

ISSN 1727-060X (Print)

ISSN 2664-3162 (Online)

2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады  
Ekim 2002'den itibaren iki ayda bir yayımlanır



# TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 1 (99), 2020

Қаңтар-ақпан / Ocak-Şubat

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі  
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы  
және ақпараттық агенттігінде тіркелген.  
Күәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005 ж.

Dergi, Kazakistan Cumhuriyeti Yatırımlar ve Kalkınma Bakanlığı İletişim, Enformasyon  
ve Bilgi Komitesi'nin süreli yayın ve haber ajansında  
55-97-J 18.02.2005 numaraya kayıtlıdır.

Türkistan/Türkistan  
2020

ISSN 1727-060X (Print)

ISSN 2664-3162 (Online)

Выпускается с октября 2002 года один раз в два месяца

Issued every two months since October 2002



# ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№ 1 (99), 2020

Январь-февраль / January-February

Журнал зарегистрирован Комитетом связи, информатизации и информации  
Министерства по инвестициям и развитию РК свидетельство о постановке на учет  
периодического печатного издания и информационного агентства  
№ 5597-Ж 18. II. 2005 г.

The journal is registered in the periodical and news agency of the Information and  
Communication Committee of the Ministry of Investment and Development of the RK  
with No:5597-Zh 18.II.2005.

Туркестан/Turkestan  
2020

**ҚҰРЫЛТАЙШЫ**  
**Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті**

**БАС РЕДАКТОР**  
*доктор, профессор Женгиз Томар*

**БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ**  
*док., проф. Бекир Шишман, ф.ғ.к. Нұрлан Мансұров*

**ЖАУАПТЫ ХАТШЫ**  
*Жұпар Танауова*

**РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ**

Йылдыз Мұса	–	док., проф. (Гази университеті, Анкара)
Абдрасилов Болатбек	–	б.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Челик Юксел	–	док., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Беркимбаев Камалбек	–	п.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Қожаоғлы Тимур	–	док., проф. (Мичиган университеті, Мичиган)
Екер Суер	–	док., проф. (Башкент университеті, Анкара)
Билгин Азми	–	док., проф. (Стамбул университеті, Стамбул)
Девели Хаяти	–	док., проф. (Стамбул университеті, Стамбул)

**РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС**

Пилтен Пусат	–	док., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Абуов Әмірекұл	–	филос.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Садьков Ташполот	–	ф.ғ.д., проф. (Бішкек гуманитарлық университеті, Бішкек)
Бутанаев Виктор	–	т.ғ.д., проф. (Хакасия мем. университеті, Абакан)
Егоров Николай	–	ф.ғ.д., проф. (Тіл білімі институты, Чебоксары)
Ергөбек Құлбек	–	ф.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Идельбаев Мирас	–	ф.ғ.д., проф. (Башқұрт мемлекеттік университеті, Уфа)
Илларионов Василий	–	ф.ғ.д., проф. (Солтүстік-шығыс федеральді университеті, Якутск)
Миннегулов Хатип	–	ф.ғ.д., проф. (Казан федеральді университеті, Казан)
Муминов Әшірбек	–	т.ғ.д., проф. (Еуразия Ұлттық университеті, Астана)
Жураев Маматкул	–	ф.ғ.д., проф. (Тіл және әдебиет институты, Ташкент)
Сейхан Гүлшен	–	док., проф. (Мармара университеті, Стамбул)
Дениз Себахат	–	док., проф. (Мармара университеті, Стамбул)
М. Фатих Анды	–	док., проф. (Фатих Сұлтан Мехмет университеті, Стамбул)
Кенжетәев Досай	–	филос.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Тұрсүн Хазіретәлі	–	т.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Қошанова Нағима	–	ф.ғ.к., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Әбжет Бақыт	–	ф.ғ.к., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Әуелбеков Ержан	–	п.ғ.к., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Алашбаев Ерлан	–	PhD (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Жиенбаев Ерлан	–	PhD (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Құдасов Сейсенбай	–	(Silk Way Халықаралық университеті, Шымкент)

**SAHİBİ**  
**Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi**

**EDİTÖR**  
*Prof. Dr. Cengiz Tomar*

**EDİTÖR YARDIMCILARI**  
*Prof. Dr. Bekir Şişman, Dr. Nurlan Mansurov*

**SEKRETER**  
*Jupar Tanauova*

**DANIŞMA KURULU**

- |                      |  |
|----------------------|--|
| Musa Yıldız          | – Prof. Dr. (Gazi Üniversitesi, Ankara)        |
| Bolatbek Abdrasilov  | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Yüksel Çelik         | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Kamalbek Berkimbayev | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Timur Kocaoğlu       | – Prof. Dr. (Michigan Üniversitesi, Michigan)  |
| Suer Eker            | – Prof. Dr. (Başkent Üniversitesi, Ankara)     |
| Azmi Bilgin          | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)  |
| Hayati Develi        | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)  |

**YAYIN KURULU**

- |                     |   |
|---------------------|---|
| Pusat Pilten        | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)             |
| Amrekul Abuov       | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)            |
| Taşpolot Sadikov    | – Prof. Dr. (Bişkek Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bişkek) |
| Viktor Butanayev    | – Prof. Dr. (Hakas Devlet Üniversitesi, Abakan)           |
| Nikolay Egorov      | – Prof. Dr. (Dilbilimi Enstitüsü, Çeboksarı)              |
| Kulbek Ergöbek      | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)            |
| Miras İdelbayev     | – Prof. Dr. (Başkurt Devlet Üniversitesi, Ufa)            |
| Vasilij İllariyonov | – Prof. Dr. (Kuzeydoğu Federal Üniversitesi, Yakutsk)     |
| Hatip Minnegulov    | – Prof. Dr. (Kazan Federal Üniversitesi, Kazan)           |
| Aşirbek Muminov     | – Prof. Dr. (Avrasya Milli Üniversitesi, Astana)          |
| Mamatkul Jurayev    | – Prof. Dr. (Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent)          |
| Gülşen Seyhan       | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, İstanbul)              |
| Sebahat Deniz       | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, İstanbul)              |
| M. Fatih Andi       | – Prof. Dr. (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, İstanbul)  |
| Dosay Kenjetayev    | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)            |
| Hazretali Tursun    | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)            |
| Bakit Abjet         | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)             |
| Nagima Koşanova     | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)             |
| Erjan Auelbekov     | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)             |
| Erlan Alaşbayev     | – Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)                  |
| Erlan Jiyenbayev    | – Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan)                  |
| Seysenbay Kudasov   | – (Silk Way Uluslararası Üniversitesi, Şımkent)           |

**OWNER**  
**Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University**

**EDITOR-IN-CHIEF**  
*Prof. Cengiz Tomar*

**ASSOCIATED EDITORS**  
*Prof. Bekir Sisman, Dr. Nurlan Mansurov*

**EXECUTIVE SECRETARY**  
*Zhupar Tanauova*

**ADVISORY BOARD**

- |                      |  |
|----------------------|--|
| Musa Yıldız          | – Prof. (Gazi University, Ankara)          |
| Bolatbek Abdrasilov  | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Yüksel Çelik         | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Kamalbek Berkimbayev | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Timur Kozhaoglu      | – Prof. (Michigan University, Michigan)    |
| Suer Eker            | – Prof. (Başkent University, Ankara)       |
| Azmi Bilgin          | – Prof. (İstanbul University, İstanbul)    |
| Hayati Develi        | – Prof. (İstanbul University, İstanbul)    |

**EDITORIAL BOARD**

- |                     |   |
|---------------------|---|
| Amrekul Abuov       | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan)              |
| Tashpolot Sadykov   | – Prof. (Bishkek Humanitarian University, Bishkek)      |
| Viktor Butanayev    | – Prof. (Khakassia State University, Abakan)            |
| Nikolay Egorov      | – Prof. (Institute of Linguistics, Cheboksary)          |
| Kulbek Ergobek      | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan)              |
| Miras Idelbayev     | – Prof. (Bashkir State University, Ufa)                 |
| Vasiliy Illariyonov | – Prof. (North-Eastern Federal University, Yakutsk)     |
| Hatip Minnegulov    | – Prof. (Kazan Federal University, Kazan)               |
| Ashirbek Muminov    | – Prof. (Eurasia National University, Astana)           |
| Mamatkul Zhurayev   | – Prof. (Institute of Language and Literature Tashkent) |
| Gulshen Seyhan      | – Prof. (Marmara University, İstanbul)                  |
| Sebahat Deniz       | – Prof. (Marmara University, İstanbul)                  |
| M. Fatih Andı       | – Prof. (Fatih Sultan Mehmet University, İstanbul)      |
| Dosay Kenzhetayev   | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan)              |
| Hazretali Tursun    | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan)              |
| Pusat Pilten        | – Assoc. prof. (A. Yassawi University, Turkestan)       |
| Bakyt Abzhet        | – Assoc. prof. (A. Yassawi University, Turkestan)       |
| Nagima Koshanova    | – Assoc. prof. (A. Yassawi University, Turkestan)       |
| Erzhan Auelbekov    | – Assoc. prof. (A. Yassawi University, Turkestan)       |
| Erlan Alashbayev    | – Dr. (A. Yassawi University, Turkestan)                |
| Yerlan Zhiembayev   | – Dr. (A. Yassawi University, Turkestan)                |
| Seysenbay Kudasov   | – (Silk Way International University, Shymkent)         |

## УЧРЕДИТЕЛЬ

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

*доктор, профессор Женгиз Томар*

## ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

*док., проф. Бекир Шишман, к.ф.н. Нурлан Мансуров*

## ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

*Жупар Танауова*

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

- |                     |   |  |
|---------------------|---|--|
| Муса Ыылдыз         | – | док., проф. (Университет Гази, Анкара)             |
| Болатбек Абдрасилов | – | д.б.н., проф. (Университет им. А.Ясави, Туркестан) |
| Юксел Челик         | – | док., проф. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)   |
| Камалбек Беркимбаев | – | д.п.н., проф. (Университет им. А.Ясави, Туркестан) |
| Тимур Кожоаглы      | – | док., проф. (Университет Мичигана, Мичиган)        |
| Суер Екер           | – | док., проф. (Университет Башкент, Анкара)          |
| Азми Билгин         | – | док., проф. (Стамбульский университет, Стамбул)    |
| Хаяти Девели        | – | док., проф. (Стамбульский университет, Стамбул)    |

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

- |                    |   |  |
|--------------------|---|--|
| Пусат Пилтен       | – | док., доц. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                  |
| Амрекул Абуов      | – | д.филос.н., проф. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)           |
| Ташполот Садыков   | – | д.ф.н., проф. (Бишкекский гуманитарный университет, Бишкек)      |
| Виктор Бутанаев    | – | д.и.н., проф. (Государственный университет Хакасии, Абакан)      |
| Николай Егоров     | – | д.ф.н., проф. (Институт языкознания, Чебоксары)                  |
| Кулбек Ергобек     | – | д.ф.н., проф. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)               |
| Мирас Идельбаев    | – | д.ф.н., проф. (Башкирский государственный университет, Уфа)      |
| Василий Илларионов | – | д.ф.н., проф. (Северо-восточный федеральный университет, Якутск) |
| Хатип Миннегулов   | – | д.ф.н., проф. (Казанский федеральный университет, Казань)        |
| Аширбек Муминов    | – | д.и.н., проф. (Евразийский национальный университет, Астана)     |
| Маматкул Жураев    | – | д.ф.н., проф. (Институт языка и литературы, Ташкент)             |
| Гулшен Сейхан      | – | док., проф. (Университет Мармара, Стамбул)                       |
| Себахат Дениз      | – | док., проф. (Университет Мармара, Стамбул)                       |
| М. Фатих Анды      | – | док., проф. (Университет Фатих Султан Мехмета, Стамбул)          |
| Досай Кенжетаев    | – | д.филос.н., проф. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)           |
| Хазретали Турсун   | – | д.и.н. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                      |
| Бакыт Абжет        | – | к.ф.н., доц. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                |
| Нагима Кошанова    | – | к.ф.н., доц. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                |
| Ержан Ауелбеков    | – | к.п.н., доц. (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                |
| Ерлан Алашбаев     | – | PhD (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                         |
| Ерлан Жиенбаев     | – | PhD (Университет им. А.Ясави, Туркестан)                         |
| Сейсенбай Кудасов  | – | (Международный университет Silk Way, Шымкент)                    |

## **Құрметті оқырман!**

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Түркология ғылыми-зерттеу институтынан шығатын «Түркология» журналының 2020 жылғы №1 (99) санын ұсынып отырмыз. Журналдың бұл саны – біз үшін жаңа бастама. Осы шығарылымнан бастап «Түркология» журналы рецензиялы, индекстелген халықаралық журналға айналды.

Бұл санда Қазақстан және Түркия ғалымдарының алты білікті мақаласы жарияланды. Оның екеуі тіл тарихы және құрылымы саласына, бір мақала әдебиет және фольклор саласына және біреуі археология және өнер саласына қатысты. Соңғы екі мақала философия және дінтану саласы бойынша жазылған.

«Тіл тарихы және құрылымы» айдарында О. Бекжанның Шығыс Қазақстан облысы, Күршім ауданының Ақбұлақ ауылдық округіне қарасты Қабырғатал фермасының аумағынан табылған тас таңбаларын саралаған «Қабырғатал-Түркеш жазуының мағынасы» атты мақаласы, Э. Мулкибаева, Л. Алиева, Ф. Төлендиевалардың түрік тіліндегі «есік» (табалдырық) сөзіне жасалған лексика-семантикалық талдауы, яғни сөздің шығу тегі мен түркі тілінің тарихи кезеңіндегі сипатын сөз еткен ізденістері жарияланды.

«Әдебиеттану және фольклор» айдарында Р. Есбалаеваның ұлттық әдебиет пен түркі әлеміне ортақ Абай поэзиясының тілдік, тарихи, көркемдік, стильдік, әдеби танымдық, философиялық маңызы бар мақаласы ұсынылды.

«Археология және өнер» айдарында Измир Демократиялық университеті Өнер факультетінің доценті Х.Н. Бегич пен Чанкыры Каратекин университетінің ізденушісі Ж. Өздің түркілердің тарихи соқпақтарында кең орын алатын әрі көшпелі өмір сүру салтының мәдени байлығы саналатын «Түйе жүнінің киім тігу саласында қолданылуы» атты қазіргі таңдағы шарттарға сәйкес өнімді іздеу және жаңа өндірістер туралы зерттеулер барысында жасалған жұмыстары берілді.

«Философия және дін» айдарында ортағасырлық түркі ойшылы Жүсіп Баласағұн шығармашылығындағы діни танымдық үлгілер мен рухани сабақтастық мәселелерін қарастырған Г.А. Шадинованың мақаласы және Қожа Ахмет Ясауидің түріктік сопылық мәдениетінің негізін қарастырған қарағандылық зерттеуші Р. Бейсетаевтың «Ахмет Ясауи ілімі: қазақы мұсылмандық түсінік – ұлттық дүниетаным, дәстүр мен құндылықтар» атты ғылыми мақаласы жарияланды.

Журналдың осы санында түркологияның өзекті мәселелерін саралап, талдап, ғылыми-зерттеу сараптамаларын жасаған ғалымдарға айтар алғысымыз шексіз. Түркі халықтарының тарихы, тілі, әдебиеті, фольклоры, өнері, философиясына қатысты зерттеулер «Түркология» журналының салмағын арттырып, түркологияның дамуына өз үлестерін қосады деп білеміз.

Түркология журналының 2020 жылғы №5 (103), №6 (104) сандарын Ұлы Абай мен әлемдегі екінші ұстаз атанған әл-Фарабидің мерейтойына арнайы шығару жоспарлануда.

## Saygıdeğer Okuyucular

Bir misyon ve vizyon üniversitesi konumundaki Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nin Türk Dünyası ile ilgili en önemli birimlerinden olan Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü tarafından yayımlanan Yesevi Türkoloji Dergisi'nin 99. Sayısına erişmiş bulunuyoruz. 99. sayı bizim için yeni bir başlangıçtır. Bu sayıdan itibaren Türkoloji Dergisi hakemli ve çeşitli indexler tarafından taranan uluslararası bir dergi niteliği kazanmıştır.

Bu sayıda Türkiye ve Kazakistan'dan altı makale yer almaktadır. Bu makalelerden iki tanesi Dil Tarihi ve Yapısı alanında, bir tanesi Edebiyat ve Folklor alanında, bir tanesi Arkeoloji ve Sanat alanında, son iki çalışma ise Felsefe ve Din alanında yayınlamıştır.

Dergimizin «Dil Tarihi ve Yapısı» bölümünde O. Bekzhan, Doğu Kazakistan'ın Akbulak bölgesi, Kabyrgatal çiftliği sınırları içerisinde bulunan taş semboller üzerine yazdığı «Kabyrgatal-Türkeş Yazıtının Anlamı» adlı makalesinde Türkçenin tarihsel kökenini araştırdı. E. Mülkibayeva, L. Aliyeva ve F. Tulendiyeva birlikte hazıladıkları çalışmalarında Türk dilinde «kapı» (eşik) kelimesinin sözcüksel-anlamsal analizini ve Türk dilinin tarihsel dönemlerindeki kökenini ve özelliğini araştırdı.

«Edebiyat ve Folklor» bölümünde, R. Esbalaeva, Abay'ın şiirlerinin milli edebiyat ve Türk dünyasındaki ortak dilsel, tarihsel, sanatsal, üslupsal, edebi ve felsefi yönü üzerinde durdu.

«Arkeoloji ve Sanat» bölümünde ise H. N. Begich ve C. Öz Türklerin tarihi yollarında yaygın olan göçebe yaşam tarzının kültürel bir hazinesi olan deve yününün, giyim-kuşam alanındaki kullanımını ve yeni üretimlerle ilgili çalışmaları sundular.

«Felsefe ve Din» bölümünde ise G.A. Shadinova'nın Ortaçağ Türk düşünürü Yusuf Has Hacib'in eserinde dini bilişsel modeller ve manevi süreklilik meselelerini ele aldı. R. Beisetayev ise Ahmet Yesevi'nin ilmi Doktrini ve Kazaklara ait İslam düşüncesinin kaynaklarını ele aldığı bir makale yayınladı.

Derginin bu sayısında Türkolojinin güncel konularını analiz eden bilim adamlarına minnettarız. Türk halklarının, Hoca Ahmet Yesevi'nin, tarih, dil, edebiyat, folklor ve sanat tarihine ilişkin bu tür araştırmaların «Türkoloji» dergisinin ağırlığını artıracığına ve Türkolojinin gelişimine katkıda bulunacağına inanıyoruz.

2020 yılı içerisinde 103. Sayımızı «Abay» ve 104. Sayımızı da «Farabi» özel sayıları olarak yayımlamayı planlıyoruz. Daha da nitelikli sayılarda görüşmek üzere Türkistan'dan; Yesevi Ocağından selamlar.



**О.Д. Бекжан**

ф.ғ.к., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Түркістан, Қазақстан (e-mail: orynbay.bekzhan@ayu.edu.kz)

**Қабырғатал-Түркеш жазуының мағынасы**

**Аңдатпа**

Шығыс Қазақстан облысы, Күршім ауданының Ақбұлақ ауылдық округіне қарасты Қабырғатал фермасының аумағынан 2012 жылы көлемі 11 см x 10 см x 1,5 – 2 см болатын тастың сынығы табылды. Табылған қара тас сынығының бетінде ірі жазулармен 8 таңба қашалған. Таңбалар екі қатарда бейнеленген. Бірінші қатарда 1 таңба, екінші қатарда 7 таңба байқалады. Бірінші қатарда тас иесінің негізгі аты Шынқыз, екінші қатарда ер аты «Туы – өрт» екені жазылған. Ірі жазулы негізгі мәтіндегі жоғарғы **Ұ** Ш таңбасының үстіндегі қырда жылқының қыл құйрығына ұқсас тудың суреті салынған. Тудың қылынан төменгі жағына ұсақ таңбалармен күрделі әріпті жазу жазылған. Мәтінде ТҮРКЕШ елі атауы және «Туы – өрт» аты қайталанып жазылған. Алдыңғы беттің төменінде ақ түсті доға суреті келтірілген. Оның екі ұшында екі тудың бейнелері және «Үш Түрүктің үш алтын туы» мәтіні жазылған. Сонда жоғарғы үлкен туды қосып есептегенде «Үш Түрүктің үш алтын туы» шығады. Жоғарғы ту мен оның астында 17 таңбадан тұратын күрделі әріп жазылған. Жазулы тас жыланның басына ұқсастырыла ойыла жасалған. Біздің ойымызша, ол ойық таспамен белге байлап алу үшін жасалған. Өйткені тас түркеш ерінің төлқұжаты есепті, онда ердің шын аты да, ер аты да және елінің аты да жазылған. Жазбада бұрын бізге мәлім Түрік қағанаты туралы мәліметтерді толықтыратын құнды тарихи деректер келтіріледі.

**Кілт сөздер:** Түркеш елі, жазба ескерткіш, алтын ту, жазулы тас.

**O.D. Bekzhan**

Candidate of Philological Sciences, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan (e-mail: orynbay.bekzhan@ayu.edu.kz)

**The Meaning of the Inscription Kabyrgatal-Turkesh**

**Abstract**

In 2012, a stone measuring 11 cm x 10 cm x 1.5 – 2 cm was found on the outskirts of the Kabyrgatal farm in the Akbulak rural district, the Kursum district, and the East Kazakhstan region. 8 large written signs were carved on a smooth surface of black stone fragments. Signs were carved in two rows, in the first one sign was carved, and on the second seven signs. In the first row, the main name was written, like, Shynkyz, and on the second, the heroic name, like, “Banner – Fire.” On the edge of the stone above the sign **Ұ** Sh, which was written in large letters, a banner is depicted in the shape of a horse's tail.

A complex grapheme with small fonts is written on the handle of the banner. In the text, the name of the Turkic country, like, “Country of Turkes” and the re-inscription of the heroic name, like, “The banner is a fire” were written. At the bottom of the front surface is a thick arc. At both ends of the arc were depicted drawings of two banners in the likeness of a ponytail and a text was written above them, like, “Three golden banners of three Turks”. Both in the content of the text and in the account the drawing of the banners can be found “Three golden banners of the three Turks”. On the upper banner and under it is written a complex grapheme, comprising 17 characters. The stone with the inscription was carved in the likeness of the head of a snake. According to our assumption, that carving was made to tie a stone to a belt, since a stone with an inscription can be represented as a personal certificate, in which both the main name, and the heroic name, and the name of the country of the hero were written. Valuable historical data were presented in the inscription, supplementing previously known to us about the Turkic Kaganate.

**Keywords:** the country of Turkquez, a written monument, a golden banner, a stone with an inscription

Көне түркі күлбізік (руна) әліпбиімен жазылған жазба ескерткіштері Қазақстан аймағынан аз да болса табылып жатады. Солардың бірі – Шығыс Қазақстан облысы, Күршім ауданының Ақбұлақ ауылдық округіне қарасты Қабырғатал фермасының аумағынан табылған алақандай тас. Оны сол ферма-шаруа қожалық иесі Қашқынбаев Асқар Бидахметұлы (1961 жылы туған) алғаш 2012 жылы тапқан екен. Ол туралы маған археолог-ғалым Ғани Омаров 2015 жылы хабарлап, электронды поштама тастың суретін салды. Төменде сол суреттер беріліп отыр.





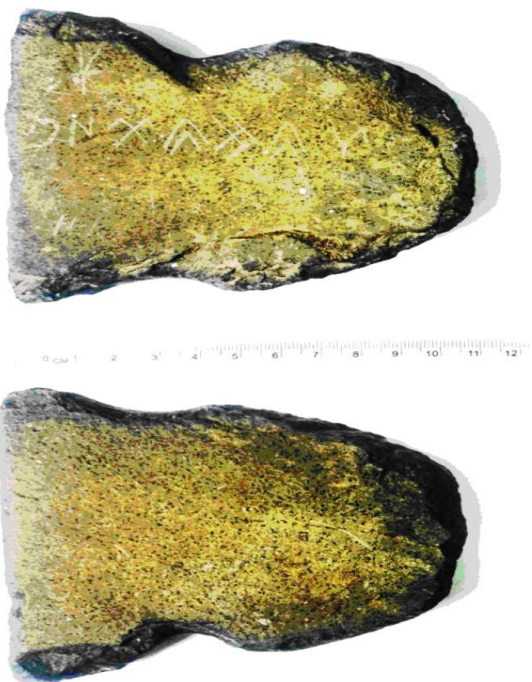
Ғани ол хабарында тас сипаты туралы былай дейді: «Қабырғатал шаруа қожалық иесі Қашқынбаев Асқар Бидахметұлы 2012 жылы 11 см x 10 см x 1,5 – 2 см болатын тас сынығын тапқан. Қабырғатал фермасы Боран – Күршім тас жолынан солтүстік-батыс бағытта 4 шақырым, Теріскей Бөкенбай аулынан оңтүстік-шығысқа 13 шақырым жерде орналасқан. Осы қара тасты 2015 жылы ауданға зерттеу жұмыстарымен барған Омаров Ғани Қалиханұлы басқарған Алтай археологиялық экспедициясына тапсырған. Сақталып қалған қара тастың бетінде 8 таңба қашалған. Таңбалар екі қатарда бейнеленген. Бірінші қатарда 7 таңба, екінші қатарда 1 ғана таңба байқалады. Бірінші қатардағы таңбалар ұзына бойы 8 см болатын жолаққа түзу сызық бойымен орналасқан. Осы қатардағы бір таңба қайталанады. Қара тастың беті арнайы қаріп түсіру үшін тегістеліп, қашалғаны аңғарылады. Тастың қырлары кедір-бұдырлы, адам қолына ұстағанға ыңғайлы етіп істелген. Біздің жорамал бойынша, таңбалы тас бастапқы кезде еңбек құралы ретінде пайдаланылуы мүмкін. Өкінішке орай, тастың екінші бөлігін табу мүмкін болмады. Таңбалы тастың екінші жартысын табу, ғалымдардың жазуды толық оқуына ықпал ететіні анық. Мөлшерлі табылған жері: N 48° 20' 17,9" E 084° 33' 36,8", теңіз деңгейінен алғандағы биіктігі 600 м.».

Бұдан кейін Ғани өзі мен түркітанушы ғалым Нәпіл Базылхан екеуінің атынан жарияланған «ҚазҰУ хабаршысы» (2015) [1] журналындағы жазудың оқылымын интернетке [2] де салып ұсынады: **«Шығыс Қазақстан облысы Қабырғаталдан табылған көне түрік бітік жазулы мәтіннің оқылуы: Мәтін транскрипциясы: *Er atim Taγran .... š?***

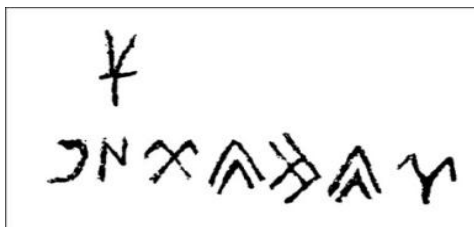
**Қазақшасы: *Ер (батыр) атым Таγран ..... ш***

Осы тастың мәтініне ұқсас «ер атым...» деген тұрақты қолданыс түрік дәуірінде кеңінен таралған, ондай жазулар Қазақстан, Моңғолия, Қырғызстан, Тыва, Хакасия және басқа аумақтарда молынан кездеседі.

Ал осы жолдағы көне түрік батырдың есімі **taγun // ataγ** деп оқылу мүмкіндігі болғанымен, оның есімін қашап таңбалағанда Талас көне түрік бітік ескерткіштерінде жиі кездесетін γ (ғ), ù (ө, ү) және r (р), q (қ) таңбаларын өзара алмастырып қолданатындығы байқалады. **Сөйтіп, Шығыс Қазақстан облысы Күршім ауданы Ақбұлақ ауылдық округіне қарасты Қабырғатал фермасы төңірегінде табылған аталмыш тастағы мәтін көне түріктердің киелі мекені – Алтай тауының оңтүстік батыс бөлігінен табылуы табиғи заңдылық.** Бұл тастағы көне түрік мәтінінің таңба-графикалық ерекшелігі Талас ескерткіштеріне жақын. Сондықтан аталмыш тастағы мәтіннің хронологиясы Он оқ, Түргеш (VIII – X ғасырларға) дәуіріне қатысты болуы әбден ықтимал.



1-сурет – Көне түрік бітік жазулы мәтіннің фотосуреті (Ғ.Қ. Омаров, Н. Базылхан, 2015 ж.).



2-сурет – Көне түрік бітік жазулы мәтіннің сызбасы (Н. Базылхан, 2015 ж.)».

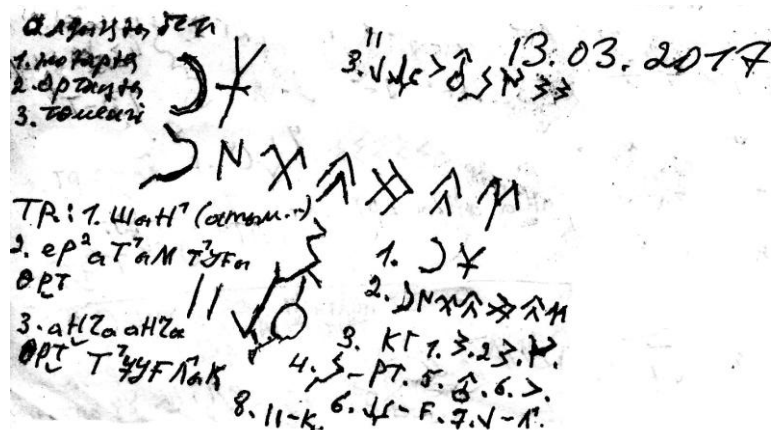
Н. Базылхан жоғарыда келтірілген көне түрүк күлбізік жазуының сегіз таңбасының әрбірін мағыналық жағынан бір-біріне қосып, өзінше оқыған. Жоғарғы қатардағы таңбаны Ш деп, екінші қатардағы алғашқы үш таңбаны «Ер атым» деп дұрыс түсіндіреді. Осы жолдағы мына **X** таңбаны F деп оқыған. Ашықтас жазуында қолданылған осы таңбаны біз де езулік F деп оқыған болатынбыз. Алайда енесей (E-28/1/) жазба ескерткіштерінде бұл таңбаның еріндік буын ретінде YUF<sup>4</sup> [3; 4] болып оқылуы да кездескен болатын. Қазіргі оқылып отырған жазбада да бұл таңба YUF<sup>4</sup> болып оқылады, әрине, бұны Н. Базылханның білмегендігі мәлім. Сондықтан да ол алдыңғы таңба екеуін TAF деп қате оқыған. Осылай оқуға сәйкестендіріп, ол келесі N Y таңбасын да P деп қате оқуға жол береді. Келесі соңғы таңба **S** PT [5] бірігінкі таңбасы, оның қиғаш ұштары анық көрінбей, көмескі болып қалған, дегенмен төменгі ұшы едәуір анық байқалады. Бұл таңбаның мағынасын бізден басқа түркітанушымын деп жүргендердің ешқайсысы да білмейді, сол себептен Н. Базылхан да бұл таңбаны жуан **S** H<sup>1</sup> деп қате оқыған. Сөйтіп ол ежелгі ердің ер атын TAFPAH деп қате қорытынды жасаған.

Көне жазулы тастың табылғанына сегіз жыл болса, бізге хабары жеткеніне де бес жыл өтті. 2017 жылдың наурыз айында біз алғаш рет оқып, мағынасын аша бастадық. Міне, содан бергі үш жылдан соң баспасөзге жариялауға енді дайындала бастады. Тастың алдыңғы беті мен сыртқы бетінде жазулар жазылған. Алдыңғы бетте 9, сыртқы бетінде 2 мәтін, барлығы 11 мәтін жазылған. Алдыңғы беттегі үлкен әріптермен жазылған екі жолды бір мәтін деп есептедік. Бұның астындағы кіші әріптермен жазылған күрделі графемалы жазуды да осы негізгі мәтінге қостық, өйткені жазу мен оның үстіндегі бұқа мен таутеке суреттері тұтастырыла бейнеленген. Жазбаларда күрделі графемалар мол қолданылған. Бұл кіші көлемге мол таңбалар сыйғызудың аса оңтайлы тәсілі екенін біз көп жылдардан бері айтып келеміз.

## I. АЛДЫҢҒЫ БЕТ

### 1. Негізгі мәтін

Алдыңғы беттегі ірі әріптермен жазылған мәтінді ең негізгі мәтін деп санаймыз. Өйткені онда тастың иесінің негізгі және ер аты жазылған. Тастың екінші сынығы болмаса да, бізге жеткен бөлігінен тас иесінің аттарын оқуға мүмкіндік туды. Негізгі мәтінде жуан, езулік  $\text{A}$   $T^1$  таңбасы қолданылған, ал бұның төменгі тұсындағы күрделі графемалы мәтінде жуан, еріндік  $\text{B}$   $T^4$  да жазылған. Төмендегі қол көшірмемізде біз бұл таңбаны жуан, езулік  $T^1$  таңбасы ретінде оқыған едік. Қазіргі түзетпе оқуымызда оны өз мәнімен оқуға да болатынын түсіндік, сонда ол таңба  $OT^4$  (бұл таңба да енесей ескерткіштерінде (E-3; E-23) еріндік, жуан  $T^4$  [6] болып қолданылғаны анықталды) болып оқылады. Біз қазір түзетілген мәтіннің транскрипциясы мен аудармасын баспа әріптерімен түсінікті етіп беруді жөн көріп отырмыз.



Төменгі мәтіннің күрделі графемасының қосымша бөлшектері:  
 1)  $\text{Z}$  – 3 (үч); 2)  $\text{h}$  –  $T^2$ ; 3)  $\text{Y}$  –  $P^2$ ; 4)  $\text{H}$  –  $YK^4$ ; 5)  $\text{Y}$  –  $L^2$ ; 6)  $\text{O}$  –  $\text{HK}$ .

Төменгі күрделі графемалы мәтіннің жай таңбалы түпнұсқасы:  
 $\text{Y Y Z Y X X A O Y Y Y H I N X X A Z Y H Z Z}$

Жай таңбалы түпнұсқаның транскрипциясы:  $aH^2Ca$ ,  $aH^2Ca$  3 (үч)  
 $\text{ӨРТ}$ ,  $OT^4$   $T_5YUFL^1YK^1$   $T^2YR^2YK^4$   $eLiHK$   $T^1_6YUFGY$   $\text{ӨРТ}$ ,  $OT^4$   $eP^2_6i$   $ePTi$ .

Аудармасы: Сонша, сонша 3 (үш) өрт, от тулы түрүк елінің туы өрт, от ері еді.

Көне түркі жазба ескерткіштерінде санды таңбалау алғаш Арыс өзені бойындағы Күлтөбеден табылған жазуда [7] қолданылғаны



**О.Д. Бекжан. Қабырғатал-Түркеш жазуының мағынасы**

ашылған болатын. Онда сандар бір-біріне қосылмаған, бөлек-бөлек нүктелер мен сызықшалар арқылы белгіленген еді. Қазіргі жазбада  $\gg$  НЧ таңбасына біріктіріле таңбаланғаны байқалады. Осы мәтіннің үстіне ай мүйізді бұқа мен  $\Upsilon$  еР<sup>2</sup> болып оқылатын мүйізді таутеке және жақ пен жебе бейнесі салынған. Төменде соның суретінің қол көшірмесі келтіріледі.



Негізгі мәтіннің алғашқы оқылымының транскрипциясы:

1 жол: ШыН<sup>1</sup> (атым)

2 жол: еР<sup>2</sup> аТ<sup>1</sup>ыМ – Т<sup>1</sup>ҰУҒ<sup>4</sup>ы – ӨРТ.

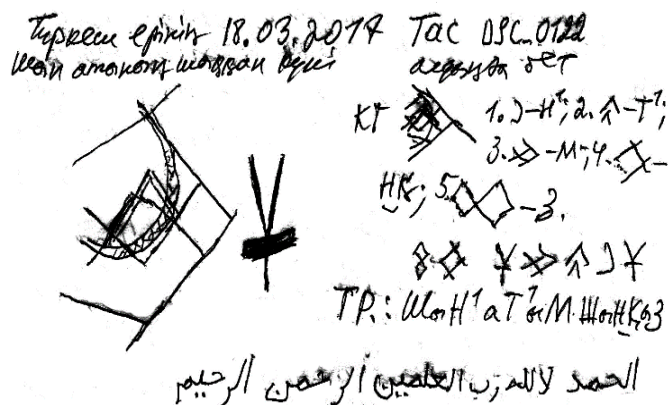
Аудармасы: 1 жол: ШыН<sup>1</sup> (атым)

2 жол: Ер атым – Туы – өрт.

2 жолдың толықтырылған оқылымының транскрипциясы: еР<sup>2</sup> аТ<sup>1</sup>ыМ Т<sup>1</sup>ҰУҒ<sup>4</sup>ы – ӨРТ еРТ<sub>6</sub>i.

2 жолдың толықтырылған оқылымының аудармасы: Ер атым Туы – өрт еді.

Негізгі мәтіннің бірінші жолының қайта оқылған қол көшірмесі:



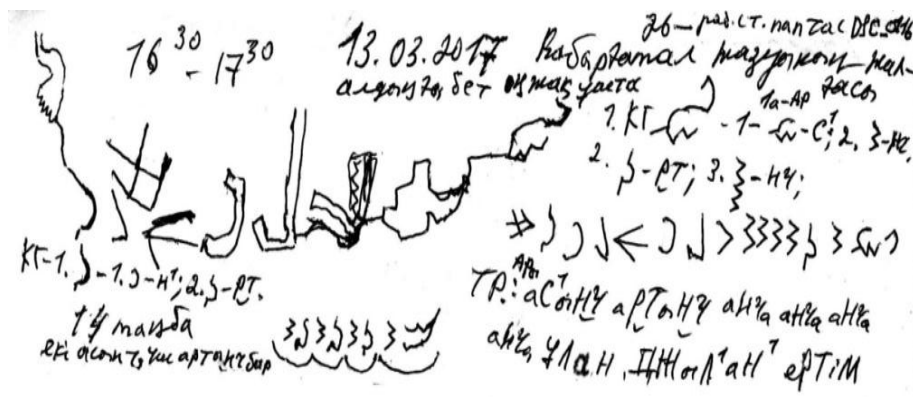
Негізгі мәтіннің бірінші жолының қайта оқылған қол көшірмесінде ШыН<sup>1</sup> аТ<sup>1</sup>ыМ – ШыНҚыЗ болып оқылып, **Р**Т таңбасы белгіленбей қалып кеткен еді. Енді соның қайта қосылған толықтырылымын баспа әріптерімен келтірейік:

Транскрипциясы: ШыН<sup>1</sup> аТ<sup>1</sup>ыМ ШыНҚыЗ еРТі.

Аудармасы: Шын атым Шынқыз еді.

## 2. «Ұлан жылан» мәтіні

Алдыңғы беттің оң жақ ұшындағы мәтінде ҰЛАН ДЖЫЛАН деген сөз тіркесі жазылған. Осы сөзден кейін мен тастың жыланның басына ұқсастырыла қашалғанын аңғардым. Мәтін тастың оң жақ ұшының жиегіне ұзыннан-ұзақ шұбатыла, жыланға ұқсастырыла тізбектелген. Мәтіннің басындағы **А**Р<sup>3</sup> [8] таңбасы да ирек сызықтармен жазылатын **Ұ** С<sup>1</sup> таңбасына күрделі таңба ретінде біріктіріле таңбаланған. Ортадағы, мына таңбаға ұқсас **Н**Қ таңбаны **НҚ** таңбасы деп оқуға болады, сонда ол таңба **аРТыНҚ** болып оқылады. Төменде мәтіннің қол көшірмесі келтірілді.



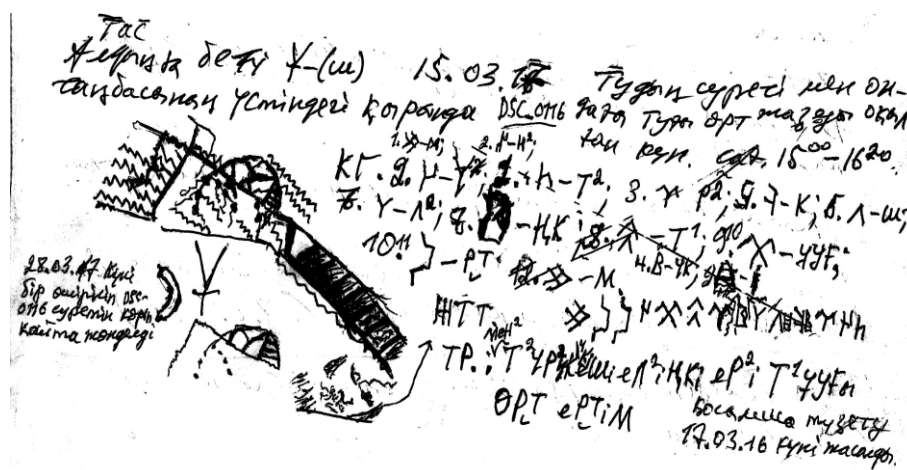
Транскрипциясы: аР<sup>1</sup>ы аС<sup>1</sup>ыНЧ, аРТыНЧ аНЧа, аНЧа, аНЧа, аНЧа аРТыНҚ, ҰЛ<sup>1</sup>аН<sup>1</sup> ДЖ<sup>3</sup>ыЛ<sup>1</sup>аН<sup>1</sup> еРТіМ.

