Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Қазақстан Республикасындағы Иран Ислам Республикасының елшілігінің мәдениет өкілдігі
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Діни тану кафедрасы

Министерство образования и науки Республики Казахстан
Культурное представительство
Посольства Исламской Республики Иран в Республике Казахстан
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева
Кафедра религиоведения

«ДІНАРАЛЫҚ ДИАЛОГ ЖӘНЕ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫ»

Қазақ хандығының 550 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференциясының материалдары

«МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ И НАСЛЕДИЕ КОЖА АХМЕТА ЯСАВИ»

Материалы международной научной конференции, посвященной 550-летию Казахского ханства

Астана, 2015 жыл

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87
Д 91

«Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ-дегі дінтанулық зерттеулер» сериясы

Серияның редколегия мүшелері: Сыдыков Е.Б. (төрағасы), Қамзабекұлы Д., Кашхынбаев Б.Б., Ғарифолла Есим, Муминов А.К., Александр Моррисон, Бисенова А., Кенжетаев Д.Т., Кабылова А.С., Шаповал Ю.В., Камарова Р.И., Избаиров А.К., Нил Робинсон, Липина Т.А. (жауапты хатшы)

Д 91 Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы. Қазақ хандығының 550-жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция материалдары, 13 ақпан, 2015 ж., Астана қ-сы / Құрастырушылар Муминов А.К., Сабери А., Липина Т.А. «Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ-дегі дінтанулық зерттеулер» сериясы= Межрелигиозный диалог и наследие Кожа Ахмета Ясави. Материалы международной научной конференции, посвященной 550-летию Казахского ханства, 13 февраля 2015 г., г. Астана / Составители: Муминов А.К., Сабери А., Липина Т.А. Серия «Религиоведческие исследования в ЕНУ им. Л.Н. Гумилева – Астана, Мастер По ЖШС, 2015. – 322 б.

ISBN 978-601-301-396-1
Т. 1 - 322 б.

Жинақта 13 ақпан 2015 ж. Астана қаласында өткен «Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы» халықаралық ғылыми конференцияның материалдары орналасқан. Көрнекті ойшыл, дін қайраткері Қ.А. Ясауидың шығармашылығын, Таяу Шығыс, Орталық Азия тарихындағы сопылық дәстүрдің рөлі мен маңызын қарастыратын сұрақтар ашылады, дінаралық және мәдениетаралық диалог контекстінде Қ.А. Ясауи мұрасы талданады.

Жинақ Қожа Ахмет Ясауи мұрасымен, сопылықпен және дінаралық диалог мәселелерін зерттеулерімен айналысатындарға ұсынылады.

Рецензенттер: Избаиров А.К., Тышхан К.

ӘОЖ 1/14
КБЖ 87

ISBN 978-601-301-396-1 (Т.1)
ISBN 978-601-301-395-4 (серия)

Мақалалардың мазмұнына авторлары жауапты.
Ответственность за содержание статей несут авторы.

© Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, 2015

ЖИНАҚ ҚҰРАСТЫРУШЫЛАРЫНЫҢ КІРІСПЕ СӨЗІ

2015 жылдың 13 ақпанында Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті Қазақстан Республикасындағы Иран Ислам Республикасы елшілігінің Мәдениет өкілдігімен бірігіп Қазақ хандығының 550 жылдығын тойлау мен V Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезіне дайындық аясында **«ДІНАРАЛЫҚ ДИАЛОГ ЖӘНЕ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫ»** атты халықаралық ғылыми конференция өткізді.

Конференция жұмысына Еуропа мен Орталық Азия, Қазақстан, Иран елдерінің арнаулы ұйымдарынан белгілі ғалымдар мен мәдениет қайраткерлері қатысты.

Шараға қатысушыларға Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінің проректоры Дихан Қамзабекұлы, Қазақстан Республикасындағы Иран Ислам Республикасының Төтенше және Өкілетті елшісі Моджтаба Дамирчилу, Халықаралық мәдениет және діндер орталығының директоры Е.Б. Мұратбеков құттықтау сөздерін арнады. Бұл құттықтау сөздер осы жинаққа енді.

Пленарлық отырысқа өздерінің баяндамаларымен Ислам энциклопедиясы Ғылыми кеңес Қорының мүшесі, «Мұра айнасы» редакциясының меңгерушісі Асқар Бахрами Кахиешнежад, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті философия кафедрасының меңгерушісі ҚР ҰҒА академигі Ғарифолла Есім, ҚР Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару Академиясының кафедра меңгерушісі, Қазақстан «Діントанушылар Конгресі» ҚБ басшысы А.П. Абуов, Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығының директоры доктор Айнұр Әбдірасылқызы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті діントану кафедрасының меңгерушісі А.К. Муминов, Қазақстан Республикасындағы Иран Ислам Республикасы елшілігінің Мәдениет өкілдігінің басшысы доктор Асгар Сабери, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Мемлекеттік Қазақ Түрік университетінің профессоры Мұхтар Қожа, ҒБМ ҒК жанындағы Р.Б. Сулейменов атындағы шығыстану институтының ғылыми қызметкері Г.А. Камбарбекова, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Мемлекеттік Қазақ Түрік университетінің доценті Зікірия Жандарбек және т.б. ғалымдар қатысты. Конференцияға қатысушылар құрамында студенттер мен магистранттар болды. Жас ізденушілер IV курс студенті Баетова Камиляның және I курс магистранты Әбенова Гүлшаттың ең үздік деп табылған жұмыстары құрмет грамотасына ие болды. Конференция жұмысы мәдени бағдарламаны да қамтыды: «Сәндік-қолданбалы өнер және бүгінгі Иран» атты көрмесі өткізілді және иран музыкасынан концерт берілді. Конференция нәтижесінде материалдар жинағы баспаға дайындалу үстінде.

Конференцияда көрнекті ойшыл, дін қайраткері Қ.А. Ясауидің шығармашылығы және сопылық дәстүрдің Таяу Шығыс, Орталық Азия елдері тарихындағы алатын орны мен маңызы туралы сұрақтар талданып, дінаралық және мәдениетаралық диалог контексіндегі Қ.А. Ясауи мұрасы талқыға салынды. Конференция жұмысы ары қарай «Қожа Ахмет Ясауи мұралары» және «Қазақстандағы дін мен қоғам бірлесуінің ерекшелігі» жайында екі бағытта жалғасты: Қатысушылар барлығы қырық үш баяндама оқыды. Пленарлық және секциялық отырыстағы барлық баяндамалар жинаққа енді. Сонымен қатар, жеке секцияда талданған сырттай жіберілген баяндамалар ұйымдастыру комитеті арқылы іріктелінді. Сырттай жіберілген баяндамалар да конференция материалдарының жинағына енгізілді

Конференция жұмысы мен көрме туралы мақалалар мен түсірілімдерді «Қазақстан», «7 арна», көрсетіп, «Литер», Айқын» газеттері, «Казинформ» агенттігі жариялап, «E-Islam», Халықаралық мәдениет және дін орталығының mckr.kz, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университет сайттары өздеріне жүктеп қойды.

Соңында, Қазақстан Республикасындағы Иран Ислам Республикасы елшілігінің Мәдениет өкілдігіне, ЕҰУ ғылым бөлімінің басшысы Сейпишева Әсел Юлановнаға, Әлеуметтану ғылымдары факультетінің деканы Кашхынбай Байжұман Балтабайұлына, деканның тәрбие жөніндегі орынбасары Людмила Магомедовна Гитихмаеваға, деканның оқу жөніндегі орынбасары Салиева Айгүл Жанаевнаға, Зарина Шагаеваға және тағы басқаларға алғысымызды білдіреміз.

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

13 февраля 2015 года Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева совместно с Культурным представительством при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан провели международную научную конференцию »Межрелигиозный диалог и наследие Кожа Ахмета Ясави», посвященную празднованию 550-летия Казахского ханства и подготовке к V Съезду лидеров мировых и традиционных религий.

В работе конференции приняли участие известные ученые, деятели культуры, представители официальных органов Казахстана, Ирана, государств Европы и Центральной Азии. С приветствиями к участникам конференции обратились проректор ЕНУ им. Л.Н. Гумилева профессор Дихан Камзабекулы, Чрезвычайный и Полномочный Посол Исламской Республики Иран в Республике Казахстан господин Моджтаба Дамирчилу, директор Международного центра культур и религий доктор Е.Б. Муратбеков. Эти приветственные речи были включены в данный сборник.

С докладами на пленарном заседании выступили член Научного совета Фонда исламской энциклопедии, заведующий редакцией «Зеркало наследия» Аскар Бахрами Кахиешнежад, заведующий кафедрой философии ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, академик НАН РК Гарифолла Есим, заведующий кафедрой Академии государственного управления при Президенте РК, председатель Конгресса религиоведов Казахстана профессор А.П. Абуов, директор Научно-исследовательского и аналитического центра по вопросам религии, доктор Айнур Абдрасилкызы, заведующий кафедрой религиоведения ЕНУ им. Л.Н. Гумилева д.и.н. А.К. Муминов, руководитель культурного представительства посольства ИРИ в РК, доктор Асгар Сабери, профессор МКТУ им. К.А. Ясави М.Б. Кожа, научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК доктор Г.А. Камбарбекова, доцент МКТУ им. К.А. Ясави доктор З.З. Жандарбек, другие известные ученые. В числе участников конференции были магистранты и студенты. Лучшие работы молодых исследователей магистрантки I курса Гульшат Абеновой и студентки IV курса Камили Баетовой были отмечены почетными грамотами.

Работа конференции включала также культурную программу: проведение выставки декоративно-прикладного искусства Ирана и концерт иранской музыки.

На конференции обсуждались вопросы, касающиеся творчества выдающегося мыслителя, религиозного деятеля К.А. Ясави, роли и значения суфийских традиций в истории стран Ближнего Востока, Центральной Азии, был проведен анализ наследия К.А. Ясави в контексте межрелигиозного и межкультурного диалога. Работа конференции продолжилась в рамках двух секций: «Наследие Кожа Ахмета Ясави» и «Особенности взаимодействия религии и общества в Казахстане». Всего с докладами в русле заданной тематики выступили 43 участника. Все доклады пленарного, секционных заседаний вошли в сборник. Помимо этого оркомитетом были отобраны стендовые доклады, которые обсуждались отдельно в секциях. Стендовые доклады также вошли в сборник материалов конференции.

В конце мы хотели бы выразить признательность Культурному представительству при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан, а также начальнику отдела науки Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева Сейпишевой Асель Юлановне, декану факультета социальных наук Кашхынбай Байжуману Балтабаевичу, заместителю декана по

воспитательной работе Гитихмаевой Людмиле Магомедовне, заместителю декана по учебной работе Салиевой Айгуль Жанаевне, Зарине Шагаевой и многим другим, благодаря помощи которых стали возможными организация и проведение конференции, сопутствующих ей мероприятий – концерта и выставки, продемонстрировавшие поступательно развивающееся сотрудничество Республики Казахстан и Исламской Республики Иран.

Л.Н. Гумилев атындағы Евразия ұлттық университетінің ректоры, профессор Ерлан Батташұлы Сыдықовтың конференция барысында өткізілген «Сәндік-қонданбалы өнер мен бүгінгі Иран» атты көрмесінің ашылуында сөйлеген құттықтау сөзі

Құрметті аса мәртебелі қонақтар!

Құрметті Моджтаба Дамирчилу – Иран Ислам Республикасының Қазақстандағы Төтенше және өкілетті елшісі; Асғар Сабери - Қазақстан Республикасындағы Иран Ислам Республикасы Елшілігінің Мәдени өкілдігінің басшысы, Асқар Бахрамикахешнеджад Карамаллах!

Құрметті әріптестер! Құрметті ұстаздар мен шәкірттер!

Біздің Л.Н.Гумилев атындағы Евразия ұлттық университеті мен Иран Ислам Республикасының Қазақстандағы елшілігімен бірлесіп өткізіліп отырған көрменің ашылу рәсіміне қош келдіңіздер!

Евразия ұлттық университеті бүгінгі жахандық өзгерістер мен заман талабына сай ғылыми әлеуеттік және білім беру үдерісінің ғаламдық үлгілері мен жетістіктерін жіті бақылап, қадағалап отырады. Осы бағытта әлемнің кез келген ғылыми, мәдени, рухани және техникалық орталықтары мен жоғарғы оқу орындарымен ынтымақтастық әріптестік орнатып келеді.

Иран Ислам Республикасы еліміз егемендігін жариялаған тұста алғашқы мемлекеттер қатарында тәуелсіздігімізді танып, біздің ежелден ортақ тарихи, мәдени, діни, әдеби және экономикалық байланыстағы ел екендігімізді алға тартқан бауырлас дос мемлекет. Былтырғы жылы Университетіміз жоғарыдағы рухани қабаттарымызды екі жақты нығайту бағытында бірқатар келісімшарттар мен меморандумдарға қол жеткіздік.

Шындығында тарихқа көз жүгіртсек, Иран жазба әдебиеті Сасанидтер мемлекеті тұсында айрықша адамзаттың мәдени рухани шыңына жетіп, күшейген кезі болды. Ислам діні Иран жеріне жайылғанда парсылардың мәдениеті дамыған халық екендігін арабтар да мойындауға мәжбүр болған. Сондықтан да 8-9 ғасырларда мұсылман ғұламаларының көпшілігі Иран топырақтарынан шығып отырған болатын.

Қазақ жұрты ислам дінін қабылдаған тұста араб мәдениетімен қоса парсы мәдениетімен де таныс болды. Оған себеп сол дәуірде парсы жұртынан діни ғұламалар көптеп шыға бастады. Сопылық әдебиеттің ірі өкілдері де парсылардан шықты. Тіліміздегі «Құдай», «пайғамбар»,»Намаз», «Ораза», «Мей», «Пірмұған», «Жайнамаз» т.б. сөздер таза парсылардың термині болғанына қарамастан осы қалпында түркі дәстүріне де сіңгендігі байқалады.

Елбасымыздың «Мәдени Мұра» бағдарламасы бойынша жарияланған мәдени, философиялық, тарихи, діни мұраларымызды саралай отырып, Түркі жұртына парсылық әдебиеттің әсері бар екендігі Қараханидтер дәуіріндегі әдебиеттерден де сезіледі. Айталық Ж.Баласағұнидің «Құдадғу біліг» дастаны да түркілердің «Шахнамасы» атануының өзі де түркілік жазба әдебиеттің дамуындағы тигізген тәсірі деп тұжырым жасауға негіз болады. Түркі сопылық жол мен сопылық әдебиеттің негізін қалаушы шейх-ул машайық Ахмет Ясауидің де ұстазы Йусуф Хамадани болғандығы, алғашқы ұстазы Арыстан бабтың шын аты Салман Фарси екендігі де парсы мәдениеті мен түркі мәдениетінің етене жақындығын көрсетеді. Орта ғасырларда парсы тілі Орта Азияда ресми тілге айналды. Іс-қағаздар парсыша жүріп, кітаптар мен дастандар парсыша сөйледі.

Шығыстық әдебиеттен сусындаған қазақ фольклортану ғылымында әлі де игерілмей жатқан дүниелер баршылық. Көпшілігі қолжазба күйінде кітапханалардың қолжазба орталықтары мен ғылыми-зерттеу институттарының қорларында өзінің шығу кезегін күтіп жатқан болса, әлі де жанры толықтай анықталмай жатқан дүниелердің жеткілікті екендігін көреміз.

Әсіресе, IX–X ғасырлардан бастап жазба әдебиеті қарқынды дами бастаған парсылардың ықпалы көршілес отырған араб және түркі жұртына кең тарай бастады. Алдымен араб тіліне аударылған «Калила мен Димна» шығармасы кезінде үнді тілінен пехлеви тіліне аударылған «Панчатантра» болатын, арабтар басып алған соң пехлеви тілінен араб тіліне аударылды, Үнді ертегілерінің сюжеттері Шығыс пен Батыстың әдебиетіне айтарлықтай ықпал еткен болса, кезінде үнді тілінен аударылған «Хезар афсане» ертегісі желісінде дүниеге келген арабтардың «Мың бір түн» атты ертегісі де көптеген халық әдебиетінде өз ізін қалдырып отырған. Оның бергі кезеңінде ортағасырлық парсы прозасындағы кейіпкерлер мен ол туралы айтылатын ертегілер, ондағы персонаждар түркі халықтарының дастандарында қайта жырлана бастады. Бірі ертегі ретінде айтылса, енді бірі жыр үлгісінде ел ішінде айтылып, фольклорлық үлгідегі прозалық жанрларға біршама тың дүниелер келіп сіңіп отырған. Бұл тек Орта Азия әдебиетіне ғана емес Түркия түріктерінің әдебиетінің дамуына да өз үлесін қосты.

Бүгінгі университетіміздегі болып жатқан іс шара негізінен кезіндегі Иран Тұран қатынастарының заманауи үлгідегі көріністері екендігі айқын. Сондықтан осындай достық пейілдегі қарым қатынастарға ашықпыз және әрқашан да қолдау көрсетеміз. Біздің университетіміздің дінтанушы мамандары тарихымызға қатысты парсы тіліндегі көне қолжазбалардың ғылыми айналымға енуінде, Иран топырақтарындағы Қазақ Хандығының 550 жылдығы қатысты материалдармен танысуға үлкен қызығушылық білдіріп отыр.

Сөзімнің соңында бүгінгі «Көрме», «Дінаралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи» халықаралық ғылыми конференциямыз арқылы басталған қарым қатынасымыз баянды болсын деген тілек білдіргім келеді...

Назар қойып тыңдағандарыңызға рахмет!

Выступление Чрезвычайного и Полномочного Посла Исламской Республики Иран в Республике Казахстан на церемонии открытия конференции «Межрелигиозный диалог и наследие Ходжа Ахмета Ясави»

Моджтаба Дамирчилу

Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!

В начале хотелось бы выразить свою радость в связи с участием на конференции «Межрелигиозный диалог и наследие Ходжа Ахмета Ясави» в кругу преподавателей, исследователей и студентов. А также, в свою очередь, выразить благодарность организаторам данного мероприятия.

Совместное проведение и участие исследователей Ирана и Казахстана на данной конференции очень уместно и имеет большое значение. С одной стороны, обе страны имеют хороший опыт в области межрелигиозного диалога, а с другой стороны, данное мероприятие связано с именем великой личности Ходжа Ахмета Ясави, который является символом исторических взаимоотношений между иранцами и казахами.

Иран и Казахстан в связи с этническим и религиозным разнообразием, имеют богатый и ценный опыт в межрелигиозном диалоге на национальном и международном уровнях. Помимо мирного сосуществования различных этносов и религий в этих двух странах, президенты Ирана и Казахстана также на международном уровне являются лидерами в данной сфере и выдвигают важные инициативы.

Инициатива «Диалога цивилизаций» была инициирована Президентом Ирана в Организации Объединенных Наций в 1998 году, и на ее основе 2001 год был объявлен годом «Диалога цивилизаций». Также 2014 год на основе инициативы президента Ирана был объявлен годом «Мира без насилия и экстремизма».

Казахстан был инициатором проведения Съезда лидеров мировых и традиционных религий. Также необходимо отметить, что по инициативе Президента Казахстана, которая была предложена на 62-ой сессии Генеральной Ассамблеи ООН, 2010 год был объявлен «Международным годом сближения культур».

Безопасность и стабильность, существующая в двух странах, на фоне нестабильной ситуации в регионе является показателем правильной политики двух стран в сфере обеспечения мира и согласия и создания условий для мирного сосуществования различных религий, культур и этносов. Это также является результатом исторического процесса, который помимо взаимоотношений внутри общества, был сформирован в отношении других сообществ, регионов и стран.

Отношения между Ираном и Казахстаном основаны на многих исторических, культурных и религиозных общностях. Одним из ярких проявлений этих общих аспектов является Ходжа Ахмет Ясави, основанное им учение и мавзолей этой великой личности в Туркестане.

Несомненно, величие, красота и великолепие мавзолея Ходжа Ахмета Ясави, основателя тариката, поражает своих посетителей. После размышления над надписями, символами и фразами, написанными на стенах здания и архитектурных декорах, удивление посетителей удваивается.

Участие выдающихся иранских архитекторов и мастеров в том числе: Ходжа Хуссейна Ширази, Шамсуддина Абдулваххаба Ширази, Абдул Азиза ибн

Шарафа Табризи и Азаддина Исфахани в строительстве данного сооружения, а также надписи на трех языках: персидском, арабском и турецком языках с использованием старинной вязи сами по себе, свидетельствуют о межрелигиозном и межкультурном диалоге в тот период времени.

На этом грандиозном сооружении использованы аяты из священного Корана, имена пророка и великих личностей Ислама, эпитеты Всевышнего Аллаха, молитвы, предания от посланника Аллаха, красивые и содержательные выражения и фразы на персидском языке, на два из которых хотелось бы указать.

На дверной ручке мавзолея имеется надпись с глубоким содержанием, которую можно увидеть во многих письменных трудах, а также древних иранских сооружениях таких как, мечеть Насир аль Мулк в Ширазе, мавзолей Сейид Вагифа в Натанзе и мечеть Джами Агда в Йезде.

Одно из этих двустиший принадлежит перу знаменитого иранского поэта Саади:

Цель моя – и узоры (жизни), что останутся после нас,
Ибо не вижу бытие вечным
Может когда-нибудь владыка сердца,
Однажды помолится за (этого) бедняка.

А также двустишие, написанное на дверной ручке гробницы мудреца:
Да будет эта дверь открытой, широкой
и всегда приносящей благо для друзей,
узкой и закрытой – для врагов!

Надеемся, что благодаря таким ценным достояниям и богатому опыту, отношения всегда будут успешными и мы будем свидетелями повышения стабильности, процветания и развития в Иране и Казахстане.

Еще раз, хочу выразить Вам свою благодарность за возможность участия на данном мероприятии и пожелать успехов уважаемым присутствующим.

ҚР МС министрлігі Дін істері комитеті төрағасы, саясаттану ғылымдарының докторы Ғалым Нұрмағамбетұлы Шойкинның конференцияның ашылуында сөйлеген құттықтау сөзі

Құрметті қонақтар!

«Діндераралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи» атты халықаралық конференцияға қош келдіңіздер!

Тәуелсіздігіміздің мерейінің арқасында Қазақстан Республикасы әлемдік алыс және шет елдермен саяси, дипломатиялық қарым қатынас саясатында көп векторлы ұстанымды қолдайды.

Осы тұрғыдан қарағанда өркениеттік қабаттары бір, рухани және тарихи негізі ортақ, әдеби және мәдени мұралары араласып жатқан Иран мен Тұран мұрагерлерінің ынтымақтастығы жолындағы іс шараларын қолдайтынымызды білдіргім келеді.

Біз қазақтар, елбасымыз Н.Ә.Назарбаев айтқанындай, құқықтық жағынан Ханафи мазхабы, Матуриди сенімдік және Ясауи моральдық мектебін ұстанатын халықпыз. Діни танымымыз бен тәжірибеміз осы тұлғалардың мұралары арқылы анықталып, түсіндіріледі.

Егемендігімізді алып, еңсемізді көтере келе Елбасымыз «Мәдени мұра» бағдарламасы арқылы тарихи, діни, философиялық, әдеби, ғылыми жәдігерлерімізді түгендеуге кірістік.

Кеше кеңестік идеология кезінде Ясауи мұрасы туралы зерттеулер біздің қалыптасқан құндылықтық қабаттарымызға кереғар қалыптар мен шаблондар арқылы танытылып, түсіндірілді. Ясауиді исламға оппозициялық бағыттағы ағым ретінде, қала берді шиизмнің элементтері бар, мистикалық мектеп ретінде дәлелдеуге тырысты.

Бұлар кешегі кеңестік зерттеулер сол кездегі орыс ориенталистикасы методологиялық шеңберінде жүргізілгендіктен де бүгінгі егемен еліміздің мәдени, тарихи рухани жаңғыруына үлес қосады деп айта алмайтынымызды ұқтық.

Қожа Ахмет Ясауи мұрасы бүгінгі ғылым талабына сай қайта сарапталып кешенді зерттелуді қажет ететін сала. Бұл саланы шындығында кез келген идеологиялық және саяси мәндегі шаблондардан алыс, тек қана ғылыми танымдық талаптармен қарастыру егемен елдігіміздің баяндылығы үшін шарт екендігін баса көрсеткім келеді.

Бүгінгі «Діндераралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи» атты халықаралық конференция осындай кешегі идеологиялық таптаурын болған шаблондардың көміп кеткен ақиқаттарын ғылыми танымдық тұрғыдан ашатынына сенім арта отырып, Иран елшілігі мен Еуразия Ұлттық Университеті басшылығына осындай ортақ келелі істі қолға алғандарыңыз үшін алғысымды білдіргім келеді.

Құрметті алыс жақыннан келген қонақтар, Сіздерді бүгінгі ғылыми халықаралық конференцияның салтанатты ашылуы рәсімімен құттықтаймын!!!

Приветственное слово
директора Культурного представительства посольства Исламской Республики Иран в Республике Казахстан доктора Асгара Сабери

مقدمه:

در طول تاریخ و در مناطق مختلف جهان همواره افرادی پدیدار گشته اند که خود را به عنوان الگو و نمونه ای تأثیر گذار ماندگار کرده اند. این افراد بنا بر توان و شخصت خود در مقاطع خاص زمانی یا در دوره های مختلف تاریخی و گاه برای همیشه بر جامعه خود یا بر یک منطقه بزرگ و یا بر کل جهان تأثیر گذاشته اند و جوامع مختلف را در جهت اصلاح، رشد و تعالی، تحت تأثیر شخصیت و آراء و عقاید یا رفتار خود قرار داده اند، در برهه ای از تاریخ افرادی مانند» کورش کبیر در ایران برزگ»، « حَمورابی پادشاه بابل»(۱۸۱۰-۱۷۵۰ پ.م.)، «کنفسیوس»؛ فیلسوف مشهورنظریه پرداز سیاسی و معلم چینی که در سال ۵۵۱ قبل از میلاد، در چین زاده شد و افرادی مانند جواهر لعل نهرو، جمال عبد الناصر، ماهاتما گاندی، فردوسی، بوعلی سینا، فارابی، ابو ریحان بیرونی، مولانا جلال الدین بلخی و ... از جمله افرادی هستند که با افکار و عقاید خود تأثیر شگرفی از خود برجای نهاده اند و در راستای ایجاد اخلاق و معنویت و درستی و صداقت با گفتار، رفتار و نوشته های اخلاقی و معنوی خود فضیلت های انسان را ترسیم کرده اند و مکتب و مرامی ارزشمند بنیان نهاده اند.

خواجه احمد یسوی یکی از شخصیت هایی است که در ترکستان ظهور کرد و به نوبه خود آسیای مرکزی و بسیاری از مناطق همجوار را تحت تأثر مکتب و طریقت خود قرار داد، او که در قصبه سایرام واقع در 176 کیلومتری شمال شرقی آق صو در خطه ترکستان در حدود نیمه های قرن پنجم متولد شده است تحت تعلیمات استاد خود شیخ یوسف همدانی تعلیم یافت و با روح بلند و عارفانه خود طریقت یسویه منسوب به یسه که زادگاه خواجه احمد بوده است را پی ریزی می کند و بخاطر پارسایی و اخلاق و معنویت خود، مردم منطقه را مجذوب و شیفته خود می سازد و با بنیانگذاری طریقت یسویه خود را در منطقه و بین پیروان خود ماندگار می کند. خواجه احمد یسوی به قدری در بین مردم قدر و منزلت می یابد که در زمان زندگي خود از آوازه و شهرت ویژه‌اي برخوردار گردیده است. حتي از نقاط مختلف آسیاي مرکزي مریدان و ارادتمندان بسیار به زیارت او مي‌آمدند و به حلقه‌ي شاگردان او مي‌پیوستند. مي‌گویند ارسلان باب که از قدما و عظماي مشایخ ترك بوده است با اشارت حضرت رسالت (ص) به تربیت خواجه احمد پرداخته است و بر اثر خدمت و ملازمت در محضر ایشان حضرت خواجه را ترقیات کلي واقع شده است.

جایگاه و منزلت عرفانی خواجه احمد یسوی به قدری در بین مردم منطقه اوج می گیرد که پس از مرگ نیز مقبرة او در واقع زیارتگاه مشتاقانی شده است که از مناطق مختلف با حاجات و نذر و نیاز راهی ترکستان می شوند.

مطالعه شخصیت و زندگی بزرگانی چون خواجه احمدیسوی علاوه بر جذابیت‌های داستانی زندگی یک شخصیت بزرگ، خالی از کسب تجربه و درس‌های آموزنده نیست.

امروزه که صنعت و تکنولوژی، رفاه فردی و اجتماعی تا حد زیادی انسان ها و جوامع مختلف را از توجه به اخلاق و معنویت دورکرده است بر ما لازم است که برای حفظ ارشهای دینی و معنوی، زندگی شخصی، علمی و معنوی شخصیت های بزرگ و تأثیر گزاری مانند خواجه احمد یسوی را پاس داریم و از تعالیم اخلاقی و معنوی آنها بهره جوییم.

رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در قزاقستان با همکاری دانشگاه اوراسیا به منظور پاسداشت و حفظ ارزشهای اخلاقی و معنوی خواجه احمد یسوی که مسلمانی و دیانت آسیای مرکزی و بخصوص قزاقستان مرهون افردای مانند اوست، همایشی را در تاریخ 24 بهمن ماه سال 93 مطابق با 12 فوریه سال 2015 در دانشگاه اوراسیا برگزار نمودند که این مجموعه مقالات حاصل تلاش اندیشمندان و فرهیختگانی است که با حضور در همایش به ایراد سخن پرداختند و یا مقالات خود را برای چاپ در مجموعه مقالات به دبیرخانه همایش عرضه داشتند، با تشکر از جناب آقای صدیکف رئیس محترم دانشگاه اوراسیا جناب آقای دیخان معاون دانشگاه و جناب آقای مؤمنف رئیس دپارتمان دین شناسی دانشگاه اوراسیا، امید است خوانندگان محترم ما را به خاطر نقایص احتمالی موجود در تدوین و تنظیم این مجموعه به بزرگواری خود ببخشایند.

اصغر صابری
رایزن فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در جمهوری قزاقستان

Приветственное слово директора Международного центра культур и религий, кандидата юридических наук Муратбекова Ертаса Байтасовича

Уважаемый Ерлан Батташевич!

Уважаемый г-н Посол Моджтаба Дамирчилу!

Уважаемые дамы и господа!

Сердечно приветствую всех участников и гостей конференции.

Дорогие друзья!

Полагаю, что актуальность темы Конференции ни у кого не вызывает сомнений. Ведь она затрагивает наследие одного из величайших мыслителей и философов истории человечества Кожа Ахмета Ясави.

Кожа Ахмет Ясави – мыслитель, поэт, творению которого принадлежат многочисленные религиозно-философские труды, вошедшие в культурный фонд различных наций.

Философия Кожа Ахмет Ясави определила направление духовного развития тюркских народов в новой исламской цивилизации. Кожа Ахмет Ясави убеждает всех в истинности слов (хадиса) Пророка: «Основа веры – совесть» и призывает всех к набожности, терпеливости, покорности.

В Казахстане и в других странах Центральной Азии его почитают как величайшую духовную личность. Он пользовался таким почетом и уважением, что еще при его жизни появилось выражение «В Медине – Мухаммед, в Туркестане – Кожа Ахмет». Как и наследие Кожа Ахмета Ясави, так и сам город Туркестан, имеют большое значение для Казахстана.

Для Казахстана труды Кожа Ахмета являются наследием национального и исламского самопознания.

Уважаемые участники и гости конференции!

Разрешите еще раз поблагодарить организаторов сегодняшней встречи и пожелать всем плодотворной и конструктивной работы в рамках данного мероприятия.

Благодарю за внимание!

Кожа Мухтар
Международный Казахско-Турецкий университет им. К.А. Ясауи
д.и.н., профессор
Государственный историко-культурный заповедник «Азрет-Султан»

НОВЫЕ ОБРАЗЦЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО РЕЗНОГО ДЕРЕВА ИЗ Г. ТУРКЕСТАНА

Город Туркестан один из немногих городов Центральной Азии, где выявлено более десятка высокохудожественных образцов средневекового прикладного искусства – резьбы по дереву. В первую очередь это двери усыпальницы ханаки Х.А. Ясави, которые покрыты многоплановой резьбой с замысловатыми мотивами растительного и эпиграфического характера. Посетивший памятник в 1876 г. француз Ш.-Е. Ужфальви особо отметил великолепие входной двери усыпальницы святого: «В глубине зала видна старинная дверь из резного дерева, резьба – настоящий шедевр» [1, с. 195].

Не менее примечательна и главная наружная дверь ханаки прекрасной двухплановой резьбы со следами инкрустации из кости [2, с. 15]. Если упомянутые двери и косяк правой части относятся к эпохе Тимура [3, с. 107], то левая часть косяка имеет совершенно иной орнамент и технику резьбы, и , скорее всего, представляет работу местного мастера начала XX в. Отмеченная часть косяка по стилю близка к наборной деревянной решетке с орнаментом, отделяющая коридор зияратхану от усыпальницы, которая несет в себе надпись с именем мастера Хамрах-кула ибн ‘Абд ал-Карима Туркистани и дату изготовления 1329/1911 г. [3, с. 179]. Эти образцы резного дерева свидетельствуют о сохранении в новое время традиции средневекового икусства.

В настоящее время в ханаке Х.А. Ясави выявлены новые образцы средневековой резьбы по дереву. В апреле 2012 г. при обследовании межкупольного пространства казандыка памятника мы обнаружили, что некоторые балки служащие связкой между сталактитовым и внешним куполами казандыка имеют на одной из своих граней резной орнамент. В большинстве случаев декор располагается на нижней или боковых частях деревянных креплений, что скрывало их от взора немногих лиц попадавших в межкупольное пространство. Если на боковых гранях некоторых балок имелась простая плосковыемчатая резьба (Фото 1, 2), то на нижних гранях одной балки встречен сложный многоплановый орнамент (Фото 3). Примечательно, что в последнем случае резьба произведена на двух соседних гранях балки. Обнаружена балка с остатками орнамента выполненной красной и зеленой красками (Фото 4).

Судя по расположению орнамента и росписи на гранях балки, они служили, скорее всего, элементами украшенного потолка мечети, находившегося на территории ханаки Х.А. Ясави. В домонгольский период в значительной части монументальных сооружении Средней Азии и Казахстана использовалось дерево. Судя по данным исследований к ним относились соборные мечети Бухары и Самарканда. Последний был сожжен при взятии города монголами. Деревянные элементы старых сооружении обычно не выбрасывались. В литературе приводятся примеры вторичного использования деревянных частей из других здании. Так по распоряжению саманида Ахмада деревянные конструкции дворца бухар-худата были разобраны и употреблены при сооружении его собственного дворца [4, с. 4-5]. Скорее всего, аналогичным образом были использованы деревянные балки обнаруженные нами в центральном куполе туркестанской ханаки.

Местонахождение балок в межкупольном пространстве ханаки Х.А. Ясави позволяет определить время их вторичного использования. Известный искусствовед и исследователь туркестанского архитектурного комплекса Л.Ю. Маньковская в своих публикациях показала, что первый этап строительства ханаки Х.А. Ясави начался в 1389-1391 гг. Этому предшествовало разрушение расположенных на территории культового комплекса построек XII-XIV вв. [5, с. 8-11]. Можно предпологать, что указанные балки взяты из этого комплекса построек. Отнесение вышеуказанных образцов резьбы к караханидскому времени находит подкрепление в художественных особенностях декора. Некоторые элементы орнамента имеют сходство с декором деревянных панно и колонны из селения Оббурдон [4, рис. 6, 7], датируемые IX-X вв. [6, с. 46]. Поэтому мы предпологаем, что некоторые балки относятся к караханидскому времени. Следует отметить, что выявленные нами образцы резного дерева были выявлены при осмотре лишь ближайших к единственному выходу из купола деревянных креплений. Скорее всего, внимательный осмотр деревянных конструкции всего межкупольного пространства казандыка даст новые образцы средневекового резного дерева.

К другой категории деревянных изделий с резным орнаментом относятся знаменитые туркестанские колонны. В 1928 г. М.Е. Массоном и Т. Миргиазовым в различных квартальных мечетях города Туркестана было обнаружено порознь пять деревянных колонн, причем одна из них имела дату изготовления 1352 г., а вторая – 1471 г. [7, с. 39-40]. Особенности и детальное описание туркестанских колонн XIV-XV вв. приведены в специальной статье знатока среднеазиатских древностей Г.А. Пугаченковой. Одна из надписей колонны I содержит дату: 10-е сафара 753 г. хиджры (7 апреля 1352 г.). Колонна II имеет надписи в которых отмечено имя мастера резчика – ‘Иса, время постройки мечети по распоряжению эмира Мухаммада ибн Бука ибн Амир-Датха – 876/1470-71 г. Надпись колонны III гласит об основании мечети неким Джехан-Султаном [8, с. 40-53].

Экспонируемая в реставрированной мечети XIX в., расположенной на территории городища Ески Туркестан, деревянная колонна с инвентарным номером № ЭБ-862 не упомянута в указанных выше работах. Единственный фотоснимок этой туркестанской колонны опубликован в альбоме «Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави», изданный в 1980 г. [9, с. 164]. В тексте альбома и в других публикациях по истории и археологии г. Туркестана отсутствует какая-либо информация об отмеченной деревянной колонне.

Согласно данным музейных документов, хранящихся в историко-культурном заповеднике «Азрет-Султан», колонна была привезена в музей при ханаке Х.А. Ясави в 1954 г. из мавзолея ‘Али-ходжа-ата. Упомянутый мавзолей находится в настоящее время в черте города, в 2 км от ханаки. В 50-е гг. XX в. мавзолей ‘Али-ходжа-ата был разобран до основания. Поэтому он не упоминается даже в «Своде памятников истории и культуры РК. Южно-Казахстанская область» 1993 г.

Ответ на вопрос, кто такой ‘Али-ходжа-ата можно найти в родословных ходжа Средней Сырдарьи – «Насабнама». Настоящее имя ‘Али-ходжа-ата ‘Абд ал-Малик, причем отмечено, что первое имя является его прозвищем. Он являлся зятем туркестанского святого, за него Х.А. Ясави отдал свою дочь. В отмеченном источнике отмечается, что место погребения ‘Али-ходжа-ата находится в местности Рах-и Калан на территории общины Дарваза [10, с. 75, 77]. Согласно тексту изданной в 1967 г. брошюры О. Дастанова за ‘Али-ходжа-ата была выдана приемная дочь Х.А. Ясави, а к моменту написания книжки упомянутый мавзолей уже не существовал [11, 56 б.].

Первое же упоминание о мавзолее относится к изхданной 1889 г. книге А. Кенесарина, где читаем, что сын известного казахского хана Кенесары «султан Садык остановился около Туркестана в саду мазара, называемого ‘Али-ходжа-ата» [12, с. 36], т.е. памятник находился в окрестностях города конца XIX в. Фотоснимок мавзолея ‘Али-ходжа-ата опубликован А.И. Добросмысловым в книге 1912 г. «Города Сырдарьинской области» [13, с. 151]. На ней четко просматривается профиль колонн парадного входа в купольную мечеть (Фото 5). Видно, что они имели расширяющий к верху ствол.

В 1948 г. мавзолей ‘Али-ходжа-ата исследовала архитектор В.В. Константинова, которая выделила три этапа строительства архитектурного комплекса. Постройку кабырхана-усыпальницы ученый датировала XV в., пристроенной к нему позже купольную мечеть – началом XVIII в., крытую пристройку - айван с восточной стороны – 20-30 гг. XX в. [14, с. 37-53]. На приложенной к статье плане мавзолея ‘Али-ходжа-ата мы видим, что к этому времени количество колонн достигло 6. На фотоснимке 1948 г. видны внешние деревянные колонны парадного входа в купольную мечеть и айвана с восточной стороны. На фотоснимке из книги А.И. Добросмыслова отсутвует пристройка с восточной стороны.

Сейчас есть возможность уточнить время последней перестройки. В помещении Малый Аксарай ханаки Х.А. Ясави в настоящее время выставлена мраморная плита размером 58 х 37 см, толщиной в 5 см, которая по данным востоковедов Б.М. Бабаджанова и А.К. Муминова является посвятительной надписью на строительство усыпальницы Ходжа ‘Али, т.е. мавзолей ‘Али-ходжа-ата. Согласно переводу текста в ней идет речь о строительных работах на памятнике, произведенных в 1335 г. хиджры, т.е 1917 г. ташкентским мастером Мир ‘Усман бани [15, 90 б.]. Таким образом сопоставление фотоснимков 1912 г. и 1948 г., данные из строительной надписи на плите позволяют считать что пристройка с восточной стороны появилась в 1917 г. Различие форм колонн в парадном входе в купольную мечеть на фотографиях различных лет свидетельствует о замене старых колонн, имеющих расширение ствола вверх, на новые, с прямым стволом.

Время и климат оказали отрицательное воздействие на техническое состояние колонны из мавзолея ‘Али-ходжа-ата. Змеевидные трещины разбросаны по поверхности древесного ствола колонны. На одной из граней капители имеются утраты ряда деталей резного декора. В шестьнадцатигранном поясе ствола часть резьбы на площади трех граней уничтожена. Небольшая арабографичная надпись под датой сооружения местами настолько стерта, что невозможно различить ряд букв. С целью музейного экспонирования изделия на нижний конец колонны была вдета железная цилиндрическая подставка.

Высота деревянной колонны с мавзолея ‘Али-ходжа-ата составляет 2,66 м. Нижняя часть круглого сечения, диаметр нижнего основания 19 см. Верхняя часть подквадратного сечения – 28,5 х 28,5 х 28 х 26,5 см. Таким образом колонна имеет расширяющийся вверх ствол (Фото 6; рис 1).

Капитель на всех четырех гранях покрыта резьбой. Три грани имеют растительно-геометрический и одна грань геометрический орнамент (Фото 7; рис. 2, 3, 4, 5). Капитель подквадратного сечения фигурными угловыми срезами сводится к восьмигранному поясу. Четыре грани восьмигранника в верхней части орнаментированы в виде арок различной конфигурации (Рис 1, пояс *а*). Под тремя арками изображения вариации стилизованного растительного узора. Остальные

Фото 1. Несколько балок, вмороженных одним концом к внешнему куполу казандыка у проема в межкупольное пространство. Средняя балка с выемками под углом к волокнам древесины.

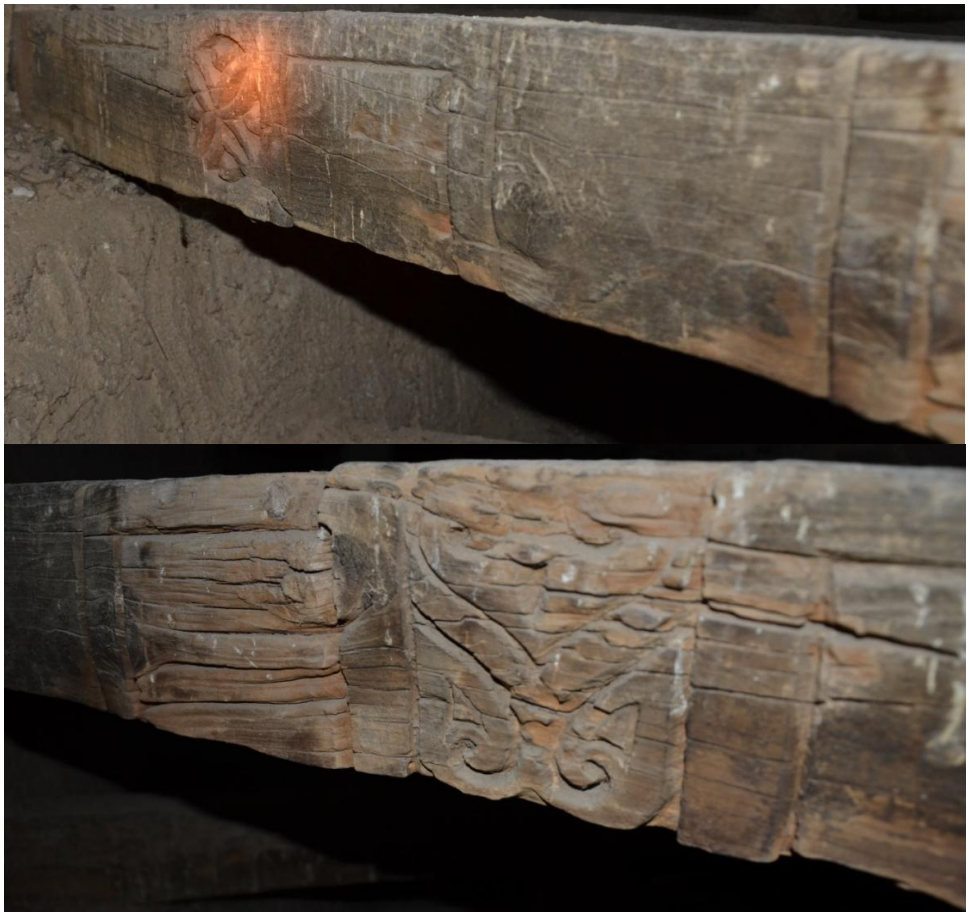


Фото 2. Балка с медальонами и п-образным повторяющимся орнаментом.

Фото 3. Балка со сложным многоплановым орнаментом.

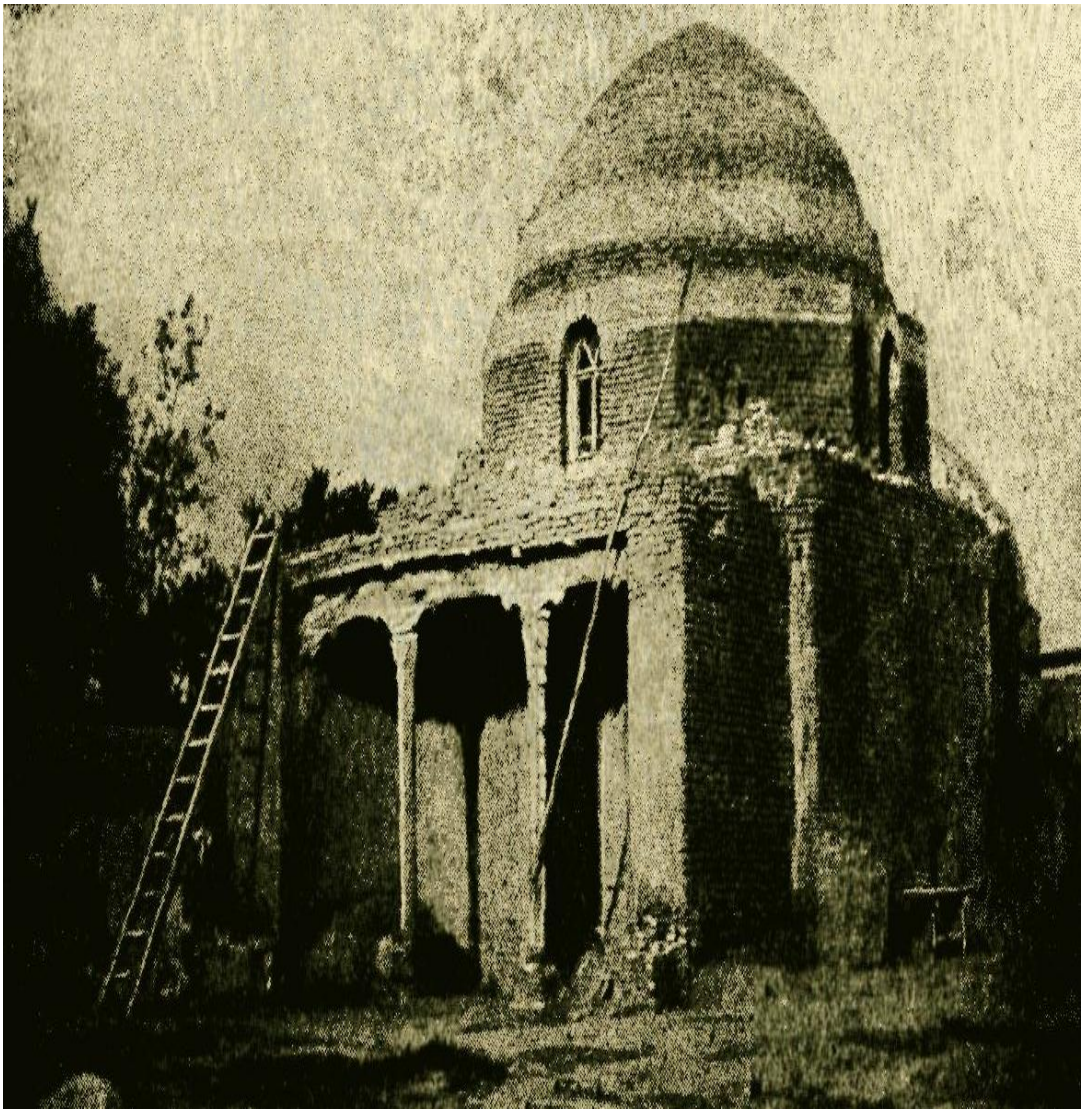


Фото 4. Фотография мавзолея ‘Али-ходжа-ата из кн.
А.И. Добросмыслова «Города Сырдарьинской области».

Фото 5. Колонна мавзолея ‘Али-ходжа-ата.
Фрагмент узора на одной из граней капители.

Фото 6. Колонна мавзолея ‘Али-ходжа-ата.
Фрагмент с датой и остатками надписи.

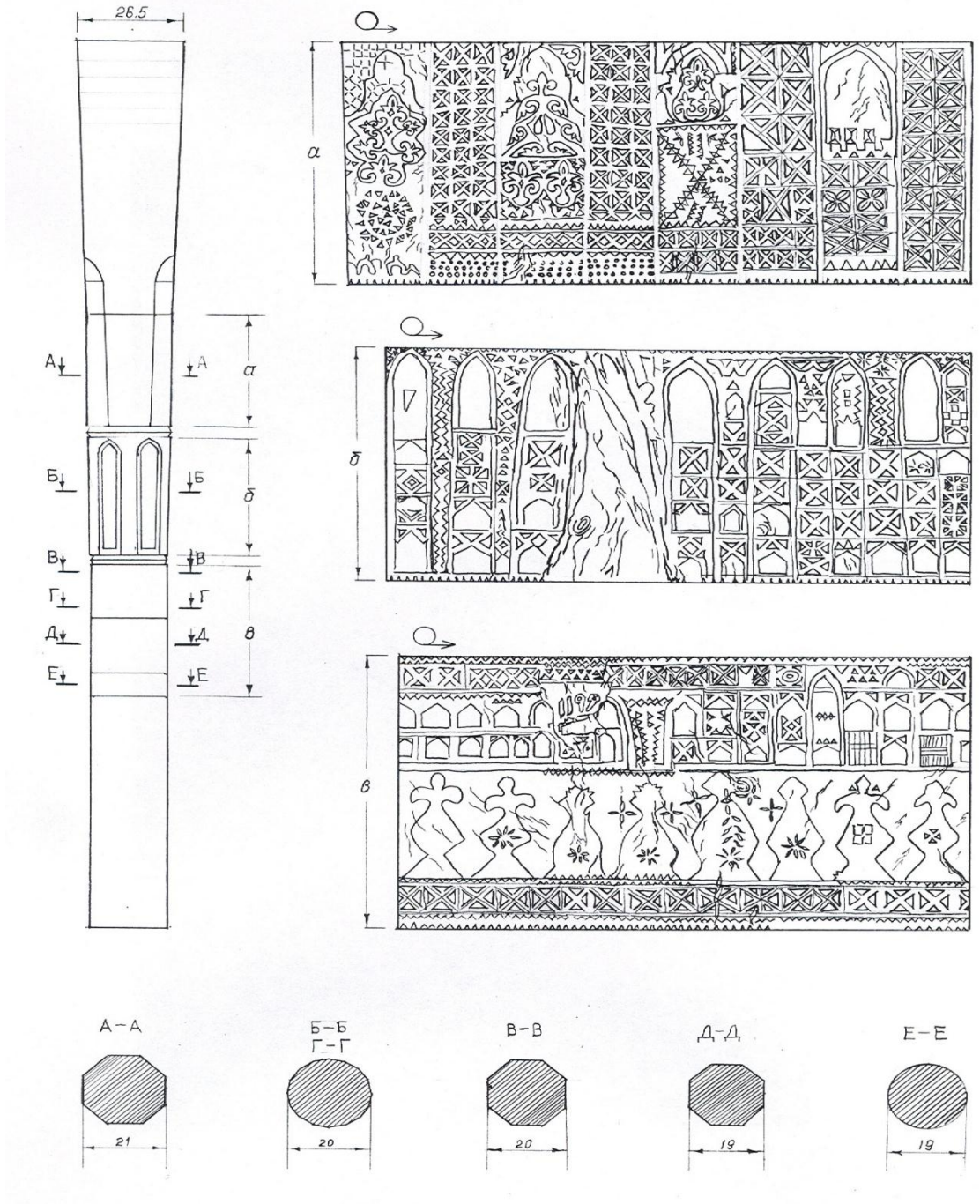


Рис. 1. Колонна с мавзолея ‘Али-ходжа-ата. Орнаменты на поясах и срезы ствола колонны.

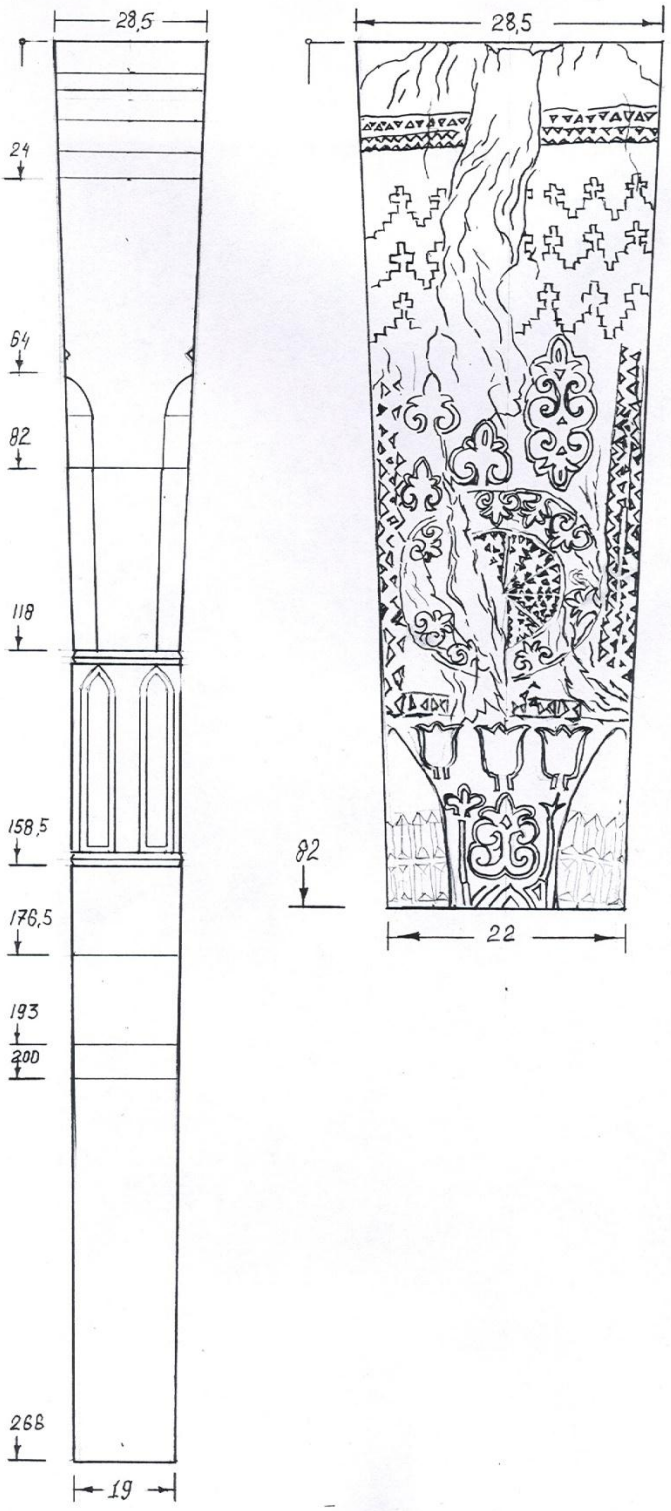


Рис. 2. Колонна с мавзолея ‘Али-ходжа-ата. Орнамент на одной из граней капители.

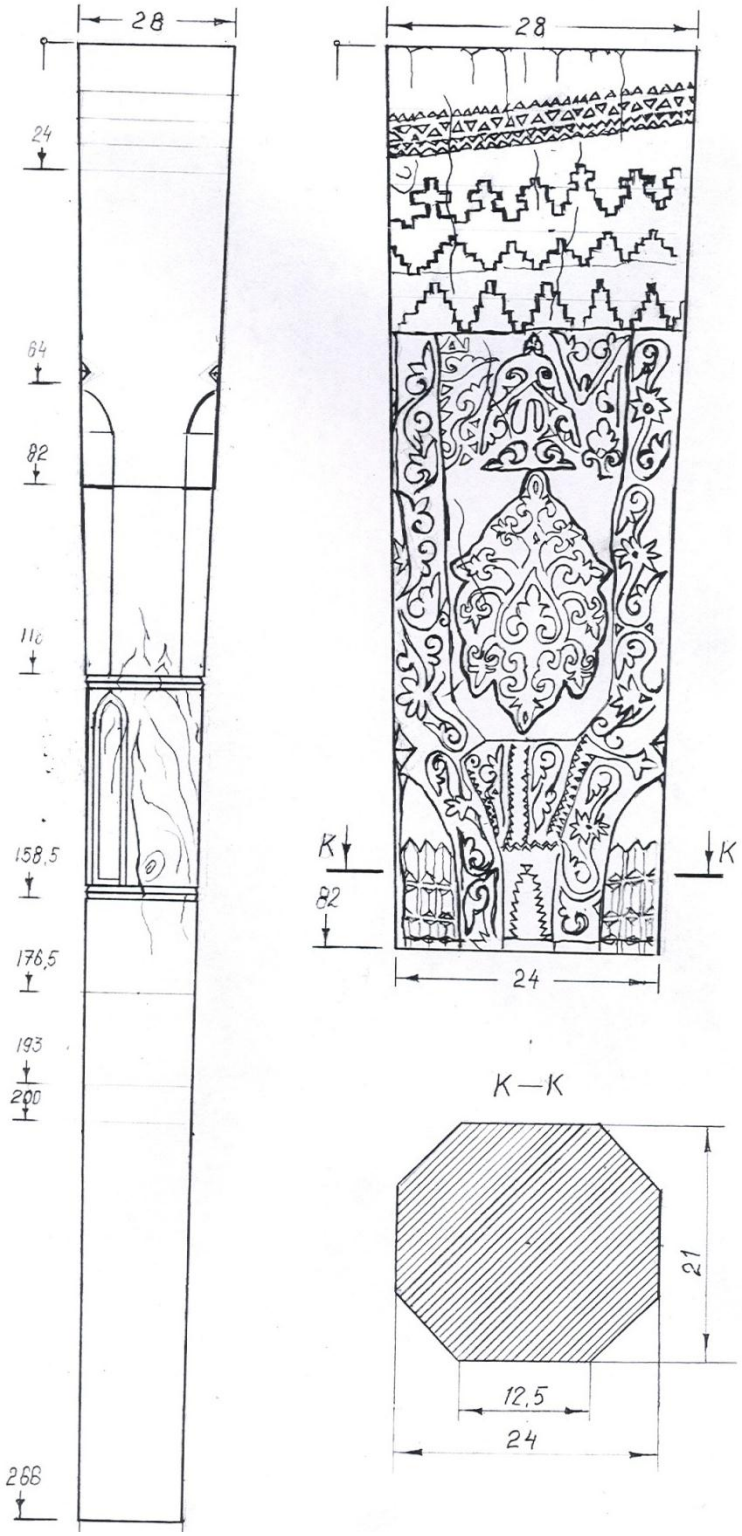


Рис. 3. Колонна с мавзолея ‘Али-ходжа-ата. Орнамент на одной из граней капители.

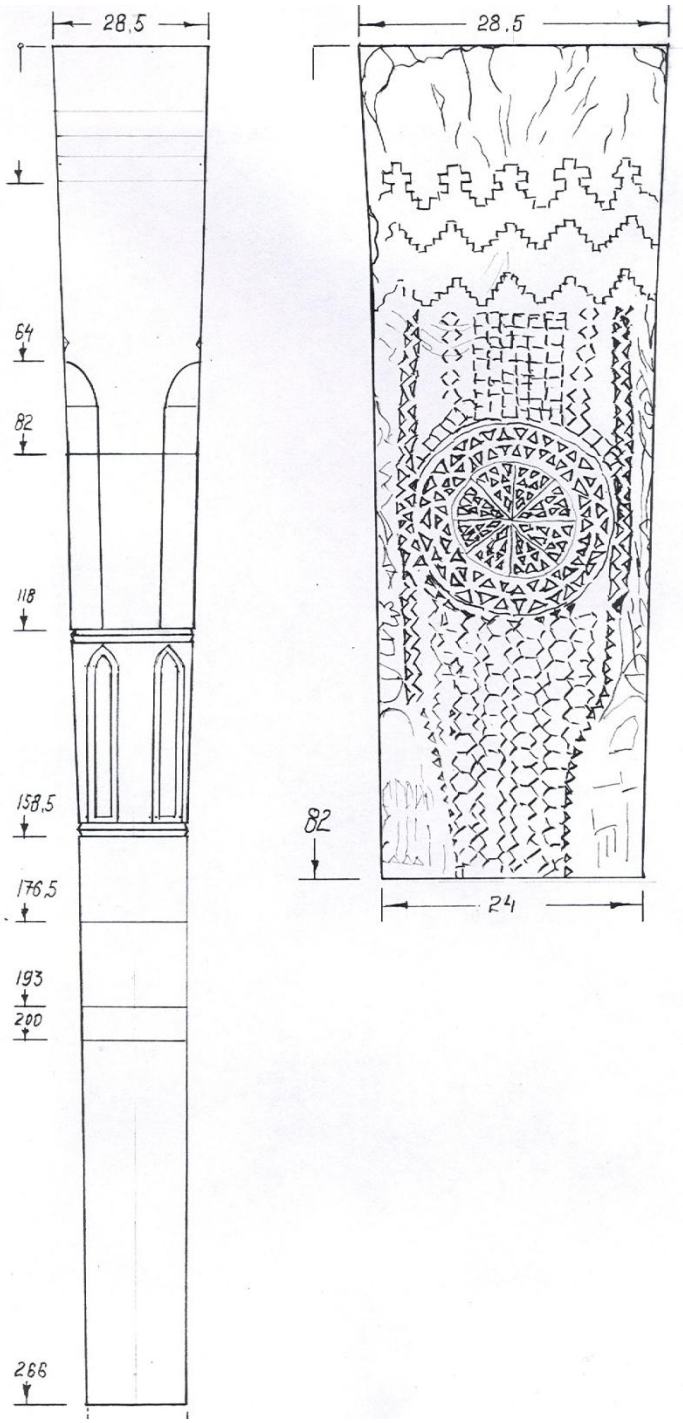


Рис. 4. Колонна с мавзолея ‘Али-ходжа-ата. Орнамент на одной из граней капители.

четыре грани восьмигранника покрыты геометрическим орнаментом, состоящий из сетки треугольников и ромбиков.

Выпуклый валик отделяет восьмигранник от шестьнадцатигранника. На этом поясе отсутствует растительный орнамент (Рис 1, пояс *б*). Здесь господствует сетка из треугольников, изображении в виде ниш с арочным перекрытием. Целостная картина узоров нарушена из-за потери части орнамента. Нижний валик отделяет шестьнадцатигранник от нижерасположенного восьмигранника. Тело восьмигранника покрыто орнаментированнами поясами, с характерными ромбиками и треугольниками, схематичекие изображения ниш с арочным завершением (Рис 1, пояс *в*). В пояске с арочными нишами вырезана дата строительства здания – «санат 1196» и ниже неразборчивая арабографичная надпись (Фото 8). Перевод с хиджры 1196 г. на современное летоисчисление дает 1782-83 г. В среднем поясе вырезаны крупные фигурные лопасти с ромбовидными или килевидными окончаниями. Нижняя часть завершается пояском из треугольников, ограниченных с двух сторон зигзагами. Ниже следует гладкий неорнаментированный ствол колонны.

Таким образом, деревянная колонна является одним из точно датированных памятников периода казахских ханств. В эти годы г. Туркестан являлся резиденцией казахского хана Тауке Абу-л-Мамбет-улы (внук хана Булата, правнук знаменитого хана Тауке, по инициативе которого осуществлено принятие «Жеты Жаргы» – известного памятника степного законодательства) [16, с. 84 б.].

Орнаментальные мотивы колонны из мавзолея ‘Али-ходжа-ата во многом индивидуальны. При некотором совпадении с мотивами с других более древних туркестанских и среднеазиатских колонн, содержит особую, им одним присущую специфику. Интересные результаты дает сопоставление с казахским орнаментом известным по изделиям прикладного искусства. Растительный узор на гранях капители очень схож с узором откизбе, узилмес, с узором табан в сочетании с узором ағаш на түскиізе [17, с. 32, 34-35, рис 114], с орнаментом казахских деревянных сундуков [18, с. 143, 144, 148, 219] с растительным орнаментом войлочных изделий [19, с. 42]. Отдельные элементы растительного узора также имеют аналоги в надгробных сооружениях Устюрта и Мангыстау [20, с. 13-61]. Поэтому датированная XVIII в. колонна из мавзолея ‘Али-ходжа-ата представляет большую историческую ценность и при исследовании истории казахского орнамента. Необходим сравнительный анализ декора колонны с орнаментами других тюркских народов Средней Азии.

Предварительные выводы. Вновь выявленные и датированные памятники резного дерева из г. Туркестана являются ценными источниками о развитии в средневековье прикладного искусства, несут новые данные об истории архитектуры и орнаментального искусства народов Казахстана и Средней Азии. Новые памятники резного дерева из туркестанской ханаки свидетельствуют о наличии вблизи караханидского мавзолея Х.А. Ясави монументальной деревянной мечети с элементами росписи и резьбой, которая была разрушена в ходе строительства грандиозной ханаки Тимуром. Колонна из мавзолея ‘Али-ходжа-ата представляет большую историческую ценность как памятник периода Казахского ханства. Интересные результаты дает сопоставление с казахским орнаментом известным по изделиям прикладного искусства.

Использованная литература:

1. История Казахстана в западных источниках XII-XX вв. Т.7. Алматы, 2006.
2. Массон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент, 1930.

3. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasavi. Авторы текста А.К. Муминов, М.Б. Кожа, С. Моллаканагатулы. Алматы, 2010.
4. Массон М.Е. К вопросу о происхождении памятников древней деревянной архитектуры, открытых М.С. Андреевым в горах Самаркандской области. Ташкент, 1927.
5. Маньковская Л.Ю. Исследование архитектурного комплекса-мавзолея Ахмада Ясави в городе Туркестане и вопросы его реставрации. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искуствоведения. Ташкент, 1963.
6. Воронина В.Л. Искусство Средней Азии и Казахстана // История искусства народов СССР. Т.2. М., 1973.
7. Массон М.Е. О постройке мавзолея Ходжа Ахмеда в городе Туркестане // Известия Среднеазиатского географического общества, т. XIX. Ташкент, 1929.
8. Пугаченкова Г.А. О резных деревянных колоннах XIV-XV вв. в г. Туркестане // Известия АН Казахской ССР. 1948. Серия архитектурная. Вып. 1. С. 40-53.
9. Нурмухаммедов Н-Б. Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви. Алма-Ата, 1980.
10. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. Алматы-Берн-Ташкент-Блумингтон, 2008.
11. Дастанов О. «Әулиелі» жерлер туралы шындық. Алматы, 1967.
12. Кенесарин А. Султаны Кенесары и Сыздык. Алматы, 1992.
13. Добросмыслов А.И. Города Сырдарьинской области. Ташкент, 1912.
14. Константинова В.В. Некоторые архитектурные памятники по среднему течению реки Сыр-дарьи // Известия АН Казахской ССР. Серия архитектурная. 1950. Вып. 2. С. 37-53.
15. Тұяқбаев М. Түркістанда жерленген тарихи тұлғалар. Алматы, 2000.
16. Ерофеева, 1997 – Ерофеева И.В. Казахские ханы и ханские династии в XVIII - середине XIX вв. // Культура и история Центральной Азии и Казахстана: Проблемы и перспективы исследования. Материалы к Летнему Университету по истории и культуре Центральной Азии и Казахстана (4-23 августа 1997 г. Алматы). Алматы, 1997.
17. Джанибеков У. Культура казахского ремесла. Алма-Ата, 1982.
18. Джанибеков У. По следам легенды о золотой домбре. Алма-Ата, 1990.
19. Муканов М.С. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата, 1979.
20. Жанысбекұлы Т. Тасөрнек. Орнамент в камне. Алматы,1990.

Қамбарбекова Ғалия
Р.Б. Сүлейменов ат. Шығыстану институты
филол.ғ.к., ғылыми қызметкер

«МАДЖМА‘ АЛ-АУЛИЙА’» ЯСАУИЙА ТАРИҚАТЫН ЗЕРТТЕУДЕГІ ДЕРЕККӨЗ РЕТІНДЕ

Парсы тіліндегі қолжазбалар тарихы өте бай және олар тек Иранда ғана емес, бәлкім Ираннан басқа дүниенің түпкір-түпкіне тарап кеткен.

Қазақстан мен Орталық Азия елдерінің тарихы, географиясы, этнографиясы, руһани өмірі мен мәдениетіне қатысты парсы тіліндегі дереккөздерді зерттеу жұмысы өзекті тақырыптардың бірі болған және болып қала береді. Ортағасырлардағы парсы тілі сарай, халықаралық дипломатия және саясат пен тарихи шығармалардың тілі ретінде танымал болған. Парсы тілінде шығыстың жеті жұлдызы атағына ие болған парсы ақындары ғана емес, көптеген философтар, ғұламалар және ғалымдар сөйлеген, шығармалар жазған, ойларын дүниеге паш еткен. Парсы тіліндегі дереккөздердің ішінде агиографиялық шығармалар да кездеседі. Сондай шығармалардың бірі Қожа Ахмет Ясауидің өмірі мен Ясауийа тариқаты шейхтарының өмірбаянына арналған «Ламахат мин нафахат ал-қудс» (Әулиелер шапағатынан шуақтар) ешығармасы. Шығарманың авторы – Мұхаммад ‘Алим ас-Сиддиқ әл-‘Әлави (972/1564 ж. дүниеге келген), алайда ол ‘Алим шейх ‘Азизан деген атпен танылған. «Ламахат» шығармасының авторы Ясауийа

тариқатының белді өкілдерінің бірі болған, ал Ясауийа тариқатының бастауы Қожа Ахмет Ясауидың өзінен басталады. «Ламахат» шығармасы 1035/1625-26 жылдары жазылып, Аштарханилер әулетінің билеушісі Имамқули-ханға (1582-1644) арналған [1, 205 б.]. «Ламахат» шығармасында осы тариқаттың Қожа Ахмет Ясауиді қосқанда 50 шейхтың өмірбаянына қатысты мәліметтер енген. Бұл мәліметтердің бір бөлігі ел аузында айтылып жүрген аңыз-әңгімелер. Екінші бөлігі шейхтар өмірінен біздерге белгісіз болып келген деректер. Бұл деректердің әрқайсысы жазбаша түрде сақталған дереккөздер ретінде маңызды және құнды. «Ламахат» шығармасындағы деректер отандық зерттеушілер тарапынан арнайы зерттеліп, қазақ тіліне аударылып, ғылыми айналымға әлі енбеген. Айта кету керек жай, бұл қолжазбаның бір нұсқасы ҚР Ұлттық кітапханасының Сирек кітаптар мен қолжазбалар қорында сақталған [2]. Сонымен қатар, бұл шығарманың екі бірдей литографиялық басылымы аталмыш қорда сақталған [3, 56-58 бб.]. Алайда, Йасауйи тариқатына арналған парсы тілінде жазылған дереккөздер «Ламахат» шығармасымен шектелмейді. Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауийа тариқатына қатысты мәліметтер бұл шығармадан басқа бірнеше парсы тілінде жазылған шығармаларда кездеседі. Оның бірі Фарид ад-дин ‘Аттардың (1119-1234) «Мантиқ ат-тайр» шығармасы [4, 661 б.]. Келесі дереккөз – ‘Әбдірахман Жәмидің (1414-1492) «Нафахат әл-унс» шығармасы [5, 382 б.]. Ал, ирандық тарихшы Фазлаллах ибн Рузбихан (865-927/1457-1521) өзінің «Михман-нама-йи Бухара» шығармасында Қожа Ахмет Ясауидің кесенесіне барғандығын, зиярат жасағандығын жазып қалдырған. Сонымен қатар, Фазлаллах ибн Рузбихан Қожа Ахмет Ясауиге және Йасы қаласына арнап өлең жазған [6, 129 б.; 250-260 бб.]. Бұл дереккөздерден басқа Хусайн ал-Ва‘из ал-Кашифидің (939/1532-33 ж.қ.б.) «Рашахат» шығармасында да Қожа Ахмет Ясауиге қатысты қысқаша мәлімет кездеседі [7, 55-56 бб.]. Қорыта айтқанда, Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауийа тариқаты туралы мәліметтер бірнеше парсы тіліндегі дереккөздерде кездеседі. Солардың ішіндегі «Ламахат» шығармасы бастан-аяқ осы тариқат шейхтарына арналғандығымен және осы тариқат өкілінің жазғандығымен ерекше. «Ламахат» шығармасынан басқа Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауийа тариқатының шейхтарына арналған тағы да дереккөздер бар ма деген сауал туындайды. Иә, тағы бір дереккөз бар. Бұл дереккөздің аты «Маджма‘ ал-аулийа’» (Әулиелер жинағы немесе әулиелер антологиясының жинағы) деп аталады. Парсы тілінде жазылған бұл дереккөз бұрындары отандық ғалымдар тарапынан арнайы зерттелмеген. Өткен жылғы «Халық тарих толқынында» атты мемлекеттік бағдарлама аясында Үндістан еліне жасаған экспедиция барысында Рампурдағы Раза кітапханасынан осы шығарманың бір нұсқасының көшірмесіне қол жеткізген болатынбыз. Сондықтан мақаламыз осы дереккөзді таныстыруға және ішіндегі мәліметтерді талдауға арналады.

Үндістанның Рампур қаласындағы Раза кітапханасы араб және парсы қолжазбаларына бай. Осы бай коллекцияның ішінде «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының қолжазбасы сақталған. Раза кітапханасының қорында бұл шығарманың екі бірдей нұсқасы сақталған. Алайда, олардың бірі толық нұсқа (2306), ал екіншісі аяқталмаған нұсқа (2305). «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының авторы – ‘Әли Акбар Хусейни Ардестани. Автор XVIII ғасырда өмір сүрген және сопы-әулиелердің өміріне арнап «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасын жазған. Автор осы шығармасын Моғол императоры Шах Жаханға (1037-1068/1628-1658) арнаған [8, 273-274 бб.]. Шығарма 1043/1633-34 жылдары жазылған және ол туралы мәліметті осы қолжазбаның 3б парағынан (fol. 3b) кездестіреміз. Қолжазбаның парақтар саны – 612 (a, b). Қолжазба үнді қағазына

наста‘лиқ хатымен жазылған. Әр беттегі жолдар саны – 23. Қайта көшірілген уақыты 1118/1705-1706. Қолжазба көлемді, мәтіннің өлшемі: 28х19 см., ал беттің өлшемі: 32х23см. Шығарманың автор туралы мәлімет аз, десек те Ардестани деген ныспысына қарап, автордың Ардестан мекенінен екенін аңғару қиын емес. Ардестан Иранның Исфахан провинциясына қарасты елді-мекен. Авторға қатысты тағы бір мәліметті Бадр ад-дин Сирхиндиге (XVII ғ.) қатысты мәліметтер арасынан кездестіреміз [9].

Ислам энциклопедиясындағы мәліметке сүйенсек, Бадр ад-дин Сирхинди танымал үнді теолог-ғалымы Шейх Ахмад Сирхиндидің (1564-1624) шәкірті болған. Тегі Әбу Бәкрден тарайтын Бадр ад-дин Сирхинди өзі сопы, аудармашы және ұстазының жолы туралы еңбектің авторы. Сонымен қатар, біз қарастырып отырған «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының шынайы авторы. Алайда, ‘Әли Акбар Хусейни Ардестани Сирхинди «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасын иемденіп, авторының атын өзгертіп, өз атымен жариялаған. Ал Бадр ад-дин Сирхиндидің жазған нұсқасы біржолата жойылып кеткен. Бадр ад-дин Сирхиндидің бұл еңбегінен басқа бірнеше шығармасы бар және ол еңбектер Лахор, Дели және Хайдарабад қалаларында баспадан жарық көрген. Көріп тұрғанымыздай, соңғы кездегі зерттеулер «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының авторына күмән келтіреді. Қалай болғанда да «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасы біз үшін құнды. Ал, шығарманың авторы туралы мәлімет алдағы уақытта толықтырылатын болады.

«Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасына барлығы 1500 сопы-әулиелердің өмірбаяны енген. Шығарма алғысөзден (мукаддима), 12 бөлімнен (баб) және қорытындыдан (хатима) тұрады. Алғысөзде сопы терминдері мен сопылықтың 10 мақаматы, яғни бекеттері және басқа да сопылыққа қатысты ұғымдарға түсінік беріледі. Сонымен қатар осы шығарманы жазған бірнеше шығармаға сүйенгендігін атап көрсетілген. Олар: *Футухат-и Маккийа, Фусус ал-хикам, ‘Авариф, Табақат-и Салими, Нафахат ал-унс, Рашахат, Тазкират ал-аулийа’, Асрар ал-маша’их, Джами‘ ат-тауарих, Истилахат-и суфийа, Асрар ал-аулийа* және сол заманда жазылған танымал үндістандық теолог Ахмад Сирхиндидің хаттары *(Мактубат-и Имам Раббани)* және танымал хадисші ‘Әбд әл-Хаққтың «*Ахбар ал-ахйар*» еңбектерімен бірге барлығы сексен (80) еңбекке сүйенген.

Енді шығарманың ішкі мазмұнына үңілейік. Бірінші бөлімде Пайғамбар әулеті, алғашқы 4 халифа, Пайғамбардың көзін көргендер (таби‘индер), 12 шиға имамдары туралы деректер енген. Бірінші бөлімде барлығы 304 адамның биографиясы қамтылған. Екінші бөлім – Қожа Хасан Басри мен оның артынан ерген сопыларға арналған. Бұл бөлімге 143 сопының өмірбаяны енген. Үшінші бөлім – Сұлтан Ибрахим Адхам мен сол замандағы шейхтарға арналған. Бұл бөлімге 63 сопының өмірбаяны енген. Төртінші бөлім – Шейх Ма‘руф Кархи мен сол дәуірдегі өмір сүрген 74 сопының өмірбаяны енген. Бесінші бөлім – Сұлтан Баязид Бастамиге арналған және осы бөлімге сол дәуірде өмір сүрген 54 сопының өмірбаяны енген. Алтыншы бөлім – Жунейд Бағдадиге арналған және осы бөлімге 90 сопының өмірбаяны енген. Жетінші бөлім – түрік қожа және шейхтарының өмірбаянына арналған. Бұл бөлімде 162 сопының өмірбаяны енген. Сегізінші бөлім – ‘Әбд әл-Қадыр Гилани мен оның ізбасарларына арналған. Барлығы 65 сопының өмірбаяны енген. Тоғызыншы бөлім – Сухравардийа, Курбавийа және Чештийа тариқаттарына арналған. Бұл бөлімге 64 сопының өмірбаяны енген. Оныншы бөлім – Дели, Гуджерат және Үндістанның басқа да бөліктерінде өмір сүрген шейхтардың өмірбаянына арналған. Барлығы 277 сопының өмірбаяны енген. Он бірінші бөлім – ақындар өмірбаянына арналған. Олардың ішінде Әмір Қасыми

Ануар, Баба Камал Худжандилерге қатысты деректерді кездестіруге болады. Жалпы бұл бөлімде 36 сопы-ақындардың өмірбаяны енген. Он екінші бөлім – әйел сопыларға арналған. Бұл бөлімге Раби‘а ‘Адавийадан бастап 38 әйел сопылардың өмірбаяны енген. Қорытынды бөлімде Қызыр, Илйас пайғамбарлар мен төрт халифа және ‘Әли ибн Әби Тәліптің отбасы мен ұрпақтарына арналған [10, 270-74 бб.]. Бұл қомақты шығармада бізді қызықтыратын деректер жетінші бөлім, яғни түрік қожа және шейхтарының өмірбаянына арналған бөлім. Алдымен таблица түрінде Жүсіп Хамаданидың өзін қосқанда төрт шейхтың аты берілген. Олар: Қожа Жүсіп Хамадани, Қожа ‘Абдоллах Барақи, Қожа Хасан Андаби (негізі Андақи болуы керек) және Қожа Ахмет Ясауи. Содан кейін екінші қатардан бастап, әр жолға төрт адамның есімдері тариқаттан алатын орын тәртібі мен өмір сүрген уақытына қарай жазылған. Жалпы, жетінше бабқа енген түрік шейхтарының саны – 162. Бұл нұсқа Мансұр атадан басталып, Қожа Мұхаммад Ма‘суммен аяқталады. ‘Әли Акбар Ардестанидың Ясауийа тариқатының шейхтары туралы нұсқасы мен ‘Алим шейх ‘Азизанның «Ламахат мин нафахат ал-құдс» шығармасындағы Ясауийа тариқаты шейхтарының санынан үш есе көп. «Ламахат» шығармасындағы Ясауийа шейхтарының саны – 50. Сонымен, Қазақстан және Орталық Азияның жер-су аттары мен бүгінгі күнде арнайы барып зиярат ететін орындардың аты жиі кездесетін «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының жетінші бабының ішкі мазмұнына үңілейік.

Жоғарыда атап көрсеткеніміздей, жетінші бабтың басында төрт шейхтың есімінен кейін алты адамның есімі бір бөлек таблицада беріліп, астына әр қатарда бес адамның есімі бар 158 шейхтың есімдері жеке таблицада берілген. Жалпы жетінші бабта кездесетін есімдерді бірнеше топқа бөліп қарастырдық. Бірінші топқа Арыстан бабтың ұрпақтарын енгіздік. «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасында жазылған деректер бойынша, Мансұр Ата Арыстан Бабтың ұлы. Әкесінің тапсыруы бойынша әкесі дүние салған соң Қожа Ахмет Ясауидің қызметінде болады. Мансұр Атадан ‘Әбдімәлік қожа, ал ‘Әбдімәлік қожадан – Шейх Тәж қожа. Шейх Тәж қожадан Зенгі Баба және одан кейін осы нұсқа жалғаса береді. Осылайша, Арыстан Бабтан тараған ұрпақтардың бәрінің Ясауийа тариқатының шейхтары болғандығына куә боламыз. Екінші топқа Қожа Ахмет Ясауидің төрт халифасын жатқызамыз. Яғни, бұл топқа Ясауи халифаларының есімдері мен олардың дүниеге келген, дүниеден өткен жерлері мен кереметтері туралы қысқаша мәліметтерді жатқызуға болады. Олар: Мансұр Ата, Саййид Ата (Саййид Ахмад), Сүлеймен Ата, Хаким Ата және осы төрт шейхтан тарайтын басқа да шейхтар жатады. Осы топқа енген шейхтардың ішінде Хаким Ата туралы көбірек мәлімет берілген. «Маджма‘ ал-аулийа’» дерегіне сүйенсек, Хаким Ата Түркістан өңіріне өзінің хикметтерімен танылған түрк ғұламасы. «Қава‘ид-и анфас-и нафсийа» шығармасы Хаким атаның ең танымал еңбектерінің бірі. Сонымен қатар, жаратушыға құрмет пен уақытты қадірлей білу туралы айтқан сөздері түрік тіліне аударылып (шамасы парсы тілінен) кең тараған. Нәпсіні өлтіру туралы түрік тілінде айтқандары халық арасына кең тараған. Хаким Ата туралы «Ламахат» шығарамсында: «Отыз мың хикмат шариғат туралы, отыз мың хикмет тариқат туралы, отыз мың хикмет хақиқат туралы жазған» деп жазылған [11, 43[b]]. Хаким Атаның Қожа Ахмет Ясауидың хикметтерін жинаушысы және жазбаша түрде сақтаушысы екендігі басқа да мақалаларда айтылған. Алайда соңғы деректер бұрынғы пікірлерді нақты деректермен қуаттай түседі. Сонымен қатар, «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасында Хаким Атаның Хорезмде туылып, Ақ-Қорғанда (Ақ Қала) дүние салғандығы жазылған [12, 278[a]]. Үшінші топқа, Ясауийа тариқатының

танымал шейхтарының артынан ерген мүриттерді жатқызамыз. Олар: Ұзын Хасан, Саййид Ата, Исма‘ил Ата, Ысхақ Ата, Садр Ата және Бадр Ата (Маулана Садр ад-дин Мұхаммад және Маулана Бадр ад-дин Мұхаммад), Алмин Баба, ‘Әли Шейх, Маудуд Шейх, Камал Шейх және т.б. Аты аталған әрбір шейх туралы қысқша мәлімет берілген, яғни туылған және дүние салған жерлері, қанша жыл өмір сүргендігі мен кімнің мүриті болғандығы қамтылған.

«Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының жетінші бабында 162 сопының өмірбаяны енген. Алайда, олардың жартысынан көбі Нақшбандийа тариқатының шейхтары мен қожалары. Мысалы, осы нұсқаның ішінде Баха’ ад-дин Нақшбанд, ‘Әбдірахман Жәми мен Мұхаммад Парсаның есімдерін кездестіре аламыз. Әсіресе, Баха’ ад-дин Нақшбанд туралы мәлімет бес парақтан асады, яғни 10 бет. Жалпы «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасында ең көп әрі қызықты мәлімет осы Баха’ ад-дин Нақшбандке тиесілі.

Зерттеу барысында аты аталған 162 шейхтың ішінде бес бұхаралық, 4 шаштық, үш ташкенттік, екі хорезмдік шейхтардың өмірбаяны енгендігіне көз жеткіздік. Сондай-ақ ныспысына қарай, гарминелік, ғуждевандық, халлаждық, самарқандтық, кулахдуздік, қишлақилік, балхтік, исфахандық, хужандилік, қашғарлық, дахистанилік, майданилік, түркістандық және т.б. жерлерден шыққан сопылардың есімін кездестіреміз. Көріп тұрғанымыздай Ясауийа тариқатының географиясы ауқымды. Айта кетер жай, Қожа Ахмет Ясауидің ұрпақтары мен Ясауийа тариқатының шейхтары Дешті Қыпшақ, Иран, Қашғар және Орталық Азия аумағына ғана емес, Үндістан жеріне де тараған. Оған дәлел бүгінгі күнде Кашмирде тұратын Ясауилер әулеті. Бұл үлкен әулет өздерін Қожа Ахмет Ясауидің немере ағасынан таратады (Hazrat Sheikh Qaim Yasawi). Бұл әулеттің шежіресі сақталған. Диуан-и хикметтің урду тіліндегі аудармасын оқып, зікір салады. Бұл сөздерге тағы бір дәлел, «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасының Үндістан жерінде жазылуы мен сол кездегі моғол императоры Шах Жаханға тарту етілгендігі. Яғни, Кашмирде әлі күнге дейін Қожа Ахмет Ясауи ұрпақтарының осы тариқатты жалғастырып келе жатқандығы сөзімізге дәлел бола алады. Ал, Ясауийа тариқатының пірлерінің кесенелері (Hazrat Sheikh Qaim Yasawi, Hazrat Mirza Akmaluddin Badakshahi al-Yasawi, Hazrat Baba ‘Abdullah Yasawi, Sheikh Asadullah Yasawi) әлдеқашан Үндістан мұсылмандары зиярат ететін жерге айналған. Бұл туралы жарық көрген мақала жоқ болғандықтан осы тариқаттың ең жас өкілдерінің бірі ‘Аффан ‘Ариф Ясавидің енді жарық көретін мақаласына сүйендік.

Қорыта келе айтарымыз біріншіден, «Маджма‘ ал-аулийа’» шығармасы агиографиялық шығарма ретінде де, географиялық жер-су атауларын зерттеу тұрғысынан да, рухани дүниемізді түгелдеу тұрғысынан да құнды дереккөз. Шығарма осы күнге дейін отандық зерттеушілер тарапынан арнайы зерттелмегендіктен, алдағы уақытта зерттеу және аудару жұмысы өзекті болып саналады. Екіншіден, Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауийа тариқаты туралы дереккөздер түрік тілінде ғана емес, парсы тілінде жазылғандығына тағы бір рет көз жеткіздік. Сонымен қатар, Ясауийа тариқатының өкілдері тек түріктілдестер емес, парсы және урдутілдестер екендігі анықталды. Үшіншіден, Ясауийа тариқатының қожа-шейхтарының белгісіз тұстарын анықтауға осы шығарманың көп әсері тиетініне көз жеткіздік. Төртіншіден, ұлттар мен ұлыстар арасын жақындастырған Ясауи ілімінің мағыздылығына нақты жазбаша дереккөз негізінде куә болдық. Яғни, бір жағында түркі әлемін, енді бір жағында парсытілдестерді, ал тағы бір жағында хинди дәне урдутілдестердің басын бір жерге біріктірген Қожа Ахмет Ясауидың мұрасын зерттеу және насихаттау маңызды деген қорытындыға

келеміз. Парсы тілінде жазылған Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауийа тариқаты туралы тың дереккөздер әлі де табылады деген үміттеміз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Абусеитова М., Баранова Ю. Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в XIII-XVIII вв. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001.

