



ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 2 (110), 2022

Сәуір-мамыр-маусым / Nisan-Mayıs-Haziran

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

Индекстер: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of Research
Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus

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.Uluslararası hakemli bir dergidir.

Tarama index: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory
of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus

Шығарылымның сарапшылары:

Доц. док. Ердал Адай (Кутахия Думлупынар университеті – Түркия), док. Халил Четин (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), доц. Док. Екрем Аян (Мугла Сьткы Кочман Университеті – Түркия), проф., док. Нергис Бирай (Памуккале университеті), доц., док., Сейфуллах Йылдырым (Анкара Йылдырым Беязит университеті), док. Қарлығаш Аширханова (Атырау университеті – Қазақстан), ф.ғ.к. Нұрлан Мансұров (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), док. Суат Бейлур (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), т.ғ.к. Айтжан Нұрманова (Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты – Қазақстан), доц., док. Мехмет Өзерен (Фырат университеті – Қазақстан), проф., док. Мехмет Черибаш (Невшехир Хажы Бекташ Вели университеті – Түркия), док. Осман Кабадайы (Киршехир Ахи Евран университеті – Түркия), док. Мерве Йорылмаз Кахве (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан)

Türkistan/Türkistan
2022

ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



ТҮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№2 (109), 2022

Апрель-май-июнь / April-May-June

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. Международный рецензируемый журнал.

Индексы: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus

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.2005Is an international peer-reviewed journal.

Scanned indexes: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus

Bu Sayının Hakemleri:

Doç. Dr. Erdal Aday (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi - Türkiye), Dr. Halil Çetin (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi - Kazakistan), Doç. Dr. Ekrem Ayan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi - Türkiye), Prof. Dr. Negis Biray (Pamukkale Üniversitesi - Türkiye), Doç.Dr. Seyfullah Yıldırım (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi - Türkiye), Dr. Karlygash Ashirhanova (Atirav Üniversitesi - Kazakistan), Dr. Nurlan Mansurov (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi - Kazakistan), Dr. Suat Beylur (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi - Kazakistan), Dr. Aitzhan Nurmanova (R.B. Süleymanov Şarkiyat Enstitüsü - Kazakistan), Doç. Dr. Mehmet Özeren (Fırat Üniversitesi - Türkiye), Prof. Dr. Mehmet Çeribaş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi - Türkiye), Dr. Osman Kabadayı (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - Türkiye), Dr. Merve Yorulmaz Kahve (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi - Kazakistan)

Туркестан/Turkestan
2022

ҚҰРЫЛТАЙШЫ
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

БАС РЕДАКТОР
доктор, профессор Булент Байрам

БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ
PhD Сенбек Утебеков

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ
Жұпар Танауова

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ

- | | | |
|-----------------|---|--|
| Томар Женгиз | – | док., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Демир Нуреттин | – | док., проф. (Хажеттепе университеті, Анкара) |
| Дилек Ибрахим | – | док., проф. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Анкара) |
| Кынажы Жемиле | – | доц., док. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Анкара) |
| Гүл Булент | – | проф., док. (Ескишехир Османгази университеті, Ескишехир) |
| Қошанова Нағима | – | ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Әуелбеков Ержан | – | п.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС

- | | | |
|-------------------|---|--|
| Девели Хаяти | – | док., проф. (Стамбул университеті, Стамбул) |
| Челик Юксел | – | док., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Садыков 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. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Идельбаев Мирас | – | ф.ғ.д., проф. (Башқұрт мемлекеттік университеті, Уфа) |
| Миннегулов Хатип | – | ф.ғ.д., проф. (Казан федеральді университеті, Казан) |
| Муминов Әшірбек | – | т.ғ.д., проф. (Еуразия Ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан) |
| Жураев Маматкул | – | ф.ғ.д., проф. (Тіл және әдебиет институты, Ташкент) |
| Сейхан Гүлшен | – | док., проф. (Мармара университеті, Стамбул) |
| Кенжетаев Досай | – | филос.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Тұрсұн Хазіретәлі | – | т.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Пилтен Пусат | – | док., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Әбжет Бакыт | – | ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Жиенбаев Ерлан | – | PhD (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Құдасов Сейсенбай | – | (Silk Way Халықаралық университеті, Шымкент) |

SAHİBİ
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

EDİTÖR
Prof. Dr. Bülent Bayram

EDİTÖR YARDIMCISI
PhD Senbek Utebekov

SEKRETER
Jupar Tanauova

DANIŞMA KURULU

- | | |
|-----------------|--|
| Cengiz Tomar | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Nurettin Demir | – Prof. Dr. (Hacettepe Üniversitesi, Ankara) |
| İbrahim Dilek | – Prof. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara) |
| Cemile Kınacı | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara) |
| Bülent Gül | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir) |
| Nagima Koşanova | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Erjan Auelbekov | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |

YAYIN KURULU

- | | |
|-------------------|---|
| Hayati Develi | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, İstanbul) |
| Yüksel Çelik | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Taşpolot Sadıkov | – 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. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Miras İdelbayev | – Prof. Dr. (Başkurt Devlet Üniversitesi, Ufa) |
| Hatip Minnegulov | – Prof. Dr. (Kazan Federal Üniversitesi, Kazan) |
| Aşirbek Muminov | – Prof. Dr. (Avrasya Milli Üniversitesi, Nur-Sultan) |
| Mamatkul Jurayev | – Prof. Dr. (Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent) |
| Gülşen Seyhan | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, İstanbul) |
| Dosay Kenjetayev | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Hazretali Tursun | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Pusat Pilten | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Bakit Abjet | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Yerlan Zhiembayev | – Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Seysenbay Kudasov | – (Silk Way Uluslararası Üniversitesi, Çimkent) |

OWNER
Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University

EDITOR-IN-CHIEF
Prof. Bülent Bayram

ASSOCIATE EDITOR
PhD Senbek Utebekov

EXECUTIVE SECRETARY
Zhupar Tanauova

ADVISORY BOARD

- | | |
|------------------|--|
| Cengiz Tomar | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Nurettin Demir | – Prof. Dr. (Hacettepe University, Ankara) |
| İbrahim Dilek | – Prof. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara) |
| Cemile Kınacı | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara) |
| Bülent Gül | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Eskisehir.) |
| Nagima Koshanova | – Assoc. prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Erzhan Auelbekov | – Assoc. prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |

EDITORIALBOARD

- | | |
|-------------------|--|
| Hayati Develi | – Prof. (İstanbul University, İstanbul) |
| Yüksel Çelik | – Prof. (Akhmet 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. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Miras Idelbayev | – Prof. (Bashkir State University, Ufa) |
| Hatip Minnegulov | – Prof. (Kazan Federal University, Kazan) |
| Ashirbek Muminov | – Prof. (Eurasia National University, Nur-Sultan) |
| Mamatkul Zhurayev | – Prof. (Institute of Language and Literature, Tashkent) |
| Gülşen Seyhan | – Prof. (Marmara University, İstanbul) |
| Dosay Kenzhetayev | – Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Hazretali Tursun | – Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Pusat Pilten | – Assoc. Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Bakyt Abzhet | – Assoc. Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Yerlan Zhienbayev | – Dr. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Seysenbay Kudasov | – (Silk Way International University, Shymkent) |

УЧРЕДИТЕЛЬ

Международный казахско-турецкий университет им. Х.А. Ясави

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор, профессор Булент Байрам

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

PhD Сенбек Утебеков

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Жупар Танауова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

- Женгиз Томар – док., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Демир Нуреттин – док., проф. (Университет Хажеттепе, Анкара)
Дилек Ибрахим – док., проф. (Университет Анкара Кажы Байрам Вели, Анкара)
Кынажы Жемиле – доц., док. (Университет Анкара Кажы Байрам Вели, Анкара)
Гүл Булент – проф. док. (Эскишехирский университет Османгази, Эскишехир)
Нагима Кошанова – к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Ержан Ауелбеков – к.п.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

- Хаяти Девели – док., проф. (Стамбульский университет, Стамбул)
Юксел Челик – док., проф. (Университет Ахмеда 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 Ахмеда Ясави, Туркестан)
Мирас Идельбаев – д.ф.н., проф. (Башкирский государственный университет, Уфа)
Хатип Миннегулов – д.ф.н., проф. (Казанский федеральный университет, Казань)
Аширбек Муминов – д.и.н., проф. (Евразийский национальный университет, Нур-Султан)
Маматкул Жураев – д.ф.н., проф. (Институт языка и литературы, Ташкент)
Гулшен Сейхан – док., проф. (Университет Мармара, Стамбул)
Досай Кенжетаев – д.филос.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Хазретали Турсун – д.и.н. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Пусат Пилтен – док., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Бакыт Абжет – к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Ерлан Жиенбаев – PhD (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан)
Сейсенбай Кудасов – (Международный университет Silk Way, Шымкент)

Редактордан

Құрметті оқырмандар,

Сіздерге Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің көп жылдардан бері үздіксіз жарияланып келе жатқан басылымдарының бірі «Түркология» журналының 2022 ж. №2(110)-санын ұсынып отырмыз. Бұл санға тіл, әдебиет, фольклор, тарих және этномузыкология салаларына арналған Қазақстан және Қырғызстан ғалымдары тарапынан жазылған 7 авторлық мақала еніп отыр. Бұл орайда Түркология ғылыми-зерттеу институтының ұжымы Ахмет Ясауи университетінің және Түркітану саласы бойынша зерттеулердің түркі әлемі бойынша мәні мен маңызын ескере отырып, «Түркология» журналының өзіне тиесілі орнын иемдену мақсатында қолынан келгенін жасап жатыр. Біз түркі әлемінің рухани астанасы саналатын Түркістан қаласында жұмыстар атқара жүріп, журналымыздың зерттеу кеңістігін түркі әлеміне қатысты түрлі мәселелерді қамтитындай дәрежеде ұстай отырып, қазіргі таңдағы мүмкіндіктер мен зәру-талаптарға орай Түркологияға қатысты зерттеу жұмыстарын ең жоғары деңгейге жеткізуді мақсат етіп келеміз.

DergiPark (Түркиялық ғылыми журналдардың электронды нұсқалары жинақталатын платформалық жүйе) мүшелігіне өткенімізді журналдың алдыңғы санында да хабарлағанбыз. Қазір осы жүйе арқылы журналдың екінші саны жарияланып отыр. Журналымызда мақала жариялағысы келетін зерттеушілер өз материалдарын <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt> адресіне жолдауларына болады. Бұл жаңа жүйеде авторларымыз немесе сарапшыларымыз қандай да бір сұрағы не мәселесі болса turkology.institute@ayu.edu.kz адресіне хабарласып шеше алады.

Журналдың жариялану процесі кезінде өз үлестерін қосқан авторларға, сарапшыларға, аудармашыларға сондай-ақ техникалық корректорларға шексіз алғысымызды айтамыз.

Бас редактор
док., проф. Бүлент БАЙРАМ

Editörden

Değerli okurlarımız,

Ahmet Yesevi Üniversitesinin en uzun soluklu yayın organlarından biri olan Türkoloji Dergisinin 110. sayısı ile karşınızdayız. Bu sayıda dil, edebiyat, folklor, tarih ve etnomüzikoloji alanlarında Kazakistan ve Kırgızistan'dan bilim insanları tarafından kaleme alınmış 7 farklı özgün makaleyi okurlarımızın dikkatine sunmaktan dolayı büyük mutluluk duymaktayız. Türkoloji Araştırma Enstitüsü olarak Ahmet Yesevi Üniversitesinin ve Türkoloji araştırmalarının Türk dünyası açısından sahip olduğu anlam ve önemin bilinciyle Türkoloji Dergisinin hak ettiği noktaya gelmesi için elimizden gelen gayreti göstermekteyiz. Türk Dünyasının manevi başkentlerinden biri olan Türkistan şehrinde bulunmakla birlikte araştırma evrenini Türk Dünyasının bütününe kapsayacak bir çerçevede tutup modern dünyanın imkân ve ihtiyaçları doğrultusunda Türkoloji araştırmalarının en iyi duruma getirilmesi temel amaçlarımızdandır.

DergiPark üyeliğini gerçekleştirdiğimizi daha önce duyurmuştuk. DergiPark sistemi üzerinden ikinci sayımızı yayımlamış bulunmaktayız. Dergimizde yazı yayımlamak isteyen yazarların makalelerini <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt> adresine yüklemeleri gerekmektedir. Bu yeni sistemde yazar ve hakemlerimizin karşılaşılabilecekleri sorunlara turkology.institute@ayu.edu.kz adresi üzerinden iletişim kurularak çözüm bulunacaktır.

Yayın süreci içerisinde katkı sağlayan yazar, hakem, çevirmen ve teknik görevlilere sonsuz şükranlarımızı sunarız. Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle iyi okumalar dileriz.

Prof. Dr. Bülent BAYRAM
Editör

Мақсат ӘЛІПХАН

филология ғылымдарының кандидаты, доцент
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан,
Қазақстан (maksat.alipkhan@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-6867-2709

АБАЙДАҒЫ ТОЛЫҚ АДАМ ТАНЫМЫ – М.МЫРЗАХМЕТҰЛЫНЫҢ ҒЫЛЫМДАҒЫ ЗОР ЖАҒАЛЫҒЫ*

Аңдатпа

Абай шығармаларын кешенді де кең түрде қарастырып тану М.Әуезов зерттеулерінен басталады. Адам мен өмір және заман жайлы жырлаған ақын ойының өзегі – адамгершілік. Осыны аса білгірлікпен айқындаған – М.Әуезов болса, ақындағы бұл адамгершілік танымның жүйесі мен желісін тауып танытқан – М.Мырзахметұлы. Адам жаратылысының артықшылығы – ақылы болса, адам өмірінің мәні мен мазмұны – танып білу. Ал танып білу барысында мән мен құбылыс категорияларының алатын орны орасан зор. М. Мырзахметұлы ұзақ жылдар іздене жүріп мән-мазмұны мен төркін-тегін айқындап берген Толық адам танымы – Абай жырлаған адамгершілік ілімнің алғаш танылып көрінуі, яғни құбылысы іспетті. «Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек» иесі – толық адам болса, осы ақын армандаған толық адамның адамгершілік әлемі тағы да М. Мырзахметұлы айқындаған жәуанмәртлік, имани гүл танымдары арқылы ашыла түседі. Адам жаратылысы – тән (қайрат), жан (жүрек), ақыл арқылы түгелденіп, оның өзіне ғана тән адамгершілігі – ақыл мен жүректен шығатын қасиеттер арқылы қалыптасады. Яғни нағыз адамгершілік – ақыл, әділет, рақым қасиеттерін қамтитын жәуанмәртлік арқылы жетіледі. Және осы адамгершілік қасиеттің биік шыңы – имани гүл-үш сүю. Ал Абай шығармаларындағы имани гүл – Алланы, адамзатты, әділетті сүю. Толық адам танымы – Абай жырлаған адамгершілік ілімнің сырт құбылысы болса, имани гүл-үш сүю – оның ішкі мәні мен өзегі.

Мақалада Абайдағы адамгершілік ілімнің М. Мырзахметұлы зерттеп айқындаған, ғылым игілігіне айналдырған жүйесі мен желісі, танымдық, тағылымдық мазмұн, мәні баяндалған.

Кілт сөздер: М. Әуезов, Абай, мораль философиясы, М. Мырзахметұлы, толық адам, жәуанмәртлік, имани гүл.

* Келген күні: 21 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 7 маусым 2022 ж.

Geliş Tarihi: 21 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 7 Haziran 2022

Date of Arrival: 21 February 2022 – Date of Acceptance: 7 June 2022

Поступило в редакцию: 21 февраль 2022 г. – Принято в номер: 7 июнь 2022 г.

Maksat ALIPKHAN

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor
Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan,
(maksat.alipkhan@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-6867-2709

**ABAI'S DOCTRINE ABOUT THE PERFECT MAN IS A HUGE
CONTRIBUTION TO THE SCIENCE OF ABAI STUDIES BY
M.MYRZAKHMETULY**

Abstract

A comprehensive and broad study of Abay's work begins with the research of M. Auezov. The essence of the poet's thoughts about man, about life and time is morality. If M. Auezov identified this problem, then M. Myrzakhmetuly found the system and essence of moral knowledge in the poet's work. The advantage and property of human nature lies in its reason and the meaning of human life is knowledge. And the role of the categories of essence and phenomena in the process of cognition is enormous. The category and knowledge of the perfect man of Abai, introduced into scientific circulation by M. Myrzakhmetuly, is the phenomenon of moral teaching in the work of Abai. If the owner of "Hot energy (ystyk kayrat), radiant mind (nyrly akyl), hot heart (zhyly zhurek)" is a perfect person, then the moral world of this perfect person is revealed by the teachings of zhauanmartlik (the basis of morality) and imani gul (the essence of morality), certain by M. Myrzakhmetuly. The nature of a person is formed by the body (strength), soul (heart), mind, and his unique, sacred morality is formed by qualities emanating from the mind and heart. That is, true morality is achieved through zhauanmartlik, which includes the qualities of intelligence, justice and mercy. And the highest peak of this moral quality is imani gul - three loves. And the three loves in the works of Abai are love for God, for man and justice. The doctrine of the perfect man is an external phenomenon of the moral teaching sung by Abay, and love (three loves) is its inner essence and core.

The article describes the system and deep content of the moral teachings of Abay, which were studied and identified by M. Myrzakhmetuly.

Keywords: M.Auezov, Abai, philosophy of morality, M.Myrzakhmetuly, perfect man, basis of morality, essence of morality.

Кіріспе

М.Мырзахметұлы – «Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары» [1] атты іргелі зетттеу еңбегін жазып, өз тарапынан да абайтану ғылымына аса елеулі үлес қосқан ғалым. Абайтану проблемаларын М. Әуезовтің ғылыми жетістіктерімен байланыстыра танытуда зор білгірлік бар. Көкжиектің кеңдігі биіктеу тұстан қарағанда алыстай түсіп көрінеді. «Құласаң, нардан құла» дегендей, Абайды М. Әуезов ізденісінің ізімен жүріп отырып тану оқырманды

дұрыс жолға салады, ақынды ақиқат болмысымен тануға жеткізеді. Енді алдымызда осы Абай шығармашылығы туралы М. Әуезов қорытып айтқан пайымдау, ой-пікірлерден М. Мырзахметұлы нендей өзекті желіні таныды, өз тарапынан қандай ой түйді деген мәселе тұрады. М. Мырзахметұлы анықтағандай, М. Әуезов ең әуелі Абай шығармаларында мораль философиясының алар орны аса елеулі екенін айқындаған және ғұлама ғалым бұл мәселеге алдыңғы туындыларымен бірге, кейінгі зерттеулерінде де «ерекше мән бере қараған». Екіншіден, Абай шығармаларындағы мораль философиясына қатысты ойларды сөз еткенде, М. Әуезов мұны ақын шығармаларына қатысты өзі арнайы қолданған «Нравственная личность» мәселесімен «тікелей бірлікте, байланыста алып қарастырған». Үшіншіден, М. Мырзахметұлы айқындап танытқандай, М. Әуезов – Абай шығармаларындағы мораль философиясына қатысты ой, танымның жүйелі де желілі болып келетінін білген және ол үнемі ақындағы мұндай жүйелі танымды «Нравственная личность» мәселесімен байланыстыра түйіндеп отырған. Нәтижесінде, М. Мырзахметұлы М. Әуезовтің өрелі ізденісін бағыт-бағдар ету арқылы өз тарапынан Абайдағы «Толық адам» атты жаңа танымды ғылыми айналымға енгізген. Абай шығармаларындағы күретамыр мәселені осылайша мораль философиясымен тығыз бірлікте алып қарастырған М. Әуезов те, ғажап білгір, керемет көреген тұлға болса, ақын шығармаларындағы адамгершілік ілімін терең төркін, желілі жүйе, ақиқат мән-мазмұнымен танытып берген М. Мырзахметұлы ағамыз да абайтану ғылымындағы шоқтығы биік ғалым.

Мақаламыздың зерттеу әдістері: М. Әуезовтің Абай туралы басты зерттеуін негізге ала отырып, М. Мырзахметұлының өз тарапынан зор зерделі зерттеу жасап, ақын шығармаларындағы адамгершілік ілімнің жүйесі мен мән-мазмұнын айқындаған, тұжырымдаған қорытындыларын пайымдау, талдау, түйіндеу.

Талдау мен нәтижелер

Абай шығармаларындағы тақырыптық, танымдық мән-мазмұнының өзегі – адамгершілік екені анық байқалады. Мұны М. Әуезовтің «Абай ақындыққа үлкен өрісті әлеуметтік еңбек деп кіріскен» [2, 104-б.], «әрбір көркем терең ойлы шығармасы әлеуметтік тартыстың үлкен бір құралы, тарихтық акт есебінде туып, қалыптанып отырады» [2, 111-б.], «Абай көп қырлы, терең сырлы үлкен әлеуметтік идеяны жыр қылған ұстаз ақын болады» [2, 125-б.], «...өзінің ендігі сөзі

қоғамды, халықты түзейтін үлкен күш деп түсінеді. Өсиет өлең халық дертінің, тарих қайшылықтарының бәрін емдеп, тазартатын өзгеше құрал деп біледі. Ал Абайдың үгіттейтіні зор адамгершілік пен халықшыл тазалық жолдар болғандықтан, өз заманындағы барлық мінді, сорақылықты сол тура жолдағы жақсы өлең-өсиетпен түгел жойып, жоғалтуға болады деп иланады» [2, 131-б.], «Ақынның мораль философиясы ретінде айтқан көп сөздері адамшылықты сипаттайды. Сол адамшылықтың ақын өзі ұғынған айнымас шындық қасиеттерін айтады» [2, 156-б.], «Бұл өлең (Өсемпаз болма әрнеге) басынан ақырына шейін қоғамдық тілекке қадірлі қасиетті адам болудың Абай ұғымындағы сипаттарын баян етеді. Бұнда адамгершілік қағидаларын ақын өз тұрғысынан атап береді» [2, 161-б.] деген сықылды қайта-қайта оралып келіп түйіндеп отыратын пайымдауларынан анық, айқын тануға болады. Ақырында М. Әуезовтің Абайдағы адамгершілік танымды соншалық өзекті санағаны оның мына бір түйіндеуінен бекітіле түседі: «Әрбір ұстаздық сөздің үлкен адамгершілік негіз, қасиеттерін терең түрдегі мораль философиясымен байланыстыра айтады. Жалғыз ғана өлеңдері емес, Абайдың қарасөздерінде, «Масғұт» сияқты дидактикалық өсиет поэмасында да біз осы жолды ақынның өзіне ең бір айнымас арна етіп алғанын байқаймыз» [2, 162-б.]. М. Әуезовтің Абай жайлы зерттеу еңбегінің өн бойынан біз теріп алған бұл ойлар М. Мырзахметұлы түйіндеп жеткізгеніндей, ғалымның бұрынғы-соңғы ойларын қорыту үстінде «Абайдың мораль философиясына қарым-қатысы жайлы мәселеге... зерттеулерінде ерекше мән бере қарағанын» анық танытады. М. Әуезов ақын өлеңдерін хронологиялық әдіспен талдап таныта келе, ақын өмірінің соңына таман жазылған «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңі тұсында Абайдағы адамгершілік танымды бағалап білудің шыңы деуге лайық айрықша пікірін ұсынады: «Ол адамгершілікті, моральдық философияны барлық жайдан жоғары қояды» [2, 179-б.]. Абай оқу-білім, ел мінезі, тұрмыс көрінісі, кәсіп қызығы, ғашықтық жайы, тәрбие мен дін мәселесінің қайсысын жырласа да, осы бағыт, осы бетінен еш айнымаған. Қоғамдық сананың айрықша ақиқат, қасиетті де киелі түрі - дін, иман жайынан толғағанда да, Абай діні адамгершілікпен аса тығыз қабысып отыратынын М. Әуезов арнайы атап өтеді: «...мұсылманшылықтың «алласынан» бастап, адамшылықтың үлкен мағынадағы адамдығымен тоқтайды... Абайдың діні - ...ақылдың, адамгершіліктің діні болады» [2, 179-180-б.]. Адам

өміріне қатысты ақиқатпен бірге, жалпы тірлік пен барша болмыстағы түпкі мән мен себептерді танумен айналысатын ой адамдары әдетте ойшыл, философ, хакім атанады, ондай жандар адамзат тарихында көп те болмайды. Абай сондай санаулы саңлақтардың сапындағы бірегей болмыс иесі, өзі қазақ болса да, сөзі, ойы адамзатқа ортақ хакім тұлға. М. Әуезов Абайдың «өз заманындағы қоғамдық мәселелерге, ақындық, көркемдік, эстетикалық мәселелерге, тәрбиелік, ұстаздық мәселелерге қатысты озық ойлар айтқан ақын екенін айта келіп, олардан бөле әсіресе ақынның адам мен адамгершілік ұздан, мораль философиясына төтелей қатынасы бар ойшылдық пікірлерге ие болғанын» [2, 182-б.] айрықша атап өтеді. Абайдың мораль философиясына қатысы соншалық өткір де өзекті екенін М. Әуезов «темірді қызған кезінде соғып» жол-жөнекей айтқан мәнді пікірлерімен де танытып, әрі арнайы аялдап қайталай бекіте түсетін түйіндеуімен де осылай шегелеп отырады. М.Әуезов түйіндегендей, Абай «ақындыққа үлкен өрісті әлеуметтік еңбек деп кіріссе» [2, 104-б.], әрі «әрбір көркем терең ойлы шығармасын әлеуметтік тартыстың үлкен бір құралы» [2, 111-б.] деп білсе, нәтижесінде «ұстаздық, әлеуметтік талабының түп мақсаты – жеке адамдарды жаманшылықтарынан арылтып, сол арқылы заманындағы қауым-қоғамын және бар халқын түзетіп өзгертпек болады» [2, 182-б.]. Сөйтіп М.Әуезовтің «Абайдағы философиялық көзқарастың көбі адамгершілік мәселесіне тіреледі» деп жазғанындай, М. Мырзахметұлының да ақындағы толық адам жайлы зерттеулік ойларын «Абайдың мораль философиясына қатысы» тақырыбының аясында алып танытуы өте орынды болған. Себебі Абайдың Толық адам танымы оның мораль философиясына қатысты ақыл-ой қарым-қатынасынан туындайды. М. Әуезов Абайдың «...адам мен адамгершілік ұздан, мораль философиясына төтелей қатынасын» мына бір мейлінше мәнді пікірімен қорытып түйіндейді: «Қысқасы, нравственная личность мәселесін бар тартысының, талап-арманының тетігі етеді» [2, 182-б.]. Ғұлама ғалым өзінің Абайдағы адамгершілік таным жайлы ұзақ жылғы үлкен өрісті ғылыми ізденісін кейінгі буын өкілдеріне осылайша түйіндеп келіп тапсыратыны бар. М. Мырзахметұлы «Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары» атты іргелі зерттеуі арқылы М.Әуезов абайтануын ізерлей әрі кешенді түрде танытып, әрі өз тарапынан да абайтанудың бұған дейін беймәлім жаңа беттерін ашады. М. Әуезов Абайдағы адамгершілік танымды ең әуелгі әрі ең өзекті проблема

ретінде танып, одан соң мұны мораль философиясынан тартып, ондағы басты тетік - нравственная личность мәселесіне дейін негіздеп жеткізсе, М. Мырзахметұлы осы бір терең ұғым, адамгершілік категориясы ретінде айқындалған «нравственная личность» мәселесін Абайдағы өзіндік жеке ілім, төркінді таным деңгейіне көтеріп танытты. Яғни М. Әуезовте ұғым, категория ретінде айқындалған «Нравственная личность» мәселесін М. Мырзахметұлы ішкі мән-мазмұнын таныта отырып «Толық адам» танымына айналдырды. М. Әуезов тұжырымдаған «Нравственная личность» мәселесі арқылы Абайдағы адамгершілік проблемасы айқындалса, «Толық адам» арқылы Абайдың өзіндік төл танымы ғылыми айналымға еніп кетті. М. Әуезовте «Нравственная личность» деп аталып танылатын бұл мәселе М. Мырзахметұлының зерттеуі нәтижесінде Толық адам танымы түрінде деректеніп тереңдей берген. М. Әуезов ойларын М. Мырзахметұлы соншалық ыждахаттылықпен тауыса отырып таниды, адамгершілік ілімі Абай шығармаларындағы адамгершілік тәрбиесі, оның негізі – мораль философиясы, одан әрі нравственная личность секілді танымдық желілер арқылы таныла беретінін айқындайды. Ғалым ойынша, М. Әуезов ақын шығармаларын талдау үстінде де, Абайдың өмірі мен өлеңдеріндегі әлеуметтік күресі мен гуманистік мұрат-мақсаттарының өзекті желісінде де ақында кең түрде таратылатын осы нравственная личность (толық адам) жайлы пікірлеріне сүйеніп, тірек етіп отырады. Абай арманы мен талабы соншалық асқақ, биік болғаны байқалады, ол өзі өмір сүрген әлеуметтік ортаны, одан да асып адамзат қауым-қоғамын өзгертуді ойлаған, осы жолда өзінің адамгершілік ілімін құрал етіп қолданбақ болған. Адамзат тарихындағы ақыл-ойы толық, алайда қайраты мен билігі кем болған дана саңлақтардың бәрі дерлік осылай ойлаған, өйткені олар зорлық пен қиянат, қан төгумен туатын төңкерісті жақтаушылар емес, керісінше табиғи тәрбие жолымен, ақыл-ой, жан-жүректің жетілуімен келетін кемелділікті қалаған ағартушы ақылмандар болатын. М. Мырзахметұлы түйіндеп танытқандай, Абай «осы себепті өз шығармаларында көп сөз болатын түбірлі, желілі негізі бар толық адам жайлы өте күрделі әрі тамыры ғасырлар қойнауында жатқан гуманистік танымға мейлінше мол түрде көңіл бөлген» [1, 230-б.]. Бүгінде біздер М. Әуезов пен М. Мырзахметұлының зерттеулері негізінде Абай шығармаларынан толық адам жайлы ой желілерін байқап байыптай алатын халге жеттік. Ақын шығармаларымен әрбір

жаңа жолыққан сайын ақыл-ойымыз бұрын байқамаған бір бұйымын тапқандай бола береді. Бәрі де алдымызда бағыт-бағдар берер бағдаршымыздың болуынан. Әйтпесе М. Әуезовтің Абай жайлы қорытынды ойлары жинақталған монографиясы қырқыншы-елуінші жылдары-ақ айтушыдан тыңдаушыға өтіп еді, сәл кейіндеу оқырманға да жетіп еді, бірақ ғалым дәрісі, баяндамалары мен зерттеулеріндегі өзекті ой бәрібір тасада қалып келді. Абайдағы өзіндік адамгершілік танымының өзі емес, тақырыбының жайы ғана жол-жөнекей жалпылай айтылумен жүрді. Абай жайлы өрелі ой айтуға әрекеттенген ғалымдардың бәрі дерлік ақындағы адамгершілік тақырыбының артықша өзектілігін байқады, айтты, жазды, алайда ақиқатын айту керек, сол ғалымдар Абайдағы адамгершілік жайының желілі де жүйелі, терең төркінді төл таным екенін танытпады. Абайтанудағы осы олқылық М. Мырзахметұлының Абайдағы толық адам танымын арғы төркін-тегі, бергі өзіндік мән-мазмұнымен танытып берген ғылыми табысы арқылы өтелгені анық, айқын, талас тудырмайтын ақиқат. «Ақылды бол, арлы бол, адам бол» деп адамгершілікті насихаттай жырлау ақын атаулының бәрінде дерлік азды-көпті ұшыраса береді, бірақ сол ақындар дәл Абайдай адам өмірі мен болмысының, сол адамның бүгіні мен болашағының мәні мен өзегі – адамгершілік екенін терең түйсіне танып, әрі дәстүрлі де тамырлы бастаудан өздерінің төл танымын жасай бермеген. Ақыл-ой ізденісі мен пейнетінің мұндай артықшылығы Абайға ғана бұйырып, адам болу мен адамгершілік жайы Абайда ғана арнайы нысанаға алына жырланды да, біз бүгінде М.Мырзахметұлының зерттеуі арқылы танып-біліп отырған Толық адам ілімі ғылым мен ел игілігіне айналды. Абайдың мораль философиясына қарым-қатысы жайлы мәселеге М. Әуезовтің айрықша мән бере қарауын негізге ала отырып, М. Мырзахметұлы кең өрісті ізденіске түсіп кеткен, нәтижесінде ақындағы өзіндік төл таным - Толық адамды Абайтанудағы ғылыми жаңалық пен игілікті табысқа айналдырды.

М. Мырзахметұлы Абайдағы толық адам жайлы ой, пікірдің ең алғаш арнайы айтыла бастауын оның «Ғылым таппай мақтанба» өлеңімен байланыстырады. Ғалым пікірінен байқалатыны, толық адам болу – жеке адамның ақыл, мінез жағынан пісіп жетілуі түрінде танылады [1, 230-б.]. Мұны әл-Фараби: «Болмыс атаулының сұлулығы, әсемділігі мен көркі өз болмысын ең оңды жолмен баянды етуде және оның толық кемелділігіне жетуде» [3, 238-б.] деп біледі және оны

қайырымдылықтарды көбейтіп, адамгершілікті арттырумен ғана жүзеге асыруға болатынын жазады. Мыңдаған жылдар бойы адамзаттың өз болмысына сай болып жетілуі жолындағы әрекеті мен ілімі – Абайда Толық адам танымы арқылы өзіндік ерекшелігімен жалғастық тапқан. М. Мырзахметұлының пікірінше, «Ғылым таппай мақтанба» өлеңінде насихатталатын толық адам танымы ең әуелі ондағы «Адам болам десеңіз» тезисінің аясында айқындалып таныла беруге бет алады. Шынында да «адам болам деп қайғы жесеңіз», «өз болмысына сай болып жетілу» жолына түспек болсаңыз, оның өзіндік талап, шарттары болары анық. М. Мырзахметұлының ақын өлеңіндегі толық адамға қатысты «адам болу шарттары», «адам болам десеңіз» ұғым, әрекеттерін екшеп алып танытуы ақыл-ойымызды дұрыс, оң бағытқа бастайды. Ғалым түйіндегендей, «өлеңдегі Абайдың басты ойы – «Адам болам десеңіз» деген тезисінде жатыр» [1, 231-б.]. Ғалым өлең мазмұнынан «адамшылық қасиеттер мен толық адам туралы даналық ой желістерін» таниды. М. Мырзахметұлы бұған дейін ақын өлеңінде дерек ретінде бар болып келгеніне ешкім де мән бермеген Ғұламаһи Дауани тұлғасына ең алғаш назар аударады. Ғалым осылайша толық адам танымы Шығыстық қайнар бұлағы жөнінен төркін-тегі бар дәстүрлі ілім болғанын байқата бастайды. Әрі ақынның өз шығармаларындағы толық адам танымымен сабақтасатын жаңа ұғымдар сырына бойлата түседі. Мысалы, ақынның 7-қарасөзіндегі «жан тамағы» ғалымның танытуы бойынша, бұған дейінгі бұлыңғыр белгісіз болмысынан философиялық мән-мазмұны бар түсінікті, таныс қалыпқа көшеді. Ғұламаһи Дауанидің шәкірті, бұқаралық ғалым Жүсіп ал-Қарабағидің «Рисала» кітабындағы «жанның пайдалы азығы» мен «жанның зиянды азығы» жайлы ғылыми деректі негізге ала отырып, М. Мырзахметұлы Абай өлеңінің мазмұнын жаңаша түсінуге жол ашады. Әрі ғалым ізденісінің нәтижесінде 7-қарасөздің мән-мазмұнын шынайы түсіну де жеңілдей береді. Осылайша Абай өлеңі мен қарасөзінде айтылатын «толық боласың», «толық адам» - жәй ғана «сәтті» сөз немесе кездейсоқ қолданыс тапқан тіркес емес, төркін-тегі, мазмұн, мәні бар іргелі ілім екені мойындала бастайды. М.Мырзахметұлы жазғандай, Жүсіп ал-Қарабағидің дерегімен салыстыра таныр болсақ, Абайдағы «бес асыл іс» - жанның пайдалы азығы, «бес дұшпан» – жанның зиянды тағамы болып шыға келеді. Сонда жанның пайдалы азығы «бес асыл іс» арқылы ғылым-білім, ақыл, қасиет тауып адам бола бастасақ, жанның зиянды тағамдары –

өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ арқылы асыл болмысымыз керісінше бұзыла береді екен.

М. Мырзахметұлы Абайдағы толық адам танымына жеткізер адам болу жайлы ойлар желісі ақын өлеңдерімен бірге қарасөздерінде де мол таратылып танылатынын онда ұшырасатын терең мәнді термин сөздер мен күрделі ұғымдар арқылы байқатып, оқырманын ойға қалдырып қояды. Өйткені олардың төркін-тегі мен мән-мазмұны камили инсан жайлы бүгінгі буын өкілдері байыптап біле бермейтін пікірлер тарихымен сабақтасып жатады. Ал олар жайлы танып білу Абайдағы толық адам танымын тиянақты түсінуге жеткізеді. Адам баласы есін біліп, ақылы толысқан сайын өз-өзін төл болмысына сай жетілдіре беру қамында болған. Өйткені әлемдегі барша байланыстар мен түрлі-түрлі қарым-қатынастар жалғыз ғана саналы болмыс адам арқылы мазмұнданып байи береді, әрі адамның өз өмірі мен болмысы да оның ақыл, қасиет, мінезі жағынан ұшталып жетіле түсуінен сапасы артып жақсара түседі. Осы орайда Шығыстық ой тарихындағы камили инсан мен Абайдағы Толық адам танымдары адамды өзіндік төл болмысына сай жетілген жақсы күйге жеткізуді көздеген ортақ мақсат, ортақ мазмұнымен ерекшеленеді. М. Мырзахметұлының пікірінше, Абай қарасөздеріндегі адам болу, толық адам жайлы ойлар желісі мынадай терминдер мен ұғымдардың сырын танып білумен жемісті болмақ: «адам болу», «жарым адам», «толық адам», «адамның адамдығы», «адамшылық», «адамшылығының кәмалат таппағы», «бенделіктің кәмалаты», «толық инсаният», «инсанияттың кәмалаттығы» т.б. [1, 232-б.]. Байқасақ, бәрі де адамның өзіне ғана тән болмысы мен қасиеті, адамдығымен байланысты ұғымдар.

М. Мырзахметұлы – Абай шығармаларында айтылған ойлар негізінде толық адамға жеткізер жолдың бастауы мен желілі жүйесі жайлы өз пайымдауын ұсынады. Адам болудың шарты мен бастауы ғалымның 38-қарасөзде айтылған ақын ойынан түйіндегеніндей, баланың саналы түрде өздігінен махаббатпен қызығуынан туатын жан құмары арқылы білім-ғылымды меңгеруге ұмтылатын талабында жатады екен [1, 232-б.]. Байқасақ, Абайдың 38-қарасөзден он жылдай бұрынырақ жазылған «адам болам десеңіз» тезисімен туған өлеңін әуелі «Ғылым таппай мақтанба» деп бастап, әрі бұл өлеңінде әуелі ғалым болу мен ақыл жайын жиі айтуы тегін емес екен. М. Мырзахметұлы ғалым болу мен адам болуда өзінің игі ықпалын тигізетін Абай айтқан үш себеп (нәсілі, әлеуметтік ортасы, алған

тәрбиесі) пен керісінше қиянатшылдықтың зор залалы жайлы мәселеге ерекше назар бөліп өтеді. Абай ойының жүйелі желісін толық адамға байланысты дәл бұлайша пайымдау өте орынды. Шынында да адам болу әрекеті жақсы ата-ана, жақсы құрбы және жақсы ұстаздың игілікті ықпалымен жемісті де жағымды болса, қиянатшылдық арқылы оң бағытынан бұра тартып бүтіндей бүлінеді. Абай шығармаларында, әсіресе 38-қарасөзінде қайырымдылықтың қасиеті көптен-көп дәріптеледі. Бұл – адамгершілікті қайырымдылыққа балап, сол қайырымдылық, ізгілікпен тең көрген адамзаттық асыл ақиқатпен қабысады. Ал қиянатшылдық – керісінше қайырымдылықтың қарсы беті, адамдық атты асыл қасиеттің тініне түскен құрт секілді. Абай «бұл қиянатшылар жарым адам, жарым молла, жарым мұсылман. Олардың адамшылығының кәмалат таппағы – қиынның қиыны» [4, 137-б.] дегенде, жас ұрпақты, барша адамды адамшылықтың осы басты әрі аса залалды жауынан сақтандырады.

Абайдағы толық адам танымының төркіні камили инсанмен тікелей табысады, әйтсе де бенделіктің кәмалаттығы жолынан бөлектеу тұрады, М. Мырзахметұлы осы жайды ақынның озық ойлы болмысын негіздеуде әсіресе баса атап өтеді. Бенделіктің кәмалаттығы жолындағы топтың әрекетінде оқшауланған ахиреттің ғана қамында болып, бұл өмірдің қызығы мен қайырымынан бет бұрып безінгендік бар. Осы орайда М. Мырзахметұлы былай деп жазады: «Абай енді осы танымға қарама-қарсы негіздегі өз ойы, төл танымы толық адам жайлы ойларын тереңірек танытуға ерекше көңіл бөледі» [1, 234-б.]. М. Мырзахметұлы адамгершілік жағынан жетілудің бұған дейін камили инсан мен бенделіктің кәмалаттығы атты екі бағыт, екі болмыста жалғасып келгенін өте орынды атап өтеді. Мұнсыз адамгершілік жағынан жетілудің жайы мен мазмұны толыққанды танылмас еді. Ғалым ақын шығармаларындағы көзқарас пен танымды негізге ала отырып, бенделіктің кәмалаттығы бағытын оң әрекет деп санамайды, қайта оны ақын ойының ізімен «ешбір ақыл сынына толмайтын ғұмырсыз көзқарас» деп біледі. Біздіңше, бенделіктің кәмалаттығы тек қана ресми діндар топтың ғана емес, анық дін мен оның негізі Құран мен хадистердің өзегі мен мәнінен бастау алатын сопылық таным, өмір салтының да мықты ұстанған бағыты мен жолы. Мұхаммед әл-Ғазалидің талай жылғы өмір, ілім тәжірибесімен: «Мәртебелі жасаған Алла жолымен жүрушілер дәл осы сопылар екені, олардың тұрмыс салты – ең жақсы тұрмыс салты екені, олардың жолы

– ең дұрыс жол және олардың жан дүниесі ең таза екендігі мен үшін мейлінше айқын болды» деп түйіндегеніндей, сопылық таным мен қалып – саф алтындай таза, ақиқат жол [5, 343-б.]. Тек сопылардың бұл асыл жолын «дүние дос», дүниеқұмар, нәпсі билеген «ақымақ көп, ақылды аз» жетілмеген қауым ақылы мен тағаты жетіп ұстана алмайды. Әрі қай заманда да өзінен дінді бөліп, ажыратып тастаған мемлекетте, тіпті Мұхаммед пайғамбар мен сахабаларынан кейінгі билік кезіндегі халифатта да әділдік пен туралықтың тініне бірте-бірте құрт түсе бастаған. Содан да өзгелердің адал, тура жолда жүруі былай тұрсын, тіпті өздері де қиянат пен қараулық жайлаған кемшілікті қоғамда хақ жолын ұстанып жүруден жаңылар болған соң, алғашқы дәруіштер қайырымсыз қауымынан бөлек кетіп оқшау өмір сүруге көшкен. Мұндай жағдай Орта ғасырды былай қойғанда, бергі дәуірдегі Л. Толстой [6, 41, 48, 62, 81, 84-б.] мен Шәкәрім [7, 241-б.] ақынның басында да болған. Абайдың да бенделіктің кәмалаттығы жолындағыларды адасқан адамдар деп санағанымен, оларды түпкі ойымен соншалық адамзат жауы санамайтыны байқалады. Мысалы Абай былай деп толғанады: «Бұл үш түрлі фиғыл (ақыл, әділет, рақым) құданың соңында болмақ, өзін құл біліп, бұл фиғылдарға ғашық болып, тұтпақты пайғамбарлар үйретті, әулиелер оқыды, ғашық болды. Бірақ ұхрауи (ақиреттік) пайдасын ғана күзетті. Ғашықтары сол халге жетті, дүниені, дүниедегі тиерлік пайдасын ұмытты. Бәлкі хисапқа алмадылар. Хақимдер дүниеде тиетін пайдасын сөйлейді, ғибрәт (үлгі) көзімен қарағанда, екісі де бірінен-бірі көп жырақ кетпейді. Аның үшін әрбірінің сөйлеуі, айтуы басқаша болса да, алла тағаланың сұңғатына қарап пікірлемекті екісі де айтты. Пікірленбектің соңы ғибратланбақ болса керек. Бұл ақыл, ғылым екісі де өзін зорға қисабламақты, залымдықты, адам өзіндей адамды алдамақты жек көреді. Һәм екісі де мархаматты, шапағатты болмақтықты айтып бұйырды, бұл рақым болса керек» [4, 145-146-б.]. Байқағанымыздай, Абай камили инсан мен бенделіктің кәмалаттығы жолындағылардың екеуі де жәуанмәртлік (адамгершілік) жолымен Алланы бетке алып жетілетінін айтып отыр. Бенделіктің кәмалаттығы жолы оны түсініп, ұғу жағынан ғана емес, оның өз болмысын шынайы тану жөнінен де «өте шетін, өте нәзік» жол. Бұл жолдағылар Абай айтқандай, өте сирек, қауымда өте аз кездеседі. Әрі ақын дәл бұлайша жетілу үшін ақыл-ой, әділет, күш-қайраттың да артыша зоры қажет болатынын мойындайды: «...бұған ғылымның да зоры, сиддық, қайраттың да зоры, махаббатың халлақна

да, уа халық ғаламға да бек зоры табылмақ керек» [4, 147-б.]. Сөйтіп бенделіктің кәмалаттығы жолына Абайдың бүйрегі бұра сөйлейтінін көреміз. Әрі ақынның бенделіктің кәмалаттығына қатысты оны жақтағандай кейіп танытуы да – талассыз ақиқатқа ұмтылғандық. Егер ақын бенделіктің кәмалаттығы жолының мәні мен оның артықшылық, ерекшелігі жөнімен санасып дәл осылайша пайымдамаған болса, мәселенің бар болмысы ашылмай қалған болар еді. Сөйтіп ақын түпкі ойымен өзі терістейтін жолдың да қалтарысты құпиясы мен нәзік мәнін осылайша дәл әрі түгел қамти танытады. Біз ақындағы бенделіктің кәмалаттығы жолына қатысты пайымдауда осы жайлар ескерілсе екен дейміз. Түптеп келгенде М. Мырзахметұлының осы орайдағы пікірі дұрыс, орынды. Шынында да Абай бенделіктің кәмалаттығы жолындағылардың көпке ортақ, пайдалы бола алмаған оқшау, оңаша өмір салтын ескеріп, одан гөрі бұл өмірдің игілігі мен қызығын, кісілер қауымының өзара қамқор қайырымдылығын көздеген камили инсан жолын артық санайды: «Яғни пенделіктің кәмәлаты әулиелікбірлән болатұғын болса, күллі адам тәркі дүние болып һу деп тариқатқа кірсе, дүние ойран болса керек... Екінші – бұл жолдағылар қор болып, дүниеде жоқ болып кету де хаупі бар... Адаспай тура іздеген хақимдер болмаса дүние ойран болар еді» [4, 146,148-б.]. М. Мырзахметұлы адамгершілік жағынан жетілудің осындай екі бағыты жайлы айта келіп, әрі соның бірі – бенделіктің кәмалаттығын Абай ізімен терістей отырып, ақындағы Толық адам танымын кезекті кезеңнің әрі бүгінгі заманның жаңа, төл танымы деп біледі. Алайда Абайдағы Толық адам танымы ақын шығармаларынан о баста-ақ орын алғанымен, ол абайтанудың сексен-тоқсан жыл зерттеліп келген кезеңінде дәл М.Мырзахметұлы анықтап танытқанындай мәлім болмай келді. Бұл енді – ақыл-ой ізденісі мен ғылым тарихында бола беретін үйреншікті, қалыпты жағдай. Мысалы абайтанушылардың ешбірі дәл М. Әуезовтей Абай шығармаларындағы мораль философиясына ерекше дендеп көңіл бөлмеді, дәл сол секілді М. Мырзахметұлына дейін де ғалымдар ақындағы төл таным – Толық адам танымын білмей келді. Бәрі де ақын шығармаларын мұқият оқып, олардағы өзекті мән-мазмұн мен оның өзімен қоса арғы төркінін де тауып терең танумен байланысты туатын қиындық болатын. Осы орайда М. Мырзахметұлының мына пікірі үнемі жадымызда жүруге тиіс: «Бірақ адамшылық негізі жайлы өз шығармаларында таратылатын ұлы ойшыл пікірлерінің желісін тауып, ой өзектерін қуалай отырып

ұғынбайынша ақын пікірін дөп басып дәл танудың өзі қиын» [1, 234-б.]. Мұндай үлкен өріске бастайтын байқампаз да бейнетті ізденісті М. Мырзахметұлының өзі ақынның Шығысына қатысты толық адам, жәуанмәртлік, иманигүл, жүрек культі, кәмәлатғазамат, хауас, жан құмары мен жан қуаттары, Ғұламаһи Дауани тағы басқа атау, ұғым, танымдарына қатысты анық, айқын танытып берген. Абай шығармаларындағы біраз сөздердің қарапайым қолданыстағы атауынан бөлек ұғымдық, категориялық мәнге ие екенін біле түсеміз. Ғалым пайымдауында, «бенде» - сопылық таныммен астасатын діни моральдағы құдайдың құлы, ал «инсан» – өмір гүлі саналатын адам деген гуманистік мағынаны білдіреді [1, 234-б.]. М. Әуезов өзі ерекше көңіл бөліп қараған мораль философиясының басты тетігін – «нравственная личность» деп атаса, М. Мырзахметұлы ақын шығармаларында көбірек көңіл бөлумен негізделіп, түйінделіп берілетін «толық адам» деген қазақы сөзбен танытады. Әрі М. Мырзахметұлы Абайдағы толық адам танымын мұсылмандық шығыс ойшылдарында көп сөз болған камили инсан танымымен өзектес, төркіндес деп санайды. Бұл әрине - шығыстың қазақтарға діні, ділі, танымы тұрғысынан біршама жақын болуынан туған түйін.

М. Мырзахметұлы өз ойын нақтылай әрі тереңдете түсіп, ақындағы Толық адам танымын түбі, тегі түркілік саналатын жәуанмәртлік ілімімен көбірек байланыстырады. Жәуанмәртлік - ғалымның танытуында жомарттық, қайырымдылық пен ізгілік, ал Абайша ақыл, әділет, рақым қасиеттерінің жиынтығымен адамшылық негізін білдіретін мағынасын танытады. М. Мырзахметұлы Абай қарасөзінде жанама түрде ғана аталып өтетін жәуанмәртлік сөзінің терең төркінді мән-мазмұнын жаңадан ашумен бірге, оның әдебиеттегі елеулі көрінісінен де деректі хабар береді. Әрі ақындағы толық адам болуға жеткізетін жәуанмәртлік сипаттары адамның өз әрекет, өз ізденісімен жүзеге асатын құбылыстар екенін де атап айтуы ғалымның байқампаздығымен қоса, ақынның озық ойлы болмысын да танытады. Толық адам болуға жеткізетін жәуанмәртлік сипаттары жибилі жолмен емес, кәсіби әрекетпен қалыптасқанда ғана адамның еңбегі мен асыл болмысы айқындала түседі. Ғалым толық адам болудың бастауын жәуанмәртлік сипаттарын меңгерумен байланыстырады және осы тұста толық адам болуды ақыл, қайрат, жүректің бірлігімен емес, ақыл, әділет, рақым атты жәуанмәртлік сипаттарының түгел, толық болуымен сабақтастыра түсіндіреді: «Абай жәуанмәртліктегі аталмыш

үш сипатқа толық адам болудың негізі ретінде қарағанда, ұғымдарды бірлікте алып отырады. Осы бірлік келісімінің бұзылуы, яғни үш сипаттың бірінің болмауы тұтастықты бұзады. Яғни толық адамға жеткізбей, жарым адам дәрежесінде қалдырады» [1, 235-б.]. Мұны біздің сәл өзгешелеу түсінетініміз де бар. Абай жәуанмәртлік сипаттары жайлы айтқанда «толық» сөзін «инсаниятқа» байланысты қолданады: «Сенде бұл ғылым, рақым, ғадаләт үш сипатбірлән сипаттанбақ иштиһадің шарт еттің, мұсылман болдың һәм толық инсаниятың бар болады» [4, 145-б.]. «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» өлеңінде «ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста, сонда толық боласың елден бөлек» [8, 95-б.] дегенде, «толық» сөзін «инсаният» сияқты адамгершілікке қатысты емес, адамға байланысты айтатыны байқалады. Біздіңше, ақын өлеңіндегі «толық» сөзі адам жаратылысы мен болмысының түгелдігімен қоса, мүмкін адамгершіліктің де толықтығын танытатын болар, ал қарасөзінде анық адамгершілікті танытып тұр. Әрине адам жаратылысы мен болмысын құрайтын үш қасиет оның адамгершілігін де артыруға үлес қосады. Қайрат көбіне тәнге қатысты көрінсе де, жибили емес, кәсіби жолмен жүзеге асатын нәрсенің бәрі де күш, қайратпен келетін әрекет, еңбек, бейнет, ізденіссіз болмайды. «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде айтылғандай, адамның басты мақсаты – «махаббат қылса тәңрі үшінге» дене, тән де өз әлінше күш-қайратын жұмсап жүріп үлес қосады екен:

Дененің барша қуаты
Өнерге салар бар күшін.
Жүректің ақыл суаты
Махаббат қылса тәңрі үшін [8, 215-б.].

Мысалы, мұсылманшылықтың бір парызы – намаз оқу барысында кісі иліп-тізерлеп, тұрып-көтеріліп тәнімен де әрекет етеді. Ораза ұстау да тәни шыдамдылық пен өзін-өзі шектеп ішім-жемнен тартынуынсыз жүзеге аспайды. Әрине тәндегі әрекеттің бәрі де өздігінен жүзеге аспай, ақылдың шешімі мен жүректің ықылас, ниетімен болатыны белгілі, сөйтсе де «бұйрықты» нақты орындайтын - тән мен дененің қуаты. «Жомарттың қолын жоқтық байлайды» дегендей, қайырымдылық, адамшылық жасайын деген ниетіңе кейде жарлылық пен жағдайсыздық, тән саулығы мен күш-қайраттың кемдігі кедергі жасауы мүмкін. Сөйтіп ақыл-ой мен жүректен шығар

қайырымды қасиеттердей болмаса да, қайраттың да «тоқтаулылық, қалыпты шыдамдылық», әрекет, еңбекпен адамшылыққа, яғни толық адам болуға үлес қосатыны анық. Ал ақыл мен жүрек – адамгершілік қасиет пен қалыптың нағыз бастауы мен суаты. Аристотель, әл-Фарабилердің адамгершілікті ойшылдық (ақыл) және этикалық (жүрек) қайырымдылықтардың жиынтығы, қоспасы ретінде танытуы тіпті тегін емес. Осы орайда жәуанмәртлік – ақыл мен жүректен шығар ақыл, әділет, рақымның бірлігімен болатын адамгершілік негізі мен оның нағыз өзін танытады. Абайдың осы жәуанмәртлік сипаттарына ие болған адамға «толық инсаниятың (адамгершілігінің) болады» дегені қайраттың қосымша, жанама болатын тәни үлесін ойға алмай, нағыз таза қалпындағы адамгершіліктің өзін ғана айтқаны болар. Біздіңше, ақынның «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» өлеңінде негіздегеніндей, ақыл, қайрат, жүректің бірлігімен адамның ең әуелі жаратылысы мен өзіндік болмысы түгел, толық болады, әрі адамгершілігі де осы үшеуінің бірлігімен толық, кемел болады. Абай әртүрлі өлең, қарасөздерімен толық адамға жеткізетін үш қасиеттің өзіндік сипаттарын танытып отырады: «Пендесінде ақыл – хукімші, қайрат, қуат қызмет қылушы еді» [4, 140-б.], «Аспаса ақыл қайраттан, тереңге бармас, үстірттер», «Малда да бар жан мен тән, ақыл, сезім болмаса. Тіршіліктің несі сән, тереңге бет қоймаса», «Жүректе қайрат (ынта, ықылас, сүю) болмаса, ұйықтаған ойды кім түртпек. Ақылға сәуле қонбаса, хайуанша жүріп күнелтпек» [8, 227-б.], «Талап, ұғым махаббаттан шығады» [4, 136-б.], «Асықтық та – жүрек ісі» [4, 110-б.], «Адамшылықтың алды – махаббат, ғаделет сезім» [4, 164-б.]. Ақын сөздерінен байқағанымыздай, адамгершілік көбіне қайраттан гөрі негізінен ақыл мен жүректен шығар қасиеттерден құралып жасалады екен. Сонда жәуанмәртлік адам болмысының негізгі мәні мен қасиеті – адамгершілігін танытатыны көрінеді. Біздіңше, «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек», «Әсемпаз болма әрнеге», «Малға достың мұңы жоқ малдан басқа» тағы басқа өлеңдерінде Абай адам жаратылысының түгелдігі мен адамгершілігінің толықтығын негіздеп алып, одан әрі толық адам болудың өзегі мен мәніне қарай дендеп ене береді. Абай айтқандай, «малда да бар жан мен тән», «ақылға сәуле қонбаса», яғни адам баласы өмір тіршілігінде ақылын тұтынып, қолданып жүріп танымаса, білмесе, онда ол «хайуанша жүріп күнелтпек». Осылайша Абай қайратты танытар тән, дененің адамгершілікті жасауда жанама, қосымша көмегі болса да, елеулі үлесі кем, шамалы ғана болатынын

танып, толық адамға жеткізер адамгершілік жағынан жетілу - ақыл мен жүректен шығар қасиеттер арқылы жүзеге асарын біліп, осы екеуінен құралатын жәуанмәртлік ілімін басымырақ насихаттайды. М.Мырзахметұлының толық адам жайлы ізденісті ойларын жәуанмәртлік сипаттарынан бастауында осындай аса мәнді, маңызды өзекті дөп басып білгендік бар. М.Мырзахметұлы Абайдың жәуанмәртлікті құрайтын үш сипаттың әсіресе екеуіне, яғни әділет пен ақылға бөлекше мән бере қарайтынын да орынды атап өткен [1, 236-б.].

М. Мырзахметұлы – М. Әуезов айқындап берген, алайда оның ішкі терең мазмұнын тарата айтып үлгермеген Абайдағы мораль философиясына қатысты танымды ендігі кезекте ақындағы жүрек культі арқылы таныта түседі. Ғалымның Абайдағы мораль философиясының басты тетігі – толық адам танымын «адам болу» шарттарынан бастап, адамгершілік негізі – жәуанмәртлік арқылы танытып, нәтижесінде жүрек культімен түйіндеме әрекетінде зор білгірлік бар. Өйткені ақын толық адам танымының өзегіне ой ізденісімен ұмтылғанда әуелі адамгершілік негізі – жәуанмәртлікті негіздеп алған, яғни бұрынғы-соңғы ойшылдар түйіндегендей, адамгершілік – ақыл мен жүректен шығар қайырымдылық қасиеттер арқылы қалыптасып жетіледі. Сөйтсе де осы екі топтағы қайырымдылықтардың адамгершілік қасиетті қалыптастыруда өзіндік үлес, салмақ, алар орындары бір-бірінен бөлек-бөлек. Адам денесіндегі он екі мүшенің бәрі де, тіпті шеттеу орналасып керексіздеу көрінетін тырнақтың өзі де тіршілік үшін өз орнымен қажетті, пайдалы. Әйтсе де биологиялық өмір, тіршілік үшін жүрек пен шынашақ саусақтың, ми мен соқыр ішектің қызметі мен қадірі бірдей емес. Дәл сол секілді адам болу мен адамгершілікті жетілдіруде де жүректен бастау алатын әділет, рақым, ар-ұят пен ақыл арқылы пайда болатын оқу-білім, ой-пайымның үлес-салмағы әртүрлі. Осы тұрғыдан келгенде, М.Мырзахметұлы мынадай түйін жасайды: «Әсіресе, Абайда адамшылық, гуманистік ойларының астарында үшінші сипат – рақым, шафағатқа шешуші мән беретіні байқалады» [1, 236-б.]. Ғалым толық адам жайлы түбірлі танымның Абайда сонау жігіттік шағында-ақ өмір сүрген ортасы мен оқыған кітаптары арқылы қалыптаса бастағанын нақты дерекпен білдіреді. Ақынның өз өмірі мен мінез-әрекетінде, өлеңі мен қарасөзінде толық адам туралы танымының құрамындағы жүректен шығар қасиеттерге көңілі көбірек ауып тұратынын байқатып

өтеді. Және М. Мырзахметұлы осындай ойларға М. Әуезовтің зерттеулері негізінде жеткенін ескертіп, белгілі бағдармен ақындағы жүрек культін, әсіресе өзіне дейін сөз болмаған жүректің «ақын көздеп отырған гуманистік бағытын» тереңдей танытуға көшеді. Ғалым «Абай жүректі эмоциялық сезімнің, адамгершілік негіздегі рахым шафағаттың қайнар көзі ретінде таниды» [1, 238-б.] деп білумен бірге, жүрек туралы ойлардың көне бастауларына да батыл барлау жасайды. Әрі Абайдың жүрек жайындағы танымдары алдағы уақытта арнайы зерттеуді қажет ететінін айтып, өзі осы аталмыш мәселенің өзекті де елеулі желістерінің кейбір жақтарын ғана сөз етумен шектелетінін ескертеді. Ғылымдағы сабақтастық, дәстүр жалғастығы бойынша, соңғы жылдары біз тараптан айтылып жүрген біраз ойлардың нәр алып, таным тапқан түп негізі ғалым М. Мырзахметұлының өнімді де жаңалықты ізденістерінен бастау алады. Кейінгі ұрпақтың алдыңғы буыннан бір артықшылығы – өзіне дейінгі ой мен ғылымның мол табысын меңгеру арқылы өресі жетіп жатса өз ізденісін өнімді етіп жасай алуында. Біз де абайтанудағы асқар тауымыз – М. Әуезов пен М. Мырзахметұлының терең де тиянақты ізденіс нәтижелерін санаға сіңірумен ілгерілеп келеміз. Жалпы толық адам жөніндегі ұғымдар М. Мырзахметұлы түйіндеп жазғандай, Абайдың жиырма жылдық ақындық жолында үзіліссіз өрістеп, толассыз даму, толығу үстінде беріліп отырған күрделі ұғым. Ғалым ойын жалғай түссек, толық адам туралы танымның қатпарлы астарлары ашыла түседі: «Осы үштік ұғымның философиялық мән-мағынасынан өз өмірінің соңғы шағына дейін қол үзбей, оған, негізінен, гуманистік астар бере отырып, әсіресе, ондағы жүрек мәселесіне Абайдың өзі үш сүю немесе иманигүл деп атаған таным тұрғысынан өзіндік ой байламдарын жан-жақты таратып беруге ұмтылған ақынның белсенді әрекетін көреміз» [1, 140-б.]. Байқап қарасақ, ғалым ойы мол мазмұнға құрылған әрі түбірлі танымдардың қарасын, төбесін танытып өткен. Біз ғалым ойларынан нәр ала отырып, әрі бұрынғы-соңғы адамгершілік жайлы ой толғаған ойшылдар еңбектеріне сүйене түсіп, ақындағы Толық адам танымы туралы былайша ойлап кетеміз. Толық адам – адамзаттың басты мақсаты болған кемелдену жолындағы камили инсан секілді Абай негіздеген түбірлі таным. Толық адам – Абайдың бұрыннан айтылып келе жатқан адамгершілік жайлы ойлар негізінде өзі тапқан төл танымы. Абайдағы адамгершілік жайлы ойлардың бәрі де осы Толық адам танымының аясы мен қойнауынан тарамдалып өріс алып кете

береді. Философиядағы атақты категориялардың бір жұбы – құбылыс пен мән. Құбылыс нәрсенің, мәселенің жалпы болмысы болса, мән – сол болмыстың өзін, мәнін, өз қасиетін танытар ең түпкі өзегі. Әдетте нәрсенің, мәселенің өзегін, мәнін білмей тұрып, оның құбылыс күйіндегі бадырайып көрініп тұратындай ә дегендегі бар болмысын түгел, толық, ең бастысы, анық, айқын тану мүмкін болмайды. Осы тұрғыдан келгенде, толық адам - Абайдағы адамгершілік жайлы ойлардың жалпы жиынтығы, ақындағы гуманистік ойлардың бәрін қамтыған негізгі атауы, басты танымы. Өйткені ақыл, қайрат және жүрек адамның рухани және тәни бөліктен тұратын қоспа жаратылысы мен болмысын толық, түгел етумен бірге, оның өзіне ғана тән адамгершілігін де толық, кемел етеді. Қалай болғанда да қайраттың адам болу мен адамгершілікке қатысы бар, мұны «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек», «Әсемпаз болма әрнеге», «Сенбе жұртқа, тұрса да қанша мақтап» өлеңдері мен 17-қарасөзіндегі ақын ойларынан байқауға болады. Абайдағы «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» өлеңінің мән-мазмұны өте елеулі, ол туралы М. Мырзахметұлы былай деп жазады: «Абайдың 1889 жылы өлеңді барынша өндіре жазған жылдары дүниеге келген «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» деген өлеңінде-ақ адам бойындағы ақыл, қайрат, жүрек жөніндегі күрделі ұғымға алғаш рет ерекше назар аударып, ой толғай бастайды» [1, 239-б.].

Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек,
Жылытқан тұла бойды ыстық жүрек.
Тоқтаулылық, қалыпты шыдамдылық -
Бұл – қайраттан шығады, білсең керек.
Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,
Сонда толық боласың елден бөлек.
Жеке-жеке біреуі жарытпайды,
Жол да жоқ жарыместі «жақсы» демек...
Біреуінің күні жоқ біреуінсіз,
Ғылым сол үшеуінің жөнін білмек [8, 95-б].

Біздіңше, Абай адамның жалпы жаратылысын да, өзіндік адамдық болмысын да осылайша түгелдеп, толықтап алғаннан кейін, енді басты арманы мен мақсаты – адам жаратылысындағы адамгершіліктің нақты өзіне, оның мәні мен өзегіне дендеп ене бастайды. Міне осы жолдағы ақынның алғашқы аялдамасы – өзі

жаңғыртқан жәуанмәртлік ілімі. Бұл ілімде толық адамдағы үш қасиеттің екеуі ғана қамтылған, яғни жәуанмәртлік сипаттарына ақыл мен жүректен шығар – ақыл және әділет пен рақым жатады. Ақын осылайша толық адам атты адамгершілік танымның өзегі мен мәніне бет алғанын көреміз. Яғни «малда да бар жан мен тән» түріндегі қайратпен, жанды дене, жанды тәнмен салыстырғанда, жәуанмәртлікті құрайтын ақыл, әділет, рақым – тек адамда ғана бола алатын адамгершілік қасиеттер. Абай адам болуда қайраттың «малда да бар» болатын төмендік, шектеулі сипатын айтқанда, тіпті ақылдың да «әуелде бір суық мұз», «біле алмай бір тәңріні болдыратын», «жақсының да, жаманның да іздегенін тауып беріп жүретін» кемшілігін термелегенде, мақсаты – оларды керексіз, қажетсіз көру емес, адам болу мен адамгершілікті жетілдіруде үш қасиеттің қайсысы айрықша артық, асыл, соны анықтау, яғни адамгершіліктің өзегі мен мәніне үңілу. Жәуанмәртлік сипаттарында толық адамдағы үш қасиеттің екеуі қамтылса, имани гүл-үш сүюде жалғыз ғана жүрек қалады. Бұдан байқайтынымыз, адам болу мен адамгершілікті жетілдіруде, ақиқатты, хақты тануда ең биікте жүрек тұрады екен. Адамдықтың басты белгісі – ақылдың өзін жүректегі ынта мен ықылас, сүю оятады: «Талап, ұғым махаббаттан шығады», «Махаббат – әуел адамның адамдығы», «Жүректе қайрат (ынта, ықылас, сүю) болмаса, ұйықтаған ойды кім түртпек», «Ақылмен хауас (Жаратушы) барлығын білмейдүр, жүрек сезедүр». Сократ жетпіске жақындаған жасында абақтыға қамалып, онда өткізген алғашқы түнінде-ақ бұған дейін танымай келген ақиқатына жетеді: сол сәтке дейін адам үшін ең маңызды нәрсе – білім деп келген ол енді «ең қасиетті – сүю мен махаббат екен» деп мойындаған екен. Платон да: «Познает не тот, кто мыслит, но тот, кто любит. И познает не тот, кто видит, слышит и осязает, но тот, кто любит» [9, 105-б.] деп, сүюдің құдіретін аса жоғары бағалаған. Әл-Фарабидің де ұлы махаббатты Бірінші Тұлға, Алламен байланыстырып, сүюдің тіршілік пен өмір, барша болмыста бәрінен де биік тұратынын тұжырымдайтыны бар [10, 77–78-б.]. Абайда да М.Мырзахметұлы бекіте танытқанындай, жүрек культі басым көрінеді. Ғалым ойының ізімен жүріп отырып ойласақ, Абайдағы толық адам танымы мен ондағы адамгершілік қасиеттің өзегі мен мәні, әрі ақындағы адамгершілік қасиеттің өзегіне үңілудегі соңғы аялдама – имани гүл-үш сүю екені айқындалады. Абайда адамгершілік іліміне байланысты осындай жүйелі де желілі танымдық жол бар.

Қорытынды

Абайтануға қатысты бұрынғы зерттеулерде толық адам танымындағы үш қасиеттің адамгершілікке байланысты жүйелі танымы, шынайы ақиқаты айтылмайтын, «Малға достың мұңы жоқ малдан басқа» өлеңіндегі үш қасиетке берілген анықтауыштық атаулардың сыры да беймәлім болатын. М. Мырзахметұлы Толық адам танымын ғылыми айналымға ендірумен қоса, жаңағыдай анықтауыштық атаулардың да кездейсоқ аталмағанын айқындаған, ақындағы жүрекке байланысты ықыласты көңіл мен тамырлы ойдың негізін әл-Фараби танымынан тартып танытқан. М. Әуезов аса мән беріп пайымдаған Абайдағы адамгершілік жайлы өзекті тақырыпты М. Мырзахметұлы Толық адам деп аталатын төл таным тұрғысынан танытып, оның ішкі сырын жәуанмәртлік, имани гүл ілімдері арқылы ашып берген.

