском литературоведении. Научная новизна — систематизация исследований о Ясави по этапам и выявление основных направлений интерпретации его наследия.

1. Основные этапы изучения наследия Ясави в XX веке

1.1. Первый этап: 20–30-е годы XX века. В научной литературе зафиксировано, что в азербайджанской печати произведения Ахмеда Ясави впервые были упомянуты Эмином Абидом в журнале «Maarif işçisi». Эта мысль должна пониматься как первое обращение к наследию А. Ясави в Азербайджане (Шамиль, 2002). Кроме того, сообщается, что в те годы было опубликовано несколько статей Эмина Абиды: «Жанр мани в литературе тюркских народов и особенности азербайджанских баяты», «История силлабического стихосложения» (Шамиль, 2002).

Али Шамиль, вспоминая впечатление, которое у него возникло при знакомстве с этой статьей в 60-е годы XX века, писал: «В учебниках, газетах и журналах мы не встречали имени Ахмеда Ясави. В то время, когда даже его имя пытались с особым усердием предать забвению, когда велась жесткая пропаганда против национальных ценностей, стремление Эмина Абиды защитить наши национальные ценности и нашу религию меня чрезвычайно поразило» (Шамиль, 2017). В этих словах достаточно полно отражается картина эпохи.

«Не только в годы нашего студенчества, но и позднее в Азербайджане невозможно было встретить сведения ни об Ахмеде Ясави, ни об Эмине Абиде». После долгих поисков, получив сведения о нем, Али Шамиль с сожалением писал о его судьбе: «Очень жаль, что этот любящий свою нацию и талантливый

исследователь по идеологическим причинам 21 октября 1938 года, в 21:00, был расстрелян в застенках КГБ (АМТВА, досье 32796)» (Шамиль, 2017).

Хотелось бы также остановиться на статьях еще одного известного исследователя того периода — Салмана Мумтаза, в частности на его статье «Влияние Навои в нашей литературе», опубликованной в газете «Коммунист» 26 марта 1926 года (Алиоглу, 2019). Салман Мумтаз, называя Ходжу Ахмеда Ясави, Сейида Имадеддина Насими, Алишера Навои и Мухаммеда Физули великими представителями тюркоязычных народов, характеризовал их следующим образом: они были «не поэтами одного города или одного уезда, а знаменитыми поэтами огромного тюркского мира, бескрайних тюркских земель. Такой славы и известности, какие приобрели они, не достигали другие поэты. Если позволительно так выразиться, в силу их влияния и могущества их следует называть не завоевателями стран и миров, а завоевателями сердец и душ» (Алиоглу, 2019).

Также обращается внимание на то, что в тот период о Ясави говорилось и в учебнике Абдуллы Шайга «Рабочая книга по литературе» (Баку, 1928) (Биннетова, 2018). В дальнейшем по известным причинам в исследовании данной темы наступил длительный перерыв.

1.2. Второй этап: 90-е годы XX века. В этот период исследователи широко обращались к темам, ранее находившимся под запретом, уделяя особое внимание проблемам исторической памяти, этнических корней и тюркской идентичности, которые в советское время пытались предать забвению. Хотя отдельные фрагменты произведения «Дивани-хикмет» были опубликованы в нашей стране еще в 1990-е годы, полностью оно было представлено читателям только в 2000-е годы (Ясави, 2004).

Автор предисловия к этому изданию, академик Низами Джафаров,

писал: «Представляя азербайджанскому читателю впервые “Диван” великого тюркского мыслителя, одного из первых тюркских суфиев, широко известный в тюркском мире, мы опирались на его наиболее совершенное издание — “Избранные хикметы из Дивани-хикмет”, подготовленное проф. Камалом Эрасланом и многократно издававшееся в Турции Министерством культуры начиная с 80-х годов прошлого века. И мы надеемся, что это издание принесет большую пользу в изучении и освоении истории нашей национальной мысли в Азербайджане» (Джафаров, 2004: 5).

Разумеется, знакомство с произведением актуализировало и исследование творчества Ясави в азербайджанском литературоведении. К этой теме в 90-е годы обращался и Азиз Мирахмедов. Сопоставляя Ясави с такими классическими азербайджанскими поэтами, как Низами Гянджеви, Фазлуллах Наими, Имадеддин Насими, Мухаммед Физули, Молла Вели Видади, Абульгасым Набати, Мирза Шафи Вазех и другие, ученый видел объединяющий их признак в «концепции божественной любви» (Алиоглу, 2019).

Книга Фузули Баята «Ходжа Ахмед Ясави и некоторые проблемы народного суфизма» (Баку, 1997), написанная в те годы, имеет особое значение как одно из первых монографических исследований, посвященных Ясави.

Среди первых авторов исследований о ясавизме этого периода особое место занимал также Яшар Караев. Известный критик, литературовед, член-корреспондент Национальной академии наук Азербайджана Яшар Караев (1936–2002) был одним из первых ученых в постсоветском азербайджанском литературоведении, кто обращался к таким темам, как общие литературные памятники тюркских народов и суфизм, сопоставлял ценности Востока и Запада, стремился показать величие Востока и его роль в истории, а также анализировал древнюю азербайджанскую литературу с

позиций современных научных критериев.

Его статья «Ранняя тюркская культура — “Ясавизм”» была подготовлена как научный доклад для симпозиума, посвященного 900-летию Ходжи Ахмеда Ясави, который состоялся в 1993 году в городе Кайсери, Турция (Эфендиев, 2001: 8).

Я.Караев прежде всего оценивал ясавизм как культурное явление, как «религиозно-нравственную ценность и богатство, привнесенные тюркством в цивилизацию». По его мнению, первый художественно-культурный ренессанс в поэзии, музыке, живописи и архитектуре после ислама проявился в форме «суфийского ренессанса», а позднее суфийские идеи получили развитие и в художественно-философском становлении западного Ренессанса (Караев, 1996: 128).

Не соглашаясь с мыслью о том, что после Ясави суфизм превратился в тюркское явление и стал «тюркской философской и религиозно-литературной школой», ученый писал: «Суфизм как духовность после ясавизма не тюркизировался, а вернулся к тюрку, к самому себе, вновь стал тюркским. Общие философско-нравственные ценности между ясавизмом и тюркством до Ясави дают нам право так говорить» (Караев Я., 1996, с. 129–130).

Развивая эту мысль, он пишет, что сила разума и сердца А. Ясави сумела уловить «врожденную, естественную гармонию между суфизмом и духом тюрка до суфизма, его мировоззрением, бытом и образом жизни». Он акцентирует, что Ясави придал ясавизму не только национальное, этническое мышление, но и «национальный язык, национальный стиль, форму и стихотворный размер» (Караев, 1996: 130–131).

Особо выделяя ценность наследия А. Ясави для современности, Караев писал: «Меры и полюса, ведущие к вершине, к небу, непрерывно существовали на протяжении всего общего Восточно-тюркского Ренессанса.

Обезьянье происхождение человека было открыто в марксистской и материалистической мысли, а божественное, связанное с Богом и Аллахом происхождение человека — в суфизме!

У Ахмеда Ясави есть одно отличие от Чарльза Дарвина: Дарвин больше смотрел в прошлое, чтобы увидеть общую черту, объединяющую человека с другими живыми существами, тогда как Ясави больше смотрел вверх и вперед, чтобы увидеть различие и возвышенность, отделяющие человека от других живых существ. Сегодня, в конце XX века, он кажется нам ближе, чем Дарвин и Маркс. В ясавизме весьма отчетливо видны следы и признаки самого современного экологического мышления. У диалектики есть один изначальный и вечный закон: рано или поздно все возвращается к своей сущности, к своему корню. Ясави и сегодня призывает человечество вернуться не к «обезьяньему» корню, а к корню Бога и Аллаха...» (Караев, 1996: 136). Пространство, в котором он сформировался, он оценивает следующим образом: «По сути..., это не “Средняя Азия”, а “Общая Азия”. Это ядро, колыбель и символ общего для всех духовного отечества, общего Турана; это не территория географических земель, а именно духовная территория и пространство, где сосредоточены, соединены и обретают целостность нравственные ценности, принадлежащие тюркству и исламу» (Караев, 1996: 134).

Яшар Караев характеризовал Ясави как «поэта, писавшего на тюркском языке и ставшего беспримерным образцом для тех, кто писал и творил на этом языке». Он рассматривал хикметы Ясави не столько как поэзию, сколько как суждения, насыщенными философскими и пантеистическими мыслями, и считал любовь величайшей мудростью его дивана (Караев, 1996:131). По его мнению, любовь, как и познание, является в человеке признаком Божественного и божественности;

«Божественная любовь, как и вера, является милостью Аллаха к человеку». Он также раскрывал ее связь как с происхождением, так и с будущим: «торжество божественности внутри, в глубине человека, поиски духовного совершенства и чистоты, жажда единства целого и частицы, все это было призывом к вечной общечеловеческой культуре, к царству гуманистической мысли и морали. Как образ жизни и этическая система, это было направлено против невежества, страсти, алчности, лжи, клеветы и запретного» (Караев, 1996:132).

Наряду с общими моментами, характерными для общетюркского суфизма, Караев обращал внимание и на индивидуальные особенности азербайджанской суфийской школы. По его наблюдению, признание и утверждение культа земли наряду с небом в суфийском тарикате встречается только в учении хуруфитов. «Основатель этого учения Наими считал, что “основа и начало всего, а также остаток человеческого тела, это земля... Все земли являются остатком человека, имеют образ Аллаха и являются халифом; вся земля есть истина”» (Караев, 1996: 138).

Говоря о том, что уже Ясави признавал и утверждал возвышенное положение Человека-Бога, ученый писал: «Отсюда уже виден Насими, а до Физули и Мевляны остается всего один шаг. Именно это дает нам основание сказать, что четыре столетия после Ясави стали веками, когда традиции тюркской поэзии и искусства вращались вокруг суфийской оси. В целом средневековье оказалось охваченным кругом традиции, притяжения и влияния ясавийской памяти. Идея Совершенного Человека и его целостности с абсолютным Разумом, Аллахом, продолжалась также в традициях шейха Сефи, основателя тариката Сефевийя, Гасаноглу, Гази Бурханеддина, Сурури, Туфейли» (Караев, 1995:138).

Караев, говоря о том, что имя Ходжи Ахмеда Ясави и его «Диван» на

протяжении долгого времени оказывали сильное влияние на развитие общетюркской литературы, делает акцент на том, что Ясави продолжал стоять у истоков тех духовных ценностей, которые суфизм принес исламу и тюркству, и что не появился человек, способный заменить его. «Ясави стал последним великим поэтом-идеологом периода до единого тюркства и первым великим поэтом-идеологом единой тюрко-исламской культуры. Именно в этом смысле в подготовке великого тюркского, исламского Ренессанса ему выпала участь “выполнить дело Данте”» (Караев, 1996: 138–139).

Я. Караев считал, что суфийская поэзия именно в 14–16-е века, в поэзии этого периода, связанной с суфизмом, достигла уровня «совершенной художественно-эстетической системы, ирфаничности, гармонии» (Караев, 1996: 139). На примере азербайджанской поэзии он выделял величайшую художественную вершину, которой классический тюркский суфизм достиг в средние века: в письменной традиции, творчество Физули, а в фольклорной традиции, творчество Ашуга Гурбани и Ашуга Алескера.

Отмечая, что божественная ирфаническая традиция именно в «Диване» Физули и в «Лейли и Меджнуне» в равной степени превратилась в явление божественной, магической художественности, искусства и поэзии, Караев ставит вопрос: как в любовной трагедии и мудрости Меджнуна «преломляется» традиция Ясави и суфизма? На этот вопрос он отвечает следующим образом: именно связь с суфизмом отличает философию любви поэта от европейской ренессансной традиции. Он обосновывает эту мысль так: «Мистико-религиозный идеал Физули, разорвать оковы “тела, плоти”, выглядит весьма далеким от того, чтобы “вписываться” в известную западную модель, в традицию Рабле и Боккаччо, где “материально-телесной обыденности” предоставляются свобода и оправдание. Традиционные

суфийские символы протеста против пресыщенного и сытого бытового благополучия, против выхода за свои пределы жажды похоти и опьянения, против страсти, убивающей духовный мир и душу, сами по себе еще вовсе не означали восточный переход “фальстафовского мироощущения”: Фальстаф означает принятие обычного “жизненного наслаждения”, тогда как суфизм является высшей точкой, апогеем, отказа от обычной жизни, добровольным благословением на самопожертвование во имя высших ценностей. Иными словами, фальстафовский культ телесного наслаждения и страсти к удовольствию по своей сути господствует в совершенно материальной и буквальной стихии, тогда как суфийская сущность добровольного самоотречения находится в идеале и духовности» (Караев, 1996: 139-140).

Именно восточно-тюркский гуманизм, восходящий еще к Ясави, представляет собой целостную философскую систему, программу и учение, в которых человеческая красота отождествляется с духовным содержанием красоты и с божественностью самого человека. В этом и заключается его отличие от европейско-западного понимания «общественной красоты» (Караев, 1996: 140).

Муж светится светом ирфана,
Несомненно, в знании есть сила Аллаха...
Да, ариф мыслит, находит истину,
И в конце концов сам становится богом.

Я. Караев рассматривал эти строки Г.Джавида как «хикметами, проникнутыми ирфаническим настроением и убеждением, пропитанными суфизмом» (Караев, 1996: 140). Пира-муршида Гусейна Джавида он оценивал, «шейха Санана», как последнего суфийского наставника в нашей литературе, непосредственного продолжателя духовной линии шейха Ясави, а Шахрияра называл последним великим азербайджанским тюрком, связанным с суфизмом.

Караев пишет, что «растворение шаманской традиции в суфизме, а также превращение искусства саза в ашугское искусство через усвоение суфийских качеств в 11–15 веках происходили именно под влиянием ясаизма» (Караев, 1996: 141–142). По его мнению, суфийская лексика часто начинается уже с самих имен ашуггов: Гул (раб) Аббас, Гул (раб) Алескер, Йетим (сирота) Айдын, Ашуг Гариб и др. Она продолжается в лексике художественного слова: чаша, сорок святых, шах-мардан, бута, баде, пир, горнило любви, четыре моста, ла мякан, капля, океан и др., а также в музыкальной лексике: ней, танбур, меджлис, танец, мутриб и др. (Караев, 1996: 142).

Караев также обращает внимание на то, что ашуки исполняли только небесные мелодии, а в структуре мугамата, ритма и самого танца основное место занимали суфийские символы и числа. Он считает уstadнаме, особенно «вуджуднаме», характерным суфийским элементом в структуре дастана: «в них перечисляются этапы жизни от рождения до смерти, до состояния “единства с вуджудом”» (Караев, 1995: 142).

Обращаясь к творчеству Курбани, Караев выделяет в нем наиболее характерные образцы, «наиболее суфийские» по своему содержанию, чтобы дать представление о стилевых, жанровых, формальных особенностях и терминологическом составе устной суфийской литературы:

Твоя чаша наполнена девяноста
тысячами слов,
Пей у сорока, достигни своей цели.
Если хочешь созреть и не остаться
сырым,
Войди в горнило любви и гори, сказали.
Курбани
Я не построил Каабу, я построил
сердце,
С четырех мостов один путь ведет к той
башне. Курбани

Таким образом, поэтапно рассматривая влияние суфийской идеи на литературу, Караев особо выделяет творчество Ашуга Алескера как наиболее

характерный художественный итог и пример пути, пройденного суфийской идеей. Он пишет, что ашук является воспевателем двух видов любви, двух чувств, божественного и естественного:
Имя мое Алескер, родом я из Гейчи,
В мире Аляст я сказал «да».
Я и влюбленный, и дервиш, и безумец,
Моя душа принесена в жертву пути
красавиц.

Эти строки он толкует следующим образом: «Сказать “да” в мире Аляст» означает подтвердить, что человек создан как божественное чудо, и уверовать в его божественную чистоту.

Принесение жертвы после благополучного завершения мучительных и опасных путей переселения было древним национально-историческим обычаем и традицией тюрков. Для ашуга принесение жертвы в честь красавиц также означает познание вечной красоты, выражение верности истине и благодарности ей. Чувствовать и защищать красоту и красавиц, созданных Истиной в «счастливый час», жертвовать ради них жизнью означает истинную веру, обладание убеждением и верой, то есть быть «влюбленным», «дервишем» и «безумцем». Алескер одновременно является и «влюбленным», и «дервишем», и «безумцем».

Он влюбленный, потому что является частицей «света истины». Он дервиш, потому что поклоняется божественному, свету, довольствуется истиной, призывает к правде того, кто стал рабом нафса и алчности, и считает своим долгом верность возвышенности Аллаха и человека. Он безумец, потому что невозможно стоять на страже красоты и защищать ее, не обезумев от страсти к красоте и не достигнув предела безумия» (Караев, 1996: 144–145).

Мыслитель связывает трагедии, пережитые нашим народом в последние годы, с утратой «нашей веры и традиции, идущей от Зардушта и Горгуда». Он называет главной проблемой, стоящей сегодня перед нами, «возвращения утраченной цивилизации». Мы считаем, что статья Я. Караева «Ранняя тюркская

цивилизация — ясавизм» носит программный характер и может быть оценена как источник, определивший тенденции развития последующих направлений работ, посвященных исследованию темы суфизма и творческого наследия Ясави в азербайджанском литературоведении.

Позднее, в статье «На единой этнической оси: общие тюркские словесные памятники» (1994), Я. Караев еще больше расширил тему, рассматривая начало азербайджанской литературы не только в узких национальных границах, но и в системе общетюркского слова и памяти (Караев, 1996: 62–128).

2. Изучение наследия Ясави в литературоведении 2000-х годов

Говоря об изучении наследия Ясави, уместно особо выделить период, начиная с 2000-х годов. В последние годы число исследований, связанных с суфизмом, заметно возрастает. В этом контексте можно назвать имена таких исследователей суфийской литературы, как Саадат Шихиева, Хураман Гумбатова, Назакат Мамедли, Кёнуль Гаджиева и ряд других ученых.

К числу специалистов, обратившихся к данной теме в последние годы, относится доктор филологических наук, исследователь истории литературы, текстолог Паша Алиоглу (1959–2024). Его статья «Творчество Ходжи Ахмеда Ясави и азербайджанская литература» отличается широтой научного охвата. В данной статье Паша Алиоглу обосновывает рассматриваемую проблему, опираясь на взгляды авторитетных представителей азербайджанского (С. Мумтаз) и турецкого литературоведения (Ф. Кёпрюлю, М. Рыхтым), и приходит к выводу, что ясавийство в Азербайджане распространялось не только в форме литературного влияния, но и на основе живых связей между мюридами и муршидами.

Рассматривая влияние Ясави на творчество тюркоязычных поэтов, Паша

Алиоглу проводит сопоставления между Ахмедом Ясави и Имадеддином Насими (1369–1417) в нескольких направлениях: «Основные отличительные стилистические особенности религиозно-философских стихотворений поэта заключаются в обилии обращений, восклицаний и призывов. В подобных стихотворениях Насими предстает перед нами как бесстрашный и самоотверженный борец за свои убеждения. Стремясь распространять свои идеи среди широких народных масс, Насими всегда обращался к живой народной разговорной речи своего времени и старался писать свои стихи на простом тюркском языке» (Алиоглу, 2019).

Ссылаясь на положения Ф.Кёпрюлю, Паша Алиоглу приводит следующую мысль: «Нефесы дервишей, относящиеся к различным эпохам, были написаны силлабическим размером и полностью в манере Юнуса, даже в более живом, более ироничном и более изящном стиле... В таком случае, говоря о бекташской поэзии и бекташских поэтах, мы одновременно говорим и о кызылбашских, календерийских, хайдарийских, хуруфитских стихах, написанных национальным размером, а также о влиянии Юнуса на них» (Алиоглу, 2019).

Высоко оценивая роль Хатаи, автор пишет, что он проделал значительную работу для увеличения числа стихотворений, написанных силлабическим размером, и «сам писал стихи на простом родном языке» (Алиоглу, 2019). Он также обращает внимание на то, что в творчестве Имадеддина Насими важное место занимают дидактические стихотворения, связанные с пропагандой светских, ирфанских, хуруфитских и алевитско-шиитских воззрений. Кроме того, он делает акцент на том, что представители азербайджанской литературы сефевидского периода, в том числе Физули, Амани, Месихи, Говси и другие, также обращались к дидактической тематике (Алиоглу, 2019). Введение в

поэзию Насими арабских аятов из Корана и фрагментов хадисов (Алиоглу, 2019) Паша Алиоглу рассматривает как одну из характерных особенностей творческой манеры Ясави и в этой связи пишет, что Насими «в данном отношении является одним из тех, кто в наибольшей степени продолжил его традицию» (Алиоглу, 2019).

Таким образом, в данной статье влияние Ахмеда Ясави рассматривается преимущественно в следующих направлениях: обращение к простому тюркскому языку (Насими, Хатаи и другие тюркоязычные поэты), использование силлабического размера (творчество Хатаи и кызылбашских поэтов), тема божественной любви (Низами, Насими и Мухаммед Физули), отказ от нафса (Насими), пропаганда религиозно-суфийских идей (Насими, Физули, Амани, Меси́хи, Говси), обращение к Корану и хадисам (Насими, Шах Исмаил Хатаи, Мухаммед Физули и др.).

