

Қыдыр Төрәлі Еділбайұлы

**ДЕШТІ ҚЫПШАҚ ДАЛА-
СЫНДАҒЫ ИСЛАМИ
ӘДЕБИЕТ (X-XV)
(ИСЛАМ, ИМАН ЖӘНЕ ИХСАН МӘСЕ-
ЛЕЛЕРІНІҢ ЖЫРЛАНУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ)**

«Қазақстандық исламтану мектебін дамытуға
қатысты зерттеу жұмыстарын жүргізу»
тақырыбы бойынша грант аясында жарық
көрген монографияның

№3 томы

Астана, 2018



«Азаматтық бастамаларды қолдау орталығы» КЕАҚ



«Рухани құндылықтарды қолдау қоры» КК



Қазақстан Республикасының
Қоғамдық даму министрлігі

«Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоғам «Азаматтық бастамаларды қолдау орталығы» коммерциялық емес акционерлік қоғамының көзқарасын білдіруі міндетті емес жарияланымдардың мазмұны үшін жауапты. Осы жинақтағы авторлар көзқарасы «Азаматтық бастамаларды қолдау орталығы» КЕАҚ көзқарасымен сәйкес келмеуі мүмкін.

ДЕШТІ ҚЫПШАҚ ДАЛАСЫН- ДАҒЫ ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТ (X-XV) (ИСЛАМ, ИМАН ЖӘНЕ ИХСАН МӘСЕЛЕЛЕРІНІҢ ЖЫРЛАНУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ)

«Қазақстандық исламтану мектебін дамытуға қатысты зерттеу жұмыстарын жүргізу» тақырыбы бойынша грант аясында жарық көрген монографияның №3 томы



Қазақстан Республикасының Қоғамдық даму министрлігі мемлекет пен азаматтық қоғамның өзара іс-қимылы, діни қызмет, мемлекеттік жастар және отбасы саясаты, қоғамдық сананы жаңғырту, қайырымдылық, волонтерлік қызмет, медиация, ішкі саяси тұрақтылықты, конфессияаралық және этносаралық келісімді қамтамасыз ету салаларында басшылықты жүзеге асыратын Қазақстан Республикасының мемлекеттік органы болып табылады.



«Азаматтық бастамаларды қолдау орталығы» КЕАҚ мемлекет пен үкіметтік емес ұйымдар арасындағы өзара әрекеттесу механизмдерін жетілдіру және грант бөлуші ұйым жұмысының ашықтығын қамтамасыз ету мақсатында құрылған. Ұйымның негізгі қызметі мемлекеттік және мемлекеттік емес гранттарды ҰЕҰ-ға бөлу және олардың іске асуын қадағалау болып табылады.

Астана, 2018 жыл
Басылым - 300 дана.

УДК 821.0(035.3)

ББК 83.3

Қ 79

**БАСПАҒА ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҚОҒАМДЫҚ ДАМУ МИНИСТРЛІГІ
ҚОҒАМДЫҚ КЕЛІСІМ КОМИТЕТІНІҢ
САРАПТАМА БӨЛІМІ ҰСЫНҒАН,
2018 ЖЫЛЫ**

Қ79 Т.Е. Қыдыр

Дешті қыпшақ даласындағы ислами әдебиет (X-XV) (Ислам, иман және ихсан мәселелерінің жырлану ерекшеліктері): Монография – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры, 2018. – 200 б.,

«Қазақстандық исламтану мектебін дамытуға қатысты зерттеу жұмыстарын жүргізу» тақырыбы бойынша грант аясында жарық көрген монографияның 3 томы

ISBN 978-9965-9896-9-8

Кітап Қазақстан Республикасы Қоғамдық даму министрлігінің қолдауымен «Азаматтық бастамаларды қолдау орталығы» КЕАҚ жүргізген грант аясында жарық көріп отыр.

Кітапта жарық көрген материалдар Грант берушінің көзқарасы болып табылмайды.

УДК 821.0(035.3)

ББК 83.3

ISBN 978-9965-9896-9-8

© «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» КҚ, 2018

МАЗМҰНЫ

| | |
|--|-----|
| КІРІСПЕ | 5 |
| I. ДЕШТІ ҚЫПШАҚ ДАЛАСЫНДА ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТТІҢ ТУУЫ ЖӘНЕ ҚАЛЫПТАСУЫ | 10 |
| Ислами әдебиеттің генезисі..... | 10 |
| Исламнан бұрын жазылған жазба жәдігерліктердегі сенім мәселесі..... | 14 |
| Араб, парсы әдебиетінде ислами шығармалардың дүниеге келуі..... | 20 |
| Дешті қыпшақ даласында ислами әдебиеттің пайда болуы..... | 27 |
| Түркі ислами жәдігерлеріндегі тіл мәселесі..... | 30 |
| XIX-XX ғасырлардағы ислами әдебиет..... | 33 |
| Ислами әдебиеттегі өлең өрнектері..... | 37 |
| Құран және ортағасырлық прозалық туындылар..... | 44 |
| «Муқаттаға» әріптері және әдеби өрнектер мен жанрлар..... | 51 |
| Ислами әдебиеттегі троптар мен фигуралар..... | 56 |
| Ислами әдебиеттің тематикасы..... | 67 |
| Ислами әдебиетті жүйелеу..... | 69 |
| Сопылық таным және жазба жәдігерлер..... | 74 |
| II. ҚАРАҒАНДЫҚТАР БИЛІГІ ТҰСЫНДАҒЫ ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТ | 79 |
| Қожа Ахмет Иасауи хикметтеріндегі иман мен ихсан мәселесі..... | 79 |
| Бүгінгі Иасауитанудағы өзекті мәселелер..... | 81 |
| «Диуани хикметтегі» мәжнүн бейнесі..... | 88 |
| Иасауи хақындағы кейбір деректер туралы..... | 91 |
| «Диуани хикметтегі» өлең өрнектері..... | 98 |
| Иасауидегі мажаз бен хақиқат сыры..... | 102 |
| «Диуани хикметтегі» рия мәселесі..... | 104 |
| «Диуани хикметтегі» өлең өрнектері..... | 107 |
| Иасауи хикметтерінде шарифаттың жырлану ерекшелігі..... | 117 |
| Сүлеймен Бақырғани шығармаларындағы иман мен ихсан мәселесі..... | 123 |
| Бақырғани хикметтеріндегі ғашық пен машұқ әлемі..... | 127 |
| Бақырғанидағы шығармаларындағы өлең өрнектері..... | 131 |
| Бақырғани дастандарының көркемдік ерекшелігі..... | 142 |
| Сүлеймен Бақырғани және Әбу Ханифа мәзһабы..... | 155 |
| III. АЛТЫН ОРДА ТҰСЫНДАҒЫ ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТ | 162 |
| Бұрһануддин Рабғұзидің «Пайғамбарлар тарихы» туындысының көркемдік ерекшелігі..... | 162 |
| Махмұт Кердеридің «Жұмақтардың ашық жолы» және пайғамбар хадистері..... | 175 |
| Харазми «Махаббатнамасы» және ихсан мәселесі..... | 181 |
| «Муғинул-мурид» шығармасындағы Ханафи мәзһабының жырлану ерекшелігі..... | 186 |
| ҚОРЫТЫНДЫ | 191 |
| ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР | 192 |

КІРІСПЕ

Кешегі кеңес заманында ең аз зерттелген тақырыптың бірі — қазақ әдебиетінің ежелгі және орта ғасырлық кезеңі болатын. Осы дәуірлерде дүниеге келген шығармалар ұзақ уақыт бойына ғылыми айналымға түспестен, жабық тақырыпқа айналды. Оған себеп тотаритарлық жүйеге негізделген кеңес үкіметінің саясаты дін атаулыға қатты өшігіп, халықтың рухани жәдігерлерінен саналатын осы тақырыптағы көне мұралардың қайта жарық көруіне қатаң тиым салып еді. Нәтижесінде, мыңдаған жылдық тарихы бар діни-тәлімдік, діни-дидактикалық, діни-сопылық шығармалар халық назарынан тыс қалып отырды.

Қоғамда дін хақында бір жақты ғана ой өрбіп, қазақ Исламды зорлықпен, қылыштың ұшымен, білектің күшімен қабылдаған деген пікір қалыптасты. Суретші-ғалым М.Әуезовтің: «Қазақ арасына ісләм дінінің тарауына көбінесе қазақтың ақындықты сүюі себеп болды деген дұрыс пікір. Елге не жайылса да, әдебиет жұрнағы болып, әдебиет өлшеуінің біріне түскен соң ғана жайылатын болған. Өлеңсіз, әңгімесіз, сұлу сөзсіз келген құрғақ үгіт болса, ондайды ел тыңдамаған да ұқпаған; ықылас қоймайтын болған»¹, – деп жазғанындай, түркілердің арасына Исламның тарауына ең басты себептердің бірі – бұл имани сенімнің әдебиетке, өлең-жырға жақын екендігі басты назарға алынбады. Содан ескі салтты үгіттеуші, сананы улайтын аңыз-әпсаналарды насихаттаушы деген сылтаумен “жылы жабылған” қазақ әдебиетінің алғашқы бастауларын тереңінен зерттемек түгілі, діни тақырыпта жазылған шығармалардың атын атаудың өзі қауіпті саналды. Арагідік жарыққа шыққанның өзінде де, бірнеше мәрте қайта өңделіп, Алла атына, пайғамбар затына, жалпы дінге қатысты негізгі мәселелер қысқартылды немесе мәтіннен бүтіндей алынып отырды. Осындай негізгі айтар ойынан айырылған ақын өлеңдері оқырман қауыммен қауышқанымен де, автордың жұмбақ болмысы өз шешімін таба қоймады. Мысалы, әдетте жеті буын, төрт тармақтан тұратын Ыбырай Алтынсариннің қазақ балаларына қарата айтылған:

Бір Құдайға сыйынып,
Кел, балалар оқылық.
Оқығанды көңілге,
Ықыласпен тоқылық², –

деген өлеңіндегі алғашқы жол қалдырылып, тек кейінгі үш қатар ғана оқырман назарына ұсынылды. Ал, мұндай қысқартуға келмейтін, бір сөзін өзгертер болса, бар мағынасы жоғалатын, бүкілдей шығармашылығына діни астар берген Қожа Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани, Бұрхануддин Рабғұзи, Махмұт Кердери, Шәкәрім Құдайбердұлы сияқты ақындар өлеңдерінің жарыққа шығуына қатаң тиым салынды. Осылайша әдеби хәм діни жәдігерлер бір жақты ғана қарастырылды.

¹ Әуезов М. Шығармалары. 16 том. Алматы: Жазушы, 1985. – 49б.

² Алтынсарин Ы. Қазақ хрестоматиясы. Алматы: Білім, 2003. –3б.

Қазақ әдебиетінің тарихында Шығыс шайырларынан шабыт, діни кітаптардан нәр алған, онда баяндалатын тәлім-тәрбиелік, рухани мәселелерді ана тілінде қайта жырлауға тырысқан ақындар аз болмаған. Қазақ хандығы тұсындағы жыраулар мен жыршылардың бәрі де алғашқы сөздерін «Алланың атымен» бастап, содан соң ғана негізгі тақырыпқа кіріскен. Қарахандықтар билігінен бері ХХ ғасырдың алғашқы ширегіне дейін өмір сүрген ақындардың жырлайтын басты тақырыптарының бірі – діни мазмұндағы шығармалар еді. Ұлттық әдебиетімізде «Алтын ғасыр» аталып жүрген ХІХ ғасыр ақындары — Шәді Жәңгірұлы, Тұрмағанбет Ізтілеуов, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Әбубәкір Кердері, Жүсіпбек Шайхисламұлы, Ораз молдалар діни медреселерде тәлім алған, көкірек көздерін қасиетті Құран нұрымен нұрландырған болатын. Олар Хақ дінді өз шығармаларында жырлау арқылы бұл сенімнің қазақ халқының арасына тарауына айтарлықтай дәрежеде өз септігін тигізді. Алаш ардақтысы А.Байтұрсынұлының: «Қазақтың өлеңді сөзді сүйетін мінезін біліп, дінді халыққа молдалар өлеңмен үйреткен. Дін шарттарын, шариғат бұйрықтарын өлеңді хикая, өлеңді әңгіме түрінде айтып, халықтың құлағына сіңіріп, көңілдеріне қондырған»³, – деп жазғанында осыны меңзеген еді.

Осылайша, төл әдебиетімізде басым салмаққа ие діни шығармалардың арғы бастаулары бірнеше ғасырлар үлесінде жатыр десек, артық айтқандық емес. Құран мен әдебиеттің сабақтастығы, Алла аяттарының көркем шығармаларға тигізген әсері, соның негізінде ислами әдебиеттің дүниеге келуі – бұл қалыпты жағдай. Қасиетті кітаптың ішінде баяндалатын негізгі образдар мен сюжеттердің, тәлім-тәрбиелік хикаялардың қазақ даласында бірнеше ғасырлардан бері көшіп жүруі соның айғағы. Сондықтан да, біз зерттеу еңбегімізде осы мәселелерге жіті назар аудардық.

Бұл тақырып кешегі кеңес халықтарының әдебиеттану ғылымында аз қарастырылғанымен де, күнделікті тұрмыстары Ислам дінімен біте қайнасып жатқан араб, парсы жұрттарында айтарлықтай дәрежеде зерттелген. Осы орайда Доктор Әли Мерзбан Радтың «Қуран вә хадис дәр әдәбе фарс»⁴ («Парсы әдебиетіндегі Құран мен хадис»), Рамазан Резайидың «Тәсир-е Қуран дәр пидоеш-е улум-е әдәби»⁵ (Әдебиет ғылымының пайда болуына Құранның әсері), Доктор Әли Асқар Халабидің «Тәсир-е Қуран вә хадис дәр әдәб-е фарс»⁶ («Парсы әдебиетіне Құран мен хадистың әсері»), мысырлық ғалым Доктор Мукаррам әл-Ғамридың «Тәсирул сақафатул исламийя фил әдәбиятул русия»⁷ («Орыс әдебиетіне Ислам мәдениетінің әсері») деген еңбектерін атасақ болады. Бұл салада туысқан түркі халықтары да еңбектеніп келеді. Өзбек ғалымы Х.Караматов «Қуръон ва узбек адабиёти»⁸ («Құран және өзбек әдебиеті»)

³ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –316б.

⁴ Доктор Мерзбан Рад. Қуран вә хадис дәр әдәбе фарс. Тегран: Мәркәз-е нәшр-е донешгоһ-е Әмир Кәбир, 1376/1998. –115б.

⁵ Рамазан Резайи. Тәсир-е Қуран дәр пидоеш-е улум-е әдәби. Тәбриз: Донешгоһ-е озоди-е Исломи, 1382/2003. –244б.

⁶ Доктор Әли Асқар Халаби. Тәсир-е Қуран вә хадис дәр әдәбиет-е форси. Тегран: Асатир, 1376/2001. –328б.

⁷ Доктор Мукаррам әл-Ғумари. Тәсирул сақафатул исламийя фил әдәбиятул русия. Кайр (баспа көрсетілмеген), 1997. –305б.

⁸ Кароматов Х. Қуръон ва узбек адабиёти. Тошкент: Фан, 1993. – 96б.

деген тақырыпта докторлық диссертация жазса, башқұрт ғалымы Ф.Сибәғәтов «Башкорт эзәбиәтендә Көрән мотивтары»⁹ («Башқұрт әдебиетіндегі Құран мотивтары»), татар ізденушісі Г.Сайфуллина «Музыка священного слова»¹⁰ («Қасиетті кітаптың әуені») деген тақырыпта кандидаттық қорғады.

Қазақ ғалымдары да ислами әдебиетті зерттеп-зерделеуде өз үлестерін қосып келеді. Солардың қатарында А.Жаксылықовтың «Образы мотивы и идеи с религиозной содержанием в произведениях казахской литературы»¹¹, У.Қалижанның «Қазақ әдебиетіндегі діни ағартушылық ағым»¹², Д.Қамзабекұлының «Әдеби-тарихи процесс: ағымдар, концепциялар (ағартушылық кезең)»¹³, Қ.Әлқожаевтың «Абай эстетикасы және Ислам»¹⁴, М.Әбіловтің «Қарақалпақстандағы қазақ ақын-жыраулары поэзиясындағы діни-ағартушылық ағым (XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басы)»¹⁵, С.Бермағамбетовтің «Діни ағартушылық және Кердері Әбубәкірұлының мұрасы»¹⁶, М.Бұлұтайдың «Ата – баба діні. Түркілердің Исламды қабылдауы»¹⁷ деген еңбектерін атаған жөн.

Ислам дінінің әдебиетке тигізген әсері туралы жазылған зерттеу еңбектері мұнымен ғана шектелмейді. Бұл біз қол жеткізген деректердің бір парасы ғана. Жалпы ислам әлемінде әрбір халық өздерінің жазба мұрасындағы руханият мәселелері туралы сүбелі еңбектер жазып, кейінгі ұрпаққа мол мұра қалдырып жатқаны белгілі. Сондықтан да араб халқын айтпағанның өзінде ажам жұртында да дін мен дәстүрдің сабақтастығы, ислам мен әдебиеттің байланысы туралы көптеген еңбектер жазылғаны ақиқат.

Түркі халықтары әдебиетінің, соның ішінде қазақ әдебиетінің арғы арналарындағы руханият мәселелерін зерттеп-зерделеуде осы салаға арнайы ат басын бұрған әдебиеттанушы ғалымдардың жетістіктерін ұтымды пайдаланғанымызды ерекше атап өткіміз келеді. Олар Исламның қазақ әдебиетіне тигізген әсерін (сол кездегі саясатқа байланысты) ашық айтпаса да, өз зерттеулері арқылы қазақтың жазба мұрасының ислам руханиятының ажырамас бір бөлігі екенін астарлап болса да жеткізді. Кейбір ғалымдар қазақ әдебиетінің арғы арналары діни шығармаларда жатқанын баса айтса, ендігі бір ғалымдар еліміз тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін

⁹ Сибәғәтов Ф. Башкорт эзәбиәтендә Көрән мотивтары. Өфө: Ғилем, 2001. –148б.

¹⁰ Сайфуллина Г. Музыка священного слова. Казань: Татполиграф, 1999. –232б.

¹¹ Жаксылыков А. Образы мотивы и идеи с религиозной содержанием в произведениях казахской литературы. Алматы: Қазақ университеті, 1999. –428с.

¹² Қалижан У. Қазақ әдебиетіндегі діни ағартушылық ағым. Алматы: Білім, 1998. –256б.

¹³ Қамзабекұлы Д. Алаш және әдебиет. Астана: Фолиант, 2002. –472б.

¹⁴ Әлқожаев Қ. Абай эстетикасы және Ислам (Абай эстетикасының Ислам құндылықтарымен сабақтастығы). филол.ғ. кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 1999. –30б.

¹⁵ Әбілов М. Қарақалпақстандағы қазақ ақын-жыраулары поэзиясындағы діни-ағартушылық ағым (XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басы). ф.ғ. кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 2001. –24б.

¹⁶ Бермағамбетов С. Діни ағартушылық және Кердері Әбубәкірұлының мұрасы. ф.ғ. кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 1995. –28б.

¹⁷ Бұлұтай М. Ата-баба діні. Түркілер неге мұсылман болды? Алматы: Білім, 2000. –504б.

осы салада арнайы еңбектер жазды. Сондықтан да осы еңбегімізде алдыңғы буын ағаларымызға алғыс білдіруді өзімізге борыш санадық. Себебі А.Байтұрсынұлы, Х.Досмұхамедұлы, М.Әуезов, Ә.Қоңыратбаев, Б.Кенжебаев, М.Қаратаев, Қ.Жұмалиев, Е.Ысмайылов, З.Ахметов, З.Қабдолов, С.Қирабаев, Р.Бердібай, Т.Кәкішев, М.Базарбаев, А.Қыраубаева, М.Мырзахметов, Ш.Елеукенов, Р.Нұрғали, Қ.Сыдиықұлы, Х.Сүйіншәлиев, Ш.Сәтбаева, С.Қасқабасов, Ж.Ысмағұлов, Ә.Дербісәлі, М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітов, Ө.Күмісбаев, Н.Келімбетов, А.Егеубаев, М.Жолдасбеков, М.Мағауин, Т.Қоңыратбаев, Б.Майтанов, Д.Ысқақұлы, А.Ісімақова, Б.Омаров, А.Шәріп, Б.Әзібаева¹⁸ секілді ғалымдардың әдебиеттану мен әдебиет тарихына қатысты ой-тұжырымдары зерттеу жұмысының теориялық жағын қамтыса, Ә.Нарымбетов, Ү.Субханбердина¹⁹ сынды библиографтардың еңбектері дерек-мәлімет іздеуге өз септігін тигізді. Сонымен бірге, И.Крачковский, Д.Фролов,

¹⁸ Байтұрсынұлы А. Ақ жол. Алматы: Жалын, 1991., Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы. Алматы: Ана тілі, 1998. –384б., Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы: Ана тілі, 1991. –240б., Қоңыратбаев Ә. Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы: Санат, 1994. –312б.; Қазақ эпосы және түркология. Алматы: Ғылым, 1987. –368б., Кенжебаев Б. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері. Алматы: Ғылым, 1973. –170б.; Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. –400б., Қаратаев М. Әдебиет және эстетика. Алматы: Жазушы, 1970. –352б., Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. I том. Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1958. –402б.; Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері және Абай поэзиясының тілі. II том. 1960. –364б., Ысмайлов Е. Әдебиет жайлы ойлар. (Ақындық өнер мен ақындар туралы). Алматы: Жазушы, 1968. –320б., Ахметов З. Өлең сөздің теориясы. Алматы: Мектеп, 1973. –212б., Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –358б., Қирабаев С. Әдебиетіміздің ақтаңдақ беттері. Алматы: Білім, 1995. –288б., Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. Алматы: Білім, 2000. –248б., Кәкішев Т. Кер заманның кереғар ойлары. Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1995. –167б., Базарбаев М. Замана тудырған әдебиет. Алматы: Ғылым, 1997. –504б., Қыраубайқызы А. Ежелгі әдебиет. Астана: Елорда, 2001. –224б., Мырзахметов М. Түркістанда туған ойлар. Алматы: Санат, 1998. –368б., Елеукенов Ш. Әдебиет және ұлт тағдыры. Алматы: Жалын, 1997. –368б., Нұрғали Р. Сөз өнерінің эстетикасы. Астана: Елорда, 2003. –424б., Сыдиықұлы Қ. Халқымен қайта табысқандар. Алматы: Ана тілі, 1997. –176б., Сүйіншәлиев Х. ҮІІІ-ХҮІІІ ғасырлардағы қазақ әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1989. –280б., Сатпаева Ш. Казахская литература и Восток. Алматы: Наука, 1982. –200с., Қасқабасов С. Жаназық. Астана: Аударма, 2002. –490б., Ысмағұлов Ж. Абай: ақындық тағылымы. Алматы: Ғылым, 1994. –279б., Дербісәлиев Ә. Шыңырау бұлақтар. Алматы: Жазушы, 1982. –256б.; Ислам және заман. Алматы: 2003. 560б., Жармұхамедұлы М. Көненің көзі. Алматы: Санат, 1996. –144б., Дәуітұлы С. “Диуани хикмет” хақында. Алматы: Қазақстан, 1998. –168б., Күмісбаев Ө. Терең тамырлар. Алматы: Ғылым, 1994. –319б., Келімбетов Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. Астана: Елорда, 2000. –288б. Ежелгі әдеби жәдігерлер. Астана: Фолиант, 2004. –480б., Егеубаев А. Кісілік кітабы. Алматы: Ана тілі, 1998. –320б., Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы: Жазушы, 1986. –328б., Мағауин М. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Алматы: Ана тілі, 1992. –176б., Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. Алматы: Қазақ университеті, 1991. –400б., Майтанов Б. Сөз сыны. Алматы: Ғылым, 2002. –344б., Ысқақұлы Д. Сын жанрлары. Алматы: Санат, 1999. –288б., Исмакова А. Казахская художественная проза. Алматы: Ғылым, 1998. –392с., Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Алматы: Білім, 2000. –368б., Азибаева Б. Казахские народные романические дастаны. Алматы: Ғылым, 1990. –144с.

¹⁹ Нарымбетов Ә. Әдеби өмір шежіресі. 2 кітап. Алматы: Ғылым, 2002. –262б., Субханбердина Ү. Қазақ кітабының шежіресі, 1807-1917. Алматы: Рауан, 1996. –288б.

И.Брагинский, Е.Бертельс, С.Малов, Э.Нәжіп, И.Стеблева, Н.Конрад, В.Бартольд²⁰ сияқты шығыстанушылар мен Ф.Көпрүлү, С.Шамиса²¹ /66-67/ сияқты шет ел ғалымдарының еңбектерін де зерттеуімізде кеңінен қолдандық.

Жұмысты жазу барысында ортағасырлық ақындардың еңбектерін барынша түпнұсқада қарастыруға тырыстық. Осы саланы зерттеу мақсатымен Қазан (Татарстан) (Лобачевский атындағы кітапхана), Уфа (Башқұртстан) (Орталық кітапхана), Ташкент (Өзбекстан) (Ә.Науаи атындағы Тіл және әдебиет институты) және Тегеран (Иран Ислам Республикасы) (Ұлттық кітапхана), Ыстамбұл (Түркия) (Баязид кітапханасы, Сүлеймания кітапханасы және т.б. қалаларындағы кітапханалардың қолжазба қорларын тиімді пайдалануға тырыстық.

Ұлы дала төсінде түркі ақындарының өз шығармалары арқылы ИСЛАМ, ИМАН және ИХСАН мәселелерінің жырлану ерекшеліктерін зерделеу үшін әуелі Ислами әдебиеттің Дешті қыпшақ даласында туу және қалыптасу тарихына назар аударғанды жөн деп таптық.

20 Крачковский И.Ю. Избранные сочинение. Том II. Москва–Ленинград: Академ Наук СССР, 1956. –702с., Фролов Д. Классический арабский стих. Москва: Наука, 1991. –360с., Брагинский И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. Москва: Наука, 1991. –386(1)с., Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965. –523с., Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград: Изд.АН ССР, 1951. –451с., Наджиб Э. Исследование по истории тюркских языков XI-XIV вв. Москва: Наука, 1989. –281с., Стеблева И. Развития тюркских поэтических форм в XI в. Москва: Наука, 1971. –300с., Конрад Н. Запад и Восток. Москва: Наука, 1972. –496с., Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории тюркских народов Средней Азии. Алматы: Жалын, 1993. –192с.

²¹ Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. –254б., Шамиса С. Әнвоғе әдәби. Тегерон: Фирдавс, 1381. –276б.

І. ДЕШТІ ҚЫПШАҚ ДАЛАСЫНДА ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТТІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Ислами әдебиеттің генезисі

Әр ұлттың жазба мұралары мен әдебиет тарихы алыс ғасырлар қойнауына енген сайын, ол барынша құнды болып, барша адамзат баласының ортақ қазынасына айналатыны белгілі. Осы тұрғыдан алғанда түркі халықтарының әдебиеті бірнеше ғасырлар үлесінде жатыр десек, артық айтқандық болмас. Бұл туралы қазақ әдебиетінің тарихын зерттеуші ғалым Н.Келімбетов Түркиялық Н.С.Бонралының «Түрік әдебиетінің тарихы» атты кітабынан: «Түрік әдебиетінің жиырма жеті ғасырлық тарихы бар. Бұл әдебиет Кореядан Еуропаға дейін созылып жатқан Орта Азия, Қорасан, Иран, Үндістан, Әзербайжан, Анадолы, Мысыр, Сирия, Ирак т.б. көптеген жерлерде мемлекет құрған түріктер жасаған әдебиет»²², – деген мәлімет келтіреді. Расында, түркілер өткен тарихта ірі оқиғалардың куәсі болып қана қоймастан, керек кезінде сондай ұлы өркениетті жасаушы да бола білді. Өзінің басынан өткенін кейінгі ұрпаққа аңыз-әпсана ретінде жеткізіп, одан бері де мәңгі өшпестей етіп тас-жартастарға ойып жазып отырды. Олар (түркілер) тарих сахнасына көтерілгелі бері, көрші жатқан Шығыстағы көне қытай, монғол мен Батыстағы бір кездері грек-рим мәдениетімен таласқан өркениеті бар парсы тілдес халықтармен қарым-қатынас орнатып, мәдени һәм әдеби байланыстар жасады. Сондай мәдени тоғысулардың арқасында түркі даласында өшпестей болып тарих, ұмытылмастай болып мәдениет пен әдебиет қалды. Өзімен бірге Шығысқа ұлы серпілісті алып келген Ислам дініне дейін-ақ, түркілер өздерінің бай мәдениеті мен әдебиетін, жазуын қалыптастырып үлгерді. Орхон-Енесей, Талас бойынан табылған руна жазулы тас ескерткіштерінде Күлтегін, Тоныкөк сияқты қолбасшылардың тарихи тұлғасы мен әдеби бейнесі сомдалды. Сол кездегі түркілік өлең құрылыстары мен сөз саптауларын осы тарихи жәдігерлерден аңғаруға болады. Сонымен бірге, Алып Ер Тоңа, Еділ, Шу патшаларға қатысты құрылған аңыз-әпсаналар да, сол замандардағы тарихи өмірді суреттеуге арналды. Аталмыш тас ескерткіштерде түркі халықтарының көне тарихы мен әдебиетіне қатысты мол дүниелер жазылды. Ислам діні келісімен бұл бай мұралар Шығыстың асыл-жауһарларымен толысып, тағы бір саты жоғарыға көтерілді. Әдебиетке жаңа тақырып, сом образдар келді. Бұрынғы руна жазуын араб алфавиты ауыстырды. Ғылым мен білім жаңа сатыға көтерілді. Әдебиеттанушы ғалым С.Қирабаевтың: «Қазіргі қазақ әдебиетінің ұзақ даму жолын шолып қарасақ, оның бай фольклорына қоса ерте ғасырдан бастап-ақ түркі тектес халықтармен ортақ әдебиет жасағанын көреміз. Көне түркі ескерткіштеріндегі жазулар (Орхон, Күлтегін, Білге-Қаған, Тоны-көк) мен «Қорқыт ата кітабы», «Оғызнаме» дастанында кездесетін эпостық жыр үлгілері, аңыз әңгімелер, Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі», Махмұт Қашқаридың «Түркі тілдерінің сөздігі», Қожа Ахмет Яссауидің «Даналық кітабы», Ахмет Иугнекидің «Ақиқат сыйы», кейінірек туған «Кодекс Куманикус»,

²² Келімбетов Н. Қазақ әдебиет бастаулары. Алматы: Ана тілі, 1998. –195б

«Махаббатнаме», «Хиссасул Өнбия» кітаптарында басылған халық өлеңдері мен дастандарының үлгілері, мақал-мәтелдер осыны айғақтайды»²³, – деп жазғанындай, қазақ әдебиетінің тарихы тереңдей түсті. Өкінішке орай, осындай құнды болмысы бар қазақ әдебиеті бірнеше жылдар бойына толық жазылмай келді. XX ғасырдың басында С.Сейфуллин: «Бүгінге дейін қазақ әдебиеті туралы жазылған ештеңе жоқ. Ескі ел әдебиеті туралы ештеңе жоқтығы былай тұрсын, сол ескі ел әдебиетінің жинақтары да жоқ. Сондықтан “Қазақ әдебиеті” туралы бірдеме жазу ескі ел әдебиетін іздеп, құрастырып жинастыру қажет екендігі соңғы жылдары қатты сезілді»²⁴, – деп жазған болатын. Ақынның осы арманы біраз уақыт бойына өз шешімін таппай келгені ақиқат.

Әрине, өткен ғасырда қазақ әдебиетінің тарихы бірнеше рет жазылып, жарық көрді. 1948 жылы М.Әуезовтің редакторлығымен «Қазақ әдебиетінің тарихы» деген жинақтың алғашқы томы басылса, араға оншақты жыл салып барып үш томдық (алты кітап) зерттеу тағы жарық көрді. Бірақ, бұл еңбектерде қазақ әдебиетінің ежелгі және ортағасыр дәуірі жіті қарастырылған жоқ. Кеңес құрамында болған басқа түркі тілдес халықтардың әдебиет тарихын қарар болсақ, онда да осындай жағдайға кездесеріміз анық. Бірақ, түркі бауырлар әдебиет тарихын иемденуде біршама алға түскені де ақиқат еді. 1977 жылы Ташкентте басылған «Узбек адабиети тарихи» деген үш томдық жинақта түркі халықтарының ежелгі және ортағасырлық әдеби жәдігерлері біршама болса да қамтылды. Сонымен бірге, 1963 жылы Қазанда басылған «Борынғы татар әдебиеті» атты кітапта да сол дәуірлердегі әдебиет хақында сөз болды. Сондай-ақ, «Борынғы төрки һәм татар әдебиетининг чыганақлары» (Қазан, 1981), «Түркмен әдебиетінің тарихы» (Ашгабат, 1975), «IX-XII асыр түркмен әдебиетінің шахырлары» (Ашгабат, 1967), «Гадымы түркмен әдебиеті» (Чержев, 1981), «Азербайжан әдебиеті тарихи» (Баку, 1960), «Башкорт әдебиеті тарихенән» (Өфө, 1975), «Қарақалпақ әдебиетінің мәселелери» (Нөкис, 1975) деген еңбектерде де көне әдеби жәдігерлер толық қарастырылмастан, тек шолу тұрғысынан ғана жазылып жүрді. Әрине, оның өзіндік себебі бар болатын. «Схемы и заданные установки сильно затрудняли воссоздание исторически и научно-объективного облика средневековой литературы. Злосчастными камнями преткновения для исследователей неизменно представляли два момента: идеологический и политический. Идеологической помехой являлось то, что вся средневековая литература носит религиозную окраску. Исследователь и критик, вернее, их внутренний цензор, упорно не хотели признавать, что господствующая идеология средневековая литература носит религиозную окраску»²⁵, – деп татар ғалымдарының жазғанындай, ортағасырлық әдеби жәдігерлерді зерттеудегі басты кедергі – ол шығармалардың діни астар алуында, не дінді көркем тілмен үгіттеуінде еді. Сондықтан да ежелгі дәуір әдебиеті біраз жылдар бойына тың тақырып болып келді. Өткен ғасырдың сексенінші жылдарының соңында әдебиетке қойылған шектеулер біртіндеп жойыла бастады. Бұл түркі тілдес халықтардың әдебиеттанушыларына, соның ішінде, қазақ ғалымдарына зор мүмкіндік ашып берді. Әдебиет тарихы жаңа пайым, ұлттық көзқараспен жазыла бастады. 2000 жылы

²³ Қирабаев С. Ұлт тәуелсіздігі және әдебиет. Алматы: Ғылым, 2001. –17б.

²⁴ Сейфуллин С. Шығармалары. VI том. Алматы: Қазкөркемәдеббас, 1964. –7б.

²⁵ Средневековая татарская литература VIII-XVIII вв. Казань: Фэн, 1999. –5с.

М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты ғалымдарының атсалысуымен (редакторы Ш.Сәтбаева) ұлттық көзқарастағы әдебиет тарихы дүниеге келсе, 2001 жылы (редакторы Т.Кәкішев) университет профессор-оқытушыларының құрастыруымен «Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы» деген үш томдық жинақтың алғашқы кітабы жарық көрді.

Ең бастысы Мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы қол алынып, осы гуманитарлық салаларда, соның ішінде қазақ әдебиеттануы саласында сүбелі еңбектер дүниеге келді. 10 томдық «Қазақ әдебиеті тарихы», 100 томдық «Бабалар сөзі», 20 томдық «Әдеби жәдігерлер» секілді көптомдықтарда қазақтың бай рухани әлемі кеңінен жарияланды. Қазақ әдебиетінің арғы арналарынан бастап, бүгінгі күнге дейінгі кезеңі жүйелі түрде жазылды. Ауыз әдебиетіміздің мол қазынасы 100 томдық еңбек болып жарық көрсе, көне дәуірден бүгінге дейінгі жазба жәдігерлеріміз 20 томдық болып оқырманмен қайта қауышты. Мол мәліметтер мен деректерді қамтыған бұл ұжымдық еңбектер бүгінгі жас зерттеушілерді былай қойғанда, алыс-жақын шетел ғалымдарының зерттеу нысанына айналып отыр дер едік.

Бірнеше ғасырлар үлесінде жатқан түркі халықтарының әдебиет тарихын ғалымдар негізінен екі топқа бөліп қарастыратыны белгілі. Иасауитанушы ғалымдардың бірі Ф.Көпрүлү өзінің «Түрік әдебиетінің тарихы» деген 1926 жылы Стамбулда басылған еңбегінде мынадай мәлімет келтіріпті: «Әдебиет тарихын ірі дәуірлерге бөліп қарастыра болсақ, онда негізгі үш кезеңге келіп тірелеріміз анық:

Исламнан алдыңғы түрік әдебиеті;

Ислам мәдениеті кезіндегі түрік әдебиеті;

Европа мәдениеті кезіндегі түрік әдебиеті»²⁶.

Ғалымның мұнда келтірген деректері негізінен бүгінде Кіші Азияны мекендеген түрік халқының әдебиетіне қатысты болғанымен де, мұндағы алғашқы екі кезең біздің ұлттық әдебиетімізді де қамтитыны анық. Түркілердің тарихын саралаған италияндық ғалым А.Бомбачи да әдебиетті «Исламнан алдыңғы және исламның кейінгі кезең»²⁷ деп екіге бөліп қарастырған. Бұдан екі ғалымның түркілік әдебиетті дәуірлеуі өте ұқсас екенін аңғарамыз. Сондай-ақ, суретші-ғалым М.Әуезов те: «Сол себепті өз бетімізбен долбар жасасақ, қазақ елінің ішкі өмірі екі үлкен дәуірге бөлінеді. Бұның біреуі – ісләм діні кірген соңғы мезгіл. Екіншісі, содан арғы ескі дәуір»²⁸, – деп жазуы біздің айтар ойымызды айшықтай түседі.

Ғалымдардың әдебиетті дәуірлеуде Исламмен байланыстырып қарауында үлкен мән бар. Себебі, соңғы дінді қабылдау арқылы түркі халықтары бұрынғы сенімін ғана ауыстырып қойған жоқ, сонымен қатар, өздерінің болашақ мәдениеті мен әдебиетіне де жаңа өзгерістер алып келді. Ислам дінімен бірге түркілік әдебиетте жаңа бағыт, тың серпіліс пайда болғаны белгілі. **Біз де осы ғалымдардың ой-тұжырымдарына негізденіп, орта ғасырда Ислам өркениетінің аясында дүниеге келген әрі бар мазмұны діни астар алған шығармаларды ислами әдебиет деп қарастырамыз.**

²⁶ Доктор Фарук Темурташ. Османлы түрікшесіне кіріш. I том. Стамбул: Стамбул университеті, 1994. –96б.

²⁷ Зарубежная тюркология. I том. Москва: Наука, 1986. –184с.

²⁸ Әуезов М. Шығармалары. 20 том. Алматы: Жазушы, 1985. –19б.

Әрине, бұған дейінгі зерттеу еңбектерде бұл әдебиет жалпы атаумен “діни” аталып келіп еді. Біздің ойымызша “дін” деген терминнің мағынасы өте кең. Әрі бұл атау тек, Исламға ғана берілмейді. Бұл – әлемде дәстүрлі және кейіннен пайда болған наным-сенімдердің бәріне қарата айтылатын атау. Ал, әдеби жәдігерлерге бұл ұғым шартты түрде берілгенімен, Исламға дейін түркі даласында пайда болған өзге де діни мәтіндер мен құлшылық дұғалары бар. Мысалы, буддалық мәндегі «Алтын жарық», манихейлік дұға – «Хуастуанифт» және христиан-несторияндық астар алған «Абыздардың құлшылығы» сияқты жәдігерлер арабтар келгенге дейін-ақ, түркі тілінде жазылған болатын. Ислам өркениетінің аясында дүниеге келген шығармаларды «діни» деп қарастыра болсақ, онда бұл ұғымның астына «Алтын жарық», «Хуастуанифт» және «Абыздардың құлшылығы» деген ескерткіштер де кіруі мүмкін. А.Байтұрсыновтың «діндар дәуір» деген ұғымды қолданғаны анық. Біздің ойымызша, «діни» мен «діндарлық» дегеннің арасында үлкен айырмашылық бар. Әрине, А.Байтұрсыновтың заманында Исламға дейінгі жәдігерлер онша таныла қоймаған болатын. Бүгінде әдебиет тарихы тереңдеп, бұл ұғымның мағынасы кеңейе түсті десек болады.

Ислам дінінің аясында дүниеге келген шығармалар алдыңғы дәуірден тематикалық жағынан да, жанрлық тұрғыдан да өзгеше құрылысқа, басқа мәнге ие болды. Әдебиетте бұрынғыдай тек, тарихи оқиғалар ғана суреттелместен, бұдан былай көркем сөз адамзатты Хақ жолға үгіттеуші, жақсылық пен жамандықтың аражігін ажыратушы ретінде көрініс бере бастады. Әдебиет деген атаудың мағынасы кеңейе түсті. Құранда айтылатын діни сюжеттер мен кейбір негізгі аяттар мұсылман шайырларының шығармаларынан орын алды. Қасиетті кітаптың ішінде ислами ақындар хақында айтылатын «Бірақ иман келтіріп, ізгі іс істегендер, Алланы көп зікір еткендер» (“Шұғара”, 227) деген аятқа мұсылмандар қатты арқа сүйеп, шайырлар, тек, туралық пен пәктікті ғана жырлай бастады. М.Мағауиннің: «Классикалық Шығыс әдебиетінде әр бір сөз Алла атынан басталатын. Бүкіл әлемге аян атақты дастандардың барлығында ең алдымен Хақ тағалаға мадақ айтылады. Содан соң жүз ныспылы, бір кейіпті пайғамбарға сыйыну шарт»²⁹, – деп жазғанындай, қолына қалам алған ақындар өлеңін “Бсими́лләсіз” бастамайтын болды.

Түркі халықтарының ежелгі әдебиет нұсқаларынан саналатын Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат ат-түрк», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік», Ахмет Иасауидің «Диуани хикмет», Сүлеймен Бақырғанидың «Ақыр заман кітабы», Ахмет Йугнекидің «Ақиқат сыйы», Бұрхануддин Рабғұзидың «Қиссасул әнбия» (немесе, кейде «Қиссасур Рабғұзи» деп те аталады), Сейф Сараидың «Гулистан бит-түрки», Құтыбтың «Құсрау Шырын», Хусам Кәтибтың «Жұмжұма сұлтан», Махмұд бин Ғалидың «Нахжул фарадис» сияқты Қарахандықтар билігі мен Алтын Орда тұсында дүниеге келген жәдігерлердің шығармалары соның жарқын дәлелі. Ортағасырдан басталған осы үрдіс ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың басында дүниеге келген шығармалардың басым бөлігінде көрініс берді.

Түркі даласына сопылық ілімді таратқан Қожа Ахмет Иасауи өнегелі жыр-жолдарын:

«Бисми́лләһи» деб баян айлай хикмат айтыб,

²⁹ Мағауин М. Ғасырлар бедері. Алматы: Жазушы, 1991. –284б.

Талибларга дурр-гауһар сачтым ман-а.
Риядатны қатығ тартыб қанлар йұтыб,
Мен “Дафтар сани” сузін ачтым ман-а³⁰, –

деген жолдармен бастаса, араға бірнеше жүздеген жылдар салып барып Шәді ақын да:

Жат еттім аузыма алып бисмилләні,
«Әррахманир-рахим-дүр» Ахад аты³¹, –

деп «Қарунның жер жұтқан оқиғасы» деген діни дастанын Алланың атымен жазған. Осылайша Ислам діні тараған кең байтақ мұсылман жұртында Алланың аты шайыр шығармасының «кіріспесіне» айналған. Оған себеп, Ислам пайғамбары Мұхаммедтің «Кез-келген қайырлы істі бисмилләмен бастаңдар» деген өсиеті кейінгі үмбетіне қатты әсер еткен десе де болады. Сондай-ақ, Құранның бір жүз он төрт сүресінің бір жүз он үші (тек, тоғызыншы «Тәубе» ден басқасы) «тәсмиемен» (Бисмилләнің қасқаша атауы) басталуы мұсылман халықтарына ой салған. «Тәубе» сүресі әдеттегідей Алла атымен басталмағанымен де, осы қасиетті кітаптың ішінде бір «Бисмилләхир-рахмәнир-рахими» деген аят берілген. Сонымен Құранның барлық сүресінде де тәсмиенің кездесетіндігін аңғаруға болады.

Алайда, Исламнан алдыңғы дәуірде дүниеге келген әдеби һәм мәдени ескерткіштердің мәтіндерінде де Жаратушының аты ұшырасатындығын, әрі оның бірінші аталатындығын аңғару қиын емес. Исламға дейін түркі даласында бой көрсеткен мәдени мұраларларда Жаратушының аты кейде Тәңір, Будда, Хормузта, Құдайдың ұлы болып кездесіп отырған.

Сөзімізді дәлелді болуы үшін Исламнан бұрын жазылған жазба жәдігерлердің мәтіндерінің ішкі мазмұнына жіті назар аударып көрелік.

Исламнан бұрын жазылған жазба жәдігерліктердегі сенім мәселесі

Орта Азияға ислам діні келгенге дейін, түкі халықтары Көк тәңіріге табынғаны белгілі. Олар тәңірді ардақ тұтып, жақсылық пен жамандық атаулы соның қалауымен болады деп сенген. Түркілердің арғы тегі болып табылатын ғұндар заманында дүниеге келген «Алып Ер Тоңа», «Шу батыр» сияқты дастандарда Тәңір атауы бір емес, орта ғасырлық мұсылман әдебиетіндегі секілді бірнеше жерде кездесіп отырады. Жаратушы онда жақсылыққа бастаушы, халықтың қамын ойлаған батырға қолдаушы ретінде көрініс табады. Ежелгі түркі тайпаларының өткенінен мол мәлімет беретін «Алып Ер Тоңа» дастанында:

³⁰ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –176.

³¹ Жәңгірұлы Ш. Қарунның жер жұтқан оқиғасы. Ташкент: Г.Х.Арифжанов баспасы, (жылы көрсетілмеген). –46.

Тәңір сүйіп жаратқан,
Әлемді өзіне қаратқан,
Қаһарман жауға таратқан,
Көк тәңірінің ұлы еді³², –

деп түркі елінің батырын жаратушының сүйіп жаратқандығы айтылса, сол дәуірде дүниеге келген «Шу батырда»:

Көктен тілеп күш-қуат,
Тәңрі бізді қолдады³³, –

деп түркілердің жеңіске жетуіне құдайдың өзі жар болғаны жайында айтылады. Жаратушының атынсыз іс бастамаған түркі халықтары жақсылық атаулыны көктегі Тәңірден күткен. Оны шексіз құдірет иесі деп санаған. Жаңа басталар істі мұсылмандар Алланың атымен бастайтындығы секілді, ежелгі түркілер де Тәңірді ерекше құрметтеген. Төл әліппесі – сына жазумен тасқа қашалып жазылған Орхон-Енесей, Талас бойынан табылған Күлтегін, Тоныкөк ескерткіштерінде де осы жағдай сөз болады. Күлтегіннің кіші жазуы:

Тәңірдей тәңірі жаратқан,
Түрік Білге қаған,
Бұл шақта отырдым³⁴, –

деген жыр-жолдарымен берілсе, осы жәдігердің үлкен жазуы:

Биікте көк тәңірі,
Төменде қара жер жаралғанда,
Екеуінің арасында адам баласы жаралған³⁵, –

деп Тәңірі аты бірнеше рет аталған. Әрі осы өңірден табылған Білге қаған (Могилян) ескерткіші де: «Тәңірдей тәңірі жаратқан Білге қаған сөзім»³⁶ деген жолмен бастау алады. Осы аталған тас жазулы жәдігерлерде жоғарыда келтірілген «Алып Ер Тоңа», «Шу батыр» дастандары сияқты Тәңірдің қолдауының арқасында жоғары билікке қол жеткізгенін, оның қалауымен қарсы жауын жеп жапсырғаны жөнінде бірнеше тіркестер бар. Бұдан түркілердің кез-келген істі Тәңірінің атымен бастап отырғанын аңғарамыз.

Түркілердің Исламға дейінгі сенімінде ел билейтін қағандарды көктегі тәңір жаратқан деп сенген. Бұған жоғарыда келтірілген Алып Ер Тоңа дастанындағы

³² Келімбетов Н. Қазақ әдебиет бастаулары. Алматы: Ана тілі, 1998. –256.

³³ Бұл да сонда, 27 б.

³⁴ Күлтегін. Алматы: Жазушы, 1986. –44б.

³⁵ Бұл да сонда

³⁶ Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: Ғылым, 1990. –82б.

«Көк тәңірінің ұлы еді», Күлтегін ескерткішіндегі «Тәңірдей тәңірі жаратқан» және Білге қаған мәтініндегі «Тәңірідей тәңірі жаратқан» деген сөздер мысал бола алады. Ел басқаратын патшаны жаратушының өзі жарататыны жайындағы сенімнің ежелгі парсыларда да болғаны туралы деректер бар. Бұл әсіресе, Сасандар әулеті басқарған кезде қатты белең алғанын Иранның белгілі тарихшысы Риза Шабани өзінің «Иран тарихы» атты кітабында атап өтеді. Ол: «Сасандар өздерін тек қана фәррие изәди (тәңір сәулесі) деп білмей асыра мақтанып, құлыптастарда т.б. ерекше ескерткіштерде өздерін Көкұлы (Бақпур) пәк тәңірлер тегінен және ...»³⁷, – деп жазған болатын. Бұдан олардың «Көкұлы» деген сенімді түркілерден алғанын аңғарамыз.

Сондай-ақ, VII-ҮІІ ғасырларда жазылған «Тоныкөк», «Мойын чор», «Құтлық қаған» ескерткіштері «Күлтегін» мәтіні сияқты Тәңірдің атымен басталмағанымен де, тастағы текстерден «Тәңірі жарылқағандықтан», «Тәңірі қуат берген соң», «үстімізде көк тәңірі» деген тіркестерді бірнеше жерден кездестіруге болады. Осы руна жазуларымен тасқа басылған жәдігерлерді қазақ тіліне аударған Ғ.Айдаровтың «Орхон ескерткіштерінің тексі» деген кітабына арқа сүйер болсақ, онда «Күлтегін» мәтінінде 13, «Білге қаған» мәтінінде 12, «Тоныкөкте» 7, «Құтлық қағанда» 7, «Мойын чорда» 3 жерде «Тәңір» атауы орын алған. Мысалы, VIII ғасырда жазылған «Тоныкөк» жәдігерінде: «Бізден екі жартыдай артық еді, Тәңірі жарылқағаны үшін көп деп біз қорықпадық, соғыстық, Тәңірі жарылқап бұл түркі халқына қарулы жауды келтірмедік»³⁸, – деген жолдар бар. Мәтінде дана Тоныкөктің аз ғана әскермен қаптаған қара жаудың үстінен жеңіс табуына көктегі Тәңірдің өзі себепкер болғаны жайында сөз болады.

Осы сарындас жерлерді Орхон, Талас бойынан табылған ескерткіштер сияқты сына жазуымен тасқа қашалып жазылған «Бехистун» жазбаларынан да кездестіреміз. Парсылардың бұл жәдігері біздің дәуірімізге дейінгі VI-IV ғасырларда бүгінгі Иран жерінде салтанат құрған Ахеменидтер династиясының патшасы Даридың бұйрығымен жазылған. Патшаның әмірімен орындалғандықтан бұл мәтіннің оқиға барысы да «Күлтегін», «Тоныкөк» ескерткіштері секілді тарихи желіге құрылған. «Бехистун» жазбасы бүтіндей ежелгі Иран патшаларының өзге елдерге жасаған жорығы мен олардың жеңістеріне арналған. Біздің дәуіріміздің VII-VIII ғасырларында түркі даласында дүниеге келген ескерткіштер мен біздің заманымызға дейінгі VI-IV ғасырларда парсылардың мекенінде жазылған сына жазулы мәтіндердің уақыт айырмашылығы мен екеуінің арасының алшақтығына қарамастан, мағыналары өзара мәнделес, сабақтас болып келетінін аңғаруға болады.

Екі жазба мәтіндерін салыстыра қарағанда Орта Азияда жазылған Орхон-Енесей, Талас ескерткіштерінде «Тәңір» сөзі көп қолданылса, Оңтүстік-Батыс Азияда дүниеге келген «Бехистун» мәтінінде жақсылық құдайы «Ахура Мазда» атауы жиі кездеседі. Себебі ол дәуірде түркілер көктегі Көк тәңірге табынған болса, парсылар Заратуштра пайғамбар негізін қалаған Зороастризм (отқа табынушы) дінін ұстанатын болған. «Мен Дари, ұлы патша, патшалардың патшасы, бүкіл әлемнің патшасы» деп басталатын сына жазулы мәтінде: «*Кәси журат немикәрд, чизи говтан дәрборе-е*

³⁷ Риза Шабани. Иран тарихы. Алматы: Зерде, 2002. –104б.

³⁸ Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: Ғылым, 1990. –114б.

Гумате моғ то мән рәсидәм. Пәс, мән әз Ахура Мазда явори хостам, Ахура Мазда мәрә явори дод. Мән бо (тәдод-е) кәми мәрәд он Гумате-е моғ ро оуждам вә онон ро ке муқаддеме-е пирвоне будәнд. Бе хосте Ахура Мазда мән шох шодам Ахура Мазда шахриери ро бемән ето кәрәд” яғни «Мен келгенімше ешкімнің де Гумата абызға бір нәрсе айтуға батылдары бармап еді. Кейін мен Ахура Маздадан көмек сұрадым, Ахура Мазда маған көмектесті. Мен азғантай адаммен Гумата абыз бен оның соңынан ерушілерді қырдым. Ахура Мазданың қалауымен патша болдым. Ахура Мазда маған билікті сыйлады»³⁹, – деген жолдар бар. Осы жерлер «Тоныкөк» мәтініндегі: «Бізден екі жартыдай артық еді, Тәңрі жарылқағаны үшін көп деп біз қорықпадық, соғыстық, Тәңрі жарылқап бұл түркі халқына қарулы жауды келтірмедім»⁴⁰, – деген тіркестер бір-бірімен сабақтасып жатыр. Әрине, бұл жазба жәдігерлер хақында қазір бір нәрсені кесіп-пішіп айту қиын. Мұнда біз екі мәтіннің ұқсас кейбір жерлерін ғана келтірдік. Бұл тақырып келешекте арнайы зерттеуді қажет етері анық. Себебі ажам халықтарының Исламнан алдыңғы жазба жәдігерліктерін зерделеу арқылы Иран-Тұран мәдени һәм әдеби байланысына тереңірек үңілуге болатынын жеткізгіміз келеді.

Түркі халықтарының ежелгі әдебиет нұсқаларынан саналатын «Ырық бітік», «Тариат», «Ихе-Асхете» және «Хои то-Темир» жазбаларында да Тәңірге қатысты бірнеше тіркестер бар.

Солардың ішіндегі түс жоруға арналған «Ырық бітікте» адамның түсінде Тәңір қалаған істердің бәрі, оның өңінде жақсылыққа жетелейтіні айтылады. Бұл бал ашу кітабын манихейлік Челг Сангун мен Ите Чун атты шәкіртіне арнап жазған автор: «Өзіндік ат ілкі жерде арып, өңіп, жүре алмай, тұрып қалды. Тәңрі күшімен тау үстінен суға жол көріп, жас шөп көріп, жүре барып, су ішіп, өлімнен құтылды дер. Сонша біліңдер: игі ол»⁴¹, – деп Тәңір түсте қолдаған нәрсенің адамның өңінде жақсылықтың нышаны екендігін айтады. Сондай-ақ, «Ер еңбектеп барды. Тәңріден құт тіледі. Тілегі орындалды. Қораңда жылқың болсын, ұзақ жаса деген. Сонша біліңдер: игі ол»⁴², – деген жолдарда қиналғанда Тәңірден тілек тілеу керек екендігі берілген.

Түркілердің сенімі көктегі тәңірге табынумен ғана шектелмеген. Сондай-ақ, олардың күнге, ата-бабалар рухына, тауға табынғанын тарихшы-ғалым Л.Гумилев өзінің еңбегінде атап өтеді⁴³. Орта Азия Батыс пен Шығысты байланыстырушы Жібек жолы бойында орналасқандықтан да, осы аймақта тәңірліктен басқа бірнеше діндер таралып еді. Олардың ішінде пұтқа табынушылық (будда діні), отқа табынушылық (манихей діні) және монотейстік (христиан-несториан) сенімдері болған. Түркілер тәңірге берік болуларына қарамастан, кейбір сырттан келген діндерді қабылдаған. Бұған тәңірлікте жаратушы мен жердегі жаратылыс арасында байланыс орнатушы пайғамбардың болмауы себеп болса, екіншіден, дәстүрлі діндердегі сияқты жол сілтеуші қасиетті кітаптың түспеуі, кейбір түркі тайпаларының өзге дінге көшулеріне жол ашты. Содан, VII ғасырдың бірінші жартысында Батыстағы түркілердің кейбір

³⁹ Мухмин Әбулқасими. Торих-е зәбон-е фарси. Қум: Mehr, 1374. –99б.

⁴⁰ Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: Ғылым, 1990. –220б

⁴¹ Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: Ғылым, 1990. –161б

⁴² Бұл да сонда, 167 б.

⁴³ Гумилев Л. Көне түріктер. Алматы: Білім, 1994. –73б.

билеушілері будда дінін ұстанса, VII-VIII ғасырда христиан-несториандық ілім Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу аймағында кең таралды. Осы жақта б.д.д. III ғасырда Иран жерінде пайда болған манихей діні де болған⁴⁴. Түрколог С.Г.Кляшторный бүгінгі Тараз қаласының маңында Ислам келгенге дейін Зороастризм дінінің бой көрсеткенін алға тартады⁴⁵.

Осындай сенімдерге иман келтірген түркі халықтары осы діндердің киелі мәтіндерін таратушы да болды. «Тюркоязычные племена издревле исповедовали различные веры. Так, наряду с верой Голубое Небо (Кок Тенгри) и шаманизмом древние тюрки были буддистами (буддизм проник к ним из Тибета и Индии). Позднее они восприняли от иранцев (главным образом согдийцев) манихейство, а от сирийцев – несториан-христианство. Все это нашло свое отражение в письменных памятниках древности»⁴⁶, – деп ғалым Х.Г.Короглы жазғанындай, Орта Азияда буддалық мәндегі «Алтын жарық», манихейлік дұға – «Хуастуанифт» және несториандық астар алған «Абыздардың құлшылығы» деген діни шығармалар дүниеге келді.

«Алтын жарық» ескерткіші ежелгі ұйғыр алфавитімен жазылған. Түрколог ғалым С.Малов осы шығарманы ұйғыр тіліне қытайшадан Бес-Балық кентінің тұрғыны (X ғасыр) Сынкгу Сели Тудунг аударған дейді⁴⁷. Алайда, бұл діни шығарманың одан бері де бірнеше рет көшірілгенін тілге тиек еткен ғалым, өзі тапқан мәтіннің шамамен XVII ғасырларда хатқа түскенін мәлімдейді⁴⁸.

Бұл ескерткіш будда дінінің негізінде қалыптасқандықтан, мұндағы жаратушы Будда деп аталады. Ол – жоғары күші иесі, құдайлардың құдайы ретінде көрініс тауып, шығармада оған мадақтар айтылады. Онда: «Содан соң, құдайлардың құдайы Будда: «О, Ананда», – деді», – деген киелі сөздермен текстің негізгі бөлігі басталса, христиан дінінің несториан ағымын үгіттейтін «Абыздардың құлшылығы» мәтінінен – «құдай баласы», «әлемнің патшасы», «құдайдың миссиясы», «періште» сияқты діни ұғымдар мен жаратушыға қатысты теңеулерді кездестіруге болады. С.Малов бұл діни шығарманың сирия тілінен (немесе соғды) тәржімаланғанын алға тартады⁴⁹.

Түркілердің ұстанған діндерінің бірі – манихей діні. Бұл сенім – ежелгі Зороастризм дінінің негізінде б.д. III ғасырында Иран жерінде дүниеге келген. Түркі тіліндегі нұсқасы – «Хуастуанифт». Осы діни мәтін туралы Л.В.Дмитриева: «Хуастуанифт» – манихей дінін тыңдаушылардың киелі дұғасы. Ол, әуелде ежелгі иран тілдерінің бірінде жазылып, содан соң, көне ұйғырға аударылған. Құлшылық дұғасы түркі халықтарының арасына манихей дінін тарату әрі нығайту үшін арналған»⁵⁰, – дейді. Ал, шығарманың жазылу тарихы туралы түрколог ғалым С.Е.Малов:

⁴⁴ Қазақстан тарихы. Алматы: Атамұра, 1994. –388б.

⁴⁵ Кляшторный С.Г., Сұлтанов Т.И. Казахстан летопись трех тысячелетий. Алматы: Рауан, 1992. –374б.

⁴⁶ Средневековая татарская литература VIII-XVIII вв. Казань: Фэн, 1999. –20с.

⁴⁷ Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград: Изд.АН ССР, 1951. –140с.

⁴⁸ Бұл да сонда

⁴⁹ Бұл да сонда, 131 б.

⁵⁰ Дмитриева Л.В. Хуастуанифт (введение, текст, перевод).//Тюркологические исследование. Москва-Ленинград, 1963. – 215 с.

«Арабтардың исламды таратуымен VII ғасырдың соңы мен VIII ғасырдың басында орта Азиядағы мәдениеттің өзгеруін еске ала отырып, Хуастуанифттың Ислам діні кіргенге дейін, яғни қасиетті құлшылық дұғасы шамамен V ғасырда ұйғыр тіліне (ұйғыр алфавитімен) аударылған», – деген ой айтады⁵¹ /61, 108/. Егер ғалымның ойтұжырымы рас болса, онда ежелгі әдеби мұралардан саналатын “Хуастуанифт” – түркі тілінде жазылған діни шығармалардың ішіндегі ең көнесі саналады.

Бұл сенімнің өзге дәстүрлі діндерден айырмашылығы – көп құдайлыққа үгіттейді. Мәтіндегі құдайлар жақсылық пен жамандық жаратушылары болып екі топқа бөлінеді. Жақсылық құдайы Хормузта болса, оның қарсыласы – Шмну атты шайтан.

«Бог Хормузта вместе с пятью богами
(силой) чистоты (святости?) всех богов»⁵².

Хормузта құдайдың бес көмекшісі бар. Олар: біріншісі – жеңіл жел (Зефира) құдайы; екіншісі – жел құдайы; үшіншісі – жарық құдайы; төртіншісі – су құдайы; бесіншісі – от құдайы. Шығармада бұларға қарсы тұратын топ – Шмну бастаған шайтандар мен перілер.

Армян жазулы қыпшақ ескерткіші «Дана Хикардың» оқиға желісі б.д.д. VII ғасырда Ассирияда дүниеге келген. Қыпшақ ескерткішінің түп негізі туралы осы шығарманы тілдік тұрғыдан қарастырған С.Құдасов: «Аталған шығарма А.Д.Григорьевтың пікірінше VII ғасырда, атап айтқанда 679 жылы (б.д.д.) Ассирия-Вавилонияда пайда болған», – деген дерек келтіреді⁵³. Бұл шығарма сирия тіліне армяншадан V ғасырдың бірінші жартысында аударылғанымен де, қыпшақ тіліне XVI-XVII ғасырларда тәржімаланған.

Діни шығарманың бас жағында Пілшім, Шілім және Шаһміл сияқты тәңірлердің аты кездескенімен, көп жерде жаратушы айтылуы жағынан бірінші жақ, жекеше түрде тұрып “тәңірім” болып айтылады. Бұдан жоғарыда аталған “Хуастуанифт” діни шығармасы сияқты бұны да, бір тәңір де қалғандары оның көмекшілері деп қараған орынды болмақ. Немесе шығарма бертін келе монотейстік діндердің ықпалына түсіп, тәңір жекеше атауын алған болуы да мүмкін. Мысалы, «Ұлым, қандай жақсы – жаман (сөз) есітсең оны жүрегіңе сақта, тәңірден саған жақсылық болар да, сенің тірлігің (дәулетің) артар» немесе «Ұлым, тәңірінің бұйрығына дәйім құлақ қой; ескі дұшпаннан қорықпа, тәңірінің бұйрығы жақсы адамға тас қалайды»⁵⁴, – деген жерлерде бір тәңірдің ғана аты аталады.

Бұл шығармада діни ұғымдар мен тіркестер көп кездеседі. Осы ескерткіштің бас кейіпкері Хикар жиеніне тәңірсіз істің алға баспайтынын бірнеше жерде атап өтеді.

⁵¹ Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград: Изд.АН ССР, 1951. –108с

⁵² Дмитриева Л.В. Хуастуанифт (введение, текст, перевод)//Тюркологические исследование. Москва-Ленинград, 1963. – 228с.

⁵³ Құдасов С. Армиан жазулы қыпшақ ескерткіші “Дана Хикар сөзінің” тілі. Алматы: Ғылым, 1990. –14б.

⁵⁴ Бұл да сонда, 88б.

Бұдан біріншіден, ежелгі түркі жазба ескерткіштерінің басым бөлігі діни мәтіндерден тұратынын аңғарсақ, екіншіден, әр мәтінде жаратушыға мадақ айтылатыны белгілі болды. Десек те, Ислам келген соң, дін мен әдебиеттің сабақтастығы жоғары деңгейге көтерілді. Оған себеп, Қасиетті Құранның өзге киелі кітаптарға қарағанда оқылу мақамы, сүрелердің ішінде баяндалатын образдар мен сюжеттердің орын алуы жағынан әдебиетке бір табан жақындығында жатса керек.

Осылайша, Ислам әр түрлі дінді ұстанушы түркілердің басын біріктіріп, бір сенімнің өкілі болуына септігін тигізді. Бұрынғыдай, діннің жөн-жосығын айтып түсіндіретін пайғамбары не имани сенімдерге негізделген қасиетті кітабы жоқ ілімдерден Ислам оқ бойы озық тұрды. Түркілердің жаңа дінді жатсынбастан қабылдауының астарында да, осындай негізгі жағдайлар себеп болғаны анық. Ғалым В.Бартольдтің: *«Вообще история знала много буддических и христианских народов, принявших Ислам, и не знала ни одного мусульманского народа, который бы принял буддизм или христианство»*⁵⁵, – деп жазуы көп нәрседен хабар берсе керек.

Араб, парсы әдебиетінде ислами шығармалардың дүниеге келуі

Ислами әдебиеттің негізі араб, парсы жұртында қаланды. Шығыстанушы Ә.Дербісәлінің: «Ислам дінінің Арабия жарты аралынан ұзап шығып өзге елдерге тарауы, араб халқының басқа жұртпен қарым-қатынасы, әдет-ғұрып алмасуы әдебиетке әсерін тигізбей қойған жоқ. Егер исламға дейінгі дәуірдегі бәдәуи ақындары өз өлеңдерінде руы мен тайпаластарын мақтаумен шектелсе, исламнан кейінгі кезеңдегі шайырлардың бір тобы жаңа дінді, Мұхаммадты мадақтап жырға қосты, пайғамбардың жауларына шүйлігіп, дінсіздерге қарсы «киелі соғысқа» («джихада») шығуға, шақырды. Ислам дінінің жауларына сатира жебесін жаудыра отырып жаңа дінді таратуда ерлік көрсеткен жауынгерлер олардың жорықтары, жаулап алынған жерлер, араб жасақтары қолданған түрлі қару-жарақтар ақындар талмай жырлаған жаңа тақырып болды. Араб ақындары ислам дінін әрі қарай батыл тарата беруді ұсына отырып, оның жеңістерін насихаттады, «қасиетті соғыста» мерт болғандарға элегия арнады»⁵⁶, – деп жазғанындай, жаңа дін әуел бастан-ақ, жергілікті халықтың әдебиетіне әсер етті. Жаңа сеніммен араб әдебиетінің өзгеріске ұшырағанын Жорж Зидан былай жазды: «Исламның пайда болуы діни, саяси және қоғамдық жағына қатты әсер етті. Бұл өзгерістер адамдардың санасынан орын алып, олардың ғылымы мен әдебиетінде де көрініс берді:

Ислам қате және жаман әдебиетті қолданыстан шығарды;

Жәһилиет әдебиетінде біртіндеп тыныштық тақырыбы қозғала бастады;

Ислам дүние мен ақыретті қатар ойлайтын жаңа әдебиетті дүниеге алып келді»⁵⁷.

⁵⁵ Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории тюркских народов Средней Азии. Алматы: Жалын, 1993. –55с.

⁵⁶ Дербісәліев Ә. Араб әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1982. –47б.

⁵⁷ Хаж Мехди Нажафи. Әдәбиоте араб дәр сәдре Ислом. Исфahan: Тәдине, 1361. –12с.

Соңғы дін келісімен араб шайырларында қатты өзгерістер болғаны хақында Ахмад әл-Хашими: «Исламның алғашқы кезінде өмір сүрген шайырлардың арабшасы анық, тілдері берік, жазғандары айна қатесіз еді. Құранды оқыған олардың шешендігі, тапқырлығы сөздерінен анық білінетін. Осы дәуірде өмір сүрген шайырлар тіпті, жәһилиет кезіндегі ақындардан артық болатын»⁵⁸, – деп жазды.

Мұхаммед пайғамбардың заманында-ақ, Аллаға мадақ, пайғамбарға салауатпен басталып, Хақ дінді үгіттеген өлең жолдары пайда болды. Сол уақытқа дейін әр рудың өзге рудан артықшылығы мен өз тайпасының батырын, не көсемін мақтап келген жәһилиет дәуірінің ақындары иманға келіп, бұдан былай Алла мен оның елшісін мадақтауға көшті. Ислам дінінің тез таралуына осы шайырлар да қатты әсер еткенін Иран ғалымы Әлломе Әмини: *«Бе бәрокәте Қурон вә суннат, грухи шоире дәр мионе сәхобе-е пайомбар һәм расидәнд ке дәр жулу чеши-е пайомбар әкрам бе дефог аз ислом пәрдохтәнд. Инон монәнд-е широн-е жион дәр жон вә әрзе ширк вә залол офтодәнт. Вә монәнд-е бозхо-е шекори-е делхо вә гушхо ро сәйиод кәрдәнд. Ин шоирон хәмворе бо пайомбар будәнд, дәр сәфәр вә дәр хәзәр. Шойроне номборде һәм монәнде мейдон-е корзәр будәнд вә пәһләвонон пехне-е шер вә сохән. Инон бо шәмшир-е шер вә тир-е сохән аз мобоуди Ислом дофог кәрдәнд. Вә бо забон дәр рох-е Ходо жеход ми немудәнд»* яғни «Құран және сүннеттің берекесі үшін пайғамбар сахабаларының ішінде бірнеше ақын Оның қасына топталып, Исламды қорғауға көшті. Олар айбатты арыстандай жамандық пен шірікке қарсы тұра білді. Олардың қаламынан туған өлең жолдар әр қандай жүректі жаулап алатын. **Олар Исламды қорғауда өленді – қылыш, сөзді – оқ ретінде пайдаланып, Алла жолында тілдің күдіретімен күресетін**»⁵⁹, – (89, 23) деп жазды. Ғалымның келтірген бұл дерегінен өзге аймақтарға дінді таратуда ақындардың да септігі тигенін аңғаруға болады.

Араб әдебиетінің тарихында кейбір шайырларға «мухазарамейн» деген термин қолданылады. Шығыстанушы К.Броккельман бұл сөзге мынадай анықтама берген: «Қараңғылықты тастап, Исламды қабылдаған шайырларды мухазарамейн дейді»⁶⁰. Ғалымның бұл атауға анықтама бергеніндей, жәһилдік дәуіріндегі тақырыпты тастап, Ислам келген соң осы дінді жырлауға көшкен ақындар «мухазарамейн» аталған. Сондай шайырлардың қатарында Кағб ибн Зухейр, Зухейр ибн Әбу Сәлама, Асан ибн Сәбит сияқты ислами әдебиеттің негізін қалаған ақындар жатады. Иран ғалымы Ха-кими Мұхаммед Реза пайғамбар заманында, оның айналасында отыз үш шайыр болған десе⁶¹, Сириялық Шейх Набахани Бейрути өзінің төрт томдық «Әл-мажмуғатун набахания фил мадайхул нәбәуия» деген еңбегінде Алла елшісін жырлаған елу шайырдың өлеңдерін берген⁶². Ал, Ирак ғалымы Уәлид әл-Әғзами «Пайғамбар шайырлары» деген еңбегінде Алла елшісінің қасында бір жүз он үш ақынның

⁵⁸ Бұл да сонда, 76б.

⁵⁹ Хаками Мұхаммед Реза. Әдәбиот вә тәғәход дәр Ислом. Тегеран: Фажр, 1336. –23с.

⁶⁰ Броккельман К. Тарихул әдәбул әрәби. (арабшаға Мухаммад Фахми Хижази аударған). Қисмул әууәл. Миср: әл-Мириятул ғамматул китаб, 1994. –203с.

⁶¹ Хаками Мұхаммед Реза. Әдәбиот вә тәғәход дәр Ислом. Тегеран: Фажр, 1336. –382с.

⁶² Шейх Набахани Бейрути. Әл мажмуғатун набахания фил мадайхул набауия. Бейрут: Дәрул муғарафатун, 1394х. –234с.

болғанын алға тартқан. Оның сегізі әйел заты⁶³. “Пайғамбар мен атақты төрт халиф заманындағы Исламға үгіттеуші шайырлар” деген Риядта басылған кітапта: “Қала Сағид бин әл-Мусайиб: “Кәнә Әбу Бәкир шәғирән, уә Ғумәр шәғирән, уә Әлиу әшғәру сәләсә” деп, атақты төрт әділ халифты да дін жолында қасида жазған деген дерек берілген⁶⁴. Бұдан дінді жырлау пайғамбар заманында-ақ, бастау алғанын аңғарамыз.

Осы аталған шайырлардың ішінде Кағб бин Зухейр – алғаш болып пайғамбарды мақтап өлең жазған. Оның елу сегіз бейіттен тұратын “Бинт сәғат” деген жыр-жолдары Алла елшісіне арналған. Әсіресе, Ислам тарихында көп дәріптелетін ақынның бірі – Асан ибн Сәбит. Ол:

*«Лә мәдәхту Мухаммәдән бимәқәләти,
Уәләкин мәдәхту мәқәләти би Мухаммәдин»⁶⁵,*

яғни:

Мен өлеңіммен Мұхаммедті мадақтаған жоқпын,
Қайта өлеңімді Мұхаммедпен мақтадым, –

деп Мұхаммедті мадақтаған. Ақынның осы өлең жолдарын араға біраз жылдар салып барып, Хазірет Омардың халифтік заманында Басрада дүниеге келген Фараздақ қайталап:

*«Лә мәдәхтул Қурани би кәлимати,
Уәләкин мәдәхту кәлимати бил Қурани»⁶⁶,*

яғни:

Мен сөздеріммен Құранды мадақтаған жоқпын,
Қайта сөзімді Құранмен мақтадым, –

деп қасиетті кітапты жоғары қояды. Фараздақ пайғамбар заманынан кейін дүниеге келгенімен де, Оны өлең жолдарында жиі мадақтап отырған. Оның «Мән яғрифүллаха яғрафу зә» деген жыр-жолдары мұсылмандар арасына кең тараған. Онда Ислам дінінің тікелей Алладан келгендігі, осы жолды ұстанғандарды Жаратушының өзі ақиқатқа жетелейтіндігі айтылады.

Атақты төрт халифтан кейін билікке келген Омаядтар мен Аббасидтер тұсында арабтың ислами әдебиеті шарықтау шегіне жетті. Бұл замандағы әдебиетте тек, дәстүрлі діни тақырыптар ғана көтеріліп қойған жоқ, сонымен бірге, Хаққа деген ұлы махаббатты жырлайтын сопылық шығармалар да пайда болды. Ислами әдебиеттің бұл түрі халық арасына кеңінен тарады. Осы туралы исламтанушы А.Мец: *«Большую помощь в захвате литературы городами оказала мистика, возникшая около 200/815г. Также, как следствие источения древнеарабского духа. Как и в других литературах, она придавала внушительную силу натурализму, пренебрегла ученостью, а зачастую даже выступала против нее и в значительной мере опиралась на простой народ.*

⁶³ Уәлид әл-Ағзами. Шуғараур расул. Бағдат: Матбауғату Әсғад. 1411/1990. –189с.

⁶⁴ әл-Хусри Әбу Исхак Ибрахим бин Әли әл-Қируани. Шуғарау дағуатул исламия фил ғахдин нубууәтун уәл хуләфәур рашидин. әр-Рияд. 1971. –101-102с.

⁶⁵ Хаками Мұхаммед Реза. Әдәбиот вә тәғәход дәр Ислом. Тегеран: Фажр, 1336. –78с.

⁶⁶ Бұл да сонда, 123 с.

Мистика обращалась к нему с проповедями, анализировала его жизнь, вникала в его нужды, поддавалась влиянию его языка»⁶⁷, – деп жазды.

Сопылық әдебиетте тек, діни қағидалар ғана жырланбастан, сонымен бірге, әр шайырдың өзінің ішкі сезімі, оның жаратушыға деген ұлы махаббаты да сөз болды. Сондай ақындардың қатарында Әбу Язид Бистами, Зуннун Мисри, Хусейн Мансур Халлаж, Ибрахим Әдхам, Сәһл бин Абдолла Тустари, Рабиға Адауийя, Әбулқасим Жунейд Бағдади, Әбубәкір Шибли, Әбдулқадир Жилани, Омар ибн Осман Мәкки, Ибн Араби сияқты Хақ жолында өздерін құрбан еткен сопыларды атауға болады. Олар өз шығармаларында көбелек пен шам, гүл мен бұлбұл, мей мен шарап, ней мен жам сынды образдарды беру арқылы, иләһи ғашықтық сырларын бірде ашық, кейде астарлап жеткізіп отырды.

Мысалы, сопы ақын Шибли (861-946) өзінің Аллаға деген махаббатын былайша суреттеген:

*«Куллу бәйт әнтә сәкинуһу,
Фейра мухтаж иләс сираж.
Уәжһәкәл мәмул хужжәтинә,
Яумә ятин нәси бил хәжәж»⁶⁸*, –

яғни:

Сен жасайтын әр үйде,
Шыраққа мұқтаж емес.
Сенің жарқыраған бейнең біз үшін жеткілікті,
Бүгінгі қолына шырақ ұстаған адамдар сияқты.

(жолма-жол аударма).

Бір қарағанда шайырдың айтпақ ойын түсіну қиын. Шибли өлеңін өзінің сүйіктісіне қарата айтып отырғандай көрінеді. Бірақ, оның ғашығы жердегі әйел заты емес, көктегі Хақ Тағаланың өзі. Ол ішкі сезімін астарлап, тұспалдап қана жеткізіп отырған. Шибли тағы бір өлеңінде:

*«Сахха гиндән-нәси инни гәшиқун,
Файра ән ләм яғләму гишқи лимән»⁶⁹*, –

яғни:

Адамдар менің ғашық екенімді білгенімен де,
Ғашығымның кім екенін ешкім де білмейді, –

(жолма-жол аударма)

деп өзінің жұмбақ сырын астарлай берген. Бұл сопылық әдебиеттегі шайыр шеберлігінің бір қыры деуге болады. Қазақ даласында сопылық тұрғыда қалам тербеген соңғы ақындардың бірі Шәкәрімнің:

Менің жарым қыз емес,
Хақиқаттың шын нұры.
Оны сезер сіз емес,

⁶⁷ Мец А. Мусульманский ренессанс. Москва: Наука, 1973. –203с.

⁶⁸ Хаж Мехди Нажафи. Әдәбиоте араб дәр сәдре Ислом. Исфахан: Тәдине, 1361. –88с.

⁶⁹ Бұл да сонда

Көзге таса бұл сыры⁷⁰, – деген өлең жолдарынан өзінен бірнеше ғасыр бұрын өмір сүрген Шиблидің ойларымен астарласып жатқанын көреміз.

Ислами әдебиеттің негізі араб түбегінде қаланғанымен, тасаууф мәндегі шығармалардың басым бөлігі парсы тілінде дүниеге келді. Хақани, Сағди, Хафиз, Омар Хаям, Мәуләуи, Аттар, Санаи, Жәми сияқты ақындардың шығармаларында сопылық атаулар мен ұғымдар жиі орын алды. Олардың қаламынан туған дүниелерде Аллаға мадақ, пайғамбарға салауат айту және дін жолында шейіт кеткен сахабалар мен әулиелерге дұға жасау сияқты діни шарттар қатаң сақталды. Орта ғасырлық парсы шайырлары өлең-жырларында Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін көп қолданды.

Сондай шығармалардың қатарында Жәләләддин Румидің “Мәснәуи” топтамасын айтуға болады. Бұл шығарманың ішінде діни сюжеттер мен образдарға көп орын берілгені соншалық, мұны кейбір шайырлар парсы тіліндегі Құранға балаған. Мәулуиден біраз уақыт кейін өмір сүрген Әбдірахман Жәми оның өлең топтамалары туралы:

*«Мән немигуям ке он оли жәноб,
Хәст пайғамбар вәли дорад китоб.
Мәснәви-е мәғнәви-е Мәуләви,
Хәст Қурон дәр зәбон-е пехлеви»⁷¹, –
яғни:*

Мен оны пайғамбар дей алмаймын,
Бірақ, оның кітабы бар.
Мәуләуидің мағынаға толы “мәснәуи”,
Пехлеви тіліндегі Құран, –
(жолма-жол аударма)

деп жазған болатын. Жәми мұнда Мәуләуидің шығармасына жоғары баға берген. Себебі өлеңдеріне сопылық астар беріп жазған шайыр Алланың кітабы мен пайғамбар хадистерін кеңінен қолданған еді.

Орта ғасырлық парсы тіліндегі әдеби шығармалардың басым бөлігі сопылық астар алғанымен ерекшеленеді. Мысалы, «Хадикатул хақиқа», «Мәнтакатут тайыр», «Исрарнаме», «Мәснәуие Мәуләви», «Дивоне Шәмс Тәбризи», «Диуане Аттар», «Диуане Ирақи», «Диуане Хафез» сынды шығармаларда Аллаға ғашықтық хақында сөз болады. Бұл еңбектерден ғашық пен мағшүк, фана мен вәхдәтул вужуд, саху мен сукар сияқты тек, сопы ақындарға тән тіркестер жиі кездеседі. Осындай туындылар хақында шығыстанушы Е.Бертельстің: *«Однако поэзия довала возможность действовать почти без наказанно, прикрываясь туманностью выражений, зашифрованных в эротической символике. Словарь символов оказывался здесь полезным пособием суфии, довавшим ему возможность высказывать самые край-*

⁷⁰ Құдайбердіұлы Ш. Иманым. Алматы: Арыс, 2000. –95б.

⁷¹ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзэроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –47с.

ные взгляды, не опасаясь преследование «мусульманской» «инквизиции»⁷², -деп жазғанындай, арнайы сопылық сөздікті қолданып оқымайынша, ақынның негізгі айтпақ ойын түсіну қиын. Бір қарағанда әйел затының бейнесін суреттеп тұрғандай көрінгенімен де, оның астарынан Хақтың жамалын көруге болады. Мей мен шарап адам ойын әр жаққа жетелейді. «Лисанул ғайб» яғни «жұмбақ тіл» атанған Хафиздің:

*«Әлминнато лилләһ ке дәре мейкәде боз әст,
Зеон руке мәро бәр дәреу руе ниозәст.
Хумхо хәме дәр жушо хрушәнд зе мәсти,
Вон мейи ке дәр онжост, хәқиқәт нә мәжозәст»⁷³, –*
яғни:

Құдайға шүкір, шарапхананың есігі ашық тұр,
Ол жаққа менің баруым қажет.
Ондағылардың бәрі де мастықтан риза,
Ондағы шарап мажаз емес ақиқат, –
(жолма-жол аударма)

деп жазғанындай, сопылық дүниетанымдағы шарапхана мен шарап тура мағынасында емес, ауыспалы мәнде берілген. Мұнда қолданылған мажаз бен ақиқат мәселесі жатыр. Сондай-ақ, Мәуләуидің «Мәстие мо әз шароби нист» яғни «Біздің мастығымыз шараптан емес» деп жырлауында да, осындай сыр жатыр.