2. Каталог рукописных книг на персидском языке из собрания Национальной библиотеки КР / Сост. С. Абдулло, С.М. Бакир Камаледдини. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008.

3. Каталог книг на персидском языке / Сост. Г.А. Камбарбекова. – Алматы: Полиграфкомбинат, 2011.

4. Мантиқ ат-тайр / Баспаға әзірлеген: Ш. Кадкани. – Тегеран: Сухан, 1381.

5. ‘Әбдрахман Жәми. Нафахат ал-унс. Тегеран: Иттела‘ат, 1382.

6. Фазлаллах Рузбихан. Михман-нама-йи Бухара / Баспаға әзірлеген, алғысөз және түсініктер жазған: М.Сутуде. – Тегеран: Бонгах-и тарджома ва-нашр, 1962.

7. Каталог книг на персидском языке / Сост. Г.А. Камбарбекова. – Алматы: Полиграфкомбинат, 2011.

8. Catalogue of Persian manuscripts of Rampur Raza Library compiled by dr.al-Hasan Siddiq. – Rampur: Rampur Raza library, 1996. Vol. I.

9. http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=729

10. H. Ethé, *Catalogue of India Office. Vol.* I. – Oxford, 1903. pp. 270-74.

11. Ұлттық кітапхана, шифр: 50-2.

12. Catalogue of Persian manuscripts of Rampur Raza Library compiled by dr.al-Hasan Siddiq. – Rampur: Rampur Raza library, 1996. Vol. I. Mss: 2306, f. 278a.

Доктор Асгар Сабери
Культурный атташе Посольства
Исламской Республики Иран в Республике Казахстан

ПОЛОЖЕНИЕ ХОДЖА АХМЕДА ЯСАВИ В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ

С давних времен Средняя Азия считается одним из центров суфийских и мистических учений ислама, которые внесли большой вклад в распространение исламской мысли на востоке. Этот регион с II по VIII века *хиджры* вырастил в себе мудрецов и старейшин которые стали основателями различных школ и учений, таких как учения «Хакимийа» относящийся к Хаким Термизи, «Кубравийа» относящийся к Шейх Наджмуддину Кубра, «ходжаган» относящийся к Ходже ‘Абд ал-Халику Гиджувани, «Ясавия» относящийся к Ходже Ахмаду Ясави и «Накшбандия» относящийся к Ходже Баһауддину Накшбанду, где среди этих мистиков и старейшин положение Ходжа Ахмеда Ясави занимает особое положение среди населения и обществ центральной Азии и знают Ходжа Ахмеда Ясави в качестве ученого мистика и честного старца, и поэтому Ходжу называют «старцом Туркестана» или «хазрет Туркестана», «султан мистиков» и «центр молитв жителей Туркестана». Несмотря на то что существует много неясностей о личной и научной жизни Ясави и не доступны многие письменные труды этого мистика и старейшины учения, но имеющиеся немногие документы о его личной жизни, мистической личности и величия, свидетельствуют об особом уважении народов центральной азии в частности народа Казахстана в отношении его. В этой ограниченной возможности вкратце укажем на некоторые источники в которых говорится о личной жизни, взглядах, убеждениях и положение которое занимает

Ходжа Ахмеда Ясави среди народов центральной Азии и в частности народа Казахстана.

Книга «Мир'ат ал-қулуб» написанная одним из знаменитых суфиев Мухаммадом Данишмандом (XII в.), рукопись которой существует в Центре восточных рукописей имени Абу Рейхана Бируни, является одной из первых книг которая рассказывает о достоинствах Ходжа Ахмеда Ясави. Мухаммад Данешманд в «Мир'ат ал-қулуб» указывает что материалы данной книги берут свое начало от размышлений и убеждений Ходжа Ахмеда Ясави и упоминает Ясави в качестве предводителя мистики и полюсом на земле. Поэтому в течении прошедших веков Ходжа Ахмет Ясави известен и знаменит этим прозванием, хотя Ходжа Ахмет Ясави также известен псевдонимами «старец Туркестана» и «хазрет Туркестана».

После книги «Мир'ат ал-қулуб», произведения Мухиддина ибн 'Араби (скончался в 638 г.) рассматривают мнения и убеждения Ясавия. После него дургие выдающиеся суфии, мистики, поэты и историки как Ходжа Мухаммад Парса, Амир 'Алишер Нава'и, Фахр ад-дин 'Али Сафи, Хасан Ходжа Нисари, Султан Ахмад Хазини, Мухаммад Тахир Хоразми, Гулам Сарвар Лахури, Хусам ад-дин Сигнаки и другие, в большей или меньшей степени упоминали об учении и месте Ходжа и называли его султаном мистиков и старцем Туркестана.

'Алишер Нава'и является одним из тех кто писал о личности Ходжа Ахмеда Ясави, и приводит слова Джунейда Багдади, одного из великих суфиев: Джунейд Багдади говорит: «Большинство турецких исследователей считают что знакомство с Туркестаном без знакомства с Ходжа Ахмедом Ясави, очень нелегко».

Еще одним достоверным источником характеризующим положение Ходжа Ахмеда Ясави является жизнеописание «Наса'им ал-мухаббат». 'Алишера Нава'и, предсавитель узбекской классической литературы 'Алишер Нава'и в своей книге «Наса'им ал-мухаббат» которая является переводом книги «Нафахат ал-унс» Нур ад-дина ибн Ахмада ибн Мухаммада (817-898 г. *хиджры*) известного как Джами, после краткого рассказа о жизни Ходжа Ахмеда Ясави, описывает его величие и личность: Ходжа Ахмед Ясави великий старейшина государства Туркестана. Его положение было высоко и занменито, его величие было последовательно и неограниченно. У него было много последователей и сподвижников, он был очень уважаем при правителе и среди бедняков. Считается одним из сподвижников Имама Йусуфа Хамадани. Имел общение с 'Абд ал-Халиком Гиджувани, Ходжа 'Абдаллах Бараки, Ходжа Хасан Андаки и был последователем Имама Йусуфа Хамадани. Каждый из них, которые достигли величия, общался с ним и с его воспитанием многие великие шейхи достигли совершенства.

Еще одним источником рассказывающий о жизни и добродетели Ходжа Ахмеда Ясави является книга «Рашахат-и 'айн ал-хайат» Фахр ад-дина 'Али Сафи старейшины учения ходжаган (десятый век). Этот шиитский факих, специалист арабской литературы, поэт, ученый, автор многих книг, про Ходжа Ахмада Ясави пишет: Ходжа Ахмад Ясави был третьим халифом из халифов Йусуфа Хамадани. Турки называли его Ясави ата, а турецкое слово «ата» означает «отец», так называли великих шейхов. Он родился в известном в Туркестане в городе Ясы. Его святая могила также находится там. Он имел славные знамения и величие, высокий статус, также в молодости на него обратил внимание Арыстан Баб. Арыстан Баб является одним из выдающихся шейхов турков. Говорят что Арыстан Баб по указанию Пророка Мухаммада (да благославит его и его семейство Всевышний и приветствует) воспитывал его и по причине его служения и внимания хазрат Ходжа достиг высот совершенства. До тех пор пока был жив Арыстан Баб, Ходжа воспитывался у него, но после того как он скончался, Ходжа по его указанию

прибыл в Бухару и закончил уроки его поведения у Ходжа Йусуфа, и достиг уровней совершенства.

«Тазкира-йа Накшбандийа-йи Тахир Ишан» следующий источник рассказывающий о положениях Ходжа Ахмеда Ясави и пишет что Хазрет Ходжа Ахмад Ясави имел высокие знаки и был великим. С ранних лет находился под вниманием Арыстан Баба, одного из старейших шейхов турков. Он имел особый статус как шейха тюрков. Есть известная цитата что Арыстан Баб по руководству Пророка Мухаммада (да благословит его, его семейство Аллах Всевышний и приветствует!) воспитывал Ходжа Ахмада Ясави. После смерти Арыстан Баба, Ходжа Ахмед Ясави по указанию своего наставника отправился в Бухару, где присоединился к кругу последователей Ходжа Йусуфа Хамадани, и после окончания службы досиг совершенства.

Гулам Сарвар Лахури в своем труде «Хазинат ал-асфийа'» написанный в 1864 году, пишет: «Хазрет (Ходжа Ахмед Ясави) обладал внешними и внутренними знаниями, он достиг полного аскетизма и благочестия. Достиг высоких уровней в шариате и учении. Степень имама получил от хазрета Ходжа Абу Йусуфа Хамадани и после его смерти стал просветителем. Он родился в городе Ясы государства Туркестан. В детстве находился под вниманием шейха Арыстан Баба, великого шейха Туркестана. Шейх Арыстан Баб по наставлению Пророка Мухаммада (да благославит его и его семейство Всевышний и приветствует) занялся внешним и внутренним воспитанием Ходжа Ахмеда Ясави».

Одна из книг рассказывающих о происхождении и родословной Ходжа Ахмеда Ясави, является рукопись внука брата Ясави – Сайф ад-дина Урунг-қуйлақи, который был издан в 1996 году издательством Хазине в Ташкенте и одновременно в том же году издан в Стамбуле, в котором Ахмада Ясави представляют потомком Хазрета ‘Али (а.с.). В родословной Ахмада Ясави говорится что: У Шейха Ибрагима сына Шейха Илйаса Ходжа было двое сыновей – Ахмад Ходжа и Садр Ходжа. У Садр Ходжа было двое сыновей, первый сын – ‘Абд ал-Малик, второй сын – Данешманд Ходжа. Он был известен под псевдонимом Захид Урунг-қуйлақи. Его сын Мевлана Сайф ад-дин стал известен под псевдонимом (*нисба*) Урунг-қуйлақи.

В числе книг рассказывающих о родословной Ходжа Ахмада Ясави состоит книга «Таухид» Абу Мансура Матуриди Самарканди, переписанная в 1797 году. Современный каллиграф Хаджихан в круглой форме используя рисунок «хикмет» начертил имя Ахмад, и в этом кругу написал Хазрат Султан Ходжа Ахмад Ясави, вокруг него первым написал имя Священного Пророка (с.а.с), затем девять раз имя Ахмад, имена знаменитых святых истории и украсил из красивой каллиграфией.

В наше время написано много книг о Ходжа Ахмаде Ясави. Среди них книга Мухаммада Шакура – «Человек и общественная жизнь в «Диван-и хикмет» и сборник статей «Ходжа Ахмад Ясави», изданная в Ташкенте издательством фонда союза писателей Узбекистана. Книга доктора Сейед Мехди Табатаба'и, члена научного совета университета имени Шахид Бихишти «сборник Диуан Хикмета Ходжа Ахмеда Ясави» (с переводом на фарси), статья доктора Хабиба Сафарзаде «Положение Ходжа Ахмада Ясави в исламском суфизме и мистике» на персидском языке, а также можно отметить многие другие книги на казахском, русском и турецком языках, которые свидетельствуют высокое положение мудреца Туркестана, этого великого человека являющегося звеном между жителями Средней Азии и мусульманами региона. Надеемся на использование убеждений,

мыслей и взглядов этого великого во благо единства и интеграции между мусульманами и последователями истины.

Жандарбек Зікірия
Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ
т.ғ.к., доцент

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ЕКІ ӨМІРБАЯНЫ

Ясауитану саласында әлі шешімі табылмай келе жатқан мәселенің бірі – Қожа Ахмет Ясауиге қатысты деректердің екі түрлі сипатта болуы. Ол деректердің бір тобы мауараннахрлық авторлар тарапынан жазылған жазба деректер болса, екінші тобы түрік топырағында жазылып, ұрпақтан ұрпаққа беріліп келе жатқан шежірелер – «Насаб-намалар» мен түрік халықтары арасына таралған аңыз әңгімелер. Бұл дереккөздерінде Қожа Ахмет Ясауиге қатысты мәліметтер екі түрлі баяндалады және ол дереккөздеріндегі мәліметтердің қайсысы тарихи шындыққа жақын деген сұрақ туындатары анық. Әрине, көптеген зерттеушілер жазба дереккөздеріне басымдық беретіні, Ясауи өмірі мен қызметіне қатысты өз еңбектерін жазба деректерге сүйене отырып жазып жатқандары да шындық. Біз ендігі кезекте осы дереккөздеріне талдау жасап, ол дереккөздеріндегі мәліметерді саралап көрелік.

Қожа Ахмет Ясауидің өмірі мен ол негізін салған сопылық жолдың тарихын жасаған нақшбандийа тариқатының өкілі Фахр ад-дин ‘Али Сафи еді. Оның «Рашахат ‘айн ал-хайат» атты еңбегінде Қожа Ахмет Ясауидің Жүсіп Хамаданиге шәкірт болғандығы туралы алғашқы дерек кездеседі [1, сс.19-23]. Оған дейінгі тарихқа, дін тарихына қатысты бірлі-шығармаларда атап өтілгені болмаса, бұл шығармадағыдай нақты баяндалмайды. Онда Жүсіп Хамаданидың Қожа Ахмет Ясауимен бірге Хамаданиден білім алған ‘Абд ал-Халық Ғыждуани, ‘Абдаллах Барақи, Хасан Андақи сияқты шәкірттері болғандығы баяндалады. Хазини шығармасында бұл тарих өзінің қисынды жалғасын тауып, сисилаға ұласқанын көреміз. Ал осы силсила оның «Манба‘ ал-абхар фи рийазат ал-абрар» атты шығармасында мына тізбекте беріледі: Хазіреті Мұхаммед – Абу Бәкір Сыддық – Салман Фарси – Шайх Абу-л-Қасым Небри – Имам Джа‘фар Садық – Сұлтан ал-‘арифин (Баязит Бистами) – Шайх Абу-л-Қасым Харақани – Шайх Абу-л-Қасым Гургани – Шайх Абу ‘Али Фармади – Жүсіп Хамадани – Қожа Ахмет Ясауи [2, с. 77]. Қазіргі кездегі зерттеушілердің көпшілігі осы силсиланы дұрыс деп қабылдайды және Ясауийа тариқатын Жүсіп Хамадани негізін салған сопылық жолдың жалғасы деп біледі. Абу Салам қожа Файзаллах катиб жазбасында Арыстан Баб өзі қайтыс боларының алдында Қожа Ахметті білімін жетілдіру үшін Йусуф Хамаданиге баруы керектігін айтқаны жазылады [3, қ. 22]. Кейбір киелі тарихтарда, мысалы, жоғарыда аты аталған «Садр ад-дин шайх рисаласы»нда мынадай жолдар бар: «Одан кейін [Арыстан Бабтан] Сұлтан ал-‘арифин Йусуф Хамаданиге мурид болды, одан кейін Сұлтан Абу Са‘ид ибн Аби-л-Хайрға мурид болды. Одан кейін 170 мың машайыхқа мурид болды. Камал алып, ақиқатқа жетті. Одан кейін Шихаб ад-дин Сухравардиге мурид болды» [4, с. 122]. Қожа Ахмет Ясауидің Йусуф Хамаданиге шәкірт болғандығы туралы XV-XVI ғасырларда жазылған басқа да киелі тарихтарда айтылады. ‘Али-Шер Науа’и, «Бұхарада Мансұр Халладж жолын ұстанған машайыхтар ұстазы Йусуф Хамадани еді. Оның мыңдаған шәкірттерінің арасында Ахмет Ясауи, Қожа ‘Абдаллах Барақи, Қожа ‘Абд ал-Халық Ғыждуани, Қожа Хасан Андақи сияқты шәкірттері болды», – дейді [5, 134 б.]. Ал,

«Рисала-йи сахибийа» атты шығармада 1111 жылы Сұлтан Санджар ибн Малик-шах Қасым ибн Джавки арқылы Самарқанд қаласының басшылары мен дін басыларына хат жолдап, ол хатта, Йусуф Хамаданидің әрекеті Пайғамбар сахабаларын еске салатыны айтылады. Өзі Сулайман шайх тарапынан төнген қауіпке байланысты келе алмайтын болғандықтан 50 мың динарды Қасым ибн Джавки арқылы беріп жіберіп отырғанын, оны Хамадани ханакасына жаратуды тапсырады және шайх ол үшін дұға қылып, «фатиха» оқысын деп өтініш айтады [6, сс. 52-53]. Бұл деректердегі мәліметтерге сенер болсақ, онда Йусуф Хамадани шынында Қожа Ахмет Ясауиге ұстаз болған деген пікір туады. Осы күнге дейін Қожа Ахмет Ясауидің ресми мойындалған өмірбаянында Йусуф Хамаданидің оған ұстаз болғандығы туралы айтылып келеді. Сөйтіп Қожа Ахмет Ясауиді Хамадани жолының рухани жалғастырушысы еді деген пікірді алға тартады. Бұл жерде осы тұжырым дұрыс па? деген заңды сұрақ туындайды. Өйткені, бұл деректерді мүлде жоққа шығаратын түрік тілінде жазылған қожа әулеттерінің шежірелері – «Насаб-нама»лар бар. Ол шежірелер Хазини көрсеткендей рухани силсила емес, қандық, туыстық шежіре. «Насаб-нама» нұсқаларында Қожа Ахмет Ясауидің шежіре-силсиласы былайша тарқатылады: ‘Али Мұртаза – Мұхаммед ибн әл-Ханафийа – ‘Абд ал-Фаттах – ‘Абд ал-Қahhар – ‘Абд ар-Рахман – Ысқақ Баб [7, қ. 10-15] – Харун шайх – Му’мин шайх – Мұса шайх – Исма‘ил шайх – Хасан шайх – Му’мин шайх – ‘Омар шайх – Мұхаммад шайх – Ифтихар шайх – Махмұд шайх – Илйас шайх – Қожа Ахмет Ясауи [7, қ. 78-85]. Біз бұл шежіреден Қожа Ахмет Ясауидің ‘Али ибн Аби Талиб ұрпағы екендігін көреміз. Бұл жай шежіре болып көрінгенімен екі силсила арасындағы айырмашылық діни-дүниетанымдық ерекшеліктерге апаратын жол екенін, маман болмаса, жай адам сезіне бермейді. Бірінші силсилада Мұхаммед Пайғамбардан алынған ілім Әзірет ‘Али арқылы Ысқақ Бабқа – Ысқақ Бабтан Қожа Ахмет Ясауиге берілгенін көреміз. Бұл жерде исламдық қайнар мен түркілік рухани болмыс арасындағы тікелей байланысты аңғару қиын емес. Рухани ілімнің Ысқақ Баб арқылы келуінің өзі көп мәселені аңғартады. Ол – Түркістан жеріне алғаш ислам дінін әкелуші тұлға. Шыққан тегі жағынан «Насаб-нама» нұсқаларында Әзірет ‘Әлінің ұлы Мұхаммед ибн әл-Ханафийаның ұрпағы ретінде көрсетілгенімен ‘Әлидің ұлы Имам Хусейннен туылған Зайн әл-‘Абидиннің ұрпағы, Хорасанда 743 жылы дарға тартылған Йахйа ибн Зайдтың баласы [8, с. 100]. ‘Али ұрпақтарына қарсы бағытталған жазалаудан қашып, түркілер арасына келіп пана тапқан. Түркілерді ислам дініне уағыздай жүріп алғаш түркі ислам мемлекетінің қалыптасуына ықпал еткен тарихи тұлға [7, 50-110 к.]. Бұл түркі исламдық танымның исламдық қайнарлардан тікелей нәр алып тұрғандығын көрсетеді. Бұл жәйт «Насаб-нама» нұсқаларында «суфра тутмақ» терминімен берілген. «Суфра» Мұхаммед Пайғамбардан қалған құпия ілім Әзірет ‘Әлиге беріліп, Әзірет ‘Әлиден оның ұрпақтарына қолма-қол берілетін ілім. Түркістан жерінде алғаш «суфра» тұтушы Ысқақ Баб және оның ұрпақтары [7, 50-110]. Осы сабақтастық Қожа Ахмет Ясауидің әкесі Ибрахим шайхқа дейін келеді. Ибрахим шайх ұлы Қожа Ахмедті «суфра тұтқыл» деп Йасы еліне аттандырады. Ал Қожа Ахмет Ясауи өз шәкірттерін «суфра» тұту үшін түрік әлемнің төрт бұрышына жібереді. Бұл жерден нені аңғаруға болады? Пайғамбардан қалған рухани ілімнің Әзіреті ‘Әли арқылы – Ысхақ Бабқа, Ысхақ Бабтан Қожа Ахмет Ясауиге, Ясауи осы ілімді пайдалана отырып, түрік-исламдық сопылық жолды қалыптастырғанын көрсетеді. Бұл жерде осы екі силсиланың қайсысы дұрыс деген заңды сұрақ туындайтыны анық. Енді осы мәселелерге бір қысқаша талдау жасап көрелік. Бұл жерде мауараннахрлық авторлар тарапынан жазылған деректердегі басты желі – Жүсіп Хамаданидың Қожа Ахмет Ясауиге ұстаз болуы, Қожа Ахметтің сол мектептен сабақ алып, сол мектептің заңды жалғастрыушысы болғандығында. Осы

тұжырым қаншалықты тарихи шындыққа сай келеді. Енді осы мәселеге тоқталып көрелік.

Ал, екінші сисилада рухани ілім Қожа Ахмет Ясауиге парсы мәдениеті өкілдері арқылы берілгенін көреміз. Мысалы, тарихтағы Арыстан Баб бұл сисилада Пайғамбар сахабасы – Салман Фарси. Ал тарихта Арыстан Баб парсы емес. Ол туралы нақты тарихи дерек бар. Арыстан Бабтың – аты Абу Джа‘фар Мухаммад ибн Настур [9, с. 116]. Екіншіден, Мұхаммад пайғамбардан ілім Абу Бәкір Сыддық арқылы келеді. Бұл да ‘азизандар жолының парсы мәдениетімен сабақтастығын көрсетеді. Нақшбандилердің сопылық тәжірибесіндегі құпия зікір осы Абу Бәкір Сыддықтан қалған деп есептеледі. Ал, Жүсіп Хамадани болса, XII ғасырда өмір сүрген сопылық тариқат өкілі. Тарихта Қожа Ахмет Ясауи оған ешқашан шәкірт болған емес. Оны сол Жүсіп Хамадани шәкірті Абу Са‘д ас-Сам‘анидің «Китаб ал-ансаб» атты шығармасынан көруге болады. Онда Жүсіп Хамададани шәкірттері арасында Қожа Ахмет Ясауидің де, Хасан Андақидың да, ‘Абдаллах Барақидың да, ‘Абд ал-Халық Ғыждуанидің де аттары кездеспейді [6, с. 45]. Демек, бұл Қожа Ахмет Ясауидің Жүсіп Хамаданиге шәкірт болмағанын, «Насаб-нама» нұсқаларындағы деректер негізінде тарихи шындық жатқандығын дәлелдейді. Сонда бұл жалған силсила жасау не үшін қажет болды деген заңды сұрақ туындайды. Егерде біз Қожа Ахмет Ясауидің Ислам тарихындағы ролін саралағанда ғана бұл бұрмалаудың не үшін қажет болғандығын түсінеміз.

Қожа Ахмет Ясауи өз дәуірінде Исламда күрделі өзгерістер жасап, Исламның жаңа сатығы көтерілуіне ықпал еткен ұлы тұлға. Оның «екінші Ахмет» аталуы жайдан жай қойылған атау емес. Ол үшін аздап тарихқа шегініс жасап, ислам дінінің алғашқы ғасырларындағы діни таным негізінде жіктелушіліктің шығу себептеріне қысқаша талдау жасауымыз керек. Арабтардың дәстүрі мен мәдениетін сыртқы ықпалдан қорғап қалмақ болған «ахл ал-хадис» тобы дінде ақылды қолдануға, ақылды қолданып, шешім шығаруға тыйым салды. Қазіргі күні жалпы жұртқа белгілі «ахл ал-сунна уа-л жамаға» мазхабтары осы ақылды қабыл етпеген, ақылды дінде қолдануға қарсы болған мазхабтар еді. «Ахл ал-хадис» көзқарастарын Ахмет ибн Ханбалдың шәкірттері Сирия, Арабия түбегі, Хорасан, Мауараннахр өлкелеріне, Имам Маликтің шәкірттері арқылы Андалусияға, Имам аш-Шафи‘и жақтастарының Мысыр мен Солтүстік Африка мен тағы басқа Ислам өлкелеріне тарады. Шафи‘илік, белігілі бір өлкеде Маликилік, белгілі бір уақыттан соңра «Ахл-и сүннет»тің каламдық бағыты болған Аш‘арилікті қабылдады және тарихта онымен бірге болды. Сенімдік және каламдық жүйемен бірлікте өкіл болған ханбалилік «ахл ал-хадис»тің ең негізгі шектен шыққан тобы болып қалды.

Ал Бағдатта Абу Ханифа бастаған халафтар тобы болса, дінде, діни мәселелерді шешуде ақылды кеңінен қолданды. Олар «Ахл ар-Ра’й» тобы деп аталды. Бұл топтың діни танымды кеңейтуде ғылыми негізге сүйенуі Аллаға деген сенімнің догматикалық тұрғыда болмай, Алланың хикметтерін танып барып мойынұсынуына мүмкіндік берді. Абу Ханифаның «ал-Фиқх ал-акбар», «ал-‘Алим уа-л-мута‘аллим» атты кітаптарында Ислам дініндегі сенімдік мәселелер қарастырылып, Исламды түсінудегі жаңа бағыттарға жол ашты.

Абу Ханифаның Құраннан дәлелдер келтіре отырып, осылай иман мен амалды, дін мен шариғатты бөліп көрсетуі, дін мен шариғат арасында қандай айырмашылықтардың бар екенін нақтылап беруі Ислам дінінің басқа өлкелерге таралғанда сол таралған жерлердегі халықтардың әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерінің сақталуына, ол халықтардың өзіндік болмысының жоғалмауына мүмкіндік берді. Және Абу Ханифа, соңғы келген пайғамбар өзінен бұрынғы пайғамбардың дінін жоққа шығаруы мүмкін еместігін, көрсетті. Себебі, дін біреу болғандықтан бұрынғы дінді жоққа шығаруға болмайды. Ал, шариғат болса, әртүрлі. Әр пайғамбардың өз шариғаты бар. Алайда, бұл шариғат мәселесінде де ерекшеліктердің болуын табиғи мәселе

екендігін көрсетті. «Ей, мү'миндер, әр біріңе бір шариғат, бір жол бердік. Алла қаласа, сендердің барлығыңды бір үммет жасар еді» [10, 5/48], деген Құран аятында көрсетілген талапта халықтарға өзінен бұрын келген діннен қалған шариғат үкімдерін де жоққа шығаруға болмайтынын да нақтылап берді. Демек, Исламда жаңа дінді қабылдаған халықтың бұрынғы дінінен қалған әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерінен толығымен бас тартудың қажеті жоқтығын айқындап берді. Алайда, Абу Ханифаның бұл тұжырымдары өз дәуірінде де, одан кейінгі кезеңдерде де күш алып кете алмады. Оның басты себебі, «Ахл ал-хадис» немесе «Ахл ас-сунна уа-л-джамаға» мазхабтарының ықпалының уақыт өткен сайын артуы еді.

Бұл мазхабтар күш алған сайын Исламның рухани қуаты әлсіреп, догмаға, қасаң қағидаға айналды. X-XII ғасырларға келгенде сырттай ислам діні қуатты күшке айналғанымен, рухани жағынан әлсіреді. Билік халифтың қолынан көшіп, қолында билігі барлардың қолына көшті. Ислам әлемінде билік үшін, байлық үшін талас, тартыс басталды. Мұны сезген Батыста христиан әлемі, Шығыста қарақытайлықтар Ислам өлкелерінің көбін басып алды. Мұның бәрі сол Исламның ішкі рухани қуатының әлсіреуіне байланысты болып еді. Міне, осы кезеңде тарих сахнсына шыққан Қожа Ахмет Ясауи сопылық ілімді тариқат дәрежесіне көтерді. Ислам дінінен Абу Ханифаның «ал-Фиқх ал-акбарында» негізделген бес парызды алып, қоғамды қатынастарды реттеуді толығымен түріктің әдет-ғұрып, салт-дәстүріне берді. Ол осылай Абу Ханифаның идеясын іс жүзіне асырды. Зікір ғибадатын енгізу арқылы мұсылмандардың әлсіреген иманын қайта қалпына келтірді. Ясауидің осы үлгісі бар Ислам әлеміне таралып, Исламның негізгі бес парызын алып, қоғамдық қатынастарды реттеуді толығымен жергілікті халықтың әдет-ғұрып, салт дәстүріне берді. Осылай Ислам әлемі өзінің дамуының жаңа сатысына шықты. Ислам тарихында сопылық тариқаттар кезеңі немесе әулиелер кезеңі деген ат алған дәуір басталды. Алайда, бұл кезең де оншалықты ұзаққа созыла қойған жоқ. Он төртінші ғасырда тарих сахнасына шыққан Нақшбандийа тариқаты «Ахл ас-сунна уа-л-жамаға» тариқаты болатын. Билеушілер тарапынан қолдау тапқан бұл тариқат өзіне қарсы тұра алатын сопылық тариқаттарға қарсы түрлі айла-шарғылар қарастыра бастады. Солардың бірі осы Қожа Ахмет Ясауидің жалған тарихын жасау болатын. Ол тарихта Қожа Ахмет Ясауи «Ахл ас-сунна уа-л-жамаға» өкілдеріне шәкірт болып шыға келді. Ислам әлемінде нақшбандилердің ықпалы артқан сайын, ислам дінінің рухани қуаты әлсіреп, қасаң қағидаға айнала бастады. Ақылға, ғылымға тұсау салынды. Медреселерден ғылыми пәндердің бәрі алып тасталып, орнын догматикалық пәндер басты. Бұл Ислам ғылымы мен мәдениетінің қайтадан құлдырауына әкелді. Мұның соңы он сегізінші ғасырда уаххабиліктің шығуына әкелгені тарихтан белгілі. Бүгінгі күні бұл ағымның Исламды адамзат баласына құбыжық етіп көрсетіп отырғанына куәміз. Біз сөз етіп бастаған Қожа Ахмет Ясауидің өміріне қатысты деректердің екі түрлі болуы асатрында осындай күрделі мәселелер жатқан болатын. Біз бұл мақала арқылы осы мәселеге көңіл аударткымыз келді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Фахруддин Али Сафий. Рашахоту айнил-хаёт. Ташкент: Абу Али ибн Сино, 2004.
2. Hazini. Menba'ul-Ebhar fi Riyazati'l-Ebrar. Istanbul, 2009.
3. Абу Салам қожа ибн Файзаллах қатиб жазбасы. Түркістан қаласының бұрынғы имамы маркұм ‘Абд ал-Қадыр қаридың жеке кітапханасынан алынған.
4. Садр ад-дин шайх рисаласы // Ясауи тағылымы. Түркістан: Мұра, 1996. – Б. 117-122.
5. Жандарбек З. Насаб-нама нұсқалары және түркі тарихы. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 168 б.
6. Каримов Э. Ясавийа и ходжаган-накшбандийа: история действительная и вымышленная. Ташкент: Узбекистон, 2000. – 72 с.

7. Насаб-нама. А.Юлдашев қолжазбасы.
8. Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист // Ясауи тағылымы. – Түркістан: Мұра, 1996.
9. Наджм ад-дин ‘Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ан-Насафи. «ал-Канд фи зикр ‘улама' Самарканд» // Ясауи тағлымы. –Түркістан: Мұра, 1996. 116 б.
10. Құран, 5/48.

Муминов Аширбек
Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева
д.и.н., заведующий кафедрой религиоведения

ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ НАДПИСИ МАВЗОЛЕЯ Х^{В}АДЖА АХМАДА ЯСАВИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА

Введение

В науке хорошо известна тема ‘алидских апелляций Амира Тимура (1370-1405), преследовавшего в своей деятельности, в первую очередь, политические цели [1]. Однако, эпиграфические надписи на эту тему на уникальном архитектурном сооружении [2], возведенном на территории Казахстана, остаются непривлеченными к исследованиям.

Мавзолей Х^{в}аджа Ахмада Ясави [3]

Он находится в городе Туркестане Южно-Казахстанской области Республики Казахстан. Сооружение часто именуют архитектурным комплексом-мавзолеем. Зодчие сумели объединить в одно целое, в один комплекс 34 разнообъемных помещений. Общая высота здания достигает 39 метров [4]. Уникальна не только архитектура мавзолея. Здесь сохранился целый комплекс высокохудожественных творений мастеров XIV–XV веков: огромный бронзовый котел, бронзовые светильники, знамя с бронзовым фигурным навершием, резные двери, а также эпиграфические надписи.

Эпиграфика мавзолея

Всего на мавзолее зафиксировано 56 надписей [5]. Они условно могут быть поделены на три группы: 1) надписи на внешней стороне мавзолея; 2) надписи на внутренней стороне мавзолея; 3) надписи на инвентаре, принадлежащему мавзолею. Для их датировки важное значение имеет установление этапов строительства мавзолея. При реставрационных работах 1923 и 1939-1941 гг. было точно установлено существование более древнего мавзолея над могилой Х^{в}аджа Ахмада Ясави, остатками которого являются терракотовые плитки и неглазированные резные кирпичи без надписей [6].

Исследования реставраторов показали, что начало строительства комплекса относится к началу 1390-х годов. По причине смерти Тимура, имевшей место в начале 1405 г., главный портал мавзолея остался недостроенным [7]. Таким образом, возведение дошедшего до наших дней мавзолея продолжалось около 15 лет.

Для нас важно установление исследователями двух этапов строительства второго мавзолея [8]. Строительству мавзолея-комплекса предшествовало разрушение построек XII–XIV вв., существовавших ранее на его территории. Первый этап строительства начался в 1389-1391 гг. и закончился в середине 90-х гг. XIV века. Высота здания достигла на главном портале 14,63 м, в казандыке 12,8 м, в гур-хане 11,8 м от дневной поверхности XIV века. На первом, основном этапе

строительства мавзолея работали центральноазиатские местные зодчие, хорошо знакомые с региональными традициями и теорией архитектуры [9].

На втором этапе строительства, начавшегося, по-видимому, в 1397 г., были построены гладкие высотные части главного портала, купола *казандыка* и *гур-ханы*, превращено в мечеть помещение в северо-западном углу здания. Был усилен декоративный момент: купола главных залов покрыли изнутри ганчевыми сталактитами, боковые помещения – штукатуркой. На этом этапе строительства и в отделочных работах (облицовках памятника) также принимали участие иранские (‘Ирак-и ‘Аджам) мастера [10].

‘Алидская тематика в надписях

Эта тема не была рассмотрена в прежних публикациях арабографичных надписей мавзолея [11] по причине их фрагментарности, неакадемического характера. В рамках данной статьи мы решили остановиться на трех из них:

1. Надпись ниши северного портала, составляющего северный фасад мавзолея. На северный фасад выходят двери мечети, усыпальницы, большого *ак-сарайа* и двух коридоров, а также окна и водостоки с крыши. Надписи нанесены геометризованным почерком *куфи* на персидском языке:

«Ахл-и байт-и Мухаммад – ‘Али-йу Фатима ва Хасан-у Хусайн хакк аст» (Истинно [мнение о том, что] выходцы дома Мухаммада – ‘Али, Фатима и Хасан, Хусайн).

В прежних публикациях предпринимались попытки читать эту надпись по-другому: «Этот *халяль* (благопожелание) высокой и благородной усыпальнице над могилой хаджи... Хасан» [12]. Причина такого разночтения состоит в том, что в процессе неоднократных реставраций в результате неправильной кладки кирпичей текст подвергся сильным изменениям. Существует другое мнение: как считает профессор Б.М. Бабаджанов, мастера-ши‘иты сильно его зашифровали. Они, точнее, придали предельно декоративную форму, чтобы не все могли его прочитать. Ведь они находились в суннитской среде, в которой за такую надпись можно было поплатиться головой! Точно такую же надпись исследователь зафиксировал на Шах-и Зинде (г. Самарканд), на мавзолее, где сохранилась монограмма мастера с его именем «Шамс-и Табриз». Только там мастера превратили эту надпись в практически нечитаемый узор, так искусно вписав его в декорацию, что надпись различается только при боковом свечении [13].

Однако, существует другая надпись на мавзолее, которая опровергает эти утверждения:

2. Нижняя надпись двери *Казандыка*. Она нанесена на арабском языке: «Баб ас-садат ма‘дан ас-са‘адат, хубб ас-садат мифтах ас-са‘адат» (Врата саййидов – врата счастья! Любовь к саййидам – ключи к счастью!).

Из вышеприведенных двух надписей становится ясно, что строитель (вернее заказчик) мавзолея возражает кому-то, отказывает ему считать себя прямым потомком (саййид) пророка Мухаммада. Скорее всего, здесь речь идет о генеалогии Х^{в}аджа Ахмада Ясави. Действительно, более поздний представитель тимуридской историографии Шараф ад-дин ‘Али Йазди (ум. в 1451 г.) констатирует происхождение шайха Ахмада Ясави из числа отпрысков имам-зада Мухаммад-и Ханафийа, сына халифа ‘Али ибн Аби Талиба (656-661) от другой женщины – Хаула, из племени Бану Ханифа [14]. Однако, до последнего времени существовало предположение о том, что такое положение могло сформироваться к эпохе составления «Зафар-нама» – 1426 году. Недавняя публикация генеалогии казахских *кожа* XIV века [15] показывает, что ко времени строительства мавзолея

данная версия происхождения шайха Ахмада Ясави была признанным фактом в масштабах Центральной Азии.Следующая надпись, нанесенная по заказу строителя мавзолея, завершает логику его идеологии:

3. Надпись на каменной плите над дверью усыпальницы (*кабр-хана*). Высота плиты над дверью усыпальницы составляет 60 см, ширина – 170 см. Два ряда надписи выполнены почерком *сулс*:

«Амара би-‘имарат хазихи-р-рауда аш-шарифа ал-амир ал-а‘зам малик рикаб ал-умам ал-мухтасс би-‘инайат ал-Малик ар-Рахман Амир Тимур Куракан ибн Амир Тургай ибн Амир Буракил ибн Амир Илингир ибн Амир Иджил ибн Амир Караджар, халлада Аллах Та‘ала мулках ва-султанах» (Повелел построить эту священную усыпальницу амир, величайший, властелин народов, удостоенный покровительства Владетеля Милосердного [Аллаха] Амир Тимур Куракан ибн Амир Тургай/Тарагай ибн Амир Буракил ибн Амир Илингир ибн Амир Иджил ибн Амир Караджар, да сделает вечными Аллах Всевышний власть его и правление его!).

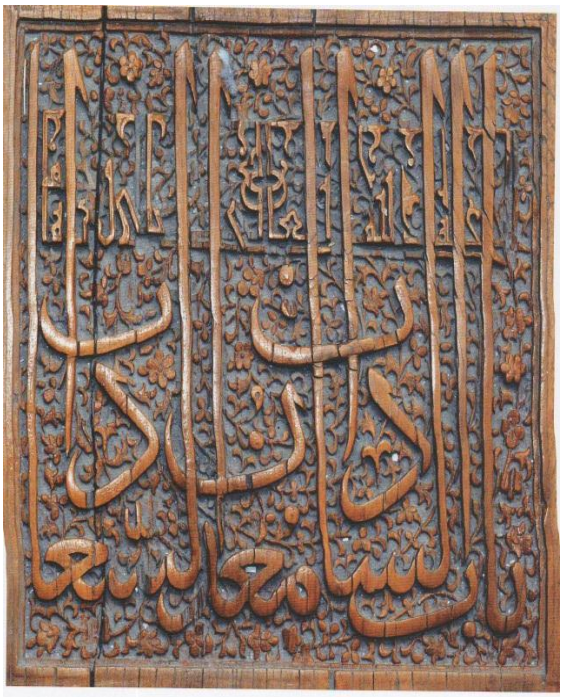
Действительно, в последней четверти XIV в. Амир Тимур старался установить свой контроль над присырдарьинскими землями. Его наместники располагались в Отраре. Город Йасы впервые в тимуридской историографии упоминается в связи с войной, произошедшей между Амиром Тимуром и Тохтамыш-ханом (1376-1395). Обе стороны вели долгую войну за обладание городами, расположенными в бассейне Средней Сырдарьи. Например, в 1388 г. Тохтамыш-хан подошел к Йасы [16].

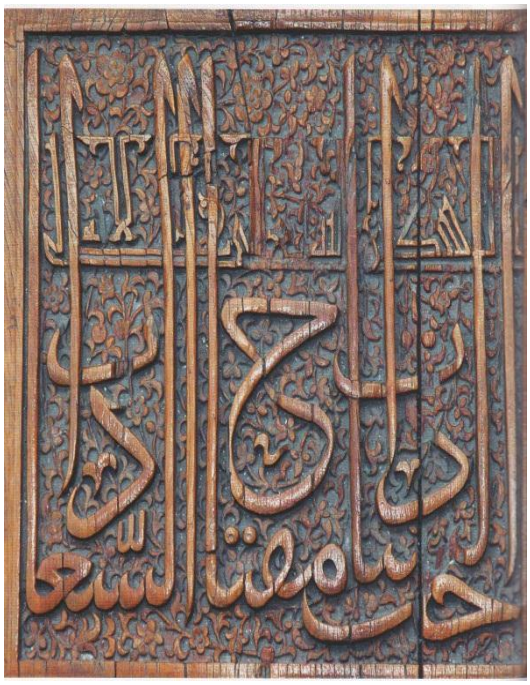
Эта надпись свидетельствует о том, что в данном регионе Амир Тимур в династийной борьбе за политическое доминирование действовал по канонам того времени и претендовал на чингизидское происхождение. Ведь по логике данной надписи, Амир Карачар становится общим предком Чингиз-хана и Амира Тимура

На этом фоне становится ясно, что ‘алидские апелляции завоевателя направлены против неких духовных предводителей, выступавших на стороне его реальных соперников. По-видимому, эти шейхи претендовали на происхождение (генетическое, и соответственно, духовное) от Х^{в}аджа Ахмада Ясави, прямого потомка имам-зада Мухаммад-и Ханафийа.

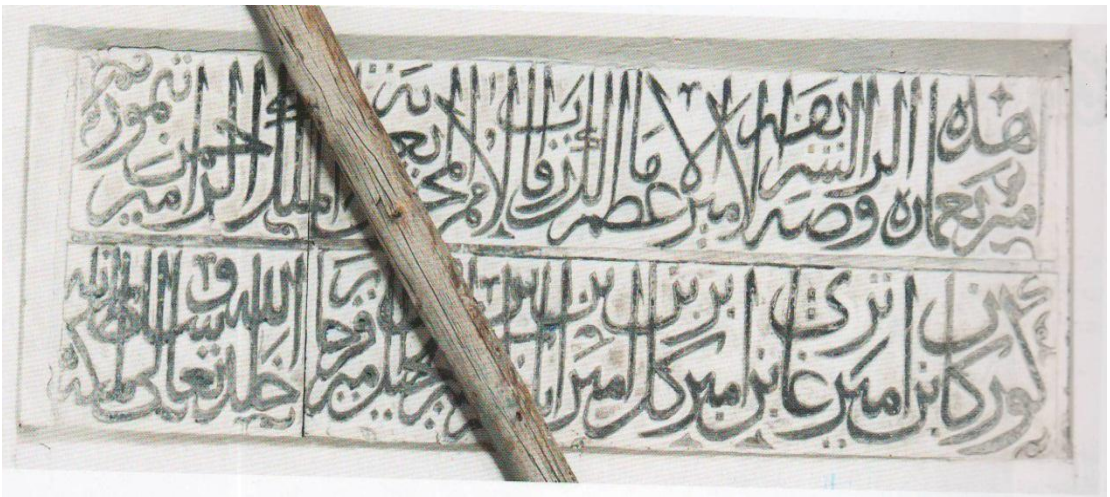
Действительно, в течение XIII-XV веков большинство суфийских шайхов и их общин в Иране и Центральной Азии уделяли мало внимания духовным цепочкам (*силсила*), а некоторые вообще обходились каких-либо *силсила*. Вместо этого мы наблюдаем значительное разнообразие способов для достижения легитимности и авторитетности: от генетического происхождения от Пророка до простой духовной встречи с Пророком или святым [17].

Как показала история, ожидания Амира Тимура от саййидской стратегии на дальнюю перспективу не оправдались. В 1420-х годах его внук Мухаммад Тарагай Улугбек (1409-1449) после неоднократных неудачных походов против племен дулатов в дальнейшем отказался от активных действий в этом регионе.

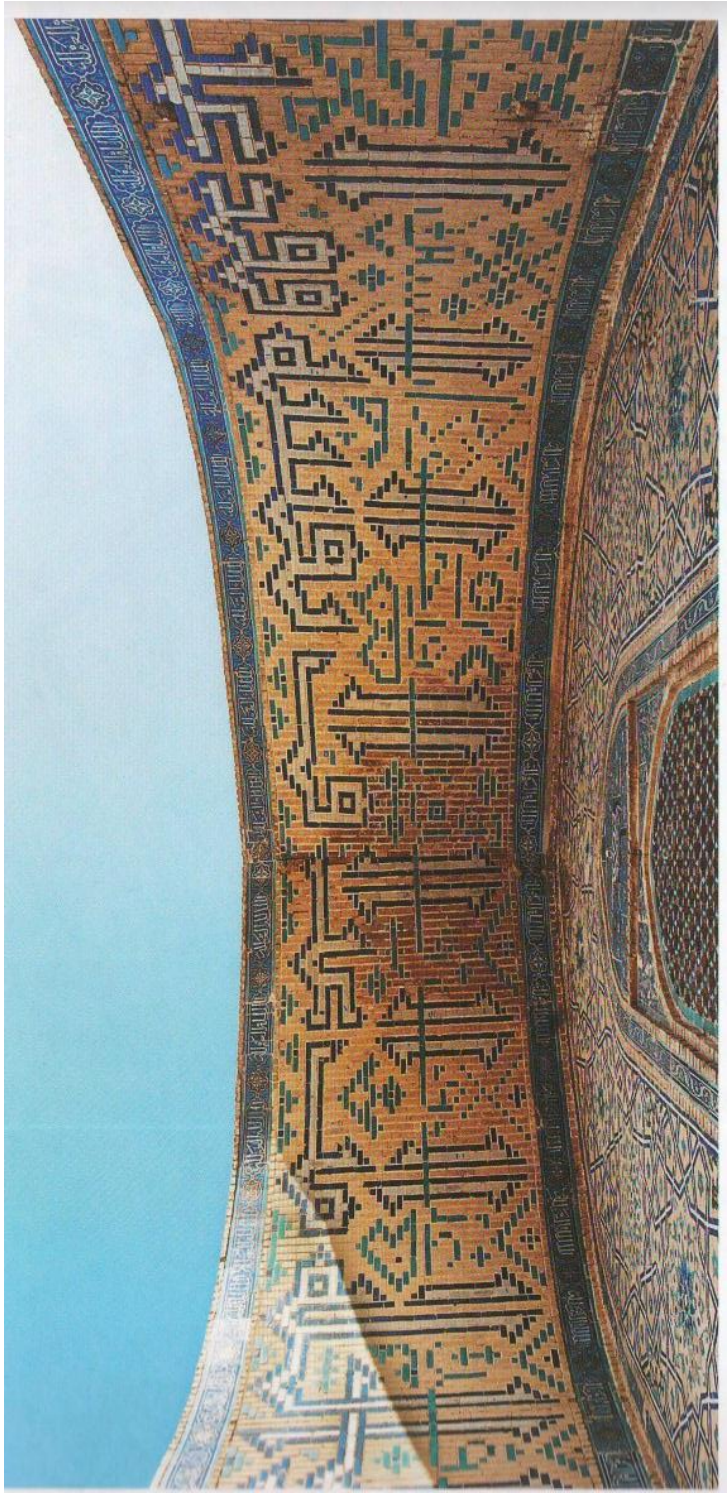




.



Иллюстрации к статье А.К. Муминова.



Иллюстрации к статье А.К. Муминова.

Примечания:

1. *Бабаджанов Б.М.* О принципах «исламской легитимации» в надгробных текстах (Мавераннахр) // История и культура в Средней Азии / под ред. Э.В. Ртвеладзе. Москва: Восточная литература, сс. 117-129.

2. Мавзолей Х^{в}аджа Ахмада Ясави включен в «Список всемирного наследия ЮНЕСКО»: http://whc.unesco.org

3. В современной литературе существует определенный разнобой в написании всех частей имени Х^{в}аджа Ахмада Ясави (Кожа, Ходжа, Ахмед, Ахмет, Ясауи, Ясави и т.д.). В данной публикации мы последовали написанию имени святого в форме арабографичного оригинала – «Х^{в}аджа Ахмад Ясави», принятой в востоковедной литературе.

4. *Басенов Т.* Комплекс мавзолея Ахмеда Ясави. Алма-Ата: Өнер, 1982, с. 39.

5. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi / Құрастырушылар Ә.Қ. Муминов, М.Б. Қожа, С. Моллақанағатұлы, М.Ж. Садықбеков, Ж.М. Нұрбеков. Қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде. Издание четвертое, переработанное и дополненное. Алматы: «Эффект» ЖШС, 2013. – 208 б.

6. *Массон М.Е.* О постройке мавзолея Ходжа Ахмеда в городе Туркестане // Известия Среднеазиатского географического общества. Т. XIX. Ташкент, 1929, с. 39-45 (текущая цитата на с. 40); Пацевич Г.И. Ремонт и реставрация мавзолея-мечети Ходжа Ахмеда Ясави в 1939-1941 гг. // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия архитектурная. 1950, вып. 2, с. 95-100 (текущая цитата на сс. 99-100).

7. *Маньковская Л.Ю.* Исследование архитектурного комплекса-мавзолея Ахмада Ясави в городе Туркестане и вопросы его реставрации: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Ташкент, 1963, с. 11.

8. Там же, сс. 8-11.

9. *Әжіғалиев С.* Қожа Ахмет Ясауи // Білім және еңбек. 1987, № 3, сс. 36-40 (текущая цитата на с. 37).

10. *Маньковская Л.Ю.* Некоторые архитектурно-археологические наблюдения по реставрации комплекса Ходжа Ахмеда Ясеви в г. Туркестане // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия истории, археологии и этнографии. 1960, вып. 3 (14), с. 52-69 (текущая цитата на сс. 68-69).

11. *Бекчурин М.–С.* Описание мечети Азрета, находящейся в городе Туркестане // Военный сборник. 1866, № 8 (перепечатано: Туркестанская область. Заметки статского советника Бекчурина. Казань: Университетская типография, 1872, с. 52-63); *Ахмеров П.Н.* Надписи мечети Ахмеда Ясави // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Том XIII, вып. 6. Казань, 1896, с. 538-551; *Массон М.Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское отделение Общества изучения Казакстана, 1930; *он же*. О постройке мавзолея Ходжа Ахмеда в городе Туркестане // Известия Среднеазиатского географического общества. Т. XIX. Ташкент, 1929, с. 39-45; *Иванов А.А.* К чтению надписи на котле мастера Абд ал-Азиза // Советская археология. 1971, № 1, с. 306-308; *он же*. О молотках на дверях усыпальницы мавзолея Ходжа Ахмада Ясеви // Эрмитажные чтения памяти В.Г. Луконина. Санкт-Петербург, 1995, с. 105-108; *он же*. О бронзовых изделиях конца XIV в. из мавзолея Ходжа Ахмеда Ясеви // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура) / под редакцией Б.А. Литвинского. Москва: ГРВЛ издательства «Наука», 1981, с. 68-84; *Туякбаева Б.Т.* Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмеда Ясави. Алма-Ата: Өнер, 1989.

12. Туякбаева. Эпиграфический декор, с. 50.

13. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави, с. 200.

14. Шараф ад-дин ‘Али Йазди. Зафар-наме / Подготовка к печати, предисловие, примечания и указатели А. Урунбаева. Ташкент: Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1972, л. 608, 294^{б}.

15. Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 1: Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV-XIX вв. / Ответственные редакторы: Девин ДиУис, А.К. Муминов. Исследование, составление текстов, переводы на русский и английский языки, комментарии и указатели: Девин ДиУис, А.К. Муминов, Д.А. Рахимджанов, Ш.Ю. Зиядов. Приложение А.К. Бустанов. Алматы–Блумингтон: Дайк-Пресс, 2013. – 640 с.

16. Массон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент: Сыр-Дарьинское отделение Общества изучения Казакстана, 1930, с. 7.
17. Исламизация и сакральные родословные, Том 1, с. 23.

Әбдірәсілқызы Айнұр
ҚР Мәдениет және спорт министрлігі
Дін мәселелері жөніндегі ғылыми-зерттеу және талдау орталығы
филол. ғ. к., директор

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ӘДЕБИ МҰРАСЫ

XII ғасырда өмір сүріп, ұлт әдебиетіне «Диуан-и хикмет» сынды өміршең мұра қалдырған Йасауи өз есімімен аталған түркі сопылық тариқатының (йасауийа) негізін салуымен де танымал. Сопылық ілімді насихаттап, Жаратушыға деген махаббатты арқау еткен ақын хикметтері өз кезегінде көркем әдебиет туындысына қойылатын негізгі талаптарға сай көлемді де кең өрісті поэзиялық шығарма болып табылады.

Йасауи есімін тарихта қалдырған оның «Диуан-и хикмет» атты поэзиялық туындысы болғандықтан, отандық және дүниежүзілік ғылымда ақын шығармашылығы өзге қырынан гөрі әдеби тұрғыдан көбірек зерттелді. Дегенмен ұлтымыздың рухани өмірінде ерекше орын алатын шығармашылық тұлғаның көлемді де кең өрісті әдеби мұрасын зерттеудің әлі де жүзеге асырылмаған жұмыстары көп. Қазақстандағы «Диуан-и хикмет» қолжазбаларының каталогын құрастыру, соның негізінде хикметтердің жинақтық мәтінін жасай отырып, мәтінтанулық талдауларға, ғылыми-сыни мәтін жасауға жол ашу – кезек күттірмейтін мәселе болып табылады.

«Диуан-и хикметті» қазақ тіліне аудару мәселелері. Қазақ тілді қалың оқырман мен зерттеуші ғалымдарды Йасауи шығармашылығымен байланыстыратын басты дәнекер – «Диуан-и хикметтің» бүгінге дейін жасалған аудармалары.

Хикметтердің ғылымға белгілі қазақ тіліндегі алғашқы аудармасы – 1901ж. Қазан қаласында жарық көрген М.Тынышлықұлының еңбегі. Өз кезеңіндегі қазақ аудиториясының сұранысына негізделген аталмыш туындының аударма тарихында өзіндік орны болғанымен, бүгінгі кәсіби аударма талаптарына жауап бере алмайтындықтан, әдебиеттанушы-ғалым Х.Сүйіншәлиевтің атап көрсеткеніндей, «қазіргі тілге аудармаса, көпшілікке түсініксіз» болып отыр.

1990 жылдан бері хикмет аудармалары қазақ тілінде 18 рет жарық көрді. Аудармаға С.Битенов, Ә.Жәмішев, М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи, Ә.Ибатов, З.Жандарбек, А.Нұрманова, Е.Дүйсенбайұлы, Қ.Қари, Ғ.Қамбарбекова, т.б. сынды 19 автор атсалысты. Хикмет аудармалары жолма-жол, көркем және еркін аударма әдістеріне негізделген. Әрбір аударма өзіндік ерекшеліктерімен, аударма тәжірибесіне толымды үлес қосуымен құнды. Авторлар аударма барысында жолма-жол, мағыналық және көркем аударма әдістерін қолданып, түпнұсқадағы ойды дұрыс түсініп, айқын жеткізуге тырысқан.

Дегенмен сопылық дүниетанымға қатысты ұғымдар мен ұстанымдар беймәлім, деректер мен дәйектер айтарлықтай тапшы болған тұста дүниеге келген аудармаларда бүгінгі күн көзімен қарағанда едәуір қателіктер жіберілген. Авторларға сопылыққа тән тірек ұғымдардың толық таныс еместігі салдарынан сопылық танымдағы бірегей ұғымдардың көпшілігі мүлде басқа мазмұнда

аударылып, негізгі мәнінен айырылып қалған. Жекелеген аудармаларда алалық көп: кей тұстары шымыр өрілсе, енді бір бөлігінде ой шашыраңқылығы басым.

Өлеңдік формаға байланбай, табиғи мағыналық аударма жасауға тырысқан бірқатар авторлардың шұбалаңқылыққа жол беріп, ұйқас түзуші түбірлерді сақтай алмауы бірқатар тұста қарабайырлыққа ұрындырған, транскрипциялауда жіберілген қателіктер салдарынан жаңылыс аударылған тұстар да бар. Кей тұста авторлар сөзбе-сөз аударуға болатын мәтінге өз жанынан бірнеше сөз қосқан, дегенмен мұндай алмастырулар түпнұсқадағы сөздің мәнін ашып бере алмаған.

«Диуан-и хикметті» аудару үшін де, сол аударманы қабылдап, түсініп, тану үшін де үлкен дайындық қажет. Хикметтерді аударуға талпынушылардың араб, парсы, көне түркі тілдерінің білгірі әрі сопылық дүниетанымның қыр-сырын жетік меңгерген зерттеуші, сонымен бірге рухани тәжірибе жинақтаған тұлға, жүрекпен сезіну қабілеті дарыған ақын болуы қиын шарт. Сондықтан алдымен «Диуан-и хикметтегі» сопылық терминдер сөздігін құрастыру, хикметтердің түсіндірме және жиілік сөздіктерін жасау, Йасауи мәдениетіне тән сопылық еңбектердің синонимдер сөздігі мен фразеологиялық сөздіктерін құрастыру, каталогизация мен текстологияда қордаланған мәселелерді шешу секілді іргелі істер жүзеге асырылса, болашақ сапалы аудармаларға жол ашылары сөзсіз.

Көркемдік құралдар кеңінен қамтылғанымен, белгілі бір қалыптармен шектелген сопылық поэзияны өз қалыбынан шығарып, көркем мәтіндерге қолданылып жүрген әдістерді «Диуан-и хикметке» сол күйінде қолдану орынсыз. Хикметтердің төл тіліміздің көне формасында жазылған шығарма ғана емес, мүлде басқа тарихи дәуірдің туындысы, қалыптан тыс контексі бар сопылық дүниетанымның жемісі екенін ескерсек, синхрондық және транспозициялық аударма әдістерін хикмет аудармаларына жақындату нәтижелірек болмақ.

Йасауи хикметтерінің жанрлық негіздері. «Диуан-и хикмет» – түркі топырағында туындап, «диуан» атауын заңды түрде иеленген алғашқы әдеби жинақ. «Хикметтер жинағы» ұғымындағы шығарма атауынан оның бірқатар жанрлық ерекшеліктері аңғарылады. Негізгі бөлігін Йасауи хикметтері құрайтын «Диуан-и хикметте» өзге де хикмет дәстүрімен жырлаған ақындардың шығармалары қамтылып отыруы ортағасырлық диуандардың белгілі бір жанрдағы туындылардың антологиясы ролін қоса атқарған функциялық ерекшелігімен тікелей байланысты болды.

Ал «хикмет» – Алладан берілген ілім, адамның өзін тану арқылы Алланы тану, Жаратушының хикметін сезіну ілімі. Сопылық танымның негізін құрайтын хикмет ілімі Йасауиден бұрынғы түркі авторларының шығармаларында елеулі із қалдырды. Дегенмен Йасауиге дейінгі түркі поэзиясында өлең түрі ретінде де, жанр ретінде де «хикмет» ұғымы қолданылмағаны белгілі. Аталмыш ұғымның «даналық», «нақыл сөз» мағынасын білдіретін араб тіліндегі «хикма» («хикмат») сөзінен шыққанын ескерсек, жанрдың түпкі тегін де араб поэтикасынан іздеу орынды.

Исламға дейінгі араб поэзиясында қасида (поэма) құрамындағы қысқа нақыл сөздер «хикмат» деп аталған. Қасиданың композициялық бірлігі ретіндегі хикметтің бұдан кейінгі даму сатылары туралы мәлімет жоққа тән. Біздің пайымдауымызша, Йасауиге дейін хикмет жанрында тұтас поэзиялық шығарма тудырған автор түркілерде ғана емес, араб-парсы әдебиетінде де кездеспейді. Хикметтерді өнімді қолданған XIII ғасырдағы парсы ақыны Сағди Ширази туындыларының өзінде ол тек қысқа нақылдар түрінде келеді, бұл мысалдың өзі Йасауидің хикмет дәстүрі қалыптасқаннан кейінгі кезеңге тән. Йасауи

хикметтерінің ішкі тінінде үзілмес бірлік бар: оқиғалы немесе оқиғасыз, дәстүрлі немесе тың үлгіде жазылған барлық хикметтерді тұтастырып тұратын біртұтас мазмұн, ортақ идея, талғаулы көркемдік құралдар, біршама тұрақтанған қалып-үлгі орныққан. Өз туындыларын «хикмет» атауымен біріктірген ақын осы ерекшеліктерді ескерген болса керек.

Хикмет жанры аясында қамтылған **нақыл сөздер**, **мадақ** жырлары, **айтыс** пен **дастан** үлгілері түркі жазба және ауыз әдебиетінде Йасауи дәуіріне дейін-ақ берік орныққан болатын. Оларға діни-исламдық реңк, сопылық мазмұн, уағыздық сипат дарытуы – Йасауидің жанрлық түрдің қызмет аясын күрделендіруі ғана емес, Шығыс поэзиясында дербес дәстүрі бар насихат, мадх, нағыт жанрларымен синтездеуі де болып табылады. Хикмет жанры аясына Йасауи кіріктірген жаңа өлеңдік түр – **мінәжат** десек, Жаратқанға жалбарыну мәніндегі қолданыстар да төл әдебиетімізге жат емес. Йасауи хикметтерінде жанрлық түр сипатында танылатын мінәжат жырлары кейінгі түркі әдебиетінде дербес жанр ретінде орнықты.

Ал **ғазал** – Қожа Ахмет Йасауидің түркі әдебиетіне әкелген үлкен жаңалығы. Арузға негізделген таза күйіндегі ғазал Йасауиге дейінгі түркілік жазба әдебиеттің отандық ғылымға белгілі ешбір үлгісінде кездеспейді. Йасауи хикметтері арасында ғазалдың құрылымдық ерекшеліктері сақтап жазылған көптеген үлгілер бар. Ақын жанр ретіндегі ғазалды араб-парсылық тұрақты өлшем-талаптарымен қолдана отырып, түркі поэзиясындағы ғазалдың классикалық үлгісін жасаса, екінші жағынан жанрды трансформациялап, тақырыптық-идеялық тінін, көркемдік құралдарын түркілік төл өлшемдерге пайдалану арқылы түркі өлеңінің лиризмін күшейтті. Түркіше ғазалдары арқылы Йасауи ұлт әдебиетіне алғашқы болып «ғашықтық» ұғымын енгізіп, Тәңірлік махаббат тақырыбын алып келді. «Диуан-и хикметтің» құрамында **қытға** жанрында жазылған бір хикметтің бар екендігін А.Шарипов атап көрсеткен. Сыртқы құрылымдық белгілері ғазал пішініне негізделген аталмыш хикметтің (22-хикмет) [1, 44-б.] оқиғаға құрылған мазмұны жағынан қытғаға сәйкес келетіні талас тудырмайды.

Ал Йасауи ақынның төрт тармақты өлеңдерін **мураббағ** жанрлық түріне жатқызатын ғалым пікірімен [1, 233-б.] келісу қиын. Мураббағ – аруз өлшеміне негізделген төрт тармақты шумақтардан түзілетін, тақырып аясы шектелмейтін өлеңдік пішін. Ал Йасауи хикметтері тек шумаққа топтасуы жағынан ғана емес, бунақтық ішкі құрылымы мен ұйқас ерекшелігі жөнінен де таза түркілік буындық жүйеге тән сипаттарға ие. Төрт тармақты өлең құрылымының төл әдебиетімізде Қожа Ахмет Йасауи шығармашылығына дейін де бірнеше ғасырлық тарихы болған. Хикметтердегі төрт тармақты шумақтар буындық жүйеде дамыған көне түркілік поэзияның заңды жалғасы болып табылады. Сондықтан араб-парсы поэтикасына тән жанрлық-құрылымдық ерекшеліктерді аңдататын «мураббағ» терминін «**төрттік өлең»** ұғымының орнына қолданудың негізі жоқ.

Араб-парсы поэзиясындағы бірқатар өміршең жанрларды ұлт әдебиетіне трансформациялап, түркілік төл поэзияның жанрлық түрлерімен синтездей отырып, Қожа Ахмет Йасауи бірегей үлгідегі күрделі симбиоз жанр – хикмет жанрын қалыптастырды және өзінің жемісті шығармашылығы нәтижесінде біршама тұрақтандырды. Хикмет жанрының Йасауи кезеңі негізінен ілкі кезең болып саналатындықтан әрі әдеби үдерісте жанрлардың өзара тығыз байланыста, үздіксіз әсерлесуде болатындығының әсерінен ақын туындыларының басым бөлігіне синкреттілік тән. Тарихи жағдайлар әзірлеген алғышарттарға сәйкес хикмет жанры идеологиялық, танымдық әрі тәрбиелік қызмет атқарып, көп функциялы, көп қырлы сипат алды. Түркілік әдебиеттің төлтумасы деуге лайықты

аталмыш жанр осы әдебиет аясында бірнеше ғасырлық даму жолын өткеріп, Йасауи ақындық мектебінің негізгі жанры ретінде орнықты.

Ежелгі түркі әдебиеті мен Йасауи поэзиясының байланысы. Йасауи негізін салған хикмет жанрының қалыптасу үдерісінде көне түркі жазба ескерткіштерінен тамыр тартқан дәстүрлі сарындар едәуір. Ақын хикметтеріндегі «Ғұмырнаманың» алғашқы аналогтары Күлтегін жазуларынан ұшырасады: «Әкем қаған өлгенде Інім Күлтегін жеті жаста қалды. Он жаста Ұмай текті шешемнің бағына Інім Күлтегін ер атанды. Он алты жасқа келгенде Ағам қаганның ел жұртын сонша молайтты [2, 19-б.]». Көне түркі жазбалары мен Йасауи хикметтеріндегі идеяның бағытталуы түрліше болғанымен, қаһармандық рух бір. Түркінің даңқты қағандары халқы үшін «түнде ұйықтамай, күндіз отырмай, қызыл қанын ағызып, қара терін төккен» болса, Йасауиде мұндай жанкешті күрес ұлы жиһадқа – нәпсімен күреске бағытталады. Сондай-ақ Йасауи поэзиясын көктей өтіп жататын қарама-қарсы мәнді (дихотомиялық) образдарды астастыра қолдану әдісі түркі әдебиетіне де ежелден етене тәсіл екендігі Орхон жазбаларының мәтінінен аңғарылады.

Махмұт Қашқаридің «Түрік тілдерінің сөздігі» еңбегіндегі далалық поэзияның түпнұсқа болмысын сақтаған жырлармен Йасауи хикметтерінің сабақтастығы барынша терең әрі жан-жақты. Сөздіктегі өлең үлгілерінде сопылық сарындар кездесетініне өлеңтанушы И.В.Стеблева назар аударған болатын [3, 101-б.]. Қашқари сөздігіндегі балаң аскеттік жырлар ежелгі түркілер дүниетанымына сопылық идеялардың жат болмағанын, бұл тақырыпта жазба әдебиетте де азды-көпті тәжірибе барлығын айғақтайды. Ал дидактизм – түркілік әдебиеттің болмысында бар мінез. Орхон-Енисей жазбаларынан байқалатын бұл үрдіс Қашқари «Диуанында» айрықша айқындала түскен. Сөздіктегі насихат өлеңдер Йасауи хикметтерімен тақырыптық жағынан да, пішін тұрғысынан да мейлінше үйлеседі. Йасауидің «Бейіш пен тозақ айтысына» дейінгі түркі жазба әдебиетіндегі айтыстың толымды үлгісі Қашқари «Диуанындағы» «Қыс пен Жаздың айтысы» екені белгілі. Басталу, баяндау, сөз қағыстыру әдістерінің біркелкілігімен қатар құрылымдық үндестігі де екі шығарманы жақындатады. Көне түркілік лириканың үздік үлгілерін жеткізген Қашқари «Диуанындағы» көркемдік құралдар мен бейнелі сөздердің елеулі бөлігі Йасауи хикметтерінде де қайталанады.

Қарахан дәуірі әдебиетінің бірегей туындысы – Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастанында сопылық сарынды туындының идеялық мазмұнының өзекті бір желісі етіп алуы арқылы автор аталмыш тақырыпты түркі жазба әдебиетіне орнықтырудың алғашқы адымын жасады деуге болады. Нәпсі, тағат-ғибадат, күнә, ғафылдық, азап, рахмат, қорқыныш пен үміт («хауф уа рижа») – аталмыш дастан мәтініндегі сопылық таным-түсінікпен тікелей байланысты ұғымдар. Йасауи хикметтерінде аталған ұғымдар жетекші мәнге ие. Қос туындыға сондай-ақ көне түркі тілі қолданысынан ауысқан бірқатар сөздер де ортақ («қамуғ», «қайу», «үлүш», «көксі», «қапуғ», «елк»). Ал өлең құрылысы жөнінен алсақ, жаңашыл ізденіс иесі Жүсіп Баласағұн өз туындысын метрикалық жүйеге тән аруз өлшеміне құруымен тың бастама көтерді. Өз кезегінде түркі әдебиетіне ғазал жанры мен өлең түрін енгізген Йасауи осы тұста шығармашылық сынасуға түскен деуге негіз бар.

Оғыз-қыпшақ даласынан шыққан ғұлама Әбу Насыр әл-Фараби өлеңдерінен айқын көрініс тапқан ерекшелік – олардың сопылық поэзия сарынымен жазылғандығы. Ғұлама өлеңдеріндегі «әлем», «сыр», «шарап», «гауһар», «нұр», «ақиқат», «дүние» секілді ұғымдар сопылық поэзияда астарлы мағынаға ие болып, терминдік қалыпқа түскен, бір-бірімен ажырағысыз байланыстағы тұрақты

қолданыстар болып табылады. Бұл ұғымдар Фараби өлеңдерінде де, Йасауи хикметтерінде де таза сопылық мазмұнда қолданылады. Түрліше рухта жазылғанымен Фараби мен Йасауи жырлары бір сырды, бір мағынаны жеткізуге тырысады. Сопылық поэзияның басты көркемдік әдістері – тұспалдау мен бейнелілік десек, Фарабидің поэтика саласындағы ғылыми еңбектерінде образдылықты бірінші орынға қоюына сопылық поэзияның елеулі ықпал еткенін тұжырымдауға болады. Фараби поэзиясымен оның даңқты жерлесі Қожа Ахмет Йасауидің таныс болған-болмағаны белгісіз, дегенмен отандас қос ойшылдың поэзиялық мұрасында мазмұндық-идеялық үндестіктер молынан кездеседі.

Алғашқы аңыздары Йасауи өмір сүрген кезеңнен едәуір уақыт бұрын туындай бастағанымен, одан көп дәуір өткеннен кейін қағазға түскен «Қорқыт ата кітабының» Йасауи шығармашылығымен байланысы әсер етуден, әсер алудан және қатар дамудан тұрады. Түркілік төл дүниетанымнан бастау алатын Қорқыт жырларының **дәстүрлі көркемдік қабаты** көркемдік құралдары, бейнелер жүйесі жөнінен «Диуан-и хикметке» айқын әсерін тигізген. Қос туындығаға қаһармандық пафос та ортақ, тек бұл сезімдердің бағытталуы мен суреттелуі түрліше. «Қорқыт ата кітабындағы» **исламдық мазмұндағы жыр қабатынан** қатар дамудың басымдығы байқалады. Бұл тұста Қорқыт жырлары кейінгі әдебиетте дәстүрге айналған исламдық детальдармен ерекшеленсе, сопылық ілімді насихаттаған Йасауи поэзиясы тұтастай ислами мазмұнмен көмкерілген. «Қорқыт ата кітабындағы» үшінші бір мазмұндық қабат – Йасауи хикметтерінің әсерімен қалыптасқан **сопылық таным көріністері**. Қорқыт жырларындағы «Әумин» дегендер Алланың дидарын көрсін», «Әумин» дегендер Тәңірінің жүзін көрсін» тәрізді бата сөздер [4, 44], «Қанша надан сені көкке қарап, жерден іздер. Сен дәйім момындардың көңіліндесің» секілді жыр жолдары [4, 93-б.], «Хақ жандырған шырағың сөнбесін» сияқты йасауилік тіркестер, ер Домрулдың Әзірейілді қуып жіберіп, Тәңірмен тікелей тілдесуі тәрізді эпизодтар сопылық сарын белгілері болып табылады.

Келтірілген талдаулар түркі даласында ғасырлар бойы қалыптасқан аса бай поэзия дәстүрі хикмет ілімінің де өлең тілімен өрнектелуіне қажетті алғышарт туындатқанын, жаңа мазмұндағы жанрдың қаулай көктеп, мол жеміс берер құнарлы топырағына айналғанын айғақтайды.

Қожа Ахмет Йасауидің ақындық мектебі. Йасауи негізін салған хикмет жанрын дамытып, түркі сопылық поэзиясын кемелдік тұғырына көтерген көрнекті ақындар шығармашылығы дербес зерттеу нысанына тұрарлық. Бір ғана ілімді ортақ ұғымдар арқылы бірдей жанрда насихаттап отырғандықтан, шәкірт ақындар шығармаларында Йасауи хикметтерімен мазмұндық үндестіктердің көп болуы заңды. Редиф-ұйқастар мен редиф-тармақтарды жиі қолдануы, Құран аяттарынан, пайғамбар хадистерінен үзінді келтіріп отыруы, діни қисса-дастандарды өнімді жырлауы – хикметші ақындардың Йасауи қалыптастырған үлгілерді дамытуының көріністері. Хикметтерінің негізгі өлшемі ретінде олар ұстаз-ақын қолданған *абаб вввб гггб* ұйқасына негізделген 12 буынды, төрт тармақты құрылымды таңдаса, 7 буынды, *аааб* ұйқасымен келетін Йасауи қолданысындағы өлшемді қисса-дастандарында дамытқан. Ұстаз үлгісін бағдар ете отырып, әрбір ақын өзінің айқын шығармашылық қолтаңбасын қалдырды.

Йасауидің ақындық мектебінің ең көрнекті өкілі – **Сүлеймен Бақырғани** (Хакім ата). Едәуір бөлігі Бақырғани қаламына тиесілі хикметтер болып табылатын «Бақырған кітабы» [5] – «Диуан-и хикмет» секілді бертініректе құрастырылып, XVIII ғасырға дейін толықтырылумен келген, хикмет жанрында жазылған көптеген шығармаларды қамтыған жинақ. Құл Сүлеймен хикметтері мазмұны жағынан да,

өлең құрылысы жөнінен де Йасауи туындыларына ұқсас болып келеді. Йасауи хикметтерінде психологизм терең болса, Бақырғани туындыларында дидактизм басымырақ. Пішіндік тұрғыдағы Бақырғани жаңалығы – түркі жазба әдебиетіндегі айтыс үлгілерінде бұрын-соңды қолданылмаған өлшеммен – *аааб* ұйқасына құрылған 12 буынды төрт тармақты үлгімен «Рух пен нәпсі айтысын» жазып қалдыруы болып табылады. Хикмет жанрында қалам тартқан екінші бір автор – **Камалиддин Иқани** (XVғ.) хикметтерінде Йасауидің сөздік қорына тән емес жаңа кірме сөздердің жиі қолданылуы түркі сопылық поэзиясының ұғымдық қоры кеңи бастағанын, бұл үдерістің, өкінішке орай, түркі тілін араб-парсы сөздерімен шұбарлай түсу арқылы жүзеге асырылғанын аңғартады. Ал «бағу дил» (жүрек бағы), «михнат нәһалы» (бейнет бұтағы), «көңіл үйі», «өлімнің елчісі», «ажалның иилі» (ажалдың қолы) секілді қайталанбас ауыстырулар Иқанидің көркем ойлау, болмысты бейнелі түрде қабылдау ерекшелігінен туындаған.

Шәмсатдин Өзгенди (XVI ғ.**)** шығармаларынан хикмет жанрындағы көркемдік-стильдік ізденістердің арта түскені байқалады. «Йад бахригә чомсам», «ишқ чақмағын чақарлар», «шауқ атыны қамчылар», «тәуба суы, нәдамат сабыны бірлән тіл-ағызны мың йыл йумақ», «жанда жаның болмаса, жисми жаныңдын ни суд» [5, 102-б.] секілді тосын әрі ұтымды қолданыстар – ақынның өзіндік мәнер-машығын қалыптастыра білгенінің көрінісі. Автордың белсенді сөздік қорында көне түркілік түбірлер біршама сақталса, өлең құрылысы жөнінен дәстүршілдік пен жаңашылдық белгілері қатар көрініс тапқан.

Шайх Худайдад (XVII ғ.**)** шығармашылығындағы алғаш назарға ілігетін ерекшелік – оның хикметтерінің тек мазмұндық тұрғыдан ғана емес, құрылымдық жағынан да Йасауи стилін барынша сақтап қалғандығы. Өзіне дейінгі кейбір хикметшілермен салыстырғанда Худайдад шығармаларының тілі анағұрлым таза, кірме сөздерді орынсыз көп қолдану кездеспейді. «Маһруй» («ай жүзді») теңеуін ақын Жаратушыға қатысты қолданған [5, 107-б.]. Түркі сопылық поэзиясында сүйген жар ретіндегі Алланың портреттік нышандары жоққа тән екенін ескерсек, осы жалқы теңеудің өзі жаңашылдықтың соны үлгісін танытады.

Шағатай әдебиетінің біршама қалыптасқан кезеңінде дүниеге келген **Құл Убайди (**XVIIғ.) хикметтерінің көркемдік қолданыстары мен бейнелілік жүйесінде өзіне дейінгі хикметші ақындармен салыстырғанда едәуір өзгерістер байқалады. Автордың парсы поэзиясының әсері аңғарылатын «бағ ара нәркис гиби», «гөзал сұлтан», «жан зарым», «ғамги-зарым», «ишқ гүлшаны», «жан риштәсі» секілді теңеулері, «фаш етмәк», «дәрду-әлам», «нигарәм», «нув бәһәр» сынды қолданыстары бертінгі шағатай әдебиетінде кеңінен дамытылған. Далалық дәстүрден де іргесі ажырай қоймаған Убайди хикметтерінде сондай-ақ жыраулық поэзия ықпалы да біршама сезіледі. Ақынның жекелеген хикметтерінің мазмұны мен тілінен түркі және парсы сопылық поэзиясының күрделі синтезі байқалады.

Түркі халықтары әдебиетінің сан ғасырлық тарихын көктей өтіп жатқан хикмет дәстүрі – түркі сопылық поэзиясына ғана тән бірегей құбылыс. Хикмет жанрының қалыптасуы мен дамуының екі тарихи кезеңі бар деуге болады: а) Жанрлық жіктелудің ілкі кезеңі. Бұл кезең Йасауи поэзиясынан бастау алып, оның замандас шәкірттерінің шығармашылығын қоса қамтиды; б) Хикмет дәстүрінің Шағатай әдебиеті кезеңі. Бұл кезеңнің шегін XV–XVIII ғасырлар аралығымен белгілеуге болады. Таза хикмет үлгісіндегі жазба мәтіндер сақталмаған XIII–XV ғасырларды әзірге шартты түрде хикмет жанрының ақтаңдақ кезеңі ретінде бағалаған жөн. Монғол шапқыншылығы нәтижесінде ірі саяси-құрылымдық, мәдени-рухани өзгерістер жүріп жатқан дәуірден жекелеген көлемді туындылар

болмаса, ұсақ шығармалардың сақталып жеткені жоққа тән. Өлкенің саяси ахуалы тұрақтанып, біртекті мәдени кеңістік қалыптаса бастаған XV ғасырдан бастап, хикмет жанры да барынша дамыған. Бұған жоғарыда талданған Йасауи ақындық мектебі өкілдерінің шығармашылығы куә.

«Диуан-и хикметтегі» көркемдік-бейнелеу құралдары. «Диуан-и хикмет» таза көркемдік мұраттарды көздеп, көркем шығарма тудыру мақсатында жазылған дүние еместігі белгілі. Автордың басты мүддесі қарапайым көпшіліктің санасына күрделі де көп қабатты сопылық ілімді жеткізу болғандықтан, хикметтердің де танымдық, тәрбиелік, идеологиялық функциялары жетекші роль атқарған. Дегенмен Йасауидің тариқат көсемі – діндар сопы ғана емес, әрі тумысынан талантты, әрі түркі, араб, парсы секілді үш бірдей дәстүрлі поэзия бұлағынан сусындаған терең білімді ақын екенін ескерсек, оның туындыларына көркемдіктің жат болмайтыны даусыз. Йасауиге дейінгі түркі поэзиясының біршама қалыптасқан көркемдік-бейнелілік жүйесі болғаны мәлім. Өз кезегінде осы үрдісті жалғаған, дамытқан және араб-парсы сопылық поэзиясының дәстүрлерімен ұштастырған Қожа Ахмет Йасауидің «Диуан-и хикметінде» көркемдік құралдар көрнекті орын алады.

«Диуан-и хикметте» дәстүрлі қалыптармен жасалған қарапайым және күрделі **теңеулер**, **баламалар**, көріктеу және лақаптау мәніндегі **айқындаулар** көптеп кездеседі. Ақын дүниетанымының тереңдігінен туындайтын, оның поэзиясының көркемдік кестесін құбылтуда белсенді қолданылған әдістердің бірі саналатын **ауыстыруларға** көп қабаттылық тән. «Шариғатның бұтасы», «уахдат мәйі», «пірмұған журғасы», «дін чырағы», «рахмат суы», «тәуба тоны», «тауфиқ қоры», «нәфсі кәфіні», «Һу» шамширі», «сыр шарабы» секілді ауыстырулар төл әдебиетімізде алғаш рет Йасауи шығармашылығында қолданылды. Бұл тіркестердің басыңқы сыңарлары сопылық ілімнің темірқазық ұғымдары болып табылады, оларға жеке-дара қолданысында да белгілі бір дәрежеде бейнелілік пен астарлылық тән. Бұған тіркестің екінші сыңары арқылы ауыстыру мәні үстелгенде, құбылту әдісінің әсерлілігі де еселене түскен.

Йасауи ақын туындыларында **қайталау** әдісінің барлық мүмкіндіктері игерілген. Жай қайталау, еспе қайталау мен кезекті қайталаулар «Диуан-и хикметте» көптеп кездеседі. Әдепкі қайталау көбіне екі жолды, кейде тұтас шумақты қамтиды. «Ғариблік» сөзінің қайталануы арқылы жасалған он үш тармақты қамтитын әдепкі қайталаудың бірегей үлгісі Йасауидің 57-хикметінде кездеседі [6, 181-б.]. Йасауи хикметтері түгелдей дерлік Алла дидарын іздеген, сопылық ілімді игеріп, Хақ жолына қадам қоюды мұрат тұтқан «дидар талап» шәкірттерге арналғандықтан, оларда ең көп қолданылған көркемдік әдіс – **арнаулар** болып келеді. Йасауи арнаулары көп жағдайда жауабы өз мазмұнынан аңғарылатын **шешендік сұраулармен** үндесіп жатады.

Сезімдер палитрасы шексіз бай Йасауи ақынның хикметтерінде **ұлғайту** әдісі де кеңінен қолданылған. «Үч йүз алтмыш су гечтім, төрт йүз қырқ төрт тағ аштым», «Наданлардын йүз мың жафа көрдім мән-а», «Ошул уақтда мың бір зікрін қылдым тәмам» [6, 5-б.], т.б. бірқатар йасауилік гиперболалар бірыңғай сандық көрсеткіштермен келеді. Сопылық ілімде бұл сандық тіркестердің әрбірінің символдық мәні бар, ал әдеби талдаулар үшін аталған тіркестер көптік ұғымды, жиі қайталанған әрекетті білдіру мақсатында қолданылатын ұлғайту-гипербола болып табылады. «Диуан-и хикметке» **кішірейту** мәнді қолданыстар да жат емес. «Қылдан йіңічкә, қылычдан тиз сират көпрік», «Пірмұған журғасыдын қатра (бір тамшы) таттым», «Фәж дәстәр пучук пұлға сатыб алдым» [6, 55-б.] секілді қолданыстар да кішірейту үлгілеріне мысал болып табылады. Фольклор

үлгілеріндегі тәрізді әсірелеу мен кішірейту үлгілері қатар келетін үлгілер де едәуір. Йасауи хикметтерінен **дамытудың** түйдектету және баяулату секілді екі түрінің де мысалын кездестіруге болады. «Халім хараб, бауырым кәбаб, көзім пыраб» [6, 113-б.], «Мактаб барыб, қайнап, толыб, таштым мән-а» [6, 147-б.] тәрізді жолдардағы үдемелі үдерісті сипаттайтын дамыту қолданыстары синоним сөздерді қамти отырып, бір мезгілде плеоназммен де, әсірелеумен де шектеседі.

Түркі өлеңіне ежелден етене әдістердің бірі – **инверсияны** да дарынды ақын Йасауи сөз мәнерлілігі мен әсерлілігін арттыруда орнымен қолданған. Хикметтерде сондай-ақ **тұспалдау** мен **кейіптеудің** бірқатар элементтері кездеседі. Ал сопылық поэзиядағы қалыпты **бернелеулерді** Йасауи ақын түркілік дүниетаным ерекшелігіне сәйкес саралап пайдаланған. Сопылық лириканың ең өміршең символдары – *пәруана* мен *шам*, *дария* мен *тамшы*, *гүлзар* мен *бустан*, *бұлбұл* мен *жар*, *шарап* пен рухани ұстаз *Пірмұған* бернелері Йасауи хикметтерінен тұрақты орын алған. Дәстүршіл парсы ақындарынан айырмашылығы – Йасауи бұлбұлдың ғашық жары ретінде *гүл* образын сомдамайды. Йасауидегі *жар* – жалғыз Алла. Оған деген таза да асқақ рухани махаббат сезімін жырлауда ақын жеруани ғашықтық элементтерін қоспайды. *Жар* бейнесіне портреттік детальдар дарытпауы да – Йасауи ұстын еткен түркілік менталитеттің жемісі.

Ақын сомдаған персонаждар жүйесінде *шартты* және *нақты образдар, күрескер тұлға, қаһарман-кейіпкерлер* айқын тұлғаланған, хикметтер *адресаты* тұрақты. «Диуан-и хикметте» Йасауи сомдаған образдар *объект-кейіпкер* ретінде көрініс беріп отырса, хикметтердегі негізгі *субьект-кейіпкер* бірде – *бақылаушы*, бірде – *баяндаушы*, енді бірде *баға беруші* ретінде көрінетін автордың өзі болып табылады. Ақынның бүкіл шығармашылығы арқылы тұлғаланған *авторлық «мені»* терең психологизмімен ерекшеленеді. Хикметтерді талдау нәтижесі түркі поэзиясына толық мәніндегі *автопсихологиялық типтегі лирикалық кейіпкерді* алып келген ақын – Қожа Ахмет Йасауи деп пайымдауға негіз береді. Түйіндей айтқанда, түркі сопылық поэзиясының тұңғыш толымды туындысы «Диуан-и хикмет» өзінің бейнелеу құралдары жөнінен әдеби шығармаға қойылатын көркемдік талаптарға толық жауап бере алады.

Йасауи поэзиясының бүкіл болмыс-бітімінен автордың өзі сусындап өскен байырғы түркі әдебиетінің дәстүрлерін жалғап, дамытып, жаңа сатыға көтергені айқын аңғарылады. Саналы өмірін сопылық ілімнің қыр-сырын меңгеру жолындағы ізденістерге бағыттаған Қожа Ахмет Йасауи өз кезегінде араб-парсы сопылық поэзиясының үздік тәжірибесін қоса меңгеріп, шығармашылығында өңдеп пайдаланған. Түркі халықтарының әдебиет тарихында айрықша із қалдырған Қожа Ахмет Йасауидің «Диуан-и хикметі» өзінің барлық көркемдік және құрылымдық ерекшеліктерімен сопылық әдебиеттің үздік үлгісі ретіндегі жоғары бағасын алуға лайықты.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Шарипов А.М. Зарождение системы стихотворных жанров. – Казань: Изд-во Казанского университета, 2001. – 364 с.

2. Қыраубаева А. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.

3. Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. – Москва: Наука, 1971. – 300 с.

4. Қорқыт ата кітабы. (Ауд. Б.Ысқақов). – Алматы: Жазушы, 1994. – 160 б.

5. Бакырган китабы. – Казан: Татарстан китап нәш., 2000. – 240 б.