Аудармасы: Ары асқан, артқан сонша, сонша, сонша, сонша артыңқы, ұлан (аса үлкен) жылан (тектес) едім.



### 3. Тудың суреті мен оның ортасындағы мәтін

Негізгі мәтіндегі жоғарғы Ұ Ш таңбасының үстіндегі «жылан мойнында» тудың суреті бейнеленген. Ертедегі тулар аттың қылынан жасалған, суреттегі ту да аттың қылына ұқсастырыла салынған. Мәтін тудың қылынан төменгі жағына күрделі графемамен жазылған. Оның құндылығы – мәтінде ТҮРКЕШ елі атауы және «Туы – өрт» ер атының қайта жазылғаны болып табылады. Төменде тудың суреті мен мәтіннің қол көшірмесі ұсынылды.



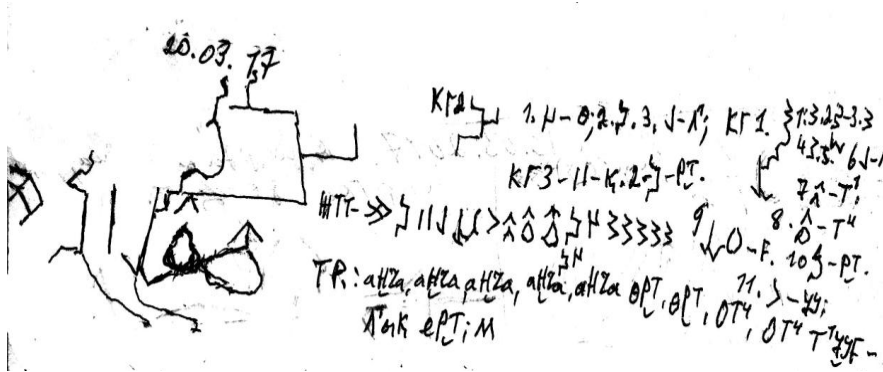
Транскрипциясы:  $T^2YR^2YK^4$  KiШi eЛ<sup>2</sup>iҚKi eP<sup>2</sup>i T<sup>1</sup>ҰУҒы ӨРТ ePTiM.

Аудармасы: Түрүк кіші елінің ері «Туы – өрт» едім.

Мәтінде «Түрүк кіші» тіркесі анық жазылған. Біз бұрынғы еңбегімізде [3, 350-б.] Түркеш елесімінің «Түрүк кіші – кіші түрүк» тіркесінен туғанын айтқан болатынбыз. Сол болжамымыз қазір толық дәлелденді деуге болады.

### 4. «Өрт, от тулы» мәтіні

Алдыңғы бетте «Туы – өрт» ер есіміне қарама-қарсы «Өрт, от тулы» ер болып айтылатын тіркесті сөйлем жазылған. Соның қол көшірмесін келтірейік:



Транскрипциясы: аНЧа, аНЧа, аНЧа, аНЧа, аНЧа өрт, өрт, от<sup>4</sup>, от<sup>4</sup> Т<sup>1</sup>ҮҮҒЛ<sup>1</sup>ыК ерт<sup>1</sup>М.

Аудармасы: Сонша, сонша, сонша, сонша, сонша өрт, өрт, от, от тулы едім.

### 5. «Үш Түрүк үш алтын туы» мәтіні

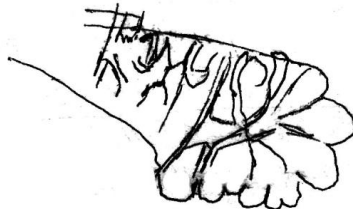
Алдыңғы беттің төменінде ақ түсті доға суреті келтірілген. Оның екі ұшында екі тудың бейнелері салынған. Сонда жоғарғы үлкен туды қосып есептегенде Үш Түрүктің үш алтын туы шығады. Күлтегін ескерткішінде «Төліс, тардұш бұдұнығ анта етміш» (КТү 13) [3, 299-б.] деген сөйлемнен Түрүк қағанатының екі үлкен бөлігін көруге болады.

Жоғарыда ескерткеніміздей оның үшінші кіші бөлігі Түркеш қағанаты деген пікірді тағы да қайталап өтеміз. Қабырғатал жазуы сол пікірлерді дәлелдеп отыр.

Алдыңғы беттің оң жақ ұшында аталмыш мәтін жазылған. Төменде соның қол көшірмесі ұсынылады.

D3C\_0722

27.03.17. Түрүк үш алтын туы



ОУНННННННН  
Тык өрт; М

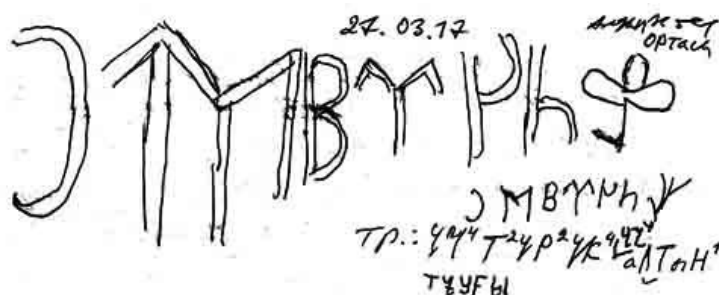
ТР: ҮЗ<sup>2</sup> аСЗЗ Т<sup>2</sup> ҮР<sup>2</sup> ҮК<sup>2</sup>  
ел<sup>2</sup> НКЗЗЛТАН Т<sup>2</sup> ҮҮ<sup>2</sup>

Транскрипциясы:  $Y^4$  аC<sup>1</sup>ы3 T<sup>2</sup>Y<sup>2</sup>P<sup>2</sup>YK<sup>4</sup> еЛ<sup>2</sup>іНҚ Y<sup>4</sup>  
аЛТыН<sup>1</sup> T<sup>1</sup>ҰУҒы.

Аудармасы: Үш асыл Түрүк елінің үш алтын туы.

### 6. «Үш Түрүк үш алтын, от туы» мәтіні

Бұл мәтін тастың ортасына әлсіз таңбалармен жазылған. Жалпы ортадағы негізгі мәтіннен басқа жазулар мен суреттер көмескі сызықтармен сызылған. Біз оларды үлкейту арқылы тұтас анық-қанығына жеттік. Мәтіндегі алтыншы таңба күрделі графема арқылы жазылған. Қол көшірмесінде біз ол таңба ЛТ бірігіңкі таңбасын ғана білдіреді деп  $Y^4$  T<sup>2</sup>Y<sup>2</sup>P<sup>2</sup>YK<sup>4</sup> аЛТыН тіркесін ғана жазған болатынбыз. Оған қосылған  $Y^4$  T<sup>1</sup>ҰУҒы сөздерін фотошоппен қосқан едік. Төменде мәтіннің қол көшірмесі мен күрделі графеманың бөлшектенуін келтіреміз.



КГ – 1)  $\mathfrak{Z}$  – 3 ( $Y^4$ ); 2) М – ЛТ; 3) Г – Ы; 4)  $\mathfrak{S}$  – OT<sup>4</sup>;  
5)  $\mathfrak{D}$  – ҰУ; 6)  $\mathfrak{K}$  – Ғ.

Транскрипциясы:  $Y^4$  T<sup>2</sup>Y<sup>2</sup>P<sup>2</sup>YK<sup>4</sup> 3 ( $Y^4$ ) аЛТыН<sup>1</sup>, OT<sup>4</sup>  
T<sup>1</sup>ҰУҒы.

Аудармасы: Үш түрүк 3 (үш) алтын, от туы.

### 7. «Өтүкен йынч» мәтіні

Алдыңғы беттің төменгі жағында үлкен аң, мүйізді сиыр басы және үш аша суреттері салынған. Солардың үстеріне күлбіздік әріптерімен жазулар жазылған. Сиырдың әр мүйізінің өзі үш-үшке бөлінгендей болып бейнеленген. бұл түрүк баба ұрпағының үш-үштен алтыға бөлінетінін білдіргендей сезіледі. Бұлар жай көзге көрінбейді, оларды үлкейту арқылы анықтап оқыдық. Төменде

суреттердің, күлбізік және транскрипциялық жазулардың қол көшірмелерін ұсынамыз.



Аңның үстіндегі жазудың транскрипциясы:  $ҮЧ$   
 $T^2Y^2YK^4$  аС<sup>1</sup>ыЗ, ал<sup>1</sup>П еЛ<sup>2</sup>і  $ӨT^4YK^4eH^2$  аНЧа, аНЧа ай<sup>1</sup>аНЧ<sub>6</sub>  
Й<sup>1</sup>ыНЧТ<sup>1</sup>а ОЛТҮР<sup>1</sup>ҮР<sup>1</sup> еРТі.

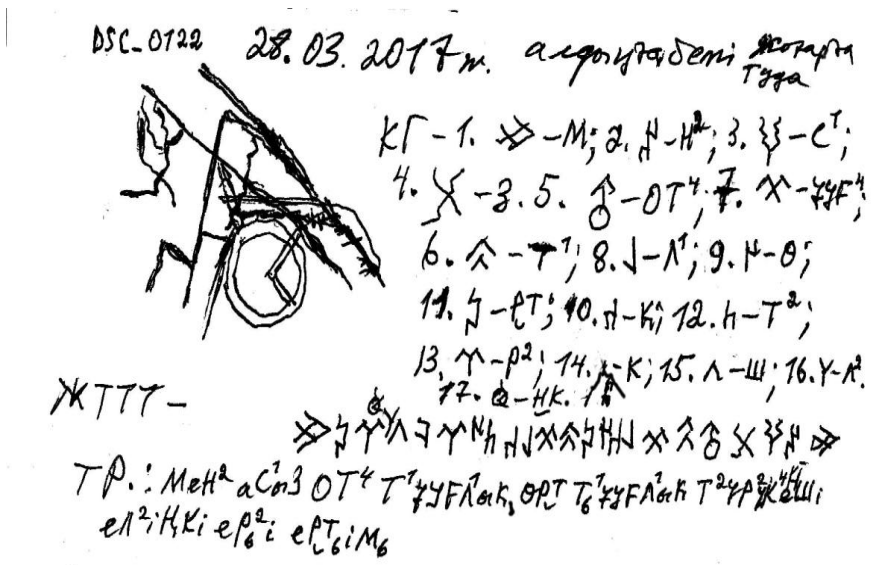
Аудармасы: Үш түрүк асыл, алып елі Өтүкен сонша, сонша аяулы жыныс-тауда отырар еді.

Оң жағындағы үш ашаның үстіндегі жазудың транскрипциясы: аС<sup>1</sup>ыЗ, ал<sup>1</sup>П  $T^2әH^2P^2i-iD^2eH^2iH$  аС<sup>1</sup>ыЗ 3(үч)  
еБ<sup>2</sup>  $T^2Y^2YK^4$  еЛ<sup>2</sup>іНҚ ҮЧ алТыН<sup>1</sup> Т<sup>1</sup>ҮУҒЛ<sup>1</sup>ыҚ еЛ<sup>2</sup>і еРТі.

Аудармасы: Асыл, алып Тәңірі-Йіенің асыл 3 (үш) үй(лі)  
Түрүк елінің үш алтын тулы елі еді.

### 8. «От, өрт тулы Түркеш елі» мәтіні

Жоғарғы ту мен оның астында 17 таңбадан тұратын күрделі графема жазылған. Төменде сол графема мен оның бөлшектелген таңбалары және жай таңбалардың толық түпнұсқасы мен транскрипциясының қол көшірмесі берілді.



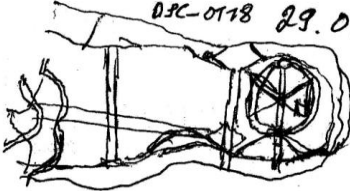
Баспа әріптерімен қайта терілген транскрипциясы: MeH<sup>2</sup> aC<sup>1</sup>ыЗ, OT<sup>4</sup> T<sup>1</sup>YUF<sup>1</sup>ыК, ÖRT T<sup>1</sup>YUF<sup>1</sup>ыК T<sup>2</sup>YP<sup>2</sup>YK<sup>4</sup> KiШi eL<sup>2</sup>iHKi eP<sup>2</sup>i ePT<sup>2</sup>iM<sub>6</sub>.

Аудармасы: Мен асыл, от тулы, өрт тулы түрүк кіші елінің ері едім.

### 9. «Үш жақ-жебе, үш қылыш» мәтіні

Тастың алдыңғы бетінде үш жақ пен жебе және үш қылыштың суреті салынған. Бұлармен бірге ол суреттердегі сызықтар арқылы таңбалар да бейнеленген. Біздің қол көшірмемізде қылыштағы жазу оқылған, бірақ садақтағы жазуға көңіл бөлінбепті. Ал қазір арнайы зер салып қарағанымызда жақ суретін HDЙ<sup>1</sup>аҚ деп оқуға болады екен. Оны тіпті теріс қаратылған > ДЖ<sup>3</sup> таңбасымен де оқуға болады. Көлденең жебе мен екі тік жебені және астындағы екінші жақтың ирегін YЧ<sup>4</sup> деп оқысақ, үлкен жақтың қасында жақтың суретіне ұқсатылған > PT және оның қасында > Й<sup>2</sup>, > Б<sup>2</sup> және екінші тік жебе арқылы жіңішке | C<sup>2</sup> таңбалары да бейнеленген. Төменде жақ пен қылыштың суреттерінің қол көшірмелерін ұсынамыз.

Тастау моллаңның баспаға ұсыатын жазбадан.  
 ДСК-0118 29.03.2017 м. сағ 9:50-10:20  
 алдыңғы бет  
 Екінші тір жеде мен садақ-  
 тағы ашылған күні.  
 Бүткілі садақ пен жеде  
 (көздеген) Кеше, 28.03.17,  
 күні ашылған.  
 Үшінші садақ пен жеде  
 де бүтін ашылған. 10:25-10:50  
 Көздеген тір жеде мен садақ

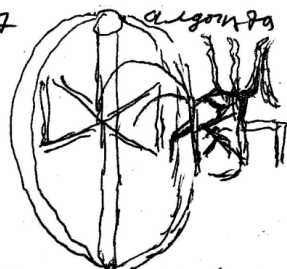


ӘН Қылш сөзі мен  
 Үш қолмен суреті де  
 ашылған күні.

ASC-0120 29.03.17  
 алтын  
 ТҰҒА-  
 ақ  
 ТР: ҮҮТ²ҮР²ҮК²ІНК  
 ҮҮ⁴ Қылшы

29.03.17  
 ННХХА  
 ЖМ

алдыңғы бет



Түстен кейін Үш қолмен,  
 احمد لاله، ب العالين الرحمن الرحيم

Енді қол көшірме мен жақ-жебе жазуының толықтырылған мәтінінің баспа әріптермен терілімін келтірейік:

Транскрипциясы: ҮЧ⁴ алТын¹ Т¹ҮҮҒЛ¹ыҚ Т²ҮР²ҮК⁴ еЛ²іНК ҮЧ⁴ Қылшы Й²әН²е ҮЧ⁴ Й¹аҚ- Й²еБ²еС²і еРТі.

Аудармасы: Үш алтын тулы Түрүк елінің үш қылышы және үш жақ-жебесі еді.

## II. СЫРТҚЫ БЕТ

### 1. «Түркеш ізгі елі» мәтіні

Алдыңғы бетпен салыстырғанда сыртқы беттегі жазулар өте әлсіз сызықтармен жазылған. Бұл бетте екі мәтіннің жазылғаны аңғарылды. Бірінші, екі күрделі графема арқылы жазылған мәтінде түркеш еліне арналған мәлімет келтірілген. Төменде жазудың қол көшірмесі ұсынылады.



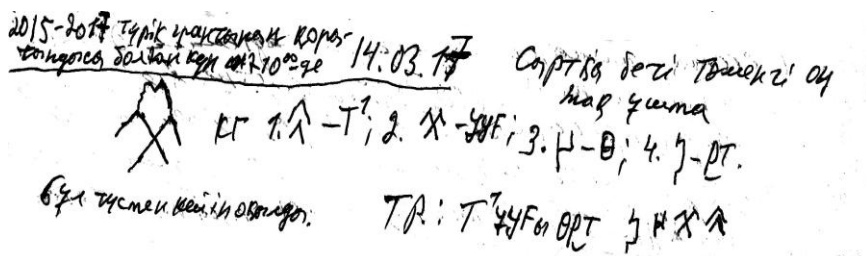
Қол көшірмеміздің бірінші күрделі графемасындағы  $L^2$  таңбасынан кейінгі  $\Gamma$  I таңбасын белгілеуді назардан тыс қалдырыппыз. Қазір мәтіннің баспа әріптерімен терілген нұсқасын ұсынамыз.

Транскрипциясы: ТҮР<sup>2</sup>Кеш ІЗГІ еЛ<sup>2</sup>І еР<sup>2</sup>І.

Аудармасы: Түркеш ізгі елі еді.

## 2. «Туы өрт» мәтіні

Бұл мәтін сыртқы беттің төменгі оң жақ бұрышында орналасқан. Қол көшірмемізде біз күрделі графемада көлденең орналасқан  $\wedge$  P<sup>2</sup> таңбасына зер салмағанымызды қазір ғана байқадық. Таңбаның оң жақ бөлігі  $\Gamma$  Ы таңбасын білдіреді. Осы таңбалардың қосылуы арқылы мәтін мағынасы толығына түсті. Төменде қол көшірмеміз ұсынылады.



Транскрипциясы: еР<sup>2</sup> аТ<sup>1</sup>Ы Т<sup>1</sup>ҰҮҒЫ – ӨРТ еР<sup>2</sup>І.

Аудармасы: Ер аты Туы – өрт еді.

Көктүрік күлбізік жазба ескерткіштерінің табылуы тарихын саралаған кезде онда көптеген ел аттарының келтірілгенін аңғарамыз. Солардың бірі Түркеш қағанатына II Шығыс Түрік қағанатының шабуыл жасауы (КТү 18) [3, 300-б.] кезінде айтылады. Күлтегін ескерткішінде Түргес бұдыны, қағаны болып, сегіз рет жазылып қалған. Бұған қосымша бұл тайпа Он оқ оғылы, бұдыны (КТү 19, 53) [3, 301-б., 308-б.] болып та аталып өткен. Қазіргі сөз болып отырған Қабырғатал жазуы Түркеш қағанаты мен оның атақты бір ері туралы мәлімет беруімен аса құнды жазба ескерткіш болып табылады.

Жазбада бұрын бізге мәлім Түрік қағанаты туралы мәліметтерді толықтыратын құнды тарихи деректер келтіріледі. Күлтегін ескерткішінде Түрік қағанатының төліс, тәрдіш және түркеш болып бөлінгені айтылса, Мойын Шор және Теркін-Тариат жазба ескерткіштерінде (МШ-46-47) [9], (Теркін-Тариат-22) [10] үш тулы түрік болып аталғаны алғаш рет нақтыланады. Ал қазіргі Қабырғатал жазуында ҮШ АЛТЫН ТУЛЫ ТҮРҮК ЕЛІ болып арнайы дәйектеліп отыр. Ежелгі тулар қылдан жасалса, ал Түрік қағанатының туының қылдары алтындалғаны бір емес, үш мәтінде айғақталған. Алтынның түсі сары және қызғылт болатыны мәлім. Осыған сәйкес түркеш ерінің туы да қызыл алтын сияқты өрт түстес болғаны да бірнеше рет қайталаанады. Жазуда Түрік қағанатының отырған орыны Өтүкен жыныс-тауы екені, оның түркілерге аяулы екені де ерекше негізделеді.

Мәтінді жазушы кісі жазумен бірге бірталай суреттер келтірген. Мысалы, бұрынғы Маңғыстау жазуында ЙАШ ЕР КІЙІК тіркесі [3, 211-б.] жазылған тұста  $\Upsilon$  P<sup>2</sup> таңбасы киік мүйізіне ұқсастырыла бейнеленген болатын. Қазіргі жазуда да бұл таңба мүйіз ретінде таутекенің басына орналастырылған. Осыған сәйкес осы киік мүйізі таңбасы жіңішке P<sup>2</sup> -дың белгісіне алынған деген қорытынды [3, 19-б.] ойға келген еді. Жазуда ту суреттері, бұқа, таутеке және маймылға ұқсас бір үлкен аңның суреттері берілген. Сондай-ақ алдыңғы беттің «Ұлан жылан» мәтінде доғалы ұштың бойына жазу жылан сияқты ирелеңделе жазылса, «Түркеш ізгі елі» мәтіндегі жазу сызықтары піл суретінің нобайына келтіріле суреттелген. Бұл ірі аңдар суреттері Түрік қағанатының ірілігін көрсету үшін арнайы бейнеленгені еш дау тудырмайды.

Жоғарыда атап өткеніміздей, жазулы тас жыланның басына ұқсастырыла ойыла жасалған. Біздің ойымызша, ол ойық таспамен байлап белге байлап алу үшін жасалған. Оның себебі тас түркеш ерінің төлқұжаты есепті, онда ердің шын аты да, ер аты да және елінің аты да



жазылған. Байланған таспа қажала келе далада үзіліп түсіп қалған. Солай жердің бетінде жатқанда бір малдың тұяғы оны екіге бөліп тастаған деуге болады. Өкініштісі екінші бөлігінің табылмағанында болып тұр. Оның табылмау себебі табылған тастың айналасынан ғана іздеуден болуы ықтимал. Оны бір қойшы құлаштап лақтырған тұсқа дейін іздеген лазым. Дегенмен табылған бөлігінің өзінен осынша құнды мәліметтер алуға мүмкіндік болғанын да үлкен қанағат тұтамыз. Жазбалы тас ежелгі Түркеш елінің аумағынан табылуына оның мазмұнындағы аталмыш ел атауының оқылғаны сәйкес келуі жазба ескерткіштің құндылығын арттыра түседі. Жазба мазмұнындағы «Үш Түрүк елінің үш алтын туы» деген мәліметтің өзі ғана түркі тарихына тың дереккөз ретінде қызмет ететіні күмәнсіз.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Омаров Ғ.Қ., Базылхан Н. Шығыс Қазақстан облысы Қабырғаталдан жаңадан табылған көне түрік бітік жазулы ескерткіш туралы (алғашқы талдау) // «ҚазҰУ хабаршысы», 2015, № 6 (158), 168–171 б.
2. Омаров Ғ.Қ. Базылхан Н. Шығыс Қазақстан облысы Қабырғаталдан жаңадан табылған көне түрік бітік жазулы ескерткіш туралы (алғашқы талдау), ҚазҰУ хабаршысы (2015) // <https://articlekz.com/kk/article/23263>.
3. Бекжан О.Д. Түркі күлбізек жазба ескерткіштері тілінің семиотика-семантикалық негіздері. Алматы: «Қазығұрт», 2015. 366 б.
4. Васильев Д.Д. Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983. 128 с.
5. Бекжан О. Енесей ескерткіштеріндегі белгісіз бесінші бірігіңкі дауыссыздардың дыбыстық мағынасы мен таңбасы. // «Тілтаным», Алматы: «А.Байтұрсынұлы атын. Тіл білімі институты», 2001, № 2, 99–107-б.
6. Ежелгі дәуір әдебиетінің антологиясы. Исламға дейінгі әдеби жәдігерлер. I том. Алматы, 2019. 632 б.
7. Бекжан О.Д. Күлтөбе – IV жазуының мағынасы. III Халықаралық Түркология конгресі. Бүгінгі түркологияның өзекті мәселелері мен келешегі (ортақ тіл, тарих және әліппе). Түркістан, 2009, 18–20 мамыр. 382–384-б.
8. Бекжан О.Д. Ашықтас күлбізек жазуы – ең кейін жазылған жазба ескерткіш.// Өл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық Университеті «ҚазҰУ Хабаршысы», филология сериясы. Алматы, «Қазақ университеті», 2016, № 5, 70–75 б.
9. Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: «Ғылым», 1990. 145 б.
10. Кляшторный С.Г. Терхинская надпись. // «Советская тюркология», Баку, 1980, № 3 (май-июнь), С. 88-91.

#### **REFERENCES**

1. Omarov Ғ.Қ., Bazylyhan N. Shyǵys Qazaqstan oblysy Qabyrǵataldan jańadan tabylǵan kóne túrik bitik jazýly eskertkish týraly (alǵashqy taldaý) // *QazUÝ habarshysy*, 2015, № 6 (158), 168 – 171 bb.

2. Omarov Ğ.Q., Bazylhan N. «Shygys Qazaqstan oblysy Qabyrgataldan jańadan tabylǵan kóne túrik bitik jazýly eskertkish týraly (algashqy talday)», *QazUÝ habarshysy* (2015) // <https://articlekz.com/kk/article/23263>.
3. Bekjan O.D. «Túrki kúlbizik jazba eskertkishteri tiliniń semiotika-semantikalıyq negizderi». Almaty: Qazyǵurt, 2015. 151–152 bb.
4. Vasilev D.D. «Korpýs tıyrkskih rýnicheskıh pamiatnikov basseina Emiseia». L., S. 128.
5. Bekjan O. «Enesei eskertkishterindegi belgisiz besinshi biriginki dayıssydzardayn dybystıyq maǵynasy men tańbasy». // Tiltanym, Almaty, «A.Baitursynuly atyn. Til bilimi institúty», 2001, № 2, 99 – 107 bb.
6. *Ejelgi dáýir ádebiyatiniń antologıasy. Islamǵa deingi ádebi jádigerler*. I tom. Almaty: 2019. 632 b.
7. Bekjan O.D. «Kúltóbe – IV jazýynyń maǵynasy», *III Halyqaralyq Türkologia kongresi. Búgingi túrkologıanyń ózekti máseleleri men keleshegi (ortaǵ til, tarih jáne álippe)*. Türkistan, 2009, 18 – 20 мамыr. 382 – 384 bb.
8. Bekjan O.D. «Ashyqtas kúlbizik jazýy – eń keiin jazylǵan jazba eskertkish» // *Ál-Farabi atyndayǵy Qazaq Ulıtyq Ýnıversiteti «QazUÝ Habarshysy», filologıa seruasy*. Almaty, «Qazaq ýnıversiteti», 2016, № 5, 70 – 75 bb.
9. Aıdarov Ğ. «Orhon eskertkishteriniń tekisi». Almaty: «Ǵylym», 1990. 145 b.
10. Klıashtornıy S.G. «Terhınskaia nadps» // «Sovetskaia túrkologıa», Baký, 1980, № 3 (maı-ıýn), S. 88 – 91.

### Özet

2012 yılında Doǵu Kazakistan bölgesinin Kürşüm İlçesinin Akbulak kırsalında bulunan Kabil çiftliǵi topraklarında 11 cm x 10 cm x 1,5 – 2 cm büyüklüğünde bir taş bulunmuştur. Kara taşın yüzeyinde büyük yazıtlı sekiz sembol var. Semboller iki sıra halinde gösterilmiştir. Birinci satırda bir sembol, ikincisinde ise yedi tane sembol görünmektedir. İlk satırda taş sahibinin asıl adı Şınkız, ikinci satırda kahraman adı “Bayrak – Ateş” olduǵu yazılmaktadır. İri yazılı asıl metnin üst tarafında **Y** Ş sembolünün üstünde at kuyruǵuna benzeyen bir bayrak resmi vardır. Bayraǵın alt kısmında ufak sembollerle karışık harfli yazılar mevcuttur. Yazıda TÜRK ülkesinin adı ve “Bayrak – Ateş” adı tekrarlanmaktadır. Ön yüzünün altında beyaz bir yay görüntüsü var. Yayın iki ucunda iki bayraǵın resmi ile “Üç Türkün üç altın bayraǵı” yazısı bulunmaktadır. Böylece üstteki büyük bayrak ile birlikte “Üç Türkün üç altın bayraǵı” oluşmaktadır. Üstteki bayrak ile onun altındaki 17 sembolden oluşan karmaşık metin yazılmıştır. Yazıt bir yılanın başı şeklinde oyulmuştur. Tahminimizce, bir kayışla bele bağlanacak şekilde tasarlanmıştır. Çünkü bu yazıt, Türk kahramanın kimliǵi gibi idi. Yazıtta onun hem asıl adı, hem kahraman adı ve ülkesinin adı belirtiliyordu. Bu yazıt bildiğimiz Türk hakanları hakkında bilgileri tamamlayan deǵerli tarihsel bilgiler içeriyor.

**Anahtar kelimeler:** Türkes ülkesi, yazıt, altın bayrak, yazıtlı taş.  
**(Bekjan O.D. Kabırgatal-Türkes Yazıtının Anlamı)**

**Аннотация**

В 2012 году на окраине фермы Кабырғатал сельского округа «Акбулак» Куршумского района Восточно-Казахстанской области был найден камень размером 11 см x 10 см x 1,5 – 2 см. На гладкой поверхности обломка черного камня были высечены 8 крупных письменных знаков. Знаки были высечены в два ряда: в первом был высечен 1 знак, а во втором 7 знаков. В первом ряду было написано основное имя, Шынкыз, а во втором - геройское имя, «Знамя – пожар». На краю камня над знаком Ү Ш, который был написан в тексте крупными буквами, изображен рисунок знамени наподобие конского хвоста. На рукоятке знамени написана сложная графема мелким шрифтом. В тексте указано наименование тюркской страны («Страна Тюркеш») и повторно упоминается героическое имя, «Знамя – пожар». В нижней части передней поверхности изображена толстая дуга. На обоих концах дуги были размещены рисунки двух знамен, похожих на конский хвост, и над ними находился текст: «Три золотых знамени трех Тюрков». И по содержанию текста, и по количеству нарисованных знамен можно обнаружить «Три золотых знамени трех Тюрков». На верхнем знамени и под ним наблюдается сложная графема, состоящая из 17 знаков. Камень с надписью был вырезан наподобие змеиной головы. По нашему предположению, резьба была сделана для привязывания к поясу, так как камень с надписью можно было представлять как удостоверение личности, в котором были указаны и основное имя, и геройское имя, и название страны героя. В исследуемой надписи представлены ценные исторические данные, дополняющие ранее известные нам сведения о Тюркском каганате.

**Ключевые слова:** страна Тюркеш, письменный памятник, золотое знамя, камень с надписью.

**(Бекжан О.Д. Значение надписи Кабырғатал-Тюркеш)**

**E. Mülkibayeva<sup>1</sup>, L. Aliyeva<sup>2</sup>, F. Tulendiyeva<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Doktora Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Ordu, Türkiye  
(e-mail: elmira.mulhibaeva@ayu.edu.kz)

<sup>2</sup>Okutman, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan,  
Kazakistan (e-mail: lyazzat.aliyeva@ayu.edu.kz)

<sup>2</sup>Okutman, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan,  
Kazakistan (e-mail: farida.tulendiyeva@ayu.edu.kz)

**Türk Dilinde “Eşik” Kelimesinin Leksikal-Semantik Analizi**

Bu çalışmada “eşik” sözcüğünün kökeni ve Türk dilinin tarihi dönemlerine ait durumu incelenerek çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımları, çeşitli sözlük ve eserler üzerinden taranıp araştırılmış, elde edilen veriler üzerinden leksik ve semantik analizler yapılmıştır. Araştırmalara göre eşik kelimesinin kökeninin eşü- /işi- ‘örtmek, kapatmak’ fiil kökü ve -k fiilden isim yapma ekinden oluştuğu düşünülmektedir. Kelimenin tarihsel ve çağdaş süreçlerindeki eşig, ışık, ijik, esik, izik biçimlerinin üzerinde durularak, kelimenin mecazi anlamları, deyim ve atasözlerdeki kullanımları da değerlendirilmiştir. Eşik sözcüğünün “kapı girişi, kapı boşluğunun alt kısmında bulunan basamak” gibi anlamının yanında “başlangıç yeri, başlangıç noktası, başlangıç noktasına yakın bir yer” gibi anlamları da mevcuttur. Aynı zamanda, coğrafyada, müzikte, psikolojide de karşılığı olan bir kelime olan eşik, bir konumdan, noktadan, süreçten, bir başka konuma, noktaya, sürece geçişi ifade ederek Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Günümüzde hâlâ eski inançlara göre: eşikte durulmaz, kapı eşiğinde oturulmaz; kapı eşiğinde şeytan bulunur, yağmur yağarken kapı eşiğinde oturmak günahtır ifadeleri yaşamaktadır. Eşik sadece geçiş için kullanılan ve bir an önce terk edilmesi gereken bir yer olarak sayılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** eşik, tarihi Türk lehçeleri, kapı girişi, çağdaş Türk lehçeleri, leksik birim, semantik.

**E. Mülkibayeva<sup>1</sup>, L. Aliyeva<sup>2</sup>, F. Tulendiyeva<sup>3</sup>**

<sup>1</sup>PhD student at Ordu University, Turkey, Ordu (e-mail: elmira.mulhibaeva@ayu.edu.kz)

<sup>2</sup>Teacher of Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan,  
Turkestan (e-mail: lyazzat.aliyeva@ayu.edu.kz)

<sup>3</sup>Teacher of Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan,  
Turkestan (e-mail: farida.tulendiyeva@ayu.edu.kz)

**Lexical-Semantic Analysis of the Word “Eşik” (Threshold) in Turkish Language**

The article analyzes lexical and semantic aspects of the word “eşik” (threshold) and its lexical state in the Turkic language, as well as its use in modern Turkic dialects according to data from various dictionaries and artifacts. According to the research, the origin of the word “eşik” is formed from the verb root eşü- /işi (close) and the suffix -k. The forms eşig, ışık, ijik, esik, izik in historical and modern speech processes, the metaphorical

## **E. Mülkibayeva, L. Aliyeva, F. Tulendiyeva. Türk Dilinde “Eşik” Kelimesinin**

meaning of the word, idioms and their use in proverbs and sayings are considered. The word “eşik” (threshold), along with meanings like “entrance, door threshold”, also has alternative meanings such as “starting place, starting point, initiative”. In addition, the word “eşik” (threshold), which is used in geography, music, and psychology, occupies a critical place in the culture of Turkic traditions in general, giving the meaning of the transition from one position, point, process, to another position, point, and trends. There are still such superstitious phrases as you should not stand on the threshold, you must not sit on the threshold of the door; the devil is sitting on the threshold, it is a sin to sit on the threshold during the rain. A threshold is considered to be a place that should only be used for passage and that should be left immediately if possible.

**Key words:** threshold, historical Turkish dialects, gate entrance, contemporary Turkish dialects, lexical unit, semantics

Dil, bir milletin geçmişini ve bugünü birleştiren bir köprüdür. Bu köprü ne kadar sağlam olursa o dili konuşan millet de o kadar var olabilir. Her toplumun yaşayış ve düşünüş biçimleri, sosyo-kültürel yapısı zaman içerisinde savaş, göç, doğal afetler gibi nedenlerden dolayı farklılaşmalar gösterebilir. Bu farklılaşmalara bağlı olarak kullandığı araç-gereçlerde ve dilde de anlam yönünden değişimler olmaktadır.

Dilbiliminin en önemli çalışma alanlarından biri “kavram” alanıdır. *Kavram* (Gösterge) çevremizdeki nesne ve durumların zihnimizde uyandırdıkları çağrışımlardır. Dilbiliminde leksik yapı kelime varlığını, semantik yapı ise kelime anlamını bildirmektedir. Genel olarak kelime anlamını, onun eski ve yeni türlerinin anlam bakımından değişme yollarının incelenmesi, kelimelerin sadece kalıplaşmış şekillerinin değil, sözcüklerin tarihî gelişiminin ve anlam değişimlerinin de araştırılması gerekmektedir.

Bir kelimenin semantik analizinde ilk adım kelimenin kökünü bulmaktır. Etimoloji bir kelimenin gelişme sürecini izler, yani bir sözcüğün kökenini, dile ne zaman girdiğini, ne gibi değişiklikler geçirdiğini incelemektedir. Bu çalışmada “eşik” sözcüğünün kökeni ve Türk dilinin tarihi dönemlerine ait durumu incelenerek, çağdaş lehçelerdeki kullanımları çeşitli sözlük ve eserler üzerinden taranarak araştırılmıştır. Kelimenin tarihsel süreçlerindeki *eşig*, *işik*, *ijik*, *esik*, *izik* biçimlerinin üzerinde durularak, fonetik yapısı da değerlendirilecektir.

*Eşik*, Türkçe’de genellikle mekân olarak evin dış kapısının altında bulunan küçük basamak olarak adlandırılabilir. Bu basamak, evi dış mekânla iç mekâna bağlayan bir nevi küçük, dar ve çok az yükseltisi olan bir araçtır.

### I. Eski Türkçe “Eşik” Kelimesinin Kökeni Hakkında

Türkçe Sözlük’te *eşik* sözcüğü için: 1. isim. Kapı boşluğunun altında bulunan alçak basamak: “Sofaya açılan kapının eşiğine gelmişti.” – Tarık Buğra. 2. İsim. Kapı ağzında basamağın konulabileceği yer: “Adımlarını eşikten atarken saraydan ne vakit ve ne duygularla çıkacaklarını kendileri de bilmiyorlardı.” – Ruşen Eşref Üneydin. 3. İsim, mecaz. Başlangıç yeri, başlangıç noktası, yakını: Dünya yeni bir ekonomik bunalımın eşiğinde. 4. İsim, coğrafya. Karalar üzerinde veya deniz diplerinde birbirine komşu iki çukurluğu ayıran tümsek biçiminde, üzeri çoğu kez düz kabartılar. 5. İsim, müzik. Telli çalgılarda üzerine tellerin bindiği köprü. 6. İsim, ruh bilimi. Bir tepkinin başlamasında, ortaya çıkmasında etkili olan ruhsal, fizyolojik nokta.” gibi birkaç mecazi ve yan anlamları verilmektedir. Yukarıda verilen kelimenin temel anlamıyla edindiği yan anlamlarının toplamı o kelimenin anlam alanını oluşturur. *Eşik*, sözlükte döşemede kapı boşluğunun alt tarafına gelen kısım ve burayı soğuktan, dış etkilerden korumak için kapı eni uzunluğunda yerleştirilen taş veya tahtadan, yüksekliği çok az çıkıntı, söve anlamında kullanılır [1, s. 120].

Anlam genişlemesiyle kapı anlamında da kullanılan *eşik* kavramı, mecaz olarak ise isim tamlamasının ikinci ögesi olarak başlangıç, başlama zamanı; isim tamlamasının ikinci ögesi olarak geçiş yeri, giriş yeri, giriş sınırı, hemen yakını anlamlarına gelir.

*Eşik* sözcüğüyle ilgili çeşitli etimolojik tahliller incelendiğinde:

W. Radloff’un “*Versuch Worterbuches Der Türk –Dialecte*” adlı çalışmasında *eşik* kelimesi ишĭк (ışık) [Tar.Kas.Tob.] = äşik: ‘kapı’ anlamındadır ишĭк алды (ışık aldı): “kapının önü, avlu.” kavramında isim tamlaması olarak verilmiş. ишĭк алды (kapı önü), ишĭк алдының (kapı önünün), ишĭк алдына (kapı önüne), ишĭк алдыны (kapı önünü), ишĭк алдыдан (kapı önünden) gibi isim durum ekleriyle çekimlenmiş şekilleri verilmiştir. ишĭктән кірді (kapıdan girdi), ишĭккә чыкты (kapının önüne çıktı), ишĭк јусаклы (kapı kilitli), ишĭккә kak! Ачсынлар! (Kapıyı çal! Açsınlar!) şeklinde de örnekler verilmiştir. Ayrıca ишĭклĭ (kapısı olan) = ишĭклĭк [2, s. 80].

Clauson, kelimenin kökeni hakkında herhangi bir açıklama yapmamış yalnızca *threshold* ‘eşik’, Kuzey-Batı grubundaki lehçelerde (NE.) -ş- (-j-, -z-) gibi farklı şekillerde ve bazen ‘kapı’ anlamında kullanıldığını kaydetmiştir [3, s. 260].

Sevortyan, *ışık* kelimesinin anlamına “*Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov*” adlı çalışmasında geniş bir yer ayırmıştır: 1. Kapı; avlu kapısı; kuzu kapı; kapı kirişi; kapı sövesi. 2. Astrolojide üç harfliler ve

kapısı, eşiği; 3. Kulübe yapısını örten; perde, örtü; 4. Giriş; 5. Eşik (kapının); keman, mandolin müzik aletleri için altlık; 6. Dışarı, dışarıdaki alan; kapı önünde olan; oda dışında, gökyüzü altında; evin dışarı/dış kısmı; herhangi bir nesnenin dışarı/dış tarafı; serbest alan/alan; 7. Ev; saray; 8. Kapı boşluğu; delik/boşluk; ayın inine giriş, mağara; 9. İki kapı arasındaki geçit; 10. Kütük; 11. Yabancı.” olarak vermiştir. Kökeni için de şunları söylemiştir: işi- “ağzı açık kal-, iyice kapanma-, sıkı olmadan kapan- “fiiline dayandırır [4, s. 396 – 398].

Tuncer Gülensoy’un “Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü”nde eşik kelimesi şu şekilde açıklanmıştır: Kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak. Fakat Kırgız, Kazak, Kırım Tatar ve Başkurt Türkçelerinde bu kelime eşik=kapı demektir. Eserde ayrıca diğer lehçelerdeki fonetik şekillerinden de bahsedilmiştir: ~eşik (Az., KKlp., Kırg., Özb.); esik (Nog., Kzk.); i: şik (Trkm.); işek (TatK., Blk.); äşäk (Hlç.), i: şük (Hlç), ejik (Tuv.), izik (Hak.), alāk (Çuv.) [-ş > -l- olmuştur] E > (i, i, a, ä) Ş > (s, l, z, j) İ (>i, ä) K. Karş. =eşik ‘bürgü, örtü’(EUTS, 77., DLT).(eşü-‘örtmek, bürümek’) [5, s. 344].

