

Н.Д. Нұртазина , **Е.Т. Қартабаева*** 

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

e-mail: kartabayeva66@gmail.com

ШАҒАТАЙ ЖӘНЕ ЖОШЫ ҰЛЫСТАРЫНДАҒЫ ДІНИ АХУАЛ: АВТОРИТАРЛЫҚ БИЛІК ӨКІЛДЕРІНІҢ ИСЛАМДЫ ҚОЛДАУЫНЫҢ ІШКІ ЖӘНЕ СЫРТҚЫ МОТИВАЦИЯСЫ

Мақалада Шағатай және Жошы ұлысы тарихындағы ислам дінінің таралу мәселесін, атап айтқанда ортағасырлық постмоңғолдық мемлекет билеушілерінің дінді жеке таңдауы және исламды қабылдау процесін объективті талдауға ұмтылыс жасалды. Кеңес дәуіріндегі әдебиетте дінді қабылдау феноменін субъективті және объективті мотивтермен іске асқан күрделі әлеуметтік-психологиялық құбылыс ретінде түсінуге тырысудың орнына – дінді үстем таптың өз мүддесіне пайдалануы туралы үстірт, біржақты, тұрпайы-әлеуметтанушылық көзқарас таралды. Мұғұлстан¹ мен жалпы шағатайлық хандар мен әмірлердің (Әмір Темір, т.б), сондай-ақ Алтын Орда билеушілерінің ислам дінін қабылдау нарративтерін салыстырмалы зерттеу мысалында түркі-моңғол билеушілерінің дүниетанымы мен іс-әрекет үлгісіне ортағасырлық сопылықтың және ерекше діни ахуалдың ықпал еткенін анықтауға болады. Бұл ахуалда тек қарапайым адамдар ғана емес, сондай-ақ хандар да сопы шайқыларының рухани ықпалына түсіп, олардың ақыл-кеңесіне құлақ асып отыратын болған. Кей жағдайларда дін билеушінің құралы ғана емес, мақсатына айналып, оның, тіпті, тақтан бас тартуына да алып келіп отырған (Тармаширин, Туда Менгу). Сонымен бірге, ислам дінін таратушы хандар әлеуметтік интеграция, халықаралық сауда, дипломатиялық байланыстарды дамыту тұрғысынан исламдандудың пайдасын көре отырып, өз мемлекетінде исламды таратудың рационалды түрдегі объективті пайдасын көздегенін де жоққа шығаруға болмайды. Шағатай, сол сияқты Жошы әулеті билеушілері ішкі және сыртқы саясат міндеттерін шешуде діннің күш-қуатын, мүмкіндіктерін шебер пайдаланды, бұл жерде исламның біріктіргіш (интегралды) қуаты мен мемлекеттіліктің авторитарлы аристократиялық тұрпаты жөнінде сөз болып тұр. Исламдану билеуші әулеттің сакралды заңдылығын және жаңа мұсылмандық түркі-моңғолдық бірегейлікті қалыптастыру арқылы билікті күшейтуге және қоғамның идеологиялық қағидаларын нығайтуға мүмкіндік берді.

Түйін сөздер: Орталық Азия, билеушілер, Шағатай және Жошы ұлыстары, Мұғұлстан, Әмір Темір, исламды қабылдау, мотивация, суфизм, прозелитизм.

N.D. Nurtazina, E.T. Kartabayeva *

KazNU named after Al-Farabi, Kazakhstan, Almaty

e-mail: kartabayeva66@gmail.com

The religious atmosphere of uluses of Chagatai and Jochi: internal and external motivation in the support of islam by representatives of authoritarian power

Abstract. The article attempts to objectively analyze the problem of Islamization in the history of the Chagatai and Jochi uluses in the aspect of personal choice of religion and initiation of the process of Islamization by the supreme rulers of certain medieval post-Mongolian states. In the literature of the Soviet period, a superficial, vulgar sociological view of the use of religion by the “super class” was widespread instead of intention to understand the phenomenon of conversion to a new faith as a complex socio-psychological phenomenon driven by both subjective and objective motives. On the example of the conversion`s narratives of the Chagataid khans of Moghulistan and uluses of Chagatai in whole, as well as the Golden Horde, and comparative study and analysis one can determine the great influence on the worldview and behavior patterns of the Turkic-Mongol rulers of medieval Sufism and a special religious atmosphere in which not only ordinary people, but also khans fell under the spiritual charm of the mystical sheikhs, beginning to believe their predictions and heed their advice. In rare cases, religion could be an end rather than a means for the ruler, leading him even to renounce power (Tarmashirin, Tuda Mengu). At the same time, the well-known Islamizing khans rationally realized the objective ben-

¹ *Мұғұлстан – мақалада ескі әдебиеттегі «Моғолстан» этнополитонимінің жаңа жазылу нұсқасы қолданылады (орыс әдебиетінде – Моғулистан; ағылшын тілінде Moghulistan)

efits of the Islamization of the state from the interests of social integration, stimulation of international trade, diplomacy. The rulers skillfully used the power of religion to solve the problems of domestic and foreign policy, taking into account the integrality of Islam, as well as the authoritarian aristocratic type of statehood. Islamization opened up the possibility of strengthening the power of the ruling dynasty and the foundations of society through a new sacred legitimization, as well as the formation of a new Muslim Turkic-Mongolian identity.

Key words: Central Asia, rulers, Chagatai ulus, uluses of Chagatai and Jochi, Moghulistan, Islamization, motivation, Sufism, proselytism.

Н.Д. Нұртазина, Е.Т. Қартабаева*

Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

*e-mail: kartabayeva66@gmail.com

Религиозная атмосфера в улусах Чагатая и Джучи: внутренняя и внешняя мотивация в поддержке ислама представителями авторитарной власти

В статье предпринята попытка объективного анализа проблемы исламизации в истории улусов Чагатая и Джучи в аспекте личного выбора религии и инициирования процесса исламизации верховными правителями средневековых постмонгольских государств. В литературе советского времени был распространен поверхностный, вульгарно-социологический взгляд на использование религии «классовой верхушкой» – вместо стремления понять феномен обращения в веру как сложное социально-психологическое явление, движимое как субъективными, так и объективными мотивами. На примере нарративов исламизации ханов и эмиров Могулистана и, в целом, улуса Чагатая, также Золотой Орды, при сравнительном их изучении и анализе можно определить большое влияние на мировоззрение и модели поведения тюрко-монгольских правителей средневекового суфизма и особой религиозной атмосферы, в которой не только простые люди, но и ханы попадали под духовное обаяние мистиков-шейхов, начиная верить их предсказаниям и внимать советам. В редких случаях религия могла стать целью, а не средством для правителя, приводя его даже к отречению от трона (Тармаширин, Туда Менгу). В то же время известные ханы-исламизаторы рационально осознавали объективные выгоды исламизации государства из интересов социальной интеграции, стимулирования международной торговли, дипломатии. Правители умело использовали силу религии для решения задач внутренней и внешней политики, принимая во внимание интегральность ислама, а также авторитарный аристократический тип государственности. Исламизация открывала возможность укрепления власти и идеологических устоев общества через сакральную легитимизацию правящей династии и формирование новой мусульманской тюрко-монгольской идентичности.

Ключевые слова: Центральная Азия, правители, улусы Чагатая и Джучи, Могулистан, Амир Тимур, исламизация, мотивация, суфизм, прозелитизм.

Кіріспе

Кеңестік тарихнамада қазақ көшпенділері өмірінде, ең әуелі, ислам дінінің әлсіздігі жайлы, ақиқаттан алшақтау көзқарас қалыптасты. Осы тұжырымдама аясында «ислам –үстем таптың діні, халықтық дін – шаманизм болған» деген концепт орныққан болатын. Бұған қоса, мемлекет билеушілері ислам дінін жеке басының пайдасы үшін, халықты қанаудың идеологиялық құралы ретінде пайдаланды деген сыңаржақ тұжырымдама басшылыққа алынды (мысалы, Әмір Темірдің Қожа Ахмет Ясауи кесенесін салдыруы, сөзсіз, идеологиялық астары жоқ емес осы акцияны тек бір ғана саяси мотивациямен түсіндіріп келді). Исламды қабылдау ортағасырлық элиталар мен қауымдар үшін көпқырлы әлеуметтік-психологиялық оқиға

болғаны, ол арқылы көсемдер мен хандар өздерінің жеке діни тандауын айқындай отырып, билікті жаңаша легитимизация жасауға мүмкіндік алғаны, әрі қол астындағы қауымдарға жанарған ұжымдық бірегейлік моделін ұсынғаны, сөйтіп ол тиісті миф арқылы жаппай қолдау тапқаны, т.с.с. аспектілер ескерілмей, тарихи санада жалпыланған қарабайыр, антиисламдық мазмұндағы түсініктеме үстемдік құрды, сол сияқты ортағасырлық қоғамдағы суфизмнің абсолюттік беделі, сопылық феномендердің ұжымдық ділге әсері мүлдем айтылмай келді.

Посткеңестік әдебиетте Шыңғыс ұрпақтарының діни саясатына, олардың шарифат пен суфизмге көзқарастарына, исламға қосқан үлесіне басқаша пікір бой көрсете бастады. Исламизация барысында көшпелі түркі-моңғол бірегейлігін түркі-мұсылман бірегейлігіне алмастыру, сол

сияқты тақ мұрагерлігін жаңаша заңдастыру жолы пайда болғанын зерттеу қажеттігі мойындалды. Объективтік зерттеулерге, шетелдік ғылыми еңбектерге сұраныс туындап, баламалық дереккөздер, шежірелер мен агиографиялық мәліметтер ғылыми айналымға енгізілді. Алыс шетел авторлары моңғол хандарының исламды қабылдау нарративін бұрыннан кең талқылайды. Олар Тармаширин (Термеширин), Тоғлұқ Темірхан, Әмір Темір Көреген, Өзбек хан сынды постмоңғолдық Орталық Азияның белгілі саяси билеушілерінің тарапынан ислам дінін белсенді қолдауы және хандардың жеке өмірлеріндегі бұл діннің орны, сопылық жолдағы діни тұлғалардың араласуымен орын алған әйгілі сюжеттердің маңызын ашып көрсетеді.