Әдебиеттер

1. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары. –Алматы: Ғылым, 1982. –296 б.
2. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. XX том. Монография, мақалалар. –Алматы: Жазушы, 1985. –496 б.
3. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. –Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.
4. Абай (Ибраһим Құнанбаев). Екі томдық шығармалар жинағы. II том. –Алматы: Жазушы, 1986. –200 б.
5. Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. 5-том. Ортағасырлық діни философия. –Алматы: Жазушы, 2005. –560 б.
6. Толстой Л. Исповедь. 39-97-с. – Толстой Л. Не могу молчать. –Москва: Советская Россия, 1985. –528 стр.
7. Құдайбердиев Ш. Шығармалары. –Алматы: Жазушы, 1988. –560-б.
8. Абай (Ибраһим Құнанбаев). Екі томдық шығармалар жинағы. I том. –Алматы: Жазушы, 1986. –304 б.
9. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Т. 2. –Москва: Искусство, 1969. –715 с.
10. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. –Алматы: Ғылым, 1975. –455 б.

References

1. Myrzahmetov M. Muhtar Äýezov jáne abaitaný problemalary. –Almaty: Gylym, 1982. –296 b.
2. Äýezov M. Jyрма tomdyq shyğarmalar jinağy. HH tom. Monografua, maqalalar. – Almaty: Jazyshy, 1985. –496 b.
3. Äl-Farabi. Filosofialyq traktattar. –Almaty: Gylym, 1973. – 446 b.

4. Abay (Ibrahim Qunanbaev). Eki tomdyq shyǵarmalar jınaǵy. II tom. –Almaty: Jazýshy, 1986. –200 b.
5. Álemdik filosofıalyq mura. Jyрма tomdyq. 5-tom. Ortaǵasyrlyq dinı filosofıa. – Almaty: Jazýshy, 2005. –560 b.
6. Tolstoy L. Ispoved. 39-97-s. – Tolstoy L. Ne moy molchat. –Moskva: Sovetskaya Rossiya, 1985. –528 str.
7. Qudaiberdiyev Sh. Shyǵarmalary. –Almaty: Jazýshy, 1988. –560-b.
8. Abay (Ibrahim Qunanbaev). Eki tomdyq shyǵarmalar jınaǵy. I tom. –Almaty: Jazýshy, 1986. –304 b.
9. Losev A.F. Istoriya antichnoy estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon. T. 2. –Moskva: Iskússtvo, 1969. –715 s.
10. Ál-Farabı. Áleymettik-etikalıyq traktattar. –Almaty: Ğylym, 1975. –455 b.

Özet

Abay eserlerinin kapsamlı ve geniş bir biçimde incelenmesi M. Avezov'un araştırmalarıyla başlar. İnsan, hayat ve zamana dair derlemeler yapan şairin düşünce odağı hümanistiktir. Bu düşünce yapısını ustalıkla tespit eden M.Avezov'tur. Şairin eserlerindeki insancıl yaklaşımı bulan ve topluma tanıtan M. Mirzahmetuli'dir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran özelliği akli ise yaşamının önemi de çevresini tanımak ve hayatı keşfetmektir. Yaşamı tanıma sürecinde varlığın da önemi büyüktür. Araştırmacı M. Mirzahmetuli'nin uzun yıllar boyunca yaptığı araştırmaları neticesinde tanımladığı ideal insan kavramı şair Abay'ın şiirlerindeki hümanistik kavramıyla benzerlik taşımaktadır. Şairin görüşüne göre ideal insan sonsuz gayretin, parlak zihnin ve kalbin sahibi ise M.Mirzahmetuli'nin tanımıyla ideal insan varlığı daha derin bir şekilde kavranmıştır. İnsanın doğası beden, ruh ve akıldan ibaret olup, hümanistik yapısı duygusal ve zihni bakımdan sonradan oluşan kişilikleriyle olgunlaşır. Bu makalede M.Mirzahmetuli'nin tanımladığı Abay'ın hümanist ilminin önemi ve yapısı sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: M.Avezov, Abay, Ahlak felsefesi, M.Mirzahmetuli, ideal insan.

(M.ALIPKHAN. ABAY ESERLERİNDEKİ İDEAL İNSAN KAVRAMI VE MEKEMTAS MIRZAHMETULI'NİN EDEBİYAT BİLİMİNE YENİ KATKISI)

Резюме

Всестороннее и широкое изучение творчества Абая начинается с исследований М. Ауэзова. Суть размышлений поэта о человеке, о жизни и о времени составляет - нравственность. Если М. Ауэзов определил эту проблему, то М. Мырзахметулы нашел в произведении поэта систему и сущность нравственных знаний. Преимущество и свойство человеческой природы состоит в его разуме и смысл человеческой жизни – есть знание и познание. А роль категорий сущность и явлений в процессе познания огромна. Категория и познание совершенного человека Абая, внедренный в научный оборот М. Мырзахметулы – и есть явление нравственного учения в произведении Абая. Если обладателем «Горячей энергии (ыстық қайрат), лучезарного ума (нұрлы ақыл), горячего сердца (жылы жүрек)» является совершенный человек, то нравственный мир этого совершенного человека раскрывается учениями жәуанмәртлік (основа нравственности) и имани гүл (сущность нравственности), определенные М. Мырзахметулы. Природа человека формируется телом (силой), душой (сердцем), разумом, а его неповторимая, священная нравственность формируется качествами, исходящими от ума и сердца. То есть истинная нравственность достигается через жәуанмәртлік, включающее в себя качества разума, справедливости и милосердия. И высшей вершиной этого нравственного качества является имани гүл – три любви. А три любви в произведениях Абая – это любовь к Богу, к человеку и справедливости. Учение о совершенном человеке - есть внешнее явление нравственного учения, воспетого Абаем, а любовь (три любви) – есть его внутренняя суть и сердцевина.

В статье описывается система и глубокое содержание нравственных учений Абая, которые были изучены и определены М. Мырзахметулы.

Ключевые слова: М. Ауэзов, Абай, философия морали, М.Мырзахметулы, совершенный человек, основа нравственности, сущность нравственности.

(М.АЛИПХАН. УЧЕНИЕ О СОВЕРШЕННОМ ЧЕЛОВЕКЕ АБАЯ – ОГРОМНЫЙ ВКЛАД В НАУКУ АБАЕВЕДЕНИЯ М.МЫРЗАХМЕТУЛЫ)

Гүлжан ӘЛІПХАН

Жалпыакадемиялық ағылшын тілі кафедрасының магистр-оқытушысы, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан
(gulzhan.alipkhan@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-9450-4274

АБАЙ МЕН АХМЕТ БАЙТҰРСЫНОВ САБАҚТАСТЫҒЫ*

Андатпа

Мақалада Абай мен Ахмет Байтұрсынов шығармаларындағы сабақтастық мәселесі қарастырылған. Оларды ақыл-ой мен таным тереңдігі табыстырған, ел қамын жеу мен адамды түзеу идеясы біріктірген. Ахмет Байтұрсынов – алғашқы абайтанушы, оның Абай туралы терең мәнді мақаласы 1913 жарық көрген. Абайды – қазақтың бас ақыны деп алғаш танып бағалаған – Ахмет Байтұрсынов. Оның ойынша, Абай қазақтың өлеңін төрге шығарған, қадір-қасиетін арттырған ақын. Абай өлеңдерінде ой тереңдігі мен сыншылдық және білім – үшеуі де бар болған. Абай – қазақ өлеңін формасы жағынан да жетілдіріп дамытқан жаңашыл ақын. Және Ахмет Байтұрсынов жазғандай, Абай – қай нәрсенің де мәнін, өзегін таныта жырлаған ойшыл ақын. Абайды осылайша терең танып, жоғары бағалаған, өнеге тұтқан Ахмет Байтұрсыновтың өзі де ұстаз Абай, ойшыл Абай биігіне көтерілді, өз дәуірінің Абайындай ұлт ұстазы, асыл азаматына айналды. Ахмет Байтұрсыновтың Абаймен үндесіп сабақтасуының бір қыры осы. Ахмет Байтұрсыновтың Абаймен сабақтасуы туындыларындағы мән-мазмұн, ой мен идея бірлігі, ортақтығы арқылы да көрініс тапқан. Ең әуелі екі ақын да өз өлеңдерінде жағымсыз, кеселді қасиеттерді ащы түрде әшкерелеп, аяусыз сынады. Адами асыл қасиеттерді дәріптеп насихаттады. Екі ақынның да мақсаты – адамгершілікті жырлау арқылы халық санасын ояту. Кеңістік пен уақыт, орын алған жүйе мен қалыптасқан жағдай екі ақындығы шығармашылық ізденісті ортақ арнаға салды. «Сегіз аяқ», «Жиған-терген» өлеңдері – екі ақындығы ақыл-ой мен мақсат-мұрат, көркемдік шешім бірлігінің биік шыңы. Мақалада осындай ойлар тұжырымдалған.

Кілт сөздер: Абай, Ахмет Байтұрсынов, сабақтастық, И.А.Крылов, мысал, өлең, адамгершілік, мақсат, үндестік.

*Келген күні: 14 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 7 мамыр 2022 ж.

Geliş Tarihi: 14 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 7 Mayıs 2022

Date of Arrival: 14 February 2022 – Date of Acceptance: 7 May 2022

Поступило в редакцию: 14 февраль 2022 г. – Принято в номер: 7 март 2022 г.

Gulzhan ALIPKHAN

Master-teacher, General academic English language department, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan
(gulzhan.alipkhan@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-9450-4274

SUCCESSION OF ABAI AND AKHMET BAITURSYNOV

Abstract

The article deals with the problem of continuity in the works of Abai and Akhmet Baitursynov. They were united by the depth of thought and knowledge, the idea of caring for their people and the moral improvement of their contemporaries. Akhmet Baitursynov is the first Abai scholar whose article with deep meaning about Abai was published in 1913. Akhmet Baitursynov was the first to recognize Abai as the main, the first Kazakh poet. According to him, Abai is a poet who raised the dignity of Kazakh verse, giving him an honorable place in the world of poetry. Abai's poems contained depth of thought, criticality, and knowledge. Abai is a poet-innovator who perfected the form of Kazakh verse. And as Akhmet Baitursynov wrote, Abai is a poet-thinker who has learned the essence of everything he wrote about. Akhmet Baitursynov, who so deeply knew and highly appreciated Abai, himself rose to the level of Abai the mentor, Abai the thinker, like Abai of his time, and he himself became a moral teacher of his nation, an extraordinary personality of the Kazaks. This is one of the moments of the relationship between Akhmet Baitursynov and Abai.

The relationship between Akhmet Baitursynov and Abai is reflected in the content of their works, the unity and commonality of thoughts and ideas. First of all, both poets sharply exposed and criticized negative, unhealthy human qualities in their poems. They wrote and promoted the noble, virtuous qualities of a person. The goal of both poets is to awaken and enlighten the consciousness of the people, writing morality in their poems and fables. Space and time, the existing socio-political system and the prevailing environment combined the creative searches of the two poets. The poems "Segiz ayak", "Zhigan-tergen" are the pinnacle of the unity of spirituality and purpose, the artistic denouement of the two poets. The article gives such judgments about the continuity of the two poets.

Keywords: Abai, Akhmet Baitursynov, continuity, I.A. Krylov, fables, poem, morality, purpose, consonance.

Кіріспе

Абай мен А. Байтұрсынов арасында ақыл-ой деңгейі мен таным тереңдігі, ел қамын жеу мен адамды түзеу жөнінен сабақтасатын өте тығыз байланыс бар. Абайды тану тарихында А. Байтұрсыновтың «Қазақтың бас ақыны» мақаласының орны мен мән-мазмұны аса зор. Алаштың асыл азаматы, ұлт ұстазының бұл мақаласы 1913 жылы «Қазақ» газетінде жарияланған. А. Байтұрсыновты алғашқы абайтанушылар қатарында танып, олардың мақалаларын құрастырып

жариялаған, алғы сөзі мен түсініктемелерін жазған М. Мырзахметов мақала жайлы мынадай пікірін ұсынады: «Бұл мақала Абайдың қайтыс болуына он жыл толуына даярлық ретінде «Қазақ» газетінің редакторы Ахмет Байтұрсынов тарапынан жазылған тарихи мән-мағынасы зор, ұлы ақын мұрасын ғылыми тұрғыдан танып білу және де Абай мұрасын халыққа насихаттау ісіне бастама болуымен де ерекшеленеді. 1914 жылы Семейдегі қазақ әдебиеті тарихындағы тұңғыш әдеби кештің өтуі мен абайтану саласындағы алғашқы тырнақ алды мақалалардың жазылуына мұрындық бола да білді» [1, 154-б.].

Мақаланың зерттеу нысаны

Абай мен Ахмет Байтұрсынов шығармаларындағы сабақтастық мәселесін қарастыру.

Зерттеу нәтижесі

«Қазақтың бас ақыны» атты мақаланы тиянақты танып білудің маңызы аса зор. А. Байтұрсынов бұл мақаласында Абайды не себепті қазақтың бас ақыны санағанын танытып баққан. Ол мақаласының басында-ақ «Қазақтың бас ақыны Абай (шын аты Ибраһим) Құнанбаев. Онан асқан бұрынғы-соңғы заманда қазақ баласында біз білетін ақын болған жоқ» [1, 54-б.] деп бірден кесіп айтады, ойын әбден түйіндеп жеткізеді. Сол заманда-ақ Ақмола, Семей, Торғай облыстарында Абай аты елге әбден мәлім болып, ал ел арасында Абай атын естімей, білмей қалу кәдімгідей ыңғайсыз, таңырқайтын жағдай болған екен. Мұндай жағдай А. Байтұрсыновтың өз басынан да өтіпті, ол Ақмола облысына барғанында Абайды білмей, сөзін естігенім жоқ дегеніне сондағы жұрт таңырқап қалған екен. Жүрген жерінде Абайдың сөзін мақтамайтын адам болмапты. Бұл жылдарда (1901–1904) А.Байтұрсынов әр түрлі деңгейдегі мектептерде мұғалім болып, И.Крыловтың мысалдарын қазақшалап жүрген кезі екен [2, 95-б.]. Абай сөздері жазылған дәптер А. Байтұрсыновтың қолына 1903 жылы түседі. Және ақын өлеңдерімен алғаш танысқан сәтте-ақ А. Байтұрсынов Абай өлеңдерінің «сөзі аз, мағынасы көп, терең» екенін бірден танып, «жатырқап, көпке дейін тосаңсып» қалады. «Абай сөздері жалпы адамның түсінуіне ауыр екенін мойындайды [1, 55-б.]. Әдетте адамдар танымы терең тұлғаларды тез түсініп кете алмай, оларды оқымай, танымай жүретіні бар. Абай да сондай айрықша тұлға, ол - «не нәрсе жайынан жазса да, түбірін, тамырын, ішкі сырын, қасиетін қамтып жазатын» [1, 55-б.] ойшыл ақын. Абай өз туындыларын тыңдаушының, оқырманның таным, түсінігіне төмендей түсіп жазбайды, керісінше, көзіқарақты

қауымды өзі тапқан, өзі түйген ой биігіне тарта жүріп сөйлейді. А. Байтұрсынов жазғандай, оқушы сөзді сынаса, сөз оқушыларын сынайды. Абай сөзі заманындағы ақындардың сөзінен үздік артық [1, 55-б.]. Абайға қатысты мұндай артық, жоғары бағаны Міржақып Дулатов та жазған: «1904 жылы июнь жұлдызының басында Омскіге барғанымда Абай өлеңдерінің жазбасын алғаш Ахмет Байтұрсыновтан көрдім... Абай сынды ақынның қадірін білмеу қазақ халқының зор кемшілігін көрсетуге жарайды... Әдебиетіміздің негізіне қаланған бірінші кірпіш – Абай сөзі, Абай аты боларға керек. Абайға шейін қазақта қолға алып оқырлық, шын мағынасында қазақ әдебиеті дерлік бір нәрсе болған жоқ еді... ең жоғарғы, ардақты орын Абайдікі, қазақ халқына сәуле беріп, алғашқы атқан жарық жұлдыз – Абай [3, 250-б.]. А. Байтұрсынов мақаласы Абайды танытуда Ә. Бөкейханов, К. Ысқақұлы мақалаларынан кейін жарық көрген алғашқы ақпарат беруші дүние болған соң, онда ақын өмірінен де мәліметтер беріледі. Әрине ақын өміріне қатысты деректерді А. Байтұрсыновтың өзіне дейін жарияланған Ә. Бөкейханов, К. Ысқақұлының мақалаларынан алып пайдаланғаны байқалады. Ал «Қазақтың бас ақыны» атты мақаланың өзіндік артықшылығы мен ерекшелігі – Абайдың өз болмысы мен оның ойшылдық танымы, ақындық қуатына қатысты айтқан тың ойларында дер едік. Ахмет Байтұрсынов Абайдың айрықша, артықша болмыс иесі, қазақ руханиятындағы өзгеше құбылыс екенін ә дегеннен-ақ дәл таныған. А.Байтұрсынов жазғандай, шынында да Абай сөздері дүниеде қалғаны қазаққа зор бақ [1, 59-б.]. Бүгінге дейін ғылымды, ойлы кісілер Абай туралы көп жазды. Сол кейінгілер өзінше қайталап айтқан я әлі де айта алмай жүрген талай тапқыр, ақиқат ойларды А. Байтұрсынов осы бір мәнді мақаласында сол бір ерте кезде-ақ әбден шегелеп жазып кеткен. А. Байтұрсыновқа тиесілі сондай серке, тұңғыш айтылған тың ойларды кейінгі ұрпақ ұмытпау керек. Ақын Абай, ойшыл Абайды орынды бағалап, терең танытып айтылған А. Байтұрсынов ойлары мыналар: «Абай өлеңге басқа көзбен қарап, басқа құрмет, ықыласпен күтіп алып, төр түгіл, тақтан орын берген; Сөздің шырайлы, ажарлы болуына ойдың шеберлігі керек. Ұнамды, орынды, дәмді болуына сыншылдық керек. Мағыналы, маңызды болуына білім керек. Абайда осы үшеуі де болған; Бұлардың үстіне Абай көсем, үлгі шығарып, өнеге жайғыш болған. Абайда өлең сөздің неше түрлі үлгісі, өрнегі табылады; Көп нәрсені Абай сөз қылған, сол сөздерінің бәрінде де Абайдың әр

нәрсенің асылын танығаны, білгені көрінеді; Басқа ақындар аз білімін сөздің ажарымен толтыруға тырысқан. Абай сөздің ажарына қарамай, сыпайылығына қарамай, әр нәрсенің бар қалыбын сол қалыбынша дұрыс айтуды сүйген... хақиқатты қалыбында, тереңді терең қалыбында жазған [1, 59-б.]. Бұлар – Ахмет Байтұрсыновтың Абай ақындығы мен болмысына байланыстырып айтқан өте тапқыр түйінді ойлары. Жүз жыл бұрын жазылған осы ойлар заманы мен айтушысына қарай түрленіп, алайда алғаш айтылған түп негізін сақтаумен қайталанып, жетіле түсіп келеді. Ахмет Байтұрсынов мақаласының басында да, соңына таман да Абай сөздері мен ойларын түсінудің ауырлығын, қиындығын қайта-қайта айтқан. Жүз жыл өтсе де, ақын сөзін көбіміз тауыса танып кетпедік, сөйте тұра Абайды толық танып алғандай жүретініміз де бар. Осы орайда А. Байтұрсыновтың мына ойы оқырман қауымын қамшылай түссе керек: «Абайдың терең пікірлі сөздерін қарапайым жұрттың көбі ұға алмай, ауырсынады. Абайдың өлеңдерін мың қайтара оқып жаттап алып жүрген адамдардың да Абайдың кейбір өлеңдерінің мағынасын түсініп жетпей жүргендерін байқағаным бар... Сол өлеңді алып қарасақ, айтылған пікірде, ол пікірді сөзбен келістіріп, айтуында еш кемшілік жоқ. Түсіне алмаса, ол кемшілік оқушыда» [1, 63-б.]. Тіпті А. Байтұрсынов Абайдың «Көк тұман алдындағы келер заман» өлеңінің мәтінін ұсынып та, осы ойының ақиқатын бекіте түседі. А. Байтұрсынов жазғандай, Абайдың бұл өлеңінде қате айтылған, теріс айтылған, жұмбақ қылып, ашпай айтылған еш нәрсесі жоқ. Бәрі де дұрыс, түзу, тиісті орнында айтылған сөздер. Оған оқушылар түсінбесе, ол Абайдың үздік, ілгері кетіп, оқушылары шаңына ере алмағанын көрсетеді [1, 64-б.].

Ахмет Байтұрсыновтың Абаймен байланысты шығармашылық сабақтастығы он жыл бұрын қолына түскен ақын сөздері мен 1913 жылы «Қазақтың бас ақыны» атты іргелі мақаласынан басталады. Қазақ әдебиеттану ғылымы тарихындағы бұл мақаланың мәні мен орнын айқындап ғалым А. Ісімақова оны былайша бағалайды: «Абай шығармашылығының теориялық негізі А. Байтұрсынұлының 1913 жылғы «Қазақ» газетінде жариялаған «Қазақтың бас ақыны» атты мақаласында қаланып, Абай неге қазақтың бас екені, оның тарихи миссиясы, рухани болмысымыздағы орны, көркемдік-эстетикалық сипаттары терең талданып, алғаш рет қазақ оқырмандарының алдына тартылады [4, 73-б.]. Абаймен осылайша табысып, артынша өзі де Абай жолына түсіп кеткен А. Байтұрсыновтың бұл мақаласындағы

түйінді сөз, қорытынды ой – «Абайды қазақ баласы тегіс танып, тегіс білу керек» [1, 64] деген аталы өсиеті. Биыл Ахмет Байтұрсыновтың туғанына жүз елу жыл толып отыр. Осыдан жиырма жеті жыл бұрын Абайдың да жүз елу жылдық мерейтойы дүрілдеп өтіп еді. Бүгінде міне ұлы ұстазын ұлықтаған Ахмет Байтұрсыновтың да мерейтойы өтпек. Осы орайда Абай мен Ахмет арасындағы дәстүр мен сабақтастық жайын сөз ету орынды болмақ.

Ө. Әбдиманұлы Ахмет Байтұрсыновтың өмір өткелдері, ақындық әлемі, көсемсөз көшбасшылығы, ұлт ұстаздығы жайлы қырларын қамтып, 2007 жылы «Ахмет Байтұрсынұлы» атты зерттеу-эссесін [5] жариялаған. Ғалым зерттеуінің бесінші тарауы «Ұлылар үндестігі» деп аталады, мұнда Абай мен Ахмет арасындағы шығармашылық сабақтастықтың кейбір қырлары сөз болған. А. Байтұрсынов шығармашылығы орыс ақыны И.А. Крыловтың мысалдарын тәржіме жасаумен басталады. Сол себепті де ғалым Ө.Әбдиманұлы екі ақын арасындағы мақсат-мұрат бірлігін ең әуелі олардың мысалдары арқылы танытады. Ғалым еңбегінің «Ұлылар үндестігі» деп аталатын тарауының «Мысалдағы мұрат бірлігі» атты алғашқы тараушасында Абай мен Ахметтің қазақша мысал жаратуудағы өзіндік ерекшеліктері И. Крыловтан аударылған бір ғана «Қарға мен түлкі» оқиғасы негізінде пайымдалып берілген. Ахмет Байтұрсыновтың 1909, 1911 жылдары алғаш жарияланған жинақтары – «Қырық мысал» мен «Маса» болатын. Ақын мысалдарының басым бөлігі И.А. Крыловтан аударылған: «А. Байтұрсынұлы Крыловтың 197 мысалынан әдейі 38 мысалын іріктеп алған. Екі мысалды («Ат пен есек», «Екі шыбын») И. Хемницер мен И. Дмитриевтен аударған» [5, 98-б.]. Және А. Байтұрсыновтың мысалдары оның төл өлеңдерінен де мол: «Алғаш рет 1911 жылы Орынборда жеке жинақ болып басылған өзінің төл өлеңдерінің саны онша көп емес, жалпы көлемі 800 жол шамасында ғана» [6, 397–398-б.]. Ғалым Ө. Әбдиманұлы «Өлеңдегі ортақ ой» деп аталатын келесі тараушасында А.Байтұрсыновтың Абаймен сабақтастық мәселесі осы төл өлеңдері негізінде біршама пайымдалады. Ең бастысы, Ахмет Байтұрсыновтың Абай дәстүрін жол етіп ұстанғаны айрықша аталады: «Қос ақынның ой өрісі өзектес, мұңшері ортақ, арман тілегі бір. Екеуінің де шығармашылығы шыр айнарлар «алтын қазық» - ұлтының өзгелермен терезесі тең мәдениетті өрісте болуын аңсау, сол жолға жетелеу» [5, 249-б.]. Біз осындай бағыт сілтер ойлардан бастау алып, Ахмет Байтұрсынов пен Абай арасын

байланыстырар ортақ сарындарды өзімізше пайымдап танымақпыз.

Ахмет Байтұрсыновтың төл туындылары оның 1989 жылы «Жазушы» баспасынан жарық көрген кітабындағы [7] «Маса» өлеңімен басталады. Кейінгі «Сөз иесінен» өлеңімен бірге бұл «Маса» екеуі ақынның өз болмысы мен мақсатын біршама танытқандай болады. Ал «Малшы мен Маса» атты мысалында ақын өзін анық, ашық түрде «мен – Сарымаса» деп айтатыны бар. Және осындағы өз тарапынан айтылатын түйін сөзінде А. Байтұрсыновтың өмірлік ұстанымы мен әдебиеттегі міндеті айқындала түседі:

Мысалы, қазақ малшы ұйықтап жатқан,
Жыланды пәле делік андып баққан.
Пәленің түрін көрген мен – Сарымаса,
Халықты оянсын деп сөзбен шаққан.
Ойлаймын осы сөз де жетеді деп,
Қатты айтсам, сөзім батып кетеді деп.
Ұйқысы ашылмаған жұрт өзімді
Қорқамын Сарымасадай етеді деп [7, 102–103-б.].

Мысалда суреттелгендей, Сарымаса Малшыны жылан-пәледен аман алып қалады. Масаның шағуы ащы болса да, Малшыны жыланның шағуынан құтқарып қалған әрекеті ізгі. Өзін осы Сарымасаға теңеген ақынның өзі де қазақтың қараңғылық, білімсіздік шырмауынан шығып оянуын қалады. Мысалда суреттелген жылан – күллі жаманшылық пен надандықтың символы. Ақын да барлық әлеуметтік қызметі, ақындық-аудармашылық шығармашылығы, ғылыми ізденісі, мақалалар жазу жұмысымен бір ғана мақсатты көздеді, ол – білім-ғылым, адамшылықты дәріптеп насихаттау арқылы қазақты іргелі, өркениетті ел ету. Бұл – өзіне дейін Абай ұстанған жол еді. Абай – адам болуды жүйелеп, негіздеп көп жырлаған ақын. Ақын бәрінің де бастауы – адам болу екенін терең түйсінген жан. Ал адам болу – тек адамда ғана бар ақыл-оймен білім-ғылым жолына түсу, ақыл арттыру, ар-ұят, әділет, рахым-мейірім, қанағат-ынсап қасиеттеріне ие болу. Адам болудың осындай даңғыл жолына түскен халықтың еркіндік, бостандық, теңдікке ұмтылып, егемен ел, тәуелсіз мемлекетке жетуі де жеңіл болмақ. Адам болу мен адамгершілікті жүйелі жырлау дәстүрі Абайдан басталып, Шәкәрім ақынмен ілгерілеп, Ахмет Байтұрсынов шығармашылығымен жалғаса түсті.

Абай мен Ахмет Байтұрсынов арасында ғажап ұқсастық, сабақтастық бар. Мысалы, Абай алғаш жазған туындыларының бірі –

«Базарға, қарап тұрсам, әркім барар» өлеңінде түпкі мақсаты – адамгершілікті жырлау арқылы халықты ояту болып, осы жолда толғанып тапқан асыл ойларын тыңдаушылары қасақана қабылдамай, ұқпай, керек етпей жүргеніне қынжылып күйінетін еді:

...Біреу ұқпас бұл сөзді, біреу ұғар,
Бағасын пайым қылмай аң-таң қалар.
Сөзді ұғар осы күнде кісі бар ма?
Демеймін жалпақ жұртқа бірдей
...Бір кісі емес жазғаным, жалпақ жұрт қой,
Шамданбай-ақ, шырақтар, ұқсаң жарар.
«Ит маржанды не қылсын» деген сөз бар,
Сәулесі бар жігіттер бір ойланар [8, 40-б.].

Абай сөзі өзінің биік өресіне орай өрелі, терең болса да, шын талаптанған кісіге танылмас ой да емес. Ақын айтқан асыл сөзге қауымының ықылас танытпай, қадірін білмей жүретіні де бар. Сондай жағдайда ақынның қараңғы қауымын қаттырақ, ащырақ айтып сынап жіберетіні рас, бірақ бәрібір де «сәулесі бар жігіттердің бір ойланып» шығарына Абай сенеді, үміт етеді. Осындай үндес ойлар мен ұқсас сарындар Ахмет Байтұрсыновта да бар. Ол да алғаш жазған өлеңінің бірі – «Жазушының қанағатында» Абайша толғанады:

Бұл сөзді біреу алмас, біреу алар,
Құлағын біреу салмас, біреу салар.
Теп-тегіс көпке ұнау оңай емес,
Кейіне жарамаса, кейіне жарар.
Қайсысы ықыласын салып тыңдап,
Жаратпай қайсыбірі теріс қарар.
Дүниеде сүйгенім бар, күйгенім бар,
Солардан аз да болса белгі қалар [7, 23-б.].

А.Байтұрсынов өлеңіндегі бұл ойлар жоғарыдағы Абай ойларымен сабақтасып тұрғаны талассыз. Екеуінің де ел қамын жеп айтқан пайдалы, тағылымды ойларын тыңдаушысы жаратпайтындай көрінеді. Екеуі де айтқан сөздерін тыңдаушыларының біразы ұқса, басым көбі түсінбей жүргеніне күйінеді. Өздері тап болған осындай ортақ жағдайда Абай сөзін ұғар «сәулелі», ойлы жігіттер бір шығар деп үміт етсе, А.Байтұрсынов сөзіне «құлағын салар» аз ғана қауымның барына қанағаттанады. Екеуінің де мақсаты ортақ – адамды түзеп, елді ояту.

Ахмет Байтұрсыновтың бір өлеңі «Адамдық диқаншысы» деп аталады. Өлеңнің тақырыбы да, ондағы айтылған өзекті ой да Абай дәстүрімен дәлме-дәл сабақтасады. Абай туындыларындағы басты таным мен негізгі тақырып – адамгершілік жайы екені М. Әуезов пен М. Мырзахметұлының зерттеулерінде әбден бекітіліп айқындалған. М. Әуезов Абайды терең зерттеуі нәтижесінде «Ол адамгершілікті, моральдық философияны барлық жайдан жоғары қояды» [9, 179-б.] деген түйінді тұжырымын ұсынса, М. Мырзахметұлы Абайдағы адамгершілік ілімді толық адам, жәуанмәртлік, иманигүл танымдары арқылы терең танытып берді [10]. А.Байтұрсынов та өзін Абай жүйелі жырлаған адамгершілік, адамдықтың диқаншысы деп білген:

Адамдық диқаншысы қырға шықтым,
Көлі жоқ, көгалы жоқ – қорға шықтым.
Тұқымын адамдықтың шаштым, ектім,
Көңілін көгертуге құл халықтың [7, 34-б.].

Өзінің адамдық диқаншысы екенін А.Байтұрсынов өз өлеңдерімен де, аударма мысалдарымен де айқын танытқан. Не нәрсе болса да, жоқтан бар болған қалпымен я «көлі жоқ, көгалы жоқ» құнарсыз жерде қиындықпен пайда болуымен құнды болмақ. Абай да, Ахмет Байтұрсынов та адамгершілік пен адамдықты қанау мен қараңғылық жайлап, отаршылдық жағдай мен соған сай аяр әкімшілік жүйеде әбден азып, азғындаған кезеңде ерекше ықыласпен жырлады. Ахмет Байтұрсыновтың адамдық тұқымын шашып, егуінен Абай жырлаған жүйелі адамгершілікті еске аламыз. Адам болу мен адамгершілік жайын Абай ақындыққа дендеп кіріскен алғашқы жылында-ақ (1886) жазған «Ғылым таппай мақтанба» өлеңінде жүйелеп айта бастаған:

Бес нәрседен қашық бол,
Бес нәрсеге асық бол -
Адам болам десеңіз.
Тілеуің, өмірің алдында,
Оған қайғы жесеңіз.
Өсек, өтірік, мақтаншақ,
Еріншек, бекер мал шашпақ -
Бес дұшпаның, білсеңіз.
Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым, ойлап қой -
Бес асыл іс, көнсеңіз [8, 41-б.].

Адам болу мен адамшылық, адамдық жолына түсудің Абай айтқан бұл формуласы мен Ахмет Байтұрсыновтың адамдық тұқымын шашып, екпек болғаны – бағыты да, мазмұны да бір, ортақ әрекет. Екі ақынның да мақсаты – білім-ғылым, адамдықты дәріптеп, насихаттаумен адамгершілікті жетілдіру, халықты ояту. Түптеп келгенде, адамдық пен адамгершілік – жағымсыз, кеселді қасиеттерден арылып, асыл, ізгі қасиеттерді бойға, ділге дарыту. Яғни адамгершілік - кеселді қасиеттермен күресіп, оларды жою және кеселді қасиеттерден арылған ой мен бойға ізгі қасиеттерді дарытып жетіле беру. Абай жағымды, жағымсыз қасиеттердің ең негізгі, бастыларын ғана іріктеп алып, оларды бес асыл іс пен бес дұшпанның аясында ықшамдап қана бергендей көрінеді. Себебі адамдағы асыл қасиеттер мен кеселді қасиеттер тек аталған онымен ғана шектелмейді. Мысалы, Абайдың бір ғана «Сабырсыз, арыс, еріншек» атты өлеңінде аталған үшеуінен бөлек басқа да біршама кеселді, жағымсыз қасиеттер әшкереленіп сыналған, олар – көрсеқызар, жалмауыз, алты бақан, ала ауыз, күндеу, міндеу, ел қыдырғыш тілемсектік, өсек, өтірік, мақтаншақ, нәпсіқұмар, қалжыңбастық, қулық, пысықтық, шаруаға қырсыздық сияқты қасиеттер. Абай мұндай жағымсыз қасиеттерді адамның бойынан тауып аяусыз әшкерелесе, Ахмет Байтұрсынов оларды жануарлар тіршілігімен байланыстырып ашық түрде сынайды. Мысалы, оның «Екі бөшке» атты мысалындағы бөшкелер зат, құбылыс пен адам арасында тұрған перде іспетті, бөшке-перде арқылы баяндалған оқиғаның пердесін көтеріп жіберсек, ар жағынан адам болмысының шындығы шыға келеді:

Көшеде екі Бөшке келе жатты,
Бірі бос екеуінің, бірі затты.
Ішінде заты бары жай аяндап,
Салдырлап келе жатыр босы қатты.
...Құр бөшке жұртты үркітіп салдырлады,
Көшеде қарамаған жан қалмады.
Бұйым көп, дыбысы жоқ екіншісін
Ілтипат етіп ешкім аңғармады [7, 81-б.].

Өмірде шын ақылды, білімді кісілер кішіпейіл келіп, керісінше ақымақ, мақтаншақ адамдар көп көзіне көрінгіш болып жүреді. Мысалдағы екі бөшке осы екі топтағы адамдарды мегзейтіндей көрінеді. Әсіресе жарнамашыл, мақтанқұмар заманда міндетін үндемей-ақ жүріп жауапты орындайтын кісілер тасада қалып қойып, әсіреқызылмен күн

кешетін пысықайлар алға шығып елеулі, «артық» болып жүретіні бар. Екі бөшкенің әрекетінен адамдар болмысы танылып тұратынын ақынның өзі де түйінді сөзінде ашық айтады:

Құр бөшке салдыры зор, бағасы кем,
Бағасыз құр даурыққан адаммен тең.
Алыстан әлдеқандай болса-дағы
Жай мәнін жақындасаң білерсің сен.

Екінші толық бөшке мысалы сол -
Адамдар көп даурықпас ақылы мол.
Сарп етпей босқа сөзін жұртқа жарлап,
Үндемей жүріп ісін істейді ол [7, 81-б.].

Ахмет Байтұрсынов мысалы ішінде екі бөшке арқылы солар тектес адамдардың болмысы мен мінезін перделеп, астарлап білдірсе, өзі қосқан түйін сөзінде оларды пердесіз айқын, ашық ойымен шынайы танытады.

Абай тапқан жаңа өлең өлшемі А. Байтұрсыновтың «Жиған-терген» өлеңі арқылы жалғасын тауып дами түскен. Абайдың «Сегіз аяқ» өлеңі жайлы М. Әуезов былай деп жазады: «Сегіз аяқ» ұлы ақынның жазушылық еңбегінің орта тұсында туған үлкен бір белдей әрі мол, әрі бар жағынан көркем келісті шыққан, зор шығарманың бірі. Бұл өлеңнің түрі де осы шаққа шейін ақын жазып келген өлеңдердің үлгісінен басқаша. «Сегіз аяқ» дегені – сегіз жолдан қайырылған шумақтар болғандықтан айтылған [9, 143-б.]. А.Байтұрсыновтың Абайды ұстаз тұтқаны әсіресе осы «Жиған-терген» өлеңінен айқын көрінеді. Мұны ғалым Ж. Ысмағұлов орынды атап өткен: «Абай дәстүрінде әрбір сөзін салмақтап, әбден өлшеп-пішіп, көркемдік иін әбден қандырып, ешбір селкеусіз жазылған «Жиған-тергенді» оқып отырғанда қазақ халқының қасіретке толы бүкіл тарихы мен өте аянышты халі көз алдыға елестейді» [6, 408-б.]. Әр шумағы сегіз тармақтан тұратын Абай өлеңінің алғашқы шумағы тілге айтылған арнауымен басталады. А. Байтұрсынов та өлеңінің алғашқы шумағын тілге қарата айтылған түйінімен аяқтайды:

Еңбекке егіз, тіл мен жақ,
Ерінбесең, сөйлеп бақ [7, 26-б.]!

Тілге қатысты арнау Абай мен А.Байтұрсыновта екінші шумақта да жалғасады. Абайдағы сөз бен ой салмақты, көркемдік те елеулі

көрінсе, А.Байтұрсынов та өткір ойлар айтып, Абай деңгейінде болуға тырысады:

Қиналма бекер, тіл мен жақ,
Көңілсіз құлақ – ойға олақ [8, 85-б.].

Жүрегіннің жарасын
Көрсет жұртқа, қарасын [7, 26-б.].

Екі ақын да әлеуметтік күресінің құралы ретіндегі өлеңін көпке жеткізуде тілі атқарар қызметін алғашқы екі шумақта айшықтап танытқан.

Екі ақын да әр шумағы сегіз тармақтан тұратын «Сегіз аяқ», «Жиған-терген» өлеңдерінің үшінші шумағынан бастап тыңдаушысы, оқырманы, надандау, қараңғылау қауымы жайлы толғанысқа түседі. Ахмет Байтұрсыновтың Абай тапқан жаңа өлшеммен өзі де жаңа өлең жазып, ондағы мазмұнды да Абай ойларымен үйлестіріп, сабақтастырып сөз етуі айрықша қайран қалдырады. Екі ақын да тыңдаушысына көңілі толмай, қараңғы надан ортаны суреттеп айтуға көбірек аялдайды. Алғашқы екі шумақта екі ақын да ортақтасып тілдің құдіретін толғана жырласа, үшінші шумақтан бастап екеуі де надандықтың кесірін қынжыла сөз етеді:

Басында ми жоқ,
Өзінде ой жоқ
Күлкішіл кердең наданның;
Көп айтса көнді,
Жұрт айтса болды –
Әдеті надан адамның;
...Қайнайды қаның,
Ашиды жаның,
Мінездерін көргенде [8, 85-б.]...

Абайдағы надандыққа күйінген осы сарын жетінші шумаққа шейін жалғасады. Надан ортаның жасап жүрген жағымсыз, жексұрын «санасыз, ойсыз, жарым ес» қылықтары олардың өз түсінік, танымдарында ерсі емес, «өз ойында ар емес». Абай армандаған «ынсап, ұят, терең ойды ойлаған жан» емес олар. Ақын өз ортасының осындай қараңғы қалпына күйініп өткен. Ахмет Байтұрсынов та негізі, жетінші шумаққа шейін ұстазы жүрген жолменен оқымаған, сауатсыз, үлгісіз ортасын қамыққан көңілмен сынап өтеді:

Оқушым, ұқпай,
Осқырып шықпай,
Сабырмен байқа сөзімді.
...Көп мағына, аз ләфуз,
Есек баспас тайғақ мұз.
...Құлағы жоқ керенді -
Ұқтыра алмай сөз әуре,
Тек тұра алмай біз әуре [7, 26-27-б.].

Абай мен Ахметтің бірдей өлшемдегі ұқсас өлеңдерінде айнымастай ынтымақтасып ойларын ең әуелі тіл құдіреті мен надандық сипатын сөз етуден бастауы әбден орынды, мейлінше заңды. Қай заманда да жаманшылық пен жақсылық қатар келіп, оларды танып айқындау ақыл үлесінде болып, жаманынан жирендіріп, жақсысын өнеге ету тіл мен сөз арқылы жүзеге асқан. Адамзатты түзеп, жөндеп, тура жолға салудың ең дұрыс амалы да, құралы да осы. Жақсылықты жол етіп, елді түзеп, халықты ояту Абай мен Ахмет жырлағандай, жамандық пен надандықты ақылды ой, қызыл тіл арқылы сынап әшкерелеумен, сөйтіп жоюмен орындалады.

Абай жазған «Сегіз аяқ» пен А. Байтұрсыновтың «Жиған-тергені» көлем жағынан да бір-бірімен шамалас, жақын, Абайдың өлеңі жиырма бес шумақтан тұрса, А.Байтұрсынов жазған «Жиған-терген» өлеңі он тоғыз шумақпен біткен. «Сегіз аяқ» өлеңінде жетінші шумақтан бастап еңбек, егін, сауда, өзге де адал кәсіп ету жайы тындаушыларға жол етіп ұсынылады. Жалқаулық, еріншектік, жұмыссыздық, қулық-сұмдық қасиеттері жағымсыз, жексұрын қалпымен көрініп барынша әшкереленеді. Халқының өзі көрген бар қалпы ақынды әбден түңіліп тұңғиыққа батырғандай болады:

Ауырмай тәнім,
Ауырды жаным,
Қаңғыртты, қысты басымды;
Тарылды көкірек,
Қысылды жүрек,
Ағызды сығып жасымды;
Сүйеніп күлкі, тоқтыққа,
Тартыпты өнер жоқтыққа [8, 87-б.].

Абай алдыңғы жетінші шумаққа шейін надандықты сынап, кейінгі жеті жолда надандардан түңіле отырып, тағы да үміт үзбестікпен қауымына қынжыла отырып ақылын айтады. Бірақ бәрібір надандардан түңілуі

басым болып қала береді, «баяғы жартас – бір жартас, қаңқ етер, түкті байқамас» деп күйінуден туған күйін бір түйіндеп қояды. Абай өлеңінде қаншалық ақылды, әлеуметтік салмағы зор ойлар айтып, танымдық, тағылымдық мәні аса мықты дүние тудырса да, өлеңінің соңы күңіреніспен көңілсіз аяқталады. Жеке басының жағдайы жақсы болса да, елінің кешкен күйі ақынды «моласындай бақсының жалғыз қалған» күйге түсіреді. Ал Ахмет Байтұрсынов бұрынғы, кейінгі тарих пен өмір ағысына ой жүгіртіп, көбіне елді бастар адамдардың дүниелік пен пенделікке салынып сенімнен шықпай жүргенін баса айтады. Молдалардың болмысы мен тірлігіндегі неше түрлі аярлық-қулық, монтанылықты ащы түрде аямай мысқылдайды. Ахмет те өлеңінде осылай Абай жолымен жүріп отырып надандықты көп сынайды. Мақсаты – маса болып шағумен қазақты ояту болған А.Байтұрсынов халқының сол баяғы ұйықтаған қалпына тап бола береді:

Балалық қалып,
Ес біліп анық,
Ер жеткелі жиырма жыл...
Емшегін еміп,
Анаға сеніп,
Бала ұйықтайды жастықпен.
Қымызға қанып,
Қызарып жанып,
Бай ұйықтайды мастықпен.
Шалап ішкен кедей мас,
Мына жұрттың түрі оңбас [7, 29-б.].

Абай мен Ахмет екі ақын да елі тап болған жағдайы мен сол баз баяғы қараңғы қалпынан бас көтермеген күйін көріп, осындай түңілуі мен күйінуі басым өлеңдерін тудырған. А.Байтұрсынов өлеңінде заманына орай күшейе түскен отаршылдықтың шындығы айқындала түскен. Қазақтың дәл өзіне білім алып, өнер қуып, өзін-өзі тани түскені тиімді, игілікті, пайдалы болса да, қанаушы елге қараңғы қазақтың оянғаны керек емес еді. Осы орайда ғалым Ж.Ысмағұлов мынадай пайымын ұсынады: «...ақынның жиырма жыл деп мезгеп отырғаны не нәрсе? Біздіңше, бұл жерде ол қазақ жеріне орыс шаруаларын қоныстандыру жөніндегі 1889 жылғы заңды айтып отыр. Бұрынғы алыстан айбат шегіп, сырттан билеудің орнына енді ішке үңгіп кіріп, тікелей отарлау басталған кезде ел есін бір жиғандай көрініп еді, бірақ одан нәтиже

шықпапты. Сол себептен де ақын жүрегі алдағы үлкен пәлені күні бұрын сезгендей» [6, 408-б.].

Ұйқышыл жұртты
Түксиген мұртты,
Обыр обып, сорып тұр...
Түн етіп күнін,
Көрсетпей мінін,
Оятқызбай қорып тұр.
Обыр болса қамқорың,
Қайнағаны сол сорың [7, 29-б.]!

Абай да, Ахмет Байтұрсынов та өлең соңына жеткенше ақыл-ой, жан азабына түскендей болады. Себебі екеуі де өз заманы, өз кезеңінде халқының екі жақты езгі мен қараңғылыққа тап болып, надандық шырмауына әбден байланғанын, ақыл сөзіне ермей кесірленіп кері тартқан күйін де көрді. Ғалым Ө. Әбдиманұлы жазғандай, туған халқын бар жүрегімен сүйген, оның алдыңғы қатарлы ел болуын қалтқысыз аңсаған Ахмет, Абай тәрізді «Қалың елі – қазағының бейуақыттағы сорлы тағдырына күйінді, оның надандығы мен қараңғылығына жаны күйзеле налыды [5, 250-251-б.]. Екі ақынның да өскен ортасы, көрген заманы ұқсас келіп, «елім-жұртым, арым-иманым» деп ойлаған ойы мен соққан жүрегі сәйкес түсіп, шығармашылықта да жүрекжарды сөздері бір жерден шығып жатты. Өлеңдеріндегі негізгі мазмұны үйлесіп, үндесіп келген екі ақын ойларын түйіндер тұста да бір-біріне жақындай түсетіні бар. Әрине Абай - ұстаз, алғашқы ақын, Ахмет – ұстаз жолын ұстанған кейінгі буын ақыны, Абай – дәстүр иесі, Ахмет - сол дәстүрді жаңашылдықпен жалғастырушы. «Сегіз аяқ» өлеңінің соңында ақын өзі көріп-сезіп түйсінген, толғанып-түңіліп тудырған өмір шындығы алып келген күйін суреттеген. Соншалық сеніп, жөндемекке, түземекке үміт еткен елінің сыйқы сол баяғы кері кеткен қалпында, ежелгі қулығы мен алдауы өзгермеген, «қысылған жерде – жан жалдау» оларға түк емес [8, 90-б.]. Содан да ақын атадан алтау, анадан төртеу, ағайын бек көп» жайлы жағдайымен жарлы болмаса да, зарлы болып, «сөзін ұғар елі жоқ, моласындай бақсының жалғыз қалған» жайы бар, мазасы қашқан күйге түседі. Ахмет Байтұрсынов өлеңінің түйіні де осыған ұқсас қалыпты суреттеп жеткізген. Бұл ақын да мақсатына жете алмай қиналғаны көрінеді. Ақыл сөзі еліне жетіп, соңынан еріп тура жолға түскен серігі кем, жоққа жуық. «Қас білген досты, дос білген қасты,

мұндай елді көріп пе ең» деп, Ахмет Байтұрсынов Абайша түңіліп кетсе де, ақын өлеңін «талауда малы, қамауда жаны» қалып, «қайқайып белі, сынуға таянып тұрған қазағын-елін» оянуға шақырып аяқтайды. Қалай болғанда да Абай мен Ахмет ортақ ой, бірдей өлшеммен жазылған өлеңдерінде зор сабақтастық бар. Ахмет Байтұрсынов туралы зерттеу-эссенің авторы Ө.Әбдиманұлы жазғандай, «Сегіз аяқ» үлгісінде жазылған Ахметтің «Жиған-тергенін» осынау даналық Абай туындысының дүниеге қайта келген тағы бір сыңары деп бағалауға болатындай [5, 251-б.].

Қорытынды

Қазақ әдебиетінде Абай мұрасының алар орны орасан зор. Ол шыншыл, сыншыл, жаңа жазба әдебиеттің негізін қалаған айрықша алып, ойшыл ақын. Түптеп келгенде, күллі кейінгі қазақ әдебиеті Абай жасаған жаңа әдебиеттің жолымен жүріп келеді. Абай арқылы сөз де түзелді, тыңдаушы қауым да таным мен тағылым жағынан жетіліп өсуге бет алды. Ахмет Байтұрсынов та халқын, ұлтын сүйген терең таным, үлкен жүрегімен Абай салған осы бір қасиетті жолды жалғай түсіп, қазақ елін маса болып оятуға ат салысты. Ол аудармалары, төл өлеңдері, мақалалары мен ғылыми-ағартушылық туындыларының бәрін де бір ғана өзінің ағартушылық, ұстаздық мақсатына жұмсады.

Абай мен Ахмет Байтұрсыновтың өмір сүрген кезеңі мен сөз өнерін құрал етіп өлең тудырған уақыты ширек ғасырдай аралықпен алшақтау тұрса да, «қазағым», «елім» деп соққан жүрегі мен білім-ғылым, адамдықты дәріптеген ақыл-ойы ортақ, ниеттері ізгі болды. Қазақтың екі асыл ақыны әсіресе адамгершілікті жүйелі жырлады. Өйткені адамшылық қасиеті толысқан, жетілген ел ғана әр істе де есесін жібермей, адамдық болмысы мен азаматтық ұстанымын сақтап қалады. Абай мен Ахмет Байтұрсыновты табыстырған асыл тілек – қазақтың адамгершілігін арттырып, елдік, ұлттық санасын ояту болды.

Әдебиеттер

1. Абайды оқы, таңырқа... (Құрастырған, алғы сөзі мен түсініктемелерін жазған – М.Мырзахметов, филология ғылымының докторы). Алматы: Ана тілі, 1993. –160 б.
2. Классикалық зерттеулер: Көп томдық. Т. 7. Мұқанов С. XX ғасырдағы қазақ әдебиеті. I бөлім (Ұлтшылдық, байшылдық дәуірі). –Алматы: Әдебиет әлемі, 2012. –420 б.
3. Дулатов М. Шығармалары: Өлеңдер, қара сөздер, көсемсөз. –Алматы: Жазушы, 1991. –384 б.

4. Кәсіби қазақ әдебиеттануының қалыптасуы (1900-1932). 64–167-б. –Қазақ әдебиеттану ғылымының тарихы. Екі томдық. 1-том. –Алматы: ҚазАқпарат, 2008. – 646 б.
5. Әбдиманұлы Ө. Ахмет Байтұрсынұлы: Зерттеу-эссе. –Алматы: Арда, 2007. –296 б.
6. 20-30 жылдардағы қазақ әдебиеті. 1-кітап. –Алматы: Ғылым, 1997. –512 б.
7. Байтұрсынов А. Шығармалары: Өлеңдер, аудармалар, зерттеулер. –Алматы: Жазушы, 1989. –320 б.
8. Абай (Ибраһим Құнанбаев). Екі томдық шығармалар жинағы. 1-том. –Алматы: Жазушы, 1986. –304 б.
9. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. XX том. Монография, мақалалар. –Алматы: Жазушы, 1985. –496 б.
10. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары. –Алматы: Ғылым, 1982. –296 б.

References

1. Abaıdy oqy, tańyrqa... (Qurastyrgan, algy sózi men túsiniktemelerin jazgan – M.Myrzahmetov, filologıa ғылымynыń doktory). Almaty: Ana tili, 1993. –160 b.
2. Klassikalıyq zertteýler: Kóp tomdyq. T. 7. Muqanov S. HH ғasyrdagı qazaq ádebieti. I bólim (Ultshyldyq, baıshyldyq dáýiri). –Almaty: Ádebiet álemi, 2012. –420 b.
3. Dýlatov M. Shyǵarmalary: Óleńder, qara sózder, kósemsóz. –Almaty: Jazýshy, 1991. – 384 b.
4. Kásibi qazaq ádebiettanýynыń qalyptasýy (1900-1932). 64–167-b. –Qazaq ádebiettaný ғылымynыń tarihy. Eki tomdyq. 1-tom. –Almaty: QazAqparat, 2008. – 646 b.
5. Abdımanuly Ó. Ahmet Baitursynuly: Zertteý-esse. –Almaty: Arda, 2007. –296 b.
6. 20-30 jıldardagı qazaq ádebieti. 1-kitap. –Almaty: Ǵylym, 1997. –512 b.
7. Baitursynov A. Shyǵarmalary: Óleńder, aýdarmalar, zertteýler. –Almaty: Jazýshy, 1989. –320 b.
8. Abaı (Ibrahim Qunanbaev). Eki tomdyq shyǵarmalar jınaǵy. 1-tom. –Almaty: Jazýshy, 1986. –304 b.
9. Áýezov M. Jırma tomdyq shyǵarmalar jınaǵy. HH tom. Monografıa, maqalalar. – Almaty: Jazýshy, 1985. –496 b.
10. Myrzahmetov M. Muhtar Áýezov jáne abaitaný problemalary. –Almaty: Ǵylym, 1982. –296 b.

Özet

Makalede Abay ile Ahmet Baytursinov'un eserlerindeki münasebet (bağlantı) konusu ele alınıyor. Onları, akıl ve bilgi derinliği buluşturuyor, ülkenin derdiyle dertlenme ve insanları ideal insan olarak düzeltme fikri bir araya getiriyor. Ahmet Baytursinov, ilk Abay araştırmacısıdır. Onun Abay hakkında derin anlam taşıyan makalesi 1913'te yayınlanmıştır. Abay'ı ilk Kazak şairi olarak tanıyan, tanıtan ve değer veren kişi Ahmet Baytursinov'dur. Onun fikrine göre Abay, Kazak şiirini yücelten, itibarını yükselten bir şairdir. Abay'ın şiirlerinde derin düşünce, eleştiri ve bilgi, üçü de var. Abay, Kazak şiirinin

biçimini geliştiren yenilikçi bir şairdir. Ve Ahmet Baytursinov'un yazdığı gibi, Abay her şeyin özünü ve önemini söyleyen ve dile getiren düşünür bir şairdir. Abay'ı çok iyi tanıyan ve onu örnek alan Ahmet Baytursinov, kendisi de üstat Abay gibi, düşünce adamı Abay gibi zirveye yükselmiştir. Kendi devrinin Abay'ı gibi milletin öğretmeni, ülkesinin asil bir vatandaşına dönüşmüştür. Bu, Ahmet Baytursinov'un Abay ile bağlantılı yönlerinden biridir.

Ahmet Baytursinov'un Abay ile münasebeti, eserlerinin içeriği, düşünce ve ülkü birliği ve ortaklığı vasıtasıyla ortaya çıkar. Öncelikle her iki şair de şiirlerinde olumsuz, hastalıklı nitelikleri sert bir şekilde ortaya koymuş ve eleştirmiştir. Asil insanın niteliklerini tasvir etmiştir. Her iki şairin de amacı manevi konuları dile getirerek halk arasında bilinci uyandırmaktır. Mekân ve zaman, mevcut sistem ve adet olmuş durum, iki şairin yaratıcı arayışlarını bir araya getirdi. Şiirler "Sekiz ayak", "Yığan-toplayan" şiirleri, iki şairdeki akıl ve amaç birliğinin en yüksek zirvesi, görkemli çözüm beraberliğinin yüce zirvesidir. Makale bu tür fikirler ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abay, Ahmet Baytursinov, bağlantı, I.A.Krılov, masal, şiir, ahlak, amaç, uyum.

(G. ALİPKHAN. ABAY VE AHMET BAYTURSİNOV ARASINDAKİ İLİŞKİ)

Аннотация

В статье рассматривается проблема преемственности в творчестве Абая и Ахмета Байтурсынова. Их объединило глубина мысли и знаний, идея заботы о своем народе и нравственном совершенствовании современников. Ахмет Байтурсынов является первым абаеведом, чья статья с глубоким смыслом об Абае была опубликована в 1913 году. Ахмет Байтурсынов первым признал Абая главным, первым казахским поэтом. По его словам, Абай – поэт, возвысивший достоинство казахского стиха, предоставив ему почетное место в мире поэзии. В стихах Абая была и глубина мысли, и критичность, и знание. Абай – поэт-новатор, усовершенствовавший форму казахского стиха. И как писал Ахмет Байтурсынов, Абай – поэт-мыслитель, познавший суть всего, о чем воспевал. Ахмет Байтурсынов, так глубоко познавший и высоко ценивший Абая, и сам возвысился до уровня Абая-наставника, Абая-мыслителя, как и Абай своего времени и сам стал нравственным учителем своей нации, неординарной личностью казахов. Это один из моментов взаимосвязи Ахмета Байтурсынова и Абая.

Взаимосвязь Ахмета Байтурсынова и Абая отражается в содержании их произведений, единстве и общности мыслей и идей. Прежде всего, оба поэта в своих стихах резко разоблачали и критиковали негативные, нездоровые человеческие качества. Они воспевали и пропагандировали благородные, добродетельные качества человека. Цель обоих поэтов - пробудить и просветить сознание народа, воспевая нравственность в своих стихах и баснях. Пространство и время, существующая социально-политическая система и сформировавшая обстановка объединили творческие поиски двух поэтов. Стихи «Сегіз аяқ», «Жиған-терген» - вершина единства духовности и цели, художественной развязки двух поэтов. В статье даны такие суждения о преемственности двух поэтов.

Ключевые слова: Абай, Ахмет Байтурсынов, преемственность, И.А.Крылов, басни, стихотворение, нравственность, цель, созвучность.

(Г. АЛИПХАН. ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ АБАЯ И АХМЕТА БАЙТУРСІНОВА)

UDC 398(4/9); 801.8(4/9) DBTBL 17.71.91
<https://doi.org/10.47526/2022-2/2664-3162.03>

Arzu KİYAT

Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan
(arzu_kiyat.2009@hotmail.com) ORCID: 0000-0002-8248-8817

KIRGIZ TÜRKLERİNİN HALK HEKİMLİĞİNDE SAĞALTIMDA KULLANILAN MALZEMELER^{1*}

Özet

Hastalıklara şifa arama ve sağlıklı yaşam sürme arzusu en eski zamanlardan beri insanların öncül meselesini oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak geliştirilen tedavi pratikleri geleneksel bilgi ve deneyimlerle sözlü gelenek içerisinde nesilden nesile aktararak günümüze ulaşmıştır. Sağlığın ruh-beden bütünlüğünden oluştuğu bir anlayışa dayalı olan halk hekimliği bu anlamda nesillerin tecrübesinin, yardımlaşmanın, inancın, güvenme duygusunun olumlandığı, doğalın ve doğanın gücünün kutsandığı bir arınma ve sağaltım formülüdür. Türk kültüründe İslamiyet öncesi ve sonrası örf, âdet, gelenek, inanış, kültür ve tecrübelerinden meydana gelen bu sağaltma pratikleri, Kırgız Türkleri için de önemli ve dikkat çekici bir alandır. Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneği ve bu geleneğin icracıları ise özünde en eski sağaltıcılar olan şamanların ve Şamanizm'in yanı sıra İslami geleneğin de izlerini taşımakta; kültürel çeşitlilik ve sürekliliğin bir örneğini teşkil etmektedir. Kırgız Türkleri için halk hekimliği geleneği, modern tıbbı tamamlayıcı ve alternatif bir tedavi sistemi olmasının yanında hastaların şifalanmak için başvurdukları ilk tedavi sistemidir. Bu geleneğin icracıları, onların kişisel özellikleri, sağaltımda kullanılan tedavi pratikleri ve yöntemler, sağaltımda kullanılan malzemeler bu geleneğin sınırlarını çizmek ve geleneği açıklamak adına önem taşımaktadır. Bu çalışmada, Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneği içerisinde sağaltımda kullanılan malzemeler, sağaltma yöntemleri ve hastalıklarla ilintili olarak değerlendirilecektir. Çalışma büyük ölçüde gözlem ve görüşme yoluyla elde edilen veriler ışığında ve literatür bilgileri temelinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kırgız Türkleri, Halk Hekimliği, Hastalık, Sağaltma Yöntemleri, Sağaltma Araçları.

¹Bu makale, Arzu Kiyat'ın Doç. Dr. Ömer Aksoy'un danışmanlığında, Prof. Dr. Bülent Bayram'ın eş danışmanlığında hazırladığı "Oş Bölgesi Kırgız Türklerinde Halk Hekimliği" başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

*Geliş Tarihi: 27 Nisan 2022 – Kabul Tarihi: 7 Haziran 2022

Date of Arrival: 27 April 2022 – Date of Acceptance: 7 June 2022

Келген күні: 27 сәуір 2022 ж. – Қабылданған күні: 7 маусым 2022 ж.

Поступило в редакцию: 27 апрель 2022 г. – Принято в номер: 7 июнь 2022 г.

Arzu KIYAT

Dr. Kyrgyzstan Turkey Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan
(arzu_kiyat.2009@hotmail.com) ORCID: 0000-0002-8248-8817

**MATERIALS AND METHODS USED IN HEALING IN KYRGYZ
TURKS' FOLK MEDICINE**

Abstract

Since ancient time the intention to seek healing for diseases and lead a healthy life has been the primary concern of people. The treatment practices with traditional knowledge and experience which were developed accordingly have reached our days, passing from generation to generation through oral tradition. Folk medicine, which is based on the concept that health made up of soul and body integrity, is a purification and treatment formula in which the experience of generations, cooperation, belief and trust are affirmed, and nature and the power of nature are blessed. These healing practices in Turkish culture which consist of pre-Islamic and post-Islamic customs, traditions, beliefs, cultures and experiences are also an important and remarkable field for Kyrgyz Turks. The folk medicine tradition of the Kyrgyz Turks and its performers carry the traces of the ancient healers such as shamans and Shamanism as well as Islamic tradition, and it exemplifies cultural diversity and continuity. For Kyrgyz Turks, the tradition of folk medicine is considered as complementary and alternative treatment system to the modern medicine as well as the first treatment system that patients apply for healing. The performers of this tradition, their personal characteristics, the treatment practices and methods used in healing, as well as materials used in the treatment are important to draw the boundaries this tradition and to explore the tradition. This study presents the materials and methods used in the treatment within the folk medicine tradition of Kyrgyz Turks which will be evaluated in relation to the treatment methods and diseases. The findings will be discussed regarding the data obtained through observation and interview as well as the literature review.

Key words: Kyrgyz Turks, Folk Medicine, Disease, Healing Methods, Healing Materials.

Giriş

En eski zamanlardan beri insanlar yaşamın temel kaynağı olan sağlığa öncelik vererek hastalıklarını tanımlama ve şifa bulma amacı ile çeşitli tedaviler geliştirmiştir. Geçmişten günümüze kadar değişerek, dönüşerek kültürel çeşitliliği ve sürekliliği imleyen halk hekimliği, modern yaşamın içerisinde alternatif veya tamamlayıcı tıp alanı olarak etkinliğini sürdürür. Genel olarak ortak bir temel üzerine inşa edilmiş ve günümüze kadar uygulanagelen tedavi sistemi olan halk hekimliği Kırgız Türkleri için önemli bir sağaltım sistemidir.

Kültürel süreklilik ve çeşitlilik unsuru olan halk hekimliği geleneğinin koruyucusu ve aktarıcısı görevini üstlenen halk hekimleri bu rolü gerçekleştirirken bireylere, kimlik ve devamlılık duygusu aktarmış olur [1, s. 10]. SOKÜM unsurlarının yaşatılması ve kuşaktan kuşağa aktarılma noktasında bilgi, gelenek ve birikimin korunması oldukça kıymetlidir [2, s. 11]. Halk hekimleri bireye ve topluma kimlik, aidiyet duygusu, devamlılık duygusu sağlarken öte yandan geleneğin aktarılışı, yaşatılışı, sürdürülüşü noktasında oldukça değerli bir işlevi taşımaktadır. Günümüzün modernleşmesine ve yaşanan tarihî, sosyal, politik, ekonomik hususiyetlere bağlı olarak Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneği Kamlık geleneğinin ve İslami unsurların sentezinden meydana gelmektedir. Geçmişten gelen deneyimsel öğelerin bazıları kaybolarak bazıları ise korunarak Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneği varlığını sürdürmektedir ve bu geleneğin nesilden nesile aktarılarak varlığını sürdürmeye devam edeceği ön görülmektedir.

Kırgız Türkleri halk hekimliği kavramını *bübü-bakşılık*, *darıgerçilik*, *eldik meditsina*, *emçilik*, *emdomçuluk*, *eldik darıgerdik*, *tabıpçılık*, *tap ilmi*, *şipagerdik*, *Kırgızçılık* gibi çeşitli adlandırmalarla karşılar. Kırgız Türklerinin halk hekimliği pratiği İslamiyet öncesinde eski Türk dini, animizm etkisi, Şamanizm ve onunla şekillenen/gelişen saygıya dayalı atalar kültü, hayvan ve doğa kültürleri, totemist inançlar temelinde oluşmuş ve İslamiyet'in kabulü ile geleneksel yaşantıya dâhil olan dinî unsurlarla şekillenmiş ve bu ana hatlar çerçevesinde oluşup gelişmiştir.

Halk hekimleri şamanların geçmişte yürüttüğü sağaltım görevlerini üstlenmekte ve şamanın geçirdiği erginlenme sürecine benzer merhalelerden geçerek mesleğe başlamaktadır. Bu anlamda Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde sağaltıcıların eğitim yoluyla, el alma/el verme yoluyla, kan yoluyla ve yeteneğe bağlı olarak halk hekimi olabildikleri görülür. Kaynakların verdiği bilgilerde en güçlü ve etkili şamanların kadınlar olduğu bilinmektedir. Benzer şekilde halk hekimliği görevini yürüten icracılar bilhassa kadınlar ve yaşlılardan oluşmaktadır. Elbette erkekler de tıpkı Kamlık geleneğinde olduğu gibi bu mesleğin icracıları arasında yer almaktadır.

Hastalığı *can oorular/canduu oorular* (ruhsal/psikolojik hastalıklar) ve *ten oorular* (beden hastalıkları) şeklinde iki gruba ayıran Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde *bakşı*, *cürök kötörüüçü*, *emçi*, *kançı*, *kirineçi*, *közü açık*, *moldo*, *massajist-ukalooçu*, *sınıkçı*, *sülükçü*, *tamırçı*, *tölgöçü* gibi adlarla adlandırılan halk hekimleri, günümüzde

ruhsal/psikolojik ve bedensel hastalıkları sağaltmaktadır. Bu sağaltıcılar arasından *bakşı, cürök kötörüüçü, emçi, moldo, tölgöçü, bakşı* gibi halk hekimleri hem ruhsal/psikolojik hem de bedensel hastalıkları sağaltırken; *tamırçı, kançı, masajist, sınıkçı* gibi sağaltıcılar ise bilhassa bedensel hastalıkları sağaltır. Kırgız Türkleri modern tıbbı rağmen ala, alerji, astım, basur, böbrek, boğaz, göz, kalp, tansiyon rahatsızlıkları gibi çok sayıda bedensel hastalığı; cin çarpması, korku, nazar gibi ruhsal/psikolojik rahatsızlıklar için halk hekimine başvurmaktadır. Nitekim söz konusu husus halk hekimliğinin alternatif ve tamamlayıcı tıp olmasının yanı sıra geleneklerini yaşatan ve koruyan Kırgız Türkleri için günümüzde hâlâ birincil tedavi uygulaması olduğunu somutlamaktadır.

Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde çeşitli tedavi yöntemleri bulunmaktadır. Bu tedavi yöntemleri ayrıntılı olarak “bitki yoluyla, bionerji yoluyla, büyüsel/sihirsel uygulamalarla, dinî yolla, hayvan yoluyla, ırsava yoluyla, göçürme yoluyla, tütsü ile, maden yoluyla, su ile, masaj ile, parpilama yoluyla, sıvazlama yaparak, kan alma yoluyla sağaltma” şeklinde ifade edilebilir. Bunlar arasından sıklıkla kullanılan yöntem kuşkusuz dinî-büyüsel tedavi yöntemleridir. Zira tüm toplumlarda halk hekimliği uygulamaları dinî-büyüsel kökene dayanmakta ve bu kökenden gelişerek uygulanmaya devam etmektedir. Bu yöntemler doğrultusunda uygulanan pratiklerde halk hekimlerinin kullandıkları birtakım malzemeler vardır. Bu nesnelere/malzemeler yoluyla tedavinin etkinliğini arttırmayı hedefleyen halk hekimlerinin nesne/malzeme tercihinin temelde eski Türk inanç sistemine dayandığı ve ateş, ağaç, su gibi çeşitli kültürlerle ilintili olduğu görülür. Bundan hareketle Kırgız Türklerinin sağaltma pratiklerinde faydalandıkları nesnelere ve kullandıkları malzemeler detaylı şekilde incelenecektir.