## II. Eski Türkçe “Eşik” Kelimesinin Tarihi Türk Lehçelerindeki Görünümü

### a. Köktürkçede “Eşik”

Ahmet Bican Ercilasun’un *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları* adlı eserinde eşik kelimesinin ‘eşik’ olarak Kül Tegin Yazıtı Güney cephesinin 6. satırında ve Bilge Kağan Yazıtı Kuzey cephesinin 4. satırında geçtiğine dair bilgi verilmiştir.

Örn. *Eşik*: eşik anlamında kullanılmıştır. *eşik+işe*: *ebişe eşikişe* [6, KT G6, BK K4]

### b. Eski Uygurcada “Eşik”

Eski Uygur Türkçesi Sözcüğü eserinde eşik ‘eşik’ olarak geçmektedir. Anlamı da ‘örtü’ olarak verilmiş. *e. töşek* [7, s. 344].

### c. Karahanlı Türkçesinde “Eşik”

Karahanlı Türkçesi döneminde eşik kelimesi e/äşik/işik gibi farklı şekillerde, ama bazı örneklerde “kapı” ve bazılarında “eşik” anlamında kullanılmaktadır. Bu duruma dönemin eserlerinde rastlanmaktadır.

Mahmud Kaşgari’nin *Dîvânü Lûgati’t-Türk* adlı eserinde eşik ve kapı anlamında da kullanılmış. Örn.1. Ermemüğe eşik art bolur (tembele kapı=eşik dağ beli (geçidi) olur.) [8, Cl. s.14, s. 42 – 45]. 2. eşiklik: eşiklik yığaç; eşik yapmak için hazırlanan ağaç. Ayrıca bu eserde “eşik” şeklinde başka “eşik” fonetik varyantı da verilmiştir. Bu kelimenin anlamı” 1. *Eşik*:

Eşük bürgü, örtü, üste giyinilen, bürünülen her nesne” olarak açıklanmıştır. Bununla birlikte bu kelimenin farklı anlamları da verilmiştir:

2. *Eşük*: Eşük büyüklerin ölümünde mezarları üstüne serilmek üzere gönderilen ipek kumaş; bu kumaş sonra parçalanarak fakirlere dağıtılır.

3. *Eşüklig*: Eşüklig bürgülük kumaş sahibi.

4. *Eşüklik*: Eşüklik barçın bürgü yapılmak için hazırlanmış olan ipekli kumaş.

Ayrıca eserde “eşü-“ fiili “örtmek, bürümek” anlamında kullanılmıştır. Onunla birlikte “eşülmek” örtülmek, örtünmek” şekilleri de bulunmaktadır. Bu kelimenin “a” ünlüsü ile başlayan varyantı da vardır. Örn.: *Aşulmak*: örtülmek, örtünmek [8, s. 197]. > e şülmek [7, s. 253; s.254].

Hoca Ahmed Yesevi'nin “*Divan-ı Hikmet*” adlı eserinde *eşik* sözcüğü ‘kapı’ anlamında ve üç kez kullanılmıştır: Örn. 1. *Ağzını açıb her eşikge meni sürdi.* (Ağzını açıp her kapıya beni sürdü) [9, s. 2070].

2. *Sufi bolub nefis için her dem eşikge bakasen* (Sufi olup her kapıya bakarsın.) [9, s. 4319].

3. *Añdın sonra cânân bakıb eşik actı* (Ondan sonra Sevgili bakıp kapıyı açtı) [9, s. 4669].

Yusuf Has Hâcib'in “Kutadgu Bilig” eserinde ise söz konusu olan eşik kelimesi “ışık” olarak ve günümüz Türkçesindeki gibi “*eşik*” anlamında verilmiştir. Örn. 1. *ķayı sıǵnu keldi tiledi kōşik, ķayı keldi öpti iligke işik.* (kimi gelip ona sığındı, ondan himaye diledi kimi de gelip onun eşiğini öptü) [10, s. 451].

2. *Biligsizke törde orun bolsa kör, bu tör elke sandı işig buldı tör.* (Bilgisiz baş-köşede yer bulursa, baş-köşe eşik sayılır.) [10, s. 271].

3. *Kalı bilgeke tegse elde orun, ol el boldı törde takı ked burun* (Eğer bir âlime eşikte bir yer isabet ederse, o eşik baş-köşeden daha iyi ve yüksek olur.) [10, s. 273].

4. *Bağırsak tapuğçı işik yastanur, tiledükte tutçı kapuğda-turur* (Sâdık hizmetkâr eşigi yastık yapar ve her istenildiği zaman kapıda hazır bulunur.) [10, s. 2937].

5. *Til arslan turur kür işikte yatur, ayâ evlig er sak başıñnı yeyür* (Dil arslandır, bak, eşikte yatar; ey ev sahibi, dikkat et, senin başını yer) [10, s. 171].

#### ç. Batı Türkçesinde “Eşik”

d. **Eski Oğuzcada “Eşik”.** Eski Oğuzca dönemine ait MT’de ışık biçiminde ‘eşik, kapu basamağı’, FN’de eşik (~eşig) biçiminde ‘eşik, (kapı)



eşiği' FN'de 'kapı boşluğunun altında bulunan alçak basamak' olarak geçer.

#### e. Osmanlıcada “Eşik”

Kâmûs-i Türkî'de “eşik” kelimesine ‘ezilmiş yer, kuyu, dergâh, bârgâh, derbâr, bâb-ı devlet, âsitane, kapı asitânı, atebe, atebât, kapı evi çerçevesinin başlığı ve basamağı anlamları verilmiştir. Bunun yanında “alt eşik, üst eşik: Kapının taşra tarafı, hâric-i dâr. eşiğe çıkmak; taşra gitmek; eşik ağacı; tarkaz; eşik ağası; Türkistan'da kapıcı başı, kapı ağası, hacip, teşrifatçı; evde eşikte; hariç ve dahil; saz eşiği; tellerini bindirdikleri köprücük” gibi yan anlamları da bulunmaktadır [11, s. 43 – 44].

#### f. Doğu Türkçesinde “Eşik”

##### g. Harezmi-Altınordu Türkçesi

Kelime, bu döneme ait olan NF'de eşik biçiminde ‘kapı’ {< bular qapıuğda, eşikde tavaqquf qıldılar gazabları birle ‘ anlamıyla kayıtlıdır. Eşik kaq-: kapı çalmak, kapı vurmak. eşik ur-: kapı çalmak, kapı vurmak. Ayrıca eşikci: “kapıcı, krş. işikçi” kelimesi de vardır [12, s. 109].

##### h. Çağatay Türkçesinde “Eşik”

Çağatay Türkçesine ait olan *Abuşka Lugati*'nde eşik kelimesi işik olarak verilerek, onun kapı manasında olduğu belirtilmiştir. Ayrıca kelimenin Arapça karşılığı da verilmiştir [13].

Söz konusu olan kelime *Nevâdirü's-Şebâb*'da şu mısralarda geçmektedir: *Her işikdin azm kılşam guyige bağlig durur// Başım ve ol asitan durta açilgay bir işik* (Yanına varmak için ne zaman davrandım ise kapıyı bağlı buldum) [14].

Suat Ünlü'nün *Çağatayca Sözlüğü*'nde eşik kelimesinin eşig/eşik/işik olarak farklı fonetik varyantlarda da verilmiştir: eşig/eşik/işik: “eşik, kapı (1), kadag, paşine, asitan, asitane, astan, astane (1), kapug, kapuk, kapı, bab (1), bosaka, bosaga, bosuga, busaga, turlık der. (1) medhal, dervaze, ebergine, kiryas (1), kapuk, mahrec, narvan (3). Ayrıca sözlükte bu kelimeden türeyip “kapıcı” anlamını taşımakta olan eşikçi kelimesi bulunmaktadır [15, s. 125].

##### ı. Kuzey Türkçesinde “Eşik”

##### i. Kuman Kıpçakçasında “Eşik”

Kuman Lehçesi Sözlüğü'nde eşik ‘kapı’ anlamında verilmiştir [16].

Kumuk Türkçesinde eşik ‘kapı’; eşik kirit ‘kapı kilidi’; eşikni açmaq ‘kapıyı açmak’ gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Türk dili tarihi açısından, özellikle Kuzey-Batı Türk lehçeleri ve Kıpçakça araştırmaları için paha biçilmez bir hazine değerinde olan *Codex Cumanicus* adlı eserde de eşik kelimesi “kapı” anlamında geçmektedir [17, s. 69; s. 151].

### j. Memlük Kıpçakçasında “Eşik”

Memlük Kıpçakçası dönemine ait Seyfi Sarâyi'nin *Gülistan Tercümesi* adlı eserinde:

*Ya anga sözlegil tik oltursun ya işik aç revan çıkıp kiteyim*

*İşik bağlap oturma ol sebeb-den*, gibi mısralarında geçmekte ve ikisinde de “kapı” anlamında kullanılmaktadır [18, s. 125].

### III. Eski Türkçe “Eşik” Kelimesinin Çağdaş Türk Lehçelerindeki Görünümü

#### a. Oğuz Grubu Türk Lehçelerinde “Eşik”

Oğuz grubu lehçelerinde *eşik* kelimesi daha çok ‘kapı boşluğunun altında bulunan alçak basamak’ anlamındadır. Azerbaycan Türkçesi’nde “*eşik*” kelimesinin karşılığı “eşik, kândar, astana”dır. Azerbaycan’da yabancı eve, evin dışında olanlara da *eşik* denilir [19].

Türkmen Türkçesinde de “*eşik*” kelimesine “bosaga” (kapının eşik bölümündeki tahta; bir şeyin, olayın başlangıcı) anlamlarında kullanılmaktadır [20, 105].

#### b. Karluk Grubu Türk Lehçelerinde “Eşik”

Karluk Grubu lehçelerindeki *kapı* kelimesi Özbek Türkçesinde busaga ‘bosaga’ [21, s. 165]; arka ‘tepesi yarım daire şeklinde salınan kapı, ark’ [21, 54]; *eşik* ‘ev, oda, bina ya da avlunun kapısı; kapı’; Mihmân kelar eşikdan, rizki kelar teşikdan (misafirgelir kapıdan rızkı gelir delikten (beklenmeyen bir yerden); eşikça ‘küçük kapı’ [22, s. 425]. Farsça’dan geçen darbâza (darvâza) ‘büyük giriş kapısı’, tahta darbâza ‘ahşap kapı’, temir darboza ‘demir kapı’ [21, s. 209]. Farsçadan alıntı *âstana* ‘kapı, pencere çerçevesinin altındaki geniş ağaç; binaya, avluya girişteki yere koyulan genişçe ağaç, tahta’; *baland âstana* ‘büyük eşik’; *üy âstanasi* ‘ev eşiği’ [21, s. 547].

Uygur Türkçesinde bosuğa ‘eşik’ [23, CI. s. 48]; astana ‘eşik’ [23, s. 95]. *egme işik* ‘süslü işlenmiş kapı’ [23, CI. s. 288]; *egün* ‘üstü oyma süslü ahşap kapı’ [23, CI. s. 288].

eşik “eşik” (ED, 260a) < ÇUy. işik “1. Kapı; 2. Bir amaca ulaşmak veya bir yere varmak için yol açılan yer”. Clauson *eşik* sözünün “eşik” anlamının yanısıra bazen “kapı” anlamında da kullanıldığını altına çizer. Ayrıca sözcüğün tarihi dönemlerdeki anlamlarını örnekleriyle birlikte açıklar. (ED, 260 a). eşik sözü Karahanlı Türkçesi, Harezmi-Kıpçak dönemi ve Çağatayca dönemlerinde “eşik” anlamının yanısıra “kapı” anlamında da kullanılmaya başlamışken Çağdaş Uygurca baştaki é sesi “i” olmuş -işik - ve sadece “kapı” anlamında kullanılmaktadır: “*eşik*” için ise Moğolca’dan giren bosuğa ~ bosuq (dial.) < Moğ. bosuga sözü vardır. Bu örnekte

sözcüğün kendinden önceki dönemlere göre anlam daralmasına uğradığı görülmektedir. Örn. *Öyniñ işiki; hoyliniñ işiki; işikniñ bosuğisi; işikniñ qaniti; meripet işiki*

#### a. Kıpçak Grubu Türk Lehçelerinde “Eşik”

Başkurt Türkçesinde “*işek*” ‘ev, bina ve diğer yapıların kapısı’; *asamay işek* birbirine karşı olan kapılar’; *öy işege* ‘ev kapısı’; *urta işek* ‘orta kapı’ [24, s. 416].

Ufuk Tavkul’un *Qaraçay-Malkar-Türkiye Türkçesi Sözlüğü*’nde [25, s. 513]. eşik ‘kapı’ [15, 196]; kabak eşik ‘dış kapı’; tış eşik ‘dış kapı’ [25, s. 397 ]; taşa eşik ‘gizli kapı’ [15, s. 382], (taşa – sırt), eşik allı ‘avlu, kapı önü’; eşik kılıç ‘ kapı sürgüsü, kilit’ gibi isim ve sıfat tamlamaları; eşikni et- : ‘kapıyı kapat-’ [25, s. 196]; eşikge çık-‘ tuvalete git-‘; eşigin cab- ‘felakete uğratmak, öldürmek’ gibi fiillerle yapılan ifadeler yer verilmiştir.

Karay Türkçesinde Leh dilinden alıntı *odverya* ‘kapı, kapı sövesi’. Karakalpak Türkçesinde esik ‘çadır girişi ve kapısı” anlamındadır [26, s. 424].

Kırım-Tatar Türkçesinde “eşik, kapı eşiği” kelimesine “bosağa”, Örn.: bosağan altından olsa da, kene kunün komşuna tüşe. (eşiğin altından da olsa günün yine de komşuna düşer’) [27, s. 352].

Kırgız Türkçesinde *eşikçe* ‘küçük kapı; kapak’; *eşik* ‘kapı ağzı; kapı’ Kazak Türkçesinde *esik* “kapı eşiği” kelimesinin karşılığı “tabaldırık, bosağa” dır [28, s. 508].

Kazakça’daki *esik* kelimesi ise Türkçe’de ‘kapı’ anlamındadır [29, s. 146]. Kazak Türkçesinde darbaza ‘dış kapı, avluya giriş kapı’ [29, s. 119]. Esik ‘kapı’ [29, s. 146]. *kaşpa* ‘dış kapı, kale kapısı’ [29, s. 277]; *kaşırma* ‘çift kanatlı kapı, çatal kapı’ [29, s. 288]. *tabaldırık* ‘eşik, kapı eşiği’ [29, s. 508] manalarına gelir.

#### ç. Sibirya Grubu Türk Lehçelerinde “Eşik”

Altay Türkçesinde *ejik* ‘kapı boşluğu, kapı’, *eşik* ‘aan boruoga, boruok’; kapı ‘aan’. Moğolcadan alıntı *kaalga* ‘çadırın iki parçalı ağaç kapısı [30, s. 81–143].

Hakas Türkçesinde “eşik” kelimesine “izik” kelimesi kullanılır. Anlamı da ‘kapı’ olarak geçmektedir [31].

Şor Türkçesinde *ejik* ‘kapı’, *ajılıg ejig* ‘açık kapı’; *pozaga* ‘eşik, kapı boşluğunun alt yanında bulunan alçak basamak’ [32, s. 83].

Teleüt Türkçesinde *kaalga* ‘kapı’; *pozogo* ‘eşik’ anlamındadır [33, s. 43 – 89]; Tuva Türkçesinde *ejik* ‘kapı’; *ergin* ‘eşik’; *haalga* ‘kapı, bahçe kapısı’ [34, s. 40 – 48]; Urum Türkçesinde *hanatçih* ‘küçük kapı’, *hapu* (kapu, kapü, hapı) ‘kapı, avlu’ dır [35, s. 523];

#### 4. Eski Türkçe “Eşik” Kelimesinin Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Görünümü

*Derleme Sözlüğü*'nde eşik kelimesinin birkaç anlamı verilmektedir;;

1. eşik (V) -1] “Odun kesmek için kullanılan üç ya da dört ayaklı sehpa.” Alaeddin \*Acıpayam – Denizli.
2. [eşik (IV)] “Elma, armut gibi meyvelerin yenildikten sonra kalan çekirdekli kısmı.” Yassıören \*Senirkent – Isparta, Çerçin – Burdur.
3. eşik (I) Taneleri alınmış mısır sapı, koçan. Eber \*Dinar – Afyon. Gönen – Isparta, Kızılkaya \*Bucak, Güney, Çuvallı \*Yeşilova, Karamanlı \*Tefenni, -Burdur, Gölcük \*Çameli, Kelekçi \*Acıpayam – Denizli.
4. eşik (II) 1. Etraf, çevre. Karakoyunlu \*İğdır – Kars.  
eşik (II) 2. Dış, dışarı. \*İğdır – Kars\*Erciş – Van\*Bulanık – Muş  
eşik (III) Ayakkabı ökçesi. Bozan – Eskişehir  
eşik (IV) [-> eşek (I) -2]  
eşik (V)1. [-> eşek (I) -1]  
eşik (V) 2. Merdiven. Tutmaç – Sivas\*Çubuk – Ankara – Niğde [36, s. 5]

#### 5. Tespit ve Değerlendirmeler

Anlam alanı olarak eşik kavramı, Türk halk kültüründe, özellikle dinî-tasavvufî halk edebiyatında, şu anlamlarda kullanılır: Tasavvufta ve genelde doğulu kavimlerde eşğin bir kutsiyeti vardır. Ulu kişilerin ululuğunu anlatmak için oturdukları evlerin eşiklerinin ululuğundan söz edilir. Eşik mahviyeti simgeler. Müridin, şeyhin kapısının eşğini öpmesine eşğe baş koyma denir. Örn.1. Aldım himmetimi geçtim zulmeti/ Kestim zünnârı şeyh eşğinde; 2. ‘Yûnus el hak dildâra müştak/ Eriştım aşka şeyh eşğinde. Eşik, mecazdan hakikate geçilmesini sağlayan veya hücrede oturan mürşide, o vasıtayla Hakk’a ermeyi temin eden önemli bir yerdir. Bunun için değerli sayılır. Eşğe baş koymak bir bağlılık ifadesidir. Eşğe basılmaz, eşik öpülür.

Türk halk kültüründe önemli yere sahip olan *eşik* kavramı atasözler ve deyimlerde de yer bulur. “Gelin eşikte oğlan beşikte” atasözü, bir eve gelin gelir gelmez, çocuğu da beşikte saymak ve bebek hazırlıklarına başlamak gerekir anlamına gelir. *Eşik* kavramı deyimlerde şu anlamlarıyla kullanılır. Eşik gibi ayaklar altında: tevazu bildiren bir söyleyiş“; Eşğine çıkmak deyimini “yanına varmak”; “eşğine yüz sürmek/ öpmek” birine büyük bir saygı ve alçak gönüllükle yalvarmak; bir dilekte bulunmak için birinin karşısında saygıyla eğilmek: İşverenin eşğine yüz sürüp iş istedi. “Eşğini aşındırmak” bir işi yaptırmak için birinin yanına bezdirecek kadar çok gidip gelmek: Borçlular alacakları için kaç günden beri eşğini aşındırıp duruyorlar [37].

Ayrıca, yeni gelin olmuş kızların bekleme yeri olan eşik, türkülere de konu olmuştur:

Ağlaya ağlaya giderim diyor  
Ayağı eşikten dışarda gelin  
Gönlünü bağlamış dosta gidiyor  
Ayağı eşikten dışarda gelin.

### Sonuç

Kazak dilbilimci Ahanov'un ifade ettiğine göre kelimelerin anlamlarındaki değişimler, dil içi ve dil dışı tesirlerin sonucunda gerçekleşir [38, s. 106 – 108]. Bir dili oluşturan kelimeler, canlı birer organizma gibi dilin kendi içindeki yeni gereksinimlerin neticesinde doğarlar, gelişirler ve ölürlür. Eşik sözcüğü de bu aşamaları çeşitli yönlerde yaşamış kelimelerden biridir. Ancak günümüzde bu kelime, çeşitli zamanlarda yaşanan iç göçler, yerli unsurlarla/alt tabakalarla karışmalar, nüfus hareketleri ile fonetik değişikliklere uğrasa da Türk lehçelerinde yaşamaya devam etmektedir. Kelimenin anlamında bir kaybolma durumu söz konusu değildir.

Fonetik değişimler: Eşik kelimesinin kökenini < eşü-/ işü -'örtmek' fiil kökü ve -k fiilden isim yapma ekiyle oluştuğunu düşünülmektedir. Farklı dönemlerde ve lehçelerde E > ( i:, i, a, ä) Ş >(s, l, z, j) İ (>i, ä) K (<g) gibi fonetik farklılıklar görebiliriz. ~eşik (Az., KKlp., Kırg., Özb.); esik (Nog., Kzk.); i:şik (Trkm.); işek (TatK., Blk.); äşäk (Hlç.), i:şük (Hlç), ejik (Tuv.), izik (Hak.), aläk (Çuv.) [-ş > - l- olmuştur] E > ( i:, i, a, ä) Ş >(s, l, z, j) İ (>i, ä) K. Karş.=eşük "bürgü, örtü" (EUTS, 77., DLT). (eşü- "örtmek, bürümek)

Semantik açıdan ise *eşik* kelimesi Türkçenin tarihi süreçlerinde çeşitli anlamlar kazanmıştır. Türkologlar tarafından yapılan incelemelere göre ilk başta günümüz Türkçesindeki gibi *eşik* ve *kapı* anlamlarını da taşımıştır. Karahanlı Türkçesi dönemine ait Mahmud Kaşgari'nin *Dîvânü Lûgati't-Türk* adlı eserinde *eşik* ve *kapı* anlamında da kullanılmış olabilir. Ayrıca bu eserde bu kelimenin anlamı" 1. Eşük: Eşük bürgü, örtü, üste giyinilen, bürünülen her nesne" olarak açıklanmıştır. Bununla birlikte bu kelimenin farklı anlamları da verilmiştir: 2. Eşük: Eşük büyüklerin ölümünde mezarları üstüne serilmek üzere gönderilen ipek kumaş; bu kumaş sonra parçalanarak fakirlere dağıtılır. 3. Eşüklig: Eşüklig bürgülük kumaş sahibi. 4. Eşüklük: Eşüklük barçın bürgü yapılmak için hazırlanmış olan ipekli kumaş.

Diğer Türk Lehçelerinde hem eşik, hem de kapı manaları tespit edilmiştir. Günümüz Özbekçesinde “eşikka çıkmak” dışarı çıkmak, lavaboya gitmek gibi anlamları da mevcuttur.

Bugün standart Türkiye Türkçesinde kapı ve eşik kelimelerinin birbirinden ayrı ve farklı anlamda kullanıldığını kapı eşiğinde oturulmaz; kapı eşiğinde şeytan bulunur, yağmur yağarken kapı eşiğinde oturmak günahdır, kapı eşiğinde oturulmaz, insan bekâr kalır ya da uğursuzluğa uğrar gibi çeşitli halk inanışlarının belki de eski Türk inanç sisteminde yer alan, evin koruyucu iyelerinin eşikte durduğu ve onları incitmemek gerektiği inancına bağlı olarak yaşatıldığını görüyoruz.

Ayrıca Türkiye'de *Derleme Sözlüğü*'nde eşik kelimesinin yukarıdaki anlamlarından farklı birkaç anlamı daha verilmektedir [36, s. 5]. Kelimenin bu manaları çalışmanın dışında tutulmuştur.

#### Kısaltmalar

**DS:** *Derleme Sözlüğü*

**ETT:** *Eski Türkiye Türkçesi, Gramer-Metin-Sözlük*

**FN:** *Fazilet-Nâme*

**KT:** *Kamus-ı Türkî*

**MT:** *Sadrüddin Geyhoğlu Marzubân-nâme Tercümesi*

**TS:** *Türkçe Sözlük*

#### KAYNAKÇA

1. *Türkçe Sözlük*, TDK yayınları, Ankara, 2005.
2. Radloff, Wilhelm, *Versuch eines Wörterbuches der Turk Dialekte*, Opit Slovarya, 1960.
3. Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, London, Oxford University Press, 1972.
4. Sevortyan, E. V., *Etimologičeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov*, Moskova, 1980.
5. Gülensoy, Tuncer, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
6. Ercilasun, A. B., *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
7. Caferoğlu, Ahmet, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul, 1991.
8. Atalay, Besim, *Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügati't-Türk I*, Ankara, TDK Yay., 1939.
9. Zeybek, Namık Kemal, *Hoca Ahmet Yesevi ve Hikmetler*, İstanbul, İlgi Kültür Sanat Yay., 2010.
10. Arat, Reşit Rahmeti, *Kutadgu Bilig - İndeks*, (Haz.: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce), İstanbul, 1979.
11. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, “İkdâm” Matbaası, İstanbul 1317. Tıpkıbasımı: Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 3. baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
12. Ata, Aysu, *Nehcü'l- Ferâdis, Uştmalarning Açuq Yolu (Cennetlerin Açık Yolu) III Dizin-Sözlük*, TDK yayınları, Ankara, 1998.

## E. Mülkibayeva, L. Aliyeva, F. Tulendiyeva. Türk Dilinde «Eşik» Kelimesinin

13. *Abuşka Lûgati veya Çağatay Sözlüğü*, (Haz.: Besim Atalay), Ayyıldız matbaası, Ankara, 1970.
14. Karaörs, Metin, *Ali Şir Nevai - Nevaridü'ş-Şebab*, Ankara: TDK Yay, 2006
15. Suat, Ünlü, *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul, 2003.
16. Grönbech, K., *Kuman Lehçesi Sözlüğü*, (Çev. Prof. Dr. Kemal Aytaç), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
17. Çetin Pekacar, *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, TDK yayınları, Ankara, 2011.
18. Ali Fehmi Karamanlıoğlu, *Seyf-i Sarayı, Gülistan Tercümesi* T.T.K. Yayınları, Ankara, 1989.
19. *Azerbaycan Dilinin İzahli Lûgeti I-IV Cilt*, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Nesimi adına Dilcilik İnstitutu. (Haz.: Ali Heyder Orucov (editör), Behruz Abdullayev, Nergiz Rehimzade, Şerg-Gerb' neşriyatı, Bakü, 2006.
20. *Türkmen Türkçesi Sözlüğü*, (Slovar Turkmenskogo Yazıka). (Ed. M. Y. Hamzayev), Aşhabad, 1962.
21. Marufov, Z.M., *Uzbek Tilining İzahli Lûgati*, Uzbekistan SSR Fenler Akademiyası A. S. Puşkin Nomıdagi Til ve Edebiyet İnstitutu I-II Cilt Rus Tili Neşriyeti, Moskova, 1981.
22. Ş.Rahmatullayev, *Uzbek Tilining Frazelolik Lûgati*, Taşkent, 1992
23. *Uygur Türkçesi Sözlüğü (I-VI Cilt)*, (Haz. Düzi Abliz Yakup, Gezinaz Geyurani, Zogiz Hivil, İsmail Kadir, Hemdulla Abdurrahman, Abliz Emet), Perhaz Nur Milletler Yayınevi, Urumçi, 1990.
24. *Başkort Telenen Hözligi*, Rossiya Fender Akademiyahı Ural Bulege Başkortostan Başkort gılni üzege Tarih, Tel hem Ezebiyet İnstitutu I-II Cilt, Moskova, Russkiy Yazık, 1993.
25. Ufuk Tavkul, *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*, TDK yayınları, Ankara.
26. Baskakov, N., *Karakalpakça-Rusça Sözlük*, Moskova, 1958.
27. *Tatar Telenen Anlatmalı Süzlege*, SSSR Fenner Akademiyase Kazan Filialı Galimjan İbrahimov isemendege tel, edebiyat hem tarih insitutu I-III Cilt, Kazan – Tatarstan kitap neşriyatı, Kazan, 1977.
28. Yudahin, K.K., *Kırgız Türkçesi Sözlüğü I- II*, Kırgızca-Orısça Sözdik (1965): (Çev.: Abdullah Taymas), TSK Yayınları, Ankara, 1998
29. Kazak Türkçesi *Türkiye Türkçesi Sözlüğü*, (Haz.: Doç. Dr. Kenan Koç, Dr. Ayabek Bayniyazov, Vehbi Başkapan), Akçağ yayınları, Ankara, 2003.
30. *Altayca-Türkçe Sözlük*, (Haz.: Emine Gürsoy Naskali, Muvaffak Duranlı) Ankara, 1999.
31. Ekrem Arıkoğlu, *Hakasça-Türkçe Sözlük*, Akçağ yayınları, Ankara, 2005.
32. *Şor Sözlüğü*, (Haz.: N.N. Kupreşko Tannagaşeva, Doç. Dr. Şükrü Halük Akalın), Türkoloji Araştırmaları, Adana, 1995.
33. *Teleüt Ağzi Sözlüğü*, L.T. Ryumina-Sırkaşeva, M. A. Kuçığaşeva (Çev.: Ş. H. Akalın, Çastegin Turgunbayev), TDK yayınları: 741, Ankara, 2000.
34. Ekrem Arıkoğlu - Klara Kuular, *Tuva Türkçesi Sözlüğü* (2003), TDK yayınları, Ankara, 2003.
35. Aleksandr Garkavets, *Urum Türkçesi Sözlüğü*, Urumskiy Slovník, Alma Ata, Baur yayınevi, 2003.
36. *Derleme Sözlüğü (III, V, VII, XI)*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.
37. Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılap yayınları, 1993
38. Ahanov, Käken, *Dil Biliminin Esasları* (Aktaran: Murat Ceritoğlu) TDK Yayınları, Ankara, 2008.

**Андатпа**

Бұл мақалада “eşik” (табалдырық) сөзінің шығу тегі және түркі тілінің тарихи кезеңдердегі лексикалық жағдайы, сондай-ақ оның қазіргі түркі диалектілерінде пайдаланылуы, түрлі сөздіктер мен артефактілерден алынған мәліметтер бойынша лексикалық және семантикалық талдау жасалған. Зерттеулерге сүйенсек, “eşik” сөзінің шығу тегі eşü- /işi (жабу) етістігі және -k зат есімнен етістік жасайтын жұрнақтан жасалған деген тұжырым бар. Сөздің тарихи және қазіргі заманғы үдерістеріндегі eşiğ, işik, ijik, esik, izik формалары, сөздің метафорлық мағынасы, идиомалар және оларды мақал-мәтелдерде пайдалануы да қарастырылған. “Eşik” (табалдырық) сөзінің “кіре-беріс, есік табалдырығы” секілді мағыналарымен қатар “бастапқы орын, бастапқы нүкте, бастама” сияқты баламалары да бар. Сонымен қатар, география, музыка, психологияда кездесетін “eşik” (табалдырық) сөзі бір позициядан, нүктеден, үрдістен, басқа позицияға, нүктеге, үрдіске өту мағынасын беріп, жалпы түркі дәстүр мәдениетінде сыни орынға ие. Қазіргі уақытта ежелгі сенім бойынша, табалдырықта тұрма, есік табалдырығында отырма, есік табалдырығында шайтан отырады, жауын кезде есік табалдырығында отыру күнә деген сияқты тіркестер пайдаланылады. Табалдырық тек аттау, өту үшін пайдаланылуы тиіс және мүмкіндігінше тез тастап кетуге тиіс орын болып саналады.

**Кілт сөздер:** табалдырық, тарихи түркі диалектілері, кіре-беріс, қазіргі түркі диалектілері, лексикалық бірлік, семантика.

**(Э. Мульткибаева, Л. Алиева, Ф. Тулендиева. Түрік тіліндегі «есік» (табалдырық) сөзінің лексика-семантикалық талдауы)**

**Аннотация**

В данной статье был проведен лексический и семантический анализ слова “eşik” (порог) и его лексического состояния в тюркском языке, а также его использованию в современных тюркских диалектах согласно данным из различных словарей и артефактов. Согласно исследованиям, слово “eşik” образовано от корня глагола eşü- /işi (закрывать) и суффикса -k. Рассматриваются формы eşiğ, işik, ijik, esik, izik в исторических и современных процессах речи, метафорическое значение слова, идиомы и их использование в пословицах и поговорках. Слово “eşik” (порог), наряду такими значениями, как “вход, порог двери”, имеет также и альтернативные значения, – “начальное место, начальная точка, инициатива”. Кроме того, слово “eşik” (порог), встречающееся в географии, музыке, психологии, занимает ключевое место в культуре тюркских традиций в целом, передавая значение перехода от одной позиции, точки, процесса, к другой позиции, точке, тенденциям. До сих пор существуют закрепившиеся в языке поверья о том, что “нельзя стоять на пороге”, “нельзя сидеть на пороге дверей”; “у порога сидит дьявол”, “сидеть на пороге во время дождя – грех”. Порог считается местом, которое должно быть использовано только для прохода и которое, по возможности, следует немедленно покидать.

**Ключевые слова:** порог, исторические тюркские диалекты, дверной проем, современные тюркские диалекты, лексическая единица, семантика

**(Э. Мульткибаева, Л. Алиева, Ф. Тулендиева. Лексико-семантический разбор слова “eşik” (порог) в турецком языке)**



**Р.Ж. Есбалаева**

филология магистрі, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (roza.yesbalayeva@ayu.edu.kz)

**Абай поэзиясы: тарихи шындық пен көркемдік таным**

**Андатпа**

Абай поэзиясының тілдік, тарихи, көркемдік, стильдік, әдеби-танымдық, философиялық маңызы ұлттық әдебиетіміз үшін ғана емес, түркі жұртына ортақ мәселе саналады. Абай өлеңдерінің көтерген мәселесі, қозғаған тақырыбы күні бүгінге дейін өз құнын жойған жоқ, идеясы өзекті. Абай туралы әдебиеттер мен зерттеу еңбектерде Абай шығармашылығының маңызы, тақырыптық-идеялық ерекшеліктері, композициясы туралы көптеп айтылып, жазылып жүргенімен арнайы өлеңдерінің тарихына үңіліп, салыстырулар аз жасалды. М. Әуезовтің «Абай жолы» романындағы оқиғаларға сүйеніп, Абай өлеңдерінің туу тарихын білгендей боламыз. Алайда көркем шығарма оқиғасына романтизмнің элементтері араласатындықтан шығарманы тұтас тарихи шындық дей алмаймыз. Автор шығарма оқиғасына орайластырып, көркемдік шешім жасауда түрлі өзгерістерге барары анық. Мақала авторы осыны ескере отырып, Абайдың бірнеше өлеңінің туу тарихы туралы зерттеулер мен салыстыру жұмыстарын жасап ұсынады.

**Кілт сөздер:** Абай поэзиясы, таным мен толғам, салыстыра зерттеу, тарихи шындық, көркемдік шешім.

**R.Zh. Yesbalayeva**

Master, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan (roza.yesbalayeva@ayu.edu.kz)

**Poetry of Abai: Historical Truth and Artistic Cognition**

**Abstract**

The linguistic, historical and artistic style of Abai's poetry and its philosophical significance is an issue not only for our national literature but also for Turkish people. The theme of Abai's poems has not yet lost its significance; the idea is relevant to this day. Although Abai's literature has been studied in detail and importance of his works, his ideological specifications and its composition written, but there is no critics on the deep meaning of his poetry. Based on the events in the novel by M. Auezov "The Way of Abai", we can assume the story of the birth of his poems. However, since the elements of romanticism are intertwined in a work of art, the work is not completely historical. The author has freedom in order to make various changes in the novel, since the work is literary, not historical. With this in mind, a study was proposed and presented of the history of the birth of several Abai poems.

**Keywords:** Abai's poetry, cognition and completeness, comparative study, historical truth, artistic decision

Ғылым мен әдебиетте ортақ нәрселердің көп кездесетіні сияқты, Абай жайлы сөз еткенде ақынның шығармашылық келбеті мен көркем әдебиеттегі бейнесі астасып, Абайды танытуға жетелейді. Ақынның шығармашылық мұрасына қатысты мақалалар, көлемді зерттеулер мен ғылыми еңбектердің саны күн артқан сайын көбеюде. Олардың әрқайсысы ақын мұрасының танымдық тереңдігі мен философиялық мәніне үніліп, түрлі талдаулар жасап, Абайдың ұлылығын түрлі қырынан танытуға тырысқан.

Абай өлеңдері жинағының алғаш кітап болып шығуы тарихи іс болды. Бұған күш салып, көп еңбек еткен Кәкітай Ысқақұлы. Петербургтегі Бороганский баспаханасынан 1909 жылы шыққан жинақта Кәкітай Абайдың өмірбаяны мен кітаптың тақырыптарға жіктелген мазмұнын береді. «Ой туралы», «Өзі туралы», «Ел туралы», «Ғашықтық туралы» деп өлеңдерін тақырыптарға бөледі. М. Әуезов Кәкітайдың ақын өлеңдерін тақырыпқа бөлуде елеулі кемшіліктер жібергенін, Абайтану ғылымында зерттеушілердің Кәкітай берген бөлік-жіктеулерді сынамай, қаз-қалпында бергенін, Кәкітайдан асып тың жаңалық қоспағанын айтады. Сондықтан Абайтану тарихындағы Кәкітайдың еңбегін тұңғыш зор еңбек деп баға берген.

Абайдың алғашқы жинағына шығармалары тұтас енген. Кәкітай Абайдың қара сөздерін, үйшілік сыры деп сүйікті ұлы Әбдірахманға арналған өлеңі мен жоқтауын, ел жуандары мен атқамінерлеріне арналған «Абыралыға», «Дүтбайға», «Күлембайға», «Қыздарға», «Көкбайға» сынды тағы басқа бірнеше сатиралық өлеңдерін арада араздық тудырады деп жарияламайды. Одан кейін Абай шығармалары Ташкентте, Қазанда тағы басылып шығады. Оған дейін «Жаз» өлеңі «Дала уәлаяты» газетінде 1890 жылы жарық көрген болатын. Кейін «Жігіттер ойын арзан, күлкі қымбат» өлеңі ақынның көзі тірісінде Жүсіпбек деген біреудің атынан Қазан баспасынан жарық көреді. Автор өлеңді баспахана иесіне арнап, түгел көшіріп жариялайды:

Бізләргә ойын арзан, күлкі қымбат,

Нәрсе ғой екі түрлі сыр мен сымбат [1, 16-б.].

Абай өлеңдерінің халық арасына көптеп тарап, танылуында Мүрсейіт Бікейұлының еңбегі айрықша. Абайдың өз қолымен жазылған өлеңдерінің нұсқалары сақталмағандықтан, Мүрсейіттің көшірмелері жазба дерек ретінде пайдаланылып жүр. Кей деректерде Абай шығармаларын үйренемін дейтіндерге өлеңдерін, қарасөздерін өз қолымен көшіріп беріп отырған екен. Сонымен қатар ұзатылар қыздар

да өз жасауына қостырған Абай өлеңдерінің көшірмелері кейінгі Абай қолжазбаларын жинаушыларға дерек болды. Абай мұрасының зерттелуі 1920 жылдардан бастап жиілей түскенін байқаймыз. Әсіресе ақын туралы мақалалармен қатар көлемді зерттеу еңбектер тоқтаусыз жазылып, саны артқан. Абайтануға ерекше еңбек етіп, әдебиет тарихына ендірген ғалымдардың алғашқылары ретінде С. Мұқанов, М. Әуезов, Қ. Жұмалиев, Е. Ысмайылов, Б. Кенжебаев, Б. Шалабаев есімдері аталады. Осыдан кейін Абай шығармаларының толық жинағы 1933 жылы М. Әуезовтің құрастыруымен, толық өмірбаянымен, өрескел топтау-жіктеусіз, өлеңдері хронологиялық тәртіппен орналастырылып, жарық көреді. Бұл аталғандардан өзге күні бүгінге дейін жазылған зерттеулер мен қорғалған диссертациялар әдеби айналымға көптеп еніп, бірнеше тілге аударылып, Абай мұрасы түрлі қырынан танылуда.

Ал Абай өлеңдерінің туу тарихы туралы кемеңгер жазушы М. Әуезов өзінің «Абай жолы» [2] романында бірнеше дерек келтіреді. Кез келген көркем әдебиетке қиял араласатындықтан тарихи романның өзінде көркем қиялдың араласатынын білеміз. Мақала барысында осы тұрғыдан салыстырулар жасауға тырыстық.