6. Қожа Ахмет Иассауи. Диуани хикмет. – Алматы: Арыс, 2001. – 272 б.6

Аскар Бахрами Кахиеш Нежад
Фонд исламской энциклопедии
член Научного совета

نکاتی از منابع فارسی دربارهٔ خواجه احمد یسوی و طریقت او

همچنانکه برخی پژوهشگران هم اشاره کرده‌اند، منابع شناخت یسویه، در مقایسه با دیگر طریقتهای صوفیه، بسیار اندک است و تاریخ آن را به دشواری می‌توان بازسازی کرد. پژوهشهای منتشر شده دربارهٔ خواجه احمد یسوی و پیروان و طریقت او و نقش آن در تاریخ آسیای مرکزی و گسترش اسلام، نشان می‌دهند که اطلاعات موجود، به‌ویژه دربارهٔ زندگی و شخصیت خواجه احمد، در تاریکی و ابهام است و آنچه نوشته‌اند نیز اغلب بازگویی روایتهای متنهای عرفانی و تذکره‌ها و آمیخته به مسائل اعتقادی است که نمی‌توان به آنها به منزلهٔ سند تاریخی نگریست. این کمبود منابع شناخت، دلیل مناسبی است که هر گونه اطلاعات تاریخی پراکنده دربارهٔ این موضوع را می‌توان پرتوی انگاشت به گوشه‌ای تاریک از این جنبهٔ مهم تاریخ و فرهنگ آسیای مرکزی.

در واقع، از چند هزار سال پیش، میان بخشهای مختلف ایران و آسیای مرکزی روابط تاریخی و فرهنگی گسترده و چنان تنگاتنگی وجود داشته است که کشیدن خط و مرز میان بخشهای این پهنهٔ گسترده و جدا کردن رویدادهای آنها از یکدیگر، کاری بیهوده و غیرعلمی است. از این رو، بسیار طبیعی است که آثار دوره‌های مختلف این سرزمینها را ــ که امروز مرزهای سیاسی، آنها را واحدهای مستقل از یکدیگر می‌نمایانند ــ در واقع اجزای متصل به هم یک هویت یکپارچهٔ فرهنگی تلقی کرد. چنین است که بدیهی و بلکه لازم و ضروری است که تأثیر و تأثرات رویدادهای تاریخی هر یک از مقولاتی را که اینک در یکی از این واحدهای سیاسی قرار گرفته‌اند، در واحدهای دیگر جستجو کنیم و تنها از این راه است که می‌توان تصویری روشن‌تر از حقیقت آن پدیده و موضع دست یافت. بخشی از آسیای مرکزی که ترکستان نام گرفته و امروزه در قلمرو سیاسی قزاقستان است و شهر یسه زادگاه خواجه در آن واقع است، نیز چنین است و برخی رویدادهای آن در منابع فارسی بازتاب یافته است که معرفی این منابع می‌تواند پژوهشگران را در شناخت بیشتر یاری کند.

در منابع امروزی به زبان فارسی، گذشته از اشاره‌های پراکنده در نوشته‌های دیگر، تعداد نوشته‌های مستقل دربارهٔ طریقت یسویه به شمار انگشتان یک دست هم نمی‌رسد. مقالهٔ «احمد یسوی» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تا آنجا که دیده‌ام جامع‌ترین آنهاست؛ و دیگری گزارش زندگی و اوضاع طریقت یسویه در کتاب *جریانهای تصوف در آسیای مرکزی*. در چند پژوهش به زبانهای غربی هم که در دسترس هست، عمدتاً ارتباط آن دیگر طریقتها بررسی شده است.

در اینجا چند منبع فارسی معرفی می‌شوند که در گسترش آگاهی از یسویه و جنبه‌های مختلف آن می‌توانند مؤثر باشند، هرچند پژوهشگران، به ویژه در دو اثر یاد شده، از برخی از این منابع غافل نبوده‌اند، اما به نظر می‌رسد به سبب رعایت ایجاز پاره‌ای از نکات را ذکر نکرده‌اند. در اینجا به برخی منابع و نکاتی اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد در پژوهشی جامع دربارهٔ خواجه احمد و طریقت او می‌توانند سودمند باشند.

یک. هر چند از خود خواجه احمد نوشته‌ای در دست نیست و دیوان موسوم به دیوان حکمت هم منسوب به اوست، اما در فهرستهای نسخه‌های خطی فارسی چند اثر معرفی شده است که با او و طریقت وی ارتباط دارند. بررسی این آثار می‌تواند گوشه‌هایی از تاریخ این طریقت را روشن سازد:

ـ «حکمت قل خواجه احمد یسوی»، عنوان نسخه‌ای است که در در دفتر نهم نشریهٔ نسخه‌های خطی دانشگاه تهران (ص 263) معرفی شده است. این نسخه که در کتابخانهٔ مرکزی فرهنگستان علوم ترکمنستان در عشق‌آباد نگهداری می‌شود، اثری با تاریخ کتابت قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) است. اثر این‌گونه معرفی شده است: حکمت قل خواجه احمد يسوي به نظم تركي، نستعليق ملا توق محمد بن ملااحمد.

ـ نسخهٔ دیگر باز هم در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (ج 8، ص 199) معرفی شده، و آن نیز اثری کتابت سدهٔ سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) است که در کتابخانهٔ بنیاد خاورشناسی فرهنگستان تفلیس نگهداری می‌شود. توضیح معرفی نسخه چنین است: شعر تركي قل سليمان حكيم آقا خليفه سلطان خواجه احمد يسوي.

ـ نسخهٔ دیگر باز هم معرفی شده در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (ج 10، ص 29) «حکم خواجه احمد یسوی» نام دارد. این نسخه در کتابخانهٔ آرشیو سمیونوف در بنیاد تاریخ فرهنگستان علوم تاجیکستان شهر دوشنبه نگهداری می‌شود.

ظاهراً دیوان موسوم به «دیوان حکمت» بر اساس دو نسخهٔ نخست تنظیم شده است.

ـ اما جز اینها نسخه‌ای است که در کتابخانهٔ بنیاد خاورشناسی فرهنگستان ابوریحان تاشکند نگهداری می‌شود و در نشریهٔ نسخه‌های خطی دانشگاه تهران (ج 9، ص 173) این گونه معرفی شده است: رساله در آداب طریقت خواجه احمد يسوي در چند باب. به یک نستعلیق غنی، خواجه پسر خیرالله خواجه، 1253، قطع وزیری.

این چند نسخه در منابع فارسی معرفی شده‌اند.

دو. استاد سعید نفیسی در کتاب ارزشمند *تاریخ نظم و نثر در زبان فارسی و در ایران*، چند شخصیت را معرفی می‌کند که توضیحات او هم به تنهایی سودمند است و هم می‌تواند سرنخ‌هایی برای پژوهش بیشتر باشد.

یکی، سید مرشد درویش یسوی که از صوفیان طریقت احمد یسوی بوده و در ماوراءالنهر و سوریه و مصر و مدینه و ایران و آسیای صغیر سفرهای بسیار کرده و به نظم و نثر فارسی آثاری در تصوف پرداخته است، از آن جمله کتاب *تسلی‌القلوب* در شرح سه بیت اول مثنوی مولانا جلال‌الدین، که به نام مبارزالدین شروان گرای پسر ابوالمظفر محمدگرای بن دولت گرای خان پادشاه قریم (کریمه) (985-992ق) نوشته است؛ از دیگر آثار اوست: مثنوی *حجةالابرار* که در 996 در استانبول در مقامات مشایخ طریقهٔ یسوی، به نام سلطان مراد بن سلیم عثمانی (982-1003ق) نوشته است (نفیسی، 2/406-407).

دیگری، حاج بکتاش ولی‌بن سلطان ابراهیم‌بن موسی، بنیانگذار طریقت بکتاشیه در آسیای صغیر، در سدهٔ چهاردهم میلادی، که او را از پیروان احمد یسوی گفته‌اند (نفیسی، 1/ 757). گفتنی است که برخی منابع حاجی بکتاش را از نوادگان خواجه دانسته‌اند. اما نویسندهٔ مقالهٔ «احمد یسوی» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، بدون اشاره به منبعی خاص، در تاریخی بودن این رابطه تردید می‌کند.

اما نفیسی، جز اینها، چند تن دیگر را هم یاد می‌کند که با طریقت یسویه ارتباط داشته‌اند: یکی ابوالمظفر رستم بهادرخان شیبانی، که مدتی حکمران بلخ بود. جزئیات احوالش دانسته نیست، تنها گفته‌اند که مردی درویش‌مشرب و از مریدان طریقت یسوی بوده است. او علاوه بر مهارت در فنون جنگی، به فارسی و ترکی نیز شعر می‌گفت (نفیسی، 1/604-605). دیگری، شیخ زکریا که او را نفیسی (2/632) از بازماندگان شیخ احمد یسوی دانسته و اینکه مردی وارسته بوده و در سمرقند می‌زیسته و غزل می‌سروده است. و سرانجام هم از خواجه عبدالوهاب عارف، پسر سلیمان خواجه، از مشاهیر مشایخ تصوف ماوراءالنهر باید یاد کرد که هر دو از پیروان طریقت یسویه بوده‌اند. عبدالوهاب نیز به فارسی و ترکی شعر می‌سروده و به فارسی بیشتر غزل سروده و عارف تخلص کرده است (2/639-640).

البته در پژوهشهای متأخر نظیر کتاب *جریانهای تصوف* (ص 536-537) نوشتهٔ دکتر احمد پاکتچی، بر اساس منابعی چون *مذکر احباب* نثاری به این افراد اشاره‌هایی شده، اما جستجوی بیشتر احوال و آثار و اشعار اینان و تأثیرشان، می‌تواند در شناخت هر چه بیشتر طریقت یسویه به طور خاص، و جریان تصوف در آسیای مرکزی به طور عام، کمک کند. یکی از این موضوعات نقش زبان فارسی در گسترش یسویه است، زیرا هر چند اشعار منسوب به خود خواجه به زبان ترکی است، اما پیروان طریقت او به فارسی نیز شعر گفته‌اند و بنابراین سروده‌های فارسی آنان، که تا آنجا که دیده‌ام هنوز شناخته و معرفی نشده‌اند، نیز می‌تواند روشنگر باشد.

سه. علاوه بر این موارد، برخی سفرنامه‌ها و گزارشهای مسافران و مأموران ایرانی به آسیای مرکزی و به ویژه ترکستان نیز دربردارندهٔ آگاهیهایی دربارهٔ این جریان هستند. یکی از قدیمترین منابع این‌چنینی، کتاب مشهور *مهمان‌نامهٔ* بخارا اثر فضل‌الله روزبهان خنجی است. روزبهان در مهمان‌نامه، که تاریخ پادشاهی محمد شیبانی، و دقیقتر بگوییم شرح لشکرکشی محمدخان شیبانی به ماوراءالنهر در 906ق (سدهٔ شانزدهم میلادی) است، شرحی مبسوط دربارهٔ ورود محمدخان به یسه و زیارت مزار خواجه احمد می‌دهد که نکات جالبی دربارهٔ باورهای آن روزگار و آن ناحیه دربارهٔ یسوی دارد. برخی پژوهشگران به مواردی از این نکات اشاره کرده‌اند. و مثلاً خانم دکتر ماریا سابتلنی، در کتاب تحولات دورهٔ تیموری (Timurids in Transition)، در باب اهمیت مزار خواجه احمد در روزگار تیموریان، از قول روزبهان آن را «کعبهٔ ترکستان» می‌خواند (ص 194). در مقالهٔ *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی* نیز به کتاب روزبهان ارجاع داده شده است. و دکتر احمد پاکتچی هم در *جریانهای تصوف* در بارهٔ طریقت یسویه در دورهٔ ازبکی، اشاره‌ای هم به دلبستگی یا احترام خانان شیبانی به خواجه احمد کرده و با ارجاع به *مهمان‌نامهٔ بخارا* (ص 254-255) آورده که محمدخان شیبانی هنگام لشکرکشی به سرزمین قزاقها، در شهر یسی به زیارت قبر خواجه رفته و تا با مدد گرفتن از معنویت خواجه راهی جنگ شود (پاکتچی، 537-538).

اما گزارش روزبهان از مزار خواجه و اهمیت آن نزد مردمان ترکستان، حاوی نکات ارزندهٔ دیگری است که مؤلفان کمتر بدانها توجه کرده‌اند. در اینجا به چند نکتهٔ مهم از این گزارش اشاره می‌کنیم.

روزبهان، می‌نویسد که از جملهٔ فواید که فیض الهی بدو عطا کرده، «یکی آن بود که کتابی از مصنفات حضرت خواجهٔ یسوی قدس‌الله روحه العزیز مطالعه کردم و آن بر زبان ترکی بود چندان دقایق علوم و حقایق علم تصوف درو یافتم که گمان ندارم که در مقاصد سلوک و بیان مراتب وصول و حقایق مواجید و ذکر ترتیب منازل سالکان و مقامات واصلان مثل آن کتابی مترتیب شده باشد و مطالعهٔ آن کتاب شریف در لیالی مجاورت، فیوض و برکات عطا فرمود که شمه‌ای از آن در شرح و بسط نمی‌آید:

ای تو گرفتار غم ناکسی — دست تو دامن قطب یسی
آنکه سپهدار ره سرمدست — شاه یسی خواجه اتای احمدست
درگه او کعبهٔ حاجات شد — خلوت او جای مناجات شد...

(روزبهان، ص 255)

در ادامه روزبهان وصف یسی را می‌آورد از جمله می‌نویسد: و بلدهٔ یسی که مزار حضرت خواجه است، بغایت مملکتی رحب‌الاطراف، خصب‌الاکناف است و تخت ممالک ترکستان و نواحی اوسبز و خرم همچو گلستان، از ارجاء ممالک اوزبک، که ناحیهٔ شمال است و انحاء مسالک اندجان تا به حدود ختای که نهایان معمورهٔ شرق است امتعه و نفایس به بلدهٔ یسی منتقل کنند و در آنجا خرید و فروخت شود و آن محل حل اوقار تجار و مرتحل طوایف مسافران امصار است (روزبهان، ص 256).

این نکات در شناخت وضعیت اقتصادی و فرهنگی یسه می‌توانند سودمند باشند، اما «وصف عمارت مزار خواجهٔ یسوی» که در ادامه می‌آید بیشتر اغراق‌آمیز است و اطلاعات واقعی چندان نمی‌دهد. این توصیف با ابیای پایان می‌یابد:

قبهٔ خواجهٔ یسی بنگر برکشیده به اوج گردون سر...

همچنانکه اشاره شد، روزبهان در معیت محمد شیبانی، به زیارت مزار خواجه می‌رود. او ذیل «فواید در زیارت»، می‌گوید دیگر از جلایل فواید که در آن مقام عالی فرمودند... که حضرت خواجه فرموده‌اند: «هر که زیارت ما کند اگر شیری باشد روباه گردد و اگر روباهی باشد شیر گردد.» و سپس آن را چنین تفسیر می‌کند: «همانا مراد آن است که اگر زیارت ما در نخوت و تکبر کند و از نوال فیض مرقد ما سیری نماید و از روی دلیری و تکبر درین معرکه شیری نماید قوت همت ما او را مغلوب گرداند و همچو روباه در سوراخ عجز منکوب سازد و اگر از طریق افتادگی و تواضع خود را عاجز همچو روباه سازد، ما او را به صید فیض شیر گردانیم و از نوال خوان احسانش سیر گردانیم. شما شکر کنید که خستگی از شما آثار نخوت دور گردانیده، بدین آستانه آمدید. گفتم: بلی مصدق آنکه ما را به دیدار حضرت خان سیر ساختند و در پناه حمایت و سایهٔ وقایت آن حضرت شیر گردانیدند (ص 260).

سپس گزارشی دربارهٔ مدرسه و اوقاف آن آستانه می‌دهد: دیگر از احوال مدرسان و مراتب علم ایشان پرسیدند و تعیین فرمودند که بعضی از شاگردان فقیر که در آن ولا درس خوانده بودند و اجازت روایت حدیث گرفته در مدرسه‌ای که امیر تیمور جعتای که بانی عمارت مرقد حضرت خواجه است بنا کرده و جناب میر سید شریف جرجانی را ـ رحمه‌الله تعالی ـ در آنجا مدرس ساخته بوده، درس گویند و وظایف او و طلبهٔ معینه از اوقاف خاصه و صدقات خانلق رسانند و همچنین تعیین مدرس و طلبه در بلدهٔ صبرام و دیگر ممالک ترکستان فرمودند (ص 260).

همچنانکه می‌توان دید، این نکات در شناخت وضعیت فرهنگی منطقه و به ویژه اوقاف مرقد خواجه و مدرسهٔ آن و تأثیر آنها در گسترش اسلام در آسیای مرکزی ارزشمند هستند.

آخرین بخش گزارش روزبهان در این باره، وصف مسجد یسی است: «و معمار الطاف حضرت خان در بلدهٔ یسی مسجدی بغایت رفیع بنا فرموده‌اند» که البته در ادامه بیشتر به ذکر روایت در ثواب بنای مسجد می‌پردازد و همچون «وصف عمارت مزار خواجهٔ یسوی» که پیشتر گفتیم، وصفی شاعرانه و اغراق‌آمیز است که اطلاعات چندانی از خود بنا به دست نمی‌دهد، جز آنجا که می‌گوید: «و جامع کبیر شهر یسی امروز آن مسجد عالی مسند است.» در اینجا هم گزارش او با ابیاتی به پایان می‌رسد:

از سر صدق نی ز بوالهوسی مسجد خان نگر به شهر یسی
طاق او جفت طاق گردون است بلک گردون به نزد او دون است
صحن او همچو سطح طاس فلک زمزمه اندرو ز ذکر ملک
گر تو گویی که مسجد اقصاست چون در اقصای عالم است، بجاست

(روزبهان، ص 261).

منابع

پاکتچی، احمد، *جریانهای تصوف در آسیای مرکزی*، تهران، 1392ش.

روزبهان خنجی، فضل‌الله، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، 1355ش.

نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری*، تهران، 1344ش.

هاشم‌پور، سبحانی، توفیق، «احمد یسوی»، *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج 7،

Manz, Beatrice Forbes, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge University Press, 2007.

Subtelny, Maria E., *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden, 2007.

Кенжетай Досай
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.д., профессор

ТҮРКІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ ТАРИХЫНДАҒЫ ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ МӘНІ МЕН МАҢЫЗЫ

Құрметті қонақтар! «Діндераралық диалог және Қожа Ахмет Ясауи» атты халықаралық конференцияға қош келдіңіздер!

Ясауи мұрасы мен ілімі – барша мұсылман баласын бірлікке, дін іші тұтастыққа және діндер арасы татулық пен толеранттылыққа шақырады. Бұл жолдың ұстындық негізі – Құран, діни тәжірибесі мен психотехникалық жүйесі – ар, танымдық негізі – болмысты бірлігі, мағрифат және ақиқаттан тұрады.

Тарихымызда Ясауи іліміндегі ең басты төрт ұстанымы мен шарты, яғни «заман, мекен, ихуан, рабти сұлтан» қазақ мемлекеттілігінің негізгі ұйытқысы болды. Ясауи ілімі құқықтық жағынан Имам Ағзам Әбу Ханифаның, діни танымдық (доктриналық) жағынан имам Матурудидің мектебіне негізделген, түркі халықтары арасында кең тараған дәстүрлі мұсылмандық түсінігіміздің кені.

Қожа Ахмет Ясауи-жалпы түркі руханият кеңістігінде өзіндік ілім қалыптастырып, ойлау қалыптары мен дүниетанымдық жүйемізге исламдық құндылықтар негізіндегі ар түзейтін ғылымның моральдық-этикалық арнасы мен үлгісін көрсетіп кеткен тарихи тұлға.

Бүгін де Ясауи және ілімі, оның мәні, маңызы мен ерекшелігі туралы сөз қозғау – тарихымыздың өткені мен бүгіні арасындағы рухани арналар сабақтастығын қалпына келтіруге ықпал етеді. Сондықтан да тәуелсіз Қазақстан үшін Ясауи ілімі – дәстүрлі түркілік дүниетаным және ислам өркениеті арасындағы үйлесімділікті қамтамасыз еткен сара жол болуымен қатар бүгінгі заманға сай социо-психологиялық, феноменологиялық ойлау жүйесі мен нақты тұжырымдамаларға бай, адамды жаңа мән—мағынамен сомдайтын және рухани азық беретін ілім ретінде ұлттық болмыстық тұғырымызды танудың негізіне айналып отыр.

Біріншіден, Ясауи дүниетанымы адамды ішкі еркіндікке жетелейтін ар түзейтін ілім. Ал бүгінгі ашық және демократиялық қоғам құру жолындағы Қазақстанның тәуелсіздігі мен еркіндігін баянды ету үшін ең алдымен «еркін ойлайтын» адамдарға деген зәрулігі бар. Еркіндікті баянды ету саяси шарттардан бұрын рухани ар-ождан құбылысына тікелей қатысты. Бұл туралы елбасы Н. Ә. Назарбаев, «...Егер біз мемлекет болғымыз келсе, өзіміздің мемлекеттігімізді ұзақ уақыт құрғымыз келсе, онда халық руханиятының бастауларын түсінгеніміз жөн. Оған барар жол халық даналығының негізінде жатыр», – деп, мемлекеттіліктің тұғыры етіп мәдениетті, ал мәдениеттің бастауы ретінде де ділді, даналықты көрсетіп отыр.

Үшіншіден, Ясауи ілімі – қоғамдық-әлеуметтік ынтымақ пен бірлікке ұйытқы болатын даналықтың (хикметтің) үлгісі. Яғни, оның ілімі адамдар арасындағы өзара тең сұхбаттың, бауырластықтың, махаббаттың діни-рухани ұстанымдарын қамтитын біртұтас тұжырымдамалар жүйесі болып табылады. Егемен Қазақстандағы мұсылмандық пен христиандық сияқты екі дін өкілдері арасындағы төзімділік пен кеңпейілділіктің кілті де осы адамға деген махаббаттың ақиқатын паш ететін осы Ясауи ілімінде жатыр.

Ясауи қазақ мұсылмандық түсінігінің негізін қалаушы ұстаз ретінде нағыз мұсылман ол бірге табақтас болып отырған адамдардың дініне, тегіне мән бермейтін адам деп анықтама береді. «кәпір де болса зарар берме» бұл Ясауи ілімінің ұстанымы.

Адамзат тарихында өткен ғасырға дейін мемлекеттік жүйе өз болмысын саяси билік пен діннің тұтастығы арқылы жүзеге асырып келгендігі мәлім. Сол сияқты алғашқы қазақ хандығы болмысының мәнінде де ислам жатыр. Со кездегі Қазақ хандарының кеңесшілері де Ясауи ізбасарлары болғандығын тарихшылар да растайды. Бұл туралы Қазақ мемлекетінің құрылуындағы Ясауидің маңызын елбасымыз Н.Назарбаев «...Түркістанның жаңа қазақ хандығының астанасына айналуы тек қолайлы географиялық жағдайына ғана байланысты емес еді. Ол сонау XII ғасырдан бастап әлем назарын өзіне аударып алған-ды. Бұл исламдық руханиятта ерекше орын иемденетін айтулы сопылық мектептің негізін салған шайқы, ғұлама ақын, Қожа Ахмет Ясауидің жан-жақты ұстаздық және уағызшылдық қызметінің арқасы еді» –деп бағалайды. Сонымен қатар Махмұт Хазинидің Ясауи жолы туралы осыдан бес ғасыр бұрын қалдырған «Джауахир ал-абрар мин амуаж ал-бихар» еңбегіндегі адамның кемелдікке жетуіндегі алғышарттар ретінде көрсетілген «отан», «елде тыныштық», «бауырластық» пен «мемлекет басшысына беріктік» ұстанымдарынан қазақ мемлекеттілік жүйесінің де Ясауи ілімімен байланысты екендігін көруге болады.

Ясауи іліміндегі осы ұстанымдарды бүгінгі күн тұрғысынан талдап, түсіндіретін болсақ, бірінші «макан», бұл кеңістік яғни, Отан. Негізгі отанға барғандағы адамның орны оның осы отандағы атқарған іс әрекеттеріне байланысты. Сондықтан Ясауидің бұл отан ұстанымы ең басты тұғыр. Отан Алланың сынақ кеңістігі. Осы кеңістіктегі өткізген уақытың сынақ мезгілі. Осы отанды көркейту, қорғау, сүю арқылы негізгі отандағы орныңды анықтауға болады. Пайғамбарымыз да «отанды сүю иманнан» деген.

Екінші ұстаным «заман», бұл уақыт яғни отандағы тыныштық. Отанда тыныштық, бейбітшілік, тұрақтылық болмайынша Алла мен адам арасындағы рухани байланыстың сапасы болмайды. Ең бастысы адамның рух хәлі құбылмалылығын тоқтатпайды. Ал бұл күйзеліс, яғни, психологиялық, әлеуметтік, экономикалық, саяси тұрақсыздық деген сөз. Осы отандағы барлық тыныштықтарды қамтамасыз ету адамның Алла алдындағы жауапкершілігіне кіреді.

Үшінші ұстаным «ихуан», яғни бауырластық, яғни, отандағы барлық адамдардың өзара туыстықта, бауырдай бір біріне деген жанашырлығы мен қамқорлығы үстемдік құруы керек. Отанда адамдар арасындағы өш, кек, дұшпандық деген теріс әлеуметтік, психологиялық пиғылдар Алланың құдайлық жүйесіне қарсы. Бұл пиғылдар ертең негізгі отанға барғанда адамды Алла алдында ұятқа қалдырады. Ал Ясауи ілімі бойынша Алла алдында ұялудан асқан от жоқ. Ұят беттің, рухтың пердесі. Ұят жанның тыныштығы.

Төртінші ұстаным, «рабт и султан», бұл мемлекет басшысына беріктік, яғни, осы отандағы барлық жауапкершілікті, тыныштықты, туыстық пен ынтымақты, Алламен рухани байланысты құдайлық жүйеге сай орнату үшін мемлекет басшысының еркі адамдардың еркінен үстем тұруы шарт. Сонда Құранда көрсетілген жақсылықта, ізгілікте жарысу, қауымдардың бір бірінен үйренуі жүйесі жүзеге асады.

Міне бұл ұстанымдар Ясауи бабамыздың Құран негізінде түсіндірген тарихи, мәдени, социо психологиялық және моральдық, саяси тұғыры бар жосындар. Бүгінгі қазақ қоғамына Исламды, оның пайғамбарын жүйелі түрде түсіндірген

Ясауиді танымай тұрып, бүгінгі ислам туралы мәселерді тану, шешім жолдарын табу мүмкін емес. Бұл ұстанымдар пайғамбарды адамзатқа үлгі ретінде («усват ал хасана») жіберген Алланың қалауына да сай. Бұл қалау туралы түркі ислам философиясында арнайы еңбек жазған Фараби атамыз болатын. Ол пайғамбарды адамзатқа жіберген парасатты басшы, парасатты қоғам орнатушы, моральдық адамгершіліктің үлгісі ретінде дәріптейді. Міне сондықтан да Елбасы Н.Ә. Назарбаев «Ясауи біздің Конфуции» деген болатын.

Түрікшіл ақын Мағжан да «Түркістан екі дүние есігі» деп бекер айтпаған. Себебі екі дүние есігіне ену үшін Ясауи ілімін тану керек. Соның бірі, дәстүрлі түркілік дүниетаным—Ясауи ілімінің қалыптасуындағы негізгі құндылықтық бастаулардың трансформациялық тұғыры мен ұстындық негізі. Бұлай деуіміздің негізгі себебін Ясауидің методологиясынан көруге болады. Ясауи ілімінің ислам өркениеті мен дәстүрлі түркілік дүниетаным арасындағы еркін сұхбат (аксиологиялық (құндылықтық)-социо-феноменологиялық диалог) негізінде қалыптасқаны белгілі. Ясауи дәстүрлі түркілік дүниетанымдық ұстындарды исламдық ұстындармен үйлестіріп, нәтижеде екі мәдениет арасында тепе-теңдік қоя отырып «еркін сұхбат» құра білді. Ал Ясауидің еркін сұхбат ұстанымы – кешегі маркстық диалектика сүйенген «дамудың қажеттілігі» ұстанымынан мүлдем басқаша. Мысалы, оның методологиясында және ислам философиясында ойлау процестерін жалпы адамзаттық даму сатылары ретінде аңыз, дін, философия, ғылым деп қарастырылмайды. Бұлар—бірін бірі толықтырып тұратын, белгілі қызметтік (функциялық) кеңістіктері бар, өзара тең дәрежедегі ақиқатты түсіндіру формалары. Бұлардың арасында тепе-теңдік пен үйлесімділік болғанда ғана адам еркін ойлай алады.

Дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы бақытқа ұласуды және Тәңірмен байланысты қамтамасыз ететін метафизикалық-символдық құбылысты білдіретін «Көктің тірегі», киіз үйдің «шаңырағы» сияқты түсініктер исламның енуімен формалық және мазмұндық өзгеріске ұшырап, мұсылман түркілерде «құтб» яғни, тірек ретінде жалғасын тапқан. Яғни Тәңірмен байланыс сопылық дүниетанымның енуімен бірге ешқандай құралсыз (Жерұйық, Шаңырақсыз) тікелей кемел адам арқылы жүзеге асатын болды. Мысалы, мұсылман түріктер «қутб ал-ақтаб» – тіректердің тірегі ретінде ілімі және рухани жолы арқылы Тәңірге жөн сілтер ұстаз деп Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауиды таныған. Сонымен қатар дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы «жердің идуқ», яғни Тәңірдің берген құты, сыйы деген түсініктер сопылық дүниетаным арқылы Тәңірдің «көрінісі» ретінде ұғыныла бастады. Яғни әлем Тәңірдің сипаттарын көрсететін, Оның «Бар» және «Бір» екендігін негіздейтін кеңістік ретінде жаңа түсінікке ие болады. Дәстүрлі түркілік дүниетанымда адам әлемнің үйлесімділігіне қызмет ететін болса, Ясауи ілімінен кейін әлем адамның қызметіндегі Тәңір тарапынан жаратылған болмыс ретінде танылады. Өйткені исламдық дүниетаныммен бірге адам «Әлемнің кіндігіне» айналды. Яғни адам әлемнің жаны, рухы дәрежесіне көтерілді. Бұрын әлем мәңгілік деп есептелетін болса, Ясауи ілімінен кейін әлем өткінші сипатқа ие болды. Абайдың тілімен айтқанда «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» деген түбегейлі дүниетанымдық, сенімдік өзгерістерге жол ашты. Дәстүрлі дүниетанымдағы әлемді кеңістіктерге бөлу арқылы мағыналандырылған құндылықтар жүйесі енді жаңа сапалық мәндегі тұтастыққа жетіп, барлық әлемдік қабаттар, кеңістіктер мен бағыттар Тәңірдің сипаттық ақиқатына айналады. Яғни бөлулер тұтастыққа орын берді. Әлемнің құрылысындағы құбылыстар мен ерекшеліктер тікелей адамның рухани хәлдері мен моральдық психологиялық мақамдары ретінде түсінікке ие болды. Қысқаша

әлем адамға айналады. Яғни болмыс тұтастық, бірлік (таухид) сатысына көтерілді. Осылайша адамның әлемдегі орны ислам арқылы кемеліне келді. Бұл процестердің толығымен Ясауи ілімінің негізі болып табылатын еркін сұхбат әдісі арқылы құбылыстық, әрі мазмұндық тұрғыдан жүзеге асқандығын толық айтуымызға болады.

Ежелгі көшпелілер үшін ең ұлы көсем — қаған, ел мен Тәңірі, ел мен қоршаған әлем арасын байланыстыратын көпір ретінде саналған. Қаған Тәңірдің құты арқылы ұлысты, яғни Тәңірдің аманатын басқару құқына лайық бола алады. Бұл түсінікті кейіннен әл-Фараби исламдық дүниетаным негізінде жаңғыртып, өзінің философ-қаған концепциясының іргетасын қалайды. Бұл концепция бойынша қаған-философ болу, Тәңірдің нұры – «белсенді санамен (ал-фа‘ал ал-‘ақл) құттанғанда ғана мүмкін болады. Әл-Фарабидың осы концепциясы кейіннен Жүсіп Баласағұнидың «Құт-адғу-Билиг» атты еңбегінде жаңғырып көрініс берген болатын. Жалпы «қаған-философта» қандай кісілік болуы керектігі мәселесі әл-Фарабиды тереңінен толғандыруы кездейсоқ емес. Өйткені дәстүрлі түркілік дүниетанымда болсын, жалпы Шығыста болсын ғарыштық үйлесімділіктің сақталуы мен баяндылығын жүйе (низам) емес тікелей адамның кісілігі анықтайды. Өйткені дәстүрлі түркілік дүниетаным бойынша әрбір адам өз орнына лайық болуы тиіс.

Көшпелі мәдениеттегі негізгі күш материалды қуат, батырлық, білектілік ретінде дәріптеліп «қанша батыр болса да, жауға салма жалғызды, қанша шешен болса да, дауға салма малсызды» деген қағида бойынша шектеліп, таразыланып қойылатын болса, ал Ясауи ілімінде батырлық жүректе, ал жүрек болса, Шексіздікті–Тәңірді де сыйдыра алатын адамдағы ең асыл жауһар (субстанция) болып дәріптелген. Бұрын «көп қорқытатын» болса, енді ол жүректілікпен, яғни Құрандық аяттармен азықтанған ар тазалығымен тереңдікке жетіп, Абайша айтқанда «мыңмен жалғыз алысатын» дәрежеге, рухани кемелдікке көтеріледі. Өзінің орнын анықтау үшін қоғамға тайсалмай кіріп, етене араласа алады. Яғни «өзіндік менін» «қоғамдық менмен» үйлестіре алады, диалог-сұхбатқа түседі. Еркін сұхбатқа түсу үшін алдымен рухтың тазалығы, сенім, жауапкершілік сезімі қалыптасуы керек. Өйткені адамның бойындағы сезім, қорқыныш, үрей, жауапкершіліктен қашу сияқты психологиялық хәлдерді реттеп отыратын күш – иман нұры болып табылады.

Қорытар болсақ, Ясауи ілімі табиғаттың өзін адамның игілігі үшін Тәңір тарапынан жаратылғандығын, барлық әлемнің адамға сәжде етіп тұрғандығын уағыздайды. Барлық жаратылғандардың жаратылыс мақсаты–адам және оның игілігін қамтамасыз ету. Ясауи ілімінде табиғат өзінің жаратылыс мақсаты мен мәнін толық біледі, сезінеді. Табиғатқа бұл қызметті Тәңір бергендіктен, оның еркі Тәңірде. Ал адамның еркі өзінде, сол ерікті қалай қолданғанына байланысты Тәңір алдында жауапқа тартылады. Ясауи ілімі — сол ерікті қалай қолдансақ адамдық мәнге жетеміз, Тәңірге лайықты құл боламыз деген сұраққа жауап іздеу жолы, адамдық мәннің ақиқатын табу, өзін өзі тану жолы. Ясауи ілімі адамның ішкі тыныштыққа жетуі арқылы қоғамда бірлік пен тыныштық орнатуды, адамды іштей бөліну мен ыдырау психологиясынан арылтуды мақсат етеді. Ясауи адамның ішкі әлеміндегі ыдырауды реттеуге ықпал ететін күшті уағыздайды, ол-Тәңірге деген махаббат. Абай да «Махаббатпен жаратқан адамзатты, Сен де сүй Ол Алланы жаннан тәтті» деп бекер айтпаса керек. Демек біздің дүниетанымдық негіздеріміз, діни түсінігіміз, рухани құндылықтық қабаттарымыз арқылы сомдалған әлемдегі орнымызды елбасымыз Н.Ә.Назарбаев Европа төрінде «4 т» ұстанымы арқылы паш етті. Олар сенім, дәстүршілдік, төзімділік пен ашықтық. Бұл ұстанымдар да тікелей

Ясауи іліміндегі «заман», «макан», «ихуан» және «рабти султан» ұстанымдармен өзара тығыз байланысты.

Барлыбаева Гаухар
Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК
д.ф.н., главный научный сотрудник

КОЖА АХМЕТ ЯСАВИ КАК ЯРКИЙ ФЕНОМЕН ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Этические воззрения тюркских мыслителей, на наш взгляд, можно рассматривать в контексте двух основных течений, отражавших две мировоззренческие концепции человека в философии мусульманского средневековья. Философское творчество Йусуф Баласагуни, имевшее теоретическим источником рационалистическую философию восточного перипатетизма, обозначило светски ориентированное, рационалистическое начало в социально-этической мысли тюркского средневековья, а духовное наследие К.А. Ясави и его последователя единомышленника Сулайман Бакыргани – религиозно-суфийское, устремленное в первую очередь на нравственное совершенствование человека в процессе познания им своего внутреннего мира. Эти две линии – светско-рационалистическая и суфийская – сосуществуя, пересекаясь, споря за свое влияние на умы людей, определили все дальнейшее развитие тюркской этической мысли.

Следует заметить, правда, что ни одна из этих линий не проявлялась на практике в «чистом» виде. Речь может идти, скорее, о преобладании той или иной тенденции в философском осмыслении мира, Бога и человека, в соотношении рационализма и суфийского мистицизма в поисках ответов на вечные вопросы бытия. Оба эти направления в тюркской этической мысли имели свои исторические и философские корни, уходящие в доисламскую эпоху. В онтологическом и гносеологическом аспектах они восходят к аристотелизму и неоплатонизму, но в своей социальной практике оба они аппелировали к исламу, развиваясь на его культурно-идеологической почве.

При этом рационалистическое, светское направление тюркской философии выдвигало на первый план и опиралось на положение о божественной природе человеческого разума и о реализации человеком в стремлении к познанию Творца и его творений (окружающего мира) своего высшего предназначения. Суфийская же гносеология, в отличие от рационалистической, развивала мистический аспект религиозного знания. В учении суфиев-мистиков процесс познания раскрывался как акт постижения божественной сущности через погружение индивида в свой внутренний мир и максимальную концентрацию душевных сил на самопознании. Таким образом, в их представлении путь к Богу, к совершенству лежал не через окружающий мир, его познание и освоение, а через самосовершенствование.

Думается, что было бы ошибкой абсолютизировать различия между этими двумя течениями тюркской этической мысли, и тем более противопоставлять их друг другу. Ведь цель в данном случае и у рационалиста, и у суфия была одна: поиски истины, этического идеала, гармонии человека и мира, но различны пути и способы достижения этой цели. Как образно сравнил способы познания истины у философа-рационалиста и суфия-мистика знаменитый Абу ‘Али Ибн Сина после

беседы с не менее знаменитым суфием того времени Абу Сa'идом Мейхени: «То, что я знаю, он видит». На что Мейхени заметил: «То, что я вижу, он знает» [1, с. 177].

Необходимость написания общей истории тюркских народов, проживающих в ареале от Северного Ледовитого океана до Средиземного моря, отмечалась на XXI и XXII Всемирных философских конгрессах, прошедших в гг. Стамбуле, Сеуле в 2003 и 2008 годах. На этих представительных философских форумах были выдвинуты предложения о том, чтобы термины «тюркская культура» и «тюркская философия» стали широко распространенными и часто используемыми в работе исследователей, а также принято решение о написании целого ряда трудов по философии тюркоязычных народов.

На наш взгляд, это правильная постановка вопроса, так как во всех справочных и учебных изданиях восточная философия традиционно подразделялась на китайскую, индийскую и арабо-мусульманскую ветви, тогда как тюркская философия просто отсутствовала. Принципиально неверно полагать, что огромное евразийское пространство от Китая и Монголии до реки Волги, от сибирской тайги до междуречья Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи в философском отношении представляют собой «белое пятно».

Следует заметить, что в своих основаниях и истоках тюркская философия – это во многом философия природы и философия жизни. «Это, – как правильно пишут Н.Г. Аюпов и А.Н. Нысанбаев, – особая, неповторимая гамма цветов в многоцветье восточного мировоззрения. Рассматривая тюркскую фальсафу, мы должны помнить и о китайской философии, и о философии буддизма, и о философии зороастризма как ее непосредственных истоках и составляющих» [2, с.10].

Выше процитированные размышления ученых опубликованы в интересном и во многом новаторском труде «Тюркская философия: десять вопросов и ответов». Идея о необходимости выявления статуса и функций тюркской философии, а также способов и формы тюркского типа философствования принадлежит академику НАН РК А.Н. Нысанбаеву, активно способствовавшему изданию этой очень важной для исследователей в области тюркской философии коллективной монографии.

Имя Ходжа Ахмеда Ясави (ум. в 1166-67 г.) в тюрко-мусульманском мире отождествляется с высочайшей гуманностью и нравственностью. Понимание мыслителем духовности и добродетели по праву должно занять подобающее ему место в сокровищнице мировой культуры. В трудный период, который переживает весь мир в настоящее время, когда экономический и духовный кризисы воздействуют на все сферы жизни человека, выдержка и терпение, милосердие и сострадание, любовь к ближнему и довольствование малым – то, к чему призывал свой народ великий тюркский философ, – особенно важны и нужны людям.

Основополагающей идеей, пронизывающей всю жизнь и деятельность шейха Х.А. Ясави, было учение о духовно-нравственном совершенствовании человека. Данная идея, на наш взгляд, – это стержень его мировоззрения и созданной им суфийской школы, посредством которой мыслитель стремился к практическому осуществлению нравственного идеала ислама. О необычайном авторитете личности Х.А. Ясави в тюркском мире свидетельствует дошедшее с древних времен до наших дней выражение: «Если в Медине есть Мухаммед, то в Туркестане есть Ходжа Ахмед».

Уроженец Ясы (ныне город Туркестан) Ходжа Ахмед Ясави начал свою деятельность проповедника в среде тюрок-кочевников и земледельцев,

относительно недавно принявших ислам, но бывших искренними и ревностными его приверженцами. Необходимо отметить, что хотя Ахмед Ясави в совершенстве владел суфийской практикой, хорошо знал исламские науки, арабскую и персидскую литературу, он был вынужден сообразовываться с условиями своего окружения, вводить в суфийскую практику элементы, присущие древнетюркским языческим (шаманским) традициям. Главным рычагом поразительных успехов шейха были, на наш взгляд, прежде всего, его оперативность по сравнению с предшественниками, умение более гибко сочетать каноны ислама с пантеизмом восточносуфийских учений и элементами шаманистических воззрений соседних кочевых и полукочевых племен.

Х.А. Ясави привлек к себе множество последователей-муридов (около 40 тыс.), был окружен славой и почетом, носил почетное прозвище «ата-отец». Но шейх твердо следовал избранному пути: когда ему исполнилось 63 года, он вырыл себе под землей крохотную келью и дал обет уединиться в ней и провести оставшуюся жизнь под землей, прервав все связи с внешним миром. Это он совершил в память о пророке Мухаммеде, умершем в возрасте 63-х лет. Целью Ахмеда Ясави было – «при жизни умереть»: достигнув состояния фана, удостоиться непрерывного общения с Творцом.

Стремление к практическому осуществлению нравственного идеала ислама, выраженное в суфийских идеях, пронизывает всю моральную философию мыслителя и находит свое завершенное выражение во всех «Хикметах». С первого и до последнего «Хикмета» Х.А. Ясави в различных формах и жанрах поднимает проблему извечных нравственных ценностей человечества, столь актуальную во все времена и для всех народов. Поэт-суфий как бы обращается к нам из тысячелетнего далека напоминанием о непреходящей важности и бессмертии духовного, творческого начала в человеке, о приоритете идеала, мечты (пусть даже несбыточной) над плоским практицизмом и приземленным материализмом рационального человека нашего времени.

Язык Х.А. Ясави несколько иной, чем у Йусуфа Баласагуни, и отличительными его чертами являются суровость и жесткость в анализе человеческих пороков. Образы туркестанского поэта-суфия часто восходят к миру ирреальному, но они были понятны рядовому слушателю и читателю, а главное, позволяли автору рассуждать о высшей добродетели, о любви к Богу, как к ближнему своему, и об эманирующих от Бога земных ценностях – о добре и зле.

Следует заметить, что основной идеологической функцией поэзии Х.А. Ясави является распространение в широких массах мусульманской религии, но не в качестве канонизированного свода обязанностей и правил поведения мусульманина, а в эмоционально возвышенной форме воспевания нравственного кодекса личности, одухотворенной любовью к Богу, Истине и идеей познания этой Истины. В соответствии с этой задачей тюркский философ и в пропаганде пантеистического суфизма выдвигал на первый план его основополагающую идею познания через самоотверженную, всепоглощающую любовь к Богу. При этом, как верно замечает К.Х. Таджикова, в центре внимания «Хикметов» Ясави находится не всесторонняя характеристика пантеистического суфизма в его онтологическом, космологическом аспектах, а его этическое содержание [3, с. 16-17]. В то же время этот акцент на нравственную проблематику суфийского учения проистекает не из непоследовательности средневекового поэта и мыслителя, а из законов поэтического жанра литературы данного периода, в центре идейного содержания которого находятся социально-этические вопросы.

В своих творениях Ахмед Ясави пропагандирует этический идеал суфия-мистика. В таком аспекте учение тюркского мыслителя выступает не противопоставлением нормам шариата, добросовестному исполнению каждым мусульманином его заповедей и, тем более, не отрицанием исламского учения в его традиционном, канонизированном виде. Наоборот, как проповедник и популяризатор ислама, Ясави в своих «Хикметах» воспевает Коран, пророка Мухаммеда и его сподвижников, праведных халифов.

Изучение суфизма как влиятельного религиозно-философского направления дает возможность более точно воспроизвести процесс формирования и развития философии народов мусульманского Востока. Это течение, безусловно, представляет интерес в более широком историко-философском контексте и требует серьезного изучения, важной составной частью которого является изучение наследия отдельных крупных суфийских авторов. К числу таких авторов, несомненно, относится и Ходжа Ахмед Ясави, изучение мировоззрения которого неотделимо от вопроса об актуальности изучения суфизма в полном его контексте.

Этическое учение Х.А. Ясави носило активный характер, выражая непримиримость ко злу и несправедливости. Тюркский философ, призывая людей любить и уважать друг друга как своих собратьев, протягивать руку помощи и добра в трудные минуты, предостерегал человечество от войн, беспорядков, грабежа и насилия. Мыслитель утверждал, что люди не должны предаваться своим страстям, не должны стремиться к обогащению путем порабощения других людей, а должны довольствоваться тем, что есть и за это благодарить Всевышнего. Как видим, наставления и поучения средневекового мудреца Ходжа Ахмета Ясави звучат актуально и в наши дни. Безусловно, взгляды великого тюркского мыслителя и поэта-суфия были направлены на благо развития общества и занимают значительное место в истории философской мысли народов мусульманского Востока.

Таким образом, подводя итоги наших рассуждений о двух мировоззренческих концепциях в тюркской философии, хотелось бы отметить тот факт, что оба эти направления имеют свои исторические и философские корни, уходящие в доисламскую эпоху. В онтологическом и гносеологическом аспектах они восходят к аристотелизму и неоплатонизму, но в своей социальной практике оба они аппелировали к исламу, развиваясь на его культурно-идеологической почве. При этом рационалистическое, светское направление философской мысли выдвигало на первый план и опиралось на положение о божественной природе человеческого разума и о реализации человеком в стремлении к познанию Творца и его творений (окружающего мира) своего высшего предназначения. Суфийская гносеология, в отличие от рационалистической, развивала мистический аспект религиозного знания. В учении суфиев-мистиков процесс познания раскрывался как акт постижения божественной сущности через погружение индивида в свой внутренний мир и максимальную концентрацию душевных сил на самопознании. Можно сказать, в их представлении путь к Богу, к совершенству лежал не через окружающий мир, его познание и освоение, а через самосовершенствование.

Сравнивая социальную роль двух направлений в тюркской философской мысли, необходимо подчеркнуть активную, преобразующую функцию рационалистического, светски ориентированного течения, побуждавшего людей к решению жизненных проблем общества и государства. Это течение тюркской мысли отвечало образу жизни и образу мыслей социально-активной, наиболее динамичной и восприимчивой к новому прослойки средневекового общества. В суфийской же концепции тюркской философии следует особо отметить ее

оппозиционный к властям, критический к господствующим отношениям дух, ее нравственно-консолидирующую роль перед лицом общественных кризисов и в годы тяжких испытаний. В то же время учение, проповедовавшее преодоление царящего в мире зла путем ухода от него в глубины собственного «я», означало в социальном плане примирение со злом и уход от борьбы, от реальных жизненных проблем. Констатируя это, нужно подчеркнуть и тот момент, что проповедь терпения, любви, ненасилия отвечала в эпоху средневековья мироощущению широких общественных слоев. Относительные стабильность и покой, сохранение наличного порядка вещей, освященного авторитетом религии и вековых традиций, были для многих более приемлемы, нежели сомнительные последствия войн, восстаний или иных социальных катаклизмов.

При всем разнообразии социального статуса, этических позиций, мировоззренческих подходов средневековых мыслителей к постановке и решению общественных и нравственных проблем, они солидарны в главном. Они едины в общечеловеческих и гуманных мотивах своих мировоззренческих идеалов. Можно говорить об утопизме тюркских философов, их уповании на милосердие и справедливость власть имущих. Но нельзя не оценить сути их учения, заключающейся в том, что социальный прогресс обусловлен гуманизацией общества, развитием подлинно человечных отношений между людьми, народами и государствами. И путь к этому развитию проходит не через вражду, ненависть, насилие и войны, а через справедливость, любовь, служение общественному благу. Ясно, что в основе тюркской философии лежит признание человеческой личности не средством достижения каких-либо целей, а высшей целью общественного развития. Быть может, это и есть главный урок, который мы можем почерпнуть у наших далеких предков перед лицом сегодняшних проблем.

Использованная литература:

1. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – Москва: Мысль, 1980. – 239 с.
2. Аюпов Н.Г., Нысанбаев А.Н. О тюркской фальсафе // Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы, 2006. – С. 5-130.
3. Таджикова К.Х. Идейные предпосылки и особенности развития суфизма в средневековом Казахстане. Автореферат дисс. … канд.филос. наук. Алма-Ата, 1983. – 22 с.

Шахнович Марианна
Санкт-Петербургский государственный университет
д.ф.н., профессор
зав. кафедрой философии религии и религиоведения

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ И ПРЕПОДАВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Глобализация, бурные миграционные процессы, необходимость признания культурного и религиозного разнообразия, потребность в гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений заставляет по-новому взглянуть на систему образования в области религиоведения. Процесс формирования в обществе межрелигиозного и межкультурного диалога очень сложен. Это связано как с политической и гражданской значимостью проблемы, так и с ее гуманитарной составляющей. Воспитание в духе толерантности и диалога должно опираться на позитивные духовные и культурные традиции и на гуманистические ценности. В этом отношении преподавание дисциплин религиоведческого цикла

призвано сыграть важную роль не только в расширении кругозора и углублении знаний обучающихся, но и в воспитательном процессе формирования гражданина демократического общества, уважающего права и свободы других граждан.

Необходимость пристального внимания к проблемам образования в области религиоведения диктуется, прежде всего, тем обстоятельством, что религия продолжает сохранять огромное значение как фактор интеграции и идентификации, оказывает существенное влияние на процессы развития духовной культуры, и является важным мотивационным фактором. При этом, следует признать, что в современном российском обществе существует устойчивый интерес к религии и как к культурно-историческому явлению, так и к современному феномену, интерес к «экзотическим» верованиям и культам, в том числе и к вневероисповедной мистике, а не только к так называемым традиционным религиям. Результаты многочисленных социологических обследований показывают, что общественное мнение заинтересовано в диалоге последователей разных религий и мировоззрений, в устранении предубежденности и в утверждении принципов сотрудничества во имя общего блага. Вместе с тем опросы отражают обеспокоенность респондентов состоянием межнациональных и межконфессиональных отношений. Особенно остро существующие проблемы межконфессиональных и межнациональных отношений проявляются в молодежной среде.

Одна из важнейших гуманистических задач религиоведения – распространение объективной непредвзятой информации о религиях мира. Безусловно, важным фактором воспитания толерантности, коммуникативной культуры, межконфессионального и межкультурного диалога может быть преподавание религиоведения или истории религий как нейтральной светской дисциплины, возможно с необходимым углубленным изучением истории и культуры религий народов России. В смысле нравственного воспитания личности именно этот предмет поможет решить сложные вопросы отношения к «другому», «чужому», так

Сравнительное исследование многообразных форм проявления религиозности в разных культурах способствует формированию убеждений, утверждающих, что каждая из религий мира является уникальной, каждая придает смысл человеческому существованию, каждая дает свой ответ на экзистенциальные вопросы. История религий как академическая дисциплина рассматривает все религии как важный компонент единой культуры человечества, исследуя в равной мере как мировые религии – буддизм, христианство, ислам, так и традиционные региональные или национальные религии, а также современные движения и культы, способствует снятию негативных стереотипов, возникающих, в том числе, и в результате миграционных процессов.

Научное изучение религии в своей ранней, описательной, форме возникло еще в XVIII веке как вид межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики. В этот период зародилось и российское религиоведение, сопряженное с общим процессом создания этнографической и исторической науки в России и, естественно, повлекшим за собой сбор материалов и изучение религиозных представлений и верований многочисленных народов, населявших Российскую империю.

Возникнув на пересечении ранней философии религии и истории, формируясь и развиваясь вместе с другими социальными науками, религиоведение превратилось в самостоятельный комплексный междисциплинарный научный проект, исследующий религию, исходя из методологических принципов и

теоретических парадигм различных гуманитарных наук. Современное религиоведение включает пять научных дисциплин: историю религии, социологию религии, антропологию религии, психологию религии и феноменологию религии; каждая опирается на свою теоретико-методологическую традицию, которые нередко взаимодействуют и обогащают друг друга.

В XX в. сравнительное исследование многообразных форм проявления религиозности в разных культурах способствовало возникновению концепции, утверждающей, что каждая из религий мира является уникальной, каждая придает смысл человеческому существованию, каждая дает свой ответ на экзистенциальные вопросы, но все они имеют общие черты, связанные с особенностями человеческой личности. Современное религиоведение рассматривает все религии как важный компонент единой культуры человечества, исследуя в равной мере как мировые религии – буддизм, христианство, ислам, так и традиционные региональные или национальные религии, а также современные религиозные движения и культы. Религиоведение анализирует причины возникновения, становления и развития религий в контексте их взаимодействия с различными культурными и социально-политическими процессами.

Еще в 1960 г. на X-ом Конгрессе Международной ассоциации историков религии была принята декларация, согласно которой религиоведение представляет собой антропологическую дисциплину, изучающую религиозные феномены, в том числе вероучения и этос (системы ценностей) разных религий, рассматривая их как части культуры человечества в целом, не отдавая преимущества ни одной из них. Религиоведение не принимает в качестве базового утверждение о том, что значимость того или иного религиозного феномена может быть понята лишь в том случае, если религия понимается как реализация трансцендентной истины, а вот факты и выводы науки о религии могут быть использованы в любой религиозной или философской системе.

Религия формируется и развивается в обществе и под его влиянием, в свою очередь оказывая воздействие на многие процессы, происходящие в нем. Известный исследователь религии академик Л.Н. Митрохин подчеркивал, что специфика религии, позволяющая ей выступать средством оправдания различных социально-политических идеалов и программ, заключается в её способности оформлять частные, исторические, изменчивые политические интересы во всеобщей, универсальной форме, апеллируя к ценностям, имеющим сверхъестественное происхождение, а потому превосходящим по значению любые земные интересы.

Преподавание религоведческих дисциплин в вузах в многонациональной и поликонфессиональной стране, значительная часть населения которой не исповедует никакой религии, может способствовать решению следующих задач: получению определенного набора понятий и представлений по истории и культуре мировых религий; внедрение принципов межкультурного и межрелигиозного диалога в образовательный процесс; формированию у обучающихся системы позитивных духовных ценностей; стимулирование к восприятию многообразия исторических и современных религий и к пониманию единства общечеловеческих ценностей, выраженного в них; воспитанию толерантности и уважения к религиозным и национальным традициям, а также к религиозным и внерелигиозным убеждениям личности; профилактике религиозного экстремизма, ксенофобии, расизма и национализма.

В результате преподавания у обучающихся должны сформироваться мотивации к уважению своих собственных национальных и религиозных традиций, а также к уважительному отношению и диалогу с представителями других культур.

В рамках преподавания этой дисциплины студенты смогут получить не только определенные знания о религиях мира, но также и понимание их ценностных систем и этических практик, осмысление сложившихся культурных, религиозных и этно-национальных традиций. Это должно помочь не только выработке компетенций, связанных с представлениями о религии как об одной из важнейших составляющих мировой культуры, но и навыков межэтнической и межрелигиозной толерантности. Эти курсы могут служить нравственному воспитанию, объединяющему членов общества, граждан единого государства, уважающих чувства религиозного и национального достоинства каждой личности, что, безусловно, будет способствовать профилактике религиозных и межнациональных конфликтов. Получение непредвзятой информации о разнообразии мировоззрений, религиозных верований, традиций и ритуалов должно сформировать готовность к межкультурному диалогу и взаимопониманию, способствовать осознанному мировоззренческому выбору толерантного поведения, восприятию и усвоению общечеловеческих ценностей и формированию активной гражданской позиции, основанной на самостоятельном выборе и индивидуальной ответственности за свой выбор..

Знания, полученные в рамках курсов по религиоведению, а также понимание ценностных систем и этических практик религий мира должно формировать у обучающихся представление о религии как об одной из важнейших составляющих мировой культуры, стать основой воспитания межнациональной, межконфессиональной толерантности, служить профилактике религиозного и межнационального экстремизма, фанатизма, ксенофобии; способствовать осознанному мировоззренческому выбору.

Мы живем в мире, в котором рядом сосуществуют разные культуры, различные мировоззрения, верования и практики. Процессы глобализации обнаруживают сходства и параллели в культурном развитии человечества, однако, тем не менее, следует принимать в расчет и своеобразие культурных традиций. В центре современной дискуссии находятся проблема понимания возможных отношений между религиями. Каждая религия претендует на исключительное право на истину, это касается и новых форм религиозности, получающих все большую популярность.

Многие исследователи полагают дихотомию «свой/чужой» одной из наиболее фундаментальных в истории человеческого мышления. Представления о «своём» и «чужом» формируют целостную систему. Чаще всего в «чужом» видится некая враждебная сила, необходимость противостояния которой способствует мобилизации общества. Если временное пребывание «чужого» на «своей» территории и допускается, то, в конечном счёте «чужое либо выпроваживается из своего мира, либо его превращают в своё». В современной российской ментальности оппозиция «свой /чужой» проявляется достаточно ярко и в виде стереотипов, мешающих межкультурному диалогу и социальному сплочению.

В связи с этим встает вопрос о так называемом «сектоведении» и его соотношении с наукой о религии. Существуют две этимологические традиции, одна возводит это слово к латинскому глаголу «secvi» («следовать»), а другая – к латинскому глаголу «sectare» («разделять»). В научной литературе чаще всего слово «секта» употребляется, в узком социологическом смысле, как «идеальный тип», характеризующий определенный (первый) этап развития религиозной

организации. Однако, следует иметь ввиду, что на уровне обыденного сознания или в рамках конфессионального подхода термин «секта» обладает устойчивым негативным оттенком и служит для обозначения другого/иного типа верующих и религии других/чужих, часто с целью их дискредитации. В формировании такого представления играют роль многочисленные факторы: например, недостаток информации о вероучении и практиках «чужого» объединения; требовательность представителей этого объединения к своим адептам; наличие лидера, облечённого неограниченной властью; активный прозелитизм и проч. Известно, что этот феномен возникает, практически, в любой религии в определённый момент её исторического существования.

Одним из важнейших направлений преподавания религиоведения должно стать освещение религиозной повседневности, то есть религиозных традиций, обычаев и праздников народов Российской Федерации, Европы и мира в целом. Как известно, существующие религии включают в себя не только системы религиозных представлений, выраженные в священных текстах и догматических конструкциях, но и практики повседневной жизни, нередко по своему идейному смыслу и внутренней логике далеко отстоящие от этих конструкций, или даже противоречащие им. В рамках различных письменных религий возникают особые простонародные формы представлений и действий, с одной стороны, безусловно, противоречащие т.н. «официальной» или церковной, «интеллектуальной», религиозности, а с другой, оказывающие огромное влияние на религиозную культуру того или иного общества в целом. Эти представления и практики, по преимуществу, имеют неинституализированый характер, однако со временем могут настолько распространиться и укорениться, что приобретают необходимую институализацию и даже легитимируются на официальном церковном уровне; иногда же они воплощаются в формы самостоятельных и даже оппозиционных религиозных институтов. В религиях, характеризующихся наличием письменной и устной, «высокой» и простонародной традиций, возникает своеобразный «коктейль» представлений, в котором попытаться выделить «ингредиенты» можно лишь методом интеллектуальной деконструкции, настолько плотно в народном сознании перемешивается традиционное, и, условно говоря, – «новое», то есть – принесенное письменной культурой. К примеру, существующая в русских деревнях традиция украшать в праздник Троицы жилища молодыми ветками березы, восходит к древнему славянскому празднику весны семику, во время которого «завивали» березу, а известная всем песня «Во поле березонька стояла» когда-то была обрядовой, которую пели во время весеннего хоровода для «оживления» сил природы.

Народную религиозность отличает соединение того, что именуют «суеверием», и официальными обрядовыми предписаниями и нормами; в ней ярче всего проявляется национальная и социально-историческая окрашенность той или иной религии; хотя она может иметь и вообще внеконфессиональный характер. Отличительной особенностью народной религиозности является сведение догматически и символически сложных представлений к простым, понятным, обыденным. В народном сознании происходит опредмечивание священного – оно воплощается в мирские образы и действия, а общение ним может сопровождаться умилостивительными приношениями. Не следует думать, что изучение народной религиозности ограничивается лишь воссозданием прошлого; напротив, – изучение современного состояния народной религиозной культуры представляет огромный интерес и привлекает исследователей, как в России, так и за рубежом.

Современные условия жизни в поликультурном мире формируют новые вызовы, которые требуют не только сохранения, приумножения и дальнейшего развития отдельных национальных культур, но и формирования конструктивного диалога между ними, в том числе и межрелигиозного диалога, основанного на взаимном уважении и толерантности во имя сохранения целостности многонациональной российской культуры.

Преподавание общеобразовательных курсов по религиоведению студентам разных специальностей может сыграть в этом процессе важную роль.

Эркинов Афтандил
Ташкентский государственный институт востоковедения
д.филол.н.

ПРОТИВОЛИХОРАДОЧНАЯ МОЛИТВА, ОТНОСИМАЯ К АХМАДУ ЯСАУИ [1]

Мистические тексты, которые применялись (или применяются) в жизни населения Центральной Азии, встречаются, и по сей день. Некоторые из них используются и сейчас [2]. С именем и личностью мистика из Центральной Азии Ахмада Ясауи (ум. в 562/1166-67 г.) связано многое: он основал тарикат Ясауия. Имеется обширная литература по Ахмаду Ясауи и мистическому братству, эпонимом которого он является [3]. Ему приписывается сборник мистических стихов – *хикмат* (премудрости) на тюркском языке, под названием «Диван-и хикмат» [4]. Ахмад Ясауи упоминается в некоторых агиографических источниках в качестве автора текстов духовного содержания [5].

В этом плане привлекает внимание небольшой по объему текст *ду‘а* – молитва, связанная с именем Ахмада Ясауи. В ней дух молитвы упоминается как средство, помогающее в устранении лихорадки (*бизгак*).

В рукописи произведений на персидском языке «Мурад ал-‘арифин» [6] тюркского поэта Суфи Аллах-йара (1644–1724) [7] нами было обнаружено вложение на отдельном листе – текст *ду‘а* – молитвы [8], обращенной к конкретной личности – Аллах-кули-бик. Исходя из содержания, текст можно условно назвать «Ду‘а-йи Хазрат Х^{в}аджа Ахмад Ясауи» («Молитва Хазрата Ахмада Ясауи»).

Тюрки-мусульмане Центральной Азии считают Ахмада Ясауи [9] вторым в духовной иерархии после пророка Мухаммада [10]. В источниках Ахмада Ясауи обычно упоминают как шейха [11], а народные поверья превратили его в «духа», противостоящий болезням [12]. Это была довольно распространенная практика. *Бахши* – народный целитель, в своих ритуальных танцах в процессе излечения больного обычно обращался к помощи святых [13]. Он мог заниматься исцелением больного человека с помощью особого танца или другими методами. Соответственно возникали тексты, противодействующие конкретным болезням.

В духовной жизни Центральной Азии *ду‘а* – молитвы играли немаловажную роль. Для исцеления от любой болезни имелись специальные *ду‘а*. Также имелись особые молитвы для создания благоприятных условий в продвижении какого-либо дела; для разрешения разных личных проблем; для развития торговли [14]; против врагов [15]; их можно встретить в эпиграфических памятниках [16] и т.д. Создавались отдельные сборники, где были специально собраны тексты молитв и гаданий [17].

Вера и потребность в мистических текстах просуществовали и после колонизации Центральной Азии Россией (с 1867 г.). Эти тексты имели популярность даже среди русского населения Туркестана. К примеру, в начале XX в. «в Ташкенте гадали по рукописным книгам. В русской части Ташкента была гадалка-сартянка. У её дома собирались нередко и русские интеллигентные дамы и оставались вполне довольными гаданием старухи по книге» [18]. В это же время были очень распространены *тумар* – талисманы против порчи, вовнутрь которых закладывалась молитва – *ду'а*. Н. Лыкошин писал, что он видел как «гадальщик раздавал клиентам написанные на клочках бумаги талисманы» [19]. *Тумар* – талисманы как средство – противодействие разного рода болезням, недугам и порче, играющие и по сей день немаловажную роль в регионе. Здесь же можно привести маленький пример из одного воспоминания начала XX в.: приводим отрывок из повести узбекского советского писателя Айбека (1905–1967). В детстве, в начале XX в., он учился в старометодной школе (*эски мактаб*). Айбек на основе своих воспоминаний детских лет написал повесть «Детство» (впервые опубликовано в 1963 году). В нем он упоминает своего школьного учителя, который писал молитвы на различные посуды:

«Учитель наш читает Коран, пишет на блюдцах, *пиала*х, чашках молитвы-заговоры для исцеления больных...

К учителю частенько приходят посетители, кто с чашкой, кто с пиалой. Просят его:

– Господин! Напишите молитву на этой пиале.

У каждого из них своя причина: у одного «больна дочь», у другого «невестка прихворнула», у третьего «жене занедужилось». Учитель, не откладывая, тут же в классе, приступает к делу.

– Молитва, – говорит он, – средство от всех недугов и затруднений. Пророк наш сказал: «Молитва исцеляет от любой болезни» [20].

Интересующий нас текст *ду'а* – молитва против лихорадки написана на прямоугольном листке бумаги, размером 145x130 мм. Размер текста 110x850. Почерк – *наста'лик*, чернила – черные. О времени создания молитвы точных данных нет, язык можно отнести примерно к XVIII–XIX вв. По стихотворному стилю текст, в какой-то мере, напоминает *хикмат* из «Диван-и хикмат», приписываемый Ахмаду Ясауи [21]. Частично текст написан рифмованной прозой (*садж*). Подбор рифм часто шел в ущерб смыслу. Поэтому в нескольких случаях перевод очень затруднен, его можно считать только приблизительным.

По композиции текст молитвы состоит из двух частей: вводная часть – предназначение молитвы [22] и, собственно, текст самой молитвы (*ду'а*) [23].

Вводная часть написана на персидском языке, с элементами таджикского языка, что присуще персоязычным текстам Центральной Азии начиная, примерно, с XVIII века. Сам текст на чагатайском языке. Этим, наверняка, хотели подчеркнуть сакральность текста. Кроме формулы на арабском языке «Бисмиллах...» в начале молитвы – после вводной части в тексте нет ничего, что подчеркивал бы его исламский характер.

Важнейшая часть текста – молитва против изгнания болезни посредством духа Ахмада Ясауи. В Центральной Азии существовал обряд *кучурук* («выселение», «переселение», «изгнание») [24]. В шаманизме, обряд, при котором шаман лечил больного, считался обрядом переселения духа – *кучурук* [25]. В нашем случае текст молитвы, по своей сути, стоит близко к вышеупомянутому обряду – изгнанию духов. Далее приводим текст молитвы в переводе и в оригинале.

(Ду‘а-йи Хазрат Ахмад Ясауи)

1. Если кто-то заболеет лихорадкой, (то нужно) молитву Хваджа Ахмада Ясауи написать

2. и (этот текст) носить на шее [26]. (Таким путем он) найдет исцеление, если Аллах Всевышний этого захочет. Молитва: Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!

3. Лихорадка, имя которой *рафтан* (?) – возмутитель спокойствия [27] является твоим отцом (?). (Лихорадка) сумасшедшая, сегодня является твоим днем.

4. Пришел Ир Султан Ахмад Ясауи, она (т.е. болезнь) уйдет, теперь уйдет! Переселится (болезнь), теперь

5. Переселится! Ты – лихорадка (?!) деспот [28], отверженная [29], строгонькая [30]. [*Ду‘а* предназначена] носящему имя Аллах кули-бик [31].

1. اکر کسی را تب لرزه میکیرد دعای حضرت خواجه احمد یسوی
2. نوشته در کردن بندد صحت یابد انشاء الله تعالی بسم الله الرحمن الرحیم
3. بزککه آتی رفتاندور فتان سنی آتاندیر جنوندر بکون سنی کنوندور
4. ایر سلطان خواجه احمد یسوی کیلدی کیتر ایمدی کیترا کوجر ایمدی
5. کوجرا شدادک مردودک بی دادک باسم دارنده الله قل بیک

Примечания:

1. Переработанный и расширенный вариант из данной статьи на английском языке: Erkinov A. Prayer against fever, connected with the name of Khwaga Ahmad Yasavi // Manusripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research, №10/2 (Helsinki – Saint-Petersburg, 2004), p.53-56.

2. О некоторых ритуалах и текстах, применяемых в них, см.: Erkinov A. and Yusupova D. «Olan – A Song for Weddings or Treatment? (Treatment Session with the «yār–yār» Song in Tadjikistan in 2004)». *Oriente Moderno*. XXVI, №1, 2007, p. 105-118.

3. Hofmann H.F. Turksh Literature: a Bio-bibliographical survey. Section III. Part. Vol. 6. Utrecht. 1969, p. 110-128; Melioranskij P. «Ahmed Yesewi». In: Enzyklopaedie des Islam. Bd. I. Leiden-Leipzig. 1913, p. 217; Iz F. *«Ahmad Yasawi».* EI^2. I, p. 298-299; Koprulu M. F. «Ahmed Yesevi». In: *Islam Ansiklopedisi*. I cilt. Istanbul. 1985, p. 210-215; Eraslan K. «Ahmed Yesevi». In: *Islam Ansiklopedisi*. Cilt. 2. Istanbul. 1989, p. 159-161; DeWesse D. «Ata'iya Order». In: *Encyclopaedia Iranica*. Vol. II. London-New York. 1987, p. 904-905; DeWeese D. «Yasavian legends on the islamization of Turkistan». In: *Aspects of Altaic Civilization III. Proceeding of the Thirten Meeting of the Permanent International Altaistic conference Indiana University. 1987.* D. Sinor (ed.). Bloomington, Indiana. 1990, p. 1-19; DeWeese D. «Yasavi Sayhs in the Timurid era: notes on the social and political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th century». *Oriento moderno*. Vol. I. № 2, 1996, p. 173-188; Bodrogligeti J. E. «The impact of Ahmad Yasavi's teaching on the cultural and political life of the turks of Central Asia». *Turk dili arastirmalari yilligi. Belleten*. 1987, 35-41; Муминов А. «Ясавия: илдиз ва манбалар». *Фан ва турмуш*. 1993, № 9-10, с. 11-12.

4. See: *Ahmed Yesevi. Divan-i hikmet'ten sečmeler*. K. Eraslan (ed.). Ankara. 1991; Bodrogligeti J. E. «The Understanding and Interpretation of Ahmad Yasavi's Divan-i Hikmat». In: *Ural-Altaic Yearbook*. 58 (1986), p. 27-138; Ахмад Ясауий. *Девон-и хикмат*. Изд. Р.А. Абдушукуров. Ташкент, 1992; Қожа Ахмет Ясауи. *Диуани хикмет (ақыл кітабы)*. Изд. и перев. М. Жәмішұлы и другие. Алматы, 1993; Қожа Ахмет *Ясауи. Хикметтер*. Перев. А. Жәмішұлы и другие. Алматы, 1995. После провозглашения независимости в среднеазиатских республиках, к сожалению, текст «Диван-и хикмат» стал издаваться без текстологического исследования и научного обоснования авторства. См.: например, издание на узбекском языке: Ахмад Ясавий. *Хикматлар*. Изд. И. Хаккулов. Ташкент, 1991 и другие, об этом см.: Эшмухамедова М. «Девони хикмат» кулёзмалари. Филология фанлари номзоди диссертацияси. Ташкент, 1995, с.12; Жумахужа Н.А. Истиклол ва она тилимиз. Ташкент, 1998, с. 152-158.

5. Erkinov A. «Une Prière (munâjât) attribuée à Ahmad Yasavî». *Journal of The History of Sufism*, n° 4, 2003-2004, p. 279-291; Erkinov A. «Munādjāt – free «religion», ritual shamanistic song

or spiritual literature? (from the genre history in Central Asia, XVIII – XIX centuries)». *Oriento Moderno*. XXVI, №1, 2007, p. 87-103.

6. Центр восточных рукописей при Ташкентском государственном институте востоковедения (далее – ЦВРТГИВ), фонд 3, рукопись № 1455; Собрание восточных рукописей. Том II. Ташкент, 1954, № 1575; том III, Ташкент, 1955, № 2684; Handlist of Sufi manuscripts (18th–20th centuries) in the holdings of the Oriental Institute, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan (Biruni). J. Paul, A. Krämer (eds.). Berlin, 2000, № 466-505.

7. Про автора см.: Hofman H.F. *Turkish Literature: a Bio-bibliographical Survey*. Sec.3, Pt.1. Vol.2, Utrecht, 1969, p. 71-81; *Узбек адабиёти тарихи*. III том. Ташкент, 1978, p. 191; Абдуллаев В. *Узбек адабиёти тарихи*. Ташкент, 1980, p. 115.

8. См.: Приложение статьи «Ду‘а-йи Хазрат Ахмад Ясауи».

9. Как известно, по указанию Тимура (1370–1405) в 1389 г. в городе Туркестане был построен мавзолей на месте раннего мавзолея Ахмада Ясауи. Тимур посещал его перед своими походами. см.: Albaum B. *Herren der Steppe*. Berlin, 1976, p. 96; Nagel T. *Timur der Erober und die islamische Welt des späten Mittelalters*. München, 1993, p. 416.

10. Джандосова З. Казахстан // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Вып. 3. Москва, 2001, p. 48.

11. Алишер Навоий. *Насойимул мухаббат*. Мукаммал асарлар туплами. 17-ый том. Изд. С. Ганиева, М. Мирзаахмедова. Ташкент, 2001; Бабаджанов Б. «Ясавия и накшбандия в Мавераннахре: из истории взаимоотношений (сер. XV-XVI вв.)» // *Ясауи тағылымы*. Туркестан, 1996, p. 75-96.

12. В Узбекистане, в частности в Ферганской долине, Хорезме и Ташкенте в настоящее время в женских религиозных ритуалах читаются стихи из рукописных списков «Диван-и хикмат», приписываемых Ахмаду Ясауи, и комментируемых в мистическом духе. По устным сведениям доктора Аннетте Кремер, изучающей подобные женские ритуалы, текст «Диван-и хикмат», используемый на этих собраниях, обязательно должен быть написан на основе арабской графики. По поверьям, только в рукописном варианте и в арабском письме данный текст сохраняет свою священную силу. См. еще:: Kleinmichel S. *Halpa in Choresm (H^{w}arazm) und ātin āyi im Ferghanatal: Zur Geschichte des Lesens in Uzbekistan im 20. Jahrhundert*. Teil 1, 2. Anor 4. Berlin. 2000; Krämer A. *Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel. Studien über Frauenälteste (otin and xalfa) im unabhängigen Uzbekistan*. Berlin.2002; Fathi H. *L‘Islam au féminin dans l‘Asie centrale contemporaine, Quête des ancéties et recomposition identitaire dans l‘espace post-sovietique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2004.

13. Например: «Ду‘а-йи хазрат ($х^{в}$аджа) ‘Уккаша» (см.: ЦВРТГИВ-1, № 3080/4, л. 54б-58а; №3584/1, л. 1а-3а). Можно упомянуть и другие тексты аналогичные к рассматриваемым, так – «Молитва для устранения холеры» – «Ду‘а-йи даф‘-и ваба» (см.: ЦВРТГИВ-1, № 3025/3, л. 35б-38б, переписан 1285/1868 г.). Еще см: Лыкошин Н. «О лечении киргизского бакси» // Туркистон вилоятининг газети. 1896, № 27; Лыкошин Н. «Чимкент (Библиотека. Женщины – оспоправительницы)» // Русский Туркестан. 1901, № 30.

14. В данном случае можно упомянуть «Ду‘а-йи савда кушад» («Молитва для развития торговли») (см.: ЦВРТГИВ-1, № 3696/2, л. 41).

15. см.: «Ду‘а бара-йи рад-и душман» (см.: ЦВРТГИВ, фонд 1, № 6288/3, л. 27а-31б).

16. По устному сообщению доц. Бабура Аминова, он на кладбище – Кук Таш Ата Мазари (район Яккабаг, Кашкадарьинская область (Узбекистан) встречал надгробные камни, относящиеся к XV в., где вместе с текстом эпитафий дана и молитва – *ду‘а*.

17. Можно упомянуть произведение Гулам Хусайн Раммал «Канз ал-Хусайн». См. издание: Гулам Хусайн Раммал. *Канз ал-Хусайн*. Канпур, 1897; Ташкентский перевод на тюркский язык: *Канз ал-Хусайн-и туркий*. Изд. Я.Х. Ишан. Ташкент, 1336/1918 (ЦВРТГИВ, фонд литографии, № 16697). Еще сборные рукописи: ЦВРТГИВ, фонд 1, № 3025; № 3080.

18. См.: «О гадании у среднеазиатских туземцев». Перевод Н.С. Лыкошина // *Справочная книжка Самаркандской области*. IX. 1907, p.168. Узбекский поэт Мукими (1850–1903) написал два юмористических газеля, посвященные лихорадке (*бизгак*) (Мукимий. *Асарлар*. Ташкент, 1974, с. 416-417). Первую из них он заканчивает словами «пусть уйдет лихорадка, во славу суры из Корана *айат шифа*» (там же, с. 416). Автор при этом не указывает, какая *сура* имеется в виду. В Коране отсутствует отдельный *айат* с названием *Шифа*. Для исцеления от болезней использовалось множество *айатов*. Например, еще в средневековье *сура Ясин* читалась для достижения цели: в газеле чагатайского поэта Ата’и (XV век), влюбленный герой для

достижения своей цели по утрам читает *суру Ясин* (см.: Атоий. *Газаллар*. В кн.: *Хаёт васфи*. Ташкент, 1988, с.352). И по сей день в Узбекистане данная *сура* используется для исцеления болезней и решения личных проблем (см.: *Ёсин сурасининг хосиятлари*. Ташкент, 1992). Встречаются рукописи содержащие тексты подобного характера. Например, в личной библиотеке Бухарского кази калан – Садр Зия (1867–1932) имелась рукопись «Пандж сура-йи халават-и Шифа», составленная на основе Корана (см.: Erkinov A. and Vahidov. Sh. «Le fihrist (catalogue) de la bibliothèque de Sadr-i Ziya: une image de la vie intellectuelle dans le Mavarannahr (fin XIXe-deb.XXe s.)». *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique,* [Cahiers d'Asie Centrale 7], A. Muminov, F. Richard and M. Szuppe (eds.), IFEAC-Édisud, Tachkent -Aix-en-Provence, 1999, p. 154).

19. См.: «О гадании...», с. 176.

20. Айбек. Детство / Переводчик Н. Ивашев. Ташкент, 1964, с. 147, 187.

21. См. приложение: строка № 4 из текста *ду'а* – молитвы.

22. Иногда во вводной части приводится рассказ-легенда, в котором описывается в связи, с чем возникла данная молитва (см.: ЦВРТГИВ, фонд 1, № 3025/3).

23. Встречаются молитвы, в которых язык вводной части – персидский, а язык текста самой молитвы – арабский (например, см.: ЦВРТГИВ, фонд 1, № 3025/3).

24. Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов (*кучурук*) среди оседлого населения Туркестана // *Бюллетень среднеазиатского государственного университета*. Вып. 10. Ташкент, 1925, с. 147. Сравните: В сеансе лечения *порхан* Худайар приблизился к лицу больного, хрипел, рыгал и почти плевал в лицо больного, затем быстро вскакивал, подбегал к костру, вынимал оттуда накаленный до красна *капкир* (пловник), лизал его и бил им больного по обоим ладоням рук, ступням ног, по спине и каждый раз при этом выкрикивал одно и то же слово «*куч*» – «уходи» (см.: *Leonid Pavlovich Potapovs Materialien zur Kulturgeschichte der Usbeken aus den Jahren 1928-1930.* Hsgb. J.Taube. Wiesbaden, 1995, p.176).

25. Главным из всего цикла шаманских обрядов было камлание. У таджиков камлание обозначалось обычно тюркскими терминами, происходящими от глагола «кучмак» (переселяться): *куч-куч* (Уратюбинский район), *кучурма* (Самаркандский район) и *кучурук* (видимо, Ташкентский р-н) (см.: Сухарева О. А. «Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков». В кн.: *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва, 1975, с. 61; Муродов О. «Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана». В кн.: *Домусульманские*, с. 97; о камлании (*кучурма, кучурук*) – «изгнание» злых духов, вызывавших болезнь еще см.: Семенов А.А. «Персидское заклинание против болезней». *Этнографическое обозрение*. 1903, №4, с. 127-129; Сухарева О.А. *Ислам в Узбекистане*. Ташкент, 1960, с. 42.

26. Имеется в виду *тумар* – талисман, который обычно носили на шее.

27. Слова «фатан» кроме этого еще имеет значение «подстрекатель».

28. Слово «шаддад» кроме этого имеет еще несколько смыслов: «угнетатель», «притеснитель», «деспот», «тиран». В этом контексте окончание «-ак» придает слову уменьшительно-ласкательный оттенок.

29. Слово «мардуд» еще применяется как «проклятый». Здесь тоже окончание «-ак» придает ласкательный смысл.

30. Слово бидад имеет еще следующие значения: «сильный», «крепкий», «мощный», «резкий», «острый». Следует подчеркнуть, что данные три слова могли применяться без конкретного значения как сакральные.

31. Обычно в *ду'а* – молитвах указывается, на чье имя она была выдана. По сообщению проф. Касымджона Садикова, и в древних доисламских текстах из Турфана в конце, обычно, указывалось, на имя какой личности были обращены данные тексты.

Шаповал Юлия
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
д.ф.н., профессор кафедры религиоведения

ПУТИ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВА ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА И КОЖА АХМЕТА ЯСАВИ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ

На современном этапе в условиях возрастающей нестабильности проблема продвижения диалога разных религиозных традиций и культур является актуальной и значимой для обеспечения взаимопонимания между людьми, принадлежащих к разным религиозным сообществам. На наш взгляд, межрелигиозный и межкультурный диалог позволяет его участникам узнать религиозное и культурное многообразие современных обществ и способствует тому, что разнообразие поликонфессиональных обществ будет являться не причиной разрозненности и конфликтов, а фактором гармонии и согласия. В этой статье мы предпримем феноменологическое описание и сравнение путей духовного совершенства представителей двух разных религий: христианства и ислама. Феноменология религии, хотя уже не является доминирующим методологическим подходом современного религиоведения, тем не менее, обладает значительными возможностями для поиска и обоснования основы для межрелигиозного диалога.

Такие представители феноменологии религии как К. Тиле, Н. Зёдерблом, Р. Отто в своем поиске основы религии указывают на сущностное измерение религии, присутствующее в любой религии. Это категория священного (Бог), переживание которого составляет религиозный опыт. Встреча со священным или нуминозным, как обозначает его Р. Отто, вызывает у человека целый спектр переживаний, среди которых страх и трепет, чувство величия и всемогущество священного и в то же время собственной ограниченности и ничтожества и, а также состояние блаженства в устремленности к священному. Выводы Р. Отто о едином для всех религий переживании священного, которое проявляет себя в ходе всей истории религий, являются достаточно релевантными, поскольку сам теолог и религиовед посещал Восток, интересовался индуизмом и другими восточными религиями. В частности, в его знаменитой книге «Священное» он несколько раз обращается и к опыту исламских мистиков суфиев. Так для иллюстрации аспекта умаления самости человека перед всемогуществом бога он приводит слова суфия Баязида Бистами [1, с.36], а для демонстрации нуминозного состояния блаженства и восторга суфия Джалаладдина Руми [1, с. 72], сравнивая и находя общее с подобными же состояниями в христианстве и буддизме.

Сходные аспекты между христианством и суфизмом были давно замечены исследователями суфизма. В частности, Е. Бертельс рассматривая учение ал-Халладжа, указывает, что наряду с греческой философией, христианство повлияло на его концепцию. [2, с. 506]. Также интерес представляет приводимая А.Д. Кнышем этимология термина «суфизм» от слова «суф», что означает «шерсть» и маркирует внешний признак, отличающий суфиев, которые вместо дорогих одежд из шелка или хлопка носили рубище из грубой ткани. Исламовед А.Д. Кныш отмечает: «В некотором отношении ранние мусульманские подвижники стали напоминать христианских монахов и отшельников, которые также обычно носили грубую шерстяную власяницу, символизирующую их покаяние и презрение к благам дольней жизни… К концу VIII в. н.э. в центральных областях Халифата прозвище суфийа («шерстянщики» или «облеченные в шерсть»), которое

изначально применялось по отношению к странствующим христианским монахам (вероятно, в уничижительном смысле), превратилось в самоназвание тех, кто посвятил себя аскетизму и мистическому созерцанию» [3, с.12-13].

Помимо внешнего сходства обнаруживаются более глубокие общие пласты между христианством и суфизмом. В христианстве с IV в. н.э. массовый характер приобретает аскетическое движение монашества, которое распространилось по всему Египту, Палестине, Сирии и Малой Азии. Аскетическая литература, написанная монахами-аскетами, занимает особое место в христианстве. Среди этих произведений значительное место занимает работа Иоанна Лествичника «Лествица». Иоанн Лествичник является восточным отцом Церкви. Точных дат его жизни не сохранилось, так же как и подробностей его биографии. По косвенным данным известно, что он умер в середине VII в. Основные вехи его жизни мы узнаем из книги русского религиозного философа Г. Флоровского [4, с. 533-534]. В ранней молодости Иоанн Лествичник пришел на Синай и остался в основанном у подножия Синайской горы монастыре св. Екатерины на всю жизнь. Значительную часть жизни он был учеником, послушником некоего старца. После его смерти он становится отшельником в недалекой от монастыря пещере, затем он недолго был игуменом Синайского монастыря и снова уходит в затворничество.

Эти основные вехи жизненного пути Иоанна Лествичника схожи с ключевыми моментами жизни основателя братства Ясавийа, аскета, суфия Кожа Ахмета Ясави. Оба имели духовных учителей, но имя наставника Иоанна Лествичника остается неизвестным, а имена учителей туркестанского шейха сохранились. Первым был его отец – Ибрахим-шейх, затем известный шейх Арыстан-баб, далее Кожа Ахмет Ясави едет в Бухару и становится учеником знаменитого суфийского шейха Йусуфа Хамадани. По преданию, Хамадани вел аскетический образ жизни, был немногословен, старался помогать малоимущим, призывал своих последователей сдерживать свои мирские и плотские страсти. Основные суфийские братства, которые получили распространение в Центральной и Малой Азии, включая Ясавийа, ведут свое происхождение от этого шейха. Ряд источников, в частности «Рисала» Хусам ад-дина Сигнаки содержит сведения о встрече Кожа Ахмета Ясави со знаменитым суфийским шейхом Шихаб ад-дином Сухраварди, но этот вопрос является дискуссионным. В конце жизни, о чем упоминает сам суфий он также уходит от мирской жизни в подземную хилвет-хану. Таким образом, ученичество и послушание духовному наставнику, а также отшельничество в виде затворничества, было характерно для их жизни, в ходе которой они сами стали духовными учителями.

И Кожа Ахмет Ясави, и Иоанн Лествичник вели аскетический образ жизни, стремились к отречению от мира и прошли трудный путь духовного совершенства и восхождения к богу. Свой религиозный опыт встречи со священным они изложили в своих знаменитых работах, значительно повлиявших на развитие их религиозных традиций. Иоанн Лествичник написал «Лествицу, возводящую на небо», а Кожа Ахмет Ясави «Хикметы», где отразили свой личный опыт духовного пути, что делает данные произведения особенно ценными. Интересен образ лествицы, что значит лестницы, который использовал Иоанн Лествичник для характеристики духовного пути к богу. Отец Церкви использовал библейский образ, связанный с патриархом Иаковым, которому было чудесное видение во сне, а именно он видел лестницу, соединяющую небо с землею, по которой сходили и нисходили ангелы, а наверху лестницы стоял сам бог. Это есть лестница духовного восхождения, состоящая из тридцати ступеней по числу лет, который прожил Иисус до того как начал проповедовать и достиг духовной зрелости. Одновременно

эта лестница является путем духовного совершенствования, где на каждом этапе человек должен бороться со своими страстями для того, чтобы очистить и успокоить душу для приближения к богу и спасения души. Как отмечает Г. Фроловский, у монахов «Лествица» была весьма авторитетной и почиталась после Евангелия. Но она была популярна и среди простого народа, которому также служила духовным наставлением. Иоанн Лествичник почитается святым в Православной церкви.