1.1. Bitkisel Emlerin Kullanımı

Şifalı bitkilerin faydaları gözlem ve tecrübeye dayalı olarak nesilden nesile aktarılır. Modern tıbbın tamamlayıcısı ya da alternatifi olarak kabul gören halk hekimliği geleneğinde bitkilerin kullanımı halk hekimliğinin popülaritesini arttırmakta ve bu geleneğe karşı olumlu bakışın gelişmesini sağlamaktadır. Doğası ile dikkate değer bir konuma sahip olan Kırgızistan coğrafyası aynı zamanda bitki çeşitliliği bakımından verimli bir bölgedir. Kırgız Türklerinde bitkileri tercih eden sağaltıcılar büyük ölçüde tamırçılardır. Tamırçılar bilhassa Kırgızistan’ın dağlarından, ovalarından, bahçelerinden ve kırlarından topladıkları/edindikleri bitkilerin şifalarından faydalanarak hastaları sağaltırlar. Bazı icracılar ise farklı ülkelerden şifalı

bitkileri temin ederler. Bitkilerle ve bitkisel emlerle büyük ölçüde fiziksel hastalıkların sağaltımı gerçekleştirilir.

Bitkilerin sağaltımında yardımcı unsur olarak kullanılmasının en belirgin sebebi şüphesiz doğal oluşudur. İnsan sağlığını tehdit eden kimyasalların aksine doğal emlerin kullanımı sağaltımın etkinliğini doğrudan olumlu olarak etkiler. Bitkilerin kökünde, damarlarında, öz suyunda, yapraklarında, meyvesinde, tohumunda, yağında vb. kısımlarında bulunan şifalı içerikleri dolayısıyla tedavide sağaltıcıların faydasına başvurduğu malzemelerden birini oluşturan bitkilerin, Kırgızistan coğrafyasında sağaltımın önemli unsuru olarak kullanılmagelmesi otacılık geleneğinin uzun yıllık tecrübenin sonucu olarak bu coğrafyada devam ettirildiğini gösterir.

Halk hekimleri kekik (kiyik), çemen (çıtır otu), nane (calbız), ısırgan otu (çalkan), ceviz (cañgak), kişniş (kinza), sinir otu (baka calbırak), ayı pençesi (ayu otu), altın kök (altın tamır), ölmez otu (boznaç) ışkın bitkisi (ışkın), dağ reyhanı (kökö meren), karahindiba (kakım), kayın (kayın), kuş üzümü (karagat), kazgagası (örmö kara), sarmaşık (cırmook), löşlek (uygak uruğu), örümcek bitkisi (cürkömüş), sarımsak (sarımsak) gibi bitkilerden hazırlanan emleri veya bitkinin kendisini kullanmıştır. Sağaltıcılar bu bitkilerin yapraklarının veya meyvelerinin yenilmesi, çayda/suda içilmesiyle tansiyon, karaciğer, baş ağrısı, boğaz ağrısı, böbrek ağrısı, kalp, cilt rahatsızlıkları, çeşitli yaralar, şişikler, ateş gibi rahatsızlıkların sağaltımını gerçekleştirir. Bitkilerin bilhassa sıvı içecekler yoluyla tüketilmesi sağlanarak hastanın terlemesi sağlanmaktadır. Zira terletme, Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde yaygın olarak kullanılan bir tedavi yöntemidir. İnsan vücudu bitki veya hayvan derisi yoluyla ısıtılır ve terin dışarı atılması sağlanır. Bu şekilde hastanın hastalıktan kurtulacağı düşünülür. Bitkisel çayların kullanılması da aynı amaca hizmet eder.

Boğaz ağrısı insanların sık karşılaştığı bir rahatsızlıktır. Halk hekimleri boğaz ağrısının tedavisi için altın kök (altın tamır), acı bademin çekirdeği, cevizin içindeki zarlar ve kabuklardan bir em hazırlar. Sağaltıcı, bu emi içki şişesinde üç gün boyunca bekletir. İlacın içindeki pislikleri toplaması için şişenin içine pamuk ekler. Hasta bu ilacı sabah akşam içer. Tedavi sonunda hastanın boğaz ağrısı geçer ve aynı zamanda sindirimi kolaylaşır [KK51]. Kalp rahatsızlıklarının tedavisinde kanı sulandırmak için ısırgan otu (çalkan) kullanılır. Isırgan otunun kanı sulandırıcı bir bitki olduğu düşünülür. Sağaltıcı ısırgan otundan hazırladığı emi 5-10 gün

bekletir. Ardından em su veya çay yoluyla içilir ve hastanın böylelikle iyileşeceğine inanılır [KK3]

Böbrek ağrısı nane (calbız) ve kişniş (kinza) ile tedavi edilir [KK2, 4]. Uygulamaya göre kişniş suya konur ve bir hafta boyunca içilir. Bu şekilde ağrı dindirilir [KK41]. Ayrıca hastalar iyileşmek için reyhan ve naneyi suya atıp içebilirler, yemekle yiyebilirler. Böyle yapılarak hasta terletilmiş olur ve hastanın iyileşmesi gerçekleşir [KK2]. Bu uygulama örneğinde de reyhan ve nanenin çayla/suyla içilmesi veya yenmesi sonucunda hastada bulunan rahatsızlığın iyi olması; terleyerek vücudundan kötü, zararlı toksinlerin atılması amaçlanır. Tansiyonun dengelenmesi için ise kekik (kiyik) [KK2], çemen (çıtır otu) [KK49] kullanılır. Kekik (kiyik) aynı zamanda karaciğer, baş ağrısı gibi hastalıklara iyi gelir [KK2]. Cilt hastalıklarının kendine has bitkisel emleri vardır. Ancak sinir otu (baka calbırak) pek çok cilt hastalığına iyi gelir [KK22]. Siğil ve yaraları geçirmek için ise cevizin (cañgak) yaprağı yağlanarak ilgili bölgeye sürülür [KK22]. Yara ve şişiklere, çibana, ayı pençesi (ayu otu) kullanılır. Bu bitki aynı zamanda kırık ve çıkıkların tedavisinde de kullanılır [KK28].

Her bitkinin en az bir hastalığa iyi geldiği görülmektedir. Bazı bitkiler ise birden fazla hastalık üzerinde etkiye sahiptir. Örneğin, çemen (çıtır otu) tansiyonu dengeleme özelliğinin yanı sıra çayla birlikte içildiğinde sinirleri rahatlatır. Sıcak ve soğuğu dengeler. Bir bebeğin ateşi çıktığında bu bitki suda kaynatılıp bebeğin vücudu kaynamış su ile yıkanırsa ateşi düşer. Eğer yakılıp külü vazelin ile karıştırılırsa yaralar bir günde iyileşir [KK49].

Diğer bitkilerden farklı olarak bilhassa kokusu ile hastalık iyisini korkutmak amacıyla sağaltımda kullanılan sarımsaktan ayrıca bahsetmek gerekir. Sarımsak günlük hayatın içerisinde oldukça faydalanılan bir bitkidir. Kırgız Türkleri sarımsağı siğil, alerji, ben, arpacık, böbrek hastalıkları, mide rahatsızlıkları, şeker hastalığı olmak üzere pek çok hastalığın tedavisinde dinî-büyüsel ve bitkisel yöntem bağlamında kullanır. Sarımsak yakma, kurutma gibi eylemlerle tedavide yardımcı bir unsurdur. Sarımsak kullanılarak yapılan tedavi pratikleri oldukça çeşitlidir. Söz gelimi siğilin sağaltımında sağaltıcı sarımsağa dua okuyarak siğilin olduğu bölgeye sarımsağı sürer [KK27, 37]. Ardından sarımsak herhangi bir yere bırakılmayacağı düşünülerek yakılır [KK27, 37, 39]. Bu pratikte sarımsak bitkisel bir em olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda sarımsağın kurumaya bırakılması ile taklit büyüüne başvurulmuştur. Yakma eylemi ile ateşin arındırma ve sağaltma özelliği aktive edilir. Benin tedavisinde ise sarımsağa

dua okunur. Hasta okunan sarımsağı ben olan yere sürer ve sürdükten sonra sarımsağı kuruyacağı bir yere bırakır. Sarımsak kuruyup çok az kaldığında kalan sarımsağı ateşte yakar. Böylece ben yok olur [KK16]. Arpacık da benzer pratik yoluyla sağaltılır. Bunların yanı sıra sarımsağı hastalıklı bölgeye sürme veya ilaç olarak içme şeklinde uygulamalar da bulunur. Söz gelimi alerjinin tedavisinde içkiye (arak) sarımsak eklenir ve hazırlanan em bir hafta bekletilir. Ardından bekletilen karışım alerji olan bölgeye sürülür ve böylelikle alerjinin geçeceği düşünülür [KK51]. Böbrek veya şeker hastalığı için ise pirinç ve yoğurttan bir em hazırlanır. Üç litre suya üç kaşık pirinç eklenir ve ekledikten sonra karışım kaynatılır. Kaynatılan suya yoğurt eklenir. Hasta bu karışımı öğleye kadar içer. Öğlen ise havuç ve iki diş sarımsak rendeden geçirilir. Yıkanan üç tane kuş üzümü ufak ufak doğradıktan sonra karışıma eklenir. Son olarak yoğurt eklenir ve hasta hazırlanan bu emi yer [KK26].

1.2. Ardıç/Isırık

Ağaç, dünya kültüründe dünya ile öteki dünyanın, yer altı ile yeryüzünün, insanla Tanrı'nın iletişimini sağlayan bir varlık olarak görülür. Kutsal ve kozmik olan ağacın köklerinin yer altındaki cehenneme, dallarının ise gökyüzündeki cennete ulaştığına inanılır [3, s. 15]. Türkler, 'akkayın, akkavak, iğde, meşe, çam, çınar, köknar, ardıç, kayın' gibi birçok ağacın koruyuculuğa ve sonsuzluğa sahip olduğu fikrine inanır. Bu sebeple Türk mitolojisinde kutsal olarak görülen ağacın altında bazı Türk boyları Tanrı'ya kurbanlar sunar ve bazı ağaçların ruhları ile ölüleri ve insanları koruduğunu düşünür [4, s. 107-108; 5, s. 344; 6, s. 63]. Ağacın bu kutsallığı ve koruyucu özelliği hastalıkların sağaltımında önemli bir başvuru kaynağı olmasını doğurur. Zira kutsal ağaçlar Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Bu sebeple hastalıklar için ağaçların kutsallıklarından yardım beklenir. *Arça-ısrık*¹ bahsedilen inanışların günümüz sağaltım uygulamalarında etkili olduğunun bir örneğidir.

Uygur Türkçesinde *edrasman*, Kazak Türkçesinde *adırispan*, Özbek Türkçesinde *ısrık* gibi kelimelerle karşılanan *adıraşman/ısrık/üzerlik* otu Türk kültüründe insanı kötülüklerden koruma özelliğine sahip bir bitki olarak görülür. Ayrıca Hititler, Yunanlılar ve Romalılar üzerliğin tohumlarından ilaç yapmış, Hindistan'da ise kökleri ve tohumları uyuşturucu olarak kullanılmıştır. Basur, parkinson hastalığı, varis, egzama,

¹ *Arça*, ardıç ağacıdır [7, s. 131] *ısrık* ise tütsüde kullanılan kuru ardıç veya üzerlik bitkisi [7, s. 974].

romatizma, siyatik [8, s. 230-232], şeker hastalığı, saç dökülmesi gibi çeşitli rahatsızlıkların tedavisinde de kullanılır. En yaygın kullanımı ise şüphesiz nazar çıkarmadır [9, s. 423].

Arça-ısırık ile hastalıkların tedavisinde hem ateşin hem de ağaç kültürünün tesiri söz konusudur. Nitekim ağacın kutsallığı ve ateşin temizleyici özelliği bir arada kullanılır. Zira ateş, toprak ve suyla benzer olarak arındırma, temizleme ve şifalama özelliğine sahiptir. Ailede yanan ateş, kutsal sayılır. Ateşe tükürmek, küfretmek, üzerine basmak yasaktır. Çünkü ateş kutsaldır. Bu yönü ile kötülüklerin gidericisi, hastalıkların iyileştiricisi olarak insana şans getiren bir kimliğe sahiptir [10, s. 35]. Bu bakımdan ateş, toprak ve su gibi yaşamın devamlılığını, canlılığını sembolize etmektedir. Tütsü yakmak, ateşin sağaltımında kullanımının başlıca örneklerindedir. İnsan kendine nazar değdiğini düşündüğünde, hastalandığında, büyü yapıldığında, kötü ruhlar musallat olduğunda tütsü yoluyla arınmaya çalışır. Tütsü yoluyla sağaltımın kökeni 'alazlama/alaslama'ya dayanır. Anadolu Türklerinde 'ateşte temizleme' anlamına gelen kavram ve bu eylemin varlığı Türk Dünyasında mevcuttur [11, s. 261].

Kırgız Türklerinde *alastoo* son derece önemlidir ve yalnızca hastalık mevcut olduğunda değil; gündelik yaşamda karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel olumsuz durumlarda dahi uygulanır. Ayrıca *nooruz/nevruz* gibi yeniden canlanmayı sembolize eden önemli günlerde arınma unsuru olarak muhakkak arça-ısırıktan faydalanılır. Bu arınma esnasında: "*Alas alas alas, ar baleden kalas, eski cıl ketti, cañı cıl keldi.*" ifadeleri kullanılarak ısırıkta oluşturulan tütsü çevreye dağıtılır. *Alastoo*, *alazlama*, *alaslama*, tütsü yakmak, tütsülemek gibi pek çok şekilde adlandırılan pratik yoluyla insanlar kötü ruhlardan, nazardan, kötü niyetlerden, hastalıklardan korunmaya çalışır. Isırık veya arça yakıldıktan sonra evlerin odalarında veya yakılan yerlerde gezdirilir ve duman koklanır. Dumanın her yere ulaşmasıyla kötü enerjiden arınma gerçekleşir. Arça-ısırığın yakılmasıyla açığa çıkan duman yoluyla kötü ruhları defetme ve şifa bulma amaçlanır.

Halk hekimleri ardıcı ana ve yardımcı unsur olarak bilhassa suççeği, kızamık, sarılık gibi fiziksel rahatsızlıklar ve baht açma, nazar gibi ruhsal/psikolojik rahatsızlıklar için kullanır. Ayrıca ısırığı suda kaynatarak nevrasteni gibi sinir rahatsızlıkları, malaria/sıtma gibi bulaşıcı hastalıkları veya böbrek taşıyı sağalttıkları da bilinmektedir [12, s. 401-402]. İcracılar bunlar arasından en yaygın olarak nazarın çıkarılmasında (*kirinelöö*) kullanır. Arça-ısırığın kullanıldığı pratiklerde sağaltıcı büyük ölçüde ardıcı

hastanın evinden getirmesini ister. Hastanın evden getirdiği ardıca icracı dua okur ve ardından okunmuş ardıcı hastanın evine götürmesini ve evi tütsülemesini ister. Ev tütsülendikten sonra istenmeyen durum veya hastalık ortadan kalkar [KK6, 24, 33, 37]. Böylelikle duanın gücü de eklenerek hastanın okunmuş arçayı yakmasıyla hastalıktan arınılacağı düşünülmüştür. Anadolu sahasından farklı olarak söz konusu nesneyi hastanın kendi evinden getirmesi önemli bir detaydır. Halk hekimleri nesnelere temini konusunda hastaların ulaşabilirliğini göz önünde bulundurmaktadır. Geçmiş çok eski zamanlara dayanan bu pratik Kırgızistan'da önemli bir sağaltım unsuru olarak yerini almakta ve Kamlık geleneğinin etkisini teşkil etmektedir.

1.3. Ağaç Dalları

Koruyucu ve sonsuzluğa sahip olduğu inancına bağlı olarak ağaç çocuksuzluk, çeşitli ağrılar ve hastalıkların sağaltımında kullanılmaktadır. Zira bu kutsal ağaçlar Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülür. Bu sebeple sağaltımda ağacın kutsallığı yardımcı bir unsur görevi görmektedir. Günümüzde bu inanışlar ve sağaltım yöntemleri hâlâ etkin olarak varlığını sürdürür. Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneği içerisinde ağaç kültüne bağlı olarak küçük ağaç dallarından faydalanılır. Ağaç dalları aracılığıyla çoğunlukla şişik, siğil, uçuk, arpacık, yara, bingıldak, damak ve zayıflık rahatsızlıkları tedavi edilmektedir. Hastalıkların sağaltımında dağ, ateş, taş kültleri kadar ağaç kültü de öncül bir yer tutmaktadır.

Ağaç dalları parpılama ve dinî-büyüsel yöntemde yardımcı unsur olarak kullanılır. Ağaç dalları ile hastalıklı bölgeye vurma, ağaç dallarına dua okunduktan sonra o dalları yakma veya dalları güneşin altında kurumaya bırakma gibi farklı pratikler bulunur. Söz gelimi şişikin sağaltımındaki pratiklerden birisi şişik bölgeye ağaç dalları ile vurulmasıdır. Bu uygulamada hem ağaç kültü hem de parpılama yöntemi kullanılmakla birlikte büyüsel bir nitelik açığa çıkar. Şişik yere ağaç dalları ile vurularak hastalığın iyesi korkutulmaya ve vücuttan atılmaya çalışılmıştır. Uygulamalarda çoğunlukla yedi ağaç dalı kullanılır ve onunla şişik yere vurulur [KK17].

Cilt rahatsızlıklarının tedavisinde yaygın olarak kullanılan ağaç dalları dinî, parpılama ve su yoluyla tedavi yöntemlerinde yardımcı unsurdur. Söz gelimi parpılama ve su yoluyla tedavinin uygulandığı korku kaynaklı çıktığı düşünülen uçğun sağaltımında hasta suyun yanına götürülür. Ağacın dalı suya değdirilir ve o ağaç dalıyla hastanın başına, eline ve ayak tabanına vurulur. Hastanın kalbine elle su sıçratılır [KK19]. Yara, arpacık, siğil gibi cilt rahatsızlıklarında ise ağaç dalının dinî-büyüsel

yöntemle tedavide kullanıldığı görülür. Söz gelimi yaraların sağaltımında ağaç dalları küçük küçük bağlanır ve hastaya dua okunur [KK50]. Arpacığın tedavisinde ise sarımsak ve küçük ağaç dallarına dua okunur. Ardından bu nesnelere kurumaya bırakılır ve yakılır. Bu eylemlerde taklit büyüünden ve ateşin temizleyici/arındırıcı özelliğinden faydalanılır. Bir başka cilt rahatsızlığından olan ve sıklıkla karşılaşılan siğilin sağaltımında da ağaç dalına dualar okunur. Bu pratiğe göre siğilin kendi duası vardır. Fatiha, Nas sureleri okunup mutlaka salavat getirilir. Bazı sağaltıcılar ise kendilerine ait özel dualar okur. Kesek ve iple çevrilmiş küçük dallara dua okunur. Hastaların kendileriyle beraber getirdikleri nesnelere dua okunduktan sonra hasta dua okunmuş nesnelere eve götürüp siğil ve yaraların üzerine sürer. Ardından nesnelere karışın kenarına yakın yere gömerler [KK8]. Nesnelere gömülüp yok olmasına paralel olarak siğilin de yok olacağına inanılır. Nitekim bu uygulamada da taklit büyüü açığa çıkmaktadır.

1.4. Şakşak

Sözlükte *şak*: dal, küçük dal [13, s. 676]; *şakşak* ise: kırık kemikleri veya alıcı kuşun kırılmış kanatlarını tutturmaya mahsus sargı tahtası [13, s. 677] olarak tanımlanır. Vücudun herhangi bir yerindeki çıkık, kırık, eziklik, burkulma vb. durumları tedavi eden sınıkçılar, kırık veya çıkıkları tedavi ederken bilhassa “şakşak” adı verilen bir nesneden yararlanır. Şakşak ağaç çubukları ve bu çubuklara bağlanan ip ve bez ile sarılan bir sağaltım aracıdır. Bu nesne hafif nitelikteki kırık veya çıkıklarda kullanılmaz. Ağır durumdaki kırık ve çıkıklarda kullanılır. Sınıkçı kırığı veya çıkığı sağaltmadığı durumlarda şakşağa başvurur. Bu tedaviler genellikle uzun süre gerektirir. Hastanın genç veya yaşlı olması şakşağın kırık/çıkık bölgede kalma süresi ile doğru orantılıdır. Şakşak genç olanlarda kısa, yaşlı olanlarda daha uzun süre kullanılır.

Halk hekimleri kırık/çıkığın tedavisinde hiçbir ilaç kullanmaz. Kırılan yere dokunarak hisseder ve kırık bölgeye şakşağa sarılı ip ve bezleri sararak tedavi uygular [KK1, 4]. Hastanın yaşına göre şakşağın hasta üzerinde kalma süresi belirlenir. Söz gelimi yirmi yaşındaki genç hasta şakşağı bir ay boyunca takarken, otuz yaşındaki hasta kırık gün takmalıdır [KK4]. Eğer hasta yaşlıysa elli, altmış gün takmalıdır [KK24]. Başka bir uygulamaya göre kırılan kemikler elle yerine konulur. Kırılan yer sonra keçe ile sarılır ve devamında şakşak kullanılır. Ardından kırık bölge alçıya alınır [KK41]. Ancak Kırgız Türkü halk hekimleri kırık/çıkıkların tedavisinde alçıdan ziyade daha çok şakşağı tercih etmektedir.

1.5. Buğday

Kültürün bir parçası olan besinler sağaltmada yardımcı unsur olarak kullanılabilir. Bunlardan biri olan buğday bereketi, verimliliği ve canlılığı sembolize eder. Hastaların kendi evinden getirmesi beklenen buğday dinî yöntemle tedavide kullanılan bir nesnedir. Nitekim buğdayın İslami ve mitolojik mahiyeti bununla ilintilendirilebilir.¹ Günümüz Türk toplumunda buğday hâlâ bereket sembolü olarak inanış ve uygulamaların bir parçasıdır. Dolayısıyla bu anlamı sağaltıma da tesir etmiştir. Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde yara, siğil, katarakt gibi hastalıkların sağaltımında buğday etkilidir. Zira buğday aynı zamanda dişiliğin, doğurganlığın dolayısıyla canlanmanın timsalidir. Bu bağlamda zikredilen hastalıkların sağaltımında hastanın yenilenmesini sağlarlar. Uygulamalara göre icracılar yemeklere okuyup üfledikten sonra hastanın hastalıktan kurtulacağını düşünür. Söz gelimi gözünde katarakt olanlar için buğdaya dua okunur. Ardından buğday suya koyulur ve hastanın gözüne 3-5-7 kez üflenir [KK29] ya da siğil yahut yara çıkan hastaların evlerinden getirdiği buğdaya dua okunduktan sonra yaraya sürülmesi ile sağaltım gerçekleştirilmektedir. Pratik üç defa tekrarlanır [KK6].

1.6. Ekmek

Tüm toplumlarda başat yiyeceklerden olan ekmek, Türk toplumunda kutsal kabul edilen bir nesnedir. Bir evde bulunan buğday gibi ekmek de bereket sembolüdür. Kızamık, sarılık gibi hastalıkların tedavisinde dinî-büyüsel yöneme bağlı yardımcı unsur olarak kullanılan ekmek halk hekimlerinin hastaların evinden getirmesini istediği önemli bir nesnedir. Halk hekimi hastanın evinden getirdiği ekmeğe dua okuduktan sonra hastanın nesneyi tekrar evine götürmesi ve okunmuş ekmeği bir yere gömmesi sonucu tedavi tamamlanmaktadır. Uygulamaya göre kızamık ve sarılığın sağaltımı için sağaltıcı üç parça ekmeğe dua okur ve hasta o ekmeği evinde karığın kenarına nemli bir yere gömer [KK8]. Gömme eyleminde aktive edilen taklit büyüyle hastalığın da eş zamanlı olarak yok olacağı düşüncesi benimsenmektedir. Ekmek ayrıca nazarı çıkarmada (kirinelö) da kullanılır [15, s. 26]. Halk hekimi, nazarı çıkarırken ekmek ya da herhangi bir hububat unu çeşitli sihirli sözler yoluyla hastanın başından aşağıya doğru önce kafasına, alınına, sonra iki omzuna, dirseklerine, ellerinin

¹ İslami literatürde Hz. Âdem'in yediği nesnenin buğday olduğu inancı söz konusudur. Bilhassa Divan şairleri buna ilişkin beyitler kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. [14, s. 184-185].

ayasına, daha sonra sırtına, göğsüne, dizlerine ve tabanlarına üç kere dokundurarak köpeğe verir. Nazarı çıkararak hekimin gözlerinin yaşarması, esnemesi veya ekmeğinin azalması sonucu hastanın nazarının etkinliğine göre tedavi günde üç kere tekrarlanabilir [16, s. 82].

1.7. Mısır

Türk toplulukları için önem arz eden hububatlardan biri olan mısır, kültürün bir parçası olarak bereket ile ilgili inanışların bir parçası olmuştur. Saçı saçmak bu inanışlardan biridir. Aynı zamanda mısır bu özelliği ile sağaltım nesnesi olarak kullanılır. Dinî yönetime bağlı olarak sağaltımda kullanılan mısır siğil, yara gibi cilt rahatsızlıklarının tedavisinde etkilidir. Pratiklere göre halk hekimi hastanın kendi evinden getirdiği mısıra dua okuduktan sonra okunmuş mısırı hastalıklı bölgeye sürer ve pratik sonrası hastanın mısırı suya atması sonucunda hasta iyileşir [KK6].

1.8. Tuz

Tuz hem İslamiyet'e¹ hem de Türk kültürüne göre kutsal olarak kabul edilir. Aynı zamanda evin bereketini sembolize eder. Bu özellikleriyle sağaltımda etkili olan tuz, halk hekimlerinin hastalarının evinden getirmesini istediği nesnelere biridir. Başta nazar olmak üzere sarılık, uykusuzluk, siğil, suçiçeği, yara, boğaz ağrısı gibi hastalıkların tedavisinde de kullanılan tuz bilhassa dinî yöntemle tedavide yardımcı unsurdur. Nazarı çıkarmada (kirinelöö) hastanın evinden getirdiği tuza icracı dua okur. Ardından halk hekimi tuz ve kâğıt ile üç defa hastanın vücudunu ve başını sıvazlar. Hastanın bu nesneyi yakması sonucu tedavinin sonlandırıldığı görülür. [KK16, 33, 35]. Sarılık, uykusuzluk, siğil, suçiçeği ve yara gibi rahatsızlıkların tedavisinde ise sağaltıcılar tuz ve başka nesnelere hastaya Fatıha, Ayete'l Kürsi vb. dualar okuyarak hastayı sağaltırlar [KK3, 30, 31, 33, 42]. Boğaz ağrısının tedavisinde ise boğazı gıcıklayan ve öksürmeye başlayan kişinin boğazına kara tuz ezilerek işaret parmağı ile üç gün boyunca basılır. Bu hastalığa kara tuzun iyi geldiğine inanılır [18, s. 275].

1.9. Şeker

Toz şekeri gündelik hayatın içerisinde insanların kolaylıkla ulaşabildiği bir yiyecektir. Kırgız Türkleri için şekerin sağaltımdaki işlevi en az çay, tuz, ekmeğe kadar etkilidir. Söz gelimi idrar tutamama gibi

¹ Hz. Muhammed'in "sizin baş katığınız tuzdur" şeklindeki hadisi şerifi duruma örnektir. Ayrıntılı bilgi için bk. [17, s. 181-199]. Buna dayanarak İslamiyet'te yemeğe tuz ile başlamanın faydalı görülmesi bereketi sembolize etmekte ve aynı zamanda tuzun insanın ağzını bakterilerden koruyan bir nesne mahiyeti taşımaktadır.

rahatsızlıklarda hastaya *nabat/navat*¹ yenmesi önerilir [KK50]. Şeker aynı zamanda vücutta oluşan şişliklerin tedavisinde de kullanılır. Bu uygulamaya göre hastalıklı bölge temizlenip şeker sürülür [12, s. 396].

1.10. Hayvansal Emlerin Kullanımı

Türk toplumunun dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşantısında önemli bir yer edinen hayvanların sağaltımda kullanılmasında ona atfedilen kutsallık etkilidir. Zira ilkel dönemlerden günümüze değin gereksinim ve yaşantıya bağlı olarak at, geyik, kartal, yılan, kurt gibi hayvanlar daha önemli görülmüştür. Bu bağlamda sağaltımda kullanılan zikredilmiş hayvanlar dışında kurbağa, kaplumbağa, inek, deve, geyik, sülük, fare, kartal, bildircin ve tavuk gibi hayvanların yaygın olarak kullanıldığı görülür. Bu hayvanlar tedavi yöntemi olarak kullanılmasının yanı sıra tedavide emlerinden faydalanılan yardımcı unsurlardır. Kırgız Türkleri hastalıkların sağaltımında hayvanların kendisini, derisini, kabuğunu, boynuzunu, yününü, sütünü, safrasını, kemiğini, tükürüğünü, yumurtasını, dışkısını, karaciğerini ve başka pek çok unsurunu kullanmaktadır.

Kırgız Türkleri yılanın kemiği, dişi, yağı ve eti gibi noktalarından faydalanarak çeşitli hastalıkları sağaltırlar. Hastalığın türüne göre bu unsurları kurutulup ufalayarak, kaynatarak, kavurarak veya çiğ şekilde kullanırlar [19]. Tedavide çeşidine göre farklı uygulamalarla kullanılan yılan çoğu zamanda kurutulup ufaltılarak bir bölümünden ekmek yapılır. Bazı uygulamalarda ise yılan alkole eklenerek kullanılmaktadır [12, s. 398]. Kurt ise koruyucu özelliği ile tedavide önde gelen bir sağaltım unsurudur. Kırgız Türkleri kurdun tükürüğünden, postundan, aşığından, safrasından, dişinden çeşitli uzuvlarından faydalanmıştır. Çocukları ve hamile kadınları her felaketten ve hastalıklardan koruduğuna inanılması hayvanlara atfedilen kutsallığın somutlayıcı bir örneğidir. Kırgız Türkleri, yeni doğan çocuğun damağına kurdun tükürüğünü sürer. Büyük insanlar da kurdu sağaltım için kullanırlar. Söz gelimi bir tür deri hastalığı olan börü catış hastalığına yakalanan kişi, kurdun postuna sarılıp yatar, kurdun aşığını boynuna takar ve kaşınan yerlerini onunla kaşır. Mide hastalığı olanlar ise kurdun safrasını ezerek içer [20, s. 105-106]. Bu anlamda kurdun derisi, dişi, ödü, karaciğeri, aşık kemiği, sinir dokuları, rahmi olmak üzere çeşitli organları halk hekimliğinde sağaltım unsuru olarak kullanılır [21, s. 509].

İneğin dışkısı ve geyiğin safrası özellikle kadın hastalıklarında faydalıdır. Söz gelimi soğuk değmesinden kaynaklandığı düşünülen

¹ Kristalleşmiş hâlde olan şeker.

kadınların hamile kalamaması durumunda ineğin safrası kullanılır. Bu uygulamaya göre ineğin dışkısı üç kez tandırda pişirilir. Dışkı sıcak sıcak alınıp bir nesneye konulur. Kadın bu nesnenin üzerine oturtulur. Hastaya böyle yaptırılarak hastanın terlemesi sağlatılır. Hatta bu terleme siyah sular akana kadar devam etmelidir. Sağaltıcı tedaviye üç gün devam eder. Hastanın tedavi süresince soğuk herhangi bir şey yiyip içmemesi ve kullanmaması gerekir [KK35]. Geyiğin safrası da erkek çocuk sahibi olamayan kadınları tedavi etmede kullanılır. Safra tek başına verildiğinde tansiyona sebep olacağı için safradan çorba yapılarak hastanın yedi gün boyunca terlemesi istenir. Hasta bu yedi gün boyunca eşiyile yatmaz, soğuk su içmez ve soğuk suya dokunmaz. Kendini sıcak tutar [KK39]. Bu iki uygulamada da soğuktan kaynaklandığı düşünülen rahatsızlıkların sıcak uygulamalarla iyileştirildiği görülür.

Hayvanın yumurtası, dışkısı, yünü, karaciğeri ve kanı ise cilt hastalıklarında etkilidir. Söz gelimi vitiligo rahatsızlığı için fare kesilir. Farenin sıcak kanı hastalıklı bölgeye sürülür [KK44, 50]. Vitiligo olan erkeklerin iyileşmediği ancak kadınların iyileştiği tespit edilmiştir [KK44]. Ayrıca vitiligo rahatsızlığı devenin yününe dua okunarak da sağaltılmaktadır [KK20].

Hayvansal emler yalnızca fiziksel rahatsızlıkların tedavisinde kullanılmamaktadır. Kırgız Türklerinde yaygın olarak rastlanan korkunun sağaltımında su ve dua ile tedavinin yanı sıra hayvanlardan da faydalanılır. Söz gelimi kartalın karaciğeri, korkan insanları tedavi etmede etkilidir. Bu uygulamaya göre halk hekimi korkan kişiye kartalın karaciğerinden bir parça yedirir ve bu şekilde korkunun geçeceğine inanılır [KK40].

Bahsedilen uygulamalarda ortak nokta yer yer temas ve benzerlik büyüsünün kullanımınıdır. Nitekim Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneği eski Türk inançlarının ve İslami geleneğin sentezinden meydana gelmektedir. Bu bağlamda kurdun tükürüğünün sürülerek hastaya kurdun kutsallığının geçmesi beklenir. Temas büyüsünün devreye sokulması veya farenin sıcak kanının vitiligo olan bölgeye sürülmesi ile cildin yenilenmesinin amaçlanmasında da Kamlık unsurların aktive olduğu ve fayda sağladığı açıkça görülmektedir.

1.11. Maden Kökenli Ürünlerin Kullanımı

Maden veya madenlerden yapılan emler halk hekimliğinde geçmişten günümüze kadar hastalıkları sağaltmada kullanılmıştır. Bazı madenlere Türk kültüründe daha çok önem verilmiştir. Bu madenlerden biri olan demir ve demirden yapılan balta, bıçak gibi ürünler Kırgız Türklerinin

halk hekimliğinde önemli bir sağaltım nesnesi olarak kullanılır. Ayrıca kurşun da Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde dikkat çekici bir yere sahiptir.

1.11.1. Balta

Balta demirden yapılan maden kökenli önemli bir sağaltım malzemesidir. Sıcak balta yoluyla çeşitli uygulamalar yapılarak pek çok hastalık tedavi edilir. Kırgız Türkleri baltayı bilhassa hamilelik veya kadın hastalıklarının tedavisinde kullanır. Ayrıca idrar yanması, böbrek rahatsızlıkları, uçuk ve başka cilt rahatsızlıkları balta ile sağaltılır. Sağaltıcı baltayı ateşte kızdırır. Kızarmış baltayı soğuk suya koyduktan sonra baltaya dua okur. Pratik böylece sonlandırılır [KK17]. Bu pratikte hem demirin hem de ateşin kutsallığından faydalanılır.

1.11.2. Bıçak

Bıçak kötü ruhları ve onların yol açtığı hastalıkları defetmede önemli bir nesnedir. İnsana musallat olan albastı, bıçak ve ateş yardımıyla kovulur. Albastının oturduğu yere bıçak saplanır ve böylece kötü ruh ele geçirilir. Doğumda albastı basan kadınlar da yine bıçak yoluyla sağaltılır [22, s. 36]. Özellikle bakşılar, cin çıkarırken hastaya bıçağın batırılması yoluyla hastayı sağaltır [23, s. 331-332]. Bunun dışında bıçak, korku ve nazarın giderilmesinde kullanılır. Ayrıca kan alma yönteminde yaygın olarak kullanılan jilet, vakum gibi nesnelere biridir. Kançılar veya diğer halk hekimleri kan alırken bıçak, neşter gibi aletlerle kan alınacak noktaları keserek alınan kanı vakuma koyarlar. Bu yolla pis kanın vücuttan atılması ve hastalığın iyemesinin veya kötü ruhun vücuttan kovulması amaçlanır. Söz konusu uygulamalar ve yöntemler eski Türk geleneğinin emareleridir.

Kırgız Türkleri nazar inancına sahip bir Türk boyudur. Bu sebeple nazardan kurtulmak adına birtakım uygulamalar gerçekleştirirler. Nazardan ötürü kötü durumda olan hastanın nazarı çoğunlukla tespih ile çıkarılsa da [KK13, 27, 48] bıçak ve kâğıdın da nazarı çıkarmada etkin rol oynadığı görülmektedir [KK32]. İcracının eliyle veya yardımcı unsuru ile öncelikle besmele çekip hastanın başından başlayıp alınına, yüzüne, kollarına, sırtına doğru dua ederek bazen üfleyerek ilgili yerleri sıvazlaması ile gerçekleştirilen uygulama için kâğıt, gazete, kesek, tespih, bıçak, kamçı gibi nesnelere kullanıldığı belirlenmiştir. Bıçaklar nazar değen kişinin nazarını çıkarmada veya korkan insanların korkularını defetmede yardımcı bir unsur olarak kullanılır [KK10]. Ayrıca korkunun yok edilmesinde öne çıkan kurşunun yanı sıra bıçak da kullanılır. Madensel emlerin korkuyu gidermede kullanılmasını pek çok pratikte görmek mümkündür. Örneğin, yeni doğan

bebeğin kırkı çıkarılıncaya dek korkmasını ve albastı gibi kötü ruhların yanına gelmesini engellemek amacıyla baş ucuna demir, bıçak gibi madensel emlerin konulması Anadolu'da da görülen yaygın pratiklerdir.

1.11.3. Demir

Demir, halk hekimliğinde kullanılan önemli bir madendir. Kırgız Türklerinin sağaltımında bıçak, balta gibi demirden yapılan nesnelere kullanmasının yanı sıra demiri doğrudan kullandıkları da görülmektedir. Bu uygulamalara göre kızaran demir hastaya yaklaştırılır ve kâseye koyulan soğuk su demir yoluyla hastaya püskürtülür. Demirin soğuması ile hastalık da eş zamanlı olarak hastadan çıkarılmış olur. Ayrıca sara ve cin girme gibi durumlarda kızgın demirin dil ile yalanması sonucu sağaltım gerçekleştirilir. Nitekim demir, insanı kötü ruhlardan koruyan bir nesne olarak görülür [24, s. 101-226]. Demir, Anadolu coğrafyasında da benzer amaçlarla kullanılır. Diğer yandan başka Türk boylarının inanış ve uygulamalarında demirin kötü ruhları defedici özelliği yaygın olarak bilinmektedir. Söz gelimi Özbekistan'da bakışı, demir çubuğa bez bağlayıp yakar ve “*alas, alas küllü beladan halas.*” diyerek hastanın başında döner ve hastayı kötü ruhlardan arındırır [25, s. 126]. Bu örnekte hem demir hem de ateşin şifa verici özelliği etkin kılınır.

1.11.4. Kurşun

Sağaltımında etkin rol oynayan diğer bir maden kurşundur. Kırgız Türkleri kurşunu bilhassa korkunun defedilmesinde kullanır. Ayrıca en az korku kadar nazarın çıkarılmasında da etkili olan kurşun ateş yükselmesi, kusma gibi gündelik hayatın içinde sıklıkla karşılaşılan rahatsızlıkların sağaltımında da yer edinir. Anadolu sahasında bilhassa nazarı çıkarmada kullanılan kurşunun Kırgızistan halk hekimliği geleneğinde korkunun sağaltımında yaygın olarak kullanılması, kurşunun rolünün Anadolu sahasında daraldığını ortaya koyan dikkat çekici bir özelliktir.

Korkunun sağaltımında öncelikle kurşun eritilir, suya konur ve su hastaya içirilir. Pratik haftada yedi gün birer defa yapılır [KK25]. Bir başka icracı ise kurşunu erittikten sonra kurşunu suya üç defa koyar ve hastanın damarına bakar. Hastaya bu suyu üç kez içirir [KK14]. Tedavinin sonuç verene kadar tekrar edildiği de görülmüştür [KK7]. Bu uygulamaların tamamında kurşun suya atılırken başka bir icracının kurşunu hamura koyduktan sonra bebelere tedavi uyguladığı da tespit edilmiştir [KK27]. Ayrıca kurşunun çamura konulması da söz konusudur [KK32].

Nazarın çıkarılmasında ise “*menin kolum emes Umay Enenin, Batma Zuuranın kolu/benim elim değil Umay Ene'nin, Fatma Zehra'nın eli*” gibi

çeşitli dua ve sihirli sözler yoluyla kurşundan faydalanılır. Bu sağaltım esnasında kurşun çoğunlukla eritilir. Ayrıca göçürme yönteminde de yardımcı unsur olarak kurşundan faydalanılır. Bu pratiğe göre sağaltıcı kurşunu üç defa suya koyar. Ardından bu kurşunu hamura koyduktan sonra hamuru köpeğe verir ve suyu da hastaya içirir. Bu şekilde tedavi sonlandırılır [KK47].

Bu hastalıklara ek olarak kurşunun veya demirin neşter malzemesi olduğu da görülür. Neşter, insan vücudunda mermiyi çıkarma ve ne kadar derinlikte olduğunu bilme amacıyla kullanılan bir araçtır. Ayrıca *Manas Destanı*'nda çıkıkların ameliyatla tedavi edildiği durumlarda neşterin kullanıldığı görülür [26, s. 12].

1.12. Su

Yeniden doğuşu temsil eden su; tüm tohumların, her çeşit kozmik tezahürün temelidir. Su, her tür tarihsel ya da kozmik döngünün başlangıcında ve sonunda vardır ve varlığını sürdürmeye devam edecektir. Suyun ilk örneği hayat suyudur. Büyüsel bir madde olan su, kozmogoninin simgesidir. İnsanı iyileştirir, gençleştirir. Suda benzersiz bir güç ve yaşam bulunur [27, s. 193-200]. Bu sebeple insan, anne karnında tanıştığı suyla tüm yaşamı boyunca ayrılmaz bir ilişki içerisinde yaşar.

Eski Türk inanç sisteminde kutsallık atfedilen su, bereketin ve gücün kaynağı olarak görülür. Eski Türklerde hastalığın ortaya çıkış sebeplerinden olan 'tanrıların memnun edilmemesi' durumunun bir görünümü olarak iyiliksever yer-su ruhlarına yeterli kurban sunulmadığında hastalıkların baş göstereceği düşüncesine dayanarak bu hastalıkların tedavisi için dağ tepeleri, akarsular, göller, pınarlar gibi kutsal mekânlara gidilmesi su kültürünün bir tezahürüdür. Dağ tepeleri, akarsular, göller, pınarlar bu mekânların bir örneğidir [28, s. 243-244]. Zira su, Türk toplumlarında temizleyici, arındırıcı, iyileştirici, dinlendirici, sakinleştirici gibi pek çok işleve sahiptir.

İnsan yaşamında içme suyu, temizlik, turizm ve sıcak su-kaplıcalar olmak üzere çeşitli şekillerde yer edinen su, aynı zamanda halk hekimliğinde dikkate değer bir kullanım alanına sahiptir. Kaplıca ve maden suları, halk hekimliğinin önemli sağaltma unsuru olarak günümüzde turizm açısından Kırgızistan'a katkı sağlamaktadır. İnsanlar, vücudunun belli bölgelerindeki ağrılara, çeşitli rahatsızlıklara iyi geleceğini düşünerek kaplıca ve ılıçalara gitmekte ve şifalanmaktadır. Ayrıca sıcak su ve kaplıcaların fizik tedavi merkezleri ile ortak şekilde çalıştığı merkezler de

mevcuttur. Bu durum da şifalı suların sağlık için sistemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Anasır-ı erbaadan biri olan su, ateş gibi arındırıcı özelliği ile sağaltımda ana ve yardımcı unsurdur. Kırgız Türkleri fiziksel ve ruhsal/psikolojik birçok hastalığın/rahatsızlıkların arındırılmasında sudan faydalanır ve su yoluyla hastanın iyisini korkutmaya amaçlamaktadır. Bu anlamda suya dair hastalığa ve halk hekimine göre farklı uygulamalar bulunur. Sıklıkla korkunun sağaltımında kullanılan su ayrıca kızamık, ishal, siğil, egzama, uçuk, yara, alerji, ala gibi cilt hastalıkları ve beze, bingıldak, kısırlık, miyom gibi bedensel rahatsızlıkların sağaltımında önemli bir sağaltım unsurudur.

Korkunun sağaltımında suyun korkan kişilere içirilmesi, sıçratılması veya suyla yıkanılması şeklindeki pratikler uygulanmaktadır. Bu uygulamalara göre sağaltıcı, korkan kişiye kâseye koyduğu suyu üç defa içirir. Eğer hastanın korkusu geçmezse hasta beş, yedi defa suyu içmelidir [KK11]. Bazı sağaltıcılara göre ise işlemin üç defa tekrarlanması yeterlidir [KK38]. İcracı, korkan kişiye su içirip hastanın damağını yukarı kaldırdıktan sonra hastanın ellerine ayaklarına su sıçratır ve hastayı ayaklarından yere doğru silker [KK23, 46]. Suyun başa, kalbe sıçratıldığı uygulamalar da mevcuttur [KK22]. Çocukların korkması durumunda icracı çocuğun göğsünün altına elini koyar. Eliyle çocuğun damağını kaldırır ve su ile üç defa işlemi tekrarlar. Bu pratikte de suyun sıçratıldığı görülmektedir [KK18]. Başka bir sağaltıcı ise beş yaşına kadarki korkan çocukları ağzına su alıp püskürterek tedavi eder. Dua okur. Beş yaşındakilere ise suyu sıçratarak tedavi eder [KK37]. Suyun bazen elle bazen de dal ve ibrik ile sıçratıldığı pratikler mevcuttur [KK46]. Nazarın çıkarılmasında ise kâğıda dua okunduktan sonra okunmuş kâğıdın suya atılması sonucunda sağaltım gerçekleştirilir [KK5, 12, 24]. Hastanın üstüne, kalbine, başına suyun sıçratılması ile benzerlik büyüünden faydalanılır. Böylelikle hastanın vücuduna değen su ile irkileceği ve böyle yapılarak korkuya sebep olan cin, kötü ruh veya korkunun iyесinin vücuttan kovulacağı düşünülür. Uygulamanın en az üç defa yapılması ve etki etmemesi durumunda beş, yedi vd. şeklinde devam ettirilmesi Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğindeki eski Türk inançlarının ve İslami etkinin ne denli etkili olduğunu bir görünümüdür.

Su aynı zamanda cilt ve mide hastalıklarında da etkilidir. Vitiligo rahatsızlığı için sağaltıcı suya okur ve okunmuş su ile hasta yıkanır. Midedeki yaralar da benzer şekilde tedavi edilir. Hasta dualı suyu içer ve

iyileşir [KK32]. Başka bir pratiğe göre icracı, uçuğu çıkan hastayı su kenarına götürür. Ağacın dalını suya değdirir ve bu şekilde ayak tabanına kamçıyla vurur [KK17]. Başka bir uygulamaya göre memesinde beze olan hasta için kâseye konulan suya hekimin özel taşıma değdirmesi ve sonrasında hastalıklı bölgeye sürmesinde de suyun etkili gücünden faydalanılmıştır [KK25]. Sıralanan uygulamalarda taklit büyüünden faydalanıldığı görülmektedir.

1.13. Kül

Külün sağaltımda yardımcı unsur olarak kullanımı ateş kültü ile ilişkilendirilmelidir. Ateş ve ocak iyesi insanları kötü ruhlardan ve hastalıklardan korur. Dolayısıyla sağaltımda ateş kutsallığı ile ön plana çıkar. Türk kültür tarihine bakıldığında ateşin geçmişten günümüze kadar bu kutsallık ve önem ile hayatımızda yer almaya devam ettiği görülmektedir. Söz gelimi ‘mum üflenerek söndürülmez’, ‘ateşe tükürülmez’ gibi süregelen inanışlar bunun bir göstergesidir. Ateşin kutsal bir ruhu olduğu ve insanları koruduğu düşünülür. Ateşe duyulan bu saygı ve ateşin yakıcı özelliğinden dolayı yer yer duyulan korku, onun toplumsal bir kült hâline gelmesini sağlamıştır. Ateş ve ocak kültü ile ilintili olarak külün de kutsal olduğu görülür. Bu sebeple kül, ateşin temizleyici ve iyileştirici; ocağın ise bereket özelliği ile sağaltımda etkilidir.

Kül, halk hekimlerinin hastalarının evinden getirmesini istediği nesnelere biridir. Nazarı çıkarmada, yara, ala gibi cilt rahatsızlıklarının sağaltımında kullanılır. Külün hastalıklı bölgeye sürme, yıkama, dua okuma gibi eylemlerle kullanılması ateşin tedavi edici özelliğini görünür kılar. Söz gelimi yaranın sağaltımında yanan ipin külü yaraya sürülür [KK46]. Ala rahatsızlığında alalı bölge kül ile yıkanır [KK20]. Siğil için ise icracı hastanın getirdiği küle okuyup siğilin üzerine koyarak sağaltımını gerçekleştirir [KK42]. Nazarı çıkarmada ise sağaltıcı tuz ve kül ile hastanın nazarını çıkartır. Tuz ve külü kâğıdın içine koyarak üç kez pratiği tekrarlar. Ardından bu nesnelere ateşe atarak pratiğini tamamlar [KK21]. Bazen de ipe okuduktan sonra hastadan tuz ve kül istenerek bunların hastalıklı bölgeye konulması istenir [KK42]. Başka bir pratiğe göre ise, kâğıdın içine bazen tuz bazen kül konulur ve üç defa dua okunarak hastanın başı, vücudu sıvazlanır [KK21]. Sıralanan pratiklerde ateşin kendisinden korkulan bir nesne olarak hastalık iyesini defedici ve hastalığı arındırıcı bir unsur olarak sağaltıma etki ettiği görülür.

1.14. Mum

Geçmişte aydınlanma ihtiyacını karşılayan günümüzde ise dekoratif bir nesneye dönüşen mum aynı zamanda bir sağaltım nesnesidir. Mum yanan bir nesne olarak ateş kültü ile ilişkilendirilmelidir. Günümüzde bilhassa Anadolu kültüründe mum yakılarak türbelerde adak adanır, dilek tutulur. Öte yandan Hristiyan kültürüne göre kiliselerde edilen dualar da mum ile temsil edilir. Doğum günü pastasının üzerine kişinin yaşı kadar konan mum ise gerçekleşmesi istenilen dilekleri ifade eder. Bunlardan başka mum, spiritüel yaşama önem veren kişilerin meditasyonlarını tütsü ve mum eşliğinde gerçekleştirmesi yine bahsedilen kutsallık ve ruhani anlamlar ile ilintilidir. Dolayısıyla geçmişten günümüze arınma, şifalanma, ruhani varlıklarla iletişime geçme sembolü olan mum bu özellikleriyle hastalıkların sağaltımında da rol oynar. Kırgız Türkü halk hekimleri mumu bilhassa kısırlık ve cin girme gibi rahatsızlıklarda kullanır. Bu pratiklerde kutsal olan ateşin hastalık iyesini korkutucu özelliği öne çıkar. Nitekim mum yakma ritüeli Kamlık bir köke dayanır ve kötü ruhların defedilmesi anlamını taşır.

Mum ile tedavi pratiklerine göre halk hekimi cin girenlere mum yakarak Yasin ve Cin sureleri, kasıyda (kaside)¹ ve İmam Gazali'nin "Kimya-yı Saadet" adlı kitabından sözler okur. Eğer hastanın sıkıntısı hafifse yedi, ağırorsa kırk bir tane mum yakar [KK30]. Nitekim sıkıntının hafifliği veya ağırlığı hastaya musallat olan kötü ruhlarla ilintilidir. Bu anlamda yakılan mumun sayısının artması ateşin kötü ruhlar için korkutucu bir işlevi olması ile alakalıdır. Kısırlığın tedavisinde ise halk hekimi, kısır kadının rahmini elle düzeltir ve mum yakarak dua eder [KK30]. Bu uygulamada duanın ve mumun görünümü kuşkusuz türbelerdeki adak adanırken mum yakılması ile benzerlik taşımaktadır.

1.15. Toprak Keseği

Anasır-ı erbaadan biri olan toprak yaşamın temelidir ve dünya mitolojilerinin ortak simgesidir. İlk insanın yaratılışına dair mitlerde toprağın merkezde bulunduğu görülür. Nitekim toprak, doğurganlığın, canlılığın, iyiliğin, saflığın, sembolü olarak kutsallık atfedilen bir nesnedir. Yeniden doğuşu ve arınmayı sembolize eder [30, s. 23-33]. Bitkilerin köklerinin toprakta oluşu ve toprak yoluyla büyümeleri toprağın ilksel

¹ Kaside. 15-20 beyitten fazla olmayan manzume [13, s. 413]. Arapçada cin girenleri veya hastalığı tedavi etmek için kullanılan darım (büyülü söz) [29, s. 724]. Bu çalışmada kavram verilen ikinci anlamı ile kullanılır.

zihniyette üreme ve bolluk düşüncesi ile ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. Toprakta besin elde eden ve ölülerini toprağa emanet eden insanoğlu aynı şekilde şifayı da toprakta aramıştır [31, s. 37-46]. Bu sebeple Kırgız Türkü halk hekimleri toprağın en az su kadar temizleyici ve iyileştirici gücünden faydalanır. Su ve toprak yoluyla hastanın sıkıntısının yok edilmesi amaçlanır. Hasta yaşam döngüsü içerisinde yaşadığı dönüşümü tamamlayarak sağlığına kavuşur. Kuşkusuz yaşamın başlangıcında (doğum) ve sonunda (ölüm) insan için anlam ifade eden toprağın bir sağaltım unsuru olması oldukça anlamlıdır.

Toprak keseği yara, siğil, nazar gibi rahatsızlıkların tedavisinde çeşitli nesnelere bir arada kullanılır. Hastalar, keseği kendi evlerinden getirir. Toprak çoğunlukla su ve dua yoluyla tedavilerde kullanılır. Söz gelimi siğili olan hastanın evinden getirdiği keseğe icracı dua okur ve ardından siğilin üzerine sürer. Hasta keseği suya attıktan sonra siğilin geçeceği düşünülür. Pratik üç defa devam eder [KK10]. Keseğin suya atılması ile suyun iyileştirici gücünden faydalanılır. Suyu birlikte hastalığın da akıp gideceği düşüncesi söz konusudur. Hem temas hem de taklit büyüğü sayesinde hastalığın sağaltılacağı inancı bulunmaktadır. Benzer durum nazarı çıkarmada da söz konusudur. Pratik sonrası kesek suya atılır [KK7]. Zira insanın çamurdan yaratıldığı düşünülürken toprağın suya atılması ile ‘yaratım’ ediminin aktive edilmesi amaçlanır. Su temizleyici ve iyileştirici özelliğiyle toprak ise doğum ve üremenin sembolü olarak bir arada sağaltımda etkilidir.

1.16. Kamçı

Halk hekimliği Şamanist unsurlar, eski Türk inancı ve gelenekleri çerçevesinde gelişir ve şekillenir. Farklı coğrafyalarda benzer ortak özelliklerle Türk halk hekimliği varlık gösterir. Dolayısıyla halk hekimleri şamana benzer bir erginlenme süreci yaşar. Bu süreç “hastalanma, çağrı alma, çağrıyı kabul etme, manevi olarak temizlenme, hizmete hazır hâle gelme ve yetkinleşme” şeklinde merhaleler ile ifade edilebilir [32, s. 4]. Şamanlığın en önemli sembollerinden biri olan kamçı [33, s. 100], Kırgız Türklerinin halk hekimliğinde önemli bir sağaltım nesnesidir. Şamanların sağaltıcı misyonunu taşıyan bakşı, cürök kötörüücü gibi halk hekimleri sağaltım esnasında parpılama, sıvazlama gibi tedavi yöntemlerini uygularken kamçıdan faydalanır.

Kamçı, Kırgız Türkleri için en az at kadar önemli olan bir nesnedir. Nitekim şamanlar zikirlerini yaparken kamçı ve bıçak kullanırlar [23, s. 223]. Bunun yanı sıra kamçı vücudun uyarılmasında, nazarın

çıkarılmasında, kötü ruhların kovulmasında etkili bir sağaltım unsuru olarak icracılar tarafından kullanılır. Halk hekimleri nazar ve iç sıkıntı gibi ruhsal rahatsızlıklarda hastanın vücuduna kamçıyla vurarak veya vücudu kamçıyla sıvazlayarak tedavi eder. Bu uygulamalara göre sağaltıcı kamçı ile hastanın sırtına vurarak olumsuz durumu ortadan kaldırır. Hasta böylelikle eski hâline döner [KK25, 33]. Aynı zamanda kamçı uçuk için de kullanılır. İcracı uçuğu çıkan hastayı su kenarına götürür. Ağacın dalını suya değdirir ve bu şekilde ayak tabanına kamçıyla vurur [KK17]. Bu pratikte suyun tedavi edici özelliğinden faydalanılır ve temas büyüğü aktif kılınır. Ayrıca baş ağrısının tedavisi de kamçı ile hastalıklı bölgeye vurularak gerçekleştirilir [KK31]. Sıvazlama yöntemiyle nazarın sağaltılmasında ise hekim besmele çeker. Yardımcı unsuru veya eliyle hastanın başından başlayarak alınına, yüzüne, kollarına, sırtına doğru dua ederek veya bazen üfleyerek hastayı sıvazlar. Bu tür uygulamalarda çoğu halk hekiminin kullandığı nesnelere biri kamçıdır. Kamçı, bilhassa nazar ve korkunun giderilmesinde etkin rol oynayan ve Kamlık geleneğinin Kırgızistan'daki devamlılığını, korunmasını sağlayan önemli bir unsurdur.

1.17. Tespih

Tespih, İslamiyet'in belirgin bir sembolüdür. Sağaltımda dinî yönetime başvuran halk hekimleri korku, irkilme, nazar gibi ruhsal problemleri veya beze, baş ağrısı, boğaz ağrısı gibi çeşitli bedensel hastalıkları tespih yoluyla sağaltmaktadır. Ayrıca parpılama, sıvazlama gibi çeşitli yöntemlerde de kullanılan tespih, Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğindeki İslami etkinin somut bir göstergesidir. Eski sağaltıcılar olan kamların tedavide kamçı ve davulunu kullanmasına benzer olarak bölgedeki sağaltıcıların birtakım nesnelere faydalanması bilhassa tespihten yararlanması halk hekimliği geleneğinin İslami unsurlardan etkilendiğini somutlamaktadır.

Dinsel yönetime ve parpılamaya dayalı uygulamalarda icracı tespih kullanılarak ağrıyan yerlere dokunup dua okur [KK31]. Beze rahatsızlığında hasta tespih ve dua yoluyla tedavi edilir. Boğaz ağrısında ise hastaya dua okunur. Hastanın boğazına tespih ile dokunularak ağrı tedavi edilir [KK49]. Sıvazlamaya dayalı pratikler ise nazarın sağaltımında daha yaygındır. Nazarın çıkarılmasında tespih ile üç defa hastanın vücudu Fatiha suresi okunarak sıvazlanır [KK9]. Bir başka uygulamada tespih ile ilk başta yedi defa İhlas, ardından yedi defa Fatiha, Felak, Ayet'el Kürsi okunur. Sonunda salavat getirilir [KK13]. Tespih ile Fatiha, İhlas, Nas ve Felak sureleri okunur. Üç veya yedi defa hastanın başı, vücudu sıvazlanır [KK25, 46].

Örneklendirilen uygulamaların tamamında başat yöntemlerin yanı sıra dinî bir öge olarak tespihin kullanılması ve duanın gücü ile istenmeyen durum/hastalık ortadan kaldırılmaya ve hasta şifalandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda tespihe atfedilen bir kutsiyet olduğu açıkça görülmektedir.

1.18. Kâğıt

Halk hekimleri kâğıdı bilhassa nazarı çıkarmada kullanır. Bunun yanı sıra dinî etkinin aktive edilmesi için kâğıtlara dualar yazdıkları da görülür. Sihirsel sözlerin yazıya aktarılmış formu olan ve İslamiyet’le birlikte dinî kisveye bürünen muskalar sağaltımda mühim bir yere sahiptir. Okunan kâğıda yazılan dualar ve hazırlanan muskalar fiziksel ve ruhsal/psikolojik rahatsızlıkların sağaltımında kullanılır. Nitekim dua ruhsal/psikolojik rahatsızlıklarda daha etkin olarak kullanılır. Bununla birlikte kâğıdın nazardan başka sivilce gibi cilt rahatsızlıklarının tedavisinde yardımcı bir unsur olarak kullanılması sağaltıcıların hem fiziksel hem de ruhsal/psikolojik rahatsızlıkları sağaltmada kâğıttan faydalandığını gösterir.

Halk hekimleri nazarı çıkarırken dua okunduktan sonra okunmuş kâğıdın yakılması, suya atılması veya okunmuş kâğıtla vücudun sıvazlanması şeklindeki pratikler yoluyla hastayı sağaltmaktadır. Nazarın çıkarılması için pratik 3-5-7 defa tekrarlanır [KK15, 32]. Kâğıdın kullanılmasında sağaltıcıdan sağaltıcıya farklılıklar bulunmaktadır. Söz gelimi bir icracı pratiği üç kâğıt kullanarak gerçekleştirmektedir. Üç parça kâğıt veya keseğe dualar okunarak nazar değen kişinin başı, vücudu üç defa sıvazlanır. Pratik tamamlandıktan sonra kâğıt yakılır, kesek ise suya atılır [KK7, 32]. Kâğıdın vücuda temasıyla temas büyüsüne; tedavinin sonunda kâğıdın yakılması, suya atılması ile taklit büyüsüne başvurulur. Bu şekilde kötü ruhun defedileceği ve kem gözün ortadan kalkacağı düşünülür. Pratiğin en az üç defa uygulanması ile büyüsel ve dinsel etkinin gücünün artırılması amaçlanmaktadır. Bu bakımdan söz konusu pratiklerin Kamlık geleneğinin bir devamı olduğu açıkça görülmektedir.

1.19. Taş

Halk hekimliği geleneği içerisinde kutsal görülen nesnelerin kullanımını önemli bir yer tutmaktadır. Dağa atfedilen kutsallığa benzer olarak taşa da kutsallık atfedilir. Taşa sihirli formülün/duanın okunması ve bu maksatla şifalandırma etkisinin açığa çıkması yoluyla halk hekimleri pek

çok rahatsızlığın ortadan kaldırılmasında taştan faydalanır.¹ Bakşı, tölgöçü başta olmak üzere bazı halk hekimleri kamçı, tespih gibi yardımcı unsurlara benzer olarak kendilerine ait özel taşlar ile sağaltımı gerçekleştirir. Zira bu taşların sağaltıcıya ait bir kutsallığı ve özel anlamı bulunmaktadır. Söz gelimi tölgöçüler 41 taşın yardımı ile fal bakma, gelecekte haber verme, kaybolan eşyaların veya hayvanların bulunması için yardım etme veya eşyayı çalan kişiyi bulma gibi pek çok görevi icra etmektedir. Bazı hekimlerin kullandıkları taş adedinin 41 olduğu görülürken bazılarında belirli bir sayı önem arz etmemektedir. Zikredilen taşlar boyut ve renk bakımından farklılık gösterir. Tölgöçü, 41 kara taşı ile insanların kaderi hakkında tahminde bulunur. Fal açmaya başladığında “*açık aytıp, ak süylö*” diye taşları eline, ağzına değdirip fal bakmaya başlar [35, s. 189]. Tölgö taşın yanı sıra koyunun kürek veya aşık kemikleriyle de yapılabilir [36, s. 186].

Kırgız Türkü halk hekimleri özel taşlar yoluyla, ağız yarası, kızamık, beze, korku, sarılık gibi pek çok hastalığı tedavi etmektedir. Taş, bilhassa dinî-büyüsel ve sıvazlama yönteminde yardımcı unsur olarak kullanılır. Bu uygulamalara göre halk hekimi Fatiha, Nas, Felak sureleri okuyarak taş ile korkanların kalbini, vücudunu sıvazlar. Uygulama üç ile yedi defa tekrarlanır [KK12] Korkunun sağaltımında ise tedavi aç karnına ve sabahları uygulanır. Korkan hastanın damağı ve yüreğı su ve taş kullanılarak dualar eşliğinde 3-5-7 defa yukarı kaldırılır [KK11]. Memesinde beze şikâyeti olan hasta için icracı kâseye su koyar ve özel taşını suya sürerek bezeli olan yere taş ile dokunur [KK25]. Bir başka pratikte ise demir ve taş birbirine değdirilir. Demir ve taşın sürtülmesi sonucu kıvılcım açığa çıkar. Bu kıvılcımların hastanın vücuduna değmesiyle kızamık yok olur [KK32].

Taş ile uygulanan pratiklerde sağaltıcının besmele çekip iki taşı ilk önce birbirine sürtmesi ve ağzına değdirdiğı eli ile tükürüğünü o noktalara sürmesiyle taşların arasında beyaz bir sıvı (süt) çıkar. Bu sıvı özellikle ağız yaralarının tedavisinde etkilidir. Nitekim iki taşın birbirine sürtülmesi yoluyla temas büyüünün aktive edilir. Bunun yanı sıra icracının

¹ Birçok toplumda taşa ilişkin çeşitli inanışlar bulunmaktadır. Taş taşınarak, suyla yıkanıp kaynatıldıktan sonra içilerek, okşanarak, gömülerek, gizlenerek vb. eylemlerde kullanılarak şifası açığa çıkarılan bir nesnedir. Hastalığı geçirmek için bazı taşların şifalı olduğuna inanılır. Söz gelimi doğum yapamayan kadınlarda tavşancıl taşı, kerkes taşı kullanılır ve doğumun kolaylaşması amaçlanır. Bu uygulamaya göre taşlar kadının sol oyluğuna bağlanır [34, s. 87].

tükürüğünün taşa temas etmesiyle şifalı sıvının açığa çıkar. Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde pek çok sağaltıcı tükürüğünün kutsal olduğunu düşünerek tedavi pratiklerinde tükürüklerinden faydalanmıştır. Taş ile yapılan uygulamalar bunun başlıca örneğidir. Taşın duayla birbirine sürtülmesi veya tükürüğün taşa temasında amaç esasında bir tılsım açığa çıkarmaktır. Bu büyüsel eylem yoluyla taş hastanın hastalığında etkin bir nesne hâline gelir.

1.20. İp

Gündelik hayatın içinde kullanılan nesnelere biri olan ip aynı zamanda halk hekimliğinde kullanılan bir sağaltım unsurudur. Kırgız Türklerinin halk hekimliğinde yara, baş ağrısı, siğil gibi hastalıklar başta olmak üzere ip ile çeşitli hastalıklar sağaltılır. İpin bilhassa dua okuma, ipi yakma, ipi pamuğa sarma, ipe tükürme, ipi gömme gibi eylemleri içeren pratiklerde kullanıldığı görülmektedir. Halk hekimleri hastaya ipi kendileri vermemektedir. Hasta ipi kendi evinden getirir. İpin kullanıldığı pratiklerde bilhassa taklit büyüünden faydalanılır. Bunun yanı sıra temas büyüü de kullanılır.

Yaranın sağaltımında halk hekimi yaraya sureler okur. Ardından hastanın kendisiyle getirmiş olduğu ipe dua okunarak hasta sağaltılır. Halk hekiminin nefesinin güçlü olmasının yanı sıra tükürüğü de değerli görülmektedir. Dolayısıyla ipe tükürülerek dua okunması yoluyla da yaralar tedavi edilir. Tükürük yoluyla yaralar kurumaya başlar. Hastaların sağaltım tamamlandığında ipi yakması beklenir [KK39]. İracı ipe dua okuduktan sonra ip yakılır. İpin yanmasına paralel olarak yaranın da yok olacağı düşünülür. Bir başka uygulamada ise siyah, ince ipe dualar okuyan halk hekimi son olarak ipe “süf süf” diyerek kuvvetli nefesi yoluyla ipi hastanın nemli ve derin bir yere gömmesini söyler [KK36]. İpin çürümesi sonucu siğilin geçeceğine inanılır. Bir başka uygulamada ise kesek ve ipe çevrilmiş küçük dallara dua okunur. Hasta bu nesnelere evine götürerek yaralı bölgeye sürer ve karığın kenarına gömer [KK8]. Ayrıca ipe dua okunmasının ardından ipin kurutulmasıyla siğilin/yaranın yok olacağı inancı hâkimdir. Zira ipin kurumasıyla siğilin veya yaranın yok olması eş zamanlıdır [KK34]. Halk hekimleri söz konusu nesnelere yaraya sürülmesinde temas, gömülmesi ve kurutulmasında ise taklit büyüünden faydalanır. Bu pratiklerde temas ve taklit büyüünün bir arada kullanılması ile tedavinin etkinliğinin arttırdığı görülmektedir. Bahsedilen uygulamalar Şamanizm’e ait sağaltım pratiklerinin Kırgızistan’daki görünümünü ihtiva eder.

Baş ağrısının tedavi edilmesinde ise başın ip ve pamuk tohumu yardımıyla eşitlenmesi söz konusudur. Baş ağrıyanların başı pamuktan yapılmış ip ile eşitlenir. Yedi tane pamuk tohumu alınır ve taşla ezilir. Hastanın başına ip konulup tohum yardımıyla hastanın başı eşitlenir [KK45]. Ayrıca sınıkçıkların tedavide kullandığı şakşığın yapımında da ip kullanılır. Şakşak ağaç çubukları ve bu çubuklara bağlanan ip ve bez ile sarılan bir sağaltım aracıdır.

1.21. Pamuk

Gündelik yaşamda temizlik ve kişisel bakım nesnesi olarak yer edinen pamuk, bu yönüyle aynı zamanda bir sağaltım unsurudur. Tamırçı, boğaz ağrısının sağaltımında altın kökü (altın tamır), acı bademin çekirdeğini, cevizin içindeki zarlar ve kabuklarını kullanarak bir ilaç hazırlar. İcracı bu ilacı içki şişesine koyup üç gün boyunca bekletir. Şişenin içine pamuk da ekler. Pamuğun eklenme sebebi ilacın içindeki tüm pislikleri kendinde toplamasıdır. Hasta bu ilacı sabah ve akşam içer. Bu ilaç sayesinde hem boğaz ağrısı geçer hem de hastanın sindirimi kolaylaşır [KK51]. Baş ağrısı ise hastanın başının ip ve pamuk tohumu yardımıyla eşitlenmesi yoluyla sağaltılır. Bu uygulamaya göre baş ağrıyanların başı pamuktan yapılmış ip ile eşitlenir. Yedi pamuk tohumu alınır ve bunlar taşla ezilir. Hastanın başına ip konulur ve tohum yoluyla hastanın başı eşitlenir [KK45].