Әдебиетте көркем бейне туралы сөз еткенде, лирикалық образ - ақынның өзі [3, 127-б.] деген анықтама беріледі. Расында ақын бойындағы толғаныс, көңіл күй, айтылар ой автордың өзінің атынан баяндалады және лирикалық қаһарман да өзі екені анық. Осыған байланысты тарихи шындық пен көркемдік шешім жасауда ғұмырлық тер төккен М. Әуезовтің «Абай жолы» роман-эпопеясын қатыстыра сөз қозғағанды жөн көрдік. Жазушы романда Абайды он үш жастағы кезінен бастап суреттейді. Автор неге кейіпкер туралы оқиғаны туғаннан немесе жеті-тоғыз жастағы сәтінен бастамады? - деген сұрақ туады. Бұл туралы әртүрлі «он үште отау иесі», «бұл жаста ақыл тоқтатып, оң-солын тани бастайды», «оқу бітіріп келген сәті» деген сынды түрлі жауаптарды кездестіруге болады. «Абай жолы» романы жазылып біткеннен кейін араға 43 жыл салып Р. Тоқтаровтың «Абайдың жұмбағы» [4] роман-хамсасы жарыққа шықты. Бұл кітап туралы автор алғы сөзінде Әуезовтен кейін қандай шығарма жазылуы мүмкін деген сұрақтың туатыны сөзсіз екенін, сондықтан өзінің эпопеяда кездеспейтін оқиғалар мен кеңес дәуіріндегі жариялауға болмайтын жайттарды баяндағанын жеткізген. Туындының басталуы да Абайдың жарық дүние есігін ашуы туралы аңызбен басталса, «Абай жолы» романы Абайдың ақындық өмірге есік ашқан сәтімен

байланыстырылады. Абай дүниеге келерде әжесінің түсіне Әнет бабасы кіріп, «Ибраһим» деп қол жайып бата береді, Әжесі түсін аяңға балап, баласының есімін Ибраһим қояды. Бұл туралы тарихи мәліметке көз жүгіртер болсақ, Әрхам Кәкітайұлы «Құнанбай бәйбішесі Күнкеден туған ұлын Құдайберді, Ұлжаннан туған ұлының атын Тәңірберді қойған. Мынау үшінші ұлының атын Ибраһим деп арабшалап қояды. Ибраһим Мұхаммед пайғамбардың ұлы атасы, өзі де пайғамбар атағын алған адам екен. Бұл атты баласына қоюы Құнанбайдың өз ортасынан ерекше дін жолына берілгендіктің белгісі сықылды» [5, 346], – дейді. Ал Зере әжесі немересін «...әлди, әлди, Абайым, атқа тоқым жабайын, тыста жүрген анаңды, қайдан іздеп табайын...» деп әлдилеп, Абай атап кетеді. Абай жасында Ұлжан мен Айғыздың арасында тел өскен ұл болғандықтан Телқара атанып кетеді. Кейін жеңгелері де ертеде қойылған атпен «Телқара» дейді екен. Осылардың қай-қайсысы да Абай есімінің тарихын баян етеді.

Бала ақынның өлеңге бет бұрып, ақындық жолға түсуі де Зере әжесіне қатысты оқиғамен байланыстырылады. Жастайынан әжесінің ғибратқа толы әңгімелерін естіп өскен есті бала, алғашқы өлеңін Зере әжесіне тыңдатады. Құлағы ауырлап қалған Зере әжесінің «молда үшкірсе жақсы болып қалады», - дегенін естіп, Абай да үшкіріп бермек болып, құлағына «Өзі раушан, көзі гауһар, Лағылдек бет ұшы ахмар. Тамағы қардан әм биһтар, Қашың, құдрәт, қоли шиға» [6, 17-б.],– деп шұбырта жөнеледі. Көпшілік ести бермейтін дауыспен, дұғалық оқыған жандай, арасында «суф-ф-ф, суф-ф-ф» деп, елді өзіне қаратады. Жазушы шығармада Абайдың ақындық қабілетінің алғашқы сипатын осы көрініспен таныстырады. Абай туралы зерттеу еңбектерде де ақынның алғаш жазған туындылары деп, «Йузи-рәушән», «Физули, Шәмси» [6] өлеңдері аталады. Абай өлеңдерінің хронологиясы, ақынның өсу процесі, өлеңдерінің тарихынан танылады. Абайдың Семейдегі Ахмет Риза медресесінен білім алуы, шығыс тарихы мен философиясын, тілін, поэзиясын жетік меңгеріп шығуына жол ашса, елге келгеннен кейін әжесі Құнанбайдың үлкендер ісіне қатыстырып, қоғамдық мәселелерге араластыруы, түрлі әлеуметтік жағдайлармен танысуына себеп болды. Әжесі Зеренен жастайынан қазақтың ертегі-аңыздарын естіп өскен Абай – анасы Ұлжанның төркін жағынан келген Барлас, Байкөкше ақындардың әңгіме, жырларын тыңдап, Асанқайғы, Бұқар, Марабай, Жанақ, Шортанбай, Шөже, Сыбанбай, Балта, Алпыс ақындардың жыр-термелеріне қанықты. Бұл жағдайлар ойы ұшқыр, көңілі зерек Абайдың танымын кеңейтіп, ел арасындағы түрлі

оқиғалардың әсері Абайды ерте есейтті. Өзі де ізденіп, бірнеше кітапты оқып тауысты. Әкесінің жұмсауымен түрлі шаруаларды тындырып, ел ішінің ісімен араласа бастады. Абайдың ел аралап жүріп тұңғыш рет ыстық сезімді бастан кешіп, өзгеше ыстық, өзгеше жұмбақ жайды бастан өткеруі – жаңа оқиғалар мен жыр жолдарының дүниеге келуіне себеп болды. Тоғжандай аруға ғашық болып «...Ақ етің аппақ екен атқан таңдай!» [2, 130-б.] – деп, бұрын бастан өткермеген күйді кешіп, жүрегі тулап, өз-өзінен қысылуы, бойындағы ғашықтық сезімді бейнелер жырдың алғашқы жолы осылай дүниеге келді. Ақынның бұл өлеңі – лирикалық туындыларының басы болды. Осымен қатар «Әлиф-деп, ай йүзіңе ғибрат еттім» [6, 17-б.] атты өлеңін жазды. Бұл да бала көңіліндегі «ғашық оты, мағшуқа» [2, 180-б.] сарынындағы жырлардың жазылып, бозбала шаққа ауысқан сәтін бейнелейді.

Абай өлеңінің тағы бір тарихы Жәнібек жайлауында Сүйіндік ауылындағы алтыбақанда Тоғжанмен «Топайкөкті» айтып, ақсүйек іздеп шығып, екі ынтық жүректің қимас кездесуі тәтті естеліктей ақын жүрегінде сақталып, көп жылдан соң жыр боп жазылды. Бұл өлеңде ақын сыры мен риясыз сүйіспеншілігі айтылады.

Жарқ етпес қара көңілім не қылса да  
Аспанда ай менен күн шағылса да,  
Дүниеде сірә сендей маған жар жоқ,  
Саған жар менен артық табылса да.  
Сорлы асық сарғайса да, сағынса да,  
Жар тайып, жақсы сөзден жаңылса да,  
Шыдайды риза болып жар ісіне,  
Қорлық пен мазағына табынса да» [7, 21-б.].

Бұл өлең ақынның өзін де ақындыққа мойындата түседі. Абайдың бар толғанысы осы өлеңмен жалғасып, «Абай жолы» романында бірнеше жерде қайталанып, өткен күндерін еске түсіріп отырады. Абайдың ең мағыналы, ой тоқтатқан өлеңдері осыдан кейін тоқтаусыз жазылып, мағынасы тереңдей түседі.

...Қуаныш, бақыт сездік тұрған ымдап...  
Сырымды сөйлеп келем сөзбен сындап,  
Ессе бір суыл қағып, жел сырласып,  
Изейді шилер басын шын-шындап...» [7, 38-б.], –

деп құлақ күй іздегендей түрлі мақамда қиял мен шабытқа жол береді. Кейде қызу жастық, тентек мінез танытқан мінезбен:

«Сенсің жан ләззәті,

Сенсің тән шәрбәті...» [7, 38-б.], –

деп жүрек күйіне салады. Ақынның қолжетпес арманы болған Тоғжанын сағына жүріп, өзінің сүйген жары Шүкіман - Әйгерімін көрген сәттегі жүрек толқынысы, терең толғанысқа айналып, оған өзінше ән-әуен ілестірмек болады.

... Жіңішке қара қасы сызып қойған

Бір жаңа ұқсатамын туған айды... [7, 38-б.] –

деп көз алдына елестеген Тоғжан мен Әйгерімнің мінсіз ыстық, сұлу көркін сипаттайды. Осылай жүректі баураған сезім мен ғашықтық құдіреті Абайды тыншытпай, ақырында анасының қарсылығы мен Ділдәнің ренішіне де қаратпай, Әйгерімді жар етеді.

Жазушы М. Әуезов әнді тыңдағанды да, тыңдаушысы келіссе айтқанды да қалайтын Әйгеріммен отасқалы Абай айналасына өнер сүйер жастарды жиі жинап алатын, - дейді. Солардың қатарында Арқаға аты шыққан Көкшетаудан келген ең сыйлы қонақ Қожағұлдың Біржаны келгенде Тобықты елі ән-жырға қарық болды. Ала жаздай Біржанды тыңдап, ән қасиетін бағалаған ақын өзі де толғаныспен «Құлақтан кіріп бойды алар, Әсем ән мен тәтті күй, Көңілге түрлі ой салар, Әнді сүйсең, менше сүй...» [7, 72-б.], – деп бірнеше жырларын дүниеге әкелді.

«Абай жолы» романында шығарманың өн бойына өзек болып, кейіпкер мен характерді айқындауда дененді шымырлатар Қодар мен Қамқа оқиғасынан кейін, қазаққа жат мінезді бейнелейтін Әмір мен Үмітей оқиғасы бар. Бұл екеуі де Құнанбайдың туған немерелері. Әмір – Құдайбердінің баласы, Үмітей – Ысқақтың қызы. Екеуінің бір атаның балалары бола тұра ұнатысуы қазақ тарихында болмаған сұмдық жағдай. Жазушы романды жазу кезінде тарихи шындықтан көркем шешім жасап, осындай өзгерістер енгізген. Бұл жағдайды Абайға қатыстырып, образын ашуға тырысқаны байқалады. Шығармада Үмітейді атастырған жағы келіп, әкелер кездегі Әмірдің қызылды-жасылды киініп, айналасына сал-серілер кейпіндегі бір топ жастарды жанына ертіп алып, қалыңдық үйінен шықпай қоюы, екеуінің бір-біріне үзіле қарап, қимас күйдегі сәттері жұрттың назарын аударып, «мыналар қайтеді-ей» – дейтін халге жетеді. Сырт көзге бұл той Дүтбай мен Үмітейдікі емес, Әмір мен Үмітейдікі сияқты көрінеді. Бұл көрініс Абайға да байқалмай қалмады. Ақынның:

...Ғашықтың тілі – тілсіз тіл,  
Көзбен көр де, ішпен біл.  
Сүйісер жастар, қате етпес,  
Мейлің илан, мейлің күл... [7, 174–175-б.], –

дейтін, шын ғашықтың тағдырын бейнелейтін өлеңінің тарихы осы оқиғамен үйлес келеді.

Абай өлеңдерінің жанрлық жағынан оқшау тұратын өлеңдерінің қатарында жоқтау өлеңдері тұрады. Мұны М. Әуезов «Бас қайғысымен байланысты жоқтау жыры» [8, 221-б.] деп атайды. Абай жоқтауларының тууы мен көркем шығармада сипатталуында біршама өзгешеліктерді аңғаруға болады. Ол үшін төмендегі салыстыруларды жасап, өлеңнің тарихынан мағлұт беруге тырыстық.

Абай шығармашылығының кең қанат жаюына, жан-жақты білім алып, ғылымды игеруіне әкесі Құнанбайдың ықпалы болғанын тарих беттері растайды. Ал Абайдың әкесіне деген құрметі мен бағасы қалай болды дейтін болсақ, «Арғы атасы қажы еді» дейтін өлеңінде Құнанбайдың болмысы мен қайраткерлігі танылады:

Мал түгіл жанға мырза еді,  
Әр қиынға сермепті.  
Мұнды, шерлі, жоқ-жітік  
Аңсап алды кернепті.  
Бәрінің көңілін тындырып,  
Біреуін ала көрмепті.  
Әділ, мырза ер болып,  
Әлемге жайған өрнекті... [6,187-б.].

Жазушы бұл өлеңді шығармада Құнанбай образын бейнелеуде сәтті қолданған. Құнанбайдың Меккеге қажылық сапарға бір жыл бұрын дайындалуы қаржылық жағдайға қатысты емес. Абайдың отыз сегізінші қара сөзінде айтылатын «Кім өзіңе махабат қылса, сен де оған махабат қылмағың қарыз емес пе?», «Кім сені сүйсе, оны сүймектік қарыз емес пе?» – дейтін жолдар жүректің ынтасы мен Алланы тану сипатын береді. Осы сапарына шамамен қанша пұл кетерін білсе де ата мүлкінен таңдап талай малды сатқызып, жол шығынынан 4–5 есе артық ақша жинаған Құнанбай, сараң болмағанмен, ашылып-шашылар да жан емес. Құнанбай қажылық сапарға бара жатып, ішкі құпиясын ешкімге ашпайды. Қажылық парызбен бірге сол жақтан қазақ салмаған мешіт салуға бекінеді.

Меккеден мешіт салмақ былай тұрсын, о заманда қажылыққа барғандардың өзі некен-саяқ. Ізгілік пен игілік жолына ниет еткен Құнанбайды шығарып салуға балаларымен бірге бірталай туған-туысы ере шығады. Іштей әкелерін уайымдап отырған балаларына қарап Құнанбайдың айтатын сөзі бар: «Сендер мені осы сапарға қимайтын сияқтанасыңдар. «Қартайған шағында қайда шырқап барады, қайта оралып көрмейміз-ау, кеткені-ау» деп есіркеп қарайсыңдар! – Осыларың мынау жолға мені қимау емес, маған осы жолды қимау болады. Бір шақтар болмап па еді, мен онда да қылшылдаған жас емес ем, осы отырған бәрлерің мені тағы бір бұдан жат зорлық сапарға да ұзатарман болып еңдер. Ол қорлық, намыс болатын өктем күштің айдауы еді. Сонда мен айдалып кетсем не болар еді? Айдауда жүріп қаза тапсам қиын ба еді? Бүгін ол емес, өзім тілеген мұратқа барам... Менің ендігі қысқа жолыма сендер де кешірім етіңдер» [7, 12-б.], – деп өзіне де, өзгелерге де дем беріп, жасығанға тоқтау жасайды. Құнанбайдың бұл айтқаны Абайға әкесін ұзатып бара жатқан кісі емес, әкесінің үзілер алдындағы ақырғы сөздеріндей әсер етеді.

Шындығында бұл өлеңнің тарихы қалай болып еді?.. Бұл өлең Абай шығармаларының жинағында «Әбдірахман өлгенде» (Арғы атасы қажы еді) деген атпен енген. Құнанбай дүниеден қайтқаннан кейін 10 жылдан соң Абайдың сүйікті Әбіші – Әбдірахманы қайтыс болады. Әбдірахман қазасында жандүниесі құлазып, ауыр қайғыға батқан Абай өткенге оралып:

Жаңа жылдың басшысы ол,  
Мен ескінің арты едім, –

деп тұтас дәуірді, әулет тарихын ойлап, Құнанбай рухымен тілдеседі.

Осы сыпатты қазақтан  
Дүниеге ешкім келмепті  
Өлмейтін атақ қалдырып,  
Дүниеге көңіл бөлмепті... [7, 20-б.], –

деп әкеге әділ баға беріп, рухын асқақтатады. Іштегі сырын ақтара отырып, өлеңнің соңғы шумағын Әбдірахманға арнап:

Жарлығына Алланың,  
Ерте ойлаған көнбек-ті.  
Олар да тірі қалған жоқ  
Тірлік алды өлмекті.

Оны да алды, бұл өлім... [ 6,187-б.], –

деп, өзекті жанға бір өлімнің барын еске түсіріп, өзіне де өзгеге де сабыр тілейді. Шығармада осы өлеңнің қалай аяқталатынын жазушы



шебер қиыстыра білген. Құнанбайларды шығарып салуға шыққан көп күйменің бірінде жылауын баса алмай отырған Мәкішке бұрылып, Абайдың күңіренген ән ырғағымен:

Ойласаң Мәкіш болмас па

Тірлік арты өлмекті!

Жарылқасын алдынан

Сабырлық қылсаң керекті!.. [7, 20-б.], –

деп шырқай жөнеледі. Өзіне де, бауыры Мәкішке де басу айтып, сабырға шақырған Абай – әкелерінің бұл дүниенің пайдасын ойлап емес, Алла жолына өзін арнап, тақуалық пен даналыққа бет бұрғанын таниды. Әкесінің осы жолды таңдауы – перзент алдында әке рухын биіктетіп, құрметін арттыра түскендей.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, Абай өлеңдерінің біршамасы жекелеген адамдарға, үйшілік кісілерге арналған. Сондай сипатта Абай өлеңдерінің ішінде «Көз жұмғанша дүниеден...» атты өлеңі баласынан айырылған ананың жоқтау өлең ретінде айтылады. Бұл өлең алғаш 1925 жылы Семейде «Таң» журналында (№2) жарияланады. М. Әуезов бұл өлеңге тоқталып, түсінік бергенде «Бір немере інісі өлгенде айтқаны» дейді. Олай дейтініміз, Абайдың інісі Ысқақтың Мәніке дейтін әйелі бала көтермегендіктен Әкімбайды бауырына басады. Сондықтан Абай Әкімбайды балам дей алмай, өлеңнің алғашқы үш шумағы өзін-өзі жұбатуға арнайды.

Көз жұмғанша дүниеден

Иманын айтып кеткені-ай!

Қуаттанып бақсам да,

Күнәлі несіп түтпеді-ай!.. [9, 352-б.]

Бұл туралы А. Омаров «Сүйіктісі Әйгерімді жолықтырған 1874 жылы Абай алғаш рет ауыр қазаға тап болған. Бәйбішесі Ділдәдан туған екінші ұлы Әкімбай (Хакімбай) тоғыз жаста дүниеден өтеді. Оны 1875 жылы Әкімбайдың жылдық асында Ақшоқы ауылының жас келіні Әйгерімге айтқызғаны ел есінде...» [10, 198-б.], – дейді. Ал «Абай жолының» «Еңісте» тарауында Құнанбайдың сүйікті немересі Тәкежан мен Қаражаннан туған Мақұлбай 12 жасында қайтыс болып, Абай жоқтау өлең жазады. Мұны Әйгерім жаттап алып, қаралы үйге дауыс салып осы жоқтауды айтып келгенде үй ішіндегілердің жыламағаны қалмайды. Романда өлеңнің ортаңғы екі шумағы:

Қызыл балақ қыранның

Балапанын дерт алды.

Жеміс ағаш бәйтерек,

Балдырғанын өрт алды.

Артына белгі тастамай,

Жал-құйрығын келте алды... [7, 110-б.], –

деген ең зарлы, азалы тұсын келтірген. Қажылықтан келіп, ауылындағы артық іс-әрекеттерге тыйым салып, өзі де бұл дүниеден оқшауланып, оңашалықта өмір сүріп жатқан Құнанбай «Мақұлбайдың қырқы өткенше жоқтауды Әйгерім айтсын» деуі, жоқтау өлеңнің мазмұны мен мұңлы күйді үйлестіре жеткізгендігінен болса керек. Әйгерімнің әнді өз жанынан шығарғандай мұңдана, жанымен жеткізуі романның көркемдік сипатын арттыра түскен.

Абай шығармаларының ішінде қимас бауыры Оспан қайтыс болғанда да қатты қайғырып, айналасындағы әділетсіз жуандардың қастығынан опат болған жанды жоқтап, бірнеше өлең шығарады. Әсіресе, Оспан қазасына арналған «Жайнаған туың жығылмай...», «Кешегі Оспан...», «Кешегі Оспан ағасы...» атты жоқтау өлеңдер Оспанның портреттік тұлғасын ғана емес, елге атқарған істері, мінезі мен болмысын танытады.

Жайнаған туың жығылмай,

Жасқанып жаудан тығылмай,

Жасаулы жаудан бұрылмай,

Жаужүрек жомарт құбылмай...

Жақсы өліпсің, япырмай! [6, 191-б.]

Өлеңді аллитерациялық тәсілмен шебер өріп, ғұмырында қиянаттан ада Оспан туралы сипаттайды. Ендігі бір жоқтауында:

Кешегі Оспан ағасы,

Кісінің малын жемепті...

Кем-кетікті елепті.

Оны да алды бұл өлім,

Сабырлық қылсақ керек-ті [6, 211-б.], –

деп Оспанның досына адал, жауға ақысын жібермейтін, қуаты артық, ойы кең екенін еске алып, «Оны да алды бұл өлім» деген өкінішін жеткізеді. Соңында тағы да өзін сабырға шақырады. Ал келесі «Кешегі Оспан» атты жоқтауы «Абай жолы» романында берілген. Аз күндік дерттен қайтыс болған Оспанның үйі – базар, түзі – той болғаны, мінезіндегі мейірім мен кеңдік қасиетінен болса керек. Ақын үшін Оспан туған бауыр ғана емес, сенімді дос, серігі еді. Содан болар өлеңінің соңында «Оспан өлді, Енді кім бар бақ қонар?» деп аһ ұрады.

Жауға мылтық,

Досқа ынтық

Жан асар ма осыдан?  
Қорықпай өтті,  
Жанға жетті  
Арман етті досынан.  
Ел тамағын  
Жұрт азабын  
Жеке тартқан кетті гүл!  
Сондай ерді,  
Ала берді,  
Табар енді біздің ел!  
Өлді Оспан  
Кетті шопан  
Енді кім бар бақ қонар?  
Ұрла, қарла,  
Жұртты шарла,  
Ойла, барла, не болар? [11, 309-б.] –

деп, жанында сырлас досындай болған ініден айырылып, өзінің де, елдің де қамын ойлап, жанында жайын түсінер жанның қалмағанын айтып қамығады. Ендігі туыс-бауырдың арасында мықты кім? Жауыздық пен пасықтық бар, адалдық пен адамдықтан ада Тәкежандардың қолынан ұрлық пен қаскөйліктен басқа не келер, деп іштен тынады.

Абай өлеңдерінің астарында әлеуметтік мәселелердің, өз дәуірінің үні сөз болмай тұрмады. Әр өлеңінің туу тарихына үңіліп, сол заманның суретін көруге болады. М. Әуезов «Абай жолы» романының «Кек жолында» тарауында бай мен кедейдің күйін сипаттап, келістіре суреттейтін сюжет бар.

Қараша, желтоқсан мен сол бір-екі ай –  
Қыстың басы бірі ерте, біреуі жәй.  
Ерте барсам жерімді жеп қоям деп,  
Ықтырмамен күзеуде отырар бай... [11, 67-б.]

Шығармада Тәкежанның мыңғырған жылқысы бола тұра әйелі Қаражанның кедей үйіне жағуға бір қап қиды қия алмаған сараңдығын, жалшы үйіне жаны ашымас бай мен бай үйіне жалтақтаған жалшы ұлының күйін айнытпай бейнелеген. Өлеңнің «Қараша, желтоқсан мен сол бір-екі ай» деген атауына қарап, Абайдың бұл өлеңін табиғат лирикасына арналған деп қателесетіндер де кездеседі.

Бай үйіне кіре алмас тұра ұмтылып,  
Бала шықса асынан үзіп-жұлып,

Бік жағынан сол үйдің ұзап кетпес,  
Үйген жүктің ық жағын орын қылып.  
Әкесі мен шешесі баланы аңдыр,  
О да өзіңдей ит болсын, азғыр-азғыр.  
Асын жөндеп іше алмай қысылады,  
Құрбысынан ұялып өңшең жалбыр... [11, 68-б.]

Осындағы «О да өзіңдей ит болсын, азғыр-азғыр» дейтін тармақ, сол заманның жуан қарын, арамза байлары мен болыстарының характерін сынап, оғаш мінездерін, өркөкірек, қатыгез қылықтарын мейлінше өткір тілмен әжуа етеді. Өтірік, өсек десе бәйге атындай шапқылағанымен, қолынан түк келмейтін қуыс кеуде екеніне қатты ренішін білдіреді.

Жоғарыдағы өлеңге ұқсас Абай өлеңдерінің бір тобы өз тұсындағы болыстардың әр қилы мінез-құлқы мен іс-әрекетін әшкерелеуге арналады. Замана сипаты мен болыстықта ұмтылған бай-манаптың атақ үшін бар малын пидә етуге бар көрінісі өткір сарказммен бейнеленеді. Әсіресе, Балқыбек сыязына (съезд – Р.Е.) барғанда Абайдың көргені «ұлық алдында кімнің беделі биік болар екен» деген, бәстес өңкей жуандарға арнап:

«...Атшабар келді лепілдеп:  
«Ояз шықты, сыяз бар»,  
«Ылау» деп, «үй» деп дікілдеп.  
Сасып қалдым, күн тығыз,  
Жүрек кетті дүпілдеп...» [7, 270-б.], –

десе, енді бірде ұлықтарға жағынудың есебін таппай жүрген көп болыстың образын ашады:

Қайраттанып халқыма  
Сөз айтып жүрмін күпілдеп:  
«Құдай қосса, жұртымның  
Ақтармын осы жол сүтін» деп,  
Қайраттысып, қамқорсып,  
Сайманымды бүтіндеп...  
Оңашада оязға  
Мақтамаймын елімді,  
Өз еліме айтамын:  
«Бергенім жоқ, – деп, – белімді» [7, 270-б].

Мақтанамын кісімсіп,  
Оязға сөзім сенімді» [12, 242-б.].

Абай ақындығының ішкі мазмұнын ұғыну үшін қазақ даласында билік жасайтын старшын, болыс, би, ояз, жандарал – барлығы өз іс-әрекеттерімен көп жайларды ашып, шешіп отыруға себепші болады. Осы аталғандардың типтік бейнесін сипаттайтын «Болыс болдым, мінеки» өлеңімен үндес «Мәз болады болысың», «Сабырсыз, арсыз», «Көжекбайға» («Бөтен елде бар болса»), сынды өлеңдері елдің сорына біткен қу мен сұмның мінезін әшкерелеуге арналған.

Түрлі оқиғалар әр туындының дүниеге келуіне себеп болады. Абай өлеңдерінің тарихы өмірлік шындық тұрғысынан да көркемдік шешім жасағанда да арасы тым алыстамайды. Ол туралы З. Қабдолов «Абай жолы» романының жазылуына байланысты, «Жазушы М. Әуезов романдағы оқиғаларды баяндау үшін сөніп бара жатқан отты үрлеп тұтатқандай еңбек етті» [3, 88-б.] дейтін пікірін еске алсақ, жазушы әр өлеңнің тууына себеп болған жағдай мен оқиғаны ұзақ іздегені анық. Ақын өлеңдерінің қатарында жастарға арналған, балаларды білімге ұмтылдырып, заманынан кеш қалмауды, өнер мен ғылым үйренуге, еңбек етіп нан табуға шақырған ғибратты дүниелерді жиі кездестіреміз. «Жасымда ғылым бар деп, ескермедім, Пайдасын көре тұра тексермедім. Ер жеткен соң түспеді уысыма, Қолымды мезгілінен кеш сермедім» [7, 300-б.], – деген өкінішін роман оқиғасынан да кездестіруге болады. Бұл оқиға Абайдың жанына Баймағамбетті алып қалада жүргенде әр аптаның сенбі күндері жанына балалары Әбішті, Мағаш пен Күлбаданды алдырып, олардан басқа өзі араласып оқуға берген жатақтағы жетім бала Данияр мен интернатта оқитын бірнеше баланың басын жинап, оларға әңгіме-ертегі, жаңылтпаш, жұмбақ айтқызып, асық ойнатып, олардың арасынан да ғылымға үйір жан шықса екен деген ойын күндіз жазып қойған өлеңге сыйдырып, оқып береді. Балаларға «Адамның бір қызығы бала деген, Баламды оқытуды жек көрмедім, Баламды медресеге біл деп бердім, Қызмет қылсын, шен алсын деп бермедім...» [7, 300-б.] – дейтін жолдарын қайта-қайта оқып беріп, «Қолымды мезгілінен кеш сермедім», «Ғылымнан махұрым қалдық» деп өкінбеуді тілек етіп айтады. Сөзінің соңында «Көкпай деген ақын айтыпты» [7, 300-б.] – дегенді қосып қояды. Жазушының романға бұл пікірді қосқанына қарағанда Абай өлеңдерінің басылым бетінде Көкпай атынан жарияланып тұрғанын меңзесе керек.

Абай өз тұсында билікке араласпай тұра алмады. Соның бірі – Найманның екі руы – Сыбан мен Мұрын арасында туған дау еді [1, 63-б.]. Мұрын қызы күйеуін өзіне тең көрмей, сүйгеніне кетеді. Сыбан

болса қызды қайтарып алмақ. Мұның соңы Абайдың қызға азаттық әперуімен аяқталады. Тағы бір деректе Жуантаяқ Бәзіл дегеннің Қадиша есімді қызы атастырған жеріне риза болмай, Бошай жігіті Олжабайды ұнатып көңіл қосады. Мұны сезген Есболат (Қадишаны атастырған жігіті – Р.Е.), өзін менсінбеген қызды аңдып жүріп Олжабаймен бірге ұстап алып, байлап тастайды. Ұяттан өртеніп, жаны қысылған Қадиша Абайға өлеңмен мұңды арызын жеткізеді. Мұны естіген ақын қатты толғанып, қыздың әжеттігі мен шынайылығы үшін ара түсіп, басын азат етеді.

Осы оқиғаны жазушы М. Әуезов те өзінің ғұмырлық туындысына арқау етеді. Осы оқиға «Абай жолы» романында «Салиқа қыз дауы» дейтін үлкен оқиғаға өзек болады. Мұнда өмірлік шындық көркемдік шешімге айналғанда Салиқа қыздың қалыңы төленіп, итаяғына дейін алтыннан, екі жақ бір-біріне алыс-беріс жасап қойған екен. Бірақ Салиқаның атастырған жігіті өліп, оны алмақшы болып отырған әмеңгері алпыстан асқан шал болады. Салиқа шалға тимеймін деп, оқиға үлкен дауға ұласады. Екі жақ бір-біріне өштесіп, барымта көбейіп, ел арасына жік түседі. Бұл дау тереңдеп кеткендіктен істің шешімі де оңай болмайды. Абай осы іске өзі араласып, ақ-қарасын шешуге Оразбай мен Жиреншені араластырып, оқиғаны барынша әділ шешуді тапсырады. Өзі де жан-жақты ізденіп, істің соңынан дейін бақылап, соңында қызбен ауызба-ауыз тілдеседі. Сонда қыздың «Бақанастың суына күнде қараймын... мекенім, көрім, сендердің түбіңнен табылар ма екен, деп!...» сөзін естігенде ақын өз ойымен қатып қалады. Ақынның көз алдына сымбатты жанның тұңғиық, терең суға батып бара жатқаны елестейді. Ақын жүрегін тілгілеген ойлар «...Етімді шал сипаған құрт жесін деп, жартастан қыз құлапты терең суға...» [7, 289-б.], – деп жыр боп төгіледі. Ақынның «Бір сұлу қыз тұрыпты хан қолында» дейтін өлеңінің тарихы осылай туады.

Өз заманының ғана емес өмірлік мұраға айналған Абай туындыларының тарихында ашылмаған талай сырдың жатқаны анық. Әр өлеңнің өз тарихы, өз сыры бар. Бұл мақалада Абайтанушы ғалымдар мен зерттеушілердің пікіріне сүйене отырып, әлемге әйгілі М.Әуезовтің «Абай жолы» роман-эпопеясындағы оқиғалар мен өлең тарихын байланыстырып, ақын шығармашылығына біраз үңілгендей болдық. Ақын туындыларына терең бойлаған сайын түпсіз ой мен астары қалың сырға кезігесіз. Әдеби ой мен танымы терең философияға толы Абай поэзиясы – қалың қазақтың тарихы, үні, нақ өзі. Абай танымы – өшпейтін мәңгілік мұра! Абай өлеңдерінің мәнін

ашатын тың ойлар бір мақаламен өлшенбейді. Сондықтан алдағы уақытта Абай шығармаларына қатысты ғылыми еңбектер айтыла, жазыла берері сөзсіз.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Өуезов М. Абай Құнанбаев. Монографиялық зерттеулер мен мақалалар (Құрастырып, баспаға әзірлеген Н.Ақбаев). – Алматы: Санат, 1995. – 320 б.
2. Өуезов М. Абай жолы. Роман-эпопея. 1-кітап. – Алматы: Жеті жарғы, 1997. – 318 б.
3. Қабдолов З. Сөз өнері. – Алматы: «Санат», 1992. – 360 б.
4. Тоқтаров Р. Абайдың жұмбағы. Роман-хамса. – Алматы: Әл-Фараби, 1997. – 752 б.
5. Жұртбай Т. “Бесігінді аяла!...”: монография-эссе / Т. Жұртбай. – Астана: Фолиант, 2003. – 504 б.
6. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Т. 1. – Алматы: Ғылым, 1977. – 454 б.
7. Өуезов М. Абай жолы. Роман-эпопея. 2-кітап. – Алматы: Жеті жарғы, 1997. – 350 б.
8. Өуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
9. Өуезов М. Абайтанудан жарияланбаған материалдар / М. Өуезов. – Алматы: Ғылым, 1988. – 368 б.
10. Шамахайұлы Қ. Абайтану дерістері: оқулық / Қ. Шамахайұлы. Т. 1. – Алматы: ТехноЭрудит., 2019. – 258 б.
11. Өуезов М. Абай жолы. Роман-эпопея. 1-кітап. – Алматы: «Жеті жарғы», 1997. – 318 б.
12. Ахметов З. Абайдың ақындық әлемі / З. Ахметов. – Алма-Ата: Ана тілі, 1995. – 272 б.

#### **REFERENCES**

1. Áýezov M. *Abai Qunanbaev. Monografiýalyq zertteýler men maqalalar* (Qurastyryp, baspaǵa ázirlegen N. Aqbaev). – Almaty: Sanat, 1995. – 320 b.
2. Áýezov M. *Abai joly. Roman-epopeia*. 1- kitap. – Almaty: Jeti jargý, 1997. – 318 b.
3. Qabdolov Z. *Sóz óneri*. – Almaty: «Sanat», 1992. – 360 b.
4. Toqtarov R. *Abaidyń jumbaǵy*. Roman-hamsa. – Almaty: Ál-Farabı, 1997. – 752 b.
5. Jurtbai T. “*Besigindi aiala!...*”: monografiya-esse / T. Jurtbai. – Astana: Foliant, 2003. – 504 b.
6. Abai (Ibrahim) Qunanbaev. *Shyǵarmalarynyń eki tomdyq tolyq jınaǵy*. – T.1. – Almaty: Ǵylym, 1977. – 454 b.
7. Áýezov M. *Abai joly*. Roman-epopeia. 2-kitap. – Almaty: Jeti jargý, 1997. – 350 b.
8. Áýezov M. *Ádebiet tarıhy*. – Almaty: Ana tili, 1991. – 240 b.
9. Áýezov, M. *Abaitanyńdan jarıalanbaǵan materialdar* / M. Áýezov. – Almaty: Ǵylym, 1988. – 368 b.
10. Shamahaulıy Q. *Abaitanyń dáristeri: oqýlyq* / Q. Shamahaulıy. T.1. – Almaty: TehnoErýdit., 2019. – 258 b.
11. Áýezov M. *Abai joly*. Roman-epopeia. 3-kitap. – Almaty: «Jeti jargý», 1997. – 318 b.
12. Ahmetov Z. *Abaidyń aqyndyq álemi* / Z. Ahmetov. – Alma-Ata: Ana tili, 1995. – 272 b.

**Özet**

Abay'ın şiirinin dilsel, tarihi, sanatsal üslubu; edebi, felsefi önemi sadece ulusal edebiyatımız için değil, Türk halkı için de bir meseledir. Abay şiirinin teması hâlâ değerini kaybetmemiştir ve fikirleri hâlâ kıymetlidir. Abay ile ilgili edebiyat araştırmaları, Abay'ın eserlerinin önemi, konusu-ideolojik özellikleri ve kompozisyonu hakkında çok yazıldı ama şiirlerinin derin anlamları üzerinde eleştiri çalışmaları yapılmadı. M. Auezov'un *Abay Yolu* adlı romanındaki olaylara dayanarak, şiirinin ortaya çıktığı tarihi biliyoruz. Ancak, romantizm unsurları sanat eserlerinde iç içe geçtiği için, tamamen tarihsel bilgiler değildir. Yazar, tarihe dayalı bir roman yazmak amacıyla çeşitli değişiklikler yapmakta serbesttir. Bunu akılda tutarak, bazı Abay şiirlerinin ortaya çıkış tarihi üzerine araştırma ve karşılaştırmalar yapmayı deneyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Abay'ın şiiri, biliş ve bütünlük, karşılaştırmalı çalışma, tarihsel gerçek.

**(Yesbalayeva R. J. Abay Şiiri: Tarihsel Gerçekçilik ve Sanatsal Biliş)**

**Аннотация**

Языковое, историческое, художественное, стилевое, литературное, философское значение поэзии Абая является вопросам не только нашей национальной литературы, но и тюркского народа. Проблематика лирики Абая до сих пор не потеряла своего значения, её идеи актуальны по сей день. Хотя в литературе и исследованиях посвященных Абаю часто пишут о значении его творчества, предметно-идеологических особенностях и композиции его произведений, его стихи не были исследованы до конца. Исходя из событий в романе М. Ауэзова «Путь Абая», можно предположить историю рождения поэмы. Однако, поскольку элементы романтизма переплетаются в произведении, оно не является полностью историческим. Автор обязан внести своеобразные изменения в поэму, так как работа является литературной, а не исторической. Имея это в виду, было предложено и представлено исследование истории рождения нескольких поэм Абая.

**Ключевые слова:** поэзия Абая, познание и полнота, сравнительное изучение, историческая правда, художественное решение.

**(Есбалаева Р.Ж. Поэзия Абай: историческая истина и художественное познание)**



**H.N. Begiç<sup>1</sup>, C. Öz<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Çankırı, Türkiye  
(e-mail: begicnurgul@gmail.com)

<sup>2</sup> Öğr. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Çankırı, Türkiye (e-mail: cerenozdemir353@gmail.com)

### **Deve Yününün Giyim Kuşam Alanında Kullanımı\***

#### **Özet**

Türklerin tarihi geçmişlerinde var olan konar-göçer yaşam biçimi kültürel zenginliklerinin önemli bir parçasını oluşturur. Bu hareketli yaşam biçiminde deve önemli bir yere sahip olmuştur. Yerleşik düzene geçiş, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeler ve motorlu araçların ulaşımında kullanılmaya başlaması ile devenin önemli bir işlevi sona ermiştir. Günümüzde az sayıda da olsa devenin üretimi ağırlıklı olarak kültürel bir değer olan deve güreşi etkinlikleri sayesinde sürdürülmektedir. Bunun dışında devenin et ve sütünden de yararlanılmaktadır. Bunların yanı sıra yününün de değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada; doğal liflerden biri olan deve yünü ve farklı lifler bir araya getirilerek keçeleştirme, dokuma ve örme gibi deneysel örnekler ortaya çıkaran atölye çalışmalarından ve atölye çalışmalarının bir devamı olarak "Maya" teması üzerinden günümüz koşullarına uygun ürün arayışları ve yeni üretimler üzerine yapılan çalışmalardan örnekler sunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Yörük kültürü, deve, deve yünü, keçe, dokuma.

**H.N. Begiç<sup>1</sup>, C. Öz<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Doç. Dr., Democracy Izmir University Faculty of Fine Arts, Çankırı, Turkey  
(e-mail: begicnurgul@gmail.com)

<sup>2</sup> Öğr. Gör., Çankırı Karatekin University Faculty of Fine Arts, Çankırı, Turkey (e-mail: cerenozdemir353@gmail.com)

### **The Use of Camel Wool in the Production of Clothing**

#### **Abstract**

Migrant settler life style in Turkish historical background constitutes an important part of their cultural richness. Camel had an important place in this mobile life style. This important function of camel is terminated with sedentism, developments in industry and technology, and usage of motor vehicles for transportation. Although it is limited, camel raising is sustained mainly due to camel wrestling events which is a cultural value. Apart from that meat and milk of camels are also used. In addition to this, it is showed up that camel wool should be utilized. In this paper, a collection of atelier studies that result in experimental samples such as felting, weaving and knitting by gathering camel wool and different fibers and studies on product quests compatible with today's circumstances and new productions with "Maya" theme as a continuation of atelier are studied.

**Keywords:** Yorouk culture, camel wool, felt, weaving

\* 3.Uluslararası Selçuk-Efes Devecilik kültürü ve Deve Güreşleri sempozyumunda sunulmuştur. Bu makale bildirinin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

## 1.GİRİŞ

Toplumların yaşam biçimleri kültürel birikimlerine yansıyan önemli unsurların başında gelmektedir. Geçmişte alet-edevat kullanımının teknoloji ile birleşmemiş olması insanların doğayla ve çevresinde yaşayan canlılardan yararlanarak ihtiyaçlarına çözüm bulmalarına vesile olmuştur. Buna bağlı olarak insanlar kendi yaşamlarını sürdürecekleri yerleşim yeri arayışları sırasında hareketli yaşam sürdüren topluluklarda bir yerden bir yere giderken çevresindeki hayvanları ulaşım aracı olarak kullanmışlardır. Türkler tarihsel süreçte yaşadıkları coğrafyanın gerektirdiği şartlara uygun yaşam biçimlerini seçmişlerdir. Bu bağlamda yaşadıkları konar-göçer düzenin getirdiği hareketli yaşam biçimi ulaşım araçları oldukça önemli bir yere sahiptir. Yalpak ve kışlak arasında hayvanların beslenmesine dayanan yer değiştirmede eşyaların taşınması için deve önemli bir nakliye aracıdır. Türk toplumunda devenin önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Deve, tabiat şartlarına dayanıklılığı ile bilinen bir hayvandır. Ayrıca bedensel yapısı nedeniyle bütün hava koşullarına uyum sağlayabilmekte, hörgüçlerinde su biriktirebilme özelliği ile de susuzluğa diğer hayvanlara göre daha fazla dayanabilmektedir. Yük taşımaya müsait güçlü yapısı ile göç kültürüne oldukça uygundur. Araplar deveye uzun çöl yolculuğuna dayanmalarından ötürü ‘‘Sefinetü’l-berr’’, ‘Sefinetü’s-sahrâ’ adını verirler [1, s. 207]. Develer yalnızca yük taşımacılığında ve ulaşımında kullanılmamış ayrıca etinden, sütünden ve yününden de yararlanılmıştır.