Ислам өркениетінің дамуына үлес қосқан парсы тілдес халықтардың болмыс-бітімі де, бертін келе осы діннің әсеріне қатты ұшырады. Бірнеше ғасырлардан бері қолданылып келе жатқан көне пехлевидің орнын біртіндеп, араб тілі басты. Парсы тілі от басы, ошақ қасындағы тілге айналды. Осындай, ұлтсыздану қаупінен тек, шайырлар ғана алып шықты. «Педәре шере форси» (Парсы өлеңінің атасы) атанған Рудакиден бастап, парсы ақындары ана тілдерінің қайта тірілуіне барын салды. Ұлттық дүниетаныммен әрі ислами көзқараспен ұштасқан орта ғасырлық әдебиет классикалық дәрежеге көтерілді. Сондай шығармалардың қатарына Фирдаусидің «Шахнамасын» жатқызуға болады. Арабтың әсеріне ең аз ұшыраған, таза парсылық рухта жазылған деп есептелетін ақынның бұл еңбегінен де Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін көптеп кездестіруге болады. Иран ғалымы Мәжид Ростәнденің «Фирдауси «Шахнамасындағы» Құран мен хадис» деген еңбегінде бұл шығарманың қаншалықты, ислами астар алғаны хақында сөз болады⁷⁴. Расында, Фирдауси «Шахнаманы»:

*«Беноме Худовндо жон-о херд,
Кәзин бәртәр әндише бәр нәгзорд»⁷⁵, –*

яғни, «Бүкіл болмысты жаратқан Алланың атымен» деп, ислами дәстүрмен

⁷² Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965. –61с.

⁷³ Хафиз Ширази. Диуан. Тегеран: Донеш, 1360. –105с.

⁷⁴ Мәжид Ростәнде. Курон ва хадис дәр “Шохноме-е” Фирдоуси. Тегеран: Фажр, 1340. –196с.

⁷⁵ Бұл да сонда, 89 с.

бастаған. Шығарма ішінде ислами құндылықтардың көп қолданылғандығына назар аударған Иранның тағы бір ғалымы Бәдуиззаман Ферузәнфар: «*Услуб вә рәвәш-незми-е Шохноме аз услуб- Қуран герефте шодә вә хәрче дәр онжо аз хәйсо бәлоғат мәнзур вә тәрәф-е бәхс бәлғост инжо тәқлид вә нәзир-он ижод ми шәвәд*»⁷⁶ /99, 47/ яғни «Шахнама» өлең жолдарының жазылу мақамы Құраннан алынған. Онда қолданылатын тіркестерге қарап, ақынның қаншалықты Алла кітабынан пайдаланғанын аңғарамыз», – деп жазған болатын.

Діннің алғашқы шыққан жерінде ислами әдебиеттің негізі қаланды. Бертін келе парсы ақындарының шығармаларында көрініс берген бұл әдебиет, түркі халықтарының жазба жәдігерлерінде де өз орнын тапты.

⁷⁶ Ферузәнфар Бәдиғуззаман. Сохән вә сохәнвәрон. Чопе севвом. Тегеран: Хоразми, 1358. –47с.

Дешті қыпшақ даласында ислами әдебиеттің пайда болуы

Орта ғасырлық мұсылман мәдениетінің дамып-өркендеуіне түркілердің қосқан үлесі аз болған жоқ. Басқа ғылым салаларын айтпағанның өзінде, өздерінің қайталанбас шығармаларымен адамзат баласын тасмандырған ақындардың басым бөлігі осы түркілерден шықты.

VIII-IX ғасырларда Ислам дінінің таралу ауқымы кеңейіп, көрші жатқан өзге елдерде де мұсылманшылық рәсімдері бой көрсетті. Осы сеніммен бірге келген араб, парсы мәдениеті Орта Азияны мекендеген халықтардың (яғни, түркілердің) салт-дәстүрлерімен сіңісіп, болашақ мұсылман өркениетінің негізі қаланды. Шығыс мұсылман әлемінде ғылым мен білім қатар дамыды. Әсіресе, қоғамда ғалымдардың беделі артып, олардың ыңғайлы жұмыс жасаулары үшін «Дәрул-улумдар» құрылды. Ел билеушілердің қасынан құрылған мұндай білім ордаларында жаратылыстану, қоғамдық ғылымдардың барлық саласын зерттеуге жағдай жасалды. Батыстың исламтанушы ғалымы А.Мец бұл өркениетті «Мұсылмандық ренессанс»⁷⁷ деп атады. Орыс шығыстанушысы Н.Конрадтың: «Ояну дәуірі әуелі Шығыста пайда болып, кейінірек Батысқа қарай ауысқан»⁷⁸, – деп жазуында да, осы мәселені басты назарға ұстап еді.

Өкінішке орай, адамзат баласының тарихында осындай ұлы сілкініс алып келген Ислам дінін бір жақты қарастырып, оны тек араб, парсы әлемімен ғана байланыстыратын ғалымдарымыз жоқ емес. Олар өз еңбектерінде көне түркі даласындағы әдеби хәм мәдени жәдігерлердің жойылып кетуіне Ислам кінәлі деген ой айтады. Әрине, жаңа сенім келгенде өзінен алдыңғы діннің барлық нышандарын жойып жіберуге тырысатыны ақиқат. Бірақ мұндай істі ақиқатқа жетелеуші Ислам емес, қайта осы дінге соқыр сеніммен иланушы топтардың жасайтындығы белгілі. Сондықтан да, мұсылман өркениетін түркі әлемінен бөле жарып қарастырудың қажеті шамалы. Жаңа діннің келуімен ежелгі түркі руна жазулары жойылған болса, бертін келе оның орнын абар әріпі ауыстырды. Осы туралы қазақ даласындағы көне ескерткіштерді зерттеген В.А.Крачковская: «*К моменту появления в Средней Азии архитектурной эпиграфики существовала уже 24 главных почерка с определенными характерам письма, и, по пеньшей мере, столько же их вариантов*»⁷⁹, – деп, Орта Азияда бірнеше араб графикасының болғанын алға тартқаны біздің ойымызды нақтылай түседі. Мәдениетімен бірге, архитектурасы да қатар дамыған мұсылман түркі жұртында араб әрпінде жазудың бірнеше үлгісі қалыптасқанын Қожа Ахмет Иасауидің ханакасын зерттеген Б.Т.Туякбаева да: «*Как показал обследование эпиграфического декора ханаки Ахмеда Яссави, в надписах на памятнике использованы лишь три почерка: куфи, сульс и насх. Причем почерк куфи получил здесь три вариации: монументальный,*

⁷⁷ Мец А. Мусульманский ренессанс. Москва: Наука, 1973. –473с.

⁷⁸ Конрад Н. Запад и Восток. Москва: Наука, 1972. –496с.

⁷⁹ Крачковская В.А. Арабское письмо на памятниках средней Азии и Закавказья IX-XI вв. ЭВ,Х, 1955. –43с.

«цветущии» и геометризованный орнаментальный»⁸⁰, – деп жазған болатын.

Бұл келтірілген деректерден орта ғасырда араб жазуының бірнеше нұсқасы қалыптасқанын аңғарамыз. Сонымен бірге, қазақ даласында жібек жолын жалғастыратын қала мен кенттер де көптеп бой көтергені әрі осы мекендерден ғалым-ғұламалардың жиі шыққандығы хақында шығыстанушы ғылым Ә.Дербісәлиев мынадай мәлімет келтіреді: «История свидетельствует о том, что, придя в Казахскую степь в первой половине IX века, Ислам заложил основы цивилизации, культуры и науки. С его приходом на бескрайних просторах нашей необъятной Родины начали строиться или вновь отстраиваться города Алмалы, Баласагун, Мерке, Кулан, Тараз, Сайрам, Отрар (Фараб), Суткент, Сауран, Сыганак, Жент, Баршынкент, Туркестан и другие. С появлением городской цивилизации в степи начинается переход от кочевой культуры к оседлой. Это номадическая культура дала миру выдающихся ученых, филологов, философов, историков и поэтов»⁸¹. Орта ғасырлық түркі ғалымдарының араб тілінде жазған еңбектерін жан-жақты зерттеген шығыстанушы қазақ даласынан шыққан бірнеше ғұламалардың аты-жөнін атап өтеді. Онда бір ғана көне Фараб, Сайран, Түркістан, Сығанак сияқты қалалардан бірнеше ғалымдардың шыққандығы сөз болады. Сол заманда түркі даласынан көптеген ғұламалардың шығуы Ислам дінімен тікелей байланысты екендігі белгілі. Осы орайда түркітанушы ғалым А.Бомбачи: «Некоторые тюркские народы, не исповедовавшие ислам создали свою письменную литературу лишь недавнее время»⁸², – деп жазғанын ерекше атап өткен жөн. Расында, VIII-IX ғасырларда Орта Азияға кең тарай бастаған Ислам діні барша түркі халықтарының имани сеніміне айналған жоқ. Сібір мен Алтайдағы түркілер бұрынғы ата-баба жолында қалып, Орта Азия мен Мәураннаһырдағы бауырларынан рухани сенім тұрғысынан ажырап қалды. Өкінішке орай, бүгінде сыртта қалған бұл түркілердің әдебиеті тұрмақ, бүгінгідей жаһандану кезеңінде ұлт ретінде жойылып кетудің сәл-ақ алдында тұр. Ал, мұсылман түркілердің жазба әдебиеті Орхон-Енесей тас жазбаларынан бір-екі ғасыр өтпестен Қарахандықтар билігі тұсында-ақ негізі қаланды. Исламды қабылдаған, соның ішінде, осы дінді берік ұстанған халықтардың ішінен заманынан озық туған ғалым-ғұламалармен қатар, өзінің қайталанбас шығармаларымен барша жұртты мойындатқан ақын-шайырлар да көптеп шықты. Соның нәтижесінде, мұсылманшылыққа негізделген түркі даласында Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат түркі», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі», Қожа Ахмет Иасауидің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидың «Ақыр заман кітабы», Ахмет Йугнекидің «Ақиқат сыйы», Сейф Сараидың «Гүлистан бит-түркі», Хорезмидің «Хұсрау-Шырыны», Бұрхануддин Рабғұзидың «Қиссасл әнбиясы», Хұсам Кәтибтің «Жұмжұмасы», Дүрбектің «Жүсіп-Зылихасы», Махмұд бин Ғали Кердеридің «Нахжул фарабисі», Софы Аллаидың «Сәбәтул әжизині» секілді шығармалар дүниеге келді. Қазақ хандығы тұсындағы ақын-жыраулар мен XVIII-XIX ғасырларда өмір сүрген

⁸⁰ Туякбаева Б.Т. Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмеда Яссави. Алма-ата: Өнер, 1989. –85с.

⁸¹ Дербісәлиев Ә. Шыңырау бұлақтар. Алматы: Жазушы, 1982. –256б.; Ислам және заман. Алматы: 2003. -249б.

⁸² Зарубежная тюркология. Т.І. Москва: Наука, 1986. –184с.

ағартушы ғалымдар мен Шығыс тақырыбына барған шайырларымыздың жырла-рының бәрі де осы мұсылмандық дүниетаныммен тікелей байланысты. Сол дәуір-лерде өмір сүрген ақындардың шығармаларында Құран аяттары мен пайғамбар хадистері жиі қолданылған. Осы тұрғыдан алғанда Ислам түркілік әдебиеттің дамуына үлкен үлес қосқан деуге болады. Осындай әдеби шығармаларды айтпағанның өзінде, дәстүрлі діннің негізгі қағидаларын ашып көрсететін шариғат кітаптары мен Құран, хадис құпияларынан сыр шертетін, әрі танымдық тұрғыда жазылған еңбектер де жетіп артылады. Мысалы, ғалым Ә.Н. Нәжіп осы күнге дейін ғылыми айналымда жоқ, XIII ғасырда арабшадан түркішеге тәржімаланған *1Мифражнама1* деген шығарманың барлығын алға тартса⁸³, шығыстанушы А.К.Боровков түркі тілінде дүниеге келген тәпсір еңбегі туралы: *«Среднеазиатский тефсир представляет собой подстрочный перевод Корана с суры XVIII и комментарии. В первой части тефсира в конце каждой суры приводятся рассказы на сюжеты данной суры, во второй же части, начиная с суры XIX, комментариями, как правило, сопровождается перевод отдельных стихов. Имена составителя и переписчика не упоминаются, даты составления и переписки неизвестны»*⁸⁴, – деген анықтама береді. Ғалымның келтірген бұл мәліметінен тәпсір еңбекте Құран аяттарының жолма-жол аудармасымен бірге, жекелеген сүрелердің өлең жолдармен тәржімаланғанын да аңғарамыз. Өкінішке орай, аудармашы мен құрастырушы, сондай-ақ, жазылу тарихы хақында мәлімет келтірілмеген. Бірақ А.К.Боровковтың пікірінше, бұл еңбек Ислам діні келген соң көп уақыт өтпей-ақ, Қарахандықтар билігі (шамамен 950 жылдар) тұсында түркішеге тәржімаланған.

Орта ғасырда өмір сүрген ақындар өз жандарынан өлең шығарып қана қоймастан, сонымен бірге, сол заманның араб, парсы тілдеріндегі асыл жауһарларын да түркіше сөйлетіп отырған. Қарахандықтар билігі кезіндегі шығармалар тек, түркілік рухта туып, шайырлық шеберліктің арқасында дүниеге келген болса, Алтын Орда тұсында бой көрсеткен еңбектерде аударма саласы басымдау түсіп жатты. Осы саланы тереңінен зерттеген А.Қыраубаева сол кезеңдегі шығармалар хақында былай деп жазды: *«Бұл дәуірдегі көркем әдебиет, негізінен екі түрлі. Біріншісі, аударма-нәзиралық шығармалар: Құтбаның «Хұсрау уа Шырыны», Сәйф Сараидың «Гүлстан», Әлидің «Қисса Жүсібі», Рабғузидің «Қисас-и Рабғузи» кітабы, Махмуд бин Алидің «Неһдж ул Фарадис» («Жұмаққа апарар жол»), Хусам Катибтың «Жумжума» кітабы, тағы басқалар. Екіншісі – тыңтума әдебиет: «Махаббатнама»⁸⁵. Әдебиетші ғалымның пікіріне сүйеніп, нәзирашыл-аудармашы ақындардың қатарына Сейф (Сәйф) Сарай, Махмуд бин Ғали, Дүрбек, Құтб, Құсам (Хусам) Кәтиб сияқты сол дәуірдің шайырларын атауға болады. Бірақ бұл ақындар араб, парсы дүниесін сол қалпында тәржімалаған жоқ, оған түркілік рух беріп, жан бітірді.*

IX-X ғасырлардан бастап Иран мен Орта Азия аймағының бірқатар жерлері Бұқара шаһарында билік құрған Саманилер әулетінің қол астына қарады. Осы

⁸³ Наджиб Э.Н. О памятнике XIY века “Нахдж ал-Фарадис” и его языке //Советская тюркология. АнССР. /Ан-АзербССР. Баку, 1971. Ноябрь-декабрь. 56-68с.

⁸⁴ Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тефсира XII-XIIIвв. Москва: Изд.восточной литературы, 1963. –4с.

⁸⁵ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. –15б.

династияның тақ басына келісімен, бір кездері жойылып кетудің сәл-ақ алдында тұрған парсы тіліне жан бітіп, көрші жатқан мұсылман елдеріне де кең тарай бастады. Бұған дейін Орта Азияда екі-үш ғасыр бойына ғылымның тілін араб атқарып келген болса, осы кезден бастап, парсыша әдебиеттің тілі ретінде мойындала бастады. Тіпті осы халықтың асыл жауһарлары түркішеге тәржімаланды. Бұл еркін аудармалар, XIII-XIV ғасырларда кең етек алды. Шығыс мұсылман әлемінде алғаш «бестік» дәстүрін енгізген Низамидің «Хосроу ва Ширин» дастанын Хорезмнен шыққан Құтб түркішеге тәржімаласа, оның замандасы Сейф Сараи парсы ақыны Сағдидың «Гулистанын» «Гүлістан бит-түрки» деген атпен көркем аударып шықты. Түрколог С.Е.Малов XIV ғасырда дүниеге келген Рабғұзидың «Қиссасул әнбиясы» парсышадан аударылған десе⁸⁶, 1977 жылы Ташкенттен шыққан «Узбек адабияти тарихи» деген кітапта Бұрхануддиннің бұл шығармасын Әбу Исхақ Нишапуридін «Қиссасул әнбиясының» негізінде жасалған деп көрсетеді⁸⁷. Ал, Махмұд Қашқари «Диуани лұғат түрік» еңбегін Бағдад оқымыстысы Әбдірахман әл-Басридің «Китабул айни» атты зерттеу топтамасының жүйесімен жазған деген деректер бар⁸⁸. Бұл әдеби шығармалар арабша, парсыша еңбектердің әсерімен дүниеге келген болса, Фараб, Созак, Түркістан сияқты көне шаһарлардан шыққан ғалымдардың басым бөлігі еңбектерін сол тілдерде жазды.

Түркі ислами жәдігерлеріндегі тіл мәселесі

Қарахандықтар мен Алтын Орда тұсында жазылған шығармалардың аттары «Диуани лұғат түрік», «Диуани хикмет», «Хибатул хақайық», «Қиссасул әнбия», «Гулистан бит-түрки», «Махаббатнама», «Миғражнама» болып аталады. Араб, парсы тілдерінің әсеріне көп ұшырамаған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі» атты еңбегі дегенімізбен де, шығарма ішінде Фаридун, Нушируан, Заххак, Рүстем сияқты Фирдаусидің «Шахнамасындағы» кейіпкерлердің бой көрсетуі, оның парсы әдебиетімен таныс болғанын аңғарамыз. Бұдан орта ғасырлық түркі халықтарының әдебиеті араб, парсы өркениетінің негізінде қалыптасты деген ой тумаса керек. Сол дәуірде түркіше тамаша шығармалар дүниеге келіп, жазба әдебиет сол замандарда-ақ, пайда бола бастағаны белгілі. Қолына қалам алған ақындар түркінің «от басы, ошақ қасындағы» тілге айналуын қаламастан, өлең-жыр жолдарын жаза бастады. Қолданыста жүрген түркінің араб, парсыдан ешбір кем түспейтіндігін Махмұд Қашқари: «Қасірет мұңын түсіндіріп, шағыну үшін түркілерге өз тілінде сөйлеуден басқа жол жоқ. Өзінің ортасындағы жауларынан жерініп келгендерді түркілер әрқашан қамқор қанатының астына алып, төнген қауіп-қатерден құтқарады. Олармен бірге басқалар да пана табады. Сол себепті түркі тілін үйренудің қажеттілігін өмір

⁸⁶ Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград: Изд.АН ССР, 1951. –323с.

⁸⁷ Узбек адабияти тарихи. I том. Тошкент: Фэн, 1977. –293б.

⁸⁸ Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы. I том. Алматы: Қазақ университеті, 2001. –114б.

талабы мен ақыл таразысы әбден дәлелдеді»⁸⁹, – деп жазады.

XI ғасырда дүниеге келген “Құтты біліктің” авторы Жүсіп Баласағұн да:

Арабша, тәжікше кітаптар көп,

Ал, бұл-біздің тіліміздегі тұңғыш даналық жинағы⁹⁰, – деп өзінің алғашқылардың бірі болып, ана тілінде шығарма жазғанын алға тартса, түркілердің арасына сопылық ілімді таратқан Ахмет Иасауи:

Қостамайды ғалымдар біз сөйлетін түрікті,

Ғарыптардан есітсең ашар көңіл-мүлікті.

Аят-хадис мағынасы түрік болса жарасар,

Мағынасына жеткендер жерге ұрар бөрікті⁹¹, – деп жырлаған. Ақынның мұнда Құран аяттары мен ардақты пайғамбардың хадистерін арабшадан өзге тілге тәржімалауға болмайды дегендерді сынға алған. Себебі, Ислам діні өзге жерлерге алғаш тарала бастағанда, мұсылман ғалымдары қасиетті кітап аяттарының аударылуына қарсы шыққан болатын. Ондағы мақсат – өзге тілдерге немқұрайды қараудан шықпаған, қайта, Алла аяттарының бір тілден екінші тілге тәржімалау барысында туындайтын қиыншылықтардан сақтану еді. Тіпті, кейбір муфассирилер (Құранға мағына берушілер) Құранның тәржімалануына үзілді-кесілді қарсы болған. Сопы ақын айтып отырған жоғарыдағы өлеңі осындай ғалымдарға қарата айтылған.

Әрі түркіше жазылған шығармаларға күдікпен қарайтындар да болған. Ондай пікірлер, тек, араб, парсы ақындарының ғана арасында емес, сонымен бірге, түркілердің ішінде де болған. Мұндай деректі Мұхаммед Хайдар Дулатидың «Тарихи Рашиди» атты еңбегінен табамыз. Онда шығармаларын өзге тілде жазған Камалиаддин Бинаи өлеңдерін түркіше жырлаған Әлішер Науаиыны сынап, оның жыр-жолдарына немқұрайлы қарағаны туралы айтылады. Ирактан жаңа оралған Бинаиды Әлішер Науаи шақырып алып: «Сіз Иракты қалай таптыңыз?» – деген сөзіне, Бинаи: «Ирактан бір жақсы нәрсе таптым - олар мүлдем жазбайды екен»⁹², – деп, түркі тілінде өлең жазу мүмкін еместігін білдіргісі келген. Осындай түркіше жазылған шығармаларға күдікпен қарайтындарды «Ақиқат сыйын» жазған Ахмет Йүгнеки де қатты сынға алған:

Ей, достым, жаздым кітап түрікшелеп,

Мейлің сөк, мейлің қала ерекшелеп.

Артымда ат қалсын деп жаздым мұны,

Ғажайып таңсық сөзбен ерекшелеп⁹³.

⁸⁹ Махмұд Қашқари. Түбі бір түркі тіл (“Диуани лұғат түрік”). Алматы: Ана тілі, 1993. –356.

⁹⁰ Құтты білік. Аударған А.Егеубаев. Алматы: Жазушы, 1986. –156.

⁹¹ Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (аударма, транскрипция, мәтін, сөздік). Түркістан: Тұран, 2010. – 100б.

⁹² Мұхаммед Хайдар Дулати. Тарихи Рашиди. Алматы: Тұран, 2003. –228б.

⁹³ Ахмет Йүгнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. –88б.

Алайда өзге мұсылман халықтарының ішінде түркілердің туындыларын сүйсіне оқытындар да болған. Осы тілдегі өлеңдердің араб, парсыдан ешбір кем түспейтіндігі туралы XI ғасырда Ғазневидтер сарайында өмір сүрген Манучехр түркі ақынына қарата былай деген:

*«Бо роһи ке турки мәнә ки хубтар гуй-и,
Ту шере турки бәр-хәвон мәрә уә шер-е гузи»⁹⁴, –*
яғни:
Сендер сөйлейтін тамаша түркілік әуенде,
Түркіше, оғызша өлең жазыңдар!
(жолма-жол аударма).

Орта ғасырлық түркі поэзиясының өзіне тән ерекшелігі, онда араб, парсы кірме сөздері көп орын алады. Себебі ол дәуірде бұл екі тілдің құдіреті жүріп тұрған заман болатын. Алайда түркі тілінің де парсы поэзиясының дамуына септігі тигенін тәжік ғалымы Садри Саъдиев өз зерттеулерінде атап өтеді. Ол Сузанидің мына өлеңін мысал ретінде береді:

*«Эй накухохи туро мехнат ло
В-эә бадандеши туро давлат йуқ.
Начми Миррих, ки шамси фалак аст,
Бар бадандеши ту созад йушуқ.
Афтақарворо (?) аз бурчи камол
Ба суи хасми ту андозад уқ.
Бар дили хасми ту монад ясоқ,
То шуди омили моли юсуқ.
Аз бас омад – шудани мардуми дахр
Дару даргохи ту бодо булуқ.
Ба чуз аз қофияи “қуқ” намонд
Хари хумхонасароро бар қуқ*

Дар ин чо ба кор бурдани калимахои турки дар қофияхои шеър ба ду мақсад аст: аввал ин ки ба туфайли ин калимахо мазмуни чидди шеър оханги хазломез касб мекунад, сониян, азбаски, онхо қофияи шеърро душвор ва танг мекунанд»⁹⁵
яғни “Мұнда өлеңнің қафиясында түркі сөздері екі түрлі мақсатпен пайдаланылған: біріншіден, бұл сөздер мағынасы жағынан тура келіп, өзіндік әуен береді, екіншіден, қафияның оқылуын жеңілдетеді”.

Сондай-ақ, хәкім Абайдың ғақлиясында аты аталатын Сопы Аллаһар да, түркілік рухта шығарма жазуды армандаған. Ол алғашқы шығармасы «Мәсләкул муттақинды» таза парсыша жазса, одан кейін дүниеге келген «Мурадил арифинді» екі тілде, соңғы шығармасы «Сәбәтул әжизиннің» бас жағында ақын:

⁹⁴ Саъдиев С. Поэтикаи шоирани Мовароуннахри асри XII. Душанбе: Дониш, 1980. –7с.

⁹⁵ Бұл да сонда, 106 с.

*«Бтилса турки тил бирла ақида,
Кунгуллар болса анидин арамида»⁹⁶, –*

яғни:

Түркі тілмен жазылса ақида,

Одан көңілім жұбаныш табар еді, – деп әуелден түркіше жазбағанына өкінеді.

XIX-XX ғасырлардағы ислами әдебиет

Ортағасырда осындай түркілік рухпен әспеттелген ислами әдебиет бұл – қазақтың жазба мұрасының басы. XX ғасырдың басында-ақ, ғалым Х.Досмұхамедұлы: «Қазақ жазба әдебиетінің негізін мұсылманша оқыған сауатты ақындар салғаны сөзсіз. Сондықтан да, жазба әдебиеттің алғашқы үлгілерін халық поэзиясының діни және ғибраттық түрлерінен іздеу қажет»⁹⁷, – деп, жазба әдебиеттің арғы арналары діни шығармаларда жатқанын жазған болатын. Әрі ғалымның бұл пікірінен, XIX-XX ғасырларда пайда болған діни қисса-дастандардың арғы бастауларының негізі ортағасырда жатқанын аңғаруға болады. Өткен ғасырдың басында өмір сүрген ақындардың қаламынан туған әрбір туынды діни астар алып отырды. Сондықтан да, XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басындағы әдебиетті исламнан бөле жарып қарау мүмкін емес. Әдебиеттанушы жазған А.Байтұрсынұлының: «Қазаққа жазу дінмен бірге келген. Қазақ ішінде молалық қылып дін үйретушілер, бала оқытушы қожалар, ноғай молдалар болған себепті жазба сөзді шығарушылар да бастапқы уақытта солар болған»⁹⁸, – деп жоғарыдағы Х.Досмұхамедұлының ойын қайталауы көп нәрседен хабар берсе керек.

Расында, қазақ әдебиетінің тарихында Шығыс әдебиетінен шабыт, діни кітаптардан нәр алған, онда баяндалатын негізгі мәселелерді ана тілінде қайта жырлауға тырысқан ақындар аз болмаған. Қазақ хандығы тұсындағы жыраулар мен жыршылардың бәрі де алғашқы сөздерін «бисмилләмен» бастап, содан соң ғана, негізгі тақырыпқа көшкен. XIX-XX ғғ. ғұмыр кешкен Шәді төре Жәңгірұлы, Тұрмағанбет Ізтілеуов, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Әбубәкір Кердері, Жүсіпбек Шайхисламұлы, Ораз молда сияқты діни медреселерде тәлім алған, көкірек көздерін қасиетті Құранмен суарған ақындардың басты тақырыптары – Ислам дінінің адамгершілік, имандылық жағын жырлау еді. Олар Хақ дінді шығармаларында насихаттау арқылы, бұл сенімнің қазақ арасына тарауына айтарлықтай дәрежеде өз септігін тигізді. Хәкім Абай да өлеңдерінде діни мәселелерге ерекше мән берген. Өз заманындағы дүмше молдаларды керек кезінде сынап та отырған. Исламның негізгі қағидаларын түсіндіріп беру үшін бірнеше ғақлиялар да жазды. Бұған айғақ ретінде, ақын еңбектеріндегі 35, 37, 38-ші қарасөздерін айтуға болады. Сонымен қатар,

⁹⁶ Софы Аллаяр. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –8б.

⁹⁷ Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы. Алматы: Ана тілі, 1998. –33б.

⁹⁸ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. – 316б.

Абайдың немере туысы Шәкәрімнің де діни тақырыпқа жиі барып, оны өз шығармаларына басты арқау етіп алғаны да баршаға белгілі. Дана Абай отыз сегізінші ғақлиясын «Китәбун тәсдиқ» яғни «Иман кітабы» деп алса, Хақты іздеуші Шәкәрім қажы да «Мұсылманшылық тұтқасы» деген еңбегін осы тақырыпқа арнады. Алғашқы ұстаздардың бірі – Ыбырай Алтынсарин «Имандылық шарты» деген кітабында Исламның негізгі шарттарын түсіндіруге көп орын берді. Сондай-ақ, М.Кәшимовтың «Иғтиқад», «Әдеп», Насихат қазақия», «Үгіт», «Таһарат қалай алу керек», Б.Баймағамбетовтың «Назымды иғтиқад», Ж.Жұмабаевтың «Иман мағынасы», Ж.Темірбековтің құрастырған «Иман-иғтиқад», Н.Манаевтың «Иман-ислам», Н.Казембаевтың «Құран құралы, арабша алифба», К.Шаһмарданұлының «Оқу намаз кітабы», А.Сабаловтың «Бес намаз», М.Малдыбаевтың «Иман һәм яки мұсылманлық кітабы» сияқты еңбектерінде де, негізінен ақида мен шарифат мәселелері көтерілді. Осы аталған ойшыл ақындар мен ағартушылардың бар көздегені – халық арасына Хақ дінді насихаттау, олардың көкірегіне иман нұрын себу болған. Бұл сөзімізге айғақ ретінде 1864 жылы Ы.Алтынсаринның замандасы Н.И.Ильминскиге жазған хатын беруге болады. Онда педагог-ұстаздың: «Кейін парахор болып шықпаулары үшін оларға (оқушыларға) адамгершілік жағынан әсер етуге де бар күшімді салып отырмын. Күлсеңіз күле беріңіз, мен кейбір оқытудан бос уақыттарымда оларға ресми түрде молда болып та қоямын, сөйтіп, оларға дін тарихынан білгенімді айтып, оған басқа да пайдалы және түсінікті әңгімелер де қосып айтамын»⁹⁹, – деп жазуы біздің ойымызды нақтылай түссе керек.

Мұхаммед пайғамбардың «Дін – насихат» деген қағидасын еске алсақ, онда қазақ ақындары бұл өсиетті өз деңгейінде орындаған деуге негіз бар. Бұл пікірімізді сол замандарда дүниеге келген діни дастандар айғақтайды. Алаш ардақтысы А.Байтұрсынұлының: «Қазақтың өлеңді сөзді сүйетін мінезін біліп, дінді халыққа молдалар өлеңмен үйреткен. Дін шарттарын, шарифат бұйрықтарын өлеңді хикая, өлеңді әңгіме түрінде айтып, халықтың құлағына сіңіріп, көңілдеріне қондырған»¹⁰⁰, – деп жазғанында, қазақ даласында пайда болған діни қисса-дастандарды меңзеген болатын. «Мұхаммед пайғамбар», «Қисса-и анхазірет Расулдың Миғражға қонақ болғаны», «Қисса-и Мұхаммед Расул Алланың дәрул пәниден дәрул бақиға рихлат еткен мәселесі», «Һаза кітап Мұхаммед-Ханафия», «Қисса-и уақиға Кербала Хазірет Хұсайын рази Алла анһу»¹⁰¹ секілді шығармалардан Хақ діннің қазақ даласында қай деңгейде таралғанын аңғаруға болады. Себебі бұл аталмыш дастандар қазақтың рухани сұранысын ғана қанағаттандырып қойған жоқ, сонымен бірге сырттан төніп келе жатқан діни миссионерлерге тосқын бола білді. Өткен ғасырдың бірінші ширегіне дейін Ташкент, Қазан қалаларындағы баспаханаларда жарық көрген қазақ һәм түркі тілдеріндегі кітаптардың басым бөлігі діни тақырыпты қамтыды. Ш.Елеуқенов, У.Субханбердина, Д.Сейфуллина, Ж.Шалғынбаева сынды ғалымдардың қазақ кітабының тарихына қатысты зерттеулері соны айғақтайды. Осы аталғандардың ішінен Ш.Елеуқенов пен Ж.Шалғынбаеваның шығарған еңбектері-

⁹⁹ Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалар. Алматы: Ғылым, 1955. –274б.

¹⁰⁰ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –316б.

¹⁰¹ Бабалар сөзі. Діни дастандар. I том. Астана: Фолиант, 2002. –408б.

нен ислами әдебиетке қатысты қызықты деректерді кездестіруге болады. Олар қазақ кітабының тарихын үш кезеңге (1807-1867, 1867-1900, 1900-1917) бөліп қарастырған. «Бұл репертуардан аңғаратынымыз – **бірінші кезең басылымдарында діни және Шығыс фольклоры тақырыптары басым**»¹⁰², «...XIX ғасырдың екінші жартысында басылған кітап өнімінде Шығыс фольклоры мен **діни әдебиеті жетекші орын алады**. Бұдан қазақ зиялыларының Шығыс рухани қазынасын неғұрлым толық игеруге ұмтылғандары байқалады¹⁰³», – деген мәлімет келтірген ғалымдар кітап шығарудың үшінші сатысында да, діни әдебиеттердің саны өсіп отырғанын жазған. Бұл келтірілген деректерден XX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін шығып тұрған қазақ кітаптарының басым бөлігі діни, соның ішінде ислами әдебиеттер екенін аңғарамыз. Әрине, кітаптың соншалықты үлкен таралыммен шыққанына қарағанда тұтынушының яғни оқырманның да Исламның жөн-жосығын түсіндіріп беретін еңбектер мен діни аңыз-әпсаналардың негізінде жазылған қисса-дастандарға деген сұранысы жоғары деңгейде болғанын аңғарамыз.

Өкінішке орай, бір кездері үлкен тиражбен шыққан әрі халықтың рухани сұранысын қанағаттандырған осындай төл шығармалар біраз уақыт бойына ғалымдар назарынан тыс қалды. Оның себебін дін атаулыға өшіккен солақай саясаттың салдарынан іздеген дұрыс. Сол кездегі жағдайға академик Р.Бердібай мынадай анықтама береді: «Кеңістік дәуірінде исламды мансұқтау терең ойластырылған саясат екеніне жұртшылық әлі де толық көз жеткізіп алды дей алмаймыз. Халықты діннен айыру барша мұсылман жамағатшылығына жасалған зор қиянат десе де болады. Қоғамда азу-тозу, имансыздық бел алуы да тікелей осындай «дінсіздікті» марапаттаушылыққа байланысты. Мұның түпкі мақсаты дүние жүзінің, өркениетіне исламның тигізген әсерін мансұқтау ниеті еді. Дінге қатысты жүздеген, мыңдаған еңбектер ескерусіз қалды, оларды надандық, артта қалғандық куәліктері деп бірінғай қаралау орын алды»¹⁰⁴.

Ел арасына тараған діни дастандар Исламның барлық саласын қамтыған десек те болады. Бұл туралы фольклортанушы ғалым Б.Әзібаева: «Діни дастандардың жарық көрген және қолжазба күйіндегі үлгілерін мазмұнына сәйкес былайша топтастыруға болады:

1. Ислам дінінің негіздері мен ұстанымдарын (діни ақиқаттар мен өсиеттер, тоқтам, тыйымдар, Құран оқу шарттары, құдайға құлшылық ету ережелері, т.б.) дәріптеу және оларды бұзушыларды жазалау туралы дастандар.

2. Мұхаммед пайғамбар «мұсылманды құтқарушы» (мессия) және «әділетті төрт халиф» жайлы дастандар.

3. Әр түрлі мұсылман батырлары мен әулие-әнбиелердің өмірі, жасаған ерліктері туралы шығармалар.

4. Исламды тарату мен орнықтыру жолында дінсіздермен күресті суреттейтін туындылар»¹⁰⁵, – деп негізгі төрт топқа бөліп қарастырған.

¹⁰² Елеукенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. –81б.

¹⁰³ Бұл да сонда, 108 б.

¹⁰⁴ Бердібай Р. Байқалдан Балқанға дейін. Алматы: Қазақстан, 1996. –195б.

¹⁰⁵ Әдебиеттанудың өзекті мәселелері. (Академик С.Қирабаевтың 75 жылдығына арналған жинақ).// Әзібаева Б. Қазақтың діни дастандары. Алматы: Комплекс, 2002. –133б.

Осындай тақырыптарды қамтыған діни дастандар Исламның қазақ даласында берік орнығуына септігін тигізді. «Біріншісі, Ислам дінін таратушылардың іс жүзіндегі (мешіт, медресе) үгіт-насихат жүргізуі арқылы жүзеге асса, екіншісі – ақынжанды дала тұрғындарының жан-жүрегіне тасқа басылған жыр сөздермен (діни дастандар) әсер ету арқылы орындалған тәрізді»¹⁰⁶, – деп Б.Әзібаеваның жазғанындай, сенім екі жол арқылы халықтың көкейіне қонып отырды. Әсіресе, соңғы «жол» қазақтың иманының күшейуіне қатты әсер етті. Бір кездері суреткер-ғалым М.Әуезов те: «Қазақ арасына ісләм дінінің тарауына көбінесе қазақтың ақындықты сүйуі себеп болды»¹⁰⁷, – деп жазып, Исламды таратуда ақындардың ерекше үлес қосқандығын меңзеген болатын. Себебі ол заманда өмір сүрген ақындардың басым бөлігі алғашқы сауаттарын ислами медреселерде немесе Бұхара, Ташкент, Қазан, Уфа сияқты діни оқу-орындарында тәлім алған молдалардан ашқан. Сондықтан да, олардың басты көтеретін тақырыбы – дін еді.

Мысалы, бір ғана Шәді ақынның өзі Исламның барлық шарттарын қамтитын шығармалар жазған. Оның қаламынан туған «Назым Сияр Шәриф», «Назым Хайбар», «Фикһ Қайдан», «Ахуал қиямет», «Қисса Барсиса», «Мұсаның «Тәуратты» алғаны» сияқты еңбектерінің қазақтың ислами әдебиетіндегі алар орны ерекше. Ақынның қаламынан туған дүниелерді медреселерде оқытылатын мынадай пәндерге бөліп қарастыруға болады. Мысалы, Шәді ақын Мұхаммед (с.ғ.с.) ның өміріне (Сиярун-нәби) – «Назым Сияр Шәриф», ислами ақидаға – «Ахуал қиямет», шариғат іліміне – «Фикһ Қайдан», пайғамбарлар өміріне арнап («Қисасул әнбия») – «Назым Ибрахим Халиулла», «Хазірет Мұса мен Перғауын», «Дәуіт уақытындағы рәйіс» сынды дастандарын дүниеге әкелген. Өткен ғасырдың өтпелі кезеңінде (XIX ғ. аяғы мен XX ғ. басы) өмір сүрген ақындардың ішінде тек, Шәдінің өзі ғана, Исламның барлық саласына қалам тербеген екен. Бұдан басқа, сол заманның Бұхара, Самарқанд, Ташкент, Қазан қалаларындағы мектеп-медреселерді бітірген ақындардың көптігін еске алар болсақ, онда, діни шығармалардың қандай қарқынмен дүниеге келгенін пайымдай беруге болады.

XIX-XX ғасырларда өте көп таралыммен шыққан діни қисса-дастандар кездейсоқ дүниеге келген жоқ. Ақындардың қаламынан туындаған бұл сюжеттер мен образдардың арғы бастаулары орта ғасырда түркі тілінде негізі қаланған ислами шығармаларда жатыр. Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йугнеки, Ахмет Иасауи, Махмұд бин Ғали т.б. шығармаларында Мұхаммед (с.ғ.с.) өмірі дәріптелетін болса, оның көкке шыққаны туралы Сүлеймен Бақырғани «Мифражнама» атты дастан жазған. Рабғұзидың «Қиссасул әнбиясында» баяндалатын пайғамбарлар (Адам, Мұса, Иса, Жүсіп, Салих, Ысқақ т.б., жалпы саны жиырма бес) XX ғасырдың басындағы біраз ақынның шығармашылығына «азық» болғаны белгілі.

Әрине, «кітаби ақындар» орта ғасырлық ислами әдебиеттердің мазмұны мен тақырыбын сол қалпында қабылдағанымен де, олардың жанрлық ерекшеліктері мен өлең құрылыстарына айтарлықтай дәрежеде өзгерістер енгізіп, заманына лайықты жетілдіріп отырды. Қарахандықтар билігі тұсында пайда болған әдеби жәдігерлерде

¹⁰⁶ Бұл да сонда

¹⁰⁷ Әуезов М. Шығармалары. 16 том. Алматы: Жазушы, 1985. –49б.

пайғамбар өмірі қысқа әрі Шығыс мұсылман әдебиетіне тән ғазал, мәснәуи, тәржиғ бәнд сынды өлең құрылыстарымен жазылған болса, бертін келе ол – көлемді қисса-дастандарға ұласты. Қара сөзбен жазылған діни образдар мен сюжеттер заман ыңғайына қарай өлең-жолдармен қайта туды.

Ойымызды жинақтай келе айтпағымыз, Ислам діні қазақ даласына мұсылмандық өркениет пен тың мәдениет алып келді. Ислам дінімен түркі әдебиеті, соның ішінде қазақ әдебиеті жаңа белестерге көтерілді. Мұны суреткер-ғалым М.Әуезов те зерттеулерінде атап өтеді. Ол: «Қазақтың әдебиет жолы мен ақыл-білім өсу жолындағы ескі тарихын білемін деген кісі мұсылманшылықтың қараңғы пердесі жауып тұрған мезгілге тіреледі. **Мұсылманшылыққа ауысқан соң, қазақ биік белден асып кеткендей болды**»¹⁰⁸, – деп жазады. Мұнда ғалымның «мұсылманшылыққа ауысқан соң, қазақ биік белден асып кеткендей болды» деп, Ислам діні келген соң, қазақ әдебиетінің жаңа белеске көтерілгенін астарлап болса да жеткізіп тұрғанын аңғару қиын емес. Батыс шығыстанушысы А.Бомбачидың «**Исламды қабылдамаған түркі халықтарының жазба әдебиеті өте кеш дамығанын ерекше атап өтуі**»¹⁰⁹ мен суреткер-ғалымның ойларының арасындағы үндестікті аңғаруға болады. Себебі мұсылман түркілердің жазба мұрасы Сібір мен Алтайды мекендеген бауырларының әдебиетіне қарағанда ерте дамыды. Әрі исламдану кезінде олар өздерінің түп негізінен ажырап қалған жоқ. Түркиялық ойшыл-ақын Зия Көкалыптың: «Түрік (түркі-Т.Қ.) ұлтынанбыз» дегендіктен біз тілде, эстетикада, моральда, құқықта, тіпті діни өмірде және фәлсәфәде түрік мәдениетіне, түрік талғамына, түрік ар-намысына сай бірегейлік, тұлғалылық көрсетуге тырысатын боламыз.

«Ислам үмбетіненбіз» дегендіктен біз үшін әрқашан ең қасиетті кітап – Құран Кәрім, ең қасиетті адам – Әзірет Мұхаммет, ең қасиетті ғибадат орны – Кағба, ең қасиетті дін – Ислам»¹¹⁰, – деп жазғанындай, олар түркілік рух пен ислами сенімді ұтымды ұштастыра білді.

Ислами әдебиеттегі өлең өрнектері

Ислами әдебиет дегеніміз не? Және оның қандай негізгі ерекшеліктері бар деген сұрақтарға жауап іздеп көрелік. Иран ғалымы Хаками Мұхаммед Резаның жазғанындай, ислами әдебиетті жетік білмейінше, осы сенім хақында толық мәлімет алу да мүмкін емес. Осындай ойды алға тартқан ол: «Ислами әдебиет — дегеніміз бүтіндей иманға құрылады»¹¹¹, – деп қысқаша анықтама берген. Ғалымның келтіріп отырған бұл пікірі Құран аятымен тікелей байланысты. Себебі қасиетті кітаптың ішіндегі «Шуара» (яғни «ақындар») атты сүреде ақын атаулыны имансыз және иманды деп екіге топтастырып, олардың бұл дүниедегі іс-әрекеті мен о дүниедегі жазалары

¹⁰⁸ Бұл да сонда, 19 б.

¹⁰⁹ Зарубежная тюркология. I том. Москва: Наука, 1986. –184с.

¹¹⁰ Көкалып З. Түрікшілдіктің негіздері. Аударған Фадли Әли. Алматы: Мерей, 2000. –50б.

¹¹¹ Хаками Мұхаммед Реза. Әдәбиот вә тәғәход дәр Исләм. Тегеран: Фажд, 1336. –14с.

хақында біраз мәлімет білдірілген. Осы сүренің 227-ші яғни, соңғы аятында «Бірақ иман келтіріп, ізгі іс істегендер, Алланы көп зікір еткендер, зұлымдық көргеннен кейін кек алғандар басқа», – деп, пайғамбар заманынындағы Абдолла ибн Рауаха, Хасан ибн Сәбит, Кәғб ибн Мәлік сияқты ислами шайырларға жоғары баға берілген. Иран ғалымының келтіріп отырған тұжырымы да осыған саяды. Ал, шығыстанушы Г.Э. фон Грюнбаум ислами әдебиетті мына шарттарынан білу керек деген ой айтады: *«Как представляется, его можно рассматривать на различных уровнях:*

- *Внимание может быть сконцентрировано на содержании;*
- *Внимание может быть перенесено с содержание на внешнюю форму»¹¹².*

Ғалымның ойынша, біріншіден, шығарманың тақырыбы мен мазмұнына байланысты болса, екіншіден сыртқы формасына тікелей қатысты. Расында, осы екі бағыт арқылы ислами әдебиетке анықтама беруге болатын секілді.

Шығыс мұсылман әдебиетінде жаңа өлең түрлерінің пайда болуы Ислам дінімен тікелей байланысты. Ежелден араб, парсы, түркі әдеби жәдігерлерінде қолданылып келген әртүрлі жанрлардың орнын мұсылман халықтарына ортақ жаңа өлең формалары ауыстырды. Шығыс әдебиетіндегі поэтикалық һәм жанрлық өзгешеліктер араб, парсы тілдеріндегі шығармалармен бірге, түркі жәдігерлерінде де көрініс берді. Бұл сөзімізге айғақ ретінде, руна жазулы ескерткіштерді зерттеген И.В.Стеблеваның келтірген пікірлерін берсек болады. Түрколог-ғалым «ХІ ғасырдағы түркі поэтикалық формасының дамуы» деген еңбегінде: *«Важную роль в развитии тюркоязычной литературы сыграло, как известно, приобщение тюрков к сложному процессу созидания мусульманской культуры»¹¹³*, – деп, классикалық түркі әдебиетінің өркендеуіне мұсылман мәдениетінің септігі тигенін алға тартқан. Сонымен бірге, ол орта ғасырда түркі өлең құрылысының екі бағытта дамығанын айта келіп, соның бірі – Орта және Кіші Азия, Закавказья мен Поволжьедегі (түркілік) поэзияға араб, парсы әдебиеті қатты әсер еткенін жазған¹¹⁴. Сондай-ақ, А.Тиливалди: *«В принципе караханидская литература представляет промежуточную форму в эволюции классической тюркской литературы исламского содержания. Это подтверждается наличием в литературе караханидов синкретических форм словесности (жанровых, стихотворных), идейного эклектизма (философии аскетизма, о непостоянстве мира и неизбежности смерти, об идеальном городе и т.п.), разнообразных поэтических стилей (арузная поэтика, анаграммическая поэзия и силлабические размеры), а также единства музыки и песенного творчества в поэзии»¹¹⁵*, – деп, мұндай әдеби өзгерістердің Қарахандықтар тұсында белең алғанын жазады. Расында, сол дәуірде дүниеге келген шығармалардың кейбірінен Шығыс мұсылман әдебиетіне тән өлең құрылыстары мен жанрлық ерекшеліктерін аңғаруға болады. Мысалы, Қожа Ахмет Иасауидің «Диуани хикметі» мен оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани шығармалары ислами әдебиетке тән ғазал, тәржіғ бәнд, мәснәуи сынды әдеби формалармен

¹¹² фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Москва: Наука, 1981. –183с.

¹¹³ Стеблева И. Развития тюркских поэтических форм в ХІ в. Москва: Наука, 1971. –14с.

¹¹⁴ Бұл да сонда, 95 б.

¹¹⁵ Тиливалди А. Древнетюркский книжный стих. Алматы: АГУ, 2002. –15-16сс.

жазылса, Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігінде» аруздық мәснәуи мен екі жүзге тарта рубаи үлгісіндегі өлең құрылыстары кездеседі¹¹⁶. Сонымен бірге, Захираддин Бабыр мен Әлішер Науаидың да шығыстың дәстүрлі төрттағандарымен қалам тербегені белгілі¹¹⁷. IX-X ғасырларда жиі қолданылған ғазал жанры XV-XVI ғ.ғ. түркі шайырларының арасына кең тарады¹¹⁸. Осы тұрғыдан алғанда, Исламның негізінде қалыптасқан кейбір әдеби формалардың жалпы мұсылман халықтарына ортақ екенін аңғарамыз. Сондықтан да Шығыс әдебиетінде соңғы діннің келісімен кең тараған өлең құрылыстарының қатарына ғазал, мәснәуи және рубаиларды жатқызуға болады.

Араб әлемінде жәһилиет дәуірінде жиі қолданылған жанрдың бірі – қасида еді. Бәдәуи шайырлар өз ойларын өлең сөзбен жеткізуде осы үлгіге жиі жүгінетін. Бірақ Ислам діні келісімен қасиданың орнын біртіндеп ғазал ауыстырды. Жаңадан пайда бола бастаған ғазал жазылу жағынан (аруз үлгісінде) қасидаға өте ұқсас болғанымен де, оның көтеретін тақырыбы мен ішкі мазмұны бұрынғыдай, бір руды немесе белгілі батырды мақтап, екінші қарсыласын даттаудан арылып жаңаша сипат алды. Қасида деген термин арабтың «қасада» сөзінен шығып, бір адамға не бір нәрсеге ерекше назар аударуды, оны жоғары көтермелеуді айтады. Бұл үлгімен жазылған шығарма он бестен елу, алпыс бейітке дейін жалғасатын. Жасалу үлгісі аа, ба, ва, га, да... болып, әрбір екінші тармақ ұйқасқа құрылады. Негізгі көтеретін тақырыбы – мадақтау. Қасиданы құрылысы жағынан төртке бөліп қарастыруға болады. Бірінші бөлігінде тәшбиб, тәсниб немесе тәғәззәл айтылады. Яғни, әуелі сүйіктісін не табиғатты суреттеу орын алса, екінші жартысында екі бәйттей жаңағы ғашығына арнау жолдар беріледі. Ал, үшінші, яғни, шығарманың негізгі бөлігі бүтіндей мадақтауға, оны көтермелеп мақтауға арналады. Төртінші, яғни, соңында шайыр жаңағы мадақталған кейіпкердің құрметіне дұға бағыштайды. Шығарманың ислами алған түрі әсіресе, Мұхаммед (с.ғ.с.) заманында кең етек алды. Пайғамбардың қасында жүрген шайырлар әр өлеңінде Оны дәріптеп отырды. Солардың қатарында Кағб ибн Зухейрдің «Қасида бурдасын» атауға болады. Алайда пайғамбар дүниеден озған соң, оның орнына ел билеген патшаларды мадақтау орын алды. Қасида X-XI ғасырларда шарықтау шегіне жетті. Бірақ XII ғасырдан бастап, жанрдың құрылысында өзгешеліктер пайда бола бастады. Ислам орталығының Хорасаннан Иракқа ауысуы, мұсылман елдерінде сопылық ағымның пайда болуы сияқты саяси һәм қоғамдық жағдайларға байланысты шығармадағы мадақтау біртіндеп қала берді. Содан қасиданың көтеретін тақырыбы өзгеріп, оның орнын ішкі сезімге құрылған ғазал формасы басты. XIII ғасырда моңғолдардың мұсылман елдеріне шабуылынан соң, қоғамда күрт өзгерістер белең алып, халықтың жағдайы нашарлаған тұста ақындар өздерінің ішкі сезімін беруде ғазалға көп жүгінді. Иранның теоретик ғалымы Доктор Сирус Шамиса XII ғасырды «мәрге қасида» яғни «қасиданың жойылуы» деп атап, оғын мысал ретінде сол заманда Ислам әлемінде дүниеге келген шығармаларға сілтеме жасаған. Бұл жанрдың көлемі бестен он бес бейітке дейін болады. Ғазал формасы жазылу жағынан аа, ба, ва, га, да...

¹¹⁶ Стеблева И. Развитие тюркских поэтических форм в XI в. Москва: Наука, 1971. –9с.

¹¹⁷ Проблемы поэтики и стиховедения// Жәкім Ә. Бабур рубаиларындағы “жел” бенесі. Алматы: КазНПУ им. Абая, 2003. –428с. 163 с.

¹¹⁸ Рустамова А. Классик Азәрбаічан поэзіясында гәзәл. Бақы: Елм, 1990. –23с.

болып, қасидамен үндес келеді. Бұрынғы мадақталушының орнын машұқ пен ғашық бейнелері ауыстырды. Олардың астарында Жаратушы не оның жердегі сенімді өкілі жасырынды. Ғазалдың соңында қасидадағы сияқты мадақталушының аты емес, онда шайыр өз жағдайынан үзінді келтіреді. Мысалы, сопылық сырларын ғазал үлгісімен берген Қожа Ахмет Иасауи:

Тақатым йоқ әгәр бақсам гунаһымга,
Тәубә қылыб қачыб келдім панаһынға,
Латиб илабан назар салғыл **Қожа Ахмадға**,
Хар не қылсаң мен бичара келдім ман¹¹⁹, –

деген жолдарда ақын «Қожа Ахмет» деп, өзінің мүшкіл хәлін баяндаса,

Айырды ышқ мені елу-хушімдін,
Көзүм йашы ақыб меңзім соладыр.
Көрің на халга түшті **Қул Сулайман**,
Қамұғ ышқым менің рәнжім біладур,/140, 13/ –

деп оның шәкірті Бақырғани да, ұстазы сияқты өз жағдайын айтып өтеді.

Ғазалдың негізгі көтеретін тақырыбы – сүйіктінің көркін, түрін суреттеу, **оның ішкі сезімдерін баяндау немесе шайырдың өзінің алдамшы күндерінен шағымдану** болып табылады. Осы форманың структурасын азербайжан ғалымы А.Рустамова екі жолмен берген:

1. Ғашық өткен күндерін есіне алады, ауыр күндерін айтады, жоқшылықтың тауқыметінен шағымданады, келешектен үміттенеді, кейде сүйіктісі туралы сыр шертеді, сюжеті әртүрлі тақырыпты қозғайды.

2. Ғазал-диалог, сұрақ-жауап түрінде беріліп, мұнда негізінен, махаббат пен сүйіктінің арасындағы лирик хикаят ғашық пен мағшұқ әлемі арқылы беріледі¹²⁰.

Шығыстанушылардың басым бөлігі ғазалдың қасиданың ішінен отау тіккен әрі Ислам өркениетінің негізінде дүниеге келген жанр ретінде қарастырады. Біз де ғалымдардың осы пікірін қолдаймыз. Ғазал өлеңі қасиданың ишқия деген тармағының жетілген түрі. Себебі Исламнан алдыңғы дәуірде араб шайырларының ішінде бұл өлең құрылысымен қалам тербегендер болмаған. Орта ғасырлық Шығыс әдебиетін зерттеген И.М.Фильштинский ғазал үлгісімен ең алғаш қалам тербеген ақын ретінде Омар ибн Әбу Рабиғаны келтіреді¹²¹. Ал, ол шайырдың 655-712 жылдар аралығында өмір сүргені белгілі. Бұл кезең Ислам дінінің шығуымен тұспа-тұс келеді. Парсы жұртында ғазалды жеке жанр ретінде қалыптастырған – сопы ақын Хафиз болатын. Түркі даласында ғазалмен алғаш қалам тербегендер: Қожа Ахмет Иасауи мен Сүлеймен Бақырғани. Шығыстанушы Ө.Күмісбаев Әлішер Науаидың да ғазалды шебер пайдаланғанын айта келе, бертін келе Ақан серінің осы үлгіге жүгінгенін

¹¹⁹ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –47б.

¹²⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –47б.

¹²¹ Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Москва: Наука, 1978. –248с.

жазған.

Бағаңа құн жетпестің бірі едіңіз,
Бақшада жаңа шыққан гүл едіңіз.
Сұқсырдай су ішінде мекен етіп,
Ілінбей қармағыма жүр едіңіз.

Көрініп қолға түспей жүрсің қалқа,
Қай жерде мекен еткен түнегіңіз¹²², – деп ақынның «Көңіл түлегі» деген өлең жолдарын берген.

Ғазал – Хаққа деген ұлы махаббатты жырлаған сопы ақындардың жиі қолданған өлең түрі.

Біздің ойымызша, қасидадан бөлініп шығып, жеке отау тіккен ғазалдың ислами астар алып қалыптасуына қасиетті аяттар әсер еткен болуы мүмкін. Әсіресе “Фатиха” сүресі. Жалпы бұл сүре ислами әдебиеттің қалыптасуына көп септігі тиген. Оған себеп, біріншіден, бұл – Құранның беташары болса, екіншіден, мұсылмандар тарапынан ең көп оқылатын да осы аяттар. Пайғамбардың «Лә саләтә иллә «Фәтиха» яғни «Фатихасыз» намаз болмайды», – деген өсиетінен кейін, бес уақыт намазда осы сүре бірнеше қайталанып оқылады. Ұзын саны жеті аяттан тұратын «Фатиханың» бұдан басқа, «Уммул Құран» («Құранның анасы»), «әл-Фатихатул китәб» («Кітаптың беташары») деген аттары бар. Құран Кәрімнің әр аяты не әр сүресі осы «Фатихада» көтерілетін алты аятпен тікелей не жанама түрде ұштасып отырады¹²³. Яғни, қысқа ғана осы сүреде баяндалатын қағидалар Исламның негізгі шарттарын құрайды, Құранның қалған аяттары осы сүренің мағынасын ашады. Сондықтан да, күніне 32 рет қайталанатын сүре (бес уақыттық намазда парыз, сүннетін қосқанда 32 ракағат бар) мұсылман ақындардың шайырлық шеберлігіне де, әсер еткен болуы мүмкін. Ислами әдебиеттерде міндетті түрде әуелі, Аллаға мадақ айтылады, ортасында негізгі мәселе сөз болады, соңынан Оған жалбарынылып, дұға бағышталады.

Діни әдебиетте кеңінен қолданылатын әдеби форманың бірі – мәснәуи. Арабшадан аударғанда екілік деген мағына береді. Әр бейттің екі жолы бірдей ұйқасқа құрылады. аа, бб, вв, гг, дд...болып жалғасады. Ғазал сияқты мұның көлемі шектелмейді. Сондықтан да негізгі көтеретін тақырыбы да әралуан. Сопылық әдебиетте жиі қолданылады. Мәснәуи тематикасы жағынан төртке бөлінеді:

Тарихи және батырлық;
Ғашықтық және сопылық;
Ирфандық (ішкі) сезімді баяндау;
Дидактикалық шығармалар.

Жоғарыда келтірілген төрт тақырыптың соңғы үшеуі ислами әдебиетке де қатысы бар. Махмұд Қашқаридың «Құтты білігі» мен Сопы Аллаһардың «Сәбәтул әжизині» осы үлгімен жазылған. Сопы ақын:

Йазылды фарсы тіл бірлә мәктуб,

¹²² Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. –75б.

¹²³ Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі. Аударған Халифа Алтай. Медине: Екі Харамның қызметкері Фаһд патшаның Құран шәриф баспа комбинаты, 1991. –1б.

*Ақидат-у фруғ қарб-е мәхбуб.
Аны кім көрділәр турки йаранлар,
Деділәр гәр дұға қылса йаранлар¹²⁴,*

деп, өзінің ішкі сезімін мәснәуимен берген. Мұнда алғашқы екі жол («мәктуб», «мәхбуб») бірдей ұйқасқа негізделсе, соңғы екеуі де («йаранлар», «иранлар») сол тәсілмен жазылған.

Орта ғасырлық ислами әдебиетте жиі қолданылған өлең құрылысы – тәржіғ бәнд. Арабшадан аударғанда «қайта оралушы байлам» деген мағына береді. Яғни, белгілі бір жол әр шумақ сайын сол қалпында қайталанып келіп отырады. Шығыс әдебиетінде бұл өлең құрылысы кеңінен тараған. Әсіресе, сопылық әдебиетте жиі қолданылған. Бұл өрнек Ислам өркениетінің негізінде пайда болған деуге толық негіз бар. Бұл түрді Шығыс мұсылман әдебиетінде Фаррухи, Сағди және Хәтиф Исфхани сынды шайырлар мен Қожа Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани сияқты түркі ақындары сәтті қолданған. Мысалы:

Қараңғулық шаһарстандін тағлар ашыб,
Бұ дуняға дидар үчүн келдім, достлар.
Махаббатның дариясыдек қия ташыб,
Бұ дуняға дидар үчүн келдім, достлар.

Шариғатның шарбатыдын тоя ішіб,
Тариқатда тайран қылыб өздін кечіб.
Хақиқатда «һу-һусида» жандын кечіб,
Бұ дуняға дидар үчүн келдім, достлар.

Дуня үчүн бу дуняға келгенім йоқ,
Ғукбә үчүн тариқатга кіргәнәм йоқ.
Хақдін өзгә сөзләрні білгәнім йоқ,
Бұ дуняға дидар үчүн келдім, достлар.

Шариғатның ахамыға амал қылыб,
Тариқатның тәркі үчүн жидал қылыб.
Хақиқатда өлмәклікні уажіб біліб,
Бұ дуняға дидар үчүн келдім, достлар¹²⁵.

Мұнда Иасауи тәжіғ бәндтің мураббағ үлгісімен қалам тербеген. Бұл – Шығыс мұсылман әдебиетінде жиі қолданылатын фигураның (айшықтаудың) бір түрі. Яғни, «Бұ дуняға дидар үчүн келдім, достлар» деген тармақ, әрбір төртінші жол сайын қайталанып келіп отырады. Ұзын саны онбір шумақтан тұратын ақын өлеңінде бұл сөз онбір рет қайталанатын. Алайда парсы әдебиетінде «бәнд» яғни қайталанатын

¹²⁴ Софы Аллаяр. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –154б.

¹²⁵ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –239б.

қатар араға бірнеше бейт тастап барып, келіп отыратын болса, Иасауи шығармаларында әрбір төртінші орынға орналасады. Бұл түркілік өлең құрылысының өзіне тән қасиеті болса керек.

Біздің ойымызша, бұл өлең түрі де, Құранға еліктеуден туған болуы мүмкін. Себебі, қасиетті кітаптағы кейбір сүрелерде белгілі аяттар сол қалпында бірнеше рет қайталанып келеді. Мысалы, «Қамар» сүресінде «*Фәкәйфә кәнә гәзәби уә нузур*» яғни «Азабым, ескертуім қалай екен?» деген аят үш рет қайталанса, «*Уә ләқәд йәссәнрәл Қурәнә лиз-зикри фәһәл мин мүддәкир*» яғни «Расында Құранды үгіт үшін оңайластырдық. Ал сонда түсінуші бар ма?» деген аят осында төрт рет берілген. Бұл үрдісті «Рахман» сүресінде 31 рет қайталанатын «*Фәбиәйи әләәй раббикүмә тукәззибән*» яғни «Ендеше, Раббыларыңның қай нығметтерін өтірік дейсіндер?» аятымен де байланыстыруға болады.

Шығыс мұсылман әдебиетінде жиі қолданылған жанрдың қатарына рубаиды жатқызуға болады. Арабтың «рабиғ» яғни «төрт» деген сөзінен шыққан. Қазақшасы төрттаған. Бірақ төрттаған рубаидың толық мағынасын ашып бере алмайды. Себебі араб, парсы әдебиетінде төрт жолдан тұратын өлеңді ұйқасы мен ырғағына байланысты дубәйти, қытға, рубаи деп үш түрге бөледі. Соның ішінде, дубәитидің екінші мен төртінші жолдары өзара ұйқасқа құрылады да, аруздың хазажи мусаддаси махфуз яғни «мафаййлун мафаййлун фаулун» ырғағына негізделеді. Ал, рубаидың әдетте, бірінші, екінші және үшінші жолдары ұйқасады (ааба). Кейде төрт жолы да бірдей жасалуы мүмкін (аааа), ондайды рубаи тарана деп атайды. Көбінесе хазаждың ахраб және ахрам тармақтарымен жасалады. Бірақ бұл да соңғы шешім емес. Даии Жауд, Фазлулла Сафа, Әлломе Жәлоләддин Хәмои сияқты Шығыстың теоретик ғалымдарының жазуынша рубаидың аруздағы өлшемі белгілі бір аяттың ырғағымен үндес келуі тиіс. Теоретик Хәмои өзінің «Фнуне бәлоғат вә сәноғате әдәби» деген еңбегінде аруздағы өлшемі «*Лә хәулә уә лә қууәтә иллә билләһ*» аятының негізінде жасалғанды ғана рубаи деп атау керектігін алға тартқан¹²⁶. Сондай-ақ ол Құрандағы «*Мән әкрама әлимән фәқад әкрамани*» («мафғулу мафайилун мафаййлу фаул» яғни хазажи ахраби мақбузи мажбуб) деген аят та рубаидың аруздағы өлшемін анықтауда көрсеткіш бола алады деген¹²⁷. Бірақ, өлең өлшемі буын санымен өлшенетін түркі халықтарының әдебиетінде бұл үрдіс қатаң сақталмауы мүмкін.

Рубаиды тематик жағынан үшке бөліп қарастыруға болады:

1. Философиялық рубаи;
2. Ғашықтық (хақындағы) рубаи;
3. Тәлім-тәрбиелік (дидактикалық) рубаи.

Мұнда келтірілген үш тақырыптың да ислами шығармалармен тікелей байланысы бар. Ғашықтық рубаилар сопылық әдебиетте жиі қолданылса, дидактикалық төрттағандар ислами туындыларда, әсіресе әрбәғин жанрында көп қолданылады.

Жоғарыда келтірілген бұл мәліметтерден Шығыс мұсылман әдебиетіндегі өлең өрнегінің дамуына Құранның көп септігі тигенін аңғаруға болады.

¹²⁶ Әлломе Жәлоләддин Хәмои. Фнуне бәлоғат вә сәноғате әдәби. Чопе 21. Тегеран: Хума, 1382. –151с

¹²⁷ Бұл да сонда

Құран және ортағасырлық прозалық туындылар

Ислами әдебиеттің екінші ерекшелігі – шығарманың тақырыбы мен оның негізгі көтеретін ішкі мазмұнына байланысты. Ең бастысы – мазмұн мен тақырып діни танымға қарсы келмеуі керек. Қайта, қасиетті Құран аяттары және пайғамбар хадистерімен астарласып жатуы қажет. Шығыстанушы И.М.Фильштинский: *«Коран окзал огромное влияние на всю последнюю арабскую литературу. Не только трактаты по мусульманскую богословию, но и многие произведения изящной словесности средневековья насыщены цитатами из Корана и кораническими реминиценциями, пропитаны кораническим духом»*¹²⁸, – деп, классикалық араб шығармаларының басым бөлігінде Құран аяттарының кесек-кесек қалпында кездесетіндігі мен олардың құран рухпен әсерленгендігі туралы жазған болатын. Ғалымның осы келтірген дәйектері араб әдебиетіне ғана қатысты емес, барша мұсылман халықтарының ортағасырлық әдеби жәдігерлеріне де тиісті екені анық. Таза парсылық танымда жазылған деп есептелетін Фирдаусидің «Шахнамасын» Құранның рухымен дүниеге келген деген пікірдің барлығын біз жоғарыда айтып өттік. Осындай, тек Құранға еліктеп қана қоймастан, ондағы әрбір сырлы дүниені әдебиет «төріне» қарай сүйрегендер түркі ақындарының ішінде аз болмаған. Өзбек ғалымы Х.Кароматовтың: *«Дархақиқат, Қуръон матни узгармаган, ислом динини қабул этган халқлар тарихи узгариб борган. Қуръон матни замон ва маконда махалий тарихий мухит билан мутаассир булиб, хар бир халқ тараққиётининг муайян даврида узига тегишли хулосалар чиқарган, қуръоний мавзуларни адабий асарларга ауритган. Мазкур жараён натижасида миллий адабиётнинг Қуръон матни билан синтези асосида бадиий ва диний-дидактик асарлар яратилган»*¹²⁹ яғни “Ислам дінін қабылдаған халықтардың тарихы өзгергенімен де, Құранның мәтіні өзгермеген. Құран тексі мезгіл және мекенмен үндес жүріп, әр халық дамуының белгілі бір кезеңдерінде одан үнемді пайдаланып отырған әрі құрани дүниелерді әдеби шығармаларға алып келген. Сондай, ұлттық әдебиеттің Құран мәтінімен синтезі нәтижесінде көркем және діни-дидактикалық шығармалар жаратылған», – деп жазуы біздің ойымызды нақтылай түссе керек. Ғасырлар бойына мұсылмандардың қасиетті кітабы болған Құран – олардың негізгі рухани қайнаркөзі ғана болып қойған жоқ, сонымен бірге, әдебиет айдынында жолсілтеуші, бағыт-бағдар беруші ақыл кентіне де айналды. Онда баяндалатын қызықты сюжеттер мен жекелеген кейіпкерлер мұсылман ақындардың басты тақырыбы болды. Адам, Ибрахим, Исмайыл, Мұса, Иса, Дәуіт, Мұхаммед сияқты пайғамбарлар бейнесі қасиетті кітаптан көркем шығармаларға тікелей жол тартты. Бұл ойымызды башқұрт ғалымы Ф.Ш.Сибәғәтовтың: *«Көръән мотивтарының башкорт әзәбиәтендәге сағылышын тикшергәндә ике төрлө юл менән барырға мөмкин. Беренсеһе – тематик яктан бүлеу. Бында мотивтар за, айрым сюжет һәм риүәйәттәр за, персонаждар за инеп китә. Икенсеһе –уларзы өс өләшкә бүлеп карау: а) Көръән мотивтары, б) сюжеттар һәм риүәйәттәр, в) персонаждар. Бындай төр бүленеш теманы тулырак*

¹²⁸ Фильштинский И.М. Арабская классическая литература. Москва: Наука, 1965. –32с.

¹²⁹ Кароматов Х. Қуръон ва узбек адабиёти. Тошкент: Фан, 1993. –66.

асырға, буталсыклыктан котоларға һәм еңелерәк эш итергә мөмкинселек бирә»¹³⁰ яғни «Башҡурт әдебиетіндегі Құран мотивтерін екі түрлі жолмен қарастыруға болады. Біріншісі – тематик жағынан. Мұнда мотивтар да, кейбір сюжеттер де, персонаждар да қамтылады. Екіншісі – оларды үшке бөліп қарау: а) Құран мотивтары, б) сюжеттер мен риуаяттар, в) персонаждар. Осындай жолдармен қарастыру бұл бағытты тереңірек зерттеуге жол ашады», – деген тұжырымымен түйіндесек те болады. Ғалым Құран мен әдебиеттің байланысы екі жол арқылы іске асатынын айтады. Олар: сюжеттер мен образдар. Мұндағы Құран мотивтары да, персонаждар да ондағы кейіпкерлер мен олардың бейнеленуін білдірсе керек.

Жалпы қасиетті Құранда кездесетін образдар мен сюжеттердің көркем әдебиетте қайта жырлануы туралы көптеген еңбектер жазылған. Сондықтан да біз бұл мәселеге ұзағырақ тоқталғанды артық санадық. Қасиетті Құранның көркем шығармаларға сәжд тұрғысынан тигізген әсері туралы ой қозғағанды жөн көріп отырмыз.

Шығыстанушы Ә.Дербісәлиев «Араб әдебиеті» деген еңбегінде орыс ғалымы Е.А.Беляевтың мына бір сөздерінен дәйектеме келтірген: «Құран прозалық шығармалардың бір түрі (мансур) болғанымен, оның стилі қарасөз (мутлак) және ақ өлеңмен жазылатын туынды (мусаджджа) шеңберінен шығандап шығып кетеді, сондықтан да оны ақ өлең немесе тек қарасөзбен ғана жазылған шығарма деп кесіп-пішіп айтуға болмайды. Бұл жерде мынандай гәп бар: аяттардың соңғы сөзі сөйлемнің аяқталғанын білдіргісі келетіндей оқшауланады, сөйтеді де сол соңғы сөз келесі өлеңде қайталаанады. Кейбір дауыссыздардың қайталанып келуіне қарап бұл ақ өлең (сәжд) деген қорытынды жасауға болғанымен, мұнда тек бірақ өлеңдік ұйқас (қәфийа) жоқ. Құран өлеңдеріндегі ұйқасқа құрылған сөз әдетте «фасыла» деп аталады. Сөйтіп біз **құран стилін анықтай алмаймыз.** Оны тек ақ өлеңге құрлған прозалық шығарма дей отырып, тағы да құран өлеңді ұйқасқа құрылған дей де алмаймыз»¹³¹. Орыс ғалымы қасиетті кітаптың бүтіндей поэзиялық не прозалық шығармалардың қатарына жатпайтынын айтып өткен. Расында да қасиетті кітапқа бір жақты ғана баға беру мүмкін емес. Біздің өлшеміміз есептегенде оның ішінде өзіне тән ұйқас та, ырғақ та болуы мүмкін. Бірақ оны бүтіндей бір әдеби жанрдың еншісіне байлау дұрыс емес. Себебі, Бұл ақындық шабыт пен шайырлық шеберліктің нәтижесінде дүниеге келмеген. Мұны иман келтірушілердің көзқарасымен айтар болсақ, Құран – Жаратушының Сөзі. Теолог М.Исаұлы: «Ислам ғалымдары Құранның кейбір ерекшеліктерін негіз етіп алып, Құранға анықтама берген. Бірақ бұлар оның барлық ерекшеліктерін қамтыған анықтама емес. Біз солардың кейбірін ұсынайық:

1. Хазіреті Мұхаммедке (с.а.с) уахи арқылы түсіп, мұсхафтарда жазылған, «тәуәтүр» бұлтартпас хабарлар арқылы жеткен, оқылуы ғибадат саналған мұғжизалы сөз.

2. Фатиха сүресінен Нас сүресінің ақырына дейін хазіреті Мұхаммедке (с.а.с.) түскен өзіне тән ерекшеліктерді қамтыған ғажайып сөздер»¹³², – деп Құранға толық

¹³⁰ Сибәғәтов Ф. Башкорт әзәбиәтендә Көрбән мотивтары. Өфө: Ғилем, 2001. –124б.

¹³¹ Дербісәлиев Ә. Араб әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1982. – 45б.

¹³² Исаұлы М. Құран кімнің сөзі? Алматы: Алтын қалам, 2004. –178б.

сипаттама берген.

Сондықтан біз де Құранды Алланың сөзі дей отырып, ғасырлар бойына **көркем шығармалардың дүниеге келуіне, оның дамуына, соның нәтижесінде ислами әдебиеттің қалыптасуына** көп септігі тиген қасиетті кітап деп қарастырамыз.

Орта ғасырлық муфассирлердің (Құран мағынасын ашушылар) арасында “аяттардың ішінде ұйқас бар ма, жоқ па?” деген пікірталастардың орын алғаны туралы Д.Фролов өз еңбегінде жазып өтеді¹³³. Кейбір ғалымдар белгілі бір сүрелердің (соның ішінде “эр-Рахман”) ішінде ұйқас бар екенін айтқан. Бүгінгі араб, парсы әдебиеттанушылары қасиетті аяттардың бәрінің болмаса да, кейбірінің ішінде ұйқастар мен ырғақтардың барлығын жоққа шығармайды. Құранның әуенді әрі мақаммен оқылуы, ұйқастар мен ырғақтардың өзара үндесуі нәтижесінде пайда болады. Мұны бәлағат ілімінде «Садж» (кейде, садж) деп атайды.

Садж дегеніміз не? «Әдебиеттану терминдерінің сөздігі» деген еңбекте Ө.Күмісбаев бұған мынадай анықтама берген: “Садж – ұйқасты қара сөз (арабша мағынасы – ұйқастыру) түрінде келетін әңгіме, хикая; араб, парсы, түркі тілдес халықтардың әдебиетінде ертеден орныққан жанрлық түр»¹³⁴. Ұйқаспен жазылған қара сөзді садж деп атайды. Бірақ садж, ұйқастан ғана тұрмайды, сонымен бірге, ырғақты да болу мүмкін. Оны ырғақты қара сөз деп атайды. Қ.Жұмалиев: «Кейбір қара сөздерде де ырғақтың күштілігі аңғарылады, бірақ ол өлеңдегі тәрізді қатал сақталынатын заңдылыққа бағынбайды. Бір жерде ырғақты бұзушылықтан келсе, екінші жерде сақталмайды және ырғақты бұзушылықтан шығармаға кемшілік те келмейді. Егер бір шығарма басынан аяғына шейін ырғаққа құрылса, оны ұйқассыз өлең не **ырғаққа негізделген қара сөз дейді**»¹³⁵, – деген анықтама берген.

«Садж» – арабша болып, сөздіктегі мағынасы бұлбұл, тоты сияқты құстардың сайрағанда, дауыстарының бір-бірлеріне қосылып хормен шығуын айтады. Ал, әдеби термин ретінде ырғақты және ұйқасты қарасөзге қарата қолданылады. Ондай прозаның түрін «насри мусажжағ» яғни «саджды проза» деп атайды.

Садж қолданылу жағынан үшке бөлінеді:

Біріншісі, садж мутәуэзи немесе **толық садж** деп, бір немесе бірнеше сөздер шоғырындағы кейбір жерлердің ырғақты әрі ұйқасты болып келетінді;

Екіншісі, садж мутарраф немесе **ұйқасты (кафиялы) садж** деп, бірдей ұйқасқа құрылатын прозаны;

Үшіншісі, садж мутәуэзән немесе **ырғақты садж** деп, тек қана бірдей ырғаққа негізделетінді айтады¹³⁶.

Отырар қаласынан шыққан Әбу Ибрахим Исхақ әл-Фараби ырғақты қарасөзге мынадай анықтама берген: «Ырғақты қарасөз (шешендік сөз-Ә.Д.) дегеніміз – бір-біріне үндесе айтылатын сөздермен өрілген даналық. Оның поэзиядан айырмашылығы – өлең өлшемімен құрылмағандығында»¹³⁷.

¹³³ Фролов Д. Классический арабский стих. Москва: Наука, 1991. –360с.

¹³⁴ Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. –179б.

¹³⁵ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –154б.

¹³⁶ Әлломе Жәлоләддин Хәмоии. Фнуне бәлағат вә сәноғате әдәби. Чопе 21. Тегеран: Хума, 1382. –42-43бб.

¹³⁷ Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Алматы: Рауан, 1995. –137б.

Құрантанушы ғалымдар қасиетті кітаптың осы үш түрлі саджбен жазылғанын алға тартады. Мысалы, «Ғашия» сүресінің «*Фихә сурурун мәрфуғәтун, уә әкуәбун маудуғәтун*» (13-14 аяттар) деген аяттарындағы, «мәрфуғәтун» мен «маудуғәтун» деген сөздер өзара ұйқасса, «сурурун» мен «әкуәбуннің» ырғағы бірдей. Бұл – толық садж. Себебі әрі ұйқасқа, әрі бірдей ырғаққа құрылған. Саждың екінші түрі – ырғақты саджға мысал ретінде, «Нұх» сүресінің 13-14-ші аяттарын алуға болады. Онда: «*Мәләкум лә тәржунә лилләһи уәқаран, Уәқәд халақакум әтуаран*» аятындағы «уәқаран» мен «әтуаран» деген сөздердің ырғағы бірдей. Ал, «Саффат» сүресіндегі «*Уә әтәйнәһумәл китәбә мустәбинә, Уә һәдәйнәһумәл сиратал мустәқимә*» (117-118) деген аяттар ұйқасты садждың негізінде жасалған. Мұндағы «*мустәбинә*» мен «*мустәқимә*» өзара ұйқасқан.

Біз қасиетті кітаптың саджбен жазылғанына ерекше тоқталуымызға себеп, Ислам өркениетінің аясында дүниеге келген кейбір прозалық еңбектер де осы үлгімен жазылған. Шығыстанушы И.М.Фильштинскийдің орта ғасырлық шығармалардың басым бөлігі құрани рухпен, сондай мақаммен жазылғандығын алға тартқанын жоғарыда айтып өткен едік. Біз де ғалымның осы пікіріне негізделіп, мұсылман әлемінде жазылған садждық прозалардың дүниеге келуіне қасиетті кітаптың септігі тигенін айтқымыз келеді.

Парсы ақыны Сағдидың «Гүлістанында» садждың кездесетіндігін шығыстанушы ғалымдар жоққа шығармайды¹³⁸. Шығармаларын жазарда Алла аяттарынан шабыт алған шайыр қасиетті кітаптағы үш түрлі саджды да ұтымды пайдаланып отырған. Мысалы, «*Товәнғәри бе хонәр әст нә бе мол вә бозорғи бе херд әст не бе сол*»¹³⁹ дегендегі «нә бе мол» мен «нә бе сол» жерлер толық саджбен жазылса, осы кітаптың ішіндегі «*Әбр озорәнд вә нә ми борәнд, чеиме-е офтобәнд вә бәр кәс нә ми тобәнд, бәр мураккәб истотоғәт сәворорәнд вә нә ми ронәнд*»¹⁴⁰ тағы «нә ми борәнд», «нә ми тобәнд», «нә ми ронәнд» деген жерлер ұйқасты саджбен жазылған. Сондай-ақ, «*Фәлон ро әсли әст пок вәтинәти әст соф, доройи гәухәри әст шәриф вә сохәб-е тибғи әст кәрим*»¹⁴¹ дегі «әст пок» пен «әст соф», «әст шәриф» пен «әст кәрим» жерлері ырғақты саджыға жатады.

Сағдидың бұл шығармасы орта ғасырда түркі тіліне тәржімалағаны белгілі. Бұл шығарманы Алтын Орда тұсында Сейф Сараи «Гүлістан бит-түрки» деген атпен еркін аудармасын жасаған. Ақынның осы тәржімасын зерттеген уақытта, ондағы ұйқасқа да назар аударған жөн.

1391 жылы дүниеге келген Сейф Сараидың «Түркіше Гүлістанының» да ырғақпен, ұйқаспен жазылғанын аңғару қиын емес. Мысалы, «*Шайтан мухлислар билан жиқиша билмас, дағи султан муфлислар билан*»¹⁴², «*Икки нәма мухали ақи дурур, бири улким ризқ мақсумдан артуқ имак, икинчи улким әжал мағлумдан бурун*

¹³⁸ Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. –179б.

¹³⁹ Сағди Ширази. Гулистон. Тегеран: Хума, 1345. –46с.

¹⁴⁰ Бұл да сонда, 114б.

¹⁴¹ Бұл да сонда, 193б.