Әдетте авторитарлық әскери-көшпелі қоғамдарда жоғарғы билік өкілдерінің шешімі тұтас мемлекет тағдырына тікелей ықпал етіп отырған. Жаңа дінді қабылдаудағы басты ниеттер мен мотивация мәселесін зерделеу әрқашан қызықты, әсіресе мемлекет тізгінін ұстаған хандардың жеке діни таңдауына қатысты себеп-салдарлы байланысын анықтау өзекті болып табылады. Ендігі жерде, зерттеуші, хандардың жеке дара тұлға ретінде өздеріне тән діни көзқарастары, сенімі, ықтияры, ішкі дүниесіндегі экзистенциялық сұрақтары болу заңдылығын есепке алуы қажет. Сонымен бірге жаңа дінді қабылдаудағы сыртқы қажеттіктер мен мотивтердің рөлі және мазмұны да бір-бірімен өзара байланыста қарастырылуы керек. Орталық Азия тарихында көрнекті рөл атқарған Шыңғыс ұрпақтарының қызметінің тек саяси іс-қимылы мен әскери жорықтары ғана емес, билеушілердің сана (менталдық) ерекшеліктері, әсіресе дінге көзқарастары, нақты айтқанда, сопылық феномендер мен пірлерге тиесілі «кереметтерге» илануы, т.с.с. мәселелер дәуірдің рухани атмосферасы контекстінде бүгінде толыққанды зерттеуді қажет етеді.

Материалдар мен әдістер

Постмоңғолдық Орталық Азиядағы жошылық және шағатайлық билеушілердің ислам дініне бет бұруы, қолдауы үрдісін зерттеуде бірқатар теориялық-методологиялық әдістер кешені қолданылды. Әмбебап парадигма ретінде аймақтық ислам (немесе дәстүрлі ислам) концепциясы негізге алынады. Аталмыш тұжырымдама бойынша сопылық ортағасырлық исламда аса маңызды діни-мәдени маркер болғаны негізделеді. Дәуірдің діни атмосферасын еске-

ру үшін діл теориясын, сол сияқты Ясауи және Нақшбанди тариқаттарының харизматикалық тұлғаларының сол кездегі шынайы ықпалы мен рөлін, жалпы діни-мистикалық көңіл күйлердің ортағасырда шынайы үстемдік құрғанын мейлінше ескеру қажет. Сондықтан исламды қабылдау мәселесінде міндетті түрде агиографиялық деректер мен діни фольклор материалдары қолданылады (Devin DeWeese, 1994).

Тарихи тұлға мәселесі бойынша кез келген ұлы қайраткер сол заман мен ұжымдық дәстүрінің «өнімі» бола отырып, шығармашылық қабілеті, ерік-жігерімен қоғамның ілгері дамуына айтарлықтай әсерін тигізе алады деген тарихи-философиялық тезис басшылыққа алынады. Билеушінің исламдық қалауы мен өнегесі, пәрмені («фирман», жарлық) арқылы, қоластындағы халықты дінге ынталандыруға толық мүмкіндігі болады. Сонымен қатар заманның қажеттіктеріне, өркениеттік «сұранысқа» жауап беру үшін дүниеге келген жаңашыл тұлға өзін тәрбиелеп шығарған халықпен, ортамен диалектикалық өзара байланыста болады. Хан тұлғасының діни-идеологиялық өмірдегі шешуші рөлін негіздеуде ортағасырлық моңғол, түркі қоғамдары мен мемлекеттері көсемдік идеологияға негізделген (вождизм, leaderism), авторитарлық типологияда қалыптасқаны ескерілуі тиіс.

Ішкі мотивациялар тобына дінге деген субъективті қызығушылық, танымдық сұрақтар, «патша – Алланың жердегі көлеңкесі» деген сияқты дәстүрлі ұғымдардың әсерімен билеушінің арқалануы, ынталануы, т.с.с. ниеттер жатқызылады. Сыртқы мотивтерді мемлекет басшысының атақ-абыройын арттыру, қоғамдағы алауыздықты әлсірету бағытында діннің идеологиялық әлеуетін ұтымды пайдалану, мұсылман әлемі билеушілерімен саяси қарым-қатынастарды нығайту және халықаралық сауданы дамыту, т.б. мүдделер құрайды. Сол сияқты діни таңдау жасаудағы шешуші мотивтер мен қажеттіктерді зерттеуде пәнаралық тұрғыда психология, исламтанулық білімдеріне жүгіну орынды. Мәселен, ортағасырлық сопы-қожалардың суггестия жолымен (иррационалдық ықпал, өзгені иландыру, суфизмде «тасарруф» деп аталады) адамдарды рухани бағындыру қабілеті болғанын және шейхтар кейде осы тәсілмен де саяси элита өкілдеріне өз ықпалын жүргізгенін жоққа шығаруға болмайды. Осындай «керемет» оқиғалар негізінде көпшіліктің жаңа бірегейлігі жасалынып, сакралды баяндар (нарратив) тараған.

Тақырыпты зерттеу үшін «Шыңғыс-нама», «Зафар-наме», «Тарих-и Рашиди», «Жамиғ атауарих», Темірдің «Ғұмырнамасы», «Түзік-и Тимур» (Зандар жинағы), сол сияқты Әл-Сафади, Ибн Баттута, Ибн Арабшах, т.б. араб авторларының шығармаларындағы материалдар мен мәліметтер пайдаланылды. Олардың мазмұнында кітаби жылнамалардан алынған деректермен қоса түркі-моңғол шежірелері мен аңыз-әфсаналар үзінділері де қамтылады. Деректанушылар тарапынан араб, парсы, түркі тілдеріне аударылып ғылыми айналымға енгізілген жоғарыда аталған шығармалардағы белгілі хан, әмірлердің діни ұстанымдарына қатысты мәліметтер сұрыпталып, өңделіп, салыстырмалы талдау негізінде ғылыми қорытындылар жасалған. Сол сияқты билік өкілдерінің діни саясаты мен жеке рухани көзқарастары қазақ шежірелері мен фольклоры мазмұнында белгілі мөлшерде көрініс тапқан. Әмір Темірдің «Ғұмырнама» дереккөзінің парсы тілінен 1835 ж. шағатай тіліне аударылған қолжазба негізінде 1894 ж. Н.Лыкошин жариялаған орысша нұсқасы пайдаланылды. Шығарма әйгілі билеушінің ішкі дүние суреттемесін, әсіресе дінге қатысты көзқарастарын айқындайды.

Талқылау

Академик В. Бартольдтің айтуынша, «XIV ғ. өзінде-ақ Оңтүстік Ресейден Моңғолия мен Қытайдың шекарасына дейінгі монғолдар жаулап алған жерлердің барлығында ислам мемлекеттік дін болды» (Бартольд, 1968: 213). Дәл осы XIV ғасыр монғол ұлыстарында ислам дінінің ресми үстемдік құруындағы шешуші кезеңі болғаны белгілі. Шағатай және Жошы ұлыстарында басталған діни бәсекелестік пен айтыстар барысында исламның сунни-ханафилік бағытының басымдылығы айқындала бастады (Нуртазина, 2016: 221). Исламға бетбұрыс акцияларымен көзге түскен хандар, мәселен, Кебек, Тармаширин, Берке, Өзбек сынды тұлғалар болды. Мұғұлстан мен Мәуереннахрдағы ислам дініне әр түрлі кезеңдерде қолдау көрсеткен Тоғлық Темір, Уәйс хан, Жүніс хан, Әмір Темір, басқа да әмірлер, хандар есімдері белгілі. Билеушілердің өз жақтастарына сүйене отырып исламды ашық қолдап, дінге мемлекеттік мәртебе беруінің астарында қандай мотивациялар жатты? деген заңды сұрақ туындайды. Осы сауалға зерттеуші заманауи тұрғыда мейлінше объективті жауап іздеуі керек.

Исламтанушы-антрополог Д.Девис исламды қабылдауға күрделі құбылыс ретінде қарап әлеуметтік-психологиялық астарларын іздейді, элита мен көшпелі қауымның мұсылман болуға тәуекел етуінің әдетте сакралды тұлғаның қызметімен байланысты екенін ашып көрсетеді. Автор жаңа діни модельдерді қоғамға сіңіру біркелкі болмағанын байқап, «исламға кіру» (conversion) оқиғасы суреттелетін дәстүрлі нарративтердегі жүйекұрғыш принциптер мен мотивтерді өзінше интерпретациялауға тырысады (Devin DeWeese, 1994: 17-18). Әлбетте, постмоңғолдық Орталық Азиядағы исламизация үдерісі теп-тегіс, қиындықсыз болмаған; тіпті хандарға осы себепті қастандықтар ұйымдастырылды (Өзбек-хан), кейбіреуі бұл жолда опат болғаны да мәлім (Тармаширин). М. Байран өзінің «Шағатаидтер және Ислам: Тармашириннің дінге кіруі» атты мақаласында осы ханға «Шағатай ұрпақтарының исламдануына жол ашқан ұлы тұлға» деген баға бере келіп, алайда ханның діни саясаты қайғылы аяқталуы себепті жергілікті халықтың ұжымдық жадында оған қатысты тиісті миф туындамағанын атап көрсетеді (Bairan, 2002: 742, 751).