Deve yünü diğer hayvanların yünü gibi konar-göçer yaşamda insanların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Örneğin konar-göçer yaşamı benimseyen Sarıkeçili yörükleri; deve yününden yapılan yorganların daha geç tutuştuğunu fark ederek kaldıkları çadırların içinde yangın çıkması ve yorganların tutuşması ihtimaline karşı deve yününden yorganlar kullanmaktadır. Ayrıca yine Sarıkeçililer deve yününü ısıtıcı özelliği sebebiyle bele, ağrıyan bölgelere, başa, boyuna sarar, nazara karşı koruduğuna inandıkları için küçük bebeklerin arkasına bir parça deve tüyü takar, giysi çuvallarına bağlarlar [1, s. 209]. Buna ilave olarak Urfa Birecik’te keçeci Halil Akyavuz "Atölyeye getirilen yünlerin içinde deve yünleri de bulunurdu. Ben bu yünleri ayırırdım. Keçe yaptırmaya gelen köylüler bu yünleri satın alır küçük çocuklara yastık yapar ve bu deve yününden yapılan yastıkların korkuya iyi geldiğine inanırlardı" ifadesini kullanmıştır (K1). Develer; uzun ömür sürmesi ve güçlü yapısından dolayı sahiplerinin yaşamlarında önemli bir yere sahiptir. Deve sahipleri develerine duygusal anlamlar da yüklemişlerdir. Mitolojide, birtakım batıl

inançlarda, bazı masalarda devenin karşımıza çıkması bu duygusal bağ ile açıklanabilir.

Günümüzde de deve; işlevsel anlamda aktif olarak kullanılmasa da toplumda özel bir yere sahiptir ve deve güreşleri, develere havut giydirme törenleri gibi etkinliklerle kültürel anlamda yaşatılmaktadır.

Sanayi ve teknolojinin etkisiyle günümüzde giderek doğal yaşamdan uzaklaşmaktadır. Bu yapaylığın sağlığını ve çevremizi olumsuz yönde etkilediği ortaya çıktığından beri insanların doğal olana doğru yönelimi söz konusudur. Develerin günümüzde kültürel birer simge olmasının yanında işlevsellik anlamında özellikle deve yününün kullanılabilirliği artırılmalıdır. Bu çalışmada kullanılan deve yünleri İzmir Selçuk yöresinden temin edilmiştir. Temin edilen yünlerin hayvanın hangi bölgesinden alındığı tespit edilememiştir. Gelen yünler süme makinasından geçirilerek *tops* haline getirilmiştir. Bu yünlerin bir kısmı keçe yapmak üzere ayrılmış diğer kısmı ise eğrilerek iplik haline getirilmiştir. Yünlerde boyama işlemi yapılmamış ve doğal rengiyle kullanılmıştır. Keçe yapımında deve yünü, Avusturalya merinosu, bambu lifi, yerli koyun yünü olan bitkisel ve hayvansal lifler ile ipekli kumaşlar kullanılmıştır.

Deneysel çalışma yaklaşık bir yıl devam etmiştir. Keçeleştirme aşamasında zorluklar ile karşılaşmıştır. Keçeleştirme işlemi deve yünü ile koyun yününden daha uzun sürmüştür. Eğrilmiş olan yünleri tek kat olarak kullanma arzusundan dolayı hızlı bükülmeler oluşmuştur. Lifi yumuşak değildir. Dantel, örgü ve oyalar için *şiş*, *tığ*, *firkete* ve *iğne* kullanılmıştır. Yapımında ipin sert ve çabuk bükülmesi nedeniyle zorluklarla karşılaşmıştır. Bilgisayar destekli dokuma tezgahında çözgü ipi pamuk, atkı ipi olarak deve yününden eğrilmiş iplik kullanılmıştır.

### 1.KÜLTÜRÜMÜZDE DEVE

Türklerin konar-göçer yaşam tarzında develer önemli yer tutmuşlardır. *Divanü Lûgat'it Türk'te* deve sözünün farklı fonetik biçimleriyle karşılaşılmaktadır. Kaşgarlı Mahmud eserinde, Oğuzlar ve onlara yakın olanların bu sözü *devey*, Türklerin ise *tewey* biçiminde söylediklerini belirtmektedir [2, I: s. 31]. *Divanü Lûgat'it Türk'te* *tewey* ve *devey* biçimleri yanında sözün *deve*, *teve*, *tevey*, *tewi* gibi fonetik biçimlerine de rastlanmaktadır [2, IV: s. 165-166; s. 608-609]. Türk adının ilk defa geçtiği yine Türk tarihi ve yaşayışı hakkında bilgi vermesi açısından büyük önemi olan Orhun Abideleri'nde de deve için *tebi* kelimesinin kullanıldığı ve o zamanda da devenin Türklerin yaşayışında rol sahibi

olduğu görülmektedir [3, s. 115]. Bazı bölgelerde erkek deveye *buğra* veya *buğur* denilmektedir. Kâşgarlı Mahmud, Buğra Han'ın adının buradan geldiğini belirtir. Dede Korkut Kitabı'nda pek çok hikayede deve karşımıza çıkmaktadır. Bayındır Han'ın bir boğası bir de buğrası varmış [4, s. 4]. Yine kitapta kara deve, kızıl deve ve Bânû Çiçek için Bamsı Beyrek'ten istenen mallar arasında "bin maya görmemiş buğra" ifadeleri yer alır [4, s. 85-86; s. 96-97]. Semerkand'ın kültürel mirasının oluşmasında geçmişte Türkler'in de büyük payı bulunmaktadır [5, s. 308]. Semerkand'daki Afrasiyab duvar resimleri incelendiğinde; Afrasiyab'ın güney duvarında deve sürücülerinin tasvir edildiği görülmektedir.



**Resim 1:** Güney Duvarı, Afrasiyab (<http://www.orientarch.uni-halle.de/ca/afra/text/sleftcop.htm>)

Develer göç kültürünün en önemli sembollerindendir. 1375 yılında Abraham Cresques'in çizimlerini yaptığı *Katalan Atlası*'nda Çin'e giden bir kervan develer üzerinde resmedilmiştir. Bu çizim sayesinde geçmişte de göç kültürünü, kervanları görsel olarak anlatmak için kullanılan en temel unsurun develer olduğu sonucu çıkmaktadır.



**Resim 2:** Katalan Atlası [5, s. 93]

Sanat eserlerinde yaşayışın etkisi ile hayvan figürleri geçmişten beri kullanılmaktadır. En eski mağara resimlerinde dahi hayvanlara örnekler verilebilir. Türk sanatında kullanılan hayvan figürleri incelendiğinde, özellikle de minyatür sanatında develerin oldukça fazla kullanıldığı görülmektedir [6, s. 1]. Buna sebep olarak hayatın yanbaşıında olan bu hayvanların sanatsal ve işlevsel olarak çizilmiş ve yazılmış olduğu gösterilebilir.



**Resim 3:** Uygur Minyatürü [7, s. 20]

İslam Tarihi bağlamında da devenin çeşitli rivayetlerde varlığı dikkat çekmektedir. Gençliğinde ticaret kervanlarını yönetmekle meşgul olan Hz. Muhammed (s.a.v.) askeri seferler başta olmak üzere hac esnasında da develerden yararlanmışır. İslam dininin yaygınlaşmasında en önemli mekanlardan biri olan Mescid-i Nebevi'yi, Kasva isimli devesinin çöktüğü yere yaptırmıştır. Bir rivayete göre; Hz. Ömer'in Irak bölgesinde kurulacak ordu merkezinin yerini saptamak için vali Sa'd b. Ebi Vakkas'a yolladığı mektupta devenin rahat edeceği bir mekanın tercih edilmesi develere verilen öneme bir örnektir [8]. Alevi Bektaşî kültüründe Hz. Ali'nin kendi cenazesini taşıyan devenin yularını çektiği tasvir edilen birçok levha bulunmaktadır. Buna göre Hz. Ali kendi katline dair kehanette bulunmuş, ölümünden sonra yüzü örtülü bir devecinin geleceğini bildirmiş, oğullarına tabutunun deveciye teslim edilmesi talimatını vermiştir. Rivayete göre söyledikleri gerçekleşmiş, deveci gelip tabutu devesine yüklemiş ve cenazeyi alıp götürürken oğulları deveciden yüzünü göstermesini kendisinden dilemişler, o da nikabını kaldırıncı Hz. Ali'nin kendisi

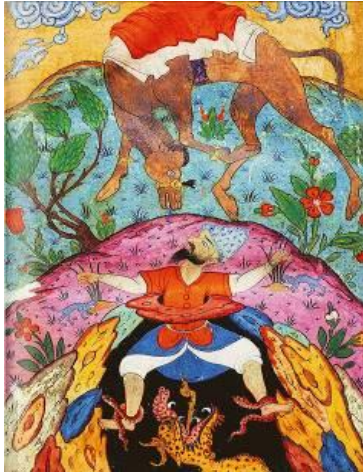
olduğunu görmüşlerdir. Yani hem tabutun içinde yatan, hem de deveyi güden Hz. Ali'dir [9, s. 8].



Resim 4: Kökeni meçhul bir "Hz. Ali ve Devesi" levhası [9, s. 28].

Türk Mitolojisinde deve imgesi incelenecek olursa; Alpamış Destanı'nda destan kahramanının ak deve sütü emerek büyüme motifi örnek verilebilir. Özbek-Türk mitolojisindeki çift hörgüçlü deve tipi; kuvvet, uğur, mutluluk, iktidar ve devleti simgeler. İnsanları belâdan ve kazadan koruyan uğurlu bir güç simgesi de olan bu imgenin; atalar ruhunun hayvan kılığındaki temsilcisi olduğu da kabul edilir ve kutsaldır [10, s. 9-10]. Şaman mitolojisinde deve, büyüsel koruyucu hayvan sayılır [10, s. 9].

*Kelile ve Dimne* adı verilen ve Beydaba tarafından kaleme alınan fabl tarzındaki öykülerden biri çılgın bir deveden kaçan adamın kuyuya düşmesi ile başlamaktadır [11, s. 39]. *Falname*'de bu hikaye ile ilgili bir minyatür bulunmaktadır [11, s. 41].



Resim 6: Kızgın Deveden Kaçan Adam minyatürü [11, s. 41]



Resim 7: Kızgın Deveden Kaçan Adam [7, s. 20]

Türk mitolojisinde de deve alp simgesi ya da ongunur. Özellikle buğra denilen erkek develer kahramanlar tarafından töz olarak kabul edilmektedir [12, s. 169].

Deveden günlük hayatında çok istifade eden toplumlarda deve oldukça değerlidir ve günlük hayatlarında bir takım davranışlarına anlamlar yüklenilmektedir. Örneğin yörükler göre en güvenilir hava raporunu develer sunar. Deve, her zamanki oturuş biçiminden farklı olarak, yokuşa doğru oturmuşsa o gün 'kış var' denir. Eğer göç edilecek günlerden biriye yağışa ve soğuğa karşı temkinli olunması, gidilecek konalgada çadırın güvenli bir yere kurulması gerekir. Bu sebeple göçe çıkmadan önce develerin kontrol edilmesi büyük önem taşır [1, s. 100].

Tarihsel süreç içerisinde develerin, insan yaşamındaki işlevselliklerinin yanında manevi dünyalarındaki değerinin bir yansıması olarak sanatın her alanına konu oldukları görülür. Gelişen ve değişen yaşam biçimlerinde develer işlevselliklerini kaybetse de manevi yönden değerlerini halen korumaktadırlar.

## 2. DEVE YÜNÜ

Deve yünü, deveden elde edilen liflere verilen isimdir. Yük ve binek hayvanı olarak kullanılan develerin alt ince liflerinden ince kumaşların yapılabileceği ilk olarak İngiliz ordu subaylarından Thomas Hutton tarafından fark edilmiştir [13, s. 38]. Deveden elde edilen yünler, deve tüyü olarak da literatürde yer almaktadır. Yün kalitesi develerin yetiştiği bölge ve cinslerine göre de farklılık göstermektedir.

Devenin yün örtüsü birbirinden farklı kalitede iki değişik liften oluşur. Bunlar yaklaşık 100 mm. uzunluğundaki alt ince lifler ile kaba, kalın ve koyu renkli 50-70 mm uzunluğundaki üst kıllardır. Üst kaba kıllar eğilmeye uygun olmayan liflerdir. Alt ince lifler ise oldukça ince, fazla kıvrımlı ve sağlam pulcukludurlar. Develer her ilkbaharda yünlerini dökerler [14, s. 222]. Bu nedenle deve yünü elde edilmesi için devenin yünlerinin bir kısmı mevsimi geldiğinde kendiliğinden dökülürken; bir kısmı da kırpılır.

Horzumlu'ya göre; "Ekmek yaparken yere serdikleri itekler deve yününden yapılır ve deve de un da yörükler için kutsal olduğundan iteğe basılmamasına özen gösterilir. Deve yününden yorganlar ve yastıklar kullanılır. Yayıdığı ısı sebebiyle soğuk yayla havalarıyla baş edebilmenin en güzel yolu deve tüyü yorganlardır. Dikkat edilmesi gereken nokta ise deve tüyünün belden aşağı alınmaması, yorgan ve yastıkların üzerine

oturulmamasıdır. Yörükler için bu büyük bir saygısızlık olarak yorumlanır" [1, s. 164]. Konar göçer olarak yaşamlarını sürdüren yörükler deveye ayrı bir anlam yüklemişlerdir. Deve onlar için kutsal bir simgedir.

İzmir Selçuk civarında sahada yapılan mülakatlarda deve yününden eskiden yorgan yastık yaptıklarını şimdilerde ise gençlerin itibar etmediklerini belirtmişlerdir. İklimi sert ve soğuk bölgelerde yaşayan develerin yünlerinde kaba kıl oranı düşük, buna karşılık ince liflerin oranı yüksek olur. Bir devenin kıl örtüsü vücudun değişik bölgelerine göre aynı kalitede olmaz. Genellikle boğaz, sırt, hörgüç ve kalça bölgelerindeki lifler daha uzun ve daha sık olurlar. En iyi deve yünü henüz yük taşımamış genç hayvanlarda bulunur [15, s. 263].

Devenin kıl örtüsü karışık liflerden oluştuğu için tekstil endüstrisinde kullanılacak ince liflerin kaba kıllardan ayırt edilmesi gerekir. Bu kolay bir iş değildir. İnce ve kaba kılları birbirinden el ve gözle ayırmak en iyi sonuç vermekle beraber, çok kez bu ayırma işi taramak suretiyle de yapılır. Ancak taramakla ince lifleri kaba kıllardan tamamıyla ayırma olanağı yoktur. Maksada göre değişik randımanlı ince lif alınabilir. Geri kalan karışık lifler kaba ve ince kıl oranına göre daha kaba mamüllerin yapılmasında kullanılır [15, s. 263]. Yörük kültüründe deve yünü çuval, heybe, kolon ve çorap yapımında kullanılmıştır. Rengi ise deve tüyü olarak literatüre girmiştir.



**Resim 8:** Farklı renkteki deve lifleri [13, s. 38].

Deve yününün rengi çeşitli bölgelere göre değişir. Renkleri taba, açık kahverengi, sarı ve kızılımsıdır. Açık kahverengi kumaşların çoğu deve tüyü rengi olarak adlandırılır. Bu rengin ağartılması mümkün olmadığından kendi renginde kullanılır [16, s. 49]. Deve yünü, keçe yapımında özellikle de Selçuklular döneminde Mevlevi dervişlerine has bir sembol olan sikkelerin yapımında kullanılmıştır. Sikke; “damga”, “alامت”, “kaide”, “namus” ve “kanun” anlamına gelen, sivri, konik, yüksekçe, sadece



Mevlevilere has başa giyilen külahtır. Sikke eskiden sadece deve yününden imal edilirken, günümüzde bu malzemenin zor bulunması sebebi ile oğlak tiftiğinden ve kuzu yününden yapılmaktadır [17, s. 35–36].

*Geçmişten Günümüze Konya Keçeciliği* adlı eserin “Tahta Tepen Dervişler” başlıklı bölümünde meşhur Hırka-i Saadet’in de deve yününden yapıldığından bahsedilmektedir [17, s. 119].

Deve yünü, deve yetiştiricileri tarafından halı, battaniye ve eğer kuşakları gibi eşyaların yapımında kullanılmaktadır. Daha önce deve sütüne benzer şekilde, yün satışı için de belirli kültürel kısıtlamalar uygulanmaktaydı. Deve yünü, düşük yün verimleri ve kısa elyaf nedeniyle ticari olarak kullanmak için sınırlı bir potansiyele sahiptir [18, s. 11].

Deve yünü, hafif ve ısı yalıtımı açısından iyi kalitede bir hammaddedir. Bu sebeple, soğuktan korunmak için kullanılan tekstil ürünlerinin ağır olmaması sağlanabilir. Fakat bu hammadde, günümüzde az bulunması ve yüksek maliyetinden dolayı yaygın olarak kullanılmamaktadır.

Bu yünün kullanıldığı tekstil ürünleri ise maliyeti düşürebilmek için farklı malzemelerle karıştırılarak üretilmektedir.

Deve yünü, ısı yalıtımı özelliğinden dolayı tekstil ürünlerinin geliştirilmesinde kullanılmaktadır. Astronotlar için geliştirilen bazı teknolojiler kullanılarak deve yününden yastık ve yorgan imal edilmektedir. Bu ürünler, aşırı sıcaklarda yüksek nem oranının oluşturduğu rahatsızlığı gidermek için, vücut ısısını dengeleyip terlemeyi önleyerek, sıcaklık yüzünden uyku sorunu yaşayanlara çözüm sağlamak amacıyla üretilmiştir. Fakat hem deve yünü, hem de kullanılan teknolojik malzemelerin maliyetinin yüksek olması sebebiyle bu ürünler de pahalıdır.



Resim 9: Atölye Çalışmaları Sırasında Kullanılan Farklı İp Örnekleri

### 3. DEVE YÜNÜNDE YENİ ÜRETİM ARAYIŞLARI

Bu çalışma kapsamında deve yünü çeşitli deneysel çalışmalara konu edilerek farklı lifler ile birleştirilmiştir. Deve yünü ile keçeleştirme, örme, dokuma gibi deneysel çalışmalar yapılmıştır.

Deneysel çalışmalara tabi tutulan deve yünlerinden "Maya" teması altında günümüz moda anlayışına uygun ürün arayışları çerçevesinde bir koleksiyon hazırlanmıştır. Bereket ve dişi deveden yola çıkarak yalnızca kadın, devenin zor hava koşullarına karşı koyabilmesinden ve güçlü duruşundan ötürü de dış giyim için tasarımlar yapılmıştır. "Maya" kelimesi Güncel Türkçe Sözlük'te dişi deve anlamına gelmekle birlikte, hem öz hem de mayalanmaktan ötürü bereket anlamlarına da gelmektedir [19].

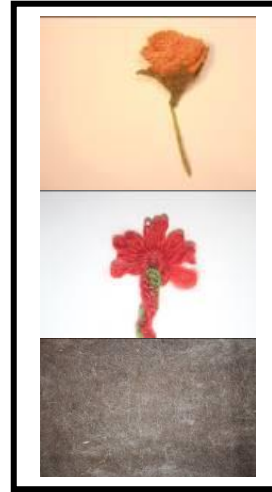
#### 3.1. Tasarım 1

Giysi tasarımında ana malzeme olarak deve yünü tepme keçe tekniği kullanılarak keçeleştirilmiştir. Deneysel atölye çalışmalarının sonucunda elde eğrilmiş kuzu yününden tığ ile çiçek motifleri örülmüştür. Bu çiçek motifleri tasarımın kol uçlarına, sol ön cebe ve boyunda bulunan şerit kısmına tamamen yerleştirilmiştir. Tasarımda hareketlilik bu şekilde dengelenmiştir.

Develerin süslemeleri halkın geleneksel el sanatları hakkında bilgi vermektedir. Oldukça fazla süslenen develer görkemli bir görünüme sahip olurlar. Bu tasarımda da özellikle geleneksel el sanatlarından örnekler yoğun bir şekilde kullanılarak deve süslemelerine gönderme yapılmıştır. Kadınsı bir görünüş elde etmek amacı ile de çiçek motifleri tercih edilmiştir.



Resim 10: Tasarım 1



Resim 11: Tasarım 1'de kullanılan keçe ve oyalar

### 3.2. Tasarım 2

Giysi tasarımında ana malzeme olarak tepme keçe yöntemi ile oluşturulan deve yünü kullanılmıştır. Deneysel atölye çalışmaları kapsamında farklı yünler ve deve yününün birlikte kullanılması sonucu oluşturulan bir takım farklı yüzeyler omuz ve yaka olarak roba kısmında kullanılmıştır. Yine tepme keçe yöntemiyle deve yününden oluşturulan yüzeyler iç kol ve sağ ön cep olarak tasarlanmıştır. Sağ ön cepte kullanılan helezonik yüzey tasarımı kadının ve dişi deve "Maya" nın doğurganlığını ve sonsuz yaşam döngüsünü vurgulamak amacı ile tercih edilmiştir.



Resim 12: Tasarım 2



Resim 13: Tasarım 2'de kullanılan keçe yüzeyler

### 3.3. Tasarım 3

Tasarımda deve yünü ve koyun yünü birlikte kullanılarak tepme keçe yöntemi ile oluşturulan keçe ve yalnızca deve yünü kullanılarak oluşturulan keçe kullanılmıştır. Deneysel çalışmalar sonucu oluşturulan bu iki farklı yüzey tasarımı dengeli olacak şekilde yerleştirilmiştir. Tasarımın iç kısmına deve yününden elde edilen keçe biye olarak geçirilmiştir.

Tasarımda denge olgusu vurgulanmıştır. Bu denge doğal yaşam içerisinde gerek insan gerekse deve gibi hayvan topluluklarında kendiliğinden oluşmaktadır. Nasıl kadın ve erkek toplumun devamlılığı için ailede denge unsuruysa, bu durum deve topluluklarında dişi deve ve erkek deve arasında da geçerlidir.



Resim 14: Tasarım 3



Resim 15: Tasarım 3'de kullanılan keçe yüzeyler

### 3.4. Tasarım 4

Giysi tasarımında ana malzeme olarak koyun yünü ve deve yünü birlikte kullanılarak tepme keçe yöntemi kullanılmıştır. Deve yününün genellikle aynı renk tonlarında olması atölye çalışmaları esnasında yeni arayışlara yönelmesine neden olmuş ve renkli koyun yünü kullanılmak suretiyle renkli bir görünüm elde edilmiştir. Yine atölye çalışmaları kapsamında deve yününün elde eğilmesi sonucu elde edilen ipliklerden örülen çiçek motifleri tasarımın kol üstüne ve gövdesine kalın bir şerit halinde yerleştirilmiştir. Sol kapamada bulunan cebi dengelemek ve tasarımı hareketlendirmek amacı ile sağ ön kapamada alt kısma keçeden yapılan yeşil renkli parça eklenmiştir.

Develer göç kültürünün önemli simgelerindedir. Bunun en büyük nedeni de develerin dayanıklılığı ve eşya taşımada sahip oldukları bedensel güçtür. Bu tasarımda kollardan şerit şeklinde geçirilen ve gövdeyi saran çiçekli motifler kadının ve develerin taşıdığı ağırlıklara bir atıfta bulunmaktadır. Gerek develerin gerekse kadınların omuzlarındaki yükler doğal hayat akışında yaşamın bir sonucu olarak var olmaktadır ve aslında yük değil hayatın gerekliliği gibi algılanmaktadır. Bu nedenle bu ağırlıklar tasarımda çiçekler ile ifade edilmiştir.



**Resim 16:** Tasarım 4



**Resim 17:** Tasarım 16'da kullanılan keçe ve motifler

### 3.5. Tasarım 5

Giysi tasarımında ana malzeme olarak tepme keçe yöntemi ile oluşturulan keçe kullanılmıştır. Deneysel çalışmalar kapsamında bilgisayarlı dokuma makinesinde atkı ipliği olarak elde eğrilen deve yünü kullanılarak hazırlanmıştır. Tasarımın dirsek üstüne kadar kollarında ve sağ ön

kapamada bel hattından aşağıya gelecek şekilde dokuma yerleştirilmiştir. Geri kalan kısımlarda ise deve yününden yapılan keçe ile tamamlanmıştır.

Tasarımda geleneksel motifler ve deve yününün klasik görünüşü modern bir etkiye kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kültürel değerlerin ve deve yünü gibi kültürel öğelerin günümüzde kullanım alanı azalsa da farklı yorumlar ile canlılığını koruyacağı vurgulanmıştır. Silüet çiziminde Ege Bölgesi'ndeki efe kültürüne bir gönderme yapılmıştır.



**Resim 18:** Tasarım 5



**Resim 19:** Tasarım 5'de kullanılan keçe ve dokuma

### 3.6. Tasarım 6

Giysi tasarımında ana malzeme olarak tepme keçe yöntemi ile hazırlanan deve yünü kullanılmıştır. Atölye çalışmaları kapsamında elde eğrilen koyun yünü ile çeşitli tığ ve firkete oyları yapılmıştır. Bu çalışmada geleneksel oylarımızdan olan pullu firkete ve tığ oyasından yararlanılmıştır. Tığ oyları tasarımda sol üst cebe, sağ alt cebe ve kol

uçlarına sıra sıra olacak şekilde yerleştirilmiştir. Bu çalışmayla tasarıma boyut ve hareketlilik kazandırılmıştır.

Tasarımda deve süslemede kullanılan pul ve boncukların renkli görünümünden etkilenilmiştir. Süsleme geleneksel yöntemlere bağlı kalınarak ceplerde ve kollarda uygulanmıştır.



Resim 20: Tasarım 6



Resim 21: Tasarım 6'da kullanılan tığ işi ve keçeler

### 3.7. Tasarım 7

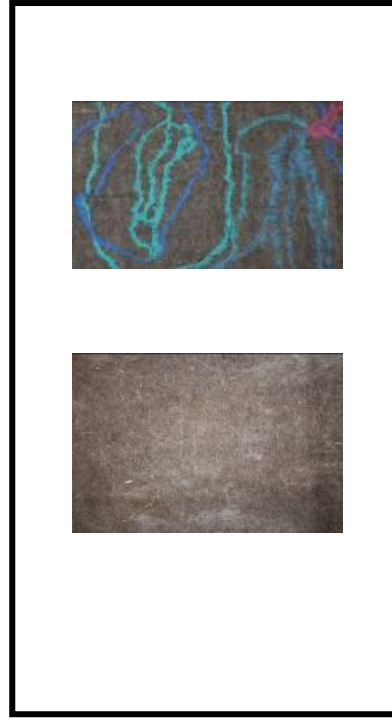
Giysi tasarımında ana malzeme olarak tepme keçe yöntemi ile oluşturulan deve yünü kullanılmıştır. Deve yününden elde edilen keçe üzerine koyun yününden yüzey tasarımları uygulanmıştır. Bu keçe tasarımları şerit şeklinde boyunda kullanılmıştır.

Develerin heybetli ve diğer hayvan türlerine göre farklı formlara sahip olmaları tasarımın çıkış noktasını oluşturmuştur. Tasarım formsuz ve bedensiz olarak tasarlanmıştır. Deve ile iç içe yaşayan toplumlarda deve yününün battaniye, çadır gibi genelde kapsayıcı ve koruyucu nitelikte kullanılması da tasarımın üste atılmış kapsayan bir panço görünümüne sahip olmasında etkilidir.





**Resim 22:** Tasarım 7



**Resim 23:** Tasarım 7'de kullanılan keçeler

### 3.8. Tasarım 8

Deneysel atölye çalışmalarında renkli koyun yünü miktarı artırılarak deve yünü ile birleştirilmiştir. Bu şekilde tepme keçe yöntemi uygulanmıştır. Giysinin ana bedeninde bu keçe kullanılmıştır. Deve yününden elde eğrilen iplerden tığ ile çiçek motifi yapılmıştır. Tasarımın kollarına bu çiçekler yoğun bir şekilde yerleştirilmiştir.

Deve yününün rengi ve kalitesi nedeniyle sahip olduğu klasik görünümün kısa ve renkli bir tasarım ile kırılması amaçlanmıştır. Daha genç bir görünüme sahip olan deve yününün kullanım olarak geniş kitlelere hitap edebileceği vurgulanmıştır. Develerin karakteristik bir forma sahip olmalarını sağlayan hörgüçleri tasarımın kollarındaki abartılı görünüşe ilham olmuştur.





**Resim 24:** Tasarım 8



**Resim 25:** Tasarım 8'de kullanılan keçe ve motifler

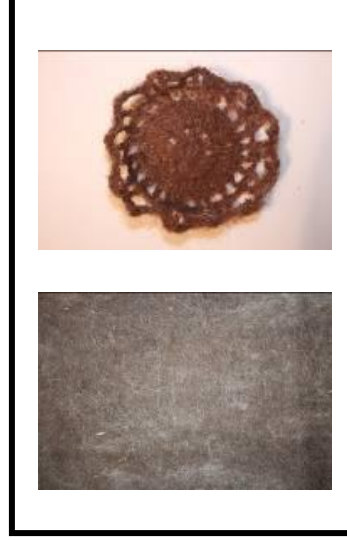
### 5.11. Tasarım 9

Giysi tasarımı bitkisel içerikli kumaş türleri deve yününden elde edilen keçe ile birlikte kullanılmıştır. Tasarımın sol ve sağ omuz detayında, ön bel hattında ve iç astar kısmında deve yününden yapılan keçe kullanılmıştır. Deve yününden elde edilerek elde edilen ipler tığ ile çiçek motifi yapılmıştır. Bu çiçek motifleri sol kapamada kısım kısım kullanılmıştır.

Tasarımda bitkisel içerikli kumaşlar ve deve yünü gibi hayvansal içerikli liflerin bir arada kullanılması ile doğadaki bitkiler ve hayvanlar arasındaki ekosistem vurgulanmıştır. Tıpkı develerin otçul bir canlı olmaları gibi doğada bulunan canlılar ekosistem içerisinde birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar ve bu doğanın adil düzenini oluşturmaktadır. Tasarımın ikiye bölünmesi ve genel olarak dengeli görünümü bu doğal dengeye bir gönderme niteliğindedir.



**Resim 26:** Tasarım 9



**Resim 27:** Tasarım 9'da kullanılan keçe ve motif

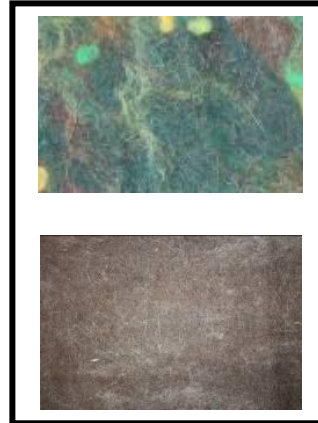
### 5.10. Tasarım 10

Giysi tasarımında ana malzeme olarak deve yününden hazırlanan tepme keçe kullanılmıştır. Kol uçlarında ve koldaki yamalarda koyun yünü ve deve yünü kullanılarak elde edilen keçe kullanılmıştır.

yünü özellikle yörük yaşamında ayağın altına alınmaması gereken değerli bir materyaldir. Türk kültüründe deve yününe duyulan saygı tasarımın esin kaynağı olmuştur. Tasarım özellikle üst beden olarak düşünülmüştür.



**Resim 28:** Tasarım 10



**Resim 29:** Tasarım 10'da kullanılan keçeler

## SONUÇ

Türklerin tarihi geçmişinde benimsediği konar-göçer yaşam biçiminde deve önemli bir yere sahiptir. Eşyaların taşınmasında güçlü yapısıyla nakil aracı olarak kullanılmasının yanısıra etinden, sütünden ve yününden yararlanılmıştır. Yerleşik düzene geçiş, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeler ve motorlu araçların ulaşımında kullanılmaya başlaması ile devenin önemli bir işlevi sona ermiştir. Günümüzde az sayıda da olsa devenin üretimi ağırlıklı olarak deve güreşi etkinliklerinde kullanılması yeterli değildir. Devenin bunların yanı sıra yününün de değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Günümüzde organik yaşama duyulan ilgi doğal liflerin yeniden yaşama kazandırılmasını gerektirmiştir.

Bu amaçla deve yününden yeni üretim arayışlarına girilmiştir. Çalışmada, doğal liflerden biri olan deve yünü ve farklı lifler bir araya getirilerek keçeleştirme, dokuma ve örme gibi deneysel örnekler ortaya çıkaran atölye çalışmalarının devamında "Maya" teması üzerinden günümüz moda anlayışına uygun ürün arayışları ve yeni üretimler üzerine yapılan çalışmalar sonuçlandırılmıştır. Bu üretimler sonucu, hayvansal bir lif olan ve günümüzde kendisine kullanım alanı bulamayan deve yününün moda ve tekstil alanında kullanıma uygun ürünlerle işlevsellik alanının genişletilebileceği görülmüştür. Bu deneysel çalışmaların daha da ilerletilerek deve yününün moda ve tekstil sektöründe daha çok yer alması hedeflenmelidir.

## KAYNAKÇA

1. Horzumlu, A. H., *Konup-Göçmek, Yerleşmek ve Yaşamak: Sarıkeçili'lerde Mekan ve Anlatı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul. 2014.
2. Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, (5. Baskı), Çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2006.
3. Ergin, M., *Orhun Abideleri*, (1. Baskı), Ankara : Milli Eğitim Basımevi. 1970.
4. Ergin, M., *Dede Korkut Kitabı*, (8. Baskı), Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları. 2011.
5. Alyılmaz, C., "Eski Türk Şehirleri ve Semerkant", A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2002, 20, ss. 303-311.
6. Roux, J. P., *Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu*, (1. Baskı), Çev. Ali Berktaş, İstanbul : Yapı Kredi Yayınları. 2012.
7. Hergül, Ç., "*Türk Sanatında Deve ve Fil Figürleri*", Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü III. Genç Bilim Adamları Sempozyumu, Ankara. 2011.
8. İslam ve İhsan. (2015). *Bilinmeyen Yönleriyle "Deve"*, İslam ve İhsan web sitesinden 21.12.2017 tarihinde <http://www.islamveihsan.com/bilinmeyen-yonleriyle-deve.html> adresinden erişilmiştir.
9. Schick, I. J., Hz. Ali ve Devesi Levhaları, E. Gürsoy Naskali ve E. Demir (Ed.), *Deve Kitabı* içinde (ss.5-40). İstanbul: Kitabevi. 2014.

10. Oh, E., Jo'rayev, M., "Türk Kahramanlık Destanlarında Şaman Etkisi ve Kore Destan Geleneğinin Anlaşılması İçin Bir Giriş" *Milli Folklor Dergisi*, 2017, 29 (114), ss. 5-15.
11. And, M., *Minyatürlerle Osmanlı- İslam Mitologyası*, (1. Baskı), İstanbul : Yapı Kredi Yayınları. 2010.
12. Çoruhlu, Y., *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, (4. Baskı), İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2017.
13. Mengüç, G. & Özdil, N. "Özel Hayvansal Lifler" *Tekstil Teknolojileri Elektronik Dergisi*, 2014, 2 (8), ss. 30-47.
14. Kaya, F., Yazıcıoğlu, Y., *Lif Teknolojisi*, Ankara: Seçkin Ofset. 1992.
15. Harmacıoğlu, M., *Lif Teknolojisi (Yün ve Deri Ürünü Diğer Lifler)*, İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası. 1974.
16. MEB., *Tekstil Teknolojisi Doğal Lifler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı. 2014.
17. Begiç, H.N., *Geçmişten Günümüze Konya Keçeciliği*, (1. Baskı), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları. 2013.
18. Rollefson, I.K. "The Camel in Rajasthan: Agriculture Biodiversity under Threat", International Conference, Rajasthan/India. 2004.
19. TDK. TDK web sitesinden 10.12.2017 tarihinde <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden erişildi. 2015.

#### **KAYNAK KİŞİLER**

K1: Halil Akyavuz: Keçe Ustası, 13.11.2017 tarihinde Urfa Birecik'te yapılan görüşme. Ses kayıtları H. Nurgül Begiç arşivindedir.

#### **Андатпа**

Түркілердің тарихында орын алып келген көшпелі өмір сүру салты олардың мәдени байлығының үлкен бөлігін құрайды. Бұл белсенді өмір салтында түйе жануарының алар орны ерекше. Алайда, халықтардың жаппай қоныстану үдерісі салдарынан, өндіріс пен технологияның дамуына және автокөлік құралдарының қолданысқа енгізілуіне байланысты түйе жануарының адам өміріндегі қажеттілігі азайды. Дегенмен бүгінгі күні түйе шаруашылығы қайта жандану үстінде. Оның еті мен сүтіне сұраныс көбейіп келеді. Сонымен бірге түйе жүнін пайдалану қажеттілігі де туындап отыр. Бұл мақалада табиғи талшықтардың бірі болып табылатын түйе жүнін пайдаға асыру жайы түрлі мысалдар арқылы сөз болады және «Майя» тақырыбының аясында қазіргі таңдағы сұраныстарға сәйкес өнімді дайындау және жаңа өндірістер туралы зерттеулер барысында жасалған жұмыстардың жиынтығы ұсынылады.

**Кілт сөздер:** түйе, киіз, тоқу, түйе жүні, Иөрүк мәдениеті.  
**(Бегич Х.Н., Өз Ж. Түйе жүнінің киім тігу саласында қолданылуы)**

**Аннотация**

Кочевой образ жизни тюркских племен составляет большую часть их культурного наследия. Верблюды занимали особое место в этом активном образе жизни. Однако из-за перехода населения на оседлый образ жизни, развития производства и технологий, а также внедрения транспортных средств необходимость в верблюдах свелась к минимуму. Тем не менее сегодня верблюдоводство возрождается. Спрос на мясо и молоко этих животных растет. Также возникает необходимость применения верблюжьей шерсти. В данной статье речь идет об использовании верблюжьей шерсти, являющейся одним из натуральных волокон, и в рамках темы «Майя» представлен комплекс работ, выполненных в ходе исследований о новых производствах и изготовлении продукции в соответствии с существующими потребностями.

**Ключевые слова:** верблюд, войлок, вязание, верблюжья шерсть, Йорукская культура.

**(Бегич Х.Н., Оз Ж. Использование верблюжьей шерсти в сфере одежды)**

**Г.А. Шадинова**

филос.ғ.к., доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік  
университеті, Түркістан, Қазақстан (e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz)

### **Жүсіп Баласағұн шығармашылығындағы діни-танымдық үлгілер және рухани сабақтастық мәселелері**

#### **Аңдатпа**

Бұл мақалада ортағасырлық түркі ойшылы Жүсіп Баласағұнның шығармашылығындағы діни танымдық үлгілер және рухани сабақтастық мәселелері қарастырылады. Сопылық дүниетаным дәстүрлі философиялық қалыптардан өзгеше өзіндік тіл, ұғым, категорияларды игеруді талап ететін ислам философиясының ажырамас бөлігі. Жүсіп Баласағұнның философиялық көзқарасында сопылыққа тән болмыстың бірлігі, теориясы мен пантеизм арасындағы ерекшеліктері көрсетіле отырып, философиялық және сопылық таным арасындағы өте нәзік айырмашылық пен беймәлім қырлары ашылған. Бұл шығарманың сопылық рәмізі Одғұрмыш тұлғасы үшін басты міндет – аз нәрсеге қанағатшылдық, шыдамдылық, мейірімділік және ізгі қасиеттер тек бір Алладан үміттену болып табылады. Оның ақиқатты тану жолында адам өмірінің мәні, толық рухани құндылықтарын сезінуі көрінеді. «Құтадғу білік» сияқты шоқтығы биік туындыны ойшыл-ақынның ислам дінінің қағидалары ұстанымдарымен өмір сүруі және исламдық дүниетанымдарының бай мұрасын меңгеруімен дүниеге әкелуіне негіз қалады.

**Кілт сөздер:** сопылық, дін, Одғұрмыш, ислам, философия, адам, Жүсіп Баласағұн.

**G.A. Shadinova**

PhD, Associate Professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University,  
Turkestan, Kazakhstan (e-mail: gulzira.shadinova@ayu.edu.kz)

### **Models of Religious Science and Questions of Spiritual Continuity in the Works of Yusuf Balasagun**

#### **Abstract**

The article discusses the laws of religious knowledge and spiritual continuity in the works of the medieval Turkic thinker Yusuf Balasaguni. The Sufi worldview, in contrast to traditional philosophical patterns, is an integral part of Islamic philosophy, which requires the development of categories, language, and concept. From the philosophical point of view of Yusuf Balasaguni, very subtle differences and an invisible line between philosophical and Sufi knowledge were revealed, while at the same time showing the differences between the unity of Sufi personality, theory and pantheism. The main task of the character Odgurmish, who became the Sufi symbol of this work, is to rely on Allah alone to have

such qualities as satisfaction of the least, patience, mercy and virtues. His way of knowing the truth reveals the meaning of life, its full spiritual value. High-altitude work, such as *Kutadgu Bilig*, laid the foundation for the poet and thinker to adhere to the principles of the Islamic religion, as well as acquire and inherit a rich legacy of the Islamic worldview.