1.22. Kan Alma Aparatı, Jilet ve Vakum

Vücudun herhangi bir yerinden kan alma çok eski zamanlardan beri uygulanan önemli bir sağaltım pratiğidir. Günümüzde hacamat (hicama) bu pratiğin en popüler örneğidir. Kırgız Türkü halk hekimleri guatr, omurga ve göbek fitiği, tansiyon, miyom, migren, baş, ayak ve göz ağrıları, mide, böbrek ve cinsel rahatsızlıklar, bebek rahatsızlıkları gibi çeşitli hastalıkların sağaltımında kan alma yöntemine başvurur. Aynı zamanda nazar gibi ruhsal sıkıntılarda da etkili bir yöntemdir. Tedavide bu yöntemi kaçırlar başta olmak üzere emçi, tamırçı vb. çeşitli halk hekimleri kullanır. Vücuttaki pis/haram kanın atılması ve kişinin sağlığına kavuşması amacı taşıyan yöntem bebelere, çocuklara ve yetişkinlere uygulanabilmektedir. Sağaltıcılar kan alırken jilet başta olmak üzere vakumu da kullanır. Bu uygulamalarda hacamat yapılacak noktalar ilk olarak delinir ve oralara vakumlar yerleştirilir. Böylelikle vücuttaki pis kan atılarak metabolizma eski versiyonuna döner. Uygulama yılda bir kez gerçekleştirilir [KK12]. Jilet yoluyla çeşitli bölgeler kesilerek vücuttan pis kanın atılması sağlanır. Hastadan çıkan kanın rengi (sarı veya siyah kan) hastalığa göre değişiklik gösterir. Hacamat bilhassa sünnet olması sebebiyle çoğunluk tarafından

tercih edilen bir uygulamayken bu yöntemi doğru bulmayan ve yaptırmayan insanlar da mevcuttur.

Sonuç

Kırgız Türklerin halk hekimliği geleneği dinî-büyüsel uygulamalara bağlı olarak Kamlık geleneğın, bitkisel ve maden kökenli uygulamalara bağlı olarak ise otacılığın bütünleşik bir görünümünden meydana gelir. En eski zamanlardan boyut deęiştirerek ve gelişerek günümüze ulaşan halk hekimliği pratikleri ve geleneğın icracıları olan halk hekimleri, temelde dinî-büyüsel sürecin devamı niteliğında Kamlık geleneğın taşıyıcılarıdır. Bu mirasın koruyucusu ve sürdürücüsü olan halk hekimleri tedavi pratiklerinde bu kültüre bağlı birtakım nesnelere faydalanmaktadır. Sağaltımda kullanılan bu nesnelere etkili oldukları tedavi yöntemleri ve içerikleri bakımından halk hekimliği geleneğının kökleriyle bir bütünlük içerisindedir. Aynı zamanda kullanılan nesnelere Kırgızistan'ın coğrafi, ekonomik ve iklim yapısı ile de doğrudan ilintilidir.

Kırgız Türkleri sağaltımda ardıç/ısırık, ağaç dalları, şakşak, şeker, tuz, mısır, ekmeğ, buğday, su, toprak keseğ, mum, kül, kan alma aparatı/jilet/vakum, bıçak, kamçı, kurşun, kâğıt, taş, tespih, ip, pamuk gibi nesnelere; kekik, çemen, nane, ısırgan otu, ceviz, kişniş, sinir otu, ayı pençesi, altın kök, ölmez otu, ıřkın, dağ reyhanı, karahindiba, kayın, kuş üzümü, kazgagası, sarmaşık, löşlek, örümcek bitkisi, sarımsak gibi bitkilerden yapılan emlerden faydalanır. Yılan, kurt, kurbağ, kaplumbağ, inek, deve, geyik, köpek, sülük, yılan, fare, kartal, bıldırcın, tavuk gibi hayvanların derisi, kabuğ, boynuzu, yünü, sütü, safrası, kemikleri, tükürüğü, yumurtası, dışkısı, karaciğeri ise önemli sağaltım unsurlarındandır. Halk hekimleri kekik (kiyik), çemen (çıtır otu), nane (calbız), ısırgan otu (çalkan), ceviz (cañgak), kişniş (kinza), sinir otu (baka calbırak), ayı pençesi (ayu otu), altın kök (altın tamır), ölmez otu (boznaç) ıřkın bitkisi (ıřkın), dağ reyhanı (kökö meren), karahindiba (kakım), kayın (kayın), kuş üzümü (karagat), kazgagası (örmö kara), sarmaşık (cirmook), löşlek (uygac uruğ), örümcek bitkisi (cürkömüş), sarımsak (sarımsak) gibi bitkilerden yapılan emlerden; yılan, kurt, kurbağ, kaplumbağ, inek, deve, geyik, köpek, sülük, yılan, fare, kartal, bıldırcın, tavuk gibi hayvanların derisinden, kabuğundan, boynuzundan, yününden, sütünden, safrasından, kemiklerinden, tükürüğünden, yumurtasından, dışkisından, karaciğereinden faydalanmaktadır.

Sağaltımda kullanılan nesnelere/malzemelerin değerlendirilmesi Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğini anlamlandırmak açısından önem taşır. Zira sağaltımda kullanılan her nesne gelişigüzel kullanılmamakta aksine kullanılan her bir nesnenin tedaviye veya hastalığa ciddi ölçüde tesiri bulunmaktadır. Anadolu sahasında sağaltımda hastaya nesnelere ocaklığının vermesinin aksine Kırgız Türkü halk hekimleri, bu nesnelere hastalarının temin etmesini istemektedir. Hastanın evinden getirdiği nesnelere dua okuyan halk hekimi ardından hastalığın, sağaltımda kullanacağı yöntemin ve nesnenin özelliğine göre çeşitli pratiklerle sağaltımını tamamlar. Hastanın bu nesnelere yıkanması, nesnelere yemesi, içmesi, nesnelere kurutması, yakması veya gömmesi bu pratiklere örnek olarak verilebilir. Kuşkusuz bu pratikler sağaltımda temas ve taklit büyüünün etkin olduğunu ortaya koyar. Ayrıca ateş, su, ağaç, toprak gibi kültlerin Kırgız Türklerinin halk hekimliği geleneğinde etkili olduğu belirtilmelidir. Nitekim sağaltımda yaygın olarak kullanılan yöntemin dinî-büyüsel tedavi yöntemi olması bu çıkarımın bir göstergesidir. Aynı zamanda tedavi etmede kullanılan nesnelere “kamçı ve tespih” ayrı bir önem taşır. Zira tespih İslamiyet’in, kamçı ise eski Türk inancının sembolüdür. Dolayısıyla her ikisinin tedavi pratiklerinde tek veya bir arada yaygın olarak kullanımı Kırgız Türklerinin halk hekimliğinin İslami ve Kamlık geleneğinin sentezinden meydana geldiğini ve halk hekimlerinin şaman/bakışların günümüzdeki temsilcileri olduğunu somutlamaktadır.

Kaynakça

1. Gürçayır, Selcan, “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Üzerine Eleştirel Bir Okuma”. *Millî Folklor*. Y.23. S.92. 2011, s. 5-12.
2. Oğuz, M. Öcal, “Terim Olarak Somut Olmayan Miras”. *Millî Folklor*. Y.25. S.100. 2013, s. 5-13.
3. Ergun, Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
4. Korkmaz, Zeynep, “Türk Kültüründeki Ağaç Kültürünün İslami Devirlerdeki Devamı” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. C.51. S.2003/1. 2003, s. 99-110.
5. Öztürk, Murat, “İslamiyet’ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini”. *History Studies*. C.5 S.2. 2013, s. 327-347.
6. Arslan, Seher, “Türklerde Ağaç Kültü ve ‘Hayat Ağacı’” *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*. C.1. S.1. 2014, s. 59-71.
7. Arıkoğlu, Ekrem, C. Alimova, R. Askarova, B.K. Selçuk, *Kırgızca-Türkçe Sözlük I-II* Bışkek: KTMU Yayınları, 2017.
8. Emeksiz, Abdulkadir, “Türk Kültüründe Üzerlik”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. S.28. 1998, s. 229-242.

9. Kaplan, Melike, "Halk Hekimliğinde Holistik/Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (Peganum Harmala)". *DTCF Dergisi*. S. 60. C.1. 2020, s. 415-430.
10. Duvarcı, Ayşe, "Halk Hekimliğinde Ocaklar". *Milli Folklor*. S. 7. 1990, s. 34-39.
11. Kumartaşlıoğlu, Satı, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.
12. Cusupov, Keneş; Bakaşeva, Cıldız; İmanaliev Kanıbek; Ömürbay Uulu, Karmıştegin, *Kırgızdar*, XII. Tom, Bişkek: Biyiktik, 2011a.
13. Yudahin, K. K., *Kırgız Sözlüğü. C. I-II*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
14. Tural, Şecaattin, "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Hz. Âdem ve İlk Günah". *İlmi Araştırmalar*. S.14, 2002, s. 183-195.
15. Akmataliyev, Abdıldacan, *Kırgız Adabiyatı: Tarih cana Mezgil*. Bişkek: Avrasya Yayıncılık, 2010.
16. Orozobayev, M., *Kırgızcadaki İslam Öncesi Geleneksel İnanç ve İnanışlarla İlgili Söz Varlığı*. Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara, 2010.
17. Samsakçı, Mehmet, "Türk Kültür ve Edebiyatında Tuz ve Tuz-Ekmek Hakkı". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. S. 36, 2007.
18. Amantur, Akmataliyev, "Kırgızın Köönörbös Döölöttörü". Şam Basması, 2000.
19. Orozobayev, M., "Kırgız Halk İnanç ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Yılan". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. S.15, 2012.
20. Dıykanbayeva, Mayramgül, *Kırgızlarda Atalar Kültü*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.
21. Orozobayev, M., "Kırgız Halk Hekimliğinde Tedavi Malzemesi Olarak Kurt (Börtü)". *IV. Uluslararası Türk Bilgi Şöleni Türk Kültürü Sempozyumu Bildirileri* 509-516. Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları, 2018.
22. Karasayev, Husayin, *Nakil Sözdör*, Bişkek, 1995.
23. Abramzom, S.M., *Kırgız cana Kırgızstan Tarihi Boyunça Tandalma Emgekter*. (Çev. Mambetaliyev, S, D. Sulaymakulov, S. Makenov). Bişkek, 1999.
24. Tahirova, Nazgül, *Manas Taanuu Kursun Kolledcderde Okutuunu Etnopedagogikalık Negizde Örkündötüü*. Oş, 2019.
25. Bayat, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. Cilt 1. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
26. "Manas Eposu cana Etnomeditsina", Kırgız Uluttuk Agrardık Universiteti, 2019.
27. Eliade, Mircea, *Demirciler ve Simyacılar* (Çev. Mehmet Emin Özcan). Ankara: Kabalcı Yayınevi, 2003.
28. Bayat Ali Haydar, *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkez Efendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, 2010.
29. Akmataliyev, A.-Kadırmambetova, A.-Kasımgeldiyeva, M- Semyonova, C.- Cayloobayev, B.-İsabekova, A.-Konurbayeva, R.-Marazıkov, T.- Musayev, S.- Olcobayev, S.-Osmonova C.-Tolubayev, M.-Şatmanov, S., *Kırgız Tilinin Sözdüğü*. I. Tom. Bişkek: Avrasiya Press, 2015.
30. Aça, Mustafa, "Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği". *Kültür Araştırmaları Dergisi*. C.1. S.1, 2018, s. 23-35.
31. Altın, Y. Kübra, "Uygur Türklerinin İnanç ve Uygulamalarında Toprak". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. S.11, 2018, s. 36-48.
32. Çobanoğlu, Özkul, "Kazak Halk Kültüründe "Kam"dan "Baksı" ve "Emçi"ye Dönüşümler". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. C.6 S.15. 2018, s. 1-9.

33. Narınbayeva, Nurcan, *Folklordogu Kara Söz Canlarının Miftik Başattarı*. Bişkek, 2010.
34. Tanyu, Hikmet, *Türkiye’de Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Elips Yayınevi, 2007.
35. Cusupov, Keneş-Bakaşeva, Cıldız-İmanaliyev Kanıbek-Ömürbay Uulu- Karmıştegin, *Kırgızdar*, XIII. Tom, Bişkek: Biyiktik, 2011b.
36. Çeribaş, Mehmet, “Kırgızlarda Efsun (Büyü) Temelli Dualar, İnançlar ve Uygulamalar”. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*. Sempozyum Özel Sayısı. S.2. 2016, s. 180-205.

Sözlü Kaynaklar

- KK1: Eralı Topçubayev, 61, Çigülü/Alay, Lise, Şoför
KK2: Bermet Asanbayeva, 58, Gülçö/Alay, Ev Hanımı
KK3: Burhan Osmanov, 91, Gülçö/Alay, Emekli
KK4: Belebey Cumayev 50, Kızıl Korgon/Alay, Çiftçi
KK5: Burul İrismatova, 85, Mangıt/Aravan, Emekli
KK6: Bazargül Kadırova, 51, -Gülbar/Aravan, Ev Hanımı
KK7: Cumagül Amanova, 54, Kesek/Aravan, Lise, Ev Hanımı
KK8: Zafer Pirnazarov, 57, Kesek/Aravan, İmam
KK9: Kandalat Abdırazzakova, 63, Kızıl Korgon/Aravan, Lise, Ev Hanım
KK10: Gülsara Mamatova, 72, Mangıt/Aravan, Üniversite, Hemşire
KK11: Kuruhan Tairova, 71, Mangıt/Aravan, Lise, Ev Hanımı
KK12: Kadırbek Taşmatov, 60, Merkez/Aravan, Üniversite, Kañçı
KK13: Omürbübü Turdiyeva, 56, Tölöykön/Aravan, Lise, Ev Hanımı
KK14: Gulnara Abdullayeva, 64, Daroot-Korgon/Çoñ-Alay, İlkokul, Ev Hanımı
KK15: Aysakan Kaparova, 71, Merkez/Kara-Kulca, Lise, Ev Hanımı
KK16: Meylikan Rayımkulova, 67, Birinci May/Kara-Kulca, Üniversite, Öğretmen
KK17: Cidayım Nazarova, 61, Birinci May/Kara-Kulca, Üniversite, Ev Hanımı
KK18: Raima Kayıpkulova, 66, Kara Koçkor/Kara Kulca, Lise, Ev Hanımı
KK19: Ümütken Polotova, 61, Merkez/Kara-Kulca, Lise, Emekli
KK20: Avaz Ceenbekova, 81, Telman/Kara Kulca, Lise, Ev Hanımı
KK21: Kanışay Caparova, 63, Merkez/Kara-Kulca, Lise, Ev Hanımı
KK22: Pazilatkan Rahımcanova, 71, Birinçi May/Kara-Kulca Lise, Ev Hanımı
KK23: Orozkan Ceenbekova, Kara Koçkor/Kara-Kulca, Lise, Ev Hanımı
KK24: Abdumalık Abdrahmanov, 75, Ata Merek/Nookat, Lise, Çiftçi
KK25: Miktar Abdcaparova, 84, Bayış/Nookat, Lise, Ev Hanımı
KK26: Mamatazim Akunov, 70, Cañı Bazar/Nookat, Lise, Çiftçi
KK27: İnabat Ergeşova, 71, Kocoke/Nookat, Lise, Ev Hanımı
KK28: Cusup Tagayev, 63, Akcar/Özgön, Üniversite, Çiftçi
KK29: Zulfiya Kaynazarova, 74, Bolşevik/Özgön Lise, Ev Hanımı
KK30: Cumagül Topçubayeva, 59, İntımak/Özgön, Lise, Ev Hanımı
KK31: Ölmas Kabulova, 62, Karool/Özgön, Üniversite, Öğretmen
KK32: Cambı Çodoyeba, 87, Komünist/Özgön, Üniversite, Ev Hanım
KK33: Şarapat Mongolbayeva, 63, Mırza Ake/Özgön, Lise, Ev Hanımı
KK34: Zamir İbragimov, 44, Mırza Ake/Özgön, Lise, İmam
KK35: İba Mıymanbay Kızı, 91, Capalak/Oş, İlkokul, Ev Hanımı

- KK36: Malika Arapova, 87, Capalak/Oş, Lise, Ev Hanımı
KK37: Zumurat Payızova, 83, Capalak/Oş, Lise, Ev Hanımı
KK38: Çınara Sarbaşova, 70, Bekcar/Oş, Lise, Ev Hanımı
KK39: Maşrap Eşmanova, 69, Kaçıbek/Oş, Lise, Ev Hanımı
KK40: Maktım Zulpuyeva, 68, Langar/Oş Lise, Ev Hanımı
KK41: Mamatkarim Maşrapov, 66, Merkez/Oş, Lise, Şoför
KK42: Begay Alımbubayeva, 59, Ozgur/Oş, Lise, Ev Hanımı
KK43: Zepkan Raşova, 81, Keñeş/Oş, Lise, Ev Hanımı
KK44: Apal Tagayeva, 73, Aktaş/Kara-Suu, İlkokul, Ev Hanımı
KK45: Baktıgül Coroyeva, 54, Cooş/Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı
KK46: İkibal Kocoyeva, 79, Kaarman/ Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı
KK47: Büsayra Saliyeva, 56, Kencekul/Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı
KK48: Anara Cayçiyeva, 67, Kırgızçek/Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı
KK49: Mayram ..., 51, Kırgızçek/Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı
KK50: Rahat Ülpatova, 44, Kırgızçek/Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı
KK51: Roza Kasımova, 64, Oktyabr/ Kara-Suu, Lise, Ev Hanımı

Ek-1: Fotoğraflar¹



Fotoğraf 1. Tespih, kutsal taşlar

¹ Fotoğraflar Arzu Kiyat Özel Arşivinde bulunmaktadır.



Fotoğraf 2. Kan Alma Aparatı (Vakum)



Fotoğraf 3. Şakşak



Fotoğraf 4. İp



Fotoğraf 5. Çeşitli Bitkiler



Fotoğraf 6. Bıçak, taş, tuz, ip, bez, kamçı, tespih



Fotoğraf 7. Kamçı, tespih, geyiğin boynuzu ve özel taş

Аңдатпа

Дертке дауа іздеу және салауатты өмір сүруге ұмтылу ерте заманнан бері адамдардын басты мәселесі. Осыған сәйкес қалыптасқан емдеу шаралары дәстүрлі білім мен тәжірибиелермен ауызша айту арқылы ұрпақтан ұрпаққа беріліп, бүгінгі күнге дейін жетті. Денсаулық жан-тән тұтастығынан тұрады деген түсінікке негізделген халық емшілігінің мағынасына келсек, өзінің табиғи қабілеті мен тәжірибесіне сүйеніп, табиғат пен табиғаттың ерекше күдіретінің көмегімен тазарта отырып емдеу. Түркі мәдениетінде Исламға дейінгі және кейінгі әдет-ғұрыптар, дәстүрлер, нанымдар, мәдениеттер мен тәжірибиелерден орын алған бұл емдеу тәжірибелері, қырғыз халқы үшін де маңызға ие және назар аударарлық бір сала. Қырғыздарда халықтық емшілік дәстүрі және бұл дәстүрді жалғастырушылар бар, олар ислам дәстүрінің ізін, сондай-ақ ең көне емшілер, бақсылар мен шамандық дәстүрлерін сақтаған; бұл мәдени әралуандылық пен сабақтастықты көрсетеді. Қырғыз Түріктері үшін халық емшілігі дәстүрі заманауи медицинаға қосымша және баламалы емдеу жүйесі болуымен қатар, емделушілердің емделуге жүгінетін алғашқы жүйесі. Бұл дәстүрді жалғастырушылар, олардың жеке қасиеттері, емдеу тәжірибесі мен емдеуде қолданылатын емдеу әдістері емдеу барысында қолданатын жабдықтары осы дәстүрдің шекарасын айқындайды және дәстүрді түсіндіруде маңызға ие. Бұл зерттеуде қырғыздардың халық емшілігі дәстүрі аясында емдеуде қолданылған жабдықтар мен емдеу әдістері ауру түрлеріне байланысты қарастырылған. Зерттеу жұмысы негізінен бақылау арқылы және сұхбат арқылы алынған мәліметтер негізінде, сондай-ақ әдебиеттік ақпарат негізінде талқыланып ұсынылды.

Кілт сөздер: Қырғыздар, халық емшілігі, ауру, емдік әдістері, емдеу құралдары.

(А. КИЯТ. ҚЫРҒЫЗ ХАЛЫҚ ЕМШІЛІГІНДЕ ҚОЛДАНЫЛАТЫН ЕМДЕУ ӘДІСТЕРІ МЕН ЕМДЕУ БАРЫСЫНДА ҚОЛДАНЫЛАТЫН ЖАБДЫҚТАР)

Аннотация

Желание излечить болезни и вести здоровый образ жизни являлись приоритетом всех времен и народов. Усовершенствованные для достижения данной цели методы лечения народной медицины, в основе которых заложены традиционные знания о мире и многовековой опыт предков, устно передавались из поколения в поколение и дошли до наших дней. Народная медицина, основой которой считается единство физического и душевного – это своего рода способ исцеления тела и очищения души, в котором находят отражение опыт поколений, взаимопомощь, вера и доверие. Кыргызская народная медицина и методы лечения, в которых прослеживаются обычаи и традиции, верование, культура и жизненный опыт тюркских народов как в доисламский период, так и позже, представляет особый интерес для науки.

Народная медицина кыргызов и кыргызские народные целители являются преемниками не только самых древних народных целителей – шаманов и шаманизма, также они являются представителями и исламской традиции. Таким образом они являются воплощением культурного разнообразия и преемственности. Кыргызцы воспринимают народную медицину и ее методы лечения как альтернативу современной медицины и современным медицинским способам лечения. Именно поэтому среди кыргызов методы народной медицины используются в первую очередь. Народные целители, их личностные качества, используемые ими методы лечения и материалы играют важную роль с точки зрения очертавания границ народной медицины и ее описания. В данной статье описаны материалы и методы лечения различных заболеваний в кыргызской народной медицине, а также отражены результаты исследования материала, собранного путем непосредственного наблюдения и интервью, в корреляции с научной литературой по данной теме.

Ключевые слова: Кыргызцы, народная медицина, заболевание, методы исцеления, средства и способы лечения.

(А. КИЯТ. МЕТОДЫ ЛЕЧЕНИЯ И ТЕХНИКА, ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ В КЫРГЫЗСКОЙ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ)

¹ Зікірия ЖАНДАРБЕК, ² Қымбат ҚАРАТЫШҚАНОВА

¹ тарих ғылымдарының кандидаты, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (zikiriya.zhandarbek@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-2345-6789

² философия ғылымдарының кандидаты, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (kymbat.karatyshkanova@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-5722-8231

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ ҚҰРАМЫНДАҒЫ ҚОЖАЛАРДЫҢ ҚАЗАҚ ТАРИХЫНДАҒЫ РӨЛІ*

Аңдатпа

Қожалардың қазақ жеріне таралуы ислам дінінің оппозициялық бағыты - қайсания-мубайидийа ілімінің Оңтүстік Қазақстан жеріне келуімен басталады. Ислам мемлекетінің ірі ошақтарында саяси билік үшін болған талас-тартыс нәтижесінде дүниеге келген түрлі ағымдар ықпалымен ислам дініндегі басты екі бағыт - Ахл ал-Хадис пен Ахл ар-Рай қалыптасты. Ахл ар-Рай бағытын ұстанушы қайсания-мубайидийа өкілдері ислам дініндегі барлық ғылыми ізденістердің басында болды. Қайсанилер қозғалысы ықпалымен таққа отырған Аббасилер, ертеңгі күнінен қауіптеніп қайсанийа ағымы өкілдерін қудалауды бастайды. Осылай алғаш қожалар әулетінің Түркістан жеріне келуімен түркі-ислам тарихы басталады. Мақалада «ислам ашушы» қожалардың түркі-ислам халықтарының дәстүрлі мәдениетін сақтап қалуларындағы ерен еңбегі мен қазақ тарихындағы бетбұрысты кезеңдердегі атқарған қызметі қарастырылады. Ислам дінінің, оның ішінде Ясауи жолының Жошы ұлысында мемлекеттік идеология дәрежесіне көтерілуі, осылай мемлекеттің діни-рухани саясатын түбегейлі өзгерткені, түркі мемлекеттері билеушілерінің ұрпақтары саяси биліктен ажыраған соң барлығы дерлік рухани билік саласына көшкені, Өзбек ханның йасауийа тариқатының үш тармағының ықпалы арқылы Жошы ұлысының құрылымдық жүйесін өзгертуі, билер институтының XVIII ғ. басында мемлекетті басқарудың пәрменді құралына айналу барысы мен себептері көрсетіледі.

Кілт сөздер. Қожа, Өзбек ұлысы, Жошы ұлысы, шежіре, діни үдерістер, йасауийа тариқаты.

* Келген күні: 14 сәуір 2022 ж. – Қабылданған күні: 10 маусым 2022 ж.
Geliş Tarihi: 18 Nisan 2022 – Kabul Tarihi: 10 Haziran 2022
Date of Arrival: 14 April 2022 – Date of Acceptance: 10 June 2022
Поступило в редакцию: 14 апрель 2022 г. – Принято в номер: 10 июнь 2022 г.

¹Zikiriya ZHANDARBEK, ²Kymbat KARATYSHKANOVA

¹Candidate of Historical Sciences, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan (zikiriya.zhandarbek@ayu.edu.kz)
ORCID: 0000-0001-2345-6789

²Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan
(kymbat.karatyshkanova@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-5722-8231

THE ROLE OF THE KAZAKH KHOJAS IN THE HISTORY OF THE KAZAKH PEOPLE

Abstract

The spread of Khojas in the Kazakh lands began with the arrival of the oppositional branch of Islam in the territory of South Kazakhstan - the teachings of Kaisaniya-Mubayidiya. As a result of the struggle for political power in the major centers of the Islamic State, under the influence of various currents, two main currents in Islam were formed - Ahl al-Hadith and Ahl ar-Rai. The representatives of Ahl ar-Rai, the Kaysaniya-Mubayidiya, stood at the forefront of all scientific research in Islam. The Abbasids, who came to power under the influence of the Kaisani movement, began to persecute members of the Kaisani sect out of fear of the future. Thus, the Turkic-Islamic history began initially with the arrival of the Khoja dynasty in Turkestan. The article discusses the contribution of "Islamic pioneers" in the preservation of the traditional culture of the Turkic-Muslim peoples and their role in the turning points of Kazakh history. The rise of Islam, including the Yasavi way, to the level of state ideology in the Jochi ulus is outlined, which radically changes the religious and spiritual policy of the state, the process and reasons for the transformation of the institute of judges into an effective tool of state administration in the 18th century are indicated.

Keywords. Khoja, Uzbek ulus, Jochi ulus, genealogy, religious processes, Yasawi tariqa.

Kіріспе

Қазақ халқы құрамындағы қожалар туралы ғылыми тұжырымдалған пікірдің әлі толық қалыптаспауы қожалардың шығу тегіне қатысты түрлі бағыттағы пікірлердің туындауына себеп болуда. Оның үстіне қазақ шежірелері құрамында қожалардың кездеспеуі де «қожа әулеттерінің шығу тегі бөлек», – деген пікірдің қалыптасуына ықпал етіп отыр. Соған қарамастан қожа әулеттері қазақ халқының қалыптасуында шешуші рөл атқарған әлеуметтік топ болғандығын жоққа шығара алмаймыз. Бұл қазақтың дәстүрлі қазақ қоғамының құрылымдық жүйесін дәл бейнелейтін «қара, қожа, төре» тіркесінде қожалардың орын алуы қожаларды қазақ халқы құрамынан шығарып

тастау мүмкін еместігін көрсетеді. Бұған ақын Абайдың әкесі Құнанбай қажының қажылыққа барғанда Мекке шарифтеріне айтқан «Тіріміздің билігі төреде, өліміздің билігі – қожада» [1, 10-б.] деген мына сөзі де қожалардың қазақ қоғамында шешуші рөлі болғандығын көрсетеді. Қожа әулеттерінің қазақ халқының қалыптасуында шешуші рөлі болғандығына шетелдік ғалымдар да баса мән беріп отырғандығына талдау жасаған белгілі зерттеуші Әшірбек Муминов былай деп тұжырымдайды: «В последние десятилетия, в первую очередь благодаря исследованиям профессора Девина ДеУиса, С.Н.Абашина, доктора Брюса Привратского, показана ключевая роль *кожа* в традиционном казахском мусульманском обществе в качестве местных религиозных авторитетов» [2, 13-б.]. Бұл пікірлердің дұрыстығын жоққа шығару мүмкін емес. Бірақ қожа әулеттері бір текті еместігі де ескерілуі, қожалардың бір бөлігі қазақ халқының тұтастығын қалыптастыру жолында қызмет етсе, екінші бір бөлігі сол халықтың рухани тұтастығын ыдыратып, этникалық жіктелуге түсуіне ықпал еткендігі де сарапқа салынуы тиіс. Сондықтан қожалардың қазақ қоғамындағы рөліне бір жақты баға беруге болмайды. Бұлардың барлығына көз жеткізу үшін ұзақ ғасырларға созылған қазақ даласындағы діни-рухани үдерістер тарихына, ол үдерістердің түркілердің саяси және рухани өміріне ықпалына жан-жақты талдау жасау қажеттігі туады. Алдымен қожа әулеттерінің шығу тегіне талдау жасауымыз қажет.

Зерттеу әдістері

Зерттеу барысында алға қойған мақсаттар мен міндеттерді орындау үшін келесі әдістер қолданылды: салыстыру әдісі, сипаттау және талдау әдісі және Насаб-нама, қожалар шежірелері қолжазбаларынан деректер пайдаланылды.

Қожалардың шығу тегі мен түркі-ислам мемлекеттерінің тарих сахнасына шығуы

Қожалардың қазақ жеріне таралуы 766/767 жылдары ислам дінінің оппозициялық бағыты-қайсания-мубаййидийаның Оңтүстік Қазақстан жеріне келуімен басталады. Ислам орталықтарында Мұхаммед пайғамбар қайтыс болғаннан кейінгі кезеңде саяси билік үшін болған талас-тартыс VII ғ. соңы мен VIII ғ. басына қарай түрлі ағымдардың қалыптасуына ықпал етті. Сол кезеңде ислам дініндегі басты екі бағыт: Ахл ал-Хадис пен Ахл ар-Рай қалыптасты. Ахл ал-Хадис араб халқының дәстүрі мен мәдениетіне негізделіп, араб

халқының дәстүрлі мәдениетін сыртқы ықпалдан қорғап қалуды мақсат етті. Бұл бағыттың негізгі ұстанымы тек нақылды (Құран мен Сүннетті) ғана қабыл етіп, дінді тануда ақылды қолдануды харам санады. Ал, Ахл ар-Рай бағыты болса, ислам діні негіздерін тануда нақыл мен ақылды қатар қолдануды басты қажеттілік деп білді [3]. Ахл ар-Рай бағытының негізін салған Али ибн Абу Талибтің Хаула атты әйелінен туған Мұхаммед ибн ал-Ханафийа болатын. Мұхаммед ибн Ханафийа имаматын жақтаушылар «Алиден кейін оның рухани ілімін жалғастырушы Мұхаммед ибн ал-Ханафийа болғандығын алға тартады [4, 128-б]. Олай дейтініміз Ахл-и Рай көзқарасындағылардың ақылға мән беруінің астарында Али әулеті өкілдерінің ықпалы болғандығын сол кезеңдегі тарихи деректер айғақтайды. Біз оны түрік ғалымы Хулия Алпердің «Матуридиде ақыл мен нақыл байланысы» атты шығармасындағы мына жолдарға сүйене отырып, көрсете аламыз. Ол былай дейді: «Омейядтар кезеңінде майданға келген саяси қайшылықтармен қатар тағдыр, қалау, үлкен күнәлар, күпір түсініктері жайлы талас-тартыс жүрді. Бұл тартыс айрықша ислам діні жаңа тарала бастаған аймақтарда басқа дін өкілдеріне қарсы Исламның сенім негіздерін ашық және дінді жаңа қабылдағандарға түсіне алатын деңгейде түсіндіру және оларға татымды пікірмен қарсы шығу қажеттігі туды және бұл күрес Мұхаммед ибн ал-Ханафийа (81/700 қ.б.), Ма‘бет ал-Жухани (83/702 қ.б.), Гейлан ад-Димашки (120/738 ж.қ.б.) т.б. қалам білгірлерін ортаға шығарды. Нәтижесінде бірінші ғасырдың соңдарында Исламның сенім негіздерін (Құран аяттары мен Пайғамбар хадистерін ақылды пайдалана отырып, талдау жасайтын, аяттардың ішкі мәні мен мазмұнын халыққа терең түсіндіре алатын) қорғай алатын ықпалды топтың қалыптасу кезеңі болды. Бұл үдеріс мұ‘тазила және олардың алғашқы ізашарлары болған қадарийа және жахмийа бағыттарының қалыптасуына ықпал етті» [5, 21-б.]. Осы Ахл ар-Рай бағыты ислам дініндегі барлық ғылыми ізденістердің басында болғандығы, ислам дінінің алғашқы кезеңіндегі барлық ғылым саласындағы жетістіктердің барлығы дерлік осы Ахл ар-Рай жақтаушылары тарапынан жасалынғандығын тарихи деректер айғақтайды. Алайда, Аббасилер қайсанилер қозғалысы ықпалымен таққа отырған соң, ертеңгі күні бізді де тақтан кетіруі ықтимал деген қауіппен қайсанийа-мубаййидийа қозғалысының басшысы Абу Муслимді өлтірді. Оның жақтастары Түркістан жеріне кетуге мәжбүр болды. Бұл тарих қожа әулеттері қолында сақталған «Насаб-нама»

нұсқаларында баяндалады. Өз шежірелерін Мұхаммед ибн ал-Ханафийадан бастайтын Исхақ баб, ‘Абд ар-Рахим баб, ‘Абд ал-Жалил баб бастаған «ислам ашушылардың» Түркістан жеріне 150/766-67 жылы келуі Түркістан жеріндегі алғашқы түркі-ислам мемлекеттерінің тарих сахнасына шығуына ықпал етті. Біз тарихтан білетін Қарлұқ мемлекеті мен Сырдарияның төменгі ағысындағы Оғыз мемлекеті алғашқы түркі-ислам мемлекеттері болатын [6, 101-б.]. Насаб-нама нұсқаларындағы деректерге қарағанда, Қарлұқ мемлекетінің негізін қалаған - ‘Абд ар-Рахим баб. Қарахандық билеушілер де өздерін ‘Абд ар-Рахим баб ұрпағымыз деп санайды. Ал, Сырдың төменгі ағысында құрылған Оғыз мемлекеті тағына Абд ал-Жалил баб ұрпақтары отырады. Ал, Исхақ баб мемлекет құрған жоқ. Оның иелігіне уақыттық жерлер беріледі. Соған қарағанда, алғашқы Қарлұқ мемлекеті мен Оғыз мемлекетін құрған тұлғалардың ислам дінін қабылдап, өздерін Мұхаммед ибн ал-Ханафийа ұрпағымыз деп санаған көне түркі билеуші әулеттерінен болу ықтималдығы да бар. Олай деп жазуымызға араб деректерінде Исхақ бабтың ғана аты кездесіп, ‘Абд ар-Рахим мен ‘Абд ал-Жалил бабтар туралы деректің кездеспеуі де ықпал етті. Ал, Исхақ баб болса, 743 жылы Хорасанда өлтірілген Йахийа ибн Зайдтың ұлы. Ал, Йахийа ибн Зайд болса, Али ибн Хусайнның ұлы [4, 217-б.] Демек, Исхақ баб тікелей Али ибн Абу Талибтің Фатимадан тараған ұрпағы болып шығады.

Ислам дінінің оппозициялық бағытының 766/67 жылы Түркістан жеріне таралуы түркі халықтарының рухани-мәдени өміріне түбегейлі өзгерістерін әкелді. «Насаб-нама» нұсқаларында ислам аша келушілердің «илм ал-хикма» - даналық ілімін әкелгендігі туралы баяндалады. Даналық ілімінің Түркістан жеріне келуі түркілер арасында ғылым мен білімнің дамуына мүмкіндік берді. Қаншама ғұламалар Отырардан өсіп шықты. Солардың бірі, Абу Насыр әл-Фарабидің басты жаңалығының бірі Алланы танудың рационалдық жолы - «хикма иләһийа» болатын. Ол үшін Абу Насыр әл-Фараби екінші ұстаз деген атақ алды. Біраз уақыт өте келе «Бақыт әкелуші ілім» деген атпен тарала бастады [7, 24-б.]. «ХІ ғасырда өмір сүрген Жүсіп Баласағұнидың «Құтты Білік» еңбегінде бұл тұжырым толығымен көрініс тапты. Түркістандық ғалымдар мен ақындардың еңбектерінде «инсан ал-камил» мәселесі көтерілді. Әбу Насыр әл-Фараби өзінің «Философияның дінге қатысы» атты еңбегінде қайрымды қала басшысының Жаратушы дәрежесіне дейін көтерілу

мәселесін қояды. ... Алла әлемді қалай басқарса (қала басшысы) қайырымды басшы қаланы солай басқарады. Жаратушының әлемді басқару мен қайырымды қала әкімінің қала басқаруы арасында айырмашылық болғанымен, екеуінің арасында үйлесім, ұқсастық бар» [8]. Түркістан жеріне «ислам аша келген» тұлғалар ықпалымен түркілер отанында исламдық ғылымдардың нағыз даму орталығына айналды. Ғылым мен білімнің даму деңгейі Халифат орталығындағы дамудан артық болмаса, кем болған жоқ. Жалпы IX–X ғасырларда Түркістан жерінде ашылған жаңалықтардың бүкіл Ислам әлеміне ықпалы болды. Ахл ар-Рай мектебінің еркін дамуына Түркістан жері мол мүмкіндіктер берді. Тек, X ғасырдың екінші жартысында Қарахандық билеушілердің Ахл ал-Хадис бағытын қабылдағанынша, ой еркіндігіне, ақылға шектеу қойылған жоқ. Ең бастысы түркі халқының діни сенімінің жаңа сатыға көтерілуіне ықпал етті. Бірақ, түркілердің мемлекетті басқару жүйесіне, салт-дәстүр мен әдет-ғұрпына оншалықты ықпалы болмағанын, түркілердің өздерінің дәстүрлі мәдениетін сақтап қалуға мүмкіндік бергенін көреміз. Мысалы, Қарахандық мемлекет құрамында ру-тайпалардың сақталуы түркі мәдениетінің Қарахандық билеушілер таққа келгенше түркі мәдениетінің сақталғанын көрсетеді. Қарахандық билеушілердің Ахл ал-Хадис бағытын қабылдағаннан кейін түркілер толығымен өздерінің дәстүрі мен мәдениетінен ажырады. Түркілерде арабтану, парсылану үдерісі белең алды. Осы үдерісті тоқтатқан, түркі мәдениетінің қайта жандануына, қуатты рухани күшке айналуына ықпал еткен Исхак бабтың он бірінші ұрпағы Қожа Ахмет Йасауи болатын. Қожа Ахмет Йасауидің сопылық жолдың түркілік бағыты-йасауийа тариқатын қалыптастыруы түркі мәдениеті мен тілін толығымен қайтадан қалпына келтірудің басы болды. Қожа Ахмет Йасауи негізін салған тариқат жолының Йасауиге дейінгі Ахл ал-Хадис жолынан ерекшелігі сол – ислам дінінің бес парызын алып, қоғамдық қатынастарды реттеуді толығымен түріктің көнеден келе жатқан салт-дәстүріне беруі еді. Сенім негіздерін Исламға, шариғат жолының көнеден келе жатқан түркінің салт-дәстүріне беруі түркі халықтарының этникалық ерекшеліктерін толығымен қайта қалпына келтіруге мүмкіндік берді. Бұл тариқатқа кіріп, мүше болған жандар түркі мәдениетінің басты қорғаушысына айналатын. «Насаб-нама» нұсқаларында Қожа Ахмет Йасауидің көзі тірісінде оның шәкірттерінің қатарында 12 мың сұлтан, 99 мың жай халық болғандығы жазылады. Осындағы 12 мың сұлтан

деп аталып отырған Қожа Ахмет Йасауиге шәкірт болған сол Қарахандық билеушілер әулеті өкілдері мен Оғыздық билеушілер әулеті өкілдері болатын. Олар қазір Исхақ бабтан тараған әулет өкілдері – Аққорғандық қожалар; Абд ар-Рахим бабтан тараған қожа әулеттері – Қарахандық қожалар; Абд ал-Жалил бабтан тараған қожа әулеттері – Хорасан қожалар деп аталады. Осы үш әулет өкілдері Йасауи жолының үш тармағын құрады. Йасауи жолының осы үш тармағы негізінде Жошы ұлысында Йасауи жолы мемлекеттік идеология дәрежесіне көтерілген кезде қазіргі қазақ халқының негізін құраған жүздік құрылымдар тарих сахнасына шықты. Мемлекеттің құрылымдық жүйесі толығымен йасауи тарихатының құрылымдық жүйесін қайталады.

Ислам дінінің, оның ішінде Йасауи жолының Жошы ұлысында мемлекеттік идеология дәрежесіне көтерілуі мемлекеттің діни-рухани саясатын түбегейлі өзгеруіне ықпал етті. Ол өз кезегінде мемлекеттің құрылымдық жүйесін өзгеруіне әкелді. Бұрынғы рулық, тайпалық жүйелер ыдыратылып, олардың орнына жаңа типтегі рулық-тайпалық жүйелер қалыптастырылды. Ол туралы Алтын Орда мемлекетінің құрылымдық жүйесін зерттеген Федоров-Давыдов былай дейді: «Қыпшақ даласындағы көшпенділерге қатысты ескерткіштерді саралай отырып, мынадай екі жақты, қарама-қарсы екі ағымның қатар жүргенін байқадық: бір жағынан ескі рулық, тайпалық қатынастардың бұзылуы, олардың қасақана жойылуы, бұрынғы ру, тайпа басшыларының ықпалын жою, сонымен бірге, моңғолдардың шаруашылықты басқару себебінен болған, әр түрлі ру, тайпалардың араласуы; екінші жағынан, негізінде, моңғол шапқыншылығына дейін ғасырлар бойына қалыптасқан, олардың этникалық бірлігіне негізделген, бұрынғы рулық, тайпалық құрылымдардан да мықты құрылымдар пайда болуы еді. Осы қарама-қарсы екі қозғалыс арасының «синтезі», басқаша айтқанда, Алтын Орда көшпенділерінің даму баспалдағын айқын көрсетіп берді» [9, 62–63-бб]. Бұл жерде зерттеуші Жошы Ұлысында болған күрделі процестерді дөп басып айтып отыр. Бірақ, рулық, тайпалық құрылымдарды қалыптастырудағы қандық принциптің орнына діни-идеологиялық бірлік қойылғаны зерттеуші назарынан тыс қалған. Осы мемлекеттің құрылымдық жүйесінің қайта топтастырылу кезеңінде біз жоғарыда атап өткен Абд ар-Рахим баб, Исхақ баб, Абд ал-Жалил бабтармен шежірелерін байланыстырған қожа әулеттерінің саяси сахнаға шығып, Еуразия түркілері арасында рухани-мәдени

тұтастықты қалыптастырушы қуатты күшке айналғанын көреміз. Бұл мәселелерге тереңінен талдау жасау үшін Еуразия кеңістігінде Шыңғысхан шапқыншылығынан кейін қалыптасқан бүкіл саяси, діни-идеологиялық үдерістерге толығымен талдау жасау қажеттігі туады. Осылардың барлығына талдау жасағанда барып, қазақ халқы құрамындағы қожа әулеттерінің рөліне баға бере аламыз.

Қазақтардың ру-тайпалық құрылымындағы Йасауи жолының рөлі

Шыңғыс хан шапқыншылығынан кейінгі кезең түркі халықтары тарихындағы аса күрделі кезеңнің бірі болатын. Алғашында Хорезмшах Мұхаммед күйретіп, одан Шыңғыс хан шапқыншылығына ұласуы түркі мемлекеттілігінің толығымен күйреуіне, түркі халықтарының тарихта қалу-қалмау мәселесін қойғаны анық. Осы кезеңде түркі халықтары мен мемлекеттігінің тағдыры түркі халықтарының рухани дүниесінің өзегі болған Йасауи жолының, осы жолды насихаттаушы йасауи шайхтарының тағдырымен тікелей байланысты болды. Өзге діндер, діни ағымдармен болған бәсекеде Йасауи жолы жеңіліс тапқанда, қазір өздерін түркі халықтарымыз деп жүрген көптеген халықтар түркіміз деп айта алмаған болар еді. Жошы Ұлысында қай дін, қай діни ағым мемлекеттік идеология дәрежесіне көтеріледі деген тайталаста йасауи тариқаты өкілдері тізе қосып белсенді әрекет жасады. Мысалы, Йасауи тариқатының өкілі шайхы Зеңгі Атаның шәкірттері Садыр Ата-Баба Туклас, Саййид Ата, Ұзын Хасан Ата, Бадр Аталардың Өзбек ханға жасқанбай баруының өзі сол кезеңде Йасауи жолының Жошы Ұлысында қуатты күшке айналғанын көрсетеді және олардың барлығы бір Зеңгі Атаның шәкірттері болып көрінгенімен, олардың әрқайсысы йасауи тариқатының әр түрлі тармақтарының өкілдері екенін байқаймыз. Мысалы, Саййид Атаның Қожа Ахмет Йасауидің шәкірті, Отырардың пірі болған Мұхаммед Данышманд Зарнуқи мектебінің түлегі Сүксүк Атаның шәкірті, Атақты «Хадиқат ал-арифин» атты шығарманы жазған Исхақ қожаның әкесі Исма'ил қожаның ұстазы екендігі жазылған [6, 44-б].

Кейбір шежірелерде Мұхаммед Данышманд Зарнуқи Қожа Ахмет Йасауидің немере інісі ретінде көрсетіледі. Соған қарағанда, Саййид Ата Қожа Ахмет Йасауидің өз әулетінен, анығырақ айтқанда, өздерін Исхақ Бабтан тарататын тармақ өкілі. Кейбір деректер Саййид Атаны Мұса Казим ұрпағы еді деп те көрсетеді. Ол Саййид Ата йасауи тариқатының емес, басқа тариқаттың өкілі болуы мүмкін.

Бірақ, Өзбек ханды ислам дініне бет бұрғызуға барған Саййид Ата Исхақ бабтың өзінен тараған әулет өкілі. Ол туралы қазақ арасында бірнеше аңыз бар. Соның бірінде Зеңгі Ата Саййид Атаға, «Сен Қожа Ахмет Йасауидің жайына бар. Сол жердегі шырақшы саған не берсе, соны Бәйдібекке апарып бер, – дейді. Қожа Ахмет Йасауи басындағы шырақшы біреудің нәзірге берген Мейірбике атты қызын Бәйдібекке апарып береді. Сол Мейірбике–Домалақ Анадан Ұлы Жүз ішіндегі Албан, Суан, Дулат тайпалары тарайды [10, 53–54-бб.]. Ал кейбір аңыздарда Домалақ Ана Қожа Ахмет Йасауидің өз қызы Гауһар Ананың ұрпақтарынан екендігі, аты Нұрилла екендігі айтылады.

Ал, Қазанғап Байболұлының «Төле бидің тарихы» дастанында Саййид Атаны Ұлы жүз руларының пірі етіп көрсеткен [10, 61-б.]. Егер де осы аңыздық деректерді қожалар әулетінің шежіресі «Насаб-нама» нұсқаларындағы деректермен салыстырып көретін болсақ, онда аңыздарда айтылған деректер негізінде тарихи шындық жатқанын көруге болады. Мысалы, өздерін Исхақ Бабтан тарататын Аққорғандық қожалар қолында сақталған «Насаб-намада» бұл қожа әулеттерінің бір өкілі Кедей қожаның Қоңырат, Қарақалпақ, Алшын, Қыпшақ, Кенегес, Келте-Байтал, Мангирт, Қырық, жүз ру-тайпаларының пірі болғандығы жазылады [11]. Осы аттары аталған тайпалар ішінде Алшын, Қыпшақ тайпалары болмаса, қалған тайпалардың Есім хан дәуіріне дейін Ұлы жүз құрамында болғандығын көне шежірелер дәлелдейді [12]. Осы «Насаб-нама» шежіресінің иесі Батырханов ақсақал өз ата-бабаларының жылына екі рет шығып Түлкібас, Тараз, Меркі маңындағы қазақтар арасына барып ту көтеріп, мұрт (мурид) аулағанын айтқан болатын [13]. Соған қарағанда, йасауи тарихатының бір тармағы Аққорғандық қожалар Ұлы жүз руларының пірі болған деп айтуға негіз бар. Демек, Саййид Атаны өз шежірелерін Исхақ Бабтан тарататын қожалар әулетінен шыққан деп есептеуге болады. Ал, Исхақ Бабтың арғы тегі Али ибн Абу Талибтың ұлы Хусейннен тарайтынын ескерсек [6, 129–131-бб], онда Саййид Атаның Пайғамбар әулетінен екендігі шын болып шығады. Демек, онда өз шежірелерін Исхақ бабтан бастайтын қожа әулеттерінің ұлы жүз ру-тайпаларына пір болып, сол жүздің рухани мәдени болмысын қалыптастырған әулет болғандықтан, біз оларды ұлы жүздің құрамдас бөлігі ретінде ғана қарастыра аламыз [6, 129–131-бб]. Алайда, өз шежірелерін Исхақ бабпен байланыстыратын кейбір қожа әулеттерінің орта жүз ру-тайпаларына пір болғандығын көруімізге болады. Бұл

Еуразия кеңістігінде XV ғасырда болған саяси-рухани үдерістермен байланысты болғандығына мақаланың соңына қарай тоқталатын боламыз.

Өзбек ханды ислам дініне кіргізбек болып барған төрт Йасауи шайхының бірі – Садр Ата. Садр Ата түрік ғалымы Фуад Көпрүлүнің жазуына қарағанда, Зеңгі Атаның өз шәкірті. Бірақ, ол Садр Атаны 1258/1283 жылдары қайтыс болған дейді [14, 92-б]. Алайда, Ф.Көпрүлү айтқан Садр Ата мен «Шыңғыс-нама» және өзге жазба деректерде айтылған Садр Ата бір болуы да, бір болмауы да мүмкін. Егер де барлық деректердегі Садр Ата бір болса, онда Ф.Көпрүлү қателескен болып шығады. Ф.Көпрүлү еңбегінің негізгі дерек көзінің бірі болған Хусайн Кашифидің «Рашахат айн ал-Хайат» кітабында да Зеңгі Атаның жоғарыда аттары аталған төрт шәкірті тізбектеп айтып шығады [15]. Ал, Нұр ад-дин ибн Убайдаллах ас-Саддиқ ал-Хорезмидің шығармасында Садр Атаның үстінде түгі көп болғандықтан оны халықтың Баба Туклас деп атағандығы жазылған. Сондай-ақ, осы қолжазбада халық Садр Атаны Хорезм мен Мауараннахрда Садр ад-дин Ахмед атайтыны, өзі Мұхаммед ибн ал-Ханафийа әулетінен екендігі, бірақ Кубань мен Еділ бойындағы халық арасында оның Әбу Бәкір Сыддық әулетінен деген пікір қалыптасқандығы, екеуі де дұрыс болу ықтималдығы айтылған [16, 567–573-бб].

Орыстар арасына сіңіп кеткен Юсуповтар әулетінің «Поколенный роспись» атты шежіресінде Әбу Бәкір Сыддық ұрпағының бірі келіп, Құмкент шаһарын алғанын, оның ұрпағы Едігенің Жәнібек ханның жұртын билегенін жазады. Құдыретті түрік билеушісінің Едігенің ұрпағы Жүсіп мырзаны «сұлтандардың сұлтаны» деп атағаны да тарихтан белгілі [17, 94–97-бб]. Осы деректерді негізге алған американдық ғалым Девин ДеВис Садр ад-дин шайх Баба Тукласты Абу Бакр Сыддық әулетінен деген тұжырымға тоқтайды [16]. Осы Девин ДеВис пікірін негізге алған Ә.Муминов та Садр ад-дин шайх Баба Тукласты Абу Бакр Сыддық әулетінің өкілі ретінде қарастырады [2, 41-б.]. Алайда, бұл пікірдің жаңсақ екендігін, тарихи шындық басқаша екендігін айтпай кетпеу мүмкін емес. Бұл пікірдің жаңсақ екендігін дәлелдейтін мынадай бірнеше деректер бар. Біріншіден, өз шежірелерін Абу Бакр Сыддықпен байланыстыратын қожалар әулеті йасауийа тариқаты өкілдерімен бірге бола алмайды. Өйткені, Ахл ал-Хадис бағыты өкілінің Ахл ар-Рай бағытының

тариқаты болып табылатын Йасауи жолы өкілдерімен бірге Өзбек ханға барып, оны ислам дініне шақыруы мүмкін емес. Екіншіден, Садр ад-дин шайх Баба Туклас өз дінінің дұрыстығын дәлелдеу үшін жанып тұрған тандырға түсіп, «арра» зікірін салады. Бұл да йасауи жолының ерекшелігі. Өз шежірелерін Абу Бакр Сыддықпен байланыстыратын тариқаттарда салынатын зікір түрі хафи болып табылады. Үшіншіден, Садр ад-дин шайх Баба Тукластың шығу тегі жағынан басқа әулет өкілі екендігін көрсететін басқа да «Насаб-намалар» бар. Солардың бірінде Баба Туклас Исхақ Баб әулетінен тарайтын Исма‘ил шайхтың ұлы есебінде көрсетілген және оның Құмкенттегі Алшын, Қырық, Жүз, Келтебайтал, Қыпшак, Кенегес, Қоңырат, Қарақалпақ тайпаларының пірі болғандығы жазылған [11]. Алайда, шежіре деректерінің дұрыс еместігін атап көрсетуіміз керек.

Ал, «Насаб-наманың» Қарахан қожалар нұсқасында Қарахандықтар мемлекетінің негізін салған Сатук Бұғра хан Абд ар-Рахим бабтан бастап Отырардың соңғы ханы Білге хан ибн Хасан ибн Абд ал-Халыққа дейінгі жазылған шежіре бар. Ол шежіреде былай жазылады: «Абд ал-Халық ханның төрт ұлы бар еді. Үлкен ұлының аты – Абд ар-Рахман, және бірінің аты Йағалақ Арыслан еді, және бірінің аты Хасан хан және бірінің аты Мұхаммад шайх. ... Хасан ханға патшалық тиді. ... Тарихқа 640 жыл болғанда 60 жасында дүниеден озды. Зиараты аталарының аяғында еді. Хасан ханның үлкен ұлының аты Білге хан Отырарда хан еді. Үргеніш сұлтаны Мұхаммед сұлтан келіп, Білге ханды тұтып, Ниса-и еліне әкетіп, сол жерде өлтірді. Қайыр ханды хан қойды. Қайыр ханның нәсілі қаңлы еді [18]. Қарахандықтар шежіресінің ПТКЛА-да жарияланған нұсқасында Әмір Темірдің Қарасман қаласындағы Сатук Бұғра хан – Абд ар-Рахим баб пен Садр ад-дин шайхтың қабірлеріне зиярат жасағандығы айтылады [19, 89-б].

Енді осы айтылған деректерді саралап қарайтын болсақ, онда соңғы «Насаб-нама» нұсқаларында жазылған деректердің тарихи шындыққа жақын екендігін байқаймыз. Өйткені, біріншіден, Абу Бәкір Сыддық ұрпақтарының түркі жеріне қадам басқаны туралы нақты тарихи дерек жоқ; екіншіден, өз шежірелерін Әбу Бәкір Сыддықпен байланыстыру XV ғасырда нақшбандийа тариқатының түркілер арасына тарала бастауымен, рухани саламен байланысты кейбір әлеуметтік топтар арасында пайда болған үрдіс екендігін ұмытпауымыз керек; жеке билікке ұмтылған кейбір Едіге

ұрпақтарының Йасауи жолынан бас тартып, XV ғасыр соңы мен XVI ғасыр басында нақшбандийа ағымына мойынұсынғандығы байқалады. Егерде біз орыстар арасына сіңген Юсуповтар әулетінің Ноғай ордасы билеушілері ұрпақтары екенін ескерсек, онда Садр Атаны Әбу Бәкір Сыддық ұрпағы етіп көрсету қайдан шыққанын түсіну қиын емес; үшіншіден, Нұр ад-Дин ибн Убайдаллах ас-Сиддиқ ал-Хорезмидің шығармасында Хорезм мен Мауараннахрда Садр Атаның шыққан тегі Мұхаммад ибн ал-Ханафийа әулетінен деген сөз бар деп айтқанын ескерсек, онда Садр Атаның Қарахандықтар билеуші әулет өкілдерінен екендігін меңзегенін байқаймыз. Өйткені, Қарахандық билеушілер өз шежірелерін Али ибн Абу Талибтің Хаула атты әйелінен туылған ұлы Мұхаммед ибн ал-Ханфийадан тарататынын ескерсек, онда Садр Ата мен Отырардың соңғы ханы Білге ханның төртінші ұрпағы Садр ад-Дин шайх болып шығады. Ал, түркі тарихының белгілі зерттеушісі Зәки Уалиди Тоған өзінің «Йасауилікке байланысты кейбір жаңа мағлұматтар» атты еңбегінде Қарахандық хандар әулеті өкілдерінің саяси биліктен айрылғаннан кейін, олардың көпшілігі йасауийа шайхтарына айналғанын жазады [16, 523–529-бб]. Йасауийа тариқатының бір тармағы өкілдері өздерін Қарахан қожалар деп атайтынын, өз шежірелерін Мұхаммед ибн ал-Ханафийа мен Қарахандықтар мемлекетінің негізін салған Сатуқ Бұғра хан Абд ар-Рахимнен бастайтынын ескерсек, онда Садр Ата-баба Туклас-Садр ад-Дин шайх-Баба түкті Шашты Әзиз әулие Қарахандық билеушілер әулетінен шыққан деп айтуға толық негіз бар. Ал, бұл кісінің қазақтың Орта жүзінің пірі болғандығы қазақтың жыр-дастандарынан, аңыз әңгімелерінен белгілі. «Алпамыс батыр», «Қобыланды батыр» жырларындағы Баба Түкті Шашты Әзиз әулие осы Садр Ата. Демек, Орта жүзге пір болған Садр Ата йасауийа тариқатының Қарахан қожалар тармағының өкілі болып шығады. Орта жүзге пір болған тек қарахандық билеушілер әулеті өкілдері емес, солармен бірге, Еділ бойындағы бұлғарлардың да билеушілері ұрпақтарының рухани жетекшілерге айналғанын тарихи шежірелік деректер айғақтайды. Мысалы, Еділ бойындағы мұсылмандардың пірі болған қазақтың арғын тайпасының арғы атасы саналатын Қарақожа Шыңғыс хан шапқыншылығына дейінгі Бұлғар патшалығы билеушісінің ұрпағы екендігі айтылады [20, 19-б.]. Мұның өзі Шыңғыс ханға дейінгі түркі мемлекеттері билеушілерінің ұрпақтары саяси биліктен ажыраған соң барлығы дерлік рухани билік саласына көшкендігін көрсетеді.

Өзбек ханды ислам дініне кіргізуге барған төрт кісінің соңғы екеуі Ұзын Хасан Ата мен Бадр ад-дин Ата. Алтын Орда дәуірінде Бадр ад-дин Мұхаммед деген кісінің мемлекеттің бас қазысы болғандығын ескерсек онда, кіші жүзге пір болған Ұзын Хасан Ата болды деп айтуымызға негіз бар. Хорасан қожалар өз шежірелерін VIII ғ. екінші жартысында Сырдың төменгі ағысында тарих сахынасына шыққан Оғыз мемлекетінің негізін қалаған Абд-ал-Жалил Баб-Хорасан Атадан тарататынын ескерсек, Ұзын Атаның Оғыздық билеушілер әулетінің өкілі деп тануымызға тура келеді. Өйткені йасауийа тариқатының үш тармағын құрайтын үш қожалар әулеті де осы Мұхаммед ибн ал-Ханафийа әулетінен екендігін біз жоғарыда атап өттік. Бұл қожалар әулеті йасауийа тариқатының Жошы ұлысындағы, кейіннен қазақ даласындағы бүкіл рухани, мәдени процестерге жауапты өкілдері болды.

Демек, мұның өзі Шыңғыс хан ұрпақтары саяси билікті қолдарына алғаннан кейін, көне түркі билеуші әулет өкілдерінің толығымен рухани билікке көшкендігін білдіреді. Қожа Ахмет Йасауи туралы аңыздар ішінде «12000 ханзаданың Қожа Ахмет Йасауиге келіп шәкірт болғандығы» туралы аңызда айтылған дерек пен йасауийа тариқаты тармақтарының шығуы арасында тікелей байланыс барлығын көрсетеді.

Жалпы түркілік билеуші әулет өкілдерінің қолдарынан саяси билік кеткеннен кейін толығымен рухани салаға ауысуы, оның ішінде бәрі бірдей түркі халықтарының рухани дүниесінің өзегін құрайтын йасауийа тариқатын таңдап алуы және бәрінің тізе қосып қимылдауы халықтың болашағын арыдан ойлаған көрегендік десе болады. Олар сол әрекетімен халықтың рухани, мәдени бірлігін қалыптастыра білді, халыққа өздерінің рухани жетекші екендігін мойындатты. Халық мойындаса ханның да халықтан асып кете алмайтынын түсінді. Осы жерде мына мәселеге көңіл аудару керек. Бұрын ешқашан қағаз бетіне түспеген, бірақ бұзуға болмайтын Өзбек хан мен йасауийа тариқаты басшылары арасында, жоғарыда айтылған хан билігінің киелілігі туралы қалыптастырылған пікірден тыс, анттасу рәсімі болғанға ұқсайды. Оны одан кейінгі ғасырлардағы Алтын Орда мен одан бөлініп шыққан мемлекеттер тәжірибесінен көре аламыз. Мысалы, Едіге би Алтын Орда мемлекетіндегі қаншама билікті қолына шоғырландырса да, ешқашан хан тағына таласып көрмеді. Қаншама жерді басып алып, қуатты империя құрған Әмір Темір де өзін хан деп жарияламапты. Тек,

кейіннен Едіге ұрпақтары, Темір ұрпақтары өзге діни идеологиялық ағымды қабылдаған соң ғана, өздерін мемлекет билеушісі ретінде жариялады. Ал, Йасауий жолын берік ұстаған қазақ халқынан ешкім Қазақ хандығы толық ыдырағанша Шыңғыс хан ұрпағымен таққа таласып көрген жоқ. Мұның өзі Өзбек хан мен Йасауийа шайхтары жасаған реформаның рухани негізінің мықты болғандығын, антқа берік Едіге сияқты тұлғалардың жеке басының қамы емес, елдің, жердің бірлігін жоғары қойғандығын көрсетеді.

Біз жоғарыда Өзбек ханды ислам дініне кіргізбек болып келген төрт әулиенің кімдер екендігін, шыққан тегіне қысқаша талдау жасап, олардың йасауийа тариқатының үш тармағының өкілдері екендігіне көзімізді жеткіздік. Өзбек ханның Жошы ұлысының құрылымдық жүйесін өзгертуге осы төрт әулие мен йасауийа тариқатының үш тармағының ықпалы болды деп айтуға толық негіз бар. Өйткені, Өзбек хан жүргізген реформада мемлекетті басқару жүйесінің негізгі тетіктері беклербегі мен төрт қарашы бидің қолына берілуі көп нәрсені аңғартады [9].

Бұл аттары аталған әулиелер сол замандағы йасауийа тариқатының ең жоғарғы дәрежедегі өкілдері еді. Олар өз дәрежелері бойынша өзге әріптестерінен жоғары тұрды, тариқаттың қоғамда атқарар іс-әрекетінің бағыт-бағдары мен алар орнын айқындады. Мақсат – Жошы Ұлысындағы түркі халықтарының рухани бірлігін қамтамасыз ету, олардың арман-мұратын бір арнаға тоғыстыру, бүкіл халықты бір жаратушыға қызмет етуге тәрбиелеу, Құранда айтылған (Құран, 3:110) ең әділетті қоғамды құру болды. Сол үшін олар аянбай еңбек етті. Халықты рухани жағынан жетілдіретін, рухани жетекшілер дайындайтын ірі орталықтар қалыптастырды. Ең бастысы бұл іс-әрекеттің барлығы бір арнамен, бір бағытта Қожа Ахмет Йасауи салған жолмен ғана жүргізілді және осы іс-әрекеттің барлығы бір жерге шоғырландырылып, сол жерде Жошы Ұлысында болуы тиіс өзгерістерге дайындық жұмыстары жүргізілді. Ол Маңғыстау жері еді. Бір жағынан Алтын Орда мемлекетінің орталығына жақын, екінші жағынан сырт көзден таса, өзге халықтардың ықпалы болу мүмкіндігі жоқ, шаруа баққан түркілерден өзге тұмсығын тыға алмайтын тыныш өлке арнайы таңдап алынғанға ұқсайды. Осындай мақсатпен болмаса, бір жерге соншама көп әулиелердің шоғырлануын басқаша түсіндіре алмаймыз. Енді сол әулиелі жерлер мен әулиелерге қатысты аңыздарға тоқталып, оларды тарихи деректермен байланыстырып көрелік.

Алтын Орда мемлекеті дәуірінде Маңғыстау жері арқылы Азия мен Еуропаны байланыстырып жатқан керуен жолы өтті. Ол жол Еділ мен Сарайшыққа, Сарайшықтан Хорезмге, одан Отрарға, Отырардан Алмалыққа баратын және Алтын Орданы Қытаймен, Моңғолиямен байланыстыратын. Осы керуен жолы бойындағы керуен-сарайлардың салынуын зерттеушілер Өзбек хан дәуірімен байланыстырады [21, 34-б]. Ал, әулиелі жерлердің көпшілігі осы керуен жолының бойына орналасқан және ол әулиелі жерлердің барлығы дерлік Қожа Ахмет Йасауи атымен байланысты. Осы әулиелі жерлердің берісі Маңғыстау, арысы бүкіл Жошы ұлысына тараған әулиелерді дайындаған орталықтар болуында еді. Осы жерлерде Йасауи жолын оқыту және оны мемлекеттік дәрежеге көтеру мәселелері шешілді. Жошы ұлысында болашақта жүргізілетін бүкіл мемлекеттік құрылымдық өзгерістерді жасаудың негіздері мен «әділетті қоғам» орнатудың алғы шарттары жасалды. Өзбек хан жүргізген реформадан кейін мемлекетті басқару жүйесіндегі негізгі тетіктің иесі болған, қоғамдағы рухани билік пен құқықтық билікті қолына ұстаған билер институтының өкілдері осы әулиелер қатарынан шықты.

Билер институты және билердің қоғамдағы рөлі мен атқарған қызметі

Билер институтының қашан, қай кезеңде пайда болғаны туралы нақты дерек жоқ. Қазіргі тарихшылар мен қазақ даласындағы құқықтық реформалар тарихымен айналысушы ғалымдар арасында кешегі күнге дейін жалғасып келген билер институты толығымен Тәуке хан тұсында ғана қалыптасты деген пікірді айтады. Мысалы, «Жеті жарғы» бойынша алғаш зерттеу жүргізген ғалым Н.Өсеров, Билер кеңесінің аңыздық кейіпкер Майқы би заманында болғанын (түгел сөздің түбі бір, түп атасы Майқы би), бірақ Тәуке ханға дейін сирек шақырылғанын, Тәуке хан ғана Билер Кеңесін тұрақты мемлекетті басқару тетігіне айналдырғанын жазады [22, 16-б]. Ал билер институты тарихын арнайы зерттеген А.Оразбаева да билер институты өзінің классикалық үлгісіне XVIII ғ. жетті, бірақ оған дейін өзінің бірнеше даму сатысынан өтті деген пікірін алға тартады [23, 71-б]. Рас, бізге жеткен тарихи деректерге қарағанда, билер институтының XVIII ғ. басында мемлекетті басқарудың пәрменді құралына айналғанын көреміз. Бірақ одан бұрынғы кезеңдердегі билер институтының XVIII ғасырдағы билер институтынан пәрменді болғанын жоққа шығара аламыз ба? Жоқ. Сондықтан билер

институтының арғы бергі тарихына толық талдау жасап барып кесімді пікір айтқан дұрыс сияқты.

Билер институтының көне түркілік дәуірден келе жатқан мемлекетті басқару жүйесіндегі басты тетіктің бірі болғандығын ешкім жоққа шығара алмайды. Ол дәуірлерде «би» атауы кездеспегенімен «бидің» қызметін атқарған басқа тұлғалар болды. Мысалы, батыс түркілеріндегі бес тайпа бірлестігінің басшылары «чор» деп аталады. Ал, Талас жазуында Қара-Чор атты кісінің аты кездеседі. Ол хан әулетінен шыққан ханзадалардың (оғыз-оғлан) рухани тәрбиесімен айналысатын түркі-манихей мектебінің өкілі еді. Сонымен бірге «чорлар» түркі мемлекеттік жүйесінде жоғарғы лауазым иесі ретінде танылған [24, 33–34-бб.]. Ал, қазақ шежірелерінде «чор» сөзінің «шора» болып өзгерген формасын көреміз. Мысалы, Өзбек ханның үш ұлы болды Байшора, Жаншора, Қарашора (Бекшора) [25, 21–23-бб.]. Егерде көне түркі кезеңінде «чор» деп ру, тайпа басшыларын атаған болса, ортағасырларда «шоралар» қазақ жүздерінің арғы атасы ретінде көрініс тапқан. Басқаша айтқанда, «чор» мен «шора» сөзінің бір мағынаға ие екендігін көреміз. «Бидің» көне түркілерде кездесетін екінші бір формасы «бек» түрінде кездеседі. Бек – билеуші деген мағынаны білдіреді. Бек халықты тікелей басқарушы ру, тайпаның басшысы, Қағанға тікелей бағынатын мемлекетті басқару жүйесінің өкілі [24, 36-б.]. XIX ғ. Қазақ жеріне келген орыс зерттеушілері де қазақтың ру-тайпаларын басқаратын билер екендігін атап көрсетеді [26, 173-б.]. Демек, «би», «чора, бек негізінде рулар мен тайпалардың билеушісі деген мағынаны білдіргенін; екіншіден «чорлардың» рухани тәрбиеші қызметінде болғанын; үшіншіден, соғыс жағдайында ру, тайпа басшыларының әскердің ту ұстаушысы болғанын көрдік. Демек, билер көне дәуірден бастап-ақ түркі қоғамының ең жауапты қызметтерін атқарыпты. Белгілі бір кезеңдерде, атап айтқанда түркі халықтары ислам дінін қабылдағаннан кейін рулық, тайпалық жүйелердің ыдырап, билер институтының өз қызметін толық тоқтатқанын, сонымен бірге көне түркілік билеуші әулеттерінің де мемлекетті басқарудан шеттетілгенін көреміз. Мысалы, Қарахандық мемлекеттердің құлауы мен Қарахандық билеушілердің биліктен кетуінің астарында көне түркілік мемлекетті басқару жүйесінің бұзылуы мен рулық, тайпалық құрылымдардың ыдырауы болғанды. Жошы ұлысында Өзбек хан мен Йасауи жолының әулиелері жүргізген реформаның негізгі мақсаты – көне түркілік мемлекетті басқару

жүйесін қайтадан қалпына келтіру, билік жүйесін жаңа сатыға көтеру, сөйтіп Жошы Ұлысында «ең әділетті қоғамды» орнату еді.