Такую же характеристику можно дать и «Хикметам» Кожа Ахмета Ясави, где он описал свой личный духовный путь, который включает четыре основные ступени: соблюдение столпов и предписаний ислама (шариат), духовный путь борьбы со страстями (тарикат), направленный к истине (магрифат) и достижение истины (хакикат), то есть бога. Как отмечает исследователь Абуов А.П., отличительной особенностью жизни и учения К.А. Ясави было повторение жизни Мухаммада. Суфийский шейх прожил жизнь, отданную служению богу, жил в суровых условиях, достиг высокого уровня духовного совершенства и, достигнув возраста смерти пророка, ушел от мирской жизни и провел часть жизни в подземелье. Также как и «Лествица», произведение «Диван-и Хикмет» читали не только суфии, но простой народ, который считал Ясави святым. Абуов А.П. в подтверждение приводит народное высказывание: «В Мекке – Мухаммад, в Туркестане – Кул Кожа Ахмет» [5, с. 94], а также легенду, бытующую в народе о том, что пророк Мухаммад передал хурму через Арслана-баба будущему Кожа Ахмету Ясави.

Прохождение пути духовного совершенствования сопровождается у суфиев стоянками (макамами), маркирующими достигнутый уровень совершенства. Макамы можно сравнить со ступенями лестницы духовного восхождения Иоанна Лествичника, где на каждой ступени человек побеждает какой-либо порок, страсть и достигает позитивного духовного состояния.

Мы сравним десять макамов на этапе тариката со «степенями» духовной лестницы. Ученый Абуов А.П. приводит следующие десять *макамов тариката*: первое – это покаяние, раскаяние в грехах (тауба); второе – полное подчинение и служение шейху; третье – страх и надежда; соблюдение виру – аврод – тайной молитвы ясавийского братства; пятое – запрет на излишние потребности, сюда входит и шахават – запрет на житейские страсти, желания и бренные мысли, то есть аскетизм; шестое – служить пиру; седьмое – говорить только то, что разрешает пир; восьмое – слушать все наставления; девятое – таджрид, что означает уединение, отрешение от мирского; десятое – быть *тафрид*, что означает сохранить обособленность, уединенность. На каждой стоянке (макаме) путь суфия сопровождает напряженная внутренняя борьба со страстями, недостатками.

В целом, макамы на пути духовного совершенства Кожа Ахмета Ясави совпадают со ступенями лестницы Иоанна Лествичника. В «Лествице» мы встречаем образ человека, борющегося со своими страстями как воина, который «…взял печать царскую и щит, меч, оружие и лук и оделся в воинскую одежду, тогда скрежещут на него зубами и покушаются убить его. Печать – крещение, или покаяние, очищающее человека, щит – удаление от мира, совершаемое через беспристрастие, мечом – веру к пастырю, оружием – отвержение своей воли, луком – молитву, воинской одеждой – одеяние добродетелей» [6, с.106]. Здесь указываются основные добродетели, к которым должен стремиться человек. Среди них, а также на пятой ступени «Лествицы», присутствует покаяние, которое играет ключевую роль в духовном повороте жизни от греха к духовному очищению.

Иоанн Лествичник определяет покаяние как «завет с богом об исправлении жизни» [6, с.111], как самоосуждение и постоянное оплакивание своих грехов. Кожа Ахмета Ясави в «Хикметах» призывает: «Молись постоянно и усердно за свои грехи. Вспомни, что надо будет уйти из этого мира, подумай об этом пути» [7, с. 45]. Возникает образ смерти, о которой человек должен постоянно помнить. Такие же рассуждения мы находим у Иоанна Лествичника на протяжении всего текста и, особенно в 6 ступени, имеющей название «О памяти смерти»: «Как хлеб нужнее всякой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деланий. Память смерти побуждает живущих в общежитии к трудам и постоянны подвигам покаяния…» [6, с. 139].

Далее, ключевая для духовного пути ступень – служение и послушание духовному наставнику. Как и суфийский шейх, христианский аскет считает практически невозможным прохождение духовного пути без наставника и приводит много примеров из жития разных аскетов. Он пишет: «Те, кто поручает себя руководству доброго наставника, идут чуждым гордости путем отсечения своей воли и, положив начало трудами послушания и смирения …» [6, с. 29]. Духовного наставника он сравнивает с врачом, который исцеляет душу. Даже плохой духовный учитель лучше, чем его отсутствие, поскольку послушание ему сопряжено с подчинением ему своей воли, с воспитанием смирения и кротости, которые являются ценными добродетелями. Это первое основание духовного пути - подвиги послушания, смирения и умерщвления страстей.

В христианской аскетической литературе, включая «Лествицу» Иоанна Лествичника сложилось учение о восьми страстях, которым более всего подвержен человек. Это чревоугодие, блуд, гнев, сребролюбие, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Критику этих пороков содержат «Хикметы» Кожа Ахмета Ясави. Шейх предупреждает чревоугодников, любителей чувственных удовольствий и гоняющихся за богатством о наказании после смерти: «Прекрасная одежда, вкусная еда и сладости, И даже золотой трон – все прахом пойдет, когда ляжешь в землю» [7, с.70]. Этому и христианин, и суфий противопоставляют аскетический идеал воздержания, бедности, непривязанности к материальным благам. Кожа Ахмет Ясави восклицает: «Ахмед, отрекись от богатства и мирских благ. Но жизнь, прожитая без любви, не имеет вкуса» [7, с. 163].

Весьма интересный аспект, еще более подтверждающий сущностное единство религиозного опыта христианского аскета и исламского мистика. Это повторяющиеся в тексте «Хикметов» образ слез, плача. С одной стороны, слезы очищения и блаженства у дервишей, с другой стороны, «кровавые слезы» людей, полных злобы, обиды, жалости к себе. Иоанн Лествичник пишет о «радостном плаче», который он описывает на седьмой и восьмой ступени лестницы. Это духовные слезы, в которых уже нет страха, но только любовь к богу.

Для Иоанна Лествичника, как и для Кожа Ахмета Ясави очень важна постоянная и непрестанная молитва, в которой совершается поминовение бога. На протяжении двух текстов оба аскета призывают молиться, так как таким способом можно победить все пороки и достичь состояния безмолвия, то есть телесной и душевной, чистоты, спокойствия и гармонии.

Следующая ключевая идея в текстах обоих авторов – это любовь к богу. Иоанн Лествичник отмечает: «Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть…» [6, с. 417]. У Кожа Ахмета Ясави образ любви, влюбленного пронизывает весь текст: «Тот, кто встал на путь любви, увидит Божественный лик» [7, с. 121].

Путь духовного восхождения по лестнице Иоанна Лествичника является частью глубокого мистико-аскетического учения и практики исихазма, которая получила дальнейшее развитие и теоретическое обоснование у Григория Паламы в его концепции теозиса как энергийного соединения человека и бога. Сравнение суфизма и исихазма может быть очень продуктивным и эвристичным, как в научном плане, так и в аспекте продвижения диалога религий.

Первое приближение к сравнению путей духовного совершенствования Кожа Ахмета Ясави и Иоанна Лествичника показывает в их религиозном опыте много общих аспектов, причем сущностных аспектов, что создает основу для диалога двух религиозных традиций православия и ислама. На наш взгляд, сравнительные исследования в данном направлении необходимо продолжить, поскольку подобные феноменологические описания и сравнения расширяют горизонт для взаимообщения и взаимопонимания религий.

Использованная литература:

1. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб., 2008
2. Бертельс Е. Из очерка «Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы»// Суфии: Восхождение к истине. – М., 2007
3. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – СПб., 2004
4. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви.- М., 2005
5. Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Астана, 2009
6. Лествичник Иоанн Лествица, возводящая в небо. – М., 2007
7. Ясави Х.А. Хикметы. – Алматы, 2004

Қабылова Айна
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.к., профессор

ӘЙЕЛ-СОПЫЛАР: ТАРИХИ МӘЛІМЕТТЕР МЕН АҢЫЗДАР

«Адамның «өзін» зерттеуі, өзінен құдайдың «белгісін» іздеу және таба білу әрбір индивидте өнегелік пен өнегелік сананың қалыптасуына, осы арқылы оның терең тұлға ретінде дамуына, және фәлсафалық формалардың қалыптасуына алып келді. Бұл әсіресе, араб-мұсылман мәдениетіндегі суфизм дәстүрінде дамыды» [1, 291 б.]. Суфизмнің кең таралуы туралы қазақстандық ғалым Ә.Қ.Муминов «Орта Азияның рухани өмірінде сопылықтың алғы сапқа шығуы үлкен жағдай болды. Оған монғол шапқыншылығы, қалалық тұрақтылықтың жойылуы, ханафи «уламаларының» халықтың назарынан ауытқуы үлкен үлес қосты... Медресе жүйесі... сопылық дивандары арқылы жаңа формада өзіндік маңызды орындарын тапты» [2, 187 б.] деген пікір білдіреді. Сопылықтың рухани пайдасы турасында «сопылық тәжірибе адамға ішкі тазалық, рухани тыныштық, бақыт сыйлайды. Ал ішкі тыныштық адамға үш түрлі пайда береді: біріншіден, адамның рухы мен сана әлемінде тепе-теңдік орнайды; екіншіден, адам өзін қоршаған сыртқы әлеммен үйлесімділікте сезінеді; үшіншіден, Тәңірімен рухани тұтастықта болу арқылы адам кемелдікке жетеді» деп жазады Д.Т. Кенжетай [3, 289 б.]. Ізденісімізді тереңдете түссек, ерекше адамгершілік этикалық ұғымдарға кезігеміз. Біз ескеретін жәйт, софылар өздерінің зерттеу шеңберінде біздер онша мән бере бермейтін, назарымыздан тыс қалып кеткен, бірақ қоғамдық, танымдық, этикалық маңызы терең ұғымдарды енгізген. Мысалы – тәуба. Бұл қолында бар нәрсеге қанағат ету.

Адамға тән қызығушылықтың, тұтыну мен пайдаланудың, еліктеушіліктің өз шекарасы, өлшемі бар. Бар нәрсеге қанағат ету керек. Бұл өте маңызды адами қасиеттердің бірі. Тәубе – мәдениеттіліктің өлшемі. Келесі маңызды қасиет – қырағылық. Әркім өмірлік қадамдарында жан-жағына қарап, өзін ыңғайсыз жағдайлардан әрдайым сақтап отыруы қажет. Қырағылықты ұстамдылық толықтырып отырады. Софылық жолына түскен адамның тағы да бір құнды қасиеті – оның сабырлылығы. Тәубе – қырағылық, ұстамдылық, сабырлылық және жоқшылыққа, кедейлікке мойын ұсынып, көндігуге немесе құдайға құлшылық етуге әкеледі. Бұл ағым өкілдері адамның ерік бостандығы туралы мәселеге көп көңіл аударды. Ерік бостандығы адамды өмірдегі барлық ләззаттарға жетелеп, пендешілік қызыққа іңкәр етуі де мүмкін, сонымен қатар, олардың бәрінен де бас тартып, жалпы өмірге, тіршілікке немқұрайлылықпен қарауға әкелуі де мүмкін. Соңғы сарын қазақ мәдениеті мен философиясының тікелей рухани атасы болып табылатын Қожа Ахмет Яассауи философиясында дамыған.

Софылық ағымның тағы бір ерекшелігін – аты аңызға айналған софылардың өмірбаяны арқылы оқытылатын агиографикалық әдебиеттер дәнекерлігімен де тануға болады. Бұған мысал – софылық ақын Фарид ад-Дин ‘Аттардың (XI-XII ғғ) туындылары. Ақын Хасан Басридің зікірінде Раби‘а әл-‘Адауийа (801 ж.қ.б.) сияқты әйел сопылар жөнінде сөз қозғайды. Раби‘а әл-‘Адауийа бірінші болып сопылықтың сипатын, Аллаға махаббатын барлығына түсінікті қарапайым тілде айта алған. Сол кездердің деректеріне сүйенетін болсақ, Алеппода, Бағдадта бірнеше әйел рибаттары (тұрақ, мекен) болған**.** Әл-Ирбилидің айтуынша ер адамдардың құлшылық орнын «ханака», ал әйелдерге арналған мекен «рибат» деп аталатын болған. Ал, Дж.С.Тримингэм «рибат – арабтық үлгідегі оқу орны, ханака араб қалаларына көшірілген парсылық үлгідегі жатақтар» деген пікір білдіреді [4, 53 б.].

Бір Алеппоның өзінде 1150 және 1250 жж. аралығында соғылған сопы әйелдердің жеті тұрағы табылған. Багдадта да бірнешеуі мәлім болып отыр, солардың ішіндегі ең мәшhүрі – Фатима Разийа (521 ж.қ.б.) рибаты. Мысырда 684/1285 ж әйел-шайх Бинт әл-Багдадийа (шын аты Зейнеб бинт Аби-л-Баракат) мен оның ізбасарлары үшін сұлтан Бейбарстың қызы тұрғызған әл-Багдадийа рибаты күні бүгінге дейін ад-Дарб ал-Асфарда сақтаулы [4]. Сонымен бірге IX ғ. Ирандағы сопылықтың көрнекті өкілі Абу ‘Абдуллах Мухаммад ибн ‘Али ат-Тирмизидің әйелі (деректерде аты көрсетілмеген) туралы аңызға айналған мәліметтер көп. Әсіресе түс жорып, оның мағынасын өмірде өзі үшін де, басқалар үшін де тиімді пайдаланған. Неше алуан мистикалық сипаттағы қазақтарда да әйел-анаға арнап тұрғызылған ғажайып кесене мен мұнаралар, тіпті тұтас қаланың атын көптеп кездестіруге болады. Ғалым А.Сейдімбек: «Сырдария бойындағы Көккесене, Бикем мұнара, Сырлытам, Сарысу бойындағы Белең-ана, Болған-ана, Жұбан-ана, Арал түбіндегі Бегім ана күмбездері, мұнаралары, мазарлары ғажайып сырлы сымбатымен күні бүгінге дейін қайран қалдырады» деп жазады [5, 402 б.]. «Бір ғана Оңтүстік Қазақстан облысының аумағында қыз балаға, әйел-анаға қатысты қойылған сандаған топонимдерді кездестіруге болады: Домалақ ана, Қарашаш ана, Сыланды ана кесенелері, Қатынқамал, Қырық қыз, Қызсиген, Қамырлы әулие, Келіншектау, Қатынкөпір т.б.» [6, 18 б.].

Жүздеген ғасырлар бойына әйелдер ерлерден қалыспай, кейбір сопылық ордендерде (тарықат) рәсімдер өткізуге қатысқан, ал басқа тарықаттарда ер адамдардан бөлек зікір салу үшін жиналатын болған. Кейбір әйелдер қоғамнан кетіп, адамдардан алшақтап (мысалы Рабия) толығымен аскеттік жолға түскен; басқалары ислам миссионерлері ретінде дін мен ғылыми зерттеулердің таралуына

ұйтқы болған. Танымал сопылардың ұстаз-әйелдерден білім алғаны, өз кезегінде олардың әйел шәкірттері мен танымына ықпалды болған рухани жақын әйел достары болғаны мәлім. Деректерге сүйенетін болсақ Ибн ‘Араби (1165-1240) [7] Шамс және Фатима деген екі егде әйелмен сұхбаттасып, үлкен әсер алғанын айтады. Фатима туралы Ибн ‘Араби былай дейді: мен құдайды ерекше мадақтайтын Кордовадан шыққан Фатима Ибн әл-Мутхан деген үлкен гностиктің шәкірті болдым. Оған бірнеше жыл қызмет еттім, ол кезде оның жасы тоқсан бестен асып кеткен болатын. Тамбур аспабында ойнайтын. Ибн ‘Араби өз қолымен оған арнап бойымен бірдей болатын қамыс үй тұрғызып берген, Фатима ол жерде өле өлгенше тұрған. Тағы бір мысал, мистиканың танымал өкілі Дж. Румидің әйел мүриттері көп болған. Солардың бірі Фахр ән-Ниса. «Шын аты Шухда, Ибн Наср Ахмадтың қызы, діни білімі өте жоғары, көптеген танымал адамдардың ұстазы болған. Шухда көзі тірісінде «Фахр ән-Ниса’» («Әйелдердің мақтанышы») деген құрметті атаққа ие болған, 1178 жылы (574 х.ж.) 90 жасында қайтыс болады» [8]. Жеті ғасыр өткеннен кейін оның зиратын қалпына келтіруге шешім қабылданған. «Шейх Сулеймана Хаяти Деда, который был тогда действующей духовным лидером тариката Мевлеви, просили присутствовать при вскрытии ее могилы. Он позже рассказал об этом знамении Всевышнего о том, что её тело было совсем неповреждено, а при открытии ее могилы аромат роз заполнил воздух». Жалпы Румидің отбасы рухани сұлулық пен әйел даналығын ерекше бағалауды дәстүрге айналдырған. Оның әжесі Хорасан патшайым бірінші болып рухани танымын балаларына үйреткен. Румидің анасы Му’минэ Хатун, діншіл және киелі әйел атанған, ал оның әйелі Хатун Джевэр құдайшыл ілімді түсінуде ерлермен қатар тұрып, қабілетін танытқан. Руми Алланың жердегі шығармашылық күшінің ең кемел үлгісі әйелдер деген жоғары пікір білдіреді. Оның жазбаларында «Женщина – луч Бога. Она – не только земной возлюбленный; она является творческой (силой)...» (т.е. она родительница, по Воле Бога воспроизводящая на свет другое создание ребенка) [9] деп ой қорытады. Бұл тұрғыда қазақстандық ғалымдар «... әйел өмірді ақиқат деп түсінеді. Ол әйелдердің табиғатынан шығатын ерекшелік. Әйел дүниенің ақиқаттығын, дүниеге адам әкелуімен дәлелдейді. Әлемге өмір иесін әкелген жан, қалайша өмірді алдамшы демек. Яғни, өмірді әйел көзімен қарау бар да, оны ерлер көзімен қарап, меңгеру бар» деген пікірлер бар [10, 73-74 бб.]. Әйелдегі дәл осы шығармашылық әлует (потенциал) пен өмірге деген көңілдің шексіз сенімі оның сопылық жол арқылы Аллаға жақындауына яки жанасуына итермелейді.

Аллаға деген махббат жолы мен ақиқатты іздеуші әйелдердің арасында шексіз қуанып күй кешетіндермен қоса тоқтамастан жылап мұңға бататындары да болған. Парсылық Ша'уана түрлі кедергілердің күшімен Алланы көздерім көре алмайды, мен сол үшін жылаймын деп, өкінетін болған. Ерлер мен әйелдерді маңайына жинап, ақыл кеңестер беретін, ән айтатын. Оның діни танымы отбасына да ықпалды болған, жолдасы мен баласы кейіннен әулие атанған [11]. Сопы әйелдердің көпшілігінің жанұясы болған, исламның бұл бағыты достық қарым қатынастар мен отбасылақ өзара көмек дәнекерлігі руханилықтың жетілуіне итермелейтінін сезінген. Мұхаммет пайғамбардың тұрмыс және әйел туралы айтқан «бір-біріне жанашыр ерлі-зайыптыны Алла тағала қямет күні өз қамқорлығына алады және жұмақтан орын береді» деген тағлымына ілеседі. Кез келген қоғамның маңызды институттарының бірі – отбасы. Өзіміздің қоғамда да «көптеген тарихи және тілдік деректер қазақ әйелінің отбасылық мәселелерді шешуге белсенді қатысқанын, ерлеріне шаруашылыққа қатысты істерде көп

көмектескенін дәлелдейді. Айғаным, Бопай, Ұлпан, Зере, Ұлжан сияқты әйелдерді халқымыз жоғары бағалаған» дейді С. Бақбергенов. Ақыл-парасаты сай әйелдер тек өз отбасында емес, бүкіл сол аумақта зор беделге ие болып, олардың жақсы атағы алысқа тарап отырған. Осы негізде отбасылық қарым-қатынас туралы Құран былай дейді: «...Ерлер әйелдер үшін мал-мүліктерін сарп етеді... Ерлі-зайыпты екеудің ынтымағы жараспай бара жатқанынан қауіптенсеңдер, онда ер жағынан бір әділ адамды, әйел жағынан бір әділ адамды жұмсаңдар. Аллаh оларды татуластырар болса, онда араларының жарасып кетуіне дәнекер болыңдар. Аллаh шынында да бәрін біліп, барлығынан хабардар болып тұрады» [12]. Құранның бұл үкімі әйел мен еркектің белгілі бір деңгейде теңдігі болғандығын көрсетеді.

Бір өкініштісі сопы әйелдердің қалдырған жазба деректерінің көпшілігі жоғалып кеткен. Осы себепті сопылық дәстүршілдіктің дамуына әйелдердің қосқан үлесі мен олардың рухани даму тарихын тануымызға кедергілер көп. Дегенмен мистикалық рухани тәжірибені жазбаша тасымалдаған біраз танымал әйелдер шығармашылығындағы өлеңдер, әндер, Алла мен Ақиқатты тану тәжірибесінің аллегориялық сипаттамасы және т.б. бұл ағымды тереңірек түснуге септігін тигізеді. Солардың арасында Үндістанның билеушісі (1592-1666) Жахан шахтың сүйікті қызы Фатима немесе Джахан-Ара (Fatimah or Jahan-Ara) жазған Рисала-йи Сахибийа (Risala-i Sahibiyya) туындысындағы сопылықтың шарықтауының таңқаларлық әдемі және нәзік үдерісі шегінде баяндалуы. XY ғ өмір сүрген Дамаскіден шыққан ‘Аишаның (‘Aisha of Damascus), Абу Исма‘ил ‘Абдуллах ибн Мухаммад ал-Ансари ал-Харавиге (396/1005-06 ж. туған) арналған «Маназил ас-са’ирин» (Ходжа ‘Абдуллах Ансари – рухани жолдың тұрақтары) [13] туындысына жазған түсіндірмесі мінез құлық туралы нақыл сөздерге толы мұсылмандық әдебиеттің алдыңғы үлгілерінің арасынан орын алады. Бүгінгі таңда әйел сопылар дәріс оқып, өз тәжірибелерін жазбаша түсіндіріп отырады. Мысалы Суданда емшілік қасиеті бар ұстаз әйелдер көптеп кездеседі. Таяу Шығыста да сопылық дәстүршілдікті тасымалдауда әйелдер маңызды рөл атқарады. Сопылық мектептер Таяу Шығыстан Еуропаға дейін кең таралып отыр, оның жаңа толқындары қосылуда. Әрине танымал сопы әйелдер ылғи да рухани құндылықтарды тасымалдаушы болды.

Жоғарыда айтып өткеніміздей қазақ халқында даналығымен, әулиелік қасиетімен аттары аңызға айналған аналар аз емес. Сондай қасиетті тұлғаның бірі – азан шақырып қойған есімі Нұрила, халық қойған аты Домалақ ана. Ол батыр әрі би болған тарихи тұлға Бәйдібектің үшінші әйелі. Бәйдібектің Домалақ анадан туған Жарықшақ деген ұлының кіндігінен бүгінгі Албан, Суан, Дулат тайпалары тарайды. Домалақ ананың әулиелігі мен көрегендігі туралы аңыз әңгімелер көп. Ол үнемі ел аузында, ұрпақтан ұрпаққа жалғасын тауып айтылып отырады. Деректер бойынша Домалақ ана 1378 жылы туып, 1456 жылы қайтыс болған. «Бесіктен берілетін тәрбиеге айрықша көңіл бөлген ата-бабаларымыздың асыл мұраларындағы ақылы асқан ... Қарашаш, Айман, Домалақ ананың т.б. бейнелері, халқымыздың тәрбие, үлгі-өнегенің мәні туралы өлмес, өшпес мақал-мәтелдері соның айғағы» [14]. Солардың ізін жалғастырушы жаңашыл қазақ әйелдерінің бірқатары бүгінгі таңдағы еркіндік пен өзгеріске бейімделіп, «жаңаға қызығушылық, өзіне және айналасындағыларға өз басының маңыздылығын дәлелдеу, сонымен қатар экономикалық дағдарыстар мен қиындықтар кезеңінде еркектердің жанынан табылып, оларға қол ұшын беруге ұмтылыстары» [15, 7 б.] елбасымыздың «Шығыс халықтарының арасында, жалпы мұсылман әлемінде әйел затын ерекше бағалайтын, қарындасты қатты қадірлейтін халықтың бірі де бірегейі де біздің қазақ» дегенінің дәлелі секілді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қоянбаева Г.Г. Әл-Фараби философиясындағы үлгілі адам мұраты // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 290-317 бб.
2. Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова / А.К. Муминов, при участии А.Ш. Нурмановой и С.-О. Саттарова. Под редакцией С.Н. Абашина. Алматы: Жибек жолы, 2011. – 350 с.
3. Кенжетай Д. Хазини – Ясауи мұрагері // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 4: Ислам философиясы. – 285-291 бб.
4. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989
5. Сейдімбек А. Қазақ әлемі. Оқу құралы. Алматы: Санат,1997. – 464 б.
6. Қазыналы қара шаңырақ. Елді мекендер мен жер-су аттарына байланысты аңыз-әңгімелер мен деректер // Құрастырғандар: Байғұтов М., Файзуллаев Ә. – Алматы: Ана тілі, 1996. – 176 б.
7. Ибн Араби. Избранное. Том 2. Издательство: «Садра», 2014.
8. Ильяс КАЯЕВ Известные женщины в истории ислама // gazeta nv.nfo/content/view/1112/216/ 30.12.2014
9. Руми // Ирано-таджикская поэзия. Библиотека всемирной литературы. Серия первая, том 21. — М.: Издательство «Художественная литература», 1974. — С.127-186
10. Есім Ғ. Адам-зат // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. –Астана, 2006. – Т. 19: Философиялық антропология. Мәдениет философиясы. Дін философиясы. – 14-119 бб.
11. *К. Адам Хэльмински. Женщины и Суфизм // www.sufi.su/component/k2/id*
12. Ниса сүресі, 34-35
13. Ислам: энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1991. – С. 21-22. – 315 с
14. Байғұтова А.М. »Қазақ әйелі» концептісінің этномәдени сипаты // Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Алматы, 2008
15. Деловые женщины Казахстана / Под ред. А.Кенжегалиевой и др. – Алматы, 2002. – 345с.

Бустанов Альфрид
Европейский университет в Санкт-Петербурге
PhD, профессор компании ТАИФ
по истории исламских народов в составе России

ОРИГИНАЛЬНЫЕ СУФИЙСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ XVII-XX ВВ. В КОЛЛЕКЦИИ ВОСТОЧНОГО СЕКТОРА ОРРК НБ КФУ [1]

Академическое изучение рукописей Казанского университета ведется как минимум с 1920х годов, когда коллекцией занимался известный литературовед Гали Рахим (М.М. Габдерәхимов, 1892-1943) [2]. Именно он составил сплошной карточный каталог на латинской графике, включающий описания порядка трех тысяч рукописей. В 1959 г. на службу в Восточный Сектор поступил археограф Альберт Фатхи (1937-1992), посвятивший всю свою жизнь изучению татарских рукописей. По сути это был единственный человек, хорошо знавший университетское собрание рукописей, как инвентаризированных, так и оставшихся без номера [3]. В результате подвижнической работы Фатхи сложился его личный архив, содержащий информацию о практически всех аспектах татарской книжности. Увы, из-за небрежного отношения к этому бесценному архиву часть записей оказалась утерянной либо попала в посторонние руки, но нами была проведена работа по инвентаризации архива Фатхи, насчитывающего теперь 174 объемных дела [4]. На мой взгляд, именно архив Фатхи является ключевым для работы с рукописями университетской коллекции, поскольку он содержит

информацию по истории сложения собрания, функционирования книги в традиционной культуре, по разным аспектам татарского литературоведения (любовная лирика, историография, суфизм, эпистолярный жанр и т.п.), культурным связям с соседями, роли татарских центров на окраине (*төбекләр*), а также био-библиографии татарской литературы. Ко многим рукописям Альберт Фатхи составил подробные аннотации, где указывает на то, чем та или иная рукопись важна для истории татар. Именно благодаря таким «подсказкам» удалось обнаружить ряд важных текстов по суфизму. Архив Фатхи – своеобразный путеводитель по восточным рукописям Казанского университета, помогающий ориентироваться в настоящем море литературы, а также с точностью находить небольшие тексты, скрытые от исследователей под рубрикой *маджму'а* или в очередном списке «Мухтасар ал-викайа».

Более того, на мой взгляд, архив Фатхи должен стать матрицей для дальнейшего изучения рукописей Восточного Сектора. Благодаря его записям мы знаем, какие частные коллекции лежат в основе собрания, какие рукописи попали туда случайно, а какие собирались целенаправленно.

Главный критерий, лежащий в основе методологии Альберта Фатхи, это информативность памятников письменности для истории татарского народа. Именно поэтому Фатхи не предпринял фронтальной каталогизации рукописей, а избрал горизонтальные сечения материала по тематическим рубрикам, касающимся содержания текстов, жизни культурных ареалов, книжного репертуара и его эволюции, формы рукописной книги и т.п. Такого принципа решил придерживаться и автор этих строк, с сентября 2013 г. по август 2014 г. участвовавший в работе по каталогизации, упорядочиванию и научному изучению самой крупной в России коллекции арабографической рукописной книги, хранящейся в Восточном Секторе Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского Федерального Университета (ВС ОРРК НБ КФУ) [5]. В рамках этих занятий одной из приоритетных тем была избрана каталогизация оригинальных суфийских произведений XVII-XX вв. Главной задачей нашего погружения в источники являлось выявление литературы, отражающей конкретные практики и воззрения, присущие локальным суфийским общинам Волго-Уральского региона.

«На выходе» мы хотим получить информативный корпус сведений о сочинениях, созданных татарскими авторами. Полагаем, что этот корпус позволит понять, чем жили суфии Поволжья и что собой представляет их интеллектуальное наследие. Через знакомство с «оригинальной» литературой мы планируем очертить круг «стандартной» книжности, окружавшей суфийские *ханака* как мистического, так и скажем правового и хадисоведческого характера. Такой подход, лежащий за пределами разделения рукописей по языкам [6], информирует смежные области мусульманской книжности и позволяет выходить на более широкие обобщения исторического и культурологического плана.

На данный момент составлены предварительные описания порядка 60 рукописей на татарском, арабском и персидском языках. Большинство рукописей создано в Поволжье и поступило в Восточный Сектор либо в результате реструктуризации публичных библиотек в ранний советский период, либо в ходе репрессий, либо было преобретено в регулярных археографических экспедициях, организуемых до сих пор.

Учитывая тот факт, что в послесталинский период религиозная среда являлась основным источником для приобретения рукописей археографической экспедицией [7], в некоторых населенных пунктах исследователи сталкивались с

практикующими мусульманами, все еще использовавшими рукописи в религиозной практике. Иногда казанские археографы даже оказывались конкурентами исламским деятелям, самостоятельно собиравшим старые тексты для своих нужд. В других случаях, передача книг ставила точку в развитии местного суфизма: свитки [8] с *иджазат-наме* раннего советского времени передавались в архив за отсутствием подходящего преемника. Надо отметить, что очень много рукописей приобреталось у женщин (нередко это вдовы шайхов и имамов).

В этих «удостоверительных» документах, обычно представленных в виде накрученного на деревянный жезл свитка, насчитывающего в длину несколько метров, содержатся имена всех главных представителей конкретного братства, получивших знание по цепочке от Пророка Мухаммада вплоть до современного *халифа* – представителя накшбандийа в регионе. Последний лист свитка был наклеен на кусок ткани, которым и обматывался весь документ. Обычно *силсила* начинается с красивой заставки (*‘унван*) и сопровождается текстом на арабском языке, заключенном в особую рамку, в котором приводится хадис Пророка (по книге персидского суфия Абу ‘Абд Аллаха ас-Сулами (936-1021) [9] о том, что блаженство (*туба*) в раю обещано всем, кто находится под влиянием (*та’сир*) пророческой благодати (*баракат*), которая, помимо сподвижников Пророка, отражается в «друзьях Аллаха» (*аулийа Аллах*), в свою очередь являющихся источником пророческой благодати для шайхов и их учеников. Затем начинается собственно цепочка передачи этой самой благодати от пророка Мухаммада, чье имя заключено в несколько крупных разноцветных колец, к его сподвижникам, чьи имена вписаны в круги поменьше и с меньшим количеством колец. Все последующие кружки с именами связаны друг с другом линиями преемственности. Наиболее важные личности вписаны в крупные кружки, выделенные цветом. Важно отметить, что в цепочке преемственности присутствует не только магистральная линия с их собственными именами и именами их предшественников, но и «побочные» линии, не имеющие отношения к непосредственному владельцу свитка, но представленные в Волго-Уральском регионе. В самом конце свитка помещалось имя современного наставника и его ближайших учеников. Как видим, *силсила* – это блестящий источник о «ближнем круге», окружавшем суфийских наставников. Сама форма свитка, безусловно, играла особую роль: внушительных размеров документ служил своего рода удостоверением для суфиев, доказательством легитимности их духовной власти. Похоже, что у цепочки было не только вертикальное значение (непрерывная преемственность от Пророка), но и горизонтальное измерение, сообщающее о близких, признававшихся линиях передачи сакрального знания. *Силсила* играла центральную роль в идентичности братства и, собственно, составляла костяк самого концепта «братства».

Сложно судить о распространенности и степени влияния, а также устойчивости конкретной традиции при скудных сведениях о *силсила* других локальных центров [10], но именно цепочка преемственности шайхов с. Кизляу (Курманаево, современного Нурлатского района РТ) не только представлена большим количеством списков (около десятка), но и имеет устойчивую рукописную традицию, продолжавшуюся все советские годы вплоть до наших дней. Самый старый из известных списков хранится ныне в Институте восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург) под шифром D487 (свиток размером 48х532 см). Имя переписчика – Мухаммад б. ‘Алам ад-Дин Туплави. По палеографическим данным Л.В. Дмитриева датировала документ началом XIX в. [11]. В Институт

силсила попала в составе библиотеки С.Г. Вахиди, переданной в 1934 г.; где именно документ был приобретен самим Вахиди, пока остается не ясным, но это возможно установить по нескольким вариантам рукописного каталога его библиотеки.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с суфийской литературой в среде мусульман Внутренней России – это обилие сочинений по этике на татарском языке, разъясняющих качества мюрида, настоящего наставника-шайха, а также тонкости их взаимоотношений. Тексты эти часто не имеют названия, их содержание перекликается, но практически не бывает идентичным, и в целом они могут быть классифицированы под рубрикой «Адаб ал-мурид». Примером такого жанра является сочинение шайха накшбандийа-муджаддидийа Мухаммад Мурада, написанное в середине XVIII в. и обсуждающее этику поклонения, обязанности мюрида по отношению к учителю и т.п. [12]. Списки этого произведения известны в Татарстане и Западной Сибири [13].

Некоторые рукописи этического и ритуального плана связывают мусульман Поволжья с Дагестаном и Османской Турцией. Так, в библиотеке хранится единственный список сочинения дагестанского шайха Илйаса ал-Цудакари (ум. в 1904 г.) [14] «Суллам ал-мурид» начала XX в., отправленный автором для публикации Галимджану Баруди (1857-1921) [15], известному казанскому ученому и книгоиздателю. Ценность рукописи [16] заключается в том, что она объемнее печатной версии [17] и содержит информацию, не прошедшую цензуру. Кроме того, в Чувашии совсем недавно была приобретена рукопись начала XVIII в. [18], в которой татарские суфии связывают себя с османскими шайхами, что очень важно с учетом того, что значимость Турции в татарских образовательных сетях растет только ближе к концу XIX в.

Немало рукописей, в том числе анонимных, касается подробного разъяснения различных суфийских практик (виды *зикр*а, *таваджжух*, *рабита*, *муракаба*). Среди них следует отметить короткое сочинение «Кагыйда-и суфийа» Абу Хифза Дарвиш Ахмада Хабибуллах б. Мухаммада начала XIX в., предписывающее *мюрид*ам совершение тихого *зикр*а. Нередко такие «методички» содержат порядок инициации в братство накшбандийа, включающий конкретную цепочку преемственности. Отсюда мы узнаем набор имен суфийских шайхов, действовавших в Поволжье с конца XVIII по середину XX в. Опять же благодаря записям Альберта Фатхи удалось найти короткий трактат шайха ‘Убайдуллы ал-Кизлави (начало XIX в.), посвященный порядку совершения *таваджжух*а – мысленной концентрации на шайхе [19].

К сочинениям практического характера логически примыкает целая коллекция *силсила* и *иджазат-наме* татарских шайхов, визуализирующая сеть суфийского братства. Один из таких источников [20], по сути, объединяет все известные линии преемственности и тем самым очерчивают географию признанного татарского суфизма, в котором представители отдельных линий знали и признавали все другие. Надо сказать, что наряду с сильными линиями учеников Нийаз-кули ат-Туркмани (ум. 1821) и Фаизхана Кабули (ум. 1802) [21], особое место занимает синхронная группа последователей другого бухарского шайха – Гулам-Кадира Ма‘суми, давшего разрешение на наставничество Мухаммаду ‘Али ат-Тюнтяри. Судя по тому, что многие мюриды упоминают в рукописях разные линии, обычно две из них, они были тесно связаны друг с другом. Из известных шайхов, чьи документы сохранились в университетской библиотеке назовем Зайнуллу ишана [22], Мухаммад Наджипа Тюнтяри [23], Баха’ ад-Дина Ваисова и ‘Атауллу Габаши [24]. Тщательная фиксация информации из таких цепочек

преемственности очень важна для просопографии татарского суфизма. Все-таки, мы все еще мало знаем о конкретных шайхах, их взглядах и контактах.

Лингвистическая особенность татарской книжности – тесное переплетение трех основных языков исламского мира – ярко отражена в суфийских текстах, составлявшихся студентами во время учебы у шайха. Некоторые рукописи позволяют проследить, какие тексты изучались мюридом на протяжении десятилетий, а также как развивались его отношения с учителем. Так, сборник, составленный имамом Мухаммадшахом б. Батыршахом в 1860-е годы [25], содержит его переписку с Духовным собранием в Уфе, где он просит снять его с поста имама с целью находиться в услужении шайха ‘Абд ал-Джаббара ал-Парави (ум. в 1864 г.) [26] из линии Фаизхана Кабули. Кроме того, сборник содержит целый ряд произведений (в основном на фарси), читавшихся с учителем, и информацию о других шайхах из линии Нийаз-кули ат-Туркмани. Такая перекличка в использовании текстов и отсылке к *силсила* из обеих линий увязывает две линии накшбандийа, ассоциировавшиеся с шайхами в д. Истерлебаш (династия Тукаевых) и д. Кизляу. Получается, что, несмотря на различие в цепочке преемственности эти линии уживались в этических и ритуальных аспектах.

В этом же сборнике – фактически идеальной хрестоматии татарского суфия – имеется отсылка на другое важное сочинение – «Рисала маданийа» Ни‘матуллы ал-Утари, написанное в начале XIX в. Это сочинение открыл и кратко проанализировал Михаэль Кемпер [27], однако оказывается, что оно было очень популярно в суфийских кругах, а также использовалось и комментировалось не только в Поволжье, но и в ханаках Турции. На основе десятка списков сочинения [28] нами подготовлен его критический текст, выполняется перевод на русский язык. Особенно важна увязка этого сочинения с конкретными центрами суфизма: один из списков сочинения происходит из библиотеки Вали-Ахмада Сабирова (ум. в 1952 г.), последнего шайха из д. Кизляу в современном Татарстане [29], а другой – из библиотеки знаменитого Мухаммад-Закира (1804-1893) из Чистополя [30]. Получается, что «Рисала маданийа» не было каким-то случайным явлением в суфийской литературе и требует особого внимания.

Центр суфизма в д. Истерлебаш, ассоциировавшийся с династией шайхов накшбандийа Тукаевых, был генетически связан с группой татарских суфиев, обосновавшихся в Хорезме, в селении Чәккә близ Ургенча. Это селение было основано в начале XIX в. учеником Нийаз-кули ат-Туркмани – Мухаммадом Шарифом ал-Хорезми (ум. в 1841 г.), переселившимся из Поволжья, поскольку он считал недопустимым жить среди иноверцев и невежд [31]. В результате в Хорезме появилась группа, сыгравшая ключевую роль в распространении накшбандийа-муджаддидийа среди каракалпаков. Важно, что, несмотря на территориальную удаленность, хорезмский «филиал» татарской накшбандийа поддерживал тесные контакты с поволжскими шайхами и его линия преемственности всегда учитывалась в общетатарской схеме накшбандийа.

Этот эпизод тесно связан с агиографическим рассказом, сохранившимся в уникальной чагатайской рукописи конца XIX в. [32], согласно которому татарский студент переселяется из «страны невежества» – Булгара – в «страну ислама» – Хорезм – в поисках наставника, поскольку был неоднократно отвержен татарскими учителями. В Хорезме наш герой видит сон, в котором знаменитый святой Наджм ад-Дин Кубра назначает татарского студента своим *суфра-дар*ом, главой общины, и называет его Наджм ад-Дином ал-Булгари. Рассказ упоминает связь Наджм ад-Дина ал-Булгари с суфиями Истерлебаша и тем самым наводит на мысль на его

тождестве с Мухаммад Шарифом, вышеупомянутым переселенцем в Хорезм. Кроме того, этот рассказ имеет явные параллели с уникальной рукописью «романа о шейхе Наджм ад-Дине Кубра», хранящейся в Института восточных рукописей РАН и описанной Е.Э. Бертельсом, в которой Ахмад б. ‘Умар Хиваки путешествует в поиске знаний и возмущается невежеством учителей, а затем получает *лакаб* Наджм ад-Дин от своего наставника Ибрахима б. Адхама в Багдаде [33]. Этот сюжет должен был иметь некоторое распространение в Хорезме, раз мы имеем две синхронные рукописи с близкими ассоциациями.

Похоже, именно связь с Хорезмом объясняет относительную популярность образа Наджм ад-Дина Кубра среди мусульман Поволжья XIX в. Известно несколько рукописей той эпохи с сочинениями, приписываемыми Наджм ад-Дину Кубра. Кроме того, известно еще два случая прямой идентификации поволжских мусульман с Кубра: И.В. Зайцев обратил внимание на эпитафию Мухаммад Рамадана ал-Аши, в тексте которой он назван «учеником шайха Наджм ад-Дина ал-Кубра». Памятник находится близ озера Аушкуль в Башкирии. Возможно, как и Наджм ад-Дин ал-Булгари, Мухаммад Рамадан был еще одним *увайси*-суфием Кубра. Другой пример происходит из д. Бәрәнгә в современной Республике Мари-Эл. В рукописной истории «Тарих-и Бәрәнгәви», законченной в 1914 г., говорится, что Хафиз ад-Дин ал-Барангави стал учеником накшбандийского шайха Джалал ад-Дина Хийабани в Бухаре и «вступил в кубравийу» [34]. Эти отсылки и ассоциации пока сложно объяснить, однако я полагаю, что популярность Кубра и обращение к кубравийа, исчезнувшей уже в XV в. [35], связаны с группами мусульман, недовольных исламской жизнью в Российской империи. Образ Наджм ад-Дина Кубра и связь с Хорезмом тем самым предстают инструментами борьбы с имперской властью и коррумпированными исламскими институтами.

Рассмотренные образцы оригинальной суфийской литературы Урало-Поволжья позволяют увидеть, как археографическая работа может быть очень полезной для реконструкции религиозной и социальной истории в межрегиональном ключе. Выявленные источники заставляют нас переосмысливать институциональные рамки, в которых развивался суфизм в Российской империи. Каково было значение принципа *силсил*ы для татарских суфиев в XIX в.? Как сочетается доминирование сети накшбандийа-муджаддидийа с многообразием ритуальных практик и идеологических установок внутри линий преемственности? Может быть, мы должны исходить не из принципа *тарика* или *силсила*, а руководствоваться взглядами, распространявшимися в устойчивых локальных центрах? И не окажется ли в итоге, что мы имеем дело с соответствующими центрами (микро-школами) богословской учености в целом, не замыкавшейся на суфизме и отражавшей местные реалии? Думается, что ответы на эти вопросы объяснят и репертуар исламской книжности, массово представленный в архивах и библиотеках.

Примечания:

1. Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-11-16008 «Источниковедение татарского суфизма, XIX–XX вв.».

2. Гали Рәхим. Тарихи-документаль, әдәби һәм биографик җыентык. Казан, 2008. Краткие сведения о сложении коллекции см.: Арсланова А.А. Описание рукописей на персидском языке Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета. Вып.1. М., Казань, 2005. С. 5-10.

3. Альберт Фәтхи: мәкаләләр һәм истәлекләр / төзүче Р. Мәрдәнов. Казан, 2007; Фәтхи А.С. Татар әдипләре һәм галимнәренең кулъязмалары. КДУ Фәнни китапханәсенә 1959-1969 елларда кергән кулъязмаларның тасвирламасы. Казан, 1986; Фәтхи А. Татар әдипләре һәм

галимнәренең кулъязмалары. Беренче бүлек. Казан, 1960; Фәтхи А. Татар әдипләре һәм галимнәренең кулъязмалары. Икенче бүлек. Казан, 1962; Фәтхи А. Татар әдипләре һәм галимнәренең кулъязмалары. Өченче бүлек. Казан, 1968.

4. Подробно об архиве Альберта Фатхи см.: Ә.К. Бостанов. Альберт Фәтхи архивы // Фәнни Татарстан. 2015 (*в печати*).

5. Имеющиеся каталоги коллекции восточных рукописей включают в себя: Арсланова А.А. Описание рукописей на персидском языке; Кәримуллин Ә. Төрки телләр белеме. Казан, 1962; Идиятуллин М.Н. Арабские рукописи по астрономии и математике в фондах Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского. Казань, 1987. В настоящий момент к печати готовятся второй выпуск каталога персидских рукописей А.А. Арслановой и каталог арабских рукописей по грамматике, истории и медицине, составленный еще в 1980-е годы М.Н. Идиятуллиным.

6. Многочисленные суфийские рукописи на персидском языке описывались А.А. Арслановой: Арсланова А.А. Описание рукописей. С. 208-345; Арсланова А.А. Персоязычные рукописи по суфизму в собрании Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского К(П)ФУ // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2014. № ½ (74-75). С.179-193.

7. Бустанов А.К. Пересмотр концепций советского ислама: Зайнап Максудова и изучение татарской литературы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: Сб. статей / Отв. ред. Д.В. Брилев. Казань, 2014. С. 482-488; Госманова Д.М. Каурый калэм эзеннэн… // Безнен мирас. 2014. № 5. С. 20-28; № 6. С. 41-43; Усманова Д.М. Миссия археографических экспедиций в сохранении и развитии традиций востоковедения и исламоведения в Казанском государственном университете // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: Сб. статей / Отв. ред. Д.В. Брилев. Казань, 2014. С. 465-481.

8. О некоторых памятниках такого рода: Сибгатуллина Ә.Т. Татарларда суфи силсилаләре // Источники и исследования по истории татарского народа: Материалы к учебным курсам в честь юбилея академика АН РТ М.А. Усманова. Казань, 2006. С. 346-359.

9. О нем см.: Lutz Berger: *Geschieden von allem außer Gott. Sufik und Welt bei Abû Abd ar-Rahmân as-Sulamî*. Hildesheim, 1998.

10. См. например рукопись №7361 в архиве ИЯЛИ АН РТ. Известны также тексты цепочек преемственности, приведенные в качестве приложения к *иджазат-наме* – документу, разрешающему преподавание мистического пути или чтение конкретной книги. В частности, *иджаза* шайха Джа‘фара ас-Сани ал-Булгари своему ученику шайху ‘Абд ал-Латифу ал-Булгари, датированная 1290/1873-74 г. (ИЯЛИ АН РТ, шифр №23/ XVIII, лл. 219^{а}-220^{а}).

11. См. описание: Дмитриева Л.В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения РАН. М., 2002. С. 95-96. К сожалению, рукопись сильно изветшала и не выдается в читальный зал. Нам удалось ознакомиться с внешним видом списка зимой 2008 г. Свиток, содержащий имена суфийских шайхов, намотан на массивный деревянный жезл. Рукопись обмотана куском ткани, судя по всему прикрепленным к последнему листу свитка.

12. ВС ОРРК НБ КФУ, 205т, лл. 2^{а}-77^{б}; 4003т, лл. 1^{б}-30^{а}; 5976т, лл. 20^{а}-51^{б}; 5993т, лл. 1^{а}-20^{а}, 5939т, лл. 10^{б}-37^{а}; 5948т, лл. 73^{а}-85^{б}.

13. Бустанов А.К. Книжная культура сибирских мусульман. М., 2013. С. 171.

14. См. о нем: Шихалиев Ш.Ш. «Кифайат ал-мурид» Ильяса ал-Цудакари как памятник по истории суфизма в Дагестане // Pax Islamica 2(7) 2011. 6-17.

15. Юсупов М.Х. Галимджан Баруди. Казань, 2003.

16. ВС ОРРК НБ КФУ, 427ар, 68 л.

17. Ильяс-Хаджи б. Махмуд ал-Цудакари. Суллам ал-мурид. Казан, 1903.

18. Шайх Мухаммад б. ‘Абд Аллах. [«Адаб ал-мурид»]. ВС ОРРК НБ КФУ, 6019т, лл. 48^{б}-69^{а}.

19. Сохранилось как минимум два списка сочинения: ВС ОРРК НБ КФУ, 2099ар, лл. 66б-68б (из библиотеки С. Вахиди); ВС ОРРК НБ КФУ, 545ф, лл. 77^{б}-79^{б} (приобретено Джавадом Алмазом, рук. №10. См. акт о приеме этой небольшой коллекции: ВС ОРРК НБ КФУ, фонд 6. Альберт Фатхи. 153 с.б. Кулъязмалар һәм сирәк китаплар керү хронологик тәртип белән. 1958-1980. Лл. 11-15).

20. ВС ОРРК НБ КФУ, 5947т, л. 6б.

21. Об этом подробно: Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789-1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 129-151.

22. ВС ОРРК НБ КФУ, 2010 ар, лл. $4^{б}$-$8^{а}$ (автограф).

23. ВС ОРРК НБ КФУ, 6053т. 1 л.

24. ВС ОРРК НБ КФУ, 1722т, лл. $21^{а}$-$45^{а}$.

25. ВС ОРРК НБ КФУ, 5939т, 106 л.

26. Очень короткие заметки об этом важном шайхе: Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 2 том. Казан, 2009. 98 б.; Мухаммад Мурад Рамзи. Та'рих 'улама' Булгар ва-Казан. Казан, б.г. С. 179-180.

27. Кемпер М. Суфии и ученые. С. 174-185.

28. Списки в Казанском университете: ВС ОРРК НБ КФУ, 2322ар, лл. $1^{б}$-$46^{б}$ (из библиотеки Саида Вахиди); 2389ар, лл. $59^{б}$-$93^{б}$ (из библиотеки Мухаммад-Закира ал-Чистави); 3205ар, 66 л. (из библиотеки Вали-Ахмад ишана).

29. Minnullin I.R. «La lutte contre les «saints». La politique soviétique à l'égard des pèlerinages de musulmans dans la Moyenne Volga dans les années 1950 et 1960», in *Slavica Occitania* 2013/36: 159–176.

30. Хасавнех А.А. Биографические сведения о татарском шейхе Мухаммад Закире ал-Чистави в дагестанских арабоязычных рукописях // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2012. №1(18). С. 78–81.

31. Мухаммад Мурад Рамзи. Тарих 'улама Булгар ва Казан. С. 143-146; Фәхреддин Ризаэддин. Асар. 1 том. Казан, 2006. 178-180 б. (здесь текст оригинала дан в сокращенном виде).

32. ВС ОРРК НБ КФУ, 740ф, лл. $92^{б}$-$110^{б}$.

33. ИВР РАН, рук. А708, лл. $1^{б}$-$12^{б}$. См. также: Бертельс Е.Э. Избранные сочинения. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 329.

34. «Кубравийага мансуб улды» (Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ АН РТ, рукопись 39/34, лл. 99^{b}-100^{a}). Благодарю Аллена Франка, указавшего мне на это место в рукописи. Подробно об этом выдающемся произведении татарской дореволюционной историографии см.: Әхмәтҗанов М.И. Мирас истәлекләре. Казан, 2008. 3-63 б.; Frank A.J. *Bukhara and the Muslims of Russia. Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston, 2012; Frank A.J. «A Month among Qazaqs in the Emirate of Bukhara: Observations on Islamic Knowledge in a Nomadic Environment,» in: Sartori P. (ed.) *Explorations in the Social History of Modern Central Asia (19th – Early 20th Century)*. Leiden, 2013.

35. DeWeese D. «The Eclipse of the Kubraviya in Central Asia« in *Iranian Studies* 21 (1/2) (1988): 45–83.

Neal Sydney Robinson
MA (Oxford), PhD (Birmingham)
L.N. Gumilyov ENU
PhD, professor

INTER-RELIGIOUS DIALOGUE FROM A RELIGIOUS STUDIES PERSPECTIVE: A PERSONAL VIEWPOINT

A dialogue is a conversation between two or more people. Most conversations are mundane but on occasion they can be profoundly enriching. They can radically alter the way in which we perceive ourselves and how we relate to others. This will only happen when there is reciprocal openness and sincerity; when the participants are free to speak with passion about the things that they feel deeply about; when they are not afraid to disagree with one another; and when they are totally honest about their own doubts, misgivings and uncertainties. High-profile interreligious dialogues rarely meet those criteria.

Now let us consider the mission statement on the home page of the King Abdullah bin Abdul Aziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue:

«WE BELIEVE in the sanctity of human life and the inherent dignity of every person.»

«WE BELIEVE that religion is an enabler of respect and reconciliation.»

«WE BELIEVE that dialogue among people of different religions and cultures is the path to lasting peace and social cohesion.

«WE AFFIRM the purposes and principles enshrined in the Universal Declaration of Human Rights, in particular the right to freedom of thought, conscience and religion. These equal and inalienable rights of all members of the human family are the foundation of freedom, justice and peace in the world» [1].

The Centre, in the heart of Vienna, was founded in November 2012, with Saudi Arabia generously undertaking to finance the first three years at an annual cost of $11-17 million. A few weeks ago, however, the Austrian government threatened to close it down: not because of its mission statement, nor because of its activities, but because of the international outcry at Saudi Arabia's sentencing of Raif Badawi, a 31-year old Saudi blogger, to 1,000 lashes, 10 years in prison and a massive fine, for allegedly insulting Islam. Badawi has not published caricatures of the Prophet and he has not renounced Islam. His 'crime' is to have criticised senior religious figures and to have advocated secularism - the separation of religion and state - as «the practical solution to lift countries (including ours [i.e. Saudi Arabia]) out of the third world and into the first world»[2]. Eighteen Nobel prize-winners have written an open letter to Saudi academics, urging them to support Badawi [3]. Seven American intellectuals, who are all members of the US Commission on International Religious Freedom, have volunteered to face public flogging in Badawi's place [4]. But the Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue, despite its much-vaunted beliefs and affirmations, appears to have done absolutely nothing. As the Austrian Chancellor so aptly put it, the institution «is not worthy of being called a dialogue centre. It is a silence centre» [5].

Tomorrow (14 February 2015) will be the twenty-sixth anniversary of Ayatollah Khomeini's fatwa against Salman Rushdie. That too is something that many of us feel passionate about.

«'We are from Allah and to Allah we shall return'. I am informing all brave Muslims of the world that the author of *The Satanic Verses*, a text written, edited, and published against Islam, the Prophet of Islam, and the Qur'an, along with all the editors and publishers aware of its contents, are condemned to death. I call on all valiant Muslims wherever they may be in the world to kill them without delay, so that no one will dare insult the sacred beliefs of Muslims henceforth. And whoever is killed in this cause will be a martyr, Allah Willing. Meanwhile if someone has access to the author of the book but is incapable of carrying out the execution, he should inform the people so that [Rushdie] is punished for his actions. *Rouhollah al-Mousavi al-Khomeini*» [6].

The fatwa apparently still stands. As recently as September 2012, the head of 15 Khordad, an Iranian state-funded organisation, increased the reward for killing Rushdie to approximately $3.3 million [7].

In some respects, the two cases are very different. Unlike Badawi's blog, Rushdie's novel, *The Satanic Verses*, contains things that most Muslims would find offensive. Hence, before the fatwa was issued, the book was banned in India, Bangladesh, the Sudan and South Africa, and burned by protesters in Bolton and Bradford – two English cities with large Muslim populations. In other respects, however, they are disturbingly alike. The sentencing of Badawi and the fatwa against Rushdie both violated the universal human rights of free speech and freedom of religion. Moreover, both cases involved the criticism of religious authorities. For, in addition to maligning the Prophet and his wives,

The Satanic Verses satirized several eminent Muslim leaders including Ayatollah Khomeini himself [8].

It is not my intension to demonise the people of Saudi Arabia or Iran. I am aware of the diversity within both countries. I am also aware that, for strategic and economic reasons, western leaders have long turned a blind eye to human rights abuse in Saudi Arabia, and that there is invidious anti-Iranian propaganda in sections of the western media. However, there is little scope for interreligious dialogue - no matter how lavish the funding – when advocates of draconian punishments masquerade as champions of human rights, and articulate dissidents are excluded from the conversation. Alas, he who pays the piper usually calls the tune.

For that very reason, official interreligious dialogues often obscure the fact that there is considerable diversity *within* religions. Let me give two striking examples of this diversity, one from the sixteenth century the other from the twentieth.

Bartolomé de Las Casas (d. 1556) and Diego de Landa Calderón (d. 1579) were almost exact contemporaries. Both were Spaniards. Both were devout Roman Catholics. And both were appointed bishops in Latin America. But there the similarity ends. Las Casas' *Brief Account of the Destruction of the Indies*, written in 1542 and sent to the Spanish crown prince, the future King Philip II, depicted the cruel treatment of the indigenous people of Hispaniola and expressed the author's fear that Spain would incur the wrath of God because of the brutality with which it had colonised the Greater Antilles [9]. The tract had an almost immediate effect in the form of humane legislation enshrined in the New Laws. Twenty years later, however, Landa, the other Spanish prelate I mentioned, conducted an unauthorised inquisition in the Yucatan, burning Maya codices and cult objects, and interrogating dozens of Maya nobles under torture [10]. One wonders which of the two good bishops the King of Spain might have sent to an interreligious dialogue, financed with real gold from the Americas rather than black gold from the Arabian Desert!

The lives of Hasan Tourabi (now in his eighties) and Mahmoud Taha (judicially murdered in 1985) likewise overlapped. Both were Sudanese. Both were Sunni Muslims. Both were politicians. But there, too, the similarity ends. Tourabi was instrumental in implementing a harsh form of Sharia law which fuelled the long-standing conflict between north and south. In 1986, when he was Minister of Justice, he authorised 96 amputations for theft [10]. The previous year, he engineered the execution of Taha, his political rival. Taha's alleged crime: «Heresy, opposing the application of Islamic law, disturbing public security, provoking opposition against the government, and re-establishing a banned political party.» However, the crux of the matter was Taha's controversial theory of «the second message of Islam». He held that legislation based on the Qur'an's Medinan suras was appropriate in the Prophet's time but irrelevant and unjust in the modern age. Instead, new laws promoting sexual and religious equality, religious freedom and human dignity, should be formulated on the basis of the Meccan suras, which contain the original message of Islam [11].

It should be obvious from these examples that before there can be meaningful inter-religious dialogue there needs to be genuine intra-religious dialogue. This is particularly true in the West where Islam is often portrayed as the monolithic 'Other' locked in an ever-intensifying 'Clash of Civilisations'.

1. http://www.kaiciid.org/ accessed 20/02/2015

2. Ian Black, «A look at the writings of Saudi blogger Raif Badawi - sentenced to 1,000 lashes» *The Guardian* 14 January 2015 http://www.theguardian.com/world/2015/jan/14/-sp-saudi-blogger-extracts-raif-badawi accessed 20/02/2015

3. «Raif Badawi Nobel laureates' letter to Saudi Academics» *The Independent* 19 January 2015 http://www.independent.co.uk/voices/comment/raif-badawi-nobel-laureates-letter-to-saudi-academics-9989077.html accessed 20/02/2015

4. B. C., «Blasphemy and Whipping: Lash us instead», *The Economist,* 21 January 2015 http://www.economist.com/blogs/erasmus/2015/01/blasphemy-and-whipping accessed 20/02/2015

5. Soeren Kern, «Austria Threatens to Close Saudi-Backed Interfaith Dialogue Center», *Gatestone Institute,* 8 Feruary 2015 http://www.gatestoneinstitute.org/5194/austria-saudi-kaiciid accessed 20/02/2015

6. Quoted in «1989: Ayatollah sentences author to death», *BBC News* http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/14/newsid_2541000/2541149.stm accessed 20/02/2015

7. Saeed Kamali Dehghan, «Salman Rushdie bounty increased amid anti-Islam film controversy» *The Guardian,* 17 September 2012 http://www.theguardian.com/books/iran-blog/2012/sep/17/salman-rushdie-bounty-increased-film accessed 20/02/2015

8. Neal Robinson, «Reflections on the Rushdie Affair», in D. Bowen, *The Debate About 'The Satanic Verses': Bradford Responds,* (Bradford: BICC, 1992) 33-44

9. Bartlomé de las Casas, *A Short Account of the Destruction of the Indies,* edited and translated by Nigel Griffin, 2nd. (London: Penguin Books, 2004)

10. David E. Timmer,(1997), «Providence and Perdition: Fray Diego de Landa Justifies His Inquisition against the Yucatecan Maya», *Church History* 66.3 (1997) 477–483.

11. Mohamed Charfi, *Islam et liberté: le malentendu historique* (Paris: Alban Michel, 1998) 29

12. Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam,* translation and introduction by Abdullah Ahmed an-Na'im 2nd (Syracuse N. Y.: Syracuse University Press, 1996)

Камаладдини, Сайиид Мухаммад Бакир
Университет Пайам-и Нур
доктор, профессор

خواجه احمد يسوي و طريقت يسويه در منابع فارسي

دكترسيدمحمدباقر كمال ا لد يني
دانشيار دانشگاه پيام نور

عرفان در لغت به معنی شناختن، معرفت و شناسائی حق تعالی و در اصطلاح یعنی یافتن و شناخت حقایق اشیاء از طریق کشف و شهود. در ادبیات غنی فارسی یکی از مضامین مهم و اساسی، بحث عرفان و تصوف است که از همان دوره های نخستین می توان ردپای آن را جستجو کرد، لکن در قرنهای 7 و 8 هجری با شاعرانی چون عطار، مولانا و حافظ به اوج خود می رسد و بهترین آثار در این زمینه به وجود می آید.

عرفان ايراني در حقيقت جلوه اي از فرهنگ ايران پس از اسلام بود كه در خانقاه ها در برابر مهاجمين و بيدادگران زمان رخ نمود. چه شور و حال نهفته در آن عالي ترين پناهگاه معنوي و روحي شد و سبعيت و درنده خوئي و شقاوت جاري زمان را نفي كرد و چون سايباني فرح انگيز انسان تنها و اسير خشونت و بيداد آن روزگار را به سايه سار سبز و خرم خود فراخواند و عشق و شور و جذبه آفريد و عطر معنويتي عميق را در آن فضاي مسموم و خون آلود و پرهول پراكند و به قول سنائي:

آب آتش فروز عشق آمد
آتش آب سوز عشق آمد

ويا به زبان مولانا :

جسم خاك از عشق برافلاك شد
كوه در رقص آمد و چالاك شد

همانطور كه مي دانيم يكی از عوامل مهم در حفظ و گسترش اسلام در آسیای مرکزی وجود عرفا و متصوفه و طریقتهای مختلف آنها بوده است. در این منطقه فرقه های مختلفی از متصوفه همچون: یسویه، نقشبندیه،

قادریه، کبرویه و ... فعالیت داشته اند. لکن با عنایت به اینکه ترکستان زادگاه خواجه احمد یسوی بوده است، این ناحیه بیشتر تحت تاثیر افکار و عقاید این عارف و صوفی نامدار بوده است.

خواجه احمد یسوی به احتمال زیاد در اواخر قرن 5 ه./ 11 م. در قصبه اسپیجاب (اسفیجاب) واقع در ترکستان غربی متولد شد. اسپیجاب که به نامهای صیرم و آق شهر نیز معروف است، در قرن پنجم ه./ یازدهم م. یکی از مراکز مهم فرهنگ اسلامی و ایرانی بود. گفته اند پدرش شیخ ابراهیم نام داشت و نسب او به حضرت علی – ع – می رسد. همچنین بر طبق یک روایت، شیخی از اولاد حضرت علی – ع – در شهر صیرم از شهرهای ترکستان می زیست که گفته اند او همان شیخ ابراهیم – پدر خواجه احمد – بوده است. بنا به اشارت دیوان حکمت، شیخ ابراهیم برطبق اشاره معنوی پیامبر اسلام – ص – به صیرم آمده و توسط آن حضرت ارشاد شده است. با توجه به اینکه احمد منتسب به سلسله خواجگان بود، وی را خواجه احمد نامیده اند.

خواجه احمد در خردسالی و به علت درگذشت پدرش یا به عللی دیگر به همراه خواهر بزرگش به یسه (ترکستان) رفت و در آنجا اقامت کرد. یسه در آنزمان یکي از مراکز فعال دیني محسوب مي شد و طریقتي در آنجا به رهبري « ارسلان « بابا « یا « شیخ بابا اصلان « وجود داشت. احمد تحصیلات ابتدایی خود را در این شهر به پایان رساند و سپس عازم بخارا شد. در آن زمان آل برهان بر بخارا حکومت می کردند و این شهر مرکز بزرگ علم و دانش در ماوراء النهر بود که هزاران دانشجو از سراسر ترکستان برای کسب علم و دانش به آنجا می آمدند.

خواجه احمد در بخارا نزد شیخ یوسف همدانی (535-440 ه. / 1140-1049 م.) که مشهورترین صوفی زمان خود بود،شاگردی کرد و به شدت تحت تاثیر وی قرار گرفت و خلیفه و نماینده او گردید. خواجه احمد در سال 555 ه. / 1160 م. رسما از جانب او به یسه (ترکستان) بازگشت و طریقت یسویه را که ادامه دهنده سلسله تصوف ایرانی بود در این منطقه پایه گذاری کرد. او تا سال 562 ه. / 1166 م. یعنی تا سال فوتش در این شهر به تبلیغ تصوف و طریقت خود پرداخت. بیشترین فعالیت خواجه احمد در میان روستائیان و کوچ نشینان بود و از این لحاظ او مجبور بود خود را با شرایط محیط تطبیق دهد. ساکنان این مناطق هر چند مسلمان بودند، لکن درک آنها از اسلام درکی سطحی و صوری بود.

عطار نیشابوری – شاعر نامدار قرن هفتم هجری – در منظومه منطق الطیر، او را « پیر ترکستان « نامیده و این حکایت را از او نقل کرده است:

داد از خود پیر ترکستان خبر — گفت من دو چیز دارم دوستتر
آن یکی اسب است ابلق گام زن — وین دگر یک نیست جز فرزند من
گر خبر یابم به مرگ این پسر — اسب می بخشم به شکر این خبر
زانکه می بینم که هستند این دو چیز — چون دو بت در دیده جان عزیز
تا نسوزی و نسازی همچو شمع — دم مزن از پاکبازی پیش جمع
هر که او در پاکبازی دم زند — کار خود تا بنگرد بر هم زند
پاکبازی کو به شهوت نان خورد — هم در آن ساعت قفای آن خورد

همچنین نویسنده کتاب مهمان نامه بخارا – فضل بن روزبهان خنجی – در عظمت مقام او فرموده:

ای تو گرفتار غم ناکسی — دست تو و دامن قطب یسی
آنکه سپه دار ره سرمدست — شاه یسی خواجه آقای احمدست
درگه او کعبه حاجات شد — خلوت او جای مناجات شد
خم ملک از بر او جرعه نوش — جوق ملک گشته از او سبزپوش
بر دلش انوار رسیده ز حق — انی اناالله شنیده ز حق
مرقد او هر که زیارت کند — او به حقش زود سفارت کند
بود امین ساکن او روز عید — صبحه الله صباحا سعید

در این دوره که در هر گوشه ای از ممالک اسلامی، خانقاهی برپاشده بود، خواجه احمد یسوی نیز با استفاده از این فرصت و در سایه شرایط مناسب، موفق شد عده زیادی را به دور خود جمع کند. احمد یسوی هنگام 63 سالگی در گوشه ای از تکیه اش، « چله خانه « ای ساخت. در دیوان حکمت از این چله خانه (چله گاه) فراوان سخن رفته است. او برای تعلیم مریدانش – علیرغم آشنایی با علوم اسلامی و ادبیات فارسی - اشعاری ساده به نام حکمت در مجموعه ای به نام دیوان حکمت شامل: پند و اندرز، سفارش به انجام احکام دینی، مذمت دنیا، مدح و ستایش پیامبر اسلام – ص – و ... سرود. اینگونه اشعار که بزرگترین اثر خواجه احمد یسوي است به شیوه و نظم عامیانه سروده شده و در آن از لغات عربی و فارسی استفاده شده است.

نویسنده کتاب مهمان نامه بخارا همچنین در وصف کلام خواجه احمد اینگونه می فرماید:

حبذا قبر خواجه یسوی — تابع راه خاصه نبوی
سخنش روح بخش اهل سلوک — بنموده طریق سهل سلوک
بارک الله در یگانه او — سخن گرم ترکیانه او

پای تا سر تمام آب زلال جان من تازه زان زلال وصال

و از جمله فواید که فیض الهی بدین فقیر منحت و عطا فرمود یکی آن بود که کتابی از مصنفات حضرت خواجه یسوی قدس الله روحه العزیز مطالعه کردم. آن به زبان ترکی بود، چندان دقایق علوم و حقایق علم تصوف درو یافتم که گمان ندارم که در مقاصد سلوک و بیان مراتب وصول و حقایق مواجید و ذکر ترتیب منازل سالکان و مقامات واصلان مثل آن کتابی مرتب شده باشد و مطالعه کتاب شریف در لیالی مجاورت، فیوض و برکات عطا فرمود که شمه ای از آن در شرح و بسط در نمی آید.

یسویه با نیرو گرفتن از زبان و فرهنگ منطقه، نفوذ خود را تا آناطولي و بلغار گسترش دادند اما با ظهور و پیشرفت فرقه نقشبندیه در قرن 8 از نقش آنها کاسته شد. مهمترین نکته در اندیشه و طریقت یسوي، ترکیبي است که میان يك نوع فرهنگ برگرفته از تصوف ایراني و زبان و شیوه اي که در میان اقوام ترك کاربرد داشت صورت گرفته است. طریقت یسویه که از فرقه هاي تصوف اهل سنت است تمام سنن و عقاید سنت را پذیرفته و اجراي کامل احکام شریعت را از شرایط ورود در طریقت مي داند. متاسفانه با وجود نقش گسترده این گروه در این منطقه در گسترش اسلام، این طریقت در جهان اسلام شهرت زیادي ندارد و منابع مهمي درباره آنها در دست نیست.

به طور خلاصه می توان آداب طریقت یسویه را به شرح زیر بیان کرد:

- مرید کاملا در برابر شیخ تسلیم است.
- مرید شخصی باهوش، زیرک و دانا است.
- مرید در اجرای اوامر شیخ کاملا ساعی و کوشا است.
- مرید راستگو است.
- مرید با وفاست.
- مرید همه اموالش را در راه شیخ نثار می کند.
- مرید رازدار است.
- مرید با دوستان شیخ دوست، و با دشمنان او دشمن است.
- برای رسیدن به حق، آماده نثار جان خویش است.

احکام مهم طریقت یسوی عبارتند از:

معرفت خدا، جوانمردی، صدق، فناء فی الله، توکل، اندیشه در حق.

آداب طریقت یسوی به شرح زیر است:

دو زانو نشستن، برتر شمردن دیگران و پائین شمردن خود، رعایت ادب در برابر شیخ و دیگران، افشا نکردن اسرار.

در طریقت یسوی، خلوت از اهمیت زیادی برخوردار است و بای خود اصول و قواعدی دارد. بنا به عقیده احمد یسوی، در حروف واژه خلوت حکمتهای زیادی نهفته است. در هنگام خلوت باید آنچه در ارتباط با نفس و لذات شیطانی است، از میان رفته باشد و قلب انسان سرشار از نور خداوندی باشد. خلوت از نظر احمد یسوی دو گونه است: خلوت شرعیت و خلوت طریقت. کسی که نتواند خلوت شرعیت را به پایان برساند نمی تواند وارد خلوت طریقت شود. برای انجام خلوت با اجازه مرشد باید یک روز قبل از آن روزه گرفت و قبل از روز خلوت، پس از نماز صبح، بر تسبیح و تحلیلها افزود و بعد از آن به صف ایستاده هشت بار تکبیر گفت. بعد از نماز عصر در همان روز، تمام درها و سوراخهای خلوتخانه مسدود می شود و مرید تا غروب با ذکر و استغفار به درگاه خداوند التماس می کند و می گرید. این خلوت چهل روز طول می کشد.

ذکر اره در طریقت یسوی عبارت است از گذاشتن دو دست روی دو زانو و حبس کردن نفس و « هی « گفتن. همانگونه که درودگری اره اش را بر روی تخته می کشد، ذاکر نیز باید برای تمییز و بی آلایش کردن قلب با ورد و ذکر اره بر قلبش کشد.

پس از درگذشت خواجه احمد یسوی، مقبره او در ترکستان زیارتگاه مریدانی است که هر روز به قصد زیارت او عازم آن شهر می شوند. خصوصا در مراسم مخصوصی که در اواسط فصل زمستان در آنجا برگزار می شود، هر سال دهها هزار نفر در آنجا گرد هم آمده، به مدت یک هفته به اجرای مراسم می پردازند. ساکنان ترکستان و نواحی مجاور خصوصا ثروتمندان تلاش می کنند در زمان حیات خود قطعه زمینی در جوار این آرامگه خریداری کنند تا پس از مرگ در آنجا دفن شوند. خلاصه اینکه دفن شدن در این مکان برای مردم این مناطق یک افتخار محسوب می شود.

در اواخر قرن هشتم هجری / 14 م. مقبره خواجه احمد به فرمان تیمور و به دست عماران ایرانی به صورت زیبایی ساخته شد. همچنین خانقاه او به طرز باشکوهی مرمت و بازسازی شد. نام این معماران در چند

جای مختلف خصوصا بر روی دیگ برنزی مقبره نوشته شده است. این دیگ که حدودا دو تن وزن دارد، در کمال زیبایی ساخته و با نقوش گل نیلوفری تزیین شده است. ساختمان گنبد اصلی مقبره حدود 18 متر قطر و 37 متر ارتفاع دارد.

نه تنها پیروان و مریدان خواجه احمد بلکه عده ای از شاهزادگان، پادشاهان و ... نیز به زیارت آرامگاه او رفته و می روند. شاید دلیل این کار سخن خواجه باشد که بدین گونه نقل کرده اند: « دیگر از جلایل فواید که درآن مقام عالی فرمودند، یکی آن بود که بر زبان فیض آثار جاری شد که حضرت خواجه یسوی قدس الله سره العزیز فرموده اند: هر که زیارت ما کند، اگر شیری باشد، روباه گردد و اگر روبهی باشد، شیر گردد. همانا مراد آن است که اگر زیارت ما در نخوت و تکبر کند و از نوال فیض مرقد ما سیری نماید و از روی دلیری و تکبر در این معرکه شیری نماید، قوت همت ما او را مغلوب گرداند و همچو روباهش درسوراخ عجز منکوب سازد و اگر از طریق افتادگی و تواضع خود را عاجز همچو روباه سازد، ما او را به صد فیض شیر گردانیم و از نوال خوان احسانش سیر گردانیم. شما شکر کنید که خستگی از شما آثار نخوت دور گردانیده، بدین آستانه آمدید. گفتم بلی، مصدق آنکه ما را به دیدارحضرت خان سیر ساختند و در پناه حمایت و سایه وقایت آن حضرت شیر گردانیدند «

این آرامگاه، مسجد و خانقاه توسط یکی از خانهای ازبک – احتمالا شیبانی خان ازبک – مرمت و بازسازی شده است. همچنین زیارت این آرامگاه توسط این خان به قلم نویسنده کتاب مهمان نامه بخارا اینگونه آمده است: « سبق ذکر یافت که حضرت خاقان عالی مکان روز عید اضحی در بلده سغناق اقامت به وظایف یوم العبد فرمودند. دیگر روز که اول ایام التشریف بود، اردویه همایون از سغناق کوچ فرموده و بعد از دو روز دیگر مرکب گردون مقام، عنان به صوب مدینه صبرام { صیرم } منعطف ساختند و تجدید تفرج آن بلده طیبه الارجاء طاهر الانحا فرموده، چتر دولت در ارباض آن مملکت برافراختند و از آنجا کوچ فرموده در صحرای بلده یسی خرگاه حشمت و خلافت به اوج رسانیدند و صبح روز پنجشنبه پانزدهم ذیحجه همچو خورشید تابان از افق بلده یسی طلوع فرمودند و احرام زیارت مرقد حضرت خواجه بسته و دعوت الهی لبیک، از روی صفا، طواف آن کعبه حاجات کردند و سعی ساعی در باب مناجات دریافتند و در عین خشوع و خضوع به صوب زیارت آن موطن مجاوران از اصحاب سجود و رکوع شتافتند و آنچه از وظایف تعظیم و تکریم چنان مقامی عظیم کریم سزد از خدام ذوی الاحتشام به ظهور آمد و در خارج از قبه مزار، کنار صفه غربی را بر آستانه مرقدست به عز جلوس افتخار بخشیدند و حفاظ کلام الله به آداب و وظایف قرائت و تلاوت اقدام نموده و مجاوران مزار سفره اطعمه لذیذه فاخره را بند گشوده، فیوض صوری و معنوی متواتر و متوالی و متعاقب و متتالی شد و این فقیر حقیر مریض کریب کئیب که قریب به یک ماه بود که همچو هلال در تعب فراق آن حضرت بدن را کاهیده و در پناه ضعف بدن در آن ولایات پناهیده بودم، با آفتاب اوج خلافت در آن برج اولیا قران نمودم و از عز معانقه خورشید امید همچو بدر به نور کمال، کمال نور برفزودم و زبان را بر جان ناتوان در مدت فراق گذاشته بود، تهنیت کنان گشودم «

در وصف عمارت مزار خواجه احمد یسوی در مهمان نامه بخارا مطالبی آمده است که حاکی از احترام نویسنده و اهمیت این محل است. بخشی از این عبارات به شرح زیر است:

« اما عمارت مزار حضرت خواجه قدس الله روحه از نوادر عمارات معموره عالم و غرایب مصنوعات اولاد آدم است. قبه رفیع البنیان که بنای گنبد هرمان نزد او بی پایه نماید و عقاب چرخ او را در زیر سایه درآید. قصر غمدان صنعاء یمن را غمدان خواند در نعتش اساس آن را ویران سازد... و سنگ حرمان به جانب سدیر و خورنق اندازد، صفه او در ارتفاع از نوادر آفاق است و طاق او در سرافرازی زیر این طاق مقرنس به رفعت پایه طاقست. شرفات ایوان آن بر کنگره کیوان خندیده و مدارج منازلش در رسوخ بنای، چرخ نیلگون را نه پسندیده. صحن خانقاهش از نزهتگاه جنت عدن حکایتی و بسیط سطح او از مدارج ارتاب معراج کنایتی، طاس بالوعه اش نمودار حوض کوثر که زلال نعیم سرمد به تشنگان وادی طلب رساند و چاه عمیق او سینه چشمه سلسبیل که شربت راحت به مذاق سرگردانان بوادی تعب چشاند.

قبه خواجه یسی بنگر — برکشیده به اوج گردون سر
طاق او برترست از هرمان — جهت حرمان ازو قباب جنان
صفه او که رشک کیوان است — طاق در زیر هفت ایوان است
چون کنم مدحت مبانی آن — که ندیدم به دهر ثانی آن
پایه افزار سید علویست — سایه انداز خواجه یسویست
ای خدا رحم کن به ناکسی ام — بنما نوبت دگر یسی ام
تا که بر قبر خواجه رخ مالم — همچو بلبل در آن چمن نالم
ور نباشد بقای من وافی — که نهم رخ به مرقد صافی
چون بدن را ز جان بپردازم — همدم خواجه یسی سازم

« مسجدی که طاق رفیع او به اوج سدره رسیده و بنای منیع او مردمان را صورت بیت الاقصی در دیده کشیده، صفوفش از صفوف معابد عباد یاد می دهد و ابوابش بر چهره آمال عابدان در ثواب می گشاید. جامع کبیر شهر یسی امروز آن مسجد عالی مسند است.

از سر صدق نی ز بلهوسی مسجد خان نگر به شهر یسی
طاق او جفت طاق گردون است بلکه گردون به نزد او دون است
صحن او همچو سطح طاق فلک زمزمه اندرو ز ذکر ملک
گر تو گویی که مسجد اقصاست چون در اقصای عالمست بجاست «

از روایات برمی آید که احمد یسوی پسری به نام ابراهیم داشته که احتمالا در زمان حیات او فوت کرده است و بدین ترتیب نسب همه آنهایی که خود را به او منسوب کرده اند، برگرفته از نسب دختری وی بوده است که « گوهر شهناز « نام داشته است. خواجه احمد یسوی، شاگردان خوبی پرورش داد که پیرو پیر ترکستان گردیدند. یکی از آنها سلیمان بقرغانی و دیگری احمد یوگنکی است. هر کدام از این افراد نویسندهٔ کتابهایی هستند که در آنها لغات فارسی وعربی فراوانی مشاهده می کنیم.

Б. Аташ, Ж. Бекебаев
әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
философия кафедрасының д.м.а, ф.ғ.д.
Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті
дене шынықтыру кафедрасының аға оқытушысы

ШАМАНДЫҚ ПЕН СОПЫЛЫҚТАҒЫ ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ ТРАНС ЖАҒДАЙ

Қазіргі таңдағы қазақ руханиятының тарихи тереңдігіне бойлаудың бір қыры – халқымыздың байырғы діни сенімдеріне сараптамалар жасау болып табылады. Оның ішінде, біз, «экзотикалық» деп айтуға болатындай, мистикалық тұрпатты деп бағалуға келетіндей, өзінің ішкі тылсымдықтары арқылы ерекшеленетін бақсылық пен сопылықтың өзіндік ерекшеліктері мен айырмашылықтарын саралап өтпекпіз.

Бақсы болмысындағы маңызды бір көрініс, әрі оның болмысын анықтаудың, дәйектелуінің, шынайылығының өлшемі – зікір салу. Ол, біздің пайымдауымызша, барлық қозулар мен транстардың, экстаздар мен тренингтердің, басқа да психологиялық үдерістердің, тіпті сопылық, исихазм сияқты дәстүрлі діндердің аскеттік өмір стиліндегі құдаймен тоғысудың түпнегізі немесе жалпы әдіснамалық бағдары болған деп айта аламыз. Зікір салу күрделі психофилософиялық-мистикалық құбылыс. Сондықтан, оны тереңірек ашып көрсету үшін, алдымен, оның басталатын-орындалатын-аяқталатын құбылыс екендігін негізге ала отырып, әрбір сәтін шартты түрде кезеңдерге бөліп анықтап алғандығымыз жөн. Бақсының зікірі, рухтарын шақыру, жындарымен тілдесу т.б. әр түрлі мақсатқа құрылады, магияларды орындау салттарында немесе өзін-өзі әйгілеу (демонстрациялау) барысында жүзеге асады. Соның бірі халықтық медицина, ауруды емдеу салтының көп жағдайда кездесетін келбетін былайша саралап, жүйелеп барып мысалға алып көрсетуімізге болады.

1. Шаманның әлеуметтік-болмыстық қайшылыққа кездесуі. Бақсы үшін ауру адам қалыпты жағдай емес және ол өзінің ішкі дүниетанымы бойынша «әділетсіздік» деп бағаланады. Сондықтан ол жеке адамдағы аурудың пайда болуы мен таралу әділетсіздігімен бетпе-бет кездеседі. Бұндай болмыстың қайшылығы осы тұста қоғамдағы пациенттердің ауруы болып есептеледі. Бұл қазақ дәстүрі бойынша, ауруды бақсыға алып барумен немесе оны ертіп алып келуден басталады. Бұл қайшылық бақсы өмірінде кездесуі тиіс және ол сол үшін жаралғандықтан тартынбауы тиіс. Бақсы тек бұндай әлеуметтік болмыс қайшылығымен ғана емес, табиғат болмысының қайшылықтарымен де бетпе-бет кездеседі. Бірақ бақсы гуманист болғандықтан, ауру адамды емдеуге неғұрлым

жауапкершілікпен қарайды, себебі, бұл тұста, ол бұлт шақырып жаңбыр жаудыру, қобызын бәйгеге қосу сияқты өзінің қуатын әйгілеу үшін емес, адам тағдырына қатысты, кей сәттерде өлім мен өмір таңдауында тұрған антропологиялық-экзистенциалдық мәселе екендігін ол жете түйсінеді.

2. Рефлексиялық – «Мен-Концепция» жағдайына өту. Бұл жерде бақсы ауруды емдеу мақсатын қойғандықтан, өзіне-өзі үңіле түседі. Бұл – өзіне өзінің қайта оралуы, өзін-өзі ашуы, өзін-өзі қайта тануы, өзін-өзі іске асыруы т.б. рефлексиялық үдерістер арқылы жүзеге аса бастайды. Ең бастысы бақсы аурудың ішкі көңіл-күйі мен азабын, қайғысы мен тән ауруын тұтасымен өз призмасынан өткізеді, пациенттің ауру болмысы мен психикасын тұтасымен өзіне көшіріп, яғни, саналы-бейсаналы-биологиялық түрде (әрір клеткасына дейін түршіге сезініп) толықтай түйсінеді. Бұл бақсының өзіне көшірілген ауру адамның жағдайынының моделі мен шынайы бастапқы аурудың күйі тура абсолютті сәйкестенеді.

Нәтижесінде, зікір салу үдерісі аяқталған соң, ол өзін-өзі сынаудың сәтті аяқталғандығына іштей «масаттанады». Бұл жердегі, Мен-Концепция арқылы дәйектеу барынша жақын құбылыс болғандықтан, тек аналогиялық түрде ғана алынған. Мәселен, оның нақты Мені – болмыстың қайшылығымен бетпе-бет кездескен жағдайы, Идеалды Мені – зікір салу сәтінде кешетін күйі, Романтикалық Мені – зікір салу аяқталғаннан кейінгі өзінің-өзіне ризашылық күйі болса, Серпінді Мені – келешектегі жағдайларда да осындай оңды нәтижеге жететіндігіне сенімділіктің артуы. Бірақ бақсының Мен-Концепциясы зікір салу аяқталғаннан соң ғана іске асады, дегенмен, мүмкін емес нәрсені жүзеге асыруы біз үшін Меннің: романитикалық, серпінді, идеалды түрлерімен ғана салыстыруға келетіндей құбылыс.

3. Өзге болмысқа енудің рухтық трансформациясы. Осы сәтте-ақ бақсының өзге болмысқа ену үдерісі басталып кетеді. Ол өзге болмыс өзінің күнделікті-қалыпты еніп жүрген әлемі болғанмен де, сырттай қарағанда, психологмялық қиналыстар басталғандай болады. Себебі, бұл кеңістіктік-уақыттық осы әлем емес, өзге әлем, яғни, басқа бір кеңістік емес, мүлде бөлек әлемнің «есігін» ашу да оңай нәрсе емес, шындығында, жеңіске жете алмағандығы былай тұрсын, бұл әлемнен мүлде қайтып оралмауы да ықтимал.

Сондықтан, өзге әлем шекарасына өту – бақсының өзінің шекаралық жағдайға өтуімен тұспа-тұс келеді. Тәуекелді қажет ететін, өзге әлем бұның мақсатының орындалуына, тіпті өмірінің қауіпсіздігіне де кепілдік бере алмаса керек. Бұндай жағдайларды толықтай біле тұрса да, бақсы өзге әлемге ену үшін қалыпты тұрмыстық сана мен адами болмысының құрсауын жеңу үшін арпалысты бастап кетеді. Қарапайым адамдық сана мен бақсы рухы арасындағы тайталас пен келісушілік, оны өзге мистикалық «таныс-бейтаныс» әлеміне енгізу туралы «шешім қабылдағандай» болады.