**Key words:** Sufism, Religion, Islam, Philosophy, Yusuf Balasaguni

Діни философияда адам табиғатын түбегейлі өзгертуге болады деген түсінік жиі қорғалады. Көптеген ғалымдар адам табиғатын нақтылы зат ретінде шынында өмір сүреді деп болжамдайды. Бұл алғышарттан бүкіл динамикалық психология туындайды. «Адам – қоғамдық жан, оның өмірі тек индивидтің басқалармен қатынас жасау жағдайында ғана мүмкін. Бұл жағдайда оның тәртібі, мүмкіндігі, қажеттілігі алдын ала белгілі. Адамдар тарихты өздері жасайды, бірақ мұны өткен дамуымен байланысты жағдайда жүзеге асырады. Адамның дамуы барысында оның мәндік байлығын ашып көрсететін тарих адам мәні туралы терең және толық түсінік береді. Адам нақты, тарихи, шыншыл, өзгермелі дүниеде өмір сүреді» [1, 115-б.].

Натуралистік бағыттағы философтар табиғат, ғарыш культінен бастау алады. Адам, негізінен бірқатар өзгеше табиғи ерекшеліктерге ие тірі жан ретінде қабылданады. Сондай-ақ, көптеген философтар дүниені адам арқылы бағалайды, оны әлемнің ең басты құндылығы деп есептейді. Әрине, бұл құрылымдарды тек идеалды түр ретінде бөлуге болады, себебі, олар көбіне байланысып, араласып жатады. Геоцентризм (құдай культі) - заң бойынша адам тағдырын, не үшін дүниеге келгендігін көрсетеді. Антропоцентризм (адам культі) культіне жоғары құдіретті күш тақырыбы енеді, ал құдайды дәріптеу көбіне өзіндік антропоцентрлік түрге айналады. Табиғат культі (природоцентризм) және онымен байланысты натурализм принципі адамды дүниенің кішкене ұнтағы ретінде бағалайды, бірақ сонымен қатар, ойлаушы материя ретінде көңіл бөлуге тұрарлық деп есептейді.

Адам әсемділікке ие, биогенетикалық және мәдени эволюцияның іздерін бойына сіңіреді. Сондықтан, кейбір философтар адамның өзін-өзі өзгерту қабілеттілігін көрсете отырып, ешқандай анық белгіленген адам табиғатта жоқ деген тұжырымға келеді. Бұл көзқарасты антропологиялық релятивизм жақтаушылары қолдайды. «Олар адам болмысы шексіз қайта құруларды қабылдағыш, оның ішкі берік өзегі жарылып қирауы, ал бастапқы табиғаты қажетті бағдарламамен қайта өзгертілуі мүмкін деп тұжырымдайды. Мұндай ұстаным социоцентризм бағытындағы философтарға да тән, яғни мәдениеттің,

қоғамдық өмір түрлерінің адам болмысының алғы шарттарына абсолютті үстемдігі туралы ойды жақтайды. Негізінде структуралистер арасында адам оны қалыптастыратын мәдени шарттардың бедері деген ой тараған. Осыдан келіп: «Адамның терең құпияларына ену үшін мәдениеттің кез келген құрылымын талдау қажеттігі туындайды, себебі, индивид олардың өзгермелі түрлерін бейнелейді» [1, 118-б.] деген тұжырымға ден қоюға болады.

Ал, қазіргі философиялық ойдың тұрғысынан талдайтын болсақ, адамның тек қоғамда қалыптасатындығы мен оның мәндік байлығын өткен тарихтан баса іздеу диалектиканың даму заңдылықтарына қайшы келеді. Өйткені адамның мәні оның өткенімен және бүгінгімен аяқталмайды, ол адамның ұдайы рухани дамуында. Сондықтан да біздің ойымызша, зерттейін деп отырған тақырыбымызға жоғарыда аталған ұстанымдар мәселені қарастыруда бір жағынан олқылық туғызады. Қалай болғанмен, онтология тақырыптың толық қамтылғандығына қол жеткізді деп айта алмайтындығы өзінен-өзі түсінікті. Мұндағы жағдай бұл мәселенің философиялық рефлексияның бар мүмкіншіліктерін өзіне назар аудартқандығында емес, антропологиялық ракурстың өзін анықтаудың қиынға соғатындығында. Таным, табиғат, өмір мен өлім туралы кез келген ой, толғаным ең соңында философиялық адамның ішкі мәнін тануға әкелуі мүмкін. Мәдениеттің патриархалды түрлеріндегі антропологиялық сюжеттің бастамаларын қарастырғанда да қиындықтар туындайды.

Адам тақырыбын шығыстың философиялық және әдеби ескерткіштерінен іздестіру заңды ма? Ол бейнелеу өнері дәстүрлерінде қалай көрініс табады? Адамның ғарышқа, жоғарғы сатыға «сіңіп кетуі» шығыс пен батыстың түрлі халықтарының мифологиясында кездеседі. Ол қалыптасқан философиялық әдет бойынша, шығыс дүниетанымының «рухын» бейнелейді. Бұл жөнінде қазақ дәстүрлі мәдениетіндегі адам мәнін тануға қатысты не айтуға болады? [2, 22-б.]

Ежелгі шығыс философиясы мен өнерінде адам жаратылыстың бір бөлшегі ретінде қарастырылады. Ең бастысы – бұл қоғам, оның тәртібі, заңдары, дәстүрі бар, ал адам – тек оған бағынуы тиісті. Ол жоғары құндылықтармен қарым-қатынаста болуы тиіс, бірақ оның мәнін тану адамға берілмеген. Ежелгі Қытай философиясындағы конфуцийлік, даосизм, моизм, легизм, инь-ян және т.б. мектептерінде адам мәселесі өмірлік процестермен бірге қарастырылады. Сөйтіп, конфуцийлік мектеп те қоғамдық мәселелерді, моральды, саясатты



қарастырып зерттеді. Конфуцийлік ілімінің негізінде жатқан Дао ұғымы бойынша, адам адамгершілік заңына бағынуға тиісті [1, 120-б.].

Орта ғасырларда араб мәдениетінің негізгі мәселесі – оның дін догматтарынан тысқары, тәуелсіз түрінде жетілу болды. Сол себепті орта ғасыр мұсылмандыққа тән діни-теологиялық мәселе – құдай және оған адамның қатынасы туралы мәселе. Адам мен Дүние, интеллектінің әрекеттілігі, материя болмысы мен рух болмысының жалпы мәңгілігін мойындау арқылы рационалдық мәселелер негізделді [3, 10-б.]. Әл-Фарабидің пайымдауынша, Ай астындағы әлемнің ең жоғарғы сапасы парасатты жануарлар, яғни адам болып табылады. Адамды Ай астындағы әлемнің дамуының жоғарғы сатысы ретінде қарастыра отырып, әл-Фараби адам жанының бөлшектері мен күштері (қабілеттері) туралы ілімді дамытады. Әл-Фараби адамның жан дүниесі мен тән құрылысы арасындағы өзара байланыстарды қарастырып, тәннің де, жанның да иесі – жүрек деген шешімге келеді [4, 178-б.].

Шығыстың мистикалық философиясының бірі болып табылатын сопылықта адам мәніне ерекше назар аударылған. Сопылық ілімнің негізгі объектісі адам және оның құдайға қатынасы болып табылады. Адамның іс-әрекеті мен ұмтылысы төмендегідей: адам құдайдан, құдаймен, құдай үшін, құдайға және сол мақсатқа жетуде кемелдену мәселесі қарастырылады.

Ежелгі Үнді философиясында басты орын әлемдік процестерге беріледі, онда дербес, өзіндік мәселелер қосалқы мәселе ретінде қарастырылып, әлемдегі адамның сәйкес орнын анықтайды. Мысалы, ежелгі үнді философиялық мектептерінің бірі буддизмде: әлемде қандай да бір өзіндік қасиеті жоқ өмір процесі әмірлік құрады, оған адам әлемі өзінің құмарлығымен, тілектерімен және сұраныстарымен қарсы қойылады. Адам өмірі – бұл Будда іліміне сәйкес азаптану. Мәңгілік рахаттану немесе Нирванаға жету – өзінің қабілетіне тереңнен үңілу (самосозерцание) жолымен ғана болуы мүмкін. Буддизмде жеке тұлғаның бірегейлік идеясы болмайды. Адамдық болмыстың реалдылығы абсолют заңымен алдын ала анықталып қойылған азаптану ретінде қарастырылады. Дегенмен, ежелгі шығыс философиясында әлемнің жалпылығы принципі билік құрғандығына және антропологиялық тақырыптың болмағанына қарамастан, онда адамға деген мейірімділік, махабат, адамгершілік пен тектілік, рухани тазалық идеялары орын алды [5, 110-б.].

Мұсылмандық шығыс халықтарының рухани өмірінің тарихында жиі кездесетін құбылыстардың бірі – сопылық ағым болды. Он ғасырдан астам уақыт бойы исламдық бұл мистикалық ағым тарихи кезеңдер мен әлеуметтік-мәдени аймақтардың ерекшеліктеріне қарай құрылу мен даму жолын өткеріп, түрлі формалар мен бағыттарға бөлінді. Сопылық ағым VII ғ. ортасы мен IX ғ. басынан құрыла бастады. Бұның мәні адам жанының қиыншылықтары мен жеке реніштерінде жасайтын әрекеттеріндегі іштей ақиқатты тану болып есептелді.

Сопылық аскетизм мұсылман қоғамының әлеуметтік теңсіздігіне жауап ретінде пайда болды. Бір жағынан, қоғамның бір әлеуметтік топтарында мүліктің өсуі, жиналуы белең алса, екінші жағынан келесі бір топтарда олар мүлде болмады. Сопылардың аскетизмін әлеуметтік тұрғыдан алғанда ондағы әлеуметтік теңдікке іштей ұмтылу тенденциясын аңғарамыз. Сопылардың аскетизмі және одан туындайтын кедейлікті дәріптеу, материалдық игіліктерден бас тарту, өмірдің игіліктерінен толық баз кешу адамның өмір сүруі үшін материалдық құралдардың қажеттігін жоққа шығармады және адамдарды қоғамдық пайдалы еңбектен алыстатпады. Сопылық – өте күрделі философиялық, діни феномен, мұсылмандық шығыс халықтарының рухани өмірінде негізгі рөл атқарған дүниетанымдық ағым болып табылды. Ол ислам дінінен шықты, соның қалыптасқан заңдылығына енді. Бірақ ислам дінінен таралған басқа ағымдарға қарағанда, сопылық көлемі жағынан да, сенім, дүниеге көзқарас, әлемді қабылдау, дүниеге қарым-қатынас секілді маңызды мәселелерді іздеу тұрғысынан аса күрделі ағым болып табылды.

Сопылық ағым араб халифатының тарихи-әлеуметтік дамуының нәтижесі. Ол Омейядтар билеп тұрған уақытта халифаттағы дәулеттілер өкіметінің бай болып кетуіне, наразылық тұрғысында қалыптасты. Сонымен бірге, оның пайда болуына гностицизм, неоплатонизм, манихейлік ағымдары да әсер етті. Әсіресе, неоплатонизм ойлары кең тұрғыда жайылды. Эманация дегеніміз – дүние Құдайдың жаратушылдық қуатының ағыны нәтижесінде пайда болғанын мойындайтын ілім.

Осыған орай, бірқатар зерттеушілер атап көрсеткендей, сопылардың неоплатонизмнен алған аскеттік бағыттағы мистикалық идеяларының пайда болуын оның дамуының екінші кезеңі деп есептеуге болады. Сопылықтың мистикалық жағы нақтылы аскеттік тенденцияларды теориялық жағынан негіздеуге қызмет етті.

Неоплатонизмнің өзі реакциялық-идеалистік ағым ретінде О.В. Трахтенбергтің анықтамасы бойынша, өзіндік ерекшелігі бар ортағасырлық қоғамда салыстырмалы түрде прогрестік қызмет атқарды. Сопылық өзінің теориялық мазмұны бойынша біртекті емес. Ислам аясында пайда болған сопылық өзіне буддизмнің, гностицизмнің, неоплатонизмнің және көне иран нанымдарының элементтерін сіңіріп алды. Сопылыққа гностицизмнің әсері неоплатонизм арқылы енді, ал гностицизм өз кезегінде манихейлік және зороастриялық теориялар негізінде қалыптасты [6, 42-б.]. Сопылардың мистикалық пантеизмінің мазмұны барлық тіршілік иелері мен оған қарама-қарсы жалғыздың өзара байланысы идеясынан тұрады. Бұл теория құдайдың эманациясынан оның құдайдан материяға, жарықтан түнекке, шексіздіктен шектіге, ең соңында, бір қарама-қарсыдан екіншісіне бірте-бірте өзгеріп ауысуы идеясынан туындаған. Сонымен дүние алғашқы негізден ауысып, жарық пен түнектің, жалғыз мәнді құдай мен әлемнің қарама-қарсылығының бірлігіне айналады [7, 76 – 77-б.]. Сопылар космологиясының сипатты белгісі құдайлық эманацияны жарық тасқыны ретінде белгілеу болып табылады. Сопылықтың космологиялық құрылымына сәйкес, құдай – жарық, ол өзін эманациялап өзінің қарама-қарсысы – түнекке ауысады.

Құдайды жарық ретінде белгілеу Құранда да кездеседі, бірақ сопылар бұл белгілеуге мүлдем басқа мағына берді, мұның оппозициялық сипаты барлығын белгілі америкалық шығыстанушы Ф. Роузентал былай деп атап көрсетті: «Құранда аңызға айналған күпірлік жалған жасаушылық... жорамал бойынша: «Жарық, Қайырымды да қайғыға ортақтасатындар атынан» деген сөздермен басталған...» [2, 160-б.]. Ал әл-Фараби болса, былай дейді: «Ең әуелі Алла тағала өз ажарының қасиетті нұрынан тіке қарайтын мәртебелі жарықты жаратады. Ол суық та, жылы да емес, дымқыл да, құрғақ та емес, еркек те, әйел жынысты да емес еді, Алла тағала осы жарықты бүкіл әлемнің негізі етіп алды. Барлық жасалынатын, болатын субстанциялардың түп болмысының нышандары басынан аяғына дейін осы алғашқы жарықта жатыр. Бүкіл органикалық тірі дүниенің рухани нышандары да осы жарықта болды» [7, 71-б.].

Сопылық - өмірдегі ең жоғарғы мақсат адам жанының Құдаймен етене бірігуі деп ұғындырды да, жердегі фәни тірліктен, қоршаған дүниеден бас тартуға шақырды. Құдайды ғана шын деп ұғады, ал оны

қоршаған заттар мен құбылыстарды Құдайдың көлеңкесі деп түсіндірді.

Теориялық арсеналына буддизмнің, гностицизмнің, неоплатонизмнің, манихейлік пен христиан дінінің, көне Иран нанымдарының кейбір элементтерін сіңіріп алуына қарамастан, сопылық, ең алдымен, исламның ішкі ағымы екені даусыз. Сондықтан да олар мұсылмандық ілімі – шариғатты ұғып алуға міндетті болды, өздерін шынайы мұсылмандармыз деп есептеді. Сонан соң шариғатқа сүйене отырып, өзіндік сопылық жол – сопыша Құдай тану жолын жасады.

Сопылық ағымындағы ақиқатты тану жолы – тариқат. Тариқатты сопылыққа дайындық әдістері, қабылдау жүйелері деп түсіндіруге болады. Сондықтан сопылық түрлі тариқатқа бөлініп, тағы да басқа туыстықтарға немесе рухани ордендерге ажыратылады. Сопылықтың негізгі тариқаттарында ақылдың әлемді тануын мойындамайды. Оның үстіне, ақыл өмірді шынайы ойлану үлгісін жойып, әлемнің алдамшы көрінісін ғана көрсетіп, шынайы ақиқатты түсінуді қиындатады. Диалектикалық материализм сопылық ағымды – агностикалық ілім деп таниды. Егер сопылықтағы сезгіштік пен нұрландыру туралы айтсақ, оны идеалистік таным дейміз. Өйткені, сезгіштіктің көмегімен ғаламшар емес, объективті әлем емес, тек қана құдай танылады.

Шаттану, нұрлану арқылы Құдайға жету – сопылықтың дүниеге көзқарас-тарының негіздері. Бұл ойды әйгілі ақын, сопылықтың ірі ойшылдарының және жүйелеушілерінің бірі Ибн Араби толық және анықтап түсіндірді: «Танымның үш түрі бар. Ақыл арқылы танудың бірінші түрінде ақиқатқа жету мақсатында мәліметтер мен дәлелдер жинау. Екінші түрі – эмоция мен сезімдер арқылы тану, мұнда адам әлде бір жоғарғы нәрсеге жеткендей болғанымен, өз білімін пайдалана алмайды. Үшінші түрі – шын өмірді шынайы тануда адам ақыл мен сезімнен тыс жатқан ақиқатқа жетеді. Құдайтанушы схоластар мен ғалымдар танымның бірінші түріне көңіл аударады. Сезімге бас ұратындар және тәжірибемен өмір сүретіндер екінші үлгіге сүйенеді. Басқалары алдыңғы екі үлгіні қатар алып немесе кезектестіре жүреді. Бірақ ақиқатты білімді тек алдыңғы екі тану үлгісінен тыс жатқан шындыққа жете алғандар ғана игере алады. Сопылар осылай болып келеді» [8, 151–152-б.]. Бұл ойда сопылыққа тән қасиеттер – нұрлана отырып Құдайға жақындау, шаттану арқылы – сезімді және рационалды танымға жетудің негіздері тұжырымдалған. Сопылардың таным теориясы материалдық заттар дүниесін тануға емес, құдайды

«тануға» саяды, өйткені адам – материяның бір бөлігі, құдай жаратқан және бойында құдайлық рух бар бола тұрып, өзінің алғашқы негізіне оралуға ұмтылады. Адам ақыл-парасатының тану қабілетін теріске шығаратын сопылар жүйесіндегі таным проблемасы түбінде мистикалық сыр ашу арқылы құдайды «тануға» апарады, сондықтан да оның логикалық аяқталуы адам жанының құдайға барып қосылуы болады. Адам жанының құдай субстанциясына толық сіңіп кетуі, адамның жердегі елесті жеке қасиеттерін жоғалтуы «фанның» мәнінің дәл өзі.

Құдайды тану тағы да жаратушы мен жаралушының субстанциялық бірлігі арқылы өзін-өзі танудың негізгі тезисі «өзінді таны, сонда сен құдайды да танысың» деген хадиспен білдірілді. Сопылық ағымында өзінді тану құдайды тану ретінде субъективизм идеясын дамытты.

Сопылардың танымдық көзқарастарын сипаттап К.Х. Тәжікова былай деп жазады: «Сопылардағы Құдайды тану мистикалық махабатқа тікелей байланысты, сондықтан да сопылар сүйіспеншілік – танымның дәл өзі деп есептеді» [9, 80-б.]. Зерттеушінің бұл пікірінде, сопылардың Құдайды тануға берілуі махабатпен теңестірілді, Құдай сопылар үшін өзінің махабаттық кейпінде көрінді, ол өздерін шексіз жақсы көрушісі деп санады.

Қоғамды жетілдіре түсу үшін адам алдымен өзін тани алу мүмкіндігіне ие болуы шарт. «Кемел инсан» дәрежесіне жету, жаратқан хақпен диалогтасып, әлемдік ақыл-оймен бірігу үшін сопылық ілімі көрсеткен жолдармен жүру шарт. Бұл діндегі адам дамуындағы кейбір кедергілерді жою болып табылады. Алла шексіз, оны танымақ болсаң, өзінді шексіз дамыта бер, сонда адамдық атыңды одан әрі жетілдіре отырып, «толық адам» болғандығың. Мұнда сонымен бірге махабатпен жаратқан Алланы сүюді ақын бір жағынан адамның жаратушысы алдында парызы деп санаса, екінші жағынан Алланы сүю арқылы адам өзін-өзі тануға мүмкіндік алары анық.

Демек, адам үшін ең оңай нәрсе өзгеге кеңес беру болса, ал адам үшін ең қиын нәрсе «Өзінді-өзің тани білу» болмақ. Сондықтан адамның өзінен тыс нәрселерді білуге құштарлығы өзін-өзі білуге құмарлығының алғашқы баспалдағы іспеттес. Өзін білмекке ұмтылған жан тақуалық жолға түскен адам. Мұндай жолға көбіне адамдар тобының аз ғана мөлшері кіре алады. Ахмет Ясауи ілімінде «жан тыныштығы» «ақиқатқа жету» моральдік ерекшелік пен сипатқа ұласудың методологиялық қолданылу аясы тариқатта, яғни сулук

(практикалық жол) этикасынан; Аллаға қауышудың жолы қоғамға, адамға қызмет етуден, тікелей моральдан өтеді. Нәтижеде рухтық тазалануына, өзін-өзі игеруге қолы жетіп, «инсан камил» типі қалыптасады» [10, 97-б.]. «Инсан камил» дәрежесіне жетілудегі Ахмет Ясауидың рухани-танымдық жолы, ұлы ғұламаның ақиқат жолын бағыт-бағдары етіп алып, бар ғұмырын адамзат бойындағы асыл қасиеттерді ақиқатпен ұштастыра отырды. Оның «кім Алланы жан-тәнімен сүйсе, ол соғұрлым оған жақындай түседі және Аллаға жақындау бойындағы күнәларыңды тазартады» - деген көзқарасы – түркі халықтары танымының бөлінбес бір бөлшегіне айналды.

Сонымен, сопылық іліміндегі кемел адам – адамдардың ақиқат жолындағы ізденісінің нәтижесінде анықтала түседі. Кемел адамға негізінен мынадай қызметтер жүктеледі, яғни Алла сұлулығын тамашалайтын нысан: Құдай дауысын жеткізуші, уағыздаушы, елші.

Ал ортағасырлық шығыс пантеизмінде, батыстағы сияқты натуралистік және мистикалық екі бағыт өмір сүрді. Натуралистік пантеизм негізінде эманация теориясы алынған, бірақ оның процесі құдайдың табиғатқа «төмен түсуін» көрсетеді. Ал мистикалық пантеизм өзінің негізіне эманацияның кері процесін, яғни «өрлеу» процесін алады. Сонымен сопылық ағым Ислам үшін шығармашылық, философиялық, танымдық әлемге қарай ойып терезе шығарды деп кесіп айтуымызға толық мүмкіндік бар. Ғылымда, дінде, поэзияда, көркем өнерде ғасырлар бойы сопылық дәстүр қойнауында туған термин қалыптасты.

Ал шығыс ойшылы Жүсіп Баласағұн өзінің философиялық пікірлерінде күресуші мұсылман ретінде көрінеді. Оның негізгі түсінігі монотеизм іліміне негізделген. Ол Құдайды Құрандағы шындықтан тыс тұрады деп емес, Құдай барлық жерде, әрқашан және бәрінде болады, өйткені заттың бәрі Құдайдың көрінісі деп есептеді.

Ойшыл адам мен Құдай арасындағы байланысты Құран танымы шеңберінде түсіндіреді. Адамдық танымының негізі Құдайдан келеді. Құдай адамға ақыл, ерік пен таңдау берген. Өзін дамытқан адамға ғана Құдайдың құты тұрақтайды. Бұл – сопылық танымының негізгі ұстанымы. Сонда ғана адам Құдайдың құты арқылы кемелдікке жетіп, оның дидар-жамалын көре алады [11, 211–212-б.].

«Құтадғу білікте» сопылық дүниетаным нақты көрініс тапқан. Р. Девероның пікірі бойынша «Құтадғу білік» шығармасының идеялық бағыттылығы онда аскетизм мен мистицизмді халықтың өмірлік күш

қуаты мен рухын әлсірететін элемент ретінде аластатуға негізделген. «Буддалық нирвана концепциясы ұзақ уақыт бойы Орталық Азияда түркілердің әлеуметтік белсенді күштері және мемлекеттік құрылысымен қақтығыста болып келді.

Ал әл-Фарабидің көзқарасында құдайды айқындауға болмайды және оның түрі мен түсі белгісіз деп тұжырымдалады. Оның пантеистік концепциясы бойынша материя құдайдан қалыптасқан. Ал құдай, әл-Фарабидің пікірінде, жеке сапасы беймәлім күйінде қалады. Құдаймен бірге материя да белгілі емес түрде қалып қояды. Одан бөлек шыққаннан соң ғана материя өзінің қасиеттеріне ие болып және өздігінен өмір сүруін жалғастыра бастайды.

Ибн Сина ортағасыр кезеңінде нақты мәселе номинализм мен реализм араларындағы талас мәселесін бір мәмлеге әрекет ете келіп, жалпылық абстракция, дүние жекелеген заттардан қалыптасқан деп қарастырды. Оның метафизикалық тұрғыда қарастырған мәселесі эманация теориясы болды. Негізінде бұл мәселе бойынша, әлемді құдай жаратқан жоқ, ол одан табиғи жолмен, эманация жолымен тікелей емес, оны қалыптастыратын ақыл-ой негізінде пайда болған. Егер жаратушы құдай мәңгілік болса, дүние де мәңгі, себебі оның өзі мәңгі материя, себеп-салдар әрқашан бір-бірімен байланысты – егер себеп бар болған жағдайда, онда салдар да болу керек деп есептеді.

Сонымен, әл-Фараби мен Ибн Синаның ілімінде айқын көрінген натуралистік пантеизм құдай проблемасын интеллектуалдық рухта шешті, оның мәні мынада болды: абстрактілі және өзіндігі жоқ бастау ретіндегі құдай өзінің табиғатының саналы, қажеттілігінің арқасында өмір сүреді. Әл-Фараби де, Ибн Сина да құдайдың табиғатына қатысты функциясын тек бір ғана жаратушылық актімен шектеді, бірақ бұл қатынас неоплатондық эманация қағидасының негізінде де бейнеленеді. Олардың ойынша, табиғат бірінші себептің арқасында бір акті арқылы өмір сүру қабілетін алып, одан әрі қарай өз заңы бойынша дамиды. Бұл жерде құдайды табиғатқа қарсы қою ғана емес, сонымен бірге оларды бөлектеу де қарастырылады, демек пантеизм деизмге ауысады. Пантеистік құдайды табиғатқа сіңіру немесе оны деистік элем жаратылысының ең алыс түпкіріне шегіндіру арқылы озық ойлы ойшылдар ортағасыр дәуірінде-ақ табиғат құбылыстары мен адамды жүйелі түрде натуралистік тұрғыда түсіндіруге келді.

Осындай теориялық негіздерге сүйенген өз кезегінде одан әрі дамытылып, жаңа деңгейге көтерілген Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасында сопылық әлемді тану көзқарасы анық

көрсетілген. Шығарма жазылуының саяси түрткісі – көшпелі қарахандықтардың билеуші әулетінің Жетісу, Шығыс Түркістан, Мауараннахр сияқты отырықшы аймақтардың билігін нығайтуды көздегені белгілі. Автор осы мақсатта мұсылмандық бағдар ұстап, «Құтадғу біліктің» мазмұнына ислам қағидаларын өзек етіп алады.

А.Н. Кононов пен С.Н. Ивановтар поэманың өзегінен сопылық бояуы қанық «ислам элементін» іздейді. А.Н. Кононов еңбекті «философиялық шығарма» деп атай отырып, оның «мұсылмандық идеологияға негізделген және осы идеологияны насихаттайтын» алғашқы, ең көне және бірден-бір түркі тілді шығарма екендігін атап көрсетеді [12, 536-б.]. Ал С.Н. Иванов «Құтадғу біліктің» исламдық негізін түсіндіруде А. Кононовтың бұл тұжырымын одан әрі өрбітеді. «Алғашқы кезекте поэманың философиялық негіздерін зерттеу және нақты түсіндіру керек. Олардың басым көпшілігі қатаң мұсылмандық болып келеді, дегенмен олардың арасынан жалпы мұсылмандық көзқарастар мен сопылық белгілердің өзіне жалпымұсылмандық көзқарастарды қаншалықты сіңіре алғандығының ара жігін ажырату қажет.... Сопылық мотивтер шығарманың негізін құрамағанымен поэмада дәруіштік тақырып орын алған (салыстырыңыз, мысалы құдайға тақуалыққа сиыну) және олар тиісті танымды және түсіндіруді қажет етеді» [13, 536-б.]. Демек, Жүсіп Баласағұн шығармасын философиялық әрі исламдық діни дүниетанымның туындысы ретінде қарастыру оның болмысынан жаңа танымдық қатпарларды іздестіруге мүмкіндік бермек.

Осыған байланысты қоғамды әлеуметтік тұрғыда танып-білуді мақсат тұтқан ойшыл Жүсіп Баласағұн дүниетанымында екі ұстаным айқын білінеді: бір жағынан ақылдың басқаруын қалайтын билеуші тап идеологиясына, екінші жағынан қарапайым халыққа жанашырлық көрсетеді. Шығармада сопылықтың идеясын бейнелеуші тақуа Одғұрмыш, Қараханид мемлекетіндегі әлеуметтік жағдайды сынайтын наразылықты қолдайды. Ол қаналып жатқан тап өкілдерінің ой еркіндігін білдіретін, сопылықтың алғашқы кезеңіндегі халық пікірін танытатын бейне болғандығымен маңызды.

Сонымен, Одғұрмыш Құдаймен бірге болуды бақыт санайтын, қоғамнан кету идеясын көтеретін, Орта Азиядағы алғашқы сопылықтың өкілі болып саналады.

Дінім - әлсіз, біліп, қайғы жеп едім,  
Игілікті осы жер ме деп едім.



Содан келіп, мекен тептім бұл жаққа, –  
Жалғыз қалып тәу етсем бір хаққа [14, 326-б.].

Бұл өлең жолдарынан, тақуа өз өмірін толығымен Құдайға қызмет етуге арнағанын көреміз. Оның осы өмірден баз кешіп, тауға барып, жалғыз өмір сүруінің себебі де, бұл күйбең тіршіліктен алшақ болып, күндіз-түні Құдайға сыйынуды мақсат тұтуы еді.

Бір Құдайға бағышталған нақ басым,  
Иманымды Ием таза сақтасын! [15, 288-б.].

Мен ем Алла есігіне табынар,  
Барлық халық сол есіктен табылар [15, 289-б.].

Аскеттік өмір салтымен өмір сүретін дәуіріш - сопылық ағымның басты өкілі ғана емес, сонымен бірге осы ағымның символы да. Одғұрмыш тұлғасын, XII ғасырда өмір сүрген ұлы ойшыл, сопы Қ.А. Ясауимен салыстыра отырып, А.П. Абуов мынадай оймен өз пікірін айтады: «Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігіндегі» негізгі тұлғалардың бірі Одғұрмыштың ақиқаты өзінен бір ғасыр кеш дүниеге келген Түркістан шайхының дүниетанымымен үндесіп жатыр. Ойшыл өзінің шығармасында жай ғана шайх тұлғасы емес, көшпелі түркі тайпалары арасынан шыққан, өзінің оқушылары, мүридтері бар, теориялық құрылымы қалыптасқан салиқалы шайхтың тұлғасын көрсетуді мақсат еткен» [16, 67–68-б.].

А.П. Абуовтың бұл тұжырымы дәуіріш Одғұрмыштың өзіне ізбасар шәкірт қалдырғаны туралы мына өлең жолдарының мәнін түсінуге көмектеседі:

Шықты алдынан ағасының құмары,  
Сәлем беріп, сонсоң өксіп жылады [14, 562-б.].

Осы бәйітте айтылғандай сопы Одғұрмыштың шәкіртінің болуы, оның классикалық дәрежеде болмаса да, соңына ерген, идеясын жалғастырушы үлкен қауымы болғандығын айғақтайды.

Одғұрмыш бейнесі мұсылмандық көзқарас негіздерін біріктіре отырып, өз болмысында манихейлік реминисценцияның көп нәрсесін сақтай білген.

А.А. Валитова бұл жөнінде былай деп жазады: «Одғұрмыш эмпирикалық жағдайлардан алыс адам болғандықтан, өзі өмір сүрген қоғамның әлеуметтік және рухани кемшіліктерін сынайтын, гуманистік қасиеттерді жинақтады. Билеуші идеологияға қарсы ашық оппозициялық бағытты ұстанған кейіпкер тудырған Жүсіптің таптық

шектеулер мен пікірлерден жоғары шығып, оның көзқарасының кеңдігін көрсетеді» [17, 49-б.].

Шығарманың желісінен автордың сопылық ағымға ерекше ден қойып, осы дүниетанымдық жүйелі айтар ойының лейтмотиві етіп алғандығын көреміз. Осыған байланысты «Құтадғу білік» оқиғасы былай өрбиді: Күнтуды патша әділ саясатымен әлемге әйгілі болады. Оның атын, даңқын естіген Айтолды ұзақ жол жүріп, Күнтуды патшаның қоластына, уәзір ретінде жұмысқа кіреді. Бірақ біраз уақыт өткеннен кейін Айтолды қайтыс болып, орнына патша оның баласын Өгдүлмішті қояды. Патша келісімімен Өгдүлміш өмірдің игіліктерінен бас тартқан ағасы Одғұрмышты жұмысқа шақырады.

Күнтуды мен Өгдүлміштің Одғұрмышты сарайға шақырып, онымен айтысуында, сопылықтың күрделі, әрі қарама-қарсылықтарға толы болмысы жатыр.

Патша Өгдүлміш арқылы үш хат жіберіп, Одғұрмышты сарайға қайта-қайта шақырды. Бірақ дәруіш патша сарайының салтанаты мен молшылығынан бас тартады.

Күнтуды Одғұрмышқа деген хаттарында, оның бұл дүниеден безініп, өмірін о дүниеге қаратқан жан екенін айта отырып, оның адам мен қоғам алдындағы міндетінен бас тартуына өз пікірін білдіреді, яғни ол Одғұрмышты өз халқының мүддесіне қызмет жасауға, тақуалық жолдан шығуға шақырып былай дейді:

Жараспайды кезбе өмір сүргенің,  
Тек ораза, намаз ұстап жүргенің...  
Құлшылық қып өз жаныңды бағыпсыз-  
Өзін-өзі күйттеген жан – бақытсыз [14, 318-б.].

Патша өзінің осындай көтеріңкі сөздеріне қарсы лайықты жауап алады:

Әуелі Елік төрт шартымды орында,  
Табынайын, іс істейін қолыңда:  
Мәңгі өлмейтін тірлікті тілеймін,  
Қартаймайтын жігіттікті тілеймін.  
Күллі кесел-аурудан сақтағын,  
Бай қыл, кедей тауқыметін артпағын.  
Осыларды берсең маған, ей Елік,  
Қол қусырып, құлың болып келейін.  
Мұны істеуге құдірет күшің жетпесе,  
Менен артық не айырмаң бар, айт кесе [14, 359-б.]

Одғұрмыш жауабында, Еліктің уәжінің дұрыстығын мойындағанымен, өзіндік пікірін өзгертпейді. Патша өзінің құдіретті билігімен оған мәңгі өмір, жастық шақ және денсаулық бере алмайды, өйткені ол одан құдіретті емес екенін айта отырып, патша сарайындағы жоғарғы лауазымнан, атақтан, байлықтан бас тартады. Байлық пен жалған күштің баянсыздығын түсінген тақуа өз дегенінен қайтпайды, яғни бұл дүниенің әміршісіне қызмет жасағысы келмейді.

Сопылардың парасатты таным жүйесінде ақыл – қиындық құрылым тұрғысында ең маңызды элемент. «Ақыл» түсінігі – өмірге қажетті барлық ілімінің негізі. Осы жағдайда патша Күнтуды сопының ақыл-парасатын жоғары бағалап, оны мемлекет басқару ісіне тарту керек деп шешеді. Бұл жағдай Одғұрмыштай сопының, жалпы алғанда, түркілік сопылардың парасатты таным деңгейінің қаншалықты жоғары дәрежеде екенін дәлелдейді.

Күнтуды патша Одғұрмышты үшінші рет шақыртқанда ғана, оған тең жағдайда кездесу ұсынып, қызметке емес, менімен жәй әңгімелесіп, бізге өсиет-ғибрат айтсын деп сәлемдемесін айтады. Осыдан кейін Одғұрмыш өз еркімен Елікке келіп, онымен адами асыл қасиеттер мен ізгілік туралы ойлармен бөлісіп, адам тұрмысын сөз етеді:

«Халыққа ұлық болушы бек, дер едім:  
Көңіл, тілді кішік тұтсаң - беделің!  
Ей, қолы үстем, бас болушы, күллі істе,  
Ақылды жек, біліммен кеп кіріс те!  
Күллі түрлі істі істе іліммен,  
Барлық істің келер көркі біліммен!  
Бәрі өтер, ештеңе жоқ көшпейтін,  
Жақсылық қыл, өзің кетсең өшпейтін! [14, 482-б.]

Одғұрмыштың бұл сөздерінде патшаның мемлекеттік ісі жоғарғы деңгейде жүруі үшін, оның білімді, әділ, ақылды болуы қажеттігін ескертеді. Тақуаның ойынша, мұндай билеу жүйесі халықты бақыт пен табысқа жеткізеді.

Дәруіш Одғұрмыш пен Күнтуды Елік арасындағы сұхбатта философиялық пікірсайыс құпиясы мен ойлаудың заңдылығы ашылады. Бұл – өмір мәні мен адам тіршілігі туралы бетпе-бет пікір алысулар. Жүсіп Баласағұнның көзқарасы арқылы адам қайырымдылығын негіз етіп, ақиқатты тану жолы деп есептейтін мистикалық көзқарасты көрсетеді. Бұл жерде ақиқат, жақсылық пен сұлулықтың синкретті бірлігі ретінде көрінеді немесе ақиқат пен

қайырымдылық сұлулықтан өзіндік болмысын табады. Осы ойға байланысты М. Мырзахметұлы былай дейді: «Дастанда баяндалып әңгімеленетін Одғұрмыш бейнесі жайлы түркі халықтарының ой-санасында елеулі түрде орын алған сопылық танымының Жүсіп Баласағұнға дейінгі мерзімдегі болмысы жинақталып топшыланған болса керек. Өйткені Одғұрмыш пен Күнтуды Елік маңындағыларымен екі арадағы сұрақ, жауапта берілген пікір төркіні осыны аңдатады» [18, 101-б.].

Одғұрмыштың өмір туралы түрлі көзқарастармен таныстығы аллегориялық түрдегі сұхбат болып келді. Өйткені ол жердегі тіршіліктен алыс бола тұрып, өмірдің шындығын тани алады. Жүсіп Баласағұнның пікірінше, тақуа адам қарахандық қоғамның әлеуметтік өмірін терең біледі. Осы пікірді С.Э. Бертельс: «Сопылық поэзия мистикалық рухта жазылса да, оның халықпен байланысы феодалды аристократияға деген сыншыл қатынасы оны сарай поэзиясынан гөрі өмірге бейімді етеді» [19, 53-б.], – деп одан әрі тереңдетеді.

Сопылық ағымда «жан» мен «тәннің» табиғатын түсіндіруде талай шешуі қиын түйіндер мен алынбаған белестер көптеп кездесуде. Осыған сәйкес грек философы Аристотель адам өмірінің барлық игіліктерін сыртқы, жандық, тәндік деп үш топқа бөледі. Бұлар бір-бірінен дербес әрекет етпейді, бұлардың бірге болуы заңды іспеттес. «Жан» – шарифат пен сопылардың айтуынша, топырақтан жаралған адам тәніне сыртқы күш арқылы енетін құбылыс. Яғни құдай мен дүниенің байланысын табиғат пен адамның жан мен оның байланысын ұғу, түсіну ежелден шешімін таппай келе жатқан күрделі философиялық мәселе болып табылады.

Жүсіп Баласағұн өз дастанында бұл мәселені былай тұжырымдайды:

Тән мен жанға бере көрме қалауын,  
Жете қалса қалауына қамалдың  
Жан мен тәнді бүлдіреді әуестік,  
Нәпсі өте түзеледі әбестік  
Мықты болғын, тұтқын болма нәпсіге  
Нәпсі құрғыр ұрындырар әр іске [14, 490-б.], –

деген өлең жолдарында дуалистік көне танымның желілері белгі беріп жатқандығы айтылады.

Одғұрмыш сопылық уағызында былай дейді: «төрт кедергіні» құлатып – осы дүниедегі нәпсіқұмарлықтан бас тарту, яғни құмарлықты жеңіп, өз нәпсінді тыныштандыруың керек дей отырып:

Бұл дүние ісін тәрк етпей толық,  
Ол дүние ісін қылмассың, ұлық.  
Кісіден жырақ кеткенше, қадаш,  
Тәңірге құлдық ету жоқ, адаш.  
Сындырмай тілек, құмарлық - бәрін  
Туралық жолға кіре алмас тәнің.  
Бұл дүние мұңын көңілден шығар,  
Сүйіп хақ сонда, пейілін бұрар.  
Мұсылман үшін бұл дүние түнек,  
Күдер үз, қайырым іздеме жүдеп.  
Тәнге ерік берме, мықты ұста қолға,  
Шығарсың сонда, туралық жолға [14, 446-б.].