Бұрынғы тарихнамада исламизация мазмұнын патшаның жеке басы мен билеуші әулет мүддесі үшін беделді дінбасылармен сенімді одақ құрып, сөйтіп мүлік теңсіздігі мен саяси үстемдігін нығатудың қосымша тетігін іске асыру деп түсіндірілгені жоғарыда айтылды. Осы сияқты кереғар ұстанымдар ислам немесе христиан дінін қолдаған барлық патшалар, князьдар мен хандарға қатысты қолданылып келді. Сонымен қатар ислам біржақты отырықшы, қалалық өркениетпен, ал көшпенділікті көбінесе шаманизммен байланыстыру методологиясы негізінде исламға кіру оқиғаларына Қала мен Дала тартысы сарынында қарау дағдыға айналған болатын. Деидеологизация жағдайында дереккөздерге объективті көзқарас арқылы хандар мен әмірлерге қатысты ескі таптаурындар өз күшін жоя бастады, ежелгі билеушінің позитивті бейнесі жасалынды. Алайда, бұл үрдіс тарихи мифологизацияға ұласып кетпеу үшін дәстүрлі авторитарлық қоғамдарда билік өкілдерінің қызметі мен дүниетанымына неғұрлым терең, шынайы талдау жасау керек; мәселен, тұлғаның қайшылықты тұстары да толыққанды зерттеу нысанына айналғаны дұрыс. Осыған байланысты патшалардың дінге деген көзқарасын

түркі мемлекеттердің сол замандағы ұжымдық ділі, қалыптасқан мәдениеті мен бірегейлігі контекстінде қарастыру оң нәтиже бермек.

Жалпы, отандық тарихи әдебиетте хандардың исламға деген көзқарасы жан-жақты зерттелмей, әлі де ескі тұжырымдар қайталанылып жатады. Мәселен, 5-томдық «Қазақстан тарихы» авторлары Берке, Өзбек, Тоғылық-Темір хандардың дінді таңдауын өте қысқаша баяндап, дереккөздерден алынған цитаталармен шектелген (Қазақстан тарихы, 1998: 246-47). Сөйтіп, исламды қабылдау әрі ресми қолдау курсына постмоңғолдық Орталық Азиядағы, Мұғұлстанның белгілі тұлғаларының діни симпатияларының себептері, мұсылмандық факторға арқа сүйеудегі ішкі және сыртқы импульстар мен түрткілер арақатынасы арнайы ғылыми мәселе ретінде қойылған емес. Моңғол хандарының өз билігін заңдастыруда жаңа сакралды модельдерді жүзеге асыруына да жеткілікті көңіл бөлінген жоқ.

Бұл жерде, өз кезегінде, «билеуші тұлғасының бойында адами сенім мен сезімдер, дінге деген адал ниет болуы мүмкін бе?» деген де қызықты сұрақ туады. Нақты өмірде хандарды исламға итермелеуде әртүрлі мотивтердің ұштасып жатуы әбден қисынды. Билеуші де – өз заманының мәдениеті мен ділін иеленуші кәдімгі индивид. Сырт қарағанда, бәрі де объективті, мемлекеттің интеграциясы мен сыртқы саясаты тұрғысынан атқарылып жатқан болып көрінгенімен, бұл нәзік мәселеде жоғарғы билеушінің жеке сенімі мен психологиялық көңіл-күйін, оның дәстүрлі дүниетаным контекстінде Құран философиясы, дәруіш-сопылардың рухани ықпалымен (немесе өзі де түс көріп, ілһам алып) өзін «таңдаулы», «құтты» патша ретінде бағалауы, көз алдында туындап жатқан жаңа мифке өзі де еріксіз илануы, ұжымға тән фаталистік көзқарас аясында ислам ұрандарымен саяси жеңіске жету мүмкіндігіне сену, сопылардың «берекесін» өзіне медет тұту секілді себеп-ниеттерді жоққа шығаруға болмайды. Тарихи дереккөздерден осындай ішкі және сыртқы мотивациялар іздерін, айғақтарды табуға болады.

Сонымен, исламға «сыртқы ынталануға» геосаяси және ішкі әлеуметтік қажеттіктерден, әсіресе бытыраңқыланған елді ұйыстыру талабынан туындайтын түрткілер жатса, ішкі ниеттер мазмұнында түркі-моңғол билеушісінің дүниені пайымдау ерекшелігінен туындайтын дінге жеке басының қызығушылығы мен қалауы жатыр. Жалпы, метақұндылыққа жататын «Құдай» ұғымына қатысы бар дін таңдау акциясын

жалаң саясат пен әлеуметтік, экономикалық сұраныстармен, осы дүниедегі жеке есеп-мүдделер, амбициялармен де толық түсіну мүмкін емес. Яғни шын мәнінде исламға бет бұру деген аталған факторлар мен императивтерден әлдеқайда күрделі, рухани астарлы құбылыс деп бағалануы тиіс. Жоғарғы билеушінің исламға кіру нарративінің астарында рационалдық және иррационалдық бастаулар жатқаны сөзсіз.

Нәтижелер

Біз қарастырып отырған тарихи-әлеуметтік жағдайда дінге қатысты рухани құндылықтар қоғам өмірінің ең биік мұраттарына жатқан. Антикалық (бұл жерде: «көне» сөзінің синонимі) және ортағасырлық қоғамдарда дін мемлекеттіліктің маңызды іргетасы, қарапайым адамдар мен билеуші топтарға ортақ сана формасы болғаны белгілі жайт. Көшпенділердің дүниетанымында Құдайға, о дүниеге сену және материалдық әлемді тылсым рухани әлемдердің салдары, көлеңкесі деп санау ерте заманнан орныққан жалпыға бірдей мифологемалар ретінде қабылданды. Осы тұрғыдан халық әсіресе ел билеуші қаған Көк Тәңірі жарылқауымен, бойында құт болуы себебінен ғана мемлекет тағына отырып, бақытты елдің тізгінін қолына алады деген сенімде болды (Памятник в честь Кюльтегина, 1951: 31). Діни бейтараптық ұстанған деген Шыңғыс ханның өзі шаман Теб-тәңірі (Көкочу) немесе даос монахы Чаң-чун сияқты мистиктерге құлақ асып, Жасақтың (Яса) алғашқы нұсқасының бірінші бабында бір Тәңірге сенуді қол астындағы барлық халықтарға бұйырған (Harold Lamb, 1928: 75). Ал Хорезм тұрғындарын жаппай қырып салудың алдында Шыңғыс хан әйгілі шейх Нажмеддин Кубраға (кубрауя сопылық тариқаты эпонимы) өзінің ілтипатын жеткізе отырып, қоршалған қаладан шығып кетуге рұқсат берген (Рашид ад дин, 1952: 217).

Ислам діні Орталық Азияға VIII ғ.-XIII ғ. басында бірнеше кезеңдермен тарап, Қарахандар қағанаты, Хорезмшахтар мемлекеті сияқты саяси құрылымдар өмірінде ресми әрі халықтық сипаттағы дінге айналды. Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу аймақтары, Арал-Каспий өңірі ислам өркениетіне толық интеграцияланып, Дешті-Қыпшақ даласы да біршама мұсылмандыққа тартылған болатын. Алайда, Шыңғыс хан жаулауы жергілікті түркі-ислам өркениетіне айтарлықтай зиян әкеліп, материалдық шығынмен қоса рухани-идеологиялық қайшылықтар ту-

ғызды. Моңғол империясына қосылған Орталық Азия аймақтарында Ислам өзінің ресми дін мәртебесінен айрылып қалды. Шағатай және Жошы ұлыстарында көпдіндік орнауымен бірге астыртын немесе ашық діни бәсекелестік басталып, осы еркін бәсекелестік жағдайында ислам діні өз қасиеттерін, әлеуетін ашып көрсетуге тырысты. Бұл үрдіс сопылық ұйымдар мен оның көшбасшыларына әжептәуір сынақ болды, себебі оларға енді тәкаппар, айбатты моңғолдарды иманға келтіру миссиясын атқаруға тура келді. Нәтижесінде ислам жергілікті түркі-қыпшақ тайпалары мен отырықшы жұрт арасында толық қайта қалпына келтіріліп, жаулаушы моңғолдар толық түркіленуімен қоса жаппай мұсылман дініне кіргені белгілі.

Шағатай ұлысындағы осы мәселеге қатысты күрес-тартыс жайын сөз етсек, әйгілі Тармаширин ханның (1331-1334) алдында осы аймақта ислам дінін қабылдап немесе жанашырлық танытқан билеушілердің қатарында Шағатайдың шөбересі Мұбарак шах, Барақ және Кебек хандар болды. Сонымен қатар, моңғол тайпалары мен нояндарының да мұсылмандануы ертеректе басталған сынайлы. Мысалы, барлас тайпасынан шыққан баһадүрлер мен әскери қолбасшылардың тізімін зерттеген авторлар XIV ғ. 30-шы жылдарынан бұрын олардың 50-70% араб-мұсылман тектес есімдер иеленгенін анықтаған (Baigan, 2002: 751). Алайда, Шағатай ұлысының әсіресе батыс жағында түбегейлі сапалы бетбұрыс Тармаширин есімімен байланысты². Оның кезінде Кебек ханнан кейін бас көтерген исламға қарсы оппозициялық күштер құрылтайлар шақырып, исламның белсенді таралуына қарсылығын білдірген-ді.

Тармаширин сол кездегі жоғарғы билеушінің шексіз авторитарлық өкілеттілігін пайдаланып, мемлекетті ислам моделі бойынша батыл қайта құрып, сапалы өзгерістерге жол ашты. Хан тіпті Жасақты (Яса) жарамсыз деп тауып, шариғат жолын берік ұстануды бұйырды (Baigan, 2002: 748). Жыл сайын шақырылатын құрылтайлар мен тойларды өткізуден бас тартып, сонымен қатар ескі көшпенділік әдеттер тереңірек орныққан Шағатай ұлысының шығыс аймағына (Мұғұлстанға) төрт жыл бойы аяқ баспауы моңғол элитасының «дәстүршіл» тобының ызасын тудырды. Мұсылман хан сол кездегі Орталық Азияның шаруашылық жағдайын ескере отырып, моңғол ақсүйектерін егіншілікпен

айналысып отырықшылануға шақырып, тіпті соған мәжбүрледі. Осы сияқты саяси реформалар билеушіге қарсылық туғызып, ақыры қарсыластары ханды тақтан тайдырды. Алайда, осы жерде оның биліктен кетуі туралы дереккөздерде басқа да нұсқа кездесетінін атап өтсе болады.