4.*Өзге болмыстағы психологиялық-рухтық күрес*. Бақсыны бұл әлемде шаттық пен қуанышты жағдай күтіп тұрған жоқ, ол психологиялық күрес майданына келеді. Бұл әлем бойынша және бақсының дүниетанымында, ауру – әлдебір обьективті өмір сүретін зұлымдық құбылыс немесе зұлымдық иесінің қалыпты дүниедегі адамға жасаған қиянаты болып есептеледі. Бақсының басты жауы да нақ – осы. Бақсы екі арнада майдандасады, біріншісі, зиянкес жындармен өзі арпалысады, екінші, оған көмектесетін, қарауындағы «ізгілікті», «қолға үйретілген» деп түсіндіруге болатындай жындарын жұмсап өзі бейтарап бақылаушы қалпында қалады.

5. Психологиялық күрес майданымен шамандық дүние кеңістігіндегі жеңіске жету. Зікір салу шарықтау шегіне көтеріледі де, аяқталуы тиіс кезең келіп жетеді.

Үдеріс толыға келе, бақсы есінен айрыла бастайды, өзінің жеңілісін, яғни, ауруды емдей алмайтындығын мойындағысы келмейтін рухтандырушылық ашу-ыза, көп жағдайда, ақыры оңды нәтижемен аяқталады. Негізгі түйін обьективті құбылысты субьективтендірумен тәмамдалады, бірақ шаман осы тұста өзінің бар мүмкіндігін сарыққан, рухы мен жындары да мойымайтын қайсарлығымен «шекаралық жағдайда» шекараға келіп жетеді.

6. Түпкілікті мақсатты іске асыру. Зікір салу өзінің түпкі мақсатына жетеді. Бақсының экстазы жауларына агрессияшыл болып келеді, сондықтан ол аурудың себепкерін анықтап, аластап, келмеске қуып жібереді. Ағзаға енген зиянкес оны тастап шығып, басқа тіршілік иелеріне ауысады немесе өз жөнін табады, бірақ ол түбегейлі жойылмайды, себебі, бұл әлемде өлу өмір сүруін тоқтату сияқты уақыттық-кеңістік парадигмалар қатыспайды. Сондықтан жауларын ол болмыстан және өзге болмыстан түпкілікті жойып жібере алмайды.

7. Зікір салудың аяқталуы. Өзге болмыс әлемімен қатынас жасау үдерісі толығымен аяқталады, қуатты жауларымен психологиялық күрескен бақсы, энергиясын уақытша сарыққандықтан, әлсіреп құлайды. Міндетті түрде болмаса да, оның өзге әлемдегі күресі көбінесе осындай жағдаймен аяқталады. Бақсының психикасының қорғаныш тетігі оны санасынан айырып тастайды. Мәселен, психологияда, жалпы алғанда, адамның қорыққанда немесе басқа жағдайда уақытша есінен тануы – ақылынан адасып кетпеуі үшін сананың белгілі бір кезеңге дейін істен шығуы, себебі, сана ажырамаса, бұндай өте күшті түсірілген салмақты көтере алмайды. Демек, бақсы өте ауыр жағдайда қызмет атқарған және оның санасы ажырап-қосылуға бейімделген психика тәрізді.

8. Осы дүниеге оралу. Бақсының есінен танып, осы дүниеге оралуына ешкім жәрдемдесе алмайды. Оның қалыпты жағдайына келу үшін белгілі бір уақыт қажет, сондықтан ол біраз мезгілдей есінен танып жатады. Талықсып жатқан сәті рәміздік түрде өзге әлем мен осы әлем аралығындағы шартты кеңістікте жүргендігі немесе екі әлем арасындағы «қақпада» болғандығы дей аламыз. Осы дүниеге оралған бақсы, қайтадан өзінің қалыпты болмысына және адами болмысқа ауысады.

Халықтық медицинамен арнайы шұғылданатын шаман, жоғарыда атап өткеніміздей, өз халқы мен ұлтына, жалбарынып келген мұқтаждарға көмек қолын созуға дайын тұратын, тіпті осы «мақсатын міндетке де айналдыратын» руханиланған жан. Оның өзінің көмегіне мұқтаж жандарға жәрдем көрсетуден бас тартқандығы туралы оқиғалар тарихта әзірге кездеспейді. Бақсының бұл тұрғыдан алғанда, адамгершілік қасиеттері аса жоғары, ол өз халқының жанашыры, елі мен ұлтынсүйгіш. Мәселен, «Ұлы бақсы» жырындағы Бек-қаған бақсыға айтқанына көз жүгіртсек; «Кеткен күнмен сен кетсең, өлі аруақтармен теңдессең, қауымнан әлі айрымың болмаса, мұндағы елге қайырымың болмаса, шынында да, артыңда қалап үгіліп, қайғыдан белі бүгіліп, қараңғы ел қалай күн кешпек..»[1,168б.] бақсы образының гуманистік тұғырын анық байқай аламыз.

Ж. Баласағұнидің «Құтты білік» дастанында сопылық бағыт мен халқына қызмет ету жолы баламалық нұсқаларға, яғни, таңдауға шығарылады: философиялық сұрақ ретінде «қай жолмен жүру керек» деген арнайы сауал қойылмаса да, ол тұспалды ой ниетімен Оғдүлміш пен Оғдүрміш деген есімді екі тұлғаның сұхбаты арқылы анық көрінеді. Аскеттік жолға түсіп, ел кезіп, айдалаға кеткен Оғдүрмішке Огдүлмиштің іздеп барып айтқаны – бүкіл ел бар қаласын тастап, ел кезіп кетсе, ұрпақ қалай көбейеді, қалай ел боламыз, халыққа кім қызмет жасайды деген сияқты толғаныстарды жинақтайды [2,47-56бб.].

Шаман материалдық байлық пен саяси билікті қажет етпейді, бұндай гедонистік қағидаттар оған мүлде жат болғандықтан, аскеттік идеалға да неғұрлым жақындай түседі. Бірақ дәруіштік, «сопылық эгоизмнен» мүлде ада, бақсы оны түпкі мақсат етіп қоймайды. Оның санасындағы зұлымдық жер бетіндегі, нақтырақ айтқанда, қоғамдағы әділетсіздіктен гөрі ғарыш пен жер астындағы шайтани рухтардың билік етуі болып саналады. Жалпы алғанда, шаман гуманизміндегі дүниетаным призмасында Қателесу мен Жеңіліс қабылданбайды, олар тек қана зұлымдық иелерінің де дүниеауи тіршіліктегі өз мақсаттарына жету құқығы ретіндегі түсінік болып кездесіп отырады.

Эзотериялық-мистикалық ілім болып табылатын сопылық дәстүрдің шамандық сеніммен қиюласатын тұстары баршылық. Сәйкес келетін негізгі салттары: трансқа түсу, зікір салу, жоғарғы күштермен тоғысу, аскеттік идеал, халықтық медициналық ахуал, жыр айту, магия, ата-баба аруағына сыйыну т.б. шаман діні бұрын пайда болғандықтан, сопылық сенім одан көптеген сатылар арқылы өзгерген күйінде тасымалдаған деп топшылауымызға болады. Дегенмен, шамандық дәстүрлер мен дүниетанымды исламмен кіріктірудің өзіндік бір үлгісін жасаған сопылық, шындап келгенде, исламның бір тармағына айналды. Мысалы, Т. Ғабитов бұл үрдісті былайша сипаттайды: «Көк Тәңрі Аллаға айналды, аруақтар (онгондар) – пірлерге, машайықтарға, құдайдың көмекшілеріне айналды: көне демондар (албасты, жезтырнақ, обыр т.б.) (жан мен шайтандарға) өтті. Қазақ мәдениеті кеңістігіндегі тіпті шаманизмнің өзі ислам элементіне айналды. Шаманның зікір салуы сопы әрекетінің элементімен тоғысты; шаман өзінің салтын орындау барысында Аллаға, Мұхаммед пайғамбарға және оның халифатына сыйынып әрекетін жасады» [3,28 б.].

Құдаймен тоғысу мистикасында, бақсы жоғары әлемдегі басты құдаймен кездеседі, жердегі әділеттілік үшін жер асты мен бетінің зұлым күштерін бағындыру үшін жол сілтеуін сұрайды. Ал сопының құдаймен жүздесуі нұрлану арқылы, ішкі кемелділік пен сенімділік бойынша жүзеге асады. Бақсы өзге болмыс әлемінде өзінің зікірі арқылы жүздесетін болса, сопы да трансқа түсіп, онымен абстрактілі деңгейде нұрын көруге қабілетті тұлғаға айналады.

Ал қағидалары ислам дініндегі сенімнің биік деңгейіне көтерілген тұлға қалыптастыруды негіздейтін сопылықтың негізгі ұстанымдары: Құдайдың хақтығына шек келтірмей, оған шын ниетімен, жан-тәнімен берілу, адам рухының құдаймен бірігуі, жер бетіндегі күйбең тіршілік пен пендешіліктен қол үзіп, барлық материалдық игіліктерден, тәндік қажеттіліктерден бас тартып, құдаймен тоғысу үшін ерекше экстаз жағдайына ену, құпия ілімдерді (эзотерия) игеру және оны көпшілікке (экзотерия), «білімсіздерге» жарияламау, құдайды шын шексіз абсолютті түрде сүю арқылы интуитивті түрде «нұрлануға» жету (ақиқат жолы), мадақ жырларын жырлау және оның техниксын меңгеру (зікір салу) т.б.

Мәселен, Мухасиби «хал» ілімін, яғни, құдайға баратын жолда сопының қас-қағым сәтте нұрлануын негіздесе, маламатийа мектебі адамның ішкі жан дүниесінің тазаруын ұсынады, ал Джунайд «фана» жүйесін, яғни, мәңгі абсолюттегі үстем болмысқа жеткізетін мистикалық жібіп кетуді байыптады да, шариғат – жалпы мұсылмандық діни заңдар, тарихат және хақиқат – құдайлық шындыққа жету сатыларын дәйектейді. Суфизм идеяларындағы «хәл» күйі үздіксіз үдеріс арқылы сыртқы әлеммен байланысын үзу, фана мақамына жету, адамның «өзін» жоғалтуы бойынша «фана'ға» – «өз болмысын Тәңірде ерітуге», Тәңірмен бір болуға (фана' фи Аллах) ұмтылыстың нақты көрінісі. Ал «фана'» феномені алғашқы жабырқау мен мұң – психологиялық күй бойынша, онтологиялық –

(болмыс бірлігі мен Хақты түйсіну) таным тұңғиығына сіңу арқылы, теологиялық – (өз болмысын Құдайлық деңгейде еріту, жоғалту, онымен тұтасу)» сатыға көтерілу.

Абу Язид сана болмысының үш сатылы өрлеуін: «Мен», «Сен», «Ол-өзіндік» деп тұжырымдайды. Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур әл-Халладж сопы рухының құдаймен шынайы бірігіп, ең түпкі жоғары сатыға жетуін дәйектейді, Сухраварди мистикалық нұрлану құбылысы «ишракты» дамытады, Ахмед Ғазали, ‘Айн әл-қузат Хамадани, Ибн әл-‘Араби «вахдат ал-вуджуд» ілімін, яғни, болмыстың бірлігі тұжырымдамасын өрістетеді [4, 1006 б.].

Осыған байланысты сопылық пен шамандықтың транс жағдайының ұқсас жақтарын негізге ала отырып, айырмашылықтарын былайша көрсетуімізге болады.

	шамандық	**сопылық**
	Эзотериясы адамдарға тумысы-нан берілгендіктен өзгелерге жабық	Эзотериясы ілім мен білім арқылы даритындықтан кей жағдайда өзгелерге ашық
	Магиялық салттары зікір салу сәтінде, өзін-өзі көрсету кезінде қолданылады және арнайы білм жүйесі құрылмаған, «шамандық мектеп» атауы шартты.	Магиялық салттары ілім-білім арқылы арнайы діни оқулар арқылы тек мұғжизалармен ғана емес, пратикалық-өмірмәнділік мәселелермен де тоғысады.
	Транс жағдайы көп жағдғайда тек жеке бақсы арқылы жүзеге асады	Транс жағдайы көбінесе топтық болып құрылады
	Транстың тұңғиығы соншалық бақсы Бейболмысқа-Өзге болмысықа уақытша еніп кетеді	Транс осы дүние аймағында шектеледі және құрал ретінде ғана қызмет етеді, фана – еріп кету арқылы мистикалық әлеммен тоғысады
	Зікір салудың түпмәні қоғамдық-тұрмыстық мәселелерді мақсат етеді.	Зікір салудың мақсаты құдаймен тоғысу, Алланы еске алу
	Құдаймен өзге болмыс әлемінде «реалды-практикалық» тұрғыдан кездесе алады	Осы әлемде немесе мистикалық дүниеде онымен интуитивті нұрлану жолымен дидарласады.
	Медицинасы тек бақсыға ғана аян және тылсым-иррационалды	Медицинасы эзотериялық-экзотериялық және жүйелі-рационалды
	Аскеттік өмір стилінде эгоизм жоқ, ол баршаның қамқоршысы мен көмекшісі	Аскеттік өмір стилінде эгоизмің белгілері бар, ол халықтан барынша оқшау.
	Ата-баба аруағына сыйыну одан жәрдем күту арқылы кеңістіксіз-уақытсыз жүзеге аса береді	Ата-баба аруағын (сопыларды, әулиелерді) құрметтеу нақты олардың тұлғалығына байланысты жүзеге асады
	Зұлым рухтар және өзіне бағындырылған рухтар әлемі бар	Нұрлану әлемі басты нысана болып табылады
	Әлемдік ерікпен қайшылыққа түседі	Рухани тазару түпкі мақсат

Қорыта айтқанда, шамандық пен сопылық, жалпы психологиядық траснқа түсу – адамзат психикасының діни, эзотериялық, магиялық, тіпті көпшілік сана деңгейіндегі қарапайым наркотропты, психотропты құралдарды қолдану тұрғысынан алғанда да қажетсінетін қалпы деп айта аламыз. Дегенмен, бүгінгі, адамзаттық ғылыми таным, оның гипноз сияқты формаларын тапқанмен, баршаға қолжетімділігіне қол жеткізе алмай келеді. Олай болса, транстық жағдайды

ғылымиландырып барып, болашақта адамзаттың игілігіне пайдаланатын шараларға қарай бет бұру қажет деп тұжырымдаймыз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қазақ бақсы-балгерлері / Құрастырған Ж. Дәуренбеков, Е. Тұрсынов. Алматы: Ана тілі, 1993. – 224 б.

2. *Жүсіп Баласағұн. Құтты білік /* Көне түрік тілінен аударған, алғы сөзін жазған А.Егеубай. Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.

3. Габитов Т. Роль религии в казахской культуре // Әл-Фараби, № 1 (37), 2012. – 22-29 бб.

4. Суфизм. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Минск: Книжный дом, 2003. – 1280 с.

Абдулахатов Нодиржон
Институт повышения квалификации педагогов
Фергана, Узбекистан
к.и.н.

ДОКУМЕНТ ИЗ МАВЗОЛЕЯ ХОДЖА АХМАДА ЯСАВИ

Как известно, культурный мир святых мест имеет определенное значение для изучения исторической топографии городов и селений. Она, безусловно, полезна в деле исследования социальной истории регионов и динамики их развития.

Интерес, проявленное кокандскими ханами к мавзолею Ходжа Ахмад Ясави, исследователями замечено давно [1, с. 42]. Например, кокандские придворные историки щедры на восхваления, отмечая, что *мазар* Ходжа Ахмад Ясави – это путеводная звезда всей Казахской степи, солнца всего Туркестана, наполняющего своим светом города и степи Предводителя всех тюрков [2, с. 339]. Часто они ездили на паломничество к могиле Ахмада Ясави. Например, описание двойного паломничества ‘Умар-хана приводится у его придворного историка Исфараги. Он подчеркивал, что *мазар* считался ядром Туркестана – главного города Дашт-и Кипчака.

Другой кокандский автор Хаким-хан концентрировал свое внимание на факте возведения *мазара* Амиром Тимуром (1370-1405). Еще один придворный историк ‘Аваз-Мухаммад специально оговаривает, что главная святыня Дашт-и Кипчака, как и вся эта территория, «принадлежала» Амиру Тимуру [3, с. 630].

В позднем тюркском переводе (XVIII в.) «Зафар-нама» Йазди (ум. в 1451 г.) с персидского появляется легенда, объясняющая причину возведения мавзолея Амиром Тимуром. В ходе паломничества к могиле Ахмада Ясави, он услышал молитву-четверостишие (*руба‘и*). Эту молитву великий полководец декламировал во время своего похода на Рум (Малая Азия). Когда возникали трудности, он принимался за декламацию *руба‘и*. Именно оно помогло ему преодолеть войска ‘османского султана [4, с. 21]. Именно по этой причине, как гласит легенда, после завершения похода в Рум (в 1402 г.) Амир Тимур дал распоряжение соорудить второй по счету мавзолей над могилой Ахмада Ясави.

Так интерпретирует мотив построения мавзолея *вакфная* грамота на тюрки, якобы жалованная самим Амир Тимуром мавзолею:

«...И вот, в эти счастливые дни, которые совпали с днями, когда Всевышний Бог открывает своим избранным рабам двери хранилища милосердия, он, питая надежду на великое возмездие Всевышнего и, прося в молитвах заступничества святого и благочестивого хозяина могилы (т.е. Хазрет-Султана), учредил несколько

вакуфов во имя Султана пути к истине, Султана правоты и истины, величайшего мистика-предводителя совершеннейших людей, первенствующего в свое время святого, благодарнейшего Султана Ходжа Ахмада Ясавийского, да осветит Бог его могилу лучами своего блеска!

Вакуфы эти состоят: из одного *арыка* воды под названием «Йангича», берущего свое начало из родника «Ходжа-Тумасы», с прилегающими с обеих сторон к этому *арыку* землями. Оконечность этих земель проходит через Ак-джарскую дорогу и подходит к «Ахрету-Кулиль-Хайр-Ата».

Да будет принят благосклонно *вакуф* этот Всевышним Создателем в день Воскресения!

I. Доходы с обозначенных здесь земель, в прописанных границах, должны распределяться по назначению, так как земли эти и доходы с них, есть ясный, неопровержимый и утвержденный *вакуф*, доходы которого ничто иное, как «постоянное текущее благотворение». Ибо *вакуф* сей вечный, неистощимый, ненарушимый, обязательный и распространенный в силу шари‘ата, и учрежден с надеждой на получение от Всевышнего Создателя благоволения Его. *Вакуф* этот ни в коем случае не подлежит продаже, не может перейти в наследство как собственность, не может быть отдан ни под каким предлогом в дар кому-либо в окончательном или в не окончательном виде. *Вакуф* сей должен быть сохранен в целости, в том самом виде, из чего он состоит, и действовать согласно определенным пунктам. *Вакуф* этот, по своему священному и ясному условию, способствует приглашению всех тех, которые пользуется им, возносить молитвы Всевышнему Богу за упокой души святого создания (Хазрет-Султана) и учрежден на широких условиях обозначенных здесь пунктов, согласно которых он и должен действовать до окончания мира.

Назначение и увольнение заведующих *вакуфом*, согласно условию, зависит исключительно от воли и желанию самого учредителя *вакуфа* и никто таковой воли нарушать не может.

II. Сколько бы ни поступало от означенного *вакуфа* доходов, таковые должны быть распределены следующим образом: на удовлетворение выучивших наизусть святейшие *айаты* Всевышнего Бога, изложенные в святом Коране, *кариев*, читающих на могиле по четвергам и понедельникам, за упокой чистейшей души, обладателя знамения религии ислама, благочестивейшего из святых, благословенного, великого Хазрат-Султана Ходжа Ахмада Ясавийского, да посыплются на него все прощающие милости Царя царствующих, да осветят эти изречения святейшего Корана своим блеском темную могилу его! Да помолятся также чтецы Корана за упокой души и тех усопших, которые погребены тут же вблизи!

III. Благочестивейший Мир-‘Али-Ходжа-Шайх, сын Хасана-Шайха, есть один из потомков великого Садра-Шайха, Садр-Шайх имеет прозвище «Хилвати-Шайх» и приходится родным братом великого Хазрат-Султана Ходжа Ахмада Ясавийского. На челе и лице названного великого Мир-‘Али-Шайха были ясные следы прямоты святых его мыслей и молитв за всех. Почему стало ясно, что он один из достойных занять положение *мутаваллия* святой и благоухающей могилы, и я, признав его достойным, поставил его *мутаваллием*. Он должен управлять и вести дела так, чтобы в день Страшного Суда был в состоянии дать ответ. Если будет угодно Вседержителю, то он излишних расходов и растрат чинить не будет. А после него (Мир-‘Али-Шайха) должны быть *мутаваллиями* его дети мужского

пола, затем дети мужского пола сих последних, и т.д. до окончания веков, должны назначаться *мутаваллиями* мужские потомки названного (Мир-‘Али-Шайха).

IV. При этой благородной могиле должны быть два человека водоносами и подметальщиками, назначенные из местных жителей, и люди эти должны быть в силах исполнять эту работу безукоризненно и беспорочно, находясь безотлучно на месте и заботясь о своем деле.

V. При *вакуфном* саде, находящимся вблизи «Ходжа-Тумасы», иметь двух садовников, знающих обязанности садовника. Люди эти постоянно должны быть на месте, нести службу садовника и стремиться к благоустройству сада. Они должны вести свое дело сообразно наставлению для садоводов и таким путем воспитывать сад. Познание их должны быть настолько основательны, чтобы они могли заслужить одобрение людей знающих дело садоводства в совершенстве.

VI. Благочестивейший Мир-‘Али-Ходжа-Шайх, сын Хасана-Шайха, один из потомков Садретдина-Ходжа-Шайха, назначенный *мутаваллием* в виду его исключительной благонамеренности, обязан отвращать от зла тех людей, которые имеет злое намерение разрушить и уничтожить *вакуф*. Доходы, принадлежащие *вакуфу* засеянных земель, он обязан беречь, распределяя их строго по назначению, и таковые доходы, без всякого уменьшения и ущерба должны поступать в его руки. По поступлению всех доходов, названный *мутавалли* обязан распределить эти доходы на назначение потребности *вакуфа*, расходуя их не меньше и не больше.

VII. Каждую неделю по понедельникам и пятницам из двух с половиной батманов пшеницы из двух батманов мяса, с нужным количеством соли и необходимых дров, приготовлять обед «Халим-аба» в здании величайшего Султана святых Хазрет-Султана (да осветит его душу Бог Всевышний!) для *кариев*-чтецов, изучивших наизусть святейший Коран, для творящих «*зикр*», т.е. прославляющих имя Всевышнего Создателя, а также местных бедняков, немощных людей, сирот и *мусафиров*. Кроме того ежегодно должно расходоваться, приблизительно, до ста *батманов* пшеницы, превращенной в муку, для печения лепешек, на кормление означенных немощных и бедных людей. Причем должны расходовать достаточное количество муки, соли и *нахуту* (особый горох).

На приготовление обеда и лепешек расходовать ежегодно, приблизительно, до ста ослиных вьюков топлива, которое должно состоять из древесных и травяных растений и соответствовать годичной пропорции. Если от доходов означенного *вакуфа*, после произведенного необходимого расхода, получится остаток, то он должен идти на ремонт здания благословенной и святой могилы.

Здание это должно служить для путников, едущих этим путем, необходимым местом остановки, как-бы местом, которое нельзя миновать путнику. Да укрепит Создатель Всевышний это здание!

О, благомыслящие люди! Если прекратится мужское потомство упомянутого *мутавалли*, то обязанности современного *хакима* или *казия*, лежит выбор в *мутавалли* благонадежного праведного, достаточно способного управлять *вакфом*, человека. Помянутый *мутавалли* не должен иметь никаких дурных качеств, и вменяется в обязанность *хакимов* и *казиев*, потребованную их совести и веры, иметь хороший надзор за *вакуфом* и *мутаваллием*.

Мы молимся и прибегаем к Всевышнему Богу, дабы Он сохранил названный *вакуф* на вечные времена в том виде, в каком он учрежден!

Если все потомки, имеющие право пользование *вакуфом*, прекратятся, то доходы с этих *вакуфов* должны расходоваться на правоверных мусульман до тех пор, пока по промыслу Всевышнего, не разрушатся земля и все, что находится на ней. Ибо Бог Всевышний стоит выше всех, вообще, наследников сего, Он и Он же,

Бог Всевышний, есть Властитель, Хозяин и Охранитель всего человечества на земле, и Питающий, и Воспитывающий все творения на земле!

VIII. Помянутые *вакуфы* не должны быть обмениваемыми на что-либо другое, и *вакуфы* эти должны быть постоянно на своих местах. Никто ни под каким предлогом не должен находить позволительный обмен *вакуфов*, а власти должны решить и утверждать так, чтобы *вакуфы* оставались по-прежнему без всякого изменения и перемены. Да было бы известно всем, проживающим в Туркестане, в окрестных селениях его, *мусафирам*, малому и большему, всем должностным лицам, всем шейхам, общинам и всем верноподданным народам… Пусть они знают и будут предупреждены, что сколько бы *арыков* в ведении Туркестана ни было, от каждого из этих *арыков* я назначаю *вакуфов* по два *коша* земли с водою в «Халим-аба», во имя Султана пути к истине, Султана правоты и истины, лучшего мистика-предводителя совершеннейших людей, первенствующего в свое время святого, благодарнейшего Хазрат-Султана Ходжа Ахмада Ясавийского, да осветит Бог могилу его лучами своего блеска!

Ни один человек не должен оказывать *вакуфу* насилие и жестокость, из-за опасения не осрамиться в день Страшного Суда. Выше было сказано, что назначено в *вакуф* от каждого *арыка* по два *коша* земли с водою. В числе этих *кошей* Мир-Кара-Су (*арык*) принадлежит *вакуфу* великого Хазрета Са‘д-и Ваккаса, да благословит его Бог! *Арыки* Сыгнак и Чорнак, в числе двух *кошей*, принадлежат *вакуфу* Ходжа-Маляка по прозвищу «Чорнак-Ата», внуку Дарвиш-‘Али Сыгнакийского, сына Шайдан-Шайх Сыгнакийского, сына Куйундук-Ата Сыгнакийского.

Арыки Чорнак и Сыгнак, берущие свои начало из Ак-Мингиз-Кара-Таш, Карабулак, Сазат-Булак, Ак-Тобе, Ур-Йар, вместе с Миш, и родник Кок-Таш, берущий свое начало из Ак-Зил-Кийа, принадлежат отделению Сыгнак, которые по праву и пользуются этими водами.

IX. Великий Хазрет Дарвиш-‘Али-Сыгнакский (да будет над ним благословение Божие!), как достойнейший, был назначен *хатыбом* (т.е. проповедником мечети), самим великим Хазратом Ходжа Ахмадом Ясавийским, да осветит его дух Бог!

После его на посту *хатыба* назначались его потомки, а потому и впредь должен быть назначаемым *хатыбом* один из благочестивых его потомков.

Выше уже было приведено, что каждого *арыка* назначается *вакуф* святейшей могилы Хазрата по два *коша* земли с водою. *Арыки* эти суть следующие: Кийа-Чук-Бохарук, Шат-Дарваза, Ташанак, Чага и Кош-Курган. Из этих *арыков* названный *хатыб* должен получить два *коша* земли с водою, сеять там хлеб или сдавать под посев, а полученный доход употреблять на свои нужды. За что *хатыб* должен возносить в своих *намазах* молитвы к Всевышнему Богу, за долголетие благоверного учредителя *вакуфа*, ибо молитвы во время *намаза* бывают угодны Всевышнему Создателю.

Выше упомянутые *мутавалли* должен пользоваться половиной одной десятой части с *вакуфа*.

При осторожном тщательном управлении *вакуфом* упомянутого Шайха (Мир-‘Али-Ходжа), согласно указанным здесь условиям, выдавать *кариям* (двум) ежегодно по сто пятьдесят *батманов* зернового хлебного продукта на их содержание, а также по сто двадцати *батманов* зернового хлебного продукта на содержание каждого водоноса, садовника и подметальщика, по выше указанному порядку.

Все поступающие с *вакуфа* доходы должны принимать *мутавалли*, а затем удовлетворять упомянутых лиц.

Мера *батманов* сказанных зерновых продуктов должна равняться высшей мере Туркестанского *батмана*.

X. Пункт этот заключается в том: родственники его (вероятно Хазрет-Султана), дети их, последователи его, люди, чинящие насилие в жестокость, обладатели власти, главенствующие *хакимы* и верноподданные, да не будут чинить над *вакуфом* насилие и самоуправство! Пусть ведают они, что управление *вакуфом* всецело находится в ведении *мутаваллия*! Пусть не признают за собою право мыслить, что упомянутый *мутавалли* управляет незаконно. Это не позволительно!

Все царствующие особы, *хакимы*, интеллигентные лица, высокопоставленные особы и чернь, да не позволят себе сделать какие-либо изменения этого *вакуфа* или менять его на что-либо другое! Да признают они такой поступок воспрещенным! А ежели кто-либо нарушит определенные здесь условия и права этого *вакуфа,* да будет тот предан проклятию Всевышнего Бога, ангелов и всех людей, да подвергнется такой человек вечному мучению Создателя!» [5, с. 13-22].

Как известно, одним из самых малоизученных научных вопросов остается проблема исследования документов, относящихся *вакфному* хозяйству *мазара* Хазрата-Султана Ахмада Ясави. В научной литературе уже были высказаны идеи о подложности данной *вакфной* грамоты Амир Тимура [6, с. 309]. Остается только вопрос, какому времени относится данный подложный документ? Каков его путь, чьи интересы он отражал? Где находятся другие документы этого мазара? Поэтому любой материал, в какой-то степени проливающий свет на данный вопрос, приобретет научное значение.

Использованная литература:

1. Камаладдини С.Б. Туркестанский старец и его мистический путь // Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы международной конференции (2-3 мая 2006 г., г. Алматы). Алматы: Дайк-Пресс, 2006, сс. 40-49.

2. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения, том II, часть 1. Москва: Издательство восточной литературы, 1963, сс. 167-433.

3. Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Ташкент-Токио: Yangi nashr, 2010.

4. Амир Темур Курагон. Зафарнома. Ташкент, 2000.

5. Сергеев Б.С. Материалы к изучению истории Кокандского ханства. Рукопись архива Ферганского областного краеведческого музея. №158.

6. Чехович О.Д. Собрание восточных актов Академии наук Узбекистана // Исторические записки. 26 (1948), сс. 306-311.

Байдаров Еркін
Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты
ф.ғ.к., жетекші ғылыми қызметкер

ҚОЖА АХМЕД ЯСАУИДІҢ РУХАНИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ СОПЫЛЫҚ

X ғ. аяғы – XI ғ. басында Орталық Азиядағы Қараханидтер әулетінің билігі кезеңінде түркі тайпаларын исламдандыру тәрізді өркениеттік өзгеріс әкелді. Бұл кезең қазақ жерінің ортағасырлық қалаларындағы алғашқы ислам өркениетінің гүлдену кезеңі болды.

К. Байпақов пен Л. Ерзаковичтің мәліметтері бойынша, сауда-қолөнер қалашықтарымен (рабаттар) қатар, хақ мұсылмандарды пендешілік күйбеңнен

ойын Аллаға бөлуге дүркін-дүркін шақыратын азаншының дауысы ілескен негізгі қала өмірі шоғырланған Сырдария өңіріндегі (Қазақстанның оңтүстік аймақтары) 200-ге тарта қаланың өсімі осы кезеңнің маңызды оқиғасы болды [1, 114 б.]. Осындай Испиджаб тәрізді қалалардың бірінде сопылықтың (ат-Тассаввуф) көрнекті өкілдерінің бірі, ұлы сопы ақыны және исламды уағыздаушы, түркі атрибутикасының шайхтар (*сар-и-силсила-йи машайих-и турк*) тармағын бастап берген Қожа Ахмед Ясауи туған.

Зерттеушілердің бірқатары (В.В. Бартольд, П.П. Иванов, Г.И. Пацевич, К.М. Байпақов) қазіргі Сайрам аумағындағы (ОҚО Сайрам ауданының аттас кенті – *Е.Б.)* ескі қаланың орны көне Испиджаб (Исфиджаб) қаласына сәйкес десе, басқа зерттеушілер (М.Е. Массон, А.Н. Бернштам, Е.И. Агеева) өңірдің басқа жерлеріндегі көне қалалардың орнын атайды.

Сайрам және Түркістан аудандары Шығысынан Іле Алатауының тау бөктері аймағымен шектелген, Шығысынан Сырдария өзені және Түркістан қаласымен, Арыс пен Бадам өзендері аралығындағы жерді қамтитын дәстүрлі отырықшы халық орналасқан өңір болып табылады. Мыңжылдық тарихы бар суармалы егіншілік ауданы ежелде Фараб деп аталған.

Испиджаб Ұлы Жібек жолындағы ірі сауда қаласы болатын. Испиджаб туралы алғаш рет 629 жылы қытай авторы Сюаньцзанның географиялық еңбегінде аталған. 893 жылы Испиджаб Саманидтер мемлекетінің құрамына қосылған, ал 990 жылы Караханидтер әулетінің қолына өтті және 1141 жылы қарақытайлар келгенге дейін сол мемлекеттің құрамында қалып отырды. XIII ғасырдан бастап,қала Сайрам деп аталып кетті. 1220 жылы Шыңғысханның түркі-моңғол империясына қосылды. 1224-1340-жылдары Шағатай ұлысының құрамына кірді.

Қазақстандық исламды зерттеуші А. Сұлтанғалиева атап өткендей, «Еуразия аумағында орналасқан бүкіл түркі тайпалары үшін Ахмед Ясауидің аты олардың рухани-тарихи дәстүрлерінің өзекті буындарының бірі болып табылады» [2, 14 б.].

Ясауидің шағатай тілінде (түркі тілдес топ) жазылған «Диуан-и Хикмет» атты мистикалық рухани ақиқаттар жинағы – тұтас алғандағы ұлт пен оның теологияда, әдебиет пен саясатта көрінген жеке өкілдеріне (Темірлан, Йунус Әміре, қазақ хандары, Физули, Машраб, Суфи Аллаяр, Довлетмамед Азади, Мақтұмқұли, Бердах, Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп және басқалары) сөзсіз мәдени-өркениеттік әсері бар Қазақстан мен Еуразияның басқа да түркі халықтарының тарихына іргелі жүйе түзуші құрылымы болып табылады.

Ясауидың «Хикметтері» тек филологтарға ғана емес, философтар мен тарихшыларға қызықты болатын көлемді де, әзірше жеткілікті зерделенбеген объекті болып табылады. Осы поэзиялық диуанда (поэмада) Ясауи сопылық ілімнің негіздерін, жақсылық пен жамандықты ұғынудың мәні туралы ой қозғайды.

Исламдағы мистикалық ағым – сопылықтың таралуы антикалық философиялық мұраны (аристотелизм, неоплатонизм) қабылдаудың арқасында ғана мүмкін болды, ал ол ислам теологиясындағы белгілі бір рационалистік үрдістердің дамуына, IX-XII ғғ. әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн әл-‘Араби және басқалары араб философиясының пайда болуы мен гүлденуіне себепші болды.

VIII ғ. ортасы – IX ғ. басында туындаған және солтүстік-батыс Африкадан бастап, Қытай мен Индонезияның солтүстігіне дейін, Таяу және Орта Шығыс халықтарының арасында кең тараған сопылық – күрделі де сан қырлы діни көзқарас. Осы уақытқа дейін оны анықтауда бір пікірге келген жоқ. Сопылықтың мейлінше ықшам және нақты анықтамасын О.Ф. Акимушкин берген: «Сопылық

дегеніміз – ислам шеңберіндегі айрықша мистикалық, діни философиялық көзқарас, оның өкілдері жеке басының психологиялық тәжірибесі арқылы, адам тікелей Тәңірмен рухани түрде тілдесе (аңдау және бірігу) алады деп санайды. Ол жүрегінде Құдайға деген сүйіспеншілік «жолымен» келе жатқан адамға берілген шабыт немесе ішкі нұрға бөленуі арқылы қолы жетеді» [3, 5 б.].

Сопылық ілімінің негізін IX ғасырда бағдадтық Әбу ‘Абдаллаh әл-Мұхасиби салған. X–XI ғг. сопылық ілім қалыптасып, Әбу Хамид әл-Ғазалидің (1059–1111) реформаторлық қызметінің нәтижесінде ғана ортодоксалдық мұсылман дін басылары тарапынан белгілі дәрежеде танылады.

Сопылық шариғатта маздеизм, буддизм және тіпті неоплатонизм идеяларының әсері білінеді. Сопылар сыртқы ырымшылдығына көп мән бермей, шынайы Құдайды тану, Тәңірмен мистикалық бірігуді іздеген. Кейбір сопылар пантеистік дүниетанымға (Құдай – бүкіл дүниеде, бүкіл әлем – Құдайдың білінуі немесе оның кеңшілігі) да жеткен және осылайша Құранда берілген Алла туралы адам тәріздес дөрекі елестетуден алыстады. Сопылар Құрандағы Алланың есімдеріне ерекше мән берген.

Алдымен сопылықтың мистикалық-пантеистік ағымы мұсылман тақуа-ортодокстары тарапынан қуғынға ұшырады, бірақ біртіндеп, екі жақ та келісімге келеді. Сопылық ілімнің ізбасарлары шайхы немесе ишандар бастаған кезбе тақуа дәруіштер орденін құра бастады. Бұл ордендер сүнниттерде де, шииттерде де исламның негізгі бағыттары болып танылды.

Сопылық – тек мистикалық-діни ілім ғана емес, сонымен қатар философия да.

Жан тазалығы, дүниеқорлықтан бас тарту, ерікті кедейлік, билікпен байланыспау – оның қоятын негізгі талаптары. Сопы Пайғамбардың, оның үмбеттері суннасын және шариғатты қатаң ұстануы міндетті болды.

Сопылардың негізгі ережелері – дүниені Құдай жаратқан – дегенге саяды. Бастапқыда тек абсолют, жалғыз және бірден-бір болған.

Осыдан келіп, болмыс Құдайы Ақиқаттың (Тәңір, Алла) айна-қатесіз суреті. Алла – болмыстың тұтастығы. Шындығында, болмыс көп емес, жалғыз. Сопылардың идеясы бойынша, көптік пен қайшылық салыстырмалы және өткінші. Жаратушы ием ғана мәңгілікке ие. Сондықтан, болмыс эманация (өткінші) болып түсініледі, басқаша айтқанда, Тәңірдің барлық саналуандылығы зерделеніп, таралады. Осыдан келіп, Алла бар, ал болмыс – оның көрінісі. Абсолютті мәністің басы да, аяғы да жоқ, Ақиқаттың да тууы мен өлімі жоқ. Табиғаттағы руханилық көрінісінің негізгі мақсаты – Адам. Тәңірдің қамқорлығы мен сүйіспеншілігі адамға бағытталған. Адам – өзінің Тәңірдің сүйікті туындысы екендігін ұғынғаны қажет. Сондықтан, ол өз кезегінде, Жан дүниесі бояуының саналуандығын құштарлана таңданып тамашалауда.

Сопылықтың түсініктері бойынша, Тәңірдің сүйіспеншілігі шарапқа ұқсас. Осы «шарап» сақталатын қасиетті ыдыс – адамның жүрегі. Неғұрлым «ыдысқа» «шарап» көп құйылса, адамның жоғары рухани ізденулері де соғұрлым күштірек болады. Мистикалық шабыттануды мастану, ессіздік түрінде сипаттайды. Белгілі сопы ақыны ибн әл-Фарид (1182-1235) осы туралы былай деп жазған:

Масаң үшін керегі жоқ шараптың
Жарығымен тойдым әбден мас болып.
Сүйіктім, мен масаңмын тек сенен.
Әлем ғайып, қашты тұман селдірі,
Мен жоғалдым, жалғыз сен ғана
Көрінесің көкірегімнің көзіне.

Шуақ толы ауыз тиіп шараптан,
Таптым сені, ұмыт етіп өзімді.
Есім жиған сәтте ғана қайтадан,
Бұ дүниеде – лезде болдың сен ғайып (*аударма – автордық*) [4].

Сопылардың басты және түпкі мақсаты – Тәңір кейпіне қол жеткізу, онымен бірігу, мәңгілікке жету, абсолютпен тұтасу. Оған қол жеткізу үшін, кемелдің заң, инабаттылық, білім және шындық тәрізді сатыларын еңсеру қажет, ондағы:

– заң (*шариғат*) – Мұхаммед пайғамбардың сүннеттерінің заңдарын ұстану деген сөз;

– ағлақ (*тарикат*) – басқаша айтқанда, өнегелік кемелдену «жолы». Оған инабаттылықтың мұсылмандық құндылықтарын зерделеу мен оны игеру кіреді;

– білім (*маърифат*) – тән ынтызарлығын жеңу және құдай берген білімге қол жеткізу. Осы сатыда адам толығымен құдайдың болмысын ұғынып, рухани және адамгершіліктің кемеліне жетеді. Осы дәрежеге жеткен адамды ариф – дана деп атайды;

– ақиқат (*хакикат*) – ақиқатпен бірігу дәрежесі, кемелдендірудің соңғы сатысы. Тәңірін сүйген сопы өз-өзінен бас тартып, Құдаймен бірлеседі. Сопылықтағы Ақиқат – сенімнің ішкі мәні, ал шариғат – оның сыртқы көрінісі. Адам қасиетінен бас тартып, Құдайдың қасиетін қабылдағандар шынайы парасатқа ие. Олар үшін шариғаи – *сөз*, тарикат – *жол*, маърифат – *сүйіспеншілдік*, хакикат – *жағдайы*. Негізінен, бұл жағдай өліммен теңестіріледі. Хадистердін бірінде былай делінген: «Өлімнен бұрын өліңіз».

Сопылардың идеясы бойынша құштарлық дегеніміз – адамды бұ дүниеге байлап тұрған мақсаттар. Хадистердің бірінде: «Енді біз шағын соғыстан үлкен майданға өтеміз» деп жазылған. Бұл үлкен майдан – құштарлықпен күрес. Сондықтан, өз құштарлығының құлы болмай, оларды басқару қажет. Құштарлықты жеңу үшін «*джихад*» – қасиетті соғыс ашу қажет. Атап айтқанда, құштарлықты еңсеру тәсілдерінің бірі – 40 күн бойы ауыз бекіту, азырақ ұйықтау, тартынып, ұзақ уақыт намаз оқумен өткізу керек. Сопылықта оны *хилват* – диуаналық деп атайды. Ол үшін пендешілік пен материалдықтан бас тартып, құдайына деген бастапқы сүйіспеншілдігі туралы оймен барлық ауыртпалықтар мен бейнеттерді ерлікпен басынан өткізуі керек. Сопылықтың бұл сипаты үнді философиясы, атап айтқанда, йога философиясымен үндеседі. Ақыл-ой проблемасында үнділікпен қатар, неоплатондық идеялардың әсері сезіледі.

Орталықазиялық сопылықтың тарихында Ясауи *Құтб ул-ақтаб* – Жердің Жоғарғы полюсы ретінде мәлім [5, 239–246 бб.], өйткені, оны «барлық түркі сопыларының арғы атасы және онан жүздеген кезбе түркі уағыздаушыларының (баба) өзіндік мистикалық нышаны болып табылатын, аты атақты тарикидің эпонимі болған Қажы Бекташ тараған» [3, 81 б.] деп санаған (*Бекташийа – Е.Б.).*

Әрбір сопылық шайхы (Ахмед Ясауи, ‘Абдулқадыр Джилани, Нәжмеддин Кубра, Бахауддин Накшбанд және басқалары) қандай болса да сопылық бауырластықтың діни көсемі болып табылады. Осыдан келіп, олардың әрқайсысы тарихи немесе мәдени оқиғаларға негізделген тарихи тұлға. Осы оқиғалар тарих ағымына әсер етіп отырды. Осыдан келіп, Ясауидың тұлғасын осы қырынан зерделеген қажет, ал оның «Хикметтерін» – теология мен сопылық саласындағы шығарма ретінде ғана емес, сонымен қатар, дүниенжүзілік әдебиет жауһарларының бірі ретінде қарастырылғаны абзал. Ясауи өз «Хикметтерінде»: «Данышпан менің Хикметтерім туралы естіп, менің сөзіме сүйеніп, мақсатына жетсін» деп атап өткен.

Оңтүстік Қазақстан мен Маңғыстау, Хорезм, Ташкент, Фергана алқабы, Оңтүстік Қырғызстанның киелі жерлерінің көпшілігі Ахмед Ясауидың мүриттері (шәкірттері) мен оның тарикатының ізбесарлары атымен байланысты. Мәселен, Созақ-ата (Сайрам), Хакім-ата (Хорезм), Шопан-ата (Маңғыстау), Зеңгі-ата (Ташкент обл., Өзбекстан), және де ол тек қазақтарда ғана емес, сондай-ақ, өзбектер (Чопан-ата, Самарқанд қаласының маңында) мен қырғыздарда (Чолпан-ата) және басқаларында да ұсақ қара малдың жебеушісі ретінде танымал.

Бүгінгі күні қазақ жерінің сопылығы мен ортағасырлық қалалар өмірінің тарихы контексіндегі Ясауидың рухани мұрасын қайта қарап отырып, Ясауи мен оның «Хикметтерінің» исламның орталықазиялық түрінің қалыптасуының рухани негізі болғанын атап өткен қажет, өйткені, Қараханидтер мен Селжүкидтер мемлекетінің ыдырауынан кейін, Орталық Азиядағы ислам өз ықпалынан уақытша айрылып қалды.

Сопылық идеология мен Ясауидың өзінің идеялары контексінде ислам идеяларын жаю Орталық Азияның түркітілді халықтарының кейінгі бүкіл тарихында аса көрнекті мәнге ие болды. Сонымен бірге, орталықазиялық ислам Орталық Азияның байырғы халықтарына тән (тәңіриялық, зороастризм, бақсылық, аруақтарға табыну) мұсылманға дейінгі наным-сенімдер мен құндылықтарды бойына жинап алды. Сондықтан, орталықазиялық сопылық – аймақтық ислам дамуының жаңа кезеңі немесе даму кезеңі болды.

Сонымен, *The Muslim Magazine* (АҚШ) [6] бір нөмірі «*Sufism the heart of Islam*» («Сопылық – исламның жүрегі») деп аталды. Сонымен бірге, ислам мәдениетінің көптеген аса көрнекті қайраткерлері сопылықтың өкілі болған және Орталық Азияда туған: Джаллиддин Руми, Бекташ Уәли, Абдурахман Жами, ‘Алишер Науаи, Машраб және басқалары.

Сопылар адамның руханилығын, оның ішкі әлемін жәбірлеуде дінді қолдануға қарсы болған. Олар барлық діндер мен сенімдердің теңдігін жария еткен. Діни плюрализмді бекіте отырып, сопылар әр адамның ақиқатқа баратын сара жолына құқығы, әр адамның жеке сенімінің болу құқығының бар екендігі туралы қорытынды жасаған. Ясауи: «Егер алдыңда кәпір тұрса, оның көңілін қалдырма: Аллатағала жәбірлеушінің жанынан айниды. Ондай адамға тамұқ дайын» деп атап өткен.

Өзіміз көріп отырғандай, дінге еріктілік пен универсализм мұраттары сопылар философиясының ізгілігін білдірген. Сондықтан, осы күнге дейін, классикалық ислам елдерінде сопылықтың мәлімділігі мен жайылуы және Орталық Азия мемлекеттеріндегі сопылықтың қайта өрлеу үрдісін оның ізгілік бағыттылығымен түсіндіреді.

Біздің пікірімізше, өңір мемлекеттерінде сопылықтың қайта жандануы Ясауи мен оның ізбасарларының шығармаларында діни дәстүрлерді дұрыс ұстануды уағыздауымен байланыстылығында. Қазіргі салафизм идеологтары өздерінің тарихи тамырларын ұмыттыру мақсатында, дәстүрлі діндерінен айнытуға, Орталық Азияның байырғы халықтарын «нағыз мұсылмандарға» айналдыруға тырысып бағуы аймақтағы мемлекеттерде аса өзекті мәселе болып отыр.

Сопылыққа идеалистік метафизика мен тақуалықтың үйлесуі, мистикалық сүйіспеншілік арқылы прозелиттің (мүриттің) бірте-бірте Құдайды танып, кейіннен онымен бірігу туралы ілім тәрізді сипаттар тән. Сонымен қатар, сопылар өздерінің материалистік немесе идеалистік идеяларын пантеистік немесе мистикалық қалыпқа келтіріп отырған. Мәселен, сопылықтың негізін қалаушылардың бірі болған Байазид әл-Бистами (874 ж. қайтыс болған) болмыс санасының үш қат дәйектелімі туралы ілімін («*Мен*», «*Сен*», «*Оның өздігі*») жасаған. Басқа көрнекті

сопы – Мансұр әл-Халладж сопы жанының Құдаймен шынайы бірігуі мүмкін деп сендірген және шабыт сәттерінде: «Мен ақиқатпын» («*Ана әл-Хаққ*») деп айғайлайтын, сол үшін ортодоксалды мұсылман дін басылары оны күпір деп жариялап, 922 жылы өлтірген.

Түркістан аймағындағы басқа да киелі орындарға бару кіретін Түркістандағы Ахмед Ясауидың кесенесіне *зийарат* жасау (қажылық) қазақтар мен Орталық Азияның басқа да халықтарының рухани өмірінде маңызды орын алған. Қожа Ахмед Ясауи кешенінің маңызы жай ғана мінажат кеңістігі шегінен асып, саяси мәнге ие бола бастады. Осы жерде билеуші әулеттердің аса маңызды саяси іс-шаралары өткізілген (ханды ақ киізбен көтеру – «таққа отырғызу», жергілікті билеуші әулетке сағана жасау жолымен мазарға ерекше мәртебе беру, жорықтарға бата беру, *зийарат* осы саланы жаулап алудың легитимациясының өзіндік түрі ретінде, діни және көктем мерекелерін өткізу). Осы саяси іс-шаралар қажылық салтымен, халықтың арыз-шағымын тыңдау, сый тарату, *мазар* есебіне мал-мүлікпен садақа беру, қайырымдылық ас дайындаумен жалғасқан.

Орталық Азиядағы көшпенділер арасында ерекше беделге ие болған, сопылық Тайфурийа/‘Ишқийа бауырластығының негізін қалаушы Байазид Бистами, Сұлтан Ибраһим ибн Адхам және басқа да өңірдің атақты ислам уағыздаушылары тәрізді, Ахмед Ясауидың да «Хазрат-и Сұлтан Қожа Ахмед Ясауи» атты атағы болды.

«Хазрат-и Сұлтан» түсінігі «Жеті сұлтан» ғибадатымен тығыз байланысты [7, 129-131 бб.]. Жеті сұлтан санатына енген аттардың әртүрлі нұсқалары бар. «Жеті сұлтанның» аттары жазылған мөртұмардың бедерлемесінде жетеуінің санатындағы Ясауи мен жоғарыда аталған атақты сопылардан басқа: Сұлтан Санжар-и Мәди, Сұлтан Махмуд Ғазнави, Сұлтан Исма‘ил Самани, Сұлтан Мұхаммад Хусравийа кіреді. Қандай болса да мақсатты діттеген адам аптасына жеті рет, белгілі бір күнде Хазрат-и Сұлтандар аруағының біріне: сенбіде – Байазид Бистамиге, жексенбіде – Ахмад Ясауиге, дүйсенбіде – Ибраһим-и Адхамға, сейсенбіде – Исма‘ил Саманиге, сәрсенбіде – Махмуд/Мұхаммад Ғазнавиге, бейсенбіде – Мұхаммад Хусравийаға, жұма күні – Санжар-и Мадидің аруағына сыйынуы қажет.

«Хазрат-и Сұлтан» – рухани көсемнің, оның жамағаты, мүриттері исламды жаюда, терең діни білімдер берудегі ұлы жетістіктері үшін берген сопы шайхының атағы болып табылады.

Заманалар, адамдар, қоғамдар, мемлекеттер алмасуда. Оған сәйкес, қоғамдық құбылыстарды, оның ішінде, рухани мұраны бағалау өлшемдері де өзгеруде. Қазір, ата-бабаларымыз қалдырған мәдени құндылықтарды қайта қарайтын мезгіл туды. Бүгінгі күні ғалымдар назары халықтың рухани қазынасын зерделеу мен оны пайдалануға аударылған. Философиялық игеру үдерісі өткен мен қазіргі заманның жаңа қабаттарын ашумен жалғасады. Өйткені, «Өткен буындардың рухани мұрасын игеру, тарихи жадыны қалпына келтіру біздің Қазақстанның гүлденуіне, қоғамның рухани дамуына жол ашады» [8, 92 б.]. Ясауидың рухани мұрасы бауырлас түркітілдес халықтарды жақындастырып, өз бірлігін сезінуіне мүмкіндік береді. Әлемнің заманауи түркітілді алты мемлекеті үшін Ясауидың аты аса ұлықтардың бірі болып саналады, ал оның рухани мұрасына баға жетпес, оның «Хикметтері» жазылған шағатай тілі түркі сөзінің тұңғыш жаралған сұлулығымен рақатқа бөлейді.

Амал не, ұзын санды сопылықты, нақты алғанда, Ахмед Ясауидың шығармашылығына арналған зерттеулерге қарамастан, шығарылған кітаптардың аздығы салдарынан, түркі халықтарының көптеген өкілдері осы кезге дейін оны

жақсы білмейді. Осы кінараттың үңірейген орнын барлық түркі тілдеріндегі Ясауи «Хикметтерінің» үлкен таралымымен толтыруға болады, түркі өркениетін рухани жандандыруда оның мұрасын көпшілікке танытуға жол ашатын, бірлесіп күш салып, «Ахмед Ясауидың өмірі мен шығармашылығы туралы көркем фильм түсірілсе, нұр үстіне нұр болар еді» деген тұжырым жасауға болады.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Байпаков К., Ерзакович Л. Древние города Казахстана. – Алма-Ата, 1971. – 254 с.

2. Султангалиева А. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы, 1998. – 188 с.

2. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе / Пер с англ. А.А. Ставиской, под ред. и предисл. С.Ф. Акимушкина. – М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – 480 с.

4. Қараныз: Ибн ал-Фарид Абу Хафс Омар ибн Али ас-Сади. Большая касыда // http://www.myjulia.ru/post/310330/

5. Koprulu Fuad. Ahmed Jesevi // Islam ansiklopedisi. 1. Cilt. – Istanbul, 1941.

6. The Muslim Magazine. – Vol. 2. – No 4. – Fall 1998.

7. Муминов А.К. Родословное древо Мухтара Ауэзова / А.К. Муминов, при участии А.Ш. Нурмановой и С. Саттарова. Сост. указ. У.А. Утепбергеновой; Под ред. С.Н. Абашина. – Алматы: Жибек жолы, 2011. – 304 с.

8. Габитов Т.Х. Освоение духовного наследия откроет нам дорогу // ал-Фараби. – 2007. – №4.

Садықова Роза
Абай атындағы ҚазҰПУ
ф.ғ.к., доцент

ЯСАУИ ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІГІ

Орта ғасыр аяғында, Жібек жолының бойымен бейбіт керуен ағылып жатқан заманда, оның байланысты кіндік тұсында орын тепкен Иасы (кейіннен Түркістан), Исфижаб (кейіннен Сайрам) қалаларында кітап ашып, жұлдыз саналған ғұламалар мен ақындар көптеп дүниеге келді. Тарихшылардың айтуынша, берекелі, бірлікті елде сөзі уәлі, айтқаны қате кетпейтін көсем кісілердің дүниеге көптеп келуі Дәшті-қыпшақтың алтын ғасырын туғызған деседі. Осы ғұламалардың өнері жағынан шоқтығы биік, бірегейі – Қожа Ахмет ақын. Ақынның «Ясауи» деген анықтауыш есімі тұрған, ғұмыр кешкен тұрағына иасылық немесе сол замандағы араб емлесімен жазылған Ясауи болып аталып кеткен [1,3 б.].

Ғұлама Қожа Ахмет Ясауи шамамен 1093 жылы дүниеге келген, ал әкесі Исфиджабта даңққа бөленген әулие болған. Анасы – Мұса шейхтың қызы Айша (Қарашаш ана). Кейбір деректерде Қожа Ахмет Ясауидің Ибраһим атты ұлы мен Гауһар Хошназ (Жауһар Шахназ) атты қызының болғандығы жайында деректер айтылады.

Ол – ақын, ойшыл, ұстаз, түркі жұртына имандылық нұрын шашқан діни ағартушы, сопылардың пірі. 5 жасында дін жолына түскен, 7 жасында Арыстан Бабқа барып, оның шәкірті болған. 27 жасында Бұқараға барып, Йусуф Хамаданидан діни білім алған. Дегенмен жазба деректерде (Хазини, «Джауаһир ул-абрар мин амуаж ил-биһар») оның Йусуф Хамаданидың шәкірті екендігін көрсететін деректер болғанымен, соңғы зерттеулерде оны теріске шығаратын тұжырымдар айтыла бастады. 1119-1120 жылдары Түркістанға қайта оралады. 63 жасында Мұхаммед Пайғамбардың жасынан артық сүруді жөн көрмей, соңғы өмірін жер астында – қылуетте өткізеді.

Қожа Ахмет Ясауидің қанша жыл жасап, ғұмыр кешкені әлі де болса нақтылы емес. Бір деректе 73 жас, бірде 85 жасты айтады. Халық аңыздарын негізге ала отырып, Жүсіпбек Аймауытұлы, Ахмет Ясауиді 125 жыл өмір сүрді дейді. Оны растайтын «Хикмет»те мынандай өлең жолдары бар:

Иер устида улмас бурун тирик улдим,
Алтмиш учта суинат деди иштіб билдім.
Иер астида жаним била куллик қилдим,
Иттиб, уқиб, иерга кирді Қул Қожа Ахмад.
Ираилардин фаиз уа фатух алалмадим.
Иуз Игрима бишка кирдим билалмадим.
Хақ тағала тағатларын, қылалмадым,
Иштиб, уақиб перға қирди Қел Қожа Ахмад [2].

Ұлы өркениеттердің – араб, парсы, түркі өркениетінің үздік нәтижесін саралап сіңірудің арқасында біздің төл түркілік мәдениетіміз әлемдік руханиятқа әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Қожа Ахмет Ясауи тәрізді есімі алтын әріптермен жазылатын ұлы тұлғаларды берді. Олардың кесек-кесек туындылары әлем әдебиетінің алтын қорына қосылып, руханият қазынасын молайтты. Адамзаттың мәдени тарихын аталмыш тұлғаларсыз елестету мүмкін емес. Олардың әрбірі ақындығы мен ғалымдығы, өнері мен парасаты тең түскен тұлғалар ретінде тарихта қалды [3].

Қожа Ахмет Ясауи 63-73 жас аралығында жазған шығармасы «Диван-и хикмет» (Даналық кітабы) 109 хикметтен тұрады. Бұл құнды шығарма түрік тілінде араб әліпбиімен жазылып, еңбек даналыққа, адалдыққа, кішіпейілдікке, имандылыққа шақырады.

Бұл шығарма алғаш рет 1878 жылы жеке кітап болып басылып шығады. Содан кейін ол Стамбул, Қазан, Ташкент қалаларында бірнеше қайыра басылады. Соның бірі 1901 жылы Қазанда Тыныштықұлының қазақтарға арнап шығарған нұсқасы да бар [4].

Досжан Дүкенбай «Қожа Ахмет Ясауи ғимараты» атты еңбегінде ғұламаның өмір жолы, шығармашылығы, Ясауи ғимараты, Тайқазанның тарихы және оның ілімі туралы маңызды мәліметтер береді. Орта ғасырда иасылық ғұлама Қожа Ахмет Ясауи ұстанған сопылық ілімінің бес шарты болған. Бірінші шарты – сопылар дүниенің негізі Алла тағала деп санаған. Бәрі сол негізден тарамақ деп түсіндіреді. Екінші – жұмыр басты пенде сол жаратушы негіздің бір бөлшегі, адам іштей рухани тазара, жетіле келе негізіне тартады деп топшылаған.Үшінші – Алла тағала жаратқан кезде, өз бойындағы ең ізгі, жақсы қасиеттерін, нұрын адамға ауыстырған. Төртінші – діннің түп тамыры бір, ол адамды кемелдендіруге қызмет етеді деп түсіндірген. Бесінші – құдайға құлшылық етудің кемелді жолы – зікір салу деп ұғындырады [1,4 б.].

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры Байтенова Н.Ж. және осы университеттің докторанты А. Дүйсенбаеваның «Қожа Ахмет Ясауи ілімінің тарихы және педагогикалық идеялары» атты ғылыми мақалада Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығының түркі тілдес халық дәстүрінде алатын орнын бағалай келе, оның ілімінің тарихи жақтары мен ерекшеліктерін көрсетіп береді. Сондай-ақ түркі әлемінің мақтанышы, ғұламасы Қожа Ахмет Ясауидің «Диуан-и Хикмет» еңбегіндегі хикметтердің адам баласына беретін құнды дүние екендігін дәлелдеп, алға тартады және оның іліміндегі басты терминдерге түсініктеме беріп, ілімнің одан әрі жеңіл түсіндірілуіне түрткі болады. Сопылық сатылары мен ондағы ғашықтық дәрежелері де айқындалады.

Қожа Ахмет Ясауи түркі тілінде жатық әрі бейнелі жыр жазудың үлгісін жасап, түркі тілдерінің көркем шығармалар тудыру мүмкіндігінің мол екендігін дәлелдеді. Оның жазба әдебиет үлгісіндегі шығармалары түркі топырағында ертеден қалыптасқан суырыпсалмалық дәстүрдегі әдебиетке жаңа серпін, тың мазмұн алып келумен қатар, оны түр жағынан көркейтіп, кемелдендіре түсті.

Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығы түркі-мұсылман әлеміне кеңінен танылып, Ясауи ше хикмет жазу дәстүрге айналды. Кіші Азияда Қажы Бекташ, Жүніс Әмре, Сүлеймен Бақырғани хикметтерінен Қожа Ахмет Ясауи сарыны байқалды. XII ғасырдан бері түркі халқының дүниетанымына елеулі ықпал еткен Қожа Ахмет Ясауи сарыны Асан Қайғыдан Абайға, сондай-ақ, күні бүгінге дейінгі қазақ ақындары шығармаларында көрініс тапқан [4].

Ахмет Ясауи өзінің өмір жолын көрсете отырып, өмірде ақиқаттың бағалығына баса назар аударады:

Қожа Ахмет, басыңды елге ие біл,
Ақиқатты ары таза сүйе біл
Дүниеқорлар кетсін бықсып өзімен
Халалық қана дүниеге ие бұл.

Жалпы қорытындалайтын болсақ, қаншама ғалымдар Ахмет Ясауи және оның шығармашылығы туралы құнды дүниелерін зерттеп, нәтижесін беруде. Осы орайда, Ясауи адам бойында болатын жаман әдеттерден арылып, ұят, ынсап, әділдік, қарапайымдылық, адалдық, тақуалық сияқты жақсы қасиеттердің төмендеп бара жатқанына күйзелгенін айтпай өтпеуге болмайды. Дегенмен оның асқан беделі мен насихаттары әлі күнге дейін ұмытылған жоқ, тәрбиелі сөздері әрдайым жылдар бойы ұрпақтар арасында жалғасын таба бермек.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Досжан Д. Қожа Ахмет Ясауи ғимараты.-Алматы:Өнер.1996.
2. Ислам және иман негіздері. - Алматы, 2007. - 256 б.
3. Әбдірәсілқызы А. Қазіргі өзекті діни мәселер.-Алматы, 2014.
4. Байтенова Н.Ж., Дүйсенбаева А. Қожа Ахмет Ясауи ілімінің тарихы және педагогикалық идеялары. 2014. //http: old.group-global.org/ru/storage...file/30357

Кусаинов Шахимарден
КНАИ им. Т. Жургенева
к. филол.н.

ХИКМЕТЫ ШЕЙХА ЯСАВИ КАК СУФИЙСКИЙ ИСТОЧНИК ИНФОРМАЦИИ О ЖИЗНИ ПРОРОКА МУХАММАДА

Наиболее ранние рукописные списки хикметов Ходжа Ахмеда Ясави принадлежат перу переписчиков середины XVIII века. Все сборники того периода содержат в себе различное количество текстов. Порядок их размещения был установлен первыми издателями и явно они не прибегали к научным методам, устанавливающим авторство и функционально-смысловые типы текста. Сказанное, прежде всего, относится к изданному в 1893 г. в г. Казани первому типографскому изданию хикметов Ходжа Ахмеда Ясави с названием на обложке: «ديوان حكمت » – Сборник хикметов. Сам Ахмед Ясави в начале своего произведения указывал: «(1:4) я тетради второй [دفتر ثاني] слова открыл». Таким образом, видимо, правильно называть многосмысловое, сложноорганизованное произведение Ходжа

Ахмеда Ясави как «Сборник хикметов. Тетрадь вторая». Наиболее полным изданным собранием хикметов на сегодняшний день является Ташкентское издание 2008 г., содержащее 187 текстов. И в нем, как и в вышеназванном сборнике, явно не соблюдается логическая последовательность и не хронологизирована композиция.

Составленный нами Корпус хикметов Ходжа Ахмеда Ясави после литературоведческого анализа, включающего и атрибуцию по методикам В. Виноградова и М. Штокмара, состоит из 228 хикметов. Все они присутствуют в Казанском издании 1904 г., в Тегеранском издании 2000 г. и Ташкентском издании 2008 года, хотя перечисленные издания отличаются не только количеством опубликованных в них текстов, но и числом строк в отдельных хикметах. Что же касается хронологизации композиции, то для науки она в них не представляется важным. Более того, известно, что и в Коране нет хронологического изложения тех или иных событий, связанных, к примеру, с жизнеописанием Исы, сыном Мариям. Однако, если мы озаботимся о насущной сегодня популяризации поэтического наследия Ходжа Ахмеда Ясави среди самого широкого круга читателей, то классическая, характерная для Средневековья хронология событий в тексте представляется актуальной. Особенно в обществе, далёком от потребности в суфийской письменно-речевой тавтологии, способствующей медитации. К тому же, суфийская поэзия не Коран, не подлежащий даже малейшей редакции.

В целом, конечно, автобиография и автоагиография Ходжа Ахмеда Ясави в Казанском сборнике 1904 г. более-менее хронологически выстроена. Хотя хикметы о учителях шейха слишком оторваны от годов его обучения. Но вот разрозненные эпизоды, связанные с мучеником шейхом Мансуром ал-Халладжем, без выделения их в отдельное произведение, не позволяли увидеть целостную картину его жизни и мучительной смерти.

Хронологически выстроенная композиция о пророке Мухаммаде и его близком окружении была нами составлена из хикметов Казанского издания 1904 г. (под №№ 57, 24, 25, 58, 59, 54, 60, 63, 61, 125, 95, 83) и хикметов Ташкентского сборника 2008 г. издания (с. с. 156–159, 195–201). И мы можем утверждать, что сведенья в них находятся в рамках исторической достоверности, т. к. не противоречат хроникам Ибн Хишама и Ахмада б. Фарис ар-Рази − самым авторитетным письменным источникам о Пророке. А в некоторых эпизодах даже дополняют их. Прежде всего, это касается возраста первой супруги пророка Мухаммада Хадиджи.

Примечательно, что Ходжа Ахмед Ясави освещал жизнь основателя мусульманской религии не только как Пророка, но и как человека с земными заботами и поступками. К примеру, он поэтически описал одно из самых знаменательных событий в жизни пророка Мухаммада – его встречу с вдовой Хадиджой:

57:31. Знавшие знают, Мухаммад был подобен соколу.
57:32. Хадиджа, увидев его, испытала к нему сильное влечение.
57:33. Хадиджа полюбила его чувственно,
57:34. Любовью горела к нему изнутри.
57:35. Дни и ночи просила его у Бога.
57:36. Знайте, в результате обрела своего мужчину.
57:29. Мухаммад достиг семнадцати лет.
57:30. В это время увидела его Хадиджа.

Хадиджа являлась любящей женой Пророка, матерью его детей. Пророк Мухаммад делился с ней самыми сокровенными мыслями и чувствами. И поэтому удивляет то, как мало мы знаем о ней. И Ибн Хишам, и Ахмада ибн Фарис ар-Рази особенно не останавливались на биографии Хадиджи. Не известен даже год её рождения. Просто было принято считать, что первая супруга Пророка была старше его. Крупный теолог современности Ф. Гюлен указывает, что Хадиджа «…родилась на пятнадцать лет раньше высокочтимого Мухаммада [1, с. 365]. О. Большаков, ссылаясь на известные сочинения ал-Балазури и И. Хабиба, полагает, что в день свадьбы пророку Мухаммаду было 23 года, а Хадише – 28, приводя следующий довод: «Вызывает подозрение и то обстоятельство, что Хадиджа после 40 лет рожала, по крайней мере, шесть раз, причём последний раз уже после начала проповедничества, т.е. около 612-613 гг., когда ей по традиционному расчёту было бы 57–58 лет» [2, с. 274]. О том, что Хадиджа в день свадьбы уже достигла сорокалетнего возраста сомневается и У. Уотт (W. Watt). Согласно его списку Хадиджа родила пророку Мухаммаду семерых детей: ал-Касима, Рукаййа, Зайнаб, Умм Кулсум, Фатиму, ‘Абд Аллаха (ат-Таййиба) и ат-Тахира [3, с. 61].

Понятно, что женщина к 60 годам забеременеть, и тем более родить седьмого ребёнка способна лишь с помощью достижений современной медицины или каким-то чудесным образом. Прояснить этот вопрос позволяют знания суфийской тайнописи.

Вернёмся к тринадцатой строке хикмета № 57. В оригинале она выглядит следующим образом: «كه اول وقتده خديچه آني كوردي (57:30)». Остановив внимание на первое слово كه мы напомним, что буква ك соответствует цифре 20, а буква ه соответствует цифре 5. В расшифрованном виде строка № 57:13 уже прочитывается не только как: «(57:30) В это время увидела его Хадиджа», но и следующим образом: «(57:30) Двадцатипятилетняя в это время Хадиджа его увидела».

Признанный историограф истоков ислама Ахмад ибн Фарис ар-Рази указывает, что пророк Мухаммад женился, когда ему исполнилось 25 лет, 2 месяца и десять дней [4, с. 28]. В тот год, когда впервые Хадиджа увидела Мухаммада, ему было 17 лет. Отталкиваясь от этих дат, мы узнаем, что до свадьбы Мухаммад и Хадиджа были знакомы 8 лет. Прибавляем к 25 годам 8 лет и узнаем, что возраст Хадиджи в день свадьбы с пророком Мухаммадом равнялся 33 годам. И это тот почти предельный возраст, когда вышедшая замуж женщина тех времён ещё способна родить семерых детей. Дальнейшие простые арифметические действия позволяют вычислить и год рождения Хадиджи. От года рождения пророка Мухаммада мы отнимает 8 лет и можем говорить о том, что Хадиджа родилась около 562 г.

Встрече Мухаммада и Хадиджи ходжа Ахмад Ясави, как суфийский автор, должен был придать особое значение. Этого эффекта туркестанский шейх достигает, указывая на сакральное для арабов животное:

57:37. Взгляните на причудливый образ действий Бога –

57:38. Мухаммад присматривал за ее верблюдом,

57:39. Пророк служил у Хадиджи.

Символично, что верблюд, как уникальное существо, присутствует и в агиографии, посвящённой рождению Пророка. Утверждается, что правитель Персии видел в эту ночь знаменательный сон, будто какой-то араб усмирил взбесившегося верблюда [5, с. 78]. А верблюдица, на которой прибыл в Медину Пророк, указывает место для строительства мечети [6, с. 35].

Говоря о причудливом образе действий Бога, автор, описывая встречу Пророка и Хадиджи, прибегает не столько к метафоре в персидском стиле, а сколько к попытке придать данному событию акт Божественного участия. Хадиджа вымаливает у Бога любовь Пророка. Интересно, что хикмет № 57 подтверждает суть и агиографических сюжетов, связанных с выбором Хадиджой именно пророка Мухаммада. В одном из них говорится, что при одном возвращении каравана из Сирии вдова Хадиджа увидела двух ангелов, обвевавших пророка Мухаммада крыльями [5, с. 84]. Ходжа Ахмед Ясави не упоминает ангелов. Он говорит языком чувственным, но, в то же время вполне естественным для реального мира, в котором верующие люди убеждены, что все происходящее с ними случается по воле Аллаха:

57:40. Знай суть произошедшего, учитывая сказанное.
57:41. Бог раскрыл для Хадише её счастье,
57:42. Осыпал голову Пророка жемчужинами.
Жемчуг и метафора и символ суфийских знаний.

Важны, на наш взгляд, для всего исламского мира и высказывания пророка Мухаммада перед смертью, изложенные в хикмете, расположенном в Ташкентском сборнике 2008 г. на страницах 195–201.

<…> Пророк сказал: «Те, кто в чалме, отмечены святым покровительством».
<…> «Много друзей, слуг расчувствовались здесь предо мной.
Скрытыми стали – это кольцо в моем сите.
Так и не знаю, почему отделены были», –
Пророк сказал это; кольцо оценено было им.
<…> Пророк подтянул, узнав святого в огне:
«Увидит я, что кто-то, с омовения пришедший, Книгу раскрыл.
Велел: «Читай айяты, слово ища; раскрыл».
Он сказал: «Это слово пьянящее[1]».
Толкование сна: «Это Слово – Его красота».
<…> Пророк сказал: «Я им проникся без посредника
Книга подобна лампе; прочувствовал неугасимость,
Для меня затем удовольствие неисчезающее».
<…> В этом состоянии Фатима Захра[2] приблизилась:
«Отец мой», склонились со слезами на глазах.
«Мои неутомимые дочери пришли, кто более, чем сыновья», –
Сказал: кого и что во сне видел.
Видения указали кто из потомков наиболее любящий.
<…> «Эй, достопочтимые, обо мне рассказывайте остальным.
Эй, если появятся, пусть, молитву произнося, плачут
От ада для себя просите избавление.
Учителей возлюбят Его странники, рыдающие».
Учеников сладость – друзей Пророка слова.
<…> Пророк о месяце заговорил для всех кто был.
Высокий месяц для воина; веру, как оружие придал.
Неверных, как камень, как железо противостоял.
«Во весь рост с оружием одиноко стоявших видел я», –
Произносил с удивлением и остальное.
Это месяц пророка Мухаммад – готов всегда и ко всему.

В Коране месяц/полумесяц не указывается, как на символ Ислама. Но в то же время особое значение месяца/полумесяца могло быть отмечено в тех

высказываниях Пророка, которые не вошли в достоверный сборник хадисов, составленный ал-Бухари. В число которых без сомнения входит и рассматриваемый нами хикмет Ходжа Ахмеда Ясави. И опираясь на его неоспоримый авторитет, мы считает, что свидетельства шейха Ясы, касающиеся высказываний пророка Мухаммада не менее достоверны, чем свидетельства ал-Бухари, современника Ходжа Ахмеда Ясави. Более того, нельзя отрицать и то, что Осман − глава основателей Османской империи, если и видел во сне 1299 г полумесяц, как символ Ислама, то прежде читал хикметы Ходжа Ахмеда Ясави.

Примечания:

1. Аллюзия на историю открытия ангелом Пророку Корана
2. Ещё одно имя Фатимы – аз-Захра (Освещающая).

Использованная литература:

1. Гюлен Ф. Пророк Мухаммад венец рода человеческого. – Алматы: Кокжиек-Б, 2008. – 666 с.

2. Большаков О.Г. История халифата. – Ислам в Аравии (570–663). – Москва: Восточная литература, 1989. – Т. 1. – 312 с.

3. Уотт У. М. Мухаммад в Мекке. – Москва–Санкт-Петербург: Диля, 2006. – 272 с.

4. Ахмада ибн Фарис ар-Рази. Кратчайшее жизнеописание наилучшего из людей // Хрестоматия по исламу. − Москва: Восточная литература, 1994. − 238 с.

5. Цветков П. Исламизм.– Асхабадъ: Тип. Штаба 2 Туркестанского армейского корпуса, 1912. – Т. I. – 460 с.

6. фон Грюннебаум Г. Классический ислам. – М.: Наука, 1988. – 216 с.

Утепбергенова Уркия
Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова
к.и.н., научный сотрудник

ОБ ОДНОМ КУЛЬТЕ В ТУРКЕСТАНЕ

Данная статья посвящена анализу культа «Одиннадцать Ахмадов» (по-персидски, «Йаздах Ахмад», по-тюркски, «Он-бир Ахмад»). Он известен широко в Центральной Азии и зафиксирован в Сырдарьинском бассейне (Казахстан), Ферганской долине и Восточном Туркестане. Например, при мавзолее Ходжа Ахмада Ясави существовала традиция шайхов держать печать (*мухр*), названная обобщенным именем этих 11 святых. Эти шайхи во время *зийарата* раздавали за плату паломникам оттиски данной печати на бумаге в качестве оберега (*тумар*). Люди считали, что обращение к духам этих святых может иметь чудесное воздействие.

Важно установление типов источников, в которых встречается данный культ. Имеются несколько агиографических сочинений, знакомящих с жизнеописаниями этих 11 святых:

1) раздел «Дар байан-и Йаздах Ахмад» в составе персоязычного анонимного сочинения «Сирадж ал-‘аджизин» (второе название – «Фауз ан-наджат») [1];

2) отдельный трактат на тюркско-чагатайском языке «Дар байан-и Йаздах Ахмад» [2].

Также в разное время обнаружены печати и их оттиски в составе рукописных книг:

1) Институт востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз (ИВРУ-4), Фонд документов (Фонд № 4), Папка 54, документ № 8. Оттиск находится в

рукописи, переписанной в 1255/1839-40 году. Ее отличительной чертой является то, что в ней вместо имен Ахмад-и Хайр ан-Нассадж, Ахмад-и Хидрвайх, Ахмад-и Мухтар и Ахмад-и Сагарийа записаны имена Шайх Ахмад-и Харб, Шайх Ахмад-и ‘Аббас, Шайх Ахмад-и Джурджани и Шайх Ахмад-и Исхак.

2) печать, хранящаяся в частном собрании Нарымбетова, жителя Отырарского района Южно-Казахстанской области;

3) печать, хранящаяся в частном собрании Насыра Хамракулова, жителя г. Туркестан Южно-Казахстанской области;

4) оттиск печати из частного собрания Райымжана Музаффарова жителя с. Карнак Туркестанского района Южно-Казахстанской области;

5) оттиск печати из частного собрания Сансызбая Курбанкожаева, жителя г. Туркестан Южно-Казахстанской области;

6) оттиск печати из частного собрания Маъруфа Салимова, жителя г. Ташкента;

7) В 2004 г. была обнаружена одна из таких печатей, изготовленная из металла, у жителя Наманганского района Наманганской области, потомка Ходжа Ахмада Ясави по материнской линии Ибрахим-ходжа Шариф-ходжа-угли (ему тогда было 80 лет). Он занимается лечением больных, раздает своим клиентам ее оттиск в качестве оберега.

Отдельный интерес представляют лица, чьи имена зафиксированы на печатях:

1) Ахмад-и Мурсал; 2) Ахмад-и Ханбал; 3) Ахмад-и Хайр ан-Нассадж; 4) Ахмад-и Аркам; 5) Ахмад-и Хидрвайх (Кудирийа); 6) Ахмад-и Раванда; 7) Ахмад-и Мухтар; 8) Ахмад-и Джам; 9) Ахмад-и Кабир; 10) Ахмад-и Сагарийа; 11) Ходжа Ахмад Ясави [3].

Ритуал, связанный с данным культом, включает в себя следующие действия: по средам можно обращаться к одному из этих святых 11 раз:

1) если человек желает дождя, то обращается к Ахмад-и Мурсал;

2) кто добивается власти – обращается к Ахмад-и Хидрвайх;

3) кто нуждается в ребенке – к Ахмад-и Кабир;

4) кто желает обращаться к духу (рух) – к Ходжа Ахмаду Ясави;

5) кто желает добиться успеха в земледелии, строительстве или торговле – к Ахмад-и Сагарийа;

6) кто желает вернуть потерянное – к Ахмад-и Хайр ан-Нассадж;

7) кто ищет знание – к Ахмад-и Раванда;

8) кто болен неизлечимой болезнью – к Ахмад-и Джам;

9) кто желает разбогатеть, тот обращается к Ахмад-и Аркам и т.д.

Изучение святых мест в различных частях Центральной Азии помогло установить местоположение некоторых сакральных объектов, связанных с именами этих святых:

1) Почитаемая могила Ахмад-и Кабир находится в селе Мазар недалеко от Кармина (Навоийская область Узбекистана);

2) Ахмад-и Аркам в Оше (Кыргызстан);

3) Ходжа Ахмад Ясави в Туркестане;

4) Анонимный культ «Он бир Ахмад» почитается в селе Катта Гирван в Наманганской области.

Близкое положение к данным святым занимает культ «Семи султанов», также связанный с культом Хазрат-и Султана, т.е. Ходжа Ахмад Ясави. Оттиск печати-оберега с именами «Семи султанов» нами в 2005 г. был зафиксирован в частном

собрании-музее Саййид-‘Умара Султанова (Сайидумари Султон), жителя г. Истаравшан (прежнее название города – Ура-Тепа) Согдийской области Республики Таджикистан. В этом варианте в число семи входят:

1) Султан Ходжа Ахмад Ясави;
2) Султан Байазид Бистами [4];
3) Султан Ибрахим ибн Адхам;
4) Султан Санджар-и Мади;
5) Султан Махмуд Газнави [5];
6) Султан Исма‘ил Самани [6];
7) Султан Мухаммад Хусравийа [7].

Также схожие с культом «Одиннадцать Ахмад» черты имеет ритуал. Человек, добивающийся исполнения какого-то желания, должен молиться семь раз в неделю, в один определенный день духу одного из султанов:

1) в субботу – Байазиду Бистами;
2) в воскресенье – Ахмаду Ясави;
3) в понедельник – Ибрахим-и Адхаму;
4) во вторник – Исма‘илу Самани;
5) в среду – Махмуд/Мухаммаду Газнави;
6) в четверг – Мухаммаду Хусравийа;
7) в пятницу – духу Санджар-и Мади.

Следует констатировать, что Байазид Бистами считается основателем суфийского братства Тайфурийа/‘Ишкийа, пользовавшегося особым влиянием среди кочевников Центральной Азии.

Дальнейших исследований требует изучение «печати Асхаб ал-Кахф». Она была обнаружена в частном собрании Зухриддина Хусниддинова в г. Ташкент. В ней приведены имена девяти святых («Спящие отроки»). В данном собрании она хранится вместе с печатью Саййида ‘Абд ал-Кадира Джилани.

Недавно на наше внимание был предъявлен фотоснимок специальная одежда суфия – *джанда*. Она была обнаружена доктором Н.У. Абдулахатовым (г. Фергана, Узбекистан) в частном собрании. На одежде были зашиты имена 11 Ахмадов. Она напоминает внешне печати 11 Ахмадов, однако гораздо больше по своему размеру.

Вышерассмотренное позволяет нам высказать гипотезу о позднем появлении культа – в XVIII-XIX века. Пока данные ограничивают регионы его распространения территорией Кокандского ханства. Толчком к его появлению и распространению могли прослужить споры с традиционалистами по вопросу о *силсиле* (цепь передатчиков, учителей). Апологеты данного учения и практики, возможно, прибегли к составлению цепи известнейших шайхов по имени Ахмад, которую замыкал Ходжа Ахмад Ясави. Далее, в этом культе, возможно, имеется намек на связь учений центральноазиатских братств с учением аскетов Хорасана, среди которых были немало известных шайхов под именем Ахмад.

Примечания:

1. Дар байан-и Йаздах Ахмад // Сирадж ал-‘аджизин» (второе название – «Фауз ан-наджат»). Рукопись ИВРУ, № 5680, лл. 85[а]-86[б] (рукопись переписана в 1185/1771-72 г.).

2. Дар байан-и Йаздах Ахмад. Рукопись ИВРУ-1, 3313/XIII, лл. 113[а]-114[б]; ИВРУ-2, № 946/II, лл. 9[а]-10[а]; 3000/I, л. 1[б].

3. Фауз ан-наджат. Рукопись Городской Библиотеки в Берлине (ФРГ), Ms.or.oct. 1562, F. 1[а]; *Ахмеров П.Н.* Описание печати Ахмеда Ясави // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Том XIII, вып. 1-6. 1895-1896. Казань, 1896, сс. 530-537.

4. Святое место, связанное с его именем (Султан Ба-Йазид Бастами), находится в кишлаке Бастон-Бува Бувайдинского района Ферганской области. При его могиле паломники оставляют «камни желания» (нийат ташлари) во исполнение своих ожиданий. Недалеко от мавзолея находится целебные «Пески Бастон-бува», где паломники лечатся от ревматизма, полиартрита, коклюша и т.п. (Полевые материалы автора, Бувайдинский район, 26 августа 2004 г.).

5. Святое место, связанное с его именем (Султан Махмуд-пирим), находится в кишлаке Газнау Сохского района Ферганской области (Полевые материалы автора, Сохский район, 13 августа 2005 г.).

6. Его мавзолей в г. Бухаре почитается местным населением в качестве святого места.

7. Аналогичный список святых приведен в рукописи из частного собрания Саййид-‘Азима Саййид-Каримовича Хакимова (г. Ташкент). В рукописи Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни АН РУз, переписанной в 1271/1854-55 г., вместо Исма‘ила Самани и Мухаммада Хусравийа приведены Султан Увайс Карани и Султан Абу Са‘ид-и Абу-л-Хайр (ИВРУ-4, Фонд документов, Папка 54, документ № 9).

Қоңырбаева Күлсия
Философия, саясаттану және дінтану институты
ф.ғ.к., аға ғылыми қызметкер

ҚАЗАҚ САХАРАСЫНДА СОПЫЛЫҚ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Негізгі діні тәңіршілдік болған қазақтар Тәңірді – Жаратушыны бір деп білген. Алайда қазақтар тәңіршілдікпен қатар шамандықты да ұстанды. Шамандық пен Тәңіршілдік дүниетанымы бойынша Әлем де, Ғарыш та бөлінбейтін, өзгермейтін мәңгілік сипатқа ие болмыстар. Бұл қасиетті қазақтар адамға рухтың қалауымен қонады да, атадан балаға беріледі деп есептейді. Шамандық дүниетаным бойынша Адам – Әлем біртұтас. Табиғаттағы жер, су, таудың киесі мен иесі бар. Ең бастысы Жаратушыны таза рух деп есептейді. Шамандық жайлы Шоқан Уәлиханов әлемді, дүниені сүю, табиғатқа деген шексіз махаббат және өлгендердің рухын қастерлеу, аруағын ардақтау дейді [1]. Ислам мәдениеті таралуына дейін түріктердің мәдени-әлеуметтік өмірінде Тәңірлік монотеистік діни наным-сенімі болған еді. Тәңірлік сенім бойынша табиғат күштеріне, өз тағдырына байланысты қиыншылықтар мен жайсыздықтарға адамның қарсы тұрып күресуге еркі бар. Олар әдетте осындай жайсыздықтар мен қиындықтарды жеңу үшін, көмекке ата-бабаларының аруағын шақырады. Түркілік бақсылар көзге көрінбейтін әлемдегі жын, пері, рухтармен қатынас орната отырып, көрінетін дүниенің иесі мен киесіне сыйынатын болған Қазіргі кезге шейін қазақтардың рухани өмірінде түркілік және исламдық элементтер қатар өмір сүріп келді. Оның өзінше бір ерекше мәні бар. Халық жадының архетиптері діннің ол түрін де, бұ түрін де ұмыттырмайтын рөлі атқарады. Ана сүтімен көшпелі әлем этикасын сіңіріп өскен далалықтар, аталар жолы мен салт-дәстүрлеріне берік болып келеді.

Ал ислам дінінің қағидаты бойынша бір ғана Аллаға сыйыну қажет. Ислам діні мен түркілердің тәңіршілдік дінінің көптеген ұстындары бір-бірінен онша алшақ кетпейтін еді. Дегенмен ислам дінін уағыздаушылар түркілер арасында таратуда олардың ежелгі әдет-ғұрыптарына тікелей қарсы қоймаған. Сондықтан да түрік тайпалары арасында ислам діні адамгершілік тұғырлардың биіктей түсуіне, мәдени жетілдірулерге ықпал еттіп, сахара жұртышылығының араб әліпбиін игеруіне игі әсерін тигізді. Осы кезден бастап мемлекет құжаттары, жазу-сызу араб,

парсы тілдерінде жүргізілетін болды. Араб пен парсы классикалық туындылары түркі халықтарының рухани кеңістігінің көкжиегін кеңейтіп, көшпелі қоғамның дүниетанымдық құндылықтары мазмұны жағынан тереңдей түскені байқалады. Осы жаңғыру құбылысы арқылы орта ғасырлық түркілік рухани тыныс-тіршілік мұсылмандық дінмен көмкеріліп, шығармашылықтың жаңа бір арнасы қалыптасты. Ислам мәдениетінің түркі топырағына таралуы барысында Жүсіп Баласағұнидің «Құтты білігі», Махмұд Қашқаридің «Түрік сөздігі», Қожа Ахмет Йасауидің «Даналық кітабы», Ахмет Иүгінекидің «Ақиқат сыйы» тағы басқа да бізге әлі беймәлім болып отырған шығармаларды қалдырды. Аталған ойшылдардың барлығы дерлік шариғат қағидаларын ұстанғанын бізге жеткен әдеби мұраларынан көруге болады. Ортағасырлық философиялық ой адам танымы мен іс-әрекетін жан-жақты зерттеді. Ислам мәдениеті мен өркениеті жетістіктерінен сусындаған, оның шыңына шыққан түрік ұлдары, ендігі жерде өздерінің шығармашылықтарын ана тілдерінде жаза бастады.