Мұның барлығы сопылық іліміндегі «нәпсі» – сезімдік, биологиялық «Мен» және сонымен қатар сопының құдаймен мистикалық бірігуіне бөгет болатын адамның ең үлкен қас жауы болып саналатын зұлымдықты жеңу және жоюға үйлеседі.

Адамның міндеті сопылық бағытты тандап, бытыраңқылықтан мәңгі қол үзіп, мәңгілік әлемге қосылу, жүрек түкпіріндегі мәндік құбылыстан мүлдем ада, өтпелі елес болып табылатын «Менді» жойып «Тәңірлік Махабат» айдынына мәңгі-бақи батып кету [19, 342-б.]. Осылайша, неоплатондық теория сопылық эманацияның адамның Құдайға оралуы туралы ілімін маңызды жайттармен толықтырды.

Тақуа Одғұрмыштың насихаты екі түрлі көзқараста болды. Оның бірі – халыққа қызмет ету, жұртқа жақсылық жасауға шақырулар гуманистік уағыз тұрғысында болды. Оны мына өлең жолдарынан көре аламыз:

Пайда қума, ел пайдасын ойлағын,  
Өз жүгіңді өзгеге артып қоймағын!  
Малға алданба, аямай төк теріңді,  
Білікті ұлық, риза еткін еліңді.  
Ізгі кісі үшін шырқырар,  
Жаны күйіп, сай-сүйегі сырқырар [14, 548-б.].

Одғұрмыштың бұл айтылған сөздері адамдардың бұл тіршілікте құдайды ұмытуға, байлыққа ұмтылуға, өзін-өзі тартыс-таласқа, күпірлік әрекеттерге бүтіндей арнауына қарсы шығып, дүниедегі рухани байлықтарды толық қарап, өзінді олардың ішіндегі жаныңа жақынына арнауға уағыздайды.

Қорыта айтқанда, Жүсіп Баласағұн өз дәуіріндегі, өз қоғамындағы рухани игіліктердің жиынтығы болумен бірге түркі халықтарының мәдени құндылықтарын жалпыадамзаттық ұстанымдарға ұластыруы арқылы адамзаттың мәдени тарихына өлшеусіз үлес қосты деп білеміз. Сөйтіп, ғұлама ақын, данагөй ойшыл түркілік дүниені пайымдаудың өзіндік үлгісін көрсетті. Оның философиялық көзқарастарындағы таным процестерінің маңыздылығын айқындауымыз қазіргі қазақ қоғамының өзіндік ұлттық санасын жүйелей, кемелдендіре түсуге қызмет етері даусыз.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха просвещения. – М., 1991. – 465 с.
2. George Politzer. *Principes Fondamentaux de Philosophie*. Editions Sociales. – Paris, 1954. – 332 p.
3. Средневековая арабская философия. – М.: Восточная литература, 1998. – 390 с.
4. Аль-Фараби. Гражданская политика и человеческое общество. /Избранные трактаты. –Алма-Ата: Ғылым, 1994. – 448 с.
5. Абаев В.Н. Чань – буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 351 с.
6. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западно-европейской средневековой философии. – М.: Госполитиздат, 1957. – 256 с.
7. Көбесов А. Сөнбес жұлдыздар. – Алматы: Қазақ университеті, 1973. – 172 б.
8. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. – М., 1971. – 257 с.
9. Тәжікова К.Х. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. – Алматы: Қазақстан, 1989. – 176 б.
10. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи // Иасауи жолы. – №3 (2). – Түркістан: Ұлттық рух, 2005. 86 – 96 б.
11. Yusuf Has Naci. *Kutadgu bilig*. Cev: R.Rahmeti Arat. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1988. Beyit. – 656 s.
12. Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласағунского «Благодатное знание» // Баласағунский Ю. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
13. Иванов С.Н. О «Благодатном знании» // Баласағунский Ю. Благодатное знание. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
14. Баласағұн Жүсіп. Құтты білік /Көне түркі тілінен аударған және алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.
15. Баласағұни Й. Құтадғу білік: Құт әкелетін білім / Баспаға дайындаған Құрышжанұлы Ә. – Түркістан: Тұран, 2004. – 555 б.
16. Абуов А.П. Ақиқат жаршысы. – Түркістан: Қ.А. Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, 2000. – 144 б.
17. Валитова А.А. Отражение в «Кутадгу билиг» легенды об Александре Македонском и нищем шахзаде // КСИНА 65. – М., 1964. – С. 49–58.

18. Мырзахметұлы М. Суфизм және қазақ әдебиеті // Түркістан тарихы мен мәдениеті. Ғылыми мақалалар жинағы. – Түркістан, 2000. 93–112 б.
19. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. – 524 с.

#### REFERENCES

1. Chelovek: Mysliteli proshlogo i nastoiago o ego jizni, smerti i bessmertii. Drevnii mir – epoha prosveeniia. – M., 1991. – 465 s.
2. George Politzer. *Principes Fondamentaux de Philosophie*. Editions Sociales. – Paris, 1954. – 332 p.
3. *Srednevekoviata arabskaia filosofua*. – M.: Vostochnaia literatúra, 1998. – 390 s.
4. Al-Farabi. *Grajdanskaia politika i chelovecheskoe obestvo. Izbrannye traktaty*. – Alma-Ata: Gylym, 1994. – 448 s.
5. Abaev V.N. *Chan – býddizm i kýltýrno-psihologicheskie traditsii v srednevekovom Kitae*. – Novosibirsk: Naýka, 1989. – 351 s.
6. Trahtenberg O.V. *Ocherki po istorii zapadno-evropeiskoi srednevekovoi filosofii*. – M.: Gospolitzdat, 1957. – 256 s.
7. Kóbesov A. *Sónbes juldyzdar*. – Almaty: Qazaq ýniversiteti, 1973. – 172 b.
8. Filshinski I.M., Shidfar B.Ia. *Ocherk arabo-mýsýlmanskoi kýltýry*. – M., 1971. – 257 s.
9. Tájikova K.H. *Islam: dúnietanym, ideologua, saiasat*. – Almaty: Qazaqstan, 1989. – 176 b.
10. Kenjetai D. Qoja Ahmet Iasaýı // Iasaýı joly. №3 (2). – Túrkiстан: Ulttyq rýh, 2005. 86–96 bb.
11. Yusuf Has Hacip. *Kutadgu bilig*. Cev: R.Rahmeti Arat. – Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1988. Beyit. – 656 s.
12. Kononov A.N. *Poema Iýsýfa Balasagýnskogo «Blagodatnoe znanie» // Balasagýnsku Iý. Blagodatnoe znanie*. – M.: Naýka, 1983. – 560 s.
13. Ivanov S.N. O «Blagodatnom znanii» // *Balasagýnsku Iý. Blagodatnoe znanie*. – M.: Naýka, 1983. – 560 s.
14. Balasaғun Júsip. *Qutty bilik / Kóne túrki tilinen aýdarǵan jáne alǵy sózi men túsinikterin jazǵan A. Egeýbaev*. – Almaty: Jazýshy, 1986. – 616 b.
15. Balasaғunı I. *Qutadǵy bilik: Qut ákeletin bilim / Baspaga daiyndaǵan Quryshjanuly Á.* – Túrkiстан: Turan, 2004. – 555 b.
16. Abýov A.P. *Aqiqat jarshysy*. – Túrkiстан: Q.A. Iassaýı atyndaǵy halyqaralyq qazaq-túrik ýniversiteti, 2000. – 144 b.
17. Valitova A.A. «Otrajenie v «Kýtadǵy bilig» legendy ob Aleksandre Makedonskom i nishem shahzade» // KSINA 65. – M., 1964. 49–58 s.
18. Myrзахmetuly M. *Sýfizm jáne qazaq ádebieti // Túrkiстан tarihy men mádenieti. Gylymi maqalalar jinaǵy*. – Túrkiстан, 2000. 93–112 bb.
19. Bertels E.E. *Sýfizm i sýfiuskaia literatúra*. – M.: Naýka, 1965. – 524 s.

**Özet**

Bu makale, ortaçağ Türk düşünürü Yusuf Balasagun'un çalışmalarında dini bilgi ve manevi süreklilik kurallarını tartışıyor. Sufi dünya görüşü, geleneksel felsefi kalıpların aksine, İslam felsefesinin, kategorilerinin, dilinin ve kavramlarının geliştirilmesini gerektiren ayrılmaz bir parçasıdır. Yusuf Balasagun'un felsefi bakış açısına göre, çok ince farklılıklar, felsefi ve tasavvufi bilgi arasında görünmez bir çizgi ortaya koyarken, aynı zamanda tasavvufi kişilik, teori ve panteizm arasındaki farklılıkları da göstermektedir. Bu eserin tasavvufi sembolü haline gelen Odgurmysh karakterinin ana görevi, en azından tatmin, sabır, merhamet ve erdem gibi niteliklere sahip olmak için yalnızca Allah'a güvenmektir. Gerçeği bilme şekli, yaşamın anlamını, tam olarak manevi değerini ortaya koymaktadır. Kutadgu Bilig gibi yüksek irtifa çalışmaları, şair ve düşünürün İslam dininin ilkelerine bağlı kalmasının yanı sıra İslam dünya görüşünün zengin bir mirasını edinmesi ve miras almasının temelini atmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** tasavvuf, din, Odgurmysh, İslam, felsefe, insan, Yusuf Balasaguni.

**(Shadinova G.A., Yusuf Balasagun'un Çalışmalarında Din Bilim Modelleri ve Ruhsal Süreklilik Sorunları)**

**Резюме**

В этой статье рассматриваются закономерности религиозного познания и духовной преемственности в творчестве средневекового тюркского мыслителя Юсуфа Баласагуни. Суфийское мировоззрение, в отличие от традиционных философских моделей, является неотъемлемой частью исламской философии, которая требует развития языка понятий, категорий философских воззрений Юсуфа Баласагуни были выявлены очень тонкие различия и трудноразличимые грани между философским и суфийским познанием, одновременно показаны эти различия между единством суфийской личности, теорией и пантеизмом. Главная задача персонажа Одгурмыша, ставшего суфийским символом этой работы, – положиться на одного Аллаха, чтобы обладать такими качествами как довольство малым, терпение, милосердие и добропорядочность. Его способ познания истины раскрывает смысл жизни, и ее полную духовную ценность. Такая выдающаяся работа, как «Кутадгу билиг», вдохновила поэта поэта-мыслителя придерживаться принципов исламской религии, а также принять богатое наследие исламского мировоззрения.

**Ключевые слова:** суфизм, религия, Одгурмыш, ислам, философия, человек, Юсуф Баласагуни.

**(Шадинова Г.А. Модели религиозной науки и вопросы духовной преемственности в творчестве Юсуфа Баласагуни)**



**Р. Бейсетаев**

б.ғ.к., Еңбек гигиенасы және кәсіби аурулар орталығы  
Қарағанды, Қазақстан (e-mail: beisetayev@mail.ru)

**Ахмет Ясауи ілімі: қазақы мұсылмандық түсінік – ұлттық  
дүниетаным, дәстүр мен құндылықтар**

**Аңдатпа**

Қазіргі жаһандану заманында қоғамның әлеуметтік құрылымы айтарлықтай өзгеріске түсті. Ұлттар мен этностар өзара саяси-экономикалық қарым-қатынас барысында бір-біріне рухани ықпал ету арқылы дамып отыр. Осыған байланысты этнос пен ұлт, таным мен дін, ұлттық тәрбие мен білім мәселелері этнология, этнография, әлеуметтану және философия ғылымының өзекті зерттеу тақырыбына айналып отыр. Мақалада Ахмет Ясауидің түріктік сопылық мәдениетінің негізі қарастырылған. Бұл ғылым – қазақтың дәстүрлі мұсылмандық ұғымының, жалпы қазақ мұсылмандығының қалыптасуына негіз болды. Түрік қоғамында діни-рухани өзгеріс ұлттық дүниетаным, түсінік және дәстүр ұғымдарының исламдық сипатқа ие болуы арқылы жүзеге асуы жайлы сөз болады. Сонымен қатар Қожа Ахмет Ясауи қалыптастырған қазақтың дәстүрлі мұсылмандық түсінігінің бүгінгі жағдайы туралы ойын ортаға салады.

**Кілт сөздер:** Қазақ елі, Ислам діні, Қожа Ахмет Ясауи, сопылық ілім, қазақ мұсылмандығы, Тәңірлік дүниетаным, ұлттық дәстүр.

**R. Beisetayev**

Candidate of Biological Sciences, Center for Occupational Health and Occupational Diseases, Karagandy, Kazakhstan (e-mail: beisetayev@mail.ru)

**Teaching of Ahmed Yassawi: Kazakh Concept of Islam – National Understanding, Tradition and Values**

**Abstract**

In the current era of globalization, the social structure of societies has changed significantly. Nations and ethnic groups develop in each other through spiritual and political interaction. In this regard, issues of ethnicity and nationality, religion, national upbringing and education are becoming the subject of urgent research in the field of ethnology, ethnography, sociology and philosophy. The work examines the foundations of the culture of Turkic Sufism and Ahmed Yassawi. This teaching became the basis for the formation of the traditional Muslim concept of Kazakhs, and in general Kazakh Islam. In the Turkic society, religious and spiritual changes are realized through Islamic transformations of the national worldview, concepts and traditions. In addition, the current state of the traditional Kazakh Muslim concept created by Khoja Ahmed Yassawi is described.

**Keywords:** Kazakhstan, Islam, Khoja Ahmed Yassawi, Sufism, Kazakh Islam, Tengrian worldview, national traditions

Ұлы дала философиясы түрік халықтары тарихынан бастау алып, бірге дамып, бірге қалыптасқаны белгілі. Көне заманнан бері ру-тайпа адамдары өздері ойлап тапқан әрі қалыптастырған материалдық-рухани мәдениеттегі құндылықтарын мұра ретінде келер ұрпаққа қалдырып отырды. Біздің қазақ халқы да сан жүзжылдықта жасалып қалыптасқан асыл қазынасын келешек ұрпағына мақтан тұтып айтып жүретіндей, болашаққа сақтап жеткізетіндей өшпес мұра, аманат қылып қалдырды. Бабаларымыздың алдына қойған басты мұраты – ұлттық дүниетанымды, салт-дәстүрді сақтау, материалдық-рухани құндылықтарды қадірлеу әрі қорғау болды. Ұлттық дүниетаным мен дәстүр қазақтың өмір тірлігі мен мәдениетінің барша саласында қалыптасқан.

Кеңестік заманда «түрік философиясы», «қазақ философиясы» немесе «мұсылман философиясы» секілді ұғым-терминдер болған жоқ. Олар туралы сөйлеу «қазақ ұлтшылдығы» айдарымен қуғын-сүргінмен аяқталды. Кеңестік идеологияға сай, «философия қатаң заңдылық пен принциптерге негізделген еуропалық академиялық ғылым». Десек те, XX ғ. аяғында КСРО-ның әлсіреуі философияға деген көзқарасты күрт өзгертті: философияның көпқырлылығы және оның аңызбен, әдебиетпен, музыкамен, тіпті дінмен тығыз байланыста дамитыны мойындалды. Негізін Ясауи қалаған сопылық түрік мәдениетімен, қазақы мұсылмандық түсінігімен, ұлттық қазақ философиясымен қауышуға жол ашылды. Қазақ халқы жадының мықтылығы арқасында өз болмысынан айырылмай, ұлттығы мен дәстүр сабақтастығын сақтап қалды.

Қазіргі жаһандану заманында кез келген қоғамда әлеуметтік құрылым айтарлықтай өзгеріске түсті. Ұлттар мен этностар өзара саяси-экономикалық қарым-қатынас барысында бір-біріне рухани ықпал ету арқылы дамып отыр. Осыған байланысты этнос пен ұлт, таным мен дін, ұлттық тәрбие мен білім мәселелері этнология, этнография, әлеуметтану және философия ғылымының өзекті зерттеу тақырыбына айналып отыр.

Бұл мақаланы жазудағы басты мақсатымыз – жастарға Ахмет Ясауи құрған қазақы мұсылмандық ұғымы, оның философиялық, дүниетанымдық, мәдени, рухани ерекшеліктері туралы ақпарат беру. Сопылық ілімнің рәміздік тілінің мәдени және материалдық мұрадағы бейнесін көріп, ғибратына жастардың назарын аудармақпыз. Келесі мақсатымыз жастарға еліміздегі Ислам дінінің бүгінгі жаһандану заманындағы ахуалы туралы баяндау.

Ұлы дала философиясында көне түріктердің ғарыштық танымына сай әлемді жаратқан, жер бетіндегі барлық жанды мен жансыздың тағдырына иелік ететін құдай – Тәңір. Көк Тәңірі ұғымының терең философиялық және рухани-әлеуметтік мәні болды. Жастар жаратылысты тануға, өз халқының тарихын терең білу мен сыйлауға, әрі ата-бабаны құрмет тұтуға тәрбиеленді. Халықтың тілі, дүниетанымы мен түсінігі, рухани-материалдық мәдениеті, салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпы ұлт жадында толық сақталған.

Қазақ жерінде халықтың көнеден басталатын Тәңірлік дүниетанымын, наным-сенімін, материалдық және рухани мәдениетін, отбасы әдет-ғұрпын дәстүрлі түріктік негізде сақтап Ислам дінін қалыптастыруда басты тұлға – ғұлама Қожа Ахмет Ясауи [1; 2] болды. Ол туралы қазақ энциклопедиялары жазды [3; 4]. Ахмет Ясауидің философиясы туралы Ә. Нысанбаев [5], Д. Кенжетай [6; 7; 8, 47–53-б.; 9, 1–11-б.; 10, 3–10-б.], З. Жандарбек [11; 12, 23–35-б.], Ж. Алтаев [13], М. Мырзабеков [14, 36–40-б.] жан-жақты зерттеу жүргізді. Ахмет Ясауи дүниетанымының ұлт тұтастығы мен ұлттық тәрбиедегі рөлі туралы А. Мейірманов [15, 34–43-б.], М.С. Орынбеков [16], Ж.Б. Ошақбаева [17, 79–87-б.], Ә. Шәфик [18, 69–72-б.], Р. Бейсетаев, А. Жакин [19, 140–152-б.], ал оның фольклордағы орны туралы Б.С. Қорғанбеков [20] зерттеу жүргізді. Ясауиге арналған мәдени мұра туралы Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек т.б. [21], Д. Мұстапаева [22], А.Д. Мейірманов [23, 111-б.] және Р. Насыров [24] құнды еңбек жазды.

Көшпелі халықтың рулық-тайпалық одағын біріктіріп тұрған туыстық қандық-генетикалық байланыс әлсіреген заманда, «діни-идеялық-үмметтік» мұсылмандық байланыстың қалыптасуына Ясауидің ілімінің ықпалы ерекше болды. Ғалым Д. Кенжетай: «Ясауи ілімі трансформациялық-трансляциялық тәсіл арқылы өз болмысын көрсететін дәстүрлі түркілік дүниетанымның аксиологиялық-мазмұндық түлеуіне алып келді. Бұл процес ислам дінінің дәстүрлі түркілік дүниетаным кеңістігіне тарауы, сол мәдениет негізінде қалыптасқан мифологиясына, аңыз-әңгімелері желісіне, жыр-дастандарына, қандық-туыстық шежірелеріне, жалпы мәдени құндылықтары негізіне жаңа рух, жаңа кеңістік бере білуімен қоса қабат жүріп жатты» [6; 7; 8, 47–53-б.; 9, 1–11-б.], – деп барша еңбегінде жазды.

Ахмет Ясауи 1102 (жаңаша 1103) мешін жылы Түркістан өңіріндегі Сайрам (Исфиджаб) кентінде өмірге келіп, 1186 мешін жылы Түркістан (Ясы) қаласында 84 мүшелі жастан аса өмірден озған.

Сол заманда Исфиджаб кентінде исламдық фикһ (құқық) мектебі ханафи мазхабының өкілдері өмір сүрген. Осыған орай, Ахмет Ясауидің сопылық ілімі осы саяси-әлеуметтік, тарихи шарттарға байланысты қалыптасты.

Әу баста аян түскен кезде фикһ (құқық) болған жоқ. Оның негізі мен мазмұны Исламның Мәдине кезеңінде қалыптасқан. Ислам құқық негіздері Жихад аймағының халқы меккеліктердің салт-дәстүрі мен ғұрпына негізделіп қалыптасты. Шешім қабылдаушы – Пайғамбар болды. Пайғамбар қайтыс болғаннан кейін әрі Ислам діні кең таралып, көптеген басқа халықтың мәдениетімен тоғысқан кезде Құран мен хадисте нақтыланбаған мәселелерге үкім шығаруға еркін ойдың шешімі қажет болды.

Орта Азиялық түріктердің Ислам дінін қабылдауы барысында осы мәселе тағы көлденең тұрды. Қазақ халқының мәдениеті мен дәстүрі ұлы Дала табиғатымен, ондағы көшпелі өмір салтымен тығыз байланыста қалыптасқан. Түрік халықтары ислам дінін қабылдау барысында Ахмет Ясауидің сопылық ғылымын халқымыздың көнеден бастау алатын дүниетанымын, түсінігін, рухани-материалдық мәдениетін, дәстүрін, отбасы ғұрпын жалпы түріктік негізде сақтап қалыптастыруы шешуші фактор болды. Ахмет Ясауи сопылық ілімінің құдіреті сонда, ол сан ғасырлық рухани құндылықтарды толық жойып жібермей, қайта жаңғыртып, жаңа Исламдық мән-мағынаға толтырды. Түрік жұрты өзінің дәстүрлі мәдени, рухани тамырының үзілмегеніне көзі жетіп, ислам дінін толық қабылдады. Көне түрік мұрасының ислам дінімен өзара үйлесуінің заңды жемісі – қазақы мұсылмандық мәдениет болды.

Қазақы мұсылмандық түсінік Ахмет Ясауидің сопылық ілімі негізінде қалыптасты. Дәстүрлі түрік дүниетанымының негізі сыршылдық (мистика) екенін ескеріп, Ясауи сопылық ілімнің қазақ мұсылмандығының басты ерекшелігін қалыптастыру тәсілін ұғамыз. Ясауи іліміне сай, Ислам дінінің таралуында ескі ұстындар толық жойылмайды, ал жаңалары сәйкес түсінік, құндылық, ұғымдармен үндесіп, өзінің үйлесімді орнын табады.

Ислам дінінің негізгі ақиқаты бір құдайға – «Аллаға» ғана табыну. Исламның басты мақсаты – татулыққа, бірлікке үндеу. Ясауи адам баласы шындықтан бейхабар қалғанда өзінің болмысынан алыстай бастайтындығын айтады. Осы ақиқатты адам баласына ескертіп, тікелей еске салып отыратын таным көзі – Құран деп білді. Д. Кенжетай: «Құранда жақсы мен жаман, арам мен адал жолдардың

негізгі ұстанымдары мен этикалық негіздері қамтылған. Суфи өзінің бойында осы моральдық құндылықтарды сомдау, хәлін өзгерту, жақсыға ұмтылу, ізгіліктің өзіне оралу мақсатында өзінің рухын үнемі бақылап отырады. Ал бақылаудың өлшемі де Құран. Өйткені, «өзінді-өзің бақылау» және «сырттан бақылау» екеуі бірінсіз бірі болмайтын шарттың екі компоненті. Жүрек өзінің ақыл, жан және мен сипаттары арқылы әлемдегі болып жатқан өзгерістермен үндестік құра алатын дәрежеге жетуге ұмтылады. Бұл әрекет толығымен моральдық-практикалық жаттығу арқылы мүмкін болатын нәрсе» [7, 97-б.], – деп жазды.

Ахмет Ясауи хикметінің мәні, философиясының өзегі – адам. Адам «кемелдікке» жету үшін қажет білім игеруі керек. Бұл білімнің қайнар көзі – хикмет. Хикметте адам жаратылысы – Жаратқан иенің ұлылығын көрсететін, көркемдігі ең жоғарғы кейіпте жаратылған болмыс екені көрсетілген. Алланы танудың негізгі сыры адамның өзінде екендігін айтады. Адам – кіші ғарыш болса, рух, бүкіл әлем, болмыс – тұтас ғарыш, Алланың аяттары, белгілері. Адам – рух әлемінде Алламен болған сұхбат-антты бұзбай Зікір (еске алу) арқылы үнемі есте сақтаушы. Ахмет Ясауи іліміндегі зікір, уажд (экстаз), сама сияқты әдістер Алламен болған сертті ұмытпау үшін қолданылған. Адамның ұмытшақ (инсан) екенін ескергенде, Құрандағы бір зікір – адамдық болмысты толықтырып, кемелдендіріп отыратын әдіс. Осы тұста белгілі «қалу бәла» серті («...мен сендердің Жаратушың емес пе едім» деген Тәңірдің сұрағына рухтардың: «Иә, әлбетте» деген жауап-серті) мен рух әлеміндегі онтологиялық-туыстық бірліктің адамзат баласы арасында сақталып осы кезге жалғасуына деген ұмтылыс, тілек жатқандығы байқалады. Ахмет Ясауи сопылық дүниетанымға тән бұл теориялық-тұжырымдамалық ұстанымды көне түріктің дүниетанымы негізінде жаңғыртты.

Қазақ Исламның кейбір тағам түрінен бас тарту, ғұрыптық тазалық, адамгершілік қағидасы сияқты шартын мүлтіксіз орындауға дағдыланды. Көпшілік өтірік-өсекке, адамды ғайбаттауға жол бермеу және жалғыз басты, ауру-сырқау немесе кемтар адамдарға жәрдем беруге басты назар аударады. Сол заманнан бері қол жайып, бата беру толық қалыптасты. Қазақта Алланың ұлылығын мадақтайтын «Алла акбар» («Алла ұлы»), «Бисмилля!» («Алла атымен») деген тіркестер бүгінде тұрақты әрі жиі айтылады. Олар діни өмірдің сан саласында: әулиені пір тұтуда, отбасы-тұрмыстық қатынас саласында, отбасылық

өмірдің ғұрпына байланысты (үйлену, нәрестелі болу, сүндетке отырғызу, өмірден қайту) қалыптасып сақталды.

Құл Ясауи ілімінің мақсаты: «Адамның ішкі тыныштыққа жетуі арқылы қоғамда тұтастық пен тыныштық орнату». Ясауи адамның ішкі әлеміндегі ыдырауды реттеуге ықпалды күшті уағыздады. Ол – Тәңірге деген махабат. Ахмет Ясауи ілімінен нәр алған Абай да: «Махабатпен жаратқан адамзатты, Сен де сүй Ол Алланы жаннан тәтті» деп жырлаған. Қазақтың Әлемдегі орны діни түсінік, дүниетаным мен рухани-материалдық құндылықтар арқылы анықталады. Олар – «сенім», «дәстүрлік», «төзімділік» және «ғашықтық». Бұл төрт ұстаным Ахмет Ясауи іліміндегі «заман», «макан», «ихуан» және «рабти султан» ұстанымдарымен тікелей әрі өзара тығыз байланысты.

Ясауидің сопылық ағымы Ислам тарихында дінді қабылдаудың, ұғудың ерекше түрі ретінде пайда болып, ресми діндегі (калам мен фикһ) қасаңдыққа қарсы бағыт болып қалыптасты. Бұл ілім түрік дүниетанымның әмбебаптық категориясына сай дамыды. Ахмет Ясауи Тәңірді жазалаушы, қорқыныш иесі түрінде емес, Тәңірді сүю және оның үкімдерін құрметтеу арқылы Аллаға махабатпен қауышу-ұласу әдісін қалыптастырды. Сопылық дүниетанымда Алла – ғашық (сүюші), мағшук (сүйілуші), сол ғашықтықтың өзі болды. Нәтижесі: Ясауидің негізгі мұраты – Тәңір мен Алла егіз ұғымға айналды. Ахмет Ясауидің сопылық ілімінің құндылығы сонда, «Тәңір» мен «Алла» жұп ұғымы қазіргі заманға жұбын жазбай бірге жетіп, жарыса қолданылады. Бүгінгі күні мұсылман қазақтың «Алла» десе, ойында «Тәңір», ал «Тәңір» десе, ойында «Алла» тұрады. Қазақ Жаратушыны екі тілде ұлықтайды.

Ахмет Ясауи іліміне сай, Тәңір табиғатты адам игілігі үшін жаратты. Ясауи барлық әлемнің адамға сәжде етіп тұрғандығын уағыздады. Барша жаратылғанның жаратылу мақсаты – адам мен оның игілігін қамтамасыз ету. Ясауи ілімінде Табиғат өзінің жаратылу мақсаты мен мәнін толық біледі. Табиғатқа бұл қызметті Тәңір бергендіктен, оның еркі Тәңірде. Ал адамның еркі өзінде, сол ерікті қалай қолданғанына байланысты Тәңірдің алдында жауапқа тартылады. Ясауи ілімі: «Сол ерікті қалай қолдансақ адамдық мәнге жетеміз, Тәңірге лайықты құл боламыз» деген сұраққа жауап іздеу жолы, адамдық мәннің ақиқатын табу, өзін-өзі тану жолы.

Қожа Ахмет Ясауи басты назар аударған келесі мәселе – ұлттық рәміз [21; 22; 23; 24]. Ұлттық рәміз адамзаттың рухани жасампаздығы

мен шығармашылығының барлық сатысын қамтиды, оның көмегімен ұлттың сан ұрпағының арасында ақпараттық қатынас алмасу жүзеге асады. Рәміз – бір халықтың рухани және материалдық мәдениетінің болмысы. Адамзат баласы семиотикалық таңбалар арқылы әрбір құбылысты қабылдап, оған баға беріп, көзқарасы мен ойын білдіре алады. Рәміз – адам өмірінің шынайы мәнін анықтайтын рухани құрал. Рәміздің мазмұнын ашу – адамның өзімен-өзі тұтастықта болатын рухани кеңістігін ашу. Адамзат баласы рәміз арқылы санғасырлық мәдени мұрасын, рухани құндылықтарын және дәстүрін бейнелеп, ұлтының дәстүр сабақтастығын сақтайды.

Шейх Ясауи кесенесі және ондағы жәдігерлер адам баласының қолынан шыққан ортағасырлық сәулет және бейнелеу өнерінің ғажайып туындысы. Мазар ертеден келе жатқан жергілікті құрылыс дәстүрін сол заманның озық жетістіктерімен үндестіре салынған. Көнеден жеткен жергілікті материалдық және рухани құндылықтар исламдық мән-мазмұнмен байытылып нұрланып, әлем таныған жалпыадамзаттық құндылыққа айналды. Нәтижесінде рухани дәстүр сабақтастығы тарихи құрылыс ескерткішінде де айқын сақталды.

Ясауи іліміндегі рәміз туралы А. Мейірманов: «Қожа Ахмет Ясауи – жалпытүркілік мәдени және дүниетанымдық кеңістіктегі ішкі тұтастықты қалыптап, исламдық құндылықтарға негізделген философиялық-этикалық ар-ождан ілімін жүйелеген рухани тұлға» [23, 103-б.], – деп жазды.

Аңызға сай, Әмір Темірдің шеберлерді жаулап алған жерлерден алып келгені айтылады. Шеберлердің ортақ іске жұмылуына Ясауидің сопылық ілімінің елеулі ықпалы айқын. Шеберлердің еліне, ұлтына қарамастан, олар жасаған туындылар жергілікті құндылықтарға, ұлттық рәміздік белгілерге және архетиптерге негізделген. Ясауидің рухани ілімнің құдіреті сонда, ол санғасырлық рухани құндылықтарды жаңғыртып Исламдық мәнге толтырып, әр алуан елден келген көптеген адамды ортақ мақсатқа жұмылдыра білді. Шеберлер түрлі мәдениет пен ұлт өкілдері болса да, кәсіби шеберліктерін рухани іліммен байыта қолдану арқылы жалпыадамзаттық мәні бар туынды жасап шығаруы руханияттағы әмбебаптық көрсеткіші. Мәдениет – құндылық пен мән-мағына әлемі болса, ал символизация – адамзат мәдениетінің табиғи байланысы және оның ұғымы мен дамуын ашатын процесс.

Жалпы, қазақы мұсылмандық түсініктің негізінде сопылық ілім жатыр. «Менің хикметтерім Құран мәні» – деген Ясауидің сопылық ілімі мен мәдениеті қазақтың тарихи санасында толық сақталған.

Сондықтан, қазақ мұсылмандығы Ахмет Ясауи сопылық ілімі арқылы Құранға негізделген.

Қазіргі өтпелі шақта қоғамымызда идеялық, танымдық, психологиялық және діни жаттану процесі жүріп жатыр. Жастар өзіміздікі десек те, танымы жат, қағидасы (діни сенім жүйесі) бөтен сырттан келген дәстүрлі емес діни ағым өкілдері іштен жік шығарып жүр. Олар қоғамымыздың діни сауатының төмендігін, біздердің Ханафи мазхабын, тіпті дінімізді білмейтінімізді және еліміздегі экономикалық қиындықты шебер пайдаланып жатыр. Профессор Д. Кенжетаев: «Өкінішке орай, бүгін оны мақсатты түрде басқаша түсіндіріп, танытуға тырысушылық тенденциясы жоқ емес. Бұған қоғамдағы дін мәселесі, діни таным мен ғылыми таным арасындағы үйлесімділік пен тепе-теңдіктің болмауы себеп болса, екінші жақтағы, яғни бүгінгі қазақ мұсылман өкілдерінің өздерін қоғамға тиісті дәрежеде түсіндіре алмауы және олардың Ахмет Ясауи мәдениетін жетік меңгермеуі де осы құбылыстың басты компоненті дер едік. Бұқаралық ақпарат құралдарының дін мен саясат арақатынасына немқұрайлы қарауы және дінді жекелеген топтардың құралына айналдыруы да негізгі фактор» [7; 8; 9], – деп жазды.

Қоғамымызда аруақ, әулие, сопылық зікір арқылы қалыптасқан дәстүрлі қазақ мұсылмандығы түсінігін «Исламға жат дүниетанымдағы жеке ағым» ретінде көрсету орын алып барады. Бұл туралы профессор Д. Кенжетаев: «Қазақтың дәстүрлі діни түсінігін сынап, оның негізгі ұстанымдары мен идеяларын жоққа шығару әрекеті Құран мен хадис шеңберінде жүріп жатыр. Яғни, діни танымдағы әрбір ұғым, категория, символдар мен тұғырлардың Құранда орын алған-алмағандығы негізгі өлшемге айналды. Бұл жерде тек салафилер ғана емес, исламдағы барлық ағымдар өздерінің негізгі өлшемі ретінде Құранды таниды [7; 8; 9], – деп жазды.

Қазір дәстүрлі ханафи мазхабын мойындамайтын, жаһандық саясаттың құралына айналған салафилік бағыттағы миссионерлер қазақ мұсылмандық түсінігін, оның ғасырлар бойы жиналып қалыптасып, болмысқа айналған танымын бұрмалап бағуда. Бұл – зияны мен зардабы кешегі коммунистік идеология жүргізген ұлтсыздандыру саясатынан да асып түсетін қасірет. Салафилер қазақты бүгін ғана мұсылмандық қабылдаған ел қылып көрсетіп, ал өздері жалпы ислам атынан, кейде тіпті Алланың атынан сөйлеп, қазақ халқын қалыптасқан дәстүрлі діни сенімі мен танымынан айыруға әрекет жасап жүр. Олар қазақтың сан ғасырлық тарихы мен діни



тәжірибесін жойып жіберуді мақсат тұтқан. Бұл – революциялық тенденция. Ал, салафилер исламның рухында революция емес, эволюция ғана бар екендігін елемейді. Олардың ойынша, бүгінгі күнгі қазақы мұсылмандық түсінік – пұтқа табыну. Шындығын айтсақ, олар өздерін жоғары санап, біздің дүниетанымымыз бен діни-рухани түсінігімізді менсінбей, сыйламай жүр әрі оған ашық сын айтып, жастарымызды теріс баулуға батылдары жетіп жүр. Бұл туралы профессор Д. Кенжетаев зерттеуіне сай мағлұмат береміз [9, 1–1-б.].

Бірінші сын (ғибадаттың мәні мен формасы туралы). Исламда ғибадаттың формасын анықтайтын да, ғибадат етілетін де тек бір Алла ғана. Ислам негізі бойынша адамзат баласы Алланы ұлықтау, оған табыну үшін жаратылды. Әр дінде құдайға табыну формасы әр түрлі. Исламда табыну формасын, уақытын ритуалдық негіз ретінде анықтаған Мұхаммед пайғамбар. Қазақ ұлты бұл ғибадат феномені шеңберінен асқан жоқ. Ғибадаттың формасы мен уақытын сол күйінде қабылдады, шариғатты негізге алды. «Алладан басқа табынар ештеңе жоқ» (Ла мағбуда илла Алла) деп зікір салады. Ғибадаттың мәні мен маңызын, мақсаты мен негізгі идеясын терең түсінді. Олардың рухани жаттығулары ғибадатқа барар жолдағы рухты әр түрлі кедергілер мен алаңдаушылықтан арылтудың тәсілі. Әрбір зікір, сама адам жүрегін шынайы ғибадат етуге дайындап, Алла мен адам арасындағы байланысты күшейтудің құралы, әдістемелік жүйенің тұғыры.

Екінші сын (сопылық ілімінің пайғамбардың сүннетіне, формасына, шариғатқа сәйкестігі немесе қайшылығы туралы). Салафилер зікір салу (Алла, Алла, ху, ху) өлең, ракс, сама, шаң, рубаб – күнәһарлық деп қарайды. Бұлар бидғат, яғни дінге кейіннен енген жаңашылдық. «... Азықтың ең абзалы – зікір. Қажылықта да мені еске алыңдар». «Аталарыңызды еске алғандай мені еске алыңдар», «Қауіптен құтылғаныңызда білмегендеріңізді үйреткен Алланы еске алыңдар». Жер мен Көктің жаратылуы, күн мен түннің ауысып келуі туралы отырса да, жүрсе де, жатса да ойлағандар Алланы еске алғандар. Көк пенен жердің жаратылысын ойлағандар: «Ей, Жаратушымыз, сен бұларды мәнсіз, мақсатсыз жаратпадың. Сен ұлысың. Бізді тозақтың азабынан сақта деген көңіл иелері үшін айғақтар бар». Сондықтан, зікір – Алланы еске алу, Алланың бұйрығы. Шариғатта бар.

Ислам тарихында би мен музыка харам деушілер болған. Бүгін олардың сыны мен міндері құнсызданған. Бүгінгі дін ғылым ретінде өткенге қарағанда айтарлықтай дамыған. Діни таным табиғаты

жағынан күрделі әрі уақыт пен кеңістік, дүниетанымдық көпқабаттылықты да өз ішінде қамтиды. Ислам ешқашан музыканы жатсынбаған. Исламда музыка – өмірдің өзі. Жаратылыс музыкадан басталған. Исламда, жалпы әлемде музыканың ғылыми және философиялық теориясын зерттеуді Отырарлық Әбу Насыр әл-Фараби бастап жүргізгені белгілі. Қожа Ахмет Ясауидің музыкалық тұжырымының негізі Фарабидің саз философиясы. Ракс – ритуалдық би, сама – діни әуен тыңдау, Алланы еске алудың, рухани шабыт шақырудың әдістері.

Жалпы сопылық ұғым пайғамбар заманында да және одан бұрын да болған. Ислам бұл ұғымның ішкі мәнін толтырды. Сопылық ілім өз тамырын Құраннан алды, Құранмен жасап, Құранмен дамыды. Бұған талас болмайды. Әрбір діни мәдениет өзінің қасиетті кітабымен ерекшеленетіні белгілі. Батыс мәдениетінің негізінде Інжіл болса, ислам мәдениетінің негізінде Құран бар. Ислам философиясы, мәдениеті мен өркениетінің ең басты қыры саналатын сопылық ілімнің негізі – Құран. Сондықтан, сопылық ғылым ұстағандар үшін ең маңызды Құран Кәрімнің бұйрығы, көрсеткен жолы мен ұсыныстары. Құран – қазіргі Қазақстанда сопылық бағыт ұстаған мұсылмандар үшін мәні мен маңызы, орны мен рөлі бірінші орында тұратын Алланың каламы әрі сөзі. Заманында Қожа Ахмет Ясауидің сопылық ілімінде Құранның әсері ең басты әрі маңызды фактор болып қалыптасқан.

Бүгінгі күні сопылыққа сын айтушы салафилер: «Кешегі коммунистік идеологияның желісінде, оның исламға үйлеспейтін қырлары көп дейді». Мысалы, қазақтың мұсылмандық түсінігінде Алла мәні жағынан бар жерде, ал салафилер бұл түсінікті Құранға сәйкес емес деп таниды. Бұл туралы профессор Д. Кенжетаев: «Бұл сынға Құран аяттарымен жауап берер болсақ: «Көкте де, жерде де – Тәңір – Алла». 43/84. Бұдан басқа Алланың ал-Ахир, ал-Захир, ал-Аууал, ан-Батин т.б. есімдері бар. Осыған қарап-ақ жоғарыдағы сынды негізсіз екендігін көруге болады», - деп жауап береді.