Әл-Сафадидің жазбаларында мінезі өзгешелеу осы Шағатай нәсілінің өкілі көп ұзамай биліктен өз еркімен бас тартқан деген пікір алға тартылады. Бойындағы діндарлығы ғұмырының соңына таман күшейіп, ақыры ол дінге толық берілуді ойлап, аскеттік практикамен айналысу ниетімен биік таулы аймақта оқшаулануға даярланып жүрген кезде өзге діндегі жаңа билеушінің (Бұзан хан) адамдары оны ұстап алып шейіт қылған (Baigan, 2002: 748). Сопылықтың ықпалына түсіп биліктен бас тартуға шейін барған басқа да моңғол хандары кездескен. Оған, біздіңше, осы аймақта ортағасырда кең тараған діни қиссалардың бірі – XI ғасырда өмір сүрген Ибрахим Адхам (Едхем) туралы («Балхтың патшасы», қазіргі Ауғанстан) белгілі әсер етуі мүмкін. Ибрахим 14 жасынан бастап әділ билеуші ретінде танылса да, «ғайыптан естілген дауыстың» ықпалымен өз еркімен сұлтан тағынан да бас тартып, таза руханият жолына түсіп аскеттіктің (зуһд) шыңына жеткенін баяндайтын сакралды әңгіме Орталық Азияда кең тараған болатын (Молотова, 2022). Ибрахим Адхам «прецеденті» постмоңғол дәуірінде билеушілердің діни мәселелермен белсенді айналысқан кезеңінде әділ саясаткердің (ханның) ары қарай әулиеге де айналуы мүмкіндігі, яғни эталоны ретінде дәрептелуі заңды еді.

Алааддин Тармаширинге қатысты ғибратты оқиғаларды зерттеген авторлар оның исламды қабылдауына себепкер діни тұлға (немесе бірнеше тұлғалар) есімі еш жерде аталмаса да, қисынға сүйеніп ханға тікелей ықпал еткен Шейх Яхья Абу ал-Мафакир Бахарзи (кезінде Берке ханның ұстазы болған Сайф ад дин Бахарзидің немересі) болуы мүмкін деп топшылау жасайды. Тармаширинмен кездескен атақты саяхатшы Ибн Баттута дәл осы Яхья Бахарзимен де, сонымен бірге моңғол ханына жақын жүрген тағы екі діни тұлғаның есімдерін атап өткен. Олар – шейх Хасан және Отырар қаласынан шыққан ғалым-факих, шейх Хусам ад-дин Йағи.

Ибн Баттута, т.б. араб тарихшылары жазбалары Алааддин Тармаширин дінге шын ықпалымен берілген тақуа, сезімтал, кішіпейіл тұлға ретінде суреттелген. Жалпы, сол кездегі қоғамдағы рухани атмосфераның өзі діни ре-

² қазақтілді әдебиетте Термеширин деп те кездеседі.

нессанс белгілерімен сипатталды, ал жергілікті түркі, ирандық халықтарының ұжымдық дүниетанымы толықтай Тасаввуфқа (сопылыққа) негізделген еді. Сопылық ілім өкілдері осы кезеңде Мәуереннахр мен Хорасанда рухани белсенділік көрсетіп, прозелитизммен айналысты. Шейхтардың қасиеттері мен «кереметтері» туралы аңыздар халық пен үстем тап өкілдері арасында көп насихатталды. Қоғамның діни өмірі пірлердің таңғажайып қабілеті жайлы алып-қашпа әңгімелерімен, «тазкира» жанрында жазылып жатқан әсерлі ғұмырнамалардың рухымен өрілген болатын. Сонымен қатар қоғамда буддизм, христиан діндарлары да өздерінің уағыздарын жүргізіп отырды. Тармашириннің алғашқы есімі, В.Бартольдтің зерттеуі бойынша, буддалық, санскриттік «дхармашри» деген сөзден туындаған. Исламды қабылдаған соң шағатай ханы Алааддин Мұхаммад есімін иеленді.

Өзін шетелдік саяхатшыға «түркілердің сұлтаны» деп таныстырған Алааддин Тармаширин қол астындағы халыққа ең алдымен бес уақыт намазды ашық орындауды заңдастырып берді (кейбір хандар тұсында мұсылман ғибадатханалары жұмыстарына шектеулер қойылып келген). Ханның өзі құлшылық-ғибадатын ұқыптылықпен атқарып, таң намазынан соң отырып алып «түрікше» зікір айтатыны мәлімделеді (Ибн Баттута, 1988: 86). Хан жалпы өзін қарапайым ұстап, мешітке келгенде Құдайдың пендесі ретінде жамағатпен қатар тұрып намаз оқитын. Сонымен қатар ол Шағатай ұлысында, Мәуереннахр өңірінде көптеген діни нысандардың бой көтеруіне немесе қайта жаңғыруына мұрындық болды. Мешіттер, медреселер, завийалар (дәруіштер тұрақтары) салынып, әулиелер мазарларына ерекше қамқорлық жасалды. Тармаширин хан әйгілі араб саяхатшысы Ибн Баттутаны зор құрметпен әрі қызығушылықпен қарсы алып, лайықты сый-сияпат көрсетіп, сұрақ қойып, әңгімелерін тыңдаған. Өрбіген сұхбат барысында моңғол ханы мейманнан Мекке, Медине, Құддыс (Иерусалим) қалалары туралы сұрап білген.

Алааддин Мұхаммед Тармаширин туралы оқиғаларды баян еткен Муфаддал, әл-Омари, Ибн әл-Асир сынды авторлар ханның исламды қабылдаған алғашқы шағатаид болғанын және бұл оқиға Тармашириннің Үндістаннан жорықтан оралған соң 1325 жылы орын алғанын жеткізеді (соған қарамастан басқа деректерде 1328-1329 ж. деген тарихи дата ұшырасады). Исламданудың сыртқы

мотивтеріне байланысты алдымен ханның мемлекетті орталықтандырып, нығайтудағы ислам идеологиясының артықшылығын жете түсінгені аңғарылады. Сонымен қатар экономикасы дағдарыс жағдайындағы осы аймақта қалалардың, егіншіліктің дамуы аса маңызды мәселе еді; осы тұрғыда Алааддин Мұхаммед Тармаширин мұсылман көпестері арқылы гүлденген мұсылман Шығыс елдерімен халықаралық сауда байланыстарын нығайтуға деген өзінің принципті ұстанымын жариялады. Жаңа дінді қолдаушы ханның саясатының нәтижесінде Шағатай мемлекетіне ағылып мысырлық, сириялық саудагерлер келе бастады. Діни таңдау жасауға ханға осының алдында өзінің жаулашып жүрген Дели сұлтандығымен, сол сияқты алыстағы Мысырмен жақсы қарым-қатынас орнату ниеті де ықпал еткені сөзсіз.

Шағатай ұлысының жоғарғы билігіне Тармаширин 1331 ж. мұсылман хан ретінде келген. Өзі шағатайлық әйгілі Дува-ханның жалғыз ұрпағы бола тұра, әлеуметтік трансформацияны қажет ететін алмағайып заманда ол қоғамды прагматикалық тұрғыда бағалап, мәнжайын түсіне келе хандар институтына жаңаша мұсылмандық легитимацияны, яғни заңды түрде негіздеуді іске асырды. Рационалдық ойлау негізінде анықталған осындай саяси-әлеуметтік қажеттіктер ханның ислам дінін белсенді қабылдап жан-жақты қолдауында көрініс тапты.

Мәуереннахрда жеке тағдыры, дүниетанымы мен саяси көзқарасының қалыптасуында ислам аса маңызды рөл атқарған тұлға Әмір Темір Көреген (Гураган) болды (1370-1405). Әмір Темір билігі тұсында ислам дінінің мемлекеттік империялық идеология ретінде мәртебесі толық айқындалды. Оның саяси реформаларының прогрессивті сипаты, негізін қалаған орталықтандырылған күшті ислам мемлекетінің мазмұны ғылыми әдебиетте «Темірлік ренессанс» аталатын теңдесі жоқ мәдени өрлеу феноменімен де айқындалады. Әмір Темірдің атын тарихта қалдырған ең елеулі, сауапты істерінің бірі – өзі пір тұтқан Қожа Ахмет Ясауи басына кейіннен әлемге әйгілі болған Түркістан «кереметін» – мавзолей-кесене салғызуы болды. Діни-сәулеттік өнердің қайталанбас үлгісі аймақтың рухани интеграциясына серпін беріп, бүкіл Орталық Азияда исламның беделінің артуын қамтамасыз етті.

Дереккөздер мен арнайы ғылыми зерттеулер көрсетіп отырғандай, Әмір Темір Көреген мейлінше қарама-қайшылықты тарихи тұлға

болды. Темірді бұрынғы жаугершілік заманның, соғысты ер-азаматқа лайықты мұрат, идеал деп санаған көшпелі түркі-моңғол қоғамының перзенті деп қабылдау дұрыс. Оған қоса постмоңғолдық дәуірдегі Орталық Азия, жалпы мұсылман Шығысы бұл кезде өркениеттік шарықтау кезеңінен өтіп, біртіндеп құлдылай бастаған еді. Рухани дағдарыстың айқын бір индикаторы – діни фанатизм сезімінің өршуі, жиһат (ғазуат) идеясының асыра бағалануы болатын. Бір жағынан крест жорықшылары, екінші жағынан Шыңғыс хан әскері шабуылдың астына алып, ислам XIII ғ. тығырыққа тірелгені белгілі. Өркениеттік қатерлерге төтеп бергенімен, әлемдік жүйе ретінде ислам әлеуметтік дағдарыс белгілерін таныта бастады. Ішкі алауыздықтар, діни тартыстар, сүннилер мен шиалар (шиит) болып жауласу, «кәпірлермен» жиһад идеясымен әуестену, күш қолдануды жөнді-жөнсіз пайдалану үрдісі барлық жерде байқалды.

Әмір Темірдің діни көзқарастарында шыңғысшылдықты дәріптеумен қатар Құран қағидаларына негізделген әскери-діни доктрина аса маңызды рөл атқарды. Жалпы, кейінгі ортағасырлық Орталық Азиядағы түркі мемлекеттерінде шыңғысшылдық (чингисизм) пен ислам құндылықтары біте астасып жатты, сондықтан, мысалы, Мұхаммед Шайбани хан үшін шарифатты ұстанудың маңызы өзін Шыңғыс ұрпағына жатқызудан еш кем емес еді» (Байбулатова, 2022: 608).