Вопрос влияния Ясави на творчество кызылбашских поэтов получил отражение также в исследованиях Гадима Гадимова (Гадимов, 2013) и Сархана Хавери (Хавери, 2016).

Сархан Хавери, оценивая произведение «Дивани-хикмет» как генетическую программу всей последующей тюркской суфийской литературы, делает вывод, что Ясави в самом общем виде, в масштабе всего тюркского мира, наметил контуры будущей литературы и искусства, а «вся последующая тюркская суфийская литература развивалась на основе тех направлений, которые он предвосхитил» (Хавери, 2016: 61). Хавери называет «Дивани-хикмет» «диваном любви» и следующим образом раскрывает концепцию любви у Ясави: «У Ясави мистико-суфийская тенденция проявляется в божественно-любовных стихотворениях дивана. Поэтому толкование этих стихотворений служит именно отделению Ясави-поэта от Ясави-проповедника, Ясави как пира тариката.

В интерпретации Ахмеда Ясави любовь представляет собой чувство единения с Аллахом. Из его “любовных” стихотворений вытекает мысль о том, что чем больше любви в человеческом сердце, тем ближе человек к Аллаху» (Хавери, 2016).

Любовь выступает эталоном и показателем степени близости человека к Аллаху. Полная же лишенность этого чувства осмысливается и представляется как утрата человеческого начала в человеке: «Человек без боли не человек, пойми это; человек без любви — род животного, услышь это; если в вашем сердце нет любви, плачьте обо мне; плачущим я даровал свою особую любовь». Хавери обращает внимание и на отличие Ясави от предшествующих мыслителей: «Ни “Кутадгу билиг”, ни “Атабат уль-хакаик” не могли выполнить такую важную миссию, как усвоение исламских ценностей низшими слоями народа. Эту миссию выполнил другой избранник тюркского мира, “пир Туркестана” Ахмед Ясави» (Хавери, 2016: 54).

Связывая диалектику развития классической азербайджанской поэзии именно с этой линией, С. Хавери выделяет в ее развитии следующие этапы:

«В 13–14 веках в азербайджанской литературе наряду с переходом от персоязычной к тюркоязычной поэзии в классическом поэтическом мышлении происходит также переход от суфийской литературы общевосточного типа к национальной суфийской литературе. В целом тяжесть этого весьма сложного процесса отражает поэзия Гасаноглу, Гази Бурханеддина и Насими» (Хавери, 2016: 92). С. Хавери также показывает, что мы становимся свидетелями развития азербайджанской художественной мысли 13–16 веков «от поэтической философии (Махмуд Шабустари, Марагалы Авхади) к философской поэзии (Иззеддин Гасаноглу, Гази Бурханеддин, Насими), от тарикатского этапа философской поэзии (Гасым Анвар, Шах Исмаил Хатаи) к эстетической поэтичности

«Мухаммед Физули)» (Хавери, 2016: 165).

В своем исследовании Сархан Хавери, касаясь политико-идеологических изменений, которым подвергалось ясавийство при переходе от одной эпохи к другой, стремится определить особенности его развития: «Если в поэзии Ахмеда Ясави среди нравственных наставлений, обращенных к мюриду, проповедуется верность любви как единственному средству достижения божественной обители; если у Юнуса Эмре основное место занимают песни воссоединения салика, достигшего божественной обители, то в поэзии Шаха Исмаила Хатаи верность муршиду выдвигается как основной принцип тариката. Потому что кызылбашство, в отличие от ясавийства, было также политической идеологией. Что бы ни потерял какой-либо мюрид в результате измены Ахмеду Ясави, фактически такая измена могла означать лишь нарушение существующих принципов тариката, это терял бы сам мюрид. Однако измена любого из кызылбашских мюридов для Хатаи, возможно, могла обернуться политическими и военными поражениями» (Хавери, 2016: 132–133).

Оценивая наследие Ясави в общетюркском контексте и говоря о его последователях, Хавери, как и многие другие ученые, особо выделяет Юнуса Эмре: «Среди западных тюрков самым крупным наследником Ахмеда Ясави, без сомнения, является Юнус Эмре, вся поэзия которого замешана на искренности» (Хавери, 2016: 62). Таким образом, можно заметить, что ясавийство на каждом этапе и в творчестве каждого автора развивалось, приобретая новые оттенки. Сила последующих представителей этой традиции заключалась в том, что они не просто следовали пути Ясави, а обогащали уже существующую традицию своим индивидуальным художественным почерком. Например, в этом контексте творчество Юнуса Эмре оценивается следующим образом: «У Юнуса Эмре сама религия поэтизируется. Если для

Ахмеда Ясави поэзия была средством пропаганды идей, то для Юнуса она стала средством выражения мистических переживаний» (Хавери, 2016: 64). Подобные наблюдения, в частности мысль о том, что «Шабустари как суфийский философ не ограничивается теоретическим толкованием веры в единство бытия, но одновременно раскрывает и практические пути его постижения. Именно поэтому произведение “Тульшани-раз” включает в себя как теоретическую, так и практическую части суфизма» (Хавери, 2016: 74), способствуют прояснению общей картины.

«Как и другие суфийские мыслители, Шабустари также отождествляет человека с Аллахом, очищает его от эмпирического бытия и поднимает до уровня субстанциональной сущности. Поддерживая идею “Ана-ль-Хакк”, он пишет: “Абсолютное ‘Ана-ль-Хакк’ есть раскрытие тайн; кто, кроме Хакка, может сказать: я есть Истина”» (Хавери, 2016: 75).

В книге «Сокровищница мудрости тюрка: Ходжа Ахмед Ясави» (2010) Б. Халилов прежде всего обращается к общетюркским письменным памятникам, рассматривает наследие Ясави в параллели с произведениями Ю. Баласагунлу и «Кабуснаме», затем исследует жизнь Ясави и его хикметы, а в последнем разделе анализирует его тарикатские взгляды. Б. Халилов обращает внимание на то, что признание безместности, как у Ахмеда Ясави, встречается и у Имадеддина Насими, принадлежавшего к хуруфитскому тарикату. Он уточняет, что Имадеддин Насими, подобно Ахмеду Ясави, также считал себя «ламакан», то есть существующим вне места (Халилов, 2010: 206). Кроме того, в книге дается развернутое толкование хикметов. Стремясь раскрыть сущность ясавийского тариката, Б. Халилов рассматривает представленные в хикметах идеи человека, веры, истины, совершенства и духовного очищения, уделяя значительное место толкованию

религиозных мотивов (Халилов, 2010: 241–243). Комментируя идеи Ясави об ирфани и марифате в творчестве Хатаи и Ашыга Алескера, Б. Халилов приводит строки Хатаи «К арыку людей ирфана из марифата пришла вода...» и мысль Ашыга Алескера «В собрании людей ирфана...» как примеры этой духовной связи (Халилов, 2010: 25). Кроме того, он связывает с той же идейно-духовной основой творчество современных азербайджанских поэтов, таких как Б. Вагабзаде и М. Араз, равно как и «Китаби Деде Горгуд», «Кутадгу билиг» и ашугскую поэзию (Халилов, 2010: 240).

В своих статьях Али Шамиль проясняет ряд важных вопросов, связанных как с А. Абидом, так и с Ясави, и приходит к выводу, что Ясави является «создателем формы стихотворения вуджуднаме-яшнаме в нашей литературе» (Шамиль, 2017). Ссылаясь на мнение Эльмиры Мамедовой-Кекечи, исследовавшей вуджуднаме в тюркском мире в сравнительном аспекте, он показывает, что Ахмед Ясави, великий пир Туркестана, занимает особое место в развитии вуджуднаме в классической литературе и что именно им был создан первый совершенный образец этого жанра с точки зрения содержания и формы (Шамиль, 2017). По мнению Эльмиры Мамедовой-Кекечи, произведение «Дивани-хикмет» было создано как первое классическое вуджуднаме. «В эпических текстах, то есть в дастанах и месневи, к вуджуднаме обращаются лишь для того, чтобы передать повествование о рождении героя и его быстром взрослении. Ахмед Ясави же впервые в литературе тюркских народов от лица лирического “я” сообщает о конце своей жизни и даже о своем состоянии в загробном мире. Позднее тексты вуджуднаме в ашугском творчестве также строятся именно на архитектонике вуджуднаме, представленного в “Дивани-хикмет”» (Шамиль, 2017). Таким образом, в произведении Ясави описываются не только этапы человеческой жизни, но и

духовный путь человека, его нравственное совершенствование, а также размышления о загробном мире.

На этот же аспект обращает внимание и Эльман Кулиев. Он поясняет, что перечисление 63-летней истории жизни А. Ясави во 2–6 хикметах «Дивани-хикмет» на первый взгляд может восприниматься как биографический факт, однако в действительности оно служит раскрытию ирфанской сущности цепи «шариат», «тарикат», «марифат», «хакикат». Здесь показывается поэтапное влияние «пути любви» на духовное совершенствование человека, а также его незаменимая роль в достижении единения с Аллахом. Тем самым раскрывается необходимость этого пути для каждого раба Божьего.

В учебнике Эльмана Гулиева очерки о Баласагунлу и Ясави помещены в разделе «Общетюркская письменная литература» (Кулиев, 2011: 51). Э. Гулиев пишет, что суфийские ценности, берущие начало с А. Ясави и в той или иной форме нашедшие отражение в последующей традиции, сыграли образцовую роль в развитии средневековой тюрко-исламской философской мысли. В этом контексте Э. Гулиев также подробно рассматривает творчество Юнуса Эмре. Он считает, что в классической восточной литературе совершенная форма выражения представления о тайнах мира как о «тайне и чуде Аллаха» начинается именно с Ахмеда Ясави, а наследие Юнуса Эмре характеризует как продолжение этой традиции: «С этой точки зрения Юнус Эмре, как и А. Ясави, в отношении человека, самого почетного из созданий Аллаха и путника истины, не представляет его просто как живое существо, а считает человека носителем духа и света. Можно сказать, что суфийско-тасаввуфские взгляды, основы которых Ахмед Ясави заложил в Туркестане, примерно через 150 лет Юнус Эмре продолжил в Передней Азии» (Кулиев, 2011: 52).

В статье Бахлула Абдуллы «Ясавийство и шаманско-дервишская

культура в Азербайджане» (Бахлул, 2018) прежде всего рассматриваются предания, связанные с жизнью Ясави. Б. Абдулла показывает, что ясавийство является не только религиозным тарикатом, но и в определенной степени сохраняет в себе элементы шаманизма. Также он делает акцент на том, что стремление к приближению к Богу и духовное очищение человека составляют идеологическую основу суфийских тарикатов, в том числе ясавийства, сухравердизма и др.

Заключение. В статье исследованы этапы изучения ясавийства в Азербайджане. В результате обобщения исследований, написанных в разные годы, были сформулированы следующие выводы.

- Ахмед Ясави представлен как великий духовный лидер общетюркского мира. Акцентируется, что его влияние не ограничивалось только Туркестаном, а охватывало широкую географию, включая Азербайджан. Одной из важнейших заслуг Ясави признается выражение религиозно-философских идей на простом тюркском языке.

- Исследователи, проводившие параллели между шаманизмом и суфизмом, приходили к выводу, что доисламское тюркское шаманское мышление не исчезло полностью, а через суфийские тарикаты перешло в новую форму. В этом смысле Б.Абдулла, Я.Караев и другие ученые представляют Ясави как символ культурной трансформации.

- Отражение наследия Ясави в классической литературе и устном народном творчестве было изучено на основе конкретных произведений. Влияние ясавийской мысли прослеживается главным образом в классической литературе, ашугском искусстве, а также в творчестве Гусейна Джавида, Шахрияра, Б. Вагабзаде и других авторов. Эти связи показаны на конкретных примерах в исследованиях Я. Караева, С. Хавери, Б. Халилова и других ученых.

- Широкое распространение этой идеи в Азербайджане и в целом в

тюркской географии дает основание утверждать, что ясавийство является не локальным явлением, а частью большой духовной системы.

Таким образом, в произведениях, привлеченных к анализу, тюркская духовная культура рассматривается как единая система, развивающаяся на основе исторической преемственности. Особое внимание уделяется тому, что наследие Ясави занимает центральное место в этой системе, а ясавийское учение в разные эпохи продолжало существовать в различных формах. В этом контексте Ясави оценивается как объединяющий символ тюркского мира.

Хотя в современной гуманитарной мысли отношение к восточному наследию иногда объясняется в контексте привязанности к прошлому, в условиях глобализации проблема духовного наследия и культурной памяти рассматривается в более широкой теоретической плоскости. Сегодня духовное наследие уже не является только понятием, передаваемым по наследству; каждый народ должен уметь осознанно принять, сохранить и актуализировать его. В этом отношении наследие Ясави, то есть его хикметы, как он сам говорил, является его «духовным завещанием». Проведение в последние годы в различных странах, в том числе в Турции, Азербайджане, Казахстане и других государствах, мероприятий, посвященных выдающейся личности тюркского мира, следует оценивать как важный шаг на пути к сохранению и осмысленному освоению этого наследия.

Использованная литература

1. Алиоглу П., (2019). «Творчество Ходжи Ахмеда Ясави и азербайджанская литература» // газета «Ədəbiyyat», 17.09.
2. Бахлул А., (2018). «Ясавийство и шаманско-дервишская культура в Азербайджане» // газета «Ədalət», 22 февраля, с. 7.
3. Баят Ф., (1997). Ходжа Ахмед Ясави и некоторые проблемы народного суфизма. Баку, с. 72.

4. Биннетова Х., (2018). «“Пир Туркестана” — Ходжа Ахмед Ясави и Азербайджан» // VI Международный симпозиум Университета Кастамону имени шейха Шабана Великого. Ясавийство.
5. https://isamveri.org/pdfdrg/G00463/2018/2018_BINNETOVAN.pdf
6. Гадимов Г., (2013). Поэты тариката Сефевийя XV–XVI веков. Автореферат диссертации, представленной на соискание ученой степени доктора философии по филологии. Баку.
7. Джафаров Н., Предисловие // Ахмед Ясави (2004). Дивани-хикмет. Баку: Çaşıoğlu, 128 с.
8. Караев Я., (1996). История: вблизи и издалека. Баку: Sabah, 712 с.
9. Кулиев Э., (2011). Тюркские народы. Баку: “CONATANT EMPARY”, 568 с.
10. Хавери С., (2016). Поэтический суфийский код в системе национальной культуры. Баку: Elm, 180 с.
11. Халилов Б., (2010). Сокровищница мудрости тюрка: Ходжа Ахмед Ясави. Баку.
12. Шамиль А., (2002). Emin Âbid'in H. Ahmed Yesevî hakkındaki makalesine dair // ежемесячный журнал «Yesevî», № 100, 9-й год издания, апрель, с. 40.
13. <https://ali-shamil.tr.gg/EMIN-ABID-AHMET-YASEVI-HAKKINDA.htm>
14. Шамиль А., (2017). «Ахмед Ясави, покоривший тюркский мир своими стихами и распространявший ислам» // журнал «Sebilürreşad», хиджра 1438, февраль-март, раджаб, № 1014, т. 41, с. 50–52.
15. <https://alishamil.tr.gg/%26%23350%3BE%26%23304%3BRL%26%23399%3BR%26%23304%3B-%26%23304%3BL%26%23399%3B-T-Ue-RK-D-Ue-NYASINI-F%26%23399%3BTH-ED%26%23399%3BN%2C-%26%23304%3BSLAMIYAYAN-%26%23399%3BHM%26%23399%3BDY%26%23399%3BS%26%23399%3BV%26%23304%3B.htm>
16. Эфендиев А., (2001). Яшар Караев. Библиографический указатель. Баку: Elm, с. 215.

References

1. Alioglu, P. (2019). “The Works of Khoja Ahmed Yasawi and Azerbaijani Literature.” *Ədəbiyyat* newspaper, September 17.
2. Bakhlul, A. (2018). “Yasawism and Shamanic-Dervish Culture in Azerbaijan.” *Ədalət* newspaper, February 22, p. 7.
3. Bayat, F. (1997). *Khoja Ahmed Yasawi and Some Problems of Folk Sufism*. Baku, p. 72.
4. Binnetova, Kh. (2018). ““The Pir of Turkestan”: Khoja Ahmed Yasawi and Azerbaijan.” In *Yasawism*, Proceedings of the VI International Symposium of Kastamonu University dedicated to Sheikh Shaban-i Veli.
5. Binnetova, Kh. (2018). ““The Pir of Turkestan”: Khoja Ahmed Yasawi and Azerbaijan.” *Proceedings of the VI International Symposium of Kastamonu University dedicated to Sheikh Shaban-i Veli*. Available at: https://isamveri.org/pdfdrg/G00463/2018/2018_BINNETOVAN.pdf
6. Gadimov, G. (2013). *Poets of the Safaviyya Tariqa in the 15th–16th Centuries*. Abstract of a dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Philology. Baku.
7. Jafarov, N. (2004). “Preface.” In Ahmed Yasawi, *Divan-i Hikmet*. Baku: Çaşıoğlu, 128 pp.
8. Karaev, Ya. (1996). *History: Near and Far*. Baku: Sabah, 712 pp.
9. Guliyev, E. (2011). *The Turkic Peoples*. Baku: “CONATANT EMPARY,” 568 pp.
10. Khaveri, S. (2016). *The Poetic Sufi Code in the System of National Culture*. Baku: Elm, 180 pp.
11. Khalilov, B. (2010). *The Treasury of Turkic Wisdom: Khoja Ahmed Yasawi*. Baku.
12. Shamil, A. (2002). “On Emin Abid’s Article on H. Ahmed Yasawi.” *Yesevi*, No. 100, Year 9, April, p. 40.
13. Shamil, A. “Emin Abid: On Ahmed Yasawi.” Available at: <https://ali-shamil.tr.gg/EMIN-ABID-AHMET-YASEVI-HAKKINDA.htm>

14. Shamil, A. (2017). "Ahmed Yasawi, Who Conquered the Turkic World with His Poetry and Spread Islam." *Sebilürreşad*, Hijri 1438, February–March, Rajab, No. 1014, Vol. 41, pp. 50–52.
15. Shamil, A. "Ahmed Yasawi, Who Conquered the Turkic World and Spread Islam." Available at: <https://alishamil.tr.gg/>
16. Efendiyev, A. (2001). *Yashar Karaev: A Bibliographic Index*. Baku: Elm, p. 215.

Автор туралы:

Лала Гасанова - Әзербайжан Ұлттық Ғылым Академиясының Низами Гәнжауи атындағы Әдебиет институтының бас ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының докторы, доцент. Әзірбайжан / Баку

About the author:

Lala Hasanova - Chief Researcher at the Institute of Literature named after Nizami Ganjavi, Azerbaijan National Academy of Sciences; Doctor of Philological Sciences, Associate Professor. Azerbaijan / Baku

Об авторе:

Лала Гасанова - Главный научный сотрудник Института Литературы имени Низами Гянджеви Национальной Академии Наук Азербайджана, доктор филологических наук, доцент. Азербайжан/Баку

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ҒЫЛЫМИ ОРТАЛЫҒЫ	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
---	--

IRSTI: 17.09.91

<https://doi.org/10.67217/2026.03.06>

K. A. ASSETOVA

“Әзірет Сұлтан” National Historical and Cultural Museum-Reserve.
Senior Scientific researcher, Scientific Center for Yasawi Studies, Master’s Degree
Kazakhstan/Turkistan
kunsulu202408@gmail.com,
<https://orcid.org/0009-0008-0684-5895>

S. A. YERALIYEVA

“Әзірет Сұлтан” National Historical and Cultural Museum-Reserve.
Scientific researcher, Scientific Center for Yasawi Studies, Master’s Degree
Kazakhstan/Turkistan
Sako-117@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0006-5311-1291>

MANUSCRIPT HERITAGE IN THE COLLECTIONS OF THE “ӘЗІРЕТ СҰЛТАН” MUSEUM-RESERVE: TEXTUAL, HISTORICAL-DOCUMENTARY AND CULTURAL ANALYSIS

Annotation

This article examines the historical, scholarly, and cultural significance of the written heritage preserved in the National Historical and Cultural Museum-Reserve ‘Aziret Sultan’ in Turkistan. Its aim is to characterize the formation and composition of the museum’s book collection and assess its potential for research on Turkic-Islamic intellectual history. The study draws on the collection descriptions and the manuscript, printed-book, and facsimile examples identified in the article. Source analysis, thematic classification, and selected paleographic and codicological observations are used to distinguish types of material and assess their research value. The collection is described as comprising nearly seven hundred items, including 158 manuscripts and approximately five hundred printed works. The analysis considers Qur’anic studies, Hadith, Islamic theology, jurisprudence, logic, philology, and poetry, with particular attention to a Katta Langar Qur’an facsimile, an edition of Sahih al-Bukhari, a manuscript of Mishkat al-Masabih, and copies of Diwani Hikmet. The findings identify the collection’s interdisciplinary importance while revealing the need to verify individual catalogue data, restore bibliographic consistency, and undertake systematic textual description. The article concludes that preservation must be accompanied by cataloguing, comparative study, and responsible scholarly access.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, manuscript heritage, museum collection, Turkic-Islamic civilization, codicology, written culture, Diwani Hikmet.