Сонымен сахарада сопылық әдебиет қалыптасты. Бұл шығармашылықтың өзегін исламдық құндылықтармен көмкерілген *имандылық, сабырлылық, төзімділік* сияқты ұғым-түсініктерден құрады. Сопылық поэзия көшпенді қазақ даласының ойлау жүйесімен, көшпенділер мәдениетінің озық үлгілерімен ұштасып, оның мазмұнын байытты. Дәстүрлі дүниетанымы мен ислам өркениеті арасынадғы үйлесімділікті қамтамасыз еткен адамды ішкі еркіндікке жетелейтін ар түзейтін Қожа Ахмет Исауидің сопылық философиясы осы кезеңде ұлттық рухани тіректі нығайтуға негіз болды. Шындығында, адамның құлдырауы, рухани азғындап, құлдыққа түсуі, еркіндіктен мақұрым қалуы оның ішкі рух әлемі мен санасының ластауынан туындайды. Ислам өркениетінде адамды осындай жатсынулардан айықтырып, имандылықтың сақшысы қызметін атқарған таза сопылық ілім болатын. Ислам өркениеті Шығыста Қарақытайлар, Батыста крест жорықтары салдарынан экспансия қыспағында қалып әлсіреген тұста, сопылық ілім иманның қорғаушысы, мемлекеттің тірегі, халықтың ұйытқысы, ар мен имандылықтың, әділет пен туралықтың көзі болды - дейді ясауитанушы-ғалым Д. Кенжетай [2, 9-10бб.].

Халқымыздың әлемдік өркениет арнасынан өзіндік бітім-болмысын айшықтайтын, ұлттық санамызды айқындаушы нәрлердің бірі сопылық ілім. Сопылық құбылысының ерекшелігін бағамдайтын болсақ, оның рухани өміріміздегі орны философиядағы жалпылық пен ерекшелікке саяды. Қазақ халқының ұлттық ой-санасы исламдық дүниетаныммен үйлесімде бола отырып діни дәстүрі қалыптасты. Ұлттың рухани тұтастығын қамтамасыз етуде ислам діні ерекше рөл атқарды. Өзінің исламмен тарихи-генетикалық байланысына қарамастан сопылық, оның догматтарына қарсы болды. Құдаймен рухани бірігудің жолын іздестірген сопылық ағым ортодоксты исламға оппозициялық бағытта дамыды.

Барлық сопылық ағымдарға тән – адамның нәпсісін тыю, махаббат пен зікір әдістері арқылы Хақты танып, Алламен қауышу. Сопылық құбылысы қазақ арасында өгейленбей, олардың жан дүниесіне жақын болуы қазақ халқының шынайы түпкі болмыс бітіміне келіп тіреледі. Ал сопылық философияның Әлем – Адам қатынасы, әлемді махаббатымен жаратқан Алланы тану. Өйткені, әлем өнер туындысы ретінде өзінің жаратушысының бар екендігін дәлелдеп тұр дейді. Әлемнің мәні мен маңызы Тәңірді жасырып тұрған перде болуында. Сопының мақсаты да, оның осы мәнді іздеуі. Соны тапқанша осы әлемде рухын жетілдіріп, өз нәпсісімен күресіп, кемелдікке жету. Бұл әлем оның кеңістігі. Осы кеңістікте, мына Жарық дүниеде сопылар Хақ дидарына қауышуды мақсат тұтады. Сопылар

мұраты Алланың ахыреттегі сыйына да, осы дүниенің де қызықтарына алаңдамай өзінің ахлақи-моральдық құндылықтарын жетілдіруі арқылы Тәңірмен ұласу. Сопының экстазға түсіп трансценденталды әлемнің сырларын сезінуі сезім мүшелері арқылы емес, «көкірек көзбен» сезінуі. Сопылық философияның таным теориясының өзіне ғана тән ерекшелігінің бірегейлігі ол – Ақиқатты - әр адамның өзінің жеке-дара жолы арқылы тануы. Бұл жердегі сенім де жеке адамдікі, өйткені білім мен сенімнің шындығын сол адамға жеке өзіне ғана көрінуі түйсінуі, жеке тәжірибесі арқылы болуында.

Халқымыздың ойшылдары мен ақын-жырау, би-шешендері ұлтымыздың әлеуметтік өміріндегі кемшіліктерді баса көрсете отырып, рухты тәрбиелеудің әдіс-тәсілдерін туғызып отырған.

Еліміздегі қазіргі әлеуметтік жағдайдың қиындығы өндірістің төмендеуі мен жұмыссыздық, инфляция, халықтың әлеуметтік және мүліктік жіктелуімен байланысты болып отыр. Осы жағдайлардың басты белгілері, қоғам тұтастай қолдайтын ортақ мәндегі және біріктіруші идеялардың, құндылықтардың жоқтығынан күшейіп отырған әлеуметтік шиеленістіктің жоғары деңгейі. Қоғамның құндылықтар дағдарысынан шығуы тек қоғамдағы ескі құндылықтарды қайта бағалап және жаңа құндылықтар жүйесін жасау, кезеңнің сын қатерлерін жеңу үшін жаңа тиімді тәсілдерін қалыптастырумен ғана мүмкін. Халықтар өздерінің тарихи-мәдени дәстүрлеріне оралып, гуманистік дүниеттүсінік қалыптастыру қажеттілігін туындауда. Әлеуметтік өзгерістер толқынында адамға өзінің орны мен мәнін табуға мүмкіндік беретін осындай дүниетаным, сөзсіз құрылымдық бастама және маңызды құндылықтық бағдар болып табылады.

Ортағасырлық философиялық ой адам танымы мен іс-әрекетін жан-жақты зерттеді. Көбінесе діни мәселелер мен қоса этика, саясат, философия, әдебиет және музыка, табиғаттану ғылымдары мен техниканы жедел түрде игере бастады. Осындай тарихаттардың бірі XII-XIV ғасырларда Түркістан, Ферғана, Мауареннахр аймақтарында Йасауийа тарихаты негізінде қалыптасты. Бұл кезең түркілік мәдениет жаңғырып, ренессанс дәуірін басынан өткерген дәуір болды. Сопылық философияның категориялары мен ұғымдары, тәсілдері сопының хәлі сияқты сопылық тарихаттарда өзгеріп отырды. Бірақ философияның мәңгілік мәселенің бірі Адам табиғаты, мәні неде деген сұраққа, адамның рухани кемелденуімен жауап береді. Үлкен шейхтар: «24 мың пайғамбарды өз нәпсіңе шапағат етуге шақырсаң да, өзің бірдеңелер жасамасаң, еш пайдасы жоқ және қабылданылмайды. Нәпсіңді аш жалаңаш тастасаң бүкіл қалағандарың орындалады» деген.

Бұл теория бойынша жеке адамның Құдаймен қауышуы айшықталады. Сопылық дүниетаным философиялық негізде дамыды. Өйткені Адам жаратылысы мен мәні жөніндегі сұрақтарға философиялық тұрғыдан жауап беретін қоғамдық ой-жүйенің бір көрінісі еді. Қазақ жерінде мұсылмандық дүниетаным мен исламдық философияның іргетасын қалаған сопылық тарихат Қожа Ахмет есімімен тікелей байланысты.

Қожа Ахмет Ясауидің сопылық ілімінің басты мақсаты адамның рухани әлемін жетілдіру үшін Аллаh тарапынан жіберілген – басты хикмет Құранды таныту. Сопылық поэзияның үлгісі болып табылатын «Диуан-и Хикметтің» бірінші хикметінің өзі айтып тұрғандай «Бісміллə» деп баян етім хикмет айтып, Шәкірттерге дүр мен гауhар шаштым міне. Жанды жалдап, қайғы шегіп, қандар жұтып, мен «Дəптер сани» сөзін айттым міне». Ол хикметті «дафтар-и сани» (екінші дəптер), «ғашықтық дəптер» деп атайды. Хақтың дидарына ғашықтық, сол жолда сопы аз ұйқы, мөлшерлі тамақ, дүниеден бас тартып, «өлмес бұрын өлу»

ұстанымы жүзеге асырады. Адам өзін өзі тануы арқылы Тәңірді таниды. Осы хәл ілімін меңгеру үшін адам Ясауи пайымдауынша алдымен тафсир, қалам, хадистерді үйренуі шарт. Исламның, сопылықтың да негізгі мәселесі адамның рухани жетілуі. Сопылық философияда Әлем – Адам қатынасында, әлемді махаббатымен жаратқан Алланы тану. Өйткені, әлем өнер туындысы ретінде өзінің жаратушысының бар екендігін дәлелдеп тұр дейді. Әлемнің мәні мен маңызы Тәңірді жасырып тұрған перде болуында. Сопының мақсаты да, оның осы мәнді іздеуі. Соны тапқанша осы әлемде рухын жетілдіріп, ондағы нәпсімен күресіп, кемелдікке жету. Бұл әлем оның кеңістігі. Осы кеңістікте, мына Жарық дүниеде сопылар Хақ дидарына қауышуды мақсат тұтады. Сопылар мұраты Алланың ахыреттегі сыйына да, мына дүниенің де қызықтарына алаңдамай өзінің ахлақи-моральдық құндылықтарын жетілдіруі арқылы Тәңірмен ұласу.

Сопылар адам еркіндігі мен рухани жетілуінің нәтижесінде қоғамдағы адамды адамдық мәнге ие болуға жетелейді. Ясауи бабамыз мәнді өмір сүрудің жолын Құранның мән-мағынасы арқылы түсіндіреді. Ұлы Абай ескерткендей «...махаббатсыз дүние бос, хайуанға оны қосыңдар» дегенде мұсылмандықтың парызын қазақтардың өтеуін сынға алады. жұртпен қатар, Тәңірге ғибадат ету, «жығылып-тұрып» жүрсек болғаны деп малдану емес. Ол өзінің қарасөздерінде сопылық ілімін зерттеген, өзі де сопыларша дүниенің көрінетін, көрінбейтін сырларына үңілген ғұлама. Адам болып жаратылған соң Жаратқан иені «Түп иесін» танымау бола ма? - деп сұрақ қоя отырып, оны тану – жүрек арқылы болады деп дәлелдейді. Адам өзінің шектеулі ақылымен шексіздікті қалай тани алады. Құдайлық танымға терең оймен жетуге болады дейді. «Жүректің көзі ашылса, Хақтың түсер сәулесі, Іштегі кірді қашырса, Адамның хикмет кеудесі» [5]. Алланы жүрекпен еске алуды меңзеп отыр. Осылайша қазақи ойлау мәдениетімізге, адамның шығармашылық қабілетін бағалай отырып, «*көкірек көзі*», «*ой көзі*» деген ұғым-түсініктерді енгізді.

Сопылық онтологиясының негізі «вахдат ал-вужуд» болмыстың бірлігі концепциясы. Негізгі қағидаларын Ибн ‘Араби (1165-1240 жж.) қалыптастырған болатын. Бұл теория бойынша Алла, Әлем, Адам біртұтас жауhардың көріністері. Болмыс – Бір. Ол – Аллаh. Сопылықтағы таным теориясы бойынша Әлем мен Адам тәңірден бөлік болмыс емес. Әлемде абсолюттік бірлік бар және әрбір жалпылықтан бүтіндікті табамыз. Сопылық дүниетанымда осы «Болмыстың бірілігін» («Уахдат ал-вужуд») көрсететін даналық хикметін Қ.А.Ясауидің «Мир’ат ал-қулуб» рисаласында мәні ашылған. Ондағы «мухаббат» («махаббат»), «суз» («от», «жалын»), «шуақ» («сағыныш») категориялары Алланың адамды (құлды) Адамның (құлдың) Алланы сүюі, Құрандағы: «Алла бір-ақ Тәңір», «Жерді, Көкті және арасындағыларды тек қана Хақпен жараттық» /6/ түсініктерімен астарласып жатқандығын көреміз. Сопының Аллаға деген махаббаты, оның дидарына ғашықтығы, сол жолдағы сағынышы, қарайым мұсылманның бес парызын өтеудегі құлшылығынан басқаша азапты жолмен болатын хәл.

Адамға тән менмендікті жою туралы сопылар адамдық болмыстың да Алла болмысында еритінін айтады. Шынайы болмыс ол Тәңір болмысы деп түсінген. Сонымен сопылық таным теориясы бойынша Әлем мен Адам Алладан бөлек болмыс емес. Әлемді, Адамды жаратушы, бар етуші ол – Алла. Осы жаратылғандардың ішіндегі ардақтысы – Адам. Ясауидің сопылық теориясында да «Болмыстың Бірлігі» сопылық категориялармен, ұғым-түсініктер түрінде айшықталады. Болмыстың бірлігіне мақамдар арқылы, танымдық-этикалық-моральдық сатылар арқылы аша білген.

Дүние мүлікті тәрк етпей көрмес дидар,

Дидар көрем деген ғашық жанын қинар.
Ондай ғашық ақырында көрер дидар,
Дидар көрмей Алла сырын шашпа достар [3].

«Болмыстың – Бірлігі» тұжырымдамасы тек ғашықтық арқылы танылатындығын ұлы шайқы-сопы ақын осылайша жырлаған. Субъекті мен Объект арасындағы айырмашылық жойылып тұтасып Бірлікке ұласады. Бұл сопылық философиядағы «кемел адам» тұжырымдамасында әрі қарай шарықтау шегіне жетеді деп ойлаймыз. Сопылық дүниетанымындағы «ғашықтық» «құдайлық ғашықтық» – ғашықтық арқылы адам өз болмысын таниды. Ғашықтық құдайлық танымға ұласу. Сопылық философиясының таным теориясының ерекшелігі, Алла адам жүрегінен орын алып, оған сыйып кетеді. Адам рухы – Тәңірден үрлеген Жауһар.

Сопылық дүниетанымда болмыс – сынақ. Алла адамды «жоқтан» бар еткен. (Ал-жауһар-ул илайийа) – Алла адамды өз жауһарынан үрлеген. Қожа Ахмет Ясауидің осы Рух әлеміндегі – рухани әлемдегі Тәңірмен бірігу сәтін «Диуан-и Хикметте»:

Меғражда хақ Мұстапа рухымды көрді – деген жолдардан адамның рух әлеміндегі қатынасын көрсетіп тұр.

Хақ Мұстапа Жебірейілге қылды сауал,
Бұл неткен рух тәнге кірмей тапқан жамал? [3].

Сопылық философияда рух – дегеніміз не деп оның мәнін анықтамайды. Рухты – жетілдіру, тәрбиелеу мәселесімен айналысады. Рухтың сипатын «нәпсі» арқылы анықтайды. Сопылық ілімнің өзі ар ілімі болғандықтан, рухты моралдық тұрғыдан қарастырады. Адам нәпсісі – мына дүниеде ештеңеге тоймайтын – жамандықтың көзі болса, рух – игілік пен ізгіліктің көзі. Рух мәртебелері арқылы құндылығын танытады. Ахмет Ясауидің «хәл ілімінде» рух мәртебелерінің көрінуін «инсани рух», «набати рух» және «хайуани рух» деп бөледі. Адам тән мен жаннан тұрады. Адам тәніне тіршілік беруші ол – Рух. Рух адам тәнімен шектелмейді. Рух материалды емес, рух мәңгілік. Хазіреті Пайғамбарымыздың хадисінде: «Ақиқатында ұлық Алла Тағала періштелерді ақыл иесі қылып жаратты және жануарларды нәпсі иесі қылып жаратты. Ал, адам ұрпақтарын ақылға да, нәпсіге де ие қылып жаратты. Содан бір адамның ақылы нәпсісінен үстам болса онда ол адамның дәрежесі періштелерден жоғары болады. Егер бір адамның нәпсісі ақылынан үстем болса, онда ол адамның дәрежесі хайуаннан да төмен болады.

Сопылар тәнді рух бар етеді дегенде осы Құран аятын басшылыққа алған. Рух – сопының Алланың дидарын бетпе-бет жақын көруі үшін, бұл дүниеде күш-қуат табатын бірінші жаратылыс. Ясауи рухты арылту жайлы: «Егер адам тәнін, нәпсісін тастап, ілім, сафтық иесі болып іші-сыртын пәк етіп, көңіл айнасын тазартса, рух қайтадан жауһар хәліне келеді» дейді. сопылардың хикмет-даналықтары, адамның рухани кемелділікке жетуін арылған рух, тазарған жүрек пен ой-сана, ақыл және кемел ахлақ деп біледі. Әулиелерге сыйыну, аруақтардың желеп-жебеуін тілеу, рухына табыну қай халықта болсын ертеден қалыптасқан дәстүр. Ұстаз бен шәкірт арасындағы махаббат, олардың ортақ мақсаты мен мүддесі Аллаға деген ғашықтық, ислам дінін тарату, сол жолдың азабы мен қасіретіне жарық дүниеде бойұсынған шайхы ғұламалар ғажайыптарына олардың бақилық өмірлерінің де ғажайып көрінісін баяндайтын аңыз халық арасында кең тараған. «Өлі разы болмай, тірі байымайды» деген халық даналығы, осылайша сопылар әлемінің тағы да бір құдіреттілігіне бас идіргенін аңғарамыз. Әмір Темірдің де түсіне кірген шал қазақ аңыз-ертегілеріндегі Қызыр ата бейнесі.

Пайдаланылған әдебиеттер:
1. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. Алматы, 1985. 172-175 бб.
2. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. Алматы, 2008. – 360 б.
3. Ясауи Қожа Ахмет. Дуани хикмет (Ақыл кітабы). Алматы, 1993. 40 б.

Ошақбаева Жазира
БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
ф.ғ.к., аға ғылыми қызметкер

Қ.А. ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ ОРТА ҒАСЫР ОЙШЫЛДАРЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

Дін адам пайымының бүкіл әлем мен болмысқа, қоршаған дүниеге, табиғатқа, өзі өмір сүретін ортаға және өзінің ақыл-ойы мен сана-сезімінен тысқары тылсым дүниеге қатынасы: адамзат танымының дүние мен жаратылысқа деген көзқарасты айқындайтын мифология, философия және ғылымның ерекше бір тұрпаты; ерекше қоғамдық сана және әлеуметтік құбылыс. Діннің басты белгісі – адамның ақыл-ойы, сезім мүшелері қабылдай алмайтын болмыс түріне сену және оны мойындауы болып табылады. Осыған орай діннің шығуы адам ақыл-ойында теориялық ойлау және ойдың шынайы өмірден ажырау мүмкіндігінің пайда болуы деңгейімен де байланысты.

Ислам мәдениеттің дамуына айтарлықтай әсер етті. Орта Азияда ислам ілімі игі істердің жүзеге асуы арқылы нығая түсті. Аймақтың тұрғындары мұсылман қауымының ажырамас бөлшегіне айналды. Ислам құндылықтарының орнығуы халықтың әлемдік діннің гуманистік дәстүрлерін қабылдауына өз ықпалын тигізді.

Ислам өркениетінің негізінде жатқан барлық доктриналар мен құндылықтар жүйесі «Құранға» негізделген. Олай болса, әрбір ғылым, таным жүйелері «Құрандағы» тақырыптар мен ұстанымдарды негізге алатындығына шүбә жоқ. Діннің негізгі мәтіні тарапынан белгіленген болмыстың құрылымы, әлем және адам ұғымы бұл негіздерді өздігінен қамтамасыз етеді. Шын мәнінде ислам дін ретінде де жоғарғы құндылық көзіне айналып, ислам өркениеті кең таралған мәдениет аймақтарында кәлам, философия және сопылық сияқты үш негізгі интеллектуалдық танымды жүйелеп шықты.

Қазақ даналығының негізі сопылық философиямен тікелей байланысты. Даналық, хикмет, терең ой, сарын, сыр сияқты категориялар қазақ ойлау жүйесінің негізгі іргетастары. Жалпы түркілік даналықтың, сопылықтың бастауы осы Орта Азия, оның ішінде Түркістан, Сыр бойында кең тараған Ясауиа мектебінен бастау алатындығы тарихтан мәлім. Орта Азияда ислам, фикх, философиялық мектептер де кеңінен дамығандығы мәлім. Ислам өркениеті тұрғысынан бұған сай келетін интеллектуалдық дәстүрлер теология-кәлам, ислам философиясы және сопылық-даналық болды.

Исламдағы сопылық – мұсылманның Жаратқанға деген иманын амалмен күшейтетін, әрбір ісін Алланың өзін көріп тұрғанын сезіне отырып жасауға баулитын, жүрегіне Аллаға hәм Оның елшісіне деген ерекше махаббатты оятып, күллі адамзатқа, тіпті жалпы жаратылысқа деген мейірімі мен жанашырлығын тереңдететін тәрбие мектебі. Сопылық – адам рухын нәпсі үстемдігінен құтқарып, өзінің «мендігін» ұмыттырып, Жаратқанның қалауына толықтай бойұсынуға тәрбиелейтін үздіксіз күрес майданы. Сопылық жол – иман ақиқатына жетуді мақсат еткен ұзақ та қиын жолаушылық.

Сопылық – исламның рухы. Сопылық ілімін кейде жүрек ілімі деп те айтады. Себебі, жүрек түзелсе, онда кісінің барша істері де дұрыс болмақ. Хадисте: «Алла Тағала сендердің денелеріңе және дене пішіндеріңе емес, жүректеріңе қарайды», – деп Алланың назары түсетін, амалдың бағаланатын орны жүрек екенін білдірген.

Оңтүстік Қазақстандағы көшпенді түркі халқының арасында исламды таратуда Ясауия тариқатының негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи зор үлес қосты. Әмір Темірдің Ясауиге деген құрметінің белгісі ретінде XIV-XV ғғ. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі салынды, қазіргі таңда бұл тарихи жәдігер тек Қазақстандағы ірі мұсылмандық сәулет ескерткіші ғана емес, сонымен қатар, әлемдік озық үлгілердің бірі болып саналады.

Ясауи ілімінің бастауында әл-Фараби, Жүсіп Баласағұндардың философиялық көзқарастары тұрды. Ал Ясауи ілімі өзінен кейінгі Сүлеймен Бақырғани, Хусамеддин Сығнақи, Әлішер Науаи секілді ойшылдардың көзқарасына үлкен әсер етті. Ясауи солардың арасындағы рухани көпір қызметін атқарды. Ясауи хикметтерінің, Ясауи ілімінің ықпалын ақын-жырауларымыздың, дана ойшылдарымыздың шығармаларынан да байқаймыз. Асан Қайғының жалған дүниеден безіп, Жерұйықты іздеуі, оның философиясындағы жақсылық пен зұлымдық идеялары Ясауи ілімінің әсерінен туған. Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерін, ілімін жалғастырушы ізбасарлары ретінде Сүлеймен Бақырғани, Жүсіп Байдауи, Жүніс Әмре, Қажы Бекташ Уәли, Әлішер Науаилерді айтуға болады. Ясауидегі «кемел адам» ілімі де Абай философиясында көрініс тапқан. Бұл да Ясауи ілімінің ұлттық дәстүрлі дүниетанымымызбен сабақтастығының бір көрінісі.

Ясауи ілімі – Қазақстандағы дінішілік қана емес, дінаралық татулық пен толеранттылықтың темірқазығы. «Тарихтағы Ясауи жолы – дін іші тұтастыққа және діндер арасы татулық пен толеранттылыққа шақырады. Бұл жолдың ұстындық негізі – шариғат, психотехникалық жүйесі – тариқат, танымдық негізі – мағрифат және ақиқаттан тұрады, – дейді Д.Кенжетай [1, 12-б.]. Мемлекетіміздегі дін саласындағы мәселелерді реттеуде, дәстүрлі діниміз - исламды дамытуда Қожа Ахмет Ясауи ілімі идеологиялық тұғырнама рөлін атқара алады. Ясауи ілімі алдағы уақытта ұлтымыздың рухани жаңғыруының негізгі факторына айналары күмәнсіз [2].

Ахмет Ясауи аркылы сопылық түркі тілдес халықтардың рухани танымында шешуші орын алды. Сопылық философиялық жүйе ретінде адамдардың дүниетанымының қалыптасуына үлкен ықпал жасады. Қожа Ахмет жырлары әділдік, шапағаттық, мейірімділік, тақуалық, шыншылдық, ойлылық, тазалық секілді игі істерге арналады:

Сөзімді айтам зейін қояр барша жанға,
Жан жылуын, жүрек отын аңсағанға.
Демеу болсын ғарып, пақыр, шаршағанға,
Кекірейген кердендерден қаштым міне.

«Диуан-и Хикмет» атты діни-сопылық қағидалармен қатар оқу, білім алу, адалдық, имандылық, ізгі қасиетті болу, ақыл-парасатқа жету, жақ-сылық, жамандық, төзімді болу, достық пен махабатты қастерлеу, әділетті болу, адал жолмен жүру сияқты адамгершілік құндылықтарды насихаттады.

Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығында тәуба ұғымы үлкен орын алады: *Тәуба қылып хақты тапқан ғашықтарға,*

Ұжмақ ішінде төрт арықша шәрбәт бар.
Тәуба қылмай хақтан тайған ғапылдарға,
Тар лахатта қатты азап, қасіреті бар [3,62б.].

Яғни, адамның ішкі жан дүниесінде болып жататын құбылыстардың негізі тәубашылыққа сүйенуі тиіс делінген. Тәуба – адамның бұл дүниеде барлығына қанағат

етуі, одан кейін Алланың берген несібесіне разылық білдіру. Бұл үшін адамға сабырлылық, шыдамдылық, ізгілік, рақымдылық қасиеттері керек. Адал жүректі адам өз күнәсін мойындап, тоқтату үшін күрес жүргізеді.

Тәуба ету, исламда әрбір мұсылман үшін уәжіп екендігі туралы аят-хадистер көп. Құран Кәрімде «Нұр» сүресінің 31-аятында: «Әй, мүміндер, түгел Аллаға тәуба етіңдер! Әрине құтыларсыңдар» – дейді [4, 353б.]. Тәуба ету, адам баласының барлық үлкен күнәларын жойып қана қоймайды. Жүрегінде иманы бар әрбір пенденің, Жаратқан иесінің рызалығын табудан үміті болса, ондай кісі тауба ету Алла тағаланың пендесіне болған сүйіспеншілігін оятады. Негізінде тәуба ету ол өзіміздің пайдамыз, әлемдегі адам заттың барлығы тәуба етпей өтсе де Аллаға титтей де кесірін тигізе алмайды. Бірақ Алла тағаланың мейірімді, рахымды деген сипаттары бар. Осы мейірім – рахымдылығынан пенделеріне жол көрсетіп, сол жолмен жүрген пендесіне разы болады. «Қазақ дүниетүсінігінде «тәубә» ұғымы қандайда болмасын іс-қимылдың шегін аңғартады. Барға разылық таныту, қанағатшыл болу, жоққа мойымау, астамшылдық жасамау тәубә ұғымының басты сипаттары. Тәубәшілдікте асығыстық, жанталас жоқ, онда ұстамдылық басым. Қазақтың «асығыстық шайтанның ісі» деуі де сондықтан. Тәубә ұғымы шыдамдылықпен де байланыста. Шыдамдылық көнбістік емес, керісінше әліптің артын бағу, асығыстық пен ағат қимылдар жасамау. Керек десеңіз ол даналықтың көрінісі» [5, 74 б.].

Ясауи бабамыздың ілімі «Диуан-и хикметте» жыр жолдарымен насихатталды. Оның шәкірті Сүлеймен Бақырғани бабамыздың «Ақырзаман кітабы» да өлең жолдарымен дәріптелді. Ясауи ілімі жыраулар дәуіріне ұласып, олардың үнін естумен қазақ халқы исламға шын мәнінде мойынсұна бастады.

Сүлеймен Бақырғани түсінігінде сұлулықтың үш түрі бар: Алла тағаланың абсолютті сұлулығы; Жаратушы сұлулығының шуағы болып табылатын Жер сұлулығы; Рухани сұлулық. Ақынның еңбектері арқылы шығыс халықтарының тұрмысы мен тыныс-тіршілігі, тарихы мен мәдениетін танымал ете түседі. Шығармаларында этика мен эстетика мәселелері талданып, адамзат рухының гармониясы айқындалады. Ол әсемдікті суфизм тұрғысынан қарастырады. Ақын ең әуелі еңбек тәрбиесін өлең өрнектерінің өзегі етіп, еңбек ету үшін әрбір адам ерте тұру керек дейді:

Таңсәріде тұрғандар
Қиындықпен күресе алар,
Алладан үлес алар.
Еріншектер жатып алар:
Ел ризылығынан қапы қалар, – [6]

деген жолдар арқылы «Таңсәріден тұрмай ісің бітпейді», «Таңсәріден тұруды әдет қыл», – дейді. Сүлеймен Бақырғани насихат өлеңдері арқылы оқырман-дарды адамгершілікке, имандылыққа тәрбиелейді. Шын ғашықтықтың қадір-қасиетін жырлап, бақытқа жетудің бір жолы білім алу екенін уағыздайды.

Адамды бақытқа жеткізетін жол білім арқылы ашылады деген Ахмет Иүгінеки білімді адамды – азамат десе, білімсізді – езге теңейді. Адам білімімен ерекшеленеді, жетіледі, Тұлға дәрежесіне көтеріледі. Ақынның «Ақиқат сыйы» кітабы – тәлім-тәрбие, адамгершілік, білім, кісілік туралы өнегелерді өлең өрнектерімен айтып, ұрпақты ұлағаттылыққа тәрбиелейтін аса құнды, данышпандық ойларға толы даналық мұра.

Бұл даналық шығармада ақын тәлім-тәрбиенің негізі – адам болуға, кісілікке тәрбиелеу екенін баса көрсетіп, ол үшін әрбір адам оқып, білім алу керек деп бастайды.

Айтайын білім жайын, құнты бар бол,
Ей, достым, білімдіге ынтазар бол.
Ашылар білімменен бақыт жолы,
Білім ал жолға түсіп бақыт толы [7]

Ж. Баласағұнидың имандылық идеялары «Мейір» ұғымы арқылы да көрініс береді.

Мейірлі жан сөзі майдай жағымды,

Құт дарытып, сылап–сипар жаныңды[8].

Имандылық тәрбиенің жарқырап көрінер тұстары– кедейлерге, ауру-сырқауларға көрсетілетін мейірімділік істері нағыз имандылықтың белгісі.

Ілім білген дана атанар ақыры,

Білім елге пайда берер ашығы [8]

Ж. Баласағұни тәрбиенің, адамның өзін-өзі тәрбиелеу күшіне сенеді. Оның ойынша, күнәсі көп адамдар да өмірден күдер үзбеуі керек. Күнәңді жуудың жолы – ниетіңді түзеу. Адасқанның айыбы жоқ, қайтып үйірін тапқан соң дейді. Дұрыс жолға түсу ешқашанда кеш емес

Ж.Баласағұнидың имандылық идеяларының бір бөлігін оның патриотизмі алып жатыр. Елдің бірлігін, мемлекеттің мызғымастығын, халықтың байлығын ойлаған ақын жастарды еңбекқорлыққа, отансүйгіштікке шақырады, ерлікті, батырлықты, қайсарлықты, намыскерлікті дәріптейді. Ақын ел үшін ерінбей еңбек етуді, отан үшін жаныңды пида етуге даяр болуды имандылықтың ең жоғарғы көрінісі деп есептейді. «Құтты білік» дастанының өн бойында иманды көркейтетін ізгі қасиеттер мадақталып, имансыздық секілді рух ауруына ұшырататын кеселдердің бет-пердесі ашылады.

Ясауи ілімі ағартушылыққа, ғылым-білімге шақырады. Ясауи: «Адамды ақиқатқа жеткізетін бірден-бір жол – ғылым жолы» деп жазған. Ясауи еңбектерінде ғылымға ұмтылу, надандықтан қашу мәселелері жиі көтеріледі, шынайы ғалымдар ерекше құрметтеледі. «Білекті бірді жығар, білімді мыңды жығар», «Ақыл – азбайтын тон, білім – таусылмайтын кен», «Жақсының аты өлмейді, Ғалымның хаты өлмейді» деп мақалдаған ұлтымыздың ұстанымдары да осы қағидалардан қиыс кетпейді.

Қожа Ахмет Ясауи көшпелі түркі халықтарының ағайындық, бауырмалдық сезімдерді басты орынға қоятын ізгі дүниетанымымен, туыстық қатынастарға негізделген рулық-тайпалық құрылымымен етене таныс болған. Ясауи ілімінің осындай ерекшеліктері жеті атаға дейін қыз алыспайтын қазақ қауымындағы әйелдер мен қыздарды хиджаб пен пәренжі киюден қорғауға бір себеп болды.

Президент Н.Ә.Назарбаев «Сындарлы он жыл» еңбегінде: «Ясауидің тікелей жанқиярлық еңбегінің арқасында ғана қазақ тайпаларының ұлттық ортасында Ислам канондары мен далалық дәстүр үйлесім тапты, қазақ халқының арасында күні бүгінге дейін оның есімін кие тұтып, көптеген түркі тілдес мұсылмандар үшін «Екінші Мекке» болған оның кесенесіне тауап етеді» [9] – деді. Ясауи ілімін ұлтымыздың рухани тарихының тағылымды тәжірибесі ретінде қабылдауға тиіспіз. Қазақ халқы ислам діні аясында ұлт болып қалыптасса, қазақы исламның бітім-болмысы, қазақ мұсылмандығы Ясауи ілімі арқылы қалыптасты.

Бүгінгі ислам дүниесіндегі үдерістер мен ислам дінінің дүниежүзіндегі аса ықпалды идеологиялық күшке айналу үрдісін жоққа шығармау керек. Шығыс ғалымдары XXI ғасыр «Ислам ғасыры», оның гүлдену кезеңі болатындығы жөнінде тұжырымдар айтуда. Мұны Батыстың кейбір ғалымдары да мойындауда. Сондықтан, мұның өзі Орта Азия елдері, оның ішінде Қазақстан үшін ислам әлемінің рөлін дұрыс бағалау қажеттілігінің бар екендігін байқалтады. Көп ұлтты Қазақстан жағдайында халықтың бірлігін сақтайтын тәуелсіз мемлекет құру жолындағы олардың күш қайратын біріктіретін идеяларда сұрыптап, солардың төңірегіне халықты топтастыру бүгінде күн тәртібіне ерекше қойылып отыр. Осылардың бәрі Қазақстан халықтарының діни ислам құндылықтарына жүгінуіне түрткі болады.

Дін – адам өміріне қажетті рухани байлықтарды реттеу үшін түрлі заңдар мен ереже, қағидалар белгіледі. Ислам дініндегі қағидалармен тәрбиленбеген адам біреуге жаманшылық тілемейді және міндетті адалдықпен орындайды. Ислам діні тек қана наным-сенім аясымен шектелмей, сол діндегі елдердің өмір салтына, моральдық-этикалық нормаларына, дәстүріне айналып отыр. Сондықтан біз бүгінгі таңда жер бетінде миллиардқа тарта адамның зейінін өзіне тартқан ислам дінін ең алдымен рухани құбылыс ретінде құрмет тұтамыз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Кенжетай Д.Т. Қазақ мұсылмандық түсінігінің ерекшеліктері. Оқу- әдістемелік құралы. Алматы. – 2012. – 50 б.
2. Әбуов А. П. Айқын газетіне берілген сұхбат. – 2011, 14 маусым.
3. Ясауи Қожа Ахмет. Хикметтер. Аударған Ә.Жәмішұлы. – Алматы: Өнер, 1995. – 208 б.
4. Құран Кәрим. Қазақша мағына және түсінігі/ Аударған Халифа Алтай. –1991.- 602 б.
5. Бурбаев Т. Ұлт менталитеті. -Астана: Елорда, 2001. -243 б.
6. Бақырғани Сүлеймен // Әдеби жәдігерлер. Жиырма томдық. Т.7. Ақырзаман / Құраст.: Т.Қыдыр. Алматы: Таймас, 2008. 407-б.
7. Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы / Аударғандар Ә. Құрышжанов, Б. Сағындықов., Алматы: Ғылым. – 1985. – 152-б.
8. Баласағұн Жүсіп. Құтты білік / Аударған А. Егеубаев. – Астана, 2003. – 145 б.
9. Назарбаев Н.Ә. Сындарлы он жыл. Алматы: Атамұра, 2003, 105-106 б.

Қыдыр Төрәлі
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Арабтану және ирантану кафедрасы доценты, фил.ғ.к.

ШЕЙХ АТТАР ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ ЯСАУИ БЕЙНЕСІ: ДЕРЕК ПЕН КӨРКЕМДІК ШЕШІМ

Қожа Ахмет Ясауи мен оның тариқаты туралы мәліметтер қашан да маңызды. Түркі халықтарынан алғаш болып шыққан әулие туралы деректер Сүлеймен Бақырғанидың «Бақырған кітабы», Маулана Сафиуддин Қойлақидың «Насаб-нама», Хусейн Уа‘из Кәшифидің «Рашахат ‘айнил хаят», Фазлулла Исфаханидың «Мехман-нама-йи Бухара», Сұлтан Ахмет Хазинидің «Жауахирул әбрар мин амуажил бихар», Шейх Мұхаммед ‘Алим Сыддықтың «Ламахат мин нафахатил қудс» секілді шығармаларында кездесетіндігі белгілі. Сонымен қатар, сол замандарда жазылған манақыбнамалар мен тәзкирелерде де Ясауи туралы құнды деректердің де маңызы жоғары. Өкінішке қарай, кейбір еңбектер біздің заманымызға дейін жетіп келмесе, кейбірі әлі күнге өз зерттеушілерін күтіп жатыр.

Орта ғасырда Ясауидің тарихи тұлғасы мен әулиелік қасиетіне қатысты біраз ақын-шайырлар қалам тербеген. Сондай ақындардың бірі – Шейх Фәридуддин Аттар. Бар ғұмырын Хақ жолына арнаған шығармаларының барлығы дерлік сопылықтың сырлы әлеміне арналған. Оның сондай шығармаларының бірі – «Тәзкирәтул әулийа» («Әулиелер туралы естелік»). Аттардың бұл еңбегінде ұзын саны 97 әулиенің есімдері мен олар туралы деректер кездеседі. Әр әулиеге ерекше тоқталып, олар туралы замандастарының пікірлерін де тізбектеп берген. Мансұр Халлаж, Рабиға ‘Адауия, Хасан Басри, Әбубәкір Шибли, Мухиддин ‘Араби секілді сопылық ілімнің белді өкілдері мен тариқат негізін қалаған пірлер жөнінде хикаялар да бар. Өкінішке қарай, Иасауиге қатысты деректер ‘Аттардың бұл шығармасынан орын алмаған. Десек те, ‘Аттардың келесі еңбегі «Мантиқ ат-

тайрда» мынадай жыр-жолдар бар. Өлеңнің аты «پیر ترکستان و کشف حال او» яғни «Түркістанның пірі және оның ішкі сыры» деп аталады.

Дод әз худ пир-е Туркистон хәбәр,
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 [1, 236] –

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).

Аттар осы өлең жолдары арқылы Ясауи өміріне қатысты кейбір деректерді көркемдеп жеткізіп отырғанын аңғарамыз....

Атақты ясауитанушы Фуат Көпрүлү: «Қазіргі кездегі Ясыдағы аңыздарда, «Жәуәһирул 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», – деп Ясауидің Ыбырайым атты ұлының болғанын жазады [2, 166].

Түркістандық пірдің жүйрік атына келер болсақ, 1993 жылы Ташкенттен шыққан «Ипак йули афсоналари» деген кітапта бір аңыз Ясауиға арналыпты. Онда иасылық ақынның үйірінің ішінен бір тұлпарын Ақман мен Қараман деген ұрылардың ұрлап кеткендігі туралы сөз болады. Ясауи өзінің жүйрік атын сол екеуінің жымқырғанын сезеді де, оны қайтарып беруін сұрайды. Алайда, оның өзін ұры жасамақшы болып, оның қорасына бір сиырдың етін апарып тастайды. Ертесіне дүйім жұртқа жар салып «Ясауи 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 кетеді [3, 97].

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

Мәламатқа амир ішкен дидарына батты-йә,
Пір қолынан мәй ішкен, әнуарына батты-йә.
Ақман менен Қараман, көп көріп еді дәурен,
Һиммат қылып, Атаға ит суретті болды-йә.

Аттардың өлеңіндегі баласының өлгенінен хабар берген кісіге тұлпарын сыйлауға келер болсақ, онда сопының бар ықыласы бір жаратушыға ғана ауғанын аңғарамыз. «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 бұл кешірілмейтін күнә. Атақты сопы Имам Ғазалидың жазғанындай: «Тасаввуф (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 Ясауи осы жолда көп ізденген. Ол Алланың разылығын табу үшін, өзінің жақсы көрген нәрселерінен де, бас тартуға дайын болған.

Алла үшін перзенттерім жетім қылсам,
Рийазадта сүйектерім хәлім қылсам,
Әhлі-әйел, отбасымды ғаним қылсам,
Достар, Қожам мені пендем дегейме екен?! -

деген жолдардан оның Хақты тануда перзенттерін жетім, әйел-отбасын жесір етуге де, 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.

Ясауидің шәкірті Сүлеймен Бақырғанидың Ибраhим мен Исмайыл пайғамбарларға арналған хикметінде де, Хаққа ғашық пенденің жүрегінде тек, Аллаға ғана орын болу керектігі айтылған:

Хақтан пармені бітілді, Жебрейлге бар деді,
Айтқыл Халил ұғлыны құрбан қылсын деди-йә.
Екі сүйікті сыймас, бір көңілдің ішінде,
Менің ризам тілесін, йә, Исмайыл, деди-йә,

деген өлеңде ақын «Бір көңілге екі сүйікті сыймайды, сондықтан да, мен үшін балаң Исмағилды құрбан шал» деп, жоғарыдағы ұстазының ойын қайталаған.

Бұл өлең жолдарынан парсы ақыны шейх ‘Аттардың Түркістан пірінің өміріне қатысты кейбір деректерді өлең сөзбен өрнектеп бергенін аңғарамыз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Мантақут тайр. Тегеран: Сируш, 1376. – 460 с.
2. Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. – 254 б.
3. Ипак йули афсоналари. Ташкент: Фан, 1993. – 211 с.

Малгараева Зауре
Казахский Гуманитарный юридический университет
к.ф.н., профессор

ФИЛОСОФИЯ КОЖА АХМЕТА ЯСАВИ КАК ОСНОВА ИСЛАМСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ТЮРКОВ

Каждый, кто ушел от истинной сущности своей,
Неизбежно будет искать пути возвращения.
Мулави Балхи

Окончательный переход к арабской графике тюркского народа привел к возрастанию числа людей – носителей интеллектуального знания. Среди них особое место занимает выдающийся суфи Кул Ходжа Ахмет Хазрети Султан Ясави – основоположник тюркской ветви суфизма, мыслитель, поэт.

Первоначальное образование Ходжа Ахмет Ясави получил у своего отца шейха Ибрагима. Дальнейшее образование и воспитание ему дал Баха ад-Дин

Испиджаби, известный ученый ханафитского мазхаба. После этого он отправился в Отрар к знаменитому Арыстан Бабу [1, с. 4]. «После смерти учителя Ахмад Ясауи направляется в Бухару, которую мусульмане всего мира называли куполом ислама. В Бухаре Ходжа Ахмад учился у Шейха Йусуфа Хамадани, который был самым известным мистиком своего времени, и впоследствии стал его халифом (заместителем). Ходжа Ахмад в 555 л. х. /1160 г. официально был отправлен, со стороны своего учителя-наставника в Ясы (Туркестан) [2, с. 46].

Существуют различные версии преданий относительно духовного становления Ахмета как личности. Предания называют именно Арыстан-Баба учителем и духовным наставником Ходжа Ахмета Ясави. Именно ему Арыстан Баб, умирая, передал аманат, заключавшийся в косточке хурмы. По легенде, Арыстан Баб был сподвижником пророка Мухаммада. Однажды пророк Мухаммад и его сподвижники сидели и ели хурму. Один из плодов все время выпадал из блюда, и пророк услышал откровение: «Эта хурма предназначена для мусульманина Ахмеда, который родится на 400 лет позже Вас». Пророк спросил у своих сподвижников, кто передаст эту хурму будущему хозяину. Никто не вызвался. Пророк повторил свой вопрос, и тогда Арыстан Баб ответил: «Если Вы у Аллаха выпросите 400 лет жизни, то я передам хурму». Согласно народным преданием, Арыстан Баб через 400 лет стал наставником Ходжа Ахмета Ясави и действительно передал ему хурму. Поэтому-то по пути к мавзолею Ходжа Ахмету Ясави считается за большое благо отдать дань этому очень почитаемому в народе святому [3].

Ахмет Ясави занимает особое место в развитии философии и практики суфизма. Суфизм был новым мистико-аскетическим течением и появился в исламе приблизительно в VII-VIII веках. В Центральной Азии суфизм получил распространение в IX-X вв., что выразилось в создании школ отдельных суфийских толков, оформлявшихся в ордена, во главе которых стояли наставники, называвшиеся в арабоязычных странах шейхами, в ираноязычных шейхами и пирами, а в тюркоязычных шейхами, пирами, ишанами, баба, ата.

В результате всестороннего духовного образования и глубокого познания основ суфизма Ходжа Ахмет Ясави удостаивается сана знатока суфизма, в результате чего им был основан Ясавийский орден.

Его учение было простым и доступным, находило отклик в сердцах простых людей. В результате к нему шло большое количество поклонников и паломников. Странники, миссионеры, народные проповедники, именуемые «баба», распространили учение Ясави в Туркестане, среди киргизов, в районе Волги, Хорасане, Азербайджане, Малой Азии.

Процесс распространения учения Ясави шел рука об руку с исламизацией степных районов Центральной Азии. При жизни Ходжа Ахмета Ясави среди его учеников было 12 тысяч избранных и 99 тысяч выходцев из простого народа. У него в г. Ясы было 40 ханаках-чилляхана («обитель», специальное заведение для прохождения 40 дневных курсов обучения суфийским радениям), в которых учились многие последователи, пришедшие со всех концов тюркского мира [4].

Большое значение для распространения идей суфизма имела личность Ходжа Ахмета Ясави, который был талантливым тюркским поэтом, написавшим свои произведения на огузско-кыпчакском диалекте. Среди наиболее известных его произведений являются «Диван-и хикмет» («Книга мудрости»), «Мир’ат-ул кулуб» («Зеркало души»), «Пакыр-нама» («Сказание о бедном»). Собственно «Диван-и

хикмет» Ходжа Ахмета Ясави есть его личностное видение ислама, воспринятое им сердцем и разумом.

«Диван-и хикмет» написана на кипчакском диалекте древнетюркского языка. Тюркоязычные люди без особого труда могли прочесть Хикметы. В них раскрываются основные правила и принципы мусульманства. Так, шариат – свод законов ислама, обычаев и традиций. Тарикат – суфийское учение. Хакикат – приближение к Аллаху. Магрипат – познание религии. Без шариата, тарихата и магрипата нельзя достичь хакихата, нельзя приблизиться к Аллаху. Среди тюркоязычных народов «Диван-и хикмет» называли «Коран-и тюрки», так как они восприняли Коран через «Диван-и хикмет» Ходжа Ахмеда Ясави, поэтому тюрки стали называть его «Хазрет Султан» – «Святой Султан», а Туркестан второй Меккой [1, с. 6].

Ясави - основатель тюркского пути (тарикат) мистического познания Аллаха в исламе. Значимым здесь являются его идеи о единой сущности всего сущего, о необходимости собственного духовного опыта на пути созерцания, общения, соединения с Богом. Таким образом, присутствие Бог везде и во всем, ведет к тому, что абсолютно в каждом человеке есть условия, благодаря которым возможно совершенствование личности. Для достижения истинного смысла предназначения у человека есть свобода, дарованная Богом.

В Хикметах А. Ясави призывает к набожности, терпеливости, покорности, он убеждает всех в истинности слов (хадиса) пророка: «Основа веры – совесть». В загробном мире это «Золотой мост», ведущий души в рай. Таким образом, он призывал людей стать честными, добрыми, милосердными.

Горе мздоимцам: хоть в силе, -
Пальцы они прикусили.
Страшно им даже в могиле,
Дать им придется ответ!
Жирно кто ел и нечисто,
Кто одевался цветисто,
С трона хвалил за убийство
Прах он – и прахом одет! [5, с. 82]

Таким образом, фундаментальные категории суфизма – культ знания, культ разума и любви, которые по существу являются основой самосовершенствования личности. Суфизм – это глубоко личностное миропонимание. Настоящий суфий не нуждается в посредниках между собой и тем, что называется истиной. Суфизм предполагает целую технологию, основанную на сакральном знании, на унаследовании духовного опыта, идущего от многих народов с древнейших времен.

Суфии, которые по определению не могли быть управляемыми, со стороны государства через его различные институты или официальный церковный клир, нередко бывали гонимыми, как это имело место в определенный период в жизни Ходжа Ахмета Ясави. «Английский писатель и путешественник О. М. Берк описывает свое странствие по Азии и Африке, среди дервишей, суфиев и факиров, изучая их традиции, утверждает, что для суфиев все равны – мужчины и женщины, шахи и дервиши. Прежде всего, эти люди, то есть суфии, утверждают равенство на то, что все отношения основаны на любви, и что ни один человек не может быть властителем совести другого. По его мнению, у суфиев нет времени для организованной религии, поскольку, как они говорят, она слишком хороша для того, чтобы служить господству одного человека над другим. И когда суфий или же мюрид приносит клятву абсолютного послушания своему пиру или учителю, то

эта клятва всего лишь прелюдия к освобождению ученика, а не средство привязать его к какому-либо ордену [6, с. 26].

Основополагающие положения ясавийского тариката состоят из: Познания Всевышнего, благородности, честности, растворения в Боге, упования на Господа, богопоминания. Кодекс ясавийского тариката предлагает следующее: сидеть, поджав под себя ноги, считать других лучше себя, соблюдать этику, не разглашать тайны. В тарикате Ясави уединение (халват) имеет большое значение. «Согласно учению Ахмада Ясави, в слове уединение (халват) скрыто много мудрости. Во время уединения необходимо, чтобы все, что касается страсти и дьявольского предвкушения, исчезло, и сердце человека наполнилось божественным светом. С точки зрения Ахмада Ясави уединение имеет два вида: уединение по божественному закону (шари‘ат) и уединение по мистическому пути (тарикат). Для уединения, получив разрешение духовного наставника, следует за день до этого поститься, а также за день до уединения после совершения утренней молитвы производится тасбих (восхваление) – Субхан Аллах (Хвала Аллаху) и тахлил (единобожие) – Ла илаха илла-л-лаху (Нет бога кроме Аллаха). Затем, стоя в ряд, восемь раз произнести такбир (возвеличивание) – Аллах Акбар (Аллах Велик). В тот же день после совершения предвечернего намаза закрываются все двери и отверстия места уединения (*халват-хана*), и ученик (*мурид*) до заката солнца занимается богопоминанием (*зикр*) и, плача, просит Всевышнего о прощении грехов. Данное уединение длится сорок дней. Зикр-и арра (богопоминание пила) в тарикате Ясави заключается в следующем: две руки кладутся на колени, задерживается дыхание и при этом произносится «хайй». Подобно тому, как плотник пилит доску пилой, ученик таким же образом «пилит» свое сердце путем зикр-и арра, очищая его [2, с. 48].

Описанная выше техника относится к технике исполнения зикра Ясавийского братства. И в теории и на практике многих орденов и общин зикр – сердцевина суфийского пути. Эта тема предстает важнейшей и в Хикметах – наставлениях Ахмета Ясави. Зикр – это такое поминание Бога, которое в буквальном смысле рождается в сердце суфия, а затем исторгается оттуда с рыданиями и мольбой. *Зикр* (в переводе с арабского – «поминание») – исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей имя Аллаха. Суфии называют зикр «столпом, на котором зиждется весь мистический Путь».

Ясавийский орден, впитывая силу от языка и культуры региона, распространил свое влияние до Анатолии и Болгарии. Однако с появлением и развитием ордена накшбандийа в VIII в., его влияние ослабло. Основу мировоззрения и тариката Ясави представляет собой синтез иранского суфизма и культуры тюркских народов.

После смерти Ходжа Ахмета Ясави его могила в Туркестане превратилась в место паломничества многих его последователей. Однако ее посещали не только его последователи и ученики, но и множество правителей и престолонаследников. Возможно, причина данного обстоятельства заключается в следующем высказывании относительно посещения гробницы Ходжа Ахмада Ясави: «Из величайших благ посещения Его гробницы то, что однажды устами Его светлости Х. А. Ясави (Да осветит Аллах его могилу!) были произнесены слова: «Каждый, кто посетит нас, будучи львом – станет лисой, а лиса станет львом. Воистину, то означает, что если посещает нас в высокомерии, не проявляя особого внимания к нашей благодатной гробнице, и высокомерно проявляет храбрость, наша духовная

энергия покоряет его, и подобно лисе заставляет его прятаться в отверстии бессилия, а если он проявляет скромность и приходит к нам как лиса, то мы его превращаем во льва и погружаем его в море благодати и милости. Вы должны поблагодарить Господа, что из-за усталости признаки высокомерия исчезли, приходя на это место. Я сказал: да, конечно, в действительности дали нам возможность посетить могилу Его светлости и под сенью Его защиты превратили нас во львов» [2, с. 49].

Таким образом, суфизм представлял собой целостное мировоззрение, основанную не только на исламе, но и культуре тюрков и других религиозных практик, в том числе зороастризма. «Исключение суфизма из нашей истории означало бы вычеркивание из национальной памяти великого Абая, Шакарима и всех тех, кто в собственном творчестве был поддержан светом суфийской духовности. Два года назад мне довелось быть участником экспедиции в Западный Казахстан, где находятся подземные мечети, в которых в течение столетий обретали приют последователи Ахмеда Ясави. Такие места, как Бекет-ата, Масат-ата, Шопан-ата и многие («триста шестьдесят два аулие») воспринимаются в народном сознании как святые. Эти люди пестовали суфийское миропонимание и аккумулировали здесь особый дух веры. Они сумели органично соединить фундаментальные тезисы ислама с традиционными мировидческими системами степи. Степной ислам с большим присутствием суфийских элементов формировался в различных регионах Казахстана, и мы не должны забывать обо всех этих великих фактах нашего прошлого [7, с. 4].

Имя Ходжа Ахмет Ясави было широко известно в исламском мире. Фазлаллах ибн Рузбихан Хонджи, автор книги «Мехман-нама-и Бухара» относительно величия Ходжа Ахмада пишет:

О! Ты, у которого нет достойного имени,
Твоя рука держится за подол главы Ясы
Тот, который является щитом дороги вечности
Является шах из Ясы Ходжа Ахмад
Его двор стал Ка‘бой для нуждающихся
Его обитель стала местом поклонения
Каждый, кто посещает его могилу,
Между ним и Богом становится послом [2, с. 43].

Произведение Ясави – общее духовное достояние всех тюркских народов. До сих пор все тюрки могут читать текст «Хикметов» без перевода в оригинале. «Хикметы» стали идеологической основой для сплочения не только созданной им общины, но и всех тюркских народов на основе синтеза традиционных религиозных культов. Отрывки из «Хикметов» распевались во время Ясавийского зикра, призывая тюркоязычные народы к духовному единению, нравственной чистоте, взаимопониманию.

Суфийская философия Ходжа Ахмета определила место и направление духовного развития тюркских народов в новой исламской цивилизации. Соединив новую религиозную идеологию с шаманством, с зороастризмом, он много сделал, чтобы эта новая религия стала близка сердцу и образу жизни рядовых тюрков. Благодаря А. Ясави суфизм как религиозно-философская система сыграл решающую роль в создании и укреплении государственности тюрков; через веру тюрки познали восточную и мировую религиозные философии.

Использованная литература:

1. Байтенова Н.Ж. Ходжа Ахмет Ясауи – основоположник тюркской ветви суфизма // Вестник КазНУ, 2012 г, № 2 (39), с. 4-10.
2. Камаладдини С.Б. Туркестанский старец и его мистический путь // Материалы Международной конференции: Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы, 2–3 мая 2006 г.
3. Казахстан. Национальная энциклопедия. 1 том. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2004, 560 с.
4. http://kazakhstan.orexca.com/rus/khoja_akhmet_yassavy.shtml // Прославленный суфийский философ Ходжа Ахмет Ясави
5. Антология социально-политической мысли Казахстана с древнейших времен до наших дней. – Алматы: Институт развития Казахстана, 2002. – 556 с.
6. Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы Международной конференции. Абдулло С. – Алматы, 2006.
7. Суфизм в Иране и Центральной Азии: материалы Международной конференции. Ауэзов М. – Алматы, 2–3 мая 2006.

Умирзакова Ляззат
КазГЮУ
к.ф.н., профессор

СУФИЗМ И НАСЛЕДИЕ ЯСАВИ В КОНТЕКСТЕ ОСОБЕННОСТЕЙ МИСТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ

Суфизм – одно из значительнейших явлений в духовной жизни народов Востока, зародившийся в середине VIII – начале IX в. На сегодняшний день обобщенные представления востоковедов и философов о суфизме можно свести к следующему. Суфизм – это особое мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, последователи которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение или соединение человека с Богом.

Суфии называют это познанием истины. В суфийской терминологии «Суфий — это влюбленный в Истину, тот, кто посредством Любви и Преданности движется к Истине и Совершенству».

Понятие истины – одно из вечных вопросов гносеологии. Концепция истины включает в себя два основных подхода – истина как объективное и субъективное понятия и истина как процесс. В первом случае речь идет об условности самого понятия. То есть, истина определена посредством предметно-чувственной деятельности человека и означает ее неразрешимость. Аналогичным образом истина как процесс является постоянным предметом поиска, который никогда не будет раскрыт и постигнут.

Однако мистицизм имеет к этой проблеме свой подход. При его рассмотрении необходимо исходить из того, что в мистическом понимании истина означает ее познание посредством чувственного восприятия, интуиции и «духовного опыта». В частности, экзистенциональный характер мистицизма, предполагающий постижение бытия через непосредственное переживание собственного существования, позволяет мистикам оперировать отвлеченными понятиями и абстрактным постижением сути вещей, что и выступает основным водоразделом между мистицизмом и религиозным познанием, который ограничен рациональностью, догматикой и моралью.

Вместе с тем экзистенциональный характер мистицизма, по справедливому утверждению С.Н. Волкова, в определенной степени ограничивает сам процесс познания истины, например, ограничивает формой выражения, субъективного добавления, доосмысления. Ограничения дают повод и для более глубокого анализа принципиального философского вопроса о познаваемости истины. Но поскольку ее познание сам по себе емкий и противоречивый процесс, приводящий к конфликтным умозаключениям и порождающий ошибки и заблуждения, то в нем заложена возможность ухода в сферу иллюзий, мечтаний, грез. Это свидетельствует о вероятном отрыве мысли от реальности. Чувственная форма познания – тоже ограничение объективного познания [1, с. 33].

С.Н. Волков оставляет вне внимания тот факт, что мистицизм предполагает устранение этой ограниченности посредством погружения в субстанциальную вселенскую жизнь, выход за рамки индивидуальности, где исчезает разделение на субъект и объект и открывается реальность Бога как духовной первоосновы мира.

Мистический опыт, переживаемый во время такого соединения, бывает такой глубины, на которой сходятся все конфессиональные типы мистицизма, потому что мистика сверхконфессиональна. Мистика не отменяет догматов, но идет в глубину большую, чем та, для которой вырабатываются догматические формулы. Но в мистике есть, конечно, свои опасности, возможность срывов. Скажем, гордыня, которую на мистическом пути церковь мудро осуждает. Как трудно бывает предостеречь от нее людей, упивающихся своими откровениями, видениями и пророчествами. Еще труднее переубедить людей, отрицающих всякую мистику как явление нецерковное и нехристианское. И тот факт, что наука зачастую не в состоянии аргументировано отрицать тот или иной случай мистического характера, является еще одним шансом, который позволяет мистикам утверждать свою правоту в выводах [2, с. 30.].

В этом качестве мистицизм есть постоянный процесс поиска истины. Этот поиск идет после, но никогда не прежде, чем тот целостный опыт, который может быть назван опытом переживания Истины, опытом тотального приобщения к ней всего существа человека.

Таким образом, процесс мистического познания истины неизбежно дробится на различные составляющие. Но главная идея в мистицизме остается неизменной – идея извечного поиска пути к истине. Вместе с тем сам процесс поиска возможностей и средств достижения этого пути делает его квинтэссенцией мистического воззрения. Конечно, в работах различных средневековых и современных мистиков можно найти развитие вопросов, затрагивающих общую для традиционных религий проблематику истины, например Бог – есть Истина, для которого характерны постоянство и самостийность. Однако особенность мистицизма в том, что его сложно проследить в последовательном систематизируемом виде, так как проблема истины важна для мистика не сама по себе, а только в связи с его главной задачей – определения пути к Истине и описания этого пути. Исключительный акцент на поиске пути к Истине является, с нашей точки зрения, важной отличительной особенностью мистицизма.

В этом отношении мистицизм представляет собой особый способ приближения к Истине, использующий интуицию и эмоциональные способности.

Вот и в суфизме проблема познания составляет наиболее существенную сторону данного учения. Суфизм, как и любые другие течения, имеет свои идеи, правила и т. д.

Основная цель суфизма – постижение Истины, что возможно лишь при помощи прозрения и просветления. К познанию Истины способен лишь тот, кто

совершенен - «совершенный человек, который свободен от мирской суеты и сумел возвыситься над негативными качествами своей природы [3, с. 12]. Процесс познания Истины в данном направлении, в основном, охватывает четыре этапа: *шари'ат* (свод мусульманских религиозных предписаний), *тарикат* (путь, дорога), *ма'рифат* (медитативное познание Бога) *и хакикат* (Истина). Именно хакикат приводит суфия к слиянию его индивидуального сознания с объектом его устремленности – с Творцом. К числу наиболее важных теоретических установок суфизма относится концепция пути (*тарикат*), ведущего путника-суфия (*сулук или салик*) к достижению высших истин. Отсюда вытекает, что смысл жизни в суфизме – пройти сложный путь *тариката* через *тауба* (покаяние), *зухд* (отречение от мирских благ), *вара'* (воздержание), *факр* (нищета), в конце которого *салик* (путник) достигнет высших стадий – *фана'* (уничтожение) и *бака'* (пребывание в Боге) [4, с. 54].

В основе суфийской концепции мистического «пути» была заложена идея нравственного очищения и совершенствования человека.

Задачи мистика намного сложнее, чем принято думать. Если бы дорогу к истине возможно было познать, все стало бы гораздо проще и легче. Но поскольку ее нельзя познать разумом или сознанием, то приходится искать окольные пути и средства. И здесь мистический способ познания истины, прежде всего, исходит из образного, а местами абстрактного отражения реальности. Ему свойственны, в частности, слитность с эмоциональной сферой, неотчетливое разделение субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, происхождения и сущности явлений. Образная форма мистического познания, хотя полностью, целиком не сводима к познанию, но через систему абстрактно-художественных образов позволяет приблизиться к истине. Тем самым в структуру любого мистического произведения включаются знания о людях, их характерах, о странах и народах, обычаях, нравах, быте, об их чувствах, мыслях и т.д.

Таким образом, понимание сущности мистического восприятия дает возможность прикоснуться к проблеме Истины, поиска пути к ней. Главное – найти ответы на взаимосвязанные вопросы, вытекающие друг за другом – «что такое Истина и сущность человека в ней, выпавшего и отлученного от нее своей природой? Почему так получилось, что Истина скрыта от человека? Как преодолеть оторванность человека от Истины? Такая постановка вопросов дает нам возможность узнать, что сами мистики думают о своей сущности, и найти, с их точки зрения, ответы на вопросы, кем мы являемся, почему мы именно таковы и что нужно, чтобы достичь совершенства и истины» [5].

Тем самым можно прийти к выводу, что мистическое познание, по сути, есть познание в самом точном смысле слова, ибо бескомпромиссно нацелено на истину. Но как бы мистик ни дорожил уникальностью, неповторимостью и яркостью своего личного переживания, для передачи мистического опыта ему потребуется всеобщий, понятный всем язык. Слабость и непригодность «нормального» человеческого языка для выражения истин глубоких является недостаточным. «Поэтому основой мистического эзотеризма является состояние экстаза. Мистицизм, основанный на эмоциях и феноменах, переживаемых в состоянии экстаза, совершенно неописуем. В человеческом языке нет слов, способных дать хотя бы приблизительное понятие о них. Человеку, говорят мистики, не пережившему этого состояния, так же трудно судить о нем, как слепому – о цветах и формах, которых он никогда не видал, или глухому о симфонии, которую он никогда не слышал. Все это налагает на исследователя обязанность быть особенно

осторожным в суждении об этом состоянии и его феноменах. Можно расходиться с мистиками в оценке фактов из внутреннего опыта, но нельзя отрицать эти факты на том только основании, что они кажутся нам маловероятными» [6].

Таким образом, мистицизм удивительно последователен и целостен не только в логическом чередовании теоретико-познавательных идей и различных этапов совершенствования человека, но и в соответствии его религиозно-культовой стороне. Мистическая практика – это мистический путь постижения истины, требующий от мистика отшельничества, аскетизма, духовного роста, глубинного интуитивного осмысления и мистического переживания в состоянии экстаза, что достаточно логично и последовательно реализует гносеологические цели. Жизненный путь совершенства – это очищение себя от эго, от самости, став последователем совершенного духовного мастера, гуру, пройдя под его руководством путь к истине. Что же касается религиозного свода обязанностей, объединенных в религиозные законы, то мистики рассматривают его как «начальную школу» духовности. Только на этапе поиска пути достигается стоянка совершенствующего человека, которая характеризуется растворением «я» в «не-я», слиянием субъекта с объектом познания.

Суфизм, таким образом, апеллирует к постижению Универсума через мистическое единение и обожествление, вследствие чего человек приобретает Божественное Совершенство. Для суфия тайна Бытия заключена в формуле – Бог есть всё и через понимание его всеобъемлимости он проявляется в человеке, и человек, в свою очередь, не просто творение божие, он сакральное вместилище, через которое Бог познает самого себя.

Среди народов Центральной Азии Ходжа Ахмед Ясави считается одним из основателей тюркоязычной ветви суфизма, «прародителем всех тюркских суфиев» [7, с. 54]. У него есть свое учение и путь, известные под названием «Ясавия».

В философии Кожа Ахмета Ясави мы также выделяем основными методологическими принципами его учения – поиск путей, приводящих к Истине, Абсолюту, Духовному. Каждый этап в понимании мыслителя – своеобразное восхождение к Истине, самопознание и самоочищение. Сложность заключается в том, что для человека каждая стадия имеет особое значение, и, не пройдя через каждую из них, невозможно выйти на путь саморазвития. Согласно его учению, человек, стремящийся познать абсолютную истину, не человек, который не имеет перед собой цели, а напротив, это человек, любящий жизнь и ищущий, постоянно стремящийся к совершенству. В этом смысле идея Ясави представляют интерес и с точки зрения идеи о воспитании совершенного человека, воспитания таких качеств личности как терпеливость и терпимость, осознанная сдержанность, выдержанность, благодарность, удовлетворенность.

Познавая бога, человек должен проникнуться мыслью о том, что бог – это благо, что он – источник жизни. Благо также рассматривается ими не только как Высшее благо и высшая ступень в иерархии бытия и его познания, но и как добродетель, являющаяся целью человеческих устремлений в совершенствовании себя как высоконравственной личности.

Как мы видим, идеалы веротерпимости и универсализма выражали гуманизм суфийской философии. Суфизм как идейное течение, отвечавшее велению времени, сыграл огромную духовно-нравственную роль в истории народов Центральной Азии. Именно поэтому его гуманистическая направленность во многом объясняет популярность, и распространенность суфизма в странах классического ислама по сей день, и тенденций возрождения суфизма в государствах Центральной Азии» [8, с. 92].

Использованная литература:

1. Волков С.Н. Мистицизм в современной молодежной среде: социально-философский анализ. Дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 Москва, 1996.
2. Там же.
3. Бородовская Л.З. Традиции суфизма в татарской музыке: дисс. канд. искусствоведения. Казань, 2004. – 173 с.
4. Салими Хатлони. Проблемы поэтических образов Дж. Руми: Автореф. канд. искусствоведения. Душанбе, 2009. – 24 с.
5. Смирнов А.В. Путь к Истине: Ибн Араби и Николай Бердяев (о двух типах мистического философствования) // Параллели (Россия – Восток – Запад). Выпуск 1. – Москва. 1991. – С.109-143.
6. Минин П. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. Переиздание: Киев: «Пролог», 2003. – 148 с.
7. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе / Пер с англ. А.А. Ставиской. - М.: Наука, 1989. – 328 с.
8. Байдаров Е. Суфизм и наследие Ясави в контексте единства тюркской цивилизации // ал-Фараби. Философско-политологический журнал. – Алматы, № 1 (37), 2012. – С. 88-94.

Кушенова Ғанижамал
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
т.ғ.к., доцент

ЯСАУИЯ ДӘСТҮРІНІҢ ҚҰНДЫ ДЕРЕК КӨЗІ «ДИУАН-И ХИКМЕТ» ТУРАЛЫ

Сопылық түсінікте әулиелер қайтыс болғаннан кейін де кереметтерімен халыққа ықпал жасайды. Олар адамға ояу кезінде көрініп, кейде түстеріне кіріп, аян беру арқылы тура жолды меңзеп отыратын рухани байланыс құруы мүмкін. Рухани түсінік бойынша Ахмед Ясауи тек тірі кезінде емес, қайтыс болғаннан кейін де осылайша түркі халықтарының руханиатында өмір сүруде.

Қазіргі күнге дейін Қожа Ахмед Ясауидің кесенесі тек түркі халықтарында емес, барша мұсылман қауымында өте қадірлі, қасиетті орын ретінде саналады. Ахмед Ясауиге ғана емес, оның шәкірттерін де сый-құрметке бөлеп, олардан рухани күш алған, олармен жақын қарым-қатынастар орнатқан көптеген билеушілер де тарихта кездеседі [1, 277-279 б.; 59].

Қожа Ахмед Ясауи тек өз дәуірінде емес, сан ғасырлардан бері түркі халқының рухани пірі болып келеді. Оның жолы және халқына жасаған қызметі алғашқы түркі сопылық тариқатын құруымен ғана бағаланбайды. Имандылық пен адалдыққа, жақсылық пен ерлікке, ізгілікке тәрбиелеуге арнап айтқан хикметтері ұлттық рухани мирасты толықтыра түседі.

Бүгінгі таңда Ясауитанушы ғалымдар Қожа Ахмед Ясауидің өмірі мен қызметін, ілімі мен тариқатын жан-жақты зерттеуде және бұлардың қатары да күн санап артуда.

Қожа Ахмед Ясауи жайлы мәлімет беретін дереккөздерін негізгі үш топқа бөліп қарастырған жөн:

1) Ясауийа тариқаты өкілдерінің жазып қалдырған еңбектері;
2) Нақшбандийа тариқаты өкілдерінің шығармалары;
3) аталмыш сопылық бауырластықтарға тәуелсіз дерек көздері.

Дегенмен Қожа Ахмед Ясауидің тұлғасын, жеке және рухани өмірі туралы мәлімет беретін тарихи құжаттар мен деректер өте кем. Ал «Диуан-и хикмет» [2; 3] туралы ғылымда бірыңғай көзқарас жоқ.

Зерттеушілердің бір тобы «Диуан-и хикметті» Қожа Ахмед Ясауи жазбағанын дәлелдеуге тырысса, екінші тобы жарық көрген хикметтердің біраз бөлігі Қожа Ахмедке тиесілі емес, – дейді.

Бұл мәселеге қысқаша тоқталып өтетін болсақ, хикметтер Қазан төңкерісіне дейін Қазанда (1889 ж., 1902 ж.), Стамбулда (1901 ж.), Ташкентте (1902 ж., 1911 ж.), Саййид Қожа тарапынан Қазан баспасында (XIX ғ. соңы – XX ғ. басы) бірнеше рет басылған [4, 44 б.]. Ал қолдағы нұсқаның ең көнесі XVII ғасырдан кейінгі уақытта табылған.

Зерттеуші В.А.Гордлевский өз мақаласында хикмет жайлы: «бір қарт кісінің қылуетте Ясауи құлпытасының басына хикметтердің теріге жазылған қолжазба түрін қойғандары» туралы, сонымен бірге «1929 жылы хикметтің Ферғанаға сатылып кеткені жайлы әңгіме естігенін» [5, 364 б.], – жазады. Ал зерттеушілер – П.М. Мелиоранский мен К.Г. Залеманның еңбектерін қарайтын болсақ: «Қазан баспасынан жарық көрген хикметтердің бәрі Қожа Ахмедтің шығармасы емес екенін» алғашқы айтқан шығыстанушы ғалымдардың бірі – А.К. Боровков болып табылады [6, 231 б.]. Бұған дәлел ретінде А.К. Боровков Ахмед Ясауидің стилінде хикмет жазған отыз шақты шайырлардың тізімін береді [6, 236 б.].

Зерттеуші Д. ДиУис өзінің зерттеулерінде А.К. Боровковтың пікірлерін қолдай отырып, оны былай дәлелдеуге тырысады: біріншіден, «Диуан-и хикметті» зерттеген көптеген ғалымдар оның (XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында) Қазан, Ташкент немесе Стамбулда жарық көрген тасбаспа нұсқаларын негізге алады. Бұлардың ешбірі көшірме нұсқасының толық тәртіптелген, түпкі нұсқасын қолданбады. Сондықтан зерттеуде түпкі нұсқаны, яғни «Диуан-и хикметті» таба алмаймыз. Екіншіден, «Диуан-и хикмет» нұсқаларының мағынасы тек Ахмед Ясауидің өміріне қатысты мәселелерді ғана емес, XV ғасырда өмір сүрген жеке тұлғаларды да қамтыды. Кейінгі Ясауийа шайхтары Шамс ад-дин Узганди, Камал Иқани т.б. «Диуан-и хикметтің» бірнеше бәйіттерінің авторы болып шықты. Үшіншіден, XV ғасырдың соңындағы мәліметтерде Ахмед Ясауиді поэзиядан көре алмаймыз. Өйткені ол поэзия жазып, хикмет айтқан жоқ. Ол Ахмед Ясауи емес, Ясауийа дәстүріндегі тұлғалар болатын» [7, 2-3 б.], – дейді.

Ахмед Ясауи және оның өмірі тақырыбында көптеген өзбек ғалымдарының зерттеулерін басшылыққа алған ғалым И.Хаққул: «Қожа Ахмед Ясауи «Диуан-и хикмет» атты ешқандай кітап жазбаған, еңбек оның мүридтері мен ізбасарлары тарапынан жазылған» [8, 412-413 б.], – деген қорытындыға келеді.

Зерттеушілердің тағы бір тобы ғұламаның жырлары қолданылуы мүмкін екендігіне сілтеме жасап: «әсіресе XV-XIX ғасырларда «Диуан-и хикметті» көшіріп, көбейтіп, халыққа таратып, өздері де сол тәсілмен өлең жазатын ақын ізбасарлары сол ғасырларда-ақ мыңдаған болатын» [4, 44 б.], – дейді.

Түрік ғалымы А.Х. Көкер: «ислами негіздерді түсіндіруде қарапайым халық тілінде жыр айтқан. Сондай-ақ халық арасында оның жырлары ерекше ықыласқа бөленіп, оған «хикмет» деген ат берілген. Кейіннен хикметтер жинақталып, «Диуан-и хикмет» деп аталған» [9, II б.], – деген пікірді білдірсе, ғалым К. Ераслан өз зерттеуінде: «Хикмет – Ахмед Ясауидің діни, сопылық өлеңдеріне мүридтері тарапынан берілген атауы. Одан кейін бұл атау осы мән-мағынада жазылған өлеңдерге де берілді» [10, 54 б.], – дейді. Аталмыш ғалымның осындай қорытындыға келуіне деректердің ішінде Фазлуллах ибн Рузбиханның хижра жыл санағы бойынша 915 жылы жазған «Михман-наме-йи Бухара» атты шығармасы негіз болады. Онда: ««Диуан-и хикмет» атауы ол дәуірлерде қолданылмаған және «Диуан-и хикметтегі» «дафтари сани» сөзінің нені білдіргендігі белгісіз» [10, 55

б.], – деген мәліметін арқау етеді. Егер бұл мәліметке сүйенетін болсақ, «Диуан-и хикмет» атауы кейінгі дәуірлердің жемісі болып шығады.

«Диуан-и хикметтің» Ташкент пен Қазан басылымдарының бас жағындағы немесе соңындағы «Фақрнама» атымен көрсетілген рисала туралы ғалым М.А. Жушон оның Ахмед Ясауиге тән екенін айтып, «Фақрнама» Ахмед Ясауидің қаламынан шыққан «Диуан-и хикметтің» бір бөлігі ғана емес, жеке бір еңбегі болуы мүмкін» [11, 20 б.], – дейді. Ал ғалым Д.Т. Кенжетаев осы мәселеде Д. ДиУистің өз пікіріне өзі қайшы келетін көптеген тұстары бар екенін атап өтеді [12, 5 б.].

Зерттеушілердің өзге бір тобы хикметтердің Қожа Ахмед тарапынан жазылғанын растайды. Мәселен, өзбек ғалымы А.Алимбеков Мысырда Ахмед Ясауи хикметтерінің жаңа нұсқасы табылғанын және оның 117 парақтан тұратынын мәлімдей келе, қолжазбаның Мырза ‘Абд ал-Қадыр Хукандий тарапынан 1623 жылы көшірілгенін атап өтеді [13, 3 б.].

Сондай-ақ зерттеу барысында Қожа Ахмед Ясауидің өзге шығармалары туралы мәліметтер алдық. Мәселен, Қожа Ахмед Ясауидің ізбасары Хұдайдад жайлы зерттеу жүргізген ғалым М. Исмоилов өз еңбегінде: «XVIII ғасырда өмір сүрген Шайх Хұдайдад «Бахр ал-‘улум» атты шығармасында Ахмед Ясауидің «Танбих аз-заллин» атты шығармасы туралы бірнеше рет айтып, сол еңбектің мәтінінен көптеген мысалдар келтіргенін», – айтады [14]. Ал отандық зерттеуші ғалым З.Жандарбек: «Шайх Хұдайдад ибн Ташмұхаммед ‘Азизан ал-Бұхари жазған «Бустан ал-мухиббин» атты шығармада Ахмед Ясауидің «Фатава-йи танбих» атты шығармасы болғандығы жайлы мәлімет берумен қоса, «Мир’ат ал-қулуб», «Рисала» сияқты шығармалар да Қожа Ахмедтің қаламынан шыққаны туралы деректер бар» [15, 3-8 б.], – деген мағлұмат ұсынады. Ал Х. Исломидің пікірінше, «Мир’ат ал-қулуб» – сопылық қағидаларын анықтап беретін шығарма. Сондай-ақ ол Ахмед Ясауидің айтуы бойынша жазылған [16, 7 б.].

Зерттеулерді електен өткізе отырып, филолог ғалымдардың пікірі шайхтың мүридтері Қожа Ахмедтің насихаттарын ұрпақтан ұрпаққа жеткізу үшін хикметтердің пішінін және мағынасын өзгертпей, сақтап қалуға тырысты деген көзқараста түйісетінін байқаймыз.

Шайх Ахмед Хазинидің еңбектерінде хикметтер жинағында кездесетін кейбір мәліметтер орын алғанымен, ғұламаның «Диуан-и хикмет» атты еңбегі жайлы сөз қозғалмаған. Бірақ Қожа Ахмедтің өзге туындысы – «Бустан ал-‘арифин» атты еңбегі жайлы мәлімет кездеседі [9, 39 б.]. Сондай-ақ Қожа Ахмедтің хикмет айтқанын байқаймыз [9, 68 б.].

Қорыта айтқанда хикметтер жалпы мазмұны жағынан Қожа Ахмедке тиесілі. Өйткені Қожа Ахмедтің мақсаты – халқына исламды уағыздау, насихаттау және тура жолды көрсету болатын. Оның насихаттары ауыздан ауызға да тарап, халық арасында «хикмет» аталып кетуі әбден мүмкін. Ахмед Хазинидің «Джами‘ ал-муршидин» атты еңбегінде Ясауийа шайхтарының үгіт-насихат түрінде хикметтер жазатыны баяндалады. Ал Ахмед Ясауидің хикметтерін Ясауийа ізбасарлары өз дәуірлеріне сай толықтырып отырған болуы сөзсіз.

Тарихта Орталық Азияда ең ықпалды тілдердің бірі парсы тілі болғаны мәлім. Диуан (ديوان) сөзінің арабша емес, парсы тіліндегі мағынасын қарастырсақ, ол қазақ тіліне аударылғанда «үлкендер», «дәулер» [17, 189 б.], – дегенді білдіреді. Ғылымдағы осы мәселені еңбектің атауы арқылы анықтау дұрыс бағыт беретін секілді. «Диуан-и хикмет» – «Үлкендердің даналық сөзі» деген мағынаға ие болады.

Сондықтан Қожа Ахмедтің еңбегіне қаншалықты сын айтылса да сан ғасырлардан бері Ясауийа дәстүрінің басты дереккөзі ретінде өз құндылығын жоғалтқан емес.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Хасанов Н., Султонов У. Мухаммад Олим Сиддиқий ва унинг «Ламахот мин Нафахоти-л-Қудс» асари хақида // Имом Бухорий сабоқлари. – Ташкент, 2006. – № 4. – Б. 277-279.
2. Абусеитова М.Х. Предисловие // Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘ / сост.: Б.М. Бабаджанов, С.А. Мухаммадаминов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 284 с.
3. Köprülü F.M. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. – Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991. – 415 s.
4. Бозоров А., Қораев Т. Ясавий издошлари // Мулоқот. – Ташкент. – 1994. – № 9-10. – Б. 42-45.
5. Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясеви // Избранные соч. – М.: Изд. Восточной литературы, 1962. – Т. III. – С. 361-368.
6. Боровков А.К. Очерки по истории узбекского языка (Определение языка хикматов Ахмада Ясеви) // Советское востоковедение. – М.: АН СССР, 1948. – Вып. 5. – С. 229-250.
7. DeWeese D. Khoja Ahmad Yasawi. Sources and Chronology. Summary of a Lecture at the Khoja Ahmad Yasawi International Kazakh-Turkish University. Tukistan Republic of Kazakhstan 28 April 1995 / Edited by Bruce Privratsky // Archives of the Khoja Ahmad Yasawi International Kazakh-Turkish University. – 8 p.
8. Ясави // Узбекистон Миллий энциклопедияси. – Ташкент, 2005. – т. X. – С. 412-413.
9. Hazînî. Cevâhiru’l-Ebrâr Min Emvac-ı Bihâr (Yesevi Menâkıbnamesi). Hazırlayan: Cihan Okuyucu. – Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1995. – 220 s.
10. Uslu M. Muhteva Şekil Dil ve Misyon Bakımından Ahmet Yesevi Hikmetlerinin Hikmet Geleneğimizdeki Yeri Üzerine Notlar // Türk Dünyası Tarih Dergisi. – İstanbul, 1987. – Cilt II. – № 8. – S. 48-57.
11. Жушон М.А. Хожа Ахмад Ясавий хазратлари // Хожа Аҳмад Ясавий (ҳаёти, ижоди, анъаналари). – Ташкент: Узбекистон Езувчилар уюшмаси, 2001. – Б. 15-21.
12. Кенжетаев Д. Қожа Ахмет Ясауи философиясы және оның түркі дүниетанымы тарихындағы орны: филос. ғыл. докт. ... автореф. – Алматы, 2007. – 45 б.
13. Алимбеков А. Хукандий кучирган хикматлар // Узбекистон адабиети ва санъати. – Ташкент, 15 январь 1999. – 3 б.
14. Исмоилов М.М. Шайх Худойдонинг «Бахр ал-улум» асари Марказий Осиеда тасаввуф тарихига оид мухим манба (ХУIII асрнинг иккинчи ярми): автореф. ... канд. ист. наук. – Ташкент, 2006. – 26 б.
15. Жандарбек З. Қ.А.Ясауи және қазақ мәдениеті // Қазақ тарихы. – Алматы, 2003. – № 5. – Б. 3-8.
16. Исломий Х. Султон ул-Орифин Қожа Ахмад Ясавий. – Ташкент: Фан, 2005. – 39 б.
17. Devellioğlu F. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat. – Ankara: Aydın, 2002. – 970 s.

Ильясова Зибагүл
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ,
Шығыстану кафедрасының доценті, т.ғ.к.

ЯСАУИ МӘДЕНИЕТІ ТАРИХЫНДАҒЫ «МУҒЖАМ ӘЛ-БУЛДАН»

Ортағасырлық араб мәдени өмірінде соңына аса көлемді ғылыми мұра қалдырған ғұламалардың арасында әлемдік шығыстанушылар жіті назар аударған Йақұт әл-Хамауидің тарихи, жағрафиялық, әдеби, библиографиялық мазмұндағы мол мұрасы исламдық мәдениеттің алғашқы алты ғасырлық кезеңінің энциклопедиясы болды деген бағаға әбден лайық.

«Муғжам әл-булданда» 200-ден астам автордың еңбегі дерек көз ретінде пайдаланылып, сілтемелер жасалған. Ол еңбектердің көпшілігі түрлі жағдайлармен жойылып кетті, содан да олардың құнды деректерін өз мазмұнында сақтап қалған «Муғжам әл-булданның» түпнұсқалық сипаты басым. Сондықтан Йақұт еңбегі осы күнге дейін ғылымда «күнделікті пайдаланатын беделді құрал қызметін атқарып, өмір сүріп келеді» [1, 342 б.]. Оның 1215 жылдан өмірінің соңына дейін еңбектенген «Муғжам әл-булдан» еңбегі бүгінгі күні тарихи жағрафия саласында ғана емес, сонымен бірге тиісті елдердің тарихы жөнінде онсыз ғылыми жұмыс жасау мүмкін болмайтын бәрін қамтыған компиляция, тұтас энциклопедия [2, 9 б.] деген бағасын алды.

Йақұт еңбегінде био-библиографиялық мағлұматтар салыстырмалы түрде алғанда аса көп кездеспейді. Бұл «Иршадқа» қарағанда «Муғжам әл-булданның» жағрафиялық сипатынан туындайды. Әйтсе де сол аз мағлұматтардың өзі белгілі бір жүйемен берілген. Бұл жүйені Йақұтқа дейін талай авторлар пайдаланған. Ол өзі көп сілтеме жасайтын ас-Сам‘анидің (XII ғ.) «Китаб әл-ансаб» еңбегінде биографиялық мақалалар бірнеше жолдан бірнеше бетке дейін ауытқығанымен олардың мазмұндау құрылымы өзгермейді. Автор әлдебір тұлғаның толық аты-жөнін келтірген соң одан әрі оның кәсібі, мамандығы, тұрғылықты жері, қандай қалаларға, елдерге барғандығы, қандай ғалымдардан білім алды, қандай шәкірттері болды, қандай еңбектер жазды, туған, өлген жылдары мен жерленген орнын көрсетеді. Көбінесе автор өзі анықтама беріп, оның жетістігі мен кемшілігін айтып, оның сөздерін, ақын болса өлеңдерінен үзінді келтіреді. Кейде тұлғаның туған, өлген жылдарын көрсетумен шектеледі. Бұл тәсіл мағлұмат тапшылығына байланысты қолданылады.

Ас-Сам‘аниден басқа да ортағасырлық арабтілді авторлардың еңбектерінде Қазақстан, Орта Азия мен Шығыс Түркістандағы түрік тайпалары Мауараннахрмен бірге Хорасан, Үндістан және Қытай жерін мекендеген халықтармен де өркениетті байланыс жасағандығын айғақтайтын деректер мол. Түрік қалаларынан шыққан көптеген ғылым мен мәдениет қайраткерлері туралы Йақұт деректері оларда ғылымның, мәдениет пен өнердің де дамығандығын көрсетеді.

Түріктер өздерімен шекаралас Мауараннахр мен Хорасанның әлеуметтік-саяси өмірінде елеулі роль атқарған. Йақұт қалалар туралы анықтамалық мақалаларында жалпы сипаттамамен бірге ол қалалардан шыққан ғұламалар, танымал адамдардың өмірбаяны мен шығармашылығына тоқталады. Әрине, оның қалалар мен елдімекендер туралы хабардарлығы әртүрлі болғандығы себепті олардан шыққан танымал адамдар жайлы мағлұматтар да әр қилы болған. Сонда да олар туралы мүмкіндігінше мәлімет беруге ұмтылады. Исфиджаб қаласы туралы айта келіп, Абу-л-Хасан ибн Мансұр ибн ‘Абдаллах ибн Ахмад әл-Му’аддиб әл-Мукри әл-Исфиджаби 989 жылдан кейін қайтыс болғандығын жазады [3, 79 б; 4, 179 б.]. Оның «ныспысындағы Му’аддиб» деген араб сөзі Абу-л-Хасанның оқытушы, тәрбиеші болғанын көрсетеді. Соған қарағанда, ол Сайрам медреселерінің бірінде ұстаздық еткен [5, 73 б.]