¹⁴² Сайф Сараи. Гулистан бит-тюрки. Часть II. Казань: Издательство Казанского университета, 1980. –82с.

улмак»¹⁴³, «Ей, талиб, ризқ ултурким игайсан, ей, матлуб, ажалдағы ни қалдиким дигайсан»¹⁴⁴, «Талигсиз сайшад танкизда балиқ тута билмас, дағи ажалсиз балиқ қури ирда улмас»¹⁴⁵. Осындағы «Шайтан мухлислар билан – султан муфлислар билан», «мақсумдан артуқ имак – мағлумдан бурун улмак», «ултурким игайсан – қалдиким дигайсан», «тута билмас – ирда улмас» сөздерінің өзара ұйқасқа құрылғанын көреміз.

Әрине, Шығыс мұсылман әдебиетіндегі саж туралы сөз қозғағанда, әр халықтың өзіне тән өлең құрлысына назар аударған жөн. Бұл тәсіл дауысты дыбыстары ұзын, қысқа болып келетін араб, парсы халықтарында жиі ұшырасады. Мұндай өлең құрылысын метрикалық деп атайтыны белгілі¹⁴⁶. Ал, өлең негізі буын санына қатысты өлшенетін (силлабикалық) қазақтың әдебиетінде басқаша көрініс беруі мүмкін¹⁴⁷. Десек те Қ.Жұмалиевтің: «Қазақ өлең құрылысының негізі буында. Өлшеуіші – буын. Бірақ бұл өзгермей бекіп қалған нәрсе емес. Өзгеруі мүмкін нәрсе. Сөйтсе де, қазіргі дәуірде әлі буын заңы күшті»¹⁴⁸, – деп жазғанындай, өлең өлшеуіші өзгермей тұрмауы мүмкін емес. Осы тұрғыдан алғанда, орта ғасырлық түркі әдебиетіндегі мәселе өзгеше болуы мүмкін. З.Қабдоловтың «Көне дүние метрикасы секілді **түрік нәсілдерінің бірқатарында** (өзбек, азербайжан, ұйғыр, т.б.) он ғасыр бойы өлең өлшемі болып келген аруздың сабаб-ватад-фасила негіздерінде құралған сегіз түрлі бунағының (фаулун, фаилун, мафаилун, фаилатун, мустафилун, мустафаилун, муфаалатун, мафулату) қайсысын алмаңыз, бұлардағы шешуші шарттар да ұйқаста емес, дауыс ырғағында жатқан. Ұйқастың міндетін атқаратын аллитерациялық әуен түрік-монғол тұқымдас якуттер мен хакастарда әлі бар. Алайда осылардың бірде-бірі бұл күндердегі ұйқасқа пар келе алмайтынын, силлабикалық өлеңдегі ұйқастың орны мен ролі айрықша бөлек екенін атап айту керек»¹⁴⁹, – деп жазғанындай, орта ғасырлық түркі өлең құрылысы мен қазіргі өлең өлшемін салыстыруға келмейді. Себебі өзбек, ұйғыр, азербайжан секілді түркі халықтарының тарихында он ғасыр бойына қолданылып келген метрикалық мәндегі шығармалардың қазақ халқына да ортақ екені белгілі. Қарахандықтар билігі мен Алтын Орда тұсында дүниеге келген әдеби жәдігерлерді бір ғана ұлттың қанжығасына байлауға болмайды. Барша түркі мұсылман халықтарына ортақ Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі» аруздың мутақариб өлшемімен жазылғанын И.В.Стеблева жазған болатын¹⁵⁰. Түркітанушы ғалым: «Система аруза (квантитативное стихосложение) основана на различении **долгих и кратких слогов**»¹⁵¹, – деп, аруздың бар құдіреті қысқа және ұзын дауысты дыбыстарға байланысты екенін атап көрсеткен. Араб, парсы өлең өлшемінің түркі әдебиетіне көшуінің негізін сол тілдерден енген кірме сөздерден іздеген дұрыс. Себебі, Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі» мен Ахмет Йугнекидің «Хибатул хақайық» атты

¹⁴³ Бұл да сонда, 83б.

¹⁴⁴ Бұл да сонда

¹⁴⁵ Бұл да сонда

¹⁴⁶ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –156б.

¹⁴⁷ Ахметов З. Өлең сөздің теориясы. Алматы: Мектеп, 1973. –126б.

¹⁴⁸ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –157б.

¹⁴⁹ Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –292б.

¹⁵⁰ Стеблева И. Развитие тюркских поэтических форм в XI в. Москва: Наука, 1971. –17.

¹⁵¹ Бұл да сонда, 15с.

шығармасын салыстыра қараған Е.Э.Бертельс, соңғы жәдігердің аруз өлшеміне оңай түетіндігін, ондағы араб, парсы сөздерінің көптігімен байланыстырған болатын¹⁵². Шығыстанушының осы мәліметіне сүйенген И.В.Стеблева Орта және Кіші Азияда дүниеге келген классикалық түркі әдебиетінің (XV-XVIғ.) поэтикасындағы араб, парсы кірме сөздерінің үлес салмағы 90 пайызға жақындағанын жазған¹⁵³.

Расындада ортағасырлық түркі жәдігерлер тілінің қазіргі қазақ тілінен өзгешелігі, ондағы кірме сөздердің басымдығымен байланысты. Бүгінгі түркі тілдерінің ішінде араб, парсы сөздерінің көбісінен айрылған да, осы қазақ халқы екендігі белгілі. Бірақ орта ғасырлық көркем шығармаларда олардың үлес пайызы көп болғаны анық. Бұған айғақ ретінде XIV ғасырда дүниеге келген Бұрхануддин Рабғұзидың «Қиссасул әнбиясынан» мысалдар келтірсек болады. Автордың бұл еңбегі Алтын Орда тұсында, ашып айтсақ, 1310 жылы жазылған. Осы әдеби мұраны зерттеген А.Қыраубаева:

«Зылиха қумаққа мыл қылды. Иүсф қашмаққа мыл қылды.

Зылиха қумаққа амал қылды. Жүсіп қашпаққа амал қылды.

Қара сөздің өзін ұйқастыра, құлпыртып айту кездеседі. Мұндайда антоним сөздер де қолданылады»¹⁵⁴, – деген болатын. Осы жерде ғалым ортағасырлық автордың «қумаққа мыл қылды», «қашмаққа мыл қылды» деген сөздерді өзара ұйқасқа құрғанын жазған. «Қиссасул әнбияда» мұндай саджды тұстар көптеп кездеседі. Мысалы, «Әммә бәгд, бу кітабны тузған, тағат йолында тізгән, мағсият йабанын кезгән, аз азұқлұғ, көп йазұқлұғ Рабат оғұзының қазысы Бурхан уғлы Насируддин ұрұғы, сатараллаху алайхи ассаламата вә рахима шиябаху, андағ айтұр. Ажал ут-тажұл умара вә мухиббул улама беклар ұрұғы, игітләр арығы, ұлұқ атлығы, құтлұқ затлық, езгу құлқлығы, ислам йарығлық, моғул санылығы, мұсұлман дінлығы, адамилар инанчы, муминлар қуанчы, химматы адыз, ақлы тегіз бегіміз Насируддин Тоқбұға, саббаталлоху ала динил-ислам вә саламуху»¹⁵⁵, – деген жерлердегі бірнеше сөздердің өзара ұйқасқа құрылғанын аңғаруға болады. Осындағы біз астын сызып көрсеткен «тізгән», «кезгән»; «азұқлұғ», «йазұқлұғ»; «инанчы», «қуанчы» деген ұйқасты сөздер біздің ойымызды айшықтай түседі. Автор мұнда сөздерді бірде ырғаққа салып, бірде іштей ұйқасқа құрып, әдемі қалап шыққан. Бұл шығарманы Насреддин Тоқбұғаға арнап жазған автор өз ойын бүтіндей өлең сөзбен жеткізбесе де, кейбір жерлерде осындай шеберлікті пайдалана білген. Сондай-ақ мәтіндегі: «Бұ күн тоңғұздың еті харам болған сабаб ул турур, темішләр. Қачан алты ай тамам болды ерсә...», «Ол йолдын қунмышда оңұнда, соңұнда бақар темішләр»¹⁵⁶, – деген жерлерді де мысал ретінде беруге негіз бар.

Өкінішке орай, аударма кезінде осындай «сырлы» жерлерді сол қалпында жеткізу мүмкін емес¹⁵⁷. Сондықтан да мәтінді барынша түпнұсқада пайдаланғанда ғана шығармадағы шынайы шеберлікті байқауға болады дегіміз келеді.

¹⁵² Бұл да сонда, 17-18сс.

¹⁵³ Бұл да сонда, 18с.

¹⁵⁴ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. –54б.

¹⁵⁵ Носируддин Бурхонуддин Рабғузидий. Қисаси Рабғузи. I Том. Тошкент: Езувчи, 1990. –10с.

¹⁵⁶ Бұл да сонда, 43-45 сс.

¹⁵⁷ Рабғұзи. Қисса-сул-әнбия. Алматы: Санат, 2001. –248б.

Сондай-ақ Ислам дінінің алғашқы жылдарында дүниеге келген Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат ит-түрік» атты шығармасында да садж орын алған. Ол өзінің шығармасы хақында: «Мен бұл кітапты хикмет сөздер, **сежілер** (садждар-Т.Қ.), мақал-мәтелдер, өлең-жырлар, режез және несір (көркем қарасөз-А.Е.) секілді сөздермен безендіріп, мақсұс әліппесі ретімен жазып шықтым»¹⁵⁸, – деген.

«Классикалық түркі әдебиетінде» (И.В.Стеблева) садждың қай деңгейде қолданылғанын білу үшін Рабғұзидың «Қиссасул әнбиясымен» қоса, Алтын Орда билігі кезінде жазылған Махмұд Кердеридің «Нәһжүл-Фәрәдис», Сейф Сараидың «Гүлістан бит-түрки» сияқты шығармалармен қатар, XVI ғасырда туылған Захираддин Мұхаммед Бабырдың «Бабырнамасы» мен Мұхаммед Хайдар Дулатидың «Тарихи Рашиди» атты еңбектерін де қарастырып шығуға болады.

Ал, қазақ әдебиетінің тарихында ырғақты қарасөзбен қалам тербегендердің бірі – Жүсіпбек Аймауытов екені белгілі¹⁵⁹. Оның қаламынан туған прозалық шығармаларда белгілі бір дәрежеде ырғақ кездеседі. Жазушының «Ақбілек» романынан мынадай мысалдар келтіруге болады: «Әлгі Алтайдың аруларын айтуға тіл жетпейді. Жүзі айтарлық *айнадай боп*, көзі *құралайындай боп*, күлкісі атқан *таңындай боп*, бойы *құба талындай боп*, былқ-сылқ етіп бұрандасып, *күбірлесіп*, *көлеңдесіп*, *езу тартса* – есің *кетіп*, *сұңқыл қақса* – шым-шым *етіп*, *бойың босап*, *ойың босап*, қиялың қия кезеді»¹⁶⁰. Осындағы «айнадай боп»-«құралайындай боп», «таңындай боп»-«талындай боп», «күбірлесіп»-«көлеңдесіп», «тартса»-«қақса», «кетіп»-«етіп», «бойың босап»-«ойың босап» деген сөздердің бірдей ырғаққа құрылғанын көреміз. Жазушы шығармаларын зерттеген С.Қирабаев: «Ақ өлең үлгісімен жазылған шығарманың тілі Жүсіпбектің прозадағы жаңа бір ізденісін танытады. Оның ырғақты прозасы – ескі рухани тіршілігі өлеңмен байланысты болған халықтың жаңа жанрды игерудегі өзгеше талабы»¹⁶¹, – деп, Аймауытовтың шеберлігін жоғары бағалаған болатын. Академик мұнда ырғақты қарасөздің астарында өлең жатқандығын ашып айтқан. Сондықтан да Жүсіпбектің романдары өзге шығармаларға қарағанда жеңіл әрі ұйқаспен оқылады.

Бұрхануддин Рабғұзи XIV ғасырда өмір сүрген болса, Жүсіп Аймауытовтың шығармалары XX ғасырдың басында дүниеге келген. Ал бүгінгі қарасөзде ырғақ пен ұйқастың мәселесіне келер болсақ, бұл үрдістің әлі де жалғасын тауып келе жатқанын аңғарамыз. Стиль мен форма жағынан басқа прозаларға қарағанда өзгеше жазылған Құдияр Біләлдің «Ақырзаман» шығармасы белгілі бір дәрежеде ырғақ пен ұйқасқа құрылған. Мысалы:

«Қайтадан *басталады*. *Аяқталады*. Бәрі.

Дамиды. *Қоғам*. Жылжиды. *Заман*. *Жету үшін*. *Кету үшін*. *Өту үшін*. Мәре. Ақырзаман. Жеткенше асық. Бәрі. Соған.

Кешіп келеді. Құмды. Теңіз болған. Мұхит болған. Бұрын. Құм. Қазір. Ақырзаман. Ертең. *Көшеді*. Құм. *Өшеді*. Бәрі. Кеме қалған. Құмда. Теңізде. Мұхитта. *Біледі*. Жок. *Күледі*.

¹⁵⁸ Егеубаев А. Кісілік кітабы. Алматы: Ана тілі, 1998. –187б.

¹⁵⁹ Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. –229б.

¹⁶⁰ Жүсіпбек Аймауытов. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1989. –146б.

¹⁶¹ Жүсіпбек Аймауытов. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1989. –15б.

Дамиды. Қоғам. *Жетеді*. Соған. *Өтеді*. Бәрі. *Солады*. *Бағы*. *Шығады*. Тағы. Мойнында — *тұзақ*. Қорықпа. *Ұзақ*. *Жетті*. *Кетті*»¹⁶².

Осында біз астын сызып көрсеткен кейбір сөздердің «басталады»-«аяқталады», «Жету үшін»-«Кету үшін», «Өту үшін», «Көшеді»-«Өшеді», «Біледі»-«Күледі», «Жетеді»-«Өтеді», «Солады»-«Шығады», «Бағы»-«Тағы», «Тұзақ»-«Ұзақ», «Жетті»-«Кетті» өзара ұйқасқа құрылғандығын, әрі оны оқу барысында ырғақ пайда болатындығын аңғару қиын емес. Ғалым Қ.Жұмалиевтің: «Егер бір шығарма басынан аяғына шейін ырғаққа құрылса, оны ұйқассыз өлең не ырғаққа негізделген қара сөз дейді. Қалай болғанда да олардың әлі шын мәніндегі өлеңдік дәрежеге жете алмай жатқандығы аңғарылады»¹⁶³, – деп жазған анықтамасы жазушы Қ.Білалдің бұл шығармасына да қатысты болса керек.

Ойымызды қорыта келе айтпағымыз, садж – қарасөзбен жазылған дүниеге әр беріп қана қоймайды, сонымен бірге оның әдемі оқылуына да өз септігін тигізеді. Бұған мысал ретінде Құранды айтуға болады. Мақамына келтіріп оқығанды тыңдаған сайын қай-қайсымыздың да құлағымыздың құрышымыз қанып, бір ауыз мағынасын ұқпасак та, сөздің сиқыр сазына елтіп, әлде қайдан құйылып жатқан үндік үйлесіміне ұйып қалатынымыздан да сондықтан¹⁶⁴. Құран оқылғанда, онымен ілесе жүретін әдемі әуен осы саджбен тікелей байланысты¹⁶⁵.

Ислами әдебиеттің қайнар көзі – Құран мен хадис. Осы екі қайнар бұлақтан сусындаған қалам иелері (ақындар, жазушылар) туралық пен тазалықты жазуды мақсат етті. Сонымен бірге олар Құрандағы сюжеттер мен образдарды өз туындыларында сәтті пайдаланумен бірге, қасиетті аяттардың ішкі әлеміне бойлап, ондағы сырлы дүниенің жұмбағын әдебиет арқылы шешуге тырысты.

Біз айтқан ырғақты проза немесе ұйқасқа құрылған қара сөз ажам халықтарында бұрыннан болуы мүмкін. Алайда қасиетті кітапты оқып, Құран арқылы рухтанған қалам иелері өз туындыларында сол дәстүрді қайта жаңғыртқаны анық дер едік.

«Муқаттаға» әріптері және әдеби өрнектер мен жанрлар

Қасиетті кітаптағы жұмбақ дүниелердің бірі ретінде – әріптер жиынтығынан тұратын «Муқаттаға» тұратын аяттарын айтуға болады. Аят дейтін, сөз не сөйлем де емес, жәй ғана араб алфавиті тізбектеліп берілген. Мысалы, «Бақара» сүресі «Әлиф Ләм Мим» деп, «а-л-м» әріптерімен басталған. Бұдан басқа, «Әлиф Ләм Ро», «Әлиф

¹⁶² “Жалын” Республикалық әдеби-көркем және әлеуметтік журналы. N12 (желтоқсан), 2004. – 67б.

¹⁶³ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –154б.

¹⁶⁴ Әдебиеттанудың өзекті мәселелері. (Академик С.Қирабаевтың 75 жылдығына арналған жинақ). //Абдрахманов С. Пушкин жырларындағы Құран сарындары. Алматы: Комплекс, 2002. –431б.

¹⁶⁵ Кароматов Х. Қуръон ва узбек адабиёти. Тошкент: Фан, 1993. –8с.

Ләм Мим Сад», «Кәф һә Ия Ғайн Сад», «То һә», «То Син», «То Син Мим», «Ия Син», «Әлиф Ләм Мим Ро», «Хә Мим», «Нун» сияқты аяттар да бар. Сондай-ақ, «Сад», «Қаф» сияқты сүрелер де «С», «Қ» әріптерімен басталған. Жалпы саны жиырма тоғыз әріптер жиынтығынан тұратын арабтың 14 әріпі 28 сүренің басында қолданылған. Бұлардың «Бақара» мен «әл-Ғимраннан» басқасы Меккеде түскен. Құрандағы мұндай тәсілді ғалымдар «муқаттаға әріптері» деп атаған. Астарлап берілген бұл әріптердің мағынасын құрантанушылар шешуге тырысқанымен де, көбісі бұл «жұмбақтың» құпиясын «Алла біледі» деген қорытындыға келген. Бірақ кейбір ғалымдар бұл әріптердің сырын әбжәд ілімі арқылы шешпекші болған. Сондай топтағы ғалымдар әбжәд сандарын ойнату арқылы бірнеше мағына да шығарған. Исламның шиға ағымын ұстанушылар әріптер жиынтығынан «*Сиратун Әли хақ нәмсәкуһ*» яғни «Әлидің жолы дұрыс, біз оны ұстанамыз» десе, сүннит жолындағылар «Сахха тариқука мағас-суннәт» яғни «Сенің жолың әһлі сүннетпен дұрыс» деген қорытынды жасаған. Бірақ олардың бұл тұжырымдары ғылыми тұрғыдан мойындалмаған. Сондықтан да Құрандағы бұл әріптер жұмбақ қалпында қалып отыр. Әлемнің бірнеше тілдеріне аударылған қасиетті кітапта бұл аяттардың мағынасын жалғыз Алланың білетіндігі ашып айтылған.

Құранның ішкі әлеміне үңілген араб һәм ажам ақындары араб әріптерін өз шығармаларында «ойнатып» беруге тырысқан. Қазақ әдебиетінде мұндай шеберлікті Абайдың шығармаларынан кездестіреміз. Шығысқа еліктеп жазған алғашқы өлеңдерінің бірінде ақын:

Әлифдек ай йузіңе ғибрат еттім,
Би, бәләи дәртіңа нисбат еттім.
Ти, тілімнен шығарып түрлі әбиат,
Си, сәнаи мәдхия хұрмет еттім...

Мәт -қасың, тәштит-кірпік, сәкін-көзің¹⁶⁶, – деп араб алфавитін тізбектеп бір сұлудың сымбатты тұлғасын беруге тырысқан. Ақын мұнда араб әріптерімен шектелместен, сонымен бірге, «харакаттады» да ұтымды пайдала білген. «Мәтті» қасқа, «тәштитті» кірпікке, дөңгеленген «сәкінді» көзге теңеген. Суреткер-ғалым М.Әуезов Абайдың бұл өлеңді жазарда Әлішер Науаиға еліктегенін алға тартады. Расында да Шығыс әдебиетіне жүйрік шайыр өз шығармаларында мұндай шеберлікті көп қолданған. Ақын «Ләйлі-Мәжнүн» дастанында:

Етгач «алиф» қадин қилиб «дол»,

Мажнунни аяғин упти филхол (сол мезетте), – деп тік тұрған Ләйләні «әлиф» әрпімен сурттеген де, оның иілгенін доғал тәрізді жазылатын «дал»-мен берген. Сондай-ақ ол Мәжнүннің шынайы сезімін беруде де, араб әріптеріне жүгінген:

Ишқ исидин эт дамимни мушкин,
Ишқ утидин эт юзимни рангин!
Буйним уза, «аин»-ин айлагил тавқ (алқа),

¹⁶⁶ Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. Алматы: Жазушы, 2002. –37-38бб.

«Шин»-ин қил ичимга шуъпаи шавқ (сезім).
«Қоф»-ин манга айла кухи андух (қайғы),
Кунглумга ғамини кух то кух.
Уч нуктасини шарора айла,
Иккисини икки хора айла.

Мұнда тырнақша ішінде берілген «а», «ш», «қ» әріптерін қосып оқығанда, арабтың «ғашық» сөзі келіп шығады. Ал төменде аталатын үш нүкте «ш» әрпінің үстіне қойылатын болса, екі нүкте «қ»-ға тиесілі. Жалпы шығыс мұсылман әдебиетінде ғашықтық сезімді жырлаған ақындар осы тәсілді көп падаланған. Мысалы, парсы ақыны Мәулуәи:

*«Ешқ ро «айн»-у «шин»-у «қоф» мәдон,
Балки сирри әст дәр се хәрфе нәһон»¹⁶⁷, –*
яғни:

Ғашықтық – «айн», «шин», «қаф»тың қосындысы емес,
Қайта осы үш әріптің астарына жасырынған құпия, – деп жазған. Осы шеберлікті Құран іліміне жетік Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы да шебер қолдана білген:

Жапырақтың біреуі – «кәф», біреуі – «нон»,
Көңілді Хаққа қойып, айталық шын.
Сол екі жапырақ болды ерлі-байлы,
Болғанда бірі пышақ, біреуі- қын.
Орнатып «кәф» жапырағын «нон»-ға қойды,
Мас болып бір ноқатпен қарны тойды¹⁶⁸.
Немесе:
Кетпен шот қолға ұстайтын “кәф” емес пе,
Осы сөз анық емей, сол көмес пе?!
Бір салып қалған жерден топырақ алса,
Шұңқыр боп қалған жері “нон” демес пе?!

Ақын мұнда «кәф» әріпін біресе пышаққа, біресе кетпен шотқа теңеген. Бұл әріптің арабша жазылуы да сабы бар кетпенге ұқсайды. «Мас болып бір ноқатпен қарны тойды» деп, «нун» әрпінің үстіндегі бір нүктені суреттеген. Осы өлеңнің соңында ақын: «Кәфті нонға қосалық-күн» – дейді ғой» деп, Құрандағы «Йасин» сүресінің 286-шы аятында баяндалатын Алланың он сегіз әлемді жаратарда «Кун» яғни «Бол» деген бір сөзімен болмыстың жаратылғанын алға тартқан.

Ақынның осы өлең жолдарымен мәндес жерді Фердаусидің «Шахнамасынан» табамыз. Парсы ақыны:

¹⁶⁷ Казем Мухаммади. Мәулона. (Пире ешко сәмағ). Тегеран: Фәзорәде фәрһәнго иршоде исломи, 1381. –94с.

¹⁶⁸ Көпейұлы М-Ж. Шығармалары. I том. Павлодар: ЭКО ҒӨФ, 2003. –15б.

«*Ду гейти пәдид омад аз «кәф» вә «нун»,
Черо нә бе фармон-е дәр нә чун»*¹⁶⁹, -
яғни:

Екі әлем «кәф» пен «нуннан» пайда болды,
Бәрі де, оның пәрменімен бола қалды.
(жолма-жолаударма)

деп жырлаған. Осы арада Фердауси мен Мәшһүр ақынның бір арнадан сусындағанын аңғарамыз. Ол – Ислам дінінің қайнар көзі Құран.

Осындай ілімді білген ақындар шығармаларында араб әріптерін ойнатумен ғана шектелмеген, сонымен бірге, алфавиттердің астарына жасырынған сандарды да түрлендіріп берген. Әсіресе бұл тәсілді Бұхара медресесінің шәкірттері жиі қолданған. Солардың бірі – Шәді төре. Ол дастандарының бәрінде өз атын сандармен берген. Мысалы, «Хайбар» қиссасында ақын:

Әбжәдтің есебімен атымды айттым,
Халқыма дұға етіңіз міскін менің.
Үш жүздің ол әріптің ортасына,
Бір менен төртті қосып етіңіз жат¹⁷⁰, –

десе, «Барсиса» деген шығармасында:

Үш жүз бір мен төртке оны қосып,
Әбжәдтің есебіне назар салың¹⁷¹, – деп аты-жөнін жасырып берген. Мұндағы үш жүз саны әбжәдта «ш», бір саны «ә»-ні білдірсе, төрт санының астарына «д» жасырынған. Бұлардың қосындысын шығарғанда «Шәді» деген ақынның аты шығады.

Әбжәд дегеніміз, тек, әріптерді сандармен жасыру емес, сондай-ақ, әріптермен сандарды да ойнатып беру. Онда автор еңбегінің қай жылы жазылғанын белгілі бір себептерге байланысты жасырып, астарлап береді. Мысалы, XVI ғасырда өмір сүрген Сәлим Сүлеймен «Жүсіп-Зылиха» поэмасының қай жылы жазылғанын шығарма ішінде жасырып берген:

«*Луро бихикояти шйниия,
«Тарих зесми хақ гания»*¹⁷²
яғни:

Мен кітапты жазып бітірдім,
Жазылу тарихына «Құдайдың есімі де жеткілікті».
(жолма-жол аударма)

¹⁶⁹ Хезор сол шере форси. Тегеран: Конунечоп, 1376. –288с.

¹⁷⁰ Шәді Жәңгірұлы. Хайбар қиссасы. Қазан: Каримовтар баспа., 1910. –13б

¹⁷¹ Шәді Жәңгірұлы. Шайхы Барсиса. Қазан: Каримовтар баспа., 1910. –37б.

¹⁷² Палестинский сборник. Вып., 21. Ленинград, 1970. – 60с.

Соңғы жолда көрсетілген «тарих» сөзінің сандар жиынтығы: $400+1+200+10+600=1211$ санын берсе, «зесми хақтың» қосындысы: $7+1+60+40+8+100=216$ болады. Енді шыққан екі нәтижені бір-бірінен алсақ, 995 шығады. Әбжәдта хижри бойынша 995, біздің жыл санағымызда 1586.

Осындай шеберлікті Самарқанд қаласында медреселер салдырған Жалаңтөс батырдың да қолданғанын Х.Досмұхамедұлы жазған. Ол салдырған Шырдар медресесінің ішкі дуалына:

«Ялаңтош баһадур чу бовад баниш омад,
Хесоб-е мол-ебинояш «Ялаңтош баһадур»¹⁷³.

яғни:

Бұны салдырған Жалаңтөс батыр келді,
Салыну тарихы “Жалаңтөс баһадыр”, —

деп жазған. Осы «Жалаңтөс баһадыр» деген сөздің астарына құрылыстың қай жылы біткені жасырылған. Оны әбжәд іліміне салар болсақ, онда: $10+30+50+20+400+6+300+2+5+1+4+200=1028/1612$ шығады. Медресе 1612жылы салынып біткен.

Бұл Шығыс мұсылман әдебиетінде кеңінен қолданылатын муамма жанры. Түркі халқынан шыққан Мұхаммед Бадахшидың (XIII-XIV) «Муамма жайындағы ой» деген теориялық еңбек жазғаны туралы деректер бар. Өкінішке орай біздің күнімізге дейін жетіп келмеген. Сондай-ақ Шығыс әдебиетінде Хусейн Нишапуридің «Рисалаи муаммой Хусаини» («Хусейннің муамма шығармасы»), Шарафиддин Әли Йаздидің «Хулали мутарраз дәр фәнни муамма вә луғаз» («Муамма мен луғаз жайында безендірілген мейрам жібек киімдері»), Әбдірахман Жәмидің «Рисалаи муамма кәбир» («Муамма хақында үлкен шығарма») атты еңбектері мен түркі тілінде жазылған Әлішер Науаидың «Муфрадат» деген еңбектерінде бұл әдеби мәселе сөз болады.

Қазақ ғылымында әбжәд хақында қалам тербеген алғашқы ғалымдардың қатарына Ақжан Машановты айтып өтуге болады. Оның «Әл-Фараби және Абай» деген кітабында бұл ілім жаратылыстану тұрғысынан талданған¹⁷⁴.

Муамма Шығыс поэзиясында қытға, рубағи кейде ғазал формасымен жасалған өлең құрылыстарында кездесіп, астарында шығарманың авторы, еңбектің жазылу тарихы сияқты мәселелер қарастырылады. Бұл үлгі прозада, көбінесе сажбен азылған туындыларда кездеседі.

Муамманың қашаннан бері қолданылып келе жатқаны туралы анық дерек жоқ. Бірақ парсы тілінде жазылған теориялық еңбектерге қарағанда бұл жанр XI ғасырда дүниеге келген.

Бұл әдебиеттаннұтқыштағы бүркеншік ат дегенге келетін шығар. Бірақ, ол жазушының немесе ақынның өз есімін тастап, өзге бір атты түгелдей иемденіп, лақап атқа айналдыратын аллоним да емес, атау сөз ішіндегі әріп орнын алмастыру арқылы

¹⁷³ Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы. Алматы: Ана тілі, 1998. –143б.

¹⁷⁴ Машанов А. Әл-Фараби және Абай. Алматы: Қазақстан, 1994. –192б.

жасалатын анаграмма да емес, автор есімінің әдеттегідей бас әріптен соңына қарай емес, соңынан басына қарай оқылатын ананим да емес, бұл – әбжәд ілімінің негізінде жасалатын мумма.

Ислами әдебиеттегі троптар мен фигуралар

Ислами әдебиеттің өзіне тән бірнеше троптары мен фигуралары бар. Ондай негізгі айшықтаулар мен құбылтулар діни шығармаға нәр беріп, оның құндылығын арттыра түседі. Сондай негізгі фигуралардың бірі – аллегория. Құбылтудың бұл түрі араб, парсы тілдеріндегі шығармаларда «Ишара» («Allusion») деп аталады. Бұл атау сөздікте астарлы сөз, ишара, ым, тұспал деген мағына береді. Ақын немесе жазушы бір сөзбен бірнеше мағына беруге тырысады. Оның негізгі айтпақ ойы әріде болады. Автордың сөзі астарлы болып келеді. Ғалым Қ.Жұмалиев аллегорияға мынадай анықтама берген: «Аллегорияда пікір астарлы болады. Кейде астарлау жұмбаққа айналып кетеді. Ондай жағдайда астарлы мағынаны әркім әр түрлі ұғынуы, әр басқа түсінуі мүмкін»¹⁷⁵. Ислами әдебиетте бұл троп жиі қолданылады. Себебі Құранның өзінен бірнеше ишараны кездестіру мүмкін. Мысалы, «Нәжм» сүресіндегі: «*Изә йағша әссидрәтә мә йағшә*» (16-шы аят) яғни «Сол уақытта ағашты қаптаған нәрсе қаптады» деген аятындағы «қаптаған нәрсе» дегенді дінтанушылар періштелер болуы мүмкін деп жорыған. Періштелер құстар сияқты ағашқа қонақтап отырады әрі оның саны мен түрінің қандай екенін Алла ғана біледі. Құранның ішіндегі аяттардың жұмбақтап берілгені сондай, олардың шешімімен айналысатын арнайы муфассирлер бар. Қасиетті сөздерді тәпсірлеушілер ондағы әрбір әріптің орналасу тәртібіне дейін назар аударады. Алла кітабындағы осындай бір сөзбен негізгі ойды жұмбақтап беру тәсілін ислами ақындар да жиі қолданған. Онда ақын негізгі ойды астарлап береді, оны қашан талдамайынша түсіну қиынға соғады.

Ислами әдебиеттің өзіне тән айшықтаудың бірі – «Илтифат» («Turning the speech to another»). Сөздікте үндеу деген мағына береді. Әдеби термин ретінде, ақынның өлеңді үш түрлі (тәкәллум (сөйлеу, ділмарлық), хаттаб (үндеу, арнау) және ғейбат) жолмен баяндау және бір жолдың үстіне жаңа жолды әкелу. Шығармада ақын ғейбатты айтып келе жатып бірден хаттабқа, немесе керісінше хаттабтан бірден ғейбатқа көшуі мүмкін. Бұған мысал ретінде Құранның «Фатиха» сүресін алуға болады. Ондағы: «Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын. Екі дүниенің билеушісі Аллаға мадақ. Қайырымды, мейірімді. Қиямет күнінің патшасы» ғейбатқа жатса, яғни, Аллаға мадақ айтылса, соңғы аяттардағы «Біз саған құлшылық қыламыз, әрі сенен ғана жәрдем сұраймыз. Бізді тура жолға сал! Нығметке бөленгендеріңнің жолына. Ашуға ұшырағандардың және адасқандардың жолына емес» деген жерлер хаттабқа негізделген. Мұнда пенденің Жаратушыға деген өтініші мен тілегі берілген. Немесе Құранның келесі бір аяттарына назар аударалық. «Нұр» сүресінің 22-ші аятындағы «*Уәляғфу уәлясфаху, әләә тухиббунә ән йағфираллаху ләкум, уәллаху зафурур рахим*»

¹⁷⁵ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –124б.

яғни «Ғапу етіп, кешірсін. Алланың сендерді жарылқауын жақсы көрмейсіңдер ме? Алла аса жарылқаушы, ерекше мейірімді» дегендегі алғашқы екі жол хаттабқа құрылса, соңғы «Алла аса жарылқаушы, ерекше мейірімді» деген жері ғейбатқа негіздеген.

Мұндай үрдіс орта ғасырда дүниеге келген шығармалардың бәрінде қолданылған деуге болады. Онда міндетті түрде Аллаға мадақ айтылады (ғейбат), шығарманың соңында ақын бір-екі жолын дұғаға (хаттаб) арнайды. Өзінің хал-жағдайын айтып, Жаратқанға жалбарынады. Түркі даласына сопылықты үгіттеген Қожа Ахмет Иасауи осы үрдісті қатаң сақтап отырған. Ол:

Білмәділәр муллалар, Мансурны өлтірділәр,
Кафир деб өлтірділәр үч йүз мулла йығылыб.
Күлін көккә саудырды, айланыб дарияға салды.
Зауық дария мауж ұрды, ақты дария қайнашыб
Ошыл күні ол дария, қылды афған ұрдылар, – деген жер ғейбат,
Ғашықларға, худая, қылғыл дидар иа насыб, – хаттаб болса,
Тауба қылғыл, Қожа Ахмад, болғай хаққа ғинаят,
Йүз мың аулия өтті сырны сырға улашыб¹⁷⁶, – деген жолдарда ақын өзінің жағдайынан хабар беруде. Бұл – тәкәллум.

Иасауидің осы хикметі сырттай қарағанда бір өлең болып көрінгенімен, іштей үш түрлі баяндалған. Мұндағы соңғы жолдарды арнаудың (жарлай, сұрай, зарлай) түрлеріне жатқызғанымен де, ақынның адамға не көпшілікке емес, Жаратушыға жалбарынып тұрғанын ұмытпаған жөн. Әрі Иасауи дұғасының жауабын күтпейді (сұрай), әрі көпшілікке жолдау жолдап тұрған жоқ (жарлай), әрі басындағы қиын-қыстау кезенді айтып, халыққа зарын жеткізуші де емес (зарлай). Ол – Аллаға мінажат етіп, одан медет тілеп, дұға жасайды. Сондықтан да бұл айшықтау тек, ислами әдебиетте ғана жиі қолданылады деуге болады.

Сондай-ақ тек ислами шығармалардың өзіне ғана тән айшықтаудың бір түрі – «Талмих» («Indicating»). Қазақша сілтеме, сілтеу, нұсқау десек те болады. Ақын немесе жазушының өз ойын дәлелдеуде Құранның белгілі аяттарына, пайғамбардың танымал өсиеттеріне немесе әулие-әнбиелердің қанатты сөздеріне сілтеме жасауы. Ең бастысы ақын онда баяндалатын жағдайды (аяттағы, хадистегі) тура түпнұсқа қалпында емес, оны өз сөзімен еркін жеткізеді. Бұған мысалды Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігінен» кездестіру мүмкін. Оның шығармасында қасиетті аяттар мен хадистер түпнұсқа қалпында кездеспегенімен де, Жүсіп ақын оны өз сөзімен беруге тырысқан. Мысалы, шығармадағы Өгдүлміштің Айтолдыға көңіл басу ретінде берген жауабынан мына сөздерді кездестіреміз:

Жаралған жан бір күн ажал табады,
Жаралған-сен, ал жаралған қалады¹⁷⁷.

Осындағы «Жаралған жан бір күн ажал табады» деген алғашқы өлең жолы

¹⁷⁶ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –100б.

¹⁷⁷ Құтты білік. Аударған А.Егеубаев. Алматы: Жазушы, 1986. –156б.

«Әлғимран» сүресінің «Кулли нәфсин зәйқатул мәут» яғни «Барлық жанды нәрсе өлімнің дәмін татады» деген 185-ші аятымен астарласып жатса, ал, «Жаралған-сен, ал жаратқан қалады» дегені «Ықылас» (112-ші) сүресінің негізінде жасалған. Сондай-ақ, шығармадағы:

Сабырлы бол, сабыр бастар мұратқа!

Күйіп-пісіп, өзінді отқа құлатпа¹⁷⁸!

немесе:

Сабыр соңы – салқын сая жаныңа¹⁷⁹, – деген жерлер Мұхаммедтің (с.ғ.с.) «Әссабру мифтахул жәнна» яғни «Сабыр – жәннаттың кілті» хадисі негізінде жасалған. «Сабыр соңы – салқын сая жаныңа» дегендегі адам жанының жай табатын жері – жәннат. Пайғамбардың осы хадисін «Ақиқат сыйының» авторы Ахмет Йугнеки: «Пайғамбардың сөзі: «Жақсылықтан үміт етсең – сабыр ет»¹⁸⁰, – деп, жоғарыдағы хадисті өз сөзімен жеткізген.

Мұндай мысалдарды Әдиб Ахметтен жиі кездестіреміз. «Ақиқат сыйының» алғашқы жолдарының бірінде ақын:

Жанды-жансыз, ұшқан-жүгірген нәрселер

Сенің бар екендігіңе куә болады¹⁸¹, – деп жазады. Бұл өлең жолдары «Жүсіп» сүресінің «Уә кәәин мин әйәтин фис самауати уәл арз» яғни «Көктерде және жерде қаншалаған дәлел бар» деген 105-ші аятымен үндесіп жатыр.

Құбылтудың бір түрі – «**Ғинуан**» («Title Heading») деген терминмен белгілі. Сөзбе-сөз аудармасы – түр, үлгі, үрдіс. Қазақ әдебиеттанушысындағы **метонимия**-мен үндес. З.Қабдолов алмастыруға (метонимия) мынадай анықтама берген. «Өзара шектес заттар мен себептес құбылыстардың өзара байланысты ұғымдар мен шартты сөздердің бірінің орнына бірін қолдану. Мұның да әдеби тілде атқарар қызметі әжептеуір: кейде ой ықшамдығы үшін, кейде образ нұсқалылығы үшін қажет»¹⁸². Ал, араб, парсы дүниесінде мұны автордың шығарманы толықтыру мақсатында өзінен бұрын болған бір ерекше оқиғаға немесе діни қиссаға сілтеме жасауы деп берген.

«Ағраф» сүресінің 175-ші аятында «Уәтлу ғалайхим нәбәлләзии әтәйнәху әятинә фәнсалаха минха фәәтбағахуш шайтану фәкәнә минәл ғауйн» яғни «Мұхаммед (с.ғ.с.) оларға (Яхудилерге) берген аяттарымыздан сиырылып, шайтандарға ерген, адасушылардың біреудің жағдайын түсіндір» – деп Билғам қиссасына ишара жасалған. Мұнда Жаратушы Билғам оқиғасын ашып айтпастан, оны астарлап жеткізіп отыр. Осындай ауыстыруды Қожа Ахмет Иасауидің хикметтерінен кездестіреміз.

Иа, достлар, пак ғишқыны қолға алдым,

Бу дунианы душман тутыб иурдім мән-ә.

¹⁷⁸ Бұл да сонда, 161б.

¹⁷⁹ Бұл да сонда, 162б.

¹⁸⁰ Ахмет Йугнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. –82б.

¹⁸¹ Бұл да сонда, 47б.

¹⁸² Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –233б.

Иақам тутыб хазратына сығныб келдім,
Ғишқ бабыда Мануср сифат болдым мән-ә¹⁸³, – деп ақын ғашықтық жолда өзін Мансұрға теңеген. Ақынның ішкі сырына үңілу үшін әуелі «Әнәл хақты» тілге алған Хусейн бин Мансұр Халлаждың (309 хижри жылы дарға асылған) өмірімен танысып шығу керек. Сол сияқты ақын кейде өзін Әбу Язид Бистами, Әбубәкір Шибли сынды Хақты іздеуші сопылармен салыстырып отырады.

Жоғарыда келтірілген хикметте Иасауи өзін Мансұр Халлажға теңеген де, оның өлеңінен немесе қанатты сөзінен мысал келтірмеген. Ақын кейбір өлеңдерінде «Ғриб Мансур «Әнәл-хақны» тілгә алдыә деп, Халлаждың сөзін қоса берген. Бұл араб, парсы әдебиетінде «Тазмин» («Wogowing») деп аталады. «Тазмин» – қазақша мағынасы өлеңіне бір ақыннан үзінді келтіру (авторымен бірге) деген сөз. Әдеби термин ретінде, автордың Құраннан аят, пайғамбардан хадис немесе бір ақынның, жазушының еңбегінен бір кесек сөзді алып, оны шығармасына енгізуді айтады. Егер, ол аят, хадис, қанатты сөз ортада онша танымал болмаса, онда оны айтқан адамның өзін де бірге кіргізеді (аяттың қай сүреден екенін, хадисты кім риуаят еткенін бірге береді). Абайдың отыз сегізінші қарасөзде «Бір фардадан йуз фарда бижай» деген сілтеме келтіріп, оны айтқан Софы Аллаярды да кіргізуі бұған мысал болады.

Ислами әдебиеттің негізгі шарттарының бірі – «Хәл» немесе «Тәхлил» («Untying»). Сөздікте ажырату, ыдырату, жіктеу, сараптау деген мағына бергенімен де, әдеби термин ретінде автордың Құран аятынан немесе пайғамбар хадистерінен пайдалануын айтады. Мұнда ақын аяттың немесе Мұхаммед (с.ғ.с.) өсиетін бергенде оның орын тәртібін сақтамастан, өлеңнің ұйқасына қарай кейбір жерлерін жонып не қысқартып беруі мүмкін. Бұл тәсілді парсы ақындары жиі қолданған. Орта ғасырда өмір сүрген Санаи «Ағраф» сүресінің «Қала рабби әрини әнзур иләйк»-ті (143-аят) өлең ұйқасына лайықтап, «Рабби әрни» деп берген болатын. Сонымен бірге ол «Назифаттың» «Әнә раббукумул әғла» деген аятын «Әнәл әғлә» деп, ортадағы «раббукумул» дегенді қалдырып берген. Түркі ақыны Иасауи:

«Инна фатахнаны» оқыб, мағына сұрдым,
Парту салды, бихуд болыб дидар көрдім.
Моллам ұрыб ускуд деді, бақыб турдым,
Башым салыб музтар болыб турдым мән-ә¹⁸⁴, – деп «Иннә фәтәхнәләкә фатхән мубинән» яғни «Мұхаммед (ғ.с.) сөзсіз сені ашық жеңіске ие қылдық» деген «Фатх» сүресінің алғашқы екі аятына сілтеме жасаған. Онда да бірінші аяттың «фәтәхнәләкә» деген жерін, «фатахна» деп қысқартып берген. Немесе:

«Фалиадхаку» аятыны тафсир қылса,
Андағ ғалым болур, достларым-а.
«Уәлиәбку кәсиранә деп Худа айтды,
Мағына оқыған ғалым тынмай йығлаб йүрді¹⁸⁵, – деп ақын «Тәуба» сүресінің

¹⁸³ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –34б.

¹⁸⁴ Бұл да сонда, 20б.

¹⁸⁵ Бұл да сонда, 71б.

«Фәлиадхаку қалилан уәлиабку кәсиран» яғни «Аз күліп, көп жылаңдар» аятын екіге бөліп берген. Мұнда ақын үшін ең бастысы өлең ұйқасының бұзылмауы. Сондықтан да, Алла аяттарын мағынасы бұзылмайтындай етіп, қысқартып не бөліп беріп отырған.

Кейде ақын немесе жазушы шығармасында Құран аятына, пайғамбар хадисіне немесе әулиенің қанатты сөзіне сілтеме жасауы мүмкін. Пайдаланғанда да аятты не хадисті бөлместен, ана тіліне аудармастан сол қалпында түпнұсқамен береді. Мұны – «Иқтибас» («Quotation») дейді. Қазақша шеттен алып пайдалану, кірме, алу, тауып алу, табу, деген мағына береді. Біз әдеби термин ретінде үзінді келтіру деп аламыз. Үзінді келтірудің («иқтибас») Тәхлил мен Талмихтан өзгешелігі, мұнда ақынға ерік берілмейді. Аят не хадис қалай берілсе, сол қалпында жазу сақталады. Мысалы, Иасауидің:

Төрт йүз төрт пайғамбар мурсәл, нәби,
Қалмадылар бұ дуниадын өтті бәрі.

«Куллу нәфсин зәйқатул мәут» аяты,

Қуран ічрә мундағ хабар берүр ермш¹⁸⁶, – деген хикметінің үшінші жолында «Әлғимранның» 185-ші аяты берілген. Онда «Куллу нәфсин зәйқатул мәут» аяты өзгертілместен, түркішеге тәржімаланбастан түпнұсқада берілген. Оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани да өзінің өнегеге толы жыр жолдарында Құран аяттары мен пайғамбар өсиеттеріне көп орын берген.

Тура Сина тағына ашыб Муса,
Хақға ашық болұбб дидар қулды көрің.
Дидар қылмақ йоқдур дею айды Муса,
«Ла тарани» жауаб айтды көрің¹⁸⁷, –

деген жолдардағы «Лан тарони» Алланың сөз. «Ағраф» сүресінің «Қала лә тарани уәләкин унзур иләл жәбәли фәнистәқәрро мәкәнәһу фәсәуфә тәрони» яғни «(Алла): «Мені, әсте көре алмайсың; бірақ тауға қара, сонда егер ол орнында тұра алса, сен де Мені көресің» деді», – деген 143-ші аятын берген.

Сондай-ақ ислами әдебиетте құбылтудың (троптың) метафора, кейіптеу, эпитет сияқты бейнелеу, көріктеу тәсілдері де жиі қолданылады. Жақсылық пен жамандықты, кәпір мен сенушіні, имансыз бен имандыны, жәннат пен дозақты, ақ пен қараны, адал мен арамды, сауап пен күнәні қатар қойып суреттеу діни шығармалардың негізгі шарттарының бірі. Діни тақырыпты көтергісі келген кез-келген ақын шығарма ішінде иманды ізгілікпен, имансыздықты опасыздықпен салыстырып отырады. Себебі мұндай теңеулерге қасиетті Құран мен пайғамбар хадистерінде көп орын берілген. Алланың мұсылманды мәуесі көп ағашқа, пайғамбардың иманды бұтағы көп дарахтқа теңеуі бұған мысал болады. «Ибрахим» сүресінің 24-24-ші аяттарында: «(Мұхаммед ғ.с.) көрмейсің бе? Алла қандай мысал берді: Көркем сөз, («Алладан басқа ешбір тәңір жоқ») деген сөз. Тамыры мықты, бұтағы көктегі бір көркем ағаш тәрізді. Ол (ағаш)

¹⁸⁶ Бұл да сонда, 131б.

¹⁸⁷ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –21с.

Алланың бұйрығынша, әр уақыт жемісін береді. Алла (Т.) адам баласына насихат алуы үшін мысал келтірді», – деп, Жаратушы иманды адамды мәуелі ағашқа теңеген. Алла өз үкімдерінің адамзат баласына ұғынықты болу үшін оны адам санасына түсінікті жағдайлармен салыстырып, кейде бір нәрсемен теңеп берген. О дүниедегі жұмақты саялы һәм жемісті бақшамен салыстырған. Құранда екіжүзділер былай бейнеленген. «Бақара» сүресінің 17-ші аятында Алла: «Олардың мысалы: (Далада) от жағып маңын жарық қылғанда, Алла олардың жарығын өшіріп, қараңғылықтарда қалдырған біреу сияқты, (бұл мысалда, екі жүзді мұнафықтар; жаққан оттары өшіп, тым-тырыс қараңғылықта қалғанға ұқсатылып отыр) олар көрмейді», – деп, иманы әлсіздердің жағдайын беріп отыр. Сондай-ақ кейбір қылмыстардың о дүниеде күнәсінің ауыр болатынын өте жеңіл тілмен жеткізіп отыран. Мысалы, дінде өсек тасудың жауабы ауыр болатындығын «Хужрат» сүресінің он екінші аятында «...біреуді-біреу ғайбаттамасын. Біреулерің өлген туысының етін жеуді жақсы көре ме? Әрине оны жек көресіңдер», – деп, оны адамның етін жегенмен бірдей екендігін айтқан.

Мұхаммедті (с.ғ.с.) жол көрсетуші жарыққа, қараңғы түнде бағыт беруші толған айға теңеу пайғамбардың тұсында-ақ бастау алған еді. Меккеден Мединеге қоныс аударғанда ансарлардың оны «*Таләғәл бәдрул ғәләйнә, мин сәниятил уәдәғ*» яғни «Толған айдай сәуле шашып, Шыға келді саниятул уәдағтан» деп жырға қосуы соны меңзейді. Жүсіп Баласағұн:

Рахымды ием, пайғамбарын жіберді,

Кісі ізгісі, ел сарасы жігерлі.

Түнек түнде шамы болды халықтың,

Саған, жұртқа нұрын шашты ол жарықтың¹⁸⁸, – деп ақырзаман елшісін қараңғылыққа жарық сыйлайтын шамға теңеген. Әдиб Ахмет Йүгнеки:

Адамгершілік бір үй, қарапайымдылық оның іргетасы сияқты,

Немесе қарапайымдылық (жасыл) алқап, адамгершілік (онда өскен) алқызыл гүл сияқты¹⁸⁹, – десе, тағы бір жерінде дінде қатты сыналған сараңдық хақында ол:

Ол (Сараң) – малдың құлы, мал – оның билеушісі сияқты¹⁹⁰, – деп, өзі де жемейтін, өзгеге де бермейтіндерді қатты сынаған.

Ислам дінінің әдебиетке тигізген әсерін зерттеген ғалымдар діни шығармаларда ең көп қолданылатын Құран аяттары мен пайғамбар өсиеттерін жинақтап, оларды «Құрандық немесе хадистік мақал-мәтелдер» деп атаған. Бұл аталмыш мысалдар қанатты сөздер ретінде көп тараған. Бұл негізгі аяттар мен хадистерді ислами әдебиеттің алғы шарты деуге болады. Мысалы, ислами шығармалардың басында кездесетін әуелі Алла атымен бастап, оған мадақ айту дәстүрін исламтанушы ғалымдар «Фатиха» сүресінің алғашқы екі аятымен байланыстырады. Бұл ойымызды М.Әуезовтің: «Ол замандағы сұлу-сымбатты өнер, өлең, жыр түгелімен құдай жолына істеген мінәжат сияқты жүрек қанын ағызған өлеңмен, күңіренген бәйітпен жаратқан иесіне дұға оқитын. Ол кездегі ақындық өнерінің өзі де құдайға істеген құлшылық болатын.

¹⁸⁸ Құтты білік. Аударған А.Егеубаев. Алматы: Жазушы, 1986. –53б.

¹⁸⁹ Ахмет Йүгнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. –61б.

¹⁹⁰ Бұл да сонда, 57б.

Жақын күншығыста әдебиет өнерінің бір ұзақ дәуірі осы бәйітпен өтеді. Бұның мысалы, Физули, Қожа Хафиз, Мағари, Қожа Ахмет Яссауи, Сопы Аллаяр»¹⁹¹, – деп /74, 57/ жазуы біздің оймызды нақтылай түседі.

Қанатты сөз ретінде халық арасына кең тараған Құран аяттары мен пайғамбар өсиеттеріне ғалымдар ерекше назар аударған. Солардың қатарында Ибрахим бин Мұхаммед бин Нәфтәуияның (хижридің 323-ші жылы қайтыс болған) «Әмсәлул Қурән», Әбул Хасан Әли бин Мұхаммед Мәуарди Мысридың (хижридың 450-ші жылы дүниеден озған) «Китәб әмсәлул Қурән», Шәмсәддин Ахмәд бин Әби Бәкір бин Қайямул Жузияның (хижридың 754-ші қайтыс болған) «Китәб әмсәлул Қурән», Әбул Фазыл Жағфар бин Мұхаммед Шамсул Халафа Афзали Мысридың (523-622 хижри) «Китәбул әдәб» сияқты Құраннан алынған қасиетті аяттарға талдау жасалған еңбектерімен бірге, Рамһурмузи Хасан биен Әбдрахман Хәлладтың (хижридың 360-шы жылы қайтыс болған) «Әмсәлин-нәби», Әбу Хиләл Әскәридің (хижридың 382-ші жылы дүниеден өткен) «Зәрәбул мәсәл минәл кәләмин нәби» секілді пайғамбар хадистеріне жасалған зерттеулерді атауға болады. Енді солардың кейбіріне тоқталып өтер болсақ:

Құраннан алынған қасиетті сөздер:

Әлхәмду лилләхи раббил ғәләмин («Фатиха», 2-ші аят)

(Барлық мақтау бүкіл әлемнің Раббы Аллаға тән).

Фи қулубиһим мәрәзун фәзәдәһумуллаһу мәрәзән («Бақара», 10-шы аят)

(Олардың жүректерінде дерт бар (Күншілдік дерті). Сонда Алла олардың дертін арттыра түсті).

Суммун букмун гумиун фәһум лә яғқилун («Бақара», 171-ші аят)

(...саңырау, сақау және соқыр. Сонда олар еш нәрсені аңғармайды).

Иннә лилләхи уә иннә иләйһи ражигун («Бақара», 156-шы аят)

(...Шын мәнінде біз Аллаға тәнбіз әрі оған қайтушымыз)

Йуридуллаһу бикумул йусро уәләә йуриду бикумул гусро («Бақара», 184-ші аят)

(Алла сендерге жеңілдік қалайды, ауырлық қаламайды).

Уә ләә тулқу биәйдикум иләт тәһлукәти («Бақара», 194-ші аят)

(...өздеріңді өз қолдарыңмен қауіп-қатерге салмаңдар).

Лә йукәллифуллаһу нәфсән иллә усғәһә («Бақара», 232-аят)

(Бізге бізден бұрынғыларға жүктегендей ауыр жүк жүктеме).

Қуллу нәфсин зәйқатул мәут («Әлғимран», 185-ші аят)

(Барлық жанды нәрсе өледі).

Уә хулиқал инсәнү зәғифән («Ниса», 37-ші аят)

(Адам әлсіз жаратылған).

Уәс сулху хәйрун («Ниса», 127-ші аят)

(Бейбітшілік артық).

Тәғәунә ғәләл бирри уәт тәқуә уә ләә тәғәуәнү ғәләл исми уәл гудуәни («Мәйдә», 2-ші аят)

(Жақсылыққа, тақуалыққа жәрдемдесіңдер. Күнәға және дұшпандыққа жәрдемдеспендер).

¹⁹¹ Әуезов М. Шығармалары. 20 том. Алматы: Жазушы, 1985. –576.

Кулуу уәшрәбуу уә лә тусрифу («Ағраф», 30-шы аят)

(Жеңдер, ішіндер бірақ, ысрап етпендер).

Фәлядхаку қәлилән уәлябку кәсирән («Тәубә», 83-ші аят)

(Аз күліп, көп жыландар)

Пайғамбар хадистерінен алынған қанатты сөздер:

Иннамәл әгмәл бинниәт

(Амалдар ниетке байланысты)

Ибдә бинәфсик

(Өзіңнен баста)

Әлжәмағату рахматун

(Жамағат мейірім)

Әддуния мәзрағатул әхирати

(Дүние ақіреттің егіні)

Рәжәғнә минәл жиһәди әсғар иләл жиһәдил әкбәр

(Кіші жихадтан үлкен жихадқа оралдық)

Шәррул гуләмәи мин зәәрәл умрәә уә хайрул умәрәи мин зәрәл гуләмә

(Ғалымдардың жаманы әмірлерді зиярат етеді, әмірлердің жақсысы ғалымдарды зиярат етеді)

Қалбул мүмини ғаришур рахмәни

(Момынның жүрегі рахманның ғаршы)

Ләуләкә ләмәә халақтул фәләк

(Сені жаратпағанымда болмысты жаратпас едім)

Мән ғәрәфә нәфсәһу ғәрәфә раббаһу

(Кім өзін таныса, раббысын танығаны)

Муту қәблә ән тәмуту

(Өлместен бұрын өліндер)

Әлмүмину миратул мүмини

(Мұсылман мұсылманның айнасы)

Әннәумә әхул мәути

(Ұйқы өлімнің туысы)

Әлйәдул гулә хайру минәляди суфлә

(Жоғары қол төмен қолдан артық).

Осында аталған қанатты сөздер ислами әдебиетте жиі қолданылады. Бірде аяттың не хадистің өзі берілсе, кейде тек, мағынасы ғана берілуі мүмкін.

«Диалог түрінде өлеңдер де жазылуы мүмкін»¹⁹², – деп Қ.Жұмалиевтің жазғанындай, ислами әдебиет те диалогқа көп орын беріледі. Бұл, әсіресе, ғазал үлгісімен жазылған өлеңдерде кездеседі. Онда автор екі жақты айтыстыру арқылы оқырманға шын ақиқатты танытқысы келеді. Оқырманның ойында оратылып, шешімі шешілуге тиісті жағдайды ақын өз шығармасында басты нысана ретінде алып, оның жауабын оңай тауып береді. Онда ақ пен қараның, дозақ пен жәннаттың, иманды мен

¹⁹² Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –63б.

имансыздың арасындағы сұхбатқа көп орын беріледі. Құранда Мұса мен Ферғаун, Мұса мен Қызыр, Әбіл мен Қабыл, Ибрахим мен Намрұдтардың бір-бірімен тілдескендері диалог түрінде берілген. Қасиетті кітаптан шабыт алған ақындар мұндай тәсілді көп қолданған. Парсы әдебиетінде сопылық дүниетанымды нақышына келтіріп жазған Хафиздің ғазалдарынан «дедім-деді» деген тіркестерді көптеп кездестіруге болады. Бұл – бірінші жақ пен үшінші жақтың арасындағы ғибратты сұхбаттан туған. Орта ғасырлық түркі ақыны Қожа Ахмет Иасауидің хикметтерінің ішінде де диалогқа құрылған даналық сөздер бар. Онда жәннат мен дозақтың айтысы өте тартымды етіп жырланған.

Бехешт, дузақ талашур, талашмақта байан бар,
Дузақ айтұр, ман артұқ менде Ферәун, Хаман бар.
Бехешт айтұр: «Нә дерсін? Сөзні білмей айтұрсын,
Сендә Ферәун болса, менде Юсуф Кенән бар».
Дузақ айтұр: «Мен артұқ бәхил куллар менде бар,
Бәхилларны буйныда оттлұғ зәнжир кішен бар».
Бехешт айтұр: «Ман артуқ, пәйғамбарлар мәндә бар,
Пәйғамбарлар алдида кәусар, хур уә ғұлман бар¹⁹³, – деп Иасауи жәннат пен дозақты айтыстырса, оның негізгі төрт шәкірттерінің бірі – Сүлеймен Бақырғани:

Нафсім айтұр, бұ бес күнлік тірілікке,
Бұ дунияда бағу бұстан етаин дер.
Ул бұстанларға салну-салну кірібан,
Текма йазда турлук меуа татайын дер.
Рухим айтұр, шариатның ілмін біліб,
Илм бірлә тариқатның йолын біліб,
Сахар уахтыда уйағлықны адат қылыб,
Ун бес йашдын қалмыш намаз утәйін дер¹⁹⁴ – деп нәпсі мен рухтың тартысын жақсы суреттеп берген.

Ғуламы алды Абдулла Ансар
Деді: «Ей, кул, атыңны айла изхар».
Деді: «Ей, хужа, сән қойсаң қай ат,
Менің атым ушалдур ей, некузат».
Деді: «Ей, кул, суйарсан қайсы харак».
Деді: «Сендін нә тексә бе дур ей, пәкзат».
Деді: «Қайсы киім кунғуңда марғуб».
Деді: «Сән қайсыны берсең ушал хуб»¹⁹⁵, – деп сопылық дәстүрді жалғастырушы Софы Аллаяр да, диалогқа құрылған діни шығарма жазған.
Құбылтудың(троптың)бір түрі – астарлау (З.Қабдолов) да, ислами шығармаларда

¹⁹³ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –61б.

¹⁹⁴ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –26с.

¹⁹⁵ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –153б.

жиі қолданылады. Астарлауды кейде символ деп те атайды. Арабша атауы – «илһам» («Equivocation»). Сөзбе-сөз аудармасы шабыт, рухтанушылық деген мағынаға ие. Автор шығармада екі немесе одан да көп мағына беретін бір сөзді немесе тіркесті қолданады. Оқырман әуелі, оның бергі мағынасын түсінеді. Сөздің бірінші мағынасы жақын, ал, екіншісі әріде болады. Оқырман егер зерек болмаса оның астарын түсінбеуі де мүмкін. З.Қабдолов астарлауға мынадай анықтама берген: «Бір нәрсені не құбылысты тура суреттемей, бұларға ұқсас басқа бір нәрсеге, не құбылысқа құпия теліп, жасыра жарыстырып, бүкпелей бейнелеу, ойды да ашық айтпай, тартымды тұспалмен түсіндіру»¹⁹⁶. Түркі халқының ақыны Әлішер Науаи символды «хасса маъни» («жоғары мағына») деп атаған. Құбылтудың бұл түріне Құраннан мысал келтірер болсақ, оған «Фатх» сүресінің оныншы аятындағы «*Ядуллаһу фәуқа әйдиһим*» яғни «Алланың қолы олардың қолдарының үстінде» деген «қол» тікелей емес, ауыспалы мағынада келген. Мұнда ол – күдірет, күш деген мағынаға ие. Астарлау, әсіресе, сопылық шығармаларда жиі кездеседі. Ақындардың шартты түрде беретін шарап, мей, гүл деген символдарды атауға болады. Мысалы, Харезмидің «Мұхаббат-намесінде»:

Кел, бері, ей, шарапшы, әкел көзе,
Сүйгенімнің мейірімі түсер бізге.
Ішелік шарапты сүйгенімнің жүзіне (арнап),

Хызыр суын шашалық жан жүзіне¹⁹⁷, – деген жыр шумағы бар. Осындағы шараптың астарына Алланың нұры жасырынған. Бірақ, оны бір қарағанда түсіну қиын. Осы секілді тәсілдер сопы ақындардың өлең-жолдарында жиі орын алған.

Діни шығарма кейде сырттай әзілге, келекеге, әжуаға құрылуы мүмкін. Бірақ оның астарынан ащы шындықты аңғаруға болады. Бұл құбылтудың түрі – кекесін немесе ирония. Тағы бір түрі – мысқыл, яки сарказм¹⁹⁸. Арабша атауы – «Таһаккум» («Mockery», «Irony»). Қазақша мазақ, келеке, әжуа деген мағына береді. «Дұхан» сүресінің «*Инна шәжәрәтә зәққумин. Тағамул әсим. Кәлмуһли яғли фил бутун*» яғни «Шынында заққұм ағашы. Күнәкарлардың тағамы. Балқыған кен сияқты қарындарында кайнайды» деген 43-45-ші аяттары мен «Ағраф» сүресінің 41-ші аятындағы «*Ләһум мин жәһаннамә миһәдун уә мин фәуқиһим гәуәшин, уә кәзәликә нәжзиз-залиминә*» яғни «Оларға жаһаннамда төсек және үстерінде жамылғылар бар. Залымдарға осылайша жаза береміз» деген тұстар сырттай әжуаға, келекеге құрылғанымен де, астарында ащы ақиқат жатыр. Мысалы:

Гайбат сөзге құлақ салғай қиынға йауық,
Құлағыға темур соқар, достларым-а.
Ол темурні аслін сұрсаң, дозах оты,
Ғасиларны қинағушы дозах оты¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –232б.

¹⁹⁷ Оғұз-наме, Мұхаббат-наме. Алматы: Жазушы, 1986. –112б.

¹⁹⁸ Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –235б.

¹⁹⁹ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –36б.

Иасауидің осы хикметіндегі күнәһарлардың құлағына қияметте темір құйылды деген жерлер бұл сөзімізге айғақ болады.

Ислами әдебиеттің құрылымына келер болсақ, қысқа жанрларды айтпағанда, көлемді шығармаларда Аллаға мадақ, пайғамбарға салауат айту, соңынан дұға жасау дәстүрі қатаң сақталатын:

Бірінші, ХӘМД – шығарма Алла атымен басталады, оның негізгі зати һәм субути сыпаттары сөз болады;

Екінші, НАҒТ – Мұхаммед пайғамбарға салауат айтылады.

Үшінші, МАДХИЯ – шығарманың кімге арналғандығы айтылып, оған мадақ айтылады;

Төртінші, СӘБӘБ-Е ТӘЛИФ – шығарманың жазылу себебі ашып көрсетіледі;

Төртінші, НЕГІЗГІ БӨЛІМ – мұнда негізінен, ақынның айтпақ ойы беріледі;

Бесінші, МІНӘЖАТ – шығарманың соңында автор өзінің бұл дүниелік мүшкіл хәлін айтып, о дүниеде жәннатты нәсіп етуін сұрап, Жаратушыға жалбарынады.

Ал, кейбір шығармаларда МАДХИЯ мен МІНАЖАТТЫҢ орны ауысып түсуі, немесе НАҒТ-тың кездеспеуі мүмкін.

«Ислами әдебиет дегеніміз не?» деген сұраққа жоғарыда келтірілген мысалдарымыз арқылы мынадай түйін жасауға болатын секілді: Алла аяттары мен пайғамбар хадистерінен нәр алып, туралық пен пәктікті ту еткен ақындардың мұрасын ислами шығармалардың қатарына жатқызуға болады.

Қасиетті Құранның мұсылман халықтарының әдеби жәдігерлеріне тигізген әсерін қысқаша түрде былай түйіндеуге болады: біріншіден – **персонаждар** (сюжет, образ), екіншіден – **сүрелердегі құпия әлем** (муамма), үшіншіден – **қасиетті аяттардың құрылысы** (саждық ұйқас, ғазал, тәржіғ бәнд) арқылы.

Ислами әдебиеттің поэтикасын зерделеу барысында отандық ғалымдарымыздың еңбектерімен бірге, араб, парсы, түрік теоретиктерінің де зерттеулерін барынша пайдалануға тырысқанымызды баса айтқымыз келеді. Себебі ислами әдебиеттің түрлері, жанрлық ерекшеліктері сол елдерде жіті қарастырылған. Себебі ортағасырларда Ислам өркениетінің аясына ұйысқан араб һәм ажам (арабтан өзге халық, негізінен, парсы мен түркілерге қарата қолданылған) халықтарының көркем шығармаға қойылатын талабы бір болатын. Құран мен хадистен нәр алған ақын-шайырлардың көтеретін тақырыбы мен айтар ойы бір арнада тоғысып жататын. Сондықтан да орта ғасырларда дүниеге келген әдеби жәдігерлерді сол заманның тынысымен, әдіс-тәсілімен зерттегенде ғана ақынның шайырлық шеберлігіне толық қанық болуымыз мүмкін. Өкінішке орай соңғы бір ғасыр көлемінде әртүрлі саяси сәбептерге байланысты Ислам әлемінен біраз алыстап кеткендіктен де, ислами әдебиеттердің қыр-сырын толық ашалмай келеміз. Орыс, одан арысы Батыс теоретиктерінің еңбектері арқылы ислами рухта жазылған шығармалардың түпкі мәніне терең бойлау мүмкін емес. Ортағасырларда жазылған мәтіндерді талдауда шығыс мұсылман ғалымдарының зерттеулеріне арқа сүеуіміздің бір қыры да осында жатыр дегенді баса айтқымыз келеді.

Ислами әдебиеттің тематикасы

Дін тақырыбына барған ақындар, негізінен, үш мәселені қозғайды: ИСЛАМ, ИМАН, ИХСАН.

Ортағасырлық шайырлар жарыса жырлаған Ислам дегеніміз не? Мұхаммед пайғамбардың Алла Тағала тарапынан алып келген дінін қабылдау, соған мойынсұну. Исламның талаптары бойынша өмір сүру үшін бес шарттың орындалуы қажет:

1. Алланың бірлігі мен Мұхаммед Оның елшісін екендігін тілмен айтып, жүрекпен бекіту;
2. Күніне бес уақыт намаз оқу;
3. Жыл сайын рамазан айында ораза ұстау;
4. Әл-ауқатты адамдардың дүние-мүлкінің бір мөлшерін кедей-кепшікке, мұқтаждарға үлестіру,
5. Шамасы келсе өмірінде бір рет қажылыққа бару²⁰⁰.

Исламның осы негізгі ұстындарының парызы мен уәжібі, сүннеті мен мустахабы, мубахы мен мәкруһы секілді шарғи амалдары бар²⁰¹. Исламды халық арасына үгіттеуді басты міндет санаған ақындар осы бес ұстынды түсіндіру үшін барлық шарифат шарттарын да қоса жырлауға тырысқан. Кейбір ақындар белгілі бір парызды ғана, яғни намазды не ораны ғана алса, ендігі бір шайырлар Исламның бес ұстынын бастан-аяқ өлеңмен жазып шыққан. Иман куәлігін тілмен айтып, ділмен бекіткеннен кейін сол иманды қуаттандырып тұру үшін қашанда пенде құлшылықта болмағы керек. Ал құлшылық дұрыс болуы үшін оның шарифат бекіткен шарттарын айна-қатесіз орындау парыз. Сондықтан да әрбір мұсылман Әһли сүннет уәл-жамағаттағы белгілі төрт фикһтық мектептің бірін ұстап, сонда көрсетілген ғибадат шарттарын толық атқаруы қажет. Осы орайда түркілерден шыққан ақындардың басым бөлігі Имам Ағзам жолының артықшылығын баяндай келіп, Ханафи фикһын кеңінен үгіттегенін ерекше атап өткен жөн²⁰².

Ислами ақындардың көп жырлаған келесі мәселесі – Иман. Алланың барлығына, Оның періштелеріне, кітаптарына һәм пайғамбарларына, ақирет күніне және тағдырға ешбір шүбәсіз илану. Исламды қабылдаған адам бұл иманның алты шартын толық қабылдап, жүреkte бекітпейінше мұсылман болып есептелмейді²⁰³. Яғни, иман шынайы болуы үшін Алла тарапынан жіберілген пайғамбарларына, періштелері мен кітаптарына, сондай-ақ ақирет күнінің болатынына және жақсылық һәм жамандық атаулының Алланың қалауымен жүзеге асатынына шынайы сенуі

²⁰⁰ Языжы С. Негізгі діни мағлұматтар (Сенім, ғибадат, Ахлақ, Сийәр). Алматы: Жібек жолы, 2004. - 117б.

²⁰¹ Бұл да сонда, 118б.

²⁰² Қолына қалам алған ақындар әһли сүннеттегі төрт фикһтық мектептің негізін қалаған имамдарға (Имам Ағзам, Имам Шафиғи, Имам Ханбали және Имам Ахмад) мадақтар айтып, Ханафи мәзһабындағы ғибадаттың парызын, уәжібін, сүннетін, мустахабын, мубахын, мәкруһын толық түсіндіріп беруге тырысқан.

²⁰³ Бұл да сонда, 36б.

кажет. Онсыз иман толық болмайды. Сондықтан да Алланың дінін таратқысы келген ақындар өз шығармалары арқылы қасиетті кітаптардың ерекшеліктерін, пайғамбарлардың өмір-тарихы мен өздеріне ғана тән мұғжизаларын, бұ дүниені құлшылықпен өткізудің абзалдығын және о дүниедегі жұмақ пен тозақтың айырмашылығын, Алла тарапынан жіберілетін әрбір жақсылық пен жамандық атауылының пенденің жасаған амалдарына қатысты екендігін кеңінен насихаттады.

Шайырлардың ең көп жырлаған мәселелерінің бірі – Ихсан. Алла Тағаланы көріп тұрғандай құлшылық жасау – шынайы иманның белгісі болған. Пенденің кемелдену ұстындарын насихаттауды негізгі мақсат етіп алған ақындар шарифаттың шарттары мен тариқаттың өзіне тән талаптарын, мағрифаттың шексіз дариясы мен хақиқаттың құпияға тола сырларын жырға қосты. Сабырлылық, шынайылық, кішіпейілділік секілді көркем мінезге тән қасиеттер сопылық шығармаларда кеңінен көрініс берді. Олар ғашық пен машұқ әлемін жырлауда мажаз бен хақиқат сырларына үнілді. Муршидтің (пірдің) кемелдену жолдарын, мүридтің кәміл ұстаз алдындағы уәзипалары (міндеттері) мен рухани сұхбаттың әдебін жырлау барысында сопы шайырлар өздеріне тән сөз тіркестері мен атауларды кеңінен қолданды. Бір туындылар тек қана хастарға (кемел адамдарға) арналса, ендігі бір шығармалар ауамның (қарапайым халыққа) санасына түсінікті тілмен жазылды.

Жалпы, ортағасырлық әдебиетті поэзиялық шығармалар деп алсақ, сол өлең сөзбен жазылған жәдігерлердің басым бөлігі сопылық шығармаларға тиесілі екендігі белгілі. Ихсан – діннің ішкі әлемі деп түсінген ақындар пенденің жан дүниесін ашып беруге тырысты. Араб һәм ажам жұртында ақиқатты іздеген ғәріптер, тариқатқа қадам қойған саликтер, ел кезген қаландарлар, ханаканы жағалаған диуаналар мен қылуәттерді мекендеген дәуіштер бар ғұмырын Хаққа деген ұлы махаббатты насихаттауға арнады. Кейбір туындыларда сопылықтың сырлы әлемі ашық жырланса, ендігі бірінде астарланып, тұспалданып айтылды. Ғашық-машұқ тақырыбына құрылған мұндай шығармалардан әрбір оқырман өз іздегенін тапты: мажаз махаббатына мас болғандар бұ дүниедегі сүйіктісімен тілдескендей болса, хақиқат әлемінде ұшқан жандар өлеңдегі екі жолдың өзінен терең мағына тауып, «мұрттай ұшатын». Сопылық әдебиеттің жүректерді жаулаудағы бар құдіреті де осында болатын.

Орта ғасырлық ақындар Ислам, иман һәм ихсанды жырлау арқылы Жаратқанның пенделеріне жіберген дінін тұтастай насихаттады. Әрбір ақын өзінің айтар ойын толық жеткізу үшін өзінше ізденді. Бірі бұрыннан қалыптасқан өлең құрылыстарына жүгінсе, ендігі бірі жаңа әдеби өрнектер жасады. Көтерген тақырыптарын толық ашу үшін сол мәселеге тереңірек үңіліп, әдебиет айдынында бұрын айтылмаған ойларды жеткізуге тырысты. Сондай шығармашылық ізденістердің нәтижесінде ислами әдебиеттің өрісі кеңейіп, жаңа өрнектер мен жанрлар пайда болды.

Ақындар Алла дінін насихаттауда бірнеше тәсілдерге жүгінген. Біріншісі – уағыз-насихат түрінде²⁰⁴. Пайғамбар өз хадистерінің бірінде: «Дін – нсихат» деген. Халықты жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару – әрбір мүміннің парызы. Ханафи мәзһабында әрбір мұсылманның мойнында қырық парыз бар екенін, соның бірі – «Әмір бил-мәғруф, нәһил-мункәр» («Жақсылыққа бұйырып, жамандықтан

²⁰⁴ Гузел А. Дини-тасаууфи түрк едебийаты. Анкара: Акчағ басым, 1999. – 658с.

қайтару») екені анық. Мешіттерде имамдар жиналған жамағатқа қара сөзбен уағыз айтса, қолына қалам алған шайырлар дидактикалық сарында шығармалар жазып, дінді таратқан. Алланың парыздарын орындауға шақырып, тиым салғандарынан тиылуды өткір де батыл жеткізу, негізінен, діннен хабары бар оқырмандарға қарата айтылған. Ал дінге енді бет бұрып келе жатқан жандарға дін негіздерін, иман шарттарын түсіндіру үшін жазылған жәдігерлер де бар²⁰⁵. Сондай-ақ, дінді таратуда тағы бір қолданылған тәсіл – берілген сұраққа өлең түрінде жауап қайтару да ислами әдебиетте кеңінен қолданылғанын көреміз²⁰⁶. Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінен үзінділер келтіре отырып, нақты дәлел-айғақтармен берілген жауап қашан да ақылға қонымды болары анық. Осы жағына назар аударған ақындар өз шығармаларында киелі мәтіндерді кесек-кесек қалпында қолдануға тырысқан. Кейбір аяттарды ұйқастың ыңғайына қарай арабша берсе, келесі бір аяттардың түркіше мағынасын ашып көрсеткен.

Ақындардың дін таратуда кеңінен қолданған тәсілдерінің бірі – хикая түрінде жеткізу²⁰⁷. Бұл тәсіл ортағасырлық түркі шайырларын айтпағанның өзінде бертінгі қазақ ақындары тарапынан да жиі қолданылған. Әулие-әмбиелердің өнегелі өмірлерінен қызықты қисса, хикаялар жазып, дін таратқан ақын молдалар аз болмаған. Қиссада пайғамбарлардың дін таратуда тартқан машақаты, адам сенгісіз мұғжизалары мен әулиелердің жұртқа көрсеткен кереметтері оқырманның жүрегін жаулауда қатты әсер еткен. Әу баста жазбаша түрде басталған мұндай туындылар халық арасына тез тарап, бертін келе шығарған авторы ұмытылып, халық мұрасына айналған тұстары да өте көп. Алаш қайраткері Халел Досмұхамедұлының: «Мұхаммед пен оның серіктерінің өмір жолдарын баяндау да бұл әдебиетте ерекше орын алады. Әсіресе Әли халифа мен оның балалары Хасен, Хұсайын туралы өлең-хикаялар мол»²⁰⁸, – дегені біздің айтар ойымызды нақтылай түседі.

Сондай-ақ, Алаш арысы Ахмет Байтұрсынұлының: «Діндар жағының басымдығымен айрылатын түрлері мынау: қисса, хикаят, мысал, насихат (үгіт), мінажат, мақтау, даттау, айтыс, толғау, терме»²⁰⁹, – деп жазғанындай, діндар ақындардың Исламды насихаттауда оқырманның жүрегіне түрліше жол табуға тырысқанын көреміз.

Ислами әдебиетті жүйелеу

Орта ғасырлық түркі халықтарының жазба әдебиетін саралағанда, онда Исламның басты рүкіндері мен шариғат шарттарын қозғайтын шығармалармен қатар, көтерілер тақырыбы мен ішкі мазмұны жағынан оқырман терең ой салар сопы

²⁰⁵ Бұл да сонда, 660б.

²⁰⁶ Бұл да сонда, 661б.

²⁰⁷ Бұл да сонда, 666б.

²⁰⁸ Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы. Алматы: Ана тілі, 1998. –29б.

²⁰⁹ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –319б.

лық еңбектерді де кездестіруге болады. Діни-сопылық шығарма мен діни-дидактикалық туындылардың аражігін ажыратып алу үшін, ондағы негізгі мақсат – автордың ішкі сыры мен мәтіннің мазмұнына үнілу керек. Ислами шығармалардың бастауы Құран

мен пайғамбар өсиетінде жататындығы белгілі жағдай. Десек те екеуінде көтерілер тақырып әрқилы болып келеді. Бірінде исламның сыртқы формасы сөз болса, екіншісінде діннің ішкі әлеміне көбірек көңіл бөлінеді. Ендеше Ислам дінінің аясында дүниеге келген әдеби жәдігерлерді теориялық тұрғыдан жүйелеу бүгінгі әдебиеттанудағы кезек күттірмес шаралардың бірі. Себебі кешегі кеңес заманын айтпағанның өзінде, соңғы кездері жазылған түркі халықтарының әдебиет тарихына арналған еңбектерде орта ғасырда дүниеге келген шығармалардың бәрін бір жақты қарастыру үрдісі қалыптасып келеді. Мысалы, башқұрттық ғалым Г.Хусаинов «Башкирская литература XI-XVIII вв.» деген зерттеуінде Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани сияқты сопы ақындардың туындыларымен бірге, Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» (XIII-XIV ғғ.), Рабғұзидың «Қиссәсул-әнбия» (XIV ғ.), Махмұд Кердеридің «Нәһжул-фәрадис» (XIV ғ.) секілді еңбектерін де тасаууф (сопылық) әдебиеттердің қатарына жатқызған²¹⁰.

Алтын Орда тұсында жазылған «Жұмжұма», «Қиссәсул-әнбия» және «Нәһжул-фәрадис» жәдігерлерінің сыртқы формасы мен ішкі мазмұнына қарап, топтастыру қажеттілігі туындайды. А.Иасауи мен С.Бақырғани өз шығармалары арқылы әдеп пен кемелдену жолдарын яғни батынды (Исламның ішкі әлемін) көп жырласа, Рабғұзи Алла тарапынан жіберілген пайғамбарлардың тарихын, ал, Кердери Мұхаммедтің (с.ғ.с.) қырық өнегелі өсиетін жазған. Хусам Кәтіп бір діни хикаяны өлең сөзбен өрнектеп бергені белгілі.

Қазақ әдебиетінің тарихында діни шығармалардың көтерер тақырыбы мен ішкі мазмұнына қарап жіктеп, анықтама берген ғалымдарымыз бар. Солардың бірі – Ахмет Байтұрсынұлы. Алғашқылардан болып, «Әдебиет танытқышты» жазған ғалым ауыз әдебиет және жазу әдебиет деп қазақ сөз өнерін екі ірі топқа бөлген. Жазу әдебиеттің қалыптасуына дін үйретушілердің көп септігі тигенін баса аятқан ол, оны діндар дәуір және ділмар дәуір деп жүйелеген²¹¹. Оның діндары – діншіл, ділмары – тілшең дегені. Ахмет Байтұрсынұлының ойынша, екі дәуірдегі шығармалардың пайда болуына сыртқы елдің әдебиеті әсер еткен. Ол бұл туралы: «Діндар дәуір әдебиетімізге араб, парсы әдебиетінен үлгі алып, соларды еліктегеннен пайда болған. Ділмар дәуір орыс әдебиетінен өнеге көріп, үлгі алып, соны еліктеуден пайда болып отыр»²¹², – деп жазады. Одан ары ғалым: «Діндар дәуір ауыз әдебиет түріне түр қосып жарытқан жоқ. **Арнайы әдебиеттегі шығармалардың түрлерінен діншілдігімен ғана айрылмаса, айрықша түр-түрпатымен айрыла қоймайды.** Діндар жағының басымдығымен айрылатын түрлері мынау: қисса, хикаят, мысал, насихат (үгіт), мінажат, мақтау, даттау, айтыс, толғау, терме»²¹³, – деп, осы айтылған түрлерге

²¹⁰ Хусаинов Г. Башкирская литература XI-XVIII вв. Уфа: Гилем, 1996. –71-88сс.