Андатпа

Мақалада Түркістан қаласындағы «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығында сақталған жазба мұраның тарихи, ғылыми және мәдени маңызы қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – музейдің кітап қорына қатысты қалыптасу тарихы мен құрамын сипаттап, оның түркі-ислам әлемінің зияткерлік тарихын зерттеудегі мүмкіндігін айқындау. Деректік негіз ретінде мақалада келтірілген қор мәліметтері, қолжазбалар, баспа кітаптар және факсимиле нұсқаларының сипаттамалары пайдаланылды. Деректанулық талдау, тақырыптық жіктеу, сондай-ақ палеографиялық және кодикологиялық бақылау тәсілдері қолданылды. Қарастырылған сипаттамаға сәйкес, қорда жеті жүзге жуық бірлік, соның ішінде 158 қолжазба мен шамамен бес жүз баспа кітап бар. Құрантану, хадистану, ислам теологиясы, фикһ, логика, филология және поэзия салалары қамтылып, Катта Лянгар Құранының факсимилесі, «Сахих әл-Бұхари» басылымы, «Мишкәт әл-Масабиһ» қолжазбасы және «Диуани Хикмет» нұсқалары арнайы талданады. Нәтижелер қордың құндылығын көрсете отырып, жекелеген есептік деректерді нақтылау, библиографиялық сипаттамаларды біріздендіру және мәтіндерді жүйелі зерттеу қажеттігін анықтайды. Қорытындыда жазба мұраны сақтауды каталогтау, салыстырмалы зерттеу және ғылыми қолжетімділікпен ұштастыру ұсынылады. Түпнұсқа қолжазбалар, кейінгі көшірмелер, баспа басылымдары мен факсимиле нұсқалары ажыратылып, қолда бар сипаттамалар негізінде жасалатын ғылыми тұжырымдардың шектеулері де көрсетіледі.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, қолжазба мұра, музей қоры, түркі-ислам өркениеті, кодикология, жазба мәдениет, «Диуани Хикмет».

Аннотация

В статье рассматривается историческое, научное и культурное значение письменного наследия, хранящегося в Национальном историко-культурном музее-заповеднике «Әзірет Сұлтан» в Туркестане. Цель исследования — охарактеризовать формирование и состав книжного собрания, а также определить его возможности для изучения интеллектуальной истории тюрко-исламского мира. Источники базу составляют сведения о музейной коллекции и приведённые в статье описания рукописей, печатных изданий и факсимиле. Применяются источниковедческий анализ, тематическая классификация, а также отдельные палеографические и кодикологические наблюдения. Согласно рассматриваемому описанию, собрание насчитывает около семисот единиц, включая 158 рукописей и примерно пятьсот печатных книг. Анализ охватывает Коранистику, хадисоведение, теологию, фикх, логику, филологию и поэзию. Особое внимание уделяется факсимиле Корана Катта-Лянгар, изданию «Сахих аль-Бухари», рукописи «Мишкат аль-Масабиһ» и экземплярам рукописи «Диуани Хикмет». Результаты показывают междисциплинарную ценность собрания и необходимость уточнения отдельных учётных сведений, унификации библиографических описаний и последовательного текстологического изучения. Сделан вывод, что сохранение рукописного наследия должно сопровождаться каталогизацией, сравнительным исследованием и обеспечением научного доступа. В работе разграничены оригинальные рукописи, поздние списки, печатные экземпляры и факсимиле, а также обозначены пределы выводов, основанных на имеющихся описаниях.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясауи, рукописное наследие, музейная коллекция, тюрко-исламская цивилизация, кодикология, письменная культура, «Диуани Хикмет».

Introduction. Manuscripts and early printed books preserve evidence of intellectual exchange, religious instruction, linguistic practice and the circulation of texts across generations. Their historical importance extends beyond the works they transmit, a particular copy may

contain information about scribes, readers, owners, methods of production and local teaching traditions. For this reason, the study of a museum collection requires attention both to the content of individual works and to their material forms, provenance and later custodial histories.

The manuscript and book heritage associated with the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi provides a case in point. The Mausoleum in Turkistan, built on the orders of Amir Timur, became a prominent religious and cultural site and the literature surrounding Yasawi and the monument has attracted historians, Orientalists, archaeologists and architectural researchers (Muminov et al., 2013: 8). Yasawi's teaching and its subsequent reception are also discussed in studies of Sufism and Turkic religious culture (Altıntaş, 1989; Hazini, 1995: 56). The relationship between the mausoleum and written culture, however, is most clearly investigated through the surviving books and the documented history of their acquisition.

The article's underlying collection description reports that the former mausoleum library suffered significant losses in the twentieth century: some items were destroyed, others entered different collections and some passed into private possession. The restoration of a book collection accompanied the establishment of the museum in the late 1970s. Archaeological work undertaken in 1978–1979, associated in the source account with Uzbekhali Zhanibekov and other museum personnel, contributed to the acquisition of written monuments. The museum's opening is dated in the article to 30 September 1978. The different references in the source material to work beginning in 1977 and to expeditions in 1978–1979 should be resolved against museum records before publication.

The objective of this study is to describe the formation and thematic composition of the written collection, examine selected items as evidence for Islamic and Turkic intellectual history and also identify what is required to bring these holdings into more systematic scholarly use. The research questions are: what kinds of material are represented, what can be inferred from the selected manuscripts, editions, and facsimiles and what limits are imposed by incomplete catalogue and provenance information? Rather than treating all holdings as original manuscripts, the article differentiates manuscript copies, lithographic and other printed editions and reproductions.

This investigation corresponds to the historical, philological, and cultural-heritage dimensions of Yasawi studies. Its immediate contribution is an integrated account of the museum's written holdings and a source-sensitive interpretation of several named examples; it does not claim to establish definitive dating or complete textual genealogies for the works considered.

Research Methods

The study is based on the descriptions of written monuments and publications included in the supplied museum-collection account. The principal objects discussed are a facsimile of the Katta Langar Qur'an (inventory no. KK 2791), a printed edition of Sahih al-Bukhari (KK 3733), a manuscript of Mishkat al-Masabih (KK 338/40), Qasidat al-Burda (KK 958) and several copies of Diwani Hikmet (KK 1653, 3406, 3425, and 4195). Inventory numbers are retained to enable subsequent verification against the museum's accession and scholarly catalogues. These collection records are cited in footnotes rather than presented as secondary scholarship.

Source analysis is used to distinguish an object's reported date, its textual author or compiler, the date of a particular copy or edition and the history of its entry into the collection. This distinction is essential where a medieval composition survives in an eighteenth or nineteenth century manuscript or where a modern facsimile reproduces an early Qur'anic witness. Thematic classification groups the materials into Qur'anic studies, Hadith, Islamic theology, jurisprudence, logic, philology, poetry and miscellaneous fields.

The original study also identifies paleography, codicology, historical comparison and textual analysis as relevant approaches. The present article reports such observations only where

the underlying description gives material evidence, such as script, ink, layout, missing leaves, or marginalia. Because photographs, complete codicological descriptions and a verified comparison corpus were not included in the source manuscript, any broader dating, comparison or attribution remains provisional rather than a newly demonstrated result. The combined approach thus separates observable collection features from interpretations requiring further examination.

Analysis

Formation, composition and condition of the holdings. The collection account gives a present total of nearly seven hundred works, of which approximately five hundred are described as printed books and 158 as manuscripts. Newer publications and documentary materials make up the remainder. It also refers to more than four hundred lithographically printed books. These quantities should not be added together without checking the underlying inventory, since lithographs may already be included among the approximately five hundred printed items. The account nonetheless makes clear that handwritten manuscripts constitute only one component of the written holdings.

The reconstruction of the library in the late 1970s is particularly important for understanding the collection as it exists today. An item now held by the museum need not have belonged to the historic mausoleum library. For each acquisition, the accession date, former owner, place of acquisition and evidence of use at or near the mausoleum need to be documented separately. The absence of such distinctions can obscure the difference between a collection associated institutionally with Yasawi's mausoleum and a corpus proven to have circulated there historically.

The source account notes binding and collation problems in a number of books, some arrived unbound, while other volumes were later sewn together with displaced folios or unrelated excerpts. A bound volume therefore cannot automatically be treated as a complete and internally coherent text. Scientific cataloguing should describe the physical unit and where necessary also identify the independent works or fragments within it. Such problems give the collection particular codicological significance, since the history of rebinding and use may itself preserve evidence of past transmission practices. According to the source description, the holdings are stored in a designated room under temperature controlled conditions and arranged systematically on shelves. The article does not provide measured temperature, relative-humidity records, conservation reports or an inventory audit accordingly the adequacy of environmental controls is not independently assessed here. The immediate research priority is the establishment of stable descriptions and access conditions alongside physical preservation.

Languages and disciplinary structure

The examined account describes more than four hundred lithographic books and estimates that approximately half contain combinations of Arabic with Persian or Turkic, while about one quarter in Turkic and one quarter in Persian. These proportions are useful as an initial characterization but need a clearly defined counting unit, because a multilingual book may be classed by main text, commentary or marginal glosses. The prominence of Arabic and its interaction with Persian and Turkic point to a collection shaped by multilingual scholarship and teaching.

Eight broad thematic categories are identified: (1) the Qur'an and Qur'anic sciences, (2) Hadith, (3) Islamic dogmatics or 'aqīdah, (4) fiqh, (5) logic, (6) philology, (7) poetry and (8) miscellaneous works (*mutafarriqāt*). This arrangement makes the collection's range visible, but thematic boundaries are permeable: a grammatical commentary may support Qur'anic interpretation, while a collection of poetry can belong simultaneously to devotional and literary traditions.

Qur'anic holdings include copies equipped with *tajwīd* indications and exegetical works referred to in the original description as *Jāmi al-Tafsīr*, *Ilm al-Tafsīr* and *Taḥṣīl al-Bayān fī*

Tafsīr al-Qur'ān. The account identifies KK 3463 as a large Qur'anic volume, approximately 60 × 43 cm, associated with tahajjud recitation. These examples provide starting points for research into the material presentation and educational functions of sacred texts, although exact titles, creators and dates require inspection of title pages and catalogue entries.

The theological section is reported to contain approximately forty works, including texts associated with Abū Ḥanīfa and al-Nasafī and commentaries attributed to al-Taftāzānī, al-Ījī and other authors. Juridical holdings include Mukhtaṣar al-Wiqāyah and works referred to as Fiqh al-Qaydānī and al-Fatāwā al-‘Ālamgīriyyah. Logic texts, Arabic grammar and rhetoric, poetry, astronomy and medicine are also mentioned. Together these subject areas suggest that the book collection can illuminate interconnected religious and scholarly curricula rather than a narrowly devotional repertoire. Precise identifications of the titles and authors must be checked against each object before a definitive subject catalogue is issued.

The Katta Langar Qur'an: the significance of a facsimile. A notable item in the museum's collection is KK 2791, identified as a facsimile of the Katta Langar Qur'an. The source manuscript describes its model as an early Qur'anic witness, commonly dated there to the seventh or eighth century, written in Kufic script on parchment. It associates the manuscript with Katta Langar in the Kashkadarya region of Uzbekistan and states that the museum received a facsimile from a delegation from Uzbekistan in 2019. It further reports that the original is held by the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies in Tashkent. These particulars should be verified against the facsimile colophon and repository documentation. The distinction between the original and the museum's reproduction is central to the historical argument. The facsimile offers an important research and educational resource: it can enable study of visible script forms, page design and the reproduction of an early Qur'anic text without transferring custody of the original object. It cannot, however, substitute for examination of the original parchment when assessing material date, ink composition, conservation history or authenticity. The original manuscript's extent and completeness also require verification; the supplied article calls it a complete Qur'an without supplying a folio-level description. The present argument therefore makes no claim that a complete original is held by the museum.

Hadith literature: editions and manuscript copies. The Hadith holdings encompass works associated with al-Muwaṭṭa and its commentaries, al-Qaṣṭallānī, technical writings on Hadith terminology and other compilations. Their value for collection research lies in identifying what was copied, printed, annotated and read, rather than in reproducing an independent general history of Hadith scholarship. The manuscript's initial discussion devoted substantial space to anecdotes about Imam al-Bukhari, those narratives are not essential to the museum-object analysis and require independent historical sourcing if restored.

KK 3733 is identified as volumes V–VI of an Arabic printed edition of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, published in Istanbul in 1315 AH / 1897–1898 CE. The supplied entry reports 242 pages for volume V and 253 pages for volume VI. The late-nineteenth-century publication date belongs to the museum's edition, not to the ninth-century composition of the original collection. Its place of publication and the edition's texts binding, marks of ownership and annotations could offer evidence for the circulation of Hadith books in Central Asia, but those details are not documented in the present description.

KK 338/40, by contrast, is identified as a manuscript copy of Mishkāṭ al-Maṣābīḥ dated in the inventory account to the eighteenth or nineteenth century. The work is associated in the source article with al-Khaṭīb al-Tabrizī's expansion of al-Baghawī's earlier Maṣābīḥ al-Sunnah. Its material description reports a single substantial volume, fifteen lines per page, a main text in black ink, rubrication in red and marginal explanations. The article variously identifies the main text as thuluth and naskh, that discrepancy must be resolved by examining the folios. It describes marginal notes in nastalīq, generally good preservation and missing opening and concluding leaves.

A comparison of the two objects clarifies the collection's range. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* is represented by a datable nineteenth-century printed edition, whereas *Mishkāt al-Maṣābīḥ* is represented by a manuscript copy with potentially informative marginalia and incomplete leaves. Their different textual compositions, educational uses and modes of reproduction provide a basis for studying Hadith transmission through both manuscript and print cultures. The surviving descriptions support these distinctions, but they do not yet establish who used these particular copies or when they entered the mausoleum's historical library.

Poetry, literary transmission and *Diwani Hikmet*. The poetry holdings include works described as *qaṣīdahs* and devotional verse, some accompanied by Turkic commentaries. One named object is KK 958, a manuscript of *Qaṣīdat al-Burdah* attributed to al-Būṣīrī and dated by the museum description to the eighteenth or nineteenth century. The source relates the poem's devotional importance and the tradition concerning its composition, but the manuscript's research value depends most immediately on the copy's script, language, marginal additions and textual relationship to other witnesses. These features should be entered in a full scholarly description before historical conclusions about its readership are drawn.

Particularly relevant to the journal's focus are the versions of *Dīwān-i Hikmat* identified under KK 1653, 3406, 3425 and 4195, described as manuscript, early printed and lithographic examples. The work is central to the reception of Yasawi's Sufi poetic tradition and articulates interrelated themes of religious observance, spiritual practice, divine love, self-discipline and ethical cultivation. Its themes can be situated within wider investigations of Yasawi's worldview (Kenjetay, 2008: 314) and examined alongside a published Chagatai translation (Yasawi, 2021).

The presence of several versions is especially significant because it creates the possibility of comparing textual variants, language, editorial interventions and the movement from handwritten to printed transmission. The supplied article does not identify the dates, scribes, colophons, precise contents or relationships among all four copies, consequently, it would be premature to attribute every poem in those volumes directly to the historical Yasawi or to describe them as a single stable authorial text. The most defensible conclusion is that the holdings provide material for studying the later transmission and reception of the *Hikmet* tradition.

Results. First, the available account identifies a composite written collection rather than a single homogeneous manuscript library. Its approximately seven hundred items include handwritten works, lithographs, other printed books, documentary holdings and at least one modern facsimile. A typology distinguishing these categories is necessary for reliable description, calculation of collection size and interpretation of historical provenance.

Second, thematic classification reveals a multidisciplinary body of material extending from Qur'anic and Hadith studies to jurisprudence, theology, logic, philology, medicine and poetry. The re-reported Arabic, Persian, and Turkic language combinations suggest the possibility of investigating multi-lingual reading and instruction. The current descriptions, however, do not permit definitive quantitative conclusions without an item-level catalogue.

Third, the five selected object groups demonstrate distinct kinds of research evidence: the Katta Langar Qur'an facsimile documents access to a reproduction of an early witness; the Istanbul edition of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* illustrates the printed transmission of a foundational Hadith text; the *Mishkāt al-Maṣābīḥ* copy offers codicological evidence, including rubrication and marginalia; *Qaṣīdat al-Burdah* connects devotional literature with the museum's manuscript holdings and the *Dīwān-i Hikmat* versions provide a corpus for future comparison across manuscript and print formats.

Fourth, the analysis identifies several limits to the current evidence: the 1977 versus 1978–1979 collection chronology, possible overlap between the reported printed-book and lithograph totals, contradictory script labels for *Mishkāt al-Maṣābīḥ* and missing provenance and

publication details for some titles. These are not findings about the historical objects themselves; they are documentation issues that must be resolved to strengthen scholarly conclusions.

The resulting practical research agenda is an item-by-item inventory audit; identification of work, author, scribe, place and date where ascertainable; description of foliation, scripts, bindings, marginalia, and condition; and separate recording of acquisition history and reproduction status. For the Yasawi-related holdings, a comparative description of the four *Dīwān-i Hikmat* items would provide an appropriate next phase of study.

Conclusion. The written holdings of the National Historical and Cultural Museum-Reserve “Өзірет Сұлтан” constitute a significant resource for investigating the religious, intellectual and literary history of Turkic-Islamic civilization. Their value lies not only in the prestige of the works represented but also in the material evidence carried by particular editions and copies, their multilingual contexts and the history of their collection and preservation.

The selected Qur'anic, Hadith and poetic objects illustrate the need to distinguish original manuscripts from later copies, printed books and facsimiles. Such distinctions allow the museum to represent the collection accurately while developing research questions about textual circulation, education and the reception of Yasawi's heritage. The article's conclusions are limited by the quality of the supplied descriptions; verification against inventory books and direct examination of the objects remains essential.

Preservation, therefore, should be integrated with cataloguing, conservation assessment, digitization where appropriate, transcription, translation and comparative textual research. A transparent scholarly catalogue of the museum's written heritage would provide the strongest basis for introducing these materials into academic circulation and for preserving their historical context for future researchers.

References:

1. Altıntaş, H. (1989). *Tasavvuf*. A.b.İ.F.D., XXXI. Ankara: Ankara University Press.
2. Hazini. (1995). *Cevahir-öl Ebrar min Amvac-il Bihar* (C. Okuyucu, Ed.). Kayseri.
3. Kenjetay, D. (2008). *The worldview of Khoja Akhmet Yasawi*. Almaty: Arys Publishing.
4. Muminov, Ä. Q., Qoja, M. B., Mollaqaṇaḡatuly, S., Sadyqbekov, M. Zh., & Nurbekov, Zh. M. (Comps.). (2013). *Khoja Akhmet Yasawi Mausoleum*. Almaty: Effekt LLP.
5. Yasawi, K. A. (2021). *Diwani Hikmet* (K. Asetova & T. Qydyr, Trans.; K. Koshim-Nogai, Literary trans.). Almaty: Zolotaya Kniga Publishing LLP.

List of abbreviations:

AH — Anno Hegirae (Hijri year); CE — Common Era; GRNTI — State Rubricator of Scientific and Technical Information; KK — museum collection inventory identifier (as recorded in the source text).