Сонымен қатар, Әмір Темірге тән өркениеттік жасампаздықты да атап өткен жөн. Ол жоғарғы лауазымды билеуші ретінде империяда көптеген культтік және зайырлы ғимараттар салып, Орталық Азияның мұсылман қалаларын гүлдендірді. Темірдің тұсында Кеш, Самарқанд қалалары дін мен мәдениеттің әйгілі орталықтарына айналды.

Шағатайлық моңғол ұлысының бір бөлігі саналатын Мәуереннахрда Темірдің билікке келуінің өзін объективті тарихи заңдылық деп бағалауға болады. Себебі, өлкенің бұдан былай ислам негізінде саяси интеграциялануы, моңғол-шағатайлардың жергілікті түркі-мұсылман мәдениетіне біржола және түбегейлі сіңісуі қажеттілігі айқын сезілген болатын. Сұңғыла саясаткер Әмір Темір исламның мемлекет құрылымы мен қоғамдық өмірді нығайтушы, ынтымақтастырушы қуатқа ие идеологиялық бастау (фактор) ретіндегі мүмкіндіктерін жете түсінді. Ол шарифат заңдары мен ислам ережелерінің орындалуын қатаң түрде бақылап, өз басы да

оларды қалтқысыз орындап отырды. Әміршінің «Түзік-и Тимур» заңдар жинағында былай делінген: «Мен өз билігімді исламға негіздедім», «Тәжірибем маған дін мен шарифатқа сүйенбейтін билік өзінің күш-қуатын ұзақ сақтап тұра алмайтынын дәлелдеді» (Уложение Тимура, 1992: 117, 113).

Осы жерде «Әмір Темір ислам дінін не үшін жақтады?» деген бұрыннан бар сакраменталдық сұраққа жауап іздесек, біз алдымен әйгілі тарихи тұлғаның менталдық сипаттамасын беруіміз керек. Объективті зерделеуге талпынсақ, Темірдің өте діндар, Құдайға еш шубәсіз сенуші екенін, Құран кітабын қатты қастерлеп, Мұхаммед пайғамбарды үлгі тұтқанын анықтай аламыз. Орталық Азиядағы діни дәстүрге сәйкес Әмір Темір сопылық жолына қатты қызығушылық танытқан тұлға болды. Шараф ад-Дин Әли Йазидің «Зафар намесінде» билеуші өмірінде болған барлық шешуші шайқастардың алдында өзі оңаша қалып екі рәкәт арнайы намазбен Жаратушыдан медет тілейтіні, сол сияқты Сахыбқыранның айт намаздарына қатысуының көріністері суреттеледі (Шараф ад-Дин Али Йазиди, 2008: 147,153, 208, 235). Темірдің әкесі Мұхаммед Тарағай барлас руынан шыққан түркіленген моңғол бола тұра, мұсылмандық ортада тәрбиеленіп, өте діндар адам ретінде аты шыққан болатын (кейіннен Әмір Темір әкесінің басына кесене салдырады және оны үнемі зиарат етуді әдетке айналдырады).

Әмір Темірдің исламды хош көруінің астарында тек прагматикалық есептер емес, бүгінгі адамдарға түсініксіздеу ежелгі заманғы діни мәдениет көрсеткіші болып есептелінетін иррационалдық сенім мен мистикалық көңіл күй де жатты. Мысалы, тарихи дереккөздер Темір-Сахыбқыранның түс көру және оны өзі жору қабілетіне ие болғанын, сол сияқты көп жағдайда ол көрегендігі, интуициясы бойынша шешім қабылдап отырғанын жазады. Кейде патша құрылтайда қабылданған шешім, яки болмаса өзі сыйлайтын жұлдызшы-ғұламалардың пікірлерін де тыңдамай, өз бетінше өзгеше іс-қимылға тәуекел етіп, әлгі істері үнемі сәтті аяқталғаны төңірегіндегілерді таңғалдырған. Әмір Темірдің түс көруі мен өмірінде уаһитүстерге көп мән беруіне оның «Ғұмырнамасы» (Автобиография Тимура), тағы басқа деректерде кездесетін мәліметтер негіз бола алады. Өзінің айтуынша, падишах тіпті бірде түсінде Мұхаммед пайғамбарды көру бақытына ие болған.

Әмір Темірдің діндарлығы сопы-шейхтар мен ғұламаларға, қарилар мен факихтар, тіпті кезбе дәруіш-каландарларға үлкен құрметтеп қарауынан, оларға барлық жағдай жасап, салықтан босатып, зекет пен қайыр-садақа таратып отыруынан көрінеді. «Зафар-наме» т.б тарихи шығармалары бойынша, Сахыбқыран сейіттерді, яғни Пайғамбар әулетінен шыққан тұлғаларды ерекше құрметтеп, сол сияқты әулиелерді зиарат еткенді ұнатқан, олардың аруағына әрдайым сыйынып жүрген. Көп жағдайда Темір қасиетті пірлер мен сопылардың сәуегейлігіне қатты сенгені мәлім. Иранды жаулап алудың алдында ол Баба Санга деген әуейі, аскет, құмалақшы іспеттес қасиетті тұлғаға сәлем бере барып, соңғысы экстаздық күйде патшаның алдына қойдың төс сүйегін лақтырады. Әмір Темір сүйекті жерден алып тұрып, қуанып «Хорасанды жердің төсі деуші еді, ұлы Алла бізге оны сыйлайды екен!» деген екен (Шараф ад-Дин Али Йазди, 2008: 92).

Береке есімді Меккелік сейіт, әулие шейх Әмір Темірдің өмір бойы рухани демеушісі, пірі ретінде танылғаны жақсы белгілі. Діни тұлға оған әу баста ұлы жеңістерге жетіп атағы жер жаратынын болжап, батасын берген-ді (Шараф ад-Дин Али Йазди, 2008: 66-67). Әмір Темірдің өсиетнамасы бойынша ол рухани ұстазының қасында жерленіп, аяқ жағында жатуды армандағандықтан кейін Сейіт Берекенің сүйегі Самарқандтағы Гур-Әмір мавзолейіне әкелініп қайта жерленеді. Айбынды падишах Темір астрология, нумерология сынды мистицизммен тығыз байланысты эзотериялық ілімдерге де қызығушылық танытқан. Өмірінің соңғы сәттерінде әміршінің жанында үздіксіз Құран оқып Мәулана Хайбатулла және тәуіп (дәрігер), сопы Мәулана Фазлоллах Табризи болды.

Әмір Темірдің жеке дүниетанымы діндарлықпен және ырымшылдықпен сипатталды, ол өмір бойы Құдайға қатты сеніп, өз дәстүріне берік болды. Тіпті сол замандағы көптеген саяси көсемдер сияқты Әмір Темір «кәпірлерге» қарсы әскери жорықтарына (мәселен, Үндістан, Грузия т.б. аймақтарға, сол сияқты шиалық секталарға қарсы) құлшына кірісуін өз түсінігінде «Құдайға ұнамды» амал деп риясыз сенгендіктен ерекше шабыттанып, осы акцияларды таңқаларлық күшқуатпен атқарып, жеңіске жетіп отырды. Жалпы, Темірдің исламды ұстануының ішкі мотивациясына жігер, оптимизм беретін терең иррационалды сенімді (иман), оның ішінде Қияметті, жаннат пен тозақты шынайылық деп қабылдау;

сол сияқты діни көзқарас бойынша пенденің бұл дүниедегі, нақты айтқанда, саясаттағы, соғыстардағы қарсыластарын жеңу үшін тірі әулиелер мен аруақтардың рухани «берекетіне», қолдауына ие болсам деген ықылас, ниеттерді жатқызуға болады; осындай діндарлық патшаны ислам руханиятын белсенді қолдауына итермеледі.

Мұғұлстан территориясында исламдану үдерісі баяу жүргенімен, бұл жақта да исламға бет бұру арқылы мемлекетке импульс беріп, жана тәртіп орнатуға барынша тырысқан Тоғлық Темір хан болды. Ол жайлы «Тарих-и Рашиди» авторы былай дейді: «... Тоғлық Темір ханға дейін исламды Барақ хан, Барақтан кейін Кебек хан қабылдаған, алайда ол хандар, сондай-ақ моғолдар ұлысы исламнан дұрыс жол таба алмады, одан бас тартып, өздерінің бұрынғы қалыптарына қайтып барғанда тозаққа түсетіндердің алды болып шықты. Ал мына күдіретті хан мен оның бақытты ұлысы тура жолға түсті» (Мұхаммед Айдар Дулат, 2020: 32-33). Бұл кезең Жетісу, Қашқар аймақтарында ислам қайта жаңғырған тарихи кезеңі болды. Қарақытай, Күшлік хан, моңғол жаулаушылары сынды өзге дін таратушылары тарапынан қанша теперіш көрсе де аймақтағы ежелгі қарахандық руханияттың «иммунитеті» жат ықпалдарға төтеп беріп, соңында келімсек моңғол (мұғұл) бектері мен хандарына өз рухани ықпалын көрсете бастады. Сондықтан бейбіт түрде моңғолдарың исламдануы біртіндеп жүріп жатты. Өлкедегі рухани ахуал болса, Орталық Азияның басқа жерлеріндегідей накшбанди сопыларының белсенділігі артуымен сипатталды.