²¹¹ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –318б.

²¹² Бұл да сонда

²¹³ Бұл да сонда, 319б.

мысалдар келтіріп, әр қайсысына ерекше тоқталады. Ахмет Байтұрсынұлы мұнда діни шығармалардың анайы әдебиеттен тек діншілдігімен ғана айрылатынын, жоғарыда келтірілген жанрларда діннің салмағы басым болғандықтан да, діндар аталатынын айтқан. Ол солардың ішінде қиссаға мынадай анықтама береді: «Өлеңмен жазылған, көбінесе діндар әңгімелер. Бұл әңгімелер қазақ тұрмысынан сөздер емес, басқа жұрттардың ертеектері. Мазмұнына қарағанда қисса екі түрлі:

1) Дінді насихаттау үшін мұсылман дінінің артықшылығын, асылдығын халықтың құлағына сіңіріп, көңіліне қондыру мақсатымен шығарған қиссалар, бұлар кәпірлермен соғысқанда Құдай қолдап, мұсылманның жеңгендерін, кәпірлердің дінге енгендігін сөйлеп өтеді.

2) Шарифат бұйрықтарын орнына келтірмеген адамдардың өмірінен де мысал келтіріп, шарифат бұйрығын орына келтірген адамдардың өмірінен де мысал келтіріп, келтіргенге не болғанын, келтірмегенге не болғанын көрсетіп, елге шарифат бұйрығын істету мақсатпен шығарған қиссалар»²¹⁴.

Қиссаға осындай сипаттама берген ол әр жанрға ерекше тоқталып, оларға мысал ретінде сол заманның ақындарынан өлеңдер келтіріп отырады.

Ахмет Байтұрсынұлынан кейін бұл тақырыпқа барғандардың бірі – М.Әуезов болатын. Суреткер-ғалым қазақтың ауыз әдебиетін сыршылдық салт өлеңдері, әңгімелі өлеңдер, айтыс-тақпақ, ертегі, мақал, мәтел, жұмбақ деп қарастырған. Соның ішінде сыршылдық салт өлеңдеріне дін салты мен дін ұғымынан туатын өлеңдерді кіргізген²¹⁵. Осы дінмен байланысты өлеңдерді ғалым ескі діннің сарқыты болған өлең және ісләм дініне байланысқан өлеңдер деп екіге бөледі. Алғашқысына наурыз бен бақсылардың сарынан туған дүниелерді жатқызады. Ал, Ислам дініне қатысты шығармалар хақында ғалым былай дейді: «Дін өлеңдерінің ендігі бір түрі – ісләм дінімен байланысқан өлеңдер. Қазақта мұндай өлеңдердің түрі көп емес, бірен-саран, аз ғана. Мысалы, **жарамазан, бата беру** өлеңдері сияқты»²¹⁶.

Расында, жарамазан мен бата беру – Ислам дінімен тікелей байланысты. Қасиетті рамазан айында жарамазан айтылады. Бұл дәстүрдің мұсылман халықтарының ішінде тек, қазақта ғана сақталуында үлкен мән бар. Суреткер-ғалымның «молдалар халықтың өлең сөзді сүйетін мінезін біліп, дінді өлеңмен үйреткен» деген пікірінің бірі – осы жарамазанға қатысты болса керек. Жарамазан – арабтың «Иә, шахри рамазан» деген сөзінен шыққан. Ал, бата беруге келсек, ол «Фатиха» сүресімен байланысты екені белгілі. Жарамазан тек, оразада ғана айтылса, бата берілгенде міндетті түрде, онда дұға оқылады.

Әдеби жанрларды жүйелеген ғалымның бірі – Х.Досмұхамедұлы қазақ әдебиетін қырық алты түрге бөліп, соның екеуін діни шығармалармен байланыстырған. Онда ғалым: «Діни сипаттағы әдебиет (литература религиозного характера) ісләмнің негіздерін, шарифаттарын, қағидалары мен талаптарын, тамұқтың азабын, жұмақтың рахатын және басқа о дүниелік өмірдің көріністерін суреттейді. Мұхаммед пен оның серіктерінің өмір жолдарын баяндау да бұл әдебиетте ерекше орын алады.

²¹⁴ Бұл да сонда, 320б.

²¹⁵ Әуезов М. Шығармалары. 16 том. Алматы: Жазушы, 1985. –22-23бб.

²¹⁶ Бұл да сонда, 46б.

Әсіресе Әли халифа мен оның балалары Хасен, Хұсайын туралы өлең-хикаялар мол. О дүниелік өмірді суреттейтін, мысалы Молдағали ақынның “Жұмақ-тамұқ” секілді көлемді поэмалар да бар.

Қазақ тілінде араб-парсы өмірінен (из арабско-персидской жизни) сыр шерте-тін әдебиет миссионерлік діни әдебиеттің жалғасы болып табылады. Бұлар негізінен «Мың бір түн», «Шахнәмә», т.б. секілді алуан түрлі араб және парсы ертегілерін, хикаяларын, қиссаларын өлең түрінде аудару, қайтадан көркем баяндау не соған еліктеу болып табылады»²¹⁷, – деп, діни әдебиетке толық анықтама берген.

Алаш арыстарының пікірлерін былай топтастыруға болады:

қазақ сөз өнерінде діни шығармалар ескі дін сарқыты және ислам дінімен байланысқан болып екіге бөлінеді (М.Әуезов), (біз де зерттеу нысанымызды М.Әуезовтың пікіріне сүйеніп ислами әдебиет (діни шығарма немесе діни әдебиет деп емес) деп алып отырмыз);

діни әдебиет өзінің діншілдігімен ерекшеленіп тұрады (А.Байтұрсынұлы), яғни шығармада Құран мен хадистерге көп орын беріліп, ислами құндылықтар барынша жырланады;

онда ислам дінінің негізгі қағидалары мен шариғат бұйрықтары қатаң сақталады (Х.Досмұхамедұлы) (яғни, өлең имандылыққа құрылады, және дінге қайшы келетін нәрселер шығармада айтылмайды).

Ескеретін бір мәселе, ғалымдардың келтірген бұл тұжырымдарында әдеби шығармалар қарағанда, фольклорлық туындылар көбірек қарастырылғанын ұмытпаған жөн. Себебі олардың тұсында яғни XIX-XX ғасырларда орта ғасырлық түркі әдеби жәдігерлері әлі зерттеу нысанына толық айнала қойған жоқ еді. Сондықтан да олар сол замандардағы ақындардың өлеңдерімен жеткізуге тырысқан.

Қараһандықтар билігі тұсында өмір сүрген Ахмет Жүйнеки, Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани, Алтын Орда тұсында қалам тербеген Бұрһануддин Рабғұзи, Махмұт Кердери, Хусам Кәтіп, Ислам, Сәйф Сараи, XVI ғасырда туындыларын жазған Заһираддин Мұхаммед Бабырдың мұралары мен «Сиражул-қулуб», «Китәби муқәддимәи Әбу Ләйс Сәмәрқанди», «Иршадул-мулук уәс-сәлатин» және «Раунақул-ислам» секілді анонимдік жәдігерлер қазақ ғалымдары тарапынан өткен ғасырдың екінші жартысынан бастап зерттеліп келеді. Алғашқы жылдары шығарманың жалпы мазмұнын талдау белең алса, бүгінде әр жәдігердің ішкі мазмұнына үңіліп, көркемдік һәм жанрлық ерекшелігін зерделеу жағына баса назар аударылып жүр. Сондықтан да ислами әдебиетті қайта жүйелеу мәселесі туындап отыр.

Ортағасырларда жазылған ислами әдебиет көркемдік ерекшелігімен, тақырыптарының әралуандығымен ерекшеленеді. Бұл шығармалар мен еңбектерде Ислам дінінің негізгі ұстындары мен шариғат шарттары Имам Ағзам мәһабы бойынша берілсе, қайта діни аңыз-әпсаналар мен тәмсіл-мысалдар қазақ дүниетанымына, болмысына ыңғайланып жазылғанын ерекше атап өткен жөн. Сондықтан да қазақ даласына кеңінен тараған ислами әдебиетті көтерер тақырыбы мен ішкі мазмұнына қарай діни-дидактикалық, діни-сопылық, діни-канондық және діни-дидактикалық деп шартты түрде төртке бөліп қарастырған дұрыс болмақ:

²¹⁷ Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы. Алматы: Ана тілі, 1998. –29б.

Діни-дидактикалық деп, адамзат баласын жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтаруда Құран аяттары мен пайғамбар хадистеріне, сондай-ақ Ислам ғұламаларының айтқан пәтуалы сөздеріне сүйену, сол арқылы туралық пен пәктікті, адамгершілік пен ақиқатты, сабырлық пен мейірімділікті жырлау, яғни Ислам дінінің асыл қасиеттерін көркем сөзбен насихаттайтын туындыларды жатқызуға болады. Ахмет Жүйнекидің «Һибәтул-хәкаиқ», Сәйф Сараидың «Гулистан бит-турки» және Хусам Кәтибтің «Жұмжұма» секілді дастандары діни-дидактикалық туындыларға жатады.

Діни-сопылық деп, сопылықтың сырлы әлемі, Аллаға деген махаббат пен ішкі рухани тәрбие мәселелері жиі көтерілген, сондай-ақ, сопылықтың өзіне тән терминдері мен ұғымдары кеңінен қолданылған шығармаларды атауға негіз бар. Мұндай шығармалардың қатарына Ахмет Иасауидің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидың әдеби мұрасын жатқызуға болады.

Діни-танымдық деп, Исламның негізгі ұстындарын, иман негіздері мен шарифат шарттарын ғылыми-танымдық жолмен насихаттайтын шығармалар мен еңбектерді атасақ болады. Мұндай ислами жәдігерлердің қатарына Исламның «Муғинул-мурид», Бабырдың «Мубәййән дәр фикһ» секілді шығармалары кіреді.

Діни-канондық деп, қасиетті Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінің, сондай-ақ, араб не парсы тілдерінде жазылған канондық еңбектердің түркі жазба тіліне жолма-жола аудармасын айтуға болады. Қараһандықтар тұсынан бастау алған Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінің түркіге тәржімаларын діни-канондық мәтіндер қатарында қарастыруға негіз бар²¹⁸.

Біз жоғарыда шартты түрде жүйелеген төрт топтың алғашқы (дидактикалық, танымдық һәм сопылық) үшеуі көркем әдебиеттің толық еншісінде болғанымен де, төртіншісі – канондық мәтіндердің ғылыми-танымдық жағы басым екенін айтқымыз келеді²¹⁹.

Діни-канондық мәтіндер – ислами әдебиеттің негізгі қайнар көзі. Арабша не парсыша жазылған ғылыми еңбектерге тікелей ене алмаған түркі ақындары сол замандарда жасалған тәржімалар арқылы діни ілімдерге қол жеткізгені белгілі. Ислами әдебиеттің негізі Құран мен хадисте жатыр дегенімізбен де, шайырлар сусындаған негізгі діни арналарды атап өткен жөн. Олар: а) Құран ілімі; ә) Тәпсір ілімі; б) Хадис ілімі; в) Ақайд (ақида) ілімі; г) Фикһ ілімі; ғ) Кәләм ілімі; д) Сийәр және қисас²²⁰.

²¹⁸ Біз бұл жүйелеуді шартты түрде алып отырғанымызды баса айтқымыз келеді.

²¹⁹ Бірақ арабшадан не парсышадан тәржімаланған кейбір түркі мәтіндерінің ішінде де әдебиеттің еншісіне тиесілі, яғни көркем сөзбен жеткізілген тұстары болуы мүмкін. Орхон-Енесей руна жазулы ескерткіштері алғашқыда тілшілер мен тарихшылардың зерттеу нысанына айналғанымен де, бертін келе -И.Стеблеваның тұжырымдарынан кейін әдебиеттанушылардың да қызығушылығын тудырғаны белгілі.

²²⁰ Гузел А. Дини-тасаууфи түрк едебийаты. Анкара: Акчағ басым, 1999. – 78-79сс.

Сопылық таным және жазба жәдігерлер

Жоғарыда жүйеленген төрт топ ислами әдебиеттердің ішіндегі түркі даласына ең көп тарағаны – діни-сопылық шығармалар деуге болады. Бұл топтағы жәдігерлердің өзіне тән қыры мен сыры жетерлік. Исламтанушы ғалымдардың еңбектерінде тасаууфтың пайғамбар заманында-ақ мешіттің алдында шатыр тігіп, сонда өмір сүрген «Асхаби суффамен» (Жүннен киім киген пайғабар жарандары) байланыстырса, ғұламалардың келесі бір тобы бұл «сафф» деген сөзден шыққан, себебі, олар өзге мұсылмандарға қарағанда өздерінің құлшылықтарымен жаратушыға бір табан жақын болғандықтан, қияметтің күнінде алдыңғы сапты тұрады деген. Ал, ендігі бірі бұл сөздің түбірін “Бану суфадан” яғни Бану Суфа Мудар деген тайпаның Алланың разылығын табу үшін Қағбаға қызмет еткендіктерінен іздесе, енді бірі бұл ойды жоққа шығарып, бұл сөздің астарында «сафо» немесе «сауф» деген мағына жатыр, өйткені, сопылар бар өмірлерін ғибадатта өткергендіктен де, олардың қалбы (жүрегі) сап алтындай таза болады деген. Сопы сөзінің түбірін «сауфтан» яғни бір жақты болу, қайту сөздерінен іздеушілер де бар. Олар онысын сопылардың Алла жолында алдамшы өмірді тәрк еткендіктерімен түсіндіреді. Ал батыс ғалымдары бұл атаудың астарын ежелгі грек тілінің сөздік қорындағы «хикмет» деген мағына беретін «софос софиадан» іздеу керектігін алға тартқан²²¹.

Осы саланы зерттеген орыстың ғалымы М.Степанянц сопылықтың күрделілігін өткінші өмірдің мәнісін іздеп, Хақты тану жолына бар ғұмырын арнаған Ибн Арабидың «Мухиддин» деген лақабымен байланыстырып: «Ибн Арабиды оның тірі кезінде де, ол дүниеден өткен соң жеті жүз жыл уақыт өткесін де, кейбіреулер «Мухид-дин» яғни «дінді жаңғыртушы» десе, біреулер «Махиддин» – «діннен ағат кетуші» деген. Ал ендігі біреулер «Мумид-дин» – «дінді өлтіруші» деп атаған. Атақты сопы ғалымына бірнеше атау берілуінің өзінен-ақ, бұл ағымның мұсылман әлеміндегі күрделілігі мен оның бірнеше мәнге ие болғандығынан аңғаруға болады», – деп жазған болатын²²².

Бар сырын ішіне бүккен сопылық танымның тарихын әр ғалым өзінше таратқанымен де, оның ақиқаты – пайғамбар заманындағы «Асхаби суффамен» тікелей байланысты дер едік.

Сопылықтың сырлы тарихына қарайтын болсақ, онда бұл ағымның түркі әлеміне барынша жақын болғандығын аңғарамыз. Оған себеп, сопылық көзқарастың түркілік дүниетаныммен астарласып жатқандығында. Түркі даласында араб жұртындағыдай сопы ақындарды қудалау көрініс бермеген. Исламның шыққан жерлерінде «Әнәл хақты» айтқаны үшін Мансұр Халлаж дарға асылса, Имам Ғазали елін тастап, тауға қашуға мәжбүр болған. Түркі билеушілері сопыларды дінсіздер қатарына қоспастан, қайта оларда дер кезінде қолдап та отырған. Мысалы, Т.М.Степанянц: «Третья стадия в развитии суфийских институтов совпадает с ростом могущества Османской империи в XV в. и знаменует переход к «таифа» – орденам, характеризовавшимся

²²¹ Тарихе тасаууф. Тегеран: Тус, 1349. –125с.

²²² Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. Москва: Наука, 1987. –56с.

полным подчинением личной волей шейха²²³, – деп, Осман имперясы тұсында сопылықтың күшейгенін алға тартса, Е.Бертельс: «Особенно сильной рост влияния шейхов наблюдается в период господства Сельджукидов, которые при всяком удобном случае всегда стремились выразить свое уважение перед местными шейхами и оказать им поддержку. Трудно пока сказать чем Сельджукиды при этом руководствовались...Характерно, однако, что суфийская литература XII-XIII вв. о Сельджукидах неизменно говорит с большими симпатиями и всячески подчеркивает их справедливость, мягкость в управлении и прочие положительные качества, безусловно значительно идеализируя»²²⁴, – деп селжүк-түркілердің сопылық ағымға жылы қабақ танытқанын жазған. Әрі тасаууф әдебиетінің басым көпшілігі сол дәуірде дүниеге келгені белгілі. Сондай-ақ, Индияға сопылық тариқаттардың Бабырдың билігі тұсында кіргенін Дж.С.Тримингэм өз еңбегінде атап өтеді²²⁵. Ал Мәурәннаһыр мен Хорасан өлкесінен Хақты іздеген ғәріптердің көптеп шыққаны белгілі. Осыдан-ақ түркілердің сопылыққа бір табан жақын болғандығын аңғарамыз.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, ортағасырлық түркі жазба жәдігерлерінің басым бөлігі діни-сопылық шығармаларға тиесілі. Ислами әдебиеттегі сопылық туындылар өзіне тән екі көрсеткішімен ерекшеленіп тұрады :

Соның біріншісі – **сопылық терминдер**: нәфіс, зікір, тариқат, ақиқат, мағрифат, сама, суфи, тәжәлли, ариф, тамад, тәуәккул, зуһд, заһир, батын, фирқа, фана, уәхдәтул ужуд, фақыр, дәруиш, халқа, сұхбат, фәнәфилла, лимағалла және т.б.;

Мысалы, Қожа Ахмет Иасауи:

Астанаға башың қойыб зары қылғыл,
Халқа алыб кім *зікір* айтса, йары бергіл.
Зікірні айтыб халқа ічрә дурлар тергіл,
Жан дилда «Хайй» зікріні айтың, достлар²²⁶.

Немесе оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани:

Жамиятга уғрабан ағаз болса,
Заһир, *батын* хазир болмыш керек.
Үч йүз алтмыш тамұрға йады толса,
Зікір оқы урлабан ағмыш керек²²⁷.

Софы Аллаһар:

Кел, ей, *дәруиш*, әгәр *дәруиш* атандың,
Тариқ әһліні әндиші атандың.

²²³ Бұл да сонда, 9б.

²²⁴ Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965. –41с.

²²⁵ Тримингэм С.Дж. Суфийские ордены в исламе. Москва: Наука, 1989. –84с.

²²⁶ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –113б.

²²⁷ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –20с.

Әгәр атың хлаф бәндәлік-дур,
Қиямет кун нечук шармандалік-дур²²⁸.

Жоғарыда келтірілген үш ақынның өлеңдеріндегі зікір, заһир, батын, тарик сияқты сөздер сопылықтың негізгі терминдерінен саналады.

Екіншісі, **сопылық шығармадағы символдық** яғни шартты түрде берілетін атаулар: мей, мейхана, шараб, маст, шам, пәруана, гүл, бұлбұл, пирмұған, мәжнүн, ләйлі, сахи, жәми жәиш, ешқ, машұқ және т.б.

Мысалы, Қожа Ахмет Иасауи:

Уахдат хами ачылды *майханаға* кірдім мен,
Бір жам ічіб шул мәйдін *маст*, хайран болдым мен.
Ушул мәйнің мазасы іч-бағрымны қан қылды,
Бағыр қанын ақызуб жанан сары бардым мен²²⁹.

Сүлеймен Бақырғани:

Иман *шамын* йандыр сен, рухың суға қандыр сен,
Мұңлұғ зарын алғыл сен, сахар уәхті болғанда²³⁰.

Софы Аллаһар:

Ушал шаханшахы ке *шам* дін-дүр,
Аның пәруәнасы рухуләмин-дүр.
Деді мәғбуд аның атын Мухаммад,
Мақаматыға һәргез етмады хәд²³¹.

Осы негізгі тіркестер мен символдық атаулардың шығарма ішінде көрініс беруі – сопылық әдебиеттің алғышарты. Сондай-ақ шығарма мазмұны жағынан айтылар негізгі ой астарланып, тұспалданып беріледі. Оны аллегория, метафора, теңеу сияқты әдеби териндермен байланыстыруға негіз бар. Ақынның ойы барынша жұмбақтала түседі. Суреткер-ғалым М.Әуезовтің: «Өйткені, шығыстың көп классигіне ортақ болған бір жәй махаббат сияқты сезімдерді жырлауда мистикалық элементтер де болады. Ғашықтықтың өзін құдайды тану жолындағы жан әрекеті есебінде жырлау басым еді. Сонықтан ғазелдерде аталатын «мағшұқа» қандай отанның, нендей халықтың қандай шараларын мекен еткен жан екенін біліп болмайды. Оған ынтығып жырлаған жырлардың ешбірінен сол сұлудың атын, тегін де нақтылы түсінің өзін де аңғарып болмайды. Бұл жер басқан адамзат па, жоқ бір мекенсіз, нақтылы дерексіз ғажайып жаралған перизат па? Оны да айыру қиын. Ғашығына жолдаған наз,

²²⁸ Софы Аллаһар. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –109б.

²²⁹ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –211б.

²³⁰ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –14с.

²³¹ Софы Аллаһар. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –7б.

тілектер табыну сарынына айналғанда жаратқанға жалбарынып отырған сопылық, мистикалық тұманды күйрек сезімдер басымдап кететіндері болады»²³², – деп жазғанындай, үшін, әуелі, оқырманның өзі діни-сопылық шығармаларды оқуға дайын болуы керек.

Мысалы, Хarezмидің «Мұхаббат-намесіндегі»:

Ғашығыңның саған қашан да айтары:
Құрбандық қажет болса, мінеки, басымды ал.
Саған деген махаббатыммен әлемге атым шықты,
Топырақ болсам да, менен шын ғашықтардан
шығатын махаббат жұпары аңқиды.
Кім сұлуды сүймесе
Ол Иса болса да, ғұмыр сүре алмайды.
Күннің жүзі саған деген махаббаттан сарғайды,
Өзіңе ғашық шахтар махаббаттың шахмат
ойнында өзіңнен мат алды.

Сен сұлтансың, мен мүсәпір тұтқынмын,

Сенің аяғыңа құлап жатып өлетін күн де келер²³³, – деген жолдардан ақынның айтпақ сөзін ұғыну қиын. Хarezми шығармада сүйіктісінің кім екенін ашып айтпайды. Мұндағы сүйікті адамның ойын сан-саққа жетелейді. Мажаз бен хақиқат сырларына қанық болмаған жан ақынның айтпақ ойынан мүлдем түсінбейді деуге болады.

Діни-сопылық шығармаларда Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінен басқа, онда бар ғұмырын Хақты тану жолына арнаған пірлер мен шейхтардың қанатты сөздеріне көп орын беріліп, олардың ақиқатқа жетуде тартқан машақаттары мен шеккен азаптары дәріптеледі.

Мысалы, Қожа Ахмет Иасауи:

Шаих *Зунун* шаһ *Мансурны* пірі ерді,
Падишаһ йүрүб уалятга хабар берді.

«Бир аулия бармукин деб зари қылды,

Шаих *Зунун* пинһан йүрүб барар ерміш»²³⁴, – деп белгілі Зуннун Мисри мен Мансұр Халлаждардың атын атаса, оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани:

Субхан изим өзі-дүр, ол Мустафа бұйұрды,

Бабам Арслан текурді, шайхым *Ахмад Яссауи*²³⁵, – деп, Арыстан баб пен ұстазы Ахмет Иасауидің есімін берсе, және бір жерде:

Шибли, Жунейд, Баязид алам оларға мурид,

Барша туман мың заһид, даруішларның ішінде²³⁶, – деп Әбубәкір Шибли, Жунаид

²³² Әуезов М. Шығармалары. 20 том. Алматы: Жазушы, 1985. –98б.

²³³ Оғұз-наме, Мұхаббат-наме. Алматы: Жазушы, 1986. –116б.

²³⁴ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –259б.

²³⁵ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –15с.

²³⁶ Бұл да сонда, 17б.

Бағдади, Баязид Бистами секілді сопылардың Ислам әлеміндегі орнына тоқталған. Софы Аллаһар болса:

Әгәрче *Рабиға-дүр* мирату биззат,

Йаранлар куйдылар таж рижал ат.

Өзін судраб харамға жаны бірлән,

Етүшді еті йылда йаны бірлән²³⁷, – деп сопылық жолға алғаш қадам басқан әйел затының бірі – Рабиға Адауияның өнегелі өмірін дәріптеген.

Діни-сопылық шығармалар, негізінен, ғазал формасымен жазылатындықтан да, соңғы бәйіттерде ақын өзінің әлсіздігін айтып, Жаратқаннан медет сұрайды.

Мысалы, Қожа Ахмет Иасауи:

Уа, дариға, өтті ғұмырым ойнаб, күліб,

Аһ урармыз надаматда бағрым иұлыб.

Құл Қожа Ахмад, бул хасратда жаным күйүб,

Куз иашыны сарығ йүзгә сачармы-а²³⁸.

Сүлеймен Бақырғани:

Құл Сулайман дуа үчүн айды мұны,

Расул үчүн фида қылды азиз жаны.

Күні күнге артұрсан қадыр сені,

Ахир дамда арығ иман алмақ үчүн²³⁹, -

Софы Аллаһар:

Утәр дунияда *Аллаһар* мағйуб,

Мұныңдек йургәніңдін улгәнің хуб.

Иман нафсің сені отдек туташды,

Гунаһың бара-бара хәддін ашты²⁴⁰.

Иасауитанушы С.Дәуітұлының: «Суфизм поэзиясының алдына қойған мақсаты – бір Алланың алтын дидарын көру жолындағы рухани ғашықтық»²⁴¹, –деп жазғанындай, сопылық әдебиет Жаратушыға ғашықтықтан пайда болған.

²³⁷ Софы Аллаһар. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –72б.

²³⁸ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –59б.

²³⁹ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –10с.

²⁴⁰ Софы Аллаһар. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –51б.

²⁴¹ Дәуітұлы С. “Диуани хикмет” хақында. Алматы: Қазақстан, 1998. –7б.

II. ҚАРАҒАНДЫҚТАР БИЛГІ ТҰСЫНДАҒЫ ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТ

Қожа Ахмет Иасауи хикметтеріндегі иман мен ихсан мәселесі

Орта ғасырлық әдеби жәдігерлердің ішінде ең көп зерттелгені — Қожа Ахмет Иасауидің даналық хикметтері. Оның қаламынан туған сопылық сарындағы шығармалар тек, қазақтың ғана емес, барша мұсылман түркілердің ортақ рухани мұрасына айналды. Түрік ғалымы, профессор Исмайыл Жақұттың: «Қожа Ахмет Иасауи болмағанда, бүгінгі түркілердің нендей дінге ие болып, қандай сопылық жолдың ізбасары болатындығын елестетудің өзі қиын»²⁴², – деп жазғанындай, иасауи ілімінің арқасында түркілер бір тариқаттың жолына негізделді. Оған себеп, сопы ақынның Жаратушыға деген ұлы махаббатты қасаң қағидалар негізінде емес, қайта оны жергілікті тұрғындардың түсінігіне лайықты етіп жеткізуінде болса керек. Ақын өмірін зерттеген А.Ахметбектің: «Табиғатынан дара тұрған Ахмет Иасауи Тұран жерінде бұрынғыдан мирас болған шамандық, мәжусилік нанымдардың түркі табиғатына жақындығын, жергілікті халықтың сана-сезіміне сіңген тұтастығын белгілі дәрежеде дала заңдылықтарының негізін құрағанын көрмей тұрмады. Бұл ғұламаның ислам дінінің суфизмдегі бейімделгіштік қасиетін толығынан пайдалана отырып, екі дүниетанымның жанасар, үйлесер жерін іздеуіне мүмкіндік берді. Сөйтіп, Иасауи өз халқының бағзыдан қалыптасқан діни нанымнан, салт-санасынан нәр ала отырып, ислам дінінің қалыбына сияр оқу, мектеп оқу әрекетін бастайды»²⁴³, – деген пікірі біздің ойымызды айшықтай түседі. Ислам келгенге дейін тәңірлікпен қоса, әр түрлі ырым-тиымдарды қатар ұстап келген түркі халықтары Иасауидің таңдаған жолын өздеріне қош көріп, соның ізбасарына айналды.

Қожа Ахмет Иасауи негізін қалаған жол – сопылық жол. Өз бағытын ұстанған ақын осы тариқатты өмірінің соңына дейін насихаттады. Оның бұл ойлары даналыққа жетелеуші хикметтерінен көрініс тауып жатты. Сондықтан да, бүгінде қазақ халқы үшін иасауи мен сопылық атауы егіз ұғым.

Орта ғасырлық түркі мұрасын зерттеушілердің ішінде Иасауи шығармаларына соқпай кеткені жоқ деуге болады. Ол туралы Батыс пен Шығыстың түркологтары бірнеше еңбектер жазды. Әсіресе осы саладағы түркиялық ғалымдардың ізденістерін ерекше атаған жөн. Ф.Көпрүлүннің «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мутасаууфтар (сопылар-Т.Қ.)» деген кітабынан бастау алатын иасауитанушылар қатары К.Эраслан, М.Узун, М.Тахрали, С.Улутоғ, Н.Йилмаз, Х.Биже, М.Демиржи, М.Тайши, Х.Алтинташ, Н.Зейбек²⁴⁴ секілді ғалымдармен толықты. Кешегі кеңес одағы құрамында болған елдерден Ә.Нәжіп, Н.Маллаев, И.Хаққұл, С.Сайфуллах,

²⁴² Хаққұл И. Ахмад Яссавий. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияи, 2001. –12с.

²⁴³ Ахметбек А. Қожа Ахмет Иасауи. Алматы: Санат, 1998. –26б.

²⁴⁴ Туркияда яссавийшунослик. Тошкент: Ғ.Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияи, 1999. –56с.

Н.Хасан, Г.Хусайнов сынды өзбек, башкұрт әдебиеттанушылармен бірге, М.Жармұхамедов, С.Дәуітұлы, З.Жандарбек, А.Ахметбекова, Д.Кенжетай, А.Әбдірасылқызы сияқты қазақ иасауитанушылары да ақын мұрасын зерттеп, тың талдаулар жасағанын ерекше айта кеткен жөн.

Осы аталған қазақ ғалымдарының ішінде М.Жармұхамедұлы алғаш болып Қожа Ахмет туралы монография жазды. Оның 1996 жылы «Санат» баспасынан шыққан «Көненің көзі»²⁴⁵ атты еңбегінде Иасауидің ақындық шеберлігі сөз болса, 1999 жылы “Ғылым» баспасынан жарық көрген «Қожа Ахмет Иасауи және Түркістан»²⁴⁶ деген кітабында шайыр хикметтерінің көркемдік ерекшелігі мен оның кейінгі қазақ ақындарымен сабақтастығы баса айтылған.

Сондай-ақ, А.Ахметбек мен А.Әбдірасылқызы осы тақырыпта кандидаттық жұмыс жазса, С.Дәуітұлы осы тақырыпта докторлық қорғады, ал, Д.Кенжетай өзінің басты зерттеу нысаны ретінде Иасауи мұрасын алды.

Соңғы жылдары ақын мұрасы бірнеше рет қазақ тіліне аударылып та, түпнұсқа қалпында да жарық көрді. Атап айтар болсақ, Ә.Жәмішұлы²⁴⁷ мен Е.Дүйсенбайұлы²⁴⁸ сияқты ақындар хикметтердің көркем аудармасын жасаса, М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының ғылыми қызметкерлері М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи бастаған ғалымдар «Диуани хикметті» жолма-жол тәржімалап шықты²⁴⁹. Сонымен бірге, Иасауи шығармалары Ирандағы «Әл-Худа»²⁵⁰, Алматыдағы «Атамұра»²⁵¹ және «Дайк-пресс»²⁵² баспаларынан да түпнұсқа әрі аударма қалпында жарық көрді. Сонымен бірге «Диуани хикметтен» жекелеген үзінділер Б.Сағындықов²⁵³, Х.Иманжанов²⁵⁴ тарапынан жарияланды. Ал Ә.Бөкебаев²⁵⁵ тарапынан аударылған даналық сөздер сопылықтың сырлы әлемін толық сақтағандығымен ерекшеленеді. Түркістаннан 2010 жылы жарияланған «Диуани хикметте» аударма, транскрипция, мәтін мен сөздік беріліп, толық академиялық басылым ретінде ерекшеленеді²⁵⁶. Осылайша тәуелсіздікке қол жеткізгеннен бері иасауитану саласында айтарлықтай жұмыстар атқарылды.

²⁴⁵ Жармұхамедұлы М. Көненің көзі. Алматы: Санат, 1996. –144б.

²⁴⁶ Жармұхамедұлы М. Қожа Ахмет Иасауи және Түркістан. Алматы: Ғылым, 1999. –128б.

²⁴⁷ Диуани хикмет. Аударған Ә.Жәмішұлы. Алматы: Өнер, 1998. –65б.

²⁴⁸ Қожа Ахмет Иасауи. Хикметтер (Даналық кітабы). Аударған Е.Дүйсенбай. Алматы. 1998. –166б. //“Қазақ әдебиеті” газеті. N1 (2901). 2005.

²⁴⁹ Диуани хикмет. Аударғандар М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітов, М.Шафиғи. Алматы: Мұраттас, 1993. –262б.

²⁵⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –427б.

²⁵¹ Яссауи Қожа Ахмет. Хикметтер. Алматы: Атамұра–Қазақстан, 1995. –128б.

²⁵² Яссауи Ходжа Ахмет. Хикметы. Алматы: Дайк-Пресс, 2000. –208с.

²⁵³ Диуани хикмет. Аударған: Б.Сағындықов // Ежелгі дәуір әдебиеті: Хрестоматия. Алматы, 1991. – 113-133бб.

²⁵⁴ Қырық хикмет. Аударған: Х.Иманжанов. Түркістан: «Әзірет Сұлтан» тарихи-мәдени қорық музейі, 1991. – 42б.

²⁵⁵ Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. Астана: Сарыарқы БҮ, 2009. – 212б.

²⁵⁶ Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (аударма, транскрипция, мәтін, сөздік). Түркістан: Тұран, 2010. – 400б.

Бүгінгі Иасауитанудағы өзекті мәселелер

Алайда ақын дүниесі Кіші Азиядағы түрік ғалымдарынан бастап, кешегі кеңестік одақ құрамында болған елдердің әдебиеттанушылары тарапынан көп зерттелгенімен де, иасауитану саласы әлі толық шешімін тапқан. Сопылық жолда жүру қаншалықты қиын болса, Иасауидің шығармашылық өмірі мен оның қаламынан туған дүниелер де соншалықты жұмбақ әрі белгісіз. Соның бірі ретінде ақынның қанша жыл өмір сүргені туралы әлі күнге ортақ пікірдің жоқтығын келтіруге болады. А.Ахметбек: «Сөйтіп, Қожа Ахмет Иассауидің өмірбаянына шолу жасай келе түйіндеріміз, оны 1083 жылы туып, 1166-1167 жылы бақилық болған деген қорытынды жасауға негіз береді»²⁵⁷, – десе, М.Жармұхамедұлы дүниеден өтті делініп жүрген 1166/1167 жылды ақынның қайтыс болған уақыты емес, оның жер астына түскен кезі деп көрсетіп: «Осы шындыққа қол қойсақ, ақын 1103 жылы туып, 1228 жылы өлген болып есептеледі»²⁵⁸, – деген мәлімет келтіреді. Оған мысал ретінде, ақынның: «Жүз жиырма беске кірдім, біле алмадым, Хақ Мұстапа сүндеттерін қыла алмадым. Олардан алғыс-мадақ ала алмадым, Естіп оқып жерге кірді Құл Қожа Ахмет!»²⁵⁹, – атты хикметіне сілтеме жасайды.

Ал түркиялық Ф.Көпрулүннің пікірінше, Иасауи 120 жыл жасаған. Осы жағынан алғанда ақын өмірі әлі де толық зерттеулерді қажет етері анық. Қазірше біздің білетініміз, ғұлама-ғалымның XII ғасырдың екінші жартысында ғұмыр кешіп, өзінің жыр-жолдарымен дүйім жұртты ақиқатқа шақырғаны.

Олай деп кесіп айтуымызға себеп, кейінгі кездері Иасауидің даналыққа толы хикметтерден басқа да еңбектер жазғаны туралы пікірлер айтылуда. Олардың кейбірі, батыл деректермен дәлелденіп жатса, енді кейбірі әлі күнге толық айқындалған жоқ. Сопылық дүниетаныммен жазылған «Фақирнама» атты шығарманы Н.Йил-маз, М.Узун, М.Қара секілді ғалымдар Иасауи қаламына тиесілі десе, Х.Йилмаз, М.Тахрали сияқты оқымыстылар бұл мәселені әлі де анықтап алу қажеттігін алға тартқан²⁶⁰. Расында да көне жәдігерден Иасауи қолтаңбасын толық анықтап болмайынша, бір жақты пікір шығару қиын болар.

Иасауитануда ғалымдардың ортақ пікірге келе алмай жатқан мәселенің бірі – «Диуани хикметтегі»:

«Бисмиллаһи» деб баян айлай хикмат айтыб,
Талибларга дур гауһар сачтым ман-а.
Риядатни қатығ тартыб қанлар йұтыб,
Мен «**Дафтар сани**» сөзін сачтым ман-а²⁶¹, – деген жолдардағы «Дафтар сани»

²⁵⁷ Ахметбек А. Қожа Ахмет Иассауи. Алматы: Санат, 1998. –30б.

²⁵⁸ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –10б.

²⁵⁹ Бұл да сонда, 10б.

²⁶⁰ Туркияда яссавийшунослик. Тошкент: Ф.Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияти, 1999. –56с.

²⁶¹ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –17б.

яғни «Екінші дәптер». Ақын мұрасын зерттеу нысанына айналдырған ғалымдардың бәрі осы «дәптердің» жұмбағын шешуге тырысқан. Олардың кейбірі: «бірінші дәптер» қасиетті Құран болуы мүмкін, сондықтан да, Иасауи өз шығармасын «екінші дәптер» деп атаған», – деген пікірді ортаға салса, екінші бір топ: «бірінші дәптер» дегеніміз көктегі бүкіл адамзат баласының тағдыры жазылған «Лаухул махфуз», – деп кесіп айтқан. Осы салада біраз еңбектенген М.Жармұхамедұлы түріктің ғалымы К.Ерасланның тұжырымына сүйеніп: «Соның сан алуан сырлары жан-жақты ашылып, қасиетті Құран Кәрімнің талап-тілектері тұрғысынан сипатталып дәлелденеді ғой. Сол себепті біз «Диуани хикметтегі» байыпталатын «Дәптер Сәниді» Қожа Ахмет Иасауидің өзі айтқандай, «Екі әлемнің» мән-жайы мен сыр-сипатын астастыра жырлайтын «Екі дәптер» деп ойлаймыз. Себебі: ақын үнемі «Дәптер Сәниді» айтқан екі ғаламның мұрат-мақсатын, жалған дүниеден бақи өмірге көшудің жай-жағдайын ұштастары баяндап отырады»²⁶², – деп көрсетеді. Бірақ, жоғарыда келтірілген дәйектер мен тұжырымдар толық айқындалып, ғылыми ортада айтарлықтай мойындала қоймағандықтан да, біз де өз пікірімізді білдіргенді жөн деп таптық.

Соның біріншісі, «Қожа Ахмет Иасауи қасиетті кітап Құранға еліктегендіктен өз шығармасын «Екінші дәптер» деп атаған ғалымдармен келісу қиын. Себебі өзін Алланың құлы, Мұхаммедтің үмметі деп санаған ақындар өз шығармаларын Құранмен қатар қоймаған немесе оған теңестірмеген. Егер олай жасаған күнде діни танымға (ақидасына) қайшы келетінін, соның нәтижесінде, қасиетті кітаптың Жаратушыдан түскеніне күмән туып, Мұхаммедтің шабытынан туған деген пікір қалыптасатынынан шайырлар жақсы білген. Алланың өзі де аяттар арқылы Құранның дәрежесін анықтап берген. «Оларға былай деп айт: Ант етейін, егер адамдар мен жындар мына **Құранның ұқсасын жасау** үшін жиналып, тіпті бір-бірін қолдап, күштерін жинаса да оған ұқсас бір кітап жаза алмайды» (Исра, 88 аят), «Жоқ, әлде олар (кәпірлер) Құранды өзі құрастырып алды деп жатыр ма? (Мұхаммед (с.а.у.) оларға айт: Егер айтқандарыңа рас болсаңдар Аллаһтан басқа шақыра алатындарыңды (жәрдемге) шақырыңдар, (бәрің бірігіп) сендер де **сол сияқты құрастырылған он сүре жазыңдар!**» (һуд, 13 аят), «Егер құлымызға түсіргенімізге (Мұхаммедке түсірілген Құранға) күмәндансаңдар, қанеки, **бір сүресіне ұқсас сүре жазып әкеліндер** және Аллаһтан басқа сенетіндеріңнің барлығын шақырыңдар, егер айтқандарыңа рас болсаңдар. Бұны жасай алмасаңдар, — ешқашан жасай алмайсыңдар да – Ендеше отыны адамдар мен тастардан тұратын кәпірлерге әзірленген тозақ отынан сақтаныңдар»²⁶³, – (Бақара, 23-24) деген аяттар сөзімізге айғақ бола алады.

Алайда Ислам тарихына үңілер болсақ, онда Мусалима Каззаб, Сулайха бин Хуайдил, Ибн Муқаффа, Харистың қызы Сажах, Ибн Рауанди секілді шайырлар Құран сияқты кітап жазбақшы болған екен. Солардың бірі – Мусалима Каззаб аяттарға еліктеп: «Әл-фил. Мәл-фил. Уә мә әдрокә мәл-фил» яғни «Піл. Піл деген не? Пілдің не екенін қайдан білесің?» деген жыр-жолдарын да жазған екен. Бірақ олардың бұл істеріне ғалымдар тарапынан тосқауыл қойылып отырған. Ислам тарихындағы осындай келеңсіз жағдайдарды жақсы білген әрі Құран аяттарына жетік Иасауидің

²⁶² Бұл да сонда, 126.

²⁶³ Жолдыбайұлы Қ. Ақиқат шуағы. Алматы: Алтын қалам, 2004. –114-115бб.

күпірлікке барды деу оның иманына сын болады.

Тегеранда жарық көрген ақын жинағында Қ.Қари: «Тағы бір мәселе – сондай-ақ Иасауидың өзі «дәптер сани» (екінші дәптер) деп атаған еңбектің осы атауының да өз мәнісі бар. Тегінде қасиетті Құранды бірінші дәптер ретінде қарастырып, содан бастау алатын өз шығармаларын екінші дәптер деп атау — абыздық әдебиет, сопылық сарында әбден қалыптасқан дәстүр. Оны парсы әдебиетінде де өте жиі ұшыратуға болады»²⁶⁴, – деп, бұл дәстүрдің парсы ақындарында кездесетіндігін алға тартқан. Алайда шығыс мұсылман шайырлары өз шығармаларын Құранмен салыстырмағанын баса айтқымыз келеді. Мәуләуи туындыларын парсы тіліндегі Құран дейтін жаңсақ пікірлердің барын жоққа шығаруға болмас, әрине. Оған Әбдрахман Жәмидің:

«Мән немигуям ке он оли жәноб,
Хәст пәйғәмбәр вәли дорад китоб.
Мәснәвие-е мәғнәви-е Мәуләви,
Хәст Куран дәр зәбон-е пехлеви»²⁶⁵, –

Мен оны пайғамбар деп айта алмаймын,
Алайда, оның кітабы бар.
Мәуләуидің мағынаға толы мәснәуи,
Пехлеви тіліндегі Құран, –
(Жолма-жол аударма)

деген өлеңі себеп болған. Бірақ ескеретін бір мәселе – бұл өлеңді жазған Мәуләуи емес, қайта арада бірнеше жылдар өткен соң, оның шайырлық шеберлігіне таңданған Жәмидің оған берген бағасы. Бұл – Шығыс мұсылман әдебиетінде қалыптасқан үрдіс. Ал «Мәснәуидің» авторы ешқашанда өз шығармасын Алланың аяттарымен қатар қоймаған.

«Бірінші дәптер» – Құран болу мүмкін деп, шығыстанушылардың жорамал жасауына тағы бір себеп – Сағдидың: «Әввәл-е дәфтәр» Хәйи доно» яғни «Дәптердің біріншісі (басы)» Алла атымен» деген өлеңін дұрыс түсінбеуден туған. Алғашқыда, сағдитанушылар осында берілген «Әввәл-е дәфтәр» деген сөзді «Бірінші дәптер» деп түсінген. Бірақ мұнда тұрған «әввәл» сөз реттік емес, есептік сан есімнің қызметін атқарып тұр. Шындығында, «Әввәл-е дәфтәр» – «Дәптердің басы, бірінші сөзі» деген мағынаға ие. Ақынның мұнда Ислам дінінің аясында дүниеге келген кез-келген шығарманың бірінші сөзі Алладан басталатындығын айтып отыр. Себебі орта ғасырлық әдеби жәдігерлерде бұл үрдіс қатаң сақталатын.

Оның үстіне Иасауи шығармасын «дәптер» деп атаса, Алла Құранды «кітап» деген. Бұған «Бұл кітапта күдік-күмән жоқ» деген «Бақара» сүресінің екінші аяты мысал болады.

Ғылыми айналымда жүрген екінші бір пікір – «Диуани хикметті» көктегі Лаухұл Махфузбен салыстыру. Бұл пікірде ортаға салған түрік ғалымы К.Ераслан

²⁶⁴ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –Сб.

²⁶⁵ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзэроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –47с.

болатын. Жаратушы құдіретімен жазылған Лаухұл Махфуз бен пенденің шайырлық шеберлігінің арқасында дүниеге келген шығарманы қатар қою – Ислам дүниетанымына қайшы келеді. Екіншіден, «Диуани хикметте» тағдыр тақтасы («Лаухұл Махфуз») секілді келешектің мән-жайы, адамзат баласының тағдыры қозғалмайды, қайта ақынның пенделік, ғәріптік жағдайы сөз болады. Шығармада ішкі-сезімге көп орын беру – сопылық әдебиеттің алғы шарты екенін жоғарыда айтып өттік. Сондай-ақ арабша «лаух» тақта деген мағына берсе, Иасауи хикметінде оның «дәптер» екені ашып айтылған.

Ал енді шығармада екі әлемнің жағдайы сөз болатындықтан, даналық сөздерді «Дәптер сәни» деген пікірге оралайық. Егер Иасауи шығармада осы қағиданы ұстанған болса, онда ол сөзін «Дәптер сәни» деп емес, «Дәфтерейн» деп бастау керек еді. Себебі мұндағы «Дәптер сәниді» арабшадан тікелей тәржімаласақ, онда «екінші дәптер» деген мағына шығады. Ал, «екі дәптердің» аудармасы «дәфтәрейн» екені белгілі. Ақынның мұндағы «Екінші дәптерінің» астарында басқа нәрсе жатқан болуы мүмкін.

Бұл мәселенің басын ашып алу үшін, әуелі, сопылық дүниетанымдағы «дәптер» деген сөзді түсіну қажет. Себебі тасаууф шығармаларындағы көптеген атаулар мен ұғымдар тұспалданып, астарланып берілетіндігі белгілі.

Орта ғасырда дүниеге келген әдеби жәдігерлердің басым бөлігі іштей бірнеше тараулардан тұрған. Ислами еңбектерде оны «баб» деп атаған. Мысалы, Исмағил Бухари өзінің «Сахихул Бухари» атты хадистер жинағын бірнеше бабтарға (тарауларға) бөліп жазған. XIV ғасырда (анығы, 1358 жылы) дүниеге келген Махмұд бин Ғалидың «Нахжұл Фарадис» атты шығармасы негізгі төрт тараудан тұрады, әр тарау он бөлікке (яғни, тақырыпшаларға) бөлінген. Осы дәуірде пайда болған Бұрхануддин Рабғұзидың «Қиссасул әнбиясы» да қиссалар мен хикаяттардан тұратыны белгілі. Осы секілді шығарманы бірнеше тарауларға (немесе, тараушаларға) бөліп жазу үрдісі сопылық әдебиеттерде де көрініс берген. Онда ислами еңбектегі сияқты бабқа не қисса, хикаяларға емес, «дәптерге» ажырататын. Яғни, шығармадағы дәптер – бұл тарау, не тақырыпша деген атау болуы мүмкін. Иасауи «Дәптер сәниге» дейін біраз хикметтер жазып, оны «Дәптер әууәл» деп атауы ықтимал. Оны өзі жетік білетін араб, парсы тілінде дүниеге әкелген болуы да мүмкін. Себебі ақын өлеңдерінің құрылысы мен кейбір хикметтерінің араб тілінде жазылуы бізді осындай ойға жетелейді. Егер ақын тумысынан түркіше жаздық десек, онда бүгінгі жинақтардағы хикметтердің біразы «алғашқы дәптерге» тиесілі деп айтуға негіз бар. Себебі, шығармаларды бірнеше дәптерге бөлу дәстүрі ортағасырлық шайырларда жиі кездескен. Бұл, әсіресе, Хаққа деген ұлы махаббатты жырлаған сопылардың өлеңдерінде көп көрініс берген. Мысалы, мәуләуия тариқатының негізін қалаған Жәләләддин Руми «Мәснәуи» топтамасын бірнеше дәптерге бөліп жазған. Онда «Дәфтәр-е әввәл», «дәфтәр-е сәни», «дәфтәр-е сәлис» яғни «Бірінші дәптер», «екінші дәптер», «үшінші дәптер» болып, жалпы саны алты тарауға бөлінген. Әр дәптерде әр түрлі тақырып көтерілген.

Иасауи да өз шығармаларын осындай екі топқа бөліп қарастырған болуы мүмкін. Мысалы, бірінші тарауда Мұхаммед, Омар, Оспан, Әли, Арыстан баб, Мансұр Халлаж секілді Ислам дінінің белді өкілдері қозғалса, екінші дәптерде ақынның ішкі-

сыры мен жан-дүниесін ашып көрсететін шығармалар қамтылған болуы ықтимал. Бертін келе заман ағымына түсіп екі дәптер араласып кеткен.

Иасауитанушы Ф.Көпрүлүннің тұжырымынша, «дәптер сәни» оның шәкірттерінің бірінің болып, бертін келе «Диуани хикметке» еніп кеткен. Ғалымның шығарған қорытындысы біздің ойымызбен астарласып жатқандықтан да, одан мына сілтемені алғанды жөн санадық: «Барлық бұл ұзақ тәптіштемелерден қандай нәтиже шығарар екенбіз? Бүгінгі мәліметтеріміздің дәрежесіне және қолымыздағы «Диуани хикметтің» VI, VII, немесе VIII ғасырларда жазылған ескі бір нұсқасының болмауына байланысты бұл жөнінде нақты бір үкім беру, шешім қабылдау мүмкін емес. Бүгін Қожа Ахмет Ясауиге телініп жүрген бұл «Диуани хикмет» Ясауи дәруіштерінен **Ахмет деген бір ақынға тиісті болып жүрмесін?** Жоғарыдағы пікірлерге қарағанда «Диуани хикметтегі» өлеңдердің шамасы маңызды бөлімін, әсіресе, аруз уәзінімен жазылған өлеңдерді оған телігеннен басқа шара жоқ. Несими жайында жырлауы тұрғысынан шамасы IX ғасырдан бұрынғы бір дәуірге де жатпайтын бұл ақын одан кейінгі дәуірлерге де жата алмаса керек. Ол жазған «хикметтердің» кейін Қожа Ахмет Ясауиге теліне алуы үшін бұл ақынның не IX ғасырда, не болмаса X ғасырдың алғашқы жылдарында өмір сүргенін қабылдау керек. «Диуани хикметті» бүтіндей Ахмет Ясауиден басқа бір ақынға теліп, есімдерінің ұқсастығына байланысты оның кейіннен **Ахмет Ясауимен шатыстырылған десек дұрыс болмас па екен?** Біздің пікірімізше бұл болжам емес. Ахмет Ясауидің халық әдебиетінен алынған пішіндермен (ырғақ, ұйқас) «хикметтер» жазғанын және одан кейін бұл стильде өлеңдер жазудың Ясауи дәруіштері арасында дәстүрге айналғанын нақты білеміз. Бірақ Ахмет Ясауи жазған «хикметтер» ғасырлар бойы жоғалып, **одан кейін келген дәл сондай есімдегі бір ақынның шығармалары халық арасындағы атақ-даңқы мен рухани ықпалы тұрғысынан оған телінуі де әбден мүмкін.** Негізінде бүгіндері қолымыздағы нұсқаларда оның «Дәфтери – сани» (екінші дәптер) екендігі көп жерлерде жазылып жүр.

Бәлкім ол «Диуаниды» құрастырған Ясауи ақыны Қожа Ахмет Ясауидің шығармасын «алғашқы дәптер» деп есептеп, дәл сондай стильде «хикметтерден» тұрғаны үшін дәл сондай есім, яғни «Диуани хикмет» есімін берген өз шығармасын «екінші дәптер» деп есептеген шығар. «Диуанидың» болсын, оны құрастырған ақынның аттас болуы болсын және де рух тұрғысынан алғандағы терең ұқсастық жаңа **ақын тарапынан жазылған шығарманың кейіндері ескі танымал сопыға телінуі мүмкіндігі әбден ықтимал»²⁶⁶.**

Мехмет Фуаттың бұл ойын Ә.Нәжіп: «Қазір ақын (Иасауи) хикметтерінің қайсысы оның өз қаламынан туған, ал қайсысының өңі өзгертілген, немесе шәкірттері тарапынан жазылғандығын айту қиын»²⁶⁷, – деп қайталаса, өзбек ғалымы Н.Маллаев: «*Дивани хикмат*” организован как литературный памятник, составленный не только из произведений Ясави, но и включающий в себя стихи его учеников

²⁶⁶ Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. –174-175бб.

²⁶⁷ Наджиб Э. Исследование по истории тюркских языков XI-XIV вв. Москва: Наука, 1989. –55с.

и последователей, развивавших идей-ясавия-джахрия в течение нескольких веков»²⁶⁸, – деп түйіндеген.

Ғалымдардың келтірген бұл тұжырымдарын кейінгі кездері жарық көрген еңбектерден аңғаруға болады. Себебі ақын мұрасын жарыққа шығаруда бұрынғы Қазан, Ташкент нұсқалары алынған да, оған ғылыми тұрғыдан сараптама жасалмаған. Мысалы 2003 жылы «Жалын» баспасынан шыққан Иасауи хикметтерінің ішінде кейбір өлеңдердің ақынға тиесілі еместігін жинақты оқу барысында көз жеткіземіз. Ұзын саны сексен сегіз хикмет енгізілген бұл кітаптың «Қисса Имам Марғузи Рахматуллаһи Ғалайһи» деген он жетінші даналық сөзін алар болсақ, ондағы:

Көрің қадыр қудратын, хақ Мустафа умматын,

Қожа Ахмадның сифатын баян еткүм дейді-а.

Ибраһим дүр атасы, Қарасач дур анасы,

Машаихлар сарасы, Шайхим Ахмад дейді-а²⁶⁹, – деген хикмет біздің сөзімізге мысал. Біріншіден, бұл хикмет үшінші тараптан жазылса, екіншіден, «Шайхим Ахмад» деген жолдардан бұл өлеңді Иасауи емес, қайта оны өзіне ұстаз санаған шәкірттердің бірінің жазғанын пайымдаймыз. Себебі сопылық жолдағы мүридті ақиқатқа жетелеуші пір яғни арабша шейх болса, онда Иасауи өз-өзіне ұстаз бола алмайды. Оның ұстазы ақынның өзі:

Йеті иашды Арслан Бабам ізлеб табды,

Хурма беріб пәрдә білән сырын йабты²⁷⁰, – деп жырлағанындай – Арыстан баб. Егер осы хикмет Иасауидің қаламына тиесілі болса, онда ол «Шайхым Ахмад» деп емес, қайта «Шайхым Арыстан Баб» деп жырлауы керек еді.

Осы он жетінші хикметтегі:

Қожа Ахмадның вақтида дин Хarezм шаһарыда,

Ургенч халқының елінде бір имам бар ерді-а²⁷¹, – деген жолдар біздің ойымызды айшықтай түседі. Мұнда жоғарыдағы өлеңнің Иасауи заманынан бірнеше жылдар өткен соң жазылғаны анық көрсетілген. Бұдан бұл жолдарды Иасауиді өзіне пір санаған шәкірттерінің бірі жазған деген қорытынды шығарамыз. Бұл кітап Ұлттық кітапханадағы 1947 жылы Ибраһим Оразымбет баласының тапсырған «Хикмет Хазірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи» деген қолжазбаның негізінде басылған. Сондай-ақ Ирандағы Әл-һұда баспасынан жарық көрген Иасауи хикметтерінің ішінен де осындай өлеңдерді кездестіреміз. Бұл жинақ 1893 жылғы Қазан нұсқасымен дайындалған. Мұнда ұзын саны бір жүз отыз төрт хикмет берілген. Осындағы бір жүз отыз төртінші даналық сөзге назар аударайық:

Субхан изім өзі-дүр, ол Мустафа бұйұрды,

²⁶⁸ Маллаев Н. История узбекской литературы. Ташкент: 1976. кн. 1.-155с.

²⁶⁹ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –65б.

²⁷⁰ Бұл да сонда, 25б.

²⁷¹ Бұл да сонда

Бабам Арслан тикурді, шейхум Ахмад Иассауи.
Мустафаның харқасын киді, еді луқмасын,
Тұтты Кағба халқасын шейхум Ахмад Иассауи²⁷², –

деген өлеңнен де, «шейхум Ахмад Иассауи» деген тіркесті кездестіреміз. Бұл да Иасауи қаламына тиесілі емес. Сөзіміз айғақты болу үшін, Сүлеймен Бақырғани өлеңдерінің 1991 жылы Ташкентте шыққан «Бақырған кітабы» атты жинағынан мысалдар келтіреміз. Иасауидің шәкірті Бақырғанидың бұл шығармалар топтамасы 1848, 1898 жылдары Қазанда шыққан нұсқа бойынша құрастырылған. Онда жоғарыда келтірілген:

Субхан изім өзі-дүр, ол Мустафа бұйұрды,
Бабам Арслан тикурді, шейхум Ахмад Иассауи.
Мустафаның харқасын киді, еді луқмасын,
Тұтты Кағба халқасын шейхум Ахмад Иассауи²⁷³, – жолдар сол қалпында берілген.

«Мұраттас» баспасынан шыққан Иасауи жинағында да ақын қаламына қатысы жоқ өлеңдер орын алған. Осы кітаптың ішіндегі 40-шы хикметте мына жолдар бар:

Ешідті Баба Мачын ол заманда,
Ахмад атлығ бір шайх чықмыш Туркстанда²⁷⁴.

Осы екі жолдан бұл хикметтің Иасауи заманынан көп кейін жазылғанын байқау қиын емес. Өлеңнің соңында берілген: «Қоллағайму ғаси Иусуб Бидауаны, Назим айладым бу хикаят білің, достлар»²⁷⁵, – сөздерден мұны жазған Жүсіп Бидауа деген ақын екенін аңғарамыз.

Сондай-ақ Иасауи шығармалары осы күнге дейін бірнеше рет жарық көргенімен де, хикметтерінің саны әр кітапта әр түрлі берілген. 1995 жылы «Атамұрадан» шыққан Ә.Жәмішұлының аудармасында 42, «Мұраттас» баспасынан шыққан жинақта 69, «Әл-һұда» топтамасында 134, «Жалыннан» жарық көрген кітапта 88 хикмет берілген. Егер бұл кітапты шығарушылардың Қазан баспасы мен мұрағаттардағы көне қолжазбалар негізінде құрыстырылғанын ескерсек, онда Иасауи өлеңдерінің өткен ғасырда-ақ, өзге ақындардың шығармаларымен араласып кеткенін әрі бір ізге түспегенін аңғарамыз. Академик Г.Хусаиновтың: *«В книгу «Диван-и хикмат», изданную в 1877 г. в Казани вошло 149 стихотворений; в 109 из них упоминается имя Ахмада Ясави. Однако это не значит, что все они принадлежат самому автору. Кроме созданных Ахмадом Ясави, в книгу вошли и те хикматы-назымы, которые написаны*

²⁷² Бұл да сонда, 228б.

²⁷³ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –15с.

²⁷⁴ Диуани хикмет. Аударғандар М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітов, М.Шафиғи. Алматы: Мұраттас, 1993. –195б.

²⁷⁵ Диуани хикмет. Аударғандар М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітов, М.Шафиғи. Алматы: Мұраттас, 1993. –198б.

его мюридами и последователями. Все эти произведения подчинены единой идейно-тематической и жанровов-стилевой системе и получили форму цельного дивана»²⁷⁶, – деп жазуы біздің ойымызды нақтылай түседі.

Ойымызды жинақтай келе айтпағымыз, әлі күнге дейін Иасауи шығармалары ғалымдар тарапынан жүйеленіп, бір ізге түспеген. Осы тұрғыдан алғанда Иасауидің сопылық дүниетанымын толық түсініп білу үшін, он шығармаларына текстологиялық тұрғыдан зерттеу керектігі алға шығады. Бұл ойымызды И.Хаққұлдың: «Хуллас, яссавийшуносликда бажарилиши зарур булган ишларнинг миқяси нихоядта кенг. Бироқ улар орасида, бизнинг назаримизда, биринчи галдаги вазифа “Девони хикмат”-нинг аслиятига яқин ишончли бир нухасини тиклашдур»²⁷⁷ яғни «Иасауитануда атқарылар іс аз емес. Бірақ олардың арасындағы ең негізгісі – **«Диуани хикметтің» түпнегізге жақын ең сенімді нұсқасын қалыптастыру»**, – деген пікірі нақтылай түседі.

Әрине ғазал, мәснәуи секілді Шығыстың бірнеше өлең құрылысымен жазылған ақын шығармаларын саралау оңайға түспейтіні анық. Профессор А.Жушонның: «Диани хикметте» Иасауиге қатысты өлеңдермен бірге, оның қаламына тиесілі еместері де кездеседі. Кейбірі оның шәкірттері тарапынан кейін қосылғаны белгілі. Бұл өлеңдерді бір-бірінен ажыратса болады, мысалы, Жүніс Емренің өлеңдеріне ұқсас хикметтерді көне дей аламыз. Себебі Жүніс Емренің өлеңдеріне хикметтер анық әсер еткен. Демек Емре өлеңдеріне ұқсас хикметтер Иасауи заманына қатысы бар, дейміз»²⁷⁸ – деп ұсыныс жасағанындай, саралау жұмыстары кезінде Жүніс Емренің шығармаларын да негізгі құрал ретінде қарастырған артықтық етпейді. Егер ақын қолтаңбасын анықтау мүмкін болмаған жағдайда, онда жаңағыдай «ерекшеленіп» тұрған хикметтердің астына түсініктеме бере кеткен дұрыс.

«Диуани хикметтің» қолжазбалары хақында

Иасауи мұрасы жан-жақты зерделеніп келеді дегенімізбен де, бұл салада әлі де қордаланып тұрған мәселелердің бар екендігін жоғарыда айтып өттік. Сондай мәселелердің бірі – «Диуани хикметтің» қолжазбаларына қатысты дер едік. Шығармашыл адамның яғни автордың қолтаңбасын танытатын қолжазбалардың болмауы – кез-келген салада тығырыққа алып келіп тірейтіні жасырын емес. Себебі, қолжазбасыз қоғамдық ғылымдарда ізденіс болмайды, яғни нысан (объект) болмаған жерде, ғылыми тұжырым жасау мүмкін емес. Ал ежелгі әдебиет нұсқасы саналатын «Диуани хикметтің» асыл нұсқасының болмауы шығарма мәтінінің авторлығына қатысты күдік пен күмәнді бірге алып келері анық. Өткен ғасырдың басынан зерттеу нысанына айналған даналық сөздердің Иасауи қаламына қаншалықты тиесілі екендігі

²⁷⁶ Хусаинов Г. Башкирская литература XI-XVIII вв. Уфа: Филем, 1996. –75с.

²⁷⁷ Хаққул И. Ахмад Яссавий. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияти, 2001. -35с.

²⁷⁸ Бұл да сонда, 126.

хақындағы ортақ пікірдің жоқтығы соны аңғартса керек. Сондықтан да қолжазбаны қоғамдық ғылымдардың негізі, өзегі десек те болады.

Соңғы жылдары жарық көріп жатқан «Диуани хикметтер», негізінен, екі қайнар бойынша жарық көріп жатыр. Олар қолжазбалар мен тасбаспалар. Литографиялық нұсқалар XIX ғасырдың орта шенінен бастап жарық көріп, сол кездегі түркі мұсылман жұртының сұранысын қанағаттандырды. Бүгінде әлем кітапханаларының Қолжазбалар мен сирек кітаптар фондтарында сақталып жатқан «Диуани хикметтің» тасбаспа нұсқалары XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басында Қазан, Ташкент, Стамбул, Бұхара секілді шаһарларда жарық көрген кітаптар болып табылады. Себебі кезінде мыңдаған тиражбен жарияланған даналық сөздер мұсылман әлеміне тарап кеткен. XIX ғасырдағы басқа шаһарлардағы баспаларды айтпағанның өзінде, бір ғана Қазақ шаһарында Университет пен Кәримовтер баспасы хикметтерді бірнеше рет жарыққа шығарған. Белгілі ғалым Мирфатых Закиевтің зерттеулеріне сүйенсек, 1878 жылы жарық көрген «Хәким хәзрет Султан әл-Арифин Қожа Ахмет Иасауи» деген атпен жарияланған кітап толықтырылып 1887 жылы осы атпен қайта жарияланған (алғашында 65 хикмет болса, кейінгісінде 71 хикмет). Сондай-ақ, «Диуани хикмет» деген атпен 1896, 1904, 1912 жылдары қайта жарық көрген. Алғашқы басылым 1200 тиражбен шықса, кейінгісі 6000 тиражбен басылған. Сондай-ақ Кәримовтер баспаханасында 1901 жылы басылған хикметтер жинағы 4000 данамен жарияланса, 1905 жылы 10 000 тиражбен қайта жарық көрген. Яғни, бір ғана Қазанда он шақты рет он мыңдаған тиражбен жарияланғанын көреміз²⁷⁹. Ал сол замандарда басқа қалалардағы баспаханалар өнімдерін қоссақ, онда оқырмандар тарапынан қаншалықты сұранысқа ие болғанын аңғаруға болады. Бір ғана ӨР ҒА Шығыстану институтының литографиялық баспалар бөлімінде бірін-бірі қайталамайтын (Ташкент, Бұхара, Стамбул, Қазан) «Диуани хикметке» қатысты 33 тасбаспа кітап бар екендігі айтылады²⁸⁰.

Мыңдаған тиражбен жарық көрген тасбаспа кітаптардың көптеп табылатыны белгілі, әрине. Алайда бізді қатты алаңдатыныны ең ескі қолжазбалар. Себебі кітапханалар қорларында жатқан қолжазбалардың басым бөлігі – XVIII-XIX ғасырларға тиесілі. Яғни сол замандарда жарық көрген литографиялық нұсқалармен замандас. Ең ескі нұсқа саналып жүрген қолжазбалардың өзі XVI ғасырдан арыға бармайды. Егер Иасауидың XII ғасырда өмір сүргенін ескерсек, онда ортадағы төрт-бес жүз жылдық «үнсіздікте» ақын мұрасы қаншалықты өзгеріске ұшырап кететінін көзге елестетудің өзі қиын. Десек те сол заманның құймақұлақтарының жүректерінде жатталған даналық сөздердің біздің заманымызға дейін жеткеніне қанағат тұтуымыз керек.

Бүгінде ең ескі нұсқа саналып жүрген Стамбул нұсқасы 1693-97 жылдары жазылған деп есептелінеді. Сондай-ақ, Самарқаннан табылған нұсқа да сол XVII ғасырға тиесілі. Кезінде Г.Залеман тарапынан аздап зерделенген бұл нұсқа бүгінде

²⁷⁹ Закиев М. Хожа Ахмад Иасауинің хикметлерінің йарадылмағында Қазанын хызматы//Хожа Ахмад Иасауи уе Гундуғарын сопуч улук едебийаты. Ашгабат: Ылым, 2010. – 238с.

²⁸⁰ ӨзР ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. Түркістан: Тұран, 2006. – 226.

Санкт-Петербургтағы Шығыс қолжазбалар институтында сақтаулы тұр. Сондай-ақ сол жерде «Шәжәрәи тәрәкимәмен» бір бумада жатқан қолжазбаны кейбір түркітанушылар XVI ғасырға жатқызған. Десек те оның қаншалықты ақиқатқа жақын екені әлі күнге нақтыланған жоқ. Ал, енді ғылым әлемін кезіп жүрген бір «елес» – «Диуани хикметтің» ең ескі нұсқасы (тіпті, шайыр қолтаңбасын түпнұсқа дейтіндер де бар) Мешһедтегі Имам Риза кесенесінде жатыр деген түсінік бар. Оны «елес» деп бөліп айтуымыздағы себеп – әлі күнге ақ-қарасы нақтыланған жоқ. Мешһедтегі қолжазбалар кітапханасына сұрау салғанымызда ондағы «Диуани хикметтердің» XVIII-XIX ғасырларға тиесілі деген жауап алғандай болдық. Олай деуімізге себеп – арнайы ат басын бұрған ешкім жоқ. Сонда да болса сол қолжазбалардың тарихы һәм біздегі нұсқалармен ерекшелігін зерттеу – басты мәселелердің бірі. Сондай-ақ, жаңағы ақпараттың қаншалықты ақиқатқа жақын екендігін анықтап білу де маңызды. Себебі мыңдаған қолжазбаларды бүгіп жатқан көне шаһардағы кітапхана қорында әлі күнге ғылыми айналымға түспек түгілі, картотекасы жасалмаған нұсқалар жатқанын ескерген де абзал.

Иасауи хикметтеріне қатысты әлемде қанша қолжазба жатқаны әлі күнге белгісіз. Кезінде түркітанушы Х.Ф.Гофман өз зерттеулерінің бірінде «Диуани хикметтің» қолжазбалары Берлин, Кэмбридж, Упсала, Париж, Принстон, Мәскеу, Санкт-Петербург, Ташкент, Стамбул секілді қалалардағы кітапхана қорларында жатқанын жазған болатын. Бұл зерттеудің өткен ғасырдың жетпісінші жылдары (1969 жылы) жүргізілгенін ескерсек, бұл саланы бүгінгі күн тұрғысынан қайта зерделеу керектігі алға шығады. Себебі соңғы жылдары ғана ғылымға бірнеше нұсқа белгілі болып отыр.

Мысалы, тәжік ғалымы Файзулла Бобоев Тәжікстан Ғылым Академиясының Шығыс қолжазбалар фондында Қожа Ахметке тиесілі 4 диуанның жатқанын жазған²⁸¹. Бұл тек, диуан қалпында жатқаны, ал баяздар ішінде қанша даналық сөз жатқаны белгісіз. Ал, сол 4 қолжазбаның тарихы мен бүгінгі нұсқалардан ерекшелігі туралы мәлімет жоқ.

«Диуани хикметтердің» ең ескі нұсқасы XVII ғасырға тиесілі екенін атап өттік. Олар – Санкт-Петербургтағы Шығыс қолжазбалар институты мен Стамбулдағы Уафиқ паша кітапханасындағы нұсқалар болатын. XV ғасырға Зерттеуші Гөзел Амангулеваның зерттеулеріне арқа сүйесек, Түркменстанның Қолжазбалар институтында Иасауи шығармашылығына қатысты 31 қолжазбаның жатқанын алға тартқан. Ең қызығы – сонда һижри жыл санағы бойынша 911 жылы яғни 1505 жылы жазылған бір қолжазбаның барлығын алға тартқан²⁸². Егер осы дерекке сүйенсек, онда оның бүгінгі ғылымға белгілі ең ескі қолжазбалардың бірі екендігі ешбір талас тудырмайды.

Сондай-ақ, Ауғанстан жерінде қанша қолжазба жатқаны белгісіз. Бір кездері ғылым мен білімнің ордасы болған Балх пен Гераттағы Кітапхана қорларында, ең

²⁸¹ Бобоев Ф. «Диуани хикметін» голйазма нускалары// Хожа Ахмад Иасауи уе Гундуғарын сопуч улук едебийаты. Ашгабат: Ылым, 2010. – 15-16сс.

²⁸² Амангулиева Г. Хожа Ахмад Иасауиның «Хикметлер» диуанының нешіре тайарланышы /// Хожа Ахмад Иасауи уе Гундуғарын сопуч улук едебийаты. Ашгабат: Ылым, 2010. – 247с.

болмағанда көнекөз қариялардың сандықтарында сарғайып қанша хикмет жатқанын ешкім білмейді. Және де шайырлар отаны атанған Иран жеріндегі Исфahan мен Қум шаһарларындағы кітапхана қорларына атбасын арнайы бұрған ешкім жоқ. Тіпті өздерінің генетикалық тегін Иасауиден тарататын үндістандық бауырлардың қолында баба мұрасы қаншалықты сақталғаны да белгісіз.

«Диуани хикметке» қатысты әрбір қолжазба маңызды десек, онда Иасауи мұрасына қатысты қолжазбалардың жүйелі каталогын жасау қажеттілігі алға шығады²⁸³.

Иасауи хақындағы кейбір деректер туралы

Иасауи – өз заманынан озық туған ғұлама-ғалым. Ол – сопылық ілімді кеңінен игеріп, Хақты тану жолында өзінің тариқатын қалыптастырған ақын. «Жеті жаста Арыстан Бабам іздеп тапты, Құрма беріп пердеменен сырым жапты. «Бихамдилла» көрдім бетін, жүзімді өпті, Сол себептен алпыс үште жерге кірдім», – деп ақынның өзі жырлағандай, оның алғашқы тәрбиешісі Арыстан баб болған. Ұстазы болашақ ақынның жүрегіне иман нұрын сеуіп, оған Алланың Хақ жолы мен пайғамбардың үлгі-өнегесін үйреткен. Ержеткен Иасауиді бертін келе Жүсіп Хамаданидың тәрбилегені туралы деректер бар. Бұл хақында Әлішер Науаи өзінің «Нәсаимул мухаббат» деген еңбегінде былай дейді: *«Хожа Юсуф Хамаданий – кунияти Абу Яъқубдур (Имом, олим, орифи раббоний, гузал холлари, куп эхсонлари, юксак, каромот ва мақомотлари бор эди). Хожанинг ғариб холати ва ажиб мақомоти андин купракдурки, шарх қилса булғай. Асхоб аросинда хулофаси турт киши эрдилар: Хожа Абдуллох Баррақий ва Хожа Хасан Андоқий ва Хожа Ахмад Яссави ва Хожа Абдуллох Фиждувоний. Ва Хожа Юсуфдин сунгра бу турт кишидин хар бири иршод ва даъват мақомида эрмишлар ва муридлар анинг хизматида адаб била мулозим»*²⁸⁴ яғни «Қожа Жүсіп Хамадани-көниясы Әбу Яқуб (имам, ғалым, ғәріп, жақсылығы көп, ержүрек және өзіне тән ерекшеліктері бар). Оның ерекше қасиеттерін санамалап өтуге болады. Избасарларының ішінде орынбасары төрт адам еді: Қожа Абдулла Баррақи, Қожа Хасан Андақи, Қожа Ахмет Иасауи және Қожа Әбдіхалық Фиждуани. Жүсіп Хамаданидан соң бұл төрт адам нәтижеге қол жеткізді және мүридтері олардың қызметінде болатын». Орта ғасырда жазылған Саллах бин мубарак Бухаридың «Әнисит-толибин уъэдәтүс-соликин»

²⁸³ Осы орайда Өзбекстан Республикасы Ғылым Академиясы Шығыстану институты қорындағы қолжазбаларды зерделеп, каталог түрінде кітап етіп шығарғанын ерекше атап өткен жөн. Қ.А.Иасауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетіне жәрдем қорына қарасты Иасауитану ғылыми-зерттеу орталығы тарапынан қолға алынған бұл бастама, расында да, жақсы бастама болатын. Орталық Азиядағы ең бай қолжазбалар қоры саналатын Әбу Райхан Беруни атындағы Шығыстану институтының қорындағы негізгі 175 қолжазба арнайы зерттеліп, ізденушілер назарына ұсынылды. Қолжазбаның тарихы, ондағы хикметтердің ерекшелігі туралы жан-жақты мәлімет берілген. Яғни, нағыз академиялық басылым деуге болады.

²⁸⁴ Хожа Юсуф Хамадоний. Хаёт мезони. Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. –3с.

деген еңбегінде де: «*Хожя Юсуф чоһор халифа доит: Хожя Абдулла Баррақий, Хожя Хасан Андоқий, Хожя Ахмад Яссави ва Хожя Абдулхолиқ Ғиждуваний*»²⁸⁵ яғни «Жүсіп Хамаданидың төрт шәкірті болды. Олар: Қожа Абдулла Баррақи, Қожа Хасан Андақи, Қожа Ахмет Иасауи және Қожа Әбдіхалық Ғиждуани», – деп алдыңғы деректі растай түсетін мәлімет берілген.

Иасауидің рухани ұстазы Жүсіп Хамадани – орта ғасырда сопылық жолдың негізін қалаған ғұламалардың бірі. Ол хижри санағы бойынша 440 (біздің жыл қайыруымыз бойынша 1048) жылы Хамадан қаласының Бузанжард қыстағында дүниеге келіп, 535/1141 жылы Ауғанстанның Бамиян қаласында қайтыс болған. Оның өсиеті бойынша денесін мүридтері Түркменстанның Мерв қаласына алып келіп жерлеген. Жүсіп Хамадани хақында бізге дейін бірнеше деректер жеткенін айтып кеткен жөн. Солардың бірі – Фариаддин Аттардың «Тәзкиратул әулиясында» оны атақты шайыхтар қатарында атап, оның Мансұр Халлаждың жақтастары екендігі айтылған²⁸⁶. Ол туралы негізгі мәліметтер Әбдірахман Жәмидің «Нафахатул унс» атты тәзкіресінде жазылған²⁸⁷. Сондай-ақ, Әлішер Науаидың «Нәсаимул мухаббатында» оның Бағдадқа барып, Әбу Исхақ Ширазидан ілім алғанын, мәжілістерге қатысқанын, Бағдад, Исфахан және Самарқан қалаларына барып хадис тыңдағаны әрі сопылық жолға кіріп, Әбу Әли Фармадиға мүрид болғандығы айтылған.

Иран ғалымы доктор Мухаммад Амин Рияхидың жазуынша, Қожа Жүсіп Хамадани мен Имам Мұхаммед Ғазали екеуі Әбу Әли Фармадидың шәкірттері болуы кездейсоқ емес. Бұлар сопылықты жәй сөзбен емес, шынайы амалмен атқарған екен. Атақты Имам Ғазали шығармаларының көптігімен танымал болса, Жүсіп Хамадани көптеген шәкірттерді тәрбиелегенімен беделі артқан²⁸⁸. Расында да Хамаданидың²⁸⁹ мүридтерінің ішінде Қожа Абдулла Баррақи Хорезми, Қожа Хасан Андақи Бухари, Қожа Ахмет Иасауи және Қожа Әбдіхалық Ғиждуанилар ұстазының атағын мұсылман жұртына әйгілі етті. Осылардың ішінде иасауия тариқатының негізін салған Иасауиды ерекше атап өткен жөн.

Қожа Ахмет Иасауи мен оның тариқаты туралы деректер Сүлеймен Бақырғанидың «Бақырған кітабы», Маулана Сафиуддин Қойлиқидың «Насабнама», Хусейн Уайз Кәшифидің «Рашахат айнил хаят», Фазлулла Исфханидың «Мехмоннамои

²⁸⁵ Саллах бин мубарак Бухари. Әнисит-толибин уәдәтүс-соликин. Бе кушеше доктор Тауфик Субхани. Тегеран: Кейһан, 1381. –20с.

²⁸⁶ Фариуддин Аттар. Тәзкиратул әулия. Тегереан: Сируш, 1376. –171с.

²⁸⁷ Әбдірахман Жәми. Нафахатул унс мин хазаратул қудс. Тегеран: Кейһон, 1337. –375-377сс.

²⁸⁸ Юсуф Хамадоний. Рутбатул хаят. Доктор Мухаммад Амин Рияхи. Тегеран: Ешқ, 1365. –19с.

²⁸⁹ Жүсіп Хамадани өмірінде бірнеше шығармалар жазған. Олар: «Рутбатул хаят», «Рисала дәр әдәби тариқат», «Рисала фи аннал кауна мусаххарун лилинсан» және «Рисала дәр ахлоқ ва мунажат». Өкінішке орай, оның «Кашф» атты еңбегі бізге дейін жетіп келмеген.

Осы шығармалардың ішіндегі ең көлемдісі – «Рутбатул хаят». Аудармасы – “Өмір таразысы” деген сөз. Бұл еңбегінде адам өмірінің нәзік тұстары сауал-жауап негізінде ашып берілген. Мысалы, “Алла тағала сені өзі сүйген және разы болған істерде жетістікке жеткізсін, “тірі (жанды) кім және тірлік (өмір) не?” деп сұрадың. Жауап: “Таупиқ Алладан. Тірі – бұл тыныш адам, ал, тірлік болса тыныштық екенін білгің”, – деп, бұл кітап өмір сүру негіздеріне арналған.

Бухара», Сұлтан Ахмет Хазинидің «Жауахирул әбрар ин амуажил бихар», Шейх Мұхаммед Алим Сыддықтың «Ламахат мин нафахатул куде» секілді тағы басқа шығармалар мен еңбектерде кездесетіндігі белгілі.

Сондай-ақ парсы шайыры Фаридаддин Аттардың²⁹⁰ «Мантақатут-тайрда» Иасауи хақынды қызықты дерек бар. Өлеңнің аты «Пир-е Туркистон вә кәшф-е хол-е у» яғни «Түркістанның пірі және оның хәлінің ашылуы (ішкі сыры)» деп аталады.

*«Дод аз худ пир-е Туркистон хәбар,
Гофт: “Мән ду чиз дорам дусттәр.
Ан еки әсби әст әблақ гом зән,
Вон дигәр иәк нист жоз-е фәрзәнд-е мән.
Гәр хәбәр иобам зе мәрг-е он песәр,
Әсб мибәхшәм бе шокр-е ин хәбәр.
Зе онке ми бинәм ке хәст ин хәр ду чиз,
Чун ду бут дәр дид-е жон-е әзиз»²⁹¹, -*

Түркістанның пірі өз жайында былай деді:
Мен екі нәрсені (жанымнан) артық көремін.
Оның бірі—желдей ұшатын жүйрік тұлпар,
Ал, екіншісі, менің сүйікті ұлым.
Егер, ұлымның өлімі туралы маған (біреу) хабар берсе,
Мен оның сүйншісіне тұлпарымды берер едім.
Себебі, бұл екеуінің мен үшін қымбат болғаны сонша,
Олар менің көзіме бұт сияқты көрінетін.
(жолма-жол аударма)

Аттардың бұл келтірген деректерінің шындыққа қаншалықты жанасатындығын анықтап көрейік....

«Қазіргі кездегі Ясыдағы аңыздарда, «Жауахирул Әбрәрдағы» аңызда да Қожаның Ыбырайым деген баласы дүниеге келген, бірақ жастай өмірден өткені жөнінде әңгімелейді. Ясыдағы аңыз бойынша Қожаның одан басқа Гауһар Хошназ немесе Гауһар Шаһназ деген бір қызы болғаны және ғасырлардан бері өздерін Қожа Ахмет Ясауидің немере – шөберелері деп саналған көптеген адамдардың сол қызынан тарағаны айтылады»²⁹², – деп жазады Фуат Көпрүлү.