Автор туралы мәлімет

1. Асетова Күнсұлу Ақтасқызы – «Өзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы Ясауитану ғылыми орталығының аға ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0684-5895>

E-mail: kunsulu202408@gmail.com

2. Ералиева Салтанат Асылханқызы – «Өзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері, Түркістан, Қазақстан.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5311-1291>

E-mail: sako-117@mail.ru

Information about the Author

1. Asetova Kunsulu Aktasovna – Senior Research Fellow at the Yasawi Studies Scientific Center, National Historical and Cultural Museum-Reserve «Әзірет Сұлтан», Turkistan, Kazakhstan.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0684-5895>

E-mail: kunsulu202408@gmail.com

2. Yeraliyeva Saltanat Asylkhanovna – Research Fellow at the Yasawi Studies Scientific Center, National Historical and Cultural Museum-Reserve «Әзірет Сұлтан», Turkistan, Kazakhstan.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5311-1291>

E-mail: sako-117@mail.ru

Сведения об авторе

1. Асетова Кунсулу Актасовна – старший научный сотрудник Научного центра Ясавиведения «Национальный историко-культурный музей-заповедник «Әзірет Сұлтан», Туркестан, Казахстан.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0684-5895>

E-mail: kunsulu202408@gmail.com

2. Ералиева Салтанат Асылхановна – научный сотрудник Научного центра Ясавиведения «Национальный историко-культурный музей-заповедник «Әзірет Сұлтан», Туркестан, Казахстан.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5311-1291>

E-mail: sako-117@mail.ru

3-бөлім

ЯСАУИТАНУ: МӘДЕНИ МҰРА ЖӘНЕ ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

(Археология, музейтану, мәдениеттану, этнология,
антропология, туризм, мәдени саясат, цифрлық
гуманитаристика, ғылыми коммуникация)

Section 3

YASAWI STUDIES: CULTURAL HERITAGE AND HUMANITIES RESEARCH

(archaeology, museum studies, cultural
studies, ethnology, anthropology, tourism,
cultural policy, digital humanities, and
scholarly communication)

Раздел 3

ЯСАВИВЕДЕНИЕ: КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

(археология, музееведение, культурология, этнология,
антропология, туризм, культурная политика, цифровые
гуманитарные науки, научная коммуникация)

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

<https://journalyasawicenter.com>
ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459

FTAMP 02.15.61

<https://doi.org/10.67217/2026.03.07>

Нұржан Парпиев

«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы

«Ясауитану» ғылыми орталығы

Қазақстан/ Түркістан

e-mail: nurzhanparpiyev20@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9651-2809>

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ ДІНИ-ЭТИКАЛЫҚ ӨЛШЕМДЕР: ДҮНИЕ МЕН АҚЫРЕТ, КҮНӘ, ХАЛАЛ-ХАРАМ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Андатпа. Бұл мақалада Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» еңбегіндегі дүние мен ақырет, өлім мен қиямет, күнә, халал мен харам, ұғымдарының рухани-танымдық мазмұны мен тәрбиелік мәні жан-жақты түрде қарастырылады. Зерттеу барысында Ясауи хикметтері негізінде аталған ұғымдардың исламдық дүниетанымындағы орны мен адамның рухани кемелденуіндегі рөлі ғылыми тұрғыдан талданады. Сонымен қатар, адамның фәни өмірінің өткіншілігі, ақыретке дайындықтың мәні, қиямет күніндегі жауапкершілік, нәпсіні тәрбиелеу және рухани жетілу мәселелері Ясауи дүниетанымы аясында сараланады. Мақалада ислам этикасының негізгі ұстанымдары ретінде күнәдан сақтану, халал мен харам шекарасын сақтау, шынайы тәубе ету арқылы адам мен Жаратушы арасындағы рухани байланысты нығайтатын маңызды құндылық екендігі негізделеді. Сондай-ақ Ясауи мұрасындағы адамгершілік, имандылық және сопылық құндылықтардың тәрбие-танымдық сипаты айқындалып, олардың қазіргі қоғамның рухани-адамгершілік дамуы үшін өзектілігі көрсетіледі. Зерттеу нәтижелері Ясауи дүниетанымындағы рухани құндылықтар жүйесін тереңірек түсінуге және ислам дүниетанымының негізгі қағидаларын ғылыми тұрғыдан зерделеуге мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Диуани хикмет, дүние, ақырет, өлім, қиямет, күнә

Abstract. This article comprehensively examines the spiritual-cognitive content and educational significance of the concepts of worldly life and the Hereafter, death and the Day of Judgment, sin, halal and haram as presented in Khoja Ahmed Yasawi's "Divan-I Hikmet". The study provides a scholarly analysis, based on Yasawi's hikmets of the place of these concepts within the Islamic worldview and their role in the spiritual perfection of the individual. In addition, the article explores, within the framework of Yasawi's teachings, the transient nature of human worldly existence, the importance of preparing for the Hereafter, accountability on the Day of Judgment, the discipline of the nafs, and the paths to spiritual refinement. The article substantiates that the fundamental principles of Islamic ethic include avoiding sin, observing the boundaries between halal and haram, attaining spiritual purification through sincere repentance as a vital spiritual connection between the individual and the Creator. Furthermore, it highlights the educational and cognitive value of the moral, spiritual and Sufi principles embedded in Yasawi's intellectual heritage and demonstrates their contemporary relevance to the spiritual and moral development of society. The findings contribute to a deeper understanding of the system

of spiritual values underlying Yasaw's worldview and facilitate a scholarly interpretation of the fundamental principles of the Islamic worldview.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, Divan-i Hikmet, worldly life, the Hereafter, death, the Day of Judgment, sin

Аннотация. В данной статье комплексно рассматриваются духовно-познавательное содержание и воспитательное значение понятий мирской жизни и вечной жизни (ахират), смерти и Судного дня, греха, дозволенного (халяль) и запретного (харам), представленных в труде Ходжи Ахмеда Ясави «Диван-и хикмет». В ходе исследования на основе хикметов Ясави проводится научный анализ места данных понятий в исламском мировоззрении и их роли в духовном совершенствовании человека. Наряду с этим в контексте учения Ясави рассматриваются вопросы бренности земной жизни человека, значения подготовки к вечной жизни, ответственности в Судный день, воспитания нафса и духовного совершенствования. В статье обосновывается, что важнейшими принципами исламской этики являются воздержание от греха, соблюдение границ между дозволенным (халяль) и запретным (харам), духовное очищение посредством искреннего покаяния как духовной связи между человеком и Творцом. Кроме того, раскрываются воспитательно-познавательный потенциал нравственных, духовных и суфийских ценностей, содержащихся в наследии Ясави, а также их актуальность для духовно-нравственного развития современного общества. Результаты исследования позволяют глубже осмыслить систему духовных ценности мировоззрения Ясави и способствуют научному изучению основных принципов исламского мировоззрения.

Ключевые слова: Хожа Ахмед Ясави, Дивани хикмет, мир, загробная жизнь, смерть, Судный день, грех.

Кіріспе. Тарихи тұлға ретінде Қожа Ахмет Ясауидің ХІ ғасырдың екінші жартысында сол кезеңде Испиджаб атауымен кеңінен танымал болған Сайрам қаласында дүниеге келгені және жеті жасына дейін осында өмір сүргені зерттеу әдебиеттерінде орныққан тұжырымдардың бірі болып табылады. Оның әкесі Шейх Ибраһим (Ибраһим Ата) Сайрам өңіріне танымал сопылық тұлғалардың бірі болған. Анасы - Шейх Ибраһимнің халифасы Мұса Шейхтің қызы, жергілікті дәстүрде Қарашаш Ана есімімен белгілі болған Айша Хатун (Saifunov&Sambetov,2023:283).

Анасынан ерте айырылған Ясауи әкесі дүниеден өткеннен кейін әпкесі Гауһар Шахназбен бірге белгісіз себептермен Сайрамнан көшіп, Түркістанға қоныс аударғаны баяндалады. Ясауидің алғашқы білімді әкесінен кейін Сайрамның көрнекті ғалымдарының бірі Шейх Бахауддин әл-Испиджабиден алғаны туралы дерекке сүйенсек, оның бастапқы білім алу кезеңі Сайрамда

өткен деп тұжырым жасауға болады (Ünal,2026:678.) Түркі тарихындағы ең көне сопылық дәстүрдің негізін қалаған тұлғалардың бірі Түркістан пірі деген құрметті атаумен танылған Ясауи Орта Азияда мұсылман руханиятының қалыптасуы мен дамуына айрықша ықпал еткен көрнекті шайх болып саналады. Оның Түркістанда қалыптастырған хикмет дәстүрі шәкірттері мен дәруіштерінің рухани қызметі арқылы Анадолыға және Ислам әлемінің басқа да аймақтарына кеңінен таралды. Ясауи өз өмірін Құран мен сүннет қағидаларына негіздей отырып, Исламның рухани-адамгершілік мазмұнын терең меңгерген тұлға ретінде махаббат, ирфан және ықылас секілді діннің негізгі рухани құндылықтарын өзінің ілімі мен өмір салтында айқын көрсетті (Karayazı Bal, 2026:2). Оның «Диуани хикмет» атты мұрасы ғасырлар бойы түркі жұртының діни-рухани санасын тәрбиелеп, имандылық пен адамгершілік құндылықтардың берік орнығуына қызмет етіп келеді. Ясауи

хикметтерінің негізгі өзегі адамның Жаратушымен байланысын нығайту, өткінші дүниенің мәнін ұғындыру және мәңгілік ақырет өміріне дайындық жасау болып саналады. Ислам дүниетанымында адам өмірі екі кеңістіктің фәни дүние мен бақи ақыреттің арасындағы қысқа сапар ретінде қарастырылады. Сондықтан дүниенің алдамшы қызықтары мен уақытша игіліктеріне шектен тыс байланып қалу адамның рухани дамуына кедергі келтіреді. Ясауи өз хикметтерінде дүниенің өткіншілігін, өлімнің бұлжымас ақиқат екендігін, қиямет күнінің сөзсіз келетіндігін және әрбір адамның жасаған жақсы-жаман амалдары үшін жауап беретіндігін терең философиялық әрі тәрбиелік тұрғыдан баяндайды. Ол адам баласын жалған дүниенің қызығына алданып қалмауға, өмірдің шынайы мәнін түсініп, ақыреттік жауапкершілікті әрдайым жадында ұстауға шақырады. Ясауи түсінігінде өлім қорқыныштың емес, адамның өзін-өзі тануы мен рухани есеп беруінің бастауы ретінде көрінеді. Ақын әрбір жанның ажал дәмін тартатынын еске сала отырып, адамды тәкәппарлықтан, дүниеқоңыздықтан және немқұрайлылықтан сақтандырады. Сонымен қатар Пайғамбарымыздың с.а.с хадис-шарифтерін негізге алған ол, жиналған байлықтың, мансап пен атақ даңқтың, ақыретте адамға ешқандай пайда бермейтіндігін, керісінше адамның шынайы рухани байлығы оның иманы, ізгі амалдары, адал еңбегі және Аллаға деген шынайы ықыласымен айқындалатынын тұжырымдайды. Сондай-ақ ол, адам өміріндегі ең маңызды рухани ұғымдардың бірі болған «күнә» мәселесіне ерекше тоқталады. Оның пайымдауынша адамның кемелдікке жету жолындағы басты кедергілердің бірі нәпсіге еріп халал мен харамның арасындағы шекараны бұзу. Сондықтан Ясауи өз хикметтерінде күнәнің адам жанын қарайтатынын, рухани әлемін әлсірететінін және ақыреттік жауапкершілікті ауырлататынын

ескертеді. Ол мұсылманды әрдайым адалдыққа, шынайылыққа, әділдікке және харамнан сақтануға үндейді. Осы тұрғыдан алғанда Ясауидің дүние мен ақырет, өлім мен қиямет, күнә мен халал-харам туралы көзқарастары ислам дүниетанымының маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Бұл ұғымдар оның хикметтерінде өзара тығыз байланыста қарастырылып, адамның рухани кемелденуі мен ақыреттік бақытына жету жолындағы негізгі қағидалар ретінде ұсынылады. Сондықтан Ясауи мұрасын зерттеу тек әдеби немесе тарихи тұрғыдан емес, сонымен қатар діни-философиялық және тәрбиелік маңызы зор рухани құндылықтарды тану тұрғысынан да ерекше өзектілікке ие.

Материалдар мен зерттеу әдістері. Зерттеу барысында Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы діни-этикалық категорияларды ашып көрсету мақсатында негізгі дереккөздер ретінде «Диуани хикмет» шығармасының қазақ және түрік тілдеріндегі нұсқалары, сондай-ақ Ясауи мұрасын зерттеген ғалымдардың еңбектері пайдаланылды. Сонымен қатар, ислам дүниетанымының негіздерін айқындау үшін «Құран Кәрім» мен «Сахих әл-Бұхари» сияқты діни дереккөздерге сүйенілді. Аталған материалдар негізінде Ясауи дүниетанымындағы дүние мен ақырет, күнә, халал мен харам ұғымдарының адамгершілік, рухани тәрбие және сопылық таным тұрғысындағы мәні қарастырылды. Ясауи хикметтеріндегі бұл категориялардың адамның ішкі жан дүниесін тазарту, нәпсіні тәрбиелеу және кемелдікке ұмтылу идеясымен тығыз байланысты екендігі айқындалды.

Зерттеу барысында философиялық-этикалық талдау әдісі толық қолданылды. Осы әдіс негізінде Ясауидің дүниетанымындағы дүниенің өткіншілігі, адамның жаратылыстағы орны мен мақсаты, өлім мен ақырет ақиқаты, адам еркіндігі мен жауапкершілігі, ізгілік пен зұлымдықтың арақатынасы сияқты экзистенциялық мәселелер жан-жақты сараланады.

Сонымен қатар ақынның адам болмысының мәні, рухани кемелдену жолы және Жаратушыға жақындау туралы көзқарастары ислам философиясының құндылықтық жүйесі аясында қарастырылды. Аталған әдіс арқылы хикметтерде көрініс тапқан күнә, халал мен харам, тақуалық, адалдық, ар-ождан және жауапкершілік ұғымдарының моральдық-этикалық мазмұны анықталып, олардың адамның рухани жетілуіндегі орны айқындалды. Нәтижесінде Ясауи мұрасы жеке тұлғаның ішкі жан дүниесін тәрбиелеуге, адамгершілік қасиеттерді қалыптастыруға және рухани кемелдікке жетелеуге бағытталған терең философиялық-этикалық ілім ретінде бағаланады.

Талдау. Ясауидің дүние мен ақырет, өлім мен қиямет ұғымдарына қатысты көзқарасы

Адам болмысы мен дүниенің мәнін түсіндіруде ислам дүниетанымы ерекше философиялық жүйе ұсынады. Бұл жүйенің негізінде барлық жаратылыстың фәни яғни уақытша екендігі, ал әзәли (мәңгілік) тек бір Аллаға тән екендігі туралы онтологиялық қағида жатыр. Мұнда Алла абсолюттік болмыс ретінде қарастырылып, барлық жаратылған нәрсе соған тәуелді, өзгермелі және шектеулі деп танылады. Бұл көзқарас дүниені тұрақты шындық емес, керісінше уақытша қалыптасқан құбылыс ретінде түсіндіруге болады. Адам осы әлемде өмір сүре отырып, көбіне материалдық құндылықтарға бейім келеді. Байлық, дүние-мүлік, әлеуметтік мәртебе сияқты игіліктер уақытша болса да, адам кейде оларды тұрақты әрі ең жоғарғы мақсат ретінде қабылдайды. Алайда ғылыми-философиялық тұрғыдан қарағанда, бұл құндылықтар адамның өмір сүруін жеңілдететін құралдар ғана. Олар адамға белгілі бір мүмкіндіктер бергенімен, оның түпкі болмысын немесе мәңгілік тағдырын анықтай алмайды. Себебі олардың өзі уақыт пен өзгеріске тәуелді. Адам ғұмырының өзі де осы дүниедегі барлық құбылыс сияқты шектеулі және

өткінші. Өмірдің басталуы мен аяқталуы адамның болмысының уақытқа бағынышты екендігін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, адам өмірі тек биологиялық процесс емес, сонымен бірге моральдық және рухани жауапкершілік кезеңі болып саналады. Сондықтан адамның құндылығы, оның жинаған дүниесімен емес, жасаған амалдары мен ұстанған моральдық қағидаларымен өлшенеді. Ислам түсінігі бойынша адам бұл дүниеден кейін ақырет өміріне өтеді, онда оның барлық іс-әрекеттері толық есеп-қисапқа алынады. Бұл жүйе моральдық жауапкершіліктің абсолюттік деңгейін білдіреді, өйткені әрбір әрекет өз салдарына ие болады. Жақсылық пен жамандық әділет өлшемімен таразыланып, адам өз еңбегіне қарай сауап немесе жаза алады. Бұл сенім адамды жауапкершілікке, әділдікке және рухани кемелдікке ұмтылуға жетелейді. Осы себептен дүние уақытша құралдық кеңістік болса, адам өмірі сынақ пен амал ету кезеңі, ал ақырет осы амалдардың түпкі нәтижесі көрінетін мәңгілік әділет кеңістігі ретінде сипатталады. Бұл жөнінде Алла тағала Құран Кәрімде былай дейді:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوَ وَلِلْآخِرَةِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ
لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Дүние тіршілігі еш нәрсе емес тек ойын-сауық қана. Әрине ақырет тақуалар үшін абзалырақ. Сонда да түсінбейсіңдер ме? (Құран Кәрім, 2023, Өнғам-32 аят). Құран ілімінен нәр алған ата-бабаларымыз дүниенің уақытша, ал ақыреттің мәңгі шындық екендігін терең түсінген. Сол себепті олар өмірдің өткіншілігін ұмытпай, әр ісін жауапкершілікпен атқаруға тырысқан. «Өтпейтін өмір жоқ, сынбайтын темір жоқ» деген даналық сөз арқылы да олар бұл дүниеде мәңгі ештеңе болмайтынын, бәрі өзгеріп, аяқталатынын ұрпаққа өсиет етіп қалдырған. Ясауида бұл мәселенің мәні мен маңызына терең тоқталған. Исламның негізгі қағидаларын басшылыққа алған ол

адамды рухани кемелдікке, шынайы тәубе мен берік иманға үндейді. Осы ойларын ақын өз хикметтері арқылы көркем өрнектеп, былай дейді:

Уа дариға, махаббаттың жамын ішпей,
Бала-шаға, үй-мүліктен түгел кешпей
Қылмыс-күнә түйіндерін мұнда шешпей,
Шайтанға еріп жан берерде састым, міне
(Кенжетай & Бөкебаев, 2010:10). Бұл шумақтан негізі адамның өмір бойы рухани ақиқатты елемей, тек дүние мен отбасы, мал-мүлікке байланып қалуының салдары. Ақын «махаббат» деп Аллаға деген рухани сүйіспеншілікті айтып, адам соны сезінбей өмір сүргеніне өкініш білдіреді. Сонымен қатар, пенде бұл дүниеде күнәларына кешірім сұрамай, тәубеге келмей жүре береді. Ал өлім келген сәтте бәрі кеш болып, адам қатты сасып, өкінішке түседі. Сондықтан бұл дүниеде рухани өмірді ұмытпай, күнәдан арылып, өмірді бос өткізбей дайын болу тиіс. Өйткені өлім сәтінде өкініштің пайдасы жоқ. Ясауи өз хикметтерінде дүниенің өткіншілігі мен фәнилігін негізгі тақырыптардың бірі ретінде терең қозғайды. Ол көпшілікті дүниеге тым байланып қалмауға шақырып, барлық материалдық игіліктердің уақытша екенін жиі еске салады. Ясауи дүниені мәңгі шындық ретінде емес, сынақ пен өтпелі кезең ретінде сипаттап, адамның шынайы мақсаты рухани кемелдікке жету екенін көрсетеді. Сондықтан оның көптеген бәйіттерінде дүниенің алдамшы, тұрақсыз және адамды ақиқаттан алыстатуы мүмкін деген құбылыс ретінде бейнеленеді:

Бұл дүниеде жаратылған мақлұқтарға,
Енді білдім тірі жүру болмас екен
Бұл өлімнің шербеті екен ащы шарап,
Бар адам ішпей одан қалмас екен
(Оспанұлы & Айнабекұлы, 2001:123),
деп Ясауи шумақтарында Құрандағы «Әрбір жан өлімнің дәмін татады كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ - (Құран Кәрім, 2023, Әнбия-35 аят), деген аятты негізгі рухани-танымдық тірек ретінді алып, адамзатқа терең философиялық ой тастайды. Ол бұл ақиқатты тек діни ескерту ретінде

емес, адамның өмір сүру мәнін қайта қарауға итермелейтін экзистенциалдық шындық тұрғысынан түсіндіреді. Ясауи дүниенің өткіншілігін, адамның уақытпен шектелген болмыс екендігін үнемі еске салып, пендені ғафлеттен яғни рухани ұмытшақтықтан сақ болуға шақырады. Оның пайымдауынша, адам баласы өлімнің бар екенін біле тұра, көбіне оны алыс деп қабылдап, өмірін дүние қызығына арнайды. Алайда өлім әрбір адам үшін міндетті ақиқат болғандықтан, оған дайындықсыз қарау үлкен қателік. Осы себепті Ясауи хикметтері адамды тек ойлануға емес, нақты рухани әрекетке яғни тәубе, ізгі амал, ішкі тазалық пен жауапкершілікке жетелейді. Сондықтан бұл аят Ясауи көзқарасында адам санасын оятатын негізгі қағидаға айналады. Ол арқылы ақын дүниенің алдамшы сипатын әшкерелеп, шынайы өмірдің мәні уақытша байлықта емес, мәңгілік ақиқатқа бағытталған рухани дайындықта екендігін терең ұғындырады. Расында тағы басқа шумақтарында:

Бұл дүниеде патша мен-деп кеуде керген
Қайғы алдында тоспа қойып шатыр керген,
Неше жылдар қауым құрып серік болған,
Ажал келсе бірі опа қылмас екен
(Оспанұлы & Айнабекұлы, 2001:124).

дей отырып, мейлі патша болсын, мейлі ғалым, мейлі қарапайым пенде болсын бұл дүниенің өткіншілігі мен фәнилігі бәріне ортақ ақиқат екенін аңғартады. Адам баласы қаншалықты биікке көтерілсе де қаншалықты дәулет пен даңққа жетсе де, уақыттың алдында бәрі бірдей әлсіз екендігін түсінеді. Өмірдің бар қызығы мен сынағы, қуанышы мен қайғысы бәрі де уақытша ғана берілетін сынақ іспетті. Бұл жалған дүниенің бір күні міндетті түрде аяқталатыны, әрбір жан иесінің өлімнің дәмін тататыны өзгермейтін заңдылық. Байлақ та, билік те, атақ та сол сәтте өз

мәнін жоғалтады. Адам осы шындықты терең ұғынған сайын, өмірдің қадірін көбірек бағалап, жасаған ісіне есеп беруге бейім болады. Өйткені мәңгілік тек рухани ізгілік пен артында қалған игі істер ғана болмақ. Сондай-ақ тағы бір хикметінде дүниенің опасыздығын, оның ешбір ханға да, қарапайым адамға да мәңгілік мекен бола алмайтындығын терең мәнімен бейнеленеді:

Неше мыңдап дүние жиған хандар кәні?
Бұл сөздердің әрбіреуі мағына кені,
Опасы жоқ, опасыз бұл дүние тәні,
Ғафыл адам көріп ғибрат алмас екен
(Кенжетай & Бөкебаев, 2010:138).