Қазақтың мұсылмандық түсінігінде Алла бұл әлемді Мұхаммед үшін жаратты. Ал салафилер болса, бұл түсінікті де Құранға сәйкес келмейді, деп таниды. Ғалым Д. Кенжетаев: «Алланың өзі Мұхаммедті адамзаттың тәжі десе, әлемді Алла адам үшін жаратса, адамзат үшін рахмет ретінде жіберілген Мұхаммед пайғамбар болса, бұл сөздің Құранның мәніне сәйкес келмейтін ештеңесі жоқ. Алла, бұл дүние де, о дүние де маған тән (ал-Лайл, 13). (Зариат, 56) – Мен жындарды, адамдарды маған құлшылық етсін деп жараттым», – деп жауап береді.

Қазір салафилер «Қазақтың діни түсінігіндегі әулиеге құрмет, моланы қастерлеу, өлікке ескерткіш орнату, тұмар тағу – олардың исламға әкелген бидғаттары» деп қарайды. Шындығында, бұл айтылғандар салафилер мен уаххабилердің өзгермейтін танымынан, қағидашыл ұстанымынан пайда болған сын. «Тәңір мен Алла» егіз ұғымы туралы салафилер «Ясауи ілімі ең үлкен ширк, яғни көпқұдайлық негіздегі исламға жат, таухидтен алыс діни таным» деп сын тағады. Бұған біздің беретін жауабымыз: «Салафилер «көпқұдайлық негіздегі» деген сөзінде Әлемде Жаратушының бір екендігіне күмән тудырады. Жаратушы жалғыз – барша адамға, барша халыққа ортақ. Ол – құдай. Тек, әр халық өзінің тілінде құдайды әртүрлі атайды. Мысалы, көне еврейлер – Иллах, арабтар – Аллах, ал түріктер – Тәңір, деп атайды. Жаратушы түрлі аталғанымен, құдай біреу. Салафилердің Жаратушы жалғыз екенін ұғатын кез келер, сонда олар бізді сынауын қояр. Біз қазақ болсақ, Жаратушыны құрметтеп, екі тілде ұлық тұтамыз.

«Уаххаби» ағымы, өз өкілдерінің мақсаты, көзқарасы мен іс-әрекетіне сай, қоғамдық әрі саяси мәнді діни ағым. Олар тарихта доктринасы мен мақсатына сай «Алланы бірлеушілер» (муаххиддун), пайғамбар жолындағы (салафиуун) не уаххабтың жолындағылар (уаххабиун) деген атпен белгілі. Ағымның қалыптасуына сол замандағы қоғамдық, экономикалық, діни және саяси жағдайлар себеп болды. Ағымның негізін XVIII ғасырдың ортасында орталық Арабстанда Нажд және ал-Хаса аймақтарында қозғалыс жетекшісі Мұхаммед Ибн Абдулаххаб салды. Бұл ағым, негізінен араб ұлтшылдығын және Осман империясынан азат болу идеясын ту етіп көтерді. Ағымның басты мақсаты жеке-жеке тайпадан құралған барша арабтың басын қосып, бір идеологияға, ортақ мүддеге біріктіру, ұлттық мемлекет құру болды.

Уаххаби қоғамдағы құбылыстар мен діни, философиялық мәселелерді терең талдамайды, бір жақты тұжырым, үкім береді. Олар үшін Құран мен Суннадан кейін Ибн Таймийа мен Ибн Жаузийа еңбектері кодекс ретінде қабылданады. Бірақ, бұл ғылымдарды да дұрыс түсініп, меңгере алмағандары белгілі. Мұхаммед Ибн Абдулаххаб өз ағымын, қозғалысын «дінді тазалау», яғни пайғамбар заманына оралу мақсатымен ұйымдастырды.

Олар пайғамбардың, әулиелердің қабіріне зиярат ету Аллаға жеткізуші құрал (тауассул), Аллаға серік қосу (ширк) санайды. Олар тым қағидашыл. Мысалы, «Ясауидей әулиенің құрметі үшін мына

дұғамды қабыл қыл» десең, сен – діннен безгенсің (мушриксің). Абдулуаххаб «Құран мен Сунна» басқа да негіздерді қабылдайтын мазхабтарды дінге жаңалық қосу деп (бидғат) күстаналайды. Ал, өздерін түсінгісі келмегендерді надан (жахил), олардың сеніміне кірмегендерді (дінсіз) деп қарайды. Абдулуаххаб біздің ханафи мазхабымызды «кафирлердің мазхабы» деп есептейді.

Уаххабилер, мақсаты мен іс-әрекетіне сай, олардың басты дұшпаны – мұсылмандар. Таухид ұстанымы христиан, йахудилерге сәйкес келмейді. Сонда да мұсылмандарға қылған әрекеттерін оларға қыла алмайды. Олардың иман мәселесі бойынша айтқан идеялары, жолдары мұсылмандар арасында түрлі қайшылыққа апарып соғуда. «Уаххаби» – қазақ жерінде ғасырлар бойы қалыптасқан, ел-жұрт қабылдаған дәстүрлі ханафи мазхабына қарама-қайшы көзқарастағы ағым. Біздің салтымызда қалыптасқан өмірден өткендерге, рухына Құран бағыштау, тарикат, қабірді зиярат ету, оларға белгітас орнату – Исламға жат деп уағыз айтушылар көбейді. Бұл қайшылықтар келеңсіз жайларға апарып соғуда. Музыка, театр, өнер, туған күн тойлауды харам, күнә деп есептейді. Бұл айтылғандар уаххаби ағымындағылардың ұғымында Аллаға серік қосу (ширк) және дінге жаңалық қосу (бидғат).

Исламның иман, намаз, ораза, зекет және қажылық шарттарына басқа өзгеріс енгізуге болмайды. Мысалы, бес уақыт намазды, алты уақытқа не екі уақытқа өзгертуге болмайды. Осы негіздерге өзгеріс енгізілсе, ол, бидғат болады. Ал, қазақтың мұсылмандық түсінігінде, ісінде ешқандай бидғат жоқ. Мысалы, Мұхаммед пайғамбарымыздың туған күні (мәулід), тәспі (тасбих), салауат (тахлил), Алланы еске алу (зикр), көркем үйде тұру, жаңа техниканы пайдалану және т.б. Ал, Уаххабилер болса, пайғамбар дәуірінде болмағанның бәрін теріске шығарады. Оларды тұтастай бидғат деп қарайды.

Шынайы Ислам адамның рухани кемелденуіне, материалдық дамуына қарсы шықпайды. Адам ашқан жаңалыққа Алла сүйіспеншілік танытады. Құран мен Суннаға, оның талаптарына сай келетін нәрсенің бәрін Ислам «ғұрып» (көркем, әдемі) дейді. Барлық мұсылманның қабылдаған ісі Алла тарапынан да қабылданады (Хадис). Егер біз Пайғамбар дәуірінде болмаған деп, Суннитке сай емес деп, бүгінгі ғылым мен ислам ғылымынан тафсир, хадис, араб тілінен (сарф, наху) бас тартсақ, мектеп, медресе, университетке бармасақ, бұл таза исламның рухына жат нәрсе. Ислам қатып қалған қағида емес. Ол адамды, әсіресе мұсылмандарды кемелдену мен

дамуға бастайтын, қияметке дейін үкімі жүретін Алланың соңғы діні. Мысалы, Пайғамбарымыз баста қабірді зиярат етуге тыйым салды. Кейіннен пұтқа табыну тоқтаған соң, ислам мұсылман жүрегіне ұялаған соң, қабірді зиярат етуге рұқсат еткен. Пайғамбарымыз: «Мен сіздерді қабірлерді зиярат етуден тоқтатып едім, енді қабірді зиярат ете беріңдер, өйткені онда сіздер үшін ғибрат бар» деген.

Бұл арада Д. Кенжетаевтың: «Исламның өмір философиясы қоғамның әрбір мүшесінің ең ұлы кісілік, құндылық иесі болып қалыптасуына, адамды сүйеге, әділет, адалдық, басқа дінге құрмет пен төзімділік түсінігін егетін дін деп түсінеміз» деп тұжырым жасауы елімізде қазақ мұсылмандығы түсінігі жеткілікті деңгейде қалыптасқанының, орныққанының белгісі. Сондықтан исламның тарихын, жүріп өткен жолын, осы жолдағы ата-бабаларымыздың ислам өркениетіне қосқан үлесін танып білу әрбір мұсылманмын деген қазақтың парызы. Ал, біз, зерттеушілер ұлттық тәуелсіздігімізді баянды ету мақсатында қоғамдағы әрбір жас адамға жалпы адамзаттық құндылықтарды, исламның негіздерін уақыт пен кеңістік талабы шеңберінде түсіндірумен қатар, исламдағы зиянды ағымдардың негізгі стратегиясын, мүддесін де қоғамдық пайда тұрғысынан ашып көрсетуге міндеттіміз.

Қазақ мұсылмандық түсінігінің негіздері теріске шығарылып жатқанда, жастар арасында: «Шындығында ата-бабаларымыз қай ислам дініне сенген» деген психологиялық танымдық қобалжу тууы да мүмкін. Әлемдегі бүгінгі жаһандануда жекелеме ағымдардың қазақы сопылық ілімге қарсы шығуы – Қожа Ахмет Ясауиге, дүниетанымымызға, мәдениетімізге, жалпы алғанда қазақ халқының тарихына қарсы шығуы, деп түсінуіміз керек. Олай дейтініміз, Ясауиден бастап Асан Қайғы, Мәшһүр Жүсіп, Абай, Шәкәрім сынды Дала даналары сопылық мәдениет үлгісінде ойын толғап, жырын төкті. Бұл – қазақтың дәстүрлі мұсылмандық түсінігінің айнасы – сопылық философия. Шындығында, бүгінгі күні қоғамымызда қазақы мұсылмандық мәдениеттің маңызы мен атқаратын қызметі жоғарыламаса, төмендеген жоқ.

Ясауидің даналығы мен ол құрған сопылық ілімнің кемелдігі арқасында қазақ мұсылмандығы түсінігі рухани дәстүр түрінде қалыптасып, ұлттың рухани бірлігі мен тұтастығының кепілі болды. Қожа Ахмет Ясауи қазақ мұсылмандық түсінігінің негізін қалауда «қазақ халқының дүниетанымы, мәдениеті және дәстүрі ұлы Дала табиғатына, ондағы көшпелі түріктің өмір салтына сай қалыптасқанын

және дамығанын» негізге алды. Сондықтан, Ясауи ілімін ұлттық тарихымыздың рухани тағылымы деп те қабылдаймыз. Қазақ ұлты Ислам діні аясында мұсылман халқы болып қалыптасса, қазақы мұсылмандық түсінік Ясауидің сопылық ілімі арқылы қалыптасты.

Ахмет Ясауидің сопылық ілімі – қазақы мұсылмандықтың алтын өзегі. Кесене – түрік әлемінің рухани бесігі. Оны қазақ жұрты, түрік әлемі қасиет тұтады. Ол барша Әлемнен зиярат етушілер келетін қасиетті орын. Қазақ елі Ахмет Ясауиді «Хазірет Сұлтан» – «Қасиетті Сұлтан», деп құрметтеп, ал Түркістанды екінші Мекке деп атады. Түркістан – барша түріктің Отаны.

### **ҚОРЫТЫНДЫ**

Ахмет Ясауи сопылық ілімі ортағасырлық қазақ жерінде түрік әлемінің Ислам дінін қабылдау барысында уақыт талабы мен түрік халықтарының талғамына толық сай келген рухани құбылыс болды. Сопылық ілім арқылы Түріктік дүниетаным мен наным-сенім Исламдық мазмұнда қайта жаңғырып, ұлттық рухани сабақтастық толық сақталды. Ясауи қазақтың рухани жан дүниесін Ислам нұрымен байытты. Нәтижесінде, қазақ мұсылмандығы түсінігінің негізі рухани дәстүр түрінде қалыптасты.

### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Иасауи Қ.А. Хикмет Хазірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи. – Алматы: Жалын, 2002. – 272 с.
2. Ясауи Қожа Ахмет. Даналық кітабы. /Ауд. Ж.Әбдірашев. – Шымкент, 1993. – 109 б.
3. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. 6 том (қ-н). /Бас ред. Б. Аяған. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2004. – 696 б.
4. Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: «Аруна Ltd» ЖШС, 2010. – 592 б.
5. Нысанбаев Ә. Қожа Ахмет Иасауидің дүниетанымы мен философиясы /Қазақ даласының ойшылдары (IX–XII ғғ.). – Алматы: Ғылым, 1995. – 136 б.
6. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. – Түркістан, 2004. – 341 б.
7. Кенжетасев Д.Т. Қожа Ахмет Иасауи философиясы және оның түркі дүниетанымы тарихындағы орны. //Док. дисс. – Алматы, 2007. – 259 б.
8. Кенжетасев Д. Исламдағы діни таным және оның ерекшеліктері //Ясауи әлемі. Түркістан: – 2011. – № 3–4 (8). 47–53-б.
9. Кенжетасев Д.Т. Иасауи мұрасы және қазақ мұсылмандық түсінігі. Дереккөз: <http://dinvo.gov.kz/kaz/press-sluzhba-2/bayandamalar-s-jlegen-s-zder/> 2014-06-iasauim-rasy-zh-ne-aza-m-sylmandy-t-s-n-g/
10. Кенжетай Д. Ханафи мазғабы және оның басты ерекшеліктері //Ясауи әлемі. Түркістан: – 2011. – № 2 (7). 3–10-б.

11. Жандарбек З. Насаб-нама нұсқалары және түркі тарихы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 168 б.
12. Жандарбек З. Қожа Ахмет Ясауи және Ясауиіа ілімінің дүниеге келуі //Алаш. – № 1(34). 23–35-б.
13. Алтаев Ж. Қожа Ахмет Ясауидің сопылық ілімі. Қазақ философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 220 б.
14. Мырзабеков М. Суфизмнің моральдік-этикалық философиясы //Ясауи әлемі. Түркістан: 2010, № 1. 36–40-б.
15. Мейірманов А. Қожа Ахмет Ясауи мұрасының көркемдік рәміздік мазмұны. //Адам әлемі. – 2012. – № 4 (54). 34–43-б.
16. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: «Арқаим», 2001. 252 б.
17. Ошақбаева Ж.Б. Ясауи шығармашылығы дәстүрлі қазақ дүниетанымының негізі. //Ясауи әлемі. – Түркістан, 2011. – № 3-4. 79–87-б.
18. Шәфик Ә. Қожа Ахмет Ясауи хикметтері – тәрбиелік құрал //Қазақстанның ғылыми әлемі. – 2012. – № 5. 69–72-б.
19. Бейсетаев Р., Жакин А. Иман және Ясауи іліміндегі жастарды имандылыққа тәрбиелеу мәселесі. //Ясауи әлемі. 2009. № 1 (1). 140–152-б.
20. Қорғанбеков Б.С. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» және қазақ фольклоры. 2 бас., толықт. және өңд. – Астана: Сарыарқа, 2012. – 252 б.
21. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі./Құраст.: Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек, С.Моллақанағатұлы және т.б. – Алматы, 2009. – 200 б.
22. Мұстапаева Д. Асыл мұра – қасиетті тайқазан. – Алматы: Арыс, 2008. – 200 б.
23. Мейірманов А.Д. Рухани дәстүр сабақтастығының тарихи ескерткіштерде таңбалануы. /«Мәңгілік Ел» идеясы мен ұлттық идеясының әдебиетінде көркемдік көрініс табу дәстүрімен инновациялық жаңашылдық мәселелері» атты Қазақ ханд. құрыл. 550 жылд. арн. халықар. ғыл.-теор. конф. матер. 3 маусым, 2015. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 111 б.
24. Түркістан: Фотоальбом /Құраст. Р.Насыров. – Алматы: Өнер, 1993. – 200 б.

#### REFERENCES

1. Iasaýı Q.A. *Hikmet Haziret Sultan Qoja Ahmet Iasaýı*. – Almaty: Jalyn, 2002. – 272 s.
2. Iasaýı Qoja Ahmet. *Danalyq kitaby*. /Aýd. J.Ábdirashev. – Shymkent, 1993. – 109 b.
3. Qazaqstan. *Ultyq entsiklopedua*. 6 tom (q-n). /Bas red. B. Aıaǵan. – Almaty: Qazaq entsiklopeduasy, 2004. – 696 b.
4. *Islam. Entsiklopedualyq anyqtamalyq*. – Almaty: «Arýna Ltd.» JShS, 2010. – 592 b.
5. Nysanbaev A. *Qoja Ahmet Iassaýıdıń dúnietanymy men filosofuasy /Qazaq dalasynyń oıshyldary (IX-XII ǵǵ.)*. – Almaty: Ǵylym, 1995. – 136 b.
6. Kenjetaı D. *Qoja Ahmet Iasaýı dúnietanymy*. – Túrkiстан, 2004. – 341 b.
7. Kenjetaev D.T. *Qoja Ahmet Iasaýı filosofuasy jáne onyń túrki dúnietanymy tarihyndaǵy orny*. //Dok. diss. – Almaty, 2007. – 259 b.
8. Kenjetaev D. *Islamdaǵy dim tanym jáne onyń ereksheликтери //Iasaýı álemi*. Túrkiстан, 2011. – № 3-4 (8). 47–53-бб.
9. Kenjetaev D.T. *Iasaýı murasy jáne qazaq musylmandyq túsinigi*. Derekkóz: <http://dinvko.gov.kz/kaz/press-sluzhba-2/bayandamalar-s-jlegen-s-zder/2014-06-iasaui-m-rasy-zh-ne-aza-m-sylmandy-t-s-n-g/>

10. Kenjetai D. «Hanafi mazgaby jáne onyń basty erekshelikteri» // *Iasaýı álemi*. – Türkistan, 2011. – № 2 (7). 3–10-bb.
11. Jandarbek Z. *Nasab-nama nusqalary jáne túrki tarihy*. – Almaty: Daik-Press, 2002. – 168 b.
12. Jandarbek Z. Qoja Ahmet Iasaýı jәne Iasaýıa iliminiń dúniege kelýi // *Alash*. – № 1(34). 23–35-bb.
13. Altaev J. *Qoja Ahmet Iasaýıdın sopylyq ilimi*. Qazaq filosofıasy. – Almaty: Qazaq ынiversiteti, 2017. – 220 b.
14. Myrzabekov M. Sýfizmniń moraldik-etikalyq filosofıasy // *Iasaýı álemi*. – Türkistan, 2010, – № 1. 36–40-bb.
15. Meirmanov A. «Qoja Ahmet Iasaýı murasynyń kórkemdik ráemizdik mazmuny». // *Adam álemi*. – 2012. – № 4 (54). 34–43-bb.
16. Orynbekov M.S. *Dýhovnye osnovy konsolidatsı kazahov*. – Almaty: «Arkaim», 2001. 252 b.
17. Oshaqbaeva J.B. Iasaýı shyǵarmashylyǵy dástúrli qazaq dúnietanymynyń negizi. // *Iasaýı álemi*. – Türkistan, 2011. – № 3-4. 79–87-bb.
18. Sháfik Á. Qoja Ahmet Iasaýı hikmetteri – tárbielik qural // *Qazaqstannyń ǵylymı álemi*. – 2012. – № 5. 69–72-bb.
19. Beisetaev R., Jakın A. «Iman jáne Iasaýı ilimindegi jastardy imandylyqqa tárbielý máselesi». // *Iasaýı álemi*: 2009. – № 1 (1). 140–152-bb.
20. Qorǵanbekov B.S. *Qoja Ahmet Iasaýıdın "Dıyam hikmeti" jáne qazaq folklorı*. 2 bas., tolyqt. jáne ónd. – Astana: Saryarqa, 2012. – 252 b.
21. *Qoja Ahmet Iasaýı kesenesi*. /Qurast.: Ө.Q. Mýminov, B. Qorǵanbek, S. Mollaqanaǵatuly jәne t.b. – Almaty, 2009. – 200 b.
22. Mustapaeva D. *Asyl mura – qasietti taiqazan*. – Almaty: Arys, 2008. – 200 b.
23. Meirmanov A.D. Rýhanı dástúr sabaqtastyǵynyń tarihi eskertkisherde tańbalanýy. // «*Mángilik El*» ideiasy men ulttyq ideiasynyń ádebiatinde kórkemdik kórinis tabý dástúrimen innovatsualyq jańashyldyq máseleleri» atty *Qazaq hand. quryl. 550 jyld. arn. halyqar. ǵyl.-teor. konf. mater.* 3 maýsym, 2015. – Almaty: Qazaq ынiversiteti, 2015. – 111 b.
24. Türkistan: *Fotoalbom* /Qurast. R.Nasyrov. – Almaty: Óner, 1993. – 200 b.



### **Özet**

Küreselleşme çağında toplumların sosyal yapıları önemli ölçüde değişime uğramaktadır. Uluslar ve etnik grupların, kendi aralarında siyasi ve iktisadi iletişimleri esnasında manevi etkileşim de gerçekleşmektedir. Bu bağlamda etnik ve milli kimlik ve din, ulusal eğitim ve öğretim meseleleri ile etnoloji, etnografi, sosyoloji ve felsefe de giderek daha önemli hale gelmektedir. Bu makalede, Hoca Ahmed Yesevi'nin Türk tasavvuf kültürünün ve ilminin temelleri ele alınmaktadır. İşte bu ilim, geleneksel Kazak Müslümanlık kavramının ve genel olarak Kazak Müslümanlığının oluşumunun temelini meydana getirmiştir. Ekseriyetle Türk toplumunda dini ve manevi dönüşüm, İslami ve milli görünüm, anlayış ve gelenek kavramlarının kullanılması gerçeği söz konusudur. Ayrıca Ahmed Yesevi tarafından kurulan geleneksel Kazak Müslümanlık anlayışının mevcut durumu hakkında da onun düşüncelerinden hareketle bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak yurdu, İslam dini, Hoca Ahmed Yesevi, Tasavvuf doktrini, Kazak Müslümanlık anlayışı, Tengri dünya görüşü, milli gelenek.

**(Beysetayev R. Ahmet Yesevi İlimi: Kazaklara ait İslam Düşüncesi – Milli Dünya Görüşü, Gelenek ve Değerler)**

### **Аннотация**

В современную эпоху глобализации существенно изменилась социальная структура общества. Народы и этносы развиваются посредством взаимного духовного воздействия в ходе политико-экономических отношений. В связи с этим вопросы этноса и нации, познания и религии, национального воспитания и образования становятся актуальными для исследования в этнологии, этнографии, социологии и философской науки. В статье рассмотрены основы культуры тюркского суфизма Ахмеда Ясави. Эта наука стала основой формирования традиционного казахского понятия «ислам» и в целом казахского мусульманства. В тюркском обществе религиозно-духовные изменения реализованы через исламские трансформации национальных мировоззрений, понятий и традиций. Кроме того, описано современное состояние традиционного казахского понятия «ислам», созданного Ходжой Ахмедом Ясави.

**Ключевые слова:** Казахия, Ислам, Ходжа Ахмет Ясави, суфизм, казахское мусульманство, тенгрианское мировоззрение, национальные традиции.

**(Бейсетаев Р. Учение Ахмеда Ясави: казахское понятие «ислам» – национальное миропонимание, традиция и ценности)**

МАЗМҰНЫ / CONTENTS / İÇİNDEKİLER / СОДЕРЖАНИЕ

**Тіл тарихы және құрылымы / Dil Tarihi ve Yapısı  
History and Structure of Language / История и структура языка**

Бекжан О.Д. ( <i>Түркістан</i> ) Bekzhan O.D. ( <i>Turkestan</i> )	Қабырғатал-Түркеш жазуының мағынасы The Meaning of the Inscription Kaburgatal-Turkesh Kaburgatal-Türkeş Yazıtının Anlamı Значение надписи Кабырғатал-Тюркеш	9–27
Mülkibayeva E. Aliyeva L. Tulendiyeva F. ( <i>Türkistan</i> ) Mulkibayeva E. Aliyeva L. Tulendiyeva F. ( <i>Turkestan</i> )	Türk Dilinde “Eşik” Kelimesinin Leksikal-Semantik Analizi Lexical-Semantic Analysis of the Word “Eşik” (Threshold) in Turkish Language Түрік тіліндегі «есік» (табалдырық) сөзінің лексика-семантикалық талдауы Лексико-семантический разбор слова «esik» (порог) в турецком языке	28–40

**Әдебиеттану және фольклор / Edebiyat ve Folklor  
Literature and Folklore / Литературоведение и фольклор**

Есбалаева Р.Ж. ( <i>Түркістан</i> ) Yesbalayeva R.Zh. ( <i>Turkestan</i> )	Абай поэзиясы: тарихи шындық пен көркемдік таным Poetry of Abai: Historical Truth and Artistic Cognition Abay Şiiri: Tarihsel Gerçekçilik ve Sanatsal Biliş Поэзия Абай: историческая истина и художественное познание	41–56
---	---	-------

**Археология және өнер / Arkeoloji ve Sanat  
Archeology and Art / Археология и искусство**

Begiç H.N. Öz S. ( <i>Çankırı</i> ) Бегич Х.Н. Өз Ж. ( <i>Чанкыры</i> )	Deve Yününün Giyim Kuşam Alanında Kullanımı The Use of Camel Wool in the Production of Clothing Түйе жүнінің киім тігу саласында қолданылуы Использование верблюжьей шерсти в сфере одежды	57–77
--	---	-------

<b>Философия және дін / Felsefe ve Din</b>		
<b>Philosophy and Religion / Философия и религия</b>		
Шадинова Г.А. (Түркістан)	Жүсіп Баласағұн шығармашылығындағы діни-танымдық үлгілер және рухани сабақтастық мәселелері	78–96
Shadinova G.A. (Turkestan)	Models of Religious Science and Questions of Spiritual Continuity in the Works of Yusuf Balasaguni Yusuf Balasaguni'nin Çalışmalarında Din Bilim Modelleri ve Ruhsal Süreklilik Sorunları Модели религиозной науки и вопросы духовной преемственности в творчестве Юсуфа Баласагуни	
Бейсетаев Р. (Қарағанды)	Ахмет Ясауи ілімі: қазақы мұсылмандық түсінік – ұлттық дүниетаным, дәстүр мен құндылықтар	97-113
Beisetayev R. (Karagandy)	Teaching of Ahmet Yasawi: Kazakh Concept of Islam – National Understanding, Tradition and Values Ahmet Yesevi İlmî: Kazaklara Ait İslam Düşüncesi – Milli Dünya Görüşü, Gelenek ve Değerler Учение Ахмета Ясави: казахское понятие «ислам» – национальное миропонимание, традиция и ценности	

## ҒЫЛЫМИ МАҚАЛАЛАРҒА ҚОЙЫЛАТЫН ТАЛАПТАР

«Түркология» журналына мақала жариялау үшін қазақ, түрік, орыс және ағылшын тілдеріндебұрын жарияланбаған, түркологиялық бағыттағы іргелі және қолданбалы зерттеу нәтижелері мазмұндалған өзекті, проблемалық, шолу, пікірталастық мәселелерді қамтитын материалдар қабылданады. Сонымен қатар рецензиялар, ғылыми тезистер мен сұхбаттар жарияланады. Журнал жылына 6 рет жарық көреді.

Ақылдастар алқасы мына мәселелерге назар аударуларыңызды сұрайды:

- мақалада міндетті түрде отандық авторлардың жұмыстарына сілтеме болу керек;
- «Түркология» журналының алдыңғы сандарына сілтеме құпталады;
- мақаланы жазғанда жаңадан шығып жатқан дереккөздер, қайнаркөздің 50% соңғы 5 жылда жарық көрген болуы тиіс (тарихи тақырыптардан басқа).

Сонымен қатар ғылыми дәрежесі мен атағына қарамастан мақалаға 2 сын пікір (сыртқы және ішкі) және кафедра (бөлім, құрылым) мәжілісі хаттамасының көшірмесі болуы шарт, автор туралы толық мәлімет «Авторлар» бөліміне және «Мазмұнына» төрт тілде беріледі.

1. ӘОЖ (УДК) – әмбебап ондық жіктегіш индексі және Ғылыми-техникалық ақпараттық мемлекетаралық рубрикаторы (ГТАМР).

2. Авторлардың аты-жөні мәтіннің жоғарғы жағына беріледі және автордың жұмыс орны аффилиациямен көрсетіледі.

2.1 Авторлар туралы толық мәліметтер 4 тілде (қазақ, түрік, орыс және ағылшын: аты-жөні, ғылыми дәрежесі, қызмет орны, мекен-жайы, ұялы телефоны, электронды поштасы) қосымша бетте көрсетіледі.

2.2 Автордың аты-жөні 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс).

3. Мақаланың тақырыбы 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс).

4. Аңдатпа 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс, кемінде 7–8 сөйлем).

5. Кілт сөздер 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс, кемінде 5 сөзден кем болмауы керек).

6. Мақала мәтіні.

7. Әдебиеттер тізімі мақала жазылған тілде және латынәріптермен транслитерация жасалып жазылады.

8. Ғылыми мақаланың оңтайлы көлемі кемінде 8 беттен кем болмауы тиіс. Бір интервал аралықта теріліп, параметрлері: жоғары жағы – 2,0; төменгі жағы – 2,0; оң жағы – 2,0; сол жағы – 2,0 болуы тиіс. Шрифт – 14, Times New Roman, аңдатпа, кілт сөздер шрифт – 12, Times New Roman.

9. Мақаланың аты мазмұнын ашып тұратын ұтымды болуы керек.

10. Журналда пайдаланылған әдебиеттерге реттік сілтемелік әдіс жүйесі қолданылады, яғни мақаланың ішінде әдебиеттердің реттік нөмірі және сілтеме жасалған беттер тік жақшамен [1, 20-б.] көрсетіледі. Ол нөмір әдебиеттер тізіміндегі нөмірге сәйкес келуі тиіс. Пайдаланылған әдебиеттер тізімінде автордың аты-жөні, монографияның, жинақтың (мерзімді басылымның аты//(екі бөлшекпен) жазылады) атауы, қаланың аты, баспасы, жылы, томы, нөмірі, еңбектің жалпы беті көрсетіледі.

11. Мақаланың мәтінде сурет (иллюстрация) міндетті түрде ескеріледі, оларды орналастыру орны автордың қалауына сәйкес болады. Суреттер компьютерде орындалады. Барлық керекті әріптер мен таңбалар анық жазылуға тиіс.

12. Кестелер тақырыбымен нөмірленіп берілуі тиіс. Олар міндетті түрде мәтінде еске алынуы керек.

13. Журналға жариялау үшін мақалалар отандық және шетелдік барлық ұйымдардан қабылданады.

Журналда жарияланған мақалалардың дұрыс-бұрыстығына редакция жауап бермейді. Ғылыми мақалалар сараптау комиссиясының шешімінен кейін өндіріске жіберіледі.

Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды.

## YAZIM KURALLARI

Türkoloji dergisinde makale yayınlamak için Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere, daha önce yayınlanmamış, Türkoloji çalışmaları alanındaki temel ve uygulamalı araştırmalara dayalı makaleler kabul edilir. Ayrıca, bilimsel ve kültürel incelemeler ile haberlere de yer verilmektedir. Türkoloji dergisi yılda altı kez yayınlanmaktadır.

Makalelerin, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uygun biçimde yazılması gerekmektedir:

1. **Başlık: Makalelerin başlığı dört dilde** (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) **olmak üzere** içerikle uyumlu ve **koyu** puntolarla yazılmalıdır.

2. **Yazar ad(lar)ı ve e-posta(lar)ı:** Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı **koyu ve dört dilde** (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) verilmeli, e-posta ise normal puntolarla ve metnin üstünde yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler)i belirtilmelidir. Yazarlar hakkında detaylı bilgi dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere adı ve soyadı, akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-posta ) ek bir sayfada gösterilmelidir.

3. **Özet:** Makalelerin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150 en fazla 200 kelimeden oluşan özet bulunmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özeti altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin sonunda; yazı başlığı, özet ve anahtar kelimelerin İngilizcesi bulunmalıdır. Özet ve anahtar kelimeler MS Word programında, *Times New Roman* yazı karakteri ile 12 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

4. **Metin:** MS Word programında, *Times New Roman* yazı karakteri ile 14 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.0 cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmamalıdır. Yazılar özet ve kaynakça dahil en az 9–10 sayfadan oluşmalıdır. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil *italik* puntolarla yazılmalıdır.

5. **Bölüm Başlıkları:** Makalelerde, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

6. **Tablolar ve Şekiller:** Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere *italik* yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası *italik* yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı normal puntolarla yazılmalıdır.

7. **Resimler:** Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazımın üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. **Kaynaklar: Kaynaklar, metnin sonunda makalenin yazıldığı dilde yazılır ve Latince transliterasyonu yapılır.** Kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Metnin sonunda, kullanıldığı sırasına göre düzenlenmelidir. Kaynaklar, aşağıda verilen örnekteki gibi yazılmalıdır:

**Örnek:** Develi H., Osmanlı Türkçesi Kılavuzu, *Kesit Yayınları*, 2000, 440 s. *İstanbul*

**Örnek:** Tomar C., "Yemen'de Bir Türk Devleti: Resûlifer ve Âlim Sultanları", *Osmanlı Araştırmaları*, 2000, s. 209–224

9. Makaleler yayın kurulunun kararından sonra yayınlanabilir ve makale içeriklerinden makale yazarları sorumludur.

## WRITING RULES

In order to publish articles in the journal *Turcology*, articles based on basic and applied research in the field of Turcology studies, written in Turkish, Kazakh, English and Russian, are accepted. Furthermore, scientific, cultural studies and news are included. *Turcology* journal is published six times a year.

Articles must be written in accordance with the following rules:

1. Title: Titles of articles should be written in four languages (Turkish, Kazakh, English and Russian) and should be coherent with the theme and written in bold type.

2. Author name (s) and e-mail (s): Name (s) and surname (s) of the author (s) in bold and four languages (Turkish, Kazakh, English and Russian) should be given, e-mail should be written with normal fonts and on the top of the text; the institution(s), communication and e-mail address(s) of the author (s) should be indicated. Detailed information about the authors should be provided on an additional page in four languages (Turkish, Kazakh, English and Russian, name and surname, academic title, office, address, mobile phone, e-mail).

3. Abstract: At the beginning of the article, an abstract of at least 150 and 250 words should be given. The abstract should not refer to the sources, figures and tables. Keywords with at least 5 words should be given in one line below the summary. Keywords must be comprehensive and compatible with the content. At the end of the article; the title, abstract and key words should be in English. Abstract and keywords should be written in MS Word program with Times New Roman font with 12 font size and 1 line spacing.

4. Text: Text should be written in MS Word program, Times New Roman font with 14 font, 1 line spacing, 2.0 cm margins should be left on the page edges and pages should not be numbered. Manuscripts should be at least eight pages including abstract and bibliography. The sections that should be highlighted in the text should be written in italics not bold.

5. Section Headings: In Articles, main, intermediate and sub-headings can be used in order to provide a regular information transfer. Main headings (main chapters, references and attachments) in capital letters; intermediate and sub-headings' first letters only should be written with capital letters and in bold.

6. Tables and Figures: Tables must have the number and title. The table number should be written on the top, left to right; the name of the table, the initial letters of each word should be written in uppercase and italics. Tables, in the text, should be located where they should be. Figures should be prepared for black and white printing. Figure numbers and their names should be written in the middle just below the figure. The figure number should be written in italics and end with a dot. The figure name should be written with normal characters and initial letters capitalized only just next to the figure.

7. Pictures: High resolution, scanned in print quality should be sent in addition to the article. In the image designation, the rules in the figures and tables must be followed.

Figures, tables and pictures should not exceed 10 pages (one third of the manuscript). Authors with technical means may place the figures, tables and pictures in their place within the text provided that they can be printed exactly.

8. References: References are written in the language of the article at the end of the text and Latin transliteration is done. References should be written in square brackets: [1, p. 20]. At the end of the text, it should be arranged in the order it was used. References should be written as follows:

Example: Develi H. *Ottoman Turkish Guide*. Istanbul, Kesit Publications. 2000. 440 pages.

Example: Tomar C. *A Turkish State in Yemen: Resuliis and Sultans of the Wise*. // *Ottoman Studies*. 2000. P. 209–224.

9. Articles can be published after the decision of the editorial board and article authors are responsible for the contents of the article.

## ТРЕБОВАНИЯ К НАУЧНЫМ СТАТЬЯМ

В журнале «Тюркология» публикуются наиболее актуальные, проблемные, обзорные и дискуссионные материалы, а также результаты фундаментальных и прикладных исследований в области тюркологии на казахском, турецком, английском и русском языках. Кроме того, опубликованию подлежат рецензии, новости о научной и культурной жизни. Журнал «Тюркология» выходит 6 раз в год.

### **Редколлегия просит вас обратить внимание на следующие вопросы:**

- в статье обязательно должны быть ссылки на работы отечественных ученых;
- приветствуются ссылки на предыдущие номера журнала «Тюркология»;
- при написании статьи должны быть использованы новые источники, 50% источников должны быть опубликованы за последние 5 лет (за исключением исторических тем);

Кроме того, независимо от ученой степени и звания автора, вместе со статьей должна быть представлена копия протокола заседания кафедры и 2 рецензии (внешняя и внутренняя); подробная информация об авторе для разделов «Авторы» и «Содержание» на четырех языках 1.

1. УДК – Универсальный десятичный классификационный индекс и государственный рубрикатор научно-технической информации (ГРНТИ).

2. Ф. И. О. автора (-ов) указывается перед текстом, а место работы автора выражено в виде аффилиации.

2.1. Подробная информация об авторах дается на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский: Ф. И. О., научная степень, место работы, адрес, мобильный телефон, электронная почта) на дополнительной странице.

2.2. Ф. И. О. автора на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский).

3. Название статьи на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский).

4. Аннотация на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский, не менее 100-150 слов).

5. Ключевые слова на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский, не менее 5 слов).

6. Текст статьи.

7. Список литературы составляется на языке статьи и в виде транслитерации латинским алфавитом.

8. Оптимальный объем научных статей должен составлять не менее 10 страниц. Текст должен набираться одиночным интервалом, при параметрах: сверху – 2,0; снизу – 2,0; справа – 2,0; слева – 2,0. Шрифт – 14 пунктов, Times New Roman. Аннотация и ключевые слова набираются шрифтом 12 пунктов, Times New Roman.

9. Название статьи должно раскрыть содержание.

10. Журнал использует последовательную систему цитирования, т.е. в статье по ходу изложения в квадратных скобках указывается порядковый номер процитированного источника, соответствующий номеру в списке литературы [1, с. 20]. В списке использованной литературы указывается Ф. И. О. автора, название монографии, сборника (название журнала пишется при помощи двойного слэша //), название города, название издательства, год, том, номер, общее количество страниц.

11. Иллюстрации обязательно должны быть упомянуты в тексте. Они размещаются в соответствии с авторскими пожеланиями. Место их расположения в тексте должно быть отмечено с авторской точки зрения (сноски на полях: рис. 1. и т.д.), они выполняются на компьютере с обозначением всех необходимых букв и символов.

12. Таблицы должны быть с заголовком и пронумерованы. Они обязательно должны быть упомянуты в тексте.

13. Статьи для публикации в журнале принимаются от всех отечественных и зарубежных организаций.

Редакция не отвечает за содержание публикуемого материала. Научные статьи публикуются после принятия решения экспертной комиссией, состоящей из ученых университета.

В редакции статьи обрабатываются и не возвращаются авторам.

### **БАЙЛАНЫС**

Түркология ғылыми-зерттеу институты  
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН  
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Web-сайт: [turkology.ayu.edu.kz](http://turkology.ayu.edu.kz)  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)  
[turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

### **CONTACT**

Research Institute of Turcic studies  
Turkestan/KAZAKHSTAN  
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Website: [turkology.ayu.edu.kz](http://turkology.ayu.edu.kz)  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)  
[turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

### **РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:**

161200, Қазақстан Республикасы, Түркістан  
облысы Түркістан қаласы  
Бекзат Саттарханов даңғылы, 29  
Басылым: Ахмет Ясауи университетінің  
«Тұран» баспаханасы

### **ADDRESS:**

Bekzat Sattarhanov Str., 29, Turkestan, Republic  
of Kazakhstan, 161200  
Press: H.A.Yassawi University printing-house  
“Turan”

Көркемдеуші редактор А. Авжы  
Ағылшын тілі редакторы А. Евлер  
Орыс тілі редакторы Р. Бердалиева  
Қазақ тілі редакторы Е. Жиенбаев

### **İLETİŞİM**

Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü  
Türkistan/KAZAKİSTAN  
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Website: [turkology.ayu.edu.kz](http://turkology.ayu.edu.kz)  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)  
[turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

### **КОНТАКТ**

Научно-исследовательский институт  
Тюркологии  
Туркестан/КАЗАХСТАН  
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Web-сайт: [turkology.ayu.edu.kz](http://turkology.ayu.edu.kz)  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)  
[turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

### **ADRES:**

Bekzat Sattarhanov Caddesi No:29, 161200  
Türkistan, Kazakistan  
Baskı: Ahmet Yesevi Üniversitesi  
«Turan» Matbaası

### **АДРЕС:**

161200, Республика Казахстан, г. Туркестан,  
ул. Бекзата Саттарханова, 29  
Издание: Типография «Туран» университета  
им. Х.А.Ясави

Grafik-Tasarım A. Avcı  
İngilizce Tercüme A. Evler  
Rusça Tercüme R. Berdalyeva  
Kazakça Tercüme E. Zhiyenbaev

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның  
көзқарасын білдірмейді.

Қолжазбалар өңделеді және авторға қайтарылмайды.

«Түркология» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға болмайды.

Басуға 25.02.2020 ж. қол қойылды.  
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 11,9  
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.