Алтын Орда мемлекетінде жүргізілген бұл реформа, тек билер институтын емес, сонымен бірге, рулық, тайпалық құрылымдарды толығымен қайтадан қалпына келтірді. Бірақ, бұл рулық, тайпалық жүйелер бұрынғыдай қандық принципке емес, идеологиялық бірлікке негізделді. Билер институтын қайта қалпына келтіру мен рулық, тайпалық жүйелерді қайта құру процестері қатар жүрді. Өйткені, бұл екі құрылымның бір-бірінсіз өмір сүруі мүмкін емес еді. Енді осы процестерге кезегімен талдау жасап көрелік.

Өзбек хан мен Йасауи жолы әулиелерінің жүргізген осы реформасы қазақ шежіресінде толық көрініс тапқан деп айтуға болады. З. Сәдібековтың «Қазақ шежіресі» атты кітабында қазақ ру-тайпалары шежірелерінің бірнеше түрі беріледі. Мысалы:

1-шежіре. Адам Атаның тоғызыншы буыны – Нух пайғамбар. Оның отыз алтыншы буыны Өзбек хан, одан Байшора, Жаншора, Қарашора деген үш ұл туады. Осы үш ұлдан қазақтың үш жүзі тарайды.

2-шежіре. Нух пайғамбардың баласы Яфестен – Тұран, одан – Түрік, одан-Сақ, оның шөбересі Әннес сахаба, оның оныншы буыны Оғыз хан, одан Сейілхан, Жайылхан. Жайылханнан Өзбек хан. Одан Қазақ, Созақ, Ұзақ. Қазақтан Ақарыс (Ұлы жүз), Жанарыс (Орта жүз), Бекарыс (Кіші жүз) туып, қазақ рулары осы үшеуінен тарайды.

3-шежіре. (Рауан шежіресі). Нух пайғамбардың 14 ұрпағы Қазақ. Қазақтан-Жұман, Жұманнан Әбілхайр, одан Ақарыс, Жанарыс, Бекарыс [25, 21–23-бб].

Осы үш шежіренің екеуінде Қазақ шежіресінің Өзбек ханнан бастау алатынын көруге болады. Бірақ, бұл бүкіл қазақ сол Өзбек ханнан тарайды дегенді білдірмейді. Керісінше, Өзбек хан тұсында жүргізілген реформа нәтижесінде қазіргі қазақ халқы құрамындағы рулық, тайпалық жүйелердің қайта топтастырылғанын көрсетеді. Ал, қазақ шежірелерін ары қарай талдар болсақ, онда Г. Федоров-Давыдов айтқан ескі рулық-тайпалық жүйелердің ыдыратылып, орнына жаңа рулық, тайпалық жүйелердің қайта құрылғанын көруге болады. Мысалы, Керей, Орта жүздің белді тайпасының бірі; Қара Керей Найман тайпасының құрамындағы бір белді ру; Керейт Кіші жүз құрамындағы Жетіру бірлестігі құрамындағы белді ру. Сондай-ақ, Табын құрамындағы Жаманкерей руын да осы керейлерге жатқызуға

болады. Қаракесек - Арғын тайпасы құрамындағы белді ру. Сондай-ақ, Қаракесек Кіші жүздің Әлімұлы тайпалар бірлестігі құрамындағы белді рудың аты. Сонымен бірге осы Әлімұлы құрамындағы рулар ішінен Ұлы жүз Дулат ішіндегі Жаныс, Сиқым аттарын да кездестіреміз. Ал, Сиық атауы үш жүз құрамындағы рулар қатарында түгел кездеседі. Ұлы жүз құрамындағы Ойсылдан тарайтын рулар ішінен Ақсиық, Қожасиық аттарын кездестіреміз. Ал, Найман тайпасы құрамында Байсиық руы бар. Ал, Кіші жүз Байұлы құрамында Сары сиық руы бар. Тіней руын Найман тайпасының құрамынан, Қоңырат тайпасының құрамынан, Кіші жүзде Адай тайпасының құрамынан көруге болады [27].

Қазақ шежірелеріндегі бұл деректер Өзбек хан жүргізген қайта құрулардың нақты дәлелі деуге болады. Бұрынғы рулық тайпалық жүйелердің ыдыратылуы, жаңа тайпалық одақтардың құрылуы қазақ шежірелерінде толық көрініс тапқан. Рулардың қалыптасуындағы бұрынғы қандық принцип жеті ата көлемінде қалдырылғанын көреміз. Оған қазақ халқының жеті атаға дейін қыз алыспау салты дәлел болады.

Өзбек хан бұрынғы қандық принципке негізделген рулық, тайпалық жүйені ыдыратудағы мақсаты өзі жүргізген реформаға қарсы келуі ықтимал, сепаратистік қозғалыстың жолын кесу болса керек. Ондай қозғалыстың болғанын, Өзбек ханның өзінің саяси және діни қарсыластарына қарсы жазалау шараларын жүргізгенін араб тарихшысы Ал-Нувейри жазбаларында былай деп жазады: «Ол бірнеше әмір мен билік басындағы басқа да кісілерді өлтірді. Көптеген ұйғырды өлтірді. Себебі ұйғырлар арасында ламалар мен сиқыршылар көп еді. Сосын исламды мемлекеттік дін деп жариялады» [28, 74-б]. Жошы Ұлысында Өзбекке дейін қалыптасқан билік жүйесінде Өзбек хан жүргізген реформаға қарсы бойкөрсетулер болмауы және ол бойкөрсетулерде рулық, тайпалық құрылымдардың бұл саясаттан тыс қалуы мүмкін емес еді. Сондықтан, бұрынғы рулық, тайпалық жүйе басшыларының биліктен шеттетіліп, олардың орнына Өзбек хан реформасын толық қолдайтын, йасауиға тариқаты өкілдерінің басшылыққа қойылуы заңды құбылыс болатын.

Жалпы қазіргі ру, тайпалардың құрылу негізінде қандық принцип жатпағанын қазақ арасына тараған «Еншісі бөлінбеген қазақ», «Қойныңдағы әйелінді сұраса келсең қарын бөле шығады» деген аталы сөздерден де көруге болады. Бұл жерде мына мәселені

ескертіп өтуіміз керек. Қазіргі қазақ халқы құрамындағы ру, тайпалар сол XIV ғ. қалыптасқан күйде қалып қойды дегенді білдірмейді. Одан кейінгі кезеңдерде болған саяси, рухани процестер Жошы Ұлысы құрамындағы түркі халықтарының рулық, тайпалық жүйесіне өзгерістер енгізгені анық. Мысалы, жоғарыда келтірілген шежіренің үш нұсқасы үш тарихи, рухани процестің куәсі. Алғашқы Өзбек ханнан Байшора, Жаншора, Қарашораларды таратып, одан қазақтың үш жүзін шығарған шежіре - Өзбек хан жүргізген реформаның шежірелік көрінісі. Екінші шежіре, Өз-Жәнібек ханнан кейінгі түркі тайпалары арасындағы алауыздық басталып, түркі тайпаларының Жайылхан-Сейілхан болып, екіге бөлініп жатқан кезеңде жазылған шежіресі. Ал үшінші шежіре, Әбілхайр хан таққа отырғаннан кейінгі түркі тайпаларының қайта топтасуын көрсететін шежіре. Қазақ шежіресі одан кейінгі кезеңдерде де өзгерістерге түсті. Олар туралы әрқайсысына өз кезегінде таратып айтатын боламыз.

Өзбек ханның көнеден келе жатқан рулық, тайпалық жүйенің құрылуындағы қандық принциптен бас тартып, рулық, тайпалық жүйені құруда діни-идеологиялық бірлікке бет бұруындағы басты мақсат, Дунай мен Ертіс арасын алып жатқан алып империяның құрамындағы халықтардың рухани, мәдени бірлігін қалыптастыру, сол арқылы мемлекеттің тұтастығын сақтау болатын. Өзбек ханға дейін Жошы Ұлысындағы мемлекетті басқару жүйесі ол бірлікті қамтамасыз ете алмайтын еді. Әр түрлі діни, мәдени ерекшелігі бар халықтар мен оларды басқарып, өз аймағының толық қожасы болып отырған Жошы ұрпақтарының ерте ме, кеш пе, бүлік шығаруы анық еді. Мемлекеттің негізгі тірегі болған түркілердің рулық, тайпалық жүйесін қайта құрудағы, олардың барлығын Йасауи жолына бұрудағы мақсат - түркі халқының өзге халықтардың діни, мәдени ықпалына түспеуін, рухани дербестігі мен тұтастығын сақтау болатын. Өйткені, түркі халықтарының рухани, мәдени тұтастығы Алтын Орда мемлекеті беріктігінің басты кепілі, тірегі еді. Өзбек ханның осы реформасының түркі халықтарының тарихында шешуші рөл атқарғандығын татар ғалымы И.Л. Измаилов былай тұжырымдайды: «Жошы ұлысында осы кезең татар халқының тарихындағы ең күрделі, шешуші кезең болды. Осы кезеңде татар халқының тарихи қалыптасу парадигмасы айқындалып, мәдени құндылықтар ортақтығы таңбаланды, әрі олар ортағасырлық татар халқының этносаяси сәйкестігінің негізі болды. Сонымен бірге, осы кезеңде Жошы Ұлысының мемлекеттік және

элеуметтік құрылымдық жүйесі мен татар элеуметінің мәдени және идеологиялық негіздері қалыптасты» [29, 244–262-бб].

Алтын Ордадағы осы процесті Қазақстандық зерттеуші В.И. Юдин де деп басып тапты және сол процесте жаңа мемлекеттік идеологияның пәрменді рөл атқарғанына тоқталып, ол туралы өз ойын былай деп тұжырымдайды: «Тюрко-монгольские народы поставили в центр своих представлений о происхождении мира действительную и мнимую генеологическую историю рода Чингисхана. Центральной фигурой был сам создатель монгольской империи. Этот Новый генеологический комплекс, изложенный в терминах родоплеменного осмысления возникновения и сложения структуры человечества, стал базой формирования воззрения происхождения всего человечества и вселенной. Он был дополнен традиционными элементами тюрко-монгольского шаманизма, которые стали как бы верхним этажом и пристройками здания новой веры. Тем самым был создан космогонический миф, т. е. сформировались иллюзорные мировоззрения и идеология [30, 17–18-бб]. Бұл жерде ғалым жалпы сол кезеңде Жошы ұлысындағы идеологиялық ізденістерді дұрыс түсінгенімен, оның негізгі бағыттарын дұрыс анықтай алмаған. Рас, Өзбек хан тұсында түркі халықтарының жаңа рулық, тайпалық жүйесі мен сол негізде құрылған шежіресі қалыптасты. Ол шежіре негізгі идеологиялық бағытты анықтаған жоқ. Бірақ діни-идеологиялық парадигманың белгілі бір бөлшегін құрады. Және онда шамандық элементтермен емес, ислам дінімен бірге түркілік салт-дәстүр мен мемлекетті басқарудың көне түркілік жүйесі тұтастыра өрілді. Оны қазақ шежірелеріндегі исламдық элементтердің пайда болуынан-ақ көруге болады. Бұл саясаттың түпкі мақсаты мемлекеттің тұтастығы мен бірлігін қамтамасыз етумен қоса Өзбек хан ұрпағының өзге Шыңғыс хан ұрпақтарына қарағанда, таққа лайық екендігін дәлелдеу де болып табылады. Ал Шыңғыс хан болса, Алтын Орданың дәстүрлі тарихында әулие емес, мемлекет пен заңды жасаушы, өз билігін өзгелерге уақытша кезекті билеушіге берген мәңгілік тұлға (билеуші).

Осы идеологиялық парадигма шеңберінде Жошы ұлысының дербестігі мен татарлардың, түркілердің этносаяси бірлігі, тақтан үміткердің таққа лайықтылығын анықтайтын талаптар мен биліктің дәстүрлілігі (перемственность) және элеуметтік сатылардың сақталуы қарастырылды [29, 249-б].

Мемлекетті басқару жүйесінде жүргізілген бұл реформа елді исламдандырумен, ел бірлігін қамтамасыз етуде рухани бірліктің жетекші орынға шығуымен ерекшеленді. Елді исламдандыру процесі сол кезеңдегі Йасауиға тариқаты өкілдерінің, әулиелердің осы процеске тікелей әрі белсенді аралсуы арқылы жүзеге асты. Алтын Орда мемлекетіндегі бүкіл саяси, идеологиялық, құрылымдық жүйедегі өзгерістерді жасаушы да, оны іске асырушы да осы тұлғалар болды. Оған мысал ретінде қазақ және тағы басқа түркі халықтары арасына тараған киелі аңыздарды келтіре аламыз.

Осының алдында өзіміз сөз еткен шежірелерге назар аударып, ру, тайпа, жүз басында тұрған кісі аттарына қосылған «қожа», «сопы», «арыс», «шора» сияқты сөздер мағынасына үңілер болсақ, онда бұл атаулардың барлығының рухани қызметпен айналысатын кісі аттарына қосылатын сөздер екенін байқаймыз. «Сопы», «қожа» атауларының сопылық жолдағы кісілер атына қосылатынын білгенімізбен, «шора», «арыс» сөздерінің де көне дәуірлерде түркілердің рухани басшыларына берілген атау екенін түсіне бермейміз. Оны осы салада зерттеу жүргізіп жүрген зерттеушілер анықтап берді [24, 33–34-бб]. Сонымен бірге, «шора» сөзінің бір мағынасы «құл». Ал сопылық жолда «құл», «құдайдың құлы» болу, оны сезіне білу үлкен дәрежеге жеткендіктің белгісі. Қазақ жүздерінің басында тұрған Байшора, Жаншора, Бекшоралар сопылық жолда үлкен дәрежеге жеткен үлкен ғұламалар екендігін байқаймыз. Одан төменгі ру, тайпалардың басында «сопы», «қожа», «би» тұрғанын көреміз. Мысалы, Ұлы жүз рулары «Төбе» бидің балалары Келмағамбет би, Ахмет би, Майқы би, Қоғам билерден таратылады [25, 40–41-бб].

Ал, Орта жүз ру, тайпалары шежіре бойынша, Жаншораның Қарақожа, Аққожа, Ақтамбердіқожа, Дарақожа, Есімқұлқожа, Қасымқожа атты алты ұлынан тарайды. Қарақожадан-Арғын, Аққожадан-Қыпшақ, Ақтамбердіқожадан-Найман, Дарақожадан-Қоңырат, Есімқұлқожадан-Керей, Қасымқожадан-Уақ [31, 7-б].

Кіші жүз тайпалары шежіресі былайша таратылады. Бекарыстан – Алшын, Алшыннан – Алау батыр, Алау батырдан – Құдыяр батыр, Құдыярдан үш ұл: Қадырқожа, Садырқожа, Нәдірқожа. Осы үш қожадан Кіші жүз рулары тарайды [27, 397-б].

Шежірелерде аттары аталып, жүз, ру, тайпа басында тұрған кісі аттары ойдан, қиялдан шығарылған атаулар емес, сол XIV ғ. бірінші ширегінде өмір сүрген, Өзбек хан жүргізген қайта құруларды іске

асырушы, сол ру, тайпаларды қайта топтастырған кезде сол бірліктерге рухани басшы болған тарихи тұлғалар деп түсінген дұрыс. Маңғыстаудағы әулиелі жерлер білгірі, әулиелер туралы қаншама еңбек жазған марқұм Серікбол Қондыбай – Маңғыстаудағы әулиелердің қазақ шежірелеріндегі кісі аттарымен тікелей байланысты екендігін нақты мысалдармен көрсетіп берді. Мысалы, Арғын тайпасы ішінде Мейрам сопыдан тарайтын Бесмейрам деп аталатын рулар бар. Олар: Қуандық, Сүйіндік, Бегіндік, Шегіндік, Қаракесек. С.Қондыбай осы рулардың атасы Мейрам сопының тарихта болғандығын, Маңғыстауда Алау-Мейрам қорымында жерленгендігін дәлелдеді [31, 93-б].

Алау батырдың Кіші жүз руларының басында тұрған тарихи тұлға екендігін ешкім жоққа шығара алмайды. Демек, келтірілген мәліметтердің барлығы қожа әулеттерінің шығу тегі басқа болғанымен, қазақ халқының қалыптасуында шешуші рөл атқарған әлеуметтік топ екендігін көрсетеді.

Жошы ұлысында Йасауи жолы арқылы халықтың рухани бірлігін қалыптастырған қожа әулеттерінің қызметі

Қожа әулеттерінің негізгі қызметі халықтың рухани тәрбиесі болғандықтан, олар ешқашан егін екпеді, мал бақпады. Сондай-ақ, олар бір жерге жиылып, топталып жеке ру немесе тайпа ретінде отырған жоқ. Сол себептен де қазақ арасында «Қожа жиылып ел болмас», – деген мақал таралған. Бірақ, бұл мақал қожалардың жамандығын емес, керісінше, қожалардың қоғамда атқарған қызметінің ерекшелігін көрсетеді.

Орта ғасырларда әр ауылдың бір-екі үй қожасы болды. Олар сол ауылдағы халықтың барлық рухани сұранысын қанағаттандырды. Балаларын оқытты, тәрбиеледі, келін түсірсе некесін қиды, қайтыс болса жаназасын шығарды, зікір жүргізді. Әдет-ғұрып, салт-дәстүрдің бұзылмауын қадағалады. Сөйтіп, қожалар орта ғасырлық түркілер арасында ерекше статусқа ие, ерекше қызметпен айналысатын әлеуметтік топ болып қалыптасты. Оған дәлел ретінде В.В. Трепавловтың «История Ногайской орды» атты еңбегінде мынадай дерек келтіріледі: «Некоторая часть духовной прослойки – в частности, семьи саидов обитала зачастую в кочевой среде, вела типичный для кочевников образ жизни и так же передвигалась по сезонным маршрутам. Сайф ад-Дин б. Калеват, главный саид Иштерека, писал что «исстари ... отцы наши и деды кочевали по Волге

реке и по Еику» [32, 573-б.]. Қожалар арнайы орталықтарда оқытылып, халық арасына жіберілді. Мысалы, ондай орталықтар Маңғыстауда, Хорезмде, Оңтүстік Қазақстандағы Бабата кентінде, Түркістанда дайындалды. Мысалы, Аққорғандық қожалардың бір атасы болып табылатын Бақсайыс қожалар Бабата кентінде Орта жүздің 26 руына дін қызметшілерін дайындады [13].

Рухани тәрбие жұмысымен айналысатын қожалардың осындай арнайы орталықтарда дайындалып, халық арасына жіберілуі, Ертіс пен Дунай арасын алып жатқан алып империяның негізгі тірегі болған түркілердің рухани, мәдени бірлігін қалыптастырды. Осы рухани, мәдени бірлікті қалыптастырушы, әрбір адамның тәрбиесі үшін жауапты осы қожалар болды. Қожалар рөлінің қоғамда шешуші мәнге ие екендігін мемлекет те мойындады. Олардың құқы Шыңғыс хан ұрпақтары – төрелердің құқымен теңестіріліп, қоғамдағы орны анықталды.

Алайда, Йасауи жолы Жошы ұлысында мемлекеттік идеология болып қалыптасқан кезеңінде йасауийа тариқаты өкілдерінің қалай аталғаны белгісіз. Өйткені, ол кезеңдегі мемлекеттік құжаттарда «қожа» атауы кездеспейді. Жошы Ұлысында алғаш рет мұсылмандық діни атақтар Өзбек хан шығарған жарлықтарда кездеседі. Біздің қолымызда Өзбек хан шығарған жарлықтардың өзі болмағандықтан, оның орыс тіліне аударылған үзінділерімен қанағаттануға мәжбүрміз. Өзбек хан жарлықтарында дін өкілдері қазі, муфти, машайх, суфи – деп аталады. Олар орыс тіліне аударылғанда «кітапшылар» (книжник), «заң ұстаушылар» (уставодержальник), «халық ұстазы» (учительным людским) – деп аударылған. Бұл жерде қазі мен муфтидің атқарар қызметі белгілі. Бірі шарифатты мүлтіксіз орындалуын қадағалайтын, сот ісімен айналысатын қазы-кітапшы (книжник), халыққа діни уағыз айтушы муфти-заң ұстаушы (уставнодержальник) – деп аударылғанын көруге болады. Орыс зерттеушілерін ойландырған «халық ұстазы» (учительной людской) деген атақтың кімге берілгенін білмейді [33, 27-б.]. Алайда, халықтың рухани тәрбиесімен тікелей айналысқан машайх, сопыларды ордадағы аудармашылардың «халық ұстазы» (учительный людской) деп аударуы заңды және машайх, сопылардан өзге діни қызметшілердің аты жарлықтарда кездеспейді. Демек, бұл алғашқы кезеңде йасауийа тариқаты өкілдерінің Алтын Ордада машайх, сопы деп аталғанын көрсетеді. Жалпы Жошы ұлысында Өзбек хан жүргізген діни-идеологиялық реформа нәтижесінде мемлекеттің құрылымдық

жүйесі түбегейлі өзгерістерге ұшырады. Мемлекет Алтын Орда деген ат алды. Оның себебі, мемлекетте әділеттік принциптерінің салтанат құруы болатын. Сол кезеңдегі Алтын Орда мемлекетінің басқару жүйесін былай топтастыруға болады: кереге-уық-шаңырақ. Кереге – қара халық; уық – рухани жетекшілер-қожалар әулеті; шаңырақ – хан-төрелер. Бұл жүйенің символы ретінде қазақтың киіз үйін алуға болады. Мұны XIX ғасырда Сыр бойында өмір сүрген әрі батыр, әрі ақын Мәделі қожа өзінің Қанай датқаға айтқан мына мына өлеңінде былай суреттеген болатын:

Қанеке осы жерде туып едім,
Саған келген жауларды қуып едім.
Шаңырағыңды шайқалтпай ұстайтұғын,
Сен кереге болғанда мен уық едім [34, 22-б].

Бұл өте берік жүйе болатын. Біріне-бірі тәуелді, бірімен-бірі сабақтас, бірісіз-бірінің күні жоқ жүйенің арасын байланыстырып тұратын оның діні, нақтырақ айтсақ Йасауи жолы болатын. Йасауи жолы абсолюттік билікті қараға да, биге де, қараға да берген жоқ. Тек, шарифатқа берді. Әділет салтанат құрды. Хан есігің алдындағы құлын жазалауға құқы болған жоқ. Шарифат билігі билердің қолында болды. Алтын Орда өз дәуіріндегі ең дамыған мемлекеттердің қатарына шықты. Араб тарихшысы Алтын Ордадағы жағдайды былай сипаттады: «Ертістен төбесіне бір табақ алтынды қойып шыққан адам, бір тіллесін жоғалтпай Дунайға дейін апара алады» – деп суреттеді. Бұл сол кезеңдегі Алтын Орда халқының иманының беріктігі мен әділеттік принциптерінің қаншалықты биік болғанын көрсетеді. Осындай әділетті, иманды қоғам Жошы ұрпақтарына ұнай қойған жоқ. Олар ханның абсолюттік билікке қол жеткізуін қалады. Өзбек хан өлген соң, оның тағына отырған Жәнібек хан ислам дініндегі араб дәстүршілдігін қабылдады. Асан қайғы бастаған билердің Жәнібек ханға қарсы күресі нәтижесіз аяқталды. Асан қайғы кетерінде Жәнібек ханға: «Қилы-қилы заман болады, Қарағай басын шортан шалады» – деп ескертті. Асан қайғының бұл ескертуін Жәнібек хан елемеді. Асан қайғы болса, соңына ерген халықты ертіп, Ұлытау жеріне келіп Алаш мемлекетін құрды. Мұның соңы 1359 жылы Жәнібектің ұлы Бердібектің өлуімен Алтын Орда мемлекетінің күйреуіне алып келді. Міне, осылай Жәнібек ханның Йасауи жолынан, басқаша айтқанда, ислам дінінің түркілерде өмір сүру формасынан бас тартқан күні мемлекет күйреп, халқы этникалық жіктелуге түсті. Одан кейінгі кезеңдегі барлық Алтын

Орданың ыдырауынан кейін 1429 жылы Йасауи жолы өкілдері Өзбек ұлысы атты мемлекетті тарих сахнасына шығарды. Осы тарихи оқиға 3. Сәдібековтың «Қазақ шежіресі» атты кітабында берілген қазақ шежіресінің үшінші нұсқасында қазақ халқының шығу тегі былай баяндалады: «Нұх пайғамбардың он бірінші ұрпағы Сыбай хан, одан Алаш, Алаштан-Жайылхан, Жайылханнан - Қазақ, Қазақтан - Жұман, Жұманнан - Әбілхайыр, Әбілхайырдан - Ақарыс, Жанарыс, Бекарыс туылады. Бұл үшеуінен қазақтың үш жүзі тарайды [26, 22-б.]. Шежіредегі Жұман мен Әбілхайырға келсек, бұлардың да тарихи тұлғалар екендігін аңғару қиын емес. Шежіредегі Жұманның тарихта болған Шибан ұрпағынан шыққан Жұмадық хан екендігіне дау жоқ. Одан кейін таққа отырған Әбілхайыр хан екендігі де белгілі [35, 141–144-бб.]. Бұл хандардың қазақ шежіресінен орын алуы Өзбек хан тұсында қалыптасқан мемлекеттік жүйенің осы хандар билеген хандықта ғана толық сақталғандығын дәлелдейді. Демек, Әбілхайыр хан билеген ұлыстың Өзбек ұлысы аталуы Өзбек хан құрған мемлекеттік жүйенің осы ұлыста толығымен сақталғандығын, оның құрамындағы халықтың Өзбек ханның салған жолына адал болғандығын көрсетеді. Сондықтан бұл ұлыс Өзбек ұлысы деп аталды. Мемлекеттің діни-идеологиялық бағыты да сол Өзбек хан тұсындағыдай Йасауи жолы болғандығын тарихи деректер айғақтайды. Ол мемлекет туралы ортағасырлық тарихшы Махмуд ибн Уали былай деп жазды: «Жәнібек хан өлген 758/1356-57 жылдан 835/1428–29 жылға дейінгі аралықта Дешті Қыпшақтағы патшалық тағына ақылды, әрі табанды басшы табылмады. Соның себебінен мемлекеттегі дін мен мемлекет ісі қожырады. Халық басын біріктіріп тұрған арқау үзілді, бірлік кетті. Бұл елдің халқының осыншалық қиналғанын көрген Ұлы Жаратушы елдің болашағын жарық қылатын, дін мен мемлекет ісін қалпына келтіретін жаңа жұлдызды көкжиекке шығарды. Ол Әбілхайыр хан еді. Дүние қайта жарыққа толды. Бүлінген дүние қайтадан қалпына келді. Қоғамның барлық мүшесінің мүддесі қайтадан қалыпқа түсірілді. Қоғам қайта гүлдене бастады. Әйгілі Ахметтің жолының заңдары мен Мұхаммедтің діні қайта гүлдеді» [36, 346-б.]. Ендігі кезекте сол Әбілхайырды таққа отырғызып хан көтерген кімдер еді, соған тоқталайық. Мас‘уд ибн ‘Усман Кухстанидің «Тарих-и Абу-л Хайр-хан-и» атты еңбегінде мынадай кісілердің аттары аталады: «Барлық әскербасылар, даңқты Пайғамбар әулетінің өкілдері, «Та» және «Йа-Син» (сопылар) өкілдері болды. Олардың ішіндегі ең

даңқтылары Құл Мұхаммед сейіт және Қара сейіт (Алла олардың қабірін жарық етсін) және Бұзұнжар би қият, Уаққас би маңғыт, Шайх софы оғлан, Сатұғ би, Сүйініш би, Қара Кедей дүрмен, Ақ Софы найман, Шайх Софы найман, ... Жүсіп Қожа өкіреш найман, Қажы Мырза шат, Бахты Қожа ұйғыр, Орыс қоңырат тағы басқа ұлы адамдар қуатты әміршінің сарайына келіп, оның жеңімпаз әскерлері мен қызметшілерінің қатарынан орын алды» [36,141–144-бб.]. Бұл дерек сол кездегі Қыпшақ даласын мекендеген түркілер құрамындағы рулар мен тайпалардың басындағы басшылардың барлығы дерлік дін өкілдері екенін көрсетіп тұр. Демек, ол кезеңде ру, тайпа басында алдымен рухани басшы болғандығын нақтылай түседі. Бұл жерде «сопы» мен «қожа» атауларының дінге қатысы барлығына күмән жоқ. Ал «би» сөзінің түпкі мағнасына күмән келтірушілер табылуы мүмкін. Бірақ «би» деп орта ғасырларда діни, рухани басшыны атағанын және ол қазақ даласындағы діннің өмір сүру формасы болған Йасауи жолымен тікелей байланысты екендігін қазақтың көнеден қалған аталы сөздері дәлелдейді. Мысалы:

Батыр деген барақ ит,
Екінің бірі табады.
Би деген ақ шарифат,
Ілуден біреу табады [37, 380-б.].

Немесе «Елге бай құт емес, би құт» деген мәтелдер-ақ бидің қазақ қоғамында мәртебесі аса жоғары бағаланғандығын көрсетеді. Бұл деректер Әбілхайыр хан басқарған Өзбек ұлысында Йасауи жолы салтанат құрғанын дәлелдейді. Әбілхайыр хан Йасауи жолына адал болған кезеңде оның тасының өрге домалап, ешкімді бет қаратпағаны тарихтан белгілі. Алайда, 1446 жылы Әбілхайыр ханның Сыр бойындағы қалаларды жаулап алуы, Сыр бойындағы Сығнақ қаласына өзінің ордасын орнатуы оны мемлекетті басқару саясаты мен мемлекеттің құрылымдық жүйесін өзгертуге итермеледі. Өйткені, ол осы жерде нақшбандийа тариқаты өкілдерінің ықпалына түседі. Бірақ жазба деректерде Әбілхайыр ханның Сығанақта кіммен кездескені туралы нақты дерек жоқ. Бірақ бүкіл Өзбек ұлысындағы саяси жағдайдың күрт өзгеруі; Әбілхайыр ханның ұзақ жылдар бойына тірегі де, серігі де болған Едігенің немересі Уаққас биді өлтіруі, Арқада Қара қыпшақ Қобландының арғынның биі - Дайыр қожа-Ақжол биді өлтіруі [38, 22–23-бб.], одан кейін көптеген ру, тайпалардың Әбілхайырдан бөліне көшуі, халық алдында хан тарапынан кешірілмес

күнә жасалынғандығын дәлелдейді. Ата жолдан аттап, Антты бұзбаса, Йасауи жолынан бас тартпаса, халық оншалықты қатал шараларға бармаған болар еді. Осы оқиға Өзбек ұлысын үшке бөліп, тарих сахнасына үш мемлекетті: Қазақ хандығы мен Шайбанилер мемлекетін, Ноғай Ордасын шығарды. Өзгенің рухани ықпалын қабылдамаған, түркінің өршіл рухының өзегі болған Йасауи жолындағы халық билердің соңына еріп, Қазақ хандығының іргетасын қалады. Билер ақылдаса келіп, хан тағын Керей мен Жәнібекке ұстатты. Сөйтіп қазақ халқы Ата жұртқа ие болып қалды. Ал, нақшбандийа тариқатын қабылдап, араб-парсы мәдениетіне мойын ұсынған халық Ата жұртқа сыймай, Мауараннахр жеріне кетуге мәжбүр болды.

Абсолюттік билікке ұмтылған хандар осы кезеңнен бастап нақшбандийа тариқатына қолдау көрсетіп, Йасауи жолына қарсы шыға бастады. Мұхаммед Шайбанимен келісе алмаған Едіге бидің ұрпақтары хандар әулетін таққа отырғызудан мүлде бас тартты. Одан кейінгі кезеңдерде Шыңғыс хан ұрпақтарынан толық күдер үзген Едіге ұрпақтары мемлекеттік саяси билікті толығымен өз қолдарына алып, мемлекетті жеке билеуге көшті. Бірақ оларға өздері йасауийа тариқатында бола тұрып, мемлекеттік билікті қолға алуы рухани-адамгершілік тұрғысынан қатты қинағанға ұқсайды. Өйткені, йасауийа тариқатында хан билігі әр кезде киелі саналды. Ол тек Шыңғыс хан ұрпақтарына тиесілі болатын. Ол шектен ешкім асып кете алмайтын. Сол себепті, Едіге ұрпақтарының Ноғай Ордасының тағына отыруы заңсыз болып саналды. Олардың бұл жағдайдан шығуының бір ғана жолы болды. Ол жол олардың Йасауи жолынан бас тартып, нақшбандийа тариқатын қабылдауы еді. Сөйтіп, олар да Йасауи жолынан бас тартып, нақшбандийа тариқатын қабылдайды. Олардың нақшбандийа тариқатын қабылдағанын князь Юсуповтар әулетінің «Поколенная запись» атты шежіресіндегі деректерден көруге болады. Ол шежіреде олардың арғы аталары Баба Туклас-Баба түкті Шашты Өзиздің Пайғамбар халифасы Абу Бакр Сыддық әулетінен екендігі жазылған [17, 94–97-бб.]. Ал, нақшбандийа тариқаты өздерінің рухани бастауын Мұхаммед Пайғамбардың алғашқы халифасы Абу Бакр Сыддықпен жалғастыратынын ескерсек [39, 187-б.], онда Едіге ұрпақтарының да нақшбандийа тариқатын қабылдағанына көзіміз жетеді. Едіге ұрпақтары бөлініп осылай жеке мемлекет құруы Орта жүзге пір болып отырған Қарахандық қожалардың үдере көшіп, қазақ

арасын тастап шығуына ықпал етті. Олардың орнын Аққорғандық қожалар қатарынан шыққан Бақсайыс қожалар мен Дуана қожалар және Хорасан қожалар өкілдері басты. Ол оқиғалар туралы «Темір-нама» атты қолжазба мен «Насаб-нама» нұсқаларында баяндалған. «Темір-нама» қолжазбасында Бақсайыс Ата Йасауи жолының ірі өкілдері Хадым шайх пен Қасым шайхтармен Дешті Қыпшаққа қалай барғандығы баяндалса [40, 76-б.] «Насаб-наманың» Дуана қожалар шежіресінде Махди қожаның Дешті халқын ислам дініне мойынбұрғызу үшін Дешті Қыпшаққа аттанғаны туралы жазылады [41]. Бұл екі қолжазбада баяндалатын оқиғалар сол Қазақ хандығының қалыптасу кезеңіне сай келеді. Міне осы XV ғ. ортасынан бастап йасауи тарихаты мен накшбандийа тарихаттары арасындағы күрес басталды. Басқаша айтқанда, Қазақ хандығындағы саяси билік пен рухани билік арасындағы тіке-тірестің туу кезеңі болды. Хандардың абсолюттік билікке жету жолындағы рухани билікке қарсы күресі Қазақ хандығы ішіндегі саяси тұрақсыздыққа әкелді. Түрлі қожа әулеттерінің қалыптасу кезеңі осы кезде басталды. Шындығына келгенде олардың көпшілігі сырттан өзге діни бағытты әкелген әулеттер емес еді. Бұрынғы йасауи тарихатының өкілдері биліктің ықпалымен өздерін әртүрлі тарихат өкілдеріміз деп айта бастады. Тек, накшбандийа тарихаты өкілдері ғана өздерінің шын кім екендіктерін жасырған жоқ. Олар – өздерін саййид қожалар әулетіне жатқызытын Қылышты қожалар. Қылышты Ата (Саййид Бурхан ад-дин) қабірі Қызыл Орда облысының Жаңақорған ауданы территориясында. Қылышты қожалар өз шежірелерін накшбандийа тарихатының белді өкілі Махдум-м А‘зам Ахмад Ходжаги ибн Жамал ад-дин ал-Касани ал-Дахбиди (1446-1542) арқылы ‘Алидің ұрпағы Муса Казим (799 қ.б.), ‘Али-йи Мұса-Ридамен байланыстырады [2, 39-б.]. Қылышты қожалар іштей Сабылт қожа, Са-Сейит және Қылышты Ата болып бөлінеді. Алайда, бұл қожа әулеттері өз шежірелерін йасайуи тарихаты өкілдерінен басқа тұлғалардан бастағанымен олардың көпшілігі кешегі Йасауи жолы өкілдері қатарынан шыққанын көруге болады. Мысалы, йасауи тарихаты өкілдері қатарында ілім жағынан Йасауи жолында болып, салт-дәстүр жағынан араб-парсы дәстүрін қабылдаған - ‘азизандар деп аталатын қожалар бар. Мысалы, Тәуке хан кезінде үш жүзге пір болған Мүсірәлі сопы-әзиз осы топтың өкілі. Ал, оның кейбір ұрпақтарының өз шежірелерін Қылышты Атамен байланыстырып, сабылт қожалар қатарына өткенін көреміз. Бұлардан

басқа қылауыз қожа, қырықсадақ қожа, т.б. қожа әулеттерінің де осылай саяси билік тарапынан жасалған қысымға байланысты өздерінің шығу тегін нақшбандийа тариқатымен немесе басқа тариқаттармен байланыстыра бастағанын куә боламыз.

Жалпы Йасауи жолына жасалған қысымның соңы Тәуке ханның «Жеті жарғысымен» аяқталды. «Жеті жарғы» заңы Йасауи жолын мемлекеттің басқару жүйесінен ығыстырды. Бұрынға қожалар әулеті қолындағы билер институты таратылды. Билер институты әр рудың, тайпаның өзінен шыққан кісілердің қолына берілді. Қожалар жүздер құрамынан шығарылды. Бұрын өздері пір болған ру-тайпалардан ажыраған қожалар, қазақ даласының әр жеріне орналасып, өз шаруаларын жүргізе бастады. Қожалар негізінен Қазақ жерінің Оңтүстігіне Сыр бойына орналасты. Қазіргі Сарыағаш ауданынан бастап, Қазалыға дейінгі аралықта әртүрлі қожа әулеттерінің орналасқан ауылдары бар. Мысалы, Сарыағаш ауданы көлемінде, Бадам елді мекенінде, Арыс ауданында Қожатоғай елдімекені, Түркістан мен оның айналасындағы елді мекендерінде қожалардың ұйысып отырған жерлері бар. Созақ ауданы Бабаата аулында мен Шаянда Бақсайыс қожалардың орталығы десе болады. Бабаатада 1920 жылдар соңына дейін орта жүз руларына арнайы дін қызметкерлерін дайындайтын медресе жұмыс істеді.

Билер институтының рөлін төмендетіп, қожалар әулетін билік жүйесінен ығыстыру қазақ халқының рухани тұрғыдан жіктелуіне, рулық-тайпалық талас-тартыстың күшеюіне жол ашты. Себебі, әр рудың, әр тайпаның өзінен шыққан билер әділеттілік принциптерінің бұзылуына ықпал етті. Саны көп ру-тайпалар саны аз ру-тайпаларға күш көрсетіп, жер мәселесіне келгенде талас, тартыс басталды. Бұрын рухани билік пен құқық мәселелерін қолына ұстаған қожа әулеттерінен шыққан билер ешқашан әділеттілікке қарсы шықпайтын. Ол кезеңде шарифат-заң бәрінен де жоғары болып, әділеттілік салтанат құрған заман болатын. «Жеті жарғыдан» кейінбилер институты бұрынғыдай ханға ықпал ету құқығынан айрылды. Бұрындары хан тағына кімнің отыратынын, хан жарлығын заңдылығын анықтайтын билер институты болса, енді ол хан қасындағы кеңесші орган деңгейіне түсті. Әр жүздің басына хан сайланды. Бұл мемлекеттің ішкі тұтастығына кері ықпалын тигізді. 1723 жылғы Жоңғар шапқыншылығы кезеңінде қазақтардың ойсырай жеңілуінің астарында «осындай қайта» құрулар жатты. Қазақ басына осындай «Ақ табан, шұбырынды, Алқакөл сұлама» деп аталған

қасіретті кезең келгенде, Әбілхайыр хан мен Абылай ханның халықтың рухани тұтастығын қалыптастыру мақсатында қожаларды қайтадан саяси билік жүйесіне араластырғанын көруімізге болады. Ол туралы Қазақ хандары мен қожаларының шежіресін жазған И.В. Ерофеева архив деректеріне сүйене отырып былай деп жазады: «Так, при специальном обследовании ряда письменных источников XVIII – первой половины XIX в., и прежде всего подробных описании родоплеменного состава трех жузов, мне удалось выявить среди большой совокупности имен родоправителей-старшин, возглавлявших разные патронимические объединения кочевников-казахов, только несколько поименованных лиц, принадлежащих к сословию кожа. Это – переселенец из г. Туркестана в северо-западную часть региона старшина Младшего жуза вышеупомянутой Мухаммад-кожа, приходившиеся в 50–60-х гг. XVIII в. сватом сыновьям хана Абулхайра Нурали хану и Ерали султану; старшина одного из родов племени Айт-кожа (1742); «пир всего киргиз-казахского йурта» старшина Младшего жуза Абу-л-Джалил «Абу-Желил, Абжелил)-кожа б. Фар (Пир)-Мухаммад-кожа (1785–1789), старшина рода ергенекты-уак Среднего жуза шурина Аблай-хана Сары-Галдак-кожа б. Утеш-кожа (1785–1795); старшина рода шомекей Младшего жуза приближенный хана Арынгазы Шукур-Али-кожа. Султан-Мухаммад-кожа (1816–1822); старшина группы родов поколоние жетыру Младшего жуза надворный советник депутат от казахов в Оренбургской погрпничной комиссии Нур-Мухаммад-кожа б. Абу-л-Джалил-кожа (1793–1819), являвшийся зятем Нурали-хана; старшина Среднего жуза Тамык-кожа б. Чакатай-кожа и др» [42, 32-б.]. Демек, деректер қожалардың «Жеті жарғы» заңынан кейін қазақ қоғамынан шығарылып тасталғанымен, олардың қоғамдағы рөлінің маңызын түсінген Әбілхайыр, Абылай сияқты хандар қожаларды халықтың рухани тұтастығын қалыптастыру мақсатында қайтадан саяси билік жүйесіне араластыра бастағанын көрсетеді. Абылай ханның өзінің қасында Жалаңаяқ қожаны пірі ретінде танып, ұстауы – оның Қазақ хандығыда қайтадан бұрынғы мемлекетті басқару жүйесін қалпына келтіру мақсаты болғандығынан хабар береді. Абылай ханның ондай мақсаты барлығын сезген рутайпалардың өз іштерінен шыққан билері ханға қарсы шығып, Абылай ханның мезгілсіз дүниедан өтуіне ықпал етті.

Абылай хан қайтыс болғаннан кейін қазақ мемлекеттігінің ыдырап, Солтүстігі Ресей қол астына, Батысы Хиуа хандығы

құрамына, Оңтүстігі Қоқан, Бұхар хандықтары қол астына өтуі дәстүрлі қазақ қоғамының рухани дағдарысқа түсуіне әкелді. Осы кезеңде сол кездегі ел ағалары өздерінің Ата пірі болған қожа әулеттерін тауып, Сыр бойына жайғасқан қожа әулеттерінен өздеріне діни-рухани тәрбие бере алатын қожаларды алдырта бастайды [34]. Қазіргі Қазақстанның Орталық, Солтүстік, Солтүстік – шығыс аймақтарына таралған қожалар сол XVIII ғ. соңы мен XIX ғасырда Оңтүстіктен қоныс аударған қожалардың ұрпақтары болып табылады. Қазір оларды Жаңарқа өңірінің қожалары, Ақтоғайлық қожалар, Шыңғыстау өңірінің қожалары, Ақкөл-Жайылма қожалары деп топтастыруға болады. Осы қожа әулеттері қазақ халқының рухани-мәдени тұтастығының өзгеріске түспей, бір халық болып сақталып қалуына ықпал етті. Және ол қожа әулеттерінің барлығы дерлік кешегі Қазақ хандығы кезінде Арқаға барып, Орта жүзге пір болған Бақсайыс қожа мен Дуана (Махди) қожа ұрпақтары болып шығуында. Бұлардан басқа өз шежірелерін ...Қылауыз қожа, Омар ибн Хаттабтан Қырықсадақ қожа әулеттері бар. Бұл қожалар әулеті өздерінің шығу тегі басқа етіп көрсеткенімен түбі Абд ал-Жалил бабтан тарайтынын «Қарпық және қожа шежіресі» атты кітаптың соңында берілген сызбада көрсетіліп тұр [43, 990-б.]. Бұл қожа әулеттерінің шығу тегіне қатысты шындыққа жанасатын айтып өтуге тиіспіз. Өйткені, егерде ол қожа әулеттері шындығында басқа тариқат өкілдері болатын болса, онда олар пірлік қылып, рухани-мәдени тәрбиесін қалыптастырған рутайпалардың әдет-ғұрып, салт-дәстүрінде үлкен өзгерістер болу керек еді. Өйткені, әрбір сопылық тариқат міндетті түрде белгілі бір мәдениетке негізделеді. Ал бұл қожа әулеттері рухани тәрбие жұмыстарын жүргізген жерлерінде ешқандай ерекшеліктер жоқ. Демек, бұл қожалар әулеттері өз негіздерін Қожа Ахмет Йасауи тариқатынан алатынын білдіреді. Мысалы, Түркістан, Шымкент, Сайрам, Тараз, Созақтағы өзбек ұлтының пайда болуы бұл жердегі халықтардың нақшбандийа тариқатын толығымен қабылдауына байланысты болғандығы қазіргі күні толығымен дәлелденген. Және ол өзбектердің барлығы Есім хан мен Тәуке хандардың жүргізген діни-идеологиялық саясатына байланысты өзбектенгені белгілі болып отыр.

Қазақ халқы құрамындағы қожа әулеттері қатарынан көптеген қазақ зиялылары шықты. Олардың барлығына тоқталып жату мүмкін емес. Сонда болса, кейбір тұлғаларға тоқталмай кетуге болмайды. Мысалы, Абылай ханның сенімді серігі болған, Абылай ханның діни-

идеологиялық саясатын айқындап отырған, ханның пірі-Жалаңаяқ қожа мен Сарғалдақ қожа т.б. болды. Одан кейінгі Қазақ жерінің солтүстігі Ресейге, Оңтүстігі Қоқан мен Бұхар, Хиуа хандықтарының қол астына өткенен кейінгі кезеңде қожа әулетінің өкілдері рухани тәрбие мәселесіне күш салды. Мысалы, Арқада Марал ишан Кенесарі хан көтерілісінің рухани демеушісі болды. Одан Сыр бойына келіп, Ресейдің діни-идеологиялық саясатына қарсы тұра алатын діндарларды қалыптастыру жолында еңбек етті. Ал, Шортанбай өзінің ақындық талантымен халық арасында тәрбиелік жұмысымен айналысса, Ақкөл-Жайылма өңірінде Исабек ишан халықтың рухани тұтастығының кепілі болды. Қазақстанның оңтүстігінде Айқожа ишан, Аппақ ишан сияқты тұлғалар қазақтың рухани тұтастығын қорғау жолында еңбек етті. Бабаата мен Шаян медреселері қазақ халқының дәстүрлі діні бойынша мамандар дайындады. Ал, Мәделі қожа болса, өзінің батырлығымен де, ақындығымен де қазақ халқының мүддесін қорғады. Майлықожа ақын өзінің шығармашылығымен қазақ халқының рухани дүниесіне өлшеусіз үлес қосты.

Қорытынды

Қорыта айтқанда, қазақ халқы құрамындағы қожалар әулеті XIV ғасырда Өзбек хан жүргізген діни-идеологиялық реформасынан бастаған діни рухани қызметін өткен ғасырдың жиырмамыншы жылдарының соңына дейін жалғастырып келді. Қазақ халқының рухани-мәдени болмысын қалыптастыру жолында тынбай еңбек етті. Қазақ халқы ұзақ ғасырларға созылған тарихында қаншама қиын кезеңдерді басынан өткерсе де, өзінің рухани-мәдени болмысынан ажыратпаудың басты кепілі болды. Сол себепті, қожалар әулетін жеке этникалық топ ретінде қазақ халқынан бөле қарау мүмкін емес және қожа әулеттерінің қазақ халқының тарихында атқарған қызметіне жасалған қиянат болады. Осыған орай қожаларды қазақ халқының тарихында рухани-мәдени жұмыспен айналысқан әлеуметтік топ ретінде қарастырған дұрыс деп ойлаймыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Көпейұлы Мәшһүр Жүсіп. Қазақ шежіресі. Өзірлеген С. Дәуітұлы. –Алматы: 1993. –76 б.
2. Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауезова. –Алматы: «Жібек жолы», 2011. –С. 340.
3. Sönmez Kutlu. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Ahkamı, Oluşum Süreci, Siyasi, Toplumsal ve Fikri Çerçevesi//Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat. –Köln: IGMG, 2014.

4. Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. Перевод с арабского, исследование и комментарий С.М.Прозорова. –Москва: «Наука» ГВЛ. 1973. –С. 256.
5. Hülya Alper. Imam Matürîdî'de Akıl-Vahî İlişkisi. 3 Baskı, İstanbul, 2013. –238 s.
6. Жандарбек З. Насаб-нама нұсқалары және түркі тарихы. –Алматы: «Дайк-Пресс», 2002. –168 б.
7. Муминов А.К. Новые направления в изучении истории братства йасавийа // Общественные науки Узбекистана, 1993. №10-12. сс. 34-38.
8. Әліпхан М. Құттың кілті – кісілік. –Түркістан, 1997. –151 б.
9. Федоров-Давыдов Г. Общественный строй Золотой Орды. –Москва: Изд. МГУ. 1973. –С. 181.
10. Ергөбеков Қ. Бәйдібек Баба мен Домалак ана. –Шымкент. «Жібек Жолы», 1999. –64 б.
11. Насаб-нама, Батырханов қолжазбасы, 212-214 ққ.
12. Өзбек шежіресі. Автордың қолында шежіренің көшірмесі бар. Түпнұсқа Түркістан қаласының тұрғыны М.Шалапов қолында.
13. Оңтүстік Қазақстан облысы бойынша жүргізілген ғылыми экспедиция материалдары.
14. Fuad Köprülü. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Besinci basım. Arısan Matbaacılık. Ankara, 1984. –S. 415.
15. Кашифи Хусайн. Рашахат айн ал-хайат түрки. –Ташкент: «Абу Али ибн Сино», 2004. –С. 535..
16. Devin De Weese. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. –The Pennsylvania State University Press. University Park, Pennsylvania. 1994. –P. 638.
17. Курмансейтова А.Х. Ярлык Токтамыш-хана к Польскому королю Ягайле и Эдиге //Историко-географические аспекты. Развитие Ногайской Орды. –Махачкала, 1993. –С. 94-97.
18. Насаб-нама, Т.Нұрматов қолжазбасы
19. «Түркістан археология әуесқойлары үйірмесі мүшелерінің отырыстары мен баяндамалары хаттамалары», 1899, –№4, с. 89.
20. Әхмәтжанов М. Татар шәжәрәләре. Казан: Татарстан китап нәшәрияты, 1995. – С.128.
21. Мендикулов М. Памятники народного зодчества Западного Казахстана. –Алма-Ата: «Өнер», 1987. –С. 156.
22. Усеров Н. Исследование правового памятника «Жеті жарғы», Кандидатская диссертация. –Алма-Ата. 1976. –С.16
23. Оразбаева А. Дәстүрлі қазақ қоғамына тән билер институты. –Алматы: «Дайк-Пресс», 2004. –С.206
24. Торланбаева К. Титулы древних тюрок // ҰҒА Хабарлары. Қоғамдық ғылымдар сериясы. НИЦ «Ғылым», 2002. №4. С.33-34.
25. Сәдібеков З. Қазақ шежіресі. –Тошкент: «Узбекистон», 1994. –144 б.
26. Вияткин М. Султаны и бии// Қазақтың Ата заңдары. –Алматы: «Жеті жарғы», 2003. –С.173
27. Арғынбаев Х., Мұқанов М., Востров В. Қазақ шежіресі хақында. –Алматы: «Атамұра», 2000. –464 б.

28. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. – Санкт-Петербург, 1884. – С. 174.
29. Измаилов И.Л. Формирования этнополитического самосознания населения Улуса Джучи: некоторые элементы и традиции // Источниковедение Улуса Джучи (Золотой Орды). От Кальки до Астрахани. 1223-1566. – Казань, «Мастер Лайн», 2002, – С. 244-262.
30. Юдин В.А. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая, – 247 б.
31. Қондыбаев С. Есен қазақ. – Алматы: «Үш Қиян», 2002. – 352 б.
32. Тrepавлов В.В. История Ногайской Орды. – Москва: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 752.
33. Березин И.Н. Тарханың ярлыки Тохтамыш, Темур-Кутлука, Саадать-Гирея. – Казань: Типография Казанского университета, 1851.
34. Саттаров С. Ала қойды бөле қырку философиясы / «Жас қазақ үні», №19. 13.05.2006.
35. Мас'уд ибн Кухстани. Тарих-и Абу-л-Хайр-ха-и // Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII веов. – Алма-Ата: Изд «Наука» Каз ССР, 1969. – С. 651.
36. Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских источников). – Алма-Ата: Изд. «Наука» Каз ССР, 1969. С.346
37. Сейфуллин С. Билер сөздері // Қазақтың Ата заңдары. Том 2. – Алматы: «Жеті-жарғы», 2003. – 672 б.
38. Құдайбердіұлы Ш. Түрік-қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. – Алматы: «Қазақстан» және «Сана». 1991. – 80 б.
39. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, ГВЛ. 1991. – С. 315.
40. Темір-нама қолжазбасы, – 76 б.
41. Дуана қожалар шежіресі
42. Ерофеева И.В. Родословные казахских ханов и кожа XVIII–XIX вв. – Алматы: ТОО «Print-S», 2003. – С. 178.
43. Қарпық және қожалар шежіресі. – Қарағанды: 2008. – 990 б.

References

1. Kópeiuly Máshhúr Júsip. Qazaq shejiresi. Ázirlegen S. Dáyituly. – Алматы: 1993. – 76 б.
2. Мýminov A.K. Rodoslovnoe drevo Mýhtara Aýezova. – Алматы: «Jibek joly», 2011. – С. 340.
3. Sönmez Kutlu. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Ahkamı, Oluşum Süreci, Siyasi, Toplumsal ve Fikri Çerçevesi // Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat. – Köln: IGMG, 2014.
4. Naýbahtı al-Hasan ibn Mýsa. Shıtskie sekty. Perevod s arabskogo, issledovanie i kommentarı S.M.Prozorova. – Moskva: «Naýka» GVL. 1973. – С. 256.
5. Hülya Alper. Imam Matürıd'de Akıl-Vahı İlişkisi. 3 Baskı, Istanbul, 2013. – 238 s.
6. Jandarbek Z. Nasab-nama nusqalary jáne túrki tarihy. – Алматы: «Daık-Press», 2002. – 168 б.
7. Мýminov A.K. Novye napravlenıa v izýchenıı istorıı bratstva íasavııa // Obestvennye naýkı Ýzbekıstana, 1993. №10-12. ss. 34-38.
8. Áliphan M. Quttyń kilti – kisilik. – Túrkiстан, 1997. – 151 б.

9. Fedorov-Davydov G. Obestvennyy stroi Zolotoi Ordy. –Moskva: Izd. MGÝ. 1973. –S. 181.
10. Ergóbekov Q. Báidibek Baba men Domalaq ana. –Shymkent. «Jibek Joly», 1999. –64 b.
11. Nasab-nama, Batyrhanov qoljzbasy, 212-214 qq.
12. Ózbek shejiresi. Avtordyn qolynda shejireniń kóshirmesi bar. Túpnusqa Türkistan qalasyńyń turǵyny M.Shalapov qolynda.
13. Óntústik Qazaqstan oblysy boıynsha júrgizilgen ǵylymı ekspeditsıa materialdary.
14. Fuad Köprülü. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Besinci basım. Arisan Matbaaçılık. Ankara, 1984. –S. 415.
15. Kashifi Hýsain. Rashahat ain al-haiat túrki. –Tashkent: «Abý Alı ibn Sıno», 2004. –S. 535..
16. Devin De Weese. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. –The Pennsylvania State University Press. University Park, Pennsylvania. 1994. –P. 638.
17. Kýrmansetova A.H. Iarlyk Toktamysh-hana k Polskomý korolıy Iagaile ı Edige //Istoriko-geograficheskie aspekty. Razvitie Nogaiskoı Ordy. –Mahachkala, 1993. –S. 94-97.
18. Nasab-nama, T.Nurmatov qoljzbasy
19. «Türkistan arheologıa áyesqoilary úiirmesi músheleriniń otyrystary men baıandamalary hattamalary», 1899, –№4, s. 89.
20. Áhmátjanov M. Tatar shájárlára. Kazan: Tatarstan kitap násháruaty, 1995. –S.128.
21. Mendıkýlov M. Pamiatniki narodnogo zodchestva Zapadnogo Kazahstana. –Alma-Ata: «Óner», 1987. –S. 156.
22. Ýserov N. Issledovanie pravovogo pamiatnika «Jeti jarǵy», Kandidatskaıa dissertatsıa. –Alma-Ata. 1976. –S.16
23. Orazbaeva A. Dástúrli qazaq qoǵamyna tán biler institúty. –Almaty: «Daik-Press», 2004. –S.206
24. Torlanbaeva K. Titýly drevnih túrkov // UǴA Habarlary. Qoǵamdyq ǵylymdar serıasy. NITs «Ǵylym», 2002. №4. S.33-34.
25. Sádibekov Z. Qazaq shejiresi. –Toshkent: «Ýzbekıstón», 1994. –144 b.
26. Vıiatkin M. Sýltany ı bıı// Qazaqtyń Ata zańdary. –Almaty: «Jeti jarǵy», 2003. –S.173
27. Arǵynbaev H., Muqanov M., Vostrov V. Qazaq shejiresi haqynda. –Almaty: «Atamura», 2000. –464 b.
28. Tızengázen V.G. Sbornik materialov otnosiıhsıa k istorıı Zolotoı Ordy. T.I. –Sankt-Peterbýrg, 1884. –S.174.
29. Izmailov I.L. Formirovaniıa etnopoliticheskogo samosoznaniıa naselenııa Ýlýsa Djýchı: nekotorye elementy ı traditsıı // Istochnikovedenie Ýlýsa Djýchı (Zolotoı Ordy). Ot Kalkı do Astrahani. 1223-1566. –Kazan, «Master Lain», 2002, –S. 244-262.
30. Iýdin V.A. Ordy: Belaıa, Sımaıa, Seraıa, Zolotaıa, –247 b.
31. Qondybaev S. Esen qazaq. –Almaty: «Úsh Qıan», 2002. –352 b.
32. Trepavlov V.V. Istorıa Nogaiskoı Ordy. –Moskva: Izd. Firma «Vostochnaıa literatýra» RAN, 2001. –S. 752.
33. Berezın I.N. Tarhanyń iarlykı Tohtamysha, Temýr-Kýtlýka, Saadat-Gıreıa. –Kazan: Tipografıa Kazanskogo ýnıversıteta, 1851.
34. Sattarov S. Ala qoidy bóle qyrqy filosofııasy / «Jas qazaq úni», №19. 13.05.2006.

35. Mas'úd ibn Káhstanı. Tarih-ı Abý-l-Hair-ha-ı// Materialy po istorii Kazahskih hanstv XV-XVIII veov. –Alma-Ata: Izd «Naýka» Kaz SSR, 1969. –S. 651.
36. Materialy po istorii Kazahskih hanstv XV-XVIII vekov (Iz vlechenıa ız persidskih ı tıyrkskih istochnikov). –Alma-Ata: Izd. «Naýka» Kaz SSR, 1969. S.346
37. Seıfýllin S. Biler sózderi// Qazaqtıń Ata zańdary. Tom 2. –Almaty: «Jeti-jarǵy», 2003. – 672 b.
38. Qudaiberdiuly Sh. Túrik-qyrǵyz-qazaq hám handar shejiresi. –Almaty: «Qazaqstan» jáne «Sana». 1991. –80 b.
39. Islam: Entsiklopedicheskı slovar. –M.: Naýka, GVL. 1991. –S. 315.
40. Temir-nama qoljazbasy, –76 b.
41. Dýana qojalar shejiresi
42. Erofeeva I.V. Rodoslovnye kazahskih hanov ı koja XVIII–XIX vv. –Almaty: TOO “Print-S”, 2003. –S. 178.
43. Qarpyq jáne qojalar shejiresi. –Qaraǵandy: 2008. –990 b.

Özet

Hocaların Kazak topraklarına yayılması, İslam'ın muhalif akımları Kaysaniye-Mubayidiyeyin Güney Kazakistan topraklarına gelmesiyle başladı. İslam Devleti'nin belli başlı merkezlerindeki siyasi iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak, çeşitli akımların etkisi altında, İslam'da iki ana akım Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey şekillendi. Ehl-i Rey'in temsilcileri, Kaysaniye-Mubeyyidiyya, İslam'daki tüm bilimsel araştırmaların ön saflarında yer aldı. Kaysaniye hareketinin etkisiyle iktidara gelen Abbasiler, gelecek korkusuyla Kaysani akımı mensuplarına zulmetmeye başladılar. Böylece Türk-İslam tarihi, ilk hocalar hanedanının Türkiстан'a gelişiyile başlamıştır. Makale "İslam kaşiflerinin" Türk-İslam halklarının geleneksel kültürünün korunmasına katkılarını ve Kazak tarihinin dönüm noktalarındaki rollerini ele almaktadır. Yesevi Yolu da dâhil olmak üzere İslam'ın Jochi ulusunda devlet ideolojisi düzeyine yükselişi, böylece devletin dini ve manevi politikasının kökten değiştirilmesi, Özbek hanın Jochi ulusunun yapısal sistemini Yesevi mezhebinin üç kolunun etkisi altında değiştirmesi, 18. yüzyılın başlarında Biler enstitüsünün devleti yönetmekte etkili bir araç haline gelmesinin süreci ve nedenleri en başta ana hatlarıyla belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler. Hoca, Özbek ulusu, Jochu ulusu, şecere, dini süreçler, Yesevi tarikati.

(Z. ZHANDARBEK, K. KARATYSHKANOVA. KAZAK HALKI BİLEŞİMİNDEKİ HOCALARIN KAZAK TARİHİNDEKİ RÖLÜ)

Аннотация

Распространение ходжей на казахских землях началось с приходом на территорию Южного Казахстана оппозиционной ветви ислама – учения кайсания-мубайидия. В результате борьбы за политическую власть в крупных центрах «Исламского государства» под влиянием различных течений сформировались два основных течения в исламе – Ахл аль-Хадис и Ахл ар-Рай. Представители Ахл ар-Рай, кайсания-мубайидийа, стояли в авангарде всех научных исследований в исламе. Аббасиды, пришедшие к власти под влиянием движения кайсания, начали преследовать членов секты Кайсани из страха перед будущим. Таким образом, тюрко-исламская история началась изначально с приходом в Туркестан династии ходжей. В статье рассматривается вклад «исламских первооткрывателей» в сохранении традиционной культуры тюрко-мусульманских народов и их роль в переломных моментах казахской истории. Излагаются подъем Ислама, в том числе ясавийского пути, на уровень государственной идеологии в улусе Джучи, что коренным образом меняет религиозно-духовную политику государства, указаны процесс и причины превращения института судей в эффективный инструмент государственного управления в XVIII веке.

Ключевые слова. Ходжа, Узбек улус, Джучи улус, генеалогия, религиозные процессы, тарикат Ясавия.

(З. ЖАНДАРБЕК, К. КАРАТЫШКАНОВА. РОЛЬ КАЗАХСКИХ ХОДЖА В ИСТОРИИ КАЗАХСКОГО НАРОДА)

Тынысбек ҚОҢЫРАТБАЙ

филология ғылымдарының докторы, профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан
(tynysbek.kongyratbay@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0003-3012-5966

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ МУЗЫКАЛЫҚ АСПАПТАРЫН ЗЕРТТЕУДІҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ*

Аңдатпа

Мақалаға ғасырлар елегінен өтіп, бүгінгі заманымызға жеткен халық аспаптарының болмысы арқау болған. Оның кіріспесінде ұлттық мәдениетімізде көрініс берген көп ішекті музыкалық аспаптар табиғатына қатысты әр жылдары жазылған зерттеулер талданып, олардың ғылыми және танымдық дәрежесі сараланған. Осы кезге дейін терең зерттеле қоймаған үш ішекті домбыра мен шертер, жеті ішекті жетіген сияқты музыкалық аспаптардың көп дауысты табиғаты, олардың қазақ музыкасына тән монодиялық жүйемен үйлесу мүмкіндіктері сыни тұрғыдан сөз болады. Аталған аспаптардың қазақ музыкасындағы болмысы тұсында «чартар» атауының этимологиясы сөз болып, оның «шертер» аспабымен байланысы қарастырылған. «Жетіген» сөзінің этимологиясы мен семантикасына қатысты пікірлер де сыни тұрғыдан сарапталған. Одан әрі мәдени оралымда жүрген «шертер», «жетіген» аспаптарының құрылымы мен атауларына байланысты пікірлердің ғылымның бүгінгі талаптарына сәйкестігі анықталған.

Кілт сөздер: Музыкалық аспап, домбыра, қобыз, жетіген, шертер, ішекті аспап.

Tynysbek KONGYRATBAY

Doctor of Philological Sciences, Professor, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan (tynysbek.kongyratbay@ayu.edu.kz)
ORCID: 0000-0003-3012-5966

TOPICAL PROBLEMS OF RESEARCH OF MUSICAL INSTRUMENTS OF THE KAZAKH PEOPLE

Abstract

The article is based on the essence of folk musical instruments that have survived for centuries. Its introduction analyzes the research written in different years on the nature of multi-stringed musical instruments, which is reflected in Kazakh national culture. And it also analyzes their scientific degree and cognitive nature. The polyphonic nature of musical instruments, such as the three-stringed dombyra, the sherter, the seven-stringed zhetigen and their ability to combine with the monodic system of Kazakh music which have not yet been studied in depth

* Келген күні: 28 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 17 мамыр 2022 ж.

Geliş Tarihi: 28 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 17 Mayıs 2022

Date of Arrival: 28 February 2022 – Date of Acceptance: 17 May 2022

Поступило в редакцию: 28 февраль 2022 г. – Принято в номер: 20 май 2022 г.

are critically discussed. The etymology of the name "chartar" in the context of the origin of these instruments in Kazakh music, its connection with the instrument "sherter" is considered. Opinions on the etymology and semantics of the word "Zhetigen" are also critically analyzed. Further, it is shown that the opinions about the instruments "sherter", "zhetigen" do not correspond to the requirements of instrumental science. The article notes that the opinions published in the periodical press about our national musical instruments are limited in scope, mostly compilation.

Keywords: Dombyra, qobyz, zhetigen, sherter, string musical instrument.

Кіріспе

Қазақ халқының музыкалық мәдениеті қаншама зерттелді десек те, ұлттық өнеріміздің, соның ішінде музыкалық аспаптарымыздың әлі де сөз ететін танымдық мәселелері аз емес. Бұл күрделі мәселеге музыка зерттеушілері де, күйші-орындаушыларымыз да, қарапайым өнерсүйер қауым да өз үлестерін қосып келеді. Бірақ көне мәдениетіміздің зерттеле қоймаған салаларына келгенде кібіртіктей беретініміз де бар. Тіпті кәсіби зерттеушілеріміздің де тайғанақтап жататын кездері кездеседі. Соның салдарынан баспасөз беттерінде қисынға келмейтін, үстірт пікірлер көрініс беріп, олар оқулықтардан да орын алып жатады. Осының бәрі айналып келгенде музыкалық мәдениетімізді зерттеуде, оның болмыс-бітімін анықтауда елеулі кедергілер тудырып отыр.

Осы кезге дейін халқымыздың музыкалық аспаптары біршама зерттелді. Соңғы кездері домбыра аспабының ұлттық брендке айналуы ғасырлар бойғы құндылықтарымызды жаңа деңгейден зерттеуге жол ашып отыр. Бізде халқымыздың музыкалық аспаптарына байланысты түрлі мәліметтер аз емес. Олар әр жылдары жинақталып, зерттелген. Бірақ соңғы бірер ғасырда жеткен деректердің дені музыкалық аспаптардың сипаттамасына ғана қатысты екені жасырын емес.

Музыкалық аспаптарымыз туралы жазбалар қалдырып, оларды жинау ісі ХІХ ғасырдағы А. Эйхгорн, С. Рыбаков, А. Левшин, П. Тихов сияқты ориенталистердің еңбектерінен бастау алса, ғылыми негізде зерттелуі П. Аравин, Л. Тарасова, Н. Тифтикиди, Б. Сарыбаев, Т. Жұмалиева, Б. Ысқақов, П. Шегебаев, т.б. мамандардың ғылыми ізденістерімен сабақтасып жатады.

Халқымыздың мәдени өмірінен кең орын алған аспаптарымыз – домбыра мен қобыз. Олардың шыққан дәуірі тұсында халық аспаптарының көрнекті зерттеушісі Б. Сарыбаевтың *«қобыз и домбыра появились примерно в одно и то же время, то есть в более поздней стадии развития инструментария»* деп жазғаны бар [1, 122-б.]. Бізге

жеткен жазба деректерге қарасақ, домбыра мен қобыздың кең тараған кезі – XIX ғасыр. Сол тұста А.Ф. Эйхгорн өзінің музыкалық аспаптар каталогында домбыра аспабына мынадай сипаттама беріпті: «*Думбра, род лютни о двух струнах (то же самое что балалайка русских и доммер калмыков). Самый обыкновенный и распространенный национальный инструмент между степными кочевниками, киргиз-кайсаками*» [2, 5-б.].

Ориенталист-капельмейстердің назарынан қобыз аспабының құрылымы да тыс қалмаған: «*Коус, известный также под именем кобыз. Большая скрипка о двух струнах из конского волоса, со смычком (очень древний и редкий экземпляр с подвешанными железными погремушками). Обыкновенный инструмент странствующих киргизских рапсодов, на котором они аккомпанируют себе, исполняя баллады, легенды и эпические песни о народных героях (смычковый инструмент)*» [2, 5-б.] деп жазған.