Өлім жеткен сәтте дертке шипа іздеген дәрігерлердің де бұл ақиқатқа тосқауыл бола алмайтынын ақын келесі хикметінде терең мағыналы оймен жеткізеді. Адам қаншалықты ем іздеп, қаншама ғалым мен дәрігер жиналса да, ажал уақыты келгенде оған қарсы тұрар күш жоқ екенін еске салады. Өйткені өмір мен өлімнің өлшемі пенденің қолында емес, ол Жаратушының жазған тағдырымен ғана жүзеге асады. Бұл тұста ақын адамның әлсіздігін, оның ғылымы мен білімі қаншалықты дамыса да, өлім алдында дәрменсіз болатынын көрсетеді. Дәрігерлер тек себеп іздеп, шипа беруге тырысқанымен, ажалдың алдын алуға шамалары жетпейді. Осы арқылы адам баласына өмірдің шектеулі екенін түсініп, әр сәтін ізгілікпен өткізу керектігі жөнінде ғибрат беріледі:

Бұл дүниеде тәуіппін деп дауға кірген
Дауы бекер, айтқан сөзі жалған білген.
Адамзаттың дертіне шипа берген
Ажал келсе, өз еміне дәрменсіз екен
(Ераслан, 1991:37).

Сондай-ақ жаратылыстағы барлық болмыс ұлы Алла тарапынан адамның игілігіне берілген. Адам баласы өмірін жалғастыру әрі тұрмысын жеңілдету үшін дүниедегі нығметтерді орнымен пайдаланады. Сондықтан ислам діні дүниеден толықтай безінуді емес, оны дұрыс мақсатта қолдануды көздейді. Өйткені әлемдегі барлық жаратылыс адам игілігі үшін жаратылғаны ұмытылмауы тиіс. Алайда мұсылман

үшін дүниені тек құрал деңгейінен шығарып, оны өмірдің негізгі мақсатына айналдыру және шарифат шеңберінен асып кетуі дұрыс емес. Бұл адамның рухани тепе-теңдігін бұзып, жүректегі дүниеқоңыздық пен нәпсі құмарлыққа жетелейтін қауіпті жол. Осы мәселеге ерекше назар аударған Ясауи дүниеге шектен тыс беріліп кетуді дүниеге табыну деп көрсетеді. Өйткені Ясауи көзқарасында дүние адамға берілген сынақ әрі уақытша аманат ғана. Егер адам сол аманатты мақсатқа айналдырып алса, ол рухани бағытынан адасып, ақиқаттан алыстайды. Сондықтан ақын адам баласын байлық пен мансапқа құл болмай, керісінше соларды тек өмір сүруге қажетті құрал ретінде ғана пайдалануға шақырады:

Дүние парас пасықтарға үйір болма,
Бойды жиып дария болып тастым, міне.
(Мұхаммеджанұлы, 2007:16).

Ясауи хикметтерінде жиі-жиі өзін сынау арқылы адамзатқа терең тағылымды ой тастайды. Ол өз кемшілігін алға тартып, нәпсінің әлсіздігін әшкерелеу арқылы әрбір оқырманды ойлануға, өз-өзін таразылауға шақырады. Мына шумақтарында ақын қиямет күні болатын сұрақ-жауаптың ауырлығын ерекше әсерлі түрде суреттейді:

Құл Қожа Ахмет, жиырма бірде арқаң жауыр
Не қылғайсың, күнәлардың таудан да ауыр,
Қиямет күні азап қылса Раббым Қадір,
Ей достарым, не деп жауап бердім міне?
(Мұхаммеджанұлы, 2007:22).

Ал тағы бір хикметінде ақын қиямет күнінің үрейін, адамзаттың ақырет алдындағы жауапкершілігін және қылкөпірден өтудің аса ауыр сынақ екенін терең психологиялық әрі діни-философиялық тұрғыдан бейнелейді. Хикмет мәтінінде қиямет көріністері адамның рухани әлеміне әсер ететін күшті эмоционалдық образдар арқылы суреттеліп, пенденің бұл дүниедегі іс-әрекеттері мен ақыреттегі тағдыры арасындағы себеп-салдарлық байланыс ашылады. Автор қылкөпірді тек діни

ұғым ретінде ғана емес, адамның өмір бойы жасаған жақсылықтары мен жамандықтарының таразыға тартылатын әділет өлшемі түрінде де көрсетеді. Осы арқылы оқырманды тәубеге келуге, ізгілік пен имандылық жолын ұстануға үндейді. Қияметтің қорқынышты көріністері мен қылкөпірдің қиындығын суреттеу арқылы ақын адам санасында жауапкершілік сезімін қалыптастырып, рухани кемелденудің маңызын айқындайды. Мұндай идеялар сопылық әдебиеттің негізгі дүниетанымдық ұстанымдарымен сабақтасып, адамның өткінші дүниеден гөрі мәңгілік өмірге дайындалуы қажеттігін насихаттайды: Қияметтің азабынан ақылым қайран, Көңілім қорыққан, жаным үріккен, көкірек ойран, Ділім шошып сырат атты қыл көпірден, Ақылым кетіп естен танып қалдым достар (Жармұхамедұлы & Дәуітұлы 2007:14).

Бұл шумақта автор қиямет күнінің қорқынышты көрінісін бейнелейді. Кейіпкер қиямет азабын ойлап, жанына үрей ұялатады. Сырат көпірден өтуді елестеткенде, оның көңілі алаңдап, рухани күйзеліске түседі. Автор адамның Алла алдында жауап беру сәтінен қорқуын әсерлі түрде жеткізеді. Ал мына хикметте болса, автор Мұхаммед пайғамбардың үндеуіне сүйене отырып, қиямет күніне қатысты діни-танымдық ойларын көркем түрде баяндайды. Шығармада ақыреттегі әділ сот идеясы негізгі тақырып ретінде көрініс тапқан. Ақын пендені Пайғамбар өсиетіне құлақ асып, ізгілік пен имандылық жолын ұстануға шақырады. Сонымен қатар қиямет күні әрбір жанның жасаған амалдарына қарай сауап немесе жаза алатынын баяндап, Алланың шексіз әділеттілігін дәріптейді: Күллі йәумин бәтәрүн, деді хақ Мұстафа, Үмбет болсаң құлақ салғын ей әһлі-уафа, Жақсы жанға сауап беріп, жаманға жаза, Қиямет күні тартады жазасын достар. (Tatci, 2017:190).

Ясауи, көптеген хикметтерінде дүниенің өткіншілігін, адамның фәни

өмірдегі уақытша болмысын, өлімнің бұлжымас ақиқатын, қиямет күні мен ақыреттегі жауапкершілік мәселелерін терең философиялық және діни-танымдық тұрғыдан зерделейді. Ақын өз шығармаларында жұртшылықтың назарын мәңгілік өмірге дайындық жасауға аударып, пенденің бұл дүниедегі әрбір іс-әрекетінің ақыреттегі тағдырына тікелей әсер ететінін үнемі еске салып отырады. Оның хикметтерінде қиямет күніне қатысты Құран аяттарындағы бейнелер кеңінен қолданылып, көркемдік тәсіл арқылы терең діни-танымдық және тәрбиелік мазмұнды жеткізу қызметін атқарады. Ясауи дүниетанымында қиямет тек әлемнің ақыры ғана емес, сонымен қатар иләһи әділеттің толық жүзеге асатын күні. Ақын қияметтің сұрапыл сәттерін суреттеу арқылы адамың рухани сергектігін оятуға ұмтылады. Ол ай мен күннің бір арнаға тоғысатынын, аспан әлемінің үйлесімді тәртібі бұзылып, көктің қақ айырылатынын, жұлдыздардың шашырап түсетін кезеңін, адамзат тарихындағы ең қорқынышты әрі шешуші мезет ретінде сипаттайды. Мұндай көріністер Құрандағы эсхатологиялық (ақырзамандық) сипаттамалармен сабақтасып, дүниенің мәңгі емес екендігін және жаратылған нәрсенің бәрі бір күні өз соңына жететінін көрсетеді. Сонымен қатар ақын қиямет күніндегі адамның психологиялық жағдайын ерекше әсерлі бейнелейді. Ол үрей мен қорқыныштың соншалықты күшейетінін, тіпті емізулі аналардың өз сәбилерін ұмытып кететінін, әр адамның өз басының қамын ғана ойлап, туған ата-анасынан, жұбайынан және балаларынан безіп қашатынын айтады. Бұл көріністер адамның дүниелік байланыстары мен әлеуметтік мәртебесінің ақырет алдында ешқандай артықшылық бере алмайтындығын аңғартады. Ясауи үшін қиямет күні әрбір жанның жеке жауапкершілігі толық ашылатын, ешкімнің ешкімге көмектесе алмайтын уақыты.

ойларын өзінің хикметтерінде былайша жеткізеді:

Күнә дерті мендеп, сырқат болдым,
Сол себептен Хақтан қорқып, сергек
болдым (Vise, 2019:51).

Ясауи тағы бір шумағында рухани кемшіліктеріне деген өкінішін білдіріп, өзінің ішкі толғанысын шынайы түрде жеткізеді. Ол жасаған қателіктерін мойындап, Алланың алдында жауап беретінін терең сезінеді. Осы арқылы адам баласын күнәларының салдары туралы терең ойлануға, тәубеге келуге және Жаратушыдан кешірім сұрауға үндейді. Өзінің пенделік әлсіздігін мойындаған Ясауи былай дейді:

Алпыс бірде шермендемін күнәйімнан,
Ей, достар, көп қорқамын Илаһымнан,
Жаннан кешіп, пана тілеп Құдайымнан,
Пәруар жарым дидарыңды көрермін
бе? (Нұрахметұлы, 2016:26).

Күнәһар адамдарға насихат айтқан Ясауи, қаншама қате іс-әрекеттер жасап, күнәға бой алдырса да, өз қателіктеріне өкініп, көз жасын төкпейтін әрі шынайы тәубеге келмейтін жандардың рухани жағдайына алаңдаушылық білдіріп былай деп үн қатады:

Суреттері әшекей, қияметтен қорықпас
Пасықтық пен бұзақылықтан именбес,
Риямен таспих ұстап, көз жасын
төкпес,

Арыстан бабам сөздерін тыңдасаңыз
тәбәрік (Tosun & Eraslan 2019:137).

Жалған сөйлеуді ауыр күнәлардың бірі деп санайтын ол, мұндай жаман қасиеттің адамды рухани азғындыққа жетелейтінін ескертеді. Оның түсінігінде өтірік айту тек адамгершілік қағидаларына ғана емес, исламның негізгі құндылықтарына да қайшы келетін іс. Осыған байланысты, өтірік айту мен күнәға бой алдырудың Мұхаммед пайғамбардың үмбетіне жараспайтын іс екенін баяндап, мұндай әрекеттердің салдарынан ақыретте тозақ азабына ұшырау қаупі бар екендігін ескертеді:

Әл-Кәззәбу лә үммати деді сізге,
Ол Мұхаммед хақ Расул еді бізге,
Өтірікшіге жұмақ жоқ, ант етемін,

Өтірікпен имансыз кетпеңіз, достар
(Tosun & Eraslan 2019:236).

Ал Хақты сүйген жандар дүниенің өткінші қызықтарына бой алдырмай, рухани құндылықтарды жоғары қояды. Олар Алланың разылығын барлық нәрседен үстем қойып, халал мен харамның ара-жігін қатаң сақтауға ұмтылады. Сондықтан харамға қол созбай, күмәнді істерден де бойын аулақ ұстайды. Мұндай жандардың тапқан табысы мен несібесіде тек адал жолмен келеді, өйткені олар рызықтың берекесі оның көптігінде емес, халал болуында деп түсінеді. Осының нәтижесінде Ясауи Хақты сүйген пенделердің басты белгілерінің қатарына адалдықты, тақуалықты және дүниеге тәуелсіз рухани ұстанымдарды көрсетеді:

Дүниеге көңіл байламас,
Арамға қол былғамас,
Хақты сүйген ғашықтар
Адалынан дәм татар (Eraslan, 1991:334-335).

Бұған қоса Ясауи, күнәға бой алдырып халал мен харамның ара-жігін ажыратпайтын адамдарды сынға алады. Әсіресе өздерін рухани жолдың өкілі яғни пір ретінде танытып, іс жүзінде күнә мен харамнан тыйылмайтын жандардың екіжүзділігін әшкерелейді. Ақынның танымында, Аллаға деген махаббат пен рухани кемелдік құр сөзбен емес, адамның іс-әрекеті, тақуалығы және шарифат талаптарына сай ұстануы арқылы көрініс табады. Сондықтан ақын, өздерін махаббат жолындамын деп танытып, нәпсісіне еріп шарифат қағидаларын ұстанбайтын жандарды сынға алып, олардың шынайы рухани жолдан ауытқығанын мына сөздермен жеткізеді:

Тәліппін деп айтады, олла-біллә
ынсапсыз

Некесізге қарайды көздерінде жоқ
ынсап,

Кісі малын жеп жүрер, содан ділі емес
саф

Арыстан бабам сөздерін есітіңіз тәбәрік
Пір қызметін қылдық деп тәліппін деп
жүреді,
Жиып арам-ұласты құлқынына ұрады,

Көздерінде ылғал жоқ алқа ішіне кіреді
Арыстан бабам сөздерін есітіңіз тәбәрүк
(Кенжетай & Бөкебаев, 2010:186).

Ал Хақты үнемі еске алып, жүрегін зікірмен тірілтіп, тек халал рызык іздеуді өмірлік ұстаным еткен жандарды Ясауи шынайы дәруіштер деп санайды. Мұндай адамдар дүниенің өткінші қызықтарына берілмей, харамнан бойын аулақ ұстап, әрбір ісін Алланың разылығына сәйкестендіруге тырысады. Олардың рухани болмысы сыртқы мінез-құлықпен ғана емес, ішкі тазалықпен, ниеттің адалдығымен және тақуалықпен ерекшеленеді. Осы тұрғыдан алғанда Ясауи, мұндай пенделерді кемел руханиятқа жеткен, шынайы сопылық жолды ұстанған ізгі жандар ретінде бағалайды:

Түнде Хақты еске алып, көз ілмейді,
Адал асты тілейді, арам жемейді.
Дәруішке жарасар осы сипат әрдайым,
Құлдық жолын тастауға көңіл бермейді
(Tatci, 2017:254).

Бұл жолдарда Ясауи, дәруіштің негізгі рухани сипатын жалпы түрде бейнелейді. Ол шынайы рухани адамды түнде ғибадат пен зікірден ажырамайтын, жүрегі ояу күйде болатын жан деп сипаттайды. Мұндай адам адал рызыкты ғана таңдап, харамнан толықтай бойын аулақ ұстап, құлдық пен құлшылық жолынан таймай, дүниелік құмарлықтардан ұзақ тұрады.

Алынған нәтижелер. Нәтижесінде Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы діни-этикалық өлшемдер өзара тығыз сабақтастықта қарастырылатынын көрсетті. Ясауи ілімінде дүние, ақырет, күнә, халал және харам ұғымдары дербес діни түсініктер ретінде ғана емес, адамның рухани-адамгершілік болмысын қалыптастыратын біртұтас этикалық жүйенің құрамдас бөліктері тұрғысында танылады. «Диуани хикмет» мазмұнын талдау нәтижесінде аталған ұғымдардың адамның өзін-өзі тануы, нәпсісін тәрбиелеуі, моральдық жауапкершілігін арттыруы және рухани кемелдікке ұмтылуы мәселелерімен тікелей сабақтас екендігі анықталды. Алынған нәтижелер бойынша дүние

ұғымы Ясауи дүниетанымында ерекше мәнге ие екені айқындалды. Ясауи дүниені адам өмірінің түпкі мақсаты тұрғысында емес, рухани жетілу жолындағы уақытша мекен, әрі сынақ кеңістігі ретінде бағалайды. Дүниелік игіліктердің өткіншілігін ұғыну адамды байлық, мансап, атақ-даңқ секілді уақытша құндылықтарға шектен тыс тәуелді болудан сақтандырады. Сонымен бірге бұл ұстаным дүниелік өмірден толықтай бас тартуды білдірмейді. Керісінше дүниеде өмір сүре отырып, оның игіліктерін орынды пайдалану, нәпсілік құмарлықтарға берілмеу және рухани құндылықтарды жоғары қою қажеттілігі негізделеді. Осы тұрғыдан алғанда, Ясауи дүниетанымындағы дүние түсінігі адамның материалдық және рухани болмысы арасындағы үйлесімділікті сақтауға бағытталған этикалық ұстаным ретінде сипатталады. Ал ақырет ұғымына қатысты алынған нәтижелер оның Ясауи мұрасындағы моральдық жауапкершілік түсінігімен тығыз байланысын көрсетті. Ақыретке сенім адамның дүниедегі әрбір іс-әрекетінің нәтижесі мен жауапкершілігі бар екендігін сезінуге мүмкіндік береді. Осыған байланысты хикметтерде дүниелік өмірдің өткіншілігі мен ақыреттік өмірдің мәңгілігі салыстырыла отырып, адамды ізгі амал жасауға, адалдықты, әділеттілікті және қанағатты ұстануға бағыттайтын ойлар көрініс табады. Демек, ақырет ұғымы Ясауи түсінігінде тек діни сенім нысаны емес, адамның мінез-құлқын реттейтін және оның моральдық таңдауына ықпал ететін маңызды этикалық бағдар қызметін атқарады. Сонымен қатар күнә ұғымы Ясауи мұрасында кең әрі терең мағыналық сипатқа ие. Күнә адамның діни талаптарды бұзуымен ғана шектелмей, оның рухани тазалығына нұқсан келтіретін, жүрекке кері әсер ететін және нәпсінің күшеюіне себеп болатын моральдық ауытқу ретінде түсіндіріледі. Осы себептен алғанда, Ясауи хикметтерінде адамның өз кемшілігін мойындауы, тәубеге келуі, нәпсісін тәрбиелеуі және ізгі амалдар

арқылы рухани тұрғыдан жаңғыруы ерекше мәнге ие. Яғни күнә ұғымы адамды жазғыруға бағытталған түсінік ретінде емес, оның өзін-өзі саралап, рухани кемелдікке қарай бет бұруына мүмкіндік беретін этикалық категория ретінде көрінеді. Халал мен харам ұғымдарына қатысты алынған нәтижелер олардың Ясауи түсінігіндегі діни-этикалық талаптардың практикалық қырын айқындайтынын танытады. Халал ұғымы адал өмір сүру, маңдай термен еңбек ету, шарифат талаптарына сәйкес әрекет ету және адамгершілік қағидаларын сақтау түсініктерімен сабақтас болса, харам ұғымы адамды рухани және моральдық тұрғыдан аздыратын әрекеттерден сақтануды білдіреді. Бұл категориялар адамның сыртқы іс-әрекетін сипаттаумен ғана шектелмей, оның ішкі ниеті мен жүрек тазалығына да қатысты қарастырылады. Осы арқылы Ясауи мұрасында діни талап пен адамгершілік құндылықтардың өзара бірлігі айқындалады. Тұтастай алғанда, алынған нәтижелер Ясауи дүниетанымындағы діни-этикалық категориялардың барлығының түпкі мазмұны адамның рухани-адамгершілік тұрғыдан кемелденуіне бағытталғанын дәлелдеді. Дүние мен ақырет ұғымдары адамның өмірлік бағдарын айқындаса, күнә, халал және харам ұғымдары оның күнделікті мінез-құлқын, моральдық таңдауын және жауапкершілік деңгейін қалыптастырады. Олардың өзара байланысы Ясауи шығармасындағы адамның сыртқы әрекеті мен ішкі дүниесінің бірлігін танытады. Сондықтан Ясауидің діни-этикалық көзқарастарын тек сопылық дүниетаным аясында ғана емес, адамгершілік, рухани тәрбие және тұлғаның өзін-өзі жетілдіру мәселелерін қамтитын тұтас этикалық жүйе есебінде бағалауға болады.

Қорытынды. Ясауи мұрасы орта ғасырларда Орта Азия, Анадолы мұсылман руханиятының дамуына терең ықпал еткен діни-философиялық және моральдық-этикалық ілімдердің бірегей жүйесі болып саналады. Оның

хикметтері ислам дүниетанымының негізгі категориялары саналатын дүние мен ақырет, күнә, халал мен харам мәселелерін тұтас антропологиялық, онтологиялық және аксиологиялық жүйе ретінде қарастырады. Ясауи адамның жаратылу мақсатын, оның бұл дүниедегі орнын және ақыреттік жауапкершілігін түсіндіру арқылы рухани кемелденудің әмбебап модельін ұсынады. Зерттеу барысында анықталғандай, Ясауи дүниетанымының негізінде исламдық болмыс философиясы жатыр. Сопы ақын дүниені абсолюттік ақиқат ретінде емес, өткінші әрі шартты болмыс кеңістігі деп сипаттайды. Сонымен қатар Ясауи шығармаларында нәпсімен күрес, тақуалық, өзін-өзі бақылау, өзін-өзі есепке тарту және рухани тәрбие мәселелері ерекше орын алады. Әулиенің пікірінше адамның кемелдікке жетуі ең алдымен өзінің ішкі дүниесін тазартып, нәпсілік құмарлықтарды бақылауға алумен тікелей байланысты. Тұтастай алғанда Ясауидің хикметтері ислам руханиятын терең философиялық және этикалық қағидаларын көркем поэзия тілі арқылы жеткізген бірегей мұра болып табылады. Оның шығармаларында адамның өткінші дүниедегі өмірі мен мәңгілік ақыреттік тағдыры арасындағы байланыс, рухани тазару мен кемелдену жолдары, адамгершілік пен жауапкершілік мәселелері жан-жақты қарастырылады. Сондықтан Ясауи мұрасы тек ортағасырлық түркі жұртының рухани сұраныстарына жауап берген тарихи құбылыс қана емес, сонымен қатар қазіргі заман жағдайында да өзінің діни-танымдық, моральдық және гуманистік құндылығын сақтап отырған әмбебап рухани-философиялық жүйе тұрғысында бағаланады. Оның хикметтері бүгінгі адамды да өзін-өзі тануға, рухани жауапкершілікке, имандылыққа, әділеттілікке және ішкі кемелдікке жетелейтін маңызды бағдар болып қала береді.