Тарихи деректерге белгілі ракурспен көз жүгіртсек, Тоғлық Темірдің он сегіз жасында хан сайланып, жиырма төрт жасында исламды қабылдауында таза саяси прагматикалық ұстанымнан гөрі ішкі рухани мотивация күштірек болғаны байқалады. Оған жас кезінде ханзадаға қапияда сопы шейхы Жамаладдиннің кездесіп қалуы, онымен алғашында дөрекі сөйлесіп «тәжіктер – адам емес» деп, тазыны көрсетіп тұрып шейхқа «сен жақсы ма, әлде мынау ит жақсы ма?!» деген провокациялық сұрақ қоюы, оған діндар адамның сабырмен, бірақ мүдірместен «егер менде иман болса мен артықпын, ал егер иманым болмаса менен ит артық» деп жауап қайтаруы, осы сөздер моғол ханзадасына қатты әсер етіп ойландырып, ақыры шейхпен болған рухани сұхбат соңында ол көзіне жас алып, «хан болсам, мен міндетті

түрде исламды қабылдаймын» деп уәде беруі, т.с.с оқиғалар желісі айғақ бола алды. Қазіргі заманғы автор Сайф Бег «Тарих-и Рашидидің» мәліметтерін талдай келе, Тоғлық Темірдің ислам дінін қабылдауға ішкі дайындығы болғанын және шейх Жамаладдин көріпкелдік қасиетіне ие болғанын ескеріп, шейх пен оның ұлы Аршаддин накшбанди тариқатына кірмеген «еркін» жиһангер-сопылар болуы ықтимал деген мұсылман әулиелерін зерттеуші Ходонг Кимнің (Ho-dong Kim) гипотезасын қолдайды (Saif Beg, P.5-7).

Сөйтіп, орын алған сакралды оқиғадан кейін көп ұзамай Тоғлық Темір таққа отырып, өзі кездескен шейхтың ұлы Мәулана Аршаддинның қатысумен (әкесі сопы Жамаладдин ол кезде қайтыс болған), пірадардың батасымен ислам дінін салтанатты түрде қабылдайды. Жас ханның діни құлшынысын мынадай жайттан байқауға болады: Тоғлық Темір шабыттанып тұрып, өзгенің көмегіне жүгінбей-ақ, өзін-өзі сүндеттеген, және арнайы кеңес құрып, Шағатай ұлысында исламды ары қарай таратудың жоспарын құруға кірісті (Мұхаммед Айдар Дулат, 2020: 115).

Әрине, осындай діни ұстанымдар мен мемлекетте исламды толық қолдаудың өркениеттік, әлеуметтік-саяси себептері де анықталады, тіпті олар күшті итермелеуші императивтер ретінде қызмет етті. XIV ғасырдағы Орталық Азияда мәдени, діни саналуандылықпен тығыз байланысты саяси қарама-қайшылықтардың белгілері бұрыннан анық байқалды. Мемлекетте саяси алауыздықты жойып, билікке жаңа сакралдық негіздеме беруге сол кездегі барлық исламды қолдаушы хандарынталы болды. Мұғұлстан үшін өзін-өзі мұсылман елі ретінде (мәртебесінде) көрсету Мәуреннахр шағатайлары алдында діни тұрғыдан ақталу үшін, яғни соңғылардың шапқыншылық-«ғазуаттарынан» сақтану мақсатында да керек болды.

Сол заманғы Орталық Азиядағы рухани хәм саяси атмосфераға осы сарындағы діни-өркениеттік талас-тартыстар тән еді. Бірде әйгілі накшбанди шейхы Қожа Ахрар мұғұлдық Жүніс ханмен болған кездесу нәтижесінде «Жүніс хан Моғолдың қол астындағыларды ешкім құлдыққа алмасын, себебі олар мұсылмандар» деп пәтуа шығарғаны белгілі (Тарих-и Рашиди, 1999: 123). Осы фрагмент, яғни «Тарих-и Рашидиде» Жүніс хан бастаған Жетісу тұрғындарының Қожа Насираддин Ұбайдоламен (Қожа Ахрар) кездесуі жайлы келтірілген агиографиялық де-

рек исламға кірудің саяси легитимацияға, жалпы мемлекеттік имидж тұрғысынан аса қажет әрі пайдалы болғанын көрсетеді. Әрине, Жүніс хан мен оның жақындары шейхқа «қол беріп» мүрид болуында тағы да жеке сенімнің рөлін жоққа шығара алмаймыз. Бірақ сонымен бірге бұл қадамның сыртқы саясатта тұрақтылық орнатуға көп септігі болғаны да түсінікті.

Мұғұлстанның кейінгі билеушісі Жүніс хан шарифатты толығымен ұстанған тауа адам бейнесінде сипатталады. «Тарих-и Рашиди» Жүніс ханды барлық шағатай хандарының ішіндегі ең көрнекті, теңдессіз тұлға ретінде бағалай отырып, оның жеке басының қасиеттеріне деген таңданысын жасырмайды: «Оған дейінгі шағатай хандарының ешбірі қырық жылдан артық өмір сүрмеген, олардың көпшілігі қырыққа жетпеген, ал бұл бақытты хан жетпіс төрт жыл өмір сүрген. Өмірінің соңында ол тәубеге келіп, тариқатты қабылдаған... оған өз заманының ең белгілі шейхтарымен кездесіп, сұхбаттасу нәсіп болған. Осы бақытты адамның көптеген жақсы қасиеттері бар еді: ол Құран оқып, хат жазған, ақындық дарыны және шешендігі де бар, каллиграфия мен сурет өнерін де шебер меңгерген, оған тек таңдаулы адамдарға ғана бұйырылатын нәзік өнер түрлері дарып, мысалы, ол музыка аспабында ойнап, ән айтуды ұнатады. Он екі жыл бойы ол мәулана Шарафаддин Әли Йазди (Өмір Темір дәуірінің аса көрнекті тарихшысы – *авт.*) жанында болған, әрі оның шәкірті саналған».

Басқа бір мұғұлстандық хан Мансұр «бәлкім, өз уақытының бестен бір ғана бөлігін мемлекет басқару ісіне арнайтын, ал қалған уақытының барлығы Құран жаттап, намаз оқу, Алланы ұлықтаумен өтетін... ол қарапайым болуға, бойын ресмиліктен алыс ұстауға тырысты, өзін басқа адамдармен қатар қоя білді» (Тарих-и Рашиди, 1999: 155). Сол сияқты Сұлтан Саид хан есімді Мұғұлстан билеушісі (XVI ғ.) діндарлығы себебінен, мемлекет басқару ісінен біржолата кетуге бел буып, оны тек Самарқандтан келген шейх Қожа Мұхамед Йусуфтің «патша тағында отырып та өзінің ізгі амалдарыңмен дәруіш бола бер» деген сөзі ғана тоқтатқан (Тарих-и Рашиди, 1999: 433).

Жошы ұлысы аумағында да XIV ғасыр мәдени-өркениеттік бетбұрысқа жетелеген исламдану оқиғаларына толық болды. Дешті Қыпшақта екі атақты ханның ислам дінін қабылдауына қатысты нарративтер бізге жақсы белгілі. Сонымен бірге исламды қолдағандар

қатарына Туда Мөңке ханды да жатқызу орынды (Кәрібаев, 2014: 237). Берке хан мен Мұхаммед Өзбек ханның исламды қабылдап, ішкі және сыртқы саясатта шарифат пен сопылықты қолдауға бағытталған қадамдары араб, түркітілдес авторлардың жазбаларында көрініс табады. Берке хан алғашында тіпті патшалықты қабылдағысы келмей, ойы екіге бөлініп, тек ұстазы шейх Бахарзидің тікелей ықпалымен дүние билігін Алла алдындағы борышы, жауапкершілігі ретінде қабылдап, жолға аттанғаны жайлы баяндалады. Жалпы, мемлекетті басқарған кезінде Берке хан дәруіш, ғұламаларды өзіне жақын тартып, әрдайым қолдап отырған.

Әбілғазының «Түрік шежіресі» бойынша, Берке исламға Бұхарадан керуенмен келген екі көпестің ықпалымен бет бұрған делінеді. Араб дереккөздеріндегі келтірілген сюжетте Жошы ханның өзі Берке туғанда «осы ұлымды мұсылман қыламын, мұсылман сүт анасын тауып әкеліндер оған!» дегені айтылады (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941: 205). Берке ислам ғылымдары бойынша сауатын алдымен Дешті-Қыпшақта ашып, кейіннен Мәуереннаһр қалаларында білімін жалғастырған деген жорамал айтылады (Ходжентте оқыды деген пікір те кездеседі). Сондай ағартушылық мақсатпен Берке Дешті-Қыпшақтан оңтүстікке аттанып, Бұхарада сол заманғы белгілі сопы шейхтарының бірі, атақты Наджмеддин Кубраның ізбасары, Сейф аддин Бахарзимен кездесіп, осы ұстаздан белгілі мерзімде сабақ алған.

Берке хан исламды қабылдағаннан кейін қыпшақтар мен монғолдардың әлеуметтік өміріне шарифат ережелерін енгізе бастаған. Сөйтіп, хан ордасында шарап ішуге, доңыз етін жеуге тыйым салынды. Ханның отыз мың санды әскері толығымен мұсылман болып, әскерде жұма намазына қатысу тәртібі орнатылып, әрбір салт аттының жанында бес уақыт намазда ғибадат жасау үшін жайнамазы бірге болуы талап етілді. Орыс тарихшылары Берке хан ғылымды бағалағанын, сарайында ғалымдар мен суретшілерді ұстағанын жазған. Ибн Батута ол туралы «оның (Берке) қасында үнемі әйгілі тәпсірші ғалымдар, хадисшілер, заңгерлер және қазылар болатын. Оның өзінің діни кітаптары өте көп болатын, мәжілістері мен кеңестерінің көбі ғалымдармен өтетін. Оның сарайында үнемі шарифат ғылымдары бойынша пікірталастар жүреді. Мұсылмандық істерде ол ерекше

қатаң, әрі аса талапшыл еді», – дейді (Известия иностранцев о России. Путешествия шейха Ибн Батуты, 1841: 17).

Жоғарғы билеушінің діни көңіл-күйі мен шынайы сенімін мынадай эпизодтан байқауға болады: Сартақ есімді оның немере ағасы христиан дінін ұстанып (өзі алты әйелге иеленіп және дөрекі мінезден арылмағанына қарамастан) Беркені үнемі кекеп-мұқап, тіл тигізіп жүреді. Осыған Берке қамығып, 3 күн бойы нәр татпай, көз жасын көл қылып, нәпіл ораза тұтып Алла Тағаладан ағайыны алдында өзінің ұстанған жолының дұрыс екенін дәлелдеуде көмек сұрап жалбарынады. Көп ұзамай христиан Сартақ іш ауруынан дүние салады. Ортағасырлық автор бұл оқиғаны, әрине, Беркенің тақуалығының арқасында болған «Құдайдың жазасы» деп бағалайды (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941. 19 б.).