Йақұт Женд қаласы туралы айта келіп «Бұл қаладан қазы, белгілі әдебиетші (әл-Әдиб әл-‘Алим), көркем ойлы ақын (аш-ша‘ир әл-мунши), тілші (ан-Нахуи) Йа‘қуб ибн Ширин әл-Женди шыққан. Абу-л-Қасым аз-Замахшариді оқып, оны сыйлап, оған қадір-құрметпен қарағандар және Хорезм тұрғындары, сонда ғұмыр кешкендер әуелі оның грамматика мәселелеріне арналған кітаптарын еске алатын» [4, 147 б.] деп жазады. Бұл жерде аты аталған Абу-л-Қасым Махмуд ибн ‘Умар ибн Мухаммед әл-Хорезми аз-Замахшари (1075-1144) соңына мол мұра қалдырған

ғұлама. Йақұт ол туралы қосымша мағлұматтар айтпайды. Ә. Дербісәлиев оның Ташкенттегі қолжазба институтында сақталған үш еңбегін атайды [5, 108 б.]. Ал әл-Жендидің жазған еңбектері жөнінде Йақұт ешқандай дерек келтірмейді.

«Баласағұн – Сейхун өзенінің арғы жағындағы Қашғарға жақын жатқан, түріктердің шекаралық уәлаятындағы үлкен ел. Одан біраз (зиялы) жамағат шыққан. Солардан бірі Абу ‘Абдалла Мухаммад ибн Муса әл-Баласағұни. Ол «ат-Түрк» деген атпен белгілі болған» [4, 476 б.] – деп тағы бір ғұламаның есімін атайды. Йақұт оның туған жылын көрсетпейді, тек қана қайтыс болған уақыты 506/1112 жыл деп жазады. Араб тілі мен философиясын жақсы меңгерген ол «Мұсылман құқығы бойынша Бағдадтағы Абу Абд Алла ад-Дамғани әл-Ханафи (1085-1086 ж.қ.б.) атты қазыдан дәріс алды, - дей келіп, - Шамға аттанды. Байт әл-Мұқаддастың сот мекемесіне қызметке жіберілді. Содан соң Дамаскінің сот мекемесінде қызмет жасады» – деп жазады» [4, 476 б.]. Оның да соңында қалдырған мұрасы туралы дерек жоқ.

Йақұт Тараз қаласы туралы «одан бір топ ғұламалар шыққан» дей келіп, олардың арасынан Махмұд ибн Әли ибн Әбу Әли ат-Таразидың атын атайды. «Ол білгір фақих, салиқалы аңғарымпаз. Құранды мәнерлеп оқудың үздігі болатын. Әбу Садық Ахмед ибн Хасан аз-Занди әл-Бухари жайлы хадис жазған еді» [6, 27 б.] – дейді. Одан әрі ас-Сам‘анидің (1113–1169) «Мұгджаз аш-шуйух» («Шайхылар сөздігі») еңбегінен 1112 жылы «Мен оның қолынан иджаза (диплом) алып едім» деген сөзін келтіреді. Бұл дерек Махмуд ибн ‘Али ат-Таразиді үлкен оқу орнын басқарған деп тұжырым жасауға негіз болады. Йақұттың дерегі бойынша, ат-Таразидің 530/1135 ж. қайтыс болғанын білеміз.

Йақұт «Исфахан қаласында Тараз атты махалла бар. Шығу тегі жағынан ол Таразға қатысты. Онда Тараз қаласынан шыққан саудагер түріктер тұрған. Солардың арасынан Әбу Таһир Мухаммад ибн Аби Насыр Ибраһим ибн Макки ат-Тарази шыққан. Ол сонда өмір сүрген. Ол «һаджир» («келімсек») деген атпен белгілі болған» [6, 27 б.] дейді. Тараз туралы мақаласының соңында Йақұт оның туған даласы мен Тараз қаласын аңсап жазған өлеңінен үзінділер келтіреді.

Йақұттың био-библиографиялық деректерінің бірін оның «Кардар» мақаласынан кездестіреміз. «Кардар – Хорезм аймақтарының бірі немесе ол түріктер аймағымен шектесетін жер. Олардың тілі хорезм де, түрік те емес. Аймақтарда сандаған ауылдар бар» – дей келіп, Кардар туралы өзінің Куссам ал-Хубалиден естігендігін айтады. Осы аймақтан «‘Әбд әл-Ғафур ибн Лұқман ибн Мухаммад Абу-л-Мафахир әл-Кердери шыққан. Ол жайлы Абу Таһир Мұхаммад ибн Мұхаммад ибн ‘Абдаллах ас-Саниджи әл-Маруази» әңгімелеген [3, 82 б.] дейді. Әл-Маруазидің (XI-XII ғ. ортасы) өзі үлкен оқымысты, дәрігер болған. Йақұт оның әл-Кердери туралы қалай әңгімелегендігі туралы ештеңе айтпайды. Тек «Ол Халаб қаласындағы әл-Хаддайн медресесінде ұстаздық еткен» деп жазады және ан-Нұғман Әбу Ханифа мазхабының теориялық тұжырым-қағидаларына түсіндірме жасаған бірқатар еңбектерін атайды. Оның шығармалары: «Әбу Ханифа хабарлары мен айтқандарындағы жеңіс» («Интисар ли-Әби Ханифа фи ахбариһи уа ақуалиһи»), «Абстракциялыға» түсіндірме жасаудағы пайдалы мен толықтыру» («Муфид уа-л-мазид фи шарх ат-таджрид»), «Кіші жинаққа түсіндірме» («Шарх әл-жамиғ ас-сағир»). Йақұт оны һижраның «562 жылы қайтыс болды» (яғни 1166 жылы) деп көрсетеді [6, 450 б.].

«Фараб» мақаласында оның жағрафиялық сипаттамаларына қоса бірқатар био-библиографиялық мағлұматтар береді. Ол жерден көптеген зиялылар шыққан деп олардың қатарында: Исма‘ил ибн Хаммад әл-Жаухари «ас-Сихах» түсіндірме сөздігінің авторы және оның нағашысы «Диуан әл-әдаб» («Әдеби жинақ») атты

еңбектің авторы Абу Ибраһим Исхак ибн Ибраһим әл-Фарабиді атайды. Осы жерде даңқты жерлесіміз әл-Фараби туралы деректер келтіреді: «Ол жерден Әбу Наср Мухаммад ибн Мухаммад әл-Фараби әл-Хаким әл-Файласуф шыққан. Ол философия ғылымына арналған шығармалардың авторы. Ол 339 жылы Дамаскіде қайтыс болған. Йуханна ибн Хайланның шәкірті болған. Йуханна халифа әл-Муктадирдің тұсында өмір сүрген» [6, 225 б.] деп қосымша мағлұматтар береді.

Сонымен бірге Йақұт нысбылары айтып тұрғандай, түрік жеріндегі қалалардан шыққан мынадай ғұлама хадисшілерді атайды:

‘Абдаллах ибн ал-Хусейн ибн ал-Хусейн Абу Бакр аш-Шалжи [7, 358 б.];

Әл-Хатиб Абу-л-Қасым ‘Абд ал-Уахид ибн ‘Абд ар-Рахим ибн Зайд ибн Ибрахим ибн Хамид ибн Харб. Ол Хаким аш-Шаукази ретінде Самарқанд тұрғындарына әйгілі болған [3, 224 б.].

Абу-л-Хасан Са‘ид ибн Хатим ибн ‘Али әл-Факих әл-Усбаникати – шейх, ғалым [3, 223 б.];

Абу Наср Ахмад ибн Захир ибн Хатим ибн Рустам әл-Әдиб әл-Усбаникати – әдебиетші [3, 223 б.];

‘Абдаллах ибн Мухаммед ибн Салмат ибн Хабиб ибн ‘Абд әл-Уарис Абу Мухаммед әл-Мақдиси әл-Фараби [6, 225 б.]. Абу Наср Ахмад ибн Мухаммад ибн ‘Али әл-Астарсани әл-Базгенди [4, 321 б.];

Абу Мухаммад ‘Абд ар-Рахман ибн Йахйа ибн Йунус әл-Жикили, қарахандық Қадырхан билігі кезінде (XI ғ.) Самарқанда дін уағыздаушы-хатиб болған [3, 211 б.].

Йақұттың мәлімдеуінше, бұл танымал адамдар түрік қалаларынан шыққан және халифаттың ірі мәдени орталықтарында білім алып, қызмет істеген. Мысалы, Абу Абдаллах әл-Баласағұни Мекке мен Бағдадта, Абу Наср әл-Фараби Бағдад, Дамаск, Мысырда оқып білім алған.

Олар тарихи себептерге байланысты шығармаларын мазмұны мен сипатына қарамастан араб тілінде жазды. Әрине, араб халифатындағы ислам идеологиясының әмбебаптық сипатынан туындаған әлеуметтік және жағрафиялық «шекарасыздық» тұтастай тілдік және мәдени кеңістік құрағаны даусыз. Түріктер ислам дінін қабылдау арқылы ислам өркениетінің ықпалына тартылды. Түрік әскерлері халифаттың әскери күш-қуатын арттырды. Діни бірлік, әсіресе ғылым саласында барынша жемісті болды. Ғалымның қай жерден, қандай халықтан шыққандығы емес, оның исламға қатынасы шешуші маңызға ие болды. Ғалым-мұсылманға халифаттың барлық жерінде есік ашық еді. Араб тілінің мәдени қызмет аясының кеңейіп, ғылым тіліне айналуы, ғалымдар үшін араб тілінде жазылған еңбектердің Орта Азиядан Испанияға дейінгі аралыққа ешқандай кедергісіз таралуы ғылыми тіл таңдаудың басты стимулдарының бірі болды. Араб тілін жетік меңгеріп, еңбектерін осы тілде жазғандықтан аталған ғұламалардың көпшілігі халифат жерінде кеңінен танылып, аса зор құрметке бөленген. Абу Наср әл-Фарабиге Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» деген құрметті атақ араб тілі мен ғылымы арқылы игерген асқан білімдарлығына берілген.

Йақұттың түрік халықтары және олардың мекендеген аймағы туралы жағрафиялық мағлұматтары толық деп айтуға болмайды. Ол жерлерде тікелей өзі болмағандықтан, еңбекте пайдаланған дерек көздерінің сапасы мен авторлардың хабардарлық деңгейіне қарай көлемі, мазмұны, тарихи шындыққа сәйкестігі құбылып отыратын деректері үшін Йақұтты кінәлауға болмас. Әйтсе де сол кездегі айтулы оқиға, танымал тұлғалардың оның жіті назарына ілінбей қалуының себебін басқадан іздеген дұрыс сияқты.

Йақұттың назарына ілінбей қалған тұлғалардың бірі Қожа Ахмет Ясауи. Жоғарыда аталған хадисшілер Ясауимен ілгері-кейінді замандас өмір сүрген. Йақұт «Түрік қалаларының бірі» ретінде Шауғар [7, 245 б.] қаласын атайды, әйтсе де XII ғасырдан бастап Иасы атауымен аталатын қала туралы ешқандай дерек келтірмейді. Осы қалада тұрып, түрік халықтарына ислам дінін насихаттаған, сопылық ағымның негізін қалаған Ясауидің ықпалы аса зор болғаны даусыз. Әйтсе де ас-Самани еңбегіне Ясауи есімінің ілінбей қалуы оның әулиелік даңқы кейінірек шыққандығымен байланысты. Оны әулие дәрежесіне көтерген Темірлан әрекеттері болды [8, 38-39 бб.] деген сияқты пікірлермен келісе қою қиын. Әмір Темір орнатқан кесене оның есімін мәңгілік еткені ақиқат. Біздің пікіріміз бойынша, түрік тілінде жазған хикметтері оны жергілікті халықтар арасында құрметке бөлесе, ислам қағидаларын түркілік дүниетаныммен ұштастырған сопылық көзқарастары ортодоксалды діни элита тарапынан қолдау таба қоймаса керек. Йақұттың және оған дерек көзі болған ас-Сам‘ани сияқты авторлардың еңбектерінде бұл күнде есімдері мүлдем ұмытылған қатардағы хадисшілердің еленіп, ғұлама ойшылдың атаусыз қалуының осындай саяси астары болған деп білеміз.

Түрік қалаларынан шыққан ғұламалардың халифат құрамындағы елдердің ғалымдарымен араласуы туралы Йақұт деректері ол елдердің арасында тұрақты мәдени байланыстардың болғандығын аңғартады. Ортағасырлық саяхатшы-ғалымның аса көлемді еңбегінде кездесетін осы мағлұматтар біздің тарихи танымымызға сәуле түсіріп, тың ойларға жетелейді. Көшпелілер өркениетінің ислам өркениетімен кірігуі өте күрделі процесс. Ол бірыңғай араб-парсылық негіздерден ғана құралған жоқ. Оның гүлденіп, шарықтауына түріктік негіздер де айтарлықтай ықпал жасай алды. Қазақ даласындағы іргелі түрік мемлекеттері өздерінің көшпелі, отырықшы, қалалық мәдени дәстүрлеріне арабтық-исламдық өркениеттің жай ғана тұтынушысы болған жоқ, қайта оны дамытуға ықпал етуші күшке айналды.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Избранные сочинения. –Т. 4. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1957. – 912 с.
2. Ковалевский А.П. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу (под редакций И.Ю. Крачковского). – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1939. – 212 с.
3. Көмеков Б.Е., Ильясова З.С. Йақұттың «Му‘джам әл-булдан» (XIII ғ.) жағрафиялық жинағы - Қазақстанның ортағасырлық тарихының дерегі. -Алматы: Қазақ университеті, 2011. - 245 б.,
4. ياقوت الحموي. معجم البلدان. المجلد1. - بيروت.1979. - ص 540
5. Дербісалиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995. –238 б.
6. ياقوت الحموي. معجم البلدان. المجلد 4. - بيروت.1979. - ص 501
7. ياقوت الحموي. معجم البلدان. المجلد 3. - بيروت.1979. - ص 470
8. Сүйіншіәлі Х. Құл Қожа Ахмет Ясауи. – Алматы: Қазақ университеті, 2000. – 58 б.

Алимов Тлеу
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.к., доцент

ӨНЕГЕЛІК ДҮНИЕТАНЫМ ЖӘНЕ АДАМ АРАСЫНДАҒЫ СҰХБАТТАСУ ӨНЕРІНІҢ КЕЙБІР ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

XXI ғасырдың алғашқы ширегінде ұлттар және адамдар арасындағы өзара қарым-қатынас мәдениеті дегенмен қандай бір әлеуметтік қайшылықтар болмасын белгілі бағытпен дамып келеді. Бірақ, кейбір жағдайларда әлуметтік топтардың арасында және әр түрлі адамдар арасындағы өзара тіл табысу, түсінісу немесе өнегелік тәртіп бойынша бір-бірін сыйлау, құрметтеу адамдық құндылықтардың мұраттарына сай келе бермейді. Олардың қазіргі кезде өмірдің динамикалық даму жағдайының кейбір ерекше жағдайлардан туындайтын келеңсіз жағдайлар. Осындай қиын әлеуметтік мәселелерді шешудің бір жолы адамның өзінің өнегелік және сұхбат жасау тәсілдері мен дәстүрлерін үнемі сақтауды қажет етеді. Сонымен еуропа халқының көрнекті ойшылдары Э.Левинас, Х.Розеншток, М.Бубер, М.Вебер тағы да басқа ғалымдар өздерінің ғылыми туындыларында сұхбаттасудың өзекті мәселелерін зертттеп, оның қағидаларын анықтаған. Сонымен қатар түрік тілдес халықтардың және қазақ халқының ұлы ойшылдары әл-Фараби, Ахмет Ясауи, Ж.Баласағұн, М.Қашқари, С.Бақырғани және Абай Құнанбаев, Ы.Алтынсарин, Ш.Уәлиханов, Ш. Құдайбердіұлы, М.Әуезов, Ғ.Мүсірепов тағы басқалары да адамдық қасиетті сақтаудың және сұхбаттасудың ерекше қыр сырлары, даналық дәстүрлері туралы өздерінің шығармаларында ой айта білген. Міне, осындай рухани құндылықтарды қазіргі жастар дұрыс түсініп және оны өмірде қолдана білуі қажет.

Сонымен адамзат тарихында сөйлеу, сөйлеу білу, сөз айту, ойын білдіру, ішкі сезімдерін түсіндіру адам мәдениетінің құндылығы болып табылады. Жалпы сөйлеу тіл арқылы іске асады. Тіл-маңызы бар жүйе, мәні бар форма. Тіл арқылы жеке адамның ойы көпшілікке қоғамдық рухани байлыққа айналады. Тілдің сөйлеу қабілеті арқылы дүниені қабылдайды, әрі дұрыс пайымдаулар жасайды. Тіл адамның универсалдық ойлау құралы және өзара ой бөлісу құралы.

Уақытысында Э.Левинас ғалым ретінде шығармашылық диалог туралы өзінің ой тәжірибесімен бөліскен. Оның пайымдауы бойынша жеке адам табиғаттың бөлшегі емес, ол моральдық әлемнің субьектісі деген. Адам табиғат заңына бағынып, одан бас тарта алмайды, оны жеңе де алмайды, бірақ адам өзінің әлемін және мәдениет әлемін моральдық тұрғыдан игереді. Эммануил Левинас бұл жерде мынандай заңдылыққа ойын негіздейді. Левинастың әдістемесі этикалық қатынасты болмыстың негізін құраушы ретінде алады. Левинастың шығармасында сұхбаттасу кеңістігінің мәселелерін онтологиялық әдіспен шешкен. Ол этикалық күрделі мәселелерді адамдық тәжірибеге сүйене отырып шешкен. Адамның сұхбаттасу кеңістіктерінің құрылымдары және адам болмысының метафизикалық ойлау деңгейінің қиындықтарын ол жемісті шешеді. Адам алдымен өзінің эгоизмімен күресе отырып, басқаға, бөтенге қатынасын дұрыс бағыттау керек. Солай тәжірибе жинақтап ойын шоғырландырып, өнегелік қасиеті басшылыққа алу керек. Енді осындай жағдайдан мынандай өзгеріс туындайды.Негізінде сұхбат мәселелері өзгеріп отырады. Мағынаны беретін тәсілден мағынаны трансформация жасайтын тәсіл туындайды. Солай ол сұхбаттық қатынасты дамытқан және жүйелеген.

Сол сияқты М.Хайдегердің сұхбаттасу қатынасының маңызын толықтырады. Ал Левинас Э. болса, сұхбаттасу моделінің үлгісін құрған. Ол сананың интенционалдық моделі деструктивті және оның жаңа сұхбаттасу моделін дамытқан. Сананың куйреуін сұхбаттасу моделі арқылы оны жаңғыртады. Ол одан кейін 1947-1949 жылдары Гуссерль мен Хайдегердің шығармаларына апологеттік тұрғыдан сипаттама берген. Сонымен қатар Левинас шындығында Розенцвеигтің диалог туралы идеясын жақтаған. Ол 1957жылы француз тілдес еврейлермен бірге, жұмыс істейді. Ол ежелгі тарихи ескерткіш Талмудтан лекция оқиды. Левинас Эммануэль 1961 ж. докторлық диссертациясын қорғап, монографиясын шығарады. Ол сұхбаттың философиялық және діни аспектілерін зерттеген. 1960 жылдары Левинас пен Мартин Бубер екеуі сұхбат мәселесін бірге талқылайды, бір-бірімен пікір алысады. Левинас Эммануэль 1963 жылы <<Мартин Бубер және таным теориясы>> деген мақаласында Бубердің теориясының кейбір қағидаларына қарсы екенін айтқан. Мартин Бубердің шығармасындағы сұхбат мәселесінің құндылығы жоғары екенін көптеген ғалымдар мойындаған. Ол өзінің шығармаларында мен, мен басқаның, өзгенің қарым-қатынастарының сәйкессіздіктерін және ұтымды өнегелік маңызы бар жақтарын анықтаған. Негізінде оның пайымдауы бойынша сұхбат маңызын оппозиция болу арқылы түсінуге білуге болады. Философиялық ойлаудың алғы бастамасы тұлғаның тепе-теңдігінде. Бірақ, тұлғаның тепе-теңдігін интуитивті түрде анықтауға болмайды. Субьективтілік ұғымы құрылым байланысына да жатпайды, сондықтан ол осындай ой амалдарының тәсілдерін ғылыми тұрғыдан түсіндірген. Олардың барлығы да тіптен субъективтік-трансцендентальдық санаға жатпайды. Ол рух рефлексиясының қауіпті жақтарын дұрыс анықтай білген.

Левинас 1961 жылы Пуатье университетінің профессоры болды. Ол 1967 жылы Нанторе университетінде профессорлыққа тағайындады. Ал одан кейін 1973 пенсияға кеткенге дейін Сорбонн университетінің құрметті профессоры болды. Левинас 27 декабрьде 1995 қайтыс болды. Деррида –Левинаспен қоштасуға барып онымен сөйлескен. Левинас өзі тірі кезінде мені қалай ойлауды үйреткен дейді. Ол өзі қоштасу туралы да маған көп ойын айтқан. Солтүстік Каролинада Левинастың артында қалған мұрасын зерттейтін ғылыми зерттеу орталығы ашылған. Ғылыми орталықта еңбегін жариялайды және шығармаларын аудио және видеоға жазады. Ғылыми орталықтың базасын нығайтуға туысқандары мен баласы Мишель, қызы Симона Хансель, күйеу баласы Джордж Хансель. Эммануэль Левинас француз тілінде 27 кітап дайындап шығарған. Оның үстіне көптеген қолжазбалары, мақалаларының жоспарлары, лекциясының уақытысында мәтіні жарық көрмеген. Ғылыми жобаны басқарушы профессор Коэн Р.А.Левинастың сұхбат туралы философиялық ойының орталық идеясын жариялайды. Оның еңбегіндегі менің басқаға деген оппозициялық қатынасын тұрақты деп ой айтқан.Ол сұхбат мәселесін трансцендентальдық болады, ал сана болса трансцендентальдық емес дейді. Тілді пайдаланбай музыкалық шығарманы математикалық формаға айналдыруға болмайтынын ол білген. Жалпы коммуникация тілдің осындай атқаратын ерекше қызметін ол ғылыми тұрғыдан түсіндіреді. Таңба жүйелері арқылы барлық хабарлардың маңызын береді, ойдың айқын маңызы адекватты түрде сөз сөйлеу арқылы басқаларға беріледі дейді. Тіл арқылы және жазбаша тіл арқылы адамның ойы алыс жерлерге беріледі. Сөйлеуші мен тыңдаушы арасында ой бөлісу мідетті. Тыңдаушы адам сөз байланысын материалдық бейне арқылы береді. Сөйлеуші мен тыңдаушының бір-бірін өзара түсінісуі тілдің маңызында берілген, бекітілген. Сөйлеу мәдениеті шығарма идеясының негізінде дамиды, сонда өзіндік көрініс береді, мәдениеттің болмысын танытады. ХХ ғасырда мәдениеттің эпицентрі адам

бломысы бола бастады. Ол адам өмірінің барлық сфераларында болып жатқан реалдық құбылыс. Өндірісте ғылыми-техникалық төңкеріс бар сфераларда бос уақыт ең маңызды мәселе. Адам қызметінің мәні де уақытпен байланысты. Әлеуметтік феноменді алғанда шағын топтардың алдында сұхбаттасу мәселесі тұрады. Әр түрлі мәдениеттер арасында сұхбаттасу өте маңызды және оның әдістемелік ғылыми мәні бар. Мәдениет тарихында тұлға аралық сұхбаттасу, тілдесу маңызды мәселе. Адам арасындағы сұхбат негізінде субъективтік, ал Құдай мен табиғат арасындағы онтологиялық сипатта болады.Ал ғылым тарихында Франц Розенцвеиг иррационалдық реалдықты зерттейді.Ол тағы да бұл жерде былай дейді: біреудің басқа адаммен сұхбаттасуына ұмтылыс жасағанда оған Құдайдың өзі араласады дейді. Франц өзінің ойын қорытындылай келе сұхбаттасудың ақиқаттық жақтарын анықтауға әрекет жасаған.

Розеншток немістің трансцендентальдық сыни философиясын игерген және Фейербах, Гаман И.Г. концепциясын игерген. Ол Фрейд теориясында және Дарвин, Маркс, Ницше, Фрейд ілімдерін біршама сынайды. Оның жазғандарын ғылыми академиялық еңбекке жатқызу өте қиын дейді. Розенштоктың еңбектерінің маңызы қазіргі заманның мәдениетіне қайшы келетін жерлері бар. Оның пайымдауы бойынша еуропа елдеріндегі революция мәселелері дұрыс шешілмеген дейді. Революция феномені тек қана христиандық мәдениетпен байланысты дейді. Бұндай феноменді христиандық мәдениет тұрақтандыра алады деп өзінің ойын түйеді. Христиандық мәдениет өзінің күрделі де, ғасырлар бойы даму барысында дүние бірлігін жасаған. Осындай дамудың нәтижесінде оның ойлауы бойынша әлемдік тарих жүйеленеді, ұйымдастырылады, өмірдің жаңа қағидасына және этикалық мәдениетке сай келеді.

Енді сонымен адамдардың, әлеуметтік топтардың, әр түрлі бірлестіктердің ұлыстардың, халықтардың өзара тіл табысуының, бір-бірін тура түсінуінің және олардың өзара бір-бірін сыйлап, құрметтеуінің, тыныштықты сақтауының, адам мәдениетінің өзара қатынастарын толық игерудің бір кепілі сонымен өзара сұхбаттасу өнері.

Қазақ халқы ежелден бір-бірімен өзара қарым-қатынас жасаудың көптеген даналық және өмірлік мәні бар рухани құндылықтарды жинақтаған және оны өзара бірлікті танып білуде сондай адамдық сипаты бар қағидаларды басшылыққа алып отырған. Сонымен қатар қазақ халқының тарихи діни дүние сезімдерінде, дүниені анықтау тәжірибелерінде, дүниені танып білу ой тұжырымдарында өзара тілдесудің шеберліктерін игеруге әрекет жасаған. Қазақ халқының діни түсініктерінде де және танымдық ұғымдарында да сұхбат өнерін жетілдіру барысында өмірдің әр түрлі саласының мәңгілік ақиқаттылықтарын дұрыс пайдалануға ұмтылыс жасап отырған.

Қазақ халқы түрік-тілдес халықтардың бір тармағы әрі құрамдас бөлігі болғандықтан оларға ортақ діни және ғылыми әдет-ғұрып, салт саналарын жоғары деңгейде өң бойларына жинақтап сіңіріп отырған. Ежелгі түркі тайпаларынның тарихын, әлеуметтік мәдени өмірінің салт саналарының тарихи маңызын синтездей білген. Сонымен қазақ халқы басқа ұлттардың да діни дүниетанымын дұрыс пайымдай отырып, олармен шынайы адамдық қарым-қатынас жасауға әрекет жасаған. Сонымен жалпы көшпенділердің өздерінің ерекше дүниетанымдары және өзара тілдесу, өзара түсіністік және адамды ең жоғарғы құндылық ретінде бағалай білген. Сондай керемет адамдық қасиеттер қазақ халқының бойында бар.

XX-XXI ғасырларда көптеген аймақтарда кейбір жағдайларда әлеуметтік топтар, ұлыстар немесе халықтар арасында кикілжіндер, бір- бірін

түсінбеушіліктер немесе қақтығыстар аңғарылады. Бұндай кереңсіз жағдайлар адамзат мәдениетінің жоғарғы мұраттарына қайшы келеді. Қазіргі заманғы көптеген әлемдік және қазақ халқының зиялылары, өткен ғасырдағы ойшылдары әл-Фараби, Ахмет Ясауи, Ж.Баласағұн, М.Қашқари, С.Бақырғани немесе ХХ ғасырдағы алып ойшылдар Ә.Бөкейханов, А.Байтұрсынов, М.Дулатов, Т.Рысқұлов, М.Әуезов, Ғ.Мүсірепов, Д.Қонаев сияқты көптеген ұлтымыздың тұлғалары адамның өзара қарым-қатынасының үлгілерін өздерінің қызметтерінде ұстанып, тамаша гуманистік принципті танытатын қасиеттерін көрсеткен. Осындай қазақ халқының рухани мәдениетінің керемет дәстүрлері және өмірлік мәні бар өсиеттері, әмбебаптық ақиқаттық сипаты бар қағидалары қазіргі ұрпаққа дұрыс жолды таңдап алынуына мүмкіндік береді.

Сонымен еуропа елдерінің атақты ғалымдарының, ойшылдарының және қазақ халқының мол рухани мұралары адамдар арасындағы қарым-қатынастарды дұрыс реттеуге және оның күрделі теориялық мәселелерін шешуге негіз болатын әрі сұхбаттасудың күрделі сырын ашуға мүмкіндік беретін тарихи тәжірибелері жеткілікті.

Пайдалынған әдебиеттер:

1. Ұлттық идея және қазақ философиясы. Алматы, 2010.
2. Сатершинов Бақытжан. Тарихи сана-тәуелсіздіктің рухани тұғыры Алматы, 2011.
3. Аманжол Қасабеков, Жақып Алтаев қазақ философиясының тарихына кіріспе Ер-Дәулет. Алматы, 1994.
4. Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
5. Современная буржуазная философия и религия Москва изд., полит.литер. 1977.
6. Адамбаев Б. Казахское народное ораторское искусство. Алматы: Ана тілі, 1994.
7. Билер сөзі Шешендік толғау арнау дау. Алматы: Қазақ университеті, 1992.

Албытова Назымгүл
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
п.ғ.к., профессор

ЯСАУИ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ТӘРБИЕ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Қазіргі жаһандану заманында түрлі халықтар мен мәдениеттердің жеке-дара өмір сүруі мүмкін еместігі анықталып отырған шақта білім берудің басты мақсаты жастардың жаңа сипаттағы адамгершілік, құндылықтарға деген көзқарасын жетілдіру бағытын қайта қарауды міндеттейді. Жастардың бойындағы құндылықтарды танып-білу, бағалай білу өмірдің әлеуметтік жағдайын дамытып, жаңа мәдениеттің қалыптасуына, қоғамның сапалық жағынан өркендеуіне әсер етеді.

ХХI ғасырдағы білім беруді дамытудың басты бағыттары туралы ЮНЕСКО Халықаралық комиссиясы баяндамасында мектептің басты қызметі – балаларды бірігіп өмір сүруге үйрету, оларға мемлекеттер мен этностардың бірігуіндегі мәнді байланыстарды, саналы ынтымақтастықты жан-жақты ұғынуға көмектесу екендігін атап өтті. Осындай күрделі мәселенің шешімін табу бір жағынан, адамның өзінің тарихи түп-тамырын танып, әлемде өз орнын анықтауға, екінші жағынан өзіне және өзге мәдениеттерге сыйластықпен қарауды қалыптастыруға әрекет етуі қажет.

Еліміз егемендігін алған уақыттан бастап Елбасының басшылығымен («Қазақстан Республикасындағы тарихи сананы қалыптастыру» (1995), «Қазақстан

Республикасындағы этникалық-мәдени білім беру» тұжырымдамалары (1996), сондай-ақ, «Мәдени мұра» (2004), «Қазақстан Республикасы азаматтарына патриоттық тәрбие берудің 2006-2008 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасы» (2005), ҚР Президентінің Қазақстан халқына Жолдауы-Қазақстан жолы–2050: Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ, яғни «Мәңгілік Қазақстан» жобасы, және т.б.) тұтас дүниетанымды қалыптастыру аясында көптеген құнды іс-шаралар атқарылып келеді [1].

Жастарды адамгершілік, ұлттық сезім мен мақтаныш, ар-намыс, Отанға деген сүйіспеншілік, оның байлығы мен даңқын көтермелеу рухында тәрбиелеу мәселелерін зерттеудің өзіндік тарихи кезеңдері бар. А. Қасымжанов, Ж. Алтаев сынды зерттеуші ғалымдар «Біз тарихқа XIV ғасырдың басынан бастап, «қазақ» деген атпен енсек те, мыңжылдық мәдениеті, философиясы, әдебиеті, тарихы бар халықпыз...» деген ой қорытындылары ұлтымыздың шығу тегін, оның мәдениетінің қалаптасуын көне дәуірлерден іздестіруге жол ашады. Осындай ғылыми нәтижелерді зерттей келе белгілі ғалым С. Қалиев қазақтың халықтық педагогикалық даму кезеңдерін шартты түрде жеті кезеңге бөліп қарастыруды ұсынады: Сақтар мен ғұндардың жауынгерлік тәрбиесі (б.з.д. VII-IV ғғ. б. д. V ғ. дейін), Ұлы Түрік қағанаты кезіндегі тәлім-тәрбие (VI-IX ғғ. аралығы), Араб Шығыс мәдениеті, орта ғасыр ойшылдарының тәлімгерлік ой-пікірлері (X-XVғғ. аралығы), Қазақ хандығы кезіндегі ұлттық тәлім-тәрбие көріністері (жыраулар поэзиясындағы тәлімдік ойлар) (XV-XVIII ғғ аралығы), Қазақстанның Ресейге қосылу кезіндегі ұлт-азаттық қозғалысы мен ағартушылық-демократиялық бағыттағы тәлім-тәрбие (XVIII ғ.-дан XXғ. 20 ж. дейін), Кеңестік дәуірдегі ғылыми педагогиканың қалыптасуы (1920-1990 жж. аралығы) және Тәуелсіз Қазақстандағы ұлттық тәлім-тәрбиенің өркен жаюы (1991ж. кейінгі егеменді ел) [2, б. 58]. Қазақ халқының қалыптасуы және этногенезі туралы құнды деректер беретін еңбектердің қатары күннен-күнге артып келеді, мәселен, Н. Меңжанның «Қазақтың қысқаша тарихы» (Алматы, 1994), С. Мұқановтың «Қазақ қауымы» (Алматы, 1995), С. Қалиевтің «Қазақ этнопедагогикасының теориялық негіздері мен тарихы» (Алматы,2003), Қ. Жарықбаев, С. Қалиевтің авторлығымен жақық көрген «Қазақтың тәлімдік ой-пікір антологиясы (Алматы, 1994), Қ. Сейталиевтың «Педагогика тарихы» (Алматы, 2008) т.б. Бұл еңбектер көне қытай, араб, парсы жұрттарының жазба деректеріне, түрік, монғол шежіре жылнамаларына сүйене отырып, қазақ халқының сақ, үйсін, қаңлы, ғұн секілді ежелгі елдердің ұрпағы екендігін дәлелдеп берген. Ел Президенті Н.Ә. Назарбаев «Тарих толқынында» атты еңбегінде ұлттық тарихымыздың өткені мен бүгіні және болашағы туралы танымдық-тәрбиелік құнды ой-тұжырымдар айтады. Міне, сол себептен де өткеннің іргелі тағылымдарын бүгінгі күн тұрғысынан жаңа көзқарас талаптарына сай зерделеу қажет. Бұл - ақпараттар легі толассыз алмасып жатқан кезеңде әлемдегі өз орнымызды белгілеп, өзімізді өзіміз тануға негіз болатын темірқазық.

Ежелгі Қазақстан аумағында сақтар, үйсіндер, қаңлылар, қыпшақтар және т.б, өмір сүріп, олардың өзіндік мәдениеті қалыптасты. Аты әлемге әйгілі ортағасыр данышпандары – Қорқыт Ата, Әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Қожа Ахмет Ясауи, Ахмед Жүгінеки қазақ жерін әлемге әйгілі етті. Қазақстан мен Орта Азиядағы сопылық поэзиясының көрнекті өкілі, дуалы ауызды данышпан, кемеңгер ақын, ағартушы, аса ірі ойшыл Ахмет Ясауидің шыққан тегі түркілерден болды және ол өз шығармаларын түркі тілінде жазды. Ясауи еңбектерін белгілі шығыстанушылар А. Вамбери, П. Ахмеров, В.В. Бартольд, М.Е. Массон, В.А. Гордлевский, М.Ф. Көпірілі және т.б. бұдан әлденеше жыл бұрын зерттеп, өз

ойларын ортаға салды. Десек те, мәдени тарихымыздан ерекше орын алатын, шығыс елдерінің ғалымдарын таңдандырған бұл еңбек 70 жыл бойы «діни-мистикалық еңбек» деп біржақты бағаланып келді.

Қожа Ахмет алғаш рет білімді жергілікті ғұлама Арыстанбап бабадан алады, кейін Бұхара қаласына дәріс алуға барып, парсының белгілі ғалымы Жүсіп Хамаданиден білімін тереңдетеді. Соңынан туған жеріне қайта оралып, сопылық білімін жалғастырады. Ел ішінде әділдігімен танылған Ясауиді шешендігі мен ақылгөй даналығы жерлестері арасында сый-құрметке бөлейді.

Қожа Ахмет өзінің «Диуан-и Хикмет» (Даналық кітабы) аталатын циклді өлеңдерін жазып қалдырған. Түркі суфизмнің негізін қалаушылардың бірі және солардың ішіндегі ең көрнектісі Қожа Ахмет Ясауи құранды өлең сөзбен жырлаған адам. Онда діни-сопылық қағидалармен қатар оқу, білім алу, адалдық, имандылық, ізгі қасиетті болу, ақыл-парасатқа жету, жақсылық, жамандық, төзімді болу, достық пен махаббатты қастерлеу, әділетті болу, адал жолмен жүру сияқты адамгершілік құндылықтарды насихаттады. «Ақын өзінің «Диуан-и хикметіне» жазған алғы сөзінде жалпы мұсылман дінінің негізгі қағида-шарттарын, парыз-қарыздарын байыппен баяндайды. Мұндағы ой-тұжырымдары сегіз жүйеден тұрады. Олары: Тәубашылдық, Ғибадатшылдық, Махаббат, Сабырлық, Шүкірлік, Ризашылдық, Заһидшілдік (анықтық), Ғаріптік. Бұларды түйіп айтсақ, адам құдайды танып білу үшін не істеу керек, қандай уәжіп, парыздарды орындау қажет дей отырып, сондай-ақ адамгершілік, әділдік, адалдық, мейірім, рахым, Аллаға деген сүйіспеншілік сияқты мәселелер арнайы сөз болады...» [3, б. 12]. «Диуан-и хикмет» бастан-аяқ ақыл-өсиет, үлгі-өнеге айтуға құрылған. Дін қағидалары мен жалпы адамгершілік, мейірім-шапағат, бауырмалдық мәселелерінің туған әдебиетімізде кең қанат жаюына осы еңбектің әсер-ықпалының мол болғаны даусыз. Мәселен, ұлы Абай нәр алған рухани үш бұлақтың бірі – шығыс мәдениеті дегенде, біз ақынның поэзиясына арқау болған исламият, хауас, жәуанмәрттілік, үш сүю, иманигүл, адамгершілік мұраттарынан Ахмет Ясауи ықпалын көреміз.

Данышпан ақын менменділік, көрсе қызар кеудемсоқ, дүниеқоңыз болмауға, тәубаға келуге ақыл-кеңес береді, яғни бабамыздың хикметтері толған ғибрат, мәнді-мағыналы пікір, адамгершілік мұраттарына толы:

Діні, иманы жоқ, – исламды ойран,
Қиямет таңы атса жолда қалған.
Пірін танымай шайқы сынған,
Қабыл қылмас құдайы оны оқыса Құран.
Іші қуыс болса да өзін шайық санайды,
Жасы жиырмаға жетпей өзін іріге балайды.
Үлкен, кіші жайында сөз қылады,
Жақсы-жаманжы айырмай тез қылады.
Олардың сөзінің бірі – өсек пен жалған,
Шариғат қауымы одан әр кез ұялған [3, б. 120].

Қожа Ахмет базбір хикметтерінде надандарға сөзінді қор етпе, мейірімсіздерден қайырым күтпе, кісі ақысын жеме, арамдықпен мал жима, өтірік айтпа, байлыққа қызықпа, оның бәрі өткінші, мәңгілік ештеңе жоқ деген адамгершілік құндылықтарды жоғары ұстай отырып, сөз бен істің бір болуына, білімді зор махаббатпен меңгеруге шақырып, жағымсыз қасиеттерден адамды сақтандырады:

Өзін білгені, - хақты білгені,
Құдайдан қорқып ынсапқа келгені.
Менің хикметтерімді даналар есітсін,

Сөзімді дастан қылып мақсатына жетсін.
Менің хикметтерім – ісі мен сөзім,
Алла, көңілімде болсаң, қорғаушым да өзің.
Тірі болса бұл жаһанда қор болмас,
Оқыған пенделер еш нәрседен зар болмас.
Құлаққа ілмей бұл сөзді надан,
Оны адам деме, жүрген бір хайуан [3, б. 121-122].

Сонымен, Қожа Ахмет Ясауидің «Диуан-и хикмет» (Даналық кітабы) – тәлім-тәрбие, адамгершілік, білім, кісілік туралы өнегелерді өлең өрнектерімен айтып, ұрпақты ұлағаттыққа тәрбиелейтін аса құнды, данышпандық ойларға толы педагогикалық мұра. Бұл даналық шығармада ақын тәлім-тәрбиенің негізі – адам болуға, кісілікке тәрбиелеу екенін баса көрсетіп, ол үшін әрбір адам адал өмір сүру керек деп бастайды. Данышпан бабамыздың прогресшіл еңбектері ұлттық тәлім-тәрбиемізге бұдан былай да зор әсер ететін еңбек екенін бағалай біліп, этностық тәлім-тәрбиеде де оның алатын орны ерекше екенін көреміз. Бағалы дүниені байыптап, пайдалана білу әрбір ойлы, білімді адамның ісі. Бұл еңбекті тек халқымыздың ұлттық дәстүріне лайықты деп, бөліп қарауға болмайды. Бұл – бүкіл адамзаттық тәлімге қажетті дүние.

1993 жыл ЮНЕСКО шешімімен Қожа Ахмет жылы болып жарияланды. Ержиес университетінде (Түркия) Қожа Ахметке арналған халықаралық симпозиум өткізілді. Меккеге бара алмаған адамдар Түркістандағы кесенесіне келіп, дұға оқытса да, жеткілікті деген сөз де бар. Қазір Түркістан қаласында Қожа Ахмет Ясауи атындағы қазақ-түрік халықаралық университеті жұмыс істейді. Демек, шығыстың жарқын жұлдыздарының данышпандық ойларын бүкіл адамзат ардақтай білетіні кәміл.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. ҚР Президентінің Қазақстан халқына Жолдауы- Қазақстан жолы – 2050: Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ. 2014.
2. Кукушин В.С., Қалиев С. Этнопедагогика. Алматы: РПБК Дәуір, 2014. -336 б.
3. Қожа Ахмет Ясауи Диуани хикмет. -Алматы: Мұраттас, 1993.-262 б.

Адаева Гүлнар
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.к., доцент

ЯСАУИТАНУ – ҚАЗАҚТАНУДЫҢ БІРЕГЕЙ ТӘСІЛІ

Қазақ дүниетанымынан кең орын алған сопылық философия орта ғасырлық ұлы ойшыл Қожа Ахмет Ясауидың есімімен байланысты. Қазіргі таңда қазақ қоғамы үшін көкейкесті болып отырған ұлттық сана сезімді қалыптастыру мәселесі. Осы мәселемен біте қайнасып жатқан халыққа рухани тәрбие беру, дәстүрлі құндылықтар жүйемізді саралап , тану, оны діни білім берумен ұштастыру, сонымен қатар діни төзімділік, бейбітшілік сияқты қасиеттерді жетілдіру, діни ұстаным мәдениетін қалыптастыру сияқты өзекті сұрақтар тұр. Және осы бағытта аз жұмыс жүргізіліп жатқан жоқ. Бірақ, соған қарамастан, алға жылжығаннан көрі, дәл осы бағытта, қазіргі сәтте, дағдарыс басым сияқты. «Дін мен дәстүрді шатастыра бастадық. Атамыз қазақ қабылдаған мұсылмандықтың ақ жолын бұрмалап, дәстүрді жоққа шығарып, «Ата-бабаңды, әруақты ауызға алма!»

деушілер көбейді. Қазақ бір Аллаға сыйынып, аруағын да қасиет тұтқан халық. Алла деп айтқан ел едік, Аллаhты кім шығарды?» дейді Мырзатай Жолдасбеков» [1, 6]. «Неге ұлтымыз қастерлеген әулиелерді айта бастасаң, иман жолындағылар «Аллаға серік қосу» деп үдере түрегеледі? Неліктен олардың кесенелеріне зиярат жасау шариғатқа сай емес деп жатады? Сопылар шариғат – иман жолымен жүрмеген бе?» [1, 4]. Осы тектес «неге?» деген сұрақтар көбейді. Басқа ұлттарды былай қойғанда қазақты қазақтың түсінуі, бір отбасындағылардың бірін бірі түсінуі қиындап бара жатқаны байқалады.

Біздің ойымызша, бұның себебі осы саладағы табан тірер іргетастық ілімді, жетекші әдісті анықтай алмай отырғанымызда болар.Оны ғылым тілінде парадигма деген ұғыммен белгілейді. ХХ ғасырдағы ғылым философы Т.Кун енгізген. Парадигманы орнату ғылымның жетілгендігінің белгісі болып табылады.Ал парадигманың өзі ғылыми қауымдастық қабылдаған ұстанымдар мен құндылықтар, әдіс-құралдар жиынтығын білдіреді [2]. Ең ұлы ұстаз тарих болатын болса, қазақ дүниетанымы тарихында дәл осы мәселенің сауатты шешім табуының жарқын көрінісі болған ілім бар. Бұл ілім орта ғасырлық ұлы ойшыл Қожа Ахмет Ясауидың есімімен байланысты. Әзірет Сұлтан – түркі суфизмінің негізін қалаушы. «Ясауиді жан-жақты тану, онан жүйелі түрде үйрену, онымен пікір таластыру және сұхбаттасу, оның философиялық-этикалық ілімін одан әрі дамыту, жастарды оның гуманистік іліміне баулу, оны бүкіл Шығыс мәдениеті шеңберінде ұлы ойшыл ретінде зерттеу – бұл ғұлама атамыз Қожа Ахмет Ясауидың әлемдік философия классигі, тұлғасы, оның еңбектерінің бүкіл адамзат мәдениетінің рухани санасына қосқан үлкен үлесі екенін білдіреді. Сондықтан бұл «әулие» ойшыл –бүкіл түркі әлемінің, оның ішінде қазақ философиясының көрнекті өкілі. Ясауитану-қазақтанудың болашағы зор саласы» [3, 130].

«Жергілікті халықтың салт-санасы мен сенім –нанымына, әдет-ғұрпына қайшы келмейтін діни-мистикалық мектептің негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығы сопылық ағымның түркілік дәстүріне даңғыл жол салды. «Ислам дінін тек араб тілі арқылы ғана тануға болады» деген түсінікті теріске шығарып, сопылық әдебиет ұстанымдарын көне шағатай тілінде сөйлетті. Қасиетті кітаптың арабша мағынасын толықтай түсіндіру, шариаттың қыр-сырын, дін қағидаларын қалың қауымға өз тілдерінде тереңнен таныту мақсатында хикметтерін жергілікті халыққа жақын айшықты поэзия тілімен жазды» [4,7]. Қожа Ахмет исламды түркілік дүниетаным негізінде, ескі ұстындарға сүйене отырып жаңғыртты.Сопылық түркілердің ескі ұстындарымен тұтасып, «халық діндарлығы» түрінде тіршілігін жалғастырады.

«Ислам тарихында дінді ұғынудың, қабылдаудың ерекше түрі ретінде пайда болған «сопылық ағым» ресми діндегі (қалам мен фикh) қасаңдыққа қарсы бағыт ретінде бой көрсетті. …Тәңірді жазалаушы, қорқыныш иесі ретінде ғана мес, Тәңірді сүю және оның үкімдерін құрметтеу арқылы Аллаға махаббатпен қауышу-ұласу әдістерін қалыптастырды. Өйткені сопылық дүниетанымда Алла-ғашық (сүюші), мағшуқ (сүйілуші), әрі ғашықтықтың өзі болғандықтан да, ғашықтық болмыс жаратылысының ең негізгі мұраты. Бұл адам бойында махаббат, жауапкершілік сезімді, иман, т.б. асыл құндылықтарды қалыптастырады» [4,7].

Хикметтерінде Ясауидың өзі осы бір Аллаға деген шексіз махаббатын былай жырлайды:

Көксеп, Хақ, қырық үште өз қасыңды,
Көл қылдым егілгенде көз жасымды.
Асықтық тентіретіп шөлге асырды,
Сыйынып, патша Құдай, келдім саған.

Ғашық дерт қырық төртте ұрғанында
Айналдым махабаттың құрбанына.
Мансұрдай басым тіктім мұң-зарына,
Сыйынып, патша Құдай келдім саған.
Ғашық сыр қырық тоғызда шертіп едім,
Мәжнүндей елден қашып, тентіредім.
Ешкім де таба алмады дертім емін,
Сыйынып, патша Құдай, келдім саған [5, 21-22].

«Ясауи-тірі кезінің өзінде әулие дәрежесіне көтерілген ғұлама адам. …Әулие-өзін-өзі жетілдіру үшін көп еңбек ететін адам. …Ал адамның дамуы үшін қажетті шарт-махаббат болып табылады. Махаббат-Алланың нұры, яғни Алланың нұры жауғандарда ғана махаббат сезімі орнайды, ондай адамдар дүниені тану мен өзгертуге, өмірге өте құштар болады» [3, 132].

Қазақтың жеке ұлт, мемлекет болып қалыптасуында маңызды роль атқарған сопылықтың философия екендігін көрсететін ерекшелігі оның өзіндік ұғымдар жүйесінің барлығы. Ясауи сопылығында Ақиқатқа, рухани жаңғыруға жету үшін адам шариғат, тарихат, мағриғат, хақиқат сатыларынан өту керек. «Бұлардың бірі екіншісіне өту үшін қажетті басқыш болып табылады. Бірінші кезең (шариғат) сопылыққа ғана жатпайды, ол бүкіл исламға жатады. Сонымен қатар өзіндік танымның келесі сатысына көтерілу кез-келген адамның міндеті. …

екінші кезеңде тарихат («жол») – адамның моральдық-психологиялық өзін-өзі жетілдіруі жүзеге аса бастайды. Бұл кезеңде адам үшін әрбір тұрақтың зор мағынасы бар және олардан өтпейінше үлкен өіндік таным жолына түсу мүмкін емес. Тарихат сатысы мынандай сегіз жүйеден тұрады: Тәубашылдық, Ғибадатшылдық, Махаббат, Сабырлылық, Шүкірлік, Ризашылық, Заһидшілдік (анықтық), Ғариптік.

Осы жерде біз тәуба ұғымына зер салғанымыз жөн. Өйткені, Ясауи шығармашылығында тәуба-негізгі философиялық ұғым. Тәуба-жолдың басы, кез-келген құбылыстың өлшемі, ол шариғатқа деген жеңіл-желпі сезімнен арылып, шынайы өзіндік жаңғыруға бетбұрыс жасау болып табылады. Тәубашылдық-адамның ішкі жан дүниесінде болып жататын құбылыстардың және өзгерістердің негізі. …Тәуба көп жағдайда этикалық мәнде қолданылады. Барға қанағат дегендей тәуба философиясы халқымыздың мінез құлқына әбден сіңген. Қазақ халқы-тәубасы бар дана халық. Сондықтан, философияның халықтық формасын, қазақ философиясын, жалпы алғанда, түркі тектес халықтардың дүниетанымын зерттегенде тәуба философиясына, оның жағымды да, жағымсыз жақтарына зер салған жөн» [3, 134-135]. Тәуба қазақ философиясының негізгі ұғымдарының бірі екені анық. Сопылықтағы тағы бір негізгі ұғым Махаббат болып табылады. «Ясауи этикасында махаббат категориясы үлкен танымдық роль атқарады, оны Ақиқатқа барар жолдағы ең жоғарғы сатылардың бірі деп қарастырады. Махаббат, Ясауидың пайымдауынша, әмбебаптық философиялық ұғым және мәселені түсінуде ол Әл-Фараби, ибн-Сина сияқты ғұламаларға жақын тұрған және оны («одан әрі») дамытқан. Махаббат адамның әлемге деген көпжақты қатынасының мөлшерлі анықтаушысы етіп көрсетілген» дейді [3, 135-136]. Сопылықтағы осы махаббат поэзиясы дәстүрін Абай жалғастырды. Абай пәк махаббатты жырлайды. Абай махаббат адамның жарамсыз қылықтарынан тазаратын күш екеніне кәміл сенген.

«Махаббат философиясы» – араб-парсы, Орта Азия және Қазақстан әдебиеті мен мәдениетінің орасан дамуына ықпал жасаған дүниетаным. Себебі, махаббатты жырлау әдебиет пен өнерде демократияның, еркін ойдың өрісі болды. Сондықтан

да орта ғасырдағы араб-парсы поэзиясына әлемде еш елдің поэзиясы тең келмейді. Міне, осы даму ислам діні шеңберінде болған.

«Махаббат философиясы» исламның дертке ұшыраған кезінен сауықтырған болатын. Абай заманындағы қазақ тұрмысында ислам саяси дертке ұшыраған еді. Данышпан Абай дінге тағы бір тың көзқарас әкелетінін сезген, оның есімі Алланы тану мәселесіне сыйған. Себебі, Алланы тану – адамның өзін-өзі тануға бастайтын жол.

Бірақ қазақ даласына ол «махаббат поэзиясы» ретінде сіңген болатын. Алла мен Адам арасындағы махаббат әйел мен еркек арасындағы махаббатқа ауысқан. Солай болғанымен мәселенің түп қазығы сол қалпында, яғни адам бойындағы асыл қасиеттерді саудаға салмау. Адамдардың (қыз бен жігіттің) бір-біріне қалтқысыз берілуі, ғашық болуы –нағыз құдай жолы.

Махаббат – Алланың қасиеті, сипаты ретінде шексіз, өлшеусіз шындық. Демек, ол туралы наным да шексіз. Махаббат – мәңгі сарқылмайтын тақырып.

Өмірдің мәні махаббатта. Келе-келе адамның Аллаға махаббаты, рух махаббаты және тән махаббаты болып бөлінген. Ол туралы Абай «ғашықтық, құмарлық – ол екі жол», – деп нақты айтқан, себебі құмарлық негізінде нәпсі деген бар.

Біз әлемдік мифологияға ғашықтық жыры «Қозы Көрпеш – Баян сұлумен» кірген халықпыз. Пәк махаббат, махаббат үшін құрбан болу ежелгі қазақтың «махаббат философиясынан» қалған дәстүр.

Қазақ дәстүрлі құндылықтарының іргетасы болып табылатын «Кең болсаң, кем болмайсың», «Таспен атқанды, аспен ат», «Жаман адам кекшіл болады, жақсы адам көпшіл болады» сияқты нақыл сөздер де сопылық аясына саяды.

Қорыта келгенде, ұлттық сана сезімді қалыптастыру, ұрпаққа рухани тәрбие беру, дәстүрлі құндылықтарымызды діни біліммен ұштастыру, имандылықты, діни төзімділікті жетілдіру, өзімізді тану, өзіндігімізді сақтап қалу мәселесінде іргетастық ілім, жетекші әдіс мәртебесіне Ясауи ілімін таңдағанымыз жөн болар.

Пайдалынған әдебиеттер:

1. Көктәнді Х. Сопылық әлемі. – Алматы, «Қасиет», 2009. – 152 б.
2. Кун Т. Структура начных революций. Москва, 2001.
3. Қазақ даласының ойшылдары, IX-XII ғ.ғ. Қорқыт. Әл-Фараби. Ж.Баласағұн. М. Қашқари. Қ.А.Ясауи / Қазақстан Республикасының Ұлттық ғылым академиясы. Философия инст. Жауапты ред.: Ә.Нысанбаев. – Алматы: Ғылым, 1995. –160 б.
4. Есімов Ғ. Сана болмысы. 3 кітап. – Алматы: Ғылым, 1997. – 232 б.
5. Ясауи Қожа Ахмет. Хикметтер (Даналық кітабы). Жобаның авторы Мырзагелді Кемел. – Астана: Аударма, 2002. – 112 б.

Абаева Асемдария
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
к.ф.н., старший преподаватель

УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СУФИЗМА

Обращение к вопросу о воздействии наследия Ибн ‘Араби на последующую мыслительную историю – не дань чисто теоретическому интересу: суфизм в современных условиях является предметом дискуссий как в религиозной, так и в светской среде. Кроме того, известно определенное обострение в отношениях государства к нетрадиционным или неканоническим религиозным проявлениям [1,

с. 20]. Все это требует пристального изучения, в том числе в историко-философском, историко-культурном и цивилизационном ключе [2, с. 125].

В творчестве, в произведениях и в самой жизни Ибн ‘Араби всё пронизано темой и идеей единства бытия, взаимопроникающей цельности всего сущего (свечения одного в другом, наподобие голограммы): Бога и человека; философии, религии и поэзии; множественного и единого.

При этом синтетизм мировоззрения Ибн ‘Араби не был аморфным: важнейшую роль в этом сложном и нерасчлененном целом играло религиозно-нравственное начало. Это тем более необходимо подчеркнуть в связи с тем, что сегодняшнее восприятие слова «суфизм» чаще ассоциируется с чем-то почти волшебным, а именно – мистическим, таинственным, нежели с духовно-нравственным ростом и естественным развитием человека, его души.

Философские взгляды Ибн ‘Араби это целостное учение. Итогом систематизаторской деятельности великого шейха стала настоящая «энциклопедия мусульманского эзотеризма», в которую органично вошли достижения спекулятивного богословия (*калам*) и философии (*фалсафа*), а также различные стороны мусульманского традиционализма. В сущности, трудно найти такой аспект мусульманской духовной культуры, который не нашел бы отражения в сочинениях шейха, особенно в его гигантском обобщающем труде «Мекканские откровения». А также это просматривается в его основной доктрине – вахдат ал-вуджуд («единства бытия») – которую можно понять не только в сугубо онтологическом смысле, но еще и как указание на необходимость универсальности, цельности мировоззрения, его всеобъемлющего и всеобъясняющего характера.

Иерархия познания предстает у Ибн ‘Араби в следующем виде: аскеза, психотехника, интуиция, откровение, осмысление. Причем разум необходим для того, чтобы понять его собственную ограниченность. Знание без личной нравственности не только бесполезно, но и губительно. Так суфии устанавливали связь между чувством и разумом, между этикой и наукой.

Архитектоника познания, согласно Ибн ‘Араби, чрезвычайно сложна и в то же время упорядочена. В своей динамике познание есть восхождение, или путь, от мирского поверхностного представления к практическому знанию и божественному пониманию. В своей же структуре познания заключает эмпирическое и рациональное, иррациональное и трансцендентное, а также целый ряд «стоянок» на пути обретения мудрости. Главным органом познания для суфия выступает «сердце», понимаемое как сверхтонкий орган, или центр человеческого существа.

В этой всеобъемлющей концепции познания, на мой взгляд, снимается жесткое противопоставление рационального и иррационального в суфизме, которое является предметом давних споров в востоковедении, в истории философии и в философии культуры.

Особый интерес вызывает то обстоятельство, что у Ибн ‘Араби процесс познания и его возможности, по сути дела, безграничны. Единая основа познания, т.е. божественная сущность, которую человек потенциально имеет в себе, создает возможность неисчерпаемого многообразия форм и способов постижения реальности.

Хотя Ибн ‘Араби не разрабатывал концепции имамата, как другие мыслители, однако он сформулировал весьма любопытную идею вечных прообразов, т.е. архетипов как вечно живых и персонализированных сущностей. Эта идея Ибн ‘Араби в чем-то восходит к идеям (эйдосам) Платона и неоплатоников, а в чем-то предвосхищает известную концепцию Юнга. Немаловажно в этом плане – и в известной мере ценно для

сегодняшней сложной межконфессиональной ситуации в мире - то, что Пророк Мухаммад для Ибн ‘Араби – это тоже некая вечная сущность, а именно тот образец совершенного человека, который воплощается во всех пророках.

Ибн ‘Араби был одним из тех ученых, кто оказал наиболее значительное влияние на суфизм. Не случайно все большее число исследователей истории философской мысли сходится на том, что Ибн ‘Араби представляет собой подлинную вершину мусульманского суфизма. Эту высокую оценку он заслужил благодаря тому огромному влиянию, которое он оказал на мистицизм в целом и на арабский суфизм, в частности. К этому следует добавить, что суфийская философия Ибн ‘Араби отличается самобытностью и глубиной, что позволяет поставить ее в один ряд с наиболее развитыми философскими системами в мировой истории. Напрашиваются некоторые параллели философии Ибн ‘Араби с философией Платона и Плотина, Прокла и Шанкары, богословов европейского средневековья и т.д.

Но в то же время, оценки трудов Ибн ‘Араби на протяжении веков были весьма неоднозначными: от высочайших похвал в среде суфиев, которые превозносили его книги, а порой даже объявляли их священными, до откровенной враждебности со стороны представителей традиционных мазхабов, доходившей до обвинений автора в неверии.

Данное обстоятельство еще в древности обусловило появление весьма противоречивых, оценок как самой личности Ибн ‘Араби, так и его теоретического наследия. В целом работы того времени, посвященные творчеству Ибн ‘Араби, можно разделить на три основных направления.

Первое – критическое, объединявшее религиозных деятелей, представителей традиционных мусульманских течений и мазхабов, которые видели в философии Ибн Араби угрозу основам традиционного ислама и обвиняли его в неверии. Возможно, наиболее ярким представителем этого направления был Ибн Таймийа.

Второе направление можно назвать «умеренным». Его представители признавали роль Ибн Араби как мыслителя и ценность его суфийской философии, однако считали, что многие идеи, вызывавшие гнев критиков, на самом деле не принадлежали Ибн ‘Араби, а лишь приписывались ему. На таких позициях стояли, в частности, Ибн ‘Абидин, Ибн ал-‘Имад и Джалал ад-дин ас-Суйути.

Третье направление включало тех, кто полностью оправдывал суфизм Ибн ‘Араби, выступал с критикой его противников, разъяснял его идеи и стремился укрепить его авторитет. Среди них можно назвать ал-Кашани и ал-Кунави. Особое место среди представителей этого направления принадлежит ‘Абд ал-Ваххабу аш-Ша‘рани.

С первой четверти XX столетия учение Ибн ‘Араби привлекло пристальное внимание западноевропейских востоковедов и стало предметом их научных изысканий. При этом не обошлось без издержек, вызванных главным образом тем, что к взглядам суфийского мыслителя поспешили применить критерии, выработанные в рамках совершенно иной философской и культурной традиции. Была сделана попытка вывести воззрения Ибн ‘Араби из христианского вероучения (например, испанский востоковед М. Асин Паласиос недвусмысленно охарактеризовал учение Ибн ‘Араби как «христианизированный ислам») [3, с. 175].

С другой стороны, его стали рассматривать как продолжателя доктрин неоплатонизма и герметизма на почве ислама. В такой трактовке Ибн ‘Араби оказывался исключительно философом; его теософские и теологические представления, составляющие важнейший аспект его мировоззрения, оставались в стороне. Пожалуй, лишь в работах Анри Корбэна, а также японского ученого Т. Изутцу, были предложены принципиально новые пути к изучению наследия суфийского шейха. Однако и эти исследователи, будучи убежденными сторонниками феноменологического подхода к

истории, не смогли избежать известной тенденциозности и методологических просчетов.

Из возрастающего с каждым годом потока литературы об Ибн ‘Араби наибольший интерес представляют работы французских исследователей Д. Гриля, Ш.-А. Жилиса, М. Ходкевича, а также английских и американских: Р. Остина, У. Читтика и М. Селлза. Любопытно отметить, что с 1977 г. в Великобритании действует Общество Мухйи ад-дина Ибн ‘Араби, созданное с целью пропаганды его идей на Западе. Деятельность этого общества, имеющего свой журнал и филиалы в Стамбуле и США, носит сугубо теософский характер, причем творческое наследие шейха рассматривается большинством его членов с универсалистских позиций, как некая сокровищница непреходящих духовных ценностей, на которые не может претендовать ни ислам, ни какая-либо другая экзотерическая религия [4, с. 18].

О живучести теории Ибн ‘Араби говорит и тот факт, что даже в XX веке появляются новые школы, братства, к примеру Ахмадом ал-‘Алави (ум. в 1934 г.) был основан орден ал-‘Алавийа, Мухаммадам ал-Мадани (ум. в 1959 г.) орден ал-Маданийа и т.д. [5, с. 61].

Но именно вокруг концепции единства бытия – основы и сердцевины учения Ибн ‘Араби – как раз и развернулась особенно острая полемика.

Отчасти это связано и с самим содержанием этого учения. В изложении Ибн ‘Араби учению вахдат ал-вуджуд присуща нарочитая недосказанность и двусмысленность, обусловленная диалектической текучестью и многомерностью его положений и терминологии. Более того: доведя рассуждения Ибн ‘Араби до конца, переосмыслив их в логико-рационалистическом духе, комментаторы вахдат ал-вуджуд в какой-то мере сместили акценты и изменили сущность учения. В дальнейшем недосказанность и асистемность учения Ибн ‘Араби, а также разноречивые толкования его комментаторов, вызвали разнобой в оценках вахдат ал-вуджуд в трудах средневековых авторов, а в наши дни - в работах мусульманских и западноевропейских исследователей.

Обширное наследие Ибн ‘Араби оказалось источником, из которого на протяжении столетий черпали философские и оккультные знания его многочисленные последователи, среди которых были знаменитые иранские поэты и мыслители: Кутб ад-дин Ширази, Фахр ад-дин ‘Ираки, Садр ад-дин Фаргани, Джами. Учение Ибн ‘Араби легло в основу шиитской философии, разработанной Хайдаром Амоли (ум. в 1385 г.), Мир Дамадом (ум. в 1631-32 г.) и Мулла Садрой (ум. в 1640 г.). Вопрос о влиянии Ибн ‘Араби на европейскую мысль (Раймон Луллий, Данте, Спиноза) остается дискуссионным.

Именно благодаря внутреннему единству содержания своего учения Ибн ‘Араби сумел очень сильно повлиять на дальнейшие исторические судьбы суфизма, на его пропаганду и распространение. Если бы суфизм был только философией, или только поэзией, или только религией – т.е. чем-то одним, ограниченным, – ему гораздо сложнее было бы пробить себе дорогу в громадных массах населения по всему свету.

Использованная литература:

1. Курганская В.Д., Косиченко А.Г. Ислам и исламские лидеры в Южном Казахстане. – Алматы: Центр гуманитарных исследований, 2005. – 55 с.

2. Шалабаева Г.К. Казахстан: от древних цивилизаций к современности. – Алматы: Экономика, 2007. – 258 с.

3. Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — Человек — общество в традиционных культурах Востока. – Москва: Наука, 1993. – С.156-175.

4. Кныш А.Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. Сб. статей. - Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – С. 8-19.

5. Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. – Алматы, 1999. – 194 с.

Кумеков Болат
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
д.и.н., профессор, академик НАН РК,
Настич Владимир
к.и.н., Институт востоковедения РАН (Москва, РАН)
Шуховцов Вячеслав
Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова

ПИСЬМЕННЫЕ ДОКУМЕНТЫ ИЗ ЮЖНОГО КАЗАХСТАНА [1]

Одним из главных условий успешного исследования прошлого Казахстана является создание надежной источниковедческой базы, которая предполагает тщательный сбор и критическое использование уже известных, доступных источников, а также выявление и вовлечение в научный оборот новых письменных материалов. Все чаще за последнее десятилетие серьезным подспорьем в решении источниковедческих проблем не только в границах нашей республики, но и в масштабе всей страны становятся результаты кропотливых археографических поисков.

Именно в ходе археографических изысканий, предпринятых научными сотрудниками Института истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова (ныне Институт истории и этнологии) в 1974–1975 гг., удалось выявить в г. Туркестане и селе Атабай (ныне Карнак) Туркестанского района Южно-Казахстанской области комплекс оригинальных письменных документов на персидском и тюркском языках в арабской графике [2]. К моменту обнаружения документы находились в заброшенном состоянии и крайне плохой сохранности, были хаотически перемешаны с массой разрозненных листов и обрывков рукописных и печатных книг религиозного содержания и литографических изданий стихотворных произведений центральноазиатских и иранских поэтов XVI–XVIII веков.

После тщательного разбора отобрано свыше 1000 экз. целых и фрагментированных бумаг документального содержания [3]. Это актовые документы, иски, прошения, фетвы и судебные решения, распоряжения городских властей, указы кокандских ханов и т. д. Тексты документов изобилуют именами и титулами, названиями улиц, кварталов, оросительных каналов и другими топонимами, хозяйственными и бытовыми терминами. Большинство документов датировано и относится к концу XVIII – началу XX века.

Все отобранные экземпляры распределены по языковой принадлежности и типовым признакам, проведены их первичная инвентаризация и общая опись. Несколько десятков документов восстановлены из обрывков (полностью или в более крупные фрагменты). Составлен подробный каталог печатей, оттиснутых на документах, включающий 360 номеров описания (663 оттиска). Сделан предварительный перевод более 100 персоязычных документов.

Установлено, что большинство документов, написанных по-персидски, относятся к периоду подчинения Туркестана Кокандскому ханству (начало XIX в. – 1860-е годы). Тюркоязычные документы в основном датируются более поздним временем [4].

В научной литературе пока не существует общепринятой классификации среднеазиатских документов нового времени. Наиболее подробно вопросы типологии актовых документов разработаны О.Д. Чехович [5], принявшей за основу традиционную классификацию документов по содержанию. Нам представляется, однако, более целесообразным выделять типы документов, прежде всего, по их внешним формальным признакам, поскольку именно эти признаки могут служить строгим критерием для классификации документов.

В составе исследуемого комплекса нами предварительно выделяется несколько основных типов документов.

Указы. К этому типу относится около 30 документов. Мы не пользуемся принятыми в специальной литературе терминами ‘*инайат-нама, фарман, йарлиг* и т. д., потому что они обычно служили для наименования документов в канцеляриях Центральной Азии и часто употреблялись безотносительно к их оформлению и содержанию.

С точки зрения формальных различий можно выделить два подтипа указов.

1. Большой указ.

Всегда начинается стандартной формулой по-тюркски независимо от языка основного текста: «Абу-л-Музаффар ва-л-Мансур сузимиз» – «Наше, победоносного хана (имя и титул хана) слово». Представленные в комплексе документы этого подтипа в подавляющем большинстве касаются назначения на различные должности, поэтому после формулы зачина следует подробное описание достоинств и заслуг назначаемого, после чего кратко и простым языком сообщается о сути назначения и связанных с ним льготах. Документ заканчивается стандартной формулой: «Считая сие установленным, никто да не препятствует этому и не противодействует», после которой следует дата по *хиджре*, иногда дополняемая названием года по животному циклу.

В большинстве случаев большой указ скрепляется большой ханской печатью в середине лицевой стороны листа, хотя отмечено несколько таких указов, скрепленных малой печатью на обороте, как на малых указах.

2. Малый указ.

Документы этого подтипа характеризуются следующими признаками. В начале, после инвокации, следует формула зачина: «В настоящее время . . . «, после которой перечисляются адресаты указа. Затем следует изложение сути дела, причем язык документов весьма прост и ясен. Содержание этих указов весьма разнообразно: утверждения вакфов, решения хана по спорным правовым вопросам, ответы на жалобы, освобождение от налогов и т. д. Заканчивается малый указ обычно той же формулой, что и большой, затем следует дата. Печать – малая, ставится на обороте в углу листа или (в нескольких случаях) в середине листа на лицевой стороне.

Третьим, промежуточным подтипом можно считать указы, изданные правителями Ташкента от имени кокандских ханов. Наряду с формулой «В настоящее время ...» в них встречается и зачин по-тюркски «Абу-л-Музаффар ва-л-Мансур . . . хукмидин . . . сузум» (док. Т-54п и др.) — «По приказу победоносного хана . . . (имя, титул хана) мое . . . (имя и титул правителя) слово».

Наиболее старым указом, представленным в комплексе, является указ Йунуса-хʷаджа, самостоятельного правителя Ташкента, от 1214/1799 г. (док. Т-50п).

Документы этого типа дают большой фактический материал по истории взаимоотношений Туркестанского вилайата с Ташкентом и Кокандом, а также о внутренней жизни в городе и вилайате Туркестан.

Васика. Термином «васика» мы обозначаем юридические документы самого различного содержания, оформленные в виде заявления от первого лица по единому образцу и скрепленные печатями одного или нескольких официальных лиц (казиев, а‘ламов, муфтиев и др.) и подписями или печатями свидетелей.

По оформлению все *васика* можно также разделить на два подтипа.

Первый подтип начинается с описания предмета сделки – купли-продажи, дарения и т. п. Затем следует заявление от имени продавца или дарителя, составленное с употреблением стандартных арабских клаузул, и заканчивается также стандартной формулой: «В этом заключается событие, которое описано, чтобы при необходимости послужило к разъяснению положения дел. Совершено в присутствии справедливых и добросовестных свидетелей».

Второй подтип отличается от первого тем, что описание предмета сделки включено в заявление и не выделяется как отдельная часть документа.

Все документы типа *васика* датированы. Дата приводится в начале формулы заявления с указанием месяца, года *хиджры* (цифрами и прописью), а в наиболее поздних документах – и числа месяца.

Документы этого типа дают богатейший материал о хозяйственной жизни Туркестана XIX века. По ним можно проследить движение собственности из рук в руки, обогащение верхушки мусульманского духовенства за счет вакфных пожертвований, состояние использования и орошения земель и т. д. Интересно отметить, что в форме *васика*, т. е. «добровольного» заявления, оформлялись и акты уголовного судопроизводства.

Да‘ва. Этим термином (букв. «ссора», «иск») мы обозначаем документы, представляющие собой исковое заявление по гражданскому или уголовному делу и составлявшиеся также по определенному стандарту. Обычно *да‘ва* начинаются с заявления истца: «Предъявляю иск я, истец... (имя заявителя)».

Некоторые документы этого типа содержат описание предмета иска, которое подобно *васика* может содержаться как в тексте заявления, так и обособленно. Заканчиваются *да‘ва* обычно формулой обращения к присутствующим муфтиям:

«По шари‘ату пророческому этот иск да будет выслушан! Согласуется ли это с условиями его (т. е. шари‘ата) или нет? — и ответа муфтиев: «Да будет (выслушан)!». Эта стандартная формула применяется даже в том случае, когда дело решает один муфтий. Иногда *да‘ва* сопровождаются припиской о решении кази по изложенному вопросу.

Документы типа *да‘ва* почти никогда не имеют даты, поэтому их датировка в ряде случаев возможна лишь по косвенным данным (оттиски печатей, параллельная документация других типов и т. д.).

В комплексе имеются иски по имущественным вопросам, о наследовании, выплате махра, незаконном водопользовании, кражах и др. Эти документы дают богатый конкретный материал о хозяйственно-экономической жизни населения Южного Казахстана.

Фетвы. Традиционное значение фетвы как документа – разрешение на то или иное действие, согласно шари‘ату, выдаваемое группой законоведов. Обычно фетва начинается стандартной формулой на арабском языке, выписанной сложной

монограммой: «[Да будет] доброе предзнаменование в Его (т. е. Аллаха) высочайшем упоминании! Вот что сказано имамами ислама – да будет доволен всеми ими Аллах Всевышний! – по вопросу о том, что …», и далее следует изложение обсуждаемого вопроса.

По существу, все фетвы комплекса представляют собой протоколы тяжб, записанные в сослагательном наклонении: если такой-то совершит такое-то деяние, то это по шари‘ату повлечет за собой такие-то последствия. В конце текста обязательно ставится вопрос: «Согласуется ли это с шари‘атом пророческим и учением ханафитским? Скажите, и да вознаградит вас Аллах», и ответ: «Согласуется, а Аллах знает лучше!». На полях фетвы обычно приводятся арабские цитаты из соответствующих сочинений по религиозному праву, подтверждающие решения на основе аналогии (прецедента) или авторитетного мнения.

Изложение в фетвах конкретных событий, упоминание имен, топонимики и терминов ставит их в один ряд с остальными актовыми документами, имеющими несомненное историческое значение. В архиве отмечено несколько фетв, содержание которых касается определенных хозяйственных и административно-правовых вопросов, зафиксированных в документах других имеющихся типов, и которые дополняют их и освещают под иным углом зрения.

Хатт. Этим термином (букв. «письмо») мы обозначаем документы, представляющие собой деловую и частную переписку. Как правило, письма начинаются сложными оборотами, зачастую никак не связанными по смыслу с основным текстом. Такие зачины составляли обязательный традиционный элемент письма: в нашем комплексе представлен целый ряд образцов зачина письма, различных по содержанию и составленных на профессиональном уровне.

Многие письма не датированы и чаще всего не содержат упоминаний имен авторов и адресатов. Печати, оттиснутые на большинстве документов группы *хатт*, как правило, небольшого размера и составляют половину оттиска [6], поэтому точное определение таких документов затруднительно, что несколько снижает их научную ценность. Однако в целом они представляют большой интерес в качестве дополнительного материала к документам юридического характера. Кроме того, письма отличаются богатством языка и стиля и могут служить прекрасным источником по языкознанию и диалектологии.

‘Ариза. Документы, начинающиеся словами; «Докладывает... (имя)» или «Нижайший доклад . . . (имя)» и содержащие прошения, жалобы, адресованные высшим чиновникам, ханам и т. д. Эти документы почти никогда не датируются. В них содержатся прошения по вопросам земле- и водопользования, налогообложения, жалобы на притеснения со стороны должностных лиц и пр.

В целом имеющиеся письменные документы представляют собой первый и пока единственный в нашей республике комплекс материалов такого рода, являющихся исключительно важным источником по хозяйственной, политической и социально-культурной истории Казахстана и Средней Азии. Научная ценность аналогичных материалов убеждает в необходимости дальнейшего расширения археографических изысканий на территории Казахстана.

Примечания:

1. Ранняя версия сообщения была опубликована: Вестник АН КазССР, № 8, 1977, с. 70-73.

2. Большую практическую помощь в обнаружении комплекса документов оказал житель г. Туркестана О. Дастанов.

3. Точное количество документов будет установлено после окончательной обработки дефектных экземпляров (фрагментов).

4. По мере обработки комплекса, чтения, перевода и исследования текстов документов полученные данные будут вводиться в научный оборот. Проводится работа по составлению полного каталога комплекса.

5. Чехович О. Д. Задачи среднеазиатской дипломатики // «Народы Азии и Африки». Москва: Наука, 1969, № 6, с. 75-82.

6. Более подробно вопросы, связанные с печатями на документах, будут рассмотрены в специальной статье.

Ахметбекова Ақбота, ф.ғ.к., доцент,
Атабай Батиш, ф.ғ.к, доцент
әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

ЯСАУИ ЖӘНЕ ҚАЗАҚТЫҢ ДІЛІ МЕН ДІНІ

Ислам діні аясында пайда болған сопылық ілім қазақ дүниетанымында ерекше орын алғаны белгілі: «Суфизм оказал большое влияние на мировоззрение казахов» [1, 220 б.]. Түркі сопылық ағымның негізін салған Қожа Ахмет Ясауи есімі қазақ мұсылмандары тарапынан әлі күнге дейін құрметке ие. Бұл есімнің қазақ жерінде он ғасырдай ауыздан ауызға тарап, ұмытылмай келгендігі Ясауи тұлғасының, оқуының, хикметтерінің қаншалықты ықпалды екенін айғақтайды. Және де ислам дінінің түркі халықтары ішінде, одан енші алған қазақ ортасында кең таралуы, негізінен, Ясауи есімімен тікелей байланысты екені де сөзсіз.

Алайда бұл ықпалдың аспектілерін және ауқымын тану үшін түркі сопылық ілімнің ерекшеліктерін анықтап алу қажет.

Біріншіден, түркілік сопылық ілім Ясауи хикметтері негізінде түркі тілінде сөйледі:

Хошламайдур ‘алимлар бізні айтған түркині,
Ма‘насыға барсалар йергә қойар бөркіні.
Айат хадис ма‘насыға түрки келур мууафиқ,
‘алимлардын сұрсалар ачар көңүл мүлкіні [2, 303 б.].

Екіншіден, Ясауи хикметтерінің мазмұны ислам дінімен байланысты Құран, хадис мағынасын интерпретациялауға құрылды:

Мәні хикмәтләрім кәни хадис дүр,
Кіші кім фәhм қылмас ол хабис дүр.
Мәні хикмәтләрім фәрман-и субхан,
Оқуб көрсәң hәммә ма‘ны Қуран [2, 279 б.].

Сондай-ақ Ясауи хикметтерінде Мансур Халлаж, Шибли, Баязид, Джунейд сияқты сопылардың сөз бен әрекеттерін түсіндіруге, талдауға, мәнін жеткізу талаптарын көреміз:

Әнә әл-хаққны ма‘нысы көп білмәс надан,
Дана керәк йол йүрәрдә болса сирдан.
‘ақил ерсәң мәнhәм хақны айды жанан,
Бұ сирларны ‘арш үстідә көрдүм мән-а [2, 327 б.].

Құран аяттарының мән-мағынасын түркі тілінде сөйлету дегеніміз, аударма жасау болып табылады. Ал мазмұны Құран болып табылатын хикметтерді Қожа Ахмет Ясауидің Құранды түсіндіру актісі, дәлірек айтсақ, ислам негіздерін сопылық идеялар және түркілік дүниетаным тұрғысындағы интерпретациясы деп білеміз. Белгілі дәрежеде аударма да, интерпретация да ұғыну процесімен байланысты. Ұғыну процесі

барысында жаңа сөздер бастапқы тілдегі концептілерін сол күйінде еш қабылдауы мүмкін емес. Ясауи хикметтерін тезаурус тұрғысында қарастырсақ, ислами дінге қатысты ұғымдардың барлығы дерлік араби қалпын сақтап қалғанын байқаймыз. Діни сеніммен байланысты жаңа терминологияны енгізу үшін Ясауи олардың мәндеріне түркілік дүниетаным, діл елегінен өткен қосымша концептілерді қосып барып, кірме сөздерді төл сөздерге айналдыру әрекетін атқаруы қажет еді. Тілге жаңа сөз қосу, оны сіңіру халықтың сана-сезіміне өзгеріс, дәлірек айтсақ, жаңа ұғым енгізу арқылы таным шекарасын кеңейту болып табылады. Бұл процесс барысында жаңа сөз мағыналық мәнін сақтағанымен, концептілік өңдеуден өтуге тиіс. Өңдеу кезінде кірме сөз қабылдаушы халықтың дүниетанымына қатысты концепциясымен толығады. Демек сөз бастапқы мағынасына қоса жаңа мағынаға иеленеді. Кірме араб сөздері өз мағыналарын сақтағанымен, түркілік ұғымның негізінде қосымша концептілердің пайда болуына жол береді. Егер жаңа сөздер мәтін негізінде меңгерілсе, реалиялар тұрғысында қабылданса, бұл процесті ұғымдық бейімделу деп атауға болады. Бейімделу үдерісі Құран лексикасынан жасалған сопылық терминдерге ғана қатысты емес, ақынның образдық суреттеріне қатысты тезаурусында көрініс тапқынын байқаймыз.

Сопылық поэзияның сөздік қоры араб тілі негізінде жасалғандықтан, түркі және араб тілдерінің қатынасынан туған синтезге негізделген сопылық мәтіннің құрылысы, құрамы, мағынасы түркі дүниесінде өзіндік ерекшеліктерімен көрінді: «Лексический тезаурус поэтического текста включает в себя – в качестве «семантико-тематических обозначений духовных ценностей» (Караулов 1987:82) персонажа / автора / читателя / носителя языка, на котором создан тот или иной текст, – лексику, которая объединяется на основе семантического и тематического сходства в семантико-тематические или тематические пары, ряды, группы, и классы слов»[3, 355 б.]. Бұл ерекшелік араб лексикасының түркі тілімен болған қатынасынан туындады. Сопылық мәтіндегі сөз лексикалық дәреже тұрғысындағы бірлік ретінде мәтінді құрастырушы болумен қатар, сырт және астарлы мән-мағына жасаушы және осы қос мәнді жеткізуші құрал болып табылды. Егер де сөз өзінің универсалды сипаттамасына байланысты әр түрлі трансформацияға түсе алса: «Слово, соединяя в себе формальные и содержательные планы единиц фоновых (подсознательных в отборе) уровней языка, является в процессе функционирования единицей универсального характера и может претерпевать различные трансформации: в языковой системе эта единица существует в статусе слова-ономатемы (слово – «номинатор, информатор»); в речевом функционировании слово выступает в качестве контексной речевой единицы, т.е. как слово-синтагма; в тексте слово становится частью такой системы, которая превращает данную единицу в текстему (слово-текстема)» [3, 350 б.], сопылық мәтінде ол қос мәнді қамтыған ономатема статусында, қос функция атқарушы сөз-синтагма статусында және мәтінге қос мәнділік бере алатын текстема жағдайында көрінеді. Осы тұжырымға байланысты Ясауи қолданған «нәпсі» сөзінің қазақ тіліндегі мән-мағынасының өзгеріске түсуі арқылы көрсетуге тырысайық.

Мәтін құрамында басқа лексикалық бірліктермен мәндік қатынасқа түсу барысында «нәпсі» сөзі де жаңа семантикалық мәнге ие болып, тұрақты сопылық бейне болып қалыптасқанын көреміз. Жалпы араб тілінде *нәпсі* (нафс) сөзінің «1) жан, 2) қан, адам, 3) тілек, 4) көкіректік, 5) дем» деген мәндері бар. Нәпсінің мәнін ұғындыру үшін Ясауи адамды жемтік іздеген ит образымен берген:

Nefsim ucun yorer irdim it dik kizip
Zati ulug hacem signip kildim sanga [4, 86 б.].
Нәпсім үшін жүрер едім иттей кезіп

Заты ұлық Хожам сыйынып келдім саған.

Сондай-ақ нәпсі жетегіне ерген адам жанынан, рухани негізінен ада болып, иман тұрғысында азып-тозып, жалған дүниеге еліріп, елігіп, шайтанға серік болатынын көрсету арқылы нәпсі сөзінің концепциясы «дүние, жалған дүние» деп өзгеруге бейім:

Nefs yoliga kirgen kisi rusva bolur
Yoldin azip tayip tozup gumrah bolur
Yatsa kopsa seyan bile hemrah bolur
Nefsni tipkil *nefsni* tipkil ey bed-kirdar [4, 150 б.].
Нәпсі жолына кірген кісі рәсуа болар
Жолдан азып тайып тозып гүмрах болар
Жатса қопса сайан билә хамрах болар
Нәпсіні тепкіл нәпсіні тепкіл ей бәд-кірдар.

Яғни Ясауи бойынша, Алла тағала нәпсіні адамға тыйым салған, сондықтан да пенде одан бойын аулақ ұстауы қажет, бұл үшін ол үнемі ғибадаттық жасап, руханишылық жолдан ауытқымауы тиіс. Бұл интерпретация негізінде «нәпсі» сөзі руханишылдық ұғымына кері, дихотомиялық концептіге ие болғанын көреміз. Хикметтердегі «нәпсі» сөзінің мәнін жинақтай келгенде, бұл сөз сопылық дискурста жаңа семантикалық мәнге ие болғанын байқаймыз. Нәпсі, белгілі дәрежеде, бұл дүниеде материалдық белгі-қасиеттеріне байланысты шайтанның айдауында қызмет ететін бейнеге айналған. «Нәпсі» сөзінің бұл концептісі қазақы ұғымға жақын әрі түсінікті болғаны XIX-XX ғасырлар ақындарының өлеңдерінде анық байқалады. Мысалы, Ақмолла Мұхамедияруұлының (1831-1895) өлеңінде нәпсіге бой алдырған адам «иттен жаман» екені айтылады:

Маған мағлұм сен өзің көптен жаман,
Нәпсің сен ерітіп бүккен жаман.
Бәлки біраз жақсырақ болар едің
Сен көрсең өз-өзінді иттен жаман [5, 345 б.].

Ал Дулат Бабатайұлы(1802-1871) да «нәпсі» сөзінің мәнін «жемтік іздеген ит» бейнесімен жалғастыру барысында оны материалдық дүниемен байланыстырып, дүние қуған адам бейнесін қазақы тұрғыда сипаттаған:

«Пәнде қолы жетпестей,
Есінен және кетпестей,
Менің атым – дүние,
Ләпсісі кімнің зор болса,
Маған болар сол ие» [6, 132 б.].
Күнәм жойқын, тәубем аз,
Тіршіліктен не таптым,
Дүние – жемтік, мен – төбет,
Соны бақпай, не бақтым?
Ырылдасып әркіммен,
Не қапқыздым, не қаптым [5, 202 б.].

Ал Шал ақын есімімен белгілі Тілеуке Құлекеұлы (1748-1819) өзінің өлеңдерінде Ясауидің нәпсінің иманды бұзар әрекеттеріне мән берген:

«Нәпсі» сөзі материалдық дүние деген концептін иеленген сайын руханишылдық концептісін қамтыған «иман» ұғымымен дихотомиялық жұп құрағаны қазақ ақындарының «қасқыр – қой» дихотомиялық жұбы негізінде қалыптасқанын көреміз. Бұл жұп «ит –жемтік» дихотомиясынан туындап, көшпелі халық дүниетанымының елегінен өту барысында қалыптасқан деп айтуға болады.