Пайдаланған әдебиеттер:

1. Әл-Бұхари Әбу Абдулла Мұхаммед. Сахих әл-Бұхари. Өзбек тілінен аударған Қожатайұлы Д, Алматы: ҚМДБ, 2005.
2. Bice H. (2019), Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler, Ankara Kültür Yayınları.
3. Диуани Хикмет. (2010). Дайындағандар: Кенжетай Д және Бөкебаев Б, Алматы: «Нұрлы әлем» баспасы.
4. Диуани Хикмет. (2001). Дайындағандар: Оспанұлы Ә және Айнабекұлы Т, Шымкент: «Ғасыр - III» баспасы.
5. Диуани Хикмет (2007), Аударған: Мұхаммеджанұлы Ә, Астана: «Фолиант» баспасы.
6. Диуани Хикмет (2007), Аударғандар: Жармұхамедұлы М, Дәуітұлы С, Шафиғи М, Алматы: «Өнер» баспасы.
7. Dîvân-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî / Editör: Mustafa Tatcı, - Ankara: Merkez Repro Basım Yayın Ltd. Şti.
8. Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler, Haz. Eraslan Kemal, Kültür Bakanlığı yay., II. Baskı, Ankara, 1991.
9. Divan-i Hikmet. Haz. Bice Hayati, hayatibice@yahoo.com, www.yeseviyiz.biz
10. Divan-i Hikmet.(2003). Qaynaq: TDV yayınları, PDF yapan Bahari Mehran, <http://sozumuz.blogspot.com>, <http://mehran1.persianblog.com>
11. Karayazı Bal. N. Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre ve Dede Ömer Ruşeni'de Benlik İnşasında Miskinlik Kavramı. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Yaz-Haziran 2026, Sayı 118, 1-23
12. Құран Кәрім: қазақша мағынасы және сөзбе-сөз аудармасы. - Дәуір баспасы. – Алматы, 2023.
13. Saifunov B ve Sambetov Zh. Ahmed Yesevi Hakkında Bibliyografik Araştırma. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Bahar - Mart 2023, Sayı 105, 279-299. ISSN: 1306-8253 eISSN: 2147-9895
14. Tosun N ve Eraslan K. (2019), Hoca Ahmed Yesevî Külliyyâtı. Ankara: «Ahmet Yesevi Üniversitesi» Yayınları.
15. Ünal F. Yesevî'nin Doğduğu Topraklar: Orta Çağda Sayram. Türk

Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Yaz-Haziran 2026, Sayı 118, 677-691

16. Хикмет жинақ: Даналық сыр (1998). Аударғандар: Жармұхамедұлы М, Дәуітұлы С, Шафиғи М, Алматы: «Жалын».

References

1. Al-Bukhari Abu Abdulla Muhammad. Sahih al-Bukhari. Ozbek tilinen audargan Qozhataiuly D. Almaty: QMDB. 2005.
2. Bice H. (2019), Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler. Ankara Kültür Yayınları.
3. Diuani Hikmet. (2010). Daiyndağandar: Kenjetai D және Bökebaev B, Almaty: «Nurly Älem» baspasy.
4. Diuani Hikmet. (2001). Daiyndağandar: Ospanuly Ä және Ainabekuly T, Shymkent: «Ġasyr - Sh» baspasy.
5. Diuani Hikmet. (2007). Audarğan: Muhammedjanuly Ä, Astana: «Foliant» baspasy.
6. Diuani Hikmet. (2007). Audarğandar: Jarmuhameduly M. Däuituly S. Shafiği M. Almaty: «Öner» baspasy.
7. Dîvân-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî / Editör: Mustafa Tatcı, - Ankara: Merkez Repro Basım Yayın Ltd. Şti.
8. Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler, Haz. Eraslan Kemal, Kültür Bakanlığı yay., II. Baskı, Ankara, 1991.
9. Divan-i Hikmet. Haz. Bice Hayati. hayatibice@yahoo.com, www.yeseviyiz.biz
10. Divan-i Hikmet. (2003). Qaynaq: TDV yayınları, PDF yapan Bahari Mehran. <http://sozumuz.blogspot.com>, <http://mehran1.persianblog.com>
11. Karayazı Bal. N. Hoca Ahmed Yesevi, Yunus Emre ve Dede Ömer Ruşeni'de Benlik İnşasında Miskinlik Kavramı. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Yaz-Haziran 2026, Sayı 118, 1-23
12. Quran Karim: qazaqsha magynasy zhane sozbe-soz audarmasy. – Daur baspasy. – Almaty, 2023.
13. Saifunov B ve Sambetov Zh. Ahmed Yesevi Hakkında Bibliyografik Araştırma. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Bahar - Mart 2023,

- Sayı 105, 279-299. ISSN: 1306-8253
eISSN: 2147-9895
14. Tosun N ve Eraslan K. (2019), Hoca Ahmed Yesevî Külliyyâtı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
15. Ünal F. Yesevî'nin Doğduğu Topraklar: Orta Çağda Sayram. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Yaz-Haziran 2026, Sayı 118, 677-691
16. Hikmet jinaq: Danalyq syr (1998). Audağandar: Jarmuhameduly M, Däuituly S, Shafiği M, Almaty: «Jalyn».

Автор туралы:

Нұржан Парпиев – PhD, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері, Қазақстан/ Түркістан

About the author:

Nurzhan Parpiyev - PhD, Research Fellow at the «Ясауитану» Research Center, National Historical and Cultural Museum-Reserve “Azret Sultan, Kazakhstan/ Turkistan

Об авторе:

Нуржан Парпиев – научный сотрудник Научно-исследовательского центра «Ясауитану» Национального историко-культурного музея-заповедника «Әзірет Сұлтан», Казахстан/ Туркестан

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи- мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
--	--

IRSTI: 13.11.44

<https://doi.org/10.67217/2026.03.08>

Ali Rafet Özkan

Professor, Ankara University

Ankara, Türkiye

e-mail: ozkanarafet@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7710-5471>

AHMAD YASAWI'S HIKMATS: ETHNOCULTURAL IDENTITY AND SOCIAL COHESION

Аңдатпа. Бұл баяндамада Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерінің жаһандану, жедел модернизация және идентификациялық саясаттардың қысымы жағдайындағы ХХІ ғасырдағы қазақ қоғамында этномәдени бірегейлікті сақтау мен қоғамдық тұтастықты нығайтудағы стратегиялық рөлі талданады. Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін тіл мен мәдени мұраны сақтау, әртүрлі этникалық топтар арасындағы үйлесімділікті қамтамасыз ету, әлеуметтік-экономикалық теңсіздіктерді жою және жаһандық ықпалдар жағдайында ұлттық бірегейлікті нығайту сияқты көпқырлы сынқатерлермен бетпе-бет келуде. Баяндамада Ясауидің төзімділік, әділет, бірлік, рухани тереңдік және адам сүйіспеншілігі секілді әмбебап хикметтерінің қазақ мәдениетінің негізгі тетіктерін нәрлендіріп, ұлттық бірегейліктің тұрақтылығын қамтамасыз етуде әрі қоғамдық келісімді күшейтуде қазіргі заманға сай бағдар ұсынатыны қарастырылады. Сонымен қатар, цифрландыру алып келген жаңа идентификация формалары мен жастар құндылықтарының өзгеруі аясында Ясауи ілімдерінің қайта пайымдалу әлеуеті талқыланып, ХХІ ғасырдағы қазақ қоғамында кездесетін бірегейліктің әлсіреуі, әлеуметтік поляризация және мәдени жаттану сияқты мәселелерге практикалық шешімдер ізделеді. Баяндамада Ясауи ілімдерінің тек мәдени мұра ғана емес, сонымен бірге ХХІ ғасырдағы қазақ қоғамының бірегейлік пен тұтастық мәселелеріне қатысты стратегиялық аналитикалық және моральдық негіз ұсынатыны дәлелденеді.

Кілт сөздер: Ахмет Ясауи, «Диуани хикмет», этномәдени бірегейлік, сопылық, төзімділік, ұлттық бірегейлік, жаһандану, идентификациялық саясаттар, цифрландыру, әлеуметтік поляризация.

Abstract. This article examines how the ethical vocabulary of the Yasawi tradition can inform contemporary debates on ethnocultural identity and social cohesion in Kazakhstan. Using qualitative document analysis, it reads a verified Turkish edition of the *Dīwān-i Hikmet* alongside recent scholarship on civic and ethnic identity, language practices, young people's media use, and inequality. The analysis is organised around four themes: responsibility towards vulnerable people; self-discipline as a counterweight to pride and ostentation; justice in public conduct; and the integrative function of accessible language. The findings indicate that Yasawi's

legacy can furnish a shared moral vocabulary, but only when interpreted inclusively and without turning a historical Sufi corpus into a direct policy manual. Its contemporary value lies less in supplying ready-made solutions than in sustaining ethically grounded deliberation across education, cultural institutions, and digital media. Social cohesion nevertheless also depends on credible language policy, equality of opportunity, and institutional justice. The article therefore proposes a critical appropriation of Yasawi's legacy that joins historical awareness to civic inclusion.

Keywords: Ahmad Yasawi, Dīwān-i Hikmet, Kazakhstan, ethnocultural identity, social cohesion, language policy, youth, digital media, public ethics.

Аннотация. В статье рассматривается, каким образом этический словарь ясавийской традиции может быть включён в современные дискуссии об этнокультурной идентичности и общественной сплочённости в Казахстане. Исследование основано на качественном анализе документов: проверенное турецкое издание «Диван-и Хикмет» сопоставляется с новейшими работами о гражданской и этнической идентичности, языковых практиках, медиаповедении молодёжи и социальном неравенстве. Анализ сосредоточен на четырёх темах: ответственности перед уязвимыми людьми, самодисциплине как противодействии высокомерию и показному благочестию, справедливости в общественном поведении и объединяющей функции доступного языка. Результаты показывают, что наследие Ясави способно предложить общий нравственный словарь лишь при инклюзивном толковании, которое не превращает исторический суфийский корпус в непосредственное руководство по государственной политике. Его современная ценность состоит прежде всего в поддержке содержательного обсуждения в образовании, культурных учреждениях и цифровой среде. Вместе с тем общественная сплочённость зависит также от справедливой языковой политики, равенства возможностей и доверия к институтам. При таком подходе культурная память становится не средством унификации, а пространством ответственного диалога, где историческая критика, языковое многообразие и равное гражданское достоинство дополняют друг друга.

Ключевые слова: Ахмед Ясави, «Диван-и Хикмет», Казахстан, этнокультурная идентичность, общественная сплочённость, языковая политика, молодёжь, цифровые медиа, публичная этика.

Introduction. Debates over identity in Kazakhstan have not unfolded after independence merely as a return to the past or a revival of national symbols. Institutions inherited from the Soviet period, the public prominence of Russian, efforts to consolidate Kazakh as the state language, the civic attachment of diverse ethnic communities, and the relationship that younger generations have forged with global culture constitute interlocking dimensions of the same process. It is therefore analytically unhelpful to posit a fixed and categorical opposition between

Kazakh identity and Kazakhstani identity. Research indicates that ethnic affiliation, citizenship, linguistic competence, and institutional trust carry different weights in individuals' identity preferences (Burkhanov, 2017; Rees & Williams, 2017). The ethnic and linguistic diversity documented by the 2021 census likewise requires social cohesion to be approached not through a vision of cultural uniformity, but within a framework attentive simultaneously to common belonging and plurality (Bureau of National Statistics, 2023).

Khoja Ahmad Yasawi matters to this debate not as the author of a ready-made political programme, but as the focal point of a religious-literary tradition with deep resonance in Kazakhstan's historical memory. Because accounts of Yasawi's historical personhood are interwoven with hagiographic narratives and extant recensions of the *Dīwān-i Hikmet* were compiled in different periods and milieus, not every saying attributed to him can be assigned directly to the twelfth century (Eraslan, 1989; Eraslan, 1994). Yet the idiom of the hikmet tradition—formed around vernacular Turkic, moral exhortation, the disciplining of the self (*nafs*), solidarity with the poor, and the critique of injustice—testifies to a genuine cultural circulation that endured across Central Asia for centuries. The dissemination of the Yasawiyya through differing chains of transmission and practices across various regions further shows that this legacy cannot be reduced to a single historical template (Tosun, 2013).

The central question of this article is what resources Yasawi's hikmats offer for preserving ethnocultural identity and strengthening social cohesion in twenty-first-century Kazakh society, and where the limits of those resources lie. The article advances the following argument: Yasawi's legacy can furnish a shared moral vocabulary through such principles as responsibility toward vulnerable groups, a piety free of ostentation, just conduct, and accessible language; it cannot, however, substitute for structural responses to language policy, economic inequality, discrimination, or digital information disorder. The task, therefore, is not to transpose the past directly into the present, but to read a historical textual tradition critically and bring it into conversation with pluralist citizenship.

Yasawi's present-day visibility does not derive solely from poetic texts. The mausoleum in Turkistan, practices of visitation, official commemorations, and academic publications constitute a field of

memory in which the historical figure is continually reinterpreted across distinct social milieus. The mausoleum's inscription on the UNESCO World Heritage List in 2003 also brought the religious, architectural, and historical layers of this field to international attention (UNESCO, 2003). Yet the widespread recognition of a symbol does not imply that everyone invests it with the same meaning. Yasawi's name may evoke different associations for a devout visitor, a student, a historian, or a local citizen from a different ethnic background. Such plurality is not a weakness of the legacy; it is evidence that interpretation is socially situated.

This study does not treat ethnocultural identity as merely knowledge of one's origins or as a fixed inventory of traditions. Rather, the concept denotes the historically reconstituted configuration of language, family memory, narratives of the past, religious symbols, and everyday practices of belonging. Social cohesion, in turn, does not mean the elimination of difference; it refers to citizens' capacity to participate in common institutions with equal respect and to negotiate disagreement without recourse to violence. These definitions matter because cultural continuity and political unity are not synonymous. A tradition may reinforce ethnic memory while excluding other groups; conversely, an inclusive discourse of citizenship may trivialise the linguistic and mnemonic claims of particular communities. The contribution of Yasawi's legacy can be assessed only when these two risks are considered together.

From this perspective, identity is not a frozen template to be preserved, but a responsible and negotiable relationship with the past.

Establishing such a relationship does not require a choice between memory and critique. Representing the historical figure solely through the idiom of hagiography may appear to shield him from criticism, but in fact diminishes his intellectual depth. Conversely, identifying textual strata,

comparing editions, and filtering out doubtful attributions do not amount to denying Yasawi's cultural significance. Academic integrity is not a distancing gesture that devalues the legacy; it is a form of proximity that makes visible the pathways through which that legacy reached the present. Such an approach also enables younger readers to encounter the sources directly, rather than merely repeat received judgements, and to assume responsibility for their own interpretations.

2. Materials and Methods. The study is based on qualitative document analysis. Its primary text is Hayati Bice's edition of the *Dīwān-i Hikmet*; particular attention is devoted to passages addressing solidarity with the broken-hearted and the poor, criticism of bribery and injustice, discipline of the self, and opposition to ostentatious piety (Yesevî, 1993, pp. 122, 163, 184). To distinguish the text's historical layers, encyclopedia entries on Ahmad Yasawi, the *Dīwān-i Hikmet*, and the *Yasawiyya* were assessed comparatively. This procedure makes it possible to read the hikmats not as an immutable text wholly attributable to a single author, but as an ethical tradition that took shape around Yasawi and expanded over time.

The secondary literature was delimited to scholarship on identity formation, citizenship, language preferences, young people's use of digital media, and socioeconomic inequality in contemporary Kazakhstan. The texts were analysed under four themes: inclusive belonging, language and transmission, public ethics, and structural constraints. This is not a field study measuring the present-day effects of the hikmats; it therefore makes no claim of direct causality between Yasawi's teaching and social cohesion. Its purpose is to compare normative principles derivable from the historical corpus with problem areas identified by contemporary empirical research and to subject claims about their applicability to critical scrutiny.

Three criteria governed source selection. First, the study included only works whose bibliographic records and publication venues could be verified. Second, sources were evaluated not simply on the basis of a broadly relevant title, but according to whether they substantively addressed the claim for which they were cited. Third, direct quotations were required to include edition and page information. Aphorisms circulating online without a specified edition, or absent from the accessible text of the *Dīwān-i Hikmet*, were excluded from the analysis. Respect for Yasawi and source criticism were thus treated not as opposites, but as complementary dimensions of scholarly responsibility toward a historical legacy.

The analysis proceeded by first reading the relevant passages in the primary text and then examining how the same theme appeared in contemporary research. The theme of solidarity with the poor and the wounded, for example, was paired with current data on inequality; the preference for plain language with research on language policy and young people's linguistic practices; and the critique of bribery with debates on public justice and institutional trust. This pairing does not assert historical equivalence. The religious and ethical concepts of the twelfth century are not identical to the concepts of citizenship and public policy used today. The purpose of the comparison is not to erase that distance, but to determine which questions an older ethical idiom can keep alive in contemporary debate.

3. Analysis: Sources of Social Ethics in the Hikmet Tradition. The textual history of the *Dīwān-i Hikmet* establishes the first limit on contemporary interpretation. Extant manuscripts differ in language, content, and the number of hikmats they contain, and some poems are known to have been incorporated into the collection by Yasawi dervishes in later periods (Eraslan, 1994). This does not diminish the work's value, but it does require caution in making categorical

claims that “Yasawi said” a particular thing. It is more precise to say that certain lines articulate an ethical orientation preserved within the Yasawi tradition. This approach attends to historical criticism without disregarding the enduring influence of hagiography, poetry, and Sufi-order memory in Kazakh culture.

One distinguishing feature of the hikmats is their connection of abstract ethical teaching to everyday relations. The line in the first hikmet, “Wherever you encounter the broken-hearted, be a balm to them,” transforms compassion from a general sentiment into a concrete relationship with the wounded person (Yesevî, 1993, p. 122). The same passage repeatedly insists on caring for the stranger, the orphan, and the poor. The conception of commonality at work here rests not on an identity that renders everyone alike, but on assuming responsibility in the presence of vulnerability. This emphasis is consequential for contemporary social cohesion, because common belonging is strengthened not only through allegiance to symbols, but also through conduct and institutions that protect the dignity of different sections of society.

The second axis is the critique of the nafs, pride, and ostentation. In the hikmats, moral corruption is not represented solely as the failing of others; the speaker also interrogates his own inadequacy, performative piety, and excessive attachment to the world. This self-critical idiom offers a standard that should inform public invocations of the legacy. A discourse that exalts Yasawi’s name while exempting its own relations of power and interest from scrutiny contradicts the hikmats’ ethic of self-reckoning. Yasawi’s legacy should therefore be read not as an identity marker used to prove one community’s superiority over others, but as an ethical resource that summons individuals and institutions to examine their own conduct (Kalm, 2017).

The third axis concerns justice, which appears not as an abstract object of

praise but through criticism of the abuse of concrete offices. The fifty-third hikmet censures a qadi who accepts bribes and a mufti who issues unjust fatwas; the eighty-ninth laments the disappearance of justice among rulers and generosity within society (Yesevî, 1993, pp. 163, 184). These lines do not contain a modern conception of the rule of law, and presenting them as a programme addressed directly to contemporary institutions would be anachronistic. They nevertheless articulate an unequivocal moral objection to the use of public authority for private gain. Their contemporary corollary is to connect the expectation of justice not merely to individual benevolence, but to demands for accountability and equal treatment.

The plain and rhythmic Turkic of the hikmats is likewise integral to their social function. Despite the scholarly and literary prestige of Arabic and Persian, Yasawi is understood to have preferred an idiom accessible to broad sections of the population (Eraslan, 1989). This choice suggests that cultural heritage should not remain knowledge confined to specialists. Plain language, however, does not entail reducing complex questions to slogans. Aphorisms falsely attributed to Yasawi and unsourced social-media images may be readily intelligible, yet they weaken historical knowledge. Ethical transmission therefore requires not only accessibility, but also transparency about sources and an account of textual variation.

Read together, these four themes show that the hikmet tradition does not construct social ethics through obedience alone. The interrogation of one’s own nafs, care for the vulnerable, and criticism of injustice in public office distribute responsibility in several directions. The resulting moral horizon encompasses not only the duties of the governed toward rulers, but also the accountability of those who wield power. It would be mistaken to equate this horizon with modern democracy; it nonetheless resists reducing justice to a unilateral demand for loyalty.

The most productive question Yasawi's legacy can contribute to the present debate is therefore this: Does an appeal to unity make audible the injustices experienced by society's less visible constituencies, or does it conceal them within the rhetoric of a common identity?