XX ғасыр бойында шетел ориенталистерінің түрлі басылымдарда жарық көрген осындай эмпиристік мәліметтері жинақталып, ғылыми оралымға да түсе бастады. Бірақ ондай ізденістердің ғылыми-теориялық дәрежесі әр түрлі деңгейде көрінді.

Әдебиеттерге шолу

Музыкалық фольклортану ғылымының бір мақсаты – халқымыздың ғасырлар елегінен өткен музыкалық аспаптарын топтастыру, яғни классификациялау. Халық аспаптарын әлемдік музыкатану ғылымының талаптары тұрғысынан топтастыру бізде Б.Сарыбаев еңбектерінен бастау алады. Өткен ғасырдың 80-жылдары зерттеуші төл музыкалық аспаптарымыздың құрылымына ерекше мән беріп, оның толық сипаттамасын жасаса [3], Н. Тифтикиди - аспаптық музыкалық дәстүр [4], Л. Тарасова – үш дауысты күйлер табиғатын сөз еткен [5]. Кейінгі жылдары үш дауысты күйлердің жеке үлгілерін белгілі музыка маманы Жарқын Шәкәрімов те орындап жүрді. Алайда қазақтың аспаптық музыкасындағы үш дауысты күйлердің табиғаты бізде арнайы зерттелген емес.

Халқымыздың музыкалық мәдениетінде үш дауысты күйлер болды деген пікірдің астарында көп ішекті музыкалық аспаптардың жатары анық. Осы тұста зерттеушілеріміз жетіген мен шертер аспабын атап жүр: бірі – жеті (одан да көп), екіншісі – үш ішекті музыкалық

аспаптар. Сол негізде қазақ музыкасы жеке дауысты (монодиялық) аймаққа кірмейтін ерекше құбылысқа айналып бара жатқандай.

Б.Сарыбаев жетіген аспабын «жеті» және «аған» (ән, әуен) деген семантикадан тудырып, «жетіган» деп атаған. Мұндағы «жеті» - түрік, «аған» – араб сөзінен алынған дейді автор. Одан әрі «Сибирский вестник» басылымындағы деректерге жүгініп, жетіген - жеті темір ішегі бар музыкалық аспап деген түйін жасаған [1, 123-б.]. Қазақ халқында жетігенге ұқсас аспаптардың болғандығын дәлелдеу барысында «Үш қыз» ертегісіне жүгінеді. Одан әрі жетіген мен гусли аспаптарының құрылымы бір-біріне өте жақын деген тұжырым жасайды.

Музыкалық аспаптарымыз жан-жақты зерттеле қоймаған өткен ғасыр үшін мұндай ізденістердің маңызды екені рас. Алайда аспаптану ғылымының бүгінгі тұрғысынан келгенде әлі де тереңдете, дамыта, жетілдіре түсетін тұстары аз емес. Мысалы, Б.Сарыбаев жүгінген ертегі – фольклордың қиялға құрылған прозалық жанры. Халқымыздың ғасырлар бойғы ой-арманы мен қиялын қамтыған ертегілерден тарихи шындықты іздеуге болмайды. Өйткені ертегі – өтірікке құрылған жанр. Тазшаның қырық өтірігі, орыс ертегілеріндегі «по усам текло, в рот не попало» деп келетін жолдар ертегінің болмысын анықтайды.

Жетіген мен гусли аспаптарының құрылымында ұқсастық болса да, ол аспаптардың өмір сүрген мәдени-музыкалық ортасы тіпті бөлек. Бұл екі аспапты бір түбірден тарату – ислам мен христиан мәдениетін түйістірумен пара-пар. Сондықтан жетіген қай халықтың музыкалық мәдениетінен алғаш орын тепті? Оның қазақ музыкасындағы көріністері қайсы? – деген мәселелер анықтауды қажет етеді. Аспаптың жеті темір ішегі туралы мәлімет жетігеннің XIX ғасырдағы үлгісіне қатысты айтылған. Сол себепті бұларды нақты ғылыми айғақ ретінде қабылдау қиын.

1965 жылғы экспедиция материалдары негізінде үш дауысты күйлер табиғатын сөз еткен Л.Тарасованың пайымдауынша негізгі әуен жоғарғы ішекте жүріп, төменгі екі бурдондық дауыс аспаптық сүйемел қызметін атқарады екен. Мұндай мәселелерді халқымыздың музыкалық дәстүріне негіздеп сөз еткен дұрыс болар еді. Өкінішке орай мақалада дәстүр мәселесі ұмыт қалған. Сол себепті экспедициялық сапарда М.Әзімхановтан жазылып алынған күйлер бізге қалай жеткен? Негізгі орындаушылары, олардың ұстаз-

шәкірттері кімдер? Жалпы қазақтың аспаптық музыкасында үш дауысты күйлерді насихаттайтын дәстүрлі орта болған ба, жоқ па? – деген мәселелер зерттеуші назарынан тыс қалған.

Бірқатар зерттеушілеріміз музыкалық аспаптарды дыбыс шығару ерекшелігі жағынан топтастырып, олардың тегі мен табиғатына тереңдеп бара қоймады. Ғасырлар бойы дамыған музыкалық аспаптардың генезисі, стадиялығы, типологиясы сияқты танымдық мәселелер күн тәртібіне тиянақты түрде қойылған емес. Осының салдарынан «фольклор аспаптары», «халық аспаптары», «ұлт аспаптары» деген терминдердің ара-жігі ажыратылмай, тұтас күйінде қолданылып келеді. Оларды өзара тең ұғымдар қатарында қабылдап жүргендер де жоқ емес. Осындай қойыртпақ пікірлер музыкалық аспаптарымыздың стадиялық даму белестерін анықтау ісінде елеулі кедергілер тудырып отыр.

Бізде аспаптық музыкамыздың стилі зерттелсе де, музыкалық аспаптарымыздың даму, жетілу жолдарын анықтау жағы кенже қалып келеді. Бұл пікірдің аспап атауларының этимологиясы мен семантикасына да қатысы бар.

Бүгінде біз домбыра аспабына ұлттық статус беріп, өзге аспаптардан биік шығардық. Домбыраның басты ерекшелігі - қоңыр үнділігі деп марапаттадық. Бірақ бұл көзге көрініп, құлаққа естіліп тұрған, зерттеу нысанының беткі қабатында жатқан құбылыс. Сонда оның жаңалығы, ғылыми танымға қосар үлесі неде? Егер мәселені домбыраның «қоңыр» үнді акустикасына әкеліп тірейтін болсақ, ол Алтайды мекендейтін түркі тектес халықтардың бәріне ортақ. Сонда домбыраның ұлттық болмысы неде?

Халқымыздың музыкалық аспаптары қай заманда туған? Даму белестері мен жетілу жолдары қайсы? – деген мәселелер музыкатану ғылымында әлі күнге тиянақты түрде сөз болған емес. Осындай жағдайда халық аспаптарын топтастыруда (классификациялауда) қандай принциптерге табан тіреуіміз керек?

Бізде халық аспаптарын топтастыруға қатысты пікірлер аз болған жоқ. Ғылымның бүгінгі талаптары тұрғысынан олар аэрофондар (үрмелі), хордофондар (ішекті) және идиофондар (ұрмалы) деп негізгі үш салаға жіктеліп жүр. Ішкі бөліністері тағы бар. Бұл топтарға қандай аспаптардың жататынын кезінде Б. Сарыбаев бастап, одан соң Т. Жұмалиева мен Б. Ысқақов [6], т.б. одан әрі толықтыра түсті. Солай бола тұрып музыкалық аспаптардың

стадиялық белгілері әлі күнге сараланған емес. Яғни көптеген музыкалық аспаптарымыздың қайсысы фольклорлық, қайсысы халықтық, қайсысы ұлттық сатыға көтерілгенін анықтау мәселесіне дүре тиген емес.

Музыкалық аспаптар – халық мәдениетінің көрінісі. Оның арқауында қазақ халқының ғасырлар бойғы эстетикалық талап-талғамдары, музыкалық шығармашылығы, дыбыс, үн-әуен қуатының тыңдаушыларға тигізген әсері жатады. Әр дәуірдің өзіне тән үн-әуені болады десек, біздегі халық музыкасының үлгілері осы тұрғыдан да межелене қойған жоқ.

Фольклорлық сатыдағы музыкалық аспаптардың көнелігі айқын. Олардың құрылымы қарапайым, дыбыс шығару мүмкіндіктері де шектеулі. Мысалы, асатаяқ, тайтұяқ, қоңырау, кепшік, шыңдауыл сияқты үлгілері белгілі бір ырғаққа құрылған шулы дыбыстар ғана шығарады.

Осы сатыдағы музыкалық аспаптардың келесі тобын сазсырнай, үскірік, уілдек сияқты көне үрмелі аспаптар құрайды. Бұл аспаптарда көлемі мен интонациясы шағын музыкалық әуендер орындалған. Бұл екі топқа жататын аспаптардың архаикалық сипаты айқын, олар көбіне фольклорлық сатыда көрінеді.

Қоғамның дамуы секілді музыкалық аспаптар да үнемі қозғалыс, даму, жетілу үстінде болады. Ел қажетіне жараған, оның музыкалық-эстетикалық талғамын қанағаттандырған аспаптар ғана халықпен бірге жасап, қоғам дамуының келесі сатыларына көтеріліп отырған. Көне музыкалық аспаптардың стадиялығы дегеніміз - осы.

Ішекті музыкалық аспаптарға келгенде жағдай өзгере түседі. Ысқышты және шертпелі болып жіктелетін ішекті аспаптар фольклорлық сатыдан өтіп, халықтық, ұлттық белестерге көтерілген. Ертеде бақыслар орындаған көне сарындар өнер емес, тәңірмен байланыс орнату құралы ретінде қабылданған. Бұл – мифтік ұғым, фольклорлық сана, өнердің синкреттік сатысы.

Бері келе бақыс сарындары негізінде шағын аспаптық музыка үлгілері пайда болған. Шекті аспаптардың қайсысы көне, қайсысы кенже құбылыс деген мәселе де анықтауды қажет етеді. Ысып тартылатын аспап архаикалық құбылыс па, әлде шертпелі аспап көне ме? Бұл мәселені анықтау кезінде олардың музыкалық репертуары мен орындау техникасына да көңіл бөлу қажет.

Ишекті аспаптар тұсында Қорқыттың күй мұрасы да сөз болып келеді. Бірақ дәл осы тұста бірқатар ұшқары пікірлерге орын беріліп жүр. Оны байқату үшін музыка орындаушыларының емес, кәсіби зерттеушілердің еңбектеріне назар салу керек.

Осы кезге дейін жазылып, жарық көрген еңбектердің бәрінен бірдей ғылыми әдіснама іздей беруге болмайды. Бұл әсіресе музыка өнері саласындағы ізденістерге тән көрініс. Көлемді болса да хрестоматиялық сипатта жазылатын оқу құралдарының ғылыми танымға қатысы шамалы.

Елеулі кемшіліктер ұлттық музыка тарихына арналған еңбектерден де көрініс беріп жатады. Олардың бірқатары қарастырып отырған мәселені жаңа методологиялық деңгейде қарастырмай, бұрын сан рет жазылған деректерді қайта баяндаумен шектеледі. Мысалы, «Қазақ халқының дәстүрлі музыкасы» (2005) атты кітаптың «Қазақ халқының аспаптық музыкасындағы дәстүрлі жанрлар» деп аталатын тарауында Қорқыт туралы бұрыннан мәлім деректер қайта берілген. Солардың арасынан А.Жұбанов келтірген Қорқыт туралы аңыз да бар. Ғалымның 1942 жылы жарық көрген кітабында бұл аңыз жоқ еді [7]. Кейін толықтырып, жеке-жеке кітап етіп бастырған еңбектерінің бірі – «Ғасырлар пернесінің» «Ықлас» деген тарауында ғалым Қорқыт есіміне байланысты аңызды толық келтірген. Бірақ одан көп бұрын ғылыми оралымға түскен аңыздың қайдан алынғаны туралы ғылыми сілтеме жасалмаған [8, 253–254-б.].

Мұны айтып отырған себебіміз, Қорқыт туралы дәл осы аңызды XIX ғасырдың екінші жартысында В.Вельяминов-Зернов хатқа түсіріп, алғаш рет жариялаған еді [9]. Баспа жүзін көріп, ауызекі баяндалатын аңыздан жазба ескерткішке айналған сол дереккөздің ғылыми оралымға түспей келуі, әрине, кейінгі зерттеушілер үшін сын. Осы себепті күні бүгінге дейін әркім Қорқыт туралы аңызды тұңғыш рет жариялап отырғандай баяндап келеді. Бұл – компиляция, оның ешбір жаңалығы жоқ, қайталау екенін ғылыми жұртшылық жақсы түсінеді. Оның себебін Қорқыт тақырыбына қалам тартып отырған авторлардың ғылыми-теориялық дайындығынан іздеген ләзім.

Сыни сараптама

Біз сөз етіп отырған қомақты еңбектегі дәлсіздіктер арнайы сөз студі қажет етеді. Өйткені авторлар өз тарапынан зерттелген тақырыптарды емес, әр жылдары ғылыми болжам түрінде айтылған,

түпнұсқа емес, жеке авторлардың жазғанына сүйенген ұшқары пікірлерді тізіп, көпшілікке қайта ұсынған. Осындай ешбір ғылыми дәлелі жоқ, бірақ дуалы ауыздан шыққан үстірт пікірлер бір еңбектен екінші еңбекке көшіп, оқырмандарды әбден шатастырып келеді. Олардың негізгілері мыналар:

1. Қорқыттың «әкесі түркілердің оғыз тайпасынан болған, шешесі – қыпшақ тайпасының Қайы руынан шыққан»;

2. «Әбілғазының «Түрік шежіресінде» Қорқыттың бес ханға уәзір болғанын көрсетті»;

3. «Аңыз желісінде 95 жасында қайтыс болғанымен, аңыздарда Рашид-ад-Диннің еңбегінде, «Оғызнамеде» Қорқыттың 295 жыл өмір сүргені ескертіледі»;

4. «Қорқыттың бүкіл ғұмыры туралы мәлімет Ш.Уәлихановтың еңбектерінде бар, ол әсіресе «Қорқыт кітабы» атты батырлық эпоста жинақталған аңыздарға сүйене отырып жазған»;

5. 1975 жылы қобызшы Нышан Қорқыттың тоғыз күйін жазып қалдырды» [6, 289-б.].

Енді осы пікірлердің несі дұрыс, несі бұрыс екеніне жеке-жеке тоқталып өтейік.

1) «Түрікмен шежіресі» - тарихи дереккөз. Онда Қорқыттың қайы елінен шыққан Қарақожаның ұлы екені айтылады [10, 57-б.], бірақ анасы туралы мәлімет жоқ. Оның үстіне оғыздардың қайы ұрығы ешқашан қыпшақ тайпасының құрамында болмаған. Қайы деп отырғаны түрікмен құрамындағы гокландар [10, 96-б.]. Ал, Ә. Қайнарбаевтың Қорқыттың тегі – қазақ, анасы – ноғайлы деген мәліметі аңызға құрылған. Сондықтан тарихи шындыққа қатысы шамалы [11, 73-б.]. Қорқытты біресе оғыз заманы, біресе ноғайлы дәуірімен байланыстыру соның дәлелі.

2) Әбілғазы жазбасында Қорқыттың бес емес, үш билеушінің тұсында уәзір болғаны жазылған. Солардың бастысы – Инал Йабы [10, 57-б.]. Мұндағы «бес» деген сан Қорқыт туралы қалам тартқан компиляторлардың барлығына ортақ қателік.

3) Аңыз – тарихи оқиғалардың елесімен туса да, онда тарихи датаның болмайтыны фольклортанушыларға жақсы мәлім. Сондықтан Қорқыт «аңыз желісінде 95 жасында қайтыс болған» деген сөздің шындығы шамалы. Бізге жеткен аңыздарда ондай мәлімет кездеспейді. Қорқыт 295 жыл өмір сүрген деген дерек Әбілғазыда кездесе [10, 57-б.], 95 жыл өмір сүрді деген мәлімет шежіренің А. Туманский жасаған

аудармасында көрсетілген [12, 40-б.]. Осы мәліметтердің байыбына бармай жатып цифрларды шатастырып, қойыртпақ жасап, көпшілікке ұшқары пікір ұсынудың ғылыми танымға қатысы шамалы.

Рашид ад-Диннің қай еңбегінде Қорқыт туралы мәліметтің бар екенін автор ашып жазбаған. Кезінде оны біз көрсетіп, ғылыми оралымға түсірген едік [13, 91-б.]. «Оғызнамеде» Қорқыттың өмір жасы туралы ешқандай дерек жоқ. Бұл да үстірт мәлімет.

4) Шоқанда «Қорқыттың бүкіл ғұмыры туралы» дерек жоқ. Ғалымның еңбектерінен «*у киргизских шаманов есть легенда о Хорхуте, первом шамане, который научил играть на кобзе и петь сарн*» [14, 168-б.] деген жолдарды оқимыз. Шоқанды «Қорқыт ата кітабындағы» аңыздарға сүйенген деген пікірдің де ғылыми негізі олқы. Шоқан «Қорқыт ата кітабы» туралы ауыз ашпаған, бәлкім ондай жазба ескерткіштің барын білмеген. Өйткені Ватикан мен Дрезденде сақталған жазбаны В. Бартольд XX ғасырдың 20-жылдары ғана аударып, әдеби-ғылыми оралымға қосқан еді.

Сол сияқты кітаптағы Қорқыт туралы аңызды «XIX ғасырда Шоқан жазған, кейіннен Ә. Диваев толықтырған, А. Жұбановтар қайта жазған» [6, 290-б.] деген пікір де дәл емес. Шоқанның 5 томдығынан «қайда барсаң да Қорқыттың көрі» деп келетін аңыз туралы мәлімет таппадық. Ә. Диваевта Қорқытқа байланысты екі мақала бар [15. 197–200-б.]. Оның екеуінде де Қорқыттың мазары сөз болып, аяғының қабірден шығып жататыны туралы аңыз ғана айтылады. Қорқыттың көрі туралы аңыз жоқ. А. Жұбанов бұл аңызды қайта жазбаған, оның желісін баяндап қана шыққан.

5) 1975 жылы Нышан Қорқыттың тоғыз күйін жаздырды деген пікірдің де анықтайтын тұстары аз емес. Ең алдымен, Нышан тартқан қобыз сарнауларының Қорқытқа қатысы неде? Бұл сауалдың жауабы әлі күнге айтылған емес. Нышанның орындағаны күй емес, сарнау. Мұның алғашқысы – аспаптық, соңғысы – аспаптың сүйемелдеуімен орындалатын, шамандық сарындағы мистикалық туынды.

Екінші, Нышаннан жазып алынған сарнаулардың саны тоғыз емес, он үш. Олардың таспаға жазылған түпнұсқасы YouTube жүйесінде бар [16]. Түпнұсқадағы сарнаулар мен аңыздардың болмысы бүгінде жарияланып жүрген «Қорқыт күйлері», «Қорқыт аңыздары» деген мәтіндермен мүлде үйлеспейді. Түпнұсқа бөлек, көпшілікке Қорқыт мұрасы ретінде ұсынылып жүрген мәтіндер тағы басқа. Бұл сарнауларды қолында смартфон телефоны бар кез-келген адам тауып,

тындай алады. Соған қарамастан Қорқыттың күйлерін Нышан жеткізді деген дақырт баспа жүзіне шығып, ғылыми танымға жалған ақпарат еніп келеді. Бұл мәселені бірнеше рет көтерген едік [17], бірақ мән беріп жатқандар шамалы.

Пікірсайыс

Этнография мен фольклортану ғылымдарының талабы бойынша дәстүрлі музыка (күй тарту, жыр айту) өнерінің генезисін бір ғана жағдайда анықтауға болады. Ол – көне замандардан бері үзілмей келе жатқан күй тарту немесе жыр айту дәстүрінің болуы. Музыкалық-эпикалық дәстүр тұсында оның ғылыми-методологиялық мәселелерін кезінде сөз еткен едік [18].

Дәстүр дегенде ғалымдар бүгінде арнайы музыкалық оқу орындарында дайындалып жатқан домбырашы, қобызшы, сыбызғышы, жыршы, әнші мамандарды айтып отырған жоқ. Аталған өнер арналары Қазақстанның әр түрлі аймақтарына тән болса да, білім беру, оқыту жолымен Арқада - сыбызғышы, Батыста – қобызшы, Жетісуда - жырау-жыршы дайындауға да әбден болады. Білімді орнықтыру мақсатында республика көлемінде түрлі конкурстар өткізіп тұрудың да артықшылығы жоқ. Бірақ мұндай іс-шаралардың мәдени сипаты болса да, ұлттық үн-әуеніміздің тегіне қатысы шамалы. Басқаша айтқанда, әлгі сарындар ұлттық код деңгейінде тануға келмейді. Ол үшін ғасырлар бойы үзілмей, ұрпақтан-ұрпаққа, атадан-балаға беріліп келе жатқан, тіпті кешегі XX ғасыр бойында өнер сахнасынан түспеген қобыз сарындарын тарту дәстүрінің болуы шарт. Өзгені ғылыми таным қабылдамайды.

«Қорқыт – күй атасы» деген афоризм болмаса, оның музыкалық мұрасы бізге келіп жеткен емес. «Қорқыт астындағы түйесін сойып, терісін қобызына шанақ етіпті» деген сөз де бергі жерде туған. В.Вельяминов-Зернов жазбаға түсірген Қорқыт туралы аңыздың алғашқы нұсқасында оның астындағы түйесі туралы мәлімет жоқ.

Ауызекі дәстүрден өтіп, хатқа түскен мәлімет – тарихи дереккөз саналады. Демек, Желмая – Қорқыт туралы аңыз фольклорлық айналымға түскеннен соң пайда болған қоспа. Басында ол Жерұйықты іздеген Асан Қайғыға байланысты айтылатын. Сол деректер келе-келе жанрлық контаминацияға түсіп, бір-бірімен араласып кеткен. Бірақ тарихи-мәдени құбылыстардың тегін сөз еткенде ғылыми таным қашанда оның жазба үлгілеріне табан тірейді.

Кейбір зерттеушілер сарын мен күйдің айырмасын жете түсінбейтін секілді. Қорқыт – шамандық наным өкілі болса, оның заманында бақылар қолданған қобыз сарын-сарнауларының болуы мүмкін. Бірақ оларды күй деуге келмейді. Сарын мен күй – қазақ музыкасының дамуындағы екі түрлі саты, екі басқа кезең.

Мистикалық мазмұндағы сарын тартқандар өздерін өнер иесі емес, емші, сәуегөй, бақсы санаған. Оның биге ұқсас қимылдары, жыр үлгісіндегі поэзиялық мәтіндері, музыкалық сарындары бір-бірінен дараланбаған тұтас құбылыс. Олар өнер дәрежесіне көтеріліп, би, поэзия, музыка болып жіктелмеген. Сондықтан өнер түрлерінің синкреттік тұтастығы кезеңінде қобыз күйлері туралы сөз қозғаудың өзі артық. Өнер атаулының пайда болу, даму, жетілу ерекшеліктерін түсінбеудің бір көрінісі - осы.

Арғы жердегі бақсы сарындарын айтпағанда Ықылас жеткізген қобыз күйлерінің де архаикалық сипаты жақсы сақталған. Сол музыкалық шығармалардың басым көпшілігінің өзегін ортақ сарындар құрайтынын кезінде музыка зерттеушісі Г.Омарова дәлелдеп жазды. Қобыз күйлеріне тән музыкалық интонациялардың типологиясын осы белгілерінен іздеу қажет. Оған тән үн-сарындарды түрікмен музыкасынан да кездестіруге болады. Бірақ бұл ұқсастықтардың сыры бізде зерттелген емес.

Қобыз сарындарымен салыстырғанда домбыра күйлерінің көркемдік әлемі өзгеше болып келеді: образдау құралдары жетілген, орындау техникасы өскен, көркемдігі арта түскен. Ең бастысы, күйлердің ырғақтық жүйесі ерекше дамыған.

Музыкалық аспаптардың генезисіне келгенде бізде ғылыми танымды абстракциялық ұғымдармен алмастыру басым болып отыр. Ел аузында сақталған аңыз-әпсаналарды тарихи шындық ретінде қабылдап, ішекті аспап о баста кеуіп қалған қой шектерінен жасалған, «Қорқыт – қобыз атасы», «Құрманғазы – күй атасы», «Дина – күй анасы» деген сияқты афоризмдерді қолдану үстем. Мұндай бағалаулардың ғылыми таным көрінісі бола алмайтыны анық.

Бізде М.Қашқари сөздігінен бастап көптеген көне жазбаларда сақталған деректерді ғылыми тұрғыдан саралау жағы да ойдағыдай емес. Оның жақсы бір үлгісін кезінде Б.Сарыбаев көрсеткен еді. Бірақ мәдени құбылыстардың түп-тегі, стадиялығы мен типологиясына қатысты методологиялық таяныштарды қолдануға келгенде әлі де

кенже қалып келеміз. Онсыз музыкалық аспаптардың тегі мен табиғаты туралы тұшымды пікір сабақтаудың өзі қиын.

Біздегі көп ішекті музыкалық аспаптар туралы пікір айтушылар қазақ музыкасының монодиялық табиғатын ескере бермейді. Қазақ қана емес, бүкіл Орталық Азия жеке дауысты музыкалық аймаққа кіреді десек, көп ішекті аспаптар табиғаты тұсында мықтап ойлану керек болады.

Көп ішек – көп дауыс деген ұғыммен пара-пар. Өткен ғасырда айтылған жеті ішекті жетіген, үш ішекті домбыраға қатысты пікірлер жалғасын таппай, тұйыққа тірелді. Үш ішекті домбырада күй тарту үшін қазақ мәдениетінде үш ішекті музыкалық аспаптың болғандығын анықтайтын үш дауысты күйлердің болуы шарт. Мұндай күрделі мәселеде бірер орындаушының үш дауысты күй тартуы аздық етеді. Оның ғасырлар бойы қалыптасқан музыкалық дәстүрі, сол дәстүр аясында жинақталған музыкалық репертуары болуы шарт.

Қазақ музыкасы – монодиялық мәдениет көрінісі дедік. Ол көп дауыстылықты білмеген, негізгі өзегін жеке дауысты музыкалық сарындар құраған. Көне қобыз күйлерінің каденциялық құрылымдарында төменгі қосымша дыбыстық фон байқалса да, жеке дауыстағы негізгі әуен дараланып тұрады. Осы белгі Л.Тарасова келтірген үш ішекті домбыра күйінде де сақталған.

Екі дауысты жүйені домбыраға арналған халық композиторларының шығармаларынан да көреміз. Әрине, мұндағы қосалқы дауыс күрделене түскен, бірде жоғары, бірде төмен түсіп құбылып отырады. Бірақ, түптеп келгенде, бұл да көпдауысты музыкалық құрылым бола алмайды. Бұл тұста да мелодизм принципі үстемдік етеді.

Бізге жеткен күйлердің барлығы дерлік өзіндік әуені бар туындылар. Ондағы кварта-квинталық арақатынасқа негізделген музыкалық фактура әлі көпдауыстылық деңгейіне көтеріле қоймаған. Осындай жағдайда үш ішекті домбыра, шертер, жеті ішекті жетігеннің болуы мүмкін бе? Егер қазақ халқының эстетикалық талғамын қос дауысты күйлер қанағаттандырып келген болса, музыкалық репертуары жоқ үш немесе жеті ішекті музыкалық аспаптардың қажеттілігі неде?

Музыкалық аспаптың құрылысы мен онда орындалатын музыкалық шығармалардың арасында төтелей байланыс болады. Егер аспап бір ішекті болса, орындалатын шығарма да жалғыз дауысты

болып келеді. Логикалық қисын бойынша қос ішекті аспапта – екі, үш ішекті аспапта – үш, жеті ішекті аспапта көп дауысты күйлер орындалауға тиіс. Олай болмаған жағдайда көп ішекті аспаптардың қажеттілігін дәлелдеу қиын.

Қазақ халқының аспаптық музыкасында үш ішекті домбыра мен шертер аспабын орындайтын дәстүр болған ба? Бола қалған күнде ол төл өнеріміздің көрінісі ме, болмаса көрші елдер мәдениетінің ықпалы ма? Бізде бірер ғасырды қамтитын домбыра күйлері бар. Бірақ шертер мен жетігенде орындалған күйлер неге жетпеген? Оның үлгілерін А. Затаевич, А. Жұбанов, Б. Сарыбаев, басқа да зерттеушілеріміз неге жазып алмаған?

Осы тұста шертер мен жетігенді қазақтың төл аспабы ретінде тану үшін оларға қойылатын ғылымның екі түрлі шарты бар екенін айту қажет:

1) үш ішекті шертер мен жеті ішекті жетіген қазақ даласына толық немесе бір аймағына таралып, қолданыста болуы керек;

2) аталған аспаптарда орындалған музыкалық репертуардың қалыптасуы шарт (И. Мациевский).

Міне, осы екі белгі жоқ жерде оларды ұлт аспаптары ретінде тану ерте. Өкінішке орай жоғарыда аталған үш және жеті ішекті музыкалық аспаптар табиғаты ғылымның осы талаптарының бірде-біріне жауап бере алмайды. Басқаша айтқанда, қазақ халқының музыкалық мәдениетінде үш ішекті шертер, жеті ішекті жетіген аспаптары қолданыста болды деудің тарихи-мәдени негізі олқы. Біз бірен-саран көріністерін емес, дәстүр деңгейіндегі дәрежесін сөз етіп отырмыз. Басқасын былай қойғанда, бұл аспаптарда көп ішектің болуы қазақ музыкасының монодиялық табиғатына қайшы келеді.

Бізде музыкалық аспаптардың атауына байланысты ізденістер де көп емес. Басқасын айтпағанда «қобыз», «домбыра», «шертер» сөздерінің этимологиясы қайсы, семантикасы не мағына береді? «Жетіген» атауы тұсында Б. Сарыбаевтың бірде «жетіган», бірде «йатаған» атауын келтіргені бар [1, 125-б.]. Бірақ оны толыққанды анықтама ретінде қабылдау ерте.

Ең алдымен, «йатаған» – зат есім емес, сын есім. Ол жатаған, төмен, пәс деген мағынаны білдірсе, атауды «жетіген» деп зат есімге айналдыру қосымша дәлелдерді қажет етеді. Көне түркі тайпаларының түсінігі бойынша Жетіген – аспандағы Жеті қарақшы. Қырғыздар бұл атауды әлі күнге қолданады. Термин *жеті* және *ген* деген екі

морфемадан тұрады: бірі – сан есім, екіншісі - текпен байланысты ұғым. Қазірде жетігеннің сегіз, одан да көп ішекті үлгілері қолданылып жүрген болса, аспаптың атауын жеті санына апарып тіреудің де қисыны кетіп барады.

Б. Сарыбаев қазақтағы жетіген аспабының дыбыстық құрылымын келтірмей, оның орнына тываның *иадаган*, хакастың *иаптана* аспаптарының дыбыстық жүйесін берген [1, 125-б.]. Егер жетіген ерте замандардан бері дәл осы дыбыс қатарымен қолданыста болған десек, сонда түркі тайпаларының жоғарыда аталған нота дыбыстарын білгені ме? Мұндай температуралық жүйені құрайтын дыбыс қатары Батыс Еуропада 17 ғасырда ғана орнықты емес пе. Сонда не ішектерінің саны, не олардың дыбыстық құрылымы белгісіз аспапта қандай шығармалар орындалған? Егер музыкалық аспап шын мәнінде ата-бабаларымыздың мәдени өмірінде қолданылған болса, ол аспапта музыкалық шығармалар орындалу керек емес пе? Жебесі жоқ садақ, оғы жоқ мылтықты ешкім арқалап жүрмесе керек.

Мұндай даулы мәселеде үстірт пайымдауларға бой алдырудың қажеті шамалы. Мәселені әлемдік арнаға қойып сөз етер болсақ, батыс – көп дауысты, шығыс – жеке дауысты мәдениет аймағы. Ғасырлар бойы қалыптасқан, музыкатану ғылымында жан-жақты зерттеліп, толық дәлелденген осы екі түрлі мәдени аймақтарға тән белгілерді бір-бірінен ажырата білген ләзім. Б. Сарыбаев зерттеген аспаптарымыздың бүгінгі музыка мәдениетімізге енуі, Б. Ерзакович айтқандай [19, 28-б.], оларға жасалған реконструкциядан кейін ғана жүзеге асқан еді.

Ғылыми таным үшін көзбен көріп, құлақпен тыңдайтын музыкалық репертуар жоқ жерде көп ішекті музыкалық аспаптар болды деген ұстанымның берері шамалы. Музыкалық аспаптар секілді, аспаптану ғылымы да бір деңгейде тұрмайды, үнемі дамып, методологиялық тұрғыдан жетіліп отырады. Халық аспаптары мен олардың музыкалық репертуары егіз. Көп дауысты күйлер жоқ жерде көп ішекті музыкалық аспаптардың да қажеті шамалы.

Жетіген тұсында айтылған пікірлердің өткен ғасырдың 80-жылдары қазақ халқының музыкалық мәдениетіне келіп қосылған шертер аспабына да қатысы бар. <http://adyrna.kz/ma-alalar/ner/s-jsintip-tken-s-jinbike-2/> - **respond** Орыс этнографы С.Болотов, суретшілер С. Дудин (1902) мен Б. Залесский (1865) мәліметтерінде «қобыз» деген атаумен берілген музыкалық аспапты Б.Сарыбаевтың шертерге ұқсатқаны бар [3, 116-б.]. Бұл – болжам.

Қобыз – ысқышты, шертер – шертпелі аспап екені белгілі. Осы ешбір дәлелі жоқ, болжам түрінде айтылған пікір бері келе «Ұлттық энциклопедия» [20, 501-б.], «Қазақ мәдениеті» [21, 635–636-б.] сияқты анықтамаларға еніп, көпшілікке ғылыми аксиома ретінде ұсынылып кете барды. Бірақ түбі таяз.

Б. Сарыбаевтың болжам түрінде айтқан пікіріне 35 жылдай уақыт өтсе де, осы кезге дейін бір маман оны тексеріп, бұрыстығын айтқан емес. Музыкалық оқу орындарында шертер класы ашылып, мамандар даярланып жатыр. Аспапқа арналған оқу құралдарында шертер қазақ халқының көне музыкалық аспаптарының қатарында атала бастады. Бұрын Құрманғазы атындағы ұлт аспаптар оркестрінде қолданылған үш ішекті прима аспабының орнын қазірде үш ішекті шертер аспабы басты. Музыкалық аспаптарды жетілдіру ретінен мұны құптауға болар, бірақ қазақ халқының көнеден келе жатқан музыкалық аспабы ретінде қабылдаудың арнайы сөз ететін мәселелері жоқ емес.

Әрине, біз халқымыздың көне музыкалық аспаптарын зерттеген Б.Сарыбаев ізденістерін жоққа шығармаймыз. Бірақ танымдық үдерістің әрбір сатысы бұл мәселеге жаңа талаптар қойып отыратыны бар. Қазақтың эпостық жырлары мен аңыз-ертегілерінде кездесетін музыкалық аспап атауларын, яғни рухани мәдениетін жаңғыртып, материалдық мәдениетке айналдыруға әбден болады. Музыкалық аспап шеберлерінің қиялымен адырна, жетіген, шертер тектес көп ішекті музыкалық аспаптардың жаңа формаларын да ойластыру қиын емес. Бүгінде солай жасалып та жатыр. Бірақ оларға архаикалық сипат беріп, халқымызбен сан ғасырлар бойы бірге жасап келе жатқан көне аспаптар ретінде бағалау үшін нақты дәлелдер қажет болады.

Шығыстағы монодиялық музыка аймағына енетін қазақ халқында орыс, грузин әндеріне тән көпдауыстылық жоқ десек, көп ішекті музыкалық аспаптардың болғанын қалай түсінер едік? Музыкалық аспаптардағы көп ішектердің тәжірибелік қажеттілігін түсіндірмей жатып, көп ішектің көпдауыстылыққа қатысы шамалы деп жүргендер де кездеседі. Олардың пайымдауынша қосауызды мылтықтың қатарынан қос дыбыс шығаруға мүмкіндігі жоқ, ол жеке-жеке атылуға тиіс. Мұндай жағдайда мылтықты сыңарауыз емес, қосауызды етіп жасаудың қандай қажеттілігі бар?

Кез келген халықтың материалдық мәдениеті өмір қажеттілігінен туындаса керек. Мәдени өмір тәжірибесінде көп ішекке қажеттілік болған екен, демек көп дауысты музыка үлгілері тууға тиіс.

Материалдық және материалдық емес мәдениет үлгілерінің даму ерекшеліктері, тарихилық пен логикалық принциптердің тұтастығы осындай ойға жетелейді.

Бірақ біздегі жағдай басқаша. Қазақта үш ішекті шертер аспабы болған деп жүргендер оның ғасырлар бойы қалыптасуға тиіс музыкалық репертуарына келгенде үнсіз қалуда. Кейде қос ішекке арналған күйлерге тағы бір шек – бурдон қосып, қалайда үш ішекке жеткізуге тырысады.

Бұл – бүгінгі ізденістер. Ал тереңнен тамыр тартқан мәдени құбылыс ретінде бағалар болсақ, онымыз этнография ғылымының талаптарына сай келмейтін жасандылық болып шығады. Егер аспап ел арасында кеңінен қолданыс тауып, дәстүрге еніп кеткен болса, онда сол аспапта орындалған музыкалық шығармалар – сарын немесе күйлер болуға тиіс. Музыкалық репертуары жоқ музыкалық аспаптың халық тәжірибесінде сақталуы екіталай. Мұндай пікірдің арты бір-ақ тұтам.

Тағы бір айтарымыз, әдетте музыкалық аспаптың атауы оның конструкциясынан, кейде дыбыс бояуынан туындап жатады. *Қияқ* — қисық, *дұтар* – қос ішек, *домбыра* – даңғыра, *қобыз* – қауыз, т.б. болып кете барады. Ал, дыбыс шығару – шерту, тарту, қағу тәсілдерінен туындайтын музыкалық аспап атаулары әлем халықтарының тәжірибесінде кездесе бермейтін сирек құбылыс. «Шертер» – шертіп тарту ұғымын береді деп жүргендер осыны мұқият ескеруі керек.

Егер «шертер» атауы үш ішекті қуалап, шертіп тартудан туған деген қисынға жүгінер болсақ, халық шығармашылығында үш ішекті бір мезгілде қағып тартуға тиым салынған болып шығады. Мұның қисыны, ғылыми логикасы қайда? Шертіп, алма-кезек тартуға болатын ішектерді бір мезгілде жалпылай жанап ұрып тартуға неге болмасқа?

Шертердің үш ішегін бір мезгілде қозғалысқа келтіріп, гитар тәрізді қағып тартар болсақ, шығыс халықтарының музыкалық мәдениетінде болмаған көпдауысты жүйе тұмақ. Көп ішекті музыкалық аспапта алма-кезек шертіп тартуға болады да, барлық ішектерді бір мезгілде қозғалысқа келтіруге болмайды деп жүргендердің тірелетін тығыры – осы. Мұндай жағдайда біз бір дауысты монодиялық мәдениет аймағынан шығып, көпдауысты жүйеге енген боламыз. Бірақ оған нақты дәлеліміз, ең бастысы, музыкалық

репертуарымыз жоқ. Сонда көп ішекті музыкалық аспабымыз болған деген ғылыми таянышы мен тірегі жоқ жалаң пікір ғана қалады.

Халық музыкасын ғасырлар бойғы мәдени-этнографиялық үдерістен тыс қарастыруға болмайды. Арғы жерде түрік, бертін келе ислам аймағына енген халықтардың музыкалық аспаптарында ұқсастықтар өте көп. Мұның астарында тарихи-генетикалық тектестік мәселесі жатады. Ол бірде аспаптардың конструкциясынан, бірде атауларынан көрініс беріп отырады.

Сонымен «шертер» сөзі қандай мағына береді? Оның семантикасы расында да шертіп тартуға байланысты туған ба, әлде одан әріде жатыр ма? Атаудың этимологиялық құрылымы қандай?

Орталық Азия, Кавказ, Иран халықтарының музыкалық мәдениетіне назар салар болсақ, көптеген аспаптардың атаулары «тар» сөзі арқылы жасалатынын көреміз. Мұндағы «тар» — ішек деген ұғым береді. Түрлі музыкалық аспаптарды бір-бірінен ажырату үшін олардың алдына сан есімдер қосылып отырған:

ектар – бір ішекті

дутар – екі ішекті

ситар – үш ішекті

чартар – төрт ішекті

пянджтар – бес ішекті

шааштар – алты ішекті [2, 5–6-б.].

Бұл шығыс халықтарының музыкалық мәдениетінде тұрақты сипатқа ие болған мәдени-музыкалық құбылыс. Мұндағы *чартар* мен *шертер* сөздерінің сыртқы үндестігі айқын. Көп мамандар осыны қанаған тұтып, мәселенің тереңіне бойламайды. Иран мәдениетіндегі «чартар» төрт ішекті музыкалық аспапты білдірсе, біздегі «шертер» үш ішекті аспапқа қатысты болып тұр. Ал, үш ішекті музыкалық аспапқа келгенде шығыс мәдениеті «ситар» атауын қолданған. Сонда *чартар* мен *шертер* сөздерінің осы айырмашылығының себебін қалай түсіндік? «Чар» – төрт, «тар» – ішек деген мағына берсе, қазақ ұғымындағы «шертер» нені білдірмек? Мұндағы «шер» – шерту деген күнде, сөздің екінші буынын («тер») қалай түсінер едік?

Иран, азербайжан елдері «чартар» аспабының этимологиясын оның конструкциясымен байланыстырса, біздегі атау семантикалық мағынаға жүгініп тұр. Мұны шығысқа мәлім көне терминді үндестігіне қарап қазақ тіліне бейімдеу демесек, өзге ғылыми негізін көріп тұрғанымыз жоқ.

Қорытынды

Халқымыздың музыкалық аспаптары, олардың атауларының төңірегінде әлі күнге ғылыми шешімін таппаған мәселелердің бар екенін көрдік. Мұндай даулы мәселелер әлі де тізбектеліп шыға береді. Сол мәдени-музыкалық құбылыстардың сырын ашпайынша таным түгел әрі толық болмайды. Ол үшін жаңа әдіснамалық деңгейдегі ізденістер қажет. Бұрыннан белгілі, ғылыми оралымға түскен деректерді қайта баяндаудың заманы өткен. Ондай компиляциялық тәсілдің ғылыми танымды тереңдетуге қосатын үлесі болмайды. Әрбір еңбектен жаңалықтың лебі ескенде ғана таным ілгерілей түспек. Біздің көптен қолданылып келе жатқан «шертер» мен «жетіген» аспаптарының этимологиясы мен семантикасына үңілуіміздің сыры осында,

Бүгінде ұлттық мәдениетімізді зерттеудің жаңа белестері көрініп отыр. Ендігі жерде ғылыми ізденістердің бетін танымдық арнаға қарай бұрып, әрбір музыкалық аспаптың атауына терең үңілу қажет. Кез келген тарихи-мәдени тәжірибе көріністері артынан ғылыми негізде жинақталып отыруы шарт. Мұны бүгінгі ғылыми танымның зерттеушілер алдына қоятын талаптары деп түсінген ләзім.

Әдебиеттер

1. Сарыбаев Б. Древний казахский народный инструмент - Джетиган/ Народная музыка в Казахстане. Сост. В.П.Дернова. –Алма-Ата. 1967. –С.122-126.
2. Эйхгорн А.Ф. Полная коллекция музыкальных инструментов народов Центральной Азии. КАТАЛОГ. СПб. 1885. –16 с.
3. Сарыбаев Б. Қазақтың музыкалық аспаптары. –Алматы: «Өнер». 1981. –208 б.
4. Тифтикиди Н. Ф. Закономерности ритма домбровой музыки казахского народа // Искусство и иностранные языки. –Алма-Ата. 1966. –С. 48-54.
5. Тарасова Л. Казахские трехголосные кюи / Народная музыка в Казахстане. Сост. В.П.Дернова. –Алма-Ата: «Казахстан». 1967. –С.196-200.
6. Жұмалиева Т., Ысқақов Б. Қазақтың ұлттық музыкалық аспаптары /Қазақ халқының дәстүрлі музыкасы. –Алматы. 2005. –Б. 256-282.
7. Жұбанов А. Қазақ композиторларының өмірі мен творчествосы. –Алматы. 1942. –236 б.
8. Жұбанов А. Ғасырлар пернесі. –Алматы. 1975. –398 б.
9. Вельяминов-Зернов В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии. ЗВОРАО, т.IY, 283-б.; Записки Восточного отделения Русского археологического общества. 1859. –Т.IX. –С. 272.
10. Кононов А.Н. Родословная туркмен, сочинение Абул-Гази хана хивинского. – М.-Л. 1958. –192 с.

11. Қорқыт атаның даналық сөздері. Құраст. С.Қосанов. –Қызылорда: «Тұмар». 2019. –176 б.
12. Абуль-Гази-Боходур-хан. Родословная туркмен. Перевод А.Туманского. Ашхабад. 1897. –180 с.
13. Қоңыратбай Т.Ә. Қазақ эпосының этникалық сипаты. –Алматы. 2016. –360 б.
14. Валиханов Ч. Избранные произведения. Под редакцией А.Маргулана. –Алма-Ата. 1958. –644 с.
15. Диваев Ә. Тарту. –Алматы. 1992. –154 б.
16. You Tobe. com. Нышан. Сарын 1–2.
17. Kongyratbay T., Sultanova M., Bekmoldinov N., Ospanov B., Kongyratbay K. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World //Asian Social Science; Vol. 11, No. 21. 2015.
18. Kongyratbay T., Kongyratbay K. Hermeneutical aspects of Kazakh Heroic Epis Study // Middle East Journal of Scientific Research –No. 18 (9). –P. 1330–1334. DOI: 1065829/idosi.mejsr. 2013. 18.9.12373. 2013.
19. Ерзакович Б.Г. У истоков казахского музыкознания. –Алма-Ата: Наука. 1987. – 176 с.
20. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. 9-т. –Алматы, 2007. – 585 б.
21. Қазақ мәдениеті. Энциклопедиялық анықтамалық. –Алматы. 2005. –656 б.

References

1. Sarybaev B. Drevnii kazahskii narodnyi instrýment - Djetigan/ Narodnaia múzyka v Kazahstane. Sost. V.P.Dernova. –Alma-Ata. 1967. –S.122-126.
2. Eihgorn A.F. Polnaia kolleksiia múzykalnyh instrýmentov narodov Tsentralnoi Azii. KATALOG. SPb. 1885. –16 s.
3. Sarybaev B. Qazaқтыń múzykalyq aspaptary. –Almaty: «Óner». 1981. –208 b.
4. Tiftikidi N. F. Zakonomernosti ritma dombrovoi múzyki kazahskogo naroda // Iskýsstvo i inostrannye iazyki. –Alma-Ata. 1966. –S. 48-54.
5. Tarasova L. Kazahskie trehgolosnye kiýi / Narodnaia múzyka v Kazahstane. Sost. V.P.Dernova. –Alma-Ata: «Kazahstan». 1967. –S.196-200.
6. Jumaliev T., Ysqaqov B. Qazaқтыń ulttyq múzykalyq aspaptary /Qazaq halqynyń dástúrli múzykasy. –Almaty. 2005. –B. 256-282.
7. Jubanov A. Qazaq kompozitorlarynyń ómiri men tvorchestvosy. –Almaty. 1942. –236 b.
8. Jubanov A. Ğasyrlar pernesi. –Almaty. 1975. –398 b.
9. Velaminov-Zernov V. Pamiatnik s arabsko-tatarskoj nadpisy v Bashkirii. ZVORAO, t.IY, 283-b.; Zapiski Vostochnogo otdeleniia Rýsskogo arheologicheskogo obestva. 1859. –T.IX. –S. 272.
10. Kononov A.N. Rodoslovnaia týrkmen, sochinenie Abýl-Gazi hana hivinskogo. – M.-L. 1958. –192 s.
11. Qorqyt atanyń danalyq sózderi. Qurast. S.Qosanov. –Qyzylorda: «Tumar». 2019. – 176 b.
12. Abýl-Gazi-Bohodýr-han. Rodoslovnaia týrkmen. Perevod A.Týmanskogo. Ashhabad. 1897. –180 s.
13. Qońyratbay T.Á. Qazaq eposynyń etnikalyq sypaty. –Almaty. 2016. –360 b.

14. Valihanov Ch. Izbrannye proizvedeniya. Pod redaktsiei A.Margýlana. –Alma-Ata. 1958. –644 s.
15. Divaev Á. Tartý. –Almaty. 1992. –154 b.
16. You Tobe. com. Nyshan. Saryn 1–2.
17. Kongyratbay T., Sultanova M., Bekmoldinov N., Ospanov B., Kongyratbay K. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World //Asian Social Science; Vol. 11, No. 21. 2015.
18. Kongyratbay T., Kongyratbay K. Hermeneutical aspects of Kazakh Heroic Epis Study // Middle East Jornal of Scientific Researchý –No. 18 (9). –P. 1330–1334. DOI: 1065829/idosi.mejsr. 2013. 18.9.12373. 2013.
19. Erzakovich B.G. Ý istokov kazahskogo mýzykoznaníya. –Alma-Ata: Nayka. 1987. – 176 s.
20. Qazaqstan. Ulttyq entsiklopediya. 9-t. –Almaty, 2007. – 585 b.
21. Qazaq mádenieti. Entsiklopedialyq anyqtamalyq. –Almaty. 2005. –656 b.

Özet

Bu makalenin temeli, binlerce yıl boyunca bize ulaşan halk müzik aletleridir. Giriş, bilimsel araştırmanın bilişsel olasılıklarının analizine ayrılmıştır, Kazak halkının müzik kültüründe kullanılan çimdik aletlerinin doğası ile ilgilidir. Daha sonra, daha önce keşfedilmemiş enstrümanların polifonik yapısı, üç telli bir dombyra, üç telli bir sherter ve yedi telli bir zhetigen gibi kabul edilir. Çok telli aletlerin yapısının Kazak halk melolarının monodik düzeni ile kombinasyonu eleştirel analize tabi tutuldu. Karşılaştırmalı bir araştırma yöntemi sürecinde, etimoloji ve anlambilimi inceleyerek, "chartar", "sherter've" zhetigen "terimlerinin anlamı belirlenir. Modern enstrümantal bilimin bilimsel gereksinimleriyle "sherter've" zhetigen "hakkında daha önce yapılmış yargıların tutarsızlığının nedenleri belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dombyr, kobyz, zhetigen, sherter, yaylı çalgı.

(T. KONYRATBAY. KAZAK TÜRKLERİNİN GELENEKSEL MÜZİK ALETLERİNİ ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ)

Аннотация

Основу настоящей статьи составляют народные музыкальные инструменты, дошедшие до нас сквозь тысячелетий. Введение посвящено анализу познавательных возможностей научных изысканий, связанных с природой щипковых инструментов, нашедших применение в музыкальной культуре казахского народа. Далее рассматривается многоголосная структура ранее малоисследованных инструментов, как трехструнная домбыра, трехструнный шертер и семиструнный жетиген. Критическому анализу подвергнуто сочетание структуры многострунных инструментов с монодическим укладом казахского народного мелоса. В процессе сравнительно-сопоставительного метода исследования, путем изучения этимологии и семантики, определяется значение терминов «chartar», «sherter» и «жетиген». Определяются причины несоответствия ранее высказанных суждений о «шертере» и «жетиген» научным требованиям современного инструментоведения.

Ключевые слова: Домбыра, кобыз, жетиген, шертер, струнный инструмент.

(T. KOҢЫРАТБАЙ, АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ КАЗАХСКОГО НАРОДА)

ӘОЖ 81 МҒТАР 16.21
<https://doi.org/10.47526/2022-2/2664-3162.06>

Гүльнара ОМАРБЕКОВА

қауымдастырылған профессор, Қазақ тілі және түркітану департаменті,
Назарбаев Университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан
(gulnara.omarbekova@nu.edu.kz) ORCID: 0000-0002-3934-3209

ҚАЗАҚ МАҚАЛ-МӘТЕЛДЕРІНІҢ ЗЕРТТЕЛУ БАРЫСЫ. БОЛАШАҚ ЗЕРТТЕУЛЕРГЕ ҰСЫНЫС*

Андатпа

Жұмыс барысында қазіргі заманғы отандық және шетелдік паремиологиялық зерттеулерге талдау жасалып, осы зерттеулердің заманауи ғылыми тенденциялары мен бағыттары анықталды. XX ғасырдың соңы XXI ғасырдың басындағы заманауи отандық және шетелдік паремиология мәселелеріне арналған зерттеулерге репродуктивті сипаттамалық-аналитикалық шолу жасалды. Қазақ тіл білімінде мақал-мәтелдерді зерттеу төрт кезеңге бөлінеді, осы мақалада оның үшінші кезеңінің этнолингвистикалық, салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдениеттану және гендерлік лингвистика бағыттарында дамығандығы анықталды. Мақал-мәтелдерді антропоцентристік бағытта қарастырған зерттеулер оны фразеологиядан іргесін бөлектеп, фольклортануда жеке отау тіккен ғылым саласына айналдырып, паремиялық бірліктердің коммуникативті және прагматикалық әлеуетіне ден қойды. Мақалада отандық және шетелдік заманауи паремиологиялық зерттеулердің негізгі аспектілері талданып, қазақ паремиологиясының зерттеу бағыттары мен даму перспективалары нақтыланды, бұл саланың алдыда тұрған ғылыми зерттеу мақсаттары бағдарланды.

Кілт сөздер: Мақал-мәтелдер, паремиологиялық зерттеулер, этнолингвистика, салыстырмалы, салғастырмалы лингвомәдениеттану, зерттеу бағыттары.

*Келген күні: 7 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 11 мамыр 2022 ж.

Date of Arrival: 7 February 2022 – Date of Acceptance: 7 May 2022.

Geliş Tarihi: 7 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 7 Mayıs 2022

Поступило в редакцию: 7 февраль 2022 г. – Принято в номер: 7 май 2022 г.

Gulnara OMARBEKOVA

Associate Professor, Department of Kazakh Language and Turkic Studies, Nazarbayev University, Nur-Sultan, Kazakhstan (gulnara.omarbekova@nu.edu.kz)
ORCID: 0000-0002-3934-3209

**STUDYING OF KAZAKH PROVERBS. RECOMMENDATIONS
FOR FUTURE RESEARCH**

Abstract

In the course of the work, an analysis of modern domestic and foreign paremiological studies was carried out, modern scientific trends and directions of these studies were identified. The end of the 20th century and the beginning of the 21st century was done a reproductive descriptive and analytical review of research on modern domestic and foreign paremiology. The study of proverbs in Kazakh linguistics is divided into four stages, in which the third stage develops in the areas of ethnolinguistics, comparative lingua-cultural studies, and gender linguistics. The anthropocentric study of proverbs separated them from phraseology, turned them into a separate branch of folklore science, and focused on the communicative and pragmatic potential of paremiological units. The article analyzes the main aspects of modern domestic and foreign paremiological research, clarifies the directions and prospects for the development of paremiology of the Kazakh language, focuses on the tasks of future research in this area.

Keywords: Proverbs, paremiological research, ethno-linguistics, comparative and contrastive lingua-cultural study, main directions.

Кіріспе

Мақал-мәтелдер (ММ) – кез келген ұлттың өзіндік тұрмыс-тіршілігімен астарласып, ғасырлар бойы қалыптасқан, ұрпақпен бірге жалғасып келе жатқан тілмен өрнектелген халық даналығы. Осындағы “даналық” – философия негізі, адам болмысының кепілі, адамдар өміріндегі күнделікті болатын оқиғаны алдын-ала жобалауы, болып жатқан оқиғалар туралы ақпаратты өңдеу мен бейімделуге тікелей байланысты. Яғни, мақал – адамды өмірге даярлаушы, бейімдеуші, үйретуші, жөн сілтейтін ұлттық философияның танымдық негізін көмкерген дайын мағыналы тіл бірліктері.

Мақал-мәтелдер туралы қазақ тіл білімінде де, әдебиеттануда да жазылған еңбектер саны біршама. Халықтың философиялық таным, тәжірибесі мен тіршілігінде қазақтың ұлттық дүниетанымын қалыптастырудағы ММ-ның алар орнын тілші ғалымдардың пікірлері айшықтай түседі: “Мақал-мәтелдер – халықтың атамзаманғы өткен өмір-тіршілігі мен бүгінгі болмысын болашағымен жалғастыратын

“алтын арқау”; олар – рухани, мәдени салт-дәстүрді жалғастырудың, адамдар санасында, қоғам жадында, тілінде, ділінде сақталуының бірден-бір кепілі” [1,7-б.]. “Өзегінде ұлттық тарихи даму, өзіндік менталитет, ұлттық реалия, ұлттық бітім-болмыс, ұлттық стеротип, эталондар жүйесінің ізі бар мақал-мәтелдер белгілі бір халықтың бүкіл өмірі, тұрмыс-тіршілігі мен өмір тәжірбиесінен мол мағлұмат берер мәдени ақпарат көзі саналады” [2,18-б.]. Мақалдың тіл-тілдегі маңыздылығына парамолог, ағылшын тілді ғалымдар былай анықтама береді: “A proverb is a short, generally known sentence of the folk which contains wisdom, truth, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed and memorizable form and which is handed down from generation to generation” [3, 3-б.], “A term or a word that has some message locked in it” [4, 4-б.]. Ғалымдардың тіл ұшында дайын тұратын, танымдық мазмұны терең мақалға берген сан алуан анықтамаларынан мынадай ортақ тұжырымдар тізбесін жасауға болады:

- Мақал – кез келген ұлт болмысының өткені мен бүгінгі тұрмыс-тіршілігін сипаттауда, салыстырып, зерделеуде таптырмайтын көркемдік құрал, ерекше жанр;

- ММ жазбаша сөйлеуді бейнелі, мәнерлі етеді; объектілер мен ұғымдарды коннотативті (субъективті, бағалау, эмоционалды-экспрессивті) жеткізу үшін қызмет етеді;

- Қазақтың «тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні» деп, мақал айтылып қалған жерде оны айтушы мен тыңдаушының санасында екі тарапқа да таныс мазмұн жүзеге асатын коммуникативтік қарым-қатынас орнайды;

- ММ рухани дүниетанымды қамтитын дайын тілдік код ретінде қазақтың болмысының тұжырымдамалық категорияларын танытуға арқау болады;

- ММ публицистика болсын, көркем әдебиет тілінде қолданылсын мәтін мазмұнына ерекше мән беріп, сөйлемнің тілдік құрылымы мен стиліне айрықша мазмұн береді.

Кез келген халықтың мәдениетін бейнелейтін тілдегі өрнекті бірлік – мақал әр ұлттың танымы мен талғамының табиғатына бейімделіп, тіршілік ету ыңғайына байланысты тіл байлығы соған икемделіп, мақал-мәтелдер пайда болған. Мысалы, манипури тілі – негізінен, Үндістанның солтүстік-шығысындағы Манипур штатында қолданылатын тіл. Бұл жиырма тоғыз түрлі өз ана тілінде сөйлеушілер арасындағы жалғыз байланыс құралы, сондықтан ол Манипур

штатының лингва-франкасы ретінде қолданылады. Тональды тіл – манипуриде сөйлейтін мейтис халқы үшін, кез-келген басқа сөйлеу қауымдастығы сияқты, мақал-мәтелдер өте маңызды әлеуметтік функцияны атқарады. Осы тілдің мына мақалын талдап көрейік: *Cheng charging amana chengkok ama mangye?* Бұл мақалдың мағынасына пара-пар, сай болатын ағылшын және қазақ тілдеріндегі балама нұсқалары бар, мысалы, ағылшын тілінде, “*the rotten apple spoils the barrel*” (*шіріген алма бөшкені бүлдіреді*), ал қазақ тіліндегі мағыналас сәйкесі “*жалғыз құмалақ бір қарын майды шірімеді*” мақалы болады. Бұл мақалдың маңызды мәдени семасы – манипури тілінде *күріш* қолданылады, өйткені Солтүстік-Шығыс Азиядағы адамдар күнделікті тамағына күрішті жейді. Бұл мақалда метафора “*ченг*” күріш деген мағынаны білдіреді де, *күріш* жеке адамды бейнелейді. Ал “*қазан*” әлеуметтік орта болып кодталып, “бір күріш” бүкіл әлеуметтік топқа қиын жағдай туғызатынын білдіреді. Үш тілдегі беретін астарлы ой – нашар адам бүкіл отбасының немесе қоғамның беделін түсіреді. Бұл мысал адамзат танымының универсалдығын білдірсе, сонымен қатар әр халықтың жеке тіршілігіне сай тілдік бірліктерінің таңдалынып, әр ұлттың “*күріш*”, “*алма*”, “*құмалақ*” сияқты лексемалар арқылы өмір сүру ерекшелігін көрсетеді [5,1-б.].

Ғылыми-зерттеу әдіснамасы

Жұмыс барысында қазіргі заманғы отандық және шетелдік паремиологиялық зерттеулердің негізгі бағыттары, ғалымдардың мақал-мәтелдерді қарастырған жұмыстары талданып, мақал-мәтелге арналған зерттеулердің заманауи ғылыми тенденциялары анықталды. XX ғасырдың соңы XXI ғасырдың басындағы заманауи отандық және шетелдік паремиология мәселелеріне арналған зерттеулерге репродуктивті сипаттамалық-аналитикалық шолу жасалды. Соңғы кезеңде қазақ тіл білімінде мақал-мәтелдерді антропоцентристік бағытта қарастырған жұмыстар оны фразеологиядан іргесін еншілеп, фольклортануда жеке отау тіккен ғылым саласына айналдырып, паремиялық бірліктердің коммуникативті және прагматикалық әлеуетіне ден қойды. Мақалада отандық және шетелдік заманауи паремиологиялық зерттеулердің негізгі аспектілері талданып, қазақ паремиологиясының даму перспективалары, зерттеу бағыттары нақтыланып және алдыда тұрған зерттеу мақсаттары бағдарланды. Мақал-мәтелдердің синкреттік табиғатын, оның ерекше қатысымдық

және лингвистикалық сипаттамаларын, тұтасқан бірлікті не оның жекелеген компоненттерін талдау мүмкіндігі қазіргі отандық және шетелдік ғалымдардың осы бірліктерді әртүрлі ғылыми парадигмалар шеңберінде талдап және сипаттаған, сонымен қатар әр түрлі тілдер материалы бойынша салыстыра, салғастыра зерттеген еңбектері жарық көрді.

Адамның әлеуметтік және мәдени белсенділігі артқан XX ғасырдағы мәдениетаралық байланыстар, мәдени инновациялар, этникалық мәселелер бойынша урбанизацияланған қоғамдардағы субмәдени ортадағы қақтығыстар және ұлт-азаттық қозғалыстар этникалық өзара әрекеттесу бойынша зерттеулерді алдыңғы қатарға шығарды. Кез келген ұлттың фольклорының тарихи дамуы ұқсас жүріп, мақал-мәтелдерін жинау, жариялау, зерттеу жұмыстары уақыттың әртүрлі кезеңдерінде жекелеген фольклортанушы ғалымдар еңбегі арқылы жүзеге асып келеді. XIX ғасырдың бірінші жартысындағы қазақ мақал-мәтелдерін жинау жұмыстары, негізінен, тарихи-этнографиялық сипатта болды. Қазіргі таңда мақал-мәтелдерді зерттеу төрт кезеңге бөліп қарастырылуда [6, 11-б], әр кезең өзіндік зерттеу бағыттарымен ерекшеленеді. Үшінші кезеңде қазақ тіл білімінде мақал-мәтелдерді зерттеу антропоэзектік бағытта қарастырыла бастады, осы кезеңде ММ фразеологиядан іргесін еншілеп, фольклортануда ММ-ны зерттеу жеке ғылым саласына айнала бастағандығымен, паремиялық бірліктердің коммуникативті және прагматикалық әлеуетіне басымдық берілуімен сипатталады. Қазіргі таңда мақал-мәтелдер әлемдік жаһандану тұсында жаңа нышанда Интернет, БАҚ пен көркем дискурста, салыстырмалы, салғастырмалы лингвомәдениеттану аясында жиі қарастырылды. Жұмыс барысында мақал-мәтелдерге байланысты жарық көрген шетелдік және отандық жұмыстар жинақталды, жүйеленді, талданды, өзара салыстыру жұмыстары жүргізілді, және де ММ-ның танымды-прагматикалық болмысын дәйектеу барысында материалды жүйелеу мен жіктеу әдістері қолданылды.

Нәтижелер мен талқылаулар

Адам санасындағы тарихи өзгерістердің барлығы дерлік, мәдениеттің дамуы мен білім, танымның өсуімен тілдің лексикалық жүйесінде көрініс табады. Антропологиялық лингвистика қоршаған шындықты әр тіл қалай бейнелейді деп, тіл арқылы көрінетін таным мен мәдениетке қызығушылық танытады және осыдан тілдің жеке

және жалпы ойлауға әсері туралы дәлелдер іздейді. Бұл антропологиялық лингвистиканың бастау нүктесі болып табылады. Тілдің антропологиялық сипаты неміс философы В. фон Гумбольдттың, Л.Вайсгербердің еңбектерінен бастау алады, мысалы, Л.Вайсгербер тілдік мазмұнның этникалық болмысын В.Гумбольдттың тілдің ішкі формасы туралы ілімінен табады. Оның негізінде ол *әлемнің лингвистикалық бейнесі* (Weltbild der Sprache) туралы өзінің теориясын жасады, бұл идея одан әрі қарай американдық антрополог Франц Боастың антропологияға қосқан маңызды теориялық үлесі мәдениетті зерттеудегі жаңа көзқарас болды. “Лингвистикалық мәліметтермен қатар, этнографиялық мәліметтерді білу – басқа халықтың санасына енуге және сонымен бірге өз халқының мәдениетін бағалауға және түсінуге мүмкіндік береді” [7, 131-б.]. “Еуропалық және Батыс Азия тілдерінің грамматиктері біз үшін әр жаңа тілде іздейтін ортақ категориялар жүйесін жасады. Бұл жұмыста біз зерттеп отырған тілдік жүйе тілдердің белгілі бір топтарына ғана тән екенін, сонымен қатар оны дәстүрлі жүйемен салыстыруға болатындығын көрсеткіміз келеді” [8, 186-187-б.] деп, Ф.Боастың концепциясы тайпалық тілдерді зерттеуге деген жаңа көзқарасынан ғана бастап америкалық антропологияда нақты өзгеріс басталды. Ол қатаң бекітілген ескі грамматиканың декларативті мәлімдемелері мен сынына қанағаттанбады, әр тілдің мәдени-психикалық суретінің басқа аспектісін таңдауда өзіндік ерекше артықшылықтары бар екенін нанымды түрде дәлелдеді, әртүрлі тілдер тәжірибесін әртүрлі жолмен таңдап, оларды өз жағдайында түсіну маңыздылығын ерекше алдыға тартты. Оның теориясы сол кезде желілік әлеуметтік эволюция туралы басым идеяны жоққа шығарды. Оның орнына ол мәдени айырмашылықтар туралы релятивистік көзқарасты ұсынды. Ол антропологтарды мәдениеттерді салыстырып, жалпылама тұжырым жасаудың орнына әр жеке қоғамның ерекшеліктеріне көбірек көңіл бөлуге шақырды. Э.Сапир мен Б.Уорфтың “адам өз туған тілінің призмасы арқылы ғаламды түрліше көреді” деген *ықтималдық теориясының* негізіне тіл құрылымы ойлау құрылымы мен сыртқы әлемді тану жолын анықтайтын ұғым деп қарастырылады. Антропологиялық бағыт әрі қарай А.Вежбицкаяның *семантикалық примитивтер идеясымен* үндесіп, этнолингвистика пайда болады және екіншіден, антропологиялық лингвистиканың негізгі мәселелері эксперименталды және теориялық тұрғыдан қалай

ашылатындығын қарастырудағы белгілі бір бағыттар, әлем тілдеріндегі нақты категориялық айырмашылықтарды көрсету, жеке және әлеуметтік ойлауға әсер ететін тілдер, түстердің жіктелуі, кеңістіктегі бағдардың сипаттамасы, туыстық, санау жүйелерінің лингвистикалық негіздерімен айшықтала түсті. Жоғарыда аталған ғаламдардың теориялық еңбектері басқа ғылымдар саласында тіл білімінің де антропологиялық бағытқа ығысуына, тілді ішкі жүйелік талдаудан антропологиялық талдауға көшу, яғни белгілі бір тілде сөйлейтін адамдардың қоршаған әлем туралы және адамның осы әлемдегі орны туралы мәдени (күнделікті, діни, әлеуметтік және т.б.) ойларын қалай, қандай құралмен және сыртқы әлемде қалай бейнелейді, және, екіншіден, белгілі бір этникалық немесе әлеуметтік топқа қандай байланыс формалары мен құралдары – бірінші кезекте тілдік қатынас тән болады дейтін мәселелер төңірегіндегі тұжырымдар өткен ғасырдың аяғы мен осы ғасырдың басындағы тіл біліміндегі үлкен эволюциялық өзгерістерге жол ашты. Лингвистикалық зерттеулер объективтік шындықты идеалды түрде бейнелеудің адамға тән ең жоғарғы формасы – оның ақыл-ойы, санасы, ойлауы, рухани ішкі дүниесімен тығыз байланыста зерттеуге бағытталады.