Дәстүрлі дереккөздер Беркенің Хулагу ханның сансыз әскерін жеңуін сопылардан алған бата мен Құран дұғаларының күшімен түсіндірген. Яғни бұл жерде сол замандағы қарапайым адамнан бастап билеуші хандарға шейін мистикаға, «берекеге», «аруақ», «ғайып ерен – қырық шілтен» сынды мифтік кейіпкерлерге, өздерінің дінмен қуаттанып шабыттануға мүмкіндік алуларына мүлтіксіз сенгенін байқаймыз. Берке хан Мысырда, Каирде тұрған халифамен хат алмасып, одан сый-сыяпат ретінде шапан алады. Мысырда ол кезде Бейбарыс сұлтан бастаған мәмлүктер билік құрып тұрды. Мәмлүктер қыпшақ даласымен тығыз байланыс орнатуға мүдделі болды. Бұл мәселеде байланыстырушы рөлді ислам факторының атқарғаны белгілі; яғни саяси билікті иеленген жылдары Берке хан жаңа діни бірегейлікті Алтын Орданың жемісті сыртқы саясаты жолында ұтымды пайдалана білді. Ішкі саясатта да исламды қолдау шексіз авторитарлық билік иелері – хандарға басты принциптердің біріне айналды. Сарай Берке қаласында 13 жұма мешіті, басқа да көптеген мұсылмандық культтік нысандар болды.

Жошы ұлысында қысқа мерзім хандық құрған тағы бір діндар мұсылман билеуші Туда Мөңке хан болды, ол Батудың ұлы еді. Діни-психологиялық портреті жағынан осы тұлға көп жағынан Тармаширин ханға ұқсайды, бірақ ол атақты шағатайдан діндарлығы жағынан тіпті асып түскен: жылнамашылардың айтуы бойынша, 1283 ж. ислам дінін қабылдаған Туда Мөңке бара-бара суфизмге қатты беріліп, ылғи дәруіштер мен шейхтардың сұхбаттарында бо-

лып, әулиелі жерлерді аралап, ақыры өз еркімен саясаттан алшақтап, хан тағынан өз еркімен бас тартып, билікті інісі Тұлабуғаға бере салған (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1884: 105-106). Дәл осы «әуейі» тұлғаның мысалын Шыңғыс ұрпақтары арасында ислам дінін қабылдауда тек жалаң саяси немесе әлеуметтік есеп-мүдде болды деген тезиске қарсы айқын дәлел ретінде келтіруге болады.

Өзбек Мұхамед хан туралы қиссалар «Шыңғыс-намаға» еніп, исламды қабылдау нарративі атақты төрт әулиемен байланыстырылып баяндалады (Утемиш хаджи, 1992: 106). Сонымен, түркілердің ауызша тарихы бойынша ханның ислам дініне бет бұруына әулие Түклас Бабаның қатысы болған (Ол кейінгі эпостағы батырлардың пірі Баба Түкті Шашты Әзиз бейнесімен сәйкестендіріледі). Шежірелердегі басқа деректер бойынша Өзбек ханның исламды қабылдауына себепкер ретінде әулие Зеңгі баба есімі аталады. Осы эпизодтар мазмұнында сопы-әулиелердің бірі ханның көзіне тура қараумен рухани назар салу, яғни «тасарруф» немесе соған ұқсас психологиялық тәсілге жүгінгені әңгімеленеді (Утемиш хаджи, 1992: 106).

Бұл оқиға Өзбектің билікке келгеніне сегіз жыл өткен соң, яғни һижра бойынша 720 ж. (1320/1321 жж.), ал «түркі жыл санауы бойынша тауық жылы» болған. Хорезмнің танымал шейхтарының бірі, көшпелі түркілердің рухани тәрбиесіне үлкен үлес қосқан Сейіт Ата моңғол ханына мұсылманша Мұхаммед есімін қойып, билеуші Сұлтан Мұхаммед Өзбек-хан аталған. Сол сияқты кейін дін саласында Өзбек-ханға ғұлама, шейх Нұғман ад-Дин әл-Хорезми рухани жетекшілік еткен.

Өзбек ханның исламды қабылдауы мәселесінде оның жеке өміріне қатысты белгілі төтенше оқиғаның рухани-моральдық маңызы (немесе салдары) осы күнге дейін зерттеушілердің назарынан тыс қалып келеді. Мұсылмандыққа бүйрегі бұрғаны үшін онымен жауласқан әмірлер партиясы ханға қастандық ұйымдастырып, бірақ ойлағаны іске аспай, Өзбек хан ажалдан әрең аман қалады (әрине, ортағасырлық авторлар бұл оқиғаны да дін тұрғысынан түсіндірген). Шын мәнінде, бұл оқиғаның Өзбек ханның жеке сеніміне, діндарлығына, кейін оның исламды белсенді қолдаудағы ішкі мотивациясына моральдық-психологиялық фактор ретінде ықпал жасауы әбден мүмкін. «Сол мақсатпен ол, сонда оны өлтіруді ойластырады. ...Өзбек (қауіпті) сезіп, дәрет алуды сылтауратып,

далаға шығады.... Өзбек бірден атына мініп, қашып кетеді...» (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941: 141). Қыпшақ әскерлерін ертіп келіп, Өзбек хан қарсыластарынан 120 адамды өлтірді, сөйтіп, жаугершілік қоғамның қатыгез әдеттеріне сәйкес ол батыл қимылдап, жүгенсіз моңғолдарды өз ырқына көндіре білді.

Мұсылман авторлары шығармаларында хан ақылды, әрі жігерлі билеуші ретінде сипатталады: «Оның билігі тұсында бұрын дінсіздік, дағдарыс, зұлымдықтың мекені болған Дешті Қыпшақ Аллаға сенетін елге айналды, онда қайырымдылық мекемелері мен ғибадат орындары ашылды» деп көрсетіледі (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941: 128). Еділ бойындағы Сарай қаласын шетелдік саяхатшылар өте әсем, әрі ғаламат шаһар екенін жазып, онда ғылым мен мәдениеттің гүлденіп, әлемге белгілі ғалымдар мен ақындардың өмір сүргенін атап өтеді.

Қорытынды

Постмоңғолдық дәуірде Шағатай һәм Жошы әулеттері билеушілері мен қожа сословиесіне жататын мұсылман-сопылық элиталар арасында рухани-идеологиялық берік одақтың негізі қаланды. XIV ғасырда моңғолдардың түркіленуімен бірге исламдану үдерісі де қарқынды жүрді. Ислам дінін қабылдап, белсенді түрде таратқан хандар мен әмірлердің қызметінде осы нәзік әрі күрделі мәселеге қатысты ішкі және сыртқы қажеттіктер мен мотивтер өзара байланыста болғаны байқалады. Хандардың сол дәуірдің мәдениетіне байланысты, әсіресе, сопылық феномені арқылы Құдайға деген жеке сенімі мен дінге танымдық қызығушылығы болды. Ортағасырлық түркі қоғамдарында дін абсолюттік құндылық ретінде бағаланды, сол сияқты авторитарлық әскери-номадтық типтегі мемлекетте ханның діни таңдауына оның қол астындағы халықтың діни ұстанымдары тікелей тәуелді болып, жоғарғы билеушінің идеологиялық ықпалы жүріп тұрды.

Хандар, сол заманғы діни-мифологиялық дүниетанымға сәйкес, ислам дінін көп жағдайда шынайылықпен қабылдаған сыңайлы. Әйгілі харизматикалық діни көсемдердің көркем үгітке қоса, кейде «мысын басу» психологиялық тәсілдерін де сәтті қолдануы себепті моңғол билеушілері руханиятқа иланып, пірлерге мұрид болып, кейбіреулері сирек жағдайда дүниені тәрк етуге шейін барған.

Сонымен қатар хандардың көзқарастарында мемлекеттік өмірде исламның рухани әлеуетін өз мақсаттарына пайдалану сияқты рационалды, прагматикалық мотивация да болды. Бұған жалпы исламның универсалдығы қолайлы негіз берді. Ортағасырлық адамның дүние суреттемесі бойынша халық та, билеушілер де сопы шейхтардың «берекесі» мен батасын бақытты өмір сүрудің кепілі, мемлекеттің қуат көзі деп сенді. Яғни бұл ұстанымды сол заманғы адамдардың барлығы дерлік «құтқа» (харизма, фарн, т.с.с.), басқа да мистикалық феномендерге жаппай илануы фактісімен түсіндіруге болады. Дәстүрлі исламның моделіне сай түркі-моңғол қоғамдарында, атап айтқанда, мемлекет (хандық) қасиетті тұлғалардың тылсым күштерінің ықпалымен ғана оналады деген ежелгі діни сенім берік орнаған болатын.

Астрология, «кітап ашу», «дуа салу», Құранмен емдеу, сәуе айту, құмалақ тарту сынды мистикалық практикалар көне замандарда кең тарады. Халық менталитетінде Құдайға сену, шариятты ұстану, сакралды жерлерді, мазарларды зиарат ету сияқты діни эталондар жоғары бағаланды. Үстем тап өкілдері, ұлыс бектері мен хандары да сол дәстүрлер аясында өсіп,

тәрбие алған субъектілер болып табылады. Олар дін атаулыға тек рационалды, прагматикалық тұрғыда емес, сонымен бірге адами сенім немесе тіпті қорқыныш пен үрей аралас иррационалды сезіммен қарады.