4. Results and Discussion: Identity, Language, and Cohesion in Contemporary Kazakhstan. Nation-building in Kazakhstan has sought to pursue simultaneously the historical and linguistic consolidation of ethnic Kazakh identity and the idea of a Kazakhstani identity encompassing all citizens. These two orientations sometimes reinforce one another, but they may also generate tensions over language, representation, and narratives of the past. Nationwide research has shown that knowledge of Kazakh, trust in institutions, and perceptions of discrimination are associated with both ethnic and civic nationalist orientations (Burkhanov et al., 2017). This finding demonstrates that social cohesion does not arise spontaneously around a single symbol; it is shaped by citizens' everyday experiences, linguistic opportunities, and expectations of fair treatment.

Using data from 2014, Rees and Williams found that a supraethnic Kazakhstani identity resonated within society, while language remained a significant line of differentiation in its adoption (Rees & Williams, 2017). A more recent study of 4,000 participants examined shifts in ethnic and civic attachments between 2016 and 2023, demonstrating that the field of identity is not static (Sadvokassova et al., 2024). Any account of the integrative capacity of Yasawi's legacy must therefore avoid treating "Kazakh society" as a monolithic voice. For that legacy to be inclusive, it must also recognise the right of diverse ethnic and religious communities to maintain distance from this cultural resource or to interpret it differently.

Language is the most visible domain of ethnocultural continuity. Recent

scholarship documents increasingly positive attitudes toward Kazakh, alongside the continuing role of Russian in everyday and public life and the value attached to English in education and global mobility (Jarlhøj & Valijärvi, 2024). A large-sample study conducted among university students in 2023 likewise shows that language use within the family and the language of instruction are decisive in young people's ethnolinguistic affiliation (Zharkynbekova et al., 2025). Yasawi's preference for accessible Turkic can, in this context, provide a historical model for supporting cultural production in Kazakh. It should serve not to encode multilingualism as a threat, but to strengthen Kazakh in high-quality education, publishing, and digital content.

The principal difficulty in language policy lies in the gap between symbolic value and the practical conditions of everyday use. Declaring a language the bearer of national heritage cannot produce the intended outcome when high-quality textbooks, scholarship, children's content, and public services are unavailable in that language. Conversely, construing the experience of Russian-speaking citizens as evidence of deficient loyalty may narrow the basis of common citizenship. Yasawi's preference for intelligible language should therefore be read less as a criterion of linguistic purity than as a principle of access. The aim is not to place people in a hierarchy according to the language they use, but to make learning and using Kazakh practicable, substantively rewarding, and voluntarily valued in everyday life.

The digital sphere is not merely an external force that erodes identity. Social media constitute a bidirectional environment in which young people produce new narratives about history, music, language, and religion while also encountering misinformation, cyberbullying, and polarising content. Research on social-media use among young people in Kazakhstan places particular emphasis on the need for information

security and digital literacy (Nussipova & Slanbekova, 2024). In this environment, renewing Yasawi's legacy must involve more than multiplying brief and emotive slogans. Bilingual or trilingual digital content that introduces different recensions of the hikmats, makes citations visible, and involves young people in interpretation can foster more durable forms of cultural learning.

A simple but auditable publication principle can guide digital transmission: every quotation should identify the work, editor or translator, year of publication, and page number, while doubtful textual status should be stated explicitly. Providing a contextual note when a hikmet is recorded or adapted into a short video does not diminish its impact; on the contrary, it enables audiences to engage with the source. The assumption that young people merely consume prefabricated content should likewise be abandoned. Collaborative digital editions, podcasts, and oral-history projects undertaken by universities, museums, and local cultural organisations can develop both linguistic competence and source literacy. Cultural transmission can thus become an experience of inquiry and production rather than a one-directional act of admonition.

The material foundations of social cohesion cannot be disregarded. The World Bank's 2024 assessment notes that, despite long-term growth and declining poverty in Kazakhstan, inequalities of opportunity, disparities in educational quality, and regional vulnerabilities persist (World Bank, 2024). Merely reminding economically and institutionally excluded groups of common values does not answer their demand for justice. The hikmats' concern for the poor and condemnation of bribery can strengthen the ethical rationale for social policy, but cannot replace concrete arrangements governing resource distribution, social protection, education, and law. The contemporary value of Yasawi's legacy should be sought precisely

in its refusal to reduce structural problems to deficits of spirituality.

This distinction is especially important for public institutions. Compassion may encourage individual acts of assistance; justice requires that services not vary according to personal proximity, ethnic origin, or economic power. Yasawi's call to stand with the poor is therefore incomplete when confined to charitable activity. Reducing regional disparities in education, ensuring access to public services for persons with disabilities, maintaining transparent application procedures, and investigating allegations of discrimination effectively are institutional dimensions of the same ethical question. A discourse of shared values generates trust only when supported by citizens' everyday experience of equal treatment.

Taken together, the findings reveal two distinct uses of heritage. In its representational use, Yasawi's name becomes a sign of a shared past through ceremonies, monuments, slogans, and official narratives. In its relational use, the ethical criteria articulated in the hikmats are used to interrogate how people treat one another and how institutions treat citizens. The representational dimension is not wholly dispensable: shared symbols can sustain a sense of belonging. Yet when heritage remains at this level alone, it becomes a decorative device that ratifies existing practice. A relational reading, by contrast, converts compassion, justice, and self-discipline into questions against which contemporary conduct can be tested. The approach proposed here is to strengthen this second dimension and connect symbolic visibility to ethical responsibility.

5. The Contemporary Function of Yasawi's Legacy: Possibilities and Limits. The findings indicate that the contribution of Yasawi's legacy to social cohesion depends on four conditions. The first is textual integrity: the edition in which a saying appears must be identified, and later fabrications must not be attributed to Yasawi. The second is inclusive

interpretation: compassion, justice, and self-scrutiny must be connected not to the superiority of a particular ethnic group, but to the equal dignity of all citizens. The third is institutional embodiment: ethical language must be supported by practices such as equal service provision, transparency, and measures against discrimination. The fourth is participatory transmission: young people should be regarded not as passive recipients of heritage, but as agents who debate it through its sources and produce it anew across contemporary media.

In education, the most productive approach is to establish relationships among text, history, and contemporary problems, rather than presenting the hikmats as moral maxims to be memorised. Students can compare different editions of the same hikmet, discuss the social problem addressed by a particular line, and evaluate where it converges with or diverges from the vocabulary of contemporary law and citizenship. Such pedagogy does not turn Yasawi into an untouchable symbol; it takes him seriously within his historical context. Çetin's examination of the contemporary traces of the Yasawi tradition in the spiritual life of the Kazakh people indicates that mausoleum visitation and cultural memory remain vibrant. This observation, however, should not be generalised into the assumption of a uniform religiosity across society (Çetin, 2025).

For cultural institutions and digital publishing, the priority is reliable access to texts. Comparative online presentation of editions of the *Dīwān-i Hikmet*, accompanied by concise explanations, audio renderings, and contextual notes in Kazakh, Russian, and English, can open the legacy to both local and international audiences. The UNESCO World Heritage status of Yasawi's mausoleum underscores that this heritage is not only religious, but also historical and architectural (UNESCO, 2003). Popularisation, however, is no justification for abandoning critical knowledge. In place of unsourced quotation

cards, content standards should identify the edition, hikmet number, and translator.

For civil society and local communities, Yasawi's name acquires substance when it is connected to projects of shared responsibility rather than invoked as an abstract appeal to unity. Hikmats concerning the poor, orphans, and the broken-hearted can provide an ethical point of departure for youth volunteering, support for older people, disability access, and encounter programmes among different communities. The criterion is not whether a project bears Yasawi's name, but whether it genuinely safeguards vulnerable persons' dignity and right to speak. This approach moves the legacy beyond ceremonial repetition and closer to practices of everyday solidarity; it also enables citizens who do not share the religious reference to participate through the common language of human dignity and justice.

The most consequential limit arises when a historical Sufi corpus is converted into a direct source of contemporary state policy. Such a use may both constrict the spiritual quest articulated in the texts and turn Yasawi's legacy into an instrument for legitimating official identity. Social cohesion does not consist in silencing criticism or rendering differences invisible. As Schatz observes in explaining the absence of conflict in multiethnic Kazakhstan, accommodation depends not only on discursive frames, but also on how compromise and power relations are managed (Schatz, 2000). Yasawi's legacy can therefore be integrative insofar as it nourishes public debate open to plurality; when used to police the boundaries of a single correct identity, it can become exclusionary.

The study's limitations should also be specified. The analysis is based on a particular Turkish edition and a selected body of recent scholarship; it is not a philological investigation comparing the full range of Kazakh, Chaghatay, and Russian manuscripts and editions. Nor does it directly observe how students, religious

officials, members of different ethnic communities, or visitors to the mausoleum interpret Yasawi. Future research would benefit from interviews across different regions, analysis of intergenerational differences in interpretation, and mapping the circulation of sayings attributed to Yasawi in digital media. Such field data would make it possible to test how the ethical framework proposed here actually resonates within society.

The success of such initiatives should not be measured solely by the number of activities conducted. Relevant indicators might include students' ability to cite sources and discuss divergent interpretations in an educational programme; the proportion of verified quotations, quality of Kazakh-language content, and accessibility in a digital project; and beneficiaries' participation in decision-making in a local solidarity initiative. These measures are more demanding than the visibility of Yasawi's name, but better suited to assessing the social effects of the legacy. They also foster a culture of evaluation open to criticism: an initiative that fails to achieve its intended outcome is not placed beyond scrutiny merely because it is associated with a sacred or national symbol. Historical reverence thus becomes not an obstacle to institutional learning, but a reason for greater rigour.

Conclusion. The significance of Ahmad Yasawi's hikmats for contemporary Kazakhstan does not lie in their offering a prescription transmitted unchanged from the twelfth century to the present. Read together with the textual strata formed across different periods, the *Dīwān-i Hikmet* articulates a compelling ethical orientation centred on compassion, self-discipline, justice, and accessible language. Within an ethnically and linguistically plural society, this orientation makes it possible to conceive common belonging not only through history and symbols, but also through the treatment of vulnerable persons and the just exercise of public authority.

The study's principal conclusion is that Yasawi's legacy cannot generate social cohesion on its own. Contemporary research shows that identity preferences are shaped jointly by language, citizenship, trust, family, and educational practices, while the digital sphere enables both cultural production and information disorder. Problems such as poverty and inequality of opportunity likewise require institutional solutions rather than moral exhortation alone. Yasawi's ethical idiom should therefore be situated not in place of public policy, but within the ethical scrutiny of policies that claim to be just and inclusive.

Within this framework, the most viable approach combines education grounded in verified texts, multilingual digital publishing committed to source transparency, local initiatives centred on solidarity with vulnerable groups, and public debate open to divergent interpretations. Such an approach neither confines Yasawi to the past nor instrumentalises him according to present needs. The vitality of the legacy is measured less by the frequency with which it is invoked than by the extent to which the relationship between compassion and justice can be enacted within contemporary citizenship.

References

1. Bureau of National Statistics of the Agency for Strategic Planning and Reforms of the Republic of Kazakhstan. (2023). National Composition, Religion and Language Proficiency in the Republic of Kazakhstan: Results of the National Population Census of 2021. Astana.
<https://stat.gov.kz/en/national/2021/>
2. Burkhanov, A. (2017). Kazakhstan's National Identity-Building Policy: Soviet Legacy, State Efforts, and Societal Reactions. *Cornell International Law Journal*, 50(1), 1-14.
<https://scholarship.law.cornell.edu/cilj/vol50/iss1/1/>

3. Burkhanov, A., Sharipova, D., & Alpeissova, A. (2017). The Determinants of Civic and Ethnic Nationalisms in Kazakhstan: Evidence from the Grass-Roots Level. *Nationalism and Ethnic Politics*, 23(2), 203-226. <https://doi.org/10.1080/13537113.2017.1311143>
4. Çetin, H. (2025). Hoca Ahmet Yesevi Geleneğinin Kazak Halkının Maneviyatındaki Rolü ve Önemi [The Role and Importance of the Khoja Ahmad Yasawi Tradition in the Spiritual Life of the Kazakh People]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 113, 405-419. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1604710>
5. Eraslan, K. (1989). Ahmed Yesevî [Ahmad Yasawi]. *TDV Encyclopedia of Islam*, 2, 159-161. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi>
6. Eraslan, K. (1994). Dîvân-ı Hikmet [The Book of Wisdom]. *TDV Encyclopedia of Islam*, 9, 429-430. <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-i-hikmet>
7. Jarlhøj, M. E., & Valijärvi, R.-L. (2024). Changing Language Policies and Ideologies in Kazakhstan: An Interview-Based Study. *SN Social Sciences*, 4, 30. <https://doi.org/10.1007/s43545-024-00829-5>
8. Kalın, İ. (2017). Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet [Khoja Ahmad Yasawi, Judgment and Wisdom]. *Bilig*, 80, 1-14. <https://izlik.org/JA39CP73DN>
9. Nussipova, A. U., & Slanbekova, G. K. (2024). Social Media Landscape in the Republic of Kazakhstan: Navigating Youth Behavior and Ensuring Information Security. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*, 89(3), 68-78. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2024.v89-i3-07>
10. Rees, K. M., & Williams, N. W. (2017). Explaining Kazakhstani Identity: Supraethnic Identity, Ethnicity, Language, and Citizenship. *Nationalities Papers*, 45(5), 815-839. <https://doi.org/10.1080/00905992.2017.1288204>
11. Sadvokassova, A., Burkhanov, A., & Sharipova, D. (2024). In Search for Kazakhstani Identity: Societal Perceptions of Kazakhstan's Nation-Building. *Nationalism and Ethnic Politics*, 31(1), 114-137. <https://doi.org/10.1080/13537113.2024.2422198>
12. Schatz, E. A. D. (2000). Framing Strategies and Non-Conflict in Multi-Ethnic Kazakhstan. *Nationalism and Ethnic Politics*, 6(2), 71-94.
13. Tosun, N. (2013). Yeseviyye [The Yasawi Order]. *TDV Encyclopedia of Islam*, 43, 487-490. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeseviyye>
14. UNESCO World Heritage Centre. (2003). Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi <https://whc.unesco.org/en/list/1103>
15. World Bank. (2024). Kazakhstan: Poverty and Equity Assessment. World Bank. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/099121024150515312>
16. Yesevî, A. (1993). Dîvân-ı Hikmet [The Book of Wisdom] (H. Bice, Ed.). Türkiye Diyanet Vakfı Publications.
17. Zharkynbekova, S., Ayupova, G., Galiyeva, B., Shakhputova, Z., & Zabrodskaja, A. (2025). Ethno-Linguistic Identity of Kazakhstani Student Youth in Modern Multinational Context of Kazakhstan: Sociolinguistic Analysis of Empirical Research. *Languages*, 10(2), 33. <https://doi.org/10.3390/languages10020033>

Автор туралы:

Али Рафет Өзкан -профессор Анкара университеті Теология факультеті, Философия және дінтану бөлімінің профессоры, Түркия/Анкара

About the author:

Ali Rafet Özkan - Professor, Department of Philosophy and Religious Sciences, Faculty of Divinity, Ankara University, Türkiye/Ankara

Об авторе:

Али Рафет Озкан – профессор Анкарский университет, факультет теологии, отделение философии и религиоведения, Турция/Анкара

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей- қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
--	--

ГРНТИ 21.15.47

<https://doi.org/10.67217/2026.03.09>

Гюляр Гафгазлы

Институт востоковедения имени академика

З. М. Бунятова НАНА

Әзірбайжан/ Баку

e-mail: ggafgazli@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-8244-8348>

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АХМЕДА ЯСАВИ И БАБА НАХЧИВАНИ

Аңдатпа. Мақала түркі-ислам әлемінің екі ірі ойшылы — Ясауиға тариқатының негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясави (XII ғ.) мен атақты сопы философ, тәпсірші Баба Нематуллах Нахчыванидің (XV–XVI ғғ.) философиялық-көзқарастық дүниетанымын салыстырмалы талдауға арналған. Жұмыста Ахмет Ясавидің «Диуани хикмет» еңбегіндегі сопылық доктрина, құдайға деген сүйіспеншілік, таза иман және нәпсіні ауыздықтау идеялары қарастырылады. Ал Баба Нахчыванидің «Әл-Фаватих әл-Илахийн» атты Құран тәпсірі мен басқа да метафизикалық еңбектері негізінде оның «вахдат әл-вужуд» (болмыс бірлігі) және «вахдат аш-шухуд» (куәлік бірлігі) философиясына қосқан үлесі сараланады. Автор қос ойшылдың рухани кемелдікке жету, Жаратушыға жақындау және адамның ішкі тазалығы туралы көзқарастарының ортақ негіздері мен көркемдік-тұжырымдамалық айырмашылықтарын ашып көрсетеді.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясави, Баба Нахчывани, сопылық, вахдат әл-вужуд, вахдат аш-шухуд, Диуани хикмет, құдайлық сүйіспеншілік, тәпсір, ислам философиясы.

Abstract. This article provides a comparative analysis of the philosophical and spiritual worldviews of two prominent figures of Turkic-Islamic thought: Khoja Ahmad Yasawi (12th century), the founder of the Yasawiyya order, and Baba Nematullah Nakhchivani (15th–16th centuries), a renowned Sufi philosopher and Quranic commentator. The study examines Yasawi's core teachings as presented in the *Divan-i Hikmet*, focusing on divine love, inner sincerity, self-purification, and spiritual devotion. Concurrently, it analyzes Nakhchivani's metaphysical contributions through his fundamental Quranic commentary *Al-Fawatih al-Ilahiyya*, which develops complex philosophical arguments surrounding the doctrines of *wahdat al-wujud* (unity of being) and *wahdat ash-shuhud* (unity of witness). The author demonstrates how both thinkers shared fundamental Sufi ideals, with Yasawi conveying them through accessible poetic wisdom (*hikmet*) and Nakhchivani through systematic philosophical and exegesis discourse.

Keywords: Ahmad Yasawi, Baba Nakhchivani, Sufism, wahdat al-wujud, wahdat ash-shuhud, Divan-i Hikmet, divine love, tafsir, Islamic philosophy.

Аннотация. Статья посвящена сравнительному анализу философско-мировоззренческих взглядов двух выдающихся мыслителей тюркско-мусульманского мира — основателя тариқата «Ясавия» Ходжи Ахмеда Ясави (XII в.) и крупного

суфийского философа и толкователя Корана Бабы Нематуллаха Нахчывани (XV–XVI вв.). В работе исследуются основные идеи «Диван-и Хикмет» Ясави, сосредоточенные на божественной любви, борьбе с нафсом (эго), искренности поклонения и духовном совершенствовании. Параллельно рассматривается метафизическое наследие Бабы Нахчывани, в частности его фундаментальный тафсир «Аль-Фаватих аль-Илахийя», в котором даётся философское обоснование концепций «вахдат аль-вуджуд» (единство бытия) и «вахдат аш-шухуд» (единство созерцания). Автор показывает, что, несмотря на разницу в стиле изложения — поэтично-прикладном у Ясави и академическо-философском у Нахчывани, — оба мыслителя опирались на общие духовно-нравственные ориентиры исламского суфизма.

Ключевые слова: Ахмед Ясави, Баба Нахчывани, суфизм, вахдат аль-вуджуд, вахдат аш-шухуд, Диван-и Хикмет, божественная любовь, тафсир, исламская философия.

Введение. Родившийся в посёлке Сайрам близ города Шымкент, выдающийся мыслитель и поэт XII века Ахмед Ясави (1093/1100–1166), один из основоположников суфийской литературы на тюркском языке, продолжил своё образование в городе Ясы и за короткое время добился значительных успехов в учёбе. Он создал собственную суфийскую школу и изложил свои философские взгляды в многочисленных произведениях. Главное сочинение Ахмеда Ясави — Диван-и Хикмет — было собрано и систематизировано после смерти автора его последователями-дервишами.

Во всех своих произведениях Ахмед Ясави прежде всего призывает верить в Единого Творца, создавшего всё сущее, любить Его и Его творения. Основные философские идеи мыслителя направлены на наставление людей на истинный путь, формирование праведного образа жизни, благодарность Всевышнему и осознание бренности земного мира. Он напоминает о временном характере мирской жизни и необходимости духовного совершенствования.

В своих хикметах Ясави учит любви к Богу, искреннему поклонению Ему, постоянному поминанию Аллаха и раскрывает пути достижения духовной близости к Всевышнему. Широко признано, что каждое из его мудрых наставлений представляет собой

самостоятельную философскую систему, отражающую глубину его мировоззрения и суфийского учения (Yesevi, 2017:44)

Примерно через 300 лет после рождения Ахмеда Ясави, в 1452 году в древнем городе Нахчыван родился известный суфийский шейх и философ Баба Нематуллах Нахчывани. В различных источниках он упоминается под именами Шейх Алван, Ульванель Агшехри, Баба Немат, Баба Нематуллах и Баба Нахчывани. Учёный жил и осуществлял свою деятельность в Тебриз и на территории Турция (Yaşar, 132).

За короткое время пребывания в Тебризе он познакомился с выдающимся суфийским шейхом Омар Ровшани, общение с которым оказало большое влияние на его духовное совершенствование. В этот же период Баба Нахчывани вступил в суфийский орден Накшбандия через известных шейхов своего времени — Сунуллах Кузекунани и его халифа Дервиш Ахи Хусревшахи. Именно Дервиш Ахи Хусревшахи даровал ему право наставничества и звание шейха.