Түркістандық пірдің жүйрік атына келер болсақ, 1993 жылы Ташкенттен шыққан «Ипак йули афсоналари» деген кітапта бір аңыз Иасауиға арналған. Онда иасылық ақынның топ үйірінің ішінен бір тұлпарын Ақман мен Қараман деген ұрылардың ұрлап кеткендігі туралы сөз болады. Иасауи өзінің жүйрік атын сол екеуінің қолды еткенін

²⁹⁰ Шейх Фариуддин Аттар есімімен танымал болған Әбу Хамид Мухаммад бин Әбубәкір Ибрахим бин Исхақ Аттар Кодқани Нишапури. Нишапур аймағынан шыққан парсы ақыны XII ғасырда ғұмыр кешкен. Бар өмірін сопылық тасаууфқа арнаған шайыр өзіне дейінгі және өзімен замандас арифтар, ғашықтар, сопылар жайында көптеген мәліметтер қалдырған.

²⁹¹ Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. –236с.

²⁹² Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. –166б.

сезеді де, оны қайтарып беруін сұрайды. Алайда оның өзін ұры жасамақшы болып, оның қорасына бір сиырдың етін апарып тастайды. Ертесіне дүйім жұртқа жар салып «Иасауи ұры» деп жар салады. Сонда олардың жала жауып тұрғанын білген ақын: «Егер кімде-кім ұры болса, Алла оны итке айналдырсын», – деп теріс бата береді. Сонда оған жала жаппақшы болған екі ұры итке айналып, бір-бірін қуып кетеді²⁹³.

Бұдан парсы ақынының жүйрік тұлпары болғанын аңғаруға қиын емес. Ал аңыздағы Ақман мен Қараман бейнелеріне келер болсақ, олардың итке айналғандығы туралы «Диуани хикметте» де сөз болады:

Мәламатқа амир ішкен дидарына батты-йа,
Пір қолынан мәй ішкен, әнуарына батты-йа.
Ақман менен Қараман, көп көріп еді дәурен,
Һиммат қылып, Атаға **ит суретгі** болды-йа²⁹⁴, –

Аттардың өлеңіндегі баласының өлгенінен хабар берген кісіге тұлпарын сыйлауға келер болсақ, онда сопының бар ықыласы бір жаратушыға ғана ауғанын пайымдаймыз. «Екеуі көз алдымда екі бұттай көрінді» деген жолдардан-ақ, бұл дүниенің бар қызығынан баз кешуді меңзеп тұрған сияқты. Себебі сопылық жолға түскен адам өткінші өмірдегі алдамшы нәрселерден қол үзіп, Жаратушыға жан-тәнімен берілу керек. Алладан басқаны жақсы көріп, оған табыну ауыр күнә. Атақты сопы Имам Ғазалидың жазғанындай: «Тасаууф (сопылық) дегеніміз – жүректе тек, Аллаға ғана орын беріп, одан басқа нәрселерден қол үзу». Бар ғұмырын ақиқатқа жетуге арнаған ақынның арманы – Алла жолында құлшылық ету, Онымен қауышу.

Ахмет Иасауи осы жолда көп ізденген. Ол Алланың разылығын табу үшін, бұ дүниенің алдамшы дүниелерінен бас тартуға дайын болған.

Аллаһ үчүн фарзандларим етім қылсам,
Риазийадта сунгагларым халім қылсам,
Әхлі-әйел, ханыманым ғаним қылсам,

Достлар, хужам мені бәндәм дегеймекен?²⁹⁵ – деген жолдардан оның Хақты тану жолында бәріне дн дайын болғанын көреміз. Тариқатқа бір жолата ден қойған ақын енді «Алла деген пенделердің құлы, Ғашықтардың күйіп өшкен күлі, жол үстінде топырақ сияқты жолы» болуды армандайды.

Иасауидің шәкірті Сүлеймен Бақырғанидың Ибрахим мен Исмаиыл пайғамбарларға арналған хикметінде де, Хаққа ғашық пенденің жүрегінде Аллаға ғана орын болу керектігі айтылған:

Хақдын пармені бітілді, Жебрейлге бар деді,
Айтқыл Халил ұғлыны құрбан қылсын деди-йа.
Еккі сүйклүк сығмас, бір көңүлнің ішінде,

²⁹³ Ипак йули афсоналари. Тошкент: Фан, 1993. –97с.

²⁹⁴ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –57б.

²⁹⁵ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –35б.

Менің ризам тілесін, йа, Исмағил, деді-йә²⁹⁶, – деген өлеңде ақын «Бір көңілге екі сүйікті сыймайды, сондықтан да, мен үшін балаң Исмағилды құрбан шал» деп, жоғарыдағы ұстазының ойын қайталаған.

Алла зікіріне мас болып, Хақпен қайта қауышу – сопылардың басты арманы. Мұны сопылық терминде «фана» дәрежесіне жету деп атайды. Иасауи түсінігінде, Жаратушыға ғашық пенде фанаға жетпейінше ақиқатқа жете алмайды.

Хақ жамалын курей десең *фана* болғыл,
Фана болып, хақ жамалан көрдім мән-ә²⁹⁷, –

немесе:

Фана болмай жамалыны көріб булмас,
Бұ сырларны бұ хауасга айтыб болмас²⁹⁸, – деген даналық сөздері біздің ойымызды нақтылай түседі.

Шәкәрім қажының түсінігінде де Хақты көру үшін пенде зікірге мас болып, жүректі тазалау керек:

Көрем десең Жарымды,
Мас бол, жүрек тазала.
Өртеп жібер барыңды,
Қарсы ұмтыл қазаға²⁹⁹.

Шәкәрім бұл өлеңінде Жаратушыны – Жар деп алған. Ал Иасауи оны көбінесе Хақ атауымен берген.

Күйіб, йаныб күл болған,
Ишқыда бұлбұл болған.
Кімні көрсе күл болған,
Мәрдан болған ашықлар³⁰⁰, – деп Түркістанның пірі жырласа, оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани: «Ғашықты күйдірет ғашықтық оты, Ғашықтар бар, ғашықтық отына күйіп жанған», – деп ұстазының ойын қайталайды.

Иасауи хикметтерінде өзінің «фана» мақамына ынтық екендігі көп айтылады:

Нам нышан неч қалмады лә-лә болдым,
Алла йадин айта-айта иллә болдым.
Халис болдым, мухлис болдым, лиллаһ болдым,
«*Фана* фи Алла» мақамыға аштым мән-ә³⁰¹, – деген хикметті алуға

²⁹⁶ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –35с.

²⁹⁷ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –99б.

²⁹⁸ Бұл да сонда

²⁹⁹ Шәкәрім. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1988. –238б.

³⁰⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –93б.

³⁰¹ Бұл да сонда, 20б.

болады. Сопылық жолға кірген ақын Аллаға ғашық болу арқылы өзінің бұрынғы пендешіліктерінен бүтіндей айрылған. Оны «лә-лә» яғни «жоқ» болдым деп берген. Ақын арабтың осы сөзін жиі қолданған. Оның: «Лә-лә дегіл әлем сени кәпір десін, Кәпір дебан Мануср сипат дарға ассын»³⁰², -деген өлең жолы сөзімізге дәлел. Мұндағы «жоқ» болу – енді ол бұл әлем үшін жоқ, бар күнәлардан тазарған, бар ынтасы Хақта ғана деген сөз. Екінші қатарда берілгендей, одан соң ақын Алланың «хай зікірін» немесе «ара зікірін» айта-айта бүтіндей өзгерген. Бұрынғы жамандық істері жақсылыққа қарай ойысып, қарасы аққа, қателігі шындыққа айналып, бүтіндей «иллә» яғни басқа болған, жан рухы тазарған. Өткінші дүниенің алдамшы қызықтарынан «халис» яғни азат болып, содан соң ғана, «мухлис» – Аллаға шынайы берілді. Нәтижеде «лилләһ» болған.

«Фана фи Аллаһ» дәрежесінде ақын кемеліне келеді. Мақсатына жетеді. Түрік ғалымы Намық Кемел Зейбектің: «Фана фи Алла» хәлі деп, Аллада еру, жоқ болу және Алла арқылы Шексіздікке ұласуды айтамыз. Шексіз сұлулық, Шексіз игілік, Шексіз шаттық, Шексіз тыныштық, Шексіз бақыт. Шексіз шексіздік»³⁰³, – деп жазуы біздің ойымызды нақтылай түседі.

Осы хикметте ақын өзінің ішкі сырын беру арқылы, ислами куәліктің негізгі қағидаларын да жасырып берген. Бұл – Иасауидің шайырлық шеберлігін көрсетеді. Алғашқы жолдағы «лә-лә» мен екінші қатардағы «иллә» сөздері мұсылманша Алланың бірлігін бекітетін имани куәліктен алынған. «Кәлимаи таухидтағы» «Лә иләһә иллә Алла» сөзінің ішіндегі «лә» мен «иллә» ақын өлеңінде өз орнын тапқан³⁰⁴. «Алладан басқа тәңір жоқ» деп тәржімаланатын бұл куәліктегі соңғы «Алла» сөзін ақын ашып көрсетпестен, өзінің Онымен қауышқанын емеурінмен жеткерген. Себебі, Фана – Алламен бір болу.

Сондай дәрежеге жеткендердің бірі – Иасауидің хикметтерінде аты аталатын Хусейн бин Мансұр Халлаж (туған жылы белгісіз, хижри бойынша 309 жылы қайтыс болған). Ол өзінің мақсатқа жеткенін «Әнәл Хаққун» деген сөзбен берген. Мұндағы «Хақ» – Алланың тоқсан тоғыз есімінің бірі. Сонда, Халлаж «Мен Жаратушымын», онымен біргемін деген түсінік пайда болады. Сондай-ақ сопылық ағымның белді өкілдерінің бірі – Әбуйазид (Баязид) Бистами да, өзінің сол дәрежеде болғанын «Субхани, субхани, мә әғзәма шәни» деген тіркеспен жеткерген. Мұндағы «субхан» – Құдайдың ұлықтығын, пәктігін көрсету үшін қолданылса, Баязид «Субханмын, субханмын, неткен ұлықпын» деген. Ал самағ пен ғашықтықтың пірі атанған Мәуләуи ақиқатқа кенелгенін: «Інжіл, Құран – бәрі мен, Қағба мен құдайға құрбандық дайындап шалатын – бәрі мен. От, су, ауа, жердің не екенін білесің бе? От, су, ауа және жер – бәрі мен. Періштелер мен жындар, рух пен перілер – бәрі мен», – деген жолдармен жеткізген. Осыдан сопылық дүниетанымда негізгі мақсатқа жетудің қаншалықты маңызды екенін аңғаруға болады.

Мұнда Иасауи сондай дәрежеге жеткенін білдірту үшін «Лә иләһә иллә Алла»

³⁰² Бұл да сонда, 1396.

³⁰³ Зейбек Н.К. Қожа Ахмет Йасауи жолы және таңдамалы хикметтер. Аударған Кенжетай Д.Т. Анкара: Бойут-Таң, 2003. –216.

³⁰⁴ Кароматов Х. Қуръон ва узбек адабиёти. Тошкент: Фан, 1993. –566.

иман куәлігін қолданған. Бұған парсы ақыны Румидің мына жолдарын оқу арқылы анық көз жеткіземіз:

«Лә иләһә» әндәр пей-е «иллә Аллаһ» әст,
һәмчу «лә» мо һәм бе «иллә» мирәвим³⁰⁵, –

яғни:

«Лә иләһтән» кейін «иллә Алла» келеді,
«Лә» сияқты біз де «илләға» бара жатырмыз.
(жолма-жол аударма).

Ақын бірінші «Лә иләһә иллә Алла» деген сөзді айта келіп, оның қысқа әрі ең өзекті мәселесін екінші жолда ашып берген. Бұл өлеңнің Иасауидің жоғырадағы хикметімен астарласып жатқанын көреміз.

Иасауи осы куәлікті даналық сөздерінде бірнеше рет қайталап отырған. Мысалы:

«Лә иләһә иллә Аллаһ» деган қулны ағзыдын,
Бір йашыл құш болұбан ұچار ерміш³⁰⁶, –

немесе:

«Лә иләһә иллә Аллаһ» деб зары қылғыл,
Хақ зикріні хәр кім айтса, йары білгіл³⁰⁷, –

немесе:

«Лә иләһә иллә Аллаһ»ны тілге алыб,
Хақ зикріні жан ділға уәсил қылыб³⁰⁸.

Жаратушыға деген ұлы махаббатты жырлаған Иасауи өзінің бұл жолда естен танып, мәжнүн болғанын бірнеше жерде айтып өтеді.

Ғишқ түшді ғариб жанға тұра алмадым,
Тақат қылыб хақ ішінде йүрә алмадым,
Мажнун сифат хил-хошыны көрә алмадым,
Баябанны отан қылыб йүрдім мән-ә³⁰⁹, – деп өзін бетпақдаланы кезіп жүрген

³⁰⁵ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзәроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –63с.

³⁰⁶ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –137б.

³⁰⁷ Бұл да сонда, 215б.

³⁰⁸ Бұл да сонда, 138б.

³⁰⁹ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –39б.

Мәжнүнге теңеген. Сондай-ақ, ол: «Қайда барса ишк дукәнін онда кұрды, *Ләили-Мәжнун* бу дунианы дурін сүрді», – деп жырлаған. Мұндағы Мәжнүн бейнесі – сопылық атаулардан саналады. Бұл терминнің мағынасын ашу үшін, әуелі әдебиеттегі Мәжнүннің қыр-сырына қанық болу керек.

«Диуани хикметтегі» мәжнүн бейнесі

Мәжнүн хақындағы алғашқы хикаялар Ибн Кутейбаның «Китәб уш-шеғр уәш-шұғара», Әбул Фараж әл-Исфханидың «Әндер кітабы» мен Әбу Бәкір әл-Уалибинің «Диуани Мажнун» атты еңбектерінде кездеседі. Парсы әдебиетінде өз орнын тапқан Мәжнүн бейнесі Низамиден кейін Әмір Хұсрау Дехлеуи, Әлішер Науи, Физули секілді классик ақындар шығармаларының басты кейіпкеріне айналған. Уақыт өткен сайын әдебиеттегі Мәжнүн тұлғасы жұмбақталып, сопылық сипат алып отырғанын жоққа шығаруға болмас. Алғашында араб дүниесінде жырланған бұл дастанда діни элементтер кездеспеген болса, парсы жұртына келген кезде сопылық дүниетанымның әсеріне ұшырай бастады. Мәжнүн – Фариуддин Аттардың «Мусибатнамасы» мен Жәләләддин Румидің «Мәснәуиінде» Хақты іздеген гәріп (ақиқатты іздеуші) ретінде көрініс берді. Қазақ даласында Ләйлә мен Мәжнүннің арасындағы шынайы махаббатты таныстырған Шәкәрім Құдайбердіұлы болған.

Арабша «Мәжнүн» деген жынды демек,

«Мәжнүн» деп ат қойылды оның үшін³¹⁰, – деп ақын жырлағандай, «Мәжнүн» арабша «жынданған» деген сөз болса, сол тілде «Ләйлә» – «түн» деген мағынаға ие. Жынды адамның қараңғы түнде іздегенін табуы екіталай. «Қараңғы бөлмеде қара мысықты іздеп табу қиын, егер, мысық бөлмеде болмаса, оны іздеп табу тіптен қиын», – деп Қытай ойшылы Конфуций айтқандай, бұл атаулардың өзіндік философиялық мәнге құрылғанын көреміз.

Осы ойды тасаууфтың белді өкілдерінің бірі – Шиблидің:

«Сәххә ғиндан-наси инни ғашикун,

Ғаира ән ләм яғләму ишқи лимән»³¹¹, –

яғни:

Адамдар менің ғашық екенімді білгенімен де,

Ғашығымның кім екенін ешкім де білмейді, – деген сөздерімен байланыстыруға болады. Сопылардың түсінігіндегі Мәжнүн – ақиқатты іздеп Хақ жолына түскен адам. Осы дүниетанымда «жынды» болу әр сопының арманы. Тіпті түркі даласындағы алғашқы ғашықтардың бірі – Ахмет Иасауи да: «Қырық тоқызда ғышқы түсті куйүб йандым, Мажнун сифат хил-хошыдын қачыб тандым», – деп, өзінің қырық

³¹⁰ Ғашықтық дастандар. Алматы: Ғылым, 1994. –395б.

³¹¹ Казем Мухаммади. Шибли. Тереган: Фәзорәте фәрһәнге иршоде исломи, 1381. –67с.

тоғыз жастан бастап осы жолға түскенін айтады. Иасауидің өзін Мәжнүнге теңегені сияқты жыр-жолдарды ортағасырлық сопы ақындардың бәрінен де кездестіру мүмкін. Себебі Мәжнүн жолы – жүрек арқылы Хақты тану, әрі соған жету жолы. Баязид Бистами түсінігіндегі Мәжнүн – ғашық адам. Оның пайымдауынша, Жаратқанның шарабы саналатын Алла махаббатынан мас болып, естен танған адам ғана негізгі мақсатқа жете алады. Мас болмаған адам — ғашық емес.

Арабша «Мәжнүн» парсы тіліне «Диуана» болып тәржімаланады. Ал «Диуананың» сопылық әдебиетте негізгі терминдерден саналатындығы әрі оның ғашықтық әлемімен тікелей байланысты екендігі белгілі. Құл Қожа Ахметтің:

Ғариф, ғашық тариқатның диуанасы,

Шариғат-дүр ғашықтарның афсанасы³¹², – деген жолдарынан бұған анық көз жеткіземіз. Алла жолында жүрген ғашықтар тариқатта мәжнүн, диуана болады.

Тасаууф дүниетанымда Ләйлә қыз аты емес, ол бұл дүниеде Ләйлә сипатында көрініс тауып, жұрттың бәрін өзіне Мәжнүндей ынтық ететін Алланың бір көрінісі. Яғни, ойымызды түрік ғалымы Усман Нурий Тупбастың сөзімен айтар болсақ: «Ләйлә көңілдерді мәжнүн етіп, тойымсыз нәпсіні жоққа шығарған илаһи (тәңірлік) бір ғашықтықтың көрінісі»³¹³.

Сөзімізді айғақтай түсу үшін «Ләйлә – Мәжнүн» дастанының түркі тілінде жазылған нұсқаларын зерттеген Агах Сирри Леуендтің еңбектеріне жүгінер болсақ, ол бұл шығарманы орта ғасырда Әлішер Науайдан басқа, Гүлшахри, Ашиқ Паша және Шахиди деген шайырлардың да жырлағанын алға тартады. Осылардың ішіндегі XIV ғасырда өмір сүрген Гүлшахри өзінің «Мантақатут-тайр» деген тундысында Ләйлә мен Мәжнүннің шынайы ғашықтығы туралы айтып өтеді. Онда ұйқтап жатқан Мәжнүнді оятқанда, ғашықтықтан жынды атанған ақын Ләйләні танымайды. Ол өзін таныстырғанда шайыр:

Мәжнүн егер жүз болса да мейлі,

Ләйләнің екеу болуы көп қате, – дейді. Осы жолдарды автордың өзі былай түсіндіреді:

Мәжнүннің қалағаны Мәула (тәңірдің нұры) еді,

Алайда, арадағы бөгет Ләйлә еді³¹⁴.

Мұнда Мәжнүннің әйел затына емес, Жаратушының жамалына ғашық екендігі анық айтылған. Мәжнүн «Ләйләнің екеу болуы көп қате» деп, Құрандағы «Ықылас» сүресінің алғашқы жолына сілтеме жасап отыр. Ондағы аятта «Аллаһу ахад» деп, Алланың жалғыз екендігі баса айтылған. Бұл Исламның алғашқы іргесі –

³¹² Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –416.

³¹³ Усман Нури Тупбас. Мәснәуи бақшасынан бір көзе су. Стамбул, (жылы көрсетілмеген). – 416.

³¹⁴ Агах Сирри Леуенд. Араб, парсы және түрік әдебиеттерінде Ләйлә мен Мәжнүн хикаясы. Анкара, 1959. –896.

Таухид ілімі.

Біздің ойымызша, сопылық танымдағы «Ләйлә» бейнесі мұсылманша имани куәліктің қасқарған түрі болуы мүмкін. Себебі «Лә иләһә иллә Аллаһ» деп, күніне бірнеше рет қайталау ақиқатты іздеушілердің негізгі зікірі болған. Бұл тасбихтың өзге зікірлерден айырмашылығы, оның сырттай айтылуында (захири) жатса керек. Әрі мұсылманның алғаш айтатыны да – осы сөз. Сопылар «Лә иләһә иллә Алла» зікірін көп қайталап айта бергендіктен, «Ләйлә» деп ықшамдап алған болса керек. Ахмет Иасауидің:

Тілдә алғыл *«Лә иләһә иллә Аллаһ»*,
Ічкә салғыл һәр нәфәсдә болғыл ағаһ³¹⁵, –

немесе:

Жан-делларни пур сәлах, тасбихлары *«илләллаһ»*³¹⁶, –деген жолдарынан біраз жайды аңғарамыз.

Жүрегінде ғашық от жанғаннан бері Мәжнүннің кезетін жері – бетпақдала. Оның жұрттан бөлініп, айдалаға қарай қашуы – ғашықтық әлеміне біржолата кіргенінен хабар береді. Ал, сопылардың түсінігіндегі бетпақдала – шексіз махаббаттың символы. Иасауидің: «Мәжнүн болған соң, бийабанды отан еттім», – деп жырлауы осыған саяды. Олардың түсінігінде Мәжнүннің қалағаны Ләйлә емес, қайта иләһи махаббатты кемелдендіру жолындағы бір себеп қана. Бұл сопылық әдебиетте мазхар деп аталады. Ақиқатты іздеушілер мазхарға ғашық болу арқылы шынайы махаббатқа кенеледі. Ал ғашықтық дегеніміз – Аллаға жету, оны түсіну құралы.

Маламатны башқа алыб жаны бірлән,

Ғашиқлары *өлмәс бұрұн өләр ерміш*³¹⁷, – деген Түркістаннан пірі: «*Өлмәс бұрұн жан ачығын заһарын тарттым*», – деп, өзінің де өлмей тұрып, өлуге ден қойғанын айтады. Хақ жолға түскен дәруіштер Мұхаммед пайғамбардың: «Муту қабла ән тамуту» яғни «*Өлместен бұрын өліндер*», – деген хадисіне амал етуге тырысады. Парсы ақыны Мәуләуи өзінің «*Фих мә фиһ*» атты шығармасында осы хадисті былай берген:

*«Мәрге ниш әз мәрг ин әст, ей, фәто,
Ин ченин фәрмуд мо ро Мустафо.
Гофт: «Муту куллүкүм мин қабли ән,
Ятил мәуту тәмуту бил фитән»*³¹⁸, –

Өлместен бұрын өл деген мынау ей, фәта,

³¹⁵ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –215б.

³¹⁶ Бұл да сонда, 91б.

³¹⁷ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –56б.

³¹⁸ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзэроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –106с.

Бізге осылайша әмір берді Мустафа.
Ол: «Бәрің де ажал оғы жетпестен бұрын,
Өлуге дайын болыңдар», – деді.
(жолма-жол аударма)

Ғашықтың өз нәпсілерін өлтіруді «Өлместен бұрын өлу» дейді. Сондай жағдайға жеткен пенде ғана Хақтың жолына риясыз берілген болып саналады.

«*Бемирид, бемирид, дәр ин ешқ бемирид*»³¹⁹, –
яғни:

Өліңдер, өліңдер, ғашықтықта өліңдер, – деп Мәуләуи «өлместен бұрын өлуді» насихаттаған. Түркі даласынан шыққан Иасауи да Алла жолында жан беруді басты мақсат етіп алған. Жан бергенде де Әзірейілдің ажал оғы емес, қайта, жан алушы періште келгенше өзінің ішкі бар сезімімен өлуге дайын болу. Қамшының сабындай ғана қысқа өмірде, шайтани нәпсі үшін жаратылған жылтырақ нәрселерден бас тарту ақынның басты арманы. Себебі сопылар түсінігінде бұл өмір тек, өткінші ғана емес, сонымен бірге, пенде мен Алланың арасына тосқауыл болатын үлкен бөгет. Хаққа ғашық адамдар сол бөгеттен асып түсіп, шынайы бақытқа қол жеткізуді басты мақсат санаған. Шын әулие өзінің шайтани нәпсісін өлтіріп, бар ынта жігерін Жаратушыға бағыштайды, соның жолында өз құмарынан бас тартуды үлкен күш-қуат санаған. Тариқатқа кірген дәруіштер мен сопылар ақиқатты іздеуде өздерінің алдарында жол салып кеткен пірдің яғни рухани ұстаздың өсиеттерін бұлжытпай орындайтын болған. Ішкі бар нәпсіні өлтіру үшін олар ханака мен қылуәттерге де отырған. Нәпсіні өлтіру туралы Алла елшісі бір соғыстан келгенінде қасындағы жарандарына қарата «Біз кіші жиһадтан (Алла үшін жасалатын қасиетті соғыс) келдік, енді үлкен жиһадқа барамыз» деген екен. Мұндағы пайғамбардың «үлкен жиһад» деп отырғаны, жау қамалы не дұшпан дарбазасын күшпен алу, өзгеге қарата қылыш сермеп, қан шығару емес, қайта, адамзат баласының басты қарсыласы – нәпсімен күресу. Өзгеге қарата тас атқаннан, іштегі нәпсіні өлтіру анағұрлым қиын әрі ауыр екені белгілі. Қазақтың «Шын батыр – қарсыласын жеңген адам емес, ашуы келгенде өзін ұстай білген батыр», – деп босқа айтпаса керек.

Расында да ішкі нәпсінің құлы болмай, оған қарсы шыға білу екінің бірінің қолынан келе бермейді. Сопылар белгілі бір дәрежеге жету үшін өз құмарын өлтіретін болған. Көз, қол, аяқ, асқазаннан болатын күнәлі істерден бас тарту. Тіпті ұстаздың айтқанынан шығудың өзі де олар үшін үлкен айып саналған. Ақиқат жолында кездесетін осындай кедергілер мен бөгеттерді жеңген пенде ғана шынайы Хақ жамалын көре алады. Бар ғұмырын осыған арнаған Иасауидің арманы да осы. Фана дәрежесіне жетіп, Алламен қауышуды қалаған ақынның өз кезегінде дүниенің кейбір жылтырақ нәрселерінен бас тартып, қылуәтке кіріп, сол жерден пана іздеуінің астарында осындай үлкен мән бар. Мұндай қадам жасау – шынайы ғашықтардың ғана қолынан келеді. «Ғашиқлар өлмес бұрұн өлер ерміш», – деп жыралаған ақын, өзінен кейінгі шәкірттері мен мүридтеріне өсиет қалдырып қана қоймаған, алғашқылардың

³¹⁹ Бұл да сонда, 636.

бірі болып осы қағиданы өзі орындаған.

Иасауидегі мажаз бен хақиқат сыры

Алла дидарын көру – кез-келген жанның маңдайына жазбаған. Оған жету үшін әуелі, пенде белгілі бір дәрежелерді басып өтуі керек. Сондай жолда сүрінбеген адам ғана негізгі мақсатқа жетеді.

«Йухиббуһум» шарабыны ічмәгунчә,
«Уә йухиббунаһу» либасыны кімәгунчә,
Риазиатны путәсіні бұғмағунча,
Хақ жамалын мурадынча көрсә болмас.
«Ли мағаллаһи» мақамыға бармағунча,
«Ән тәмуту» сараиыға кірмәгунчә,
«Фәнә фи Аллах» дариясыға чуммағунча,
«Бәқа биллах» куһрідін алса булмас³²⁰.

| | | | |
|--------------|------------------|-----------|--------------|
| «Йухиббуһум» | «Уә йухиббунаһу» | «Риазиат» | } Хақ жамалы |
| | | | |
| шараб | либас | путә | |

Ақынның мұндағы «йухиббуһум» шарабы деп отырғанында үлкен мән бар. Бұл сөздің астарында Алланың ғашықтарды сүйюі жасырынса, екінші жолдағы «уә йухиббунаһуде» керісінше, пенделердің Жаратушыға деген махаббаты берілген. Сонда Хақ дидарын көру үшін Алла әуелі, пендені, кейіннен пенде Оны сүйюі шарт. Аллаға сүйікті болу үшін пенде күндіз-түні зікір айтуы керек. Сонда ғана Оның махаббатына лайық бола алады.

| | | | |
|----------------|-------------|-----------------|-----------------|
| «Ли мағаллаһи» | «Ән тәмуту» | «Фәнә фи Аллах» | } «Бәқа билләһ» |
| | | | |
| мақам | сарай | дария | |

Екінші шумақта кездесетін «Ли мағаллаһи» мақамы бұл – пенденің Алламен бірге болуы, сарай деп отырған – біз жоғарыда келтірген «Өлместен бұрын өл» қағидасы, үшінші дария ретінде суреттеп бергені пенденің фана дәрежесінде болуы. Осы мақам, сарай, дария шарттары орындалғанда ғана пенде «Бәқа билләһ» яғни Жаратушымен мәңгі бақи болады.

Сопылық түсінік бойынша «фана» дәрежесі тәңірдің ең ұлық нығметтерінің бірі. Ғаріптердің «фананың» «бақаның» бастауы деулеріне себеп, адам өзінде өліп, Құдайға байланып қайта тіріледі. Мансұр Халлаждың «Әнәл Хаққун», Баязид

³²⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –1196.

Бистамидің «Субхани, субхани, мә әғзәмә шәни» деген кездерінде олар өздерінен кетіп, фана дәрежесінде болған әрі рухани тұрғыдан Жаратушымен табысқан еді³²¹.

Ақынның бар арманы – Алла разылығын табу. Осы жолда кездесетін бар қиыншылыққа төзуге дайын. Өзіне бейінгі пайғамбарлар мен әулиелердің тартқан азабы мен қиыншылықтарын санамалай келе ақын, өзі де осындай сынақтарға әзір екенін мәлімдейді.

Зәкәриядек бұ башымға арра қойсам,
Айубтек бу тәнімға құртны қойсам,
Мусатек Тур тағыда тағат қылсам,
 Бұ іш бірлә йа, Раб, сені табқаймумен?
Йунистек дария ічрә балық болсам,
Йусифтек құдұқ ічрә түн-күн болсам,
Йағқубтек Йусуф үчүн зар еңрәсәм,
 Бұ іш бірлә йа, Раб, сені табқаймумен?³²².

Иасауи осында Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың жасаған амалдарын санамалап шыққан. Онда ақын Алла егер разы болса үсті-басы құрттап кеткен Аюбтың, Тур тауында Хақ дидарын көрмекші болған Мұсаның, балық ішінде қырық күн өмір сүрген Жүністің, құдықта біраз уақыт қалып қойған Жүсіптің, баласын тағатсыздана күткен Жақыптың басынан кешкендерін қайта өткеруге дайын екендігін мәлімдеген. Осы жолдарға назар сала қарағанда, жоғарыдағы оқиғалардың сабырмен тікелей байланысты болғанын көреміз. Аюб ауырғанда сабыр қылып еді, шипа тапты, Мұса Алла дидарын көрмекші болып шыдап еді, мұратына жетті, балық ішінде қырық күн жатқан Жүніс төзімнің арқасында сыртқа шықса, Жүсіп парасатпен уәзір болды, тағдырға мыйынсұнған Жақып ақыры баласына жетті. Иасауи осы жолдар арқылы сабырлықты үгітесе:

Шиблидек ғашық болыб самағ ұрсам,
Баязидтек түн-күн тынмай Қағба барсам,
Қағбаға йүзім сүртіб зар инрасам³²³, – деп Әбубәкір Шибли мен Баязид Бистамидай құлшылықта болуды насихаттайды. Осылайша жырлаған ақын сабыр мен ғибадаттың арқасында ақиқаттың негізгі баспалдақтарын біртіндеп басып өтті.

Шариатның базарыны сайран қылдым,
Мағрифатның бустаныда жулан болдым,
Тариқатның пишкаһында тайран болдым,
Хақиқатның ешігіні ачтым достлар³²⁴.

³²¹ Әбдулхәким Табиби. Сайри тасаууф дәр Афғонистан. Қабул: Данеш, 1356/1678. –81с.

³²² Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –187б.

³²³ Бұл да сонда, 187б.

³²⁴ Бұл да сонда, 90б.

| | | | | |
|---------|----------|---------|---|-----------------|
| Шариғат | Мағрифат | Тариқат | } | Ақиқаттың есігі |
| | | | | |
| базар | бақша | сарай | | |

Мұнда ақын шариғатты базарға, мағрифатты бақшаға, тариқатты сарайға теңеген. Шариғат сопылық жолдың алғашқы баспалдағы. Оның саудасын жақсы жасау керек. Адал нәрселерді алып, арам заттан аулақ болуы тиіс. Мағрифаттың бақшасы мен тариқаттың сарайында ұшқан ғана, Аллаға жетелер жол – Ақиқаттың есігі ашылады. Мұндай есікке кіру – бар сопының арманы. Сондықтан да оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани:

Мағрифат дариясында ғаууас болұб,
 Мухаббат гаухарларын алғұм келүр.
 Тариқат майданында паруаз қылыб,

Ул Туба дарахтыға қонғұм келүр³²⁵, – деп мағрифат пен тариқат дариясында жүзгісі келген. Алайда, бұл оңай дүние емес. Ол үшін пенде бұл баспалдақтарда әр амалды жасап, соның қиыншылығы мен ауыртпашылығына төзу керек.

Шариғатда мурад ол-дур йолға кірмек,
 Тариқатда мурад ол-дур нафсдін тимақ,
 Хақиқатда әзиз жанны фида етмақ керәк³²⁶.

«Диуани хикметтегі» рия мәселесі

Иасауи адамның ішкі сезімін, жан дүниесін жырлаушы ғана емес, сонымен бірге, өз заманының жанашыр сыншысы. «Мұсылманмын» деп тілмен айтып, бірақ жүрекпен бекітпеген кейбір сопысымақтарды сын садағына алған. Оларды екіжүзділер деген. Шын мәнісінде сырт көзге Исламның негізгі шарттарын тиянақты орындап жүргендей көрінгенімен, сол жасаған амалдарының бәрін Алла жолына емес, жұртқа көрсету үшін жасағандардың жағдайы мүшкіл болатыны қасиетті кітап пен пайғамбар өсиеттерінде жиі айтылған. Ондағы деректермен жақсы таныс болған ақын:

Ахыр заман шейхлар іші хәме рия,
 Рузи махшар риялары булғай гуә.
 Шейхман деб мұнча һәуә, мұнча бина,

Аллаһ үчүн зәрре амал қылғаны йоқ³²⁷, – деп діндегі рия мәселесіне ерекше тоқталған. Ақынның “шейх” деп отырғаны, сол заманның ең сыйлы, білімді ақсақалдары мен дін ғұламалары. Басқа пенделерді айтпағанның өзінде, өзгеге

³²⁵ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –33с.

³²⁶ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –123б.

³²⁷ Бұл да сонда, 165б.

үлгі боларлық діндарлардың өзі жасаған құлшылықтарын мақтан мен дәулет үшін жасайтындықтарын ақын қатты сын садағына алған. Олардың жасырын үшін жасаған бұл істері Алланың назарынан тыс қалмайтындығын, қияметтің күнінде барша қаумның алдында масқаралары шығатындығын баса айтады. Айналасындағылардың қолдап, қолпаштағанына мас болған ондайлардың атақ пен беделдің арқасында жанға жайлы сарайлар салып, о дүниеге түк пайдасы жоқ дүниелерді жинап жүргендерін іштей келеке етеді. Істеген істерінің бәрі Алла жолында емес, бұл дүниелік қара басының қамы үшін жасап жүргеніне қатты налиды. Ондайларды кезінде пайғамбар да сынап отырған. Алла елшісінің сондай хадистерінің бірінде мынадай өсиет жолдар бар. Бұл хадисті бізге жеткізген атақты мухаддис (хадистанушы ғалым) имам Әбул Хусейн Муслим ибн Хажжаж Қушайри Нишапури. Оның «Сахиhi Муслим» деген еңбегінде Әбу Хурайра деген сахаба айтқан екен. Алла тағала махшар күні соғыста жүріп қаза болған шахидті, оқымысты ғалымды, Алла берген ризықтың арқасында байыған дәулетті адамды сұрақтың астына алады екен. Алғаш болып сұраққа шахид ілінеді. Алла оның өткінші дүниедегі істерін көз алдына көрсетіп: «Мен үшін не істедің?» – дейді. Ол: «Сенің разылығыңды табамын, Сенің Хақ дініңді жаямын деп, ұрыс майданында қаза болдым», – дейтін көрінеді. Сонда Алла: «Жоқ, сен менің разылығымды табамын деп ұрысқан жоқсың, қайта халық көрсін, мені ержүрек батыр десін деп, ұрыс майданына бардың, сол ниетпен қаза болдың. Енді сен үшін жәннат есігі жабық», – деп тозаққа жібереді. Содан соң, кезек оқымысты ғалымға келеді. Алла одан жаңағы сұрақтарды сұрағанда ол: «Мен бар білген ілімімді Сенің дініңді тарату үшін өзгелерге үйреттім, осы жолда бар ғұмырымды сарп еттім», – дейді. Сонда Жаратушы: «Жоқ, сен ол ілімді мен үшін үйреткен жоқсың, сен оны жұрт өзіңді мықты ғалым, алғыр данышпан деп мақтасын деп ойладың», – деп оны да тозаққа қарата жібереді. Жаратушы одан соң бай адамды сұрақтың астына алады. Ол да бар байлығын Алла үшін жұмсағандығын айтып ақталады. Бірақ барлық ғайыпты білетін Алла оның ол әрекеттерді өзінің атақ-даңқын шығару үшін жасағандығын айтып, оны да тозаққа жібереді³²⁸.

Ислам муфассирлері бұл хадистің астарында рия мәселесі жатқандығын алға тартады. Рия – араб тілінде екіжүзділік, алаяқтық деген мағына бергенімен де, діни түсіндірме сөздіктерде Алланың разылығы үшін емес, жұртқа көрсету, мақтану, өзінің атақ-даңқын өсіру үшін жасалатын амалдар екендігі айтылады.

Иасауи ақынның сын садағына алып отырғандары да осындай жандар болса керек. Хәкім Абайдың:

Алла деген сөз жеңіл,
Аллаға ауыз қол емес.
Ынталы жүрек шын көңіл,
Өзгесі Хаққа жол емес³²⁹, – деп өлең шығаруының астарында да осы мәселе

³²⁸ Риадус салихин. 4 том. Саудия: Дәрәл исфахани литтәбәғәти сәждә, (жылы көрсетілмеген). –102с.

³²⁹ Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II том. Алматы: Жазушы, 2002. –136.

жатыр. Дінді тілмен қабылдау жеткіліксіз, оны жүрекпен бекітіп, он екі мүшені оған мойынсұндыру керек. Осы өлең жолдарды жазған ойшыл Абай да жоғарыдағы хадисті өзінің ғақлиясына енгізуі бостан-бос емес. Бүгінгі ақын жинақтарындағы отыз сегізінші қара сөздің мағынасы да осы рия хақында екені белгілі. Онда дүниеде халық көрсін деп, абырой-атаққа кенелгісі келгендер мен Алла разылығы үшін құлшылық жасаған қажы, молда, сопы, жомарт, шейіттерді Алла тағала махшар күні сұраққа алады екен. Жаратушы дүние үшін болғандарға сендер дүниеде қажеке, молдеке, сопеке, мырзеке, батыреке атану үшін өмір сүрдіңдер деп тозаққа жібереді де, Құдай ризалығы үшін құлшылық еткендерін жәннатқа кіргізіп, әділ шешімін шығарады екен. Міне осы өнегелі жолдарды жазған Хәкім Абайдың дереккөз ретінде жоғарыдағы пайғамбар хадисін алғандығында ешбір күмән жоқ. Бұл ғақлияның ол хадистен айырмашылығы – мұнда ақын сопы мен жомартты өзі жанынан қосқан. Әрине ақын мұнда пайғамбар өсиетін тікелей тәржімалап отырған жоқ. Сондықтан оның ол екеуін мысал ретінде қосқаны орынды нәрсе деуге болады. Себебі Иасауи заманында да, одан беріде де рия ауруына ең көп ұшырайтын жалған сопылар болған. Сыртқы киімдері жұпыны болып, діндарлар сияқты жүргенімен, істеген істерінің бәрі дінге қайшы амалдар болған. Иасауидің өз заманының сопыларын сынап:

Ей, көңіл қылдың гунаһ, һәргез пушайман болмадың,
Суфиман деб, ләф еріб талиб жанан болмадың.
Хейф умрің өтті бір ләхзә гериан болмадың,
Суфи нақиш болдың уәли һәргез мусулман болмадың.
Суфилығ шундағмудур дәйім ішің ғафлат білән,
Дане тасбих қолыңда, тілләрің ғайбат білән.
Сәлле сул пич ұрұрсан, нафас бәд иззәт білән,

Суфи нақиш болдың уәли һәргез мусулман болмадың³³⁰, – деген. Ақынның «Сопы сияқты болғаныңмен, бірақ мұсылман болмадың», – деп шырылдауында үлкен мәселе жатыр. Иасауи мұнда сопы сияқты киініп, өзін Хаққа ғашықпын деп жүргендерді қатты сынаған. Алланың берген тура жолын бұрмалап, сопы атына кір келтіргендер, бүкіл құлшылықты рия үшін жасайтындар ақын назарынан тыс қалмаған. Сондықтан да болар ол осы хикметін тәржиф бәнд өлең құрылысымен жазған.

Ақын түсінігінде сопы адам риядан аулақ болуы керек. Себебі рия мәселесі Құранда аз көтерілмеген. Алла тағала қасиетті кітапта: «Мұнапықтар (екіжүзділер) Алланы алдамақшы болады. Негізінен Алла олардың (өздерін) алдауға ұшыратады. Қашан олар намазға тұрса, жалқауланып тұрады. (Намазды) адамдарға көрсету үшін оқып, Алланы өте аз еске алады (4; 142)», – деп екіжүзділерді сынаса, және бір аятта: «Әй, мүміндер! Аллаға, ахирет күніне сенбей, адамдарға көрсету үшін мал сарып қылған кісідей, садақаларыңды міндет қылу, ренжітумен жоймаңдар. Міне, соның мысалы: Үстінде топырағы бар тас сияқты, оған қатты нөсер жауса, (топырағын шайып) тас күйінде қалдырады. Олардың еңбектері еш болады (2; 264)» – деп, рия үшін жасалған амалды жаңбыр жауғанда еріп кететін тас үстіндегі топыраққа теңеген. Сондай-ақ намазды Алла үшін емес, халыққа көрсету үшін оқығандардың хәлі қияметте мүшкіл

³³⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –165б.

болатындығы «Мағұн» сүресінде еркше айтылған. Онда: «Сондай, намаз оқушыларға нендей өкініш! Олар намаздарын немқұрайды оқиды. Олар көрсету үшін оқиды (107; 4-5)», – делінген. Шын мәнісінде намаз оқыған адамның жүрегі тыныш болып, айнала-төңірегіндегі кедей-кепшік, кембағалдарға қол ұшын созатындардың қатарынан болады. Ал құлшылықты біреуге көрсету үшін орындағандар, ондай жоқ-жітіктерге қол ұшын беру тұрмақ, оларды келемеждейтіндер – рия дертіне шалдыққандар.

Ондай екіжүзділердің о дүниеде жағдайы ауыр болатындығы пайғамбар өсиеттерінде де бірнеше рет айтылған. Атақты хадистанушы ғалымдар Бухари мен Муслимнің «Сахих» атты еңбектерінде Жундуб ибн Абдолла (р.ғ.) деген сахаба рия мәселесі туралы мынадай хадис келтіреді. Онда Мұхаммед (с.ғ.с.): «Кімде-кім бір жақсы істі халық көрсін, есітсін деп істесе, Алла тағала қиямет күні оның бетпердесін ашады. Кімде-кім халықтың алдында атақ-абырой жинау ниетімен бір жақсы іс істеген болып көрінсе, Алла тағала қияметтің күнінде оны барша адамның алдында ақиқатын ашып, масқарасын шығарады»,— делінсе, Әбу Дарданың хадистер жинағында Әбу Хурайра деген сахаба пайғамбардың мына өсиетін естігенін айтады: «Кімде-кім Алла разылығы үшін үйренетін ілімдердің бірін дүние жинау үшін үйренетін болса, ол адам қиямет күні жәннаттың иісін де иіскей алмайды»³³¹.

Иасауиді мазалаған рия мәселесін онымен рухани сабақтас Хафиздің шығармаларынан да кездестіреміз. Сопылық дүниетанымда «жұмбақ тіл» аталған парсы ақыны: «*То рия вәрзод-о солус осалмон нәшәвәд*» яғни «Адам екіжүзділік пен риядан құтылмайынша, мұсылман бола алмайды», – деп, мұсылманшылық пен дінсіздіктің арасын рия ажыратып тұрғанын бас айтқан.

Расында да Ислам тарихына көз жүгіртер болсақ, онда Иасауи заманында рияшылдармен күрестің белең алғандығын көреміз. Әлі бұл күрестің жүргізіліп келе жатқанына да біраз уақыт болған. IX ғасырда Бағдат пен Нишапур қалаларында «Маламати» деген мектептер пайда болған. Бұл мектептің өкілдері кез келген амалды Алла үшін жасау керектігін алға тартқан. Осындай мектептердің алға қойған мақсатын Иасауи өз шығармалары арқылы беріп отырған.

«Диуани хикметтегі» өлең өрнектері

Қожа Ахмет Иасауи хикметтерін жазарда Шығыстың бірнеше өлең формаларын пайдаланған. Башқұрт халқының орта ғасырлық әдебиетін жақыннан зерттеген Г.Хусаинов осы туралы былай деген болатын: «*Башкирская письменная поэзия в известном смысле освоила и арабскую систему аруз, приняла отдельные его метрические размеры, формы, принципы рифмовки, строфику и термины*»³³². Академиктің жазғанындай, орта ғасырлық түркі шығармаларының араб, парсы

³³¹ Риадус салихин. 4 том. Саудия: Дәрәл исфахани литтәбәғәти сәждә, (жылы көрсетілмеген). –104с.

³³² Хусаинов Г. Башкирская литература XI-XVIII вв. Уфа: Ғилем, 1996. –177с.

өлең өлшемдерінің негізінде дүниеге келгенін жоққа шығаруға болмас. Ақындар шығыстың өлең құрылыстарын бүгіндей қабылдамастан, оған түркілік рух беріп отырғаны белгілі.

Иасауидің пайдаланған өлең құрылыстарының бірі – араб, парсы әдебиетінде кеңінен қолданылатын ғазал. Ақынның:

Бишәк білің бұ дүния барча халқдын өтәр,
Инанмагыл малыңа бір күн қолдын кетәр.
Ата-ана, қарындаш қаян кетті фикр қыл,
Төрт аяғлық чубин ат бір күн саңа етар.
Дуния үчүн ғәм йема, Хақдын өзгәні демә

Кіші малыны йема, сират үзрә тұтар³³³, – деген хикметі осы үлгімен жазылған. Алғашқы екі жол бірдей ұйқаспен аяқталған да, әрбір екінші тармақта қайталанып келген (өтәр, кетәр, етәр, тұтар). Кезекті ұйқасқа ұқсайды. Бірақ одан өзгешелігі, ақын өлеңдерінің алғашқы екі жолы бірдей ұйқасады да, содан соң, әр екінші тармақта қайталанып отырады.

Бұл өлең өрнегін ХХ ғасырдың басында Шәкәрім Құдайбердіұлы қолданған. Оған мысал ретінде ақынның «Махаббат пен құмарлық» деген өлеңін келтіруге болады:

Ашылған көз тұра ма бір зат көрмей,
Миға хабар бермей ме түсі өзгермей.
Әдейілеп көрейін демесең де,
Қарсы алдыңа қоя ма түк кез келмей?
Сол сықылды көңілдің көзі ашылса,
Көп ойланып, қиынға сермей-сермей.
Ойдан маржан, меруерт төгілгенде,
Отыра алар кім шыдап оны термей³³⁴.

Ғазалдың негізгі көтеретін тақырыбы – ғашықтық болғандықтан да, Иасауи ішкі-сезімін жеткізуде осы жанрға көп арқа сүйеген. Осы өлең өрнегі негізінде айшықтаудың (фигураның) қайталау түрін өте ұтымды пайдаланып отырған.

Ниет қылдұқ Кағбага риза болың, достларым,
Йа улгәйміз, келгәйміз, риза болың, достларым.
Ниет қылдұқ Кағбага, хақ Мустафа раузага,
Насиб болғай барчага риза болың, достларым.
Насиб болса барғаймыз, насиб болса келғаймыз,
Ажал йетса өлгәйміз, риза болың, достларым.
Риза болың узимдин, йахши-йаман сөзімдін,
Өтің қаттығ сөзімдін, риза болың, достларым³³⁵, – деген хикметтегі «риза

³³³ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –356.

³³⁴ Шәкәрім. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1988. –61б.

³³⁵ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –165б.

болың, достларым» тіркесі өлеңнің соңына дейін қайталанып берілген. Бұл – кезекті қайталаудың (эпифора) үлгісі екені белгілі. Мұны сопылардың зікір салғанында белгілі бір сөзді бірнеше рет қайталайтын құлшылығымен байланыстыруға болады. Расында да осы хикметті оның өзге өлеңдеріне қарағанда оқу да, жаттау да оңай. Әрі белгілі бір әуенге құралған. Әр жолдың буын саны да бірдей. Ақын эпифораны қолдануда көбінесе, адам аттарын да пайдаланады. Оның «Йа, Мустафа Мухаммад!», «Әбубәкір Сыддықдүр», «Әдалатлығ Умардур», «Усман ба хайадур», «Шир Худа Әлидур», «Қул Хожа Ахмад» деген хикметтері осыған мысал. Сонымен бірге ақын өлеңдерін мақамдау үшін «ғашықлар», «дәруішлар», «ғариблар» сияқты сопылық терминдерден де ұйқастыр құрастырған. Баса назар аударар бір мәселе, ғазал формасының осы үлгісін тариқат негізін қалаған пірлер көп қолданған. Соның бірі – Жәләләддин Руми:

Йари эндәр кәс немибинәм йорон *ро че шод?*
Дусти ки охар омад, дусторон *ро че шод?*
Обе хейвун тирегун шод, Хизр фәрхе пей кужост,
Хун чекид эз шохе гул бод, бохорон *ро че шод?*
Кәс немигуяд ке йари дошт хақ дусти,
Хақшносон *ро че хол офтод?* йорон *ро че шод?*
Шәһре йорон будо хоке меһрбононе ин диор,
Меһрбони кей сәр омад? йорон *ро че шод?*³³⁶.

Шайырдың осы ғазалындағы «ро че шод?» деген жолдар Иасауидің хикметтері сияқты әр екінші тармақ сайын кезекпен қайталанып берілген. Мәуләуи тариқатындағылар әуенді өлеңдерді оқып, «самағ» биімен билейтін. Румидің осы ғазалдары сондай бір мақамдардың негізінде пайда болған деуге болады.

Иасауи хикметтерінің ішінде еспе қайталауды да кездестіруге болады. Шығыс мұсылман әдебиетінде айшықтаудың бұл түрін «тәрдә әкс» (яғни «қайта келу») деп атайды.

Сахарларда ол куллар сәна айтур бұлбұллар,
Кім айтуркім Бір уә бар *сахар уақты* ічіндә.
Сахар уақтыда көкдін мәләк келур муминға,
Йазуқлардын йанурға *сахар уақты* болғанда.
Сахар уақтыда көкдін жәннат қапуғы ачарлар,
Бидар куллар санжарлар *сахар уақты* болғанда³³⁷.

Осы даналық сөздегі «сахар уақты» жиі қайталанып берілген. Бірінші тармақтың соңғы бунақтары «сахар уақти» мен аяқталса, келесі жолдың басы осы сөзбен басталған. Мұндайда ой мен сыр шынында да бір түрлі есіле түйдектеп, еселеніп келеді де, алдыңғы ұғымның аяғы соңғы ұғымның басына қайталана көшіп, өлеңге

³³⁶ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –2016

³³⁷ Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –242б.

әсем әуез, әдемі әсер дарытқандай болады³³⁸.

Иасауи хикметтерінің ішінде әдепкі қайталаумен (З.Қабдолов) жазылған өлең жолдары да бар. Анафора (әдепкі қайталау) деп – өлеңнің әр жолы ылғи бір сөзден басталып отыруын айтады³³⁹.

*Ғариблікні айта-айта бимар болдым,
Ғариблікні оты тегді бидар болдым.
Ғариблік азиз жандын безар болдым,
Ғариблік көб йурәкні ларзан қылған.
Ғарибларнің көзі керіан, бағры бирйан,
Ғарибларнің көңлі сұнык, хана уайран.
Ғарибларнің көзі йашлық, ранги саман,
Ғариблік көб талибні балан қылған.
Ғариблікда ташың куюб, ішің ташар,
Ғариблікні дарді қатығ уйкаң шышар.
Ғариблікні ғариблари көксүн тешар,
Ғариблік даналарны налан қылған³⁴⁰.*

Ақын мәснәуи үлгісімен де қалам тербеген. Оның «Мінәжат» атты шығармасы осы форманың негізінде дүниеге келген. Ислам дінінің аясында пайда болған дұғалы мінәжаттардың басым бөлігі мәснәуимен жазылған десек те болады.

*Хақиқат білмәгән адам емәс-дур,
Біліңізхич намага ұхшамас-дур.
Білің бичун ерур һәм би чегуне,
Уә би шубһә ерур һәм би немуне.
Қаһрланса қылу ер бірлә йексан,
Боладур зәлзәлә ер бірлу асман.
Рахим қылса біліңіз рахматы бар,
Берур болса туганмас неғматы бар³⁴¹.*

Ақынның осы хикметі мәснәуи құрылысымен жазылған. Онда әр екі тармақ өзара ұйқасып, ақынның айтар ойы анық шыққан.

Иасауи өз ойын жеткізуде ғазал, мәснәуи өлең формаларын қолданумен бірге, әр төртінші, бесінші, алтыншы жолдар арқылы ұйқасып отыратын мусаммат үлгісінде пайдаланған. Түркілік әдебиетте ғазал мен мәснәуи секілді көп тарай қоймаған бұл өлең құрылысын ақын хикметтерінде көп қолданған. Мусаммат, негізінен, сопылық әдебиетте көп көрініс береді. Оның сыры – бұл өлең өрнегінің сопылық дүниетаныммен байланысып жатқандығында болса керек.

³³⁸ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –135б.

³³⁹ Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –135б.

³⁴⁰ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –181б.

³⁴¹ Бұл да сонда, 97б.

Мусамматтың өзге өлең формаларынан өзгешелігі – кем дегенде алғашқы үш тармақ бірдей ұйқаспен жазылады да, төртінші (кейде төрт пен бесінші) жол өзгеше беріледі. Содан соң, және үш жол (алғашқыдан өзге) тағы басқа ұйқасқа құрылады да, төртінші тармақ алдыңғы жеке жолмен ұйқасады. Оны былай беруге болады: *аааи, әәәи, ббби*.

Бұл мусамматтың үш жолдан ұйқасып отыратын мураббағ түрі. Бұдан басқа ұйқасатын тармақтың көлеміне байланысты аты да өзгеріп отырады. Мусамматтың төрт жол арқылы жасалатынды – «мураббағ», бес жолы арқылы байланысса – «мухаммас», алты тармақ арқылы ұйқасатынды – «мусаддас» деп атайды. Мусаммат – ең кемі мусаллас (яғни үш жол), ал ең ұзыны мусаддас (алты жол) болады. Ақын осындағы мураббағ үлгісін жиі қолданған.

Аллаһ йады көңілдерні раушан қылған,
Ғашықларға Худа өзі уәғда қылған,
Ешқ нәсимі Мустафаға тухфә қылған,
Ол сәбәбдін көз йашымны кууаһ қылдым.
Аллаһ айтур ғашықларым бурақ сәуар,
Хақ зикріні айткәнләргә рәхмәт йағар,
Көб йығлаған дидарымны бишәк көрәр,

Рузи махшар дидарымны ата қылдым.

Уәғдә қылды ғашықларға йүз мың бурақ,
Әләм халқы маламати аңа йырақ,
Бұ әләмда ел көзігә йатқан жырақ,

Уқбә ічрә йүз мың кушикләр ата қылдым³⁴²

Осындағы алғашқы үш бунақ (қылған) бірдей ұйқасқа негізделсе (ааа), төртінші жолдағы ұйқас (б) (қылдым), сегізінші және он екіншіде қайталанған. Сопылық танымда қалам тербеген Шәкәрім қажы да осы үлгімен өлең жазған:

Ата-анаңа махаббатың –
Бояусыз нұр, кәрәматың.
Жоғары ғарыштан затың,
Анық шын бұл маған, *көңіл!*
Жігіттікке жетелеген,
Секунд, минут, сағат неген.
Жаралыс бұл солай деген,
Балалықты ұрлаған, *көңіл!*
Білем, болам, озамын деп,
Биікке қол созамын деп,
Ақыр бір күн тозамын деп,
Асығыс зырлаған, *көңіл!*³⁴³

³⁴² Бұл да сонда, 1776.

³⁴³ Шәкәрім. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1988. –1976.

Иасауидің шығармаларында тәржиғ бәндтпен жазылған хикметтер де кездеседі. бәнд үлгісінің сыртқы формасы мусамматқа ұқсайды. Десек те, өзіне тән ерекшеліктері жоқ емес. Бұл құрылыстың мусамматтан басты айырмашылығы – шығарма ішінде бір немесе екі жолдың әр дәйім қайталанып келуі дер едік. Әрі бұл құрылыс тек мәснәуи формасымен ғана жасалмайды, сонымен бірге ғазал үлгісін де қабылдай береді. Мусаммат сияқты бірнеше түрі бар.

Иасауи хикметтерінде осы өлең өрнегінің мураббағ (төрттік) түрін жиі қолданғанын көреміз. Ақын тәржиғ бәндтің мәснәуи үлгісінде өз ойларын ашық жеткізе білген:

Йа, достлар, құлақ салың айдуғымға,
Не себебдін алтмыш үчда йергә кірдім.
Миграж узра хақ Мустафа рухын курдім,
Ол сәбәбдін алтмыш үчда йергә кірдім.

Хақ Мустафа Жабраилдін қылды суал,
Бу нечук рух тәнгә кірмәй табты камал.
Көзі йашлық, халфа башлық, кудди һалал,
Ол сәбәбдін алтмыш үчда йергә кірдім.

Жабраил айтды: сізгә уммат іші бір хақ,
Көк чықыб малаикдін алдым сабақ.
Налишыға нале қылур һафтим табак,
Ол сәбәбдін алтмыш үчда йергә кірдім.

Төрт йүз йылдын кейін сізгә дуруд айтгай,
Нечә ерлар қопыб андин йол көрсәтгәй,
Һам турт мың муждаһидлар хизмәт еткай,
*Ол сәбәбдін алтмыш үчда йергә кірдім*³⁴⁴.

Осы жолдарды оқығанда белгілі бір дәрежеде мақам туады. Алқа жиындарында әуендетіп оқып, құлшылық жасау – жария зікірге құрылған тарикаттардың басты амалдарынан саналған. Әрі басты ары-бері теңселтіп оқығанда, ешқандай сазды аспаптың қажеті де жоқ. Осы «*Ол сәбәбдін алтмыш үчда йергә кірдім*» деген сөзді бірнеше қайталау арқылы дәруіштер бұл әлемнің ауыртпашылығы мен қиыншылықтарынан бас тартуды қалайды. Сопылық әдебиетте айшықтаудың (фигураның) қайталау түрі жиі кездесетінін баса айтқымыз келеді. А.Байтұрсынұлы мұны қайталақтау деп, оған мынадай анықтама берген: «Бір сөзді яки лебізді қайта-қайта айту қайталақтау деп аталады. Ондай қайта-қайта айту – нәрсенің өзіне яки ғамалына көбірек назар салғызу үшін істеледі»³⁴⁵. Ағартушы ғалымның жазғанындай, Иасауидегі мұндай қайталақтаудың астарын осы тарикаттағылардың күнде салатын зікір амалынан іздеген дұрыс.

Біз жоғарыда келтірген хикметтегі әр төртінші жол сайын қайталанып келіп отыратын «*Ол сәбәбдін алтмыш үчда йергә кірдім*» деген жол осы даналық сөздің

³⁴⁴ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –23б.

³⁴⁵ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –203б.

қайырмасы сияқты. Ақынның «Ол сәбәбдін Хаққа сизғыныб келдім мәнә», «Ешітіб оқып йергә кірді Қул Хожа Ахмад», «Арслан Бабам сөзләрینی ешітіңіз тәбәрук», «Лә мәкәндә Хақдән сабақ алдым мәнә», «Һәр не қылсаң ашық қылғыл пәруәрдиғар», «Достлар, хожам мені бәндәм дегәймукен», «Келің, йығылың зәкір құллар зикр айталык», «Құлақ салғыл хас уммәті болай десәң», «Ол сәбәбдін Хақдын қорқұб ғарға кірдім», «Бұ іш бірлә йа, Раб, сені табқаймумен?», «Бір-у Барым дидарыңны көрәрман му?», «Қиамәт күн мені шарманда қылма», «Хақ жамалын курсатмаса замин болай», «Қолұм тұтұб, йолға салғыл Әнтәл һәди», «Йа, иләһи, ғафу қылғыл гунаһимді», «Кімләр үчүн келді Расул білдіңиизму?», «Мустафаға матам тұтұб кірдім мәнә», «Жану дилда Хай зикрін айтың, достлар» және «Суфи нақыш болдың, уәли һәрғез мусулман болмадың» деген хикметтері тәржиғ бәнд үлгісімен жазылған. Осы өлең құрылысын Иасауидің шәкірттері де жиі қолданған.

XX ғасырдың басында тәржиғ бәндпен Шәкәрім Құдайбердіұлы да өлең жазған. Шығыс мұсылман әдебиетін жетік білген қажы-ақын мұндай шеберліктермен Түркияға барған сапарында жақыннан танысқан болса керек. Әрі ол парсының классик шайырларын түпнұсқада оқыған. Соның ішінде, «жұмбақ тіл» атанған Қожа Хафиздан бірнеше ғазалдарын қазақшаға сәтті аударып шыққан. Екі ақынның сопылық дүниетанымын салыстырғанда бір-бірінен алшақ еместігін аңғару қиын емес. Екіншіден, Иасауи, Науаи секілді түркі ақындар жинақтарының ішінде тәржиғ бәнд, мусаммат, ғазал, мәснәуи сияқты өлең құрылыстары жиі кездеседі. Шәкәрім осы ақындарды да оқыған болуы мүмкін. Оның сопылық дүниетанымын анықтау, қай тариқаттың өкілі болғанын ғылыми тұрғыдан бағамдау келешектің ісі екені анық. Бізге белгілісі – оның ортағасырларда кеңінен қолданылған өлең өрнектерінде қалам тербегені.

Әуелі сопыны сойды,
Жүрегін алдыма қойды.
Көріп ем талай тойды,
 Дедім мен – «астапралда!»
Қылыпты тасбығын тұзақ,
Ілмиген бір момын қазақ,
Буынып, көрген ол азап,
 Дедім мен – «астапралда!»
Попы мен молдасын жарып,
Көрсеттің алдыма салып.
Кереметін көріп қалып,
 Дедім мен – «астапралда!»
«Құран», «Інжіл» қылып қақпан,
Адам аулап сойып жатқан,
Шапанымен қанын жапқан...
 Дедім мен – «астапралда!»³⁴⁶

³⁴⁶ Шәкәрім. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1988. –257б.

Осы өлеңінде Шәкәрім ақын «Дедім мен – «астапралда!» деген жолды он сегіз рет қайталап берген.

Иасауи хикметтерінің ішінде шұбыртпалы ұйқаспен жазылған өлең жолдар да бар. Бізге жеткен қолжазбаларға қарағанда ақын мұндай ұйқасқа көп жүгіне бермеген. Оның Мұхаммед пайғамбарды дәріптеген бір өлеңі мен оның шығармаларының ішіне кіріп жүрген жәннат пен дозақ айтысы шұбыртпалы ұйқаспен жазылған.

Он секкіз мың **ғаламға сәруар болған Мухаммад**
Отыз үш мың **асхабқа рәхбар болған Мухаммад**
Йаланғаш-ачлыға **қанағатлық Мухаммад**
Аси-жафи умматқа **шафағатлық Мухаммад**
Тунлар йатыб ұйұмас **тилауатлық Мухаммад**
Ғарыб бірлә йәтимға **муруатлық Мухаммад**
Йолдан азған гумраһқа **һидаятлық Мухаммад**
Муһым түссе һәркімге **кифаятлық Мухаммад**
Әбу Жәһіл Буләһәбқа **сиясатлық Мухаммад**³⁴⁷.

Ұзын саны жиырма алты жолдан тұратын ақын хикметі бірдей ұйқаспен жазылған. Бірақ мұны қайталама ұйқас деуге келмейтін шығар. Себебі өлең теориясын зерттеген З.Ахметов қайталама ұйқасқа мынадай анықтама берген: «... қазақ поэзиясында жиі кездесетін ұйқаста бір сөзді сан рет қайталап қолдану тәсілі. Көбінесе құрылысы жағынан ұқсас сөйлемдерді тізбектеу негізінде жасалады. Шығыс поэзиясында көп тараған реди́ф үлгісінен айырмасы, ол ұйқасқа қосарланып келсе, бұл ұйқастың ажырамас бөлігі ретінде алынады»³⁴⁸.

Біздің ойымызша, мұндағы «Мухаммад» З.Ахметовтың жазғанындай ұйқасқа қосарланып келіп тұрған сияқты. Себебі, егер «Мухаммадты» араб, парсы өлшеміне салып рәди́ф деп алсақ, онда осындағы сыбайлас бунақтары (З.Қабдолов) да (шафағатлық, тилауатлық, муруатлық, һидаятлық, кифаятлық, сиясатлық) бірдей үндестікте жасалғанын аңғарамыз.

Мұндай ұйқастың түрін араб, парсы әдебиеттанушысында «матлағ» деп атайды. Мисрағтардың соңында қафияның бәрі бірдей ұйқаспен аяқталады. Мұнда мисрағ пен бейітті ажырату қиын.

Ақынның бұл өлеңін «Әдебиеттану терминдерінің сөздігі» деген кітаптағы әдіптеме ұйқаспен (рәди́ф) жазылған деген орынды шығар. «Әдіптеме ұйқас (Рәди́ф) – өлеңдегі ұйқас сөздерден кейін қайталанып отыратын **қосақ сөз не болмаса сөз тізбегі**. Бұл өлең ұйқасы араб, парсы және **түркі тілдес халықтардың** ақындық өнерінде кеңінен қолданылады»³⁴⁹.

Иасауи хикметтерінің ішінде ерекше үлгіде жазылғандары да кездесіп жатады. Ондай өлең жолдардың өзге даналық ойлардан айырмашылығы – таза түркіше жазылмастан, ішінара кейбір араб сөздерінің орын алуы.

³⁴⁷ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –55б.

³⁴⁸ Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. –126б.

³⁴⁹ Бұл да сонда, 55б.

Қад ғалимна әнтә фи кулли умур,
Әнтә кәфи, әнтә ғәфи, иа, Ғафур.
Кәфи фил ғайби, һуә мән фил худур,
 Әнтә кәфи, әнтә ғәфи, иа, Ғафур.
Мустафа дәр халате нәзғ ерділәр,
Бір груһны аси деб қайғұрдылар,
Умматім уаи, умматім дер ерділәр,
 Әнтә кәфи, әнтә ғәфи, иа, Ғафур.
Бізні сүйді, өзгәләрни сүймәді,
һәм ата-анасыны һәм сүймәді,
Йарұлкадым демәгунчә қоймады,
 *Әнтә кәфи, әнтә ғәфи, иа, Ғафур*³⁵⁰.

Ақын мұнда жекелеген сөздерді ғана алмастан, бүтін бір шумақты араб тілінде берген. Сондай-ақ тәржиғ бәнд үлгісімен жазылғандықтан да, әр төртінші жол сайын қайталанатын («Әнтә кәфи, әнтә ғәфи, иа, Ғафур») тармақ та арабша жазылған. Бұл хадис не Құран аяты емес. Алланы мадақтау. Мұнда ақын Жаратушының өзіне тікелей мінажат етіп, Оның тоқсан тоғыз есімінің бірі – Ғафур яғни кешірімшіл сипатын ерекше дәріптеген.

Жоғарыда Құранның әдебиетке тигізген әсері туралы сөз қозғағанымызда, үзінді келтіру яғни иқтибас туралы айтып өткен болатынбыз. Иасауидің хикметтерінің ішінде осы үлгімен жазылғандар да ұшырасады.

Шакім йокдур қиямат күн келүр, достлар,
«*Ла ақсам иаумул қияма*» деб аймады му?
Өзін бақи өзгәләрни фани білің,
«*Кулли-шаи-һалақ*» деп аймады му?

Жумла жанлар йер қуйныға ахир кіргәй,
Маңгу бақи Уған Изім узі қалғай.
Замана ахир болса көк йарылғай,
«*Ад-ассами-аш-шиқад*» деб аймады му?

Қияматның ғаламаты бастан кечкәй,
Каламулла мағна кетіб хаты өчкәй.
Бүлүт көкрәб, йер тебраныб, тағлар көчкәй,
«*Иаум-таржар-ар-ражафа*» деб аймады му?³⁵¹

Ақынның әр төртінші жол сайын беріп отырған тармағы – Құран аяттары. Ол мұнда Алла сөзін түпнұсқа қалпында беріп отыр.

Ахмет Иасауи орта ғасырда Шығыс мұсылман әдебиетінде кеңінен қолданыл-

³⁵⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –96б.

³⁵¹ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –245б.

ған өлең құрылыстарын өз хикметтерінде пайдалануға тырысқан. Алайда ол өлең өрнектерін сол қалпында қолданбастан, оған аздап өзгешеліктер енгізіп отырды. Түркілердің сөз жасамы мен оқылу мақамын ескерген ақын араб, парсы дүниесін түркілендіруге тырысты. Алғашында аруз өлшемімен қалам тербеген ақын біраз хикметтерін буын ұйқасымен де жазды. Өлшемі жағынан он бір, он екі, он төрт және он алты буыннан тұратын оның хикметтері өте шеберлікпен жасалған. Иасауи тәржім бәнд пен мусамматтың мураббағ үлгісін қолданғанда, ең әуелі оның оқылу мақамы мен жатталу жағына баса назар аударған секілді. Бір қарағанда күрделі болып көрінген хикметтер, шын мәнісінде, оқушыға онша қиындық тудыра қоймайды. Себебі алғашқы үш жол бірдей ұйқасып отырады. Ал төртінші қатар өзгеше ұйқасқа құрылғанымен де, келесі шумақтың төртінші тармағында сол қалпында қайта беріледі. Қайталанбаған күнде сол ұйқас жіті сақталады. Ақын сонымен бірге мәснәуи дәстүрін де пайдаланған. Бұл өлең өрнегінің ғазал сияқты көлемі шектелмейтіндіктен де, ақын ойын ашық бергісі келген кездерде осы формаға жүгінді.

Иасауи шығармаларының ішінде айтыс түрімен жазылған жыр жолдары да бар. Бұл бүгінгі айтыстардың арғы арналарынан саналатындығын М.Жармұхамедұлы өз зерттеулерінде айтып өткен³⁵². Ақынның жұмақ (немесе, пейіш) пен дозақты айтыстырған хикметі соның айғағы. Айтыстың сәтті шығуы үшін, екі қарсылас қай жағынан да, бір-біріне сай болуы керек екені белгілі. Иасауидің мысал ретінде алғаны сондай қарсыластардан саналады. Адам амалының о дүниедегі жемісі болып есептелетін жәннат пен дозақ ежелден-ақ, бір-бірімен бақталас. Алғашқыны иманды адамдармен толтыруға Алла мүдделі болса, тозақты қайырымсыздар мен имансыздардың мекені етуді шайтан лағын өз мойнына алған. Бұл тартыс бүгін-ертең шешілетін айтыстардан емес. Бұлардың айтысы мәңгілік. Қияметтің күніне дейін жалғасады. Онда да тоқтамайды. Себебі махшар алаңында есеп-жауап алынғаннан кейін, уақытша айыбын өтеуге дозаққа кеткендер, белгілі бір уақыттан соң, пейішке қайта оралады. Алла жаратқан жәннат пен жәһәннамның арасындағы мәңгілік дауды көрсету үшін, ақын осы тақырыпты таңдап алған. Иасауи шығармада:

Бехешт, дозақ талашұр, талашмақда мағна бар,
Дозақ айтұр: «Мен артұқ, менде Фирғаун Хаман бар».

Бехешт айтұр: «Не дерсің? сөзні білмей айтұрсаң,
Сенде Фирғаун болса, менде Йусуф Кенған бар».

Дозақ айтұр: «Мен артық, бахил куллар менде бар,
Бахилларны бойныда отты занжир кішән бар».

Бехешт айтұр: «Мен артұқ, пайғамбарлар менде бар,

Пайғамбарлар алдыда кәусар, хур ғұлман бар»³⁵³, – деп екі қарсыласты алма-кезек айтыстырып отырған. Дозақ өзінде имансыз Перғауын Хаман барлығын алға тартса, оған жауап ретінде жәннат өзіне Жүсіп Кенғанның кіретінін айтады. Расында да Алланың қасиетті аяттарында ежелгі Мысыр жұртында Перғауын атты иман-

³⁵² Жармұхамедұлы М. Айтыс өлеңдерінің арғы тегі мен дамуы. Алматы: Мұраттас, 2001. –20б.

³⁵³ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –61б.

сыз патшаның Мұса пайғамбармен айтысқаны туралы қызықты хикая бар. «Таһа» сүресінің елу алтыншы аятында: «Расында Перғауынға барлық муғжизаларымызды (кереметтерімізді) көрсеттік. Бірақ ол жасынға шығарып бас тартты», – делінген. Ақынның екінші айтып отырған Жүсіп Кенғаны да басқа жерде емес, осы Мысырда өмір сүрген. Иасауи мұнда Перғауынның қарсыласы ретінде жерлесі Жүсіпті беріп отыр. Сонымен бірге, Перғауын патша болса, Жүсіп өзінің Алла берген түс жору қабілетінің арқасында билікке келіп, ел басқарған. Перғауын халықты тирандық жолмен билесе, Жүсіп халқын жеті жылдық аштықтан тарықтырмай алып шыққан. Яғни, бірінші кейіпкер жауыздығымен, халықты қанаған мейірімсіздігімен белгілі болса, екінші тұлға елдің қамын ойлайтын мейірімдігімен, туралықты айтар әділдігімен аты шыққан. Ақынның ойынша, әрқайсысы да өздеріне лайықты жазасы мен сауабын алып жатыр. Осындай әділдік пен әділетсіздікті, мейірімдік пен зұлымдықты қатар қойып отырған ақын әдетінше имандылық жағын басым етіп көрсеткісі келеді. Әрине бұл да дінді үгіттеу, оны көркем сөзбен насихаттау. Иасауи айтысын жалғастырып, дозақтың ішінде сарандардың барлығын, олар отты шынжырмен кісенделгенін айтады. Адам түсінігіндегі жәһаннам – бұл лаулап жанған от. Құранды оны көбінесе «нәр» деген терминмен береді. Тікелей аудармасы – от. Сол жалындаған «нәрдің» ішіндегі заттың бәрі де оттан жаратылған. Осы азаптың ішін толтырушы әзәзіл Ібілістің негізі де оттан. Сондықтан да дозақ ішіне кірген сарандардың мойнына ақын оттан «алқа» таққызады. Дозақ өзіндегі сарандармен мақтанса, жәннат барша пайғамбарлардың өзіне кіретінін айтады. Олардың алдында мөлдір кәусар суы, қызметтерінде хор қыздары. Алла тағала Құранда о дүниедегі «Кәусар» бұлағын Мұхаммедке (с.ғ.с.) сыйға бергенін айтқан. Тіпті қасиетті кітапта «Кәусар» атты сүре де бар. Иасауи осындай аяттардың негізінде осы ғибратты хикметті жазып шыққан.

Иасауи хикметтерінде шариғаттың жырлану ерекшелігі

Иасауи өз шығармалары арқылы ихсан мәселесін кеңінен жырлағаны белгілі. Түркі жұртында Хақ діннің таралуы жолына бар ғұмырын арнаған ақын тариқаттың әдептері мен хақиқаттың сырларын кеңінен насихаттады. Иман куәлігін айтып, Исламды қабылдаған әрбір мұсылман дінде бектілген құлшылықтарды мүлтіксіз орндауы қажет. Күніне бас уақыт намаз оқу, рамазан айында ораза ұстау, мал-мүліктен зекет беру және шамасы келсе, өмірінде бір рет қажылыққа бару – әрбір мұсылманның мойнындағы парызы. Сүлеймен Бақырғанидың «Шариғатты сөйлеген, тариқатты іздеген, Хақиқатты білдірген, шайқым Ахмет Иасауи» деп жырлағанындай, Иасауи өз хикметтері арқылы шариғаттың шарттарын өз шәкірттеріне үйретіп қана қоймастан, барша мұсылман баласына насихаттаған:

Расул айтты: «Сахабалар қызғаншақ болың(дар),
Ақиретке ұландық, сіз анық білің(дер),

Ораза тұтың(дар), намаз оқың(дар), зекет берің(дер),
Жаһаннамнан өзің(ді) азат қылмақ үшін»³⁵⁴.

Намаз, ораза, зекет – исламдағы бес парыздың бірі. Алланың әмірін орындау уәжіп. Оны орындағандар тамұқтан құтылып, жұмаққа кіретінін пайғамбардың хадисі арқылы жеткізіп отыр.

Исламдағы құлшылық, негізінен, үш жолмен жасалатыны белгілі: Денемен, мал-дүниемен және күш-қаутпен. Байлығы барлар жиған дүниесі белгілі бір нисабты толтырған уақытта мұқтаждарға зекет береді. Дәулеті тасып, шамасы келіп жатса, өмірінде бір рет қажылыққа барылады. Зекет пен қажылық шамасы жеткендерге ғана міндет болса, намаз бен ораза – балиғат жасына жеткен әрбір жанға парыз. Сондықтан да Иасауи хикметтерінде ораза мен намазды жиі насихаттаған:

Махаббатты(н) сауығы бірлә жар қалағын,
Ораза, намаз – Жаратушымның парызы болар.
Мәхшәрғаһта әділ(дік) бірлә сұрар болса,
Ғашықтарды(н) бір Құда(й)ына ар(ы)зы болар³⁵⁵.
Тағы бір хикметінде:

Әуелі есеп алар дәреттен,
Екінші есеп алар намазыңнан,
Үшінші есеп алар халал-харамыңнан,
Менмін деген қайран болып қалар екен.

Есеп алып, жүргізеді махшар сәрі,
Халайықтар қадам ұрар нашар бәрі,
Сарапшы онда көрер дозақ оты,
«Әл-әман»³⁵⁶ деп қалтырап тұрар екен³⁵⁷, -

деп, ақиретте ең алғаш сұралатын амал – намаз екенін айтады. Намаз – діннің тігері болса, дәрет – сол намаздың кіліті. Дәреті болмағанның намазы да қабыл болмас. Иасауидің «Әуелі есеп алар дәреттен, екінші есеп алар намазыңнан» дегені де сондықтан.

Ол уақытта дауыс келер «Уәмтәзул-йәум»,
Сол күнде қолдау болар намаз, саум,
Ақыл есің кетіп онда қалмайды пайым,
Тіл сақау болып, сөйлей алмай қалар екен
Жаһіл кісі намаз қадірін қашан білер,
Әр намазда иман бастан таза болар,

³⁵⁴ Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (аударма, транскрипция, мәтін, сөздік). Түркістан: Тұран, 2010. – 358б.

³⁵⁵ Бұл да сонда, 360б.

³⁵⁶ Амандық сұрау

³⁵⁷ Бұл да сонда, 256б.

«Саләт» десе ғапыл басын бүркеп ұйықтар,
Ғапыл құлдар өмірін елге сатар екен.

Ораза тұтып, намаз оқып, тәубе қылған,
Сахар тұрып, Алла деп, құлшылық қылған,
Машайықтар қызметін тамам қылған,

Ондай құлдар Хақ дидарын көрер екен, – деп тағы бір даналық сөзінде ақиреттің күнінде жұрттың бәрі Арасат алаңына жиналған шақта намаз бен саумның яғни оразаның ғана пайдасы тиетінін әдемі суреттей білген. Себебі ол күні адамзаттың ақыл-есі кетіп, абыржып, тіл байланып, ешкімнен көмек болмайтын кезде қылған амалдардың сауабы көмектесетінін айтады. Ораза ұстап, намаз оқығандар ең үлкен нығмет – Хақтың дидарын көру бақытына лайық болады дейді ақын. Ал, бұ дүниеде намаздың қадірін білмей, сәждеге маңдайы тимеген жаһілдердің өмірі босқа өтетінін ашына отырып жазған.

Діндегі басты ұстаным – өзің амал етпейінше, өзгеге тәсір етпейді. Яғни, пенденің өзі құлшылық қылмастан, басқа біреуден сол ғибадаттың орындалуын талап етуі орынсыз. Ал рухани ұстаздар барлық амалда алда болып, үлгі көрсетуі қажет. Бірақ жасалған амал рияның ауылынан алыс, яғни шын көңілден шыққан шынайы ғибадат болуы тиіс.

«Таһә» оқып ұзақ түндер қайым болдым,
Түнде намаз, күндіз күні сайым болдым,
Бұ(л) хал бірлә жер астында дәйім болдым,
Мұстафаға аза тұтып кірдім мен (де).

Алпыс түн, алпыс күнде бір жол тағам,
Таң атқанша намаз оқып бір жол салам,
Алпыс үште болды өмірім ақыр тамам,

Мұстафаға аза тұтып кірдім мен (де)³⁵⁸, – деп Иасауи «ұзақ түндер қайым» яғни түнімен намаз оқығанын, «күндіз сайым» яғни күні бойына ораза ұстағанын жазған. Құлшылықтарын жұртқа жария ету үшін емес, қайта ақиқатқа жету жолында күндіз-түні құлшылықта болу қажеттілігін айтуда. Кемелдікке жету – тариқат, мағрифат және хақиқаттан тұрса, осы үш баспалдақтың бастауы – шарифат. Иасауи түсінігіндегі шарифат дегеніміз не?

Шарифат-дүр ғашықтардың әпсанасы,
Ғәриф, ғашық тариқаттың дүрданасы,
Қайда барса, жананасы һәмханасы,

Бұ(л) сырларды Арсы үстінде көрдім мен (де)³⁵⁹, – десе, тағы бір даналық сөзінде:

Әпсана-дүр шарифат,

³⁵⁸ Бұл да сонда, 223б.

³⁵⁹ Бұл да сонда, 156б.

перзенті-дүр хақиқат,
Инжуі-дүр тариқат,
ғашықтарға мұнасып³⁶⁰, –

деп жырлаған. Шариғат – Хаққа ғашық жандардың әпсанасы. Шариғатты толық игеру арқылы пенде Исламның негізгі ұстындарын бойына сіңіреді. Алла бұйырған ғибадаттардың парызы мен уәжібін, сүннеті мен мубахын толық игереді. Ненің адал, ненің арам екенін түсінеді. Ислам мен иманның шарттарын толық білгеннен кейін ғана ихсанның есігі ашылады.

Шариғатта мұрат ол-дүр – жолға кірмек,
Тариқатта мұрат ол-дүр – нәпсіден кешпек,
Хақиқатта әзіз жанды пида қылмақ,
Жаннан кешпей, ғишық шарабын ішсе болмас³⁶¹, –

деп жазғанындай, шариғаттан мақсат – Хаққа жетелейтін Ұлы жолға қадам басу. Шариғатты толық игермеген мұрит Ұлы жолда адасады. Себебі иманның сыртқы қалыбы шариғат болса, оның ішкі мазмұны – тариқат («Терісі иман – шариғат-дүр, маңызы – тариқат»).