Антропоэзектік бағыт дегенде бұл тілді мәдениетпен байланыста этнолингвистикалық зерттеу деп қарастырылады, яғни жеке тілдердің мәдениеті арқылы әлем мәдениеті танылады, әлем мәдениетінде жекенің орны мен көзқарасы есепке алынады. Мақал-мәтелдердің *этнолингвистикалық сипатын анықтау* деп – мақал-мәтелдерді өзара тығыз байланысты екі «танымдық» және «коммуникативті» тұрғыдан, яғни мақал-мәтелдің танымдық табиғаты мен коммуникативтілік құндылығын зерттеу болап табылады. Қазақ тіл білімінің өзіндік тілдік әлеміне жол ашқан академик Ә.Қайдар қазақ паремиологиясының антропоэзектік бағыттағы дербес пән ретінде қалыптасуының теориялық тұжырымдамасын негіздеді [9, 16-б.]. Осы бағытты ары қарай терең мазмұнда дамытқан авторлар қатарына Г. Смағұлова, Б. Хасанұлы, А. Байғұтова, Г. Мамаева, Г. Шоқым және т.б. да қазақ ғалымдарын атауға болады

Қазіргі заманғы отандық зерттеудің келесі бағытында – мақал-мәтелдерді *салыстырмалы, салғастырмалы лингвомәдениеттану* шеңберінде, әлемнің мақал-мәтелмен безендірілген бейнесінің әмбебаптығы мен лингвомәдени ерекшелігін, яғни әлемнің тілдік және мәдени суреттерінің өзіндік ерекшелігін байқауға болады. Ұлтаралық

қарым-қатынастардың дамуына байланысты әртүрлі тілдік топтарды және құрылымы әртүрлі туыс емес тілдерді, атап айтқанда қазақ тілі мақал-мәтелдерін ағылшын не неміс, француз, қытай тілдерімен салғастыра зерттеуге біршама көңіл бөлінді. Типологиялық салғастыру негізінде туыс емес тілдерді салғастыра отырып, олардың жүйелік-құрылымдық тұлғасын айқындауға, ол тілдерге тән нақты төл ерекшеліктерді көрсетететін типологиялық басым белгілерді зерттеп анықтауға мүмкіндік болды [10; 11; 12]. Қазақ мақалын типологиялық салыстырмалы-тарихи, салыстырмалы, салғастырмалы лингвомәдениеттану бағытындағы зерттеулерден әртүрлі халық паремияларында сөздер мағынасының қайталанып келетіндігінен паремиялық лексикаға универсалия, әмбебап немесе жалпыға ортақтық бар екендігі анықталды [13; 14; 15].

Соңғы он жылдықта жарияланған қазақ авторлары еңбектеріне шолу жасай келе, бұл еңбектерде ММ-ның құрылымына, семантикасы, және олардың когнитивті, лингвомәдени ерекшеліктерін, прагматикасы мен БАҚ беттерінде кездесетін ММ-ның түрленгіштігіне/өзгергіштігіне маңыз беріліп, зерттеулер жүргізілген. Қазіргі тіл біліміндегі “адамды тілі арқылы тану” сияқты антропоэзектік бағытқа сәйкес мақал-мәтелдердегі адам бейнесін когнитологиялық құрылым мен концептілік модельдер арқылы ғылыми талдау өзекті мәселелердің бірі болып саналатындығы анықталды. Мақал-мәтелдердің тілдегі және сөйлесімдегі, сондай-ақ әр түрлі жанр мәтіндердегі *прагматикасы мен коммуникативті қызметі* паремиялогиялық зерттеулер бойынша қазіргі заманғы еңбектердің көкейтесті бағыты болып табылады. Соңғы еңбектерде ММ-ның *мән-маңызына, прагма-когнитивтік аспектісіне, құрылымдық ерекшеліктеріне назар аударылды* [16], қазақ тіліндегі мақал-мәтелдерді логика-семантикалық тұрғыдан топтастырудың этнолингвистикалық негіздері зерттелді [17].

Қазіргі таңда *гендерлік лингвистикада* негізінен тілдік қатынастағы ерлер мен әйелдер тілінің өзіндік ерекшеліктері мен айырым белгілеріне айрықша назар аударылуда. Гендерлік сипаттағы мақал-мәтелдер әйел және ер концептілерін қоғамдағы әлеуметтік дәрежесі, отбасыдағы орны шеңберінде қарастыруға мүмкіндік береді, сонымен қатар олардың әр халықтың дүниетанымындағы алатын өзіндік орындарын айқындауға қосар үлесі де зор. Әртүрлі тілдердегі гендерлік мазмұндағы мақал-мәтелдерді салғастыра, салыстыра

зерттеу әр халықтың мәдени ерекшеліктері мен қалыптасқан танымы мен ой-пайымдауларын түсініп, тануға мүмкіндік береді. [18; 19; 20; 21]. Отандық паремологиялық зерттеулер бірнеше ғылыми парадигмалар аясында, этнолингвистикалық, салыстырмалы, когнитивті, лингвомәдени, прагматикалық бағыттарда жүргізілгендігі анықталды.

Шетелдік зерттеулердегі паремология саласындағы ағылшын тілді ғалымдардың заманауи зерттеулері ММ-ны іргелі талдап, әртүрлі ғылыми аспектіде қарастырғандығымен ерекшеленеді. Шетелдік паремология мәселесі мақал-мәтелдер жинағын құрастыруға, гендерлік мақал-мәтелдерді талдауға, мақал-мәтелдердің когнитивті табиғатын зерттеуге, мақал-мәтелдердің саяси дискурста және белгілі бір адамдардың идиостилінде қолданылуын зерттеуді қамтиды. Ағылшын тіліндегі зерттеулер, көбінесе британдық және америкалық мақал-мәтелдер бойынша жүргізілген. Бұл зерттеулер саны жағынан басым, сонымен қатар канадалық, жаңа зеландиялық немесе шотландиялықтарға арналған еңбектер де жарық көрген.

- Өткен ғасырдың ортасына таман шыққан “Ағылшын мақал-мәтелдерінің Оксфорд сөздігі” [В.Ж. Смит] атты мақал-мәтелдер жинағы мақал-мәтелдердің қолданылу хронологиясы, сонымен қатар иллюстрациялық материалмен көрнектелген көпке танымал еңбек болды [22].

- ХХІ ғасырдың басында В.Мидердің “Мақал-мәтелдер – ең жақсы саясат: халықтық даналық және америкалық саясат” [23] атты еңбегі белгілі саясаткерлердің сөйлеуіндегі мақал-мәтелдердің қызметін зерттеуге арналған дүние еді.

- В.Мидердің “Мақал-мәтелдер саясаты: дәстүрлі даналықтан мақал-мәтелдердің стереотиптеріне дейін” атты зерттеуі [24], 1998 жылы «Америкалық әйелдер туралы мақал-мәтелдер: анықтамалық нұсқаулық» жарық көрді.

- Неміс және ағылшын тілдері паремияларын зерттеуде В.Мидер ұсынған *анти-мақал* терминін [25; 26, 29-б.; 27], Х.Вальтер мен оның ізбасарлары славян тілдері зерттеулерінде қолданды. “*Орыс халқының анти-мақалдары*” [28, 164-б.] атты сөздігі құрастырылды және америкалық зерттеуші А. Резниковтың [29] Вермонтта орыс тілі анти-мақалдарының түрлері және олардың тіл қолданысында кездесетін үлгілерін зерттеген монографиясы жарияланды.

Қорытынды

Сонымен, паремиологияны зерттеуге арналған соңғы даму тенденциялары әлемдік лингвистикада әр түрлі бағыттарда: әлеуметтік лингвистика, лингвистикалық контактология, мәдениетаралық коммуникация, когнитивтік лингвистика, прагмалингвистика және сөйлеу теориясы шеңберінде зерттеулер жүргізу мүмкіндіктеріне ие болып отыр.

Қазақ тіл білімінде ММ-ны алдыңғы зерттеулерде мағына қалыптасудың уәждері, шығу тарихы, дереккөздері, тілдегі қолданысы талданып, көптеген ғалымдар мақал-мәтелдердің когнитивті және лингвомәдени ерекшеліктеріне, мағыналарының ұлттық болмысын зерттеуге жүгінді және салыстырмалы зерттеулер жүргізілді. ММ-ның БАҚ беттеріндегі, көркем шығарма тіліндегі қолданысын функционалды-прагматикалық тұрғыда қарастыру қолға алынды.

Болашақта қазақ тіл білімінде ММ-ны зерттеуді қандай бағыттарда дамытуға болады деген сұраққа талданған еңбектерге, шетелдік тәжірибелерге сүйене отырып, алдағы қолға алар зерттеуге мұрындық болатын бағыттарды атамақпыз:

- Жаһанданған әлемде тіл бөлек, жеке дара өмір сүре алмайтын болғандықтан, қазақ тіліндегі паремиологиялық зерттеулер Интернет, БАҚ, көркем әдеби дискурста, қарым-қатынастық әрекетте, конфликтологияда, экологиялық дискурс пен саяси дискурсты қамтып және жеке тұлғалардың сөз қолданысы да әлеуметтік дискурстың құрамдас бөлігі ретінде зерттеуді қажет етеді.

- Мақал-мәтелдердің қазіргі қазақ тілді БАҚ тіліндегі лексика-стистикалық ерекшеліктері, трансформацияға ұшыраған мақал-мәтелдердің қолдану ерекшелігінің интертекстуалдығын қарастыруға кеңес беріледі.

- Тіл зерттеушілері заманауи паремиологиялық трансформацияланудан тілде туындаған “антимақал” сияқты динамикалық құбылысқа назар аударуларына болады.

- Қазақ тілінің ұлттық корпусында жеке паремиологиялық сөздіктер құрастыру [30] да көкейтестілігін алға көлденең тартады.

Әдебиеттер

1. Қайдар Ә. Т. Халық даналығы (қазақ мақал-мәтелдерінің түсіндірме сөздігі және зерттеу). –Алматы: “Тоғанай Т” баспасы. 2004, –560 б.
2. Қызырова Ә. Мақал-мәтел-лингвомәдени бірліктер. –Алматы: ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. 2008. №8. Б.187–190.

3. Mieder W. Definition and Classification. In: Proverbs: a handbook. London: Greenwood Press, 2004. –304 p. https://www.jlab.org/div_dept/admin/HR/EAP/07-07-08.pdf (20.09.21).
4. Betholia C. "Manipuri Culture Seen Through Proverbs". Indian Folklife (30): 2008, 4–5. <http://indianfolklore.org/journals/index.php/IFL/article/view/111>
5. Hatri J., Laishram L., Anthropological study of Manipuri proverbs. Impact: International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature (IMPACT: IJRHAL), 2013, 1(3), 1–6.
6. Мансуров Б.Б. Қазақ мақал-мәтелдеріндегі діни-хадистік аспекті, Философия докторы (PhD) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. –Алматы: Өл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, 2014. –167 б.
7. Jakobson R. Franz Boas' approach to language. Portraits of linguists. – Bloomington: L., 1966. – Vol. 2. – P. 127–139
8. Boas F. Introduction. Handbook of American Indian languages. Reprinted in: Classics in linguistics. – N.Y., 1967. – P. 155–234.
9. Қайдар Ә., Қазақтар ана тілі әлемінде (этнолингвистикалық сөздік). Қоғам. – Алматы: Сардар, 2013. Том 2, –728 б.
10. Мукәддәс М. Қазақ-ұйғыр мақал-мәтелдерінің паремиологиялық жүйесі. Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты, –Алматы, 2007. –31 б.
11. Атаханова Р.К. Туыс емес тілдердегі мақал-мәтелдердің этнолингвистикалық сипаты. Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. –Алматы, 2005. –31 б.
12. Сейтхожаева А.А., Паремиологиялық бірліктердегі ортақ және айырым белгілер. C:/Users/W2/Downloads/551-1-1084-1-10-20160120.pdf (27.11.21).
13. Анипина А.К., Оразақынқызы Ф. Қытай және қазақ тілдеріндегі мақал-мәтелдердің грамматикалық құрылымы. <http://www.kaznu.edu.kz/content/files/pages/folder22303>. (25.11.21).
14. Қазақ және ағылшын тілдеріндегі мақал-мәтелдердің этномәдени сипаты, <https://articlekz.com/kk/article/32734>. (22.10.21).
15. Рсалиева Ж.А. Ағылшын, орыс және қазақ тілдері паремиологиялық бірліктерінің семантикалық сипаттамасы (“Еңбек – еңбегі жоқтық” тақырыптық тобының материалдары негізінде) file:///C:/Users/W2/Downloads/2223-1-4286-1-10-20181108%20(1).pdf. (24.10.21).
16. Динаева Б.Б. Қазақ мақал-мәтелдерінің прагма-когнитивтік аспектісі: монография. –Астана: 2013. –161 б.
17. Қарсыбекова Ш. Ш. Қазақ мақал-мәтелдерінің логика-семантикалық және заттық-тақырыптық топтастырылу принциптері. ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. –№ 2 (92). –2006.
18. Исаева Ж.И. Дүниенің паремиологиялық бейнесі (лингвомәдениеттанымдық аспекті): Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. –Алматы, 2007. –15-б.
19. Джусупов М., Алибекова К., Мажитаева Ш. Специальная лексика и пословицы (лингвоконтрастивные и методические аспекты). –Ташкент: MERIYUS, 2013. – 138 с.

20. Гендерлік қатынасқа байланысты мақал-мәтелдердегі этнолингвистикалық мотивтер. Тіл тағлымы. Алматы, 2003. –478 б.
21. Сулейменова Э., Ақберді М., Қойшыбаева Г. Выбор языка и корреляции языковой трансмиссии: монография. –Алматы: Қазақ университеті, 2016. –184 с.
22. The Oxford Dictionary of English proverbs. Oxford University Press 1935. 625 p.
23. Mieder W. Proverbs Are the Best Policy: Folk Wisdom and American Politics. Utah State University Press, Logan, Utah, 2005. 325 p.
24. Mieder W. «Proverbs Speak Louder Than Words»: Folk Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature, and Mass Media. 2008. 357 p.
25. Mieder Wolfgang. Antisprichwörter. I. Vol. Wiesbaden, 1982.
26. Lucas E.C. Proverbs. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan. Cambridge, U.K. 2015. 421 p.
27. Mieder W. “Right makes might”. Proverbs and the American Worldview. Indiana University Press, Indiana, USA, Bloomington, IN. 2019. 377 p.
28. Вельмезова Е. ‘Новые русские пословицы’ и проблема смысловой противопоставленности паремий (crossing of proverbs). Slavic Almanac. 2006. Vol. 12. N 2. 174 с.
29. Reznikov A. Modern Russian Anti-Proverb. Burlington, Vermont: “Proverbium” in cooperation with the Department of German and Russian; The University of Vermont, 2009. 179 p.
30. Сүлейменова Э. Д., Қазақ тілі үшін ұлттық корпус керек пе? <http://rmebrk.libgateway.psu.kz/journals/1109/70431.pdf>. (23.11.21).

References

1. Qaydar Ә. Т. Халық даналығы (qazaq maqal-mätelderiniñ tüsindirme sözdigi jäne zertteu). –Алматы: “Тоғанай Т” баспасы. 2004, –560 б.
2. Qızırova Ä. Maqal-mätel-lingvomädeni birlikter. –Алматы: QazUW xabarşısı. Filologiya seriyası. –2008. №8. 190 б.
3. Mieder W. Definition and Classification. In: Proverbs: a handbook. London: Greenwood Press, 2004. –304 p. https://www.jlab.org/div_dept/admin/HR/EAP/07-07-08.pdf (20.09.21).
4. Betholia C. "Manipuri Culture Seen Through Proverbs". Indian Folklife (30): 2008, 4–5. <http://indianfolklore.org/journals/index.php/IFL/article/view/111>
5. Hatri J., Laishram L., Anthropological study of Manipuri proverbs. Impact: International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature (IMPACT: IJRHAL), 2013, 1(3), 1-b.
6. Mansurov B.B. Qazaq maqal-mätelderindegi dinî-xadistik aspekti, Filosoфиya doktori (PhD) ğılımı дәреjesin alw үшін dayındalğan dissertaciya. –Алматы: Äl-Farabî atındağı Qazaq ulttıq wñiversiteti, 2014. –167 б.
7. Jakobson R. Franz Boas' approach to language. Portraits of linguists. –Bloomington: L., 1966. –Vol. 2. –P. 127–139
8. Boas F. Introduction. Handbook of American Indian languages. Reprinted in: Classics in linguistics. – N.Y., 1967. – P. 155–234.
9. Qaydar Ä., Qazaqtar ana tili äleminde (étnolingvistikalıq sözdik). Qoğam.- Алматы: Sardar, 2013. Tom 2, –728 б.

10. Muqaddas M., Qazaq-uyğır maqal-mätelderiniñ paremiologiyalıq jüyesi. Filologiya ǵılımdarınıñ kandidatu ǵılımı дәrejesin alw üşin dayındalǵan dissertaciyanıñ avtoreferatı, –Almatı, 2007. –31 b.
11. Ataxanova R.K. Twıs emes tilderdegi maqal-mätelderdiñ étnolingvistikalıq sıpatı. Filologiya ǵılımdarınıñ kandidatu ǵılımı дәrejesin alw üşin dayındalǵan dissertaciyanıñ avtoreferatı. – Almatı, 2005. – 31 b.
12. Seytxojaeva A.A., Paremiologiyalıq birliklerdegi ortaқ jәne ayırım belgiler.C:/Users/W2/Downloads/551-1-1084-1-10-20160120.pdf (27.11.21).
13. Anıpına A.K., Orazaqınqızı F., Qıtay jәne qazaq tilderindegi maqal-mätelderdiñ grammatikalıq qurılımı. <http://www.kaznu.edu.kz/content/files/pages/folder22303>. (25.11.21).
14. Qazaq jәne aǵılşın tilderindegi maqal-mätelderdiñ étnomädeni sıpatı, <https://articlekz.com/kk/article/32734>. (22.10.21).
15. Rsalieva J.A. Aǵılşın, orıs jәne qazaq tilderi paremiologiyalıq birlikleriniñ semantikalıq sipattaması (“Eñbek – eñbegi joqtıq” taqırıptıq tobınıñ materialdarı negizinde) file:///C:/Users/W2/Downloads/2223-1-4286-1-10-20181108%20(1).pdf. (24.10.21).
16. Dinaeva B.B. Qazaq maqal-mätelderiniñ pragma-kognitivtik aspektisi: monografiya.- Astana: 2013. –161 b.
17. Qarsıbekova Ş. Ş. Qazaq maqal-mätelderiniñ logika-semantikalıq jәne zattıq-taqırıptıq toptastırılw principteri. QazUW xabarşısı. Filologiya seriyası. –№ 2 (92). –2006.
18. İsaeva J.İ. Dünieniñ paremiologiyalıq beynesi (lingvomädeniettandıq aspekti): Filologiya ǵılımdarınıñ kandidatu ǵılımı дәrejesin alw üşin dayındalǵan dissertaciyanıñ avtoreferatı. –Almatı, 2007. –15-b.
19. Djwswpov M., Alıbekova K., Majıtaeva Ş. Specialnaya leksika i poslovici (lingvokontrastivnie i metodicheskie aspekti). – Taşkent: MERIYUS, 2013. –138 s.
20. Gendepik katınasqa baylanıstı maqal-mäteldepdegi étnolingvistikalıq motıvtep. Til taǵlımı. Almatı, 2003. –478 b.
21. Süleymenova É., Aqberdi M., Qoyşıbaeva G. Vıbor yazıka i korrelyacii yazıkovoy transmıssii: monografiya. –Almatı: Qazaq wniwersiteti, 2016. –184 c.
22. The Oxford Dictionary of English proverbs. Oxford University Press 1935. 625 p.
23. Mieder W. Proverbs Are the Best Policy: Folk Wisdom and American Politics. Utah State University Press, Logan, Utah, 2005. 325 p.
24. Mieder W. «Proverbs Speak Louder Than Words»: Folk Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature, and Mass Media. 2008. 357 p.
25. Mieder Wolfgang. Antisprichwörter. 1. Vol. Wiesbaden, 1982.
26. Lucas E.C. Proverbs. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan. Cambridge, U.K. 2015. 421 p.
27. Mieder W. “Right makes might”. Proverbs and the American Worldview. Indiana University Press, Indiana, USA, Bloomington, IN. 2019. 377 p.
28. Velmezova E. ‘Novie rwsskie poslovici’ i problema smislovoy protivopostavlennosti paremiy (crossing of proverbs).Slavic Almanac. 2006. Vol. 12. N 2. 174 c.
29. Reznikov A. Modern Russian Anti-Proverb. Burlington, Vermont: “Proverbium” in cooperation with the Department of German and Russian; The University of Vermont, 2009. 179 p
30. Süleymenova É. D., Qazaq tili üşin ulttıq korpws kerek pe? <http://rmebrk.libgateway.psu.kz/journals/1109/70431.pdf>. (23.11.21).

Özet

Çalışma sırasında modern yerli ve yabancı paremiolojik çalışmaların bir analizi yapılmış, bu çalışmaların modern bilimsel eğilimleri ve yönleri tespit edilmiştir. 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında, modern yerli ve yabancı paremioloji üzerine araştırmaların üreme tanımlayıcı ve analitik bir incelemesi yapıldı. Kazak dilbiliminde atasözleri çalışması, üçüncü aşamanın etnolingüistik, karşılaştırmalı dil-kültürel çalışmalar ve cinsiyet dilbilimi alanlarında geliştiği üç aşamaya ayrılmıştır. Atasözleri üzerine yapılan insan merkezli çalışma, onları deyimbilimden ayırdı, onları folklor biliminin ayrı bir dalı haline getirdi ve paremiolojik birimlerin iletişimsel ve pragmatik potansiyeline odaklandı. Makale, modern yerli ve yabancı paremiolojik araştırmaların ana yönlerini analiz etmekte, Kazak dilinin paremiolojisinin gelişimi için yön ve beklentileri açıklığa kavuşturmakta, bu alanda gelecekteki araştırmaların görevlerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Atasözleri, paremiolojik araştırma, etno-dilbilim, karşılaştırmalı ve karşılaştırmalı dil-kültürel çalışma, ana yönler.

(G. OMARBEKOVA. KAZAK ATASÖZLERİ ÇALIŞMASI. GELECEK ARAŞTIRMALAR İÇİN ÖNERİLER)

Аннотация

В ходе работы был проведен анализ современных отечественных и зарубежных паремнологических исследований, выявлены современные научные тенденции и направления этих исследований. Конец XX века и начало XXI века явились репродуктивным описательно-аналитическим обзором исследований по современной отечественной и зарубежной паремнологии. Изучение пословиц в казахском языкознании делится на четыре этапа, в которых третий этап развивается в направлениях этнолингвистики, сравнительно-сопоставительной лингвокультурологии и гендерной лингвистики. Антропоцентрическое исследование пословиц отделило их от фразеологии, превратило в отдельную отрасль фольклорной науки и сосредоточило внимание на коммуникативно-прагматическом потенциале паремических единиц. В статье анализируются основные аспекты современных отечественных и зарубежных паремнологических исследований, уточняются направления и перспективы развития паремнологии казахского языка, акцентируется внимание на задачах будущих исследований в этой области.

Ключевые слова: Пословицы, паремнологические исследования, этнолингвистика, сравнительное, сопоставительное лингвокультурологическое исследование, направления исследований.

(Г. ОМАРБЕКОВА. ИССЛЕДОВАНИЕ КАЗАХСКИХ ПОСЛОВИЦ. РЕКОМЕНДАЦИИ ДЛЯ БУДУЩИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Сенбек УТЕБЕКОВ

PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан,
Қазақстан (senbek.utebekov@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0003-3557-6758

**«ДИУАНИ ХИКМЕТ» НҰСҚАЛАРЫНДАҒЫ ІЛІК СЕПТІГІНІҢ
ФОРМАЛАРЫ ЖӘНЕ МАТАСА БАЙЛАНЫСҚАН СӨЗ
ТІРКЕСТЕРІ***

Андатпа

Мақалада автор «Диуани хикметте» қолданылған ілік септігінің әр түрлі формалары және ілік септігінің қатысуымен жасалған изафеттік тіркестер жөнінде қарастырады. Ол үшін ескерткіштің Мысыр, Көкшетау, Стамбұл, Санкт-Петербург қалаларының кітапханаларында және түрік ғалымы Эмил Эсиннің кітап қорында сақталған нұсқалары негізге алынады. Алдымен «Диуани хикмет» нұсқаларында кездескен матаса байланысқан сөз тіркестерін түрлеріне қарай парсы тілінің синтаксистік жүйесі негізінде құрылған изафеттер және түркі тілдерінің конструкциясы негізінде құрылған изафеттер деп екі топқа, одан соң түркі тілдерінің синтаксистік жүйесі негізінде құрылған тіркестердің өзін ілік септігі формаларының қатысуымен жасалған матаса байланысқан сөз тіркестері және ілік септігі формаларының қатысуынсыз жасалған матаса байланысқан сөз тіркестері деп іштей екі топқа бөледі. Одан әрі ескерткіште ілік септігінің *-ның, -нің, -ың, -иң, -ын, -ин* формаларынан бөлек *-ны, -ни* формаларының да жиі қолданылғанын атап өтіп, бұл формалардың дамуы мен қалыптасуына байланысты мәліметтерді, сондай-ақ ғалымдардың пікірлерін талқылай отырып өзіндік көзқарастарын білдіреді. Мақаланың келесі бөлімінде матаса байланысқан тіркестердің бағыныңқы сыңары мен басыңқы сыңары арасындағы қатынастарға, мағыналық ерекшеліктеріне мән береді. Сондай-ақ, ілік септігі формаларының қолданылып-қолданылмауы мағынаға әсер етеді ме деген сауалға жауап іздейді.

Кілт сөздер: Ахмет Ясауи, Диуани хикмет нұсқалары, ілік септігінің формалары, матаса байланысқан сөз тіркестері, изафеттер.

* Geliş Tarihi: 28 Mayıs 2022 – Kabul Tarihi: 15 Haziran 2022

Date of Arrival: 28 May 2022 – Date of Acceptance: 28 June 2022

Келген күні: 28 мамыр 2022 ж. – Қабылданған күні: 15 маусым 2022 ж.

Поступило в редакцию: 28 май 2022 г. – Принято в номер: 15 июнь 2022 г.

Senbek UTEBEKOV

PhD, Senior Lecturer of the Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkistan, Kazakhstan (senbek.utebekov@ayu.edu.kz)
ORCID: 0000-0003-3557-6758

AN EVALUATION ON GENITIVE SUFFIXES AND NOUN PHRASES IN *DIWAN AL-HIKMAT* COPIES

In the article, genitive suffixes and noun phrases formed by the help of these suffixes have been examined. And the study has been based on the copies in Egypt, Kökşetav, İstanbul, St. Petersburg libraries and on the copy in the Turkish scientist Emel Esin's private library. For this reason, the work has been published in Egypt, Kökşetav, İstanbul, St. Petersburg cities and copies of Turkish scientist Emel Esin's private library. First of all, the noun phrases that we encounter in the copies of "*Diwan al-Hikmah*" have been examined in two groups as the noun phrases formed according to the syntactic features of Persian and the noun phrases formed according to the syntactic features of Turkish. In addition, noun phrases established according to the syntactic features of Turkish have been examined separately as noun phrases in which genitive suffixes are used and noun phrases that do not use genitive suffixes. In addition, the formation and development processes of -nıj, -niğ, -iğ, -in, -in and -ni, -ni genitive suffixes in the *Diwan al-Hikmah* have been emphasized. In addition to this, the views of various Turcologists about the aforementioned suffixes were evaluated and discussed in the literature. In the next part of the article, the connection between the elements of the noun phrases and their meaning features have been examined. In particular, it has been discussed whether or not to use genitive suffixes in noun phrases and whether it has an effect on the meaning of the word group.

Keywords: Ahmet Yesevi, copies in *Diwan-ı Hikmet*, current additions, noun complements, izafet compositions.

Кіріспе

Еуропа тілдерінде *genitiv*, *genetivus*, *genitif* түрінде аталатын ілік септігі басқа септіктерден есім сөзбен есім сөздің тіркесуіне қызмет ете отырып, изафеттік тіркес құрауы арқылы ерекшеленеді. Осы тұста ілік септігі мен тәуелдік жалғауы арасында тығыз қатынастың бар екенін атап өтуіміз керек. Яғни ілік септігі әдетте тәуелдік жалғауы жалғанған сөзбен синтаксистік байланыс құрайды. Сондықтан А.Бісқақов ілік септігінің қазақ тіліндегі жалпы қолданыстарын ескере отырып, «бұл септік меңгеру я меңгерілу жағынан тікелей етістікке қатыспайды, әрқашан соңғы тәуелдеулі есім сөзбен я субстантивтенген сөзбен байланысты болады. Осыған орай, атау формадағы әрбір сөзге жалғанатын ілік септігінің қосымшасы я меншікті (иелікті), я басқа бір қилы қатынасты білдіреді» [1, 62-б.] деп түсіндіреді. Ал түрік ғалымы

Мухаррем Эргин «ілік септігі есімдердің екінші бір есіммен байланысуын қамтамасыз етеді. Ілік септігі есімнің басқа бір есіммен байланысы барын, өзінен кейінгі басқа бір есімге бағыныңқылығын көрсетеді. Зат есімнің бұл формасы кейде жалғаусыз, көп жағдайда жалғаулы болып келеді. Бұл форма генитиф формасы болып табылады. Генитиф формасы негізінен бір есімнің есіммен, кейде етістікпен тіркесуін қамтамасыз етеді...» [2, 216-б.] дей келе *Orhan-in-dir* “Орхандікі”, *senin olsun* “Сенікі болсын” деген мысалдар арқылы ілік септігінің түрік тіліндегі қолданысына сәйкес кейбір нюанстарға байланысты өз пікірін білдіреді. Негізінде бұған ұқсас мысалдар басқа түркі тілдерінде де кездеседі. Осыған сәйкес әр түрлі ой-пікірлер де баршылық. Мысалы, 1977 жылы М.Ш.Ширалиев пен Э.В.Севортянның басшылығымен жарық көрген «Грамматика азербайджанского языка» атты еңбекте ілік септігінің формасы екі қызметте жұмсалатынын көрсетеді: а) баяндауыш қызметте: *бу сүрү колхозундур* “бұл отар колхоздікі”, *О вәзифә сәнин дәјил* “Ол қызмет сенікі емес”; ә) Басқа есіммен байланысты қызметі: *евин дамы* “үйдің шатыры”, *китабын чилди* “кітаптың мұқабасы” т.б. [3, 44-45-бб.]. Түрколог Ғ.Мусаев қарайым тіліндегі қыса байланысудың бір түрі осы ілік септігінің формасы арқылы жасалатынын айта отырып, *Бу тынч сувлары гәлнюн Галвенин да йешиңлиги отрачларнын* “Эти тихие воды озера Галве и зелень островов”, *Йарых сагынчына кәндярювчюнюн бавун «Онармахнын» Шелумел Лопатонун* “Светлой памяти учителя (воспитателя) союза «Онармах» Шелумеля Лопато” деген мысалдар келтіреді [4, 139 б.]. Келтірілген мысалдар мен ой-пікірлерді саралап қарағанда, түрік, әзірбайжан, қарайым тілдерінде кейбір тұлғалардың, мысалы, меншіктікті білдіретін *-гы, -gi* секілді формалардың немесе кейбір көмекші етістіктердің жасырын тұратынын байқау қиын емес секілді. Осы тұста атақты түрік ғалымы Зейнеп Коркмаздың «ілік септігінің формасы кейбір етістіктер және *-дыр, -дур* секілді формалар арқылы есімдерді етістікпен тіркестіруде қызмет атқарады. Мысалы: *шу ikisi senin шу ikisi de onların sayılır* “Мына екеуі сеніңкі, ал мына екеуі олардікі саналады”, *Elindeki Ali'nindir* “Қолыңдағы Алидікі”. Бұл сөйлемдерде *senin, onların, Ali'nin* секілді мысалдарда ілік септігі форма жағынан етістікке тіркескендей көрінсе де, есім сөздердің жанында айтылмай жасырын тұрған тағы бір есім сөз бары сезіледі (*senin payın* “сенің үлесің”, *onların payı* “олардың үлесі”, *Ali'nin kitabı* “Алидің кітабы” т.б.). Сондықтан бұл жерде де есім мен есімді

тіркестіру қызметі басым көрініп тұр» [5, 270-б.] деген пікірі сөзімізді қуаттай түседі. Мұның өзі ілік септігінің көнеден келе жатқан негізгі қызметі бір-біріне байланысты екі есім сөзді тіркестіру екенін көрсетеді.

Ал жүздеген нұсқалары арқылы танылып, түркі тілдерінің түрлі бұтақтары мен диалектілеріне тән көрсеткіштердің көрініс табуы арқылы ерекшеленетін «Диуани хикметте» ілік септігінің көнеден бері қолданылып келе жатқан формаларымен қоса қазіргі түркі тілдері мен диалектілеріндегі қолданыстарының қатар келуі ерекше назар аудартады. «Диуани хикметтің» Санк-Петербург, Мысыр, Стамбұл, Көкшетау, Эмел Эсин секілді нұсқаларын мақаламыздың өзегі етудегі негізгі себебіміз де осыған байланысты болып отыр. Сонымен қоса грамматикалық еңбектерде біршама сөз етіліп жүрсе де, әлі күнге нақты шешімі табылмай жүрген ілік септігінің кейбір формаларына және матаса байланысқан сөз тіркестерінің айналасындағы кейбір мәселелерге байланысты кеңінен сөз қозғайтын боламыз.

Материалдар және зерттеу әдістері.

Түркі ескерткіштерінің ішінде «Диуани хикмет» секілді жүздеген нұсқасы бар атақты еңбек жоқ деуге болады. Қазірге дейінгі зерттеулер бойынша «Диуани лұғат ит-түріктің» бір ғана нұсқасы, «Құтадғу біліктің» 3 нұсқасы, «Атебетул хақайықтың» 6 нұсқасы, «Қорқыт ата хикаяларының» 3 нұсқасы бар болса, «Диуани хикмет» нұсқаларының санын тап басып айту қиын. Кейбір деректерге сүйенсек, Өзбекстан Ғылым Академиясы, Шығыстану институтында Ясауи хикметтерінің 175 нұсқасының сақталғаны анықталған [6]. Кейінгі зерттеулердің арқасында «Диуани хикметтің» Өзбекстан, Қазақстан, Татарстан, Башқұртстан, Қырғызстан, Түркіменстан, Түркия, Әзербайжан секілді түркі мемлекеттерінің, сол секілді Ресей, Иран, Мысыр, Үндістан, Венгрия, Франция, Ұлыбритания, Италия, Ауғанстан секілді алыс-жақын елдердің мұрағаттарында, кітапханаларында, музейлерінде, сондай-ақ жекелеген адамдардың кітап қорларында сақталған жүздеген нұсқасынан хабар беретін деректер жарық көріп жатыр. Алайда қолымызда ескерткіштің тек бірнеше нұсқасының ғана қолжазбасы бар. Бұл нұсқалар да түрлі жағдайда сақталған. Көбісі сақталуы жағынан нашар болғандықтан жан-жақты зерттеуге мүмкіндік бермейді. Қолымыздағы нұсқалардың ішінде тек Санк-Петербург, Мысыр, Стамбұл, Көкшетау, Эмел Эсин нұсқалары өте жақсы сақталғандықтан жан-жақты зерттеуге әбден лайық көріп,

мақаламыздың өзегіне айналдырып отырмыз. Аталған нұсқалар жайында қысқаша мәлімет бере кетсек:

Санкт-Петербург нұсқасы: Ғалым Р.Сыздықованың берген мәліметіне қарағанда XIX ғасырдың соңында Карл Германович Залеман тарапынан Самарқандтан Санкт-Петербург қаласына алып кеткен бұл нұсқа бұрынғы КСРО Ғылым академиясының Шығыстану институтындағы Азия музейінде В 286 деген нөмірмен сақтаулы. 114 парақтан тұратын Самарқанд қолжазбасын Р.Сыздықова лингвистикалық тұрғыдан зерттеді. Ғалымның бұл еңбегінде нұсқаның транскрипциясы мен факсимилесі де берілген [7, 31-33-бб.].

Мысыр нұсқасы: Қазірге дейін табылған хикмет нұсқаларының ішінде ең көнесі саналатын бұл нұсқа 1650 жылы хатқа түсірілген. Нұсқа 234 беттен тұрады, 49 хикмет берілген. 2019 жылы Мехмет Махур Тулум тарапынан қолжазбаның латын әліпбиіндегі транскрипциясы жасалып, түрік тіліне аударылған болатын. М.М.Тулумның «Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası – Mısır Nüshası 1650» атты бұл еңбегінде Ясауи хикметтері ретімен емес, тақырып жағынан бөлініп беріледі [8].

Стамбұл нұсқасы: Хижра жыл санауы бойынша 1315 жылы Стамбұл қаласында жарық көрген бұл нұсқаның бір көшірмесі Қазақстан Ұлттық кітапханасының сирек кітаптар қорындағы №2330-38 инвентарында сақталған. 116 беттен тұратын нұсқада 71 хикмет, 1 мінәжат бар. Хикмет нұсқасын 1998 жылы Мұхамедрахым Жармұхамедұлы, Мақсұт Шафиғи, Сәрсенбі Дәуітұлы секілді ғалымдар оқып, қазақ тіліне аударды [9].

Көкшетау нұсқасы: Қазіргі таңда Көкшетау қаласындағы Әдебиет және өнер мұражайының сирек кездесетін кітаптар бөліміндегі №639 инвентарында сақталған бұл нұсқа 2011 жылы табылған. 176 беттен тұратын нұсқада 57 хикмет орын алған. 2016 жылы қолжазбаны Иманғазы Нұрмағамбетұлы қазақ тіліне аударып, қолжазбаның түпнұсқасымен бірге жариялаған болатын [10]. Біз Иманғазы Нұрмағамбетұлының еңбегіндегі факсимилені қолдана отырып (анық емес және зақым көрген беттерін мұражайда сақталған түпнұсқадан қайта бастырдық), диахронды және синхронды әдістер негізінде тілдік талдау жасап 2021 жылы кітап жариялаған болатынбыз [11].

Эмел Эсин нұсқасы: Эмил Эсин атты түрік ғалымының кітап қорында сақталған бұл қолжазба 101 беттен тұрады, 49 хикмет және

бір мінәжат берілген. Қолжазба жайында ең алғаш мәлімет Кемал Эрасланның 1983 жылы жарық көрген «Ahmed Yesevi Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler» атты еңбегінде жарияланған еді [12, 41-42-бб.]. 1994 жылы бұл қолжазбаны Юсуф Азмун оқып, түрік тіліне және ағылшын тіліне аударды [13].

Мақаламызда түркі халықтарының мәдениеті мен салт-санасының қалыптасуында маңызды орын алатын Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметінің» осы бес нұсқасын негізге ала отырып, ілік септігінің әр түрлі формалары және ілік септігі мен тәуелдік жалғауларының қатысуымен жасалған сөз тіркестері жайында сөз етеміз. Зерттеу барысында диахронды әдіске сүйене отырып, көне және ортағасырлық ескерткіштер тіліндегі ілік септігінің формалары мен матаса байланысқан сөз тіркестерінің жасалуына назар аударылады. Сол секілді синхронды әдісті негізге ала отырып, қазіргі түркі тілдеріндегі қолданыстары туралы да сөз қозғалатын болады.

Зерттеу нәтижесі

С.С. Майзель түркі тілдерінде ілік септігінің қатысуымен жасалған сөз тіркестерінің 3 түрі бар екенін көрсетеді:

1. $C_1 + M_1$ Мысалы: *kadının şapkası* “әйелдің шапкасы”;
2. $C_0 + M_1$ Мысалы: *kadın şapkası* “әйел шапкасы”;
3. $C_0 + M_0$ Мысалы: *fötr şapka* “киіз шапка” [14, 51-б.].

Матаса байланысқан бұл тіркестердің бұлай үш типке бөлінуі олардың әрі семантикалық, әрі грамматикалық ерекшеліктеріне байланысты болып келеді. С.С.Майзельдің матаса байланысқан тіркестерді синтагмалық жақтан бұлай үш түрге бөлуін көптеген ғалымдар мақұлдайды. Ал қазақ ғалымы Сейілбек Исаев ілік септігінің қатысуымен жасалған тіркестің басқа да түрлері барын көрсетеді. Ол «ілік септік жалғауы өзі жалғанған сөзді екінші сөзге бағындырып қана қоймайды, сонымен бірге оның белгілі тұлғада (тәуелдік жалғауда) тұруын да талап етеді. Бірақ кейде тәуелдік жалғауды түсіп қалып қолданылуы да кездесіп отырады» [15, 415-б.] дей келе бұл пікірін қазақ тіліндегі *біздің ауыл, сіздің жігіттер, өзіміздің кісі*, түрік тіліндегі *беним баба, сенин ана*, өзбек тілінде *бизнинг үй, сиздинг меһмон*, әзербайжан тіліндегі *бизим әв, сизин мусафир* секілді мысалдармен дәлелдеп көрсетеді. Сонымен бірге бұл тіркестің көне дәуірлерде де қолданылғанын көрсету мақсатында «Құтадғу біліг», «Диуану лұғат-ит түрк» секілді көне ескерткіштер тіліндегі *мениң тилек, мениң йүрек, кимиң тавар* сияқты мысалдарды келтіреді.

Ал біздің талдап отырған мәтінімізде матаса байланысқан сөз тіркестерінің парсы тілінің конструкциясы (синтаксистік жүйесі) негізінде құрылған изафеттер және түркі тілдерінің конструкциясы негізінде құрылған изафеттер деген екі түрі барын айтуға болады. Түркі тілдерінің синтаксистік жүйесі негізінде құрылған тіркестердің өзі ілік септігі формаларының қатысуымен жасалған (яғни, ілік септігі мен тәуелдіктің формалары толық көрінетін) матаса байланысқан сөз тіркестері және ілік септігі формаларының қатысуынсыз жасалған (ілік септігінің формалары жасырын қалып, бірақ тәуелдік жалғауы жалғану арқылы жасалатын) матаса байланысқан сөз тіркестері деп бөле аламыз. Ілік септігі формаларының қатысуымен жасалған изафеттерде түркі тілдерінде кең таралған ілік септігінің *-ның, -нің, -ың, -иң, -ын, -ин* формаларынан бөлек *-ны, -ни* формаларының да қолданылатынын көруге болады. Әрине аталған бұл формалар жайында азды көпті зерттеулер жасалып, пікірлер айтылған болатын. Ал біздің мақсатымыз тақырыпқа қатысты зерттеулер мен пікірлерге анализ жасай отырып, өзіндік пікірлерімізді ортаға салу болып табылады.

Талқылау.

Парсы тілінің синтаксистік жүйесі негізінде құрылған изафеттер

Орта ғасырлық шығармалар тілінде парсылық изафеттер арабша изафеттермен салыстырғанда көбірек қолданылады. Парсылық изафеттер түркі тілдеріндегі матаса байланысқан сөз тіркестері секілді құрылады. Парсылық изафет пен түркілік изафеттің ұқсастықтары мен айырмашылықтарын Сейілбек Исаев былай түсіндіреді: Есім сөздерден құралған бұл изафеттік тіркес түркі тілдеріндегі изафеттің екінші, үшінші түрлерімен тұлғалық жағынан өте ұқсас келеді, ол изафет көрсеткіші тәуелдік жалғаудың 3-жағымен сәйкес болып жалғанған анықталушы сөз бұрын тұрады. Түркі тілдерімен салыстырғанда, парсы тіліндегі изафет тіркестік орын тәртібі, керісінше, төмендегідей болып келеді. Түркі тілдерінде: анықтауыш – анықталушы + тәуелдік жалғауы. Парсы тілінде: анықталушы + изафет көрсеткіш – анықтауыш. Парсы тіліндегі бұндай конструкция (изафет) сыртқы тұлғасы жағынан түркі тілдеріндегі -и арқылы жасалған қатыстық сын есімдерге ұқсас [15, 361-362-бб.]. Изафеттің бұл түрінің қазақ тіліндегі қолданысы жайында сөз ете келе мұны «парсы нисбеті» деп атаған [16, 37-б.]. Орта ғасырлық ескерткіштердің көбінде парсы тілінің изафеттік конструкциясымен құрылған матаса байланысқан тіркестерде парсы

емлесіне сәйкес «изафет кесресі» қойылады. Ал «Диуани хикмет» нұсқаларының көбісінде hareket қолданылмағандықтан «изафет кесресі» берілмейді. Мұны тек мағынасына қарай ажыратып алуға тура келеді. Мысалы:

<i>būy-ı hudā</i>	“Құдайдың хош иісі” (М. 60a/1; К. 4b/11),
<i>cām-ı şarāb</i>	“шарап тостағаны” (К. 8b/9; М. 10b/11),
<i>defter-i şānī</i>	“екінші дәптер” (М. 1a/4; К. 82a/11),
<i>ferman-ı Subhān</i>	“Субханның бұйрығы” (S. 15a/4)
<i>hāl-ı dīl</i>	“көңіл жайы” (М. 23a/5),
<i>levh-i mahfūz</i>	“лаухыл тақтасы” (К. 4a/2),
<i>nūr-ı imān</i>	“иман нұры” (К. 31b/2; S. 6a/3),
<i>pīr-ı muğān</i>	“отқа табынушылардың пірі” (К. 1b/9; М. 52a/1; Е. 7a/5),
<i>cām-ı şarāb</i>	“шарап тостағаны” (Е. 44b/5),
<i>rūz-ı mahşer</i>	“махшар күні” (І. 11a/11; М. 1b/2; К. 10a/3),
<i>şāhib-i kemal</i>	“кемел иесі” (К. 9a/8),
<i>şubh-i şādīk</i>	“таң шапағы” (М. 23b/1; К. 79a/2; Е. 11b/8),
<i>hāk-i pāy</i>	“аяқтың шаңы” (S. 15a/4)

«Диуани хикмет» нұсқаларында кездесетін көптеген изафеттер түркілік конструкциямен құрылғанымен құрамындағы сөздер араб-парсы сөздерінен тұрады. Мысалы:

<i>āşıqların talepleri</i> (М. 62a/14),	<i>hudāniñ vaşlı</i> (S. 9a/2),
<i>derdiniñ devāsi</i> (S. 8a/4),	<i>irem bāğı</i> (К. 60a/4),
<i>şevk şarābı</i> (S. 33b/9; І. 1b/8),	<i>muḥabbetniñ deryāsi</i> (М. 61b/3)
	т.б.

Солардың арасында *rūz-ı mahşer* “махшар күні” (М. 1b/2; К. 10a/3), *rūz-ı kıyāmet* (S. 34b/4) т.б. парсылық конструкциямен құрылған тіркестердің түркілік түрі де қатар қолданылуы назар аудартады. Мысалы:

<i>mahşer küni</i> (S. 40b/5),	<i>kıyāmet küni</i> (К. 50b/11).
--------------------------------	----------------------------------

Ілік септігі жалғауларының қатысуымен құрылған матаса байланысқан сөз тіркестері

«Диуани хикмет» нұсқаларында жиі кездесіп отыратын және түркі тілдерінің ең көне мәтіндерінде де өте өнімді жұмсалған ілік септігінің *-ның*, *-нің* жалғауының қалыптасуына байланысты ғалымдар арасында түрлі пікір бар. Н.А.Баскаков бұл аффикс «тән», «дене», «негіз» мағыналарында қолданылған *нен* сөзінің грамматикалануы

нәтижесінде пайда болғанын және бұл сөздің *nene* > *nen* > *-ның/ -ниң, -нын/ -нин, -ны/ -ни* > *-н* түріндегі дыбыс құбылыстары секілді процестерден өткендігін айтады [17, 138-б.]. Бұл пікірді К.Гронбеч, Петро И.Кузнецов секілді көптеген ғалымдар қуаттайды [18, 88-89-бб.], [19, 193-261-бб.].

Ал Ж.Дени Н.А.Баскаковтың сөзін мақұлдай отырып, ілік септігі жалғауы секілді табыс септігінің қосымшасы да көне дәуірлерде жеке сөз ретінде қолданылған *нең* сөзінің қысқарған түрі деп санайды [20, 134-б.]. Негізінде ілік септігі мен табыс септігі формаларының түбі бір тұлға екенін алғаш П.М.Мелиоранскийдің 1899 жылы Күлтегін ескерткішіне байланысты жазған мақаласында айтқан болатын. П.М.Мелиоранскийдің пікіріне сүйенсек, «Кейде бір заттың екінші бір затқа тиесілі екенін білдіретін сөз тіркестерінде табыс септігінің жалғауы ілік септігінің орнында қолданылады. Шамасы табыс септігі мен ілік септігінің формаларының арасында белгілі бір деңгейде синтаксистік байланыс бар. Олардың қолданыстарында да бірнеше ұқсастықтар бар» [21, 92-б.].

Талат Текин, Орхон ескерткіштерінде ілік септігінің дауыссызбен біткен сөздерге *-ың, -иң, -уң*, дауыстымен біткен сөздерге *-ның, -ниң* түрі жалғанатынын және бұл форманың сингармонизмнің еріндік-езулік заңына бағына бермейтінін айтады [22, 101-б.]. Ал Ғ.Айдаров бұл форманың еріндік дауыстылы түрлерінің де қолданылғанына байланысты мысалдар береді [23, 62-б.]. Мұнымен қоса көне түркі тілінің мәтіндерінде кездесетін кейбір сөздерде ілік септігінің *-ығ, -иғ* (*Türük bodun+ıg atı* “Türk halkının adı” КТ D 25; ВК D 20), екінші жақ тәуелдік жалғауынан соң және жіктеу есімдіктерінен соң жалғанатын *-ын, -ин* (*kaganı+ın sabin* “hakanlarının sözlerini” КТ G 9) түріндегі алломорфтары да кездеседі [22, 101-б.], [24, 71-б.]. Кейбір деректер бойынша көне ұйғыр тілінде ілік септігінің ашық дауыстылы *-наң, -нең* түрінің бар екені көрсетіледі [25, 133-б.]. Қарахан, Хорезм, көне қыпшақ, шағатай және көне Анадолы түркілерінің тілдік материалдарында көне түрік тіліндегі ілік септігінің *-ның, -ниң, -нұң, -нүң, -ың, -иң, -ұң, -үң* формалары сақталғанын көруге болады [26, 28-б.], [27, 260-б.], [28, 14-б.], [29, 74-75-бб.], [30, 64-б.], [31, 95-б.], [32, 137-б.]. В.В.Радлов Алтын орда жарлықтарының тілдік ерекшеліктеріне байланысты жазған зерттеу еңбегінде ілік септігінің *-ың, -иң* түрі батыс түркі тілдеріне, ал *-ның, -ниң* шағатай немесе оңтүстік түркі тілдеріне тән морфема екенін баса айтады [33].

Сонымен қоса Хорезм, қыпшақ және көне Анадолы түріктерінің тілінде жазылған мәтіндерде *мен, биз* секілді есімдіктерден соң қолданылған *-ым, -им, -ұм, -үм* ілік септігінің формасы кездеседі [29, 74-75-бб.], [30, 64], [34, 333-б.], [35, 35-б.].

Көне түрік тілінен бастап түркі тілдерінің түрлі кезеңдерінде кең көлемде қолданылған ілік септігінің *-ның, -ниң* формасы, түркі тілдерінің ішінде қазіргі саха (якут) тілінен өзге барлық тілдерде сақталған деуге болады. Ал саха тілінде ілік септігінің формасының орнына монғол тіліндегідей *-та, -те* қолданылады [36, 86-б.]. Сондай-ақ саха тілінде ілік септігінің қызметі атаулық формада тұрып орындалады [37, 59-б.], [38, 94-б.]. Түркі тілдерінің кейбір ерекшеліктеріне қарай ілік септігінің құрамындағы езулік дауыстылардың еріндік дауыстыға алмасуы және дауыссыздардың ұяңдануы, қатаңдануы секілді кейбір дыбыс құбылыстарының орын алуы арқылы алломорфтарының саны артқанымен аса өзгере қойған жоқ (1-кесте).

эзербайжан	<i>-ын, -ин, -ұн, -үн, -нын, -нин, -нұн, -нүн</i>
Түрік	
гагауыз	
түркімен	<i>-ың, -иң, -ұң, -үң, -ның, -ниң, -нұң, -нүң</i>
башқұрт	<i>-ның, нёң, -ноң, -нөң, -дың, -дёң, -доң, -дөң, -тың, -тёң, -тоң, -төң</i>
Қазан татары	<i>-ның, -нёң</i>
Қырым татары	<i>-ның, -ниң</i>
Қазақ	<i>-ның, -нің, -дың, -дің, -тың, -тің</i>
қарақалпақ	
Ноғай	
Алтай	
құмық	<i>-ны, -ни, -нұ, -нү</i>
қарашай-балқар	<i>-ны, -ни, -нұ, -нү, -ы, -и, -ұ, -ү</i>
Өзбек	<i>-ниң</i>
Ұйғыр	
Хакас	<i>-ның, -нің, -тың, -тің</i>
Тува	<i>-ның, -нің, -нұң, -нүң, -дың, -дің, -дұң, -дүң, -тың, -тің, -тұң, -түң</i>
Қырғыз	<i>-нын, -нин, -нұн, -нүн, -дын, -дин, -дұн, -дүн, -тын, -тін, -тұн, -түн</i>
сары ұйғыр	<i>-ның, -нің, -нең, -тың, -тің</i>

Чуваш	-ән, -ён
-------	----------

«Диуани хикметтің» біз талдап отырған нұсқаларында да қолданылған ілік септігінің *-ның, -ниң* формасының тек қысаң дауыстымен келетін түрлері кездеседі. Бұл қосымша атау формасындағы сөздер мен есімдіктерге, сондай-ақ көптік, тәуелдік жалғауларынан соң жалғанған. Мысалы:

<i>‘ālīniñ atası</i> (K. 76a/1),	<i>muḥabbetniñ deryāsı</i> (M. 61b/3),
<i>cānniñ kuşı</i> (K. 43a/3),	<i>muḥabbetniñ meydāni</i> (K. 40a/5),
<i>cenāzemniñ arqası</i> (M. 8a/4),	<i>riyāzetniñ köçesi</i> (M. 24b/5),
<i>derdiniñ devāsı</i> (S. 8a/4),	<i>uçtağniñ içi</i> (K. 48b/2),
<i>ērenlerniñ ayğan sözi</i> (S. 12b/3),	<i>ümmetlerniñ işi</i> (M. 49a/7),
<i>hudāniñ vaşlı</i> (S. 9a/2),	<i>ümmetlerniñ derdi</i> (K. 64a/2) vb.

Көне түркі тілінде және қазіргі түркімен тілінде дауыссызбен біткен кез келген сөзге, басқа да көптеген түркі тілдерінде жіктеу және сілтеу есімдіктеріне жалғанатын *-ың, -иң* ілік септігі жалғауы «Диуани хикмет» нұсқаларында да кездеседі. Мысалы:

<i>mēniñ yārānlarım</i> (K. 49b/1),	<i>anıñ hālin</i> (K. 66b/2),
<i>sēniñ işkiñ</i> (K. 23b/6),	<i>biziñ bilen</i> (K. 49b/1), vb.

Сонымен бірге Самарқанд және Көкшетау нұсқаларында кездесетін мына мысалдарда *-ың, -иң* формаларының есімдіктерден басқа сөздерге де жалғанғанын көруге болады. Мысалдардың арасында қосымшаның еріндік дауыстылы формасы кездеспейді. Мысалы:

<i>kabriñ içi</i> (S. 34a/14),	<i>tā ‘atıñ barçası</i> (K. 66a/4) т.б.
<i>muḥabbetniñ şarābı</i> (K. 36a/3),	

Ал кейбір мысалдарда ілік септігінің *-ын, -ин* формасы қолданылғанын көреміз. Бұл форма көне түркі тілінде екінші жақ тәуелдік жалғауынан соң және жіктеу есімдіктерінен соң жалғанатын. Қазіргі түрік, гагауыз, әзербайжан тілдерінде бұл форма дауыстымен біткен сөздерден соң, «Диуани хикметтің» Эмел Эсин нұсқасында көптік жалғауынан соң жалғанады. Мысалы: *‘āşī cāfī ümmetlerin gātı* (E. 47a/6).

Шағатай тілінің кейбір мәтіндерінде матаса байланысқан тіркестердің тағы бір түрі *-ны, -ни* формасының қатысуымен құрылады [39, 68-б.]. Түрік ғалымы М.Мансуроғлу бұл форманың көне Анадолы әдебиетінің көрнекті өкілі Султан Веледтің өлеңдерінде де

қолданылғанын көрсетеді. Мысалы: *dünyāni dirliḡi* т.б. [40, 106-б.]. Ал проф. Гүрер Гүлсевиннің берген мәліметтеріне сүйенсек, Сұлтан Веледтің өлеңдерінде бұл форма кездеспейді [35, 36-б.].

«Диуани хикметтің» нұсқаларында да *ны*, *-ни* формасының тек қысаң дауыстылы түрі жиі-жиі кездесіп отырады. Олар атау формасындағы сөздерге, есімдіктерге, көптік және тәуелдік жалғауларынан, кейде есімше жұрнағынан кейін жалғанады. Мысалы:

<i>anı kāyūni</i> (S. 6b/10),	<i>közümni yaşıni</i> (S. 11a/7),
<i>‘ārīflerni şöḡbeti</i> (M. 58a/6),	<i>ma ‘rifetni meydāni</i> (M. 56a/10),
<i>‘āşıqlarnı talebleri</i> (M. 62a/14),	<i>melāmetni oқи</i> (İ. 2b/1)
<i>‘āşıqni cāni</i> (S. 6a/7)	<i>Muḡammedni atı</i> (S. 16a/6),
<i>‘āşıqni cāyı</i> (K. 18a/5),	<i>sözni ma ‘nāsı</i> (K. 44b/11),
<i>babasını atası</i> (K. 75b/4),	<i>tālibni rızkı</i> (S. 6b/1),
<i>çın ‘āşıqni közi</i> (M. 23a/2),	<i>tarīkatni bāzārı</i> (S. 24a/9),
<i>dünyāni vefāsı</i> (M. 59b/11),	<i>velīlerni közi</i> (K. 21b/11),
<i>ḡarīblerni izi</i> (İ. 1b/4),	<i>yaḡşılarnı ḡāk-i pāyı</i> (S. 15a/4),
<i>ḡarīblerni köñli</i> (İ. 2a/13),	<i>yaḡşılarnıḡ ecri</i> (M. 106b/4; K.
<i>‘ışksızlarnı cāni</i> (S. 15b/8),	73a/1),
<i>közini yaşı</i> (S. 6b/9),	<i>yetimlerni başı</i> (İ. 1a/7),
	<i>cān bērgenni ārmāni</i> (E. 39a/6) т.б

«Диуани хикмет» нұсқаларында *-ны*, *-ни* ілік септігі формасының қатысуымен жасалған матаса байланысқан сөз тіркестерінің кейбірі екіден көп сыңардан тұрады. Мысалы:

maḡāmni yollarını rehzeni (K. 69a/2),
‘ışk derdni yarası (K. 63b/10),
pīr-i tuḡān tāliblerni yol başçısı (K. 23b/11) т.б.

Сонымен бірге сыңарларында бірдей сөздер қолданылған кейбір сөз тіркестері «Диуани хикметтің» нұсқаларында кейде *-ны*, *-ни* кейде *-ның*, *-ниң* формасымен жұмсалғанын көруге болады. Солардың арасында *-ың*, *-иң* формасымен келген түрі де жоқ емес. Мысалы:

muḡabbetniḡ bāzārı (M. 55a/6) ~ *muḡabbetni bāzārı* (K. 11b/2),
anıḡ üçün (K. 86b/1) ~ *anı üçün* (S. 19b/1),
muḡabbetniḡ şevki (K. 39b/1) ~ *muḡabbetni şevki* (S. 111b/9),
cenāzemniḡ arḡası (M. 8a/4) ~ *cenāzemni arḡası* (E. 95b/11),
tarīkatniḡ yolu (K. 74b/8) ~ *tarīkatni yolu* (E. 21b/5),
muḡabbetniḡ şarābı (K. 36a/3) ~ *muḡabbetni şarābı* (E. 42b/8) т.б.

Жалпы осы *-ны*, *-ни* аффиксінің тұлғалық жақтан табыс септігінің формасына ұқсауы ғалымдардың пікірталасын тудырып келеді. Кейбір

тілші ғалымдар бұл жалғауды ілік септігінің орнына қолданылған табыс септігінің жалғауы деп есептейді. Солар жайлы аздап сөз ете кетейік: Түрік ғалымы Ахмет Жафороғлу Қарахан дәуіріндегі түркі ескерткіштерінің тіліндегі ілік септігінің формалары жайында сөз ету барысында «Әдетте ілік септігінің формасы *-ның*, *-нің* және *-нұң*, *-нүң* болып табылады. Ал Ясауи хикметтерінде бұл септік табыс септігімен шатасып кеткен. Бұл өзбек тілінің кейбір диалектілерінің әсері болса керек» деп санайды [41, 80-б.].

Эфрасияб Гемалмаз Ясауи хикметтеріндегі *-ны*, *-ни* формасын табыс септігінің жалғауы ретінде бағалай отырып, осыған байланысты мысалдарды тізбектейді және «табыс септігінің *-ны*, *-ни* формасының ілік септігінде жұмсалған мысалдар да аз емес» деп көрсетеді [42, 3-5-бб.].

Кемал Эраслан Ахмет Ясауидің «Фақыр-намасында» да кездесетін бұл жалғауды шағатай тілінің соңғы кезеңдерінде жазылған мәтіндерде және қазіргі өзбек тілінің диалектілерінде де жиі қолданысқа ие болған бір тілдік көрсеткіш ретінде бағалап, бұл жалғаудың ілік септігінің формасының орнына қолданылған табыс септігінің жалғауы екенін атап көрсетеді [43, 26-б.]. Дәл осы пікірді Мұстафа Аргуншах та қолдай отырып, «шағатай тілінде *-н*, *-ны*, *-ни* табыс септігінің формасы ілік септігінің қызметінде жұмсалады» деген пікір білдіреді [44, 120-б.]. Ал Метин Караөрс Түркияның Кайсери қаласынан табылған «Диуани хикмет» нұсқасы жайында жазылған мақаласында *-ны*, *-ни* формасына қатысты «Хикметтерде назар аударатын ең маңызды тілдік ерекшеліктердің бірі көктүрік және көне ұйғыр тіліндегі есімдіктерден соң қолданылатын аккумулятив (табыс) септігінің *-ны*, *-ни* формасының ілік септігі ретінде жиі-жиі қолданылуы болып табылады» [45, 199-б.] дейді.

-ны, *-ни* формасының есім сөздер мен есім сөздерді байланыстыру қызметіне байланысты пікір білдірген тағы бір топ ғалым бұл форма ілік септігінің *-ның*, *-нің* жалғауының дамуы нәтижесінде қалыптасқан деп топшылайды. Атап айтқанда шағатай тілін жан-жақты зерттеген венг ғалымы Джонс Экманн 1966 жазған *Chagatay Manual* атты бағалы еңбегінде *-ны*, *-ни* формасын “ілік септігінің қысқарған түрі” деп атайды және шағатай тілінің соңғы кезеңдерінде жазылған мәтіндердің тілінде *-ның*, *-нің* формасымен қатар еркін қолданылатынын ерекше атап өтеді [39, 57-б.].

«Диуани хикметтегі» септік жалғауларын арнайы зерттеген Күлсін Абдрахманова «Қожа Ахмет Ясауидің “Диуани хикмет” еңбегіндегі септік жалғаулардың ерекшеліктері» атты зерттеу еңбегінде тарихи дамуы тұрғысынан алғанда ілік септігінің әуелгі формасы *-ның, -нің*, одан кейін *-ны, -ні* түрінде айтылып, уақыт өте келе жасырын қолданылу дағдысына айналған деген пікір ұстанады [46, 60-б.].

Профессор Рабиға Сыздықова «Диуани хикметтің» Санкт-Петербург нұсқасына сүйене отырып, бір жерде «Бір нәрсені қатты ескертуге болады, ол – ілік септіктің жалғауы көбіне-көп *-ның, -нің* емес, *-ны, -ні* түрінде келеді де, сырттай табыс септіктің жалғауымен бірдей тұлғада көрінеді. Бірақ контекстке қарай екеуін шатастырмауға болады: *мәні хикмәтләрім* (мәнің деудің орнына) *ахирәтні саудасыны* (бұл тіркестегі алғашқы сөз ілік, соңғысы табыс септікте екендігін көреміз)» десе [47, 121-б.], тағы бір тұста «Біздің қолжазбамызға тән ерекшелік – бұл септік қосымшасының толық және ықшамдалған екі вариантының қатар қолданыла беретіндігі және көбінесе ықшам түрінің (*-ны*) жиірек көрінетіні. Бұл, сірә, ескерткіш тілінің әртүрлі диалектілік негізде болғандығына немесе көшірушілер мен кейінгі кезеңдердің тіл ерекшеліктеріне қатысты болар. Зерттеушілердің байқауынша, ықшам варианты (*-ны*) ескі өзбек тілінде де актив қолданылған, сондықтан кейінгілерге, әсіресе көшірушілерге, ортаазиялық жазба дәстүрдің әсері болған болар деп топшылаймыз» [47, 121-б.] дейді.

Бұл тұста өзбек тілінің грамматикаларына сүйене отырып, ілік септігінің формаларына байланысты азды-көп сөз етуге тиіспіз. Қазіргі өзбек тілінің әдеби тіл нормасында ілік септігінің негізгі формасы *-нинг* болғанымен *Өзбек тілінің ғылыми грамматикасы* атты еңбекке сүйенсек, өзбек тілінің диалектілерінде *мен, биз* есімдіктерінен соң келетін *-им*, дыбыс үндестігінің заңындылықтарына қарай пайда болған *-нинг/ -ның/ -нунг/ -тынг/ -тинг/ -дыңг/ -динг/ -дунг* алломорфтары да бар. Сонымен қоса қазіргі өзбек тілінде көбіне ілік септігі жалғауының соңындағы *нг* айтылмай қалып, табыс септігінің формасына ұқсас болып қалады (*-ни/ -ны/ -ти/ -ты/ -ди/ -ды*), бірақ бұларды мағынасы мен грамматикалық байланысы арқылы ажыратуға болады. Мысалы: *Эшитиб ол бу отангди сұзини* “Естіп ол бұл атаңның сөзін”, *Одамларды юрак-багрин тузлатди* “Адамдардың жүрек-бауырын тұздатты”, *Бул қайқини вақтини хуи этсанг-чи* “Қайықта

өткізген осы уақытынан ләззат алыңыз” [48, 13-17-бб.]. Онымен қоса ғалым Ё.Абдурасуловтың зерттеуінде өзбек тілінің Ташкент диалектісінде -ни/ -ди/ -ти/ -ми/ -зи/ -си/ -ти/ -ри/ -хи/ -чи/ -ли/ -ви секілді түрлері барын көрсетіліп, *нонни* «нанның», *отти* «аттың», *томми* «тамның», *туззи* «тұздың», *ишии* «істің», *эгарри* «егердің», *толли* «талдың», *сувви* «судың» деген мысалдар келтіреді [38, 94-б]. Бұл жерден байқайтынымыз ілік септігінің формасы -ни/ -ди/ -ти/ -ми/ -зи/ -си/ -ти/ -ри/ -хи/ -чи/ -ли/ -ви емес, -и секілді. Өйткені мысалдардан байқап отырғандай, сөз соңында дауыссыз келсе ол дауыссыз қосарланып айтылады және оған /-и/ дыбысы жалғанып отырады. Бұл жерде /-и/-ді дыбыс деп отырғанымызбен оның бір қосымша екенін, атап айтқанда ілік септігінің -ни формасының қарашай-балқар тілдеріндегідей ықшамдануынан туған басқа бір формасы деуге тура келетін секілді.

Ғалым Мехмет Вефа Налбант -ны, -ні формасына байланысты жазған мақаласында бұл қосымша -ның, -ниң формасының соңындағы тіл арты /н/ дауыссызының жұтылуы нәтижесінде пайда болған деген көзқарастарға қосылғанымен кейбір дыбыс құбылыстарының орын алуы үшін, яғни осы қосымшаның соңындағы дауыссыздың түсіп қалуы үшін тағы да бір ара кезең болуы керек деп түйеді. Оның пікірінше көне түрік тіліндегі ілік септігінің -ның, -ниң формасы көне ұйғыр тілінде жазылған манихей, будда ескерткіштерінде және Махмұт Қашқари сөздігінде -ның, -ниң түрінде қолданыла бастаған, дәл осы форманың соңындағы /ғ/ ~ /г/ дауыссызы уақыт өте келе еріп, Хорезм аймағында жазылған ортағасырлық ескерткіштерден бастап -ны, -ни түрінде қалыптаса бастаған [49, 27-б.].

Ал біздің көзқарасымызға келсек, «Диуани хикмет» секілді шағатай дәуірінде жазылған ескерткіштер тілінде екі түрлі қызмет атқаратын -ны, -ни формасы болды. Бірі –есім сөзбен етістікті байланыстыратын табыс септігінің формасы. Бұған байланысты «Диуани хикметтен» *haqni taptim* (К, 1a/5), *nefsini taysam* (К, 15b/3), *sirni yaptim* (К, 7a/9) секілді мысалдарды келтіруге болады. Ал екіншісі – есім сөз бен есім сөздің байланыстыратын ілік септігінің формасы. Сондықтан да екінші -ны, -ні формасын ілік септігінің орнында жұмсалған табыс септігі жалғауы дейтін пікірлерге қосыла алмаймыз. Ілік септігінің -ның, -ниң формасының қысқарған түрі дегенге қосылуға болады, бірақ бұл да толық дәлел айтылып, дыбыс құбылыстарына байланысты нақты пікір білдірілмегендіктен сын көзбен қарауға тура

келеді. Түрік ғалымы Мехмет Вефа Налбанттың «-ны, -ни формасының -ның, -ниң болып қалыптасуы үшін, нақты айтқанда соңындағы дауыссыздың толықтай түсуі үшін тағы да бір ара кезең болуы тиіс» деген сөзінде негіз бар. Алайда ғалымның -ны, -ни формасы көне ұйғыр тіліндегі -нығ, -ниғ формаларының соңындағы /ғ/ ~ /г/ дыбысы түсіп қалуынан пайда болды деген пікірі кейбір дыбыс құбылыстарын ескермеген-ау деген ой тудырады. Негізінде /ғ/ ~ /г/ дауыссыздары жұтылуға бейім дыбыстар екенін мойындау керек. Бірақ бұл дыбыстар салыстырмалы түрде қарағанда *тағ* (көне дәуір ескерткіштерінде) > *тау* (көне қыпшақ тілінде), *бағлық* (көне және орта дәуір ескерткіштерінде) > *бағлу* (көне Анадолы ескерткіштерінде) секілді мысалдардан көріп отырғанымыздай /у/ секілді бір із қалдыру керек болатын. Сөзімізді басқа да мысалдармен дәлелдеуге болады. Егер -нығ, -ниғ формаларының соңындағы /ғ/ ~ /г/ дыбыстарының еруі орын алған болса, Абдулкадир Атыжының еңбегінде көрсеткендей Иранның Кирманшах провинциясында өмір сүретін түркі халықтарының бірі сунгур тіліндегі ілік септігінің -нұ, -нү (-ны, -ни түрлері жоқ, сондықтан үндестік заңына бағына бермейді) жалғауына ұқсас бір морфема пайда болған болар еді. Мысалы: *sifreni* “дастарқанның”, *seni* “сенің”, *uğlanı* “ұлдың”, *buni* “мұның”, т.б. [50, 110-б.]. Осыларды ескере келе, біз ілік септігінің -ны, -ни формасы қырғыз тілі [51, 125-б.], [52, 65-66-бб.] мен татар тілінің кейбір диалектілерінде [53, 356-б.] қолданылатын -нын, -нин (< -ның, -ниң) формасының соңындағы /н/ дыбысының еруі нәтижесінде пайда болған десек болады. Яғни, -нын, -нин формасының соңындағы /н/ дыбысы қатаң сыңары жоқ /л/, /р/, /й/ дауыссыздары секілді түркі тілдерінде еруге бейім дыбыс екенін ескеріп барып осы ойға келіп отырмыз. Айталық, *қардаш* < *қарындаш*, *тұхфенк* < *тұхфек*, *дүрби* < *дүрбин* [54, 180-б.] секілді түркі тілдеріндегі мысалдардан көріп отырғанымыздай /н/ дыбысының түсу құбылысы бар екенін ойға түсіруге болады.