Нақты өмір практикасында исламды қабылдауға қатысты тарихи шешімнің көптеген оңтайлы қоғамдық-саяси себеп-салдары да көрініс беріп жатты. Жоғары билікті жаңаша сакралды құралмен, яғни Құранмен легитимация жасап, нығайту мүмкіндігі туды. Исламның түркі қоғамына, көшпелі мемлекетке берері мол екенін Берке, Өзбек, Тармаширин, Әмір Темір, Тоғлық Темір хан сынды саяси тұлғалар күнделікті өмірден де, шейхтардың кеңесінен де жете түсінуі оларды дінге қатысты батыл саяси қадамдар жасауға ынталандырды. Бұл жерде исламның постмоңғолдық қоғамдарда идеологиялық платформа ретінде күшті біріктірушілік әлеуетін, сондай-ақ мәдени-өркениеттік мүмкіндіктерін, оның тетіктерін халықаралық қатынаста ұтымды пайдалану сияқты сыртқы мотивациялар анықталады.

Зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым Комитетінің қаржылай қолдауымен орындалды (ИРН № BR 18574101).

Әдебиеттер

Автобиография Тимура / Богатырские сказания о Чингис хане и Аксак Темире. Перевод с тюркского и чагатайского языков, вступ.ст В.А. Панова. (1934) С. 47-216. Москва., Academia. 374 с. https://imwerden.de/pdf/avtobiografiya_timura_academia_1934__ocr.pdf

Байбулатова. Л.Ф. (2022). Отражение роли ислама в «Таварих-и гузида-нусрат наме»/ Золотордынское Обозрение- Golden Horde Review. 10(3), 601-611 с.

Бартольд. В.В. (1968). История турецко-монгольских народов. Собр. соч. в 9 т. Т. V. Москва: Наука, Гл.ред.вост.лит. С. 195-229.

Дулати, Мухаммед Хайдар. (1999). Тарих-и Рашиди (Рашидова история). Введ., перевод с перс. А.Урунбаева, Р.П. Джалиловой, Л.М.Епифановой. Алматы: Санат. 656 с.

Ибн Батута и его путешествия по Средней Азии (Н.Ибрагимов). (1988). Москва: Наука. 126 с.

Известия иностранцев о России. (1841). Путешествия шейха Ибн Батуты в Золотую Орду. Русский вестник. № 1–2.

Кәрібаев Б.Б. (2014). Қазақ хандығының құрылу тарихы. Алматы: Сардар. 520 б.

Қазақстан тарихы. (1998). Көне заманнан бүгінге дейін. Бес томдық. Атамұра. 640 б.

Молотова Г. М. (2022). Образ представителя раннего аскетизма в «Кисса-и Ибрахим ибн Адхам». Народы и религии Евразии. 27(1), 131-140. [https://doi.org/10.14258/nreug\(2022\)1-09](https://doi.org/10.14258/nreug(2022)1-09)

Мұхаммед Айдар Дулат. (2020). Тарих-и Рашиди. 1-ші кітап, /ауд. И. Жеменей. Алматы: Қазақ университеті. 367 б.

Нуртазина Н.Д. (2016). Распространение ислама и формирование казахской мусульманской традиции. VIII-XIX вв. Алматы: Қазақ университеті. 356 с

Памятник в честь Кюлтегина. (1951). Малая надпись. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. Москва-Ленинград. С.27-33.

Рашид ад дин. (1952). Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1 / пер.с перс. А.А. Хетагурова. Москва-Ленинград: Изд. Акад.наук СССР. 222 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. (1884). (Тизенгаузен В.Г.). Т.1. Санкт-Петербург: Изд. на ижд. гр. Г. Строганова. 563 с.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. (1941). (Тизенгаузен В.Г.). Т. 2. Москва: Изд. АН СССР. 308 с.

Уложение Тимура / Тамерлан. Эпоха. Личность. Деяния. (1992). с. 110-185. Сб. Сост. Р. Рахманалиев. Москва: Гураш. 544 с

Утемиш хаджи. (1992). Чингиз-наме. Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В.П.Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусейтовой. Алма-Ата: Ғылым. 293 с.

Шараф ад-Дин Али Йазди. (2008). Зафар-наме. Предисл., перевод со староузбекского, коммент. А. Ахмедова. Ташкент: изд. San`at. 486 с.

Якубовский А. (1992). Тимур / Тамерлан. Эпоха, Личность. Деяния. с. 5-45. [Tamerlane. Epoch, Personality]. Сост. Р. Рахманалиев. Москва: Гураш. 544 с.

Bairan, Michal. (2002). The Chaghadaids ad Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331-34)/ Journal of the American Oriental Society 122. p.742-752.

Devin DeWeese. (1994). Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Turkles and conversion to Islam in historical and epic tradition. University Park Pennsylvania State Univ. Press. 638 p.

Harold, Lamb. (1928). Chenghis khan. The Emperor of all Men. London. 287 p.

Saif Beg. Religious Conversions and the Tarikh-I Rashidi /https://www.academia.edu/34542227/Religious_Conversions_and_the_Tarikh_i_Rashidi

References

Avtobiografija Timura / Bogatyrskie skazaniya o Chingis hane i Aksak Temire. (1934). Perevod s tjurkskogo i chagatajskogo jazykov, vstup.st V.A. Panova. S. 47-216. Moscow, Academia. 374 p. [Heroic legends about Genghis Khan and Aksak Temir] https://imwerden.de/pdf/avtobiografiya_timura_academia_1934_ocr.pdf

Bajbulatova. L.F. (2022). Otrazhenie roli islama v «Tavarih-i guzida-nusrat name» [Reflection of the role of Islam in "Tavarih-i guzida-nusrat name"/ Zolotordynskoe Obozrenie-Golden Horde Review. 10(3), 601-611 p.

Bartol'd. V.V. (1968). Istorija turecko-mongol'skih narodov [History of the Turkish-Mongolian peoples]// Sobr. soch. v 9 t. – T. V. – Moscow: Nauka, Gl.red.vost.lit. P. 195-229.

Dulati, Muhammed Hajdar. (1999). Tarih-i Rashidi (Rashidova istorija). [Rashid's story] Vved., perevod s pers. A.Urunbaeva, R.P. Dzhhalilovoj, L.M.Epifanovoj.– Almaty: Sanat. 656 p.

Ibn Batuta i ego puteshestvija po Srednej Azii (1988). [Ibn Batuta and his travels in Central Asia (by N.Ibragimov)]. Moscow: Nauka. 126 p.

Izvestija inostrancev o Rossii. (1841). Puteshestvija shejha Ibn Batuty v Zolotuju Ordu [News of foreigners about Russia. Travels of Sheikh Ibn Batuta to the Golden Horde]. Russkij vestnik. № 1–2.

Karıbaev B.B. (2014). Qazaq handyğynyñ quryly tarihy. [Formation of the Kazakh Khanate, in Kazakh] Almaty: Sardar. 520 p.

Qazaqstan tarihy. (1998). Kóne zamannan búginge deini. Bes tomdyq. [History of Kazakhstan. from ancient times to the present day, in five volumes. in Kazakh].Atamura. 640 p.

Molotova G. M. (2022). Obraz predstavitelja rannego asketizma v "Kissa-i Ibrahim ibn Adhmadagy" [The image of a representative of early asceticism in "Kissa-i Ibrahim ibn Adham"]. Narody i religii Evrazii. 27(1), 131-140. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2022\)1-0910](https://doi.org/10.14258/nreur(2022)1-0910).

Muhammed Aıdar Dýlat. (2020). Tarih-i Rashidi. 1-shi kitap, /aýd, I. Jemenel. [Tarih-i Rashidi, transl. from Persian to Kazakh]. Almaty: Qazaq ýniversiteti. 367 p.

Nurtazina N.D. (2016). Rasprostranenie islama i formirovanie kazahskoj musul'manskoj tradicii. VIII-XIX vv. [The spread of Islam and the formation of the Kazakh Muslim tradition. VIII-XIX centuries]. Almaty. Qazaq universiteti. 356 p

Pamjatnik v chest' Kjaltegina. (1951). Malaja nadpis'. [Monument in honor of Kultegin. Small inscription]. Malov S.E. Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovanija. Moscow-Leningrad. P.27-33.

Rashid ad din. (1952). Sbornik letopisej. [Collection of annals]. T. 1. Kn. 1 / per.s pers. A.A. Hetagurova. Moscow-Leningrad: Izd. Akad.nauk SSSR. 222 p.

Sbornik materialov, odnosjashhihsja k istorii Zolotoj Ordy. (1884). [Collection of materials relating to the history of the Golden Horde (by Tizengauzen V.G.). T.1. Sankt-Peterburg: Izd. na izhd. gr. G. Stroganova. 563 p.

Sbornik materialov, odnosjashhihsja k istorii Zolotoj Ordy (1941). [Collection of materials relating to the history of the Golden Horde (by Tizengauzen V.G.). T. 2. Moscow: Izd. AN SSSR. 308 p.

Ulozhenie Timura. (1992). [Code of Timur]/ Tamerlan. Jepoha, Lichnost'.Dejanija. p. 110-185. sb. Sost.R. Rahmanaliev. M. Gurash. 544 p

Utemish hadzhi. (1992). Genghis name. [Transl. From Turcic to Russian] Faksimile, perevod, transkripcija, tekstologicheskie primechanija, issledovanie V.P.Judina. Kommentarii i ukazateli M.H. Abuseitovoj. Alma-Ata: Fylym. 293 p.

Sharaf ad-Din Ali Jazdi. (2008). Zafar-name. [Transl. From old Uzbek to Russian] Predisl., perevod so starouzbekskogo, komment. A. Ahmedova. Tashkent: izd. San`at. 486 p.

Jakubovskij A. (1992). Timur./Tamerlan. Jepoha, Lichnost'.Dejanija. P. 5-45. sost.R. Rahmanaliev. [Tamerlane. Epoch, Personality]. M. Gurash. 544 p.

Bairan, Michal. (2002). The Chaghadaids ad Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331-34)/ Journal of the American Oriental Society 122. p.742-752.

Devin DeWeese. (1994). Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Turkles and conversion to Islam in historical and epic tradition. University Park Pennsylvania State Univ.Press. 638 p.

Harold, Lamb. (1928). Chenghis khan. The Emperor of all Men. London. 287 p.

Saif Beg. Religious Conversions and the Tarikh-I Rashidi /https://www.academia.edu/34542227/Religious_Conversions_and_the_Tarikh_i_Rashidi

Зерттеу Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым Комитетінің қаржылай қолдауымен орындалды (ИРН № BR 18574101)