Войдя в ветвь Халватия ордена Накшбандия, Баба Нематуллах Нахчывани посвятил значительную часть своей жизни уединению и духовным практикам. Современники называли его «Скрытым дервишем». В 1499 году он покинул Тебриз и до конца жизни проживал в посёлке Агшехир, где и был похоронен (Yaşar, 1998:39).

Проведя около пятнадцати лет в Агшехире, занимаясь научной и духовной деятельностью, Баба Нематуллах Нахчывани скончался в 1514 году. Его полное имя — Неметуллах ибн Махмуд ан-Нахчывани Шейх Алван (Yaşar, 1998:3).

Что касается трудов Баба Нематуллах Нахчывани, то его наиболее известным произведением является комментарий к Корану под названием «Аль-Фаватих аль-Илахийя ва аль-Мафатих аль-Гайбийя аль-Музиха ли-ль-Калим аль-Куранийя ва аль-Хикам аль-Фурканийя» (Nimetullahi, 1325). Высокую оценку получили также его комментарий к книге Ибн Араби «Фусус аль-хикам» («Геммы мудрости») (Çelebi, 1943:1263), а также толкование философской поэмы «Гульшан-и Раз» («Сад тайн») известного исламского мыслителя Махмуд Шабустари (Çelebi, 1943:1505). Эти труды считаются важными произведениями для понимания философских основ и сущности суфизма.

Среди других сочинений Бабы Нахчывани известны «Шарх Асрар ан-Нукат» («Толкование тайн точки»), «Хидая», «Вуджудия», «Маджмуа Латаиф», «Асила ва аль-Аджиба» и ряд других работ.

В своих произведениях, особенно в знаменитом тафсире, Баба Нематуллах Нахчывани уделял особое внимание проблеме бытия и учению о единстве бытия (вахдат аль-вуджуд). Во введении к своему толкованию Корана он подробно рассматривает этот вопрос. По его мнению, бытие не может быть разделено на такие категории, как целое и часть, частное и общее. Его существование не зависит ни от чего другого. Это состояние он называет ступенью абсолютного единства (ахадийя).

Кроме того, философ утверждает, что бытие представляет собой абсолютное бытие (вуджуд-и мутлак) или единственное бытие. Хотя понятие «вуджуд» может означать существование, осуществление или

проявление какого-либо события, истинная сущность бытия выходит за пределы этих значений. Поскольку существование неотделимо от самого бытия, оно является необходимым бытием (ваджиб аль-вуджуд). Следовательно, небытие не может быть ему присуще. Именно эта идея составляет одну из центральных основ философского мировоззрения Бабы Нахчывани и его понимания суфийской метафизики (Şevki, 1988: 211-213).

По мнению Баба Нематуллах Нахчывани, большинство философов отрицали возможность видения и чувственного восприятия Аллаха, Который является Абсолютным Бытием (вахдат аль-вуджуд). Они приводили рациональные доводы в пользу невозможности созерцания Бога. Большинство представителей калама также считали, что в земной жизни видение Аллаха (руйатуллах) невозможно, однако допускали его возможность в загробном мире.

Баба Нахчывани подвергал критике как философов, так и мутакаллимов за подобные взгляды. Он указывал, что они признают существование Творца как источника всех внешних форм бытия, но одновременно утверждают, что Он не может быть ни увиден, ни воспринят. По мнению мыслителя, такое утверждение противоречиво, поскольку способность быть воспринимаемым относится к признакам существования. Более того, Творец является самым совершенным, наиболее явным и очевидным из всех существующих проявлений бытия. Его существование независимо и не нуждается ни в чём ином.

Нахчывани считал, что сторонники невозможности видения Аллаха обладают недостаточным знанием и отклонились от истинного пути. Подтверждая свою позицию, он обращался к аятам Корана: «Это предел их знания» (сура «Ан-Наджм», 53:30), «Твой Господь лучше знает тех, кто

сбился с Его пути, и лучше знает следующих прямым путём» (сура «Аль-Калам», 68:7), а также «Кому Аллах не дарует света, тому не будет света» (сура «Ан-Нур», 24:40).

Другим важным понятием суфийской философии является вахдат аш-шухуд («единство созерцания»). Согласно этому учению, когда восходит солнце, звёзды исчезают из поля зрения не потому, что перестают существовать, а потому, что их свет меркнет перед сиянием солнца. Подобным образом, когда сердце человека озаряется божественным светом и проявлениями Истины (Хакка), всё остальное — мир, вселенная, то есть «масива» (всё, что существует помимо Бога), — перестаёт восприниматься сознанием.

В этом заключается отличие вахдат аш-шухуд от вахдат аль-вуджуд. Если учение о единстве бытия утверждает абсолютное единство существования, то единство созерцания означает состояние, при котором человек видит только Бога и не замечает ничего кроме Него. Иными словами, это духовное состояние полного сосредоточения на Всевышнем и забвения всего, что не связано с Ним.

Баба Нематуллах Нахчывани в своём тафсире неоднократно обращался к данной теме, рассматривая её практически в толковании каждой суры. Так, комментируя 3-й аят суры Сура Аль-Ахзаб, он пишет:

«О тот, кто ищет покровительства Аллаха и постоянно пребывает под Его защитой! Уповай на Аллаха и верь, что Он дарует тебе различные милости и благодеяния. В качестве Покровителя Аллаха достаточно для сохранения всех твоих состояний и всего твоего бытия. Он защитит тебя от всех коварных людей, стремящихся причинить вред, и убережёт от их злых намерений и замыслов. Ты же искренне обратись к своему Господу, всем сердцем устремись к Его благословенному Лику, который является истинной киблой. Никогда не

обращайся к кому-либо иному и даже не допускай мыслей о ком-либо, кроме Него. Ведь человеческое сердце способно быть обращено только к одному единственному существу» (Nemətullah, 2018:400).

В данном толковании отчётливо проявляются основные идеи суфийской философии Бабы Нахчывани. Он подчёркивает необходимость полного упования на Бога (таваккуль), искренности (ихлас) и духовной сосредоточенности исключительно на Всевышнем. Мыслитель утверждает, что сердце человека не может одновременно быть обращено к Богу и к мирским привязанностям. Поэтому истинный путь духовного совершенствования заключается в полном устремлении к Аллаху и освобождении сознания от всего, что отвлекает от Него. Эта мысль тесно связана с суфийским пониманием вахдат аш-шухуд — состояния, при котором человек настолько поглощён созерцанием Божественной истины, что всё остальное перестаёт занимать его внутренний мир.

Ахмед Ясави в своих произведениях высказывает схожие философские идеи, однако выражает их гораздо более простым и доступным языком. Его произведение «Диван-и Хикмет» представляет собой не только нравственную книгу, но и синтез религии и суфизма. Поэтому в поэтических отрывках этого произведения присутствует не просто перечисление коранических истин, но и их суфийское осмысление.

«Диван-и Хикмет» полностью сосредоточен на любви человека к Богу. По этой причине Ясави, раскрывая темы места человека в мире, его роли и обязанностей, постоянно призывает к непрерывному поклонению. При этом он не сводит поклонение только к молитве и чтению дуа. Лицемерие он рассматривает как явление, несовместимое с истинной человечностью. Тех, кто использует пост

и молитву как прикрытие своих дурных поступков, он считает далекими от веры. Поскольку тарикат Ясавия сформировался на основе исламских норм, в своих взглядах Ясави опирается на религиозные предписания и подчеркивает обязательные для всех нравственные принципы (Hayati, 2019:26-29).

По мнению поэта, человек поклоняется не только действиями, но и своими поступками и мыслями. Истинным является лишь тот путь, который объединяет внутреннюю искренность и внешнее благочестие. Человек должен правильно использовать дарованное ему время жизни. Если он полностью отдаёт своё сердце Богу и готов «отдать душу» на Его пути, он становится истинным влюблённым (ашиком) и обретает спасение в вечности (Yesevi, 2017:74-77).

Интересно, что Ясави формирует особую систему стадий духовной любви, описывая её через образы «горения в огне», «сгорания как мотылёк», «безумия», «страдания», «наполненности скорбью» и других поэтических символов. Таким образом он придаёт своим мыслям яркое художественное выражение (Yesevi, 2017. Sah.77-83, 110-111, 150-151).

В целом, в его знаменитом произведении, состоящем из хикметов, все вопросы рассматриваются через призму исламского мировоззрения и духовной философии. Божественная любовь является причиной и смыслом существования. Только через этот путь любви можно достичь Бога; божественная любовь есть одновременно и жизнь, и вера. Она является милостью, дарованной Богом человеку. Те, кто обладает этой милостью, освобождаются от всех внутренних пороков.

Согласно учению Ясавия, все существа являются проявлением божественной любви, и именно благодаря этой любви материальный мир переходит из состояния небытия в

бытие. Эта взаимная любовь составляет основную суть тариката. Стремление человека к Богу является результатом этой притягательной силы — любви. То, что отдаляет человека от пути Бога, — это нафс (эго), поэтому необходимо освободиться от него и отказаться от мирских соблазнов.

Ахмед Ясави, обогативший восточную литературу XII века тюрко-исламским мировоззрением и ценностями, в своём произведении «Диван-и Хикмет» в рамках требований философии единства бытия (вахдат аль-вуджуд) особое внимание уделяет единству существования и условиям пути, ведущего к Богу.

По Ясави, тарикат является началом пути, ведущего к Всевышнему. Он рассматривается как основа духовной силы и превосходства духовного состояния. В основе тариката лежат такие принципы, как изгнание сатаны из сердца, духовное совершенствование до уровня наставника (пира), получение доли божественной благодати от Всевышнего и приближение к Нему Носа (Yesevi, 2017: 202-204, 282-283).

Заключение. В заключение можно отметить, что идеи суфизма, начавшись с Ахмед Ясави, в дальнейшем получили более широкое развитие у последующих суфийских учёных и приобрели различные формы и направления.

Общим для обоих суфийских мыслителей — как для Ясави, так и для Баба Нематуллаха Нахчывани — является стремление к уединению и духовной изоляции (хальва). Один из них провёл конец жизни в подземной келье для духовных практик, тогда как другой построил ханаку, выделил себе место для уединения и завершил жизнь в состоянии духовного одиночества.

Различия между ними заключаются в стиле выражения их учения. Если Ясави изложил свои мысли в «Диван-и Хикмет» простым, доступным языком, понятным широкому

кругу людей, то Баба Нахчывани писал свои труды в форме поэзии и прозы на арабском и персидском языках, используя более сложный и философски глубокий стиль.

Таким образом, у Ясави преобладает простота и доступность изложения, тогда как у Нахчывани — глубина и сложная философская интерпретация. Несмотря на это, их взгляды на вахдат аль-вуджуд (единство бытия) по своей сути сходны, но выражены в разных формах и традициях суфийской мысли.

مناجات ايلدي مسكين خواجه احمد

اهلي قبل همه بنده نك بن رمحت

غريب احمد سوزي هر كيز قوريماس

اكر يري آستينغه كيرسه چوروماس

(Yesevi, 2017:488)

Использованная литература

1. Bice Hayati. Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler. Hoca Ahmet Yesevi. Ankara, Türkçe yaym hakları MEB, 2019
2. Hoca Ahmed Yesevi Divani-Hikmet. UNESCO 2016 Hoca Ahmed Yesevi yılı anısına. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017. Sah.44
3. Katib Çelebi. Kəşf ez-zünunan emai-l-kutubi va-l-funun. İstanbul:Maarif matbaası, 1362/1943, cild 2
4. Kurt Yaşar. “Baba Nimetullah”. DİA, XXXIII/132.
5. Kurt Yaşar. Nimetullah Nahçıvani ve Tasavvufi Tefsiri. OMÜSBE, (doktora tezi), Samsun, 1998, səh.39
6. Naxçıvani Nemətullah. Əl-fəvatih ul-ilahiyyə və-l-məfatih ul-Qeybiyyə (Quranın kəlmə və hikmətlərini açıqlayan Qeybin açarı ilahi fəthi) əsəri. I cild, Naxçıvan: Əcəmi NPB 2018
7. Nimetullahi Nahcuvani. El-Fevatihul-ilahiyye ve-l-mefatihul-l-ğeybiyye el-mudihetu lil kerim el-Quraniyye ve hikem el-furqaniyye. İstanbul, 1325.

Автор туралы

Гюляр Гафгазлы - PhD, қауымдастырылған профессор, Өзәрбайжан Ұлттық Ғылым Академиясының академик З. М. Буниятов атындағы Шығыстану институты, Халықаралық қатынастар бөлімінің меңгерушісі. Өзәрбайжан/ Баку

8. Yavuz Yusuf Şevki. DİA, Ankara, 1988, I cild
9. خشايش دكتور عقيى مفاخر أذربيجان. جلد أول، تبريز، نشر أذربيجان 1375
10. القرآن الكريم. المدينة المنورة. 1405

References

1. Bice Hayati. Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler: Hoca Ahmet Yesevi. Ankara: Türkçe Yayın Hakları MEB, 2019.
2. Hoca Ahmed Yesevi Divani-Hikmet. In commemoration of the UNESCO 2016 Year of Hoca Ahmed Yesevi. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi International Turkish-Kazakh University, 2017. P. 44.
3. Kâtib Çelebi. Keşf ez-Zünûn ‘an Esmâ’i’l-Kütüb ve’l-Fünûn. İstanbul: Maarif Matbaası, 1362/1943. Vol. 2.
4. Kurt, Yaşar. “Baba Nimetullah.” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Vol. XXXIII, p. 132.
5. Kurt, Yaşar. Nimetullah Nahçıvani ve Tasavvufi Tefsiri. PhD dissertation, OMÜSBE, Samsun, 1998. P. 39.
6. Nakhchivani, Nimatullah. Al-Fawātih al-Ilāhiyya wa-l-Mafātih al-Ghaybiyya (The Divine Openings and the Keys to the Unseen: An Exposition of the Words and Wisdoms of the Qur’an). Vol. I. Nakhchivan: Ajami NPB, 2018.
7. Nimetullahi Nahcuvani. Al-Fawātih al-Ilāhiyya wa-l-Mafātih al-Ghaybiyya al-Mūdiḥa li-Kalim al-Qur’āniyya wa-Ḥikam al-Furqāniyya. İstanbul, 1325.
8. Yavuz, Yusuf Şevki. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). Ankara, 1988. Vol. I.
9. Khashayesh, Dr. Aqiqi. Mafākhir-i Ādharbāyḡān. Vol. I. Tabriz: Nashr-i Ādharbāyḡān, 1375.
10. The Holy Qur’an. Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an, 1405.

About the Author Gulyar Gafgazly — PhD, Associate Professor, Head of the Department of International Relations at the Institute of Oriental Studies named after Academician Z. M. Buniyatov, Azerbaijan National Academy of Sciences. Azerbaijan / Baku

Об авторе

Гюляр Гафгазлы — PhD, ассоциированный профессор, заведующая отделом международных отношений Института востоковедения имени академика З. М. Бунятова Национальной академии наук Азербайджана. Азербайджан / Баку

**ЯСАУИТАНУ: ДІНТАНУ
ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯ**
(дінтану, теология, исламтану,
сопылық, діни философия,
рухани мұра)

**YASAWI STUDIES:
RELIGIOUS STUDIES
AND THEOLOGY**
(religious studies, theology,
Islamic studies, Sufism,
philosophy of religion, and
spiritual heritage);

**ЯСАВИВЕДЕНИЕ:
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
И ТЕОЛОГИЯ**
(религиоведение,
теология,
исламоведение,
суфизм, религиозная
философия, духовное
наследие)

МАЗМҰНЫ - CONTENTS - СОДЕРЖАНИЕ

Сайпулла Моллақанағатұлы

СОПЫ МҰХАММЕД ДАНЫШМАНД ЖӘНЕ ЯСАУИ ТАРИҚАТЫ: НАСАБНАМАНЫҢ
ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ТАЛДАУЫ
SUFİ MUHAMMAD DANİSHMAND AND THE YASAWI TARIQA: A SOURCE-CRITICAL ANALYSIS OF
THE NASABNAMA
СУФИЙ МУХАММАД ДАНИШМАНД И ЯСАВИЙСКИЙ ТАРИКАТ: ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ НАСАБНАМЫ.....4

NECDET TOSUN

ЯСАУИЯ ТАРИҚАТЫНДАҒЫ ЗІКР-И ЭРРЕ
ZIKR-I ERRE IN THE YASAWIYYA
ЗИКР-И ЭРРЕ В ЯСАВИЙСКОМ
ТАРИКАТЕ.....12

ФэридеКамалова

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ ХОДЖИ АХМЕТА ЯСАВИ
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІНДЕГІ ТАНЫМНЫҢ ФЕНОМЕНОЛОГИЯЛЫҚ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ
PHENOMENOLOGICAL FEATURES OF COGNITION IN THE TEACHINGS OF KHOJA AHMED
YASAWI.....18

**ЯСАУИ МҰРАСЫ:
ТАРИХИ ЖӘНЕ
ФИЛОЛОГИЯЛЫҚ
ЗЕРТТЕУЛЕР**

(Тарих, деректану,
тарихнама, қолжазбатану,
мәтінтану, әдебиеттану, тіл
білімі, түркітану,
аударматану)

**THE LEGACY OF YASAWI:
HISTORICAL AND
PHILOLOGICAL STUDIES**
(history, source studies,
historiography, manuscript
studies, textual studies, literary
studies, linguistics, Turkic
studies, and translation studies)

**НАСЛЕДИЕ
ЯСАВИ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ И
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**
(история,
источниковедение,
историография,
рукописоведение,
текстология,
литературоведение,
языкознание,
тюркология,
переводоведение)

Ислам Жеменей

ХИКМЕТ» ЖЫРНАМА ТІЛІНЕ ТАЛДАУ

АНАЛИЗ ЯЗЫКА ЖЫРНАМЫ «ХИКМЕТ

AN ANALYSIS OF THE LANGUAGE OF THE “HIKMET”

POEMS.....28

ЛАЛА ГАСАНОВА

ӘЗЕРБАЙЖАН ӘДЕБИЕТТАНУЫНДАҒЫ АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫН ЗЕРТТЕУ

THE STUDY OF AHMAD YASAWI'S HERITAGE IN AZERBAIJANI LITERARY STUDIES

ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ АХМЕДА ЯСАВИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ.....3

KUNSULU ASSETOVA, SALTANAT YERALIYEVA

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» МУЗЕЙ-ҚОРЫҒЫ ҚОРЫНДАҒЫ ҚОЛЖАЗБА МҰРАЛАРЫ: МӘТІНТАНУЛЫҚ,
ТАРИХИ-ДЕРЕКТІК ЖӘНЕ МӘДЕНИ САРАПТАУ

MANUSCRIPT HERITAGE IN THE COLLECTIONS OF THE “AZIRET SULTAN” MUSEUM-RESERVE:
TEXTUAL, HISTORICAL - DOCUMENTARY AND CULTURAL ANALYSIS

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ В ФОНДАХ МУЗЕЯ - ЗАПОВЕДНИКА «АЗРЕТ СУЛТАН»:
ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ, ИСТОРИКО - ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ.....49

**ЯСАУИТАНУ: МӘДЕНИ
МҮРА ЖӘНЕ
ГУМАНИТАРЛЫҚ
ЗЕРТТЕУЛЕР**

(Археология, музейтану,
мәдениеттану, этнология,
антропология, туризм, мәдени
саясат, цифрлық
гуманитаристика, ғылыми
коммуникация)

**YASAWI STUDIES:
CULTURAL HERITAGE
AND HUMANITIES
RESEARCH**

(archaeology, museum studies,
cultural studies, ethnology,
anthropology, tourism, cultural
policy, digital humanities, and
scholarly communication)

**ЯСАВИВЕДЕНИЕ:
КУЛЬТУРНОЕ
НАСЛЕДИЕ И
ГУМАНИТАРНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

(археология,
музееведение,
культурология,
этнология,
антропология,
туризм, культурная
политика, цифровые
гуманитарные
науки, научная
коммуникация)

НҮРЖАН ПАРПИЕВ

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ ДІНИ - ЭТИКАЛЫҚ ӨЛШЕМДЕР: ДҮНИЕ МЕН
АҚЫРЕТ, КҮНӨ, ХАЛАЛ - ХАРАМ МӘСЕЛЕСІ
RELIGIOUS AND ETHICAL DIMENSIONS IN THE WORLDVIEW OF KHOJA AHMAD YASAWI: THE
ISSUES OF THIS WORLD AND THE HEREAFTER, SIN, HALAL AND HARAM
РЕЛИГИОЗНО - ЭТИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ХОДЖИ АХМЕДА ЯСАВИ:
ВОПРОСЫ МИРА И АХИРАТА, ГРЕХА, ХАЛАЛА И ХАРАМА.....58

ALI RAFET ÖZKAN

АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ХИКМЕТТЕРІ: ЭТНОМӘДЕНИ БІРЕГЕЙЛІК ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК ТҮТАСТЫҚ
AHMAD YASAWI'S HIKMATS: ETHNOCULTURAL IDENTITY AND SOCIAL COHESION
ХИКМЕТЫ АХМЕДА ЯСАВИ: ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ
СПЛОЧЁННОСТЬ.....71

Гюляр Гафгазлы

АХМЕТ ЯСАУИ МЕН БАБА НАХЧИВАНИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАРЫ
ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АХМЕДА ЯСАВИ И БАБА НАХЧИВАНИ
THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF AHMAD YASAWI AND BABA NAKHCHIVANI.....81