...Өтті өмірім шариғатқа жете алмадым,
Шариғатсыз тариқатқа өте алмадым,
Хақиқатсыз мағрифатқа бата алмадым,
Қатты жол-дүр пірсіз қалай өтер, достар³⁶²;

...Тариқатқа шариғатсыз кіргендерді(ң),
Шайтан келіп иманын алар екен.
Осы жолды пірсіз дау қылғандарды,
Сарсаң болып, орта жолда қалар екен³⁶³;

...Әр кім қылса тариқаттың дауын,
Әуелі қадам шариғатқа қоймақ керек.
Шариғаттың істерін ада қылып,
Содан кейін бұ(л) уәдені қылмақ керек.

Шариғатсыз дем ұрмайды тариқатта,
Тариқатсыз дем ұрмайды хақиқатта,
Осы жолдар орны білінер шариғатта,
Баршасын шариғатта сұр(а)мақ керек.

³⁶⁰ Бұл да сонда, 315б.

³⁶¹ Бұл да сонда, 89б.

³⁶² Бұл да сонда, 122б.

³⁶³ Бұл да сонда, 45б.

Содан кейін бір ер керек ирадаты,
Болар болса, ол бір ерден ижазаты,
Шариғатта рас лайық кереметті,
Сол ердің айтқанын ұстамақ керек³⁶⁴;

... Шариғатсыз тариқатқа өтіп болмас,
Хақиқатсыз мағрифатқа жетіп болмас,
Пірсіз әркез сауық шарабын татып болмас,
Тапса болмас, пір қызметін қылмайынша³⁶⁵.

...Шариғаттың қаруын кимейінше,
Тариқаттың пырағына мінбейінше,
Жәзб, жунун әлеміне бармайынша,
Хақиқаттың майданына кірсе болмас.

Мағрифаттың мінберіне мінбейінше,
Шариғат істерін білсе болмас.
Шариғат істерін ада қылмай,
Тариқаттың майданына кірсе болмас³⁶⁶.

...Шариғаттың шарттарын білген ғашық,
Тариқаттың мақамын білер, достар.
Тариқаттың істерін ада қылып,
Хақиқаттың дариясына батар, достар³⁶⁷.

Жоғарыда келтірілген бірнеше хикметтерден тариқатқа шариғатсыз қадам басуға болмайтынын аңғаруға болады.

Құл Қожа Ахмет Иасауидің Ислам әлемінде иасауия тариқатын құрып, түркі даласына Хақ дінді насихаттағаны белгілі. Жария зікірге негізделген тариқат туралы біраз мәліметке қанық болғанымызбен де, Иасауидің фикһта қай мектептің өкілі болғандығы туралы ғылымда ортақ пікір жоқ. Тариқат тізгінін ұстаған пірдің өзі хикметтерінде шариғатты жалпылама айтып, амалдардың орындалу ерекшеліктері туралы егжей-тегжейлі жазбағандықтан да бұл мәселе туралы ғалымдар кеңірек тоқталмаған. Алайда Қожа Ахметтің атақты төрт шәкіртінің бірі – Сүлеймен Бақырғанидың Имам Ағзамның өнегелі өмірін өлең сөзбен өрнектеп, «Жарты алма» деген дастан жазғанын ескерсек, онда Иасауидің Әбу Ханифа жолын ұстанғанын нық сеніммен айтуға болады. Себебі өзінің бар болмысын пірінің қолына ұстатып, рухани жағынан берік байланған мүрит ұстазы қай бағытты ұстанса, сол жолмен кететінін дәлелдеп жатудың өзі артық. Сондықтан да амалда Әбу Ханифа мәзһабын

³⁶⁴ Бұл да сонда, 72б.

³⁶⁵ Бұл да сонда, 39б.

³⁶⁶ Бұл да сонда, 158б.

³⁶⁷ Бұл да сонда, 356б.

ұстанған Иасауи ирфанда өзінің дара жолын қалыптастырып, Ислам әлемінде өзіндік із қалдырған деуге толық негіз бар.

Сүлеймен Бақырғани шығармаларындағы иман мен ихсан мәселесі

Қарахандықтар тұсындағы жазба әдебиеттің белді өкілдерінің бірі – Сүлеймен Бақырғани. Ол – түркі даласына сопылық ілімді алғаш үгіттеген әрі осы жолда жаңа бағыт салған Құл Қожа Ахмет Иасауидің белді шәкірттерінің бірі. Ұстазына рухани жағынан байланған ақын иасауия тариқатын берік ұстап, осы силсиланы жыр-жолдарымен үгіттеп отырған. Бақырғанидың осы салада жазған бірнеше даналық сөздері біздің заманымызға дейін жетіп келді. Оның қаламынан туындаған «Ақыр заман кітабы», «Мифражнама», «Бибі Мариям» және «Жарты алма» секілді шығармалары сопылыққа ден қойған дәруіштердің қолдан тастамайтын негізгі діни кітаптарына айналған. Арада бірнеше ғасырлар өтсе де, ақын мұрасы кейінгі ұрпақ тарапынан бірнеше рет көшіріліп, атадан балаға жеткізіліп отырған. ХІХ ғасырға дейін осындай құймақұлақтар мен хұснихатшылардың негізінде жеткен оның хикметтері Қазан қаласында баспахана ашылған соң, онда жиі-жиі жарық көріп тұрды. Қолда бар деректерге қарағанда, Бақырғанидың «Ақыр заман кітабы» алғаш рет Қазан университетінен 1846 жылы жарық көрсе, содан кейін түркі тілдерінде ұзын саны он алты рет баспа көріпті³⁶⁸.

Өкінішке орай, кезінде осындай сұраныспен жарық көрген ақын еңбектері біраз уақыт бойына қайта шығуына тиым салынып, кітапхана сөрелерінен алынып тасталды. Бірақ шынайы ақиқаттың жерде жатпайтынындай, Бақырғани хикметтері араға бір ғасырға жуық уақыт салып барып, қайта жаңғыра бастады.

Шығармаларының көркемдігі мен құндылығы жағынан ұстазы Иасауиден кем түспейтін Бақырғани мұрасы күні бүгінге дейін толық зерттелмей, тасада қалып келеді. Оның бірнеше себебі бар: біріншіден, ұстазы Иасауи шығармаларының тез танылуына себеп, оның Түркістан шаһарындағы Ақсақ Темір салдыртқан кесенесімен тікелей байланысты болса, екіншіден, сопының өзі негізін қалаған тариқаттың өміршеңдігінде деп қабылдаған дұрыс. Сол иасауия силсиласын берік ұстанушылардың бірі Сүлеймен Бақырғанида ондай алып кесене мен ол туралы мәліметтер жоқтың қасы болғандықтан да, ғалымдар назырынан тыс қалып отырған.

Ортағасырлық шайырларда өз аттарын шығарудан бұрын, өздерінің туған жерінің даңқын өсіруді қалаған жақсы қасиет болған. Қожа Ахмет Иасауи, Жүсіп Баласағұни, Ахмет Жүйнеки, Бұрхануддин Рабғұзи, Сейф Сараи секілді ақындар есімдерінің соңында арабтың қатыстық сын есіміне жалғанатын «и» дыбысын қабылдап тұрған Иасауи, Баласағұни, Жүйнеки, Рабғұзи, Сараи деген аттар олардың қай жерден шыққанын анықтап тұр. Сүлеймен Атаның атымен қабаттаса жүретін Бақырғани деген атауға қарап, оның Бақырған қыстағында дүниеге келгенін аңғаруға болады. Бірақ осы күнге дейін ақынның қашан әрі қай жерде туылғаны туралы ғылымда бір пікір қалытасқан жоқ. Мысалы, «Оңтүстік Қазақстан. Шығармашыл зиялылар» деген кітапта ақынның туған жерін: «Хәкім Атаның туған жылы белгісіз. 1186 жылы Хarezмде қайтыс болғанымен туған жері Түркістан қаласының іргесіндегі Өзгент

³⁶⁸ Елеуқенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. –99б.

шаһары (Бұл күндері Жаңақорған ауданының кеңшары)»³⁶⁹, – деп берсе, Ташкенттен шыққан жинақта: «Ол Харезмнің Бақырған деген кентінде туылып (туылған жылы анық емес), 1186 жылы дүниеден өткен»³⁷⁰, – деген мәлімет келтірілген. Ал, «Қазақ совет энциклопедиясында» ақынның Арал теңізіне таяу, Қарақалпақстан жеріндегі Қоңырат қаласының үстірт жағындағы темір жазығында туылғаны, Түркістан, Сайрам, Үргеніш сияқты кенттерден білім алғандығы хақында дерек келтірілсе³⁷¹, Түркістан халықаралық энциклопедиясында оның дүниеге келген жері Қарақалпақстандағы бұрынғы Бақырған қаласы деп берілген³⁷². Біз де, осы соңғы кітаптарға арқа сүйеп, оның Қарақалпақстан аймағында дүниеге келген болар деп қабылдаймыз. Ақынның туған жылына келер болсақ, бұл келешектің жұмысы екені анық.

Сүлеймен Бақырғани өз заманында Хәкім Ата лақабымен танымал болған. Оның аты-жөні Қазаннан шыққан кітаптарының кейбірінде «Хәкім ата кітабы» болып жазылса, кейде «Бақырған кітабы» деп те беріледі. Ақын өзі туралы хикметтерінің соңында бұл жолдарды жазған «Кұл Сүлеймен сөйледі, Сырын халықтан іздеді» деп, «Кұл Сүлеймен» деген қолтаңба қалдырса, кейбір даналық сөздерінде «Хәкім Сүлеймен кұл-дур, сатып жесін дәруіштер» деп, «Хәкім Сүлеймен» екендігін айтады.

Ақынның атымен қосарлана жүретін «Хәкім» лақабының сырын Әлішер Науаидың еңбектерінен кездестіреміз. Оның «Нәсаимул мухаббат» деген кітабында Бақырғани туралы аз-кем мәліметтер берілген. Науаидың «Насаимул мухаббат мин шамаимул футууат» («Ұлылық қошиістерін таратушы махаббат жолдары») деген еңбегі 1496 жылы жазылған. Ұстазы Әбдірахман Жәмидің «Нафахатул унс мин хазаратил қудс» атты жинағының негізінде дүниеге келген болатын. Алайда, түркі ақыны «Нәсаимул мухаббатты» жазбастан бұрын, Жәмидің шығармасымен толық танысып шығады. Ұстазының кітабында түркі оқымыстылары мен әулиелері туралы ешбір дерек жазылмағанына баса назар аударған Науаи осы секілді еңбек жазуға кіріседі. Алайда ол Жәмидің кітабын қайта көшіріп шықпастан, оның ішіне көптеген мәліметтерді кіргізеді. Оған енгізілген деректердің баршасы дерлік түркіден шыққан оқымыстылар мен ақын, ғалымдарға қатысты еді. Бұл туралы ол: «Ва турк машойихи зикри хам озроқ эрди, ани дағи Хазрати Шайх ул-машойих Хожа Ахмад Яссавий (рахимуллох)дин бу замонғача, улча мумкин бор тилаб топиб, зикрларин ва баъзи холоту сузларин уз махалида» яғни «Түркі машайықтары туралы дерек аз еді. Содан Хазірет шейхул машайық (машайықтардың ұстазы) Қожа Ахмет Иасауиден бүгінге дейінгі барлық (оқымыстылар туралы) деректер мен олар хақындағы мәліметтерді сол қалпында кіргіздім»³⁷³, – деп жазған.

Науаиының осы еңбегінде Сүлеймен Бақырғанидың неліктен «Хәкім» аталғандығы былай берілген: «Хаким ота – оти Сулаймандур. Хожа Ахмад Яссавийнинг муридидур. Хамонки, бир кун Хожа табхе буюрғондурларки, матбахий утун утмайду деб келгандур. Алар асхобға дегандурларки, язидин утун териб келтурунг

³⁶⁹ Оңтүстік Қазақстан. Шығармашыл зиялылар. Алматы: Нұрлы әлем, 2001. –8б.

³⁷⁰ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –3с.

³⁷¹ ҚСЭ. II том. Алматы: 1973. –271б.

³⁷² Түркістан халықаралық энциклопедиясы. Алматы: 2000. –656б.

³⁷³ Навоийнинг ижоди олами. Тошкент: Фан, 2001. –160с.

ва ул замон яғин яғодур экандур. Асхобким, утун терибтурлар, матбахға келгунча яғин жихатидинутунлар ул булғондур. Хаким ота терган утунларни туниға чирмаб, курук келтургандур. Хожа хазратлари дегандурларки, әй фарзанд, хакимона иш қилдинг ва аларға бу лақаб андин қолғандур ва Хаким отаға хикмат тили гуя булубтур» яғни «Хәкім ата – аты Сүлеймен. Қожа Ахмет Иасауидің мүридi. Бір күні Қожа тамақ пісіруге әмір бергенінде, ашпаз отын жетпейдi дептi. Ол шәкірттеріне отын әкелiндер деп жұмсағанда, жаңбыр жауып кетiптi. Шәкірттер отын терiп келгенiнше жауынға малынып су болыпты. Хәкім ата терген отындарын тонына орап, құрғақ етiп әкелiптi. Қожа хазiрет сонда: «Ей, перзент, хәкімдiк iс қылдың», – дептi. Содан бастап, бұл лақап оған телiнiптi. Хәкім атаға содан хикмет тiлi берiлiптi»³⁷⁴. Сонымен бiрге Бақырғанидың Хәкім лақабына қатысты осыған ұқсас тағы бiр аңыз бар. Бір риуаятта даладан отын терiп келу оқиғасы Қызырдың Иасауиге қонақ болып келуiмен байланыстырылады. Сүлейменнiң тапқырлығына сүйсiнген Қызыр оған «Бұдан былай лақабың Хәкім болсын. Жым жүрме, жақсылықты үгiтте» деп батасын берiптi. Содан бастап Сүлеймен хикметтер шығара бастапты.

Жоғарыдағы деректерде Бақырғанидың Хәкім лақабы отын терумен байланыстырылған. Расында да оның хикметтерінің ішінен осы мәндес жолдарды кездестіреміз:

Ескі-усқын бөркім бар, сарық-сасық көркім бар,
Шайхым отұнға айтса, бармасқа не еркім бар.
Тоным отұнға чұлғаб, танам туыққа терләб,
Ишқдын мухаббат ізләб, Хизр Илияс атам бар³⁷⁵, –

деген шумақта ақынның «Ұстазым отынға жұмсаса бармасқа, не шарам бар?» деген жерлер біздің ойымызды нақтылай түседі.

Бақырғани есімімен қатар жүретін «Ата» сөзі сопылық дүниетаныммен тікелей байланысты. «Хәкім Ата» лақабымен танымал болған ақын «Ата» атағын қартайғандығынан емес, қайта жасатайынан көреген болғандығынан алған. Қазақтың діни дүниетанымында әлі күнге Қошқар ата, Ибрахим ата, Исмаиыл ата секілді әулиелерге «ата» сөзін қолдануында өзіндік мәні бар. Себебі, тариқатқа кірген мүридті ақиқатқа жетелеуші ұстаз арабша «шейх», парсыша «пір» деп аталады. Бұл сөздердің тікелей тәржімасы кәрі, жасы келіп қалған адам деген мағына береді. Яғни түркіше баламасы «ата». Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат түркінде» бұл сөздің жасы келіп қалған кәрі адамға қарата айтылатыны жазылған. Ал «Ата» сопылық дүниетанымда «шейх» пен «пірдің» орнын басатын, ақиқатқа жетелеуші рухани ұстаз. Парсы тілінде жазылған «Санглах» атты түсіндірме сөздікте бұған мынадай анықтама берген: «*Ото – се мағни дорад. Аввал педар ро гуянд ва доввом мажозан машоихий суфия ва зохид ро номанд ва севвом амр аст аз номидан*» яғни «Ата – сөзінің үш түрлі мағынасы бар. Бірінші, әкені айтады, екінші, сопылық және захидтік жолдағы машайықтың ерекше

³⁷⁴ Бұл да сонда, 152б.

³⁷⁵ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. –10б.

атауы, үшінші, атау сөзінің бұйрық райы»³⁷⁶.

Сүлеймен Бақырғанидың есімімен қосарлана айтылатын «Ата» сөзіне қарап-ақ, оның өз заманының белді рухани ұстаздарының бірі болғандығын аңғарамыз. Жоғарыдағы парсы сөздігінде келтірілген «заһид» терминінің де сопылық дүниетанымдағы ақиқатты іздеуші адамға қарата қолданылатындығы белгілі.

Тариқат жолында ұстаз бен шәкірттің, пір мен мүридтің арасында толық сұхбат пайда болмайынша, Хақты іздеуші ақиқатқа жете алмайды. Осы жағынан алғанда Бақырғани ұстазының қасиетті дұғасын алып, оның белді ізбасарына айналған. Пір мен мүридтің арасында рухани байланыс Сүлеймен Хәкімнің он бес жасынан бастау алғандығы кейбір деректерде айтылады. Кәмелетке жаңа толған Бақырғани медресеге қатынағанында басқа балаларға ұқсап, Құранды желкесіне аспастан, екі алақанымен көтеріп барып, сабақ аяқталған соң үйіне келгенше артына бұрылып қармайды екен. Бір күні мешіт қасында отырған Ахмет Иасауи бұл жағдайды көріп, таң қалыпты. Содан бастап, Түркістанның пірі Сүлейменге Құран оқыту үшін қасына алыпты. Он бес жастан оған мүрид болыпты. Ұстаз тәрбиесіне қанық шәкірт Иасауиді дәріптеп жыр-жолдарына қосып отырған.

Субхан Изім өзідур, ол Мустафа бұйұрды,
Бабам Арслан текурді, шайхым Ахмад Яссауи.

Мустафаның хирқасын киді, еді лукмасын,

Тұтды Қағба халқасын, шайхым Ахмад Яссауи³⁷⁷, –деген Бақырғани өзінің пірін дәріптеп, мақтайды. Ахмет Иасауидің Хақ тағаланың құдіретімен әулиелікке жеткенін, Мұхаммед пайғамбардың құрмасын аманат ретінде Арыстан бабтың алып келгенін, соның нәтижесінде Түркістан пірінің ләдун ілімін меңгергенін айтады. Алла тағала әулиелікті кез-келген пендеге сыйлай бермейді. Ал, Иасауи асыл текті.

Асил ерур ханадан, билмас уни куб надан,
Билур уни Хақ йаздан, шайхим Ахмад Яссауи.

Исхақ баба йарини, шайх Ибрахим қулини,

Машаихлар улуғи, шайхим Ахмад Яссауи³⁷⁸, – деп Иасауидің түп негізін санамалап өтіп, оның асыл тектілерден екендігін, оны көп надандардың білмейтіндігін айтады. Иасы суымен сусындаған ұстазы уақытында қаршыға, сұңқар, лашын ұстағанын да алға тартады. Оның атақ-даңқы мұсылмандар тұрмақ, айнала төңіректегі христиан, яһуди дін өкілдерінің арасына да тарағанын, он сегіз мың әлемде танымал болғанын Бақырғани мақтан тұтады. «Бабтардың бабы Хорасан, сансыз туман Үндістан, Бабалар басы Арыстандардың» ізін жалғастырушы Иасауи екендігіне назар аударады. Иасауи Қызырмен сұхбаттас, Ілияспен сыйлас болғандықтан да, оның беделі күллі түркі даласына тарағанын айтады. Ұстазын қатты дәріптеген Сүлеймен хикметінің соңында «Түркістанға баралық, қызметінде болалық» деп, барша жұртты оның шәкірті болуға үндейді.

³⁷⁶ Санглах. Тегеран: Ешқ, 1376. -260с.

³⁷⁷ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. –12б.

³⁷⁸ Бұл да сонда

Бақырғани хикметтеріндегі ғашық пен машұқ әлемі

Сүлеймен Бақырғани – өзінің машұқын іздеген ғашық адам. Осы жолда барша қиындықтарға шыдауға, жалындаған оттың азабына төзуге де дайын. Оның жер басып жүруіне де ғашықтық себеп болған. Өмірінің бар мәні де осы әлеммен тікелей байланысты. Басқалар ойын қуып, әлсіз шаһуаттың соңында жүргенінде, бұның көзіне жас алып биабанды тентіреп жүруі де осы ғашықтықтың салдары. Бақырғанидың нәзік жүрегі қашан машұқын таппайынша зіркілдейді.

Ғашиқдың сурмаңыз дуня-уқба,
Ғашиқ мағшуқы үчүн һәрдәм өләдур.
Ғашиқны куйдурур ишқ оты,
Ғашиқлар ишқ отыға мубталадур³⁷⁹.

Осы жолдарды жазған ақын өмірінің соңына дейін ғашық болып өтті. Сүйіктісін іздеуде «дүние істерінен» бас тартты. Ғашығы үшін әр дәйім өліп, тірілді. Тариқат жолына ден қойған ғашықты ғашықтық оты өртеді. Соңында ақын «Ғашықтар бар, ғашықтық отына күйіп жанған» деп жар салды. Бұның сырын өзгелер тұрмақ, айналасындағы кейбір сопысымақтар да түсінген жоқ. Оның ғашықтық сыр дегенін басқалар келекеге айналдырды. Ақынның айтып отырған ғашықтығы – мәңгілікке талпыныс, тар қапасақа қамалған жанды тордан азат етіп, шексіз махаббат дариясына ұшыру. Сүлеймен Бақырғани: «Ғашықтардан дүние ісін сұрамаңыз»³⁸⁰, – деп жырласа, ұстазы Қожа Ахмет Иасауи:

Ғашиқ құллар бұ дуняны көзгә ілмәс,
Дуня ишқын заһид құллар тілгә алмас³⁸¹, – деп шын ғашықтардың дүние ісіне алданбайтындығын, діндарлардың оны ауызға да алмайтындығын айтқан. Себебі, дүние – Жаратушы мен жаралғанның арасындағы негізгі бөгет.

Мұндай жолда ғашық болу – кез-келгеннің маңдайына жазбаған. Иасауидің «Тағала Алла ғашықтарға берді ғашқын», – деп жырлауында осы мәселе жатыр. Себебі адам ғашық болмайынша Хақтың жамалын көре алмайды. Түркістан пірі:

Ишқы тексә куйдүргісі жан-у тәнни,
Ишқы тексә уайран қылур ма-у манни,
Ишқ болмаса таныб болмас Мәулим сәни,
Һәрне қылсаң ғашық қылғыл пәруәрдигар³⁸², – деп ғашықтық болмаса, Жаратушыны да танып болмайтындығын айтқан. Оның жамалын көру үшін әуелі, ғашықтық оты жан мен тәнді аластау керек. Сонда менмендік жоғалады. Ал

³⁷⁹ Бұл да сонда, 116.

³⁸⁰ Бұл да сонда

³⁸¹ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –113б.

³⁸² Бұл да сонда, 149б.

Жаратушымен қауышу үшін, жүректе күпірлік қалмауы тиіс.

Сопылардың түсінігіндегі ғашықтық әлемі бұл – сыр. Иасауидің жазғанындай, ол сырды жан баласына жеткізуге болмайды. Айтсаң болды, айнала төңірегіндегі тас жүректер сені жазалауға дайын. Парсы ақыны Фариуддин Аттардың:

*«Ей, дел, агар дам зәни аз серр-е ешқ,
Жой-е ту бежуз-е дор-о отеш нист»³⁸³*

яғни:

Ей, жүрек, егер ғашықтық сырын ашар болсаң,

Барар жерің дар мен оттан басқа ешнәрсе де емес, – деп жырлағаны соны меңзейді. Шайыр осы жолды жазу арқылы сопылық тариқатта бұрын жан тәслім еткендердің хәлінен мол мәлімет беріп отыр. От пен дар ғашықтардың соңғы барар жері. Ол сырды ашып, қара тобырға түсіндірмекші болған Ибрахим Адхам мен Мансұр Халлажды өлім құшты. Ахмет Иасауидің:

*Ишқ йолыда ғашик болыб Мансур өтті,
Белін бағлаб Хақ ишқыны мухкам тұтты³⁸⁴, –*

деп жазғанындай, ғашықтық шарабына мас болған Халлаж «Әнәл Хақ» яғни «Мен Хақпын» деп, Алланың тоқсан тоғыз есімінің бірін өзіне теңестіріп еді, оның сөзін түсінбеген халық естен «ауысқан диуананы» дар ағашына асып өлтірді. Ұлы сырды ашқан Ибрахим Адхам жалындап жанған отқа отын болды. Себебі ғашықтыққа мас болған адам ғана, өзгелер түсінбейтін, басқалап күпір деп санайтын сөзді айтуы мүмкін. Сопылық ілімде өзіндік із қалдырған Баязид Бистамидің «Субхани, субхани мә әғзәма шәни» яғни «Ұлықпын, ұлықпын, неткен ұлық болмысым» дегені немесе тариқаттың пірі атанған Жәләләддин Румидің «Мен, мен, аспан мен жердің иесі мен, Құран, Інжіл бәрі мен», – деп, жыр-жолдарын жазуы да сондықтан.

Халыққа ғашықтықтың сырын ашып айтпастан, астарлап қана жеткізу керек. Мәуләуидің:

*«Ешқ ро «айн» о «шин» «қоф» мәдон,
Бәлки сирри әст дәр се хәрфе нәһон»³⁸⁵,*

яғни:

Ғашықтықты «а» «ш» «қ»-тің қосындысы деп білме,
Қайта ол – осы үш әріптің асытна жасырынған бір, –
(жолма-жол аударма)

десе, және бір жерде:

«Ешқ ро аз мән мәпорс, аз у мәпорс, аз ишқ бепорс»³⁸⁶, яғни «Ғашықтықты мен

³⁸³ Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. –46с.

³⁸⁴ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –35б.

³⁸⁵ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзәроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –94с.

³⁸⁶ Бұл да сонда

сұрама, одан сұрама, ғашықтықтың өзінен сұра», – деп, жұмбақтап беруінің астарында осындай мәселе жатыр.

Қожа Ахмет Иасауи бұл сырдың түпсіз терең дарияның түбінде жатқанын айтады.

*Ешқ гаухары тубсіз дария ічрә пенһан,
Жандын кечіб гаухар алған болды жанан*³⁸⁷.

Су астында жатқан асыл жаухарды алу оңай емес. Оны Алла жолында ғашық болғандар ғана алады. Румидің түсінігінде де ғашықтық бұл түпсіз терең дария:

*«Дәр нәгәнжәд ешқ дәр гофто шенид,
Ешқ дәриай аст омғаш нопәдид»*³⁸⁸,

яғни:

Ғашықтықты сөзбен айтып жеткізу мүмкін емес,
Ғашықтық – түбі жоқ шексіз дария.

Сүлеймен Бақырғани да жоғарыдағы ақындармен сырласқандай:

Йол ұзақдур, тун қатығ, қылғыл жаныңды сатығ,
Түбсіз теңіздур батығ, мухаббатның дариясы³⁸⁹, – деп махаббатты түбі жоқ шексіз теңізге теңеген.

Сопылар ғашықтық сырын ашуға батылдары жетіп, айтқан күннің өзінде де, оған бүкіл бір өмір жетпейді. Сөзімізге Түркістан пірінің мына өлеңі айғақ болады:

Ешқ сирын баян қылсам ғашикларға,
Тағат қылмай, башын алиб кетәр достлар³⁹⁰.

Иасауидің осы ойын Жәләләддин Руми да:

*«Шәрхе ешқ ро мән бегуям бәр довом,
Сәд гиямат бегзорад вәон нотәмом»*³⁹¹,

яғни:

Ғашықтықтың сырын айтар болсам ерінбей,
Арада шексіз жүз қиямет өтер еді
(жолма—жол аударма)

³⁸⁷ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –72б.

³⁸⁸ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзэроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –96с.

³⁸⁹ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. –16б.

³⁹⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –72б.

³⁹¹ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзэроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –97с.

Ғашық болудың шарты – сүйіктісі туралы көп ойлану. Оның атын күндіз-түні қайталап отыру. Сопы ақын Фариуддин Аттар:

*«Ей, дел, әгәр ошиги дәр пей-е делдор бош,
Бәр дәр-е дел рузо шәб мунтазире иор бош»³⁹²,*
яғни:

Ей, жүрек, ғашық болсаң, жүректер жиынтығына ынтық бол,
Күндіз-түні ұйықтамай, Жарыңды күтіп отыр, –
(жолма—жол адарма)

десе, Иасауи да осы мәселені көтерген:

Ғашиқ болсаң, кечә-күндүз ишқ истәгіл,
Айа, ғашиқ, кечә-күндүз тынмай йығла³⁹³, –
немесе:
Хаққа ғашиқ булған қуллар даим бидар³⁹⁴.

Сонымен сопылық дүниетанымдағы ғашықтық дегеніміз не? Бұл сұрақтың жауабын Қожа Ахмет Иасауиді ғашықтық әлеміне алып келген Жүсіп Хамаданидың еңбектерінен табамыз. Оның «Рутбатул хаят» («Өмір таразысы») деген шығармасында бұған мынадай анықтама берген: «Алла махаббаты махлұқат махаббатына қарағанда күшті, қуатты және құдіреттірек. Нәпсілік яғни шайтани махаббат мен рахмани махаббат арасындағы айырмашылық мынада: махлұқат махаббатында естен тану және дуаналық жүзеге келеді. Ал Алла Тағалаға ғашық болуда көңілде парасат, хикмет және мағрифат пайда болады. Себебі, шайтанның жолында тікен мен шөп-шалаң ұшыраса, Хақ тағаланың жолында тек қана, жұпар иісті лала кездеседі»³⁹⁵.

Сүлеймен Бақырғани Хақ жамалын көру үшін ғашық болды. Машұқына жету үшін бар ғұмырын құлшылықпен өткерді. Бұл ғашықтық дегеніміз – Алла дидарына жеткеретін бір құрал ғана. Иасауидің: «Ғашиқ болсаң, ишқ йолыда фана болғыл»³⁹⁶, – деп жырлағанындай, ғашықтық жолдың жемісі – ФАНА. Сопылар «Рахман» сүресіндегі “Куллу мән ғәләйһә фән” деген аятты осы әлеммен байланыстырады. Алладан басқасының бәрі жоқ болады. Сонда ғашықтықтың соңы Жаратушымен бірігу, онымен қауышуға алып барады.

Бұны былай түсіндірген дұрыс. Ғашық жоқ іздеген жолаушымен тең. Жол-жөнекей әртүрлі қиыншылықтар кездеседі. Оны басып өту үшін бәріне шыдап бағу керек. Тіпті өлетін жерде өлу тиіс яғни «өлместен бұрын өл» қағидасын меңгеру қажет. Әуелгі саты шарифатта жақсы тамақтанып, тариқатта оның жоғын тауып берер пірмен жолдас болып, мағрифатта кез-келген сынаққа дайын болмақ шарт. Сонда ғана

³⁹² Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. –56с.

³⁹³ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –114б.

³⁹⁴ Бұл да сонда, 110б.

³⁹⁵ Хожа Юсуф Хамадоний. Хаёт мезони. Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. –36с.

³⁹⁶ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –133б.

жолаушы мақсатына жетеді. Ол – түпсіз Машұқ әлемі. Ғашық дарияға кіріп ғайып болады да, Жаратушымен бірігіп, Бақилыққа сапар шегеді.

ДӘРУИШ
ҒАШЫҚТЫҚ.....——ФАНА.....—БАҚА
ДИУАНА
(МӘЖНУН)

Бақырғанидағы шығармаларындағы өлең өрнектері

Ғалым Ф.Көпрүлүннің: «Қожа Сүлеймен Бақырғанидің Құл Сүлеймен, Хакім Сүлеймен, Хакім Қожа Сүлеймен, Хакім ата сияқты әртүрлі лақап атпен жазған халық өлеңдері, қай жағынан алсақ та А.Ясуидің шығармасына ұқсас»³⁹⁷, – деп жазғанындай, Бақырған хикметтерінің құрылысы, жасалу үлгісі жағынан ұстазының даналық сөздеріне өте ұқсас келеді. Ақынның өз ойын жеткізуде ғазал, масаммат, тәржиғ бәнд секілді форманы қолданғанын аңғарамыз.

Иаранларның махфилинда, рахмат йағар *сухбатында*,

Не тіләсә ол болур, *даруишларның сухбатында*.

Һәр кім сухбатка келді, ер андын үлүш алды,

Асхаблар мурад табды, *даруишларның сухбатында*.

Һар ким сухбатда болды, куңілдә мағна алды,

Йад келді, білім улді, *даруишларның сухбатында*.

Амии келса хас болур, йүлдүз келсә ай болур,

Мис келса алтүн болур, *даруишларның сухбатында*.

Расулга уахи келді, башындын тажин алды,

Құбды хадимілік қылды, *даруишларның сухбатында*.

Қул Сулайман сухбатыда, дамбадам мунажатда,

Зиһи, хаси даражатда, *даруишларның сухбатында*³⁹⁸.

Бұл – кезекті қайталаудың (эпифора) үлгісі. Мұны сопылардың зікір салғанында белгілі бір сөзді бірнеше рет қайталайтын құлшылығымен байланыстыруға негіз бар. Оның «Хизр Илияс атам бар», «сахар уақты болғанда», «шайхым Ахмад Яссауи», «Арада ишқ болмаса», «Даруишларның ішінде», «Даруишларның сухбатында», «Қупмақ керек, достларым», «Мен айтурман, мазаллах», «даруишлар», «Илахим», «Артуқ» секілді даналық сөздері де кезекті қайталаудың үлгісімен жазылған.

Бақырғани шығармаларының ішінде әдепкі қайталаумен (анафора) жазылған өлең жолдары да кездеседі. Мысалы,

³⁹⁷ Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. –235б.

³⁹⁸ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. –18б.

Сені дәрдән мәңә дәрмандын артұқ,
Сеңә құл болғаным султандын артұқ.
Сенің йадыңны айсам чул ішіндә,
Болур ол чул меңә бустандын артұқ.
Сенің йадың агар кетса тілімдін...³⁹⁹.

Алла деген бандалар, дозақ ічрә куйарму?
Алла деган бандалар тамуғ ічрә куймәгәй,
Алла деган жанларға ушал жанлар уйарму?⁴⁰⁰
Немесе:

Қаны ол Әбубәкру Умар, Усман?
Қаны ол асадулла Али арслан?
Қаны ол амирулла Хасан, Хусейн?⁴⁰¹.

Ақын анафораны өте жиі қолданып отырған. XII ғасырда Мәурәннаһыр аймағында дүниеге келген шығармалардың поэтикасына жіті назар аударған тәжік ғалымы Садри Саъдиев мұндай қайталаудың орта ғасырда жиі кездесетінін Сузанидің өлең жолдары арқылы берген:

Имом он ки ба пеши бутон накарда намоз,
Накарда чуз маликулшуаро салоту сиям.
Имом он ки худованди илму шамъи худост,
Имом он ки Тақию Нақию з-асли киром.
Имом он ки ба чизи касон накарда тамаъ.
Нахурда чизи ятимон, халол хурда мадом,
Имом он ки ба зуру дирам нашуд машғул⁴⁰².

Мұнда ақын жекелеген сөздерді бірнеше рет қайталап берсе, кейбір өлең жолдарында дыбыс қайталаудың аллитерация, ассонанс түрлерін де сәтті қолданған. Сондай-ақ Бақырғани шығармаларының ішінде кезекті (эпифора) қайталаумен жазылған өлең жолдары да бар:

Менің бу көңлімнің **азары бар**,
Йаратқан Маулімгә **йазары бар**,
Қиямет атлығ ол **базары бар**,
Манамма, көңлүм ічрә мұңларым бар.
Исрафил сурыны **урмакы бар**,
Арасат аламыга **сурмакы бар**,

³⁹⁹ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –18с.

⁴⁰⁰ Бұл да сонда, 14б.

⁴⁰¹ Бұл да сонда, 18б.

⁴⁰² Саъдиев С. Поэтикаи шоирани Мовароуннахри асри XII. Душанбе: Дониш, 1980. –44с.

Забания фаришталар сурмақы бар,
Манамма, көңлүм ічрә мұңларым бар.
Арасат таразысы қурмақы бар,
Қадирим қазі болуб сурмақы бар,
Суалға жауабларны аймақы бар,
Манамма, көңлүм ічрә мұңларым бар⁴⁰³.

Ақынның осы өлеңінде «бар» сөзі ұйқасқа қосарланып келіп тұр. Бүтін өлең бойына осы ұйқас сақталған. Сондай-ақ сыбайлас бунақтары (З.Қабдолов) (азары, йазары, базары; урмақы, сурмақы, сурмақы; қурмақы, сурмақы, аймақы) да бірдей үндестікте жасалған. Хикметтің сыртқы формасы тәржиғ бәндпен берілген. Мұндағы «бар» – рәдиф. Қазақтың шұбыртпалы ұйқасына да келеді. Бірақ мұны араб, парсы әдебиеттанушысында матлағ деп атайды. Мисрағтардың соңында қафияның бәрі бірдей ұйқаспен аяқталады.

Хәкім атаның жоғарыда келтірілген хикметі тәржиғ бәндтің мұраббағ үлгісімен жазылғанын айтып өттік. Оның «Ақыр заман мәселесі» деген дастаны да осы форманың негізінде дүниеге келген:

Ерні нетақ йаратты, ерсә көкні хаман,
Айни нетақ йаратты, ерса көкні хаман.
Әнбия мурсалларны айтсам тамам,
Андын артұқ тақы ажаб даңлары бар.
Замана ақир болса неләр болғай,
Дунияға түрлүк-түрлүк бала толғай,
Алимлар чағыр ічіб, зина қылғай,
Андын артұқ тақы ажаб даңлары бар.
Сайдзада алимлар чағыр ічкәй,
Халал қойұб, харам ішгә харис болғай,
Хақ Таала бала қапуғын тамам ачқай,
*Андын артұқ тақы ажаб даңлары бар*⁴⁰⁴.

Ұзын саны қырық тоғыз шумақтан тұратын бұл дастан «аааи, ббби, ввви» болып өзара ұйқасып, сәтті шыққан. Әр төртінші жол «Андын артұқ тақы ажаб даңлары бар» тіркесімен аяқталып отырады. Яғни осы шығарманың ішінде 49 рет «Андын артұқ тақы ажаб даңлары бар» жолы қайталанатын деген сөз. Қасиетті Құранның ішінде де тәржиғ бәнд кездесетіндігін бірінші тарауда айтып өттік.

Бұл үлгіні Бақырғанидан бұрын араб, парсы шайырлары қолданғандығында дау жоқ. Бұл форманы Хәкім ата ұстазы Иасауиден алса, Түркістанның пірі реті келгенде Шығыс мұсылман ақындарының өлеңдерінің негізінде хикметтер жазып отырған.

Қазақтың көне жыр, дастандарында да тәржиғ бәнд секілді кейбір сөздердің бірнеше рет оратылып келетіні кездесетіні белгілі. Осы жағына назар аударған

⁴⁰³ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. –96.

⁴⁰⁴ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –57с.

З.Ахметов «Ер Тарғын» жырындағы қайталама жолдар туралы былай дейді: «Бірнеше топ тармақтардан құралған бұл күрделі, ұзақ жыр («Ер Тарғын» –Т.Қ.) түйдегі – кесек бір ойды сатылап дамытып, тарау-тарау ғып айтудың үлгісі. Әр бөлек сөйлемдер тобының соңында, ой желісінің түйінді-түйінді жерінде белгілі бір сөздер (*Кәне шыққан мүйізің?*) қайталанып келіп отыратынын көреміз. Мұндағы әр тұста бір оралып отыратын желілі ұйқас осыған байланысты туған»⁴⁰⁵.

Расында да қазақтың жыр, термелерінде желілі ұйқастың (З.Ахметов) жиі кездесетінін аңғарамыз. Мысалыға «Алпамыс» жыры:

Жамандатқыр, не көрдің?
Қара атым менің, не көрдің?
Күн көрінген жүзіңнен,
Айналсын ағаң көзіңнен,
Жаным пида өзіңнен,
Не көрдің, қара ат, не көрдің?

Жортайын дедім, тебіндің,
Болды ма кемі жеміңнің?
Қамшы ұрмай кейін шегіндің?
Не көрдің, қара ат, не көрдің?

Арандай аузың ашпайсың,
Омыраундан көбік шашпайсың,
Қамшыласам баспайсың,
Не көрдің, қара ат, не көрдің?

Бектер құрған шатыр ма?
Алдында жолбарыс жатыр ма?
Келгендер бізден батыр ма?
Не көрдің, қара ат, не көрдің?

Ат шомылған жер ме екен?
Келгендер бізден ер ме екен?
Батырың қайғы жер ме екен?
Не көрдің, қара ат, не көрдің?⁴⁰⁶.

Өлең жазуда ұстазы Иасауиге еліктеген Бақырғани хикметтерінің кейбірін мусамматтың мураббағ түрімен жазған:

Фатима қаршы чығыб сәлем берді,
Әзрейл хайбат бірлә алиқ алды,

⁴⁰⁵ Ахметов З. Өлең сөздің теориясы. Алматы: Мектеп, 1973. –156б.

⁴⁰⁶ Бұл да сонда, 159б.

Ариғ Расул иман бірлә машғул болды,
Химмат урди ахиратга бармақ үчүн.
Расул айты: «Иә, Әзреил, қойғыл мені,
Уған изім жан алмаға ізді сені,
Сахабалар йығлашурлар көріб аны»,
Он секкіз мың алам фахрі Расул үчүн⁴⁰⁷.

Осындағы алғашқы үш бунақ бірдей ұйқасқа негізделсе (ааа), төртінші жолдағы ұйқас (и), араға үш жол тастап барып кездеседі.

Ақын хикметтерінің буын саны он бір, он екіден бастап, он алтыға дейін жалғасады. Десек те Бақырғани шығармаларының ішінде жеті буынды өлең тармақтары да кездесіп отырады. Оның “Бибі Мариям” атты дастаны осындай өлшеммен жазылған.

Қадир қудратын тыңлаб,
Бір сөзім йад келді-а.
Кезлаб аны тұтса болмас,
Маулім ата берді-а.
Инжил ата берді-а⁴⁰⁸.

Академик З.Ахметов жеті буынды өлең өлшемі хақында былай деп жазған: «Түркі тілдес халықтардың поэзиясында ежелгі заманнан қолданылып келе жатқан **өлең өлшемдерінің ең көнесі же – жеті буынды өлең**. Үйткені ол – түркі тілдес рулар мен тайпалардың көне заманнан сақталған поэзиялық үлгілерінде кеңінен тараған өлшем.

«Егер жеті буынды өлеңнің барлық түркі елдерінің арасында мол жайылғанын еске алсақ, бұл түркі өлеңінің ең бір негізгі және көне өрнегі екені айқындалады», – деп жазады В.Гордлевский. Мұндай пікірді Ф.Корш те құптайды. Жеті буынды өлеңнің 4 буын + 3 буын болып келетін түрі жайлы айта келіп, Ф.Корш оны «түркі елдеріне ортақ жеті буынды өлеңге тән ең көне» ырғақ дейді. Ал осы ырғақ түркі елдерінің поэзиясында көп қолданылатын болса, қазақ поэзиясында ол жеті буынды өлеңде негізгі өрнек болып табылады⁴⁰⁹.

Ғалым жеті буынды өлең өлшемін түркілердің ежелден қолданып келе жатқанын баса айтқан. Бақырғани шығармаларында қаншалықты араб, парсы өлең өрнегін көп қолданғанымен де, түркілік өлең өлшемін сақтауға тырысқан. Түрколог И.В.Стеблеваның: «*Следовательно, классическая тюркоязычная поэзия, начавшая свое существование со времени распространения ислама и мусульманской культуры в Средней и Малой Азии и в Поволжье, явилась в основных своих чертах наследницей эпохи рунического письма*»⁴¹⁰, – деп жазғанындай, Хәкім Сүлеймен хикметтерінің

⁴⁰⁷ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –9с.

⁴⁰⁸ Бұл да сонда, 63б.

⁴⁰⁹ Ахметов З. Өлең сөздің теориясы. Алматы: Мектеп, 1973. –146-147бб.

⁴¹⁰ Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. Москва: Наука, 1965. –68с.

негізі руна жазулы ескерткіштерден бастау алатындығы ақиқат.

Бақырғани хикметтерінде Құран аяттарын жиі қолданып отырған. Қасиетті сөздердің бірде мағынасын берсе, бірде өлең өлшеміне негіздеп қысқартып, не екіге бөліп пайдаланған. Оның, тіпті, бір хикметінің әр үшінші не төртінші жолы Құран аятымен жазылғанын көруге болады.

Айшым, хушым, маишатым, жумлә таныб,
Булғаймуман, йә, Раб, сені тіләсәм мен.
«*Иллә мән әталлаһа биқалбин сәлим*» тауфиқ табыб,
Булғаймуман, йә, Раб, сени тіләсәм мен.
Бұ дунианың ишратыдын иңрасам мен,
Сахарда ұйғаныб зар иңрасам мен.
«*Иә әйухәлләзинә әмәну қу әнфусәкум*» мағнасыға қатлансаммен,
Булғаймуман, йә, Раб, сені тіләсәм мен.
Йурурлар кечіб кенду хайатындын,
Тилайурлар йаратқан Бір-у Бар атыңдын.
«*Лимә тақулунә мә лә тәфғәлун*» аятыңдын,
Булғаймуман, йә, Раб, сені тіләсәм мен⁴¹¹.

Ақынның осы өлеңінде Құран аяттары тәржімаланбастан, сол қалпында берілген. Біз мұндай үрдісті жоғарыда Иқтибас яғни үзінді келтіру деп атап өттік. Осында келтірілген үш жол Алланың қасиетті сөздерінен саналады. Алғашқысы, «Шуара» сүресінің 88-ші, екінші тұрған «Тахрим» сүресінің 6-шы, үшіншісі «Саф» сүресінің 2-ші аяты. Бақырғани өлеңдерінің ішінде «*Изәжә нәсруллаһи*», «*Йәумә нәдғу куллу инсәни би имәмихим*», «*имәнил мәлкиләум лилләхил уәхидил қаххар*», «*уәлқадари хайрихи уә шәррихи*», «*фи нәри жәхәннәм...халидинә фихә*» және т.б. қасиетті сөздер ұшырасады.

Сондай-ақ ақын реті келгенде пайғамбар өсиеттерін де қолданып отырған. Оның «Ләуләкә ләмә халақтул әфләк» (яғни «Сені жаратпағанымда болмысты жаратпас едім») деген хадисті пайдаланғаны сөзімізге айғақ болады.

Сүлеймен Бақырғанидың шығармаларында да Қожа Ахмет Иасауидің хикметтеріндегідей, о дүниенің азабынан шошу, қияметтің қаһарынан қорқу секілді діни сенімдер басты назарға алынған. «Болса қияметтің күні, сұраса Құдай онда менен, «Қылған амалдарың қані?» Білмеймін, хәлім не болар», – деп жырлаған ақын Алла дидарын көру үшін күні-түні Хақтың зікірінде болу керектігін «Құл Сүлеймен білдің бұл күн, қыл ғибадат түні-күн» деген жолдармен берген. Оның ойынша, Жаратқанның дидарын көру – кез-келген пенденің маңдайына жазбаған. Ақын Хақ жамалына ынтықтарды таң сәріде тұрып құлшылық жасауға, Оның атын бірнеше рет қайталап зікір салуға шақырады. Бақырғанидың түсінігінше, күн шықпай тұрып өтелген құлшылық амалдардың ең абзалы. Сол кезде жасалған ғибадатты «Балдан тәтті дәмі» деп ерекше суреттеген. Көңілде егер қиямет күніне деген қауіп-қатер болса, оның шипасы таң сәрідегі мінажатта екені баса айтылады. Ерте тұрған адам

⁴¹¹ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –19с.

«тұрғанға болар рахат, ашылар дәулет-сағадатқа» оңай кенеледі. Ғашық өзінің машұқының дидарын көруді қаласа, ерте тұруды әдетке айналдыруы керек. Сонда ғана пенде мақсатына жетеді. Парсы ақыны Аттардың:

*«Ей, дел, әгәр ошиқи дәр пей-е делдор бои,
Бәр дәр-е дел рузо шәб мунтазир-е йор бои»⁴¹²*

яғни:

Ей, жүрек, егер ғашық болсаң, бүкіл жүректердің иесіне ынтық бол,
Күндіз-түні көз ілмей, жүрегіңнің есігін ашып, Оны күтумен бол –
деп жырлағанындай, Бақырғани да Хаққа ынтықтарды басқа жұрт ұйықтап
жатқанда көз ілместен құлшылық жасауға шақырады.

Сүлеймен ата Алланың азабынан қаншалықты қорықса, Оның мейірімінен де соншалықты үміткер. «Үмітсіз шайтан» деген тіркесті басты қағида деп санаған ақын, жатса-тұрса Жаратқанның «Рахман атты мейірімінен үмітін үзбейді». Ол – «Қаһһар атты ғазабынан қорқып, Тәңірге сыйынушы». Өзін алдамшы бұл дүнеде «Жолбасшысыз қалған керуенге, Із жоғалтқан қолбасшыға» теңейді. Бірақ Алла, қашанда, шын көңілмен ғибадат еткендерге мейірімді. «Кешір мендей азғанды, жолға салғың жазғанды, мендей жолсыз кезгенді, жолға салғың Тәңірім», - деп үздіксіз мінажат етеді. Осы уақытқа дейін адасып, теріс жолда жүрген ақын өмір бойына істеген істеріне өкінеді. Күнәлардың кешірушісі – Жаратушы екенін айта келіп, ақын:

Момын құллар иңрайу Хақ йадыны қойарму,

Тун-кун Раббын санасын айтыб һаргиз тойарму?⁴¹³– деп Алла атын көп айтқандар дозақ отына күймейтінін жеткізеді. Оған мысал ретінде, «Намруд оты Халилге, ешуақытта, зиян болмады», – деп, Құрандағы Ибрахим пайғамбар мен Намруд патша оқиғасына сілтеме жасайды. Бақырғани «Алла деген пенделер, дозақтың ішінде күйер ме?», – деп сұрақ қояды да, артынша өзі «Алла деген пенделер тамұқ ішінде күймегей», - деп қайта жауап беріп отырады. Егер «Дәруіш Алла демесе, дүниені тәрк етпесе, Жолға қадам қоймаса» Жаратқанның алтын тәжін кие алмайды дейді ақын.

Хәкім ата хикметтерінде айшықтаудың арнау түрін жиі қолданып отырған. Оқырманға әсерлі әрі түсінікті болу үшін ақын өз ойын сұрақ-жауап түрінде береді:

Алла демас жанларға ушал жанлар ұйарму?
Даруиш Алла демесе, дуниасыны қоймаса,
Йолға қадам ұрмаса, хилғат тажын киарму?
Султан берган хилғатын һеч кім сана алмады,
Субхан иман хилғатын беріб қайта аларму?
Асхаби Кахф итіні Хақ Тағала қоймады,
Алла деген құлыны һаргиз наумид қойарму?
Қул Сулайман иңрайу айтур Алла зикріні,

⁴¹² Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. –56с

⁴¹³ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –13с.

Шын хақиқат ашықлар Хақ зикріні қойарму?⁴¹⁴.

Мұнда ақын барша жұртқа қарата сұрақ қойып, жарлай арнап тұр. Сұрағанда да пенденің санасында оратылып, шешімі шешілуге тиіс жағдайды ақын өз шығармасында ашып бергісі келеді. Оның осы жерлері батыр Махамбеттің жыр жолдарындай, аса бір шабытпен туғандай көрінеді.

Орай да борай қар жауса,
Қалынға боран борар ма?!
Қаптай соққан боранда,
Қаптама киген тоңар ма?!⁴¹⁵

Дауылпаз ақын бұл өлеңдерінде адамның сыртқы күштермен арпалысын білдіргісі келсе, сопы шайыр пенденің ішкі дүниесі, өз нәпсімен күресті басты назарда ұсатаған. Десек те екі ақынның халыққа жарлай әрі зарлай арнап, олардың көкейіне шешімді ой тастағысы келетіні анық.

Шығармаларында жарлай, зарлай арнауға көп орын берген ақын сұрақ-жауап түрінде жазылған өлеңдерін жетілдіре келе, нәпсі мен рухтың айтысын дүниеге әкелген. Көптеген жинақтарда Иасауи қаламына тиесілі болып жүрген жәннат пен дозақтың айтысында әр екі жол сайын қарсы жаққа сөз беріліп отырса, Бақырғанидың шығармасында сөз жарыстырушылардың ойы шумақпен жеткізілген:

Нафсім айтұр, бұ беш күнлік тіріклікте,
Бұ дунйада бағ-у бастан етәйін дер.
Ол бастанларға салну-салну кірібан,
Текма йазда түрлүк меуа татайын дер.

Рухым айтұр, шариатның илмін біліб,
Илм бірлә тариқатның йолын біліб.
Сахар уақтында уйағлықны адат қылыб,
Он беш йашдын қалмыш намаз утәйін дер⁴¹⁶.

Мұнда Бақырғани нәпсіні алдамшы өмірдің құлы ретінде суреттейді. Оның қалағаны ішіп-жеу. Тамаша бақшаларға кіріп сауық-сайран салу. Нәпсінің бұл істеріне тоқтау салатын адамның жаны. Сопылық ілімге ден қойған ақынның бар арманы – тариқатты бекем ұстау екені белгілі. Бақырғани басқа бір хикметінде «Әркім тілесе дидар, ғашық болып жүрер зар, Жадын айтар ол ояу, сахар уақыты болғанда», – деп ертеңгілік құлшылықты үгіттеген болса, оның сол ойы осы айтыста да көрініс береді. Екінші шумақтағы «Он бес жастан қалмай намаз өтейін дер», – деген жолдардан ақын өміріне қатысты біраз ақиқатты аңғарамыз. Біз жоғарыда Бақырғанидың Қызырдың

⁴¹⁴ Бұл да сонда, 14б.

⁴¹⁵ Өтемісұлы Махамбет. Алматы: Жазушы, 2002. –7б.

⁴¹⁶ Боқирғон китоби. Ташкент: Езувчи, 1991. –26с.

батасын алған соң, он бес жастан бастап өлең жаза бастағанын жазған болатынбыз. Осы берілген өлең жолы сол аңызбен ұштасып жатыр. Бұдан, Бақырғанидың Иасауиге он бес жасынан бастап мүрид болып, діннің негізгі ғибадаттарына амал еткенін байқаймыз. Олай деумізге себеп, Әбу Ханифаның мазхабында ер балаларға құлшылық он үштен міндет саналса, ақынның он бес жастан намазға жығылғаны айтылған.

Ақынның ойынша, шамадан тыс тамақтану рухты әлсіретіп, шайтани нәпсіге күш береді. Ал рух Алланың зікірімен рахаттанады. Сондықтан да, Жаратқанға күндіз-түні құлшылық жасаған адам рухани байып, жаман ойлардан біртіндеп айрылады дейді ақын. Сүлеймен Бақырғани «Нафсим айтұр, қатан кигіл йайлықыңда, Түлкі, қарсақ, ачуқ кигіл қышлықыңда», – деген жолдарда қысқы киімдер қатарына түлкі мен қарсақтың терісінен жасалған ішікті жатқызады. Осылайша ақын хикметтерінде түркі халықтарының атын атап қана қоймай, олардың салт-дәстүрлерінен де аз-кем мәлімет береді.

Жырда намаз бен зекет ерекше дәріптеледі. Намаздың қараңғы көрді жарық қылып, мәңгі жанып тұратыны баса айтылады. Ол «Сәжде қылып, басыңды қой михрабқа», – деп, мүридтерін осы ғибадатқа шақырады. Бұдан Хәкім атаның Мұхаммед пайғамбардың «Әссалату – сиражул фил қабр» яғни «Қабірдің шырағы – намаз» деген өсиетін өзі орындап қана қоймай, оны алғашқылардың бірі болып насихаттағанын көреміз. Сонымен бірге ақын барар жерің тар лахад, жол сапар қашық, сондықтан азық жинап ал дейді. Оның азық деп отырғаны – зекет. Себебі діни көзқарас бойынша бұл өмірде берілген зекет о дүниеде пенденің мініп жүрер көлігіне, қоректенер азығына айналады. Бақырғанидың: «Малыңнан зекет бергің, бүгін мұнда, Қияметте берер саған жарын онда», – деуі біздің ойымызды айшықтай түседі.

Ақынның айтыс жанрына құрылған шығармаларының қатарына рух пен Ібілстің тартысын да кіргізуге болады. Оның бұл хикметі рух пен нәпсі айтысына қарағанда ерекше жазылған. Мұнда әр екі жол сайын «ман айтұрман мазалла» деген сөз кезекпен қайталанып отырады.

Шығарамда жан: «Алла, Алла», – деп құлшылық етсем, содан рахат табармын» десе, Ібіліс оған қарсы шығып, оның ғибадат етуіне наразылық білдіреді. Жан бір сөз айтып болмай тұрып, артынша Ібілістің тез жауап қайтаруынан, әзәзілдің адам баласына өте жақын жүретіндігін ақын өте әдемі жеткізген.

Ислам әлемінде Құранның ішінде аты аталып, өңі түстелген Ібіліс хақында бірнеше еңбектер дүниеге келген. Соның бірі – Ибн Жүзидің «Талбису Иблис» («Ібілістің айлакерлігі») деген шығармасы. Қазақ әдебиетінде Шәді Жәңгірұлы осы еңбектің негізінде «Барсиса» атты дастан жазып шыққан.

Дастанда діндар Барсиса ертелі-кеш құлшылық жасайды. Шайтанның азғырғанына да назар аудармайды. Алайда Ібіліс оның осал жерін тауып, оған адам емдеу жолын үйретеді де, бір бойжеткенді талма ауруына душар етеді. Қыздың ата-анасы оны емдету үшін Барсисаның алдына алып келеді. Діндар оны емдей бастайды. Ақыр соңында онымен ойнастық жасап, қызды өлтіріп тынады. Барсисаны жазаламақ болып дар басына алып келгенде, Ібіліс пайда болып: «Егер маған сйынсаң, мен сені өлімнен сақтап қаламын», – деп азғырады. Діндар оның арбауына түсіп, оған сиынады. Жоғарыдағы «Талбису Иблис» деген еңбекте бұл аңыздың негізін «Хашыр»

сүресінің 16-шы аятымен байланыстырады. Онда: «Олар шайтанның мысалы сияқты; адамдарға: «Қарсы бол» деп айтып, адам баласы қарсы болған кезде: «Шынында сенен бездім. Расында әлемдердің Раббы Алладан қорқамын» деген еді», – делінген.

Шәді Жәңгірұлы шығармасының соңында:

Жетпіс жыл тынбай қылған ғибадатың,
Зәрредей пайда болмай қалды кетіп.
Осындай айла қылып шайтан лағын,
Ойлайды азғырмақтың қайғы-қамын.
Шайтанның алдауына кірмеңіздер,
Хәлінен ғибрат алып Барсисаның.
Әзәзіл бұл күнде де көп азғырар,
Әр түрлі ой ойлатып иғуа қылар⁴¹⁷, –

деп Бақырғани секілді Ібілістен сақтану керектігін айтады. Осы жағынан алғанда екі ақынның ойы бір арнадан шыққанын аңғарамыз.

Бақырғани да ұстазы Иасауи секілді бұл дүниенің қызығынан бас тартып, қараңғы қылуатке кіруге шақырады. Ол үшін, әуелі, мал-заттан, ұл-қыздан, бала-шағадан бас тарту керек. Шынайы Алланың досы бұл дүниеге көңіл бұрмайтынын, аң-таң болып, өткінші өмірге көз салмайтынын айтып, «Мен тағы бұл дүниені қойғым келеді», – деп, тәркідүниелікті аңсаған. Оның үгіт-насихаттарында бұл ғұмырдың бақи яғни мәңгілік емес, қайта фәна яғни өткінші екендігі жиі айтылады. Мәңгілік әлем ол – Алланың құзыры. Акірет қамын ойлаған құлдар сол жаққа қарай асығу керек.

Бір күн мінгу ол жиназа атлығ атны,
Ушал атға мінмәйін қалған бар му?⁴¹⁸–

деп жырлаған ақын өлімді ағаш атқа теңеген. Оған бұған дейін мінбеген, бұдан кейін мінбейтін кім бар? Ол көлікке пенденің бәрі мінеді дегенді айтады Бақырғани. Ақын осы өлең жолдары арқылы Алланың «Куллу нәфсин зәйқатул мәут» яғни «Баршы жанды нәрсені өлім құшады» деген аятын беріп отыр. Сондай-ақ Сүлеймен хәкім тәуекелге бел байлауды өткір қылышпен салыстырған. «Тәуекел қылышын желкеге асып, нәпсі хауаның басын шапқым келеді», – дейді ол. Сопылық жолдың негізгі баспалдақтарынан саналатын шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқатты ақын үлкен базарға теңейді. Сол сауда орталығына өзінің де кіргенін, дүкендерді аралап қажетті заттарды оңай тапқанын айтады. Ол: «Ол базарда тукәнләрі бір ирадат, Мәуесі мағрифат бірлә сұхбат, Даллалы иғтиқад бірлә хизмәт», – деп, дүкен сатушыларының айтқан әрбір сөзі өсиет әрі сауданы шын ықыластарымен жасайтынын айтып, тариқаттың рахатын дәріптейді. Әр баспалдақтың базарына кіру үшін ондағы шарттарды жетік білу қажет:

⁴¹⁷ Жәңгірұлы Ш. Барсиса. Қазан, 1910. – 156.

⁴¹⁸ Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –29с.

Шариат базарында тахсил керәк,
Тариқат базарында тақсир керәк,
Хақиқат базарында асир керәк,
Алам йығлаб Хақ асырын білсә болмас⁴¹⁹.

Ақын өз заманының жыршысы ғана емес, сонымен бірге, сыншысы да. Өзінің өмір сүрген дәуірі хақында ол:

Достларымыз, заманамыз йауық келді,
Тарса, жаһуд, бедин, кафир елгә толды.
Білдім енді, ушбу жаһан ахир болды,
Келің достлар, Хаққа қуллық қыла көрің⁴²⁰, –

деп жырлап, заман мен қоғамның бұзылғанын айтып, Аллаға жалбарынады. Елдің бәрін христиан, жөйт пен кәпір қаптағаны жанына батады. Осындай имансыз ортаны көрген Бақырғани: «Енді білдім ақыр заман жақын қалды», – деп түйіндейді. Және бір жерінде «Келің достлар, бұ дуня кечді ахир болды», – деп қиямет күнінің таяу қалғанын жеткізеді. Мұндай сұмдықтан Жунейд Бағдади, Зуннун Мисри секілді Аллаға ғашық құлдар ғана құтылатынын айтады.

Бақырғани шығармаларында зар заман ақындарындай зарлау, өкіну, өшігу басым түсіп жатады. Бірақ, XVII-XVIII ғғ. ұландарының зарлауына терістік пен Шығыстан елге төніп келе жатқан жау себеп болса, сопы шайырдың зарлауы оған ұқсамайды. Ол бұл заманның бұзылғанын, қиямет күнінің жақындағанын, тамұқтың азабының күштілігін айтып жырлайды. Оның жанайқайынан күнәлі пенделердің адасып жүргендігі, ертеңгі күні имансыздардың тамұққа отын болатыны хақындағы мұңды шерді аңғаруға болады. Ақын тыным таппай бұл олқылықтың орнын толтыратын Алладан күш-қуат, медет сұрайды. Жаратқанына мінажат етеді, жалынады һәм жалбарынады. Ертелі-кеш Аллаға құлшылық етіп, дұға жасайды. Қазақ әдебиетінде зар заман поэзиясын зерттеген Б.Омарұлының: «Отаршылдық кезеңде айқын көрінген зар заман ағымының бастау көздері ескі дәуірлерден басталады. Ежелгі әдебиет нұсқаларының өзінде жаугершілік пен шапқыншылықтан, зорлық пен зомбылықтан қажып-қалжыраған халықтың көңіл-күйі нақты көрініс тапқан. Баста тұрған дәуренді өткен өмірмен салыстырып, қамығып-қайғыру сарындары, пәле-жаланың бәрін **ақызрамандық қауіп-қатерге** телитін түсінік келе-келе бір арнаға тоғысып, ортақ ағымды қалыптастырды»⁴²¹, – деп жазғанындай, зарлау үрдісі ежелден-ақ, бастау алған болатын.

Заманның ащы шындығын айтып зарлау Бақырғаниға ұстазы арқылы келгендігі анық. Иасауи хикметтерінде қоғамның бұзылып, азып-тозып бара жатқаны жиі айтып отырған.

⁴¹⁹ Бұл да сонда, 31б.

⁴²⁰ Бұл да сонда, 32б.

⁴²¹ Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Алматы: Білім, 2000. –343б.

Әулиалар айтқан уағда келді болғай,
Қиаматның күні йауқ болды достлар...
Халқ, елдің меһр-мухаббат кетті достлар.
Ұлық-ишиқ йаранлардан адаб кетті,
Қыз-у зәйф жәуанлардан хайа кетті...
Мусулман мусулманны қылды қатил,
Нахақ тұтұб Хақ ішләрін қылды батил...
Ажаб шмлұғ заманалар болды достлар⁴²², –

деп жырлаған ақын, өмір сүрген ортасының хәлінен мол мәлімет берген. Жоғарыдағы жолдарға қарап, сопының елден бөлініп, қараңғы қылуетке кіруіне осындай жағдайлар себеп болған екен деген ой туады. Себебі өмірінде туралық пен пәктікті ғана аңсаған пір үшін қоғамдағы кез-келген әдепсіз қылық қияметтің болуымен пара-пар деуге болады. Ақынның хикметте халықтан, елден мейір-шапағат, үлкен-кішіден әдеп, ұл-қыздардан ұят кетті, мұсылман мұсылманды өлтірді, нендей сұмдық заман болып жатыр деп жазуы ащы да болса шындық. Бұл адамзад баласы жаратылғалы бері жалғасып келе жатқан қоғамның айықпас дерті һәм кеселі. Оның бір ғана шипасы – иман. Осындай қоғамдық ауруларды ашып берген ақын: «Ақыр заман ғалымдары залым болды, Қошаметті айтушылар ғалым болды», – деп ғалымдардың да бұзылғандығын қатты сынаған. Таза ғалым жоқ жерде жандайшаптардың алға шығып, оқымысты болатындығын ақын ашына отырып жеткізген. Иасауи мұнда өз білгенін, көргенін ғана жазған. Оның: «Құл Ахметтің айтқан сөзінің жалғаны жоқ, Өз-өзіне бір насихат қылғаны жоқ», – деп жазуы соны аңғартады. Осы тұрғыдан алғанда заманға сыни көзбен қарауды Бақырғани ұстазынан үйренген деуге толық негіз бар.

Бақырғани дастандарының көркемдік ерекшелігі

Сүлеймен хәкім хикметтерінің ішінде хикаялы, діни қиссаға құрылған жыр-жолдары да кездеседі. Ақын бұл шығармалардың сюжеті мен кейіпкерлерін қасиетті Құраннан, пайғамбарлар өмір тарихы хақында жазылған «Сияр» кітаптарынын алған. Бақырғани Алла елшілері туралы қызықты хикаяттар келтірген. Қарапайым халықтың біле бермейтін тұстарын ол өлең сөзбен жеткізіп отырған.

Оның қаламынан туған шығармалардың ішінде ең тартымты жазылғандарының бірі – «Мәриям» атты дастан. Мұндағы негізгі кейіпкер – Иса пайғамбар. «Таһа» сүресінің 16-35-ші аяттарында Алланың бұл елшісі туралы біраз мәліметтер берілген. Онда Мәриямның болашақ пайғамбар Исаны қалай дүниеге әкелгендігі, әрі ол баланы қаумының қалай қабылдағаны жан—жақты сөз болған. «(Мұхаммед Ғ.С.) Құрандағы Мәриямды айтып бер. Сол уақытта ол, тұрған үйінің шығыс жағындағы бір орынға жекеленіп барды. Сонда олардың бер жағынан шымылдық ұстап қойған едік. Сондай-

⁴²² Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –69б.

ақ оған рухымызды (Жебірейілді) жібердік те ол, оған толық адам бейнесінде кездесті. (Мәриям): «Егер сен тақуа болсаң да сенен Аллаға сыйынамын» деді» («Таһа», 16-19 аяттар).

Қасиетті кітапта Алла Мұхаммед пайғамбарға Мәриям оқиғасын «Уәзкур» яғни «айтып бер» деп ерекше тапсырма берген болатын. Бақырғани шығарманы жазбастан бұрын осы жағына баса назар аударған секілді. Ақын Құрандағы жағдайды толық баяндап қана қоймастан, сонымен бірге, өз жанынан қосып, дастанды жетілдіріп отырған. Шығармада, негізінен, Исаның анасы Мәриямды жоғалтуы ұзағынан сөз болады. Туындының басында ақын:

Қадыр күдіретін тыңдар,
Бір сөзім жад келді-йә.
Іздеп оны тапса бомас,
Мәулім сыйға берді-йә⁴²³, – деп бұл хикаяны жазуды Алланың өзі нәсіп еткенін, әйтпесе, мұндай деректі оңай табылмайтынын айтады.

Дастанда Исаға төрт кітаптың бірі – Інжілдің түскендігі, оның пайғамбарлардың сардары, әулиелердің ұрпағы болғандығы ерекше суреттелген. Оның өте діндар болып, тәркідүниелікке барғандығы, соның арқасында күндіз ораза ұстап, түнде ұйықтамастан намаз оқығандығы да шығармада берілген. Ақын Исаның Алла берген кереметінің арқасында ауруларды емдегенін мына жолдармен жеткізген:

Қайсы елге ол кірсе,
Тума көзсізді көрсе,
Тұрып дұғалар қылса,
Көзді болар еді-йә⁴²⁴.

Осындай қасиеттерге ие болған пайғамбар құлшылық ету үшін Ливан тауына шығып кетеді. Алла елшісінің бұл жағдайын көрген барша жан-жануарлар оны көруге келеді. Ақын:

Ініндегі жыландар,
Жапандағы киіктер,
Ауадағы құс-құрттар,
Барша сәлемге келді-йә⁴²⁵, – деп Исаның алдына көктегі ұшқан құс, жердегі жыбырлаған жыланға дейін келіп, оған сәлем бергенін айтады. Бір күні ол анасынан сұранып бір қазаға кетеді. Сол мезетте Жаратушының пәрменімен көктен Әзірейіл түсіп Мәриямның жанын алмақшы болады.

Сүйектерім сырқырар,

⁴²³ Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -422б.

⁴²⁴ Бұл да сонда

⁴²⁵ Бұл да сонда, 423б.

Жүректерім дірілдер,
Өзіз жаным қалтырар,
«Атың кім?» деп сұрады-йә⁴²⁶.

Ақын шығармада Өзірейілдің кескін-келбетін (портретін) ерекше суреттемесе де, оның бейнесін Мәриямның қорыққан түрі арқылы беруге тырысқан. Жаналғыш періштені көрген уақытта Мәриямның бүткіл денесі дірілдеп, сүйектері сықырлап, жүрегі қысылып, шыбын жаны өзін қоярға жер таппайды. Бүкіл адам санасында қорқынышты кейіпте бейнеленетін Өзірейіл Бақырғани дастанында да сол қалпында суреттелген. Уақыты келген адамның жанын сол мезетте алып үйренген періште Мәриямның «тоқтай тұр, балам келсін, онымен қоштасып алайын» дегеніне де көнбестен:

Айтар, ондай пәрмен жоқ,
Ұлың келер заман жоқ,
Жан алармын, білгін, ұқ,
Жауап осындай берді-йә⁴²⁷, – деп байды бай демей, батырды батыр деместен жанын бірден алатынын айтады. Осындай соңғы қадамға барған Өзірейіл ананың айтқанына көнбестен баласы келгенше рухын алып үлгереді. Алғашқыда ұлы Мәриямды ұйықтап жатыр деп ойлайды. Бақырғани осы жерлерді өте әсерлі суреттеген:

Ақшам намазы өтті,
Құптан намазы жетті,
Иса елші жылап,
Анасына қайтты-йә⁴²⁸

Көңілінде жаман ой жоқ Иса пайғамбар анасының намазға тұрмай жатқанына таң қалады. Қанша күтсе де «Ол күні Мәриям тұрмады». Бірақ үмітсіз шайтан. Пайғамбар «Таң атқанша анасын күтті-йә». Сол мезетте көктен анаң дүниеден өткен деген дауыс келеді. Мұндай суық хабарды естіген Иса оның өліміне қайғырады.

Бауырын жерге қойып ап,
Естен танып жатты-йә.
Арсы-күрсі күрсінді,
Лауху қалам жылады,
Періштелер жылады,
Қайырлы болсын деді-йә⁴²⁹.

Пайғамбарды дүниеге әкелген ана дүниеден озғанда баласы тұрмақ, барша

⁴²⁶ Бұл да сонда, 424б.

⁴²⁷ Бұл да сонда, 425б.

⁴²⁸ Бұл да сонда

⁴²⁹ Бұл да сонда, 426б.

жаратылыс онымен бірге аза тұтады. Көктегі Арсы-күрсі, Лаухы қалам, сондай-ақ, барша періштелер де оны жоқтайды.

Ей, Мәриям білмедім,

Тоя көзім көрмедім⁴³⁰, – деп Иса анасын соңғы сәттерде тоя көріп қалмағанына өкінеді. Сол кездегі пайғамбардың жағдайын суреттеген ақын оның ішкісезімін, көңілкүйін Ливан тауының қозғалғанына теңеген.

Шығармасын осындай қайғылы жағдаймен аяқтаған ақын өз ойын: «Бұл дүниеге қызықпа, малға көңіл қойма, Алланың құлшылығын үзбе», – деп түйіндеген.

Бақырғанидың өзі о дүниенің қамын ойлап, зар еңіреп жүргендіктен де, оның хикаялы жыржолдарының басым бөлігі сондай аянышты етіп жазылған. Исаның анасынан айрылуын суреттеген ақын, барша адамзад баласының сүйікті пайғамбары Мұхаммедтің дүниеден өткенін де өте әдемі жеткізе білген. Мұндай хикметті жазудың ақынға оңайға соқпағанын «Өртенейін, қош тыңдаңдар, ей, достар» деген жолдардан аңғаруға болады. Бұл шығармада да алғашқы дастандағы секілді қайғы мен өкініш қатар түсіп отырады. Пайғамбардың ауырып жатқанына тоғызыншы күн. Барша жанды-жансыз жаратылыс үнсіз қалған кез. Мұхаммед төсекте жатып, өз жағдайын емес, артында қалып бара жатқан үмметтерінің болашақ хәліне алаңдаулы.

Қайғырар «үмбетім» деп Расул жатып,
Фатима жылар еді басып ұстап.
Әзірейіл келді пәрменмен Хақтан жетіп,
Қасиетті тәннен әзіз жанды алу үшін⁴³¹.

«Әзірейіл келді жарлықпен Хақтан жетіп, аялы денеден нәзік жанды алу үшін». Көкірегінде иманы бар пенде бұл хикметті оқи бастағаннан-ақ, көзіне жас үймелейді. Себебі, ақын бұл шығарманы қайғы үстінде отырып жазған. Ол қайғы – дозақ отынан қорқу, жан азабынан шошу.

Көктен енген Әзірейіл әуелі есікті қағады. Фатима барып ашады. Сонда кім келгенін білмек үшін есік жаққа пайғамбар да жарыса қарайды. Қызы оған сәлем береді. Періште қаһарланып оның сәлемін алады. Мұхаммед уақыт сағатының жақындағанын сезеді. Сонда жан тапсырғалы жатқан пайғамбар жарандарына қарап «жаһаннамнан құтылғыларың келсе, мешітке жуынып күнде келіп тұрыңдар» деген өсиет айтады. Әзірейіл Алла елшісінің жанын алады. Жердегі және көктегі барша жан бұған қайғырады. «Дүйсенбі күн Расулулла сапар қылды, Құдайдың жазғанына мойынсұнды». Аялы денеге Хазірет Аббас су құйып тұрды, күйеу баласы Әли жуды. Періштелер оның мәйітін көтерген қалпы «Сидратул мунтахаға» алып ұшты дейді ақын. Шығарма соңында Бақырғани пайғамбардың атына салауат айтуға шақырады.

Ақын туындыларында суреттелетін образдар мен сюжеттердің бәрі дерлік, Құран аяттарынан, пайғамбар хадистерінен алынған. Хәкім ата осы жол арқылы арабша, парсыша жазылған ітаптарды оқи алмайтын қарапайым халыққа түсінікті

⁴³⁰ Бұл да сонда

⁴³¹ Бұл да сонда, 436б.

болу үшін түркіше жазған. Біз жоғарыда келтірген Иса мен анасы Мәриям хақындағы қисса мен Мұхаммедтің дүниеден озуы туралы деректер сол заманда түркі халықтарының арасына әлі толық тарай қоймаған болатын. Осы жағын ескерген ақын айналасындағы халыққа дін тарихы мен пайғамбарлар өмірінен мәліметтер келтіріп, оларға Ислам дінінің қыр-сырын да үйретуге тырысқан.

Образ – өнер мен әдебиеттің өзіне қас бір категориясы. Автор шығармада жекелеген бейнелерді алып, оларға өзінше жан бітіреді. Образды ақын не жазушы белгілі бір оқиғадан немесе өткен тарихтан алуы мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда Бақырғани кейіпкерлерінің бәрі дерлік діни қисса-дастандарға негізделген. Шығыстың танымал ғалымдары мен классик шайырларының басым бөлігі Құранда кездесетін образар мен сюжеттерді кеңінен зерттегені беліглі. Бұл хақында орыс шығыстанушысы Б.Я.Шидфар «Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.)» атты кітабында арнайы тоқталып өткен⁴³².

Сүлеймен Бақырғани образ бен сюжетті таңдауда Құран аяттарының ішіндегі ең қайғылы әрі аянышты жерлерін таңдап алады. Оның қасиетті Меккені алғаш тұрғызған әкелі-балалы Ибрахим мен Исмайыл хақында шығарма жазуы осыған дәлел. Барша діни қиссалар мен пайғамбарлар тарихына арналған жинақтарда бұл оқиға қызықты әрі тартымды етіп баяндалған. Құрандағы «Саффат» сүресінің 83-113 аяттарында Алланың Ибрахимды қалай сынағаны айтылған. Онда: «Раббым, маған жақсысынан бір ұл бер. Оны өте мұлайым бір ұлмен қуанттық. Ұлы (Исмайыл) өзімен бірге жүруге жеткен кезде: «Балақайым! Сені түсімде бауыздағанымды көремін; назар аудар, көзқарасың не?» – деді. Ол: «Әй, әкетайым! Өзіңе не әмір етілсе, оны орында. Алла қаласа, мені сабырлылардан табарсың» деді. Сөйтіп екеуі де ұнап, әкесі оны маңдайының үстінен жатқызады. (Құдіретше бауыздаған пышақ өтпейді.). Біз оған: «Әй, Ыбырайым!» – деп дабыстадық: «Рас түсінді шынға шығардың. Күдіксіз ізгі іс істегендерді осылайша сынаймыз» (дедік). Шын мәнінде бұл бір ашық сынау еді. Оны ірі құрбандыққа ауыстырдық», – деп баяндалған.

Құранның ішінде қысқа берілген оқиғаны Бақырғани өзіне дейін жеткен деректермен толықтырып, әсірелеп көркемдеген. Тіпті шығарманың кейбір жерлерінде ақынның шабытқа берілгенін де аңғару қиын емес.

Сөзімді есіт, ей, мүмін,
Кетер дүние ақыры,
Исмайылдың қиссасы,
Жанға жайлы келді-йә...

...Қылды Аббас риуаят,
Мұстафаның ләбзінен,
Сахабалар зар еңіреп,
Көзде жасын төкті-йә⁴³³

⁴³² Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI—XII вв.). Москва: Наука, 1974. –254с.

⁴³³ Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -429б.

Мұнда ақын қиссаны жазарда пайғамбар өсиетіне арқа сүйгенін айтады. Шығарманың негізгі сюжеті ретінде Мұхаммед хадисін жеткізуші Хазірет Аббастың дерегі алынған. Оқиға Алланың Ибрахимге құрбандық шал деген аянымен басталады. Сонда ол Мина тауына барып, жүз малды атайды. Бірақ Жаратушы Жебірейіл періріште арқылы өзінің сүйікті ұлын құрбан етуді айтады. Ибрахимге бұл хабар оңай соқпайды. Себебі бірнеше жылдар бойына аңсап, қартайған шағында көрген жалғзынан қалай көз жазып қалмақ?! Алайда Алланың пәрменіне қарсы тұрар шара бар ма?! Пайғамбар Оның әміріне мойынсұнады. Үйіне келіп әйелі Хажарға ашып айтпастан:

Ей, Хажар, сен тұрғын,
Исмайыл басын жуғын,
Сүрме көзіне жаққын,
Досқа апарйын деді-йә⁴³⁴, – деп баласын тез киіндіруін, себебі оны қонаққа ертіп баратынын айтады.

Міскін Хажар білмеді,
Ұлының басын тарады,
Сүрме көзіне жағып,
Шаштарын өрді-йә.

Басын, көзін сипады,
Тәжін басына қойды,
Таза тондар кидірді,
Алып оны келді-йә⁴³⁵.

Көңілінде ешқандай жаман ой жоқ ана пайғамбардың айтқанындай етіп, баланың басын жуып, шашын тарап, көзіне сүрме жағып, басына тәжін, үстіне жаңа киімін кигізіп әкенің қолына ұстатады. Сол уақытта Ибрахим ешкімге білдірмей, үйге кіріп жіп пен өткір пышақ жасырып алып шығады. Әке-балалы екеуі Меккенің сыртына қарай жол тартады.

Осы арада діни әдебиеттегі жағымсыз кейіпкер әзәзіл Ібіліс пайда болып, өзінің ісіне кіріседі. Баланың қасына барып, «Мина тауына барма, сенің ол жерде қаныңды шығарады», – деп азғырады. Бірақ Исмайыл оның сөзіне иланбастан, таспен қуып жібереді.

Халил айтар, жан ұлым,
Хақтан болды пәрмен,
Сені қыламын құрбан,
Разымысың деді-йә⁴³⁶, – дейді әкесі Ибрахим. Сонда баласы егер бұл әмір

⁴³⁴ Бұл да сонда, 430б.

⁴³⁵ Бұл да сонда

⁴³⁶ Бұл да сонда, 432б.

Алладан шын келген болса, разы екендігін мәлімдейді. Бірақ үш өсиеті барлығын айтады:

Әуелі сөзім тыңдаңыз,
Қол-аяғымды байлаңыз,
Қол-аяғым бос қоймаңыз,
Жан тәтті-дүр деді-йә.

Жан ащылығынан білместен,
Қол-аяғым тебіренер,
Сізге қашым шашырар,
Күнәһар болам деді-йә⁴³⁷.

Бірінші өсиеті ретінде аяқ-қолын байлап бауыздауын ескертеді. Себебі жан шығу қиын, мен қиналған кезде қаным сізге шашыраса күнәлі боламын дейді. Ал әкесін ренжіткендерді Алла жазалайтындығын айтады. Екінші өсиеті ретінде бетін төмен қаратып ұстауын өтінеді. Себебі оның жанары баласының көзіне түсер болса, әкелік мейірімі оянып, құрбандық шала алмайтындығын жеткізеді. Үшінші ұсынысы ретінде құрбандық шалып болған соң, қан малынған киімімді анама алып бар дейді. Себебі байқұс ана баласының бұл хәлінен бихабар болатын. Әкесі барған уақытта болған жайды айтса, оған сенбеуі мүмкін. Сондықтан да ұлының қанды киімін көрсе иланатындығын айтады.

Қашан үйге барсаңыз,
Үйге жалғыз кірсеңіз,
Мұңды анамды көрсеңіз,
Сәлем айтың деді-йә.