Осы орайда түрік ғалымы Х.Өздемирдің шағатай тілі, қазіргі қарашай-балқар, құмық тілдерінде және өзбек тілінің кейбір диалектілерінде қолданылатын -ны, -ни көнеден келе жатқан ілік септігінің формасы дегенді баса айта отырып, «табыс септігінің -ны, -ни формасы – табыс септігінің формасы. Ол қандай да бір тарихи кезеңде ауызекі сөйлеу тілінде болсын ілік септігі қызметінде жұмсалған емес... Табыс септігінен бөлек -ны, -ни түріндегі кейбір түркі тілдерінде архаизмге айналған ілік септігінің формасы бар. Яғни

осы форманың қолданылған кезеңдеріне байланысты грамматикалық еңбектерде *-ны*, *-ни* формасы да ілік септігінің басқа алломорфтары (*-ның*, *-ниң*, *-ың*, *-иң*, *-ығ*, *-иғ*, *-ын*, *-ин*) секілді табыс септігіне байланыстырмастан өз орнын алу керек» [55] деген пікіріне толықтай келісуге болады.

Ілік септігі жалғауларының қатысуынсыз құрылған матаса байланысқан сөз тіркесі

Б.А.Серебренников, Н.З.Гаджиев секілді кейбір түркологтар түп түрік тілінің алғашқы кезеңдерінде ілік септігі формасы болмаған деп есептейді [56, 78-б.]. Дәл осы пікірді Е.Ағманов та қолдай отырып, қазіргі қазақ тіліндегі *су жылан*, *көлбақа*, *көлтабан*, *белбеу*, *басқұр* тәрізді күрделі құрамды біріккен сөздерді изафеттік үлгімен жасалған және оларды қазіргі тіліміздің нормасына сәйкес *судың жылан*, *көлдiң табаны*, *көлдiң бақасы*, *белдiң бауы* деп айтуға да болатынын айтады. Осыларды салыстыра келе «изафеттің бірінші түрінің басқа түрлерінен көнелігін, басқа түрлерінің осы негізде пайда болғандығын аңғаруға болады» деп түйеді [57, 63-64-бб.]. Ал өзбек ғалымы Ё.Абдурасулов «ілік септігінің формасы көне түркі тілдерінде болмаған. Көне түркі тілдерінде атау септігіндегі басыңқы және бағыныңқы сыңарлар синтаксистік байланыс арқылы түрленеді. Бұл құбылыс қазіргі түркі тілдерінде де кездеседі» дегенді айтады [38, 93-б].

Нақты мысалдарға келетін болсақ *kül tigin atı+si* “Ханзада Күлдің жиені” (КТ GD), *türk bodun at+i kü+si* “түрік халқының аты атағы” (КТ D 25), *türgiş kagan-i* “түркеш қағаны” (КТ GD), *ötügen ir-in oğl+ı* “Өтүкен ердің ұлы” (МÇ D 7) секілді тіркестерден көріп отырғанымыздай түркі тілдерінің көне дәуірінде де ілік септігінің формасы қолданылмастан құрылатын матаса байланысқан тіркестердің болғанына көз жеткіземіз. Бұл көне ұйғыр тілінде де (*tamu erkligleri* “тамұғ иелері”, *yürek uçı* “жүрегінің ұшы” [25, 493-б.], хорезм аймағында (*yer kadgusı* “жердің қайғысы”, *kafirler mekri* “кәпірлердің айласы” [58, 30-б.], көне қыпшақ тілінде *bi kuli* “бектің құлы”, *sultan kuli* “сұлтанның құлы” [30, 65-б.], көне Анадолы түріктерінің тілінде *arş gölgesi* “ғарыштың көлеңкесі”, *işidenler cânını şâd idelüm* “естігендердің жанын шаттандырайық” [35, 35-36-бб.] т.б. Шағатай тілінде де матасудың бұл типі бұл кеңінен қолданылған. Бұл туралы Экманн ілік септігінің формасы шағатай тілінде Түркия түріктерінің

тіліндегіден біршама аз қолданылғанын, әсіресе өлеңде жиі-жиі түсіріліп айтылатынын айтады [39, 69-б.].

Қазіргі түркі тілдерінде де матаса байланысқан сөз тіркестерінің ілік септігінің қолданылмайтын түрі кең таралған. Матаса байланысқан сөз тіркестерінде ілік септігі жалғауының қолданылмау себебін Н.Ф.Катанов [59, 770-б.], [60, 55-б.], [61, 27-б.] секілді Ресей түркологтары заттың белгісіздігімен байланыстырады. Түрік тілінің синтаксисіне байланысты көптеген зерттеу еңбектерін жазған Лейла Карахан да осы пікірді қолдай отырып «Мұндай тіркес белгісіз, яғни жалпылама бір затты білдіргенде қолданылады» [62, 44-б.] десе, З.Коркмаз пікірінше «Белгісіздік мәндегі матаса байланысқан сөз тіркестерінің бағыныңқы сыңарының басыңқыға бағыныштылығы *ağacın dalı* “ағаштың бұтағы”, *gözlerinin rengi* “көздерінің түсі”, *mavinin tonu* “көктің түсі” мысалдарында көріп отырғанымыздай белгілі бірақ уақытша болғанына қарамастан белгісіздік мәндегі матаса байланысқан сөз тіркестерінің бағыныңқы сыңарының басыңқыға тәуелділігі белгісіз. Бірақ тұрақты. Сондықтан сөз тіркесінің екі элементі арасына басқа бір грамматикакалық тұлға кіре алмайды» [5, 272-б.].

Ал Т.Сайрамбаев «Біздіңше, септіктің жалғаулы, жалғаусыз болуы жалғанатын сөздің айтушыға белгілі, белгісіз болуымен байланысты емес, меншіктілік (тәндік) қатынасты ерекше білдіру, білдірмеуімен байланысты. Егер тәуелдеулі заттың қай затқа (не кімге) меншікті, қатысты екенін әдейілеп, арнап көрсету керек болғанда, ілік септігіндегі сөз жалғаулы болады. Ал мұндай құрамдағы сөздердің бірі екіншісіне тек заттық сапа ретінде жұмсалса немесе ондай топтың атауыштық қызметі болса, ілік септігіндегі сөздер жалғаусыз болады» деп түйеді [63, 408-б.].

М.Балақаев қазақ тіліндегі *Абай кітапханасы*, *Абай мектебі* тіркестерімен *Абайдың кітапханасы*, *Абайдың мектебі* тіркестерінің мағыналары бірдей еместігін көрсетіп, «ілік септікті сөз жалғаулы болса, меншікті қатынасты білдіреді, жалғаусыз болса, заттық сапа ретінде жұмсалады» деген пікірін білдіреді [64, 57-б.].

Ілік септігі формасы қолданылмастан матаса байланысқан сөз тіркестері «Диуани хикметтің» біз талдап отырған нұсқаларында да жиі жұмсалады.

‘ārş üsti (S. 12b/4),
günāhim vehmi (S. 11a/2),

könül közi (K. 85b/2)
köz yaşı (S. 6b/8; K. 54b/1),

haqq muştafā pendî (M. 3b/6), *maḥşer küni* (K. 35a/6),
haqq yolu (S. 12b/7; M. 94a/11), *şevk şarābı* (S. 33b/9; İ. 1b/8),
ışık sırrı (S. 15b/1; K. 71b/1), *yēr astı* (K. 1a/2),
ışık şiddeti (M. 21a/3), *yol üsti* (M. 12b/8) т.б.

Бұл сөз тіркестерінен байқайтынымыз, кейбір мысалдарда бағыныңқы сыңарының басыңқы сыңарына тәуелділігі белгісіз болса, кейбір тұстарда ілік септінің формасы өлең өлшемінің буын санына байланысты қолданылмағанын аңғарамыз. Бұл құбылысқа байланысты К.Н.Абдрахманова «Ілік септік жалғауының бұлайша бірдей түспей, бірде тасаланып, жасырын келуі – оның грамматикалық және стильдік ерекшелігіне байланысты» деп өте орынды пікір білдіреді [47, 9-б.]. «Диуани хикмет» нұсқаларында матаса байланысқан сөз тіркестерінің кейбірі екі сыңармен шектелмей, үш, төрт сыңардан тұратынын көреміз. Мысалы:

cān açığın zehrin (K. 82b/2), *irem bāğın gülin* (K. 60a/4) т.б.
cihān bāğın gülin (K. 60a/3),

Матаса байланысқан сөз тіркестерінің құрамындағы сөздердің өзара қатынасы

Матаса байланысқан тіркестердің сыңарлары әртүрлі сөздер болып келумен қатар, құрамындағы сыңарлардың мағыналарына қарай бір-бірімен қатынастары арқылы да ерекшеленеді. Мәселен, олардың кейбірінде меншіктік, кейбірінде сапалық мағына басымдау екені байқалады. Бұл мағыналар көбіне ілік септігі формаларының қолданылып-қолданылмауына байланысты өзгеріп отырса да, кейбір мысалдарда ілік септігі формаларының қолданылып-қолданылмауына мағынаға аса әсер ете қоймайды. Ендеше бұл мағыналар қандай сөздер тіркескен жағдайда анық байқалады деген сауал туындайды. Осыларға байланысты біршама сөз етейік:

а) Бағыныңқы сыңары мекен және уақытты білдіретін, басыңқы сыңары *аст*, *үст*, *іч*, *алд*, *қаш* секілді көмекші есімдер болып келетін матаса байланысқан тіркестер. Мұндай тіркестерде көбіне заттың жақын-алыстығы, ара-қашықтығы, нақты орны көрсетіледі. Мұнда ілік септігі формасының қатысуымен жасалған тіркестермен ілік септігінің қатысуынсыз жасалған тіркестердің мағыналық айырмашылығы байқалмайды. Кездескен мысалдардың барлығында меншіктік мағына бар. Сондықтан да сыңарлары бірдей *'arşnıñ üsti* (K. 18a/10) ~ *'arş üsti* (E. 8a/8) секілді мысалдарда кейде ілік септігі формасы қолданылса,

енді бірде қолданылмайды. Алайда екеуінде де меншіктік мағына бар.
Мысалы:

<i>'arşını üsti</i> (K. 18a/10),	<i>mürşidlerini arkası</i> (K. 57b/4),
<i>cenāzemni arkası</i> (M. 8a/4),	<i>resül aldı</i> (K. 77a/7),
<i>cihān içi</i> (K. 47a/1),	<i>uçmağni içi</i> (K. 48b/2),
<i>ğaflet içi</i> (K. 19a/3),	<i>yēr astı</i> (K. 1a/2),
<i>hakk kaşı</i> (K. 9b/7),	<i>yıl içi</i> (S. 96a/2),
<i>kaabri ni içi</i> (S. 34a/14),	<i>yol üsti</i> (S. 13b/11) т.б.

ә) Бағыныңқы сыңары абстрактілі зат есімдерден, басыңқы сыңары мекен, орын білдіретін сөздерден тұратын матаса байланысқан тіркестер. Бұл топтағы тіркестердің ішінде ілік септігі формасының қолданылғандарында меншіктік, ілік септігінің формасы қолданылмағандарында сапалық мағына басымдау дей аламыз.

Мысалы:

<i>'āşıkni cāyı</i> (K. 18a/5),	<i>cihān bāğı</i> (K. 60a/3),
<i>muḥabbetni bāzārı</i> (K. 11a/2),	<i>irem bāğı</i> (K. 60a/4),
<i>ma'rifetni meydāni</i> (M. 56a/10),	<i>könül bāğı</i> (E. 28a/7),
<i>muḥabbetni meydāni</i> (K. 40a/5),	<i>nefs tağı</i> (E. 28b/4) т.б.
<i>muḥabbetni deryāsı</i> (M. 61b/3),	

Дегенмен *işk bāğı* (S. 40a/12), *muḥabbet bāzārı* (S. 94b/12) секілді мысалдар ілік септігінің қатысуынсыз жасалса да, тіркестің сыңарлары арасында меншіктік байланыс аңғарылады.

б) Бағыныңқы сыңары діни-мифологиялық ұғымды білдіретін, басыңқы сыңары мезгіл, уақыт білдеретін сөздер болып келетін матаса байланысқан тіркестер. Мұндай тіркестердің көбісі ілік септігі формасының қатысуымен жасалған. Сондықтан да басыңқы сөзбен бағыныңқы сөз арасында меншіктіктен гөрі сапалық байланыс анық сезіледі. Мысалы:

maḥşer küni (S. 40b/5),
kıyāmet küni (K. 50b/11),
şefā'at küni (K. 86a/1) т.б.

Бұл топқа кіретін *kıyāmetni bir küni* (K. 51a/6) мысалында меншіктік мағына бар. Бұл тұста *kıyāmet küni* және *kıyāmetni bir küni* тіркестерінің басыңқы сыңарларының қызметтерін сұрақ қоя отырып салыстыруға тура келеді. Сол сияқты бұл тіркес «Диуани хикметтің» Эмел Эсин нұсқасында *kıyāmet kün* (E. 94b/4) түрінде де құрылғанын көреміз.

в) Бағыныңқы сыңары кісі есімдерінен, басыңқы сыңары туыстық атаулардан немесе жолын қуушы, ізбасары секілді мағыналарда жұмсалатын сөздерден тұратын матаса байланысқан тіркестер. Мұндай тіркестер екі кісінің бір-біріне туыстық қатынасын немесе рухани жақындығын білдіру үшін қолданылады. Мысалы:

‘ālīni evlādı (K. 78b/8), *muḥammedni ḥāṣ ümmeti* (K. 16a/9),
‘ālīni on sekiz oğlu (K. 78b/1), *muḥammedni babası* (K. 75a/11),
‘ālīniñ atası (K. 76a/1), *pīr-i muḡān ṭālibleri* (K. 23b/11) т.б.
babasını atası (K. 75b/4),

г) Кез келген зат атаулары мен абстрактілі сөздер матаса байланыса отырып, бір нәрсенің мән-мағынасын, қадір-қасиетін, ерекшелігін, жағдайын білдіреді. Бұл топқа кіретін тіркестерде де ілік септігі формасының қатысып-қатыспауы тек стильдік, яғни өлең өлшемін сақтауға қатысты болып тұрғаны, соған орай тіркестердің барлығында да құрамындағы сөздер арасында тек меншіктік байланыс жатыр десек болады. Мысалы:

ene ‘l-ḥaḡnı ma ‘nāsı (K. 4a/7), *hadīcenıñ baḡtın* (K. 76b/6),
sözni ma ‘nāsı (K. 44b/11), *ḡaḡḡ nūrı* (K. 27a/10),
anı yalḡanı (S. 40b/13), *muḡabbetni ṣevḡi* (S. 111b/9),
‘āṣıqlarınıñ ḡudāyḡa ‘arzi (K. 19a/7), *ḡarındaṣ ḡadri* (K. 46a/10),
resūlnı köñli (K. 76b/10), *ḡıyāmetni ṣiddeti* (K. 10a/10),
ḡudāni ṣīvesi (K. 76b/2), *söz aṣlnı* (K. 59b/6) т.б.
anı tilegeni (K. 77a/10)

ғ) Бағыныңқы сыңары абстрактілі зат есімдерден, басыңқы сыңары жанды заттардың немесе олардың мүшелерінің атауларынан тұратын матаса байланысқан бейнелі тіркестер. Бұл топтағы тіркестерде де меншіктік қатынас бар және бұлардың бір тобы фразға айналған тіркестер қатарына жатқызуға болады. Мысалы:

rūḡ ḡuṣı (E. 46a/1), *ṣevḡ ḡanatı* (K. 69b/1),
cānnıñ ḡuṣı (K. 43a/3), *köñül közi* (E. 26b/14; K.
muḡabbetni atı (K. 72b/1), 85b/2) т.б.

д) Бағыныңқы сыңары абстрактілі зат есімдер болып, басыңқы сыңары жансыз заттардың атауларынан тұратын матаса байланысқан бейнелі тіркестер. Мұндай тіркестердің құрамындағы сыңарларының арасында меншіктік қатынас емес, сапалық қатынас бар десек болады. Мысалы:

ṣevḡ ṣarābı (E. 2b/3), *‘ıṣḡ maḡāmı* (K. 67b/8),
muḡabbetıñ ṣarābı (K. 36a/3), *‘ıṣḡ gevhery* (K. 72a/2),

baḳālıḳnı şarābı (K. 47b/8),
sırr şarābı (K. 39b/10),
muḥabbetnıñ cāmı (K. 38a/6),
ıışḳ eşiḡi (K. 40a/10),

dīnımıznı çerāḡı (K. 29b/3)
muḥabbetnı çerāḡnı (K.
44a/1),
muḥabbet otu (K. 70a/5) т.б.

е) Бағыныңқы сыңары кісі есімдері, жан-жануар атаулары, жалпы есімдер секілді сөздерден, ал басыңқы сыңары анатомиялық атаулардан тұратын матаса байланысқан тіркестер. Тіркестердің құрамындағы анатомиялық атаулардың кейбірі – кірме сөздер. Мысалы:

ümmetnı sīnesı (E. 20b/12),
bendesını sīnesı (K. 38a/3),
resūlnı başı (K. 76b/7),
kulnı aḡzı (K. 70a/8),
velīlernı közi (K. 21b/11),

el közi (K. 87b/9),
nezr başı (K. 22a/9),
yetīmlernı başı (İ. 1a/7),
nādānlarnı köksi (E. 26a/7) т.б.

ө) Бағыныңқы сыңары әртүрлі жанды-жансыз зат атаулары, деректі зат есімдер, тіпті кейде амал-әрекеттерді білдіретін сөздер болып, басыңқы сыңары белгісіздік есімдіктерінен тұратын матаса байланысқан тіркестер. Мұндай тіркестерде әдетте заттың немесе амал-әрекеттің сан-мөлшерінің біршама көп екендігі назарға алынады. Мысалы:

a ʿrābīlernı kettesı (K. 76a/2),
cānım barı (64b/8),
ḡalāyıḳ barçası (K. 77a/2)
tā ʿatıḡ barçası (K. 66a/4),

yurtnı barı (78b/6),
ḡūr u ḡılmān cümlesı (K. 18a/6),
mest cemı (K. 68a/5) т.б.

ж) Бағыныңқы сыңары әртүрлі жанды-жансыз зат атаулары, деректі зат есімдер, тіпті кейде амал-әрекеттерді білдіретін сөздерден, ал басыңқы сыңары психикалық жай-күйді білдіретін сөздерден тұратын матаса байланысқан тіркестер. Бұл құрамға кіретін тіркестердің сыңарлары арасында меншіктік қатынас бар. Мысалы:

ḡudānı ḡahrı (K. 60a/5),
ümmetlernıñ derdı (K. 64a/2),
ʿāşıḳlarnı āhı (K. 66b/5),
cān açıḡı (K. 82b/2),

baḡīllernıñ ʿadāvetı (K. 19b/7),
peyḡāmbernıñ rızāsın (K. 86b/6),
ümmetlernı ḡālı (E. 13b/11),
ʿāşıḳlarnıñ heybetı (M. 79a/3) т.б.

з) Бағыныңқы сыңары әртүрлі жанды-жансыз зат атауларынан, қоғамдық топ атауларынан, деректі зат есімдерден, кісі есімдерінен, амал-әрекеттерді білдіретін сөздерден, сол секілді басыңқы сыңары да амал-әрекетті білдеретін сөздерден тұратын матаса байланысқан

тіркестер. Мұндай тіркестерде де көбіне тіркестің құрамындағы сөздер арасында меншіктік қатынас болады. Мысалы:

dervişlerni hulkı (E. 19b/3), *muḥammedniy işin* (K. 77b/1),
tenniÆ ğusli (K. 48b/7), *ġarīblerni işi* (K. 77b/8),
tā'at yaraġı (K. 35a/1), *ümmetleriñ ġünāhi* (K. 81b/10),
ışksızlarni işi (K. 36b/8), *tarīkatni erki* (K. 29a/10) т.б.

и) Бағыныңқы сыңары кісі есімі, басыңқы сыңары жалпы есім болып біреудің шығу тегі немесе бір заттың негізі туралы айту үшін қолданылған матаса байланысқан тіркестер. Мысалы:

muḥammedniy zāti (K. 74b/7)

й) Бағыныңқы сыңары кісі есімі немесе бір сенім аясына жиналған қоғамдық бірлестік атауларынан, басыңқы сыңары өзіндік қағидаға негізделген, дәстүрге, заңдылыққа айналған, қалыптасқан принциптерді білдіретін сөздерден тұратын матаса байланысқан тіркестер. Бұл тіркестердің құрамындағы сөздер арасында бір-бірімен меншіктік қатынас бар. Мысалы:

tarīkatniy yolı (K. 74b/8), *tarīkatni pişesi* (K. 69a/7),
halķni yolı (S. 50b/5), *muştafāni şer'i* (K. 34a/1),
ërenlerni yolı (K. 82b/4), *resūlniy ādetleri* (K. 60b/8),
muştafāniy sünnetleri (K. 38b/2), *avāmlarni nezri* (K. 33b/9) т.б.
resūlniy dīni (K. 60b/5),

к) Бір затқа қатысы бар басқа бір зат есімдермен тіркесіп, зат пен заттың байланысын білдіретін матаса байланысқан тіркестер. Мұндай тіркестердің құрамындағы сөздердің арасында меншіктік қатынас бар. Мысалы:

dāraḥtni mīvesidin (K. 69b/11),
āşıqlarni küyüp öçken küli (K. 2b/9),

к) Бір нәрсемен оған тиесілі екінші нәрсе арасындағы байланысты білдіретін меншіктік қатынастағы матаса байланысқан тіркестер. Мысалы:

kişi māli (E. 17a/7), *şeytān mülki* (K. 88b/4),
ālim yastuġı (S. 8a/4), *ķul ḥuvallāh sübhān-allāhın
ķamçısı* (K. 23b/9) т.б.

м) Құрамындағы сыңарлардың сан-сапасын, ерекшелігін көрсету мақсатында сипаттаушы бірліктердің қатысуымен жасалған матаса байланысқан сөз тіркестер де кездеседі. Мысалы:

āşıqlarni küyüp öçken küli (K. 2b/9), *ālīni on sekiz oġlı* (K. 78b/1),
ërenlerniñ ayġan sözi (S. 12b/3),

resūlu 'llah ayğan sözi (S. 17b/11), *bizni ayğan türkini* (K. 29a/3) т.б.
'āṣī cāfī ümmetlerin gāmı (E. 47a/6),

Қорытынды

Сонымен қорыта айтқанда түркі халықтарының сопылық әдебиетін қалыптастыра отырып, түркі тілдерінің кең қанат жаюына орасан зор үлес қосқан Ахмет Ясауидің әйгілі шығармасы «Диуани хикметтің» тіліндегі септік жалғауларының ішінде ерекше назар аудартатын ілік септігінің формаларына және осы ілік септігінің қатысуымен жасалатын сөз тіркестеріне байланысты жан-жақты талдау жасауға тырыстық. Осы аралықта «Диуани хикметтің» бір ғана нұсқасын емес, Мысыр, Көкшетау, Стамбұл, Санкт-Петербург, Эмил Эсин нұсқаларын негізге алғанымызды да айта кеткенді жөн санап отырмыз. Әр түрлі нұсқаларды негізге алуымыздың басты себебі – әлемнің түрлі елдерінде жүздеген қолжазбалары сақталған «Диуани хикмет» нұсқалары мазмұндық жағынан ғана емес, тілдік, стильдік ерекшеліктері жағынан түрліше болып келуіне байланысты болып отыр. Жалпы, біз қарастырып отырған «Диуани хикмет» нұсқаларында ілік септігінің мынадай формалары қолданылған:

- а) *-ның, -ниң;*
- ә) *-ың, -иң;*
- б) *-ын, -ин;*
- в) *-ны, -ни.*

Бұл формалардың тарихи ескерткіштер мен қазіргі түркі тілдерінде мынадай қолданыстарымен кездеседі екен:

а) *-ның, -ниң*: Көне және орта ғасырлық ескерткіштер тілінде, сондай-ақ «Диуани хикмет» нұсқаларында да өте өнімді қолданылған бұл форма қазіргі түркімен, башқұрт, қазақ, хакас, өзбек, тува, сары ұйғыр, Қазан және Қырым татарларының тілдерінде сақталған. Сонымен бірге бұл тілдерде үндестік заңына орай көптеген алломорфтары да пайда болған. Мысалы, қазақ, қарақалпақ, ноғай, алтай, башқұрт, сары ұйғыр, тува тілдерінде бұл форманың алғашқы дыбысының ұяңдануы нәтижесінде қалыптасқан *-дың, -дің*, қатаңдануы нәтижесінде *-тың, -тің*, сонымен қабаттаса дауыстыларының еріннің қатысуына қарай еріндік дауыстыға алмасқан *-нұң, -нүң* (түркімен, тува т.б.), *-ноң, -нөң, -доң, -дөң, -тоң, -төң* (башқұрт т.б.), *-дұң, -дүң, -тұң, -түң* (тува т.б.), жақтың ашылуына қарай ашық дауыстыға айналған *-нең* (башқұрт, татар т.б.), *-дең, -тең*

(башқұрт), *-нең* (сары ұйғыр) секілді алломорфтары бар. Ал оғыз бұтағына кіретін әзербайжан, түрік, гагауыз, қырғыз тілдерінде *-ның*, *-ниң* формасының соңындағы /-ң/ дауыссызы басқа бір мұрын жолды /-н/ дауыссызына өзгеріп *-нын*, *-нин*, *-нұн*, *-нүн* варианттары қалыптасқан.

ә) *-ың*, *-иң*: Көне түркі тілінде дауыссыз дыбыстардан соң жалғанған бұл форма қазіргі түркі тілдерінің ішінде түркімен тілінде жақсы сақталған. Басқа тілдерде де жіктеу және сілтеу есімдіктеріне осы алломорфы жалғанады. Мысалы, қазақ тіліндегі *сенің*, *менің* секілді. Ал «Диуани хикмет» нұсқаларында да бұл форма *mēniñ*, *sēniñ*, *anıñ*, *biziñ* секілді жіктеу және сілтеу есімдіктерінен соң және *qabriñ*, *muḥabbetiñ*, *ṭā'atiñ* секілді кейбір мысалдарда көрінеді.

б) *-ын*, *-ин*: Көне түрік тілінде кездесетін бұл форма екинші жақ тәуелдік жалғауынан соң және жіктеу есімдіктерінен соң жалғанады. Бұл форма қазіргі әзербайжан, түрік, гагауыз тілдерінде сақталған. Сонымен қоса аталған тілдерде бұл форманың құрамындағы езулік дауыстылардың еріндік дауыстыға алмасқан *-ұн*, *-үн*, чуваш тілінде ашық дауыстыға алмасқан *-ән*, *-ён* варианттары да кездеседі. Ал «Диуани хикметтің» Әмел Әсин нұсқасында бұл форма *ümmetlerin ğāti* мысалында қолданылған.

в) *-ны*, *-ни*: Көне түркі тілінде нақты мысалдары болмағандықтан шығу төркіні жайында түрлі пікірлердің айтылуына себеп болған бұл форма алғаш Хорезм аймағында жазылған кейбір шығармаларда кездесіп, шағатай тілі дәуірінің мәтіндерінде кеңінен қолданылған. Сол секілді шағатай тілінің классикалық кезеңінен соң (XVII ғасырдан кейінгі) жарық көрген «Диуани хикмет» нұсқаларында да өте жиі кездестіруге болады. Қазіргі құмық, қарашай-балқар тілдерінің әдеби тіл нормасында, өзбек тілінің кейбір диалектілерінде да қолданылады бұл форма. Тіпті, «Диуани хикмет» нұсқаларында тек езулік дауыстылы түрлері кездесе, құмық, қарашай-балқар тілдерінде еріндік дауыстылы *-нұ*, *-ну* түрлері де бар. Сонымен қоса аталған тілдерде бұл форманың дамуы нәтижесінде қалыптасқан *-ы*, *-и*, *-ұ*, *-ү* түріндегі ілік септігін формалары да бар. Осы тұста *-ны*, *-ни* формасын табыс септігінің формасымен шатастыратын кейбір пікірлерді қосылмайтынымызды айта кеткіміз келеді. Бұл форма ұзақ дамудың нәтижесінде кейбір процестерді (*-ның*, *-ниң* > *-нын*, *-нин* > *-ны*, *-ни* > *-ы*, *-и*) бастан өткізе келіп, ілік септігінің дербес бір формасы болып қалыптасқан дей аламыз.

«Диуани хикмет» нұсқаларында да ілік септігінің қатысуымен жасалған изафеттік тіркестер жетерлік. Оларды өз ішінде ілік септігі формасының қатысуымен жасалған матаса байланысқан сөз тіркестері, ілік септігі формасының қатысуынсыз жасалған матаса байланысқан сөз тіркестері деп екі топқа бөлуге болады. Алайда, «Диуани хикмет» нұсқаларындағы мысалдар арқылы ілік септігі формасының қатысып-қатыспауы сөз тіркестерінің мағынасына әсер етеді деген пікірге нақты жауап беру қиын. Ескерткіш тілінде қолданылған ілік септігі формаларының қатысуынсыз жасалған көптеген тіркестердің құрамындағы сөздер арасында сапалық, ал ілік септігі формаларының қатысуымен жасалғандарын да меншіктік қатынас байқалады десек те, бұл қатынас әрдайым сақтала бермейді. Сондықтан да «Диуани хикмет» нұсқаларында ілік септігі формаларының қолданылып-қолданылмауы көбіне өлең өлшемін сақтауға байланысты болып келеді.

Сол секілді *-ның, -нің* мен *-ны, -ни* формалары тіркестердің құрамындағы сөздерге немесе беретін мағыналарына, немесе жалғанатын сөздің құрамындағы дыбыстарға байланысты таңдала ма деген оймен әр түрлі мысалдарды салыстырып көрдік. Тіпті *muḥabbetnīñ bāzārı* (M. 55a/6) ~ *muḥabbetni bāzārı* (K. 11b/2), *anıñ üçün* (K. 86b/1) ~ *anı üçün* (S. 19b/1), *muḥabbetnīñ şevki* (K. 39b/1) ~ *muḥabbetni şevki* (S. 111b/9), *cenāzemnīñ arqası* (M. 8a/4) ~ *cenāzemni arqası* (E. 95b/11), *tarīkatnīñ yolu* (K. 74b/8) ~ *tarīkatni yolu* (E. 21b/5), *muḥabbetnīñ şarābı* (K. 36a/3) ~ *muḥabbetni şarābı* (E. 42b/8) секілді мысалдардан да байқайтынымыздай бұл формалардың қолданыстарында тұрақтылық жоғын байқадық. Ал тіркес құрамындағы сыңарлар арасындағы қатынасқа да қандай да бір әсер етпейді деп нақты айта аламыз.

Әдебиеттер

1. Ысқақов А. Қазіргі қазақ тілі. 2-басылым. – Алматы: Ана тілі, 1994. – 334 б.
2. Ergin M. Türk Dilbilgisi. – İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993. – 384 s.
3. Ширалиев М.Ш., Севортян Э.В. Грамматика азербайджанского языка (Фонетика, морфология и синтаксис). – Баку: Издательство ЭЛМ, 1971. – 414 б.
4. Мусаев К.М. Синтаксис караимского языка. Москва: «Academia», 2003. с. 347.
5. Korkmaz Z. Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi). – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003. – 1224 s.
6. ӨзР ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. – Түркістан: ХҚТУ баспаханасы, 2006. – 328 б.

7. Сыздықова Рәбиға. Ясауи «Хикметтерінің» тілі. Көптомдық шығармалар жинағы. – Алматы: «Ел-шежіре», 2014. – 667 б.
8. Tulum M.M. Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası – Mısır Nüshası 1650. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019. – 350 б.
9. Хикмет жинақ: Даналық сыр. (Ауд: М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, С.Дәуітұлы). – Алматы: «Жалын» баспасы, 1998. – 656 бет.
10. Қожа Ахмет Ясауи Диуани хикмет Көкшетау нұсқасы. (Ауд: И.Нұрмағамбетұлы). – Астана: Регис-СТ Полиграф баспаханасы, 2016. – 288 б.
11. Utebekov S. Dîvân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüshası. Giriş-Gramer Özellikleri-Metin-Dizin. – Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021. – 513 s.
12. Eraslan K. Ahmed Yesevi Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler. – Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007. – 542 s.
13. Azmun Y. Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet. İstanbul: Yazır Matbaası. – 1994. 326 s.
14. Майзель С.С. Изафет в турецком языке. Москва-Ленинград., 1957. – 187 с.
15. Исаев С. Қазақ тіл білімінің мәселелері . – Алматы: «Абзал-Ай» баспасы, 2014. – 640 б.
16. Жубанов Х. Исследования по казахскому языку. – Алма-Ата, 1966. – 220 с.
17. Баскаков Н.А. Соотношение значений местоимений в тюркских языках. Доклады и сообщения института языкознания. Издательство Академии Наук СССР, 1952. №1. – 138 с.
18. Grönbech K. Türkçenin Yapısı. (çev. Mehmet Akalın). – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1995. – 148 s.;
19. Kuznetsov P.İ. Türkiye Türkçesi Morfoetimoljisine Dair // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1995. – Ankara 1997. 193-261 ss.
20. Deny J. Türk Dili Grameri (çev. Ali Ulvi Flöye). – İstanbul: Maarif Vekaleti, 1995. – 134 s.
21. Мелиоранский М. Памятник в честь Кюль Тегина. Зво РАО. т. XII. вып. II, III, Спб., 1899. – 92 с.
22. Tekin T. Orhon Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016. – 328 s.
23. Айдаров Ғ. Орхон-Енисей және көне ұйғыр жазба ескерткіштерінің тілі. – Алматы: Рауан баспасы, 1995. – 160 б.
24. Akar A. Bilge Tonyukuk Yazıtı. – İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020. – 160 s.
25. Eraslan K. Eski Uygur Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012. – 664 s.
26. Hacıeminoğlu N. Karahanlı Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996. – 214 s.
27. Hacıeminoğlu N. Harezmi Türkçesi ve Grameri. – Ankara: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1997. – 194 s.
28. Eckmann J. Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar, (çev: Osman Fikri Sertkaya, Çev.). – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017. – 438 s.
29. Ata A. Harezmi-Altın Ordu Türkçesi. – İstanbul: Kebikeç Yayınları, 2002. – 111 s.
30. Karamanlıoğlu A.F. Kıpçak Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994. – 164 s.

31. Korkmaz Z. Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020. – 226 s.
32. Akar A. Oğuzların Dili, Eski Anadolu Türkçesine Giriş. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018. – 335 s.
33. Радлов В. В. Ярлыки Тохтамышы и Темир-Кутлуга. – ЗБОРАО, 1889 г., т. 3, № 1-2, с. 1-40.
34. Argunşah M., Sağol Yüksekaya G. Karahanlıca Harezmiye Kıpçakça Dersleri. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015. – 440 s.
35. Gülsevin G. Eski Anadolu Türkçesinde Ekler. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017. – 165 s.
36. Томанов М. Түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасы. — Алматы: Қазақ университеті баспасы, 1992. – 192 б.
37. Kirişcioğlu F. Saha (Yakut) Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994. – 190 s.
38. Абдурашулов Ё. Туркий тилларнинг қиёсий-тарихий грамматикаси. – Тошкент: «Фан» нашриёти, 2009. – 260 б.
39. Eckmann J. Çağatayca El Kitabı (Çev: Günay Karaağaç), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2017. – 232 s.
40. Mansuroğlu M. Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri. – İstanbul: Pulhan Matbaası, 1958. – 206 s.
41. Caferoğlu, A. Türk Dili Tarihi. I-II. cilt. – Ankara: Ereğ Kitabevi, 2015. – 197 s.
42. Gemalmaz E. Ahmed-i Yesevî'nin Hikmetlerinin Dili. Atatürk Üniveristesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. Sayı: 1. Erzurum, 1994. s. 4-18.
43. Eraslan K. Yesevi'nin Fakr-nâmesi. – Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016. – 96 s.
44. Argunşah M. Çağatay Türkçesi. – İstanbul: Kesit Yayınları, 2013. – 308 s.
45. Karaörs M. Kayseri'de Bulunan Bir Divan-ı Hikmet Basması Ahmed Yesevî'nin Yayınlanmamış Hikmetleri // Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, 26-29 Mayıs, Kayseri, s. 237-254, 1993.
46. Абдрахманова К.Н. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» еңбегіндегі септік жалғаулардың ерекшеліктері. – Алматы: «Үш Қиян» баспасы, 2003. – 136 б.
47. Сыздықова Р. Ясауи хикметтерінің тілі. – Алматы: «Ел-шежіре», 2004. – 664 б.
48. Узбек тилининг илмий грамматикаси учун материаллар. – Тошкент: УзФАН, 1941. – 155 б.
49. Nalbant M.V. Çağatay Türkçesinde Görülen {+nI} İlgi Hâli Ekinin Kökeni Üzerine. Türkbilig, Sayı: 38, 2018. s. 21-28.
50. Atıcı A. Sungur Türkçesi (Ses ve Şekil Bilgisi). Konya: Eğitim Yayınevi, 2015. – 492 s.
51. Gülensoy T. Kırgız Türkçesi Grameri (Ses Bilgisi – Şekil Bilgisi). – Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2004. – 126 s.
52. Başdaş C., Kutlu A. Kırgız Türkçesi. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2004. – 282 s.
53. Alkaya E., Kirillova Z. Kreşin Tatar Tükçesi (Dil, Tarih, Kültür). – İstanbul: Kesit Yayınları, 2018. – 356 s.
54. Özkan M. Türkiye Türkçesi Ses ve Yazım Bilgisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2009. – 180 s.

55. Özdemir H. Eski Türkçede İlgi Ve Belirtme Durum Ekleri Üzerine” Adlı Makalede Bir Düzenleme. Journal of Turkish Language and Literature. Volume: 3, Issue: 2, Spring, 2017. s. 155-168.
56. Serbrennikov B.A., Gadjieva N.Z. Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011. – 255 s.
57. Ағманов Е. Қазақ тілінің тарихи синтаксисі. – Алматы: «Мектеп» баспасы, 1986. – 112 б.
58. Топарlı R. Harezmi Türkçesi. – Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1985. – 65 s.
59. Катанов Н.Ф. Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1903. – 775 с.
60. Дмитриев Н.К. Грамматика кумыкского языка. – Москва: АН СССР, 1940. – 206 с.
61. Поцелуевский А.П. Основы синтаксиса туркменского литературного языка. – Ашхабад: ТеркменОГИЗ, 1943. — 101 с.
62. Karahan L. Türkçede Söz Dizimi. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2009. – 192 s.
63. Сайрамбаев Т. Қазақ тіл білімінің мәселелері. Сөз тіркесі. – Алматы: Арыс баспасы, 2010. – 639 б.
64. Балақаев М., Сайрамбаев Т. Қазіргі қазақ тілі. - Алматы: Білім баспасы, 2004. – 224 б.

References

1. Isqarov A. Qazirgi qazaq tili. 2-basilım. – Almatı: Ana tili, 1994. – 334 b.
2. Ergin M. Türk Dilbilgisi. – İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993. – 384 s.
3. Şiyraliyev M.Ş., Sevortyan E.V. Grammatiyka azerbaydjanskogo yazıka (Fonetiya, morfologiya iy siyntaksiys). – Bakuw: İYzdatelstvo ELM, 1971. – 414 b.
4. Musaev K.M. Siyntaksiys karaiymского yazıka. Moskva: «Academia», 2003. s. 347.
5. Korkmaz, Z. Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi). – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003. – 1224 s.
6. ÖzR GA Şığısatnuv İnstitutındağı Qoja Ahmet İasawi Hikmetteriniñ Qoljazba Katalogı. – Türkistan: HQTU Baspahanası, 2006. – 328 b.
7. Sızdıqova R. Yasawi «Hikmetteriniñ» tili. Köptomdıq şığarmalar jıynağı. – Almatı: «El-şejire», 2014. – 667 b.
8. Tulum M.M. Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası – Mısır Nüshası 1650. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019. – 350 б.
9. Hikmet jıynaq: Danalıq sır. (Aud: M.Jarmuhamedulı, M.Şafıǵı, S.Däwitulı). – Almatı: «Jalın» baspası, 1998. – 656 bet.
10. Qoja Ahmet Yasawi Diwani hikmet Kökşetaw nusqası. (Aud: İ.Nurmağambetulı). – Astana: Regis-ST Poligraf baspahanası, 2016. – 288 b.
11. Utebekov S. Divân-ı Hikmet’in Kökşetav Nüshası. Giriş-Gramer Özelliikleri-Metin-Dizin. – Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021. – 513 s.
12. Eraslan K. Ahmed Yesevi Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler. – Ankara: T. C. Kültür Bakanlıǵı Yayınları, 2007. – 542 s.
13. Azmun Y. Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet. İstanbul: Yazır Matbaası. – 1994. 326 s.
14. Mayzel S.S. İzafet v turetskom yazıke. Moskva-Leningrad., 1957. – 187 s.
15. İsaev S. Qazaq til biliminiñ мәселелери . – Almatı: «Abzal-Ay» baspası, 2014. – 640 b.

16. Jubanov X. İssledovaniya po kazahskomu yazıku. – Alma-Ata, 1966. – 220 s.
17. Baskakov N.A. Sootnoşeniye znaçeniy mestoimeniy v tyuwrkskih yazıkah. Dokladı i soobşçeniya instituta yazıkoznaniya. İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1952. №1. – 138 s.
18. Grönbech K. Türkçenin Yapısı. (çev. Mehmet Akalın). – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995. – 148 s.;
19. Kuznetsov P.İ. Türkiye Türkçesi Morfoetimoljisine Dair // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1995. – Ankara 1997. 193-261 ss.
20. Deny J. Türk Dili Grameri (çev. Ali Ulvi Flöye). – İstanbul: Maarif Vekaleti, 1995. – 134 s.
21. Meliyoranskiy M. Pamyatnik v çest Kyul Tegiyına. Zvo RAO. t. XII. vıp. II, III, Spb., 1899. – 92 s.
22. Tekin T. Orhon Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016. – 328 s.
23. Aydarov G. Orhon-Enisey jāne köne uyğır jazba eskertkişteriniñ tili. – Almatı: Rauan baspası, 1995. – 160 b.
24. Akar A. Bilge Tonyukuk Yazıtı. – İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020. – 160 s.
25. Eraslan K. Eski Uygur Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012. – 664 s.
26. Hacıeminoğlu N. Karahanlı Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996. – 214 s.
27. Hacıeminoğlu N. Harezmi Türkçesi ve Grameri. – Ankara: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1997. – 194 s.
28. Eckmann J. Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar, (çev: Osman Fikri Sertkaya, Çev.). – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017. – 438 s.
29. Ata A. Harezmi-Altın Ordu Türkçesi. – İstanbul: Kebikeç Yayınları, 2002. – 111 s.
30. Karamanlıoğlu A.F. Kıpçak Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994. – 164 s.
31. Korkmaz Z. Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020. – 226 s.
32. Akar A. Oğuzların Dili, Eski Anadolu Türkçesine Giriş. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018. – 335 s.
33. Radlov V. V. Yarlıkiy Tohtamişa iy Temir-Kutluga. – ZVORAO, 1889 g., t. 3, № 1-2, s. 1-40.
34. Argunşah M., Sağol Yüksekaya G. Karahanlıca Harezmi Kıpçakça Dersleri. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015. – 440 s.
35. Gülsevin G. Eski Anadolu Türkçesinde Ekler. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017. – 165 s.
36. Tomanov M. Türki tilderiniñ salıstırmalı grammatiykası. — Almatı: Qazaq universiteti baspası, 1992. – 192 b.
37. Kirişçioğlu F. Saha (Yakut) Türkçesi Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994. – 190 s.
38. Abdurasulov YO. Tuwrkiy tillarning qiyiyosiyy-tarihiy grammatikası. – Toşkent: «Fan» naşriyoti, 2009. – 260 b.
39. Eckmann J. Çağatayca El Kitabı (Çev: Günay Karaağaç), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2017. – 232 s.

40. Mansuroğlu M. Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri. – İstanbul: Pulhan Matbaası, 1958. – 206 s.
41. Caferoğlu, A. Türk Dili Tarihi. I-II. cilt. – Ankara: Ereğ Kitabevi, 2015. – 197 s.
42. Gemalmaz E. Ahmed-i Yesevî'nin Hikmetlerinin Dili. Atatürk Üniveristesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. Sayı: 1. Erzurum, 1994. s. 4-18.
43. Eraslan K. Yesevi'nin Fakr-nâmesi. – Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016. – 96 s.
44. Argunşah M. Çağatay Türkçesi. – İstanbul: Kesit Yayınları, 2013. – 308 s.
45. Karaörs, Metin, "Kayseri'de Bulunan Bir Divan-ı Hikmet Basması", Ahmed Yesevi'nin Yayınlanmamış Hikmetleri", Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, 26-29 Mayıs, Kayseri, s. 237-254, 1993.
46. Abdrahmanova K.N. Qoja Ahmet Yasawidiñ «Diwani hikmet» eñbegindegi septik jalğawlardıñ erekşelikleri. – Almatı: «Üş Qıyan» baspası, 2003. – 136 b.
47. Sızdıqova R. Yasawi hiykmetteriniñ tili. – Almatı: «El-şejire», 2004. – 664 b.
48. Uzbek tilining ilmi grammatikası uçun materiyyallar. – Toşkent: UWzFAN, 1941. – 155 b.
49. Nalbant M.V. Çağatay Türkçesinde Görülen {+nI} İlgi Hâli Ekinin Kökeni Üzerine. Türkbilig, Sayı: 38, 2018. s. 21-28.
50. Atıcı A. Sungur Türkçesi (Ses ve Şekil Bilgisi). Konya: Eğitim Yayınevi, 2015. – 492 s.
51. Gülensoy T. Kırgız Türkçesi Grameri (Ses Bilgisi – Şekil Bilgisi). – Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2004. – 126 s.
52. Başdaş C., Kutlu A. Kırgız Türkçesi. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2004. – 282 s.
53. Alkaya E., Kirillova Z. Kreşin Tatar Tükçesi (Dil, Tarih, Kültür). – İstanbul: Kesit Yayınları, 2018. – 356 s.
54. Özkan M. Türkiye Türkçesi Ses ve Yazım Bilgisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2009. – 180 s.
55. Özdemir H. Eski Türkçede İlgi Ve Belirtme Durum Ekleri Üzerine" Adlı Makalede Bir Düzenleme. Journal of Turkish Language and Literature. Volume: 3, Issue: 2, Spring, 2017. s. 155-168.
56. Serbrennikov B.A., Gadjeva N.Z. Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011. – 255 s.
57. Ağmanov E. Qazaq tiliniñ tarihi sintaksisi. – Almatı: «Mektep» baspası, 1986. – 112 b.
58. Toparlı R. Harezmi Türkçesi. – Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1985. – 65 s.
59. Katanov N.F. Opıt issledovaniya uryanhayskogo yazıka s ukazaniem glavneyşih rodstvennih otnoşeniy ego k drugim yazıkam tyurkskogo kornya. Kazan: Tipolitografiya İmperatorskogo Uniyversiteta, 1903. – 775 s.
60. Dmitriyev N.K. Grammatika kumıkskogo yazıka. – Moskva: AN SSSR, 1940. – 206 s.
61. Potseluevskiy A.P. Osnovı sintaksisa turkmenskogo literaturnogo yazıka. – Aşhabad: TerkménOGİYZ, 1943. — 101 s.
62. Karahan L. Türkçede Söz Dizimi. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2009. – 192 s.
63. Sayrambaev T. Qazaq til biliminiñ мәseleleri. Söz tirkesi. – Almatı: Arıs baspası, 2010. – 639 b.
64. Balaqaev M., Sayrambaev T. Qazirgi qazaq tili. - Almatı: Bilim baspası, 2004. – 224 b.

Özet

Bu çalışmada 'Divân-ı Hikmet'te kullanılan ilgi hâli ekleri ve ilgi hâli eklerinin yardımıyla kurulmuş izafet terkipleri incelenmiştir. Bunun için eserin Mısır, Kökşetav, İstanbul, St. Petersburg şehirlerinin kütüphanelerinde ve Türk bilim insanı Emel Esin'in özel kitaplığında bulunan nüshaları esas alınmıştır. Öncelikle 'Divân-ı Hikmet' nüshalarında karşımıza çıkan isim tamlamaları Farsçanın sentaktik özelliklerine göre kurulmuş isim tamlamaları ve Türkçenin sözdizimsel özelliklerine göre kurulmuş isim tamlamaları olarak iki grupta incelenmiştir. Ayrıca Türkçenin sözdizimsel özelliklerine göre kurulmuş isim tamlamaları kendi içinde ilgi hâli eklerinin kullanıldığı isim tamlamaları ve ilgi hâli eklerinin kullanılmadığı isim tamlamaları şeklinde ayrı ayrı analiz edilmiştir. Bununla beraber 'Divân-ı Hikmet'te -nıñ, -niñ, -iñ, -in, -in ve -nı, -ni ilgi hâli eklerinin oluşum ve gelişim süreçleri üzerinde durulmuştur. Bunun yanı sıra alanyazında çeşitli Türkologların söz konusu eklerle ilgili görüşleri değerlendirilmiş ve tartışılmıştır. Makalenin bir sonraki bölümünde ise isim tamlamalarının unsurları arasındaki bağ ile anlam özellikleri üzerinde inceleme yapılmıştır. Özellikle isim tamlamalarında ilgi hâli eklerinin kullanılıp kullanılmaması, kelime grubunun anlamına tesirinin olup olmadığı ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Ahmet Yesevi, Divân-ı Hikmet nüshaları, ilgi hâli ekleri, isim tamlamaları, izafet terkipleri.

(S.UTEBEKOV. DİVÂN-İ HİKMET NÜSHALARINDA İLĞİ HÂLİ EKLERİ VE İSİM TAMLAMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME)

Аннотация

В данной статье исследуется родительный падеж, использованный в «Диван-и Хикмет» и сочетания изафетов, которые образовались при помощи родительного падежа. В связи с этим была использована такая литература как копии находящиеся в личной библиотеке турецкого ученого Емея Есина и в библиотеках городов Египет, Кокшетау, Стамбул, Санкт-Петербург. Прежде всего, изафеты, встречающиеся в копиях «Диван-и Хикмет», были рассмотрены в двух группах: изафеты, образованные по синтаксическим признакам персидского языка и изафеты, образованные по синтаксическим особенностям турецкого языка. Кроме того, изафеты, образованные в соответствии с синтаксическими особенностями турецкого языка, рассматриваются отдельно как словосочетания, в которых используется родительный падеж, и словосочетания, в которых родительный падеж не используется. Также подчеркнуты процессы образования и развития суффиксов родительного падежа -nıñ, -niñ, -iñ, -in, -in, -nı, -ni. Кроме того, в исследуемой статье оценивались и обсуждались взгляды различных тюркологов на вышеупомянутые окончания. В последующей части статьи были рассмотрены связи между элементами изафетов и их смысловыми особенностями. В частности, обсуждалось, следует ли использовать родительный падеж в словосочетаниях существительных и влияет ли это на значение группы слов.

Ключевые слова: Ахмет Ясави, копии Диван-и Хикмет, относительные суффиксы, именные словосочетания, относительные составы.

(С.УТЕБЕКОВ. ИЗУЧЕНИЕ РОДИТЕЛЬНОГО ПАДЕЖА И ИЗАФЕТОВ, ИСПОЛЗУЕМЫХ В КОПИЯХ «ДИВАН-И ХИКМЕТ»)

MAZMҮНҮ / CONTENTS / İÇİNDEKİLER / СОДЕРЖАНИЕ

Мақсат Әліпхан (Түркістан)	Абайдағы толық адам танымы – М.Мырзахметұлының ғылымдағы зор жаңалығы Abai's Doctrine About the Perfect Man is a Huge Contribution to the Science of Abai Studies by M.Myrzakhmetuly	9–30
Maksat Alipkhan (Turkestan)	Abay Eserlerindeki İdeal İnsan Kavramı ve Mekemtas Mirzahmetul'nın Edebiyat Bilimine Yeni Katkısı Учение о совершенном человеке Абая – огромный вклад в науку абаеведения М.Мырзахметулы	
Гүлжан Әліпхан (Түркістан) Gulzhan Alipkhan (Turkestan)	Абай мен Ахмет Байтұрсынов сабақтастығы Succession of Abai and Akhmet Baitursynov Abay ve Ahmet Baytursynov Arasındaki İlişki Преемственность Абая и Ахмета Байтұрсынова	31–48
Arzu Kiyat (Bişkek)	Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Sağaltımda Kullanılan Malzemeler Materials and Methods Used in Healing in Kyrgyz Turks' Folk Medicine	49–83
Арзу Кият (Бишкек)	Қырғыз халық емшілігінде қолданылатын емдеу әдістері мен емдеу барысында қолданылатын жабдықтар Методы лечения и техника, используемые в кыргызской народной медицине)	
Зікірия Жандарбек Қымбат Қаратышқанова (Түркістан) Zikiriya Zhandarbek Kymbat Karatyshkanova (Turkestan)	Қазақ халқы құрамындағы қожалардың қазақ тарихындағы рөлі The Role of the Kazakh Khojas in the History of the Kazakh People Kazak Halkı Bileşimindeki Hocaların Kazak Tarihindeki Rölü Роль казахских ходжа в истории казахского народа	84–120

Тынысбек Қоңыратбай (Түркістан)	Қазақ халқының музыкалық аспаптарын зерттеудің өзекті мәселелері Topical Problems of Research of Musical Instruments of the Kazakh People Kazak Türklerinin Geleneksel Müzik Aletlerini Araştırma Yöntemleri)	121–140
Тынysbek Kongyratbay (Turkestan)	Актуальные вопросы изучения музыкальных инструментов казахского народа	
Гүльнара Омарбекова (Нұр-Сұлтан)	Қазақ мақал-мәтелдерінің зерттелу барысы. Болашақ зерттеулерге ұсыныс Studying of Kazakh Proverbs. Recommendations for Future Research Kazak Atasözleri Çalışması. Gelecek Araştırmalar İçin Öneriler	141–154
Gulnara Omarbekova (Nur-Sultan)	Исследование казахских пословиц. Рекомендации для будущих исследований	
Сенбек УТЕБЕКОВ (Түркістан)	«Диуани Хикмет» нұсқаларындағы ілік септігінің формалары және матаса байланысқан сөз тіркестері An Evaluation on Genitive Suffixes and Noun Phrases in Diwan al-Hikmat Copies	155–186
Senbek Utebekov (Turkestan)	Divân-i Hikmet Nüshalarında İlgi Hâli Ekleri ve İsim Tamlaması Üzerine Bir Değerlendirme Изучение родительного падежа и изафетов, используемых в копиях «Диван-и Хикмет»	

ҒЫЛЫМИ МАҚАЛАҒА ҚОЙЫЛАТЫН ТАЛАПТАР

«Түркология» журналына мақала жариялау үшін қазақ, түрік, орыс және ағылшын тілдерінде бұрын 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 4 рет жарық көреді.

1. ЭОЖ (УДК) – әмбебап ондық жіктегіш индексі, МҒТАР (ГРНТИ) – Мемлекеттік ғылыми-техникалық ақпараттық рубрикатор коды, ORCID – ғылыми авторларды бірегей сәйкестендіретін патенттелмеген әріптік-цифрлық коды;
2. Авторлардың аты-жөні, ғылыми дәрежесі, жұмыс орны аффилиациямен көрсетіледі. Авторлар туралы толық мәліметтер 4 тілде (қазақ, орыс, түрікше және ағылшын: аты-жөні, ғылыми дәрежесі, қызмет орны, мекенжайы, ұялы телефоны, эл. поштасы) қосымша бетте көрсетіледі;
3. Мақаланың тақырыбы 4 тілде (қазақ, орыс және ағылшын, түрік тілдері) беріледі. Мақаланың тақырыбы мақаланың мазмұнын ашып тұруы тиіс.
4. Түйіндеме (аннотация) 4 тілде (қазақ, орыс және ағылшын, түрік тілдері), 150-200 сөзден аспауы керек.
5. Кілт сөздер 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс, кемінде 5 сөзден кем болмауы керек). Кілт сөздер мақаланың негізгі мазмұнын көрсетуі тиіс, мақала мәтініндегі терминдерді, сонымен қатар тақырып аясын анықтайтын және өзге де іздеуді жеңілдететін ақпараттық іздеу жүйесі арқылы мақаланы табудың мүмкіндіктерін кеңейтетін басқа да маңызды ұғымдарды көрсететін терминдерді қолдану керек.
6. Мақала мәтіні. Негізгі мәтін мақаланың мақсаты, міндеттері, қарастырылып отырған сұрақтың тарихы, зерттеу әдістері, нәтижелерін талқылау, қорытынды бөлімдерін қамту қажет.
7. Әдебиеттер тізімі мақала жазылған тілде және латын әріптермен транслитерация жасалып жазылады (References). Мақалада пайдаланылған әдебиеттер саны 10-нан кем болмауы тиіс және олар соңғы 5 жылдың көлеміндегі әдебиеттер болуы керек (транслитерация www.zakon.kz сайты арқылы жасалынады). Әдебиеттер тізімі Mendeley, EndNote библиографияны басқару жүйелеріне сәйкес жасалу керек.
8. Ғылыми мақаланың оңтайлы көлемі кемінде 10 беттен кем болмауы тиіс. Бір интервал аралықта теріліп, параметрлері: жоғары жағы – 2; төменгі жағы – 2 оң жағы – 2; сол жағы – 2, болуы тиіс. Шрифт – 12, Times New Roman.
9. Барлық мақала «Антиплагиат» бағдарламасынан өткізіліп, оның түпнұсқалық нәтижесі 75%-дан жоғары болғанда ғана жіберіледі.
10. Журналда пайдаланылған әдебиеттерге реттік сілтемелік әдіс жүйесі қолданылады, яғни мақаланың ішінде әдебиеттердің реттік нөмірі және сілтеме жасалынған беттер тік жақшамен көрсетіледі. Ол нөмір әдебиеттер тізіміндегі нөмірге сәйкес келуі тиіс. Пайдаланылған әдебиеттер тізімінде автордың аты-жөні, монографияның, жинақтың аты, қаланың аты, шыққан баспасы, жылы, томы, нөмірі, еңбектің жалпы беті көрсетіледі (Библиографиялық жазба. Библиографиялық сипаттама. Жалпы талаптар және жинақтау ережелері МЕСТ 7.1 – 2003 сәйкес жасалады).
11. Мақаланың мәтінінде сурет (иллюстрация) міндетті түрде ескеріледі, оларды орналастыру орны автордың қалауына сәйкес болады. Суреттер компьютерде орындалады. Барлық керекті әріптер мен таңбалар анық жазылуға тиіс. Сондай-ақ формулалар мен әріптік белгілер де компьютермен теріледі. Кестелер тақырыбымен нөмірленіп берілуі тиіс. Олар міндетті түрде мәтінде еске алынуы керек.
12. Журналға жариялау үшін мақалалар ҚР, Түркия, сондай-ақ басқа да алыс-жақын шетелдердегі барлық ұйымдардан қабылданады. Журналдың электронды поштасы: turkology.institute@ayu.edu.kz
13. Мақаланың қабылданғаны немесе қабылданбағаны туралы мәлімет авторға 2 ай көлемінде хабарланады.
14. Журналда жарияланған мақалалардың мазмұнына редакция жауап бермейді. Ғылыми мақалалар университет және басқа ЖОО ғалымдарының қос «жасырын» рецензиялау нәтижесінен және редакциялық кеңес шешімінен кейін өндіріске жіберіледі.
15. Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды. Мақала мазмұнына редакция жауап бермейді.

MAKALE 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 dört kez yayınlanmaktadır.

Makalelerin, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uygun biçimde yazılması gerekmektedir:

1. UDC (evrensel ondalık sınıflandırıcı indeksi), DBTBL (devlet içi bilimsel ve teknik bilgi değerlendirme listesinin kodu), ORCID numarası;

2. Yazar(lar) hakkında detaylı bilgiler dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere adı ve soyadı, akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-postaları) verilmelidir. Adı ve soyadı koyu; akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-posta normal puntolarla ve metnin üstünde yazılmalıdır.

3. Makalelerin başlığı dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) olmak üzere konuyla uyumlu ve koyu puntolarla yazılmalıdır.

4. Makalenin başında, Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere dört dilde konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 150-200 kelimedenden oluşan özet bulunmalıdır.

5. Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere dört dilde çalışmanın içeriğini temsil eden en az 5 kelimedenden oluşan anahtar kelimeler yer almalıdır.

6. Makalenin ana metni çalışmanın amacı, önemi, konunun araştırılma tarihi, kullanılan yöntemler, netice, bulgu, sonuç gibi bölümlerden oluşmalıdır.

7. Makalede son 5 yılda yayımlanmış eserler olmak üzere en az 10 kaynak kullanılmalıdır. Kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Kaynaklar, metnin sonunda makalenin dilinde yazılır ve Latince transliterasyonu yapılır. Latince transliterasyonu için www.zakon.kz sitesinin programı kullanılmalıdır. Mendeley, EndNote programlarına uygun olarak yapılmalıdır.

8. Yazılar en az 10 sayfadan oluşmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.0 cm boşluk bırakılarak *Times New Roman* yazı karakteriyle 12 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

9. Gönderilmiş maktele "intihal" programında taranır. Makalenin orjinallik oranı en az %75 üzerinde olmalıdır.

10. Kaynaklar kullanıldığı sırasına göre verilir, kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Yazının içerisinde kullanılan kaynağın sırası kaynakça kısmındaki sırayla aynı olmalıdır. Kaynakça kısmında yer alan eserin yazarı, eserin adı, şehir, yayın adı, cildi, eserin tüm sayfası gösterilir. (K.C. Bibliyografik yazı. Bibliyografik Kılavuz. Genel İlkeler ve Derleme Kuralları. MEST 7.1. Uyarısına uygun olmalıdır).

11. Makaleyle ilgili foto, resim, tabloların yerleştirilmesi yazarın isteğine bırakılır.

12. Makale, Kazakistan, Türkiye gibi çeşitli ülkelerinden gönderilebilir. Makale Türkoloji Araştırma Enstitüsünün e-postasına gönderilmelidir. turkology.institute@ayu.edu.kz

13. Makalenin kabul edilip edilmediğine dair bilgiler 2 ay içerisinde bildirilecektir.

14. Yazılar iki taraflı gizli tutulan hakemlik sürecinden geçer ve editör meclisinin kararından sonra yayına gönderilir.

15. Makalenin içeriklerinden makale yazarları sorumludur.

RULES FOR PUBLICATION

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

1. UDC (UDC <https://teacode.com/online/udc/>) – the index of the universal decimal classifier and the code of the State scientific and technical information rubric (MGTP <http://grnti.ru/>); ORCID <http://orcid.org/> (English – “Researcher and participant open identifier”) – a non-proprietary alphanumeric code that uniquely identifies scientific authors.
2. The names of the authors are given on the top of the text and affiliation indicated by – Author’s name in 4 languages (Kazakh, Russian, English and Turkish);- Detailed information about the authors is provided in 4 languages (Kazakh, Russian, Turkish and English: name, academic degree, position, address, mobile phone, e-mail).
3. The title of the article is given in 4 languages (Kazakh, Russian, English and Turkish). The title of the article should be rational, revealing the content.
4. Resume (annotation) in 4 languages (Kazakh, Turkish, Russian and English), no more than 150-200 words.
5. Keywords in 4 languages (Kazakh, Turkish, Russian and English, at least 5 words). If the article is in Turkish, it is in 4 languages. Keywords should reflect the main content of the article, use terms in the text of the article, as well as other important concepts that define the scope of the topic and facilitate other searches, expanding the possibility of finding the article through an information search engine.
6. The text of the article. The main text should include the purpose, objectives, history of the issue, research methods, discussion of the results, concluding sections of the article.
7. References are transliterated in the language of publication and in Latin letters (References). The article must use at least 10 references, including literature published in the last 5 years (transliteration is available at www.zakon.kz).References should be made in accordance with Mendeley, EndNote bibliography management systems.
8. The optimal volume of a scientific article should be at least 10 pages. Dial at intervals, parameters: top – 2 cm; bottom – 2 cm; right side – 2 cm; The left side should be 2 cm. Font – 12, Times New Roman. Articles are submitted to the editorial office in hard copy and in electronic form.
9. All articles are passed the “Anti-plagiarism” program and are sent only if the original result is higher than 75%.
10. The system of reference method is used for the literature used in the journal, in the article the serial number of the literature and the referenced pages are indicated in square brackets. That number must correspond to the number in the bibliography. The list of references includes the name of the author, the name of the monograph, collection (periodical name // (in two parts)), the name of the city, publishing house, year, volume, number, general page of the work.
11. Pictures (illustrations) must be taken into account in the text of the article, their location is at the discretion of the author. Drawings are performed on a computer. All required letters and symbols must be clearly written. Tables should be numbered by subject. They must be mentioned in the text.
12. Articles for publication in the journal are accepted from all organizations in the Republic of Kazakhstan, Turkey, as well as other CIS countries. E-mail of the magazine: turkology.institute@ayu.edu.kz
13. Information on acceptance or rejection of the article is notified to the author within 2 months.
14. Scientific articles are sent to production after the results of double “secret” peer review by scientists of the university and other universities and the decision of the editorial board. The editors are not responsible for the content of articles published in the magazine.
15. Manuscripts are processed and not returned to the authors.

ПРАВИЛА ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ

В журнале «Тюркология» публикуются наиболее актуальные, проблемные, обзорные и дискуссионные материалы на казахском, турецком, английском и русском языках, а также результаты фундаментальных и прикладных исследований в области тюркологии. Кроме того, опубликованию подлежат рецензии, новости о научной и культурной жизни. Журнал «Тюркология» выходит 4 раз в год.

1. УДК (<https://teacode.com/online/udc/>) – универсальная десятичная классификация, код ГРНТИ (<http://grnti.ru/>) государственный рубрикатор научно-технической информации, ORCID <http://orcid.org/> (с англ. – «Открытый идентификатор исследователя и участника») – незапатентованный буквенно-цифровой код, который однозначно идентифицирует научных авторов.
2. ФИО автор(ов)а указывается перед текстом, место работы автора указывается аффилиацией; Сведения об авторах указывается на отдельной странице на четырех языках (на казахском, русском, турецком и английском: научная степень, место работы, адрес, номер сот. телефона, e-mail);
3. Тема статьи на четырех языках (на казахском, русском, турецком и английском). Название статьи должно быть рациональным, раскрывать содержание.
4. Аннотация на 4 языках (на казахском, турецком, русском и английском). Не более 150-200 слов.
5. Ключевые слова на 4 языках (на казахском, турецком, русском и английском, не менее 5 слов). Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи, использовать термины из текста статьи, а также термины, определяющие предметную область и включающие другие важные понятия, позволяющие облегчить и расширить возможности нахождения статьи средствами информационно-поисковой системы.
6. Текст статьи. Основной текст должен включать цель, задачи статьи, историю рассматриваемого вопроса, методы исследования, обсуждение результатов, заключительные разделы.
7. Список литературы пишется на данном языке и в виде транслитерации латинским алфавитом (References). В статье должно быть использовано не менее 10 литературы, которые должны быть изданы в течение последних 5 лет (транслитерация осуществляется через сайт zakon.kz). Ссылки должны быть сделаны в соответствии с системами управления библиографией Mendeley, EndNote.
8. Оптимальный объем научной статьи должен быть не менее 10 страниц. Набрать с одним интервалом, параметры: верх – 2 см; низ – 2 см; правая сторона – 2 см; левая сторона – 2 см. Шрифт – 12, Times New Roman.
9. Все статьи проходят программу «Антиплагиат» и направляются только при условии оригинального результата свыше 75%.
10. Список литературы. 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. В списке литературы указываются фамилии, инициалы авторов, название монографии, сборника, журнала (название периодической печати пишется через // (двойную дробь)), город, издательство, год издания, том, номер и общее количество страниц цитируемой работы.
11. Рисунки (иллюстрации) необходимо учитывать в тексте статьи, их расположение – на усмотрение автора. Рисунки выполняются на компьютере. Все необходимые буквы и символы должны быть четко написаны. Таблицы должны быть пронумерованы по тематике. Их необходимо упомянуть в тексте.
12. Для публикации в журнале принимаются статьи со всех организаций Республики Казахстан, Турции, а также из других зарубежных стран. Электронная почта журнала: e-mail: institute@ayu.edu.kz
13. Сведения о принятии или непринятии статьи сообщаются автору в течение 2-х месяцев.
14. Научные статьи отправляются в производство по результатам двойного «слепого» рецензирования ученых университета и других/зарубежных вузов и решения редакционной коллегии. Редакция не несет ответственности за содержание статей, публикуемых в журнале.
15. В редакции статьи редактируются и авторам не возвращаются.

БАЙЛАНЫС

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

КОНТАКТ

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

РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:

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

АДРЕС:

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

İLETİŞİM

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

CONTACT

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

ADRES:

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

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 Ж.Йавуз
Орыс тілі редакторы М.Молдашева
Қазақ тілі редакторы С.Утебеков

Grafik-Tasarım A. Avcı
İngilizce Tercüme C.Yavuz
Rusça Tercüme M. Moldasheva
Kazakça Tercüme S.Utebekov

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.
Қолжазбалар өңделеді және авторға қайтарылмайды.
«Түркология» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға болмайды.

Басуға 22.06.2022 ж. қол қойылды.
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,9
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.