Ана төгер көз жасын,
Перзент хақында біржан,
Қалай шыдар бұл дертке,
Мұңды анам деді-йә⁴³⁸.

Мұнда бала өз жанын емес, үйдегі анасының жағдайын ойлайды. Жасы келгенде тапқан жалғыз ұлынан айрылғанына қалай шыдайды деп уайымдаған Исмайыл: «Бұтағынан айрылды, жас шыбығы қурады», – дейді. Ақын осы жерде он екіде бір гүлі ашылмаған баланы әлі өсіп жетілмеген бұтаға, әлі көгермеген жас шыбыққа теңейді. Исмайыл қарапайым ағаштың бұтағы емес. Барша адамзад баласына мәуесін төккен, қорғансыздарға сая болған алып бәйтеректің бұтағы. Асылдың сынығы секілді бұл де ертең өссе, сондай жемісті ағашқа айналар еді. Баланың көңілінде бір ғана арман бар. Ол – анасының мұны ең соңғы рет тойып көре алмағандығы. Ұлының

⁴³⁷ Бұл да сонда

⁴³⁸ Бұл да сонда, 433б.

ішін өртейтін бір нәрсе бар. Ертең өзгелер баласын ойнатып жүргенде, мұның анасы қалай шыдамақ. Исмайыл: «Ана төгер көз жасын, Перзент хақында біржан, Қалай шыдар бұл дертке, Мұңды анам деді-йә», – деп, өзінің балалық лебізін білдіреді. Осындай мейірімді жанмен қоштасу оған ауыр. Әкесінің де бұл шараға амалсыз, Хақтың әмірімен бара жатқанын біледі. Бірақ, бұған не шара?! Жаратқанның жазғаны осы.

Сіз де мейірбан әке,
Біздей ұлды өсіріп,
Басым кесер уақытта,
Көзді жұмың деді-йә.

Қатты мұңға батпаңыз,
Күйер отқа жанбаңыз,
Хақ пәрменін қоймаңыз,
Мұңды әкем деді-йә⁴³⁹.

Мұнда Исмайыл анасының жағдайын ғана ойлап қоймайды, сонымен бірге, әкесінің жан дүниесін түсінуге тырысады. Әкем Алланың бұл әмірін орындай алмай қалама деп қорқады. Сондықтан да Ибрахимге бауыздап жатқан кезде жүзіме қарамаңыз деп ескертеді. Егер қарар болса, әкелік мейірімі оянып, Жаратқанның бұйрығына қарсы шығуы мүмкін. Баланы осы ой мазалайды.

Ибрахим пайғамбар ұлының аяқ-қолын байлап, тамағынан пышақ салғанда, өтпейді. Исмайыл әкесіне пышақтың ұшымен бауызда дейді. Сонда да жүрмейді. Ашуланған пайғамбар пышақты тасқа ұрғанда, тасты қақ болып түсіреді. Сол мезетте оған тіл бітіп:

Сен айтасың кескін деп,
Жаппар айтар кеспегін,
Қалай оны кесейін,

Азап қылар деді-йә⁴⁴⁰, – дейді. Бір кезде «Арсы-Күрсі күңіреніп, Лауху Қалам тітіреніп, жер мен көк сілкінеді». Көктен сансыз періштелер «Фирдаус жәннатында шөп жеген, Кәусар суын ішкен басы қара көк қошқарды» алып түседі. Ибрахим құрбандыққа сол қошқарды шалады. Жүнінен киім тігіп, терісінен дастархан жасайды. Көктен сүйіншілеген дауыс естіледі. Онда Исмайылдың ұрпағынан Мұхаммед атты пайғамбардың шығатындығы, оның барша әлемге Хақ дінді тарататыны айтылады. Осындай қызық хикаяны жазған Бақырғани:

Жоқ едік бізді бар қылды,
Тән жараттығ жан берді,
Тамшы судан біздерді,
Сондай көрікті қылды-йә.

⁴³⁹ Бұл да сонда, 435б.

⁴⁴⁰ Бұл да сонда, 436б.

Қолды берді ұстағалы,

Аяқ берді жүргелі,

Нығмет берді жегелі,

Шүкір қылсын деді-йә⁴⁴¹, – деп Алланың берген нығметтеріне қанағат етуге шақырады.

Ақынның ең негізгі дастандарының бірі – пайғамбардың көкке ұшқанын суреттейтін «Миғражнама». Мұхаммедтің көкте болғаны, оның осы сапардан діннің негізгі құлшылығы – намазды алып келгені діни кітаптарда көп айтылған. Қсиетті Құранның «Исра» сүресінде: «Құлын (Мұхаммед Ғ.С.ды) бір түні өзіне белгілерімізді көрсету үшін Месжид Харамнан біз айналасын мұбарак қылған Месжид Ақсаға апарған Алла, әр түрлі кемшіліктен пәк», – деген Миғраж оқиғасына қатысты аят бар. Шығыстың бірнеше шайырлары осы тақырыпта қалам тербеген.

Осы тақырыпқа барған ақындар негізінен, үш мәселені қозғайды. Мұны Миғраж оқиғасының үш композициясы деуге болады:

Бірінші саты, Исра деп аталып, Мұхаммедтің бір түн ішінде Жебірейіл және пырақтың (желдей тез ұшатын ат сияқты бір махлұқ) көмегімен Мекке шаһарынан Құдыстағы Сүлеймен салдыртқан Мешіт Ақсаға баруы, онда екі ракағат намаз оқуы, әрі жол-жөнекей бірнеше қызықты жағдайларға кезігуі, бұрынғы өткен пайғамбарлармен сұхбаттас болып, одан ары көкке қарай жол тартуы;

Екінші саты, Миғраж. Онда Мұхаммедтің Ақса мешітінен ғарышқа ұшуы. Яғни, алами сағирдан (кіші әлемнен) алами кәбирге (үлкен әлемге) баруы. Жолда бірнеше таңғажайып оқиғаларға тап болып, Мұса, Ибрахим, Сүлеймен, Иса секілді Алла елшілері мен періштелерді кездестіріп, олармен сұхбаттас болуы. Жетінші көкте Сидратул Мунтахаға жеткенде өзімен бірге бара жатқан Жебірейіл мен пырақтың сыртта қалуы, кейбір қабаттарда ғажайып періштелердің мойнында серуендеуі. Одан соң Арсы-Күрсі, Лаухы Қалам және Ләмәкән әлемі, «қаба қаусейн», «ау адна» мақамдарына жетуі, Алла дидарын көріп, онымен сұхбаттас болуы, қайтып келе жатып жәннат пен дозақтың мән-жағдайын аңғаруы. Ондағы рахат пен азабтың айырмашылығын сезінуі, үмметінің күнәсін Алладан сұрауы, бірнеше ғажайып махлұқтар мен сырлы дүниелерге қанық болуы;

Үшінші саты, Нузул деп аталып, Мұхаммедтің жолда келе жатып және бірнеше оқиғаларды көруі, содан өз үйіне қайта келуі. Кейбір деректерде пайғамбардың көктен келгенінде жатқан орны әлі суымағаны, ашып кеткен есігі әлі қозғалып, дәрет алған суы әлі шайқалып тұрғаны сөз болады⁴⁴².

Миғраж оқиғасының негізгі түзілімі осы үш сатыдан тұрады. Сүлеймен Бақырғанида да осы жағдайлар сөз болады. Ақын пырақ атты өте жақсы суреттеген:

Расул шығып келді,

Қарады пырақты көрді,

Хақ шеберлігін көріп ап,

Аң-таң болып қалды-йә.

⁴⁴¹ Бұл да сонда

⁴⁴² Рафиддинов С. Мажоз ва хақиқат. Тошкент, 1995. – 58с.

Жүзін нұрдан жаратқан,
Көзін гауһардан жаратқан,
Еріндері лағылдан,
Тісі дүрден еді-йә.

Басы оның інжуден,
Құлақтары ақықтан,
Тұмсығы оның зәбәржәд,
Тісі маржан еді-йә.

Қанаты шын жақұттан,
Сүйектері изумруд,
Еті оның зафран,
Іші амбра еді-йә.

Түгі оның жұпардан,
Жал-құйрығы райханнан,
Аяқтары гауһардан,
Күміс-алтын еді-йә

Аттан еді үлкенірек,
Түйеден һәм кішірек,
Әрбір басқан қадамы,
Бір жылдық жол еді-йә.

Қызыл жақұттан ер,
Жүзі адамға ыстық,
Пырақ Расулды көрген соң,
Иліп сәлем берді-йә⁴⁴³.

Ақын пырақты бастан – яқ осылай жақсы суреттеп шыққан. Оның жүзі нұрдан, көзі гауһардан, ерні лағылдан, басы інжуден, құлақтары ақықтан, тісі маржаннан, қанаттары жақұттан, сүйектері изумрудтан, еті мен іші жұпар иістен жаралған. Пайғамбар пырағының бейнесін беруде ақын өзіне белгілі бар асыл тастарды санамалап шыққан деуге болады. Бақырғани одан әрі оның түгін жұпардан, жал-құйрығын райханнан, аяқтарын гауһардан, тағасын алтынның жаратады. Пырақтың бойы аттан үлкендеу, түйеден кішілеу екенін айтады. Тіпті оның үстіндегі ерін қызыл жақұттан жаратқан. Әрине мұндай махлұққа адамның қызықпауы екіталай. Ақынның ойынша, пайғамбар осындай көліктерге ғана мінуі керек. Жәннатта мұндай пырақтың жүз мыңнан астам түрі барын айтады. Онымен ғарышқа ұшып бара жатқан Мұхаммедтің оң жағында Жебірейіл, сол жағында Микәил, алдында Исрафил, артында Әзірейіл

⁴⁴³ Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -409-41066.

бірге еріп жүреді. Жолда бара жатып пайғамбар шөлдейді. Сонда оған төрт ыдыспен сусын алып келеді.

Бірі – оның арақ еді,
Бірі – оның бал,
Бірі – оның аппақ сүт,
Тәтті шекер еді-йә⁴⁴⁴.

Алдына алып келген сусындардың Алла елшісі соңғы екеуін ішеді. Арақ пен шарапқа назар да салмайды. Содан соң алдына төрт түрлі киім береді.

Төрт тон келді Расулға,
Сары, жасыл, қызыл, ақ,
Сары, қызылды қойды,
Жасыл, ақты алды-йә⁴⁴⁵.

Мұхаммед сары мен қызылға қызықпастан, жасыл мен ақ түсті тонды алады. Себебі, жасыл мен ақ – Исламның негізгі түстерінен саналады. Пайғамбар Ақса мешітіне бара жатып, екі жағынан екі үн естиді. Бірақ оларға назар салмайды. Мешіттен барша Алла елшілерін көреді. «Бәрі оның толған ай, жарып оны тұрды-йә», – деп, ақын ондағы пайғамбарлардың бәрін толған айға теңейді. Өйткені, дінде ай өте құрметтеледі, әрі мұсылмандардың жыл санағы сонымен есептеледі. Он бес күннен соң дөңгеленіп толған айды Мұхаммедтің жүзімен байланыстыратындар да бар. Алла елшісінің Мекке шаһарынан Мединеге хижрет еткенінде жергілікті ансарлар Оны мына өлеңдермен қарсы алған:

*«Толғал бәдру гәләйнә,
Мин Сәниятул уәдәг.
Уәжә бәшиукру гәләйнә,
Мәдәгә лилләһи дәг»⁴⁴⁶.*

Толған айдай сәуле шашып,
Шыға келді Сәния аңғарынан.
Шүкір ету қажет бізге,
Қол үзбеңіз дұғадан.
(жолма—жол аударма)

Пайғамбар пырақпен жеті қат көкке қарай ұшады. Әр қабатта әртүрлі қызықты оқиғаларды көреді. Арсы-Күрсіден, Сидрадан өтіп Уфқ мақамына жетеді. Осы тұстан Жебірейіл періште сыртта қалады. Алланың алдына барған Мұхаммед үмметінің

⁴⁴⁴ Бұл да сонда, 412б.

⁴⁴⁵ Бұл да сонда

⁴⁴⁶ Уәлид әл-Ағзами. Шуғараур расул. Бағдат: Матбауғату Әсғад. 1411/1990. –56с.

күнәсін кешіруді сұрайды. Дұғасы қабыл болады.

Бақырғани жеті тозақты суреттейді:

Сол қолына қарады,
Жеті тамұқты көрді,
Әрбірі күркіреп толқыса,
Оты шашырар еді-йә.

Әрбір тамұқ ішінде,
Періштелерді көрді,
Оттан күрзілер алып,
Жандыратын еді-йә.

Қара еді жүздері,
Шағыр еді көздері,
Жарты оның тәндері,
Қардан суық еді-йә⁴⁴⁷.

Мұхаммед пайғамбардың өнегелі өмірі туралы «Сияр шәриф» деген кітап жазған Шәді Жәңгірұлы да «Миғраж» оқиғасына ерекше тоқталып өткен. Оның жеті тозақты бейнелеуі Бақырғанидың суреттеуіне өте ұқсас:

Құдайдың күдіретімен пайда болып,
Көрініп жеті тозақ қатар тұрды.

Пайғамбар назар салып көрді бәрін,
Жаһаннам біріншінің дерді намын.
Ішінде забанилар турар ерді,
Көзі көк, реңі сары, аузы жалын.

Дариялар муж ұрғанда жушқа келіп,
Дауыстар шығар еді дауыс беріп.
Ол дауыс есітілсе зәресі ұшып,
Бұл халықтың қалар еді баршасы өліп.

Айтатын жетіншіні «Һауия» деп,
Хатрайыл күтіп тұрар есігін кеп⁴⁴⁸.

Екі ақын да тозақты өте қорқынышты етіп суреттуге тырысқан. Қос шайыр да тозақта өзі қара, көзі көк қауымның болатынын айтқан. Екеуінде де толқын

⁴⁴⁷ Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -418б.

⁴⁴⁸ Жәңгірұлы Ш. Назым Сияр Шәриф. Алматы: Арыс, 2003. –126б.

ұрып тұратын дария бар. Осы жағынан алғанда олардың бір арнадан сусындағанын аңғарамыз. Ол – қасиетті Құран мен Мұхаммед пайғамбар өсиеттері, сондай-ақ сияр кітаптары.

Жоғарыдағы Хауия атты жетінші тозақ туралы «Қариға» сүресінің соңғы аяттарында: «Ал енді біреудің таразысы жеңіл тартса, Онда оның орны «һауя» (Хауия) болады. Ол һауяның не екенін білесің бе? Ол – жалындаған от» (8-11 аяттар), – делінген.

Сондай-ақ, Сүлеймен хәкім сегіз жұмақты:

Расул жұмаққа кірді,
Көзі оларды көрді,
Төрт арықты көріп ап,
Оған қарап тұрды-йә.

Бірі – оның су еді,
Бірі – оның бал,
Бірі – оның аппақ сүт,
Тәтті шекер еді-йә.

Бірі оның камфара,
Көпшіктері изумруд,
Тағы оның амбрадан,
Сарай нұрдан еді-йә⁴⁴⁹.
деп суреттесе,
Ішінде есебі жоқ күшкі тұрған,
Бағзысы лағыл, жақұт, жауһарлардан.
Зумуррад қызыл алтын, ақ күмістен,
Күшкінің әрбіріне кангере қылған.

Жәннатта төрт дарияны және көрді,
Сүт пен су һәм әсел мен хамыр еді.
Бұл дүние ол дарияға қарағанда,
Сахарада бір титімдей көрінеді⁴⁵⁰, – деп Шәді ақын жырлаған.

Бұл келтірілген дәйектерден Қарахандықтар билігі тұсында негізі қаланған ислами әдебиеттің ХХ ғасыр басына дейін жалғасып жатқанын аңғарамыз.

⁴⁴⁹ Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -420б.

⁴⁵⁰ Жәңгірұлы Ш. Назым Сияр Шәриф. Алматы: Арыс, 2003. –122б.

Сүлеймен Бақырғани және Әбу Ханифа мәзһабы

Сүлеймен Бақырғани жырлаған дастанның бірі – «Жарты алма». Ақын мұнда фикһтағы Ханафи мәзһабының негізін қалаушы Имам Ағзамның дүниеге келу оқиғасын суреттеп жазған.

Әһлі сүннет уәл-жамағаттағы атақты төрт имамның бірі – Әбу Ханифа Нұғман ибн Сәбит (80-150) Куфа қаласында дүниеге келген. Ислам ілімдерін жетік білген ол фикһ саласын терең зерттеп, ғибадат-құлшылыққа қатысты көптеген фәтуалар шығарған. Діндарлығы мен білімінің тереңдігіне баға берген жұрт оны Имам Ағзам яғни Ұлы Имам атап кеткен. Кейінгі имамдар Имам Шафиғи, Имам Ахмет және Имам Ханбал оны өздеріне ұстаз тұтқан. Тіпті Имам Шафиғидің: «Адамдар фикһ ғылымында Әбу Ханифаға қарыздар. Оның кітаптарын оқымаған адам ғылымға бойлай алмайды және фақиһ болып қалыптаспайды», – деген сөзінен-ақ оның Ислам әлеміндегі орнын пайымдай беруге болады. Имам Ағзам шығарған фәтуалардың негізінде Ханафи мәзһабы дүниеге келген. Бүгінде Орталық Азия, Түркия, Пәкістан, Таяу Шығыс және басқа да өлкелерде кеңінен тараған.

Қараһандықтар тұсында Хақ дінді қабылдаған Орталық Азия түркілері Ханафи мәзһабын өздеріне жақын ұстап, құлшылық-ғибадатта оның салған сара жолын басшылыққа алып отырған. Мәурәннәһір мен Хорасан аймағынан Имам Ағзам жолын ұстанатын көптеген ғалымдар шыққан. Ақындар оның өнегелі өмірін жырға қосқан. Солардың бірі – Сүлеймен Бақырғани, Сәбиттің ұлы Нұғманның дүниеге келуі туралы дастан жазған.

Бұрын өткен адамнан,
Пайғамбардың соңынан,
Бір ер шықты Куфадан,
Аты Нұғман еді-йә.
Жаратты ол Бір уә бар,
Жарылқар оны Жаппар,
Бойдақ еді өзі,

Аты Сәбит еді-йә⁴⁵¹, – деп, пайғамбар заманынан кейін Куфада Нұғманның дүниеге келу тарихын бастайды. Болашақ ғалымның әкесі арықта дәрет алып отырып, суда ағып бара жатқан алманы көреді де, бір тістеп қояды. Бірден көңіліне бұл алманың егесінен рұқсат сұрамай жегені есіне түседі де арықты жағалап бір бақшаға кіреді. Бақтың иесіне рұқсатсыз алмасын бір тістеп қойғанын, сол үшін кешірім сұрай келгенін айтады. Бақшаның иесі мұның тегін адам емес екенін сезеді де, бір шарт қояды.

Ол ер айтты сөзім бар,
Үйімде бір қызым бар,

⁴⁵¹ Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -439б.

Үшбу қызымды алсаң,
Кешірейін деді-йә.

Сөйлегелі тілі жоқ,
Көргелі һәм көзі жоқ,
Аяғы һәм қолы жоқ,
Қызым солай деді-йә.

Бұ қызымды алмасаң,
Мені риза қылмасаң,
Жарты алма жазасын,
Сенен алам деді-йә⁴⁵².

Сәбит бақшаның иесіне келісімін берейін десе, тілі, сөзі, аяғы һәм қолы жоқ қызға қалай үйленбек? Егер келісімін бермейтін болса, онда ақиреттегі жауабынан қорқады. Содан қияметте шерменде болғанша, бұ дүниенің азабын тартайын деп, амалсыз қызға үйленуге келісімін береді.

Қуанышты болды әкесі,
Риза болды анасы,
Тойын қылып һәм неке,
Сол сағатта жетті-йә.

...Ауыз десең аузы бар,
Көзі десең көзі бар,
Аят, хадис сөзі бар,
Осындай болар деді-йә.

Жігіт көрді қызын,
Теріс бұрды жүзін,
Өтірікші екен әкесі,
Қызды алмаймын деді-йә⁴⁵³.

Жігіт шымылдыққа келген уақытта сұлу бойжеткенді көреді де, маған өтірік айтыпты, өтірікшінің қызына үйленбеймін дейді. Сонда қыздың әкесі:

Тілі жоқ дегенім,
Жаман сөзді айтпайды,
Хақ жадын қоймайды,
Тілден мүлде деді-йә.

Көзі жоқ дегенім,

⁴⁵² Бұл да сонда, 440б.

⁴⁵³ Бұл да сонда, 441б.

Махрамсызды көрмеді,
Құранның жазуынан өзге,
Назар қылмас еді-йә.

Аяғы жоқ дегенім,
Жаман іске жүрмеді,
Есіт енді сұ сөзді,
Ей, перзент, деді-йә⁴⁵⁴.

Осындай діндар бозбала мен бойжеткеннен болашақ имам дүниеге келеді. Ата-анасы мектепке береді. Білімінің арқасында алты жасында-ақ ел ішіне араласып, діни мәселелерге фәтуа бере бастайды.

Үшбу ұлан ер болар,
Ел ішінде бір болар,
Алты жасар ұланды,
Ағзам болсын деді-йә.

Риуаяттан білдірді,
Халықтың көңілін тындырды,
Имам Ағзам есімі,
Үшбу жерде болды-йә⁴⁵⁵.

Бақырғани кейіпкерін аса дәріптеп, алты жасында-ақ Ұлы имам атанды деп жазады. Тарихи талаппен емес, көркемдік шешіммен қарасақ, ақынның бұл жолдары қалыпты жағдай дер едік. Ақынның осы шығарма арқылы айтпақ ойын екі жолмен түйіндеуге негіз бар: біріншісі, өзі ұстанатын Әбу Ханифа мәзһабын ұлықтау болса, екіншісі, қырық парыздың бірі – «Жұртты жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару»:

Хақ пәрменін тұтыңдар,
Харам, күмән жемендер,
Кісі малын алмаңдар,
Деп жауап берді-йә⁴⁵⁶.

Өз шығармасы арқылы Әбу Ханифаның өнегелі өмір жолын дәріптеген Бақырғани осы мәзһабтың шариғат шарттарын да кеңінен жырлаған. Оның ирфанды жырлаумен бірген Исламдағы бес парызды да жырға қосқанын айтып өткен жөн. Хақ дінді қабылдамақшы болған жан осы «Исламның бес ғимаратын» (Бақырғани) әуелі өзінде тұрғызуы қажет.

Әуел Хақты бір білмек,
Одан өзге жоқ демек,

⁴⁵⁴ Бұл да сонда, 442б.

⁴⁵⁵ Бұл да сонда, 445б.

⁴⁵⁶ Бұл да сонда, 446б.

Расулулланы сүймек,
Жеткерер шапағат дәулетке.
Екіншісі – *бес намаз*,
Өтеп келтіргін қажет,
Оны қоймағын мажаз,
Қалар өкініш қасіретке.
Үшінші – *ораза ұстамақ*,
Нәпсіден рухқа өтпектік,
Азат болып жатпақтық,
Өзіңді берме ғапілетке.
Төртінші – *зекет мал ол*,
Және көрікті амал ол,
Кім бермесе обал ол,
Қалай болар құзыретке.
Бесіншісі – *қағба хаж*,
Кіріп Хаққа сырыңды аш,
Жыла көзден жасың шаш,
Одан жеткін рахметке.
Кімде болса үшбу бес,
Болар шарифатқа іс,
Сөзімді есіт, ей, дәуріш,
Қалма күпір зұлматқа⁴⁵⁷.

Ұстазы Қожа Ахмет Иасауи өз даналық сөздерінде шарифатқа жалпылама тоқталып, ішкі амалдарын таратып жазбаған болса, Хәкім ата Ислам ғибадатын кеңінен насихаттаған. Тағы бір хикметінде шайыр:

...Мен емеспін Фұрқан ішінен баян қылар,
«Иқам ус-салат» әмірін білсең намаз болар.

Қиыншылық намаз бірлән оңай болар,
«Уә әтуз-зәкәт» сенің өзіңе қажет болар,
«Хаж ул-бәйт мән иститәғ» сенен келер,
Оңнан келген атың сенің намаз болар⁴⁵⁸, –

деп, діннің негізгі рүкіндерін жырға қосты. «Иқам ус-салат» – намазға оқу, «Уә әтуз-зәкәт» – зекет беру және «Хаж ул-бәйт мән иститәғ» – шама келсе қажылыққа бару – әрбір мұсылманның мойнындағы парызы.

Десек та Бақырғани бес парыздың ішінде намазды көбірек насихаттаған. «Намаз бірлән үшбу иман дұрыс болар, Намаз қылсаң Ием сенен разы болар»⁴⁵⁹ деп жырлаған ақын бес намаздың артықшылықтарына кеңірек тоқталған:

⁴⁵⁷ Бұл да сонда, 257б.

⁴⁵⁸ Бұл да сонда, 247б.

⁴⁵⁹ Бұл да сонда, 247б.

Хаққа қарай талпынса құл,
Хаққа жеткізер бес намаз,
Сегіз жұмақ есігін,
Оңай ашар бес намаз.

Намаз, Ислам жолынан,
Құлға құлшылық қолынан,
Құлдың оң-солынан,
Сақтап тұрар бес намаз.

Намаз көңілді жарытар,
Көңіл кірін тазартар,
Ғибадатқа жорытар,
Қуат берер бес намаз.

Намаз қылсаң көңіл тоқ,
Тамұқ оты оған жоқ,
Сегіз жұмақ һәм анық,
Мәжіліс кезер бес намаз⁴⁶⁰.

Сүлеймен Бақырғани бес уақыт намаздың артықшылықтарын санамалап шығып, құлшылықта болуға үндейді. Намаз оқымағандардың күні қараң екенін де ашып жазады. Оның «Бейнамазда жоқ иман, бір дінінде шәк-күмән, Ұлы күнде бір Жаратқан, Құлдан сұрар бес намаз»⁴⁶¹ намаз оқымағандардың иманына сызат түсетінен де жазады.

Ей, достар, тағат қылғын Жаратқанға,
Тағатшылардың асылы болар осы намаз.
Тағат бірлән көнгіш болып, мүмін болғын,
Болдың аман тұру берер осы намаз.
Мүміндерге әуел иман, намаз, зекет,
Ораза бірлән хаж барса болар көмек,
Ислам асылы бұ іс болар осы сипат,
Кімде болса, хабар берер осы намаз.
Намаз оқыр құл нышаны жүзі нұрлы,
Жұмақ – орны, шапан – тоны, ісі – хорлы,
Намаз қылса Мұса секілді сыры Тұр-лы,
Жұмақ жаққа елшісі-дүр осы намаз⁴⁶².

Бақырғани түсінігіндегі мүмін дегеніміз кім? Бұл сұраққа ақынның өзі жауап береді:

Мен ол құлды мүмін деймін,
Бес уақыт намаз қылар болса,
Намаз, қамат үнін есітіп,
Жамағатқа келер болса.

⁴⁶⁰ Бұл да сонда, 327б.

⁴⁶¹ Бұл да сонда

⁴⁶² Бұл да сонда, 325б.

Муаззиндер қамат айтар,
Ғәпіл құлдар ұйықтап жатар,
Мүмін құлдар қайғы жұтар,
Бір уақыт намаз қаза болса⁴⁶³.

Намаз оқығанды мүмін деп есептеген ақын бейнамазды сын садағының астына алған. Себебі намаз – Исламдағы құлшылықтардың негізгісі. Иман куәлігін келтіргеннен кейін пенденің ең алғаш орындайтын амалы – осы намаз. Сондықтан да Бақырғани ғибадаттың осы түрін барынша насихаттап, намаздың он екі парызын санамалап шыққан.

Ол тәнге хәдәс тисе, дәрет алу,
Екінші – тәнді, тонды таза ұстау,
Үшінші – еркек, әйел әурет жабу,
Төртінші – құбылаға шын қарамақ керек.

Бесінші – намаздың уақытын білу,
Алтыншы – ниет бірлә амал қылу,
Бұл алты мәселені сырттан білу,
Ішінде һәм алтауын білмек керек⁴⁶⁴, – деп әуелі намаздың сыртындағы алты парызына тоқталады да, содан кейін ішіндегі алтауын жырлайды:

Қол тәкпір парызы, екінші қиям,
Үшінші – оқымақ Құран Кәләм,
Төртінші – рукуғды қылсаң тамам,
Бесінші – қолын жерге қоймақ керек.
Алтыншы – соңғы қағда сөзімді ұқ⁴⁶⁵.

Бақырғани тағы бір хикметінде бес уақыт намаздың артықшылығын айта келіп, парыздарын тағыда санамалап шығады:

Әуелі ниет бірлә дәрет алу,
Екінші – тоның тәнін анық жабу,
Үшінші – намазын уақтылы оқу,
Төртінші – қолын жерге қоймақ керек.
Бесінші – бес намазды уақтылы оқу,
Алтыншы – бес уақытта амал қылу,
Қадам басып, мешіт жаққа тура бару,
Кіріп, шын тәуекел қылмақ керек⁴⁶⁶.

Сондай-ақ, мұсылманның білуі қажет намаздың ішіндегі парыздарын тағы бір

⁴⁶³ Бұл да сонда, 225б.

⁴⁶⁴ Бұл да сонда, 182б.

⁴⁶⁵ Бұл да сонда

⁴⁶⁶ Бұл да сонда, 181б.

рет қайталап шығады:

Ол тәкпір парызы, екінші – қиям,
Үшінші – «әлхәмдә» оқу Құран Кәләм,
Төртінші – рукуғ, сужуд, қағда тамам,
Мүмін құлға бұ мәселені білмек керек⁴⁶⁷.

Сүлеймен Бақырғани қай мәзһабпен намаз оқу керектігіне де тоқталған.

Бес намазды құл сахарда жасын төгер,
Бейнамаздар азан үнін естіп қашар,
Бес намазды құл сираттан оңай өтер,
Имам Ағзам жолында шын жүрмек керек⁴⁶⁸, – деп, Имам Ағзам фикһы бойынша құлшылық қылу керектігіне айтады. Осыдан-ақ ақынның Әбу Ханифа мәзһабын берік ұстап, құлшылықтар жасағанының куәсі боламыз.

Шариғат шарттарын насихаттауды өзіне басты міндет етіп алған Бақырғани Исламдағы қасиетті айлардың ерекшеліктеріне де тоқталады. Бұл айларда ғибадат етіп, сауапқа кенелу керектігін баса айтады:

...Режеп, шағбан, ораза ай үш түнді,
Барша ауам, хас біліп тұрсын бүгін-ә.
Режеп айы – бұрынғылардың сағынышы,
Шағбан айы – шыншылдардың қуанышы,
Ораза айы – өткінші әлемнің сүйеніші,
Өсиеттер ұстанайық бүгін-ә.
Ораза айы – ғашықтардың өмірі ол,
Шағбан айы – үмбеттердің тәжі ол,
Ораза айы – әлем айы ол игі,
Ессіз ораза өтіп кетті бүгін-ә.
Ораза айы – барша айдың басы ол,
Ораза тұтқан екі дүниенің байы ол,
Қиямет күн – қараңғылық айы ол,
Ессіз ораза өтіп кетті бүгін-ә.
Ораза айы – тамұқтардың қалқаны⁴⁶⁹.

Қараһандықтар билігі тұсында тарих сахнасына шыққан Сүлеймен Бақырғани өз хикметтері арқылы иман мен ихсан мәселелерін кеңінен жырлаған. Өз ойларын өлең сөзбен өрнектеуде шығыс мұсылман әдебиетінің жетістіктерін кеңінен пайдалынып, Хақ дінді насихаттауды басты мақсат етіп қойған. Имам Ағзамның дүниеге келуі туралы дастан жазып, хикметтері арқылы Әбу Ханифа мәзһабының ерекшеліктерін кеңінен үгіттеген.

⁴⁶⁷ Бұл да сонда

⁴⁶⁸ Бұл да сонда

⁴⁶⁹ Бұл да сонда, 165б.

III. АЛТЫН ОРДА ТҰСЫНДАҒЫ ИСЛАМИ ӘДЕБИЕТ

Бұрхануддин Рабғұзидің «Пайғамбарлар тарихы» туындысының көркемдік ерекшелігі

XIII ғасырдың екінші жартысында Алтын Орда мемлекетінің тарих сахнасына шығуымен түркі халықтарының мәдени өмірінде үлкен серпіліс болды. Жошы ұрпақтарының Исламды қабылдауының нәтижесінде Мысырда билік басына келген мәмлүк-қыпшақтарымен саяси қарым-қатынас орнап, мәдени һәм әдеби байланыс нығая түсті. Алтын Орданың астанасы – Сарай қаласы мен Мысыр шаһары арасындағы мұндай саяси-дипломатиялық қатынастың тығыз жолға қойылуының басты себебі, біріншіден, екі елдің де бір мәдениет пен ортақ өркениеттің аясына топтасуы болса, екіншіден, түркі халықтарының туысқандық байланысында жатыр еді. Хан ордасы мен сарай маңына шоғырланған ғалымдар мен шайырлар да екі ел арасында «алтын көпір» қызметін атқарды. Сондықтан да Сарай қаласында басталған шығарманың Мысырда аяқталуы немесе мәмлүк-қыпшақтар ордасында жазылған еңбектің Сыр жағасында қайта көшірілуі секілді жағдайлар сол кездің әдеби өмірінде қалыпты жағдайға айналды. Сондай-ақ ежелден өркениет ошағы болған Хarezм аймағының Алтын Орда мемлекетінің қол астына қарауы түркі сөз өнерінің дамуына оң ықпал етті. Тамыры тереңде жатқан түркі жазба мұрасы XIII-XIV ғғ. діни-танымдық, үгіт-насихаттық және сопылық-ғашықтық сипатында дамып, тематикалық жағынан байи түсті. Аударма-нәзиралық дәстүр де бұл кезең әдібиетіне тән құбылыс еді.

Алтын Орда тұсында дүниеге келген сондай шығармалардың бірі – Насируддин Бұрхануддин Рабғұзидың «Қиссас ул-әнбия» атты шығармасы. Халық арасына бұл еңбек «Қиссас ул-әнбие» («Пайғамбарлар қиссасы»), «Қиссас ул-әнбие Рабғұзи» («Рабғұзидың пайғамбарлар қиссасы»), «Қиссас ул-әнбие 'әләйһи әс-сәләм» («Пайғамбарлар қиссасы (ғ.с.)») және «Қиссаи Рабғұзи» («Рабғұзи қиссасы») деген атпен кең тараған. Бұл әдеби жәдігедің әр түрлі аталуына басты себеп – мұсылман халықтарында пайғамбарлар тарихына арналған діни-танымдық еңбектер өте көп болғандықтан да, шығарманы авторымен қоса айту белең алған. Оған түрткі болған автордың «...іздегенге оңай, тілекшіге сүйеніш болсын деп *«Қисаси әр-Рабғұзи» (деп) ат қойдық⁴⁷⁰*» деген жолдары, сондай-ақ туындының ең көне нұсқасын (бұл нұсқа ХҮ ғасырға тиесілі) хатқа түсіруші Мұхаммед Уәзир деген кәтибтің «Ұлы Жаратушы патша әлемнің қолдауымен *«Рабғұзи қиссасы» қасиетті айдың жиырма жетінші (27) күні сәске уақытта Алланың мейірімінен үміт етуші әлсіз қажы... Мұхаммед Уәзиридің қолымен тамам болды⁴⁷¹*», деп жазуы себеп болса керек. Сонымен қатар, XIX-XX ғасырларда Қазан және Ташкент баспаханаларында бірнеше рет жарық көрген бұл еңбек ел арасына осындай әр түрлі атпен кең тараған.

⁴⁷⁰ Әдеби жәдігерлер. 20 томдық. Насируддин Бұрхануддин Рабғұзи. Пайғамбарлар қиссасы. 8 том. Алматы: Таймас, 2008. 480 б. 12.

⁴⁷¹ Бұл да сонда, 452.

XIV ғасырда дүниеге келген бұл әдеби жәдігерге деген қызығушылық әріден басталды. Шығарманы әр жылдары П.М.Мелиоранский, А.В.Ерофеев, С.Е. Малов, Н.П. Остроумов, Н.Ф. Катанов, В.В. Радлов, Н.И. Ильминский, В.Р. Розен, М.М. Габдерәхимов, Ғ.Х. Арифған, Ә.Н. Нәжіп, Ә.Р.Тенишев, Г.Г. Фитрат, Н.Маллаев, Ә.Фазылов секілді түркітанушылармен бірге, I.Jalil, S.Cagatay, K.Gronbech, J.Schinkewitsch, J.Thuri, F.Koprulu, H.E. Voeschoten, M.V. Damme сияқты Батыс ориенталистері мен түрік ғалымдары зерттеді. Сондай-ақ, Б.Кенжебаев, Х.Сүйіншәлиев, А.Қыраубаева, Н.Келімбетов, Ғ.Айдаров, Ә.Құрышжанов, Н.Сағындықов секілді қазақ ғалымдары да Рабғұзи мұрасын әдеби һәм тілдік тұрғыдан зерттеуде өз үлестерін қосты. Әсіресе, әдебиеттанушы А.Қыраубаеваның «Ғасырлар мұрасы» атты кітабында бұл шығарма көркемдік жағынан зерделенгенін ерекше атап өткен жөн.

Сондай-ақ, соңғы жылдары бауырлас түркі тілдес ғалымдардың Рабғұзи мұрасын ұлттық дүниетаным тұрғысынан қайта қарастыруға ден қойғаны байқалады. И.Остонақұлов, Х.Сафарова және Н.Хажиева⁴⁷² секілді жас ғалымдардың осы салада кандидаттық диссертация жазғаны соны меңзейді.

Рабғұзи шығармасының ең көне қолжазбасы Лондондағы Британия музейінің кітапханасында сақтаулы тұр. Осы нұсқа XV ғасырда жазылған болып, бүгінгі ғылымға белгілі ең толық әрі көне нұсқа болып саналады. XVI ғасырда көшірілген нұсқасы Санкт-Петербургтағы М.Е.Салтыков-Щедрин атындағы көпшілік кітапханасында сақталған. Қолда бар мәліметтерге қарағанда, осы кітапханада Рабғұзидың шығармасына қатысты 6 қолжазба, Швецияда 2 қолжазба, Париж бен Бакуде бір-бір қолжазбадан сақталған. Түркітанушы К.Гренбек Лондон нұсқасын 1948 жылы Копенгагенде бастырып шығарған. Кейінірек келесі бір мәтін Н.И.Ильминскийдің атсалысуымен 1859 жылы Қазанда басылды. Жекелеген үзінділерін 1897 жылы М.Мелиоранский, 1930 жылы С.Малов жарыққа шығарды. Сонымен бірге, Л.Будагов пен В.Радловтың белгілі сөздіктерінде де бұл жәдігердің лексикалық материалдары берілген. Сондай-ақ, «Пайғамбарлар қиссасының» кейбір үзінділері Н.П.Остроумовтың (1874), Н.Ф.Катановтың (1894) зерттеулерінде де қамтылған⁴⁷³.

Бұлардан басқа XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында Қазандағы Шамсуддин Хусаинов пен Ташкенттегі Хасан Арифджанов баспаханаларында да бірнеше рет жарық көрген⁴⁷⁴. Пайғамбарлар тарихын егжей-тегжейлі талдап берген бұл кітапқа оқырмандар әрқашан қызығушылық танытып отырған. Сондықтан да бұл шығарманың құрастырушысы да, бастырушысы да көп болған. Мысалы, 1907 жылы Қазан шаһарында Исмайыл Намсуддиновтің баспасында басылған «Қисасул әнбияны» шығарушы Ахмеджан Жалмұхамедов болса, 479 беттен тұратын 1914

⁴⁷² Остонақұлов И. Қисас ар-Рабғузий – адабий асар. Автореферат (кандид.). Тошкент, 1993; Сафарова Х. Рабғузийнинг «Қиссаи Юсуф Сиддик алайхис-салом. Автореферат (андид.). Самарқанд, 2001; Насиёева Н. Nəsirəddin Rəbquzinin Qisəsül-ənbiya əsəri və dili (nam. diss. avtoref.) Bakı, 1992.

⁴⁷³ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. – 19б.

⁴⁷⁴ Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы: Мектеп, 1971. – 34 бетте.; Елеуқенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. - 192 б.

жылы Қазандағы Каримовтар баспасында жарық көрген нұсқаны дайындаған Имамолла Салахбан молла Шәріп «Қазақтары» деген азамат⁴⁷⁵.

Осы аталған нұсқалардың ішіндегі ең көнесі әрі толық сақталғаны – Лондон нұсқасы. Ал, Ресей Ғылым Академиясы Шығыстану институтының Ленинград бөлімінде С-245 нөмірмен сақтаулы тұрған нұсқаның алғашқы және соңғы беттері жоғалғандықтан, кейінірек басқа мәтіндер негізінде қайта толықтырылған. Соның өзінде де бір нұсқамен екінші мәтіннің арасындағы айырмашылықтар кездесіп отырады. XIX-XX ғғ. Қазан және Ташкентте басылған литографиялар мағына жағынан бір-бірінен онша алшақ кете қоймағанымен де, кейбір өлең жолдары мен хикаялардың өзгеріске ұшырағанын жоққа шығаруға болмайды. Мысалы, 1873 жылы жарыққа шыққан Қазан нұсқасындағы мына өлең жолдары:

Бұ көңлім мұрадға тікмәк тіләр,
Қаму халқ ара өкунмәк тіләр⁴⁷⁶, -

деп берілсе, 1899 жылы Қазандағы Университет баспаханасында басылған «Қисасул әнбияда» осы өлең жолдарының алғашқы «Бу» яғни «бұл» деген сөзі түсіп қалған да, тек:

Көңлім мұрадға тікмәк тіләр,
Қаму халқ ара өкунмәк тіләр⁴⁷⁷, -

деген жолдар ғана қалдырылған. Ал ғылымға белгілі Лондон нұсқасында бұл өлең жолдары 1873 жылғы Қазан баспасы үлгісімен бірдей берілген⁴⁷⁸. Сондай-ақ, Рабғұзи қиссаларының ішіндегі Жүсіп пайғамбарға арналған жеріндегі мына өлең 1899 жылғы нұсқада:

Ұғұл-қыз ахырадта көзгә нур турур,
Көңулгә дүниәдә сурур турур⁴⁷⁹, -

деп жазылса, 1873 жылғы Қазан нұсқасында осы өлеңнің алғашқы жолындағы «ахырадта» деген жер түсіп қалып:

Ұғұл-қыз көзгә нур турур,
Көңулгә дүниәдә сурур турур⁴⁸⁰, -

деп берілген. Ал, Лондон нұсқасында бұл өлең жолы мүлдем басқа мағынада жазылған:

Ұғұл-қыз гургә нур турур,

⁴⁷⁵ Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. – 196.

⁴⁷⁶ Рабғұзи. Қисасул әнбия. Қазан. 1290-1873. 145 б.

⁴⁷⁷ Рабғұзи. Қисасул әнбия. 1899. 138 б.

⁴⁷⁸ Nasirud-din bin Burhanud-din Rabguzi. Kisasül-enbiya (Peygamber kissaları). 1-cild. Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Ankara, 1997. - 474 s

⁴⁷⁹ Рабғұзи. Қисасул әнбия. 1899. 135 б.

⁴⁸⁰ Рабғұзи. Қисасул әнбия. 1290-1873. 148 б.

Көзгә сурур турур⁴⁸¹, – Қазан баспаларындағы «көзге» деген жер мұнда «көрге» болып көрсетілген. Сондай-ақ арабша және түркіше жазылған ғазалдарда да аздаған өзгешеліктер бар. Мысалы, Қазан литографияларында «Иә, сәббәх...» деп басталатын өлеңнің соңы «Ғашық ол мағшұқты көрсе жүз айырмас ышқыдан, Бек неше құлды сөксе, құл қашан көңілін кесер» деген жол Лондон нұсқасында «Рабғұзи Насир көрурса жүз айырмас ышқыдан, Бек неше бушуб сөксе құл қашан көңілін кесер» деп берілген. Осындай айырмашылықтарды мәтіндегі кейбір хикая, қиссалардан да аңғаруға болады. «Қисасул әнбиядағы» мұндай мәтіндік айырмашылықтар нұсқалардың кейінгі дәуірлерде бірнеше рет көшірілгендігінде, сондай-ақ кейінгі баспа редакциясы тарапынан өңделгендігінде десек, соның салдарынан шығарма лексикасы да уақыт талабына сай өзгеріп отырғандығына тығыз байланысты.

Шығыстанушы К.Гренбектің Лондон нұсқасының көшірмесін (факсимилесін) жариялауы (1948 ж.) бұл салаға үлкен қозғау салды. Осы нұсқаның негізінде УзССР ФА Х.Сулайманов атындағы Қолжазбалар институты 1991 жылы мәтінді жарияласа, 1997 жылы Түркиядағы Ататүрік атындағы Тіл құрымы Рабғұзи шығармасының көшірме мәтінімен бірге транскрипциясын жарыққа шығарды.

Соңғы жылдары Н.Сағындықовтың аударған «Рабғұзи қиссасынан» жекелеген үзінділер «Ежелгі дәуір әдебиеті» атты христоматияға енгізілсе⁴⁸², жазушы Р.Мұқанованың жасаған тәржімасы «Қисса-сул-Әнбия-и Адам-атадан Мұхаммед ғалайһи – уәссәләмға дейін» деген атпен жарияланды.

ҚР «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында «Әдеби жәдігерлер» сериясының сегізінші томы Рабғұзи мұрасына арналды. «Насируддин Бурхануддин Рабғұзи. «Пайғамбарлар қиссасы» деген айдармен жарыққа шыққан бұл басылымның басты ерекшелігі – ғылымға белгілі ең көне қолжазба саналатын Лондон нұсқасы негізінде дайындалған⁴⁸³.

Орта ғасырлық өзге әдеби ескерткіштерге қарағанда бұл шығарманың бірнеше қолжазбасының сақталуы, сондай-ақ, XIX-XX ғғ. бірнеше рет кітап ретінде жарыққа шығуының басты себебі – «Рабғұзи қиссасына» деген сұраныстың көптігінде болса керек. Себебі түркі жұртының түп негізден ажырамай, рухани тұтастықта тұрған кезінде дүниеге келген бұл еңбек ұйғыр әдеби тілінің ықпалындағы оғыз-қыпшақ жазба тілінде дүниеге келген. XIY ғасырда дүниеге келген әдеби жәдігерлерді жіті зерттеген Ә.Нәжіп Алтын Орда дәуірінде алтын орда-египеттік және алтын орда-харезмдік әдеби тілдің қалыптасқанын жазады⁴⁸⁴. Алтын орда-египеттік жазба тілі й-тобында қарастырылса, алтын орда-харезмдік әдеби тілі з-тобына жатқызылған. З-тобына жататын жазба тіліне Қарахандықтар билігі тұсындағы әдеби тілдің әсері болған. Рабғұзи мұрасы тілдік тұрғыдан осы топтың (з-топтың) аясында

⁴⁸¹ Nasirud-din bin Burhanud-din Rabguzi. Kisasül-enbiya (Peygamber kissaları). 1-cild. Giriş-Metin-Tirkiyasım. Ankara, 1997. - 478 s.

⁴⁸² Ежелгі дәуір әдебиеті (Құрастырған және өмірбаяндық деректерді жазған А.Қыраубаева). Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.

⁴⁸³ Әдеби жәдігерлер. 20 томдық. Насируддин Бурхануддин Рабғұзи. Пайғамбарлар қиссасы. 8 том. Алматы: Таймас, 2008. 480 б.

⁴⁸⁴ Наджип Э.Н. Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIY века. Туркестан: Туран, 2004. – 48 с.

қарастырылады. Сондықтан да бұл шығарма Шығыс Түркістаннан Кіші Азияға дейінгі аралықты қоныстанған түркі мұсылман жұртында кеңінен пайдаланылған.

Шығарма авторының қай жылдары өмір сүргендігі, бұдан басқа қандай еңбектер жазғандығы туралы толық мәлімет сақталмаған. Тек туындының бас жағында «...бұл кітапты жазған, құлшылық жолында төзген, күнәһарлық даласын кезген, азығы жоқ, күнәсі көп Рабат оғызының қазысы Бұрһан ұлы Насируддин ұрпағы, (Сатараллаһу 'әйбиһи уә нәууәра қалбәһу⁴⁸⁵)⁴⁸⁶» деген мәлімет келтірілген. Бұл жолдардан шығарма авторының толық аты-жөні Насируддин Бұрһануддин Рабғұзи екендігі, әрі Рабат оғызының қазысы болғандығы белгілі болады. Ал шығарманың соңғы жағында «Қожамыз раббани ілімдердің ғалымы, дін ілімінің білгір ұстазы, мәселелерді шешуші, гажайыптардың кіліті, имамдардың имамы, шарияттың сүйеніші, хас пен тобырдың қарайтын қайнар бұлағы, халал мен харамды ажыратып беруші – Насируддин Рабғұзи⁴⁸⁷» деп кәтиб тарапынан жазылған жолдардан Рабғұзидың өз заманының белді оқымыстыларының бірі болғанын аңғарамыз. Егер Рабғұзи терең білімді дін ғұламасы болмағанда, сол заманның ел билеушілері оған пайғамбарлар тарихын жазып бер деп өтінбейтіні және оның өзі мұндай үлкен еңбекті жазуға батылы барып, қол ұрмайтыны белгілі.

Құранда аты аталатын жиырма бес пайғамбар, Мұхаммед пайғамбардан кейін өмір сүрген төрт халиф және Хазірет Хасан мен Хусейннің соңғы өміріне дейінгі дәуірді тұтастай қамтитын бұл жәдігер өзіндік дәлел-айғақтармен жазылған. Дәлел-айғақ деп отырғанымыз – шығармадағы әрбір пайғамбардың өмірі туралы жазарда немесе белгілі тарихи оқиғаны суреттеуде Рабғұзи кейінгі оқырманның көңілінде күдік не күмән болмасын деген ниетпен әрбір сөзіне Қасиетті Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінен үзік-үзік мысалдар келтіре отырып, тартымды етіп жазып шыққан. Кәтибтің «...раббани ілімдердің ғалымы, дін ілімінің білгір ұстазы» дегені соны меңзесе, сонымен бірге шығарманың құрылымы, сюжеттердің тартымды болуы үшін фольклорлық элементтерді ұтымды пайдалануы, кейбір жерлерде өз ойын өлең сөзбен өрнектеуі, сөз жоқ, Рабғұзидың сөз маржанын тере білген сөз зергері болғанынан хабар береді. Бұл көне мұрада түркіше жазылған жыр жолдарын айтпағанның өзінде, бірнеше жерде арабша өлеңдер де жиі кездеседі. Әрі ондағы өлең жолдарының аруздың бірнеше үлгісінде жазылғанына қарап, шығарма авторының реті келгенде шайырлық шеберлікпен айналыспады ма екен деген ой келеді. Өйткені, Рабғұзи – Ислам тарихын жетік білген ғұлама ғана емес, сонымен бірге Хақтың жамалын аңсаған ғашық пенде. Мысалы: «Дүниені көріп келіңдер деп, бәрін дүниеге жіберді. Келді, дүниені көрді. Біразы сонда қалып, қалғаны қайтып келді. «Басқалар қайда?» деген дауыс келді. Олар: «Дүниені көрді, көңілдері дүниені қалады, сонда қалды», – деді. «Жұмаққа барып, жұмақтың не нәрсе екенін көріңдер», – деген жарлық келді. Барды, жұмақты көрді, олардың көпшілігі сонда қалды. «Басқалар қайда?»», – деген жарлық келді. «Тәңірім, олар жұмақты қалады, сонда қалды», – деді.

«Дүниеде қалғандар кәпірлер еді, жұмақтар қалғандар мүміндердің сауат-

⁴⁸⁵ Оның айыбын Алла жапсын және жүрегін нұрландырсын

⁴⁸⁶ Бұл да сонда, 10 бетте.

⁴⁸⁷ Бұл да сонда, 450 бетте.

сызы еді», – дейді. Жұмақта қалмастан құзыретке келгендері хас құлдар еді. «Дүниеге көңіл қоймадыңдар, жұмақты қаламадыңдар, енді не тілейсіңдер?», – деген жарлық келді. «Тәңірім, бізге дүние қажет емес, ақырет керек емес, бізге Сен керексің», – деді⁴⁸⁸», деген жолдардан Рабғұзидың Жаратушыдан қорқуды емес, қайта Жаратушыға ғашық болу қағидасын ұстанғанын көреміз. Орта ғасырда өмір сүрген шайырлардың басым бөлігі – Хаққа ғашықтар болатын. Сондықтан да олардың туындыларында ғашық пен машұқ бейнесі кеңінен суреттелді. Сол дәуірде дүниеге келген Рабғұзи мұрасында да Хаққа ғашық болу ұстыны басты міндет болғанға ұқсайды.

Орта ғасырлық түркі жазба әдебиетінде көлемді һәм маңызды еңбектерді жазарда осы туындыны жазуға себепкер болған тұлғаны немесе қолына қалам ұстауға мәжбүрлеген тарихи оқиғаны суреттеуге арналған «Сәбәб-е тәлиф» яғни «Жазылу себебі» деген тарау (не тарауша) беріледі. Орта ғасырда дүниеге келген Рабғұзидың бұл шығармасы да сол дәуірдің әдеби дәстүрін сақтай отырып, жәдігердің жазылу себебін былайша тарқатады: «Тарих жүз елуге кірген алғашқы жылдары хат-хабар тасушы жетіп: «Пайғамбарлар қиссаларына шексіз ықыласым бар. Әр жерде кейбірі тура, кейбірі қате, біразы анық, біразы шала, бірінің сөзі аз, енді бірінің мақсаты қысқа екені баршаға белгілі. Енді сенің қолыңнан шыққан, қаламыңнан дүниеге келген, сенің кітабың, сенің туындың болған бізге «Қисас ул-әнбия» болса, оқуға керек, үйренбекке ыңғайлы болар еді», – деген ұсыныс-тілек болды. Өзімді қанишалықты бұл іске әлсіз, мұндай амалға лайық еместігімді жақсы білсем де, өзімді зорлап, уақыт болсын деп бұл ауыр іске қол ұрдым. Алла Тағаладан соңына дейін медет сұрап, кітапты бастадық. Мұндағы мақсат пайғамбарлар қиссасы еді, алайда Адам (ата) нан бұрынырақ жаратылған (заттар) бар болғандықтан, содан бастауымыздың пайдасы артығырақ болсын деп, тәртіп бойынша жаратылғаннан бастадық⁴⁸⁹».

Осында Рабғұзи бұл шығарманың жазылуына арнайы ұсыныс болғандығы, ондағы мақсат пайғамбарлар өмір-тарихын тарқатып жазу керек екендігіне тоқталады. Ал тапсырыс беруші кім деген сұраққа келсек, тағы да автор: «...бектер ұрпағы, жігіттер сардары, ұлы атты, құтты затты, ізгі мінезді, ислам сауытты, моғол текті, мұсылман дінді, адамзат сүйеніші, мүміндер қуанышы, беделі ұлы, ақылы теңіз бегіміз Насируддин Тоқбұға⁴⁹⁰», деп, Ислам дінін қабылдаған моңғол билеушілерінің бірі Насируддин Тоқбұға бектің өзі өтінгенін жазады. Одан әрі Рабғұзи, Тоқбұға бектің құрметіне мына жолдарды арнайды:

Жасы кіші, жолы ұлы,
Заты анық бек Тоқбұға
Ол Насируддин көनियाсы.

Ел билесін, жүз жасасын,
Болып бағынышты Жаратушысына,

⁴⁸⁸ Бұл да сонда, 24 бетте.

⁴⁸⁹ Бұл да сонда, 11б.

⁴⁹⁰ Бұл да сонда, 10б.

Бұдан артар жақындығы⁴⁹¹.

Осылайша өз заманының белді бектерінің бірінен тапсырыс алған Рабғұзи Алладан медет сұрап, сол дәуіріде дүниеге келген көптеген кітаптарды парақтап, өзіне дейін жеткен аңыз-эпсаналарды, риуаяттарды сараптап шығарманы жазуға кіріседі. Бір тақырыпты ашарда, әуелі, міндетті түрде Құран аяты мен пайғамбар хадисінен үзінді келтіріп, содан кейін хикая, риуаят секілді қосымша мәліметтерге жүгінеді. Сонау ежелгі әлемнің жаратылысынан бастап, YII ғасырға дейінгі терең тарих қойнауынан сыр шертетін діни-танымдық, үгіт-насихаттық бұл еңбек бас-аяғы бір жылда жазылып бітеді. Шығарманың соңында автор:

Міне біттім бұл кітапты, ей, жарандар, жер жүзі халқы,
Бір жыл ішінде өтті оның жазы-қыс, жаз-күзі.

Ұйқы бұздым, өзімді үздім, сөзім түздім, түнде мен,
Ерте тұрдым, қалам ұрдым, еңбектендім түн-күндіз(і).

Бақ қопардым тал ағашты жас жапырақ ол шешек,
Жемісі хикмет, кемел аятты хабар жұлдызы.

Қан құрғаттым, жан шаршаттым, кен шығардым тас қазып,
Сап қызыл алтын тізбектеп безедім бұл жер жүзі(н).

Ой жемісін ектім перде ішінде түймедей,

Жасырдым әркімнен тимесін деп жат көзі, – деп Аллаға шүкіршілік етеді. Бұл жәдігерді жазуға бір жыл кеткенін, осы уақыт аралығында ешқайда да шықпастан, өзіне тек қаламын серік еткенін, еңбек құнды болсын деп, «бақ қопарып..., ой жемісін еккенін» тамаша суреттейді. Сондай-ақ бұл шығарманың «сап қызыл алтыннан безелгеніне» де ерекше тоқталады.

Барып істедім Насируддин Тоқбұғабек қызметіне,
Сұрай ма, сұрамай ма белгілі білсін өзі.

Аяты хабар әсілі оның, өзінің аты «Қисас» (Қиссалар),
Бая-аяғына түгел қарасаң барша пайғамбарлар сөздері...

...Өзгелер көп әлем мойыншақ тізді ел кезіп,
Мен гауһар, дүр, інжу тіздім, кезбедім дала-жазы (н).

Жеті жүз он еді жылда жазылды бұл кітап,
Туған еді сол уақытта құт, бақыт жұлдызы.

⁴⁹¹ Бұл да сонда, 116.

Күн шығыстан күн батысқа қане жетсе сөздерім,
Есіткеннен дұға сұрадым міскін Насыр Рабғұзи⁴⁹².

Ғазал жанрымен жазылған бұл өлең жолдары бір жылдық тынбай жасалған еңбектің басты құжаты. «Өзгелер көп әлем мойыншақ тізді ел кезіп, Мен гауһар, дүр, інжу тіздім, кезбедем дала-жазы(н)», деп басқалар мойыншақ тізсе, ол оқырман үшін гауһар, дүр мен інжу тізгенін жазады. Адам атадан Мұхаммед пайғамбарға дейінгі барша пайғамбарлардың өмір тарихынан мол мәлімет беретін бұл құнды шығарманың hijри санағы бойынша осылайша 710 жылы (яғни 1309-1310 жж.) соңғы нүктесі қойылады.

Рабғұзидың «Қисасул әнбиясы» Ислам өркениетінің аясында дүниеге келгендіктен де, сол кездегі жазба әдебиеттің дәстүрлі шарттарын қатаң сақтаған. Орта ғасырлық Шығыс мұсылман әдебиетінде шығарманың басында міндетті түрде бүкіл болмысты жаратқан Жаратушыға сәна айтып, содан соң пайғамбарға мадақ жолдаған. Үшінші – еңбектің жазылу себебін таратып айтып, содан кейін ғана негізге бөлімге көшкен. Жәдігердің соңында автордың Жаратушыға жалбарынған мінажаты берілген.

Шығарма негізінен ірі қиссалардан тұрады. Әр қисса белгілі бір пайғамбардың өмір тарихына арналған. Сондай-ақ шығарманың соңғы бөлігінде Әбубәкір, Омар, Оспан, Әли және Хасан, Хусейннің соңғы өмірін суреттеген қисса бар. Әр қиссада сол баяндалушы пайғамбардың өміріне қатысты қызықты тәмсіл-мысалдар қысқа хикаялармен толықтырылып отырған. Сондай-ақ, ішінара пайда, андату, риуаят, сұрақ-жауап секілді қысқа-қысқа әңгімелер де орын алған.

Рабғұзи мұрасының негізгі бөлігі қарасөзбен жазылғанымен де, шығармада бірнеше өлең жолдары ұшырасады. Бұл, негізінен, әр қиссадан кейін Алланың пайғамбарын мадақтауға құрылған арнаулар. Сондай-ақ Жүсіп пайғамбар қиссасында ғашықтық ғазалдары мен төрттағандары бар. Шығармада жалпы түркі тілінде 243 бәйттен (яғни, 486 жол) тұратын 43 өлең берілген. Өлеңдердің басым бөлігі аруздың рамали мусәммәни мәхзуф (фә'иләтун фә'иләтун фә'иләтун фә'илун; -v-- -v-- -v-- -v-) уәзнінде жазылған. Аруздың бұл уәзініне түсетін өлең жолдары, негізінен, әр қиссаның басында Алланың пайғамбарларын суреттеуде қолданылған. Сондай-ақ, ражази мураббәи сәлим (мустәф'илун мустәф'илун; --v- -- v-), рамали мусәддәси мәхзуф (фә'иләтун фә'иләтун фә'илун; -v-- -v-- -v-), мутәқариб мусәммәни мәқсур (фә'улун фә'улун фә'улун фә'ул; v-- v-- v-- v~), музари' мусәммәни әхраб (мәф'улу фә'иләтун мәф'улу фә'иләтун; --v -v-- --v -v--) уәзіндерімен жазылған өлең жолдары да кездеседі.

Шығармада ұшырасатын төрттағандар аруз өлшемімен (мустәф'илун мустәф'илун фә'улун) жазылды дегенімізбен де, бармақ өлшеміндегі 7-8 буынды өлең өлшеміне де өте жақын келетін тұстары бар. Мысалы:

Көз көргені жамал ол,
Сүймек оны халал ол,

⁴⁹² Бұл да сонда, 451б.

Сондай жамал көріп ап,

Кім сүймесе обал ол⁴⁹³, – деген төрттаған силлабикалық өлең жүйесінің (4+3) 7 буынды өлшеміне де түседі. Сондай-ақ кейбір өлең жолдарының қай өлшемімен жазылғанын айырудың өзі қиын.

Араб тілін жетік білген Рабғұзи сол тілде де бірнеше өлең жолдарын жазған. Кейбірінің астына тәржімасын берсе, енді бағзы бірін аудармастан, сол қалпында жеткізуге тырысқан. Шығармада кездесетін Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін де бірде тәржімасымен, кейде тәржімасыз берген. Аят, хадис мағынасын толық аудармағандағы мақсаты – баяндалып отырған оқиғаның жалпы мазмұны түсінікті болғандықтан да қажет деп таппаса керек.

Шығармадағы Рабғұзидың өзі баяндап отырған кейіпкердің бейнесін суреттеуі оның өзіндік шеберлігін танытады. Әрбір пайғамбардың қиссасын баяндардың алдында сол персонаждың тарихи бейнесін сомдау арқылы оқырманға көп мәлімет беруге тырысады. Мысалы шығармадағы Хұт пайғамбар қиссасы мынадай жолдармен басталған:

«Ол – «Уә илә 'әдин әхәһум Һудән⁴⁹⁴» шапанын киген, «Йә қауми у'буду Аллаһа⁴⁹⁵ деп жарлық жеткізген, «Йә, Һуду мә житәнә бибәйинәтин⁴⁹⁶» айғағын есіткен, «Фә и'тинә бимә тә'идунә⁴⁹⁷» сөзін тыңдаған, «Уә убәллиғукум мә урсилту биһи⁴⁹⁸» деп сөйлеген, «Уә ләкинни әракум қаумән тәжхәлунә⁴⁹⁹» деп жауабын берген – ХҰТ (Ғ.С.)⁵⁰⁰».

Осылайша Рабғұзи Хұт пайғамбардың портретін мүсіндеу кезінде Құран аяттарын көркемдік детальдар ретінде пайдаланып, суреттеліп отырған Алла елшісі туралы әуел бастан толық мәлімет беруге тырысады. Осы жолдардан Нұхтың көне дәуірде Ад қауымына пайғамбар ретінде жіберілгендігі, оның Хақ дінді уағыздағаны, алайда қаумының оған қарсы шыққаны, соның нәтижесінде сол халықтың қарғысқа ұшырағаны қысқаша баяндалып өтеді. Одан әрі оқиға осы желінің негізінде өрбиді. Сондықтан да қиссаның басында келетін бұл жолдар автордың баяндалар оқиғаның мәнісін аңдатуы десек те болады. Рабғұзи осы жолдардан кейін суреттеліп отырған кейіпкерге жыр-жолдарын арнайды. Мысалы Ибрахим пайғамбар қиссасында:

Үйде туған, еңбек еткен, тауда тұрған, Ибрахим,

Жұлдыз аңдып, айды таңдап, көкке енген, Ибрахим.

Айтты бір күні: «Ей, ана, айтшы менің тәңірім кім өзі?»,

⁴⁹³ Әдеби жәдігерлер. 20 томдық. Насируддин Бурхануддин Рабғұзи. Пайғамбарлар қиссасы. 8 том. Алматы: Таймас, 2008. -131б.

⁴⁹⁴ («Және Ад қауымына олардың бауыры Хұтты (жібердік)»).

⁴⁹⁵ («Ей, менің қауымым, Аллаға құлшылық етіндер»).

⁴⁹⁶ («Олар: «Ей, Хұт, сен бізге ешбір айғақ әкелмедін»).

⁴⁹⁷ («Уәде қылған нәрсеңді алып кел»).

⁴⁹⁸ («Және мен сендерге алып келген нәрсемді жеткізудемін»).

⁴⁹⁹ («Алайда сендерді надан халық көремін»).

⁵⁰⁰ Әдеби жәдігерлер. 20 томдық. Насируддин Бурхануддин Рабғұзи. Пайғамбарлар қиссасы. 8 том. Алматы: Таймас, 2008. -51б.

Айтты: «Менмін», «Сеніңкі кім?» деп сұраған, Ибрахим.
«Сол әкең ол», - деді. Айтты: «Кім әкемнің тәңірі?»,
Айтты: «Намрұттың тәңірі кім?», - деп сұраған, Ибрахим⁵⁰¹.

Мұнда да Ибрахим пайғамбардың өткен тарихын бір өлеңге сиғызып, Алла елшісі туралы толық мәлімет беруге тырысады. Мұндай арнау өлең әр қиссаның басында берілген. Рабғұзи мұндай арнауларда негізінен шығыс мұсылман әдебиетінде кеңінен қолданылған әдіптеме ұйқасты (редиф) таңдап алған. Әр екінші жол сайын қайталанып келіп отыратын қосақ сөз – «Ибрахим». Мұндай ғазал үлгісіндегі бір сөз немесе сөз тіркесін қайталап отыру, көбінесе, арнау өлеңдерде қолданылады. Әсіресе, бұл үрдіс орта ғасырлық А.Иасауи, С.Бақырғани, Атаи секілді түркі ақындарында жиі кездеседі.

«Рабғұзи қиссасының» тематикасы, идеялық бағыты негізінен діни сипатта болғанымен де, шығармада автор тарапынан қосылған аңыз-әпсаналар, хикаялар да жетіп артылады. Сондықтан да бұл қиссада діни көзқарастың (ақиданың) қалыбы көтере бермейтін мифтік желілер де жиі бой көрсетеді. Халық прозасының мұндай үлгілері негізінен жан-жануарларға (қарлығаш, қарға, ит және т.б.) қатысты хикаяларда орын алған. Мысалы: «Тағы (бірде) айтылады: Тышқан кемеңі тескенде адамдарда үрей пайда болып, тесікті бітеу қолдан келмеді.

Нұх: «Кім мына тесікті бітесе, соған қалағанын беремін», – деді.

Жылан: «Мен мыналарды бекітейін, су кірмейді. (сосын) іштегі суларды шығарсын», – деді. «Маған не бересің?», – деді және жылан.

Нұх: «Не қалайсың?», – деді.

Жылан: «Ненің еті тәтті болса, соны бер», – деді. Нұх (ұсынысын) қабылдады. Жылан суға кіріп, тесіктің үстіне жатты, су тоқтады. Ішіндегі суды сыртқа шығарды. Су мәселесі шешілді. Кемеден шыққан соң, жылан келіп Нұхтан (баяғы сұраған) етті сұрады. Нұх: «Барлық жануарлар шықты, жайылып кетті, ет қайдан болсын», – деді. Жылан қатты қалағанда Нұх (ғ.с.) масаға: «Барып, жер бетіндегі барша еттің дәмін тат, жыланға берейік», – деді. Маса барды, кешікті. Жылан сұрады. Нұх ұялғаннан, қарлығашты масаны іздеуге жіберді. Қарлығаш келіп, масаны тапты. «Неге кешігіп жүрсің?», – дегенде маса: «Жер беті үлкен екен, айналып кеш қалдым», – деді.

Қарлығаш: «Еттерді жеп көрдің бе? Ненің еті дәмді екен?», – деп сұрады.

Маса: «Бәрінен де адамның еті тәтті екен», – деді.

Қарлығаш: «Ол еттің дәмі аузыңда бар болар, аузыңды ашшы, көрейін», – деді. Маса аузын ашты, қарлығаш масаның аузын іздеген болып, тілін жұлып алды. Содан бері маса тілсіз қалды.

Екеуі Нұх пайғамбарға келді. Масадан қанша сұраса да, сөйлей алмады. Мазасыз ызындады. Қарлығаштан: «Неге сөйлемейді?», – деп сұрады. Қарлығаш: «Менімен сөйлескенде барлық нәрсенің ішінде су бақасының еті тәтті екенін айтты. Кешіккенінен қорқып, сөйлей алмай тұр», – деді. Нұх (ғ.с.) бақаның етін жыланға берді. Егер қарлығаш сол күні ізгі іс жасамағанда, біз барша адамзат жыланға жем

⁵⁰¹ Бұл да сонда, 3256.

болатын едік...⁵⁰²» және «...Содан кейін Нұх (ғ.с.) бір хабар алып кел деп, көгершінді жіберді. Барды, суы сінген бір сай жер бар еді, сонда қонды, аяғы балшық болды. Сол сәтте-ақ қайтып келді. Аяғындағы балшықты көрсетті. Ол балшық аяғында түк болды. Бүгінде аяғы түктілер соның ұрпағы.

Тағы бір риуаятта: Көгершін келіп, суы құрғаған жерге қонды. Азап суы сасық болғаны үшін, аяғы қызыл болды, деген сөз бар. Тұмсығымен зәйтүн ағашының жапырағын алып келді. Нұхқа көрсетті. Нұх оған (оның құрметіне): «Адамзат саған мейірімшіл болып, үйінен орын берсін», – деп дұға жасады. Көгершін: «Тағы бұйымтайым бар», – деді. Нұх дұға жасады. Алла Тағала мойнына бір алқа кереметін жасады⁵⁰³».

Халық арасына кең тараған «Қарлығаштың құйрығы неге айыр» деген аңызды Рабғұзи Нұх пайғамбар заманымен байланыстырады. Тек жыланның кемеңі бір шартпен бітейтінін ғана енгізген автор қалған жағында аңызды сол қалпында бере салған. Сондай-ақ, үй көгершінінің қай дәуірден бастап адамға жақын болғанын, аяғының неге қызыл әрі түкті жасалғанының жауабын да автор Нұх пайғамбар заманынан табады.

Сонымен бірге он екі бұрж (жұлдыз календары) бен жеті жұлдызды Жүсіп пайғамбар қиссасында суреттеп, оны да Жақып пайғамбардың он екі ұлы және оның әйелдерімен байланыстырады.

«Жоғары көкте он екі жұлдыз бұрж (жұлдыз календары) бар... Ол бұрждар мыналар: қозы (хамал), сиыр (сәуір), арандант (жауза), құчық (саратан), көр арыстан (әсәд), бидай басы (сүнбіле), үлкер, чизан (ақраб), жай (қаус), ұғлақ (жәді), кунәк (дәлу), балық (хұт).

Осы он екі бұржда жеті жұлдыз бар. Ол қандай жұлдыздар десе, айт: Сәкәндір (Сатурн), Унгәй (Юпитер), Куруд (Марс), Йашық (Күн), Сақит (Шолпан), Арзу (Меркурий), Йалчық (Ай). Бұл жұлдыздар тынбай айналыста болады.

Осы он екі бұрждарда жаңағы жеті жұлдыз туады. Және бір әлем астында жеті бұрждан он екі жұлдыз туды. Жеті бұрж қайсы десең: Жақып пайғамбар, Шауша, Зағура, Сүнбіле, Қамар, Хабиба, Рахил. Жақыптың алты әйелімен жетеу. Он екі жұлдыз қайсы десең, он екі баласы: Рубил, Лауий, Шамғун, Яхуда, Жада, Дан, Яғсар, Ястахир, Забатұқ, Қазур, Жүсіп және Ибн Ямин⁵⁰⁴».

Жақып пайғамбар мен оның алты әйелін жеті жұлдыз ретінде суреттеп, он екі бұржды сол алты әйелден тараған он екі ұлға балаған. Рабғұзидан басқа пайғамбарлар қиссасына барған ғалым-ғұламалардың еңбектерінде мұндай мәлімет кездеспейтіндігі ақиқат. Ислам әлемінде тарих атасы атанған Табаридің тарихына парсы тілінде шарх жазған Бәләмидің «Торихноме-е Бәләми» атты шығармасының композициялық құрылымы Рабғұзи қиссасымен астарласып жатқанымен де, парсыша ол еңбекте түркі ғалымы келтірген көптеген аңыз-эпсаналар жоқ. Онысы түсінікті де. Себебі Бәләми діни риуаяттарға арқа сүйесе, Рабғұзи өз шығармасында халық прозасы мен көркем сөз өнеріне көп орын берген.

⁵⁰² Бұл да сонда, 46 б

⁵⁰³ Бұл да сонда, 47 б.

⁵⁰⁴ Бұл да сонда, -112-113 бб.

Қараһандықтар билігі тұсында өмір сүрген Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігінде» «Жеті жұлдыз, он екі бұрұж туралы» («یتی کوکب اون ایکی بروج») деген арнайы тарау беріліп, көктегі жұлдыздар төмендегіше суреттелген.

Секәңтір бәрін ең үстінен айналар,
Бір бұрұжда екі жыл, сегіз ай қалар.
Сонсоң Оңай болар екінші орында,
Он және екі ай уақыты бар оның да.
Үшіншісі – Күрүд, көк мұз қасарған,
Жақындасса – құрыр, жасап, жасарған.
Төртінші – Күн жарық шашқан ғаламға,
Жылу, жарық төгер жақындағанға.
Бесінші – Сәбит, нұрлы жүзін бұрғанда,
Сүйінерсің, тыншып қандай мұңнан да!
Одан кейін Арзу, тілек келеді,
Жақындаса, тілегіңді береді.
Бұлардың алдын Иалшық жүріп, шолады,
Күнмен қарсы келсе, жайнап толады, – деп жеті жұлдызды Баласағұн суреттесе,
Рабғұзи:

Және жеті жұлдыз бұлар да жүреді,
Сәкәндір, Унгәй, Куруд, һәм Йашық.
Сақыт, Арзу, Йалчық жауындай болып,
Соғыстан қашпа жасырып жарық.

Сондай-ақ, он екі бұрж Рабғұзи шығармасында былайша суреттелсе:

Он екі бұрж, жеті планета қыстық,
Ең әуелі қозы, сиыр, арандант, кучық.
Көр арыстан да бидай басы, үлкер бірге,
Шаян һәм жай, ұғлақ, кунак һәм балық⁵⁰⁵.
Жүсіп Баласағұн:
Бұдан басқа он екі Өкәк көрінер,
Бірі жұп боп, бірі тақ боп бөлінер:
Жаз жұлдызы – Қозы, сонсоң Үд келер,
Әрәндір, Құшық жақын, жуық жіктелер...
Арыстанмен Бұғдай басы қос болар,
Сонсоң Үлгі, Шадан, Иа болар.
Келер сонсоң Оғлақ, Көнәк һәм Балық,
Олар туса, болар көгің жап-жарық⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Бұл да сонда, -112-133 бб.

⁵⁰⁶ Әдеби жәдігерлер. 20 томдық. Жүсіп Баласағұн. Құтты білік. 5 том. Алматы: Таймас, 2007. -74б.

Осы тұрғыдан алған уақытта XII ғасырда өмір сүрген Жүсіп Баласағұн мен XIV ғасыр тумасы Рабғұзидың шығармалары арасындағы үндестіктің сыры – екі ұланның да түркі дүниетанымын жетік біліп қана қоймастан, сонымен бірге оны өлең сөзбен өрнектеуінде дер едік.

Рабғұзи қиссаларының ішінде кездесетін образдың бірі – Шығыс мұсылман әдебиетінде көп жырланған Ескендір бейнесі. Орта ғасырлық жазба жәдігерлерді айтпағанның өзінде, киелі кітаптардан саналатын Тәурат пен Құранның ішінен бой көрсеткен Зұлқарнайын оқиғасы ислами әдебиетте жағымды кейіпкер ретінде көрініс берді. Әлемді әділдігімен басқарып, Батыс пен Шығысты өз қарамағына қаратқан әділ патша тұлғасы классик шайырлардың шығармаларында жиі жырланды. Солардың қатарында, Фирдаусидің «Шаһнама», Низамидің «Иқбалнаме» мен «Шарафнама», Әмір Хұсрау Деһлеуидің «Ойне-е Искәндәри», Әбдірахман Жәмидің «Херәдномә-е Искәндәри», сондай-ақ Әлішер Науаидің «Сәдде Искәндәри» секілді шығармаларын атауға болады. Қазақ ақындарының ішінде Тұрмағанбет Ізтілеуов («Ескендір хикаясы»), Шәді Жәңгірұлы («Ескендір Зұлқарнайын»), Дулат Бабатайұлы («Шаштараз»), Мағжан Жұмабаев («Ескендірдің екі мүйізі»), Ыбырай Алтынсарин («Өсиет өлеңдер»), Абай («Ескендір») сияқты ақындар да Ескендір бейнесін сомдады. Сондай-ақ, Зұлқарнайын хақындағы діни аңыз-хикаялар XIX ғасырда жарық көрген кітаптар мен мерзімді баспасөз беттерінде де ауық-ауық жарияланып тұрды. Мысалы, «Дала уалаяты газетінің» 1895 жылы жарыққа шыққан 5-ші санында «Ескендір Зұлқарнайын өзінің дұшпандарын неменен жеңгені» туралы мақала жарияланса, 1909 жылы Қазандағы Б.Л.Домбровский баспаханасынан 66 беттен тұратын «Хәзрәти Зулқарнайын хикмәті тәфсирі ти-баянда баян қылыну» деген кітап шықты⁵⁰⁷.

Ислам әлемінде Ескендір Зұлқарнайынның жағымды бейнеде жасалуына Құран аяттар әсер еткен болса, оның тарихи тұлғасы мен әдеби бейнесінің сомдалуына ислам тарихын жіті зерттеген тарихшылар мен қасиетті аяттардың сырына үңілген мүфәссирлердің еңбектері қатты әсер етті. Ескендір бейнесінің түркі даласында ұзақ уақыт жырлануына да Рабғұзи сомдаған Ескендір тұлғасының өзіндік әсері болды.

Рабғұзи шығармасы – кейінгі көркем әдебиеттің дамуына әсер еткен негізгі қайнар бұлақтың бірі. Себебі Құрандағы персонаждар мен сюжеттерді суреттеуді мақсат еткен ақын-шайырлар Рабғұзи мұрасына жіті назар аударған. Орта ғасырда, сондай-ақ XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ даласында кеңінен жырланған «Жүсіп-Зылиха», «Ескендір», «Мифражнама», «Кербала оқиғасы» секілді тақырыптар Рабғұзи шығармасында өзіндік дәлел-айғақтармен егжей-тегжейлі баяндалған. Алла елшілерінің өмір жолы аят, хадистермен көмкеріліп, шығарманың құндылығын арттыра түскен. Діни тақырыпқа барып, пайғамбарлар өмірін өлең сөзбен өрнектегісі келген жазба ақындардың Рабғұзи мұрасымен танысып, көп мәліметке қол жеткізгені анық. Сондықтан да XIV ғасырда дүниеге келген бұл шығарма сол дәуірде дүниеге келген көптеген жәдігерлер секілді тарих толқынында жоғалып кетпестен, қайта бірнеше нұсқада біздің дәуірімізге дейін жетіп келді, сондай-

⁵⁰⁷ Елеуқенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. -32 б.

ақ XIX ғасырда Қазан және Ташкент шаһарларындағы алғашқы баспаханаларда бірнеше жарық көрді. Дінді көркем сөзбен үгіттеген Рабғұзи мұрасының өміршеңдігі де осында жатса керек.

Махмұт Кердеридің «Жұмақтардың ашық жолы» және пайғамбар хадистері

Тамырын тереңге тартқан түркі тарихы мен жазба әдебиеті тарихында Алтын Орда кезеңінің алар орны ерекше. Жошы ұлысы билігінің негізінде дүниеге келген алып империя тұсында түркі сөз өнерінің гүлдену кезеңі болды. Арғы арнасы «Күлтегін», «Тоныкөк» секілді руна жазулы мәтіндерден бастау алатын түркі жазба әдебиеті бертін келе Қараһандықтар тұсында дүниеге келген «Құтты білік», «Ақиқат сыйы» секілді құнды әдеби жәдігерлермен толыға түссе, ал XIII-XV ғғ. сөз өнері жанрлық және поэтикалық жағынан байи түсті. Құтыбтың «Хұсрау-Шырыны», Харезмидің «Махаббатнамасы», Хусам Кәтибтің «Жұмжұмасы», Бұрһануддин Рабғұзидың «Пайғамбарлар тарихы», Махмуд Кердеридың «Жұмақтардың ашық жолы», Сейф Сарайдың «Түрікше гүлістаны» секілді т.б. ғашықтық, діни-сопылық, діни-дидактикалық шығармалар Алтын Орда билігі тұсында дүниеге келді. Түркітанушы Х.Миңнегуловтың: «*Алтын Урда әдәбиятына қыскача гына күзәтү да шуны күрсәтә: бу чор язма мәдәнияте үзенең үсеше, идея-эстетик байлығы, поэтик дәрәжәсе белән үз дәверенең алдынгы әдәбиятлары югарылығында торган*»⁵⁰⁸, – деп, бұл дәуір әдебиетіне жоғары баға беруі біздің ойымызды нақтылай түседі. Алтын Орданың астанасы Сарайдың сол кездегі ғылым мен білімнің кеніші болғаны туралы көптеген деректер сақталған. Әсіресе Берке ханның хақ дін – Исламды қабылдауымен түркілердің қоғамдық-саяси өмірінде оң өзгерістер орын алғанын араб, парсы саяхатшылары жарыса отырып жазған. Саяси-мәдени өмірдің жандана түсуіне сол кездегі Мысырда билік тізгінін қолға алған мәмлүк қыпшақтары да өз септігін тигізді. Бір дін мен ортақ мәдениеттің аясына топтасқан бауырлас мәмлүк-қыпшақтары мен дала қыпшақтары саяси-мәдени дипломатиялық қарым-қатынастар жасады. Тату саяси байланыстың бір ұшы екі елдің арасындағы әдеби-мәдени өмірдің жандана түсуіне ықпал етті. Соның нәтижесінде Мысыр мен Сарай арасын қолына қалам ұстаған ақындар жалғап, алтын көпір рөлін атқарғаны тарихтан белгілі.

Мәмлүк қыпшақтарының билікке келуімен Мысырда қыпшақ тілі ресми тіл болса, Алтын Ордада мемлекеттік тіл қыпшақ тілі болғанын белгілі түркітанушы Ә.Нәжіп: «В XIV веке значительный размах приняла литературная деятельность в Золотой Орде, в состав которой тогда входила северная часть Хорезма. Государственным языком в Орде был кыпчакский»⁵⁰⁹, – деп атап көрсетті.

⁵⁰⁸ Миңнегулов Х. Дөнъяда сүземез бар... Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1999. -41б.

⁵⁰⁹ Наджип Э. Регионы и этапы формирования тюркских письменных языков и литератур. Туркестан: Туран, 2007. – 261 с.

Алтын Орда жазба мұрасы, негізінен, екі бағытта дамыды. Біріншісі Орданың астанасы – Сарай болса, екіншісі – Хорезм. Осы екі орталықта түркі жазба тілінде (оғыз-қыпшақ, қыпшақ-оғыз, қарлұқ-оғыз-қыпшақ) әдеби жәдігерлер жазылды. Сарайда дүниеге келген шығармаларда қыпшақ-оғыз, оғыз-қыпшақ тілдеріне басымдық берілген болса, ал Харезмдік ⁵¹⁰жазба жәдігерлер қарлұқ-оғыз-қыпшақ тілдерінің аясында дамыды⁵¹¹.

Түркі жазба тіліндегі «-д»-«з» диалект Қараһандықтар тұсында дүниеге келген әдеби жәдігерлерге тән қасиет еді. «И» дыбысының орнына «з» қолдану Мәурән-нәһір аймағын мекендеген шігіл тайпаларының ерекшелігі болатын. Кейіннен осы өлкенің Қараһандықтар билігінің астына қарауымен, «з» диалекті жазба тілге айтарлықтай әсер етті⁵¹². Бұл үрдіс XIV-XV ғғ. дейін жалғасты. Алтын Орданың Харезм аймағындағы әдеби тіл Қараһандықтар тұсындағы дәстүрлі әдеби тілдің негізіне оғыз, қыпшақ элементтерінің әсерімен қалыптасты. Харезмдік жазба жәдігерлерде үш тілдің элементтерінің де барлығын алға тартқан түркітанушы Ж.Екман бұл әдеби тілді «Харезм түркішесі»⁵¹³ деп атаған⁵¹⁴. «Қиссәсул-әнбия», «Нәһжул-фәрадис», «Сиражул-қулуб», «Мұғинул-мүрид» секілді т.б. шығармалар осы жазба тілде дүниеге келді. Бұл түркі жазба тілінің дамуындағы өзіндік ерекшелігі екенін ерекше айта кеткен жөн.

Дешті Қыпшақ, Харезм, Солтүстік Кавказ, Қырым және Бұлғар секілді кең байтақ өлкені тұтастай қамтыған Алтын Орда мемлекетінің құрамына сол кездегі түркі тайпаларының көбісі кірген. Сондықтан да осы алып империяның тұсында дүниеге келген әдеби һәм мәдени ескерткіштердің жазылуы мен дүниеге келуіне бүгінгі мұсылман түркі халықтарының әрқайсысының өзіндік үлесі бар екендігі дау тудырмайды. Сол себепті тарих қойнауына енген Алтын Ордалық жәдігерлерді тек бір ұлттың ғана еншісіне таңу немесе Харезмдік әдеби ескерткіштердің тілін «ескі өзбек тілі» деп, бір жақты ғана қарастыру ағаттық болар еді⁵¹⁵. Осы орайда белгілі түркітанушы Ә.Нәжіптің: «Предки современного казахского народа составляли основную массу населения Золотой Орды, особенно одно из наиболее культурных частей государства – Белой Орды. Немаловажную роль сыграли непосредственные предки современных казахов, кыпчаки, также в низовьях Волги, Северном Хорезме и в мамлюкском Египте. Поэтому изучение лиретатурных памятников, созданных в тот период на упомянутых территориях, является неотложной задачей казахских

⁵¹⁰ Хоразм ёдгорликларинда қадимги китобий тил ҳамда уғуз, қипчоқ унсурларининг аралашған-лигини курамыз.

⁵¹¹ Турсунов У, Уринбоев Б, Алиев А. Узбек адабий тили тарихи. Тошкент: Уқитувчи, 1995. – 91б.

⁵¹² Екман Ж. Харезм, Кыпчак ве чағатай түрікчесі үзеріне араштырмалар. Анкара, 2003. - 75с.

⁵¹³ 13. yüzyıldan itibaren, Harezmi ve şir deryanın aşağı kesiminde kısmen Oğuz /Türkmen/ ve Kıpçak yerli ağızlarının tesiri altında Karahanlıçadan teşekkül eden, Orta Asya Türkçesi /Doğu Orta Türkçesi/ edebiyat dilinin inkişaf merhalesine Harezmi Türkçesi adını veriyoruz.

⁵¹⁴ Екман Ж. Харезм, Кыпчак ве чағатай түрікчесі үзеріне араштырмалар. Анкара, 2003. - 1с.

⁵¹⁵ Наджип Э. Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIV века. Туркестан: Туран, 2004. – 276 с.

филологов, в частности, историков языка и литератур»⁵¹⁶, – деп, Алтын Орданың құрамына бүгінгі қазақ халқының ата-бабаларының да кіргенін, сондай-ақ Волга, Хarezм және Мысырлық әдеби-мәдени ескерткіштерде қазақтардың да үлесі бар екенін ерекше атап өтуіне қарап, ғалымның бұл мәселеге бір ұлттың шеңберінде емес, қайта кеңжүректі түркішілдік рухпен келгенін аңғаруға болады.

Ал, Алтын Ордалық әдеби ескерткіштер қашан да қазақ ғалымдарының назарынан тыс қалмаған. Басқа қоғамдық ғылымдарды айтпағанның өзінде, «Қазақ әдебиеті тарихының» орта ғасырлық дәуірі ретінде әдебиетшілер де бұл тақырыпқа жиі атбасын бұрып келеді. Мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында қолға алынып отырған іргелі зерттеулерде де Алтын Орда ескерткіштеріне көп көңіл бөлініп отыр. Алайда әлі күнге ғылыми айналымға түсе қоймаған көне жәдігерлер әлем кітапханаларында өз зерттеушілерін шаң басып күтіп жатқаны ақиқат.

Түркі халықтарының сөз өнеріне деген ерекше ықыласының нәтижесінде XIII-XV ғғ. бір жағы Сарай ордасы, екінші жағы Хarezм аймағымен ұштасып жатқан кең байтақ өлкеде түркі жазба тілінде (оғыз-қыпшақ-қарлұқ, қыпшақ-оғыз-қарлұқ, оғыз-қыпшақ, қыпшақ-оғыз диалектілері негізінде) бірнеше діни-дидактикалық, діни-танымдық, сопылық және ғашықтық көркем шығармалар жазылды. Солардың бірі – Махмуд бин Ғали әл-Булғари әс-Сарай әл-Кердеридің (?-1360 ж.) діни-дидактикалық сарында жазылған «Нәһжүл-фәрадис» (Жұмақтықтардың ашық жолы) атты туындысы.

Шығарма авторының аты-жөні – Ғали ұлы Махмуд. Автордың әл-Булғари әс-Сарай әл-Кердери деген тахаллусын ғалымдар Махмудтың Булғарда туылып, Алтын Орданың орталығы болған Сарайда өмір сүргендігін алға тартады. Ал, осындағы әл-Кердер деген атауға келгенде ғалымдар пікірі үшке бөлінген. З.У.Тоған, Ф.Көпрүлү, Я.Кемал секілді ғалымдар әл-Кердери деген атауды автордың көне Хarezм төңірегіндегі Кердер шаһарынан білім алғандығымен байланыстырады⁵¹⁷. 1930 жылы Қырым нұсқасын жариялаған Я.Кемал: «*Курдер находится в Хорезме на востоке от Куне-Ургенч между современными Ене-Калем и Чимбаем; в прежнее время он считался известным городом*» (4; 246), - деп, Махмуд бин Ғалиды Хarezм аймағында болған десе, Б.Яфаров: «*Кәрд сүзе күп жирдә Болгар сүзе белән бәйләнен йори. Ш.Мәржәнинен «Мостафад әл-Әхбар» китабында Кәрд Болгар... искә алына, шулай ук Ленинградта Көнчыгышны өйренү институтында В 344 шифрындагы кулъязма эчендә Кәрд Болгарны мактаган фарсыча шигыр бар. Менә б мәгълүматлар Болгар илендә берәр авыл я шәһәр яки Болгар шәһәре тирәсендәге район түгелме икән дигән фикергә китерә*»⁵¹⁸, - деп, Кердердің Болгар төңірегінде болуы мүмкін бір жер екендігі туралы өзінің ойын ортаға салған. Десек те, белгілі түркітанушы ғалым Ә.Нәжіптің «Нәһжүл-Фәрадистің» Санкт-Петербург нұсқасын зерделей келе: «*Как известно, многие из казахских родов и племен входили тогда в состав Золотой Орды.*

⁵¹⁶ Бұл да сонда, 656.

⁵¹⁷ Наджип Э. Регионы и этапы формирования тюркских письменных языков и литератур. Туркестан, 2007. 246 с.; Eckmann J. Nehcül-Feradis. Uştmaһlarınғ ақуқ yolu /Cennetlerin ақık yolu/. Ankara, 2004. v s.; Нуриева Ф. «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булғари. Казань, 1999. 28 с.

⁵¹⁸ Нуриева Ф. «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булғари. Казань, 1999. – 306.

Племена, входившие в состав «киши жуз» кочевали в непосредственной близости от культурных центров государства в низовьях Волги. «Киши жуз» в свою очередь распадался на 1) «Алим улы»; 2) «Бай улы»; 3) «Жети уру». «Жети уру» распадался на семь крупных родов, одним из которых и был род «Курдер». Следовательно, мы нашего автора можем по происхождению связать с родом Курдер. Тогда мы уточнили бы его биографию так: Махмуд бин Али родился в Булгаре, жил и творил в Сарае и происходил из рода Курдер»⁵¹⁹, - деген ойы көңілге қонымды екенін ерекше атап өткен жөн.

Мұхаммед пайғамбардың өсиеттерін негізгі ұстын етіп алған Махмуд әл-Кердери бұл тындысын сол дәуірде кеңінен тараған «Арбағин» үлгісімен жазып шыққан. Хадис ілімінің «алтын ғасыры» аталған IX-X ғғ. көптеген мұхаддистер пайғамбардың айтқан сөздері мен істеген іс-әрекеттерін топтастырып, сол жинақталған өсиеттердің Алла елшісі Мұхаммедке қаншалықты қатыстылығын анықтау барысында оларды «сахих» (дұрыс), «хасан» (жақсы) және «зайф» (әлсіз) деп жүйелеген болатын. Сол кезеңдерде «Мұхаддистер әмірі» атанған Имам Бұхаридан бастап, Имам Муслим, Имам Термизи секілді ғұламалар өздерінің «Сахих» жинақтарын Ислам әлеміне ұсынса, олардың артынша Әбу Дәут, Ибн Мажа сияқты көптеген хадистанушылар да таңдамалы хадистер жинағын мұсылман жамағатына тарту етті. Пайғамбардың: «Кімде-кім менің хадистерімнен қырық хадисті естімегендерге жеткізсе, жұмақтық болады», – деген өсиетін берік ұстанған мұсылман қауымы Алла елшісінің өсиеттерін кейінгі ұрпаққа сап қалпында жеткізуге тырысқан. Қолына қалам ұстаған ақын-шайырлар даналық сөздерді көркем сөзбен жеткізуге кірісті. Соның негізінде орта ғасырда кеңінен тараған «Арбағин» (Қырықтық) жанры дүниеге келді. Шығыс мұсылман шайырларын айтпағанның өзінде, түркі дүниесінің Нәсими, Физули және Науаи секілді саңлақтары пайғамбардың таңдамалы қырық хадисін өлең сөзбен өрнектесе, Махмуд әл-Кердери қырық хадисті жеке-жеке талдап, оның терең мазмұнын ашып, қарапайым халыққа ұғынықты болу үшін қара сөзбен жеткізуге күш салған. Осы қырық хадисті берік ұстанған әрбір мұсылман жұмақтық болатынын ұғындыру үшін де автор өз шығармасын «Нәһжүл-фәрадис» яғни «Жұмақтықтардың ашық жолы» деп атаған.

«Нәһжүл-фәрадистің» композициялық құрылымы негізінен үлкен-үлкен төрт баптан тұрады. Әр бапта он бөлім бар. Әр бап белгілі бір тақырыпты көтерген. Ішкі бөлімдерде сол тақырыптың мазмұны ашылған. Бұл туралы Махмуд әл-Кердери: «Осы хадиске сүйеніп, пайғамбар (Алланың оған сәлемі болсын) хадистерінен сенімді кітаптардан қырық хадисті топтастырдық. Және осы хадистерге лайықты хикаяларды пайғамбар (Алланың оған сәлемі болсын) ахуалынан, тағы Хуләфәи рашидин жағдайынан, ғұлама және машайық ахуалынан құрастырып, бұл кітапты төрт бапқа бөлдік. Және әр бапты он бөлімге бөлдік және әр бөлімнің басына бір хадисті келтірдік. (Осылайша) пайғамбар (Алланың оған сәлемі болсын) хадистерінен жиынтығы қырық хадис болады.

Алғашқы бабы – пайғамбардың (Алланың оған сәлемі болсын) қасиеттері

⁵¹⁹ Наджип Э. Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIV века. Туркестан: Туран, 2004. – 248с.

туралы болады;

Екінші бабы – Хуләфәи рашидин, әһлі бәйт және төрт имамның ерекшеліктері туралы болады;

Үшінші бабы – Хақ Тағаланың құзыретіне жақындатар игі амалдар туралы болады;

Төртінші бабы – Хақ Тағаланың құзыретінен алшақтатар жауыз амалдар туралы болады», – деп шығарманың басты мазмұнымен таныстырып шығады.

Жоғарыда айтылғандай, әр бөлім Мұхаммед пайғамбардың бір хадисімен басталып отырған. Автор сол бөлімде пайғамбар өсиетінің хақтығын сахаба-табиндер мен әулие-әмбиелердің даналық сөздерімен, сондай-ақ олардың өмірлеріне қатысты қызықты хикаяларымен жеткізуге тырысқан. Бір бөлім бір тақырыпқа ғана арналғандықтан автордың айтар ойы тиянақты, жинақы берілген. Ахлақ, тәлім-тәрбие секілді адами асыл қасиеттерден тұратын бұл еңбегін жазарда Махмуд әл-Кердери Ислам әдеміне танымал болған мұхаддис, факих ғалымдардың еңбегін көптеп пайдаланған. Шығарманың соңында автор өзі қараған бірнеше еңбектің атын атайды.

XIV ғасырда оғыз-қыпшақ-қарлұқ тілдерінің негізінде дүниеге келген бұл шығарманы ең алғаш ғылым әлеміне танытқан түркітанушы Ш.Мәржани болатын. Ол өзінің «Мустәфәдул-әхбәр фи әхуали Қазан уә Булгар» (1897 ж.) деген еңбегінде Махмуд әл-Кердеридің бұл туындысы туралы тың мәліметтер ұсынған. Содан кейін Ахмет Зәки Уәлиди Тоған «Narezmde yazılmış eski türkçe eserler» (1926) атты зерттеуінде «Нәһжул-Фәрадисті» харезмдік ескерткіштер қатарында қарастырған. Сонымен бірге Ялта шығыс музейінің ғылыми қызметкері Якуб Кемал да 1930 жылы бұл шығарманың Қырымдық нұсқасын «Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджль-Фарадис» деген атпен жариялаған. Содан бастап ғалымдар назарына іліккен бұл туындыны әр жылдары А.Самойлович, Ш.Абилов, Э.Наджип, Б.Яфаров, Э.Фазылов, С.Вахиди, Я.Экман, Е.Блоше, Ф.Көпрүлү, У.Киуаметдин секілді түркітанушылар зерттеген. Шет ел ғалымдары шығарманың мәтінін жариялап, шолу мақалалармен ғана шектелсе, кешегі кеңес ғалымдары негізінен шығарманың тілдік жағына баса назар аударған.

Соңғы жылдары бұл шығармаға деген қызығушылық бауырлас түркі халықтарында да артып келеді. Солардың қатарында тілші Ф.Нуриеваның «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари» (1999 г.), «Мәхмуд әл-Булгари. Нәһжел-Фәрадис» (2002) деген екі еңбегін ерекше атап өткен жөн.

«Нәһжул-Фәрадистің» біздің заманымызға дейін бірнеше нұсқада жетіп келген. Татарстан орталығы Қазанда жеті (Н.И.Лобачевский атындағы Ғылыми кітапхананың сирек кітаптар мен қолжазбалар бөлімінде – 4; Г.Ибрагимов атындағы Тіл, әдебиет және сәнгать институты кітапханасында – 2; Қазан мемлекеттік педагогика университетінде – 1), ал, Уфа, Ульянов және Астраханда бір-бір нұсқасы сақталған. Сонымен бірге Санкт-Петербургтағы Шығыстану институты архивында «Нәһжул-Фәрадистің» екі нұсқасы бар⁵²⁰.

Десек те ғылымға белгілі ең көне нұсқа – Стамбулдағы Сүлеймания кітапханасының Йени Жәми бөлімінің 879 нөмірде сақталған қолжазба болып

⁵²⁰ Мәхмуд әл-Булгари. Нәһжел-Фәрадис. Казан, 2002. – 5б.

есептеледі. Бұл қолжазбаның басқа нұсқалардан басты айырмашылығы – біріншіден, көшірілу тарихы жағынан автор заманына жақындығы болса, екіншіден, толық нұсқада сақталуы дер едік (Бұл нұсқа 34×25 см. пішімде, әр бетте 17 жолдан тұратын 222 парақ, яғни 444 беттен тұрады). Қою қара сиямен жазылып, кейбір жерлер ерекшеленіп қызылмен берілген бұл нұсқа тікелей автор тарапынан жазылмағанымен де, соның көзі тірісінде көшірілген. Насх көркемжазуымен көшірілген қолжазбаның соңында кәтіп (көшіруші): «Бұл кітап тарих жеті жүз алпыс бірде, Алланың қасиетті айы – Жумәдул-улә айының алтыншы күні сәске (біздің жыл санақ бойынша 1360 жылы наурыздың 22-сі – Т.Қ.) уақытында аяқталды. Және бұл кітаптың авторы осы жексенбі күні өткінші дүниеден мәңгілік дүниеге аттанды», – деп, шығарма авторының екі-үш күн ғана бұрын дүниеден өткеніне тоқталған.

Бүгінгі ғылымға белгілі бұл қолжазбаны ғылым әлеміне танытқан Зәки Уәлиди Тоған болғанымен де, көне нұсқаға жарық өмір сыйлаған түркітанушы Я.Экман болатын. Ол Стамбул нұсқасын 1956 жылы Түркияда жариялады. Содан бері де бірнеше рет жарық көрді.

Сонымен бірге 1928 жылы Қырымнан табылған қолжазба да, көшірілу тарихы жағынан көне нұсқа болып есептеледі (1390 жылы Мұхаммед ұлы Қасым тарапынан көшірілген). Бұл нұсқа туралы алғаш мәлімет берген Ялта шығыс музейінің қызметкері Я.Кемал болатын. Өкінішке қарай, 549 беттен тұратын қолжазба жоғалған.

Көнеден жеткен шығарманың кейбір нұсқалары біздің заманымызға дейін жетіп келмегенімен де, негізгі деген сенімді қолжазбаның сол қалпы сақталуы көңілімізге қуаныш ұятатады. Әрі жазылу тарихы жағынан автор өмір сүрген заманға жақындығы да Стамбул нұсқасының толықтығына әрі заман тезіне еніп, әртүрлі «өңдеу, түзетулерден» аман сақталғандығына толық кепілдік берсе керек. Сондықтан да бұл нұсқаның оқырман назарына қарай жол тартуын үлкен қуанышпен қарсы алғанымыз жөн демекшіміз.

Әрине, Махмұт әл-Кердеридің әдеби мұрасы осы күнге дейін қазақ ғалымдары тарапынан толық зерттеліп болған жоқ. Өзге ғасырларда дүниеге келмеген әдеби жәдігерлерімізде есепке алмағанның өзінде, соңғы бір-екі ғасыр көлемінде, әсіресе ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың басында көптеген діни-танымдық, діни-дидактикалық шығармалардың дүниеге келгендігі белгілі. Тіпті қазақтың бас ақыны Абайдан бастап, сол дәуірдің белгілі сөз зергерлері Ыбырай, Шәкәрім секілді саңлақтардың өздері өлең сөзбен қатар, халықты рухани жағынан байыта түсу үшін өздерінің «Китәбун тәсдиқ», «Мұсылмандық тұтқасы», «Иман шарт» деген еңбектер жазуы дін ілімінің қашанда өзекті мәселе болғанын аңғару қиын емес. Сонымен қатар қазақ әдебиеті тарихында «кітаби ақындар» аталып жүрген күнгей мен сыр бойының бір топ ақын-шайырларының басты жырлар тақырыбы да дін тақырыбы болды. Шәді Жәңгірұлы бар қадір-қабілетін Хақ дінді насихаттауға жұмсаса, Тұрмағанбет Ізтілеуұлы, Мәшһүр Жүсіп секілді ақындар ислами дүниетанымның негізінде тамаша жыр-жауһарларын дүниеге алып келді. Олардан бөлек қазақ ауыз әдебиеті мен жырау-жыршылардың шығармаларында да Аллаға мадақ, пайғамбарға салауат айтылған тұстар аз емес. Қараһандықтар тұсында басталған мұндай әдеби дәстүрдің ұзақ уақыт бойына жоғалмастан бүгінгі күнге дейін жетуі ерекше қуантарлық жағдай.

Қазақ әдебиеті тарихындағы осындай мәселелерді ескере келгенде Махмұт әл-Кедери мұрасының құндылығы да арта түсері анық. Кедери еңбегі мен кейінгі ақын-шайырлардың шығармаларындағы ұқсастықтар мен ерекшеліктер алдағы уақытта кеңінен зерттеле беретіндігіне күмәніміз жоқ.

Харазми «Махаббатнамасы» және ихсан мәселесі

Алтын Орда тұсында дүниеге келген шығармалардың бірі – Харазмидің «Махаббатнамасы». Әдеби жәдігер һижри 754, миләди жыл қайыруы бойынша 1353 жылы Сыр жағасында дүниеге келген. Муаллифі туралы толық дерек жоқ. Бүгінгі ғылымға оның тек Харазми деген тахаллуспен ғана қалам тербегені белгілі. Түрколог Ә.Нәжіп шығармадағы «Сүйінсін пенде Харазми Рауани» деген жолға сүйеніп, муал-лифтің Рауани деген де тахаллусы болғанын айтады⁵²¹. Сондай-ақ ол Харазми атты лақап аттың Хожәндидің «Ләтафатнамасында», Сәйф Сараидың «Гүлістан бит-түркиінде» де кездесетіндігін жаза отырып, олардың «Махаббатнамаға» қатысы болмады ма екен деген ой тастайды⁵²². Десек те, орта ғасырларда Харазм аймағында бір емес, бірнеше ғалым-ғұламалар мен ақын-шайырлардың өмір сүргендігін ескерсек, шығарма муаллифі хақындағы зерттеулер әлі де тереңірек қарастыруды қажет етері анық.

«Махаббатнамада» Харазми бұған дейін парсы тілінде бір-неше туындылар жазғанын, оның шайырлық шеберлігін тани білген Ақ Орда әмірлерінің бірі – Қоңырат руынан шыққан Мұхаммед Хожабек⁵²³ өзі туралы шығарма жазып беруді өтінгенін, соның нәтижесінде осы жәдігердің дүниеге келгенін баяндайды. Осылайша өз заманының беделді бектерінің бірінен тапсырыс алған ақын шығармасын сол кездегі шығыс мұсылман әдебиет үрдісіндегі «нама» дәстүрімен жазып шыққан. Туынды негізінен он бір хаттан және әр «наманың» арасында кездесетін бірнеше өлең-жырлардан (ғазал, мәснәуи, фард, қыйтға) тұрады. «Махаббатнаманың» жалпы көлемі 473 бәйіттен, яғни 946 тармақтан тұрғанымен де, оның 156 бәйіті (312 тармақ) парсы тілінде жазылған. Парсы, түркі тілдерінде қатар қалам тербей білген ақын сол дәуірде жиі кездесетін «зуллисан» (қостілді) ақындардың қатарынан саналған.

«Махаббатнаманың» алғаш нұсқаларын тапқан академик В.В.Бартольд. Ол 1914 жылы ғылыми сапармен Англияға барғанында Британия мұражайында сақталған араб әрпіндегі «Махаббатнаманы» (шамамен 1508-1509 жылдары жазылған) кездестірсе, 1922-1923 жылдары екінші сапарында сол музейден ұйғыр әрпімен жа-

⁵²¹ Наджип Э.Н. Мухаббат-наме (Текст, транскрипция, перевод и исследование). Москва, 1961. 106.

⁵²² Бұл да сонда, 116.

⁵²³ Нәжіп Ә. Мұхаммед Хожабекті 1357-1359 жылдары Алтын Орда билігі атынан Мәскеуге елші болып барған Хожабек Мұхаммед екеуі бір адам болуы мүмкіндігін жазады. Қараңыз: “Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIV века”, Туркестан, 2004. 57-бетте.

зылған тағы бір нұсқаны тапқан. Соңғысы бүгінгі ғылымға белгілі ең көне нұсқа саналады. Бұл жәдігер 1432 (хижри 835) жылы ережеп айының басында Иазд шаһарында Мансур есімді хаттат тарапынан көшірілген. Сондай-ақ, бұдан басқа араб әрпіндегі тағы екі нұсқа Ыстамбулдың Ұлттық кітапханасынан табылған. Десек те, соңғы екі нұсқа толық болмағандықтан да, қолдарыңыздағы кітап Британия мұражайындағы араб қолжазбасы негізінде дайындалып отыр.

Орта ғасырларда дүниеге келген өзге әдеби жәдігерлерге қарағанда Харазми мұрасын зерттеуде айтарлықтай ғылыми жұмыстар атқарылған. В.В.Бартольд⁵²⁴, А.Н.Самойлович⁵²⁵, Дж. Клосон⁵²⁶ секілді ғалымдармен басталған харазмитанушылар қатары бертін келе арта түсті. “Махаббатнаманы” зерттеуде әрі орыс тіліне тәржімалауда А.М.Щербак⁵²⁷, Ә.Нәжіп⁵²⁸, А.Старостин⁵²⁹ сынды ғалымдар көп еңбек сіңірді. Т.Жалолов⁵³⁰ «Махаббатнаманы» өзбек тіліне аударды. Ғ.Айдаров, Ә.Құрышжанов, М.Томанов⁵³¹, І.Кеңесбаев, Ә.Керімов⁵³² секілді тілші-ғалымдар Харазми шығармасын тілдік тұрғыдан зерттей білді. Әсіресе, А.Қыраубаева⁵³³, Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев⁵³⁴ сияқты ғалымдардың осы саладағы ізденістерін ақын мұрасын ұлттық дүниетаным тұрғысынан насихаттаудағы ерен еңбек деуге болады. Сондай-ақ, бұл аталған ғалымдардан басқа, «Махаббатнама» туралы зерттеулер түркі халықтарының әдебиет тарихына арналған томдарда, жекелеген ғалымдардың монографияларында, сондай-ақ ғылыми басылымдарда да бірнеше рет жарық көрді.

Десек те, бұл аталған зерттеулерде шығармадағы иләһи ғашықтықты зерттеуге қарағанда, бұл дүниенің мажази махаббатын талдауға көп орын берілгені жасырын емес. Оған себеп, аға буын зерттеушілердің Ислам мәдениеті, тасаууф сырлары секілді діни мәселелерді жіті түсінбегендігі, түсінсе де белгілі себептерге байланыс-

⁵²⁴ Бартольд В.В. Новая рукопись уйгурским шрифтом в Британском музее. – Доклады Российской Академии наук. Серия В. –Л., 1924. Апрель-июнь. 57-58-бб

⁵²⁵ Самойлович А.Н. К истории литературного среднеазиатского-турецкого языка. – В кн.: Мир-Али-Шер. Москва, 1928. 1-23-бб.

⁵²⁶ Glauson G.F. Hitherto unkown Turkish Manuscript in “Uigur” Characters //Journal of the Royal Asiatic Society. London, 1928. –99-130.

⁵²⁷ Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббатнаме. Памятники древне-уйгурской и староузбекской письменности. Москва, 1959. –171-б.

⁵²⁸ Наджиб Э.Н. Мухаббат-наме (Текст, транскрипция, перевод и исследование). Москва, 1961. –275-б.

⁵²⁹ Хорезми. Книга о любви /Перевод со староузбекского, предисловие и примечание А.Старостина. Ташкент, 1962. –790-б.

⁵³⁰ Хоразмий. Мухаббатнома. Нашрга таярловчи Т.Жалалов. Тошкент, 1959. –70-б.

⁵³¹ Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы, 1971. –272-б.

⁵³² Кеңесбаев І., Керімов Ә. Қазақ әдеби тілінің қалыптасу тарихы мен даму жолдары. Алматы, 1981.

⁵³³ Хорезми. Махаббатнама. Аударған А.Қыраубаева. Алматы, 1985.

⁵³⁴ Оғыз-наме. Мұхаббат-наме /Текстерді баспаға дайынд., қазақ тіліне ауд. және қазақ әдебиетімен байланысы туралы зерттеу мақалаларды жазған Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедұлы, Ө.Күмісбаев. А., 1986.

ты ашып айтылмағаны деп ұққан дұрыс. Себебі Харазми «Махаббатнамасының» бар құндылығы – иләһи ғашықтықтың сырларымен көмкерілгендігінде жатыр.

«Махаббатнамадағы» әуелі, Алла атына, пайғамбар затына айтылған ұлықтау-мадақтаулар мен шығарма соңында Жаратушыға жалбарынған мінажаттан шығарманың композициялық құрылымының сол дәуірдің әдеби тынысына толығымен бағынғанын аңғарсақ, ақынның ғашық пен мағшұқ бейнесін суреттеу арқылы ұлы махаббат тақырыбын сәтті аша білгенінің куәсі боламыз. Екі ғашықтың арасында бір-біріне жолданған наз-тілектер мен ішкі сезімдердің астарланып, жұмбақталып берілуі, кейде арнайы ұғымдармен көмкерілуі, автор көтерген мәселенің басты ұстыны иләһи ғашықтықта жатқандығынан хабар береді. Онысы түсінікті де. Себебі ақын өмір сүрген кезең, яғни XIV ғасырдағы діни үгіт-насихат, негізінен, сопылық дүниетаным тұрғысындағы тариқаттар тарапынан жүргізіліп, қоғамдағы шайқы мен дәруіштердің орны нақтыланған уақыт болатын. Тасаууф саласына қатысты жазылған еңбектердің басым бөлігі де осы кезеңге тиесілі екендігі белгілі. Өз заманының жырын жырлаған Харазмидің де тариқат тізгінін ұстамаса да, белгілі бір дәрежеде осы іліммен нәпсі тәрбиелегенін аңғару қиын емес. Олай деуімізге себеп, ақынның шығарма соңында өзінің хәлін баяндап:

خرابت ايچره مسجده یريم بار
کيم اوش هم رندمين هم پارسامين

деген жолдар мысал бола алады. Ол «Харабат ішінде ... жерім бар, ...рендпін һәм парсамын», деп өзінің жағдайынан хабар береді. Осындағы «харабат», «ренд» және «парса» сөздерінің сопылық дүниетанымда өзіндік терең мәнге ие екендігі белгілі:

Харабат – сөздікте қираған, бұзылған жер деген мағына бергенімен де, сопылық дүниетанымда «шарапхана», «мейхана» деген ұғымдарға ие. Сондай-ақ, сопының бүтіндей фәна болуы да харабат деп аталады. Ал, сопылықтағы шарап пен мейдің ғашықтық шарабы екенін ескерсек, «шарапхана», «мейхана» дегеніміз сопының Жаратушымен қауышатын, нәпсі тәрбиелейтін орны болмақ. Сондықтан да Харазми өз шығармасының бірнеше жерінде көңілдегі қайғы-мұңды ша-раппен жууды ұсынады. Оны кейде «мей», «баде» деп берсе, кейбір жерде «жам» деген ұғыммен жеткізеді. Әр хаттың соңында келіп отыратын үш-төрт бәйітті мәснәуиде қайталанып келіп отыратын «сақйдан шарап сұрау» жолдары шайыр жүрегінің ғашықтық шарабына қаншалықты ынтықтығын көрсетсе, сонымен бірге ақын бойына қуат, илһамына шабыт беретін рухани күшке айналған.

Ал, ренд дегеніміз, діни түсінік бойынша шариғат шарттарынан білетұра бас тарту, яғни ертеңгі күнгі жауапкершілігін білсе де, Жаратушының амалдарын орындамау болса, сопылық дүниетанымда ғашықтық жолына түскен жанның бұл дүниенің алдамшы қызықтарынан қашып, тәркідүниелікке салынуы. Парса – күнәлі істерден бойын аулақ ұстау, шынайы діндарлық деген мағына береді.

Осындай рухани кемелдікке кенеліп, нәпсі тәрбиелеудің жолына түскен шайыр өзінің айтар ойын өлең сөзбен өрнектеп қана қоймастан, сонымен бірге өзінің сопылықтағы қай дәрежеде екенін де айтып өтеді. Харабат пен рендке қадам басып, парсалыққа тырысқан ақын шығармасының сопылыққа мәнге құрылуы, Алла мен пенде арасындағы ғашықтықтан, иләһи сырдан хабар беруінің мәні осында жатыр.

Әдетте, сопылық әдебиеттің басты ерекшеліктерінің қатарында, әуелі шығарманың идея-тематикалық жағынан ақынның иләһи ғашықтығы, яғни Жаратушының жамалына деген ынтық-тығы бірінші кезекте тұрса, екінші, ондағы образдар мен сюжеттер, арнайы атаулар мен терминдер арқылы жүзеге асады. Шығыс мұсылман әдебиетінде, соның ішінде классикалық түркі жазба жәдігерлерінде кеңінен қолданылған сопылық терминдер (зікір, тариқат, мағрипат, шарифат, хақиқат, сама, суфи, тәуәккул, сұхбат, захир, батин, фәнәфилла, халқа және т.б.) мен символдық, яғни шартты түрде берілетін атаулар (сақи, мей, мейхана, шараб, гүл мен бұлбұл, ләйлі-мәжнүн, жәми жәм, шам мен пәруана) терең һәм астарлы мәнге ие болып, өзіндік терминдер жүйесін құрайды. «Махаббатнамада» да сопылық астары бар сақи, жәми жәм, пәруана (көбелек) мен шам, гүл мен бұлбұл секілді бірнеше образдар кездесіп отырады. Мысалы:

اگر پروانه جان بر كف ندارد
بگرد شمع گرديدن ندارد

Немесе:

جهاندا سلطنت قول لار بيلا خوش
چمن نيک گل لاري بلبل بيلا خوش

Бірінші өлең жолдарындағы көбелек (пәруәнә) мен шам, екінші бәйіттегі бұлбұл мен гүл секілді ұғымдардың мажази (дүниелік) ғашықтыққа қарағанда, мистикалық жағы басым. Көбелектің шамға, бұлбұлдың гүлге ынтықтығының астарында пенде мен Жаратушы арасындағы қарым-қатынас суреттелген.

Харазми де өзге сопы шайырлар секілді ғашық ақын. Ол осы жолда бақ пен бостандарда ұшып сайрағысы (Сенің ышқыңда сайрарға Харазми, Бүгін әлемде бір бостан жоқ, ей жан), ғашықтықта бүтіндей жоқ болғысы келеді (Сенің ышқыңда Харазми жоғалды). Мұндай жолда ғашық болу – кез-келген сопының арманы. Себебі ғашықтық жолдың жемісі – фәна, яғни негізгі ақиқатқа жеткізеді.

کرشمه بير لا عاشق اولتورورسيز
سيز اولتورگان کيشي اولکايمو هر گز

Немесе:

بيزنيک مذهب تا عاشقلارني سيز لار
اگر اولتورسانکيز تاوان يوق اي جان

деп жырлайды Харазми. Мұнда сопылық шарттардың бірі – өлместен бұрын өл, қағидасы берілген. «Муту қәблә ән тәму-ту», яғни «Өлместен бұрын өл» деген – Алла жолында һауаи нәпсіні өлтіру, фәни дүниенің алдамшы нәрселерінен бас тарту. Себебі іштегі нәпсі өлмейінше, сопы ғашық болмайды. Осы жолда сопылар Жаратқанның жіберген кез-келген сынағына төзуге де дайын (Жападан еңіремес бұл жолда ғашықтар).

Сопылық жолдағы махаббат – сыр. Иасауи, Бақырғани, Аттар, Мәуләуи секілді Хаққа ғашықтардың бәрі де махаббаттың сыр екенін жырлаған. Харазми де Мұхаммед пайғамбардың махаббатпен Алланың сүйіктісіне айналғанын айта келе:

محبت تين توغار مينک تورلي اسرار
کونکول اسراريني جان بيرله اسرار

яғни «Махаббаттан туады мың түрлі әсрар (сырлар), Көңіл әсрарын жан бірлә

асрырар», – деп, махаббаттың түбі сыр екенін жазады.

Харазмидің «Махаббатнамасында» таза сопылық шығармалардағыдай тариқат пен хақиқат мәселелері ашып айтылмағанымен де, іштей сопылық астар алған. Ақынның сұлу сымбатты суреттеуінің астарында Хақтың жамалы жасырынған. Мұндай шығармалар сопылық әдебиетте мазхар деп аталады. Мұндай әдеби жәдігерлерде ақынның негізгі айтар ойы тұс-палданып, барынша астарланып беріледі. Осы жәдігерді діни тұрғыдан зерттей білген А.Ахметбекова: “Егер де Хорезмидің “Мухаббатнаме” дастанын сопылық әдебиет тұрғысында талдасақ, ақын шығармашылығының жабулы жатқан жаңа қырлары ашылары сөзсіз,” – деп, ақын мұрасының бар сыры сопылық дүниетанымда жатқанын жазған⁵³⁵. Сондықтан да Харазми шығармасындағы ұғымдар мен атаулардың түпкі мәнін жете меңгерместен, ақынның айтпақ ойын түсіну тіптен мүмкін емес.

⁵³⁵ Ахметбекова А. “Мухаббатнаме” дастанының сопылық мәні //ҚазҰУ-нің хабаршысы. Шығыстану сериясы, №1(18). Алматы, 2002. 35-39-бб.

«Мұғинул-мурид» шығармасындағы Ханафи мазһабының жырлану ерекшелігі

Алтын Орда тұсында дүниеге келген сондай шығармалардың бірі – «Мұғинул мүрид» (Мүридке көмекші). Ислам дінінің негізгі ұстындары мен сопылықтың сырлы әлемі өлең сөзбен өрнектелген бұл шығарма ХІҮ ғасырда Хarezм аймағында дүниеге келген. Ғылымға белгілі жалғыз нұсқа Бұрсадағы Жазба және баспа ескі шығармалар кітапханасында сақталған. Шығарманы әр жылдары З.У.Тоған, Ф.Көпрүлү, Ж.Екман, А.Бодроглети, А.Караманоглы, Н.Халимов, Ч.Гөкленов, Р.Топарлы, М.Аргуншаһ секілді ғалымдар зерттеп, өз пікірлерін білдірген. Десек те әдеби ескерткіштің қазақ әдебиеті тарихында алар орны, кейінгі шығармаларға әсері, көркемдік дәстүр жалғастығы секілді мәселелер қазақ әдебиеттануы тарапынан арнайы қарастырылмаған.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, харезмдік жәдігерді түркітанушы ғалымдар зерттеп, өз тұжырымдарын жасағанымен де, шығарманың авторына келгенде пікірлер екіге жарылған. Бірінші топ шығармадағы Ислам деген атқа сілтеме жасаса, келесі топ Әбілғазы Баһадүрхның «Шежере-и Тәрәкимәсындағы» мәліметке арқа сүйеген.

«Мұғинул-мүридтің» 1608-ші жолында мынандай жолдар берілген:

Бұ қач сөз айтқан аты Ислам ол,
Тілегі ақыр уақыт иман, Ислам ол,
Атам-баба Ислам «уәлийул-уәра»,
Өзі зікрі тілде түмен әслам ол⁵³⁶.

Осындағы «Бірнеше сөз айтқанның аты Ислам ол» деген алғашқы жолда шығарманы жазған адамның аты Ислам екені ашып айтылған. Алайда бұл оның шын аты ма, әлде бүркеншік лақабы ма, немесе тахаллусі ме ол жағы белгісіз. Және оның қай жылдары өмір сүргендігі, оның басқа қандай еңбектері бар екені де беймәлім.

Ал, енді Әбілғазының «Шәжәрә-и тәрәкимәсіндегі» мәліметке құлақ түріп көрейік: «Хызыр мен Салар елінен Әбул Ханда Арсары бай деген бар еді. Ұзақ өмір бойы тапқан дәулеті мен мұсылманшылыққа ізденетін адам еді. Бұл сөзіміздің айғағы – ол заманда Үргеніште бір әзіз адам бар еді. Шәрәф дейтін. Шайқылық дәрежесінде отырған әрі молда еді. Арсары бай барып, шайқының алдына қырық түйе ұсынып тұрып: «Біз түркі халқымыз, араб кітаптарын оқып, мағынасын ұғып, амал ету өте қиын. Еге араб мәселелерін түркіге тәржіма етіп, тарту етсеңіз сауапқа кенелер едіңіз», – деп өтініп еді, шайқы Қожа барлық дін мәселесін тәржіма етіп, бір кітап етіп, оны «Мұғинул-мүрид» деп атап, Арсары байға берді⁵³⁷».

Әбілғазының «Шәжәрә-е тәрәкимә» мен «Шәжәрә-и турк» атты екі шығармасының түркі халықтар тарихында алар орны ерекше. Ондағы әрбір деректің маңызды екенін ескерсек, «Мұғинул-мүридті» жазушы Шайқы Шәрәф Қожа болып шығады. Алайда «Мұғинул-мүридте» «Бірнеше сөз айтқанның аты Ислам ол» деген жол да бар. Сондықтан да әдеби ескерткішті зертеушілер осы екі «белгісіз жанның»

⁵³⁶ Шейх Шәрәф Хадже. Мұғинул-мурид. Истанбул; Бешир китабеви, 2006. – 61с.

⁵³⁷ Самойлович А. Тюркские языкознание. Филология. Руника. Москва: Вост.лит., 2005. – 891 с.

төңірегінде біраз ізденген. Алайда бір тұжырымға келмегендігін соңғы жылдары шығараманың екі автордың атымен жазылып жүргенін айтсақ та жетіп жатыр. Мысалы, түрік ғалымы А.Караманоглы бұл әдеби жәдігердің авторын «Шайқы Шәрәф Қожа» деп көрсетсе, Р.Топарлы «Ислам» деген атпен жариялаған.

Осында ескерер бір нәрсе бар. Әбілғазының «Шәжәрә-и тәрәкимә» деген шығармасында аты аталатын Шайқы Шәрәф Қожаның «Мұғинул-мүридта» да аталатынын айтып өткен жөн. Жәдігердің 1393-1396-шы жолдарында:

Көңіл нәпсі-у рухтан нәтиже ерур,
Ғалыб болса бірі ангар йүз ұрар,
Білің бұ баян Шейх Шәрәф Хожаның,

«Мәбази сүлікте» бітіклік тұрар⁵³⁸, – Шайқы Шәрәфтің «Мәбәзи сүлік» деп аталатын шығармасында рух пен нәпсінің баяны анық жазылғандығы берілген. Бұдан Шайқы Шәрәф «Мұғинул-мүридтің» авторы емес, қайта жәдігерді жазушы оның «Мәбәзи сүлік» еңбегіне сілтеме жасап отырғанын көреміз. Онда Әбілғазыдағы деректің шындыққа қаншалықты жанасатындығына келер болсақ, оған жауап ретінде мынаны келтіруге болады. «Мұғинул-мүридпен» бір сарында, бір тақырыпта жазылған «Раунәкул-ислам» (Ислам шырағы) деген тағы бір шығарма бар. Бұл жәдігерде де Исламның негізгі ұстындары мен шариғат шарттары өлең сөзбен берілген. Бұл шығарма 1464 жылы дүниеге келген. Н.П.Остроумов бұл кітапты 1907 жылы Ташкент типографиясында басып шығарады. Осы кітап туралы өз пікірін білдірген А.Самойлович «Раунәкул-исламның» авторы кім деген сұраққа жауап іздеген. Сонда Ашхабад уезінің Дурун өлкесінің бұрынғы мырзасы болған Хожелі молда мынандай мәлімет келтіргенін жазады: «Қадым заманда Хиуада Шайқы Шәрәф деген бір уәли (әулие – Т.Қ.) болыпты. Хиуаның даласын мекендеген ақсақалдар құрметті Шәрәфтың алдына келіп, мұсылманшылықты дұрыс ұғып-түсінулері үшін түркі тілінде бір кітап жазып бер деп өтініш жасапты. Құрметті Шайқы Шәрәф құрастырып, жазып, «Раунәкул-исламды» беріпті. Оның ақысы етінде бай-малшылар Шәрәфқа отыз түйені ботасымен сыйлапты. Шайқы Шәрәф оның бәрін кембағалдарға үлестіріп беріпті»⁵³⁹.

Егер бұл деректерге сүйенсек, XIV ғасырдың басында жазылған «Мұғинул-мүрид» пен XV ғасырдың соңғы жартысында дүниеге келген «Раунәкул-исламның» авторы бір болып шығады. Алайда 1883-ші жылы Қазан университетінде басылған «Раунәкул-исламда» «Ей, Уафаи, білгенінді көздеме, Білмейтініңді білемін деп сөйлеме» деп, шығарма авторының Уафаи екені жазылған⁵⁴⁰.

Осыларды ескере келіп, «Мұғинул-мүрид» шығармасының авторына түйін жасайтын болсақ, онда «Бірнеше сөз айтқанның аты Ислам ол» деген пікірге тоқтаған орынды секілді.

Ал, еңбектің аты – «Мұғинул-мүрид» екені шығармада мына өлең жолдарымен берілген:

Бұ әбийәтлар аты – «Мұғинул-мүрид»,
Есіт, біл, амал қыл, бұ тауық Мәжид⁵⁴¹.

⁵³⁸ Шейх Шәрәф Хадже. Мұғинул-мурид. Истанбул; Бешир китабеви, 2006. – 75с.

⁵³⁹ Самойлович А. Тюркские языкознание. Филология. Руника. Москва: Вост.лит., 2005. – 889 с.

⁵⁴⁰ Китәбун мустәтаб рәунәкул исләм. Қазан: Университет баспаханасы, 1883. – 42 б.

⁵⁴¹ Шейх Шәрәф Хадже. Мұғинул-мурид. Истанбул; Бешир китабеви, 2006. – 61с.

«Мұғинул-мүридтің» қашан жазылғандығы туралы мәселеге келсек, бұл жәдегерде ашып айтылған:

Изи берді тауфық бұ бірқач кәләм,
Оруч айы ічре мі болды тамам,
Тарих жеті жүз он үш еді жылы,
Сәләмүн 'әлейкүм, 'әлейкүм сәләм⁵⁴².

Осы төрттағанның екінші һәм үшінші жолдарында шығарманың һижри жыл санағы бойынша 713-ші жылы Ораза яғни Рамазан айында жазылғаны берілген. Бұл біздің жыл қайыруымыз бойынша 1313-ші жылға сәйкес келеді. Сондай-ақ осы Харезмдік ескерткіштер қатарынан табылатын Рабғұзидың «Қиссәсул-әнбиясы» да 1309-1310 жж. жазылғанын ескерсек, XIV ғасырдың алғашқы ширегінде ислами көркем шығармаларға деген сұраныстың жоғары болғандығымен байланыстыруға негіз бар.

Шығарма бастан-аяқ төрттаған өлең формасымен жазылған. Әр төрттағанның бірінші, екінші һәм төртінші жолдары өзара ұйқасады. Ал үшінші жол бос қалады (яғни, ааба). Жәдігердің ұйқасы аруз өлшеміне құрылған. Шығарма авторы Исламның рүкіндері мен шарифаттың негізгі шарттарын өлең сөзбен жеткізуге тырысқандықтан да, оны қарапайым ұйқаспен беруге тырысқан. Сол уақыттарда түркі сөз өнерінде кеңінен қолданылып жүрген аруздың мұтақариб түрін қолданған. Ғылымда Фердауси «Шаһнамасының» ұйқасы ретінде танылған мұтақариб үлгісімен Ж.Баласағұн («Құтты білігі») мен А.Жүйнеки де («Һибәтул-хақайқ») қалам тербеген болатын. «Мұғинул-мүрид» та «фә'улун фә'улун фә'улун фә'ул» (v-- v-- v-- v~) яғни «мутәқариб мусәммәни мәқсур» ұйқасының негізінде дүниеге келген.

Шығарма 407 төрттағаннан тұрады, яғни 1628 жол. Негізгі төрт бөліктің аясында қарастыруға болады. Алғашқы бөлімде Алла мен елшісіне мадақ айтылған (1-48 жолға дейін), екінші жартысында шарифат шарттары сөз болса (49-1064 жолға дейін), үшінші жартысында сопылықтың сырлы әлемі өлең сөзбен өрнектелген (1065-1508 жолға дейін), соңғы жағында Аллаға шүкіршілік етіліп, кітаптың жазылу тарихы мен себебі ашып айтылған (1509-1628 жолға дейін). Сонымен шығарманың құрылымын былайша таратып беруге болады:

1-ші жолдан 51-ші жолға дейін Аллаға сәна, Мұхаммед пайғамбар мен «Хуләфәи рашидин» деген атпен танымал болған Хазірет Әбу Бәкір, Омар, Оспан және Әлиге мадақ;

52-ші жолдан 108-ші жолға дейін Иман мәселесі;

109-шы жолдан 155-шы жолға дейін Алла мен пайғамбарға иман келтіру;

156-шы жолдан 260-шы жолға дейін Уағыз-насихат бөлімі;

261-ші жолдан 269-шы жолға дейін Намаздың парыздары;

270-ші жолдан 278-ші жолға дейін Ер адамдар үшін әурет мәселесі;

279-шы жолдан 288-ші жолға дейін Әйел кісілер үшін әуреттің маңыздылығы;

289-шы жолдан 300-ші жолға дейін Дәреттің сүннеттері;

301-ші жолдан 344-ші жолға дейін Дәретті бұзу және оның жазасы;

345-ші жолдан 368-ші жолға дейін Ғұсыл мәселесі;

⁵⁴² Бұл да сонда

369-шы жолдан 400-ші жолға дейін Ғұсылдың мұстаһаптары, ғұсыл алудағы негізгі мәселелер, қолданылатын заттар;

401-ші жолдан 428-ші жолға дейін Таяммум бөлімі;

429-шы жолдан 480-ші жолға дейін Намаздың уәжіптері, сәһу және тіләуат сәжделері;

481-ші жолдан 648-ші жолға дейін Намаздағы күмән, намазды дұрыс оқу, намазды имаммен оқу, намаз оқымайтын уақыттар және т.б.;

649-шы жолдан 696-шы жолға дейін Ораза мен пітір садақасы;

697-ші жолдан 740-ші жолға дейін Мүсәпірдің үкімі;

741-ші жолдан 788-ші жолға дейін Зекет бөлімі;

789-шы жолдан 924-ші жолға дейін Ғұшыр, түйенің, аттың, қойдың зекеті, зекет берілетін және берілмейтін жандар;

925-ші жолдан 948-ші жолға дейін Аң аулау үкімі;

949-ші жолдан 972-ші жолға дейін Мал бауыздау туралы;

973-ші жолдан 1140-шы жолға дейін Пайыз, сауда-саттық, сыйлықтар бөлімі;

1141-ші жолдан 1208-ші жолға дейін Әдеп бөлімі;

1209-шы жолдан 1252-ші жолға дейін Ұйқы туралы;

1253-ші жолдан 1372-ші жолға дейін Сұхбат бөлімі;

1373-ші жолдан 1392-ші жолға дейін Шариғат, тариқат және хақиқат бөлімі;

1393-ші жолдан 1420-шы жолға дейін Жүрек пен нәпсі бөлімі;

1421-ші жолдан 1508-ші жолға дейін Тариқатқа кіру туралы;

1509-шы жолдан 1628-ші жолға дейін Аллаға шүкіршілік ету, Жарандардың сипаты, шығарманың жазылу себебі, Жаратушыдан кешірім сұрау.

«Мүридке көмекші» шығармасы негізінен шариғат пен тариқат мәселелерін қамтиды. Бастан-аяқ бір ұйқаспен жазылып шыққан бұл жыр жолдарында Исламның негізгі ұстындары иман, намаз, ораза, зекет мәселелері кеңінен қамтылған, сонымен бірге әрбір мұсылман пенде үшін маңызды болып табылатын аң аулау, сауда-саттық, сыйлық беру, ұйықтау және әдеп мәселелері де жеке-жеке талданған. Шығарманың екінші бөлімі бүтіндей сопылыққа арналып, онда тариқат пен хақиқат мәселелері, кемелдікке жету жолындағы жүрек пен нәпсінің орны, сондай-ақ тариқатта жүру әдебі де көтерілген. Шығарманың аты айтып тұрғандай-ақ, бұл жәдігерді әрбір жеке тұлғаның әдеп кітабы десек те болады. Осы ордайда қазақ әдебиетін тарихын «Діндар дәуір» және «Ділмар дәуір» деп екі үлкен кезеңге бөлген А.Байтұрсынұлының: «Қазақтың өлеңді сөзді сүйетін мінезін біліп, дінді халыққа молдалар өлеңмен үйреткен. Дін шарттарын, шариғат бұйрықтарын өлеңді хикая, өлеңді әңгіме түрінде айтып, халықтың құлағына сіңіріп, көңілдеріне қондырған»⁵⁴³, – деп жазғанындай, бұл шығармада дін рүкіндері мен шариғат шарттары, кемелдікке жету жолдары мен нәпсіні тәрбиелеу үкімдері жыр маржанындай тізіліп, рет-ретімен берілген. Исламды жырға қосу ХҮІІІ-ХІХ ғасырларда өмір сүрген қазақ ақындарында жиі кездесетіндігі белгілі. «Кітәби ақындар» аталып жүрген бір топ шайырларымыздың туындыларын айтпағанның өзінде, А.Құнанбаев, Ш.Құдайбердіұлы, Ы.Алтынсарин секілді арыстарымыздың Ислам рүкіндері мен шариғат шарттары туралы арнайы еңбектер

⁵⁴³ Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –316б.

жазғанын айтсақ та жетіп жатыр. Бұл да болса «Раунәкул-исламда» көтерілген Ислам һәм иман мәселелерінің өміршеңдігін көрсетсе керек. Осы жағын ескере келгенде түркі ислами әдебиетінің арғы арналарынан саналатын бұл жәдегерді зерттеп-зерделеу қазақ әдебиеттануындағы өзекті мәселенің бірі болып шығары анық.

ҚОРЫТЫНДЫ

Мұсылман мәдениетінің аясында пайда болған ислами әдебиеттің негізі араб түбегінде қаланғаны белгілі. Бертін келе парсы шайырларының еңбектеріне әсер еткен діни шығармалар көп уақыт өтпестен түркі ақындарының сүйіп жырлайтын тақырыбына айналды. Араб, парсы және түркі мәдениеті мен Ислам дінінің тоғысуының нәтижесінде Ислам өркениеті пайда болды. Ғылым мен білім шарықтап дамыды. Халық көп шоғырланған қалалар мен кенттерде ғылым ордалары құрылды. Әсіресе әдебиетке тың серпіліс және жаңа бағыт келді. Ақындардың шайырлық шеберлігі шыңдалып, бірнеше жанрларда қалам тербеді. Барша адамзат болмысының дамуына септігі тиген осындай мұсылмандық ренессанстың (А.Мең) бір ұшы Дешті қыпшақ даласында жатты. Түркі қағанатынан кейін көп уақыт өтпей-ақ бой көтерген Қарахандықтар мен Алтын Орда билігі тұсында ұлттық әдебиетіміздің асыл жауһарлары дүниеге келді. Мұны Ислам дінінің ғалым-ғұламалар мен ақын-шайырлардың ізденуіне бөгет болмастан, қайта оларға шабыт бере білгендігімен байланыстыруға негіз бар.

Қарахандықтар билігі мен Алтын Орда билігі тұсында жазылған шығармаларда иман мен ихсан мәселелері кеңінен жырланды. Соның ішінде сенімде – Имам Матуриди, фикһта – Әбу Ханифа жолын ұстанған түркілер осы ғұламалардың қалдырған ізін Дешті қыпшақ даласында кеңінен насихаттады. Әбу Ханифа мәзһабын ауам халыққа түсіндіріп беру мақсатымен прозалық һәм поэзиялық шығармалар жазылды.

Қарахандықтар билігі тұсында өмір сүрген Қожа Ахмет Иасауи өз шығармалары арқылы кемелдік ұстындарын кеңінен жырлады. Тарикатқа шарифатсыз кіріп болмайтынын баса айтқан ақын ақиқатқа жетудің кіліті құлшылықта жатқанын даналық сөздері арқылы жеткізді. Оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани ихсан мәселесімен бірге Исламдағы бес парызды да кеңінен қозғады. Намаз, ораза, зекет және қажылық амалдарын жүйелі орындауға шақырған Бақырғани, Әбу Ханифаның дүниеге келу туралы «Жарты алма» дастанын жазды. Имам Ағзамның өнегелі өмірін сөз ету арқылы оның салған сара жолын да кеңінен насихаттады.

Алтын Орда тұсында жазылған ислами әдебиет тақырыбының әралуандығымен ерекшеленеді. Қарахандықтар билігі тұсында, негізінен, ихсан мәселесі сөз болған болса, XIII-XV ғғ. дүниеге келген жәдігерлерде Ислам, иман және ихсан мәселелерінің жиі көтерілгенін аңғарамыз. Пайғамбарлар тарихы, Мұхамедтің (с.ғ.с.) хадистері, Әбу Ханифа мәзһабы бойынша құлшылық жасау әдептері барша халыққа түсінікті түркі тілінде жазылды. Ең бастысы – Имам Ағзам фикһы бойынша құлшылық жасау шарттары өлең сөзбен өрнектеліп берілді. Осыдан-ақ Әбу Ханифа мәзһабының жалпы халықтық сипат алып, түркілердің арасына кеңінен тарағанының куәсі боламыз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. Алматы: Жазушы, 2002. –296б.
2. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II том. Алматы: Жазушы, 2002. –336б.
3. Агах Сирри Леуенд. Араб, парсы және түрік әдебиеттерінде Ләйлә мен Мәжнүн хикаясы. Анкара, 1959. –306б.
4. Азибаева Б. Казахские народные романические дастаны. Алматы: Ғылым, 1990. –144с.
5. Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: Ғылым, 1990. –220б.
6. Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы, 1971. –272-б.
7. Алтынсарин Ы. Қазақ хрестоматиясы. Алматы: Білім, 2003. –112б.
8. Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалар. Алматы: Ғылым, 1955. –415б.
9. Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (аударма, транскрипция, мәтін, сөздік). Түркістан: Тұран, 2010. – 400б.
10. Ахмет Йүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. –152б.
11. Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. Астана: Сарыарқы БҮ, 2009. – 212б.
12. Ахметбек А. Қожа Ахмет Иассауи. Алматы: Санат, 1998. –112б.
13. Ахметбекова А. “Мухаббатнаме” дастанының сопылық мәні //ҚазҰУ-нің хабаршысы. Шығыстану сериясы, №1(18). Алматы, 2002. 35-39-бб.
14. Ахметов З. Өлең сөздің теориясы. Алматы: Мектеп, 1973. –212б.
15. Әбдірахман Жәми. Нафахатул унс мин хазаратул қудс. Тегеран: Кейһон, 1337. –365с.
16. Әбілов М. Қарақалпақстандағы қазақ ақын-жыраулары поэзиясындағы діни-ағартушылық ағым (XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басы). ф.ғ.кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 2001. –24б.
17. Әдеби жәдігерлер. 20 томдық. Насируддин Бурхануддин Рабғұзи. Пайғамбарлар қиссасы. 8 том. Алматы: Таймас, 2008. 480 б. 12 бетте.
18. Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. –240б.
19. Әдебиеттанудың өзекті мәселелері. (Академик С.Қирабаевтың 75 жылдығына арналған жинақ).// Әзібаева Б. Қазақтың діни дастандары. Алматы: Комплекс, 2002. –431б
20. Әдебиеттанудың өзекті мәселелері. (Академик С.Қирабаевтың 75 жылдығына арналған жинақ). //Абдрахманов С. Пушкин жырларындағы Құран сарындары. Алматы: Комплекс, 2002. –431б.
21. Әлқожаев Қ. Абай эстетикасы және Ислам (Абай эстетикасының Ислам құндылықтарымен сабақтастығы). филол.ғ.кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 1999. –30б.
22. Әлломе Жәлоләддин Хәмоии. Фунне бәлоғат вә сәноғате әдәби. Чопе 21.

Тегеран: Хума, 1382. –424с.

23. әл-Хусри Әбу Исхақ Ибрахим бин Әли әл-Қируани. Шуғарау дағуатул исламия фил ғахдин нубууәтун уәл хуләфәур рашидин. әр-Рияд. 1971. –357с.

24. Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы: Ана тілі, 1991. –240б.

25. Әуезов М. Шығармалары. 16 том. Алматы: Жазушы, 1985. –400б.

26. Әуезов М. Шығармалары. 20 том. Алматы: Жазушы, 1985. –496б.

27. Бабалар сөзі. Діни дастандар. I том. Астана: Фолиант, 2002. –408б.

28. Базарбаев М. Замана тудырған әдебиет. Алматы: Ғылым, 1997. –504б.

29. Байтұрсынұлы А. Ақ жол. Алматы: Жалын, 1991. –320б.

30. Байтұрсынұлы А. Шығармалары. 1 том. Алматы: Алаш, 2003. –408б.

31. Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. –78б.

32. Бартольд В.В. Новая рукопись уйгурским шрифтом в Британском музее. – Доклады Российской Академии наук. Серия В. –Л., 1924. Апрель-июнь. 57-58-бб.

33. Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории тюркских народов Средней Азии. Алматы: Жалын, 1993. –192с.

34. Бердібай Р. Байкалдан Балқанға дейін. Алматы: Қазақстан, 1996. –256б.

35. Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. Алматы: Білім, 2000. –248б.

36. Бермағамбетов С. Діни ағартушылық және Кердері Әбубәкірұлының мұрасы. ф.ғ.кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Алматы, 1995. –28б.

37. Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965. –523с.

38. Боқирғон китоби. Тошкент: Езувчи, 1991. –80с.

39. Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тefсира XII-XIIIвв. Москва: Изд. восточной литературы, 1963. –365с.

40. Брагинский И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. Москва: Наука, 1991. –386(1)с.

41. Броккельман К. Тарихул әдәбул әрәби. (арабшаға Мухаммад Фахми Хижazi аударған). Қисмул әууәл. Миср: әл-Мириятул ғамматул китаб, 1994. –622с.

42. Бұлұтай М. Ата-баба діні. Түркілер неге мұсылман болды? Алматы: Білім, 2000. –504б.

43. Ғашықтық дастандар. Алматы: Ғылым, 1994. –440б.

44. Гузел А. Дини-тасаууфи түрк едебийаты. Анкара:Акчағ басым, 1999. – 680с.

45. Гумилев Л. Көне түріктер. Алматы: Білім, 1994. –480б.

46. Дербісәлиев Ә. Араб әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1982. –208б.

47. Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Алматы: Рауан, 1995. –240б.

48. Дербісәлиев Ә. Шыңырау бұлақтар. Алматы: Жазушы, 1982. –256б.; Ислам және заман. Алматы: 2003. 560б.

49. Дәуітұлы С. “Диуани хикмет” хақында. Алматы: Қазақстан, 1998. –168б.

50. Диуани хикмет. Аударған Ә.Жәмішұлы. Алматы: Өнер, 1998. –65б.

51. Диуани хикмет. Аударған: Б.Сағындықов // Ежелгі дәуір әдебиеті: Хрестоматия. Алматы, 1991. – 113-133бб.

52. Диуани хикмет. Аударғандар М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітов, М.Шафиғи.

Алматы: Мұраттас, 1993. –262б.

53. Дмитриева Л.В. Хуастуанифт (введение, текст, перевод). //Тюркологические исследование. Москва-Ленинград, 1963.

54. Доктор Әли Асқар Халаби. Тәсир-е Қуран вә хадис дәр әдәбиет-е форси. Тегран: Асатир, 1376/2001. –328б.

55. Доктор Мерзбан Рад. Қуран вә хадис дәр әдәбе фарс. Тегран: Мәркәз-е нәшр-е донешгоһ-е Әмир Кәбир, 1376/1998. –115б.

56. Доктор Мукаррам әл-Ғумари. Тәсирул сақафатул исламийя фил әдәбиятул русия. Кайр (баспа көрсетілмеген), 1997. –305б.

57. Доктор Фаруқ Темурташ. Османлы түрікшесіне кіріш. I том. Стамбул: Стамбул университеті, 1994. –408б.

58. Досмұхамедұлы Х. Таңдамалы. Алматы: Ана тілі, 1998. –384б.

59. Егеубаев А. Кісілік кітабы. Алматы: Ана тілі, 1998. –320б.

60. Ежелгі дәуір әдебиеті (Құрастырған және өмірбаяндық деректерді жазған А.Қыраубаева). Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.

61. Екман Ж. Харезм, Кыпчак ве чағатай түрікчесі үзеріне араштырмалар. Анкара, 2003. - 438с.

62. Елеукенов Ш. Әдебиет және ұлт тағдыры. Алматы: Жалын, 1997. –368б.

63. Елеукенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. –192б.

64. Жаксылыков А. Образы мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Алматы: Қазақ университеті, 1999. -428с.

65. “Жалын” Республикалық әдеби-көркем және әлеуметтік журналы. N12 (желтоқсан), 2004.

66. Жармұхамедұлы М. Айтыс өлеңдерінің арғы тегі мен дамуы. Алматы: Мұраттас, 2001. –293б.

67. Жармұхамедұлы М. Көненің көзі. Алматы: Санат, 1996. –144б.

68. Жармұхамедұлы М. Қожа Ахмет Иасауи және Түркістан. Алматы: Ғылым, 1999. –128б.

69. Жәңгірұлы Ш. Барсиса. Қазан, 1910. – 30б.

70. Жәңгірұлы Ш. Қарунның жер жұтқан оқиғасы. Ташкент: Г.Х.Арифжанов баспасы, (жылы көрсетілмеген). –82б.

71. Жәңгірұлы Ш. Назым Сияр Шәриф. Алматы: Арыс, 2003. –384б.

72. Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы: Жазушы, 1986. –328б.

73. Жолдыбайұлы Қ. Ақиқат шуағы. Алматы: Алтын қалам, 2004. –220б.

74. Жүсіпбек Аймауытов. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1989. –560б.

75. Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. Алматы: Мектеп, 1969. –244б.

76. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. I том. Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1958. –402б.; Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері және Абай поэзиясының тілі. II том. 1960. –364б.

77. Закиев М. Хожа Ахмад Иасауиның хикметлерінің йарадылмағында Қазанын хызматы//Хожа Ахмад Иасауи уе Гундуғарын сопуч улук едебийаты. Ашгабат: Ылым, 2010. – 238с.

78. Зарубежная тюркология. I том. Москва: Наука, 1986. –184с.
79. Зарубежная тюркология. Т.І. Москва: Наука, 1986. –184с.
80. Зейбек Н.К. Қожа Ахмет Йасауи жолы және тандамалы хикметтер. Аударған Кенжетай Д.Т. Анкара: Бойут-Таң, 2003. –255б.
81. Ипак йули афсоналари. Тошкент: Фан, 1993. –211с.
82. Исаұлы М. Құран кімнің сөзі? Алматы: Алтын қалам, 2004. –252б.
83. Исмакова А. Казахская художественная проза. Алматы: Ғылым, 1998. –392с.
84. Казем Мухаммади. Мәулона. (Пире ешқо сәмағ). Тегеран: Фәзорәде фәрһәнго иршоде исломи, 1381. –196с.
85. Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзэроте фәрхәнго иршоде исломи, 1381. –196с.
86. Казем Мухаммади. Шибли. Тереган: Фәзорәте фәрһәнго иршоде исломи, 1381. –210с.
87. Кароматов Х. Куръон ва узбек адабиёти. Тошкент: Фан, 1993. –96б.
88. Келімбетов Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. Астана: Елорда, 2000. –288б. Ежелгі әдеби жәдігерлер. Астана: Фолиант, 2004. –480б.
89. Келімбетов Н. Қазақ әдебиет бастаулары. Алматы: Ана тілі, 1998. –256б.
90. Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. – 200б.
91. Кенжебаев Б. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері. Алматы: Ғылым, 1973. –170б.; Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. –400б.
92. Кеңесбаев І., Керімов Ә. Қазақ әдеби тілінің қалыптасу тарихы мен даму жолдары. Алматы, 1981.
93. Кәкішев Т. Кер заманның кереғар ойлары. Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1995. –167б.
94. Китәбун мустәтаб рәунәкул исләм. Қазан: Университет баспаханасы, 1883. – 48 б.
95. Кляшторный С.Г., Сұлтанов Т.И. Казахстан летопись трех тысячелетий. Алматы: Рауан, 1992. –374б.
96. Конрад Н. Запад и Восток. Москва: Наука, 1972. –496с.
97. Көкалып З. Түрікшілдіктің негіздері. Аударған Фадли Әли. Алматы: Мерей, 2000. –130б.
98. Көпейұлы М-Ж. Шығармалары. I том. Павлодар: ЭКО ҒӨФ, 2003. –436б.
99. Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. –254б.
100. Крачковская В.А. Арабское письмо на памятниках средней Азии и Закавказья IX-XI вв. ЭВ,Х, 1955. –234с.
101. Крачковский И.Ю. Избранные сочинение. Том II. Москва–Ленинград: Академ Наук СССР, 1956. –702с.
102. Күлтегін. Алматы: Жазушы, 1986. –80б.
103. Күмісбаев Ә. Терең тамырлар. Алматы: Ғылым, 1994. –319б.
104. Қабдолов З. Сөз өнері. Алматы: Мектеп, 1982. –358б.
105. Қазақ даласының ойшылдары. //Орындеков М. Жүсіп Баласағұнның

- “Құтты білік” дастанындағы философиялық ойлар. Алматы: Ғылым, 1995. –140б.
106. Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы. I том. Алматы: Қазақ университеті, 2001. –467б.
 107. Қазақстан тарихы. Алматы: Атамұра, 1994. –544б.
 108. Қалижан У. Қазақ әдебиетіндегі діни ағартушылық ағым. Алматы: Білім, 1998. –256б.
 109. Қамзабекұлы Д. Алаш және әдебиет. Астана: Фолиант, 2002. –472б.
 110. Қаратаев М. Әдебиет және эстетика. Алматы: Жазушы, 1970. –352б.
 111. Қасқабасов С. Жаназық. Астана: Аударма, 2002. –490б.
 112. Қирабаев С. Әдебиетіміздің ақтандақ беттері. Алматы: Білім, 1995. –288б.
 113. Қирабаев С. Ұлт тәуелсіздігі және әдебиет. Алматы: Ғылым, 2001. –448б.
 114. Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. –427б.
 115. Қожа Ахмет Иасауи. Хикметтер (Даналық кітабы). Аударған Е.Дүйсенбай. Алматы. 1998. –166б. //“Қазақ әдебиеті” газеті. N1 (2901). 2005.
 116. Қоңыратбаев Ә., Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы: Санат, 1994. –312б.; Қазақ эпосы және түркология. Алматы: Ғылым, 1987. –368б.
 117. Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. Алматы: Қазақ университеті, 1991. –400б.
 118. ҚСЭ. II том. Алматы: 1973. –640б.
 119. Құдайбердіұлы Ш. Иманым. Алматы: Арыс, 2000. –321б.
 120. Құдасов С. Армиан жазулы қыпшақ ескерткіші “Дана Хикар сөзінің” тілі. Алматы: Ғылым, 1990. –118б.
 121. Құран Кәрім қазақша мағына және түсінігі. Аударған Халифа Алтай. Медине: Екі Харамның қызметкері Фаһд патшаның Құран шәриф баспа комбинаты, 1991. –664б.
 122. Құтты білік. Аударған А.Егеубаев. Алматы: Жазушы, 1986. –616б.
 123. Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. –163б.
 124. Қыраубайқызы А. Ежелгі әдебиет. Астана: Елорда, 2001. –224б.
 125. Қырық хикмет. Аударған: Х.Иманжанов. Түркістан: «Әзірет Сұлтан» тарихи-мәдени қорық музейі, 1991. – 42б.
 126. Мағауин М. Ғасырлар бедері. Алматы: Жазушы, 1991. –432б.
 127. Мағауин М. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Алматы: Ана тілі, 1992. –176б.
 128. Майтанов Б. Сөз сыны. Алматы: Ғылым, 2002. –344б.
 129. Маллаев Н. История узбекской литературы. Ташкент: 1976. кн. 1.
 130. Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград: Изд.АН ССР, 1951. –451с.
 131. Мантакатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. –460с.
 132. Махмұд Қашқари. Түбі бір түркі тіл (“Диуани лұғат түрік”). Алматы: Ана тілі, 1993. –191б.
 133. Машанов А. Әл-Фараби және Абай. Алматы: Қазақстан, 1994. –192б.
 134. Мец А. Мусульманский ренессанс. Москва: Наука, 1973. –473с.
 135. Мәжид Ростәнде. Қурон ва хадис дәр “Шохноме-е” Фирдоуси. Тегеран:

Фажр, 1340. –196с.

136. Мухмин Әбулқасими. Торих-е зәбон-е фарси. Қум: Меһр, 1374. –352б.
137. Мұхаммед Хайдар Дулати. Тарихи Рашиди. Алматы: Тұран, 2003. –615б.
138. Мырзахметов М. Түркістанда туған ойлар. Алматы: Санат, 1998. –368б.
139. Навоийнинг ижоди олами. Тошкент: Фан, 2001. –200с.
140. Наджиб Э. Исследование по истории тюркских языков XI-XIV вв. Москва: Наука, 1989. –281с
141. Наджиб Э.Н. О памятнике XIV века “Нахдж ал-Фарадис” и его языке // Советская тюркология. АнССР. /Ан-АзербССР. Баку, 1971. Ноябрь-декабрь. 56-68с.
142. Наджип Э. Регионы и этапы формирования тюркских письменных языков и литератур. Туркестан, 2007. 246 Миңнегулов Х. Дөнъяда сүземез бар.... Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1999. -336 бит.
143. Наджип Э.Н. Культура и тюркоязычная литература мамлюкского Египта XIV века. Туркестан: Туран, 2004. – 48 с.
144. Наджип Э.Н. Мухаббат-наме (Текст, транскрипция, перевод и исследование). Москва, 1961.
145. Нарымбетов Ә. Әдеби өмір шежіресі. 2 кітап. Алматы: Ғылым, 2002. –262б.
146. Носируддин Бурхонуддин Рабғузидий. Қисаси Рабғузи. I Том. Тошкент: Езувчи, 1990. –240с.
147. Нуриева Ф. «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань, 1999.
148. Нұрғали Р. Сөз өнерінің эстетикасы. Астана: Елорда, 2003. –424б.
149. Оғұз-наме, Мұхаббат-наме. Алматы: Жазушы, 1986. –208б.
150. Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Алматы: Білім, 2000. –368б.
151. Оңтүстік Қазақстан. Шығармашыл зиялылар. Алматы: Нұрлы әлем, 2001. –320б.
152. ӨзР ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. Түркістан: Тұран, 2006. – 328б.
153. Өтемісұлы Махамбет. Алматы: Жазушы, 2002. –131 б.
154. Палестинский сборник. Вып., 21. Ленинград, 1970.
155. Проблемы поэтики и стиховедения// Жәкім Ә. Бабур рубаиларындағы “жел” бенесі. Алматы: КазНПУ им. Абая, 2003. –428с. 163-167с.
156. Рабғузи. Қисса-сул-әнбия. Алматы: Санат, 2001. –248б.
157. Рамазан Резайи. Тәсир-е Қуран дәр пидоеш-е улум-е әдәби. Тәбриз: Донешгоһ-е озоди-е Исломи, 1382/2003. –244б.
158. Риадус салихин. 4 том. Саудия: Дәрәл исфахани литтәбәғәти сәждә, (жылы көрсетілмеген). –526с.
159. Риза Шабани. Иран тарихы. Алматы: Зерде, 2002. –288б.
160. Рустамова А. Классик Азәрбаічан поэзиасында гәзәл. Бақы: Елм, 1990. –100с.
161. Сағди Ширази. Гулистон. Тегеран: Хума, 1345. –95с.
162. Сайф Сараи. Гулистан бит-тюрки. Часть II. Казань: Издательство Казанского университета, 1980. –219с.
163. Сайфуллина Г. Музыка священного слова. Казань: Татполиграф, 1999.

–232б.

164. Саллах бин мубарак Бухари. Ғнисит-толибин уъдәтус-соликин. Бе кушеше доктор Тауфиқ Субхани. Тегеран: Кейһан, 1381. –422с.

165. Самойлович А. Тюркские языкознание. Филология. Руника. Москва: Вост. лит., 2005. – 1053 с.

166. Самойлович А.Н. К истории литературного среднеазиатского-турецкого языка. – В кн.: Мир-Али-Шер. Москва, 1928. 1-23-бб.

167. Санглах. Тегеран: Ешқ, 1376. -680с.

168. Сатпаева Ш. Казахская литература и Восток. Алма-ата: Наука, 1982. –200с.

169. Саъдиев С. Поэтикаи шоирани Мовароуннахри асри XII. Душанбе: Дониш, 1980. –138с.

170. Сейфуллин С. Шығармалары. VI том. Алматы: Қазкөркемәдеббас, 1964. –456б.

171. Сибәғәтов Ф. Башкорт әзәбиәтендә Көрһән мотивтары. Өфө: Гилем, 2001. –148б.

172. Софы Аллаяр. Сәбәтул әжизин. Алматы: Арыс, 2002. –184б.

173. Средневековая татарская литература VIII-XVIII вв. Казань: Фэн, 1999. –240с.

174. Стеблева И. Развития тюркских поэтических форм в XI в. Москва: Наука, 1971. –300с.

175. Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. Москва: Наука, 1965. –148с.

176. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. Москва: Наука, 1987. –190с.

177. Субханбердина Ү. Қазақ кітабының шежіресі, 1807-1917. Алматы: Рауан, 1996. –288б.

178. Сүйіншәлиев Х. VIII-XVIII ғасырлардағы қазақ әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1989. –280б.

179. Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. Әлеби жәдігерлер сериясы. 7 том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. -480б.

180. Сыдыкқұлы Қ. Халқымен қайта табысқандар. Алматы: Ана тілі, 1997. –176б.

181. Табиби Әбдулхәким. Сайри тасаууф дәр Афғонистан. Қабул: Данеш, 1356/1678. –206с.

182. Тарихе тасаууф. Тегеран: Тус, 1349. –380с.

183. Тиливалди А. Древнетюркский книжный стих. Алматы: АГУ, 2002. –228с.

184. Тримингэм С.Дж. Суфийские ордены в исламе. Москва: Наука, 1989. –326с.

185. Туркияда яссавийшунослик. Тошкент: Ғ.Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияти, 1999. –56с.

186. Турсунов У, Уринбоев Б, Алиев А. Узбек адабий тили тарихи. Тошкент: Уқитувчи, 1995. – 264 б.

187. Туякбаева Б.Т. Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмеда Яссави. Алма-ата: Өнер, 1989. –176с.


188. Түркістан халықаралық энциклопедиясы. Алматы: 2000. –656б.
189. Уәлид әл-Ағзами. Шуғараур расул. Бағдат: Матбауғату Әсғад. 1411/1990. –189с.
190. Узбек адабияти тарихи. I том. Тошкент: Фән, 1977. –325б.
191. Усман Нури Тупбас. Мәснәуи бақшасынан бір көзе су. Стамбул, (жылы көрсетілмеген).
192. Фариуддин Аттар. Тәзкиратул әулия. Тегереан: Сируш, 1376. –456с.
193. Фәрузәнфәр Бәдиғуззаман. Сохән вә сохәнвәрон. Чопе севвом. Тегеран: Хоразми, 1358. –215с.
194. Фильштинский И.М. Арабская классическая литература. Москва: Наука, 1965. –311с.
195. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Москва: Наука, 1978. –256с.
196. фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Москва: Наука, 1981. –226с.
197. Фролов Д. Классический арабский стих. Москва: Наука, 1991. –360с.
198. Хаж Мехди Нажафи. Әдәбиоте араб дәр сәдре Ислом. Исфахан: Тәдине, 1361. –88с.
199. Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Алматы: Жалын, 2002. –272б.
200. Хакими Мұхаммед Реза. Әдәбиот вә тәғәход дәр Ислом. Тегеран: Фажд, 1336. –382с.
201. Хаққул И. Ахмад Яссавий. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияси, 2001. –64с.
202. Хафиз Ширази. Диуан. Тегеран: Донеш, 1360. –184с.
203. Хезор сол шере форси. Тегеран: Конунечоп, 1376. –384с.
204. Хожа Юсуф Хамадоний. Хаёт мезони. Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. –64с.
205. Хоразмий. Мухаббатнома. Нашрга таярловчи Т.Жалалов. Тошкент, 1959. –70-б.
206. Хусаинов Г. Башкирская литература XI-XVIII вв. Уфа: Гилем, 1996. –193с.
207. Шамиса С. Әнвоғе әдәби. Теһрон: Фирдавс, 1381. –276б.
208. Шейх Набахани Бейрути. Әл мажмуғатун набахания фил мадайхул набауия. Бейрут: Дәрул муғарафатун, 1394х. –267с.
209. Шейх Шәрәф Хадже. Муғинул-мурид. Истанбул; Бешир китабеви, 2006. – 190с.
210. Шәді Жәңгірұлы. Хайбар қиссасы. Қазан: Каримовтар баспа., 1910. –36б
211. Шәді Жәңгірұлы. Шайхы Барсиса. Қазан: Каримовтар баспа., 1910. –42б.
212. Шәкәрім. Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1988. –560б.
213. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (XI-XII вв.). Москва: Наука, 1974. –254с.
214. Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древне-уйгурской и староузбекской письменности. Москва, 1959. –171-б.
215. Ысқақұлы Д. Сын жанрлары. Алматы: Санат, 1999. –288б.

216. Ысмағұлов Ж. Абай: ақындық тағылымы. Алматы: Ғылым, 1994. –279б.
217. Ысмайлов Е. Әдебиет жайлы ойлар. (Ақындық өнер мен ақындар туралы). Алматы: Жазушы, 1968. –320б.
218. Юсуф Хамадоний. Рутбатул хаят. Доктор Мухаммад Амин Рияхи. Тегеран: Ешқ, 1365. –110с.
219. Языжы С. Негізгі діни мағлұматтар (Сенім, ғибадат, Ахлақ, Сийәр). Алматы: Жібек жолы, 2004. - 475б.
220. Яссави Ходжа Ахмет. Хикметы. Алматы: Дайк-Пресс, 2000. –208с.
221. Яссауи Қожа Ахмет. Хикметтер. Алматы: Атамұра–Қазақстан, 1995. –128б.

Т.Е. Қыдыр

**Дешті қыпшақ даласындағы
ислами әдебиет (X-XV)
(Ислам, иман және ихсан мәселелерінің
жырлану ерекшеліктері)**

Заказ № 23/16 Басылым 300 дана

Тапсырыс берушінің дайын файлдарынан басылып шықты
 ЖШС, "Ideal Group" жарнама агенттігі, 160021
Шымкент қаласы, Қонаев д-лы, 60
E-mail: reklama@idealgroup.kz