Сондай-ақ нәпсінің жаулаушылық, зорлықшыл қасиеттерін көрсетуде қойды қырған қасқыр бейнесі арқылы беру қазақ үшін көрнектірек екені шек келтірмейді.

Қожа Ахмет Ясауи	Шал ақын
Нафсиң сени ахир демде када қылғай, Дин аумини ғарат қылыб ада қылғай. Өлер уақитда иманиңдин жуда қылғай, Ғақил ирсаң нафис баддин болғыл безар [7, 204 б.]. Қазақшасы: Нәпсің сені ақырғы демде кедей қылғай, Дін әуминін қиратып ада қылғай. Өлер уақытта иманыңнан жүдә қылғай, Ақылға ерсең нәпсі дене болудан без.	Нәпсің бір көкжал бөрідей, Иманың бағлан қозыдай, Егер тыю салмасаң Иманыңды жеп кетер[5, 113 б.]. Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі – бөрі, Бөріге қой алдырмас ердің ері, Таяқты қатты ұстап қойшы тұрса, Жоламас ешбір пәле шайтан-пері [5, 136 б.].

Мәделі Жүсіпқожаұлы (1816-1888) «нәпсіні» қасқыр бейнесімен бере отырып, оған қарсы тұрар күш ретінде қойшы бейнесіндегі «ақыл» ұғымын қолданған, бұл өз кезегінде «қасқыр – қой» мотивін «қасқыр – қойшы» мотивімен толықтырып, қазақ әдебиетінде сопылық мәнді беруде «қасқыр – қой – қойшы» деген үш қатынасты күрделі мотивтің орын алуын белгіледі:

Көңіл – гүл, тіл – бір бұлбұл, нәпсі – бөрі,
Сабыр – алтын, ақыл – білгір қойшы деді-ай [8, 71 б.].

Шортанбай Қанайұлы(1818-1881) нәпсіні адамның айнымас бір бөлігі деп қарастыра келе, оның динамикалық сипатына мән бермейді. Алайда адам мен нәпсі байланысы, қатынасы үздіксіз деген пайым жасағаны байқалады:

Нәпсім, қарар таптың ба
Дүниеге тоймайтын,
Бір шыны шай іше алмай,
Жалғаннан дәмім таусылды... [5, 283 б.].

Шәңгерей Бөкеев (1847-1920) те нәпсіні адамның құлқыұмарлығымен байланыстыруға ден қояды:

Дүние қуған көңілім
Нәпсіменен қарайған.
Хақ, диуанға асықтай
Мұрат тапқан құдайдан [9, 180 б.].

Абай Құнанбайұлы қолданысындағы «нәпсі» сөзінің концептілері қазақ ұғымында күрделене түскен және бұл сөз мәтіннің артқы план қызметінде көрінген:

Лай суға май бітпес қой өткенге,
Күлеміз қасқыр жалап дәметкенге.
Сол қасқырша алақтап түк таппадым,
Көңілдің жайлауынан ел кеткен бе? [10, 223 б.]

«Нәпсі» концептісін қасқыр бейнесімен байланыстыру барысында қазақ ақыны бұл сөздің жаңа мағынада қолдануына жол берді. «Нәпсі» сөз тұрғысында текстема қызметін атқару арқылы сопылық мәндегі нәпсі сөзінің астарлы мәнін қолмен ұстап, құлақпен еститіндей дәрежеге жеткен. «Нәпсі» бұл мәтінде қасқыр бейнесінен аттап өтіп, өлеңнің сопылық мәнін аша түскен деп білеміз:

1-жол: Адам рухани қасиеттерді сырт танып, біліп қойғаннан еш нәрсе шықпайды. Оның адамға жұғысты болуы үшін ол осы қасиеттерге лайық болуы тиіс. Өмір бір басқа, өмір сүру бір басқа. Өмір – руханишылық үшін күрес. Күрестің нәтижесі өмірді мәнге толтыру болып табылады. Сондықтан бұл өмірді босқа өткізуге болмайды, оны мәнге толтыру адамның өз міндеті. Өмірді жай қызықтап әрекетсіз өткізуде адам өз міндетін атқара алмайды.

2-жол: Сырт қарағанда, адамға өмір оңай табылған олжа не тегін беріле салған тарту сияқты. Адам Алла тағаланың өмір атты сыйының қадірін тани бермейді. Адам үшін жаратылғандықтан, ол өзін өмірдің патшасы, қожасы ретінде сезінеді. Ал дұрыс түсінген адамға өмірдің жауапкершілігі мол. Өйткені өмір – өткінші, оның қызықтары – алдамшы, қызық-думанмен бос өткен тіршілігіміз тек нәпсінің азығы болып, өмірдің шынайы құнын нәпсінің бақырына бағалап, нағыз бағасын танымай қаламыз. Жалған дүниеге қызығу адамды алдайды, алданған пенде өзінің жалған жетістіктеріне мәз болып, шынайы құндылықтарынан айрылғанын білмей адасады.

3-жол: Нәпсіге ерсең, бұл өмірден құр қаласың. Нәпсі қандай алдамшы болса, жалған дүние соңына түскен адам сағым қуғандай болады.

4-жол: Жаныңды нәпсіге билетсең, Хақ берген рухани дәнегіңнен айрылып, аңырап қалғаныңды білмейсің. Өмірдің мәнін таппаған адамның тіршілігі бос, рухани құлазып құр қалады.

Нәпсі сөзінің қазақы қолданысын қарастыру барысында Ясауи әр араб сөзіне әуел бастан қазақтың діліне жақын ұғымды ашатын концепті телуге, қосуға талаптанғанын байқаймыз. Бұл концептінің мазмұны негізінен интерпретация арқылы танылып, оның дәстүрін жалғастырушы ақындар тарапынан толықтырылып отырған. Осының негізінде сопылық ілім, сопылық термин қазаққа судай сіңіп, дүниетаным тұғырынан тұрақты орын алғаны факт.

Ислам мистицизмі болып танылған сопылық ілім бір атаумен белгілі болғанымен, қарама-қайшылығы, түр-түрі сан-салалы үлкен ағым. Оның ілгері бастайтын көріністерімен қоса, сарыуайымға бейім жақтары да баршылық екенін естен шығармауымыз қажет. Алайда Ясауи есімімен байланысты сопылық ілім руханишылықтың көрінісі ретінде сана-сезімде болсын, әдебиетте болсын адамды адамгершілікке тәрбиелейтін, ар-иманды сақтауға жетелейтін қазақы дүниетанымның прогрессивті бір үрдісі болып қалыптасты.

Пайдалынған әдебиет:

1. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 с.
2. Сыздықова Р. Ясауи «хикметтерінің» тілі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2004. – 552 б.
3. Казарин Ю.В. Филологический анализ поэтического текста. – М.: «Академический Проект»; Екатеринбург: «Деловая книга», 2004.
4. Ahmed-i Yesevi. Divan-i hikmet’ten secmeler. Hazirlayan Prof. Dr.Kemal Eraslan. Ankara, 1991.
5. Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық / Құрастыр. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. Т.1. – 384 б., суретті.
6. Бабатайұлы Дулат. Шығармалары. Өсиетнама: өлеңдер мен дастандар (1 кітап); Дулат тағылымы: сын-зерттеулер (2 кітап). Құрастырған Қ.Раев // Алғысөзін жазғандар З.Ахметов, Қ.Раев. – Алматы: «Раритет», 2003. – 288 б.
7. Ясауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). – Алматы, 1993.
8. Бес ғасыр жырлайды: XY ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық / Жауапты шығарушы М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1984. – (Қазақ ССР Ғылым академиясы М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты). Т.2 / Құраст. М. Байділдаев, М. Мағауин. – 336 б.

9. Бес ғасыр жырлайды: XY ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. 2 томдық / ҚазССР Ғылым акад. М.О. Әуезов атындағы әдебиет және өнер ин-ты, Құрастыр.: М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. Т.2. – 496 б., суретті.

10. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. 1том. – Алматы: Ғылым, 1977. – 454 б.

Бейсенов Багдат
ҚазҰУ, доцент, ф.г.д.,
Игисенова Аида
АТУ, қоғамдық пәндер
кафедрасының аға оқытушысы

ЗАМАНАУИ ӘЛЕМДЕГІ ДІНАРАЛЫҚ СҰХБАТ ЖӘНЕ ЯСАУИ ІЛІМІ

Зайырлы қазақ қоғамының рухани түрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндер маңызды рөл атқарады. Елімізде ислам, христиандық және иудей діндерінің жалпы адамзаттық және гуманистік құндылықтарының ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы атқаратын рөлі ерекше. Дәстүрлі діндердің жасампаз әлеуеті қоғамымызда достық пен өзара құрмет пен түсінушілікті нығайтуға қызмет етеді. Қазақстан Республикасының Конституциясында ар-ождан бостандығы мен діни бостандықтың принциптері, әртүрлі конфессияларға жататын азаматтардың өздерінің діни бірлестіктерін құруға теңқұқылығы, мемлекет пен діннің бөлінгендігі туралы принциптер бекітілген. Қазақстан зайырлы мемлекет. Дін саласындағы мемлекеттік саясат қоғамдағы келісім мен түсіністікті сақтауға діндарларды жұмылдыруға бағытталады. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім Қазақстан үшін ізгі құндылық. Бүгін Қазақстан әлемге тек мұнай өндіруші ел ретінде ғана емес, сондай-ақ Бүкіләлемдік діни-рухани форумның орталығы есебінде де таныс. Онда әлемдік және дәстүрлі діндердің басшылары анағұрлым маңызды заманауи дінаралық сұхбаттастық және кейбір түйткілді мәселелерді шешу үшін жиналады. Елбасы Әлемдік және дәстүрлері діндердің II съезінде сөйлеген сөзінде: «Қазақстан халқының басым көпшілігі өздерін мұсылман санайды. Сонымен бірге исламның Қазақстанда басымдыққа ие болуы басқа діндерді ұстанушылардың өздерінің әдет-ғұрыптарын толыққанды атқаруына тіпті де кедергі келтірмейтінін қадап айтамын» [1] – деп, Қазақстандағы конфессияаралық үнқатысу мен ұлтаралық және дінаралық келісімнің үлгісін атап көрсетті.

Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының осындай кездесулерінің соңғы бірінде еліміздегі конфессияаралық келісім мен диалогтың маңыздылығы ерекше аталып өтілді. Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының съездерінде конфессияаралық келісім мен диалогтың негізгі принциптері айқындалды. Олар: толеранттылық, өзара құрметтеу мен түсінісу, ұлтаралық келісім мен діни төзімділік. Бұл қағидалар Қазақстандағы конфессияаралық қатынастардың да негізін құрайды. Дін даусыз біріктірудің, интеграциялық процестердің күшті факторы. Ол үшін діндерден қайшылықтарды емес, керісінше ортақ белгілер мен принциптерді, ортақ негіздер мен ортақ құндылықтарды, біріктіруші бастауды іздеуге міндеттіміз.

Ежелгі Қазақ жері діни толеранттылық пен конфессияаралық келісім ісінде терең тамырлары бар көне дәстүрлерге бай. Қазақстан көне заманнан бері саналуан

мәдениеттер мен діндердің тоғысу мекені болған. Әркімге мәлім, қазіргі Қазақстанның аумағында бірнеше ғасырлар бойы тәңіршілдік, зороастризм, манихейлік, буддизм, христиандық (оның әсіресе несториандық және яковиттік тармақтары) және ислам сияқты әртүрлі нанымдар бейбіт бірге өмір сүрген, яғни толеранттылық пен конфессияаралық келісімнің үлгісі болған. Әлемдік және дәстүрлі діндер адамның діни және рухани негіздерін дамытудың күшті факторы болып табылады. Діннің негізгі мақсаты адамдағы барлық адамгершілік қасиеттерді сақтау және оларды дамыту, адамның өзінің рухани әлемін сақтап қалуына көмектесу болып табылады. Қазіргі әлемнің, оның ішінде қазіргі Қазақстанның міндеті жалпы адамзаттық, гуманистік және толеранттылық құндылықтарды, конфессияаралық келісім, диалогты ғасырлар бойы әлемдік және дәстүрлік діндердің енгізген принциптері мен қағидаларын қазіргі жалпы әлемдік, адамзаттық өркениеттегі бейбітшілікті сақтап қалу үшін, сан алуан этностары мен конфессиялардан тұратын көптеген мемлекеттердің бейбіт қатар өмір сүруі үшін белсенді пайдалануға саяды. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісімнің нығаюы үшін, діннің біріктіруші, рухани тұрғыдан құрушы фактор есебінде рөлінің күшеюі үшін діни мәдениет пен тұрақты діни сананы қалыптастыру қажет. Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің II съезінің декларациясында: «Планетадағы барлық діндердің және ізгі ниет адамдарына қайырыламыз және: оларды өзара жауласудан, ұрыс-керістен, жеккөрушіліктен бас тартуға және өзара құрмет, шынайылық және мәдени, діни және өркениеттік саналуандылықты тану ахуалында өмір сүруге шақырамыз. Діндерді не бөлетініне емес, оларды не біріктіретініне айрықша назар аудара отырып, соқыр нанымды, басқа діни дәстүрлерді елемеушілік пен бұрмалап түсіндірушілікті еңсеру үшін бірлескен күш-жігер қолдануға деген өз табандылығымызды жариялаймыз» – делінген [2].

Қазақстандағы сүнниттік ислам және христиандықтың православие бағыты Қазақстандықтардың басым көпшілігінің діни бірегейлігінің негізі болып табылады. Елдегі діни келісім мен ұлтаралық татулық екі діни бағыттың түсіністігі мен сыйластығы арқылы, тұрмыстық және адамгершілік негізінде іске асады. Қазіргі аумалы-төкпелі уақытта елімізде дінаралық татулықты қамтамасыз ету өте маңызды.Дінаралық келісім мәдениетін дамыту үшін діни төзімділікті қалыптастыру керек. Жастар бойында діни төзімділік және өзгенің дүниетанымын, мәдениетін түсіністікпен қабылдай білуді орнықтыру қажет. Төзімділік бұл көнбістік емес, төзімділік өзгені жатырқамай қабыл алу. Төзімділік қоғамдық өмірдегі маңызды қағидаттардың бірі. Діни салада өзгенің сенімін құрметтеу діндердің діни ілімі мен құндылықтарын қабыл алуды талап етеді. Өзгенің сенімін құрметтеу діндарлардың арасын жақындататын қағидат. Соңғы жылдары әлемде дінаралық қақтығыстар орын алып отыр. Бұл көбіне діни төзімсіздік пен білімнің таяздығынан, яғни, надандықтан туындауда.Діни төзімсіздік,өзге діни ілімді және оның құндылықтарын дүниетанымдық тұрғыдан қабыл алмаудан шығады. Кейбір діндарлар мен діни топтар өздерінің саяси амбициясын діни қағидалармен бүркемелей отырып, діни сенімді билікке жетудің құралы ретінде пайдаланады. Әлемнің кейбір елдерінде діннің саясилануы бұл көп жағдайда дінаралық қақтығыстарға ұрындырып отыр. М.Жолдасбековтің пікірінше: «Бір сәтте діншіл болып шыға келу көңілге күдік келтіреді.Діннің саясатқа айнала бастағанының бір мысалы осы.Дінді қолжаулыққа айналдырудың еш жөні жоқ» [3]. Сондықтан елімізде діннің саяси өмірге араласуына, не ықпал етуіне жол берілмеу керек. Бұған жол бермеу үшін тең дәрежеде діни сауаттылық, діни мәдениет пен зайырлы қоғамға тән діни сананы қалыптастыру, ішкі мәдениет пен білімділік деңгейін көтеру қажет. Ата Заңымызда бекітілген зайырлылық принципі елдің өркениетті

дамуының негізі. Ислам тарихына көз жүгіртсек өзінен бастауынан-ақ діндераралық төзімділікті ұстанған. Құранда: «Дінде зорлық жоқ» (Бақара, 256).

Еліміздің руханият саласындағы басты ұстанымы дінаралық келісім мен төзімділік, діни қатынастардың өзегіне айналды. Қазақстан республикасының Ата заңы мен Қазақстан республикасының діни сенім бостандығы мен діни бірлестіктер туралы заңының қағидаттары 1948 жылы қабылданған адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы және 1966 жылы қабылданған азаматтық және саяси құқықтар туралы халықаралық пакт сынды халықаралық құқықтық құжаттар нормаларына сәйкес жасалған. Бұл еліміздің өркениеттік және жалпы адамзаттық құндылықтарға құрметпен қарайтындығын дәлелдейді.

Төзімділік діни қатынастардың өзегіне айналды. Конфессияаралық келісім мәселесінің үнемі қоғамның басты назарында екендігін, бұл бағытта үнемі жұмыс істеліп жатқанын ерекше атап өту қажет.. Мұның жарқын дәлелі ретінде екі әлемдік діннің, атап айтсақ, 2006 жылы исламдағы «Құрбан айт» пен православиедегі «Рождество» діни мейрамдарын демалыс күні деп жариялау туралы жөніндегі шешімді ерекше атауға болады. Елімізде ислам мен православиялық бағыт және дәстүрлі діндер қоғамдағы тұрақтылық пен өзара келісімді, түсіністікті сақтау мен нығайтуда маңызды қызмет атқарады

Еліміздің дінаралық қатынас мәдениетіне ерекше көңіл аударуы арқасында ел халқының бірлігі мен ынтымағы, ауызбіршілігі мен тұтастығы сақталып мемлекетіміз қарқынды даму жолында. Қазақстан көп дінді және көп ұлтты мемлекет ретінде, өзін мекендеген ұлттар мен ұлыстардың діні мен мәдениетіне, салт-дәстүрлеріне басты назар аударып, дінаралық қатынас саласын елдің тұрақты дамуының алғы шартының бірі ретінде қарайды. Еліміздің жалпы адамзаттық құндылықтарға маңыз беруінің айғағы 2003, 2006, 2009, 2012 жылдардағы өткізілген Әлемдік және дәстүрлі діндер съезі екені даусыз. Бұл съездер жүйелі түрде өткізіліп әлемдік деңгейдегі дінаралық үн қатысуға және түрлі наным-сенімдегі халықтардың өзара түсіністік мәдениетіне жол ашты. Сондай-ақ осы дүниежүзілік ауқымды басқосу қазақ елінің халықаралық деңгейде мәртебесі мен беделінің өсуінің дәлелі бола алады. Қазақ елі әлемдегі өзара түсіністік пен сұхбаттастықты дамытуға өзінің сүбелі үлесін қосуда. Бұған жарқын мысал 2003 жылдан өткізіліп келе жатқан әлемдік және дәстүрлі дін лидерлерінің съезі болып табылады. 2003 жылы өткізілген I съезге 13 елден 17 делегация, 2006 жылы өткізілген II съезге әлемнің 26 елінен 29 діни делегация, ал 2009 жылы өткізлген III съезге 35 елден 77 делегация қатысқан.

Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің IV съезіне әлемнің 40 елінен 87 делегация келді. IV съезде 4 секциялық отырыс жұмыс істеді, олар «Дін мен дәстүр», «Дін және жастар», «Дін және әйел: рухани құндылықтар мен қазіргі заманғы сын тегеуріндер». IV съезде әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының кеңесі құрылып, бұл кеңес съездің жұмысына басшылық жасауда. Еліміздің осындай игі бастамалары жер бетіндегі бейбітшіліктің баянды болу үшін дінаралық сұхбаттастықтың және халықтар арасындағы достықтың маңызды екендігіне үміт артқызады. Адамзат баласы жаһандану заманында және мәдени бірегейлену үдерісі кезінде рухани ұстанымдарына мән бере бастады. Әлем халықтары арасындағы діни, мәдени және ділдік ұқсастықтар мен ерекшеліктер халықтарды бөлуге емес, бірлікке алып келуі керек екендігіне назар аударған еуразияның кіндік ортасында орналасқан еліміздің әлемдік қауымдастықтағы мерейін үстем етті. Халықаралық деңгейде жүзеге асқан бұл форум еліміздің жаһандық деңгейде дінаралық және мәдениетаралық үн қатысудың мүмкін

екендігіне көрсетті. Қазақ елі әлемдік қауымдастықта өзара түсіністік пен келісімге алып келетін рухани-мәдени сұхбаттастыққа жол ашатын ізгі ниеті әлемнің бейбітшілікті аңсаған халықтарының арман-аңсарын ғаламдық деңгейде түйсініп және көре білуінде деп түсінеміз.

Дүниежүзі елдері арасындағы діни және мәдени қатынастардың орнығуына негіз болатын жалпы адамзатқа ортақ рухани құндылықтарды орнықтыру үшін діндер арасындағы келісім мен түсіністіктің маңызды әлеуетін біздің еліміз даналықпен елімізде және халықаралық деңгейде мақсатты түрде ұстанып отыр.

Еліміздің түрлі наным-сенімді ұстанатын дінбасыларын бір үстелдің басында отырып түйткілді мәселелерді шешіп, ортақ құндылықтар мен күллі адамзатқа бірдей мұраттарға адалдық танытуға шақыру мүмкіндігін тудыруы мемлекетіміздің бейбітшілік сүйгіш ел екендігін айқындайды. Бұл форумдар әлемдік экономикалық, саяси және әлеуметтік ахуалдың күрделі жағдайында жүзеге асып, дүниежүзілік қауымдастықта еліміздің мерейін үстем еткендігі айқын. 1995 жылы негізі қаланған Қазақстан халқы Ассамблеясының жұмысы елдегі түрлі ұлттардың ортақ мүдде және мақсатқа жету жолында бірлесе әрекет етуге бағытталған. Елімізде түрлі этностың ұлттық-мәдени орталықтары жұмыс істейді. Қазақстандағы этностардың ұлттық мәдениеті мен тілдерін дамытуға барлық жағдайлар жағдайлар жасалған. Тәуелсіздік жариялаған күннен бастап қазақ елі толеранттылықтың үлгісі және конфессияаралық, сондай-ақ этнос аралық қатынастарды нығайту саласында өнеге көрсетіп келеді.

Дінаралық келісім мен ұлтаралық татулық еліміздің тұрақты және бейбіт дамуының негізінің бірі. Діндер арасында өзара түсіністік пен сұхбаттастық діни төзімділік мұраттары мен адамзатқа ортақ құндылықтардың, адамзаттың рухани әлеуеті бір қайнары бұл діни ілім мен діни мәдениет. Діндердің тәрбиелік-тағылымдық, біріктірушілік-реттеуші мұраттарын еліміздің рухани тұрғыдан өркендеуі үшін тиімді пайдалану қажет. дін мамандарын тәрбиелеу мен кәсіби дайындау жолында адамзаттың және ұлттық мұраттар мен құндылықтарымызды бүгінгі заман талабына сай білім беру әдістерін енгізе отырып іске асырған жөн. Дінаралық сұхбат пен діни төзімділік әлемдік және дәстүрлі діни ілімдердің ортақ ұстанымдары мен біріктіруші қағидаларын үнемі назарда ұстау арқылы жүзеге аспақ. Сондықтан діни ілімдердің моральдық (ахлақ) ұстанымдарын дінаралық және ұлтаралық қарым-қатынас мәдениетін қалыптастырудағы тиімділігін ғылыми тұрғыдан кешенді түрде зерттеген жөн. Дін қоғамдық сананың өміршең формасы ретінде адамзат қоғамының мәдениеті мен әлеуметтік өмірін қалыптастырушы және реттеуші фактор болғандығы және болып отырғандығы дау тудырмайды.Діни ілім мен діни мәдениет адамзат баласының пайда болу тарихынан бастау алатындығы және әрбір пенденің өмірінің бастауы мен соңы да белгілі бір діни ілім мен мәдениет аясында өтетіндігі шындық. Әлем халықтарының тарихы, әдет-ғұрпы, өмір салты, материалдық және рухани мәдениеті нақты бір діни ілім шеңберінде қалыптасты.

Ислам мәдениеті халқымыздың әдет-ғұрпымен сіңісіп кеткен. Сондай-ақ еліміздегі – Арыстан бап, Әзірет Сұлтан, Айша бибі, Бекет ата, Райымбек ата, Мәшһүр Жүсіп мешіттері мен кесенелері және т.б. қасиетті орындар ретінде халықтың рухани сұраныстарын өтеуде. «Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауидің кесенесі адамзат қолынан шыққан, бірегей жәдігерлердің санатына жатады. Бұл орта ғасырлық сәулет өнерінің ғажайып туындысы өз бойына ертеден келе жатқан жергілікті құрылыс дәстүрі мен сол заманның ең озық әдістерін жинақтаған ғимарат. Орта ғасырлық сәулет және бейнелеу өнерлерінде қалыптасқан көркемдік әдістер мен жетісітіктер ғимараттың композициялық

шешімінен өзіндік көрініс тапқан» [4]. Халқымыз қасиетті орындарды ұлттық рухани құндылық және мәдени рәміз ретінде құрметтеген. Елімізде дінаралық келісімді сақтау мен қамтамасыз ету үшін әлемдік және дәстүрлі діндердің біріктірушілік әлеуетін тиімді пайдалану қажет. Діннің әлеуметтік және дүниетанымдық қызметтері ұлғаюда. Діни сананың жаңғыруы,ұлттық сана сезімнің өсуі, діни және рухани құндылықтарға деген сұраныстардың артуы қоғамдық өмірдегі діннің рөлін айқындайтын факторлар. Дәстүрлі діндердің арасындағы дінаралық келісім және ортақ құндылықтар жалпы адамзаттық мәселелерді оңтайлы шешуге көмектеседі. Дінаралық сұхбат төмендегідей қағидаларға сүйенеді:

-әрбір діннің сенімдік ілімін ардақтау, яғни діни сенімге қол сұқпау;

-әрбір діннің сенімдік негізін және негізгі құндылықтарыни білу;

-теологиялық айтыс-тартысқа түспеу;

-діндер арасындағы ортақ пікірлерді іздеу;

-әркімнің өзінің діни мәдениетін жетілдіру.

-Дінаралық қатынас саласында азаматтың әлеуметтік жауапкершілігін арттыру.

-Дінаралық қатынастағы жауапкершілік діни сана тұрақтылығын сақтау мен сұхбақтастық негізі.

-Дінаралық және ұлтаралық қатынастағы жауапкершілік-адам мен азаматтың тұлғалық,әлеуметтік өмірінің мәні мен дүниетанымдық бағдары болуы керек.

-Дінаралық қатынаста жауапкершілік-азамат болмысындағы әлеуметтік-адамгершілік,психологиялық,құқықтық қасиеті болуы тиіс.

Дінаралық сұхбақтастықта өзаратүсіністік, өзарақұрмет, келісім, кешірім, ар-ұят, парыз, сабырлылық өзінбақылау, өзінұстай білу маңызды ұстаным болуы шарт

ХХ ғасырдың екінші жартысында, әсіресе, соңғы ширегінде геосаяси процестерге діни қатынастар және институттар жүйесінің ықпалы өсуде. Әлемдегі діни-саяси жағдайда жаһанданумен байланысты өзгерістер орын алуда. Жаңа әлемдегі діни суреттемені зерттеу бүгінде батыс пен шығыс өркениеттері дүниесінде болып жатқан оқиғалардың нақты суреттемесін береді.

Соңғы жылдары Батыс әлемінде ислам дінің түрлі «измдер» арқылы қарастыратын исламофобиялық және ксенофобиялық көзқарастар және мұсылмандарды келемеждейтін карикатуралар мен фильмдер белең алып отыр. 1988 жылы Ұлыбританиялық жазушы Салман Рушди «Ібіліс өлеңдері» шығармасында ислам тарихы мен мәдениетін әжуалады. 2004 жылы Нидерландтық кинорежиссер Тео Ван Гог «Submission» («Бағыну») фильмінде ислам әлемінде әйелге деген қатігездік жайлаған-мыс деп көрсету үшін мұсылмандық әдепті маңсұқтады.

2006 жылы Данияның Jyllands-Posten газетінде антиисламдық карикатура жарияланды. 2011 жылы АҚШ-та «Innocens of muslims» (Мұсылмандардың күнәсыздығы) антиисламдық фильмі түсірілді. 2015 жылы қаңтарда Француздық «Charlie Hebdo» («Шарли Эвдо») сатиралық апталығында антиисламдық карикатура жариланды.Германия мен Франция да антиисламдық шерулер өтті.Бұл мультимәдениеттіліктің кәрі құрлықта орнықпағандығын және өзге мәдениетке деген сенімсіздіктің бар екендігін дәлелдейді.Франциның бұрынғы президенті Н.Саркози, Англия премьер-министрі Д.Кэмерон, Германия канцлері А. Меркель мультимәдениеттілік болашағына сенбейтіндіктерін айтқан болатын. Қазіргі исламтанушы және дінтанушы ғалымдар үшін исламның адамзатқа ортақ құндылықтарын және бейбітшілік сүйгіш мәнін ашып көрсету маңызды. Себебі,

экстремистік, діни фанатизм, лаңкестік, пікір төзімсіздігі ислам дініне жат. Ислам дінінің ілімдік сипаты бұл ғибадат пен мінез-құлықта орта жолды ұстану. Исламның мақсаты адамдарды бұл және мәңгілік өмірде бақытты ету. Қазақ қоғамының рухани түрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндер маңызды рөл атқарады. Елімізде ислам, христиандық және иудей діндерінің жалпы адамзаттық және гуманистік құндылықтары ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы атқаратын рөлі ерекше. Дәстүрлі діндердің жасампаз әлеуеті қоғамымызда достық пен өзара құрмет пен түсінушілікті нығайтуға қызмет етеді.

Құран-Кәрімде ислам дінінің бейбітшілік мұраттарын паш ететіндігі айтылады. «егер олар бейбітшілік жағына бейімделсе, сен де бейбітшілік жағында бол. Аллаһқа сүйен. Аллаһ оларды естіп біліп тұрады» (Әнфал, 61). Ислам діні адамзат баласына әділдік пен кешіріммен қарауды өсиет етеді. «(Ал кәпірлер ішіндегі) сендермен соғыспағандарға, сендерді мекендеріңнен қуып шықпағандарға келсек, оларға жақсылық жасаудан, олар туралы әділ болудан Аллаһ сендердің жолдарыңды тоспайды. Аллаһтың әділ жандарды жақсы көретіні даусыз» (Мумтахина, 8). Пайғамбарымыздың хадистерінде: «Кісіге сөзімен де, ісімен де зиян тигізбейтін мұсылман шынайы мұсылман», «Өзіңе тілегенді өзгеге де тілемейінше кәміл иманға жетпейсің»-делінген.

Қазақстан Республикасының Конституциясында ар-ождан бостандығы мен діни бостандықтың принциптері, әртүрлі конфессияларға жататын азаматтардың өздерінің діни бірлестіктерін құруға теңқұқылығы, мемлекеттің діннен бөлінгендігі туралы принциптер бекітілген. Сондай-ақ, діннің және діни бірлестіктердің әлеуметтік қызметтерін реттеудің халықаралық тәжірибелеріне негізделген өзге де бірқатар нормативтік-құқықтық негіздер дайындап шығарылды. Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім көпконфессиялы Қазақстан үшін басты ұстаным. Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының осындай кездесулерінің соңғы бірінде еліміздегі конфессияаралық келісім мен диалогтың маңыздылығы ерекше аталып өтілді. Әлемдік және дәстүрлі діндердің басшыларының осы бір кездесуінде конфессияаралық келісім мен диалогтың негізгі принциптері айқындалды. Олар: толеранттылық,сұхбаттастық, өзара құрметтеу мен түсінісу, ұлтаралық келісім мен діни төзімділік. Бұл қағидалар Қазақстандағы конфессияаралық қатынастардың да негізін құрайды. Ар-ождан бостандығын сақтау және адамның таңдау құқығын құрметтеу діни қатынас өзегіне айналуы тиіс. Дін біріктірудің, интеграциялық процестердің факторы. Ол үшін діндерден қайшылықтарды емес, керісінше ортақ белгілер мен принциптерді, ортақ негіздер мен ортақ құндылықтарды, біріктіруші бастауды іздеуге міндеттіміз.

Пайдалынған әдебиеттер:

1. Н.Ә.Назарбаев.Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің II съезі. – Алматы: Өнер, 2006. – 384 б.
2. Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің II съезінің декларациясы. // Егемен Қазақстан. – 2006, қыркүйек. – 15.
3. М. Жолдасбеков. Дін-ұстай алсаң қасиетің, ұстай алмасаң қасіретің // Егемен Қазақстан 24 тамыз 2011 ж.
4. Қожа Ахмет Ясауи және оның кесенесі. – Түркістан, 2009. – 20 б.

Дайрабаева Гүланда,
Шадинова Гүлзира
Қожа Ахмет Ясауи атындағы ХҚТУ-нің доценттері, ф.ғ.к.

ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЖАСТАРҒА АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІНДЕГІ ДІНИ САУАТТЫЛЫҚТЫҢ МАҢЫЗДЫ ЫҚПАЛЫ

Бүгінгі күні рухани құндылықтардың қалыптасуында теориялық, сонымен бірге практикалық жағынан жан-жақты зерттеле бастағандығын көруімізге болады. Адамды адам еткен басты қасиет – рухани даму. Яғни, адам бойындағы агрессия – ол рухани мешеуліктің көрінісі. Нәпсі құмарлық, мансапқорлық, пайдакүнемдік тағы басқа адамның шынайы табиғатына жат келетін қасиеттер қазіргі кезде адамның болмысын билеп алған. Міне, осылардан арылуға тырысқан адам – рухани дамудың алғашқы қадамдарын жасауға талаптанған жан.

Бүгінгі таңда рухани құндылықтардың мәнін, маңызы мен ұлттық ерекшеліктерін анықтау басты мәселе. Сондықтан Қазақстан үшін рухани құндылықтар туралы ілім дәстүрлі дүниетаным. Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев жолдауында «Біздің суверенді және тәуелсіз Отанымызда өзіндік құндылықтарымыз бар және оларды сақтай қорғай білуіміз керек. Олар – патриотизм, мораль мен парасаттылық нормалары, ұлтаралық келісім мен толеранттық, тәннің де, жанның да дамуы, заңға мойынұсынушылық [1, 24 б.].

Ал енді қоғамдағы әлеуметтік құндылықтар, жеке адамдардың бостандықтары мен құқықтары мәселесіне келсек, біздің еліміздің азаматтарының бәрі этникалық тегіне, дініне, т.б. қарамастан, бәрі де тең құқылы, бәріне де тең мүмкіндіктер берілген. Мұның өзі қазақстандықтарды іштей топтастыруға, ортақ Отанымыздың болашағы мен бүгінгі мүддесі жолында бірігуімізге, сөйтіп, бірте-бірте ұлттық идеяны ту етіп бірегей халыққа айналуымызға ықпал етеді.

Қазақстан Республикасы – қазақ ұлтының төрткүл дүниедегі жалғыз Отаны, бірден-бір қара шаңырағы екені әлемге аян. Қазақ диаспорасының арқа сүйер сүйеніші де, өсіп-өнетін атамекені де – тек тәуелсіз Қазақстан, байырғы қазақ жері. Сондықтан қазақ ұлты дамуының этникалық-мәдени және құндылықтық кеңістігі де Қазақстан Республикасы.

Әлем қазіргі кезеңде түбірінен өзгеруде. XXI ғасыр түркі тектес егеменді елдер үшін керемет тарихи заман болмақ, білім мен ғылымды дамыту, интеллектуалдық ұлтты, адами капиталды қалыптастыру халқымыз үшін тамаша өркениет пен демократия жолы, қазақстандық экономиканың өсуі мен дамуына сенеміз. Іштегі және сырттағы қазақтар рухани-құндылықтық және этникалық жағынан біртұтас ұлт болып ұйып, келешекте өркениетті Қазақ елі жаңа белестерге көтерілетініне ешқандай күмән жоқ. Ол үшін бізге тұрақтылық, бейбітшілік, төзімділік, қарқынды еңбек, жүйелі құқықтық тәртіп пен әлеуметтік-экономикалық реформа қажет.

Жаңа жас буынның дүниетанымын қалыптастыру мен тәрбиелеуде ұлттық дәстүріміздегі адамгершілік пен ар-ұят ұстанымдарын бүгінгі заман талаптарына сай тиімді түрде қолдана алсақ, бұл ұлтжанды және иман жүзді ұрпақ қалыптастырудың негізі болады. Жаңа қоғам қалыптастырудың жалпы әлеуметтік мәдени механизмінің мәнді бөлігі ретінде дәстүршілдік көрінеді. Этномәдени дәстүрді қайта жаңғырту, мәдени мұраны сақтау, ұлттық өзіндік ерекшелік және жалпыадамзаттық құндылықтардың арақатынасы бағдарламалары түбегейлі маңызға ие. Мәдени шындықтың өзі адамның өзіндік бірегейлігін айқындайды.

Қазіргі заманауи өркениет жағдайында этникалық мәдениет ұлттық мәдениеттің ерекшелігін айқындайтын қабат болып табылады.

Жастардың рухани әлемінің жағдайы жастар үшін ғана емес, бүкіл қоғам өмірі үшін де маңызды орын алады, өйткені жастар біздің болашағымыз. Жастардың рухани мәдениетін құраушылардың бірі құндылықтық бағдарлар болып табылады яғни, белгілі-бір мәндерді өмірді ұйымдастырушы бастамалар ретінде қабылдау және өзін соған сәйкес ұстау. Қазіргі кезде өркениет жаһандық дамудың әр түрлі кезеңдерін басынан өткізуде. Еліміздің тәуелсіздік болып қалыптасуының өзі де күрделі тарихи кезеңдерден өтті, қазір де әлеуметтік, саяси, мәдени тұрғыдан қиындықтар аз емес. Ең бастысы жастар мәселесі, олардың үлкен тұлға ретінде қалыптасуындағы рухани құндылықтар, ұлттық мәдениеттің әсері туралы сұрақтар ең басты мәселе болып табылады [2, с. 72].

Бүгінгі күндегі қоғамдағы қарама-қайшы мәселелер кешені, үрдістердің бірыңғайсыздығы жастар ортасы мен қоғамда бәсекелі қақтығысқа әкелуі мүмкін. Алайда қазіргі заманғы жастар өзінің болашағын өзі жасаушы, өзінің күнделікті алып жүрген білімін, ерік-жігері мен шығармашылық белсенділігін тиімді пайдалана алатын, өмір ағысына икемделе білген, өз болашағына сеніммен қарайтын жеке тұлға. Оның алдындағы ең басты мақсат-қоғамда жаңадан қалыптасып келе жатқан қадір-қасиеттер мен әдеп-жоралғыларды өз бойына сіңдіре отырып, жаңа қоғамдық жүйеге бейімделіп, ене білу.

Ел басымыздың «Қазақстан-2030» атты еңбегінде ертеңгі күні ел тұтқасын ұстар азаматтардың бүгінгі өнегелі тәрбиесі, олардың бойына дүниеге деген жаңа көзқарастық бағдар-жекешіл, дербес дүниетанымдық бағдарды, қазақстандық Отанын сүйгіштік сезімді, нарықтық экономикалық қатынастар жағдайында жемісті еңбектенуге қажетті білімді, біліктілікті, дағды-шеберлікті сіңіру, қатаң бәсекелестік пен бұралаң бұрылысы көп жаңа бетбұрыстық жолда асқақ адамшылдық пен адамгершілік қадір-қасиеттерді, жұғымды мінез-құлық нормалары мен жоғары имандылық құндылықтарды, саяси кемелділік пен әлеуметтік белсенділікті қалыптастыру – уақыт талабы [3, 85 б.].

Жастардың саяси санасы бос кеңістікте қалыптаспайды. Оған этникалық, діни, мәдени факторлар тікелей әсер етеді. Әсіресе, діни қайта жаңғырту түбегейлі саяси-әлеуметтік факторға айналып отыр. Мемлекеттік саясаттың басты мақсаты-жастардың шығармашылық, жаңашылдық қуатын қоғамды алға бастайтын басты күшке айналдыру.

Қоғам өмірінде дін рөлінің артуы, діни ұйымдар белсенділігінің күшеюі мен қанат жаюы жағдайында жастардың дінге деген қызығушылығы артып келеді. Олар үшін әлемдік дәстүрлі діндердің рухани-адамгершіліктік мұрасы, оның мазмұны мен мәні үлкен мәнге ие. Бұған адамзаттың өркениетті дамуы мен рухани жаңғыруына қатысты күйіп тұрған мәселелерге анық та нақты жауаптардың болуы керектігін талап ететін, әлемдегі қалыптасқан тәртіп те ықпал етуде.

Жастар – қоғамның ертеңі. Олар, бір мезгілде, бүгінгі шынайылықтағы белсенді қоғамдық күш. Сондықтан жастардың бойында тартымды мәдени, саяси және діни дүниетанымдық позицияны қалыптастыру – мемлекеттің және қоғамның басты міндеттері қатарын құрайды.

Дін мамандары қазақ халқы ұстанған Ханафи мазхабы мен Матуриди ақидасының, яғни, еліміз үшін дәстүрлі исламның «қолданбалы қағидасының» үлгісін Қожа Ахмет Ясауи мұрасы арқылы көрсетулері керек.

Ясауи іліміндегі адамгершілік, халыққа адал қызмет ету, төзімділік, қарапайымдылық, сабырлылық идеялары – ұлттық дүниетанымымыздан терең орын алған ұстанымдар. Ясауи нәпсіні тізгіндеу, адалдық, тазалық арқылы

адамның алдымен исламды, Хақты, өзін тануын талап етеді. Ясауи хикметтерінде айтылатын: «Сүннет екен, кәпір де болса берме азар» деген қағида нағыз дінаралық төзімділіктің кемел қағидасы болса, «Адамды ақиқатқа жетелейтін бірден-бір жол – білім жолы» деген пікірі білім-ілім жинауға үндеу болып табылады [4, 122 б.]. Қазіргі таңда жастарға дін аясында берілуі тиіс діни құндылықтар Ясауи мұрасында жатыр, біз өзімізіге лайық дүниені осы жерден жинақтауымыз керек.

Өз дәуірінде Ясауидың кең насихатының арқасында түркі танымында кездесетін Шаман, Зороастр, Манихей, Будда, Христиан діндеріне негізделген күрделі, кейде бір-біріне қайшы келетін ұғымдар ысырылып, Алла және пайғамбарлар, қасиетті кәлам Құран жайлы қалыпты ұстыны бар жүйелі ілім Ислам келді.

Ахмет Ясауи адам бойында кездесетін даңққұмарлық, мақтансүйгіштік, күншілдік, екіжүзділік, сатқындық, надандық, кекшілдік, алдау сияқты жаман әдеттердің болатынына қынжылыс білдіреді. Ұят, ынсап, әділдік, кішіпейілдік, қарапайымдылық, адалдық, тақуалық секілді ізгі қасиеттердің төмендеп кеткеніне күйінеді. Саналы болуға, терең ойлануға, өмірдің ақиқатын түсінуге шақырады. Сол үшін әдептілік пен тектілікті дәріптеуді, туған ел мен жерге деген сүйіспеншілікті өз шығармашылығының мұраты етеді.

Ясауи мұраларының мәні ешқашан жойылмақ емес. Ол бүгінгі өмір үшін де аса маңызды. Әсіресе, жастарды имандылық пен ізгілікке, отансүйгіштікке, адалдық пен тазалыққа, төзімділікке шақыруда оның берері мол.

Қазіргі уақытта қоғамның әрбір мүшесінің елге жанашыр азамат болып қалыптасуы, адами құндылықтарды құрметтеуі, өзге дін өкілдеріне төзімділікпен қарауы қаншалықты маңызды болса, біз сол идеялардың кешегі Ясауи бабаларымыздың мұраларынан бастау алатынына қазір анық көз жеткізіп отырмыз. Сол үшін исламның тарихын, жүріп өткен жолын, ата-бабаларымыздың ислам мәдениеті мен өркениетіне қосқан үлесін тану –парыз. Осы орайда, елбасымыз Н.Ә. Назарбаев айтқан «Біз тегіміз – түрік, дініміз – Ислам екенін ұмтпауымыз керек» деген ұстанымды жетекшілікке ала отырып, қанымызға сіңісті Ислам дінін, соның ішінде ханафи-матуриди мәзhабын, тариқатта бүкіл түркі жұртының мұсылман дінін қабылдауында үлкен рөл ойнаған Ясауи жолын, оның діни-ағартушылық көзқарастарын концептуалды түрде дамыту қажет. Сонда ғана биік дамуға бет алған әлемдік өркениетке өз үлесімізді қоса алмақпыз [5, 135 б.].

Діни сауаттылық дегеніміз барлық әлемдік, дәстүрлі, жаңа пайда болған діни ағымдардың тарихын, ілімін білу. Ал әр діннің тарихын танып-білу мен оны жалған діндерден ажырата алу дағдысы қалыптасқан жас буын бойында діни толеранттылық сезімі мен радикалды идеяларға қарсы «ақпараттық иммунитет» қалыптасады.

Қожа Ахмет Ясауи ілімінде «жан тыныштығы» «шындыққа жету» адамгершілік қасиет пен сипатқа ұласудың методологиялық қолданылу аясы тариқатта, яғни сулук (практикалық жол) этикасынан; Аллаға қауышудың жолы қоғамға, адамға қызмет етуден, тікелей моральдан өтеді. Нәтижеде рух, рухани тазалыққа, өзін-өзі меңгеруге қолы жетіп, «кемел адам» типі қалыптасады [6, 97 б.]» .

«Инсан камил» дәрежесіне жетілудегі Ахмет Ясауидың рухани-танымдық жолы, ұлы ғұламаның ақиқат жолын бағыт-бағдары етіп алып, бар ғұмырын адамзат бойындағы асыл қасиеттерді ақиқатпен ұштастыра отырды. Оның «кім Алланы жан-тәнімен сүйсе, ол соғұрлым оған жақындай түседі және Аллаға

жақындау бойындағы күнәларыңды тазартады» – деген көзқарасы – түркі халықтарының танымының бөлінбес бір бөлшегіне айналды.

Жастарды қорғау мәселесіне тоқталар болсақ, жастарды жат пиғылды радикалды топтардың ықпалынан сақтауымызы керек. Өздерін Ханафи мазхабын ұстанып, сүннет жолындамыз деп таныстыратын топтар жастарды мешіттерде, ғаламтор сайттары арқылы да торуылдауда. Діни сауаты төмен жастар санасына түрлі әдістер арқылы сына қағып, арбауда. Мұндай өкінішті оқиғалардың алдын-алу діни сауаттылық деңгейін көтеру арқылы ғана мүмкін болуда. Қазіргі таңда Агенттік бастамасымен ғаламтордағы қаптаған радикалды сайттарға мониторинг, дінтанулық сараптама жасау арқылы заң жүзінде жабу жұмыстары жүргізілуде.

Елбасы дәстүрлі дініміздің жағдайына тоқтала келе, бүгінде біздің халқымыз үшін дәстүрлі емес және жалған діни ағымдар мәселесі өткір тұрғанын қадап айтты. «Жастарымыздың бір бөлігі өмірге жат, жалған діни көзқарасты көзсіз қабылдайды, өйткені, біздің қоғамның бір бөлігінде шеттен келген жалған діни әсерлерге иммунитет әлсіз» екендігін алға тартты. Сондай-ақ, «Қазір кейбір сыртқы күштер жастарымызды ислам дінінің хақ жолынан адастырып, теріс бағытқа тартуға тырысуда. Мұндай ұлттық табиғатымызға жат келеңсіздіктерден бойымызды аулақ салуымыз керек» деп ескертті [7, 72 б.].

Осы тұста қоғам қайраткері, белгілі ғалым Мырзатай Жолдасбековтің «Дін ұстай білсең – қасиетің, ұстай білмесең – қасіретің» деген мәні мен мазмұны терең сөзі еске түседі [8, 98 б.]. Расында қоғамдағы дінге қатысты мәселелердің дені психологиялық және танымдық себептерден туындап отыр. Дін қоғамда танымдық, ғылыми, идеялық және практикалық тұрғыдан өзіннің функционалдық тепе-теңдігін қамтамасыз ете алмаса, басқа қолайсыз жағдайларға себеп болып, әр түрлі топтардың, қанаушылықтың, өш пен дұшпандықтың объектісіне айналудан ада бола алмайды. Қоғамдағы сауатсыздықтың салдарынан пайда болған «таза ислам», «дәстүрлі ислам» және «саяси ислам» ұғымдарының шығуы – осының айғағы.

Елбасымыз Н.Ә. Назарбаев өзінің «Қазақстан–2050» стратегиясы. Қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына Жолдауында: «...дін мәселелерінде ойластырылған қадам және өте мұқияттылық қажет. Біз ұят, толеранттылық және төзімділік еркіндігі принциптерін қастер тұтуымыз керек», – деп атап көрсетті.Сонымен қатар Ұлт көшбасшысы өз Жолдауында: «...біздің мемлекетіміздің зайырлы келбеті – Қазақстанның табысты дамуының маңызды шарты. Мұны Қазақстанның қазіргі және болашақ саясаткерлері, барлық қазақстандықтар айқын түсінуге тиіс [9, 72 б.]», – деп ерекше айтып өтті.

Белгілі дінтанушы Ә.Дербісәлінің айтуынша: «Саясат күніге өзгереді – ал дін мәңгілік» – деген сөздерді елдің көзқарасын түйіндеп, алға бағыт – бағдар беріп тұрғаны түсінікті [10, 7 б.] Ахмет Ясауи ілімінің қазақ дүниетанымына әсері айқын. Ол қазақ ұлтының тарихы мен философиясына, дәстүрлі мәдениеті мен діни танымына және өмір салтына тікелей әсер етті. Сопылық ілімдегі сабырлық, тәубешілдік мақамдарының ізі әлі күнге дейін халық санасында. Жүрекпен илану сенімнің ең үлкені. Міне бұл қазақтың нанымында бар.

Қазіргі таңда ахлақ мәселесі және адам бойындағы рухани қасиеттерді жетілдіру мәселесі маңызды болып отыр. Рухани тәрбие бастауы жастарға имандылық пен шариғат заңдарындағы адамгершілік принциптерінде. Түрлі ағымдардың ықпалына түсуден жастарды бөліп алу қасиеті Ахмет Ясауи ілімінде жатыр. Және де егемен Қазақстанның рухани тамырлары Түркістанда десек қателеспейміз. Бұл Ахмет Ясауи ілімімен тығыз байланысты.

Ясауи тариқаты сопыларының іс-шаралары тариқаттан тыс яғни, жергілікті халық арасында үгіт – насихат жүргізу барысында құрған сұхбаттары негізінде анықталды. Мұндай сұхбаттар сопылық ұғымдармен қатар, дәстүрлердің адам жаны үшін тыиымды екенін танытқан. Міне осылайша, ислам аясында өрісін кеңге жайған сопылық дәстүрлер әрбір адамзаттың танымына әсер ету арқылы түркі халықтарының рухани мәдениетінің сопылық сипатта дамуына жол ашып берді. Ахмет Ясауи ілімінің Қазақстан аймағында XXI ғасырға дейін кең таралуы Ясауи тариқатының дәстүрін жалғастырған муридтерге тікелей тиесілі. Оның сопылық дәстүрінің ізін өз дәуірінен кейінгі кезеңдерде өмір сүрген ойшылдар өмір тәжірибесі мен шығармашылығынан көре аламыз.

Сонымен, кез келген дін, соның ішінде ислам да адамның білім алуына шектеу қоймайды. Қазіргі заманда сауаты бар адам ешқашан көш соңында қалып қоймайды. Сондықтан жастар Алла тағала берген жастық шақ пен алтын уақытты дұрыс бағалап, білім алуға, кәсіптің белгілі бір саласын игеруге барынша күш жұмсауы қажет. Жастар заманауи техникалық байланыс құралдарының барлық түрін игеріп шығуы тиіс. Өйткені рухани құндылықтар жүйесінің өрбуіне, оның қоғамда өзінің игілікті қызметін атқаруына адамның рухани дамуы негіз болады. Адам рухани тұрғыда жетілген сайын оның рухани құндылықтарға деген сұраныстары ұлғайып, олар бірте-бірте өмірінің мәнді өзегіне айналды. Сондықтан адамның рухани дамуының кейбір, астарларына талдаулар жасау арқылы ақиқаттың сан қырлы құрылымын ашып көрсетуге болады.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.Ә. Қазақстан халқына жолдауы. Айқын №18 (1929), 28 қаңтар 2012.
2. Туркпенова С.Ж. Социальная адаптация как способ профессионального самоутверждение молодежи. Глобализация и вопросы социокультурной адаптации. Материалы II Конгресса социологов Казахстана. – Астана, 2005. – 375 с.
4. Ясауи Қ.А. Диуани хикмет. Даналық кітабы. – Шымкент: Ғасыр-Ш, 2001. – 260 б.
5. Назарбаев Н. Ә. Қазақстан–2030. Ел Президентінің Қазақстан халқына Жолдауы. Алматы: Білім, 1998. – 96 б.
6. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи // Ясауи жолы №3 (2). – Түркістан: Ұлттық рух, 2005. – 86-96 бб.
7. Назарбаев Н.Ә. Қазақстан жолы. – Қарағанды, 2006. – 372 б.
8. Жолдасбеков М. Ел тағдыры – ер тағдыры. - А., 1997. – 324 б.
9. Назарбаев Н.Ә. Қазақстан-2050» Стратегия: бір халық – бір ел – бір тағдыр» атты халыққа Жолдау – Егеменді Қазақстан, 17.01.2014.
10. Дербісәлі Ә. «Ислам және заман» // №32. – Алматы, 15.03.2009. – 7-8 бб.

Шәпиев Бақтығалі
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.к., доцент

ӨРКЕНИЕТТЕР ДИАЛОГЫНЫҢ НЕГІЗГІ ҚАҒИДАЛАРЫ МЕН ҰҒЫМДАРЫ

Диалог ұғымы жаңа заманда ғана пайда болған ұғым емес. Адамзат қауымы алғаш қалыптасқан уақытынан бастап өмір сүру ортасының әр түрлі салалары деңгейінде туындаған сұрақтар мен мәселелерді әрқашанда бірлесіп, ой-пікір жарыстыра отырып шешуге ұмтылғандығы белгілі. Яғни, қоғамдық құрылымдар

саласындағы, соның ішінде дінге де байланысты мәселелерді диалог арқылы шешіп отырған.

Ғылыми тұрғыда диалог ұғымына түсініктеме беруге алғаш ұмтылыс жасаған ойшыл Сократтың болғандығы белгілі. Заманауи дамуымызға байланысты бұл ұғымға көптеген жаңа анықтамалардың беріліп, ұғымның мән-мағынасы кеңейе түскенімен, Сократтың анықтамасы олардың ірге тасы болып қалары анық.

Сократтың ойы бойынша диалог дегеніміз «өзара түсіністіктің пайда болуы және оған жетудің бірден-бір жолы». Сократтың түсінігі бойынша, диалог – бұл адамның өзінің «мен не білмеймін?» деген сұраққа көңіл бөлуінің нәтижесі. Мұндай адам өзін барлық ақиқатты білемін деп есептемейді. Сондықтан, ол, басқа адамның, қарсыласының ойы, пікірімен есептесіп, көзқарасын мойындайды. Себебі, басқа адамның көзқарасын көңілге қабыл алмай, диалог кезінде нәтижеге қол жеткізу мүмкін емес. Екіншіден, мәселені білмейтін адам өзінің түсінігін дамытуға және осы жолда басқаға көмектесуге ұмтылады.

Диалогтың өзінің мақсаты болады. Ол,біріншіден,теориялық сұраққа жауап іздеу болса, екіншіден, практикалық мәселелерді шешу. Ол туындаған мәселені алдыменен шешу үшін емес, түсінуге арналған. Сондай ақ, диалог – бұл ғылым және өнер де емес, адамзат қоғамын біріктіруші әдіс. Сондықтан, кез-келген айтылғанды диалог деп есептеуге болмайды.

Өркениеттер диалогы идеясының ең жоғарғы мақсаты адамзат ұрпағының сенімі мен мәдениетінің әртүрлілігіне қарамастан, бейбіт қатар өмір сүре алатын және бір-біріне шыдамдылық қатынас қалыптастыратын әлемді құру. Сондықтан өркениет идеясын қазіргі әлемнің әртүрлі жақтарын танып білу үшін жаңа парадигма ретінде пайдалануға болатын, адамзаттың интеллектуалдық дамуының ең жоғарғы кезеңі деп түсінуіміз тиіс.

Диалог – біреудің екінші біреудің алдындағы артықшылығын көрсетуге, оған шабуыл жасау және қорғануға негізделмейді, керісінше сынды түсінуге негізделеді. Диалог кезінде екі жақты сынау үрдісі дамуы тиіс. Осылайша диалогтың тақырыбы анықталады. Ол, өз кезегінде диалогтың тақырыбын терең түсінушілікпен аяқтауға мүмкіндік береді, мәселені шешуге немесе білгілі бір іс-әрекетке баруға жағдай жасайды.

Өткен заманмен салыстырғанда қазіргі әлемдегі диалогтың ерекшелігі оның жаңа факторлығында, яғни, ойдың тұрақты дамуы және жаңа ережелердің қалыптасуы жағдайында бірін-бірі түсінудің өсуі ретінде ұғыну.

Өркениет диалогының символы – халықаралық аренада күш көрсету емес, даналық. Ашып айтқанда, жаңа дәуірдің іргелі құндылықтарын түсіну, мойындау, қазіргінің кейбір құндылықтары мен басқару механизмдеріне сыни қатынасты, соның ішінде, диалогқа қарсы келетіндеріне де, қалыптастыру. Диалог оған қатысушылардың ашықтығын және таза ниеттілігін, сұрақты, әрбір көзқарасты толық қарастыру үшін екі жақтыңда ойларын толық айтуын қалайды.

Сонымен, өркениеттер диалогы бір-біріне деген жолда кедергілерді даудамайсыз шешуді, екі жақтың екеуіне де ешқандай зиянын келтірмейтін, керісінше, олардың бірлескен іс-әрекетіне мүмкіндік беретін ашықтықты қарастырады.

Біз өркениеттер арасындағы ашықтық жөнінде айтқанда, оның өркениет ішіндегі дамуы жөнінде айтамыз. Себебі демократия – бұл ашықтық, бірін-бірі түсінуге ұмтылыс, бостандықтағы және тәуелсіз мемлекеттер диалогының конъюнктурасын орындау. Сондықтан өркениеттер диалогын әлемде өрлеуге және жоғары адамгершілік қатынастарға жетуге мүмкіндік беретін нағыз шынайы, дұрыс үрдіс деп айтуға болады.

Қазіргі кезде диалогтың қажеттілігі өте қатаң сезілуде. Неге десеңіз, өте жылдам қарқынмен дамып жатқан техникалық өрлеу, әлемнің жаһандануы адамзат қоғамы үшін үлкен қауіп тудыратындарды жасырып жатқандай. Сондықтан, қазіргі кезде өзіне моралдық жауапкершілік алу, әлемдік тоқырауды болдырмауға ақылды әсер ету қажеттігі туындауда. Әлемдегі дағдарыстың басты себебінің бірі – кез-келген түрде көрінетін терроризм – адамзаттық қатынас тілін өлтіреді. Бұл мәселені тек қана оған деген жаңа көзқарас пен жолды дамыта отырып шешу мүмкін. Бүкіл адамзат үшін қорқыныш, қауіп төндіретін күшке сүйенбей, барлығына түсінікті ортақ тілді дамыту керек. Мұндай жағдайда бір бірімен диалог үшін өркениетті негіз құру қажет және одан кейін қазіргі заманның негізгі сұрақтарын шешу керек.

Мораль мен ақыл-ой диалог үшін алғышарт, ал, күш қолдану – әртүрлі өркениеттер орталығының бір бірінен алшақтауының себебі. Сондықтан, бүгін, бүкіл әлемде бейбітшілік пен қауіпсіздікке қол жеткізу үшін мәдениет пен руханилықтың қағидаларын басшылыққа алу қажет.

Бұл процеске ғалымдардың, ойшылдардың, зиялы қауымның, заңгерлердің және т.б., қатысуының, халықаралық деңгейдегі мәдени қоғамның құрылуының арқасында, қанаудан, өз қарабасының қамын ойлаушылықтан және күш көрсетуден бас тартуға әсер ететін әлемде жаңа ереже пайда болады деп үміттенуге болады. Тек қана даналық пен мораль сүйіспеншілік пен қайрымдылықтың қасында, бірге және әлемді өркениет пен өрлеуге алып келеді.

Ислам философиясының негізін салушы Әл-Фараби өз заманындағы негізгі сұраққа жауап бере алатын жүйе құрды. Ислам әлеміне сай келетін жағдай, саясаттағы даналық Әл-Фараби заманында айтарлықтай түрде қалыптасты, ал, әлемнің бүгінгі кездегі жағдайы, қайда, неге келіп тірелгендігі өкініш тудырады.

Қазіргі сәтте әлем саяси ұстанымдардың ашықтығына зәру. Саясаттану саласындағы ғалымдардың ақыл-ой толғамдары жеке бастарының істері емес, ортақ, қоғамдық іс. Ал, мұндай жағдайға жету екі негізгі талапты орындауды қажет етеді: біріншіден, диалог тақырыбының болуы; екіншіден, жалпы адамзаттық ұғым ретінде рационализм принципін екі жақтыңда міндетті түрде сақтауы.

Жоғарыда айтылған жағдайлардан басқа диалогты жүзеге асыру үшін әрбір өркениет орталығына өзінің мәдени құндылықтарын, ортақ ақылды, мәдениетаралық және жалпы адамзаттық нормаларды сақтауы қажет.

Осы екі жағдайдың, біріншісінің болмауы немесе әлсіреуі диалогқа қатысушылардың әрқайсысының еркіне байланысты болса, ал, екінші жағдайды жоққа шығару өркениеттің әртүрлі орталықтарының арасындағы диалогтың болуына мүмкіндік бермейді. Бүгінгі әлемдегі болып жатқан жағдайлар адамзатты бұрын болмаған дағдарыстар мен руханилықсыздыққа жақындатады.

Мұндай жағдайда, біз, бұрынғыға қарағанда ақыл-ойдың, әділдік пен саяси заңдардың негізінде тек қана философиялық тұрғыда түсіндіретін емес, сондай ақ күш көрсету ұғымының өзін сынға алатын әл-Фараби сияқты тұлғаларға, адамдарға зәруміз.

Дін мен руханилық әділдік пен моралдың негізінің деңгейін көтеруге мүмкіндік қылса, ал, ақыл-ой мен даналық жеккөрушілік пен көреалмаушылықты азайтады, және заң аясының бұзылуына мүмкіндік бермейді.

Өркениет пен мәдениеттің тұрақты құрамдас бөлшектері ретінде өзара сенім, сыйластық және түсіністік ұғымдары адамдар арасындағы диалогтың танымал атрибуттары болып саналады. Өзара түсіністікке негізделген қоғам көзқарасында, ойында мәдени поляризация бар қоғам болып есептеледі. Сонымен бірге, диалог

абсолютизмді жоққа шығарып, ортақ құндылықтарға және позициялардың теңдігіне шоғырланады.

Диалогқа негізделген әлемде позициялар теңдігі, «жау» және «өзіміздікі» сияқты ұғымдарды түсіну негізгі элементтер болады.

Тең позициялар тең күш немесе тең экономикалық және әскери күш дегенді білдірмейді, бірақ та бұл ұғым халықаралық аренада барлық қатынасушылар арасында өзара силастықтың бар екендігін көрсетеді. Осы көзқарас жағынан диалог әрбір қатынасушы жақ үшін позициялардың теңдігін көрсетеді. Сондықтанда бүгінде адамдар, әлемдегі қалыптасып отырған жағдайларға байланысты, бұрынғы кезге қарағанда әділдікке жету үшін бәрін беруге дайын.

Күш көрсету ұғымын тану, түсіну диалогқа негізделген бейбітшілікке жетудің тағы бір элементі болып есептеледі. «Жау» ұғымы – күштің нағыз маңызды құралы. Диалог «жау» ұғымын қайта бағалауға жол ашады. Бұл қайта бағалау өз кезегінде «бәсекелес» немесе «қарсылас» ұғымы арқылы «қарсылас», «жау» деген ұғымдарды алмастыруға алып келеді. Шындығында, бұл жай ғана сөз алмастыруды білдірмейді, дәлірегінде «жау» деп аталатын ұғым күн сайын өзінің мәнін жоғалтып бар жатқанын білдіреді.

Идеальды жағдайда біз «жау» ұғымы арқылы басқару фазасынан «адами ынтымақтастық» ұғымы арқылы басқару фазасына, тіпті бұл үрдістің жүзеге асуы өте қиын тапсырма екендігіне қарамастан, өтеміз.

Қорыта айтқанда, өркениеттер диалогы – бұл қазіргі замандағы адамзат мәселесі аясындағы әртүрлі мәдениет адамдары арасындағы өркениетті диалог. Оның мақсаты әр текті қарама-қарсы көзқарасты біруақытта қысқарта отырып, ортақ көзқарастар түйіскен нүктені табу. Ал бұл, өз кезегінде, әртүрлі халықаралық ұйымдарда диалогқа қатынасы бар сұрақтарды қарастыруды және үйлестіруді талап етеді.

Таирова Бағила
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.к., доцент

ИРАН-ТҰРАН АРАСЫНДАҒЫ МӘДЕНИ-РУХАНИ, САЯСИ БАЙЛАНЫС

Иран мен Тұран арасындағы байланыс ғасырдан-ғасырды жалғап кележатқан ұрпақтар арасындағы рухани мәдени, саяси байланыс жатыр. Б.з. 711-712 жылдары Төнікөк бастаған қағанат түріктері Қытай қамалынан бастап, Иран шекараларына дейін стратегиялық жорық жасады. Бұл жорықта Араб халифатының шабуылдарын тоқтату мен ислам дінінің идеологиялық экспансиясын тоқтату болатын. Көшпелі тәңірлік пен отырықшы исламның арасында діни саяси жүйелердің өзара тартысы орын алды. Сонымен бірге бұл Иран-Тұран мәдениетінің қақтығысының жалғасы болды. Иран бұл кезде араб халифаты мәдениетімен сусындаса, Тұран мәдениеті қайта жаңғырған Ашина атты династиялық тайпасымен тіршілік жасады.

Тарихи деректерге сүйенсек, Араб халифаты Орта Азияға әрең дегенде орнығып, бірақ көшпелі Дала танымына басыбүтін ене алмады. Түркі қағанатының ыдырағанда, арабтардың қытайды жеңгеннің өзінде түріктердің діни негізі өзгермеді. Талас бойындағы шайқастан көруімізге болады. Бұл кезде арабтар жағында түргештер мен қарлұқтар болса, қытайлар жағында көк түріктер болды. Жеңіске арабтар жағы жетседе, басыбүтін қабылдаған жоқ. Алтын Орданың тұсында Берке исламды ресми дін ретінде көтерсе, Өзбек ханның тұсында ислам

мемлекеттік дін ретінде жарияланды. Бұл кезде тәңіршілдікті жақтайтындар Шыңғыс ханның заңдары мен ясыларын тастап, қалайша арабтардың дініне көшеміз деп қарсылық көрсеткен.

Ендеше, Алтын Орда кешегі оғыздар тұсындағыдай діндік, тілдік бірыңғайлықты қамтамасыз етеалмауынан көреміз. Х-шы ғасырда мұсылман дінін қабылдаған Селжүк Оғыздардың екіге жарылуына себепші болып, әрі Орта Азияның отырықшы мемлекеттерінің билеушілерін бірін-біріне айдап салу арқылы күшін әлсіретіп, біржола басып алып, Таяу Шығыс пен Кіші Азиядағы үстемдікке жетудің арқасында Шығыс Еуропа елдеріне ауыз салып, Румды алып, Осман империясын орнатыпты. Түрікі елінің атында осылайша әлемге танытқан осы селжүктер құрамындағы оғыздар болды. Оғыздардың Орта Азияда табан тірей алмаған бөлігі Кіші Азияда осылайша бой көрсетсе, өз отандарында қалған бөлігі іргелі мемлекет бола алмауына шығыстан жөңкілген қидан, қыпшақтар мен моңғолдар шапқыншылығы бой көтертпей тастады. Оғыздардың дәурендеген заманын жоқтау арқылы ел бірлігін сақтауға ұмтылған Қорқыт бейнесі халық жадында осылай сақталған. Ал, Алтын Орданың мұсылмандандыруда оңтүстігі мен шығыс ұлыстарында ғана қолдау тапса керек. Оған Түркістан ықпалы мен Ясауи жолын қуушылардың ерен еңбегінен көреміз. Өз заманында дін мен дәстүрді жарастыру жолында қызмет еткен Ясауи танымы бүгінгі қазақ ұлтының танымы. Осы танымдық үрдісті сақтау жолында тарих көшінде қаншама кедергілерді бүгінгі күнге дейін бастан кешіп келеміз.

Тарихи деректерге сүйенсек қазақ даласы арқылы өткен шұңқыр мәдениеті, «дей-тохарлар» мен дей-түрктік тайпалармен араласу нәтижесінде «андроновтық қола мәдениет» деп аталып жүрген мәдениетті жасалса, б.э.д. 2 мыңжылдықтың басында басталған үндіевропалық қозғалыс, бұлар Еділ-Жайықтан Арал-Сыр-Әмудария-Өзбекстан бағытында жылжыған «үндіарийлер», б.э.д. 2 мыңжылдықта Батыс Қазақстан жерінде қалыптасқан «қима мәдениет» өкілдері, бұлар ирандық тайпалар. Олардың шығыс тобы б.э.д. 2 мыңжылдықтың аяғында Орта Азияға қоныс аударған екен.

С.Қондыбай былай дейді: нақты «арийлық этнос» б.э.д. XVIII–XV ғасырлар шамасында Орта Азия мен Ауғанстан жерінде, жергілікті дей-түрктер, дей-дравидтер мен келімсек үндіарий тайпаларының араласуы нәтижесінде қалыптасты. Кейінірек олар Үндістанға қарай жылжығанда, олардың орнына келген ирандық тайпалардың аз тобы «арий» атауын иемденіп, б.э.д. 1 мыңжылдықтың шамасында Орта Азия жерінде «Арийна вэджа» мемлекетінің құрылымын қалыптастырды.

Қазақ елінің тарихында Иран мәдениеті және өркениетімен үнемі байланыста болған. Бұл ұлан-ғайыр жерде Иран мен Тұран тайпалары алыс-беріс жасап отырған. Осы кең байтақ жердің түкпір-түкпірінен Иранның бай мәдениеті мен өркениетінің белгілерін көруге болады. Қазақтар арасындағы ирандық мәдениеттің ең маңызды элементі – парсы тілі. Мұхтар Әуезов: «Қазақтар арасында «Шахнама» мен «Ләйлі-Мәжнүн» дастандары негізінде көптеген суреттер салынған. Олар ел арасында ерекше ықыласқа ие болған. Қазақтың ұлы ойшылы әрі ақыны Абай Құнанбаев араб-парсы тілдерін біліп, дін ілімі мен Шығыс әдебиеті, әсіресе ежелгі парсы әдебиеті, Фердоуси, Сағди, Хафиз, Моулави және Низами сынды парсы тілдес шайырлармен таныс болған және өз өлеңдерінде ақындық талантын ұштау үшін осы ұлылардан медет сұраған. Абай мен басқа да қазақ ақындарының шығармашылығын зерттеген кезде қазақ-парсы ақындары арасында мазмұн-

мағыналық тұрғыдан көптеген ортақтастықтардың барлығына көз жеткізуге болады»,-деген пікір білдірді.

Б.Дәрімбетов «Қазақ қоғамының жаңа дәуіріндегі айшықты құбылыс» деп аталатын мақаласында:Үндіеуропалықтардың қазақ даласына келе бастауы дей-түрктердің территориялық тұтастығын бұзды. Дей-түрктер екіге бөлінді: шығыс тобы – Алтай-Саян, Шығыс Қазақстандық дей-түріктер массиві бүгінгі Қытай-Моңғолия және Байқал сырты далаларына қарай ығысты, олар тілдік ортаны сақтап, кейінгі түрік тілдеріне негіз болды. Егер скифтерді әлдебір дей-түріктік тайпа (апр > абар) мен ирандық тайпаның араласуынан шыққан, бірақ тілі ирандікі болып кеткен деп есептейтін болсақ, сақтарды, усуньдерді, кангюлерді, савроматтарды, массагеттерді этностық құрамында да, тілі мен мәдениетінде де ирандық субстраты басым болған батыс дей-түрк тайпалары деп есептеген болатын.

XIV ғасырдың екінші жартысында еркіндік аңсаған шеттетілгендер Алтын Орданың орталығы болған Еділ-Жайықтан кетіп, Үстіртте алғашқы «қазақ–Алаш» қауымын құрды. Бағзы рух қайта тірілді. Тұрандық замандағы Франграсйан, көктүркілік кезеңдегі Асаянь–шад рухы енді Асан Қайғы деген атпен қазақ даласына қайтып оралады. Алғашқы «қазақылық» қысқа уақытқа ғана созылғанымен, «Асан-қайғы қазақтарының» генетикалық қордасы бүкіл далаға таралып, араға жүз жыл уақыт салып, XV ғасырдың аяғында «Қазақ хандығы» деген атпен қайта жаңғырды. Бірақ көшпелілік өркениеттің құлдырау заманында осы қоғамды сақтап қалу мәселесі үлкен қиындықтарға кездесті. Әсіресе XVII ғасыр мен XVIII ғасырдың басындағы халықтың басына түскен тауқымет тағы да қорда жасырар Жерұйықты іздеу қажеттігін туғызды, Франграсйан–Асан Қайғының рухы далаға қайтып оралды [1, 1-2 бб.]. Халқымыздың танымының қалыптасуын ежелгі рим, элин, парсы дүниесімен мәдени қарым-қатынас жасаумен ұштастырсақ, өздеріде Орта Азия, Қырым, Таяу Шығыс цивилизациясын жасауға барынша ат салысқанын тарих дәлелдеді.

С.Қондыбай Ю.А.Зуевтың «хион» этнонимін юэчжи-»тохар» тіліндегі «куйан»-»ақ түс» сөзінен шығады деген ұстанымын ала отырып, оның осы сөздің шығу төркіні иран тілінде жатыр деген пікірімен келіспейді. «Куйан» сөзінің юечжи – тохар тілінде, мифтік дәстүрінде болуының өзі, олардың осы сөзді арғы аталарының этногенезіне қатысқан субстрат болған «дей-түрктерден» алған болуы мүмкін деген түсінікке әкеледі дейді, ал батыс дей-түрктер – қазақстандық және ортаазиялық дей-түрктер – әуелі дей-тохарлармен, одан кейін үндіарийлермен, сосын ирандықтармен аралас-құралас тұруға мәжбүр болып, бірте-бірте саяси еркіндіктен айырылып, көпшілігі иранданып кетті. Пікірін тұрақтандыру үшін, Кангха (Канг) – атты дей-түрктік мифология мен шежіре дәстүрінде аса маңызды орынға ие болған ұғымның б.э.д. IV ғасырдан б.э. IV ғасырына дейін Оңтүстік Қазақстан жерінде өмір сүрген Қаңғар (қытай құжатында – Кангюй) мемлекетімен және кангюй этносына негіз болған тарихи-географиялық ортамен байланыстарын қарастырады.

«Авеста» мен ондағы мифтік-эпостық дәстүрді жалғастырған «Шахнамада» Кангха–Тұранның астанасы ретінде суреттелгенін айтып, осы Кангханың тарихи Кангюймен байланысты екенін тарихи тұрғыдан дәлелдеген С.Г. Кляшторный екенін көрсетеді.

Серікболсын Қондыбайұлы: Шығыс дей-түрктер ғасырлар бойына Қытайдың мәдени ықпалында болып, көршілес моңғол, тунгус-маньчжур тілдерімен араласқа түскенде, батыс дей-түрктер ирандық мәдениет пен тілдің ықпалында қалып қойды. Б.з. алғашқы ғасырларындағы ғұн, көктүрк тайпаларының (шығыс түрктер) батысқа жылжуы барысында, батыс түрк тілдері шығыс түрктік тілге жұтылып

кетті. Бүгінгі батыс дей-түрктік тілден қалған тікелей ұрпақ жоқ (тек алыстау болса да чуваш тілін осы тілге жақындатуға болады), ал бүгінгі қыпшақ, оғыз, қарлұқ, сібір түрк тілдерінің барлығы да өз тілін шығыс дей-түрк тілінен бастайды, дегенмен сол тілдердің сөздік қорында бүгінгі күнге дейін аңғарылмай келе жатқан батыс дей-түрктік субстраттың бар екендігіне күмәніміз жоқ, – деген болатын.

Дүниежүзілік өркениет тарихынан білетініміз VII-VIII ғасырлардағы Орхон ескерткіштерінің алатын орнын айтсақта жеткілікті. Орхон жазуларында Түрік қағанаты дәуіріндегі елдің білімі, діни танымы, ғаламның жаралуы, түрік тілдес халықтардың тарихы мен тағдыры, жеңістер мен өкініштер, осы жолда халқына пайдалы қызмет еткен Күлтегін, Білге қаған, Төнікөк тәрізді ұлы қаһармандардың бастан кешіргендері баяндалған. Сонымен қатар бұл жазулар түркі халықтарының бұдан біржарым мың жыл бұрынғы биік мәдениетінің, көркемдік дәстүрінің жарқын куәсі болса керек

Кешегі «Қорқыт ата», «Оғызнама» туындыларымен сусындап өскен ұрпақтың тұғыры тая қоймас. Түркі халықтарының сан ғасырлар бойғы үлкен тарихында тәрбие берудің бай тәжірбиесін жинақтап, өзіндік салт-сана мен әдет-ғұрып, дәстүр рәсімдерін жаңғыртып келді. Соның негізінде көшпелі халық өзі өмір сүрген қоғамның әлеуметтік-экономикалық жағдайларына, мәдениетіне, тарихы арқылы төл дүниетанымына орайлас тәлім-тәрбие берудің айрықша талап тілектерін дүниеге әкелді.

Расында да, түркі әлемі тарихтың қай белесінде де сан түрлі мәдениеттер мен діндердің өзара тығыз байланысы нәтижесінде дәстүрлі құрылымдық негізі трансформацияға түсті, мұның өзі ұлттар мен ұлыстардың тарихи дамуының сипатына, мазмұнына және ерекшелігіне әсер етпей қойған жоқ. Әрине, этномәдениет белгілі бір өмір сүру салты, өзгелерден дараланып тұратын дүниетаным, ұғымдар мен құндылықтардың өзіндік өлшемдері болған жағдайда ғана қалыптасады. Ал, көшпенділердің әлемді танып-білудегі өзіндік өрнегі болғаны, мына дүние мен адамның сол дүниедегі орны туралы көзқарастарының тұтасқан жүйесі қалыптасқаны ешқандай талас тудырмайды. Бұл номадтардың сан түрлі, әрі алуан қырлы материалдық және рухани мәдениетінің өзіндік сипатынан айқын танылады. Еуразияның алып даласында көне түркі көшпелі тайпалары белгілі бір этномәдениетті қалыптастырды дейміз. Олардың материалдық және рухани жетістіктері кейіннен қазақ халқының мәдениетінің қалыптасуы үшін бастау-бұлақ болды. Тарихтан білетініміз арабтар мен парсылардың мәдени өміріне түркілердің сол кезде қаншалықты араласқандығын анықтау қиын мәселе күйінде қалып келеді.

Л.И.Климович «Құран және ертедегі ислам» еңбегінде: ислам мен Халифат билігінің олар жаулап алған, халқы әр түрлі тілдерде ғасырлар бойы ғылым мен мәдениеттің көптеген ұлы шығармаларын жасаған елдерге таралуымен, бұл сияқты бір халықты, тілді, дінді дәріптеу және ол жаулап алушылардыкі болса, біз атап көрсеткеніміздей, бір жақты болып, прогреске қызмет етпейтін еді. Сонымен бірге, кейініректе біздің көзіміз жете түсетіндей, бұл тіл саласымен ғана шектеліп қалмай, идеология, этносты, дін ілімін де қамтыды.

Осыған байланысты, араб тілін, сөйлеу және әсіресе әдеби тілді едәуір кең таратуға қарамастан, оны басқа барлық тілдерге қарсы қою ұзаққа бармады. Араб халифтарында саяси мағынада елеулі өзгерістер жүріп жатты. Мысалы, Бағдаттағы аббасидтік халифтар 945 жылдан, өкімет билігі ирандық-буидтердің қолына көшкен кезден бастап, 1055 жылы оларды түрік-сельджукидтер (Сельджукидтер мемлекеті ыдыраған 1118 жылға дейін) алмастырған кезге дейін азаматтық

биліктен айырылып қалған еді. Сондықтан да парсы тілінде XI ғасырда жазылған және ескі сельджуктік сұлтанның уәзірі Низам ал-мүлікке телінетінбізге белгілі «Сийасет-намэ» сияқты шығармаларда тіл туралы барынша сақтықпен жаза бастады. Мысалы, көрнекті мұсылман дәстүршілі Хасан Басридің (728 жылы өлген) мына даналық сөзіне құлақ қойыңыз: «Арабша көбірек білетін және тіліндегі нақышты сөйлемдер мен сөздердің көп мөлшерін игерген адам дана емес; әрбір білім саласынан мол хабардар адам ғана данышпан». «Сиасет-намэ-нің» авторы бұл даналық сөздерге өз жанынан бірер сөйлем қосуды орынды деп есептеді: «Бұл үшін кез келген таныс тіл жарап жатыр. Егер кімде- кім шариғат нұсқауларын және Құранға түсіндірменің бәрін түркі, парсы немесе румия (грек немесе сирия) тілдерінде түгел білетін болса, бірақ араб тілін білмесе, сонда да ол жоғары білімді адам болып табылады. Тәңірі Құранды араб тілінде жіберді және Мұхаммед Мұстафа (яғни пайғамбар, Алланың қаулысы)....араб тілінде сөйлейтін болды».

Өмір осылайша идеология, әдеби тіл, право, діни сиыну, дін ілімі салаларына әсер ете отырып, өз дегеніне жетті. Тіпті мұсылмандардың күн сайынғы бес рет дұға(салят, намаз) оқуды орындау сияқты Құранда жоқ нұсқаулар Иранда кең тараған діни табынудың әсерімен исламға енгізілді. Одан әрі біз ежелгі Иранда өмір сүрген түсініктердің Құрандағы о дүниедегі өмірдің бейнеленуіне әсері болғанын көреміз [2, 105-106 бб.].

Араб тарихшы және социолог Ибн Халдун ислам тараған елдердің прогресіне көмектесу ниетімен: «Оқуды жалғыз ғана Құранмен шектеу жалпы тілді жеткілікті дәрежеде игермеуге апарып соғады, өйткені Құран тілін игеру ғылым мен қазіргі кезде жазылған кітап тілін игеру үшін жеткілікті бола алмайды»,-деп жазды. Баршамызға белгілі Алтын Орда ұлысында негізгі тіл қыпшақ тілі болды. Моңғол ұлысына оғыз-қыпшақтарының әсері мықты болды. Солардың бірі – әл-Фараби, Махмұд Қашқари мен Ж. Баласағұн өз шығармаларын араб әрпімен түркі тілінде жазған. Осылайша орта ғасырлардағы түркілер елі, түркі жұрты X-XV ғасырда өзінің бай жазба тарихын жасапта үлгерді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1 Дәрімбетов Б. Қазақ қоғамының жаңа дәуіріндегі айшықты құбылыс (Серікболсын Қондыбайұлының шығармаларымен танысқаннан кейін туған пікірлер) // Егемен Қазақстан. 12 наурыз 2010 ж.

2 Климович Л.И. Құран туралы кітап // ауд. О.Оралбеков. – Алматы: Қазақстан, 1990. – 272 б.

Сламбекова Толқын, п.ғ.к., профессор
Байсарина Сандуғаш, п.ғ.к., доцент
Махадиева Әсел, оқытушы
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ

Қ.А. ЯСАУИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ӨЗІН-ӨЗІ ТАНУ АСПЕКТІЛЕРІ

Тұлғада жүретін өзін-өзі тану, өзін-өзі көрсету, өзіне-өзі сену, өзін-өзі анықтау, өзін-өзі іске асыру, өзін-өзі реттеу және т.с.с үрдістері өзіне «Мен кіммін?» сауалын қоюдан басталады.

Мәні мен маңызы өте зор «Мен кіммін?» сауалын әрбір адам өзіне әр түрлі уақытта, кезеңде әр түрлі жағдайда қояды және осы сауалға жауап іздеу өте күрделі үрдіс өзін-өзі тануға әкеледі.

Ежелгі грек философы Фалес Милетский (б.э.д. 625-547): «Не қиын? – Өзіңді өзі тану қиын» – деген екен.

Ежелгі грек философтарының тұжырымдарында *«Өзіңді өзің таны!»* деп үндеу тастауы да сондықтан болар. Платон өзінің «Протагор» диалогінде айтып кеткендей, Ежелгі гректің жеті данышпаны (Фалес, Питтак, Биант, Солон, Клеобул, Мюсон, Хилон) бір ауыздан келісіп, Дельфыдағы Аполлон ғибадатханасының кіреберісінде *«Өзіңді өзің таны!»* деп жазып қойған екен.

Сократ: «Кім өзін-өзі таныса, сол өзіне ненің қажет екенін және қолынан не келетінін, не келмейтініін жақсы түсінеді. Білетін нәрсесімен айналыса отырып, өз қажеттілігін қанағаттандыра алады және бақытты өмір сүреді, ал қолынан келмейтін нәрсеге жоламай, қателіктер жасамайды және бақытсыздықтан аулақ болады. Соның арқасында ол өзінің де, өзгелердің де құндылықтарын анықтай алады және оларды қолдана отырып, өзін бақытсыздықтан қорғайды» - деп тұжырымдаған [1, 9-б.].

Әйтсе де, адамның өзін-өзі тануы өте күрделі үрдіс, ол туралы ресейлік философ П.С.Таранов «Бірде бір адам өмірінің соңына дейін танылмайды. Ал о дүниелік болғаннан кейін тіпті де» – деген екен.

Адамның танымы сыртқы әлемді және өзін-өзі тануға бағытталады. «Өзін-өзі тану» ұғымына әдебиеттерде әр түрлі түсініктер беріледі. С.Л. Рубинштейн бойынша: «Өзін-өзі тану – өзінің әлемге және басқа адамдарға қатынасы туралы есеп беру» [2, 18 б]. Спиркин А.Г. бойынша: «Өзін-өзі тану адамның өз әрекеті мен оның нәтижесін, ойын, сезімін, моральдық келбеті мен қызығушылығын, идеалдары мен мінез-құлық мотивтерін сезінуі және бағалауы, өзін және өмірдегі өз орнын тұтастай бағалауы» [3, 27-б.]. В.Г.Маралов: «Өзін-өзі тану – өзіңді, өзіннің потенциалыңды және белсенді қасиеттеріңді, жеке тұлғалық, интеллектуалдық ерекшеліктеріңді, мінезіңді, өзінің басқа адамдармен қатынасыңды тану процесі» [4, 19-б.].

Өзін-өзі тану объектісі мен субъектісі жеке индивид болып табылатын таным.

«Өзің-өзі тану» ұғымы индивидтің «өзіндігін» бейнелейтін көптеген ұғымдармен байланысты өзіндік түйсік, өзіндік сезім, өзіндік қабылдау, өзіндік түсіндіру, өзіндік бағалау, өзіндік әрекет, өзін-өзі тәрбиелеу, өзін-өзі дамыту, өзін-өзі басқару, өзін-өзі жүзеге асыру, өзін-өзі бақылау, өзіндік тәртіп, өзін-өзі бекіту, өзін-өзі ұйымдастыру және т.б. Г.К.Чернявская «Трудный путь к самому себе» еңбегінде аталған түсініктерді алғаш рет жүйелеуге тырысқан [5, 43-б.]. Түсініктерді түсіндіру негізі ретінде әрбір адамның алдында тұрған И.Кант қалыптастырған маңызды сұрақтарды қояды, «Менің ақыл-ойымның барлық қызығушылықтары (интеллектуалдық және практикалық)» – дейді И.Кант – келесі үш сұраққа біріктірілген: 1) «Мен не біле аламын?» 2) «Мен не білуге тиіспін?» 3) «Мен неменеге үміттенемін?» [6, 66 б].

Осы сұрақтарға байланысты жеке тұлғаның өзін-өзі жүзеге асырудағы ішкі қозғалысы когнитивті («Мен не біле аламын?»), мінез-құлықтық («Мен не білуге тиіспін?») және реттеушілік («Мен неменеге үміттене аламын?») «блоктарына» бөлінген.

Когнитивті блоктың «Мен не біле аламын?» сауалына Г.К.Чернявская бір-бірімен байланысты өзіндік түйсікті, өзіндік бақылауды, өзін-өзі тануды, өзіндік бағалауды, өзіндік моделді жатқызса, мінез-құлықтық блоктың «Мен не білуге

тиіспін?» сауалына өзіндік дайындықты, өзіндік білім алуды, өзін-өзі тәрбиелеуді және өзін-өзі дамытуды жатқызса, үшінші блок – «Мен неменеге үміттене аламын?» блогына өзін-өзі бақылау, өзін-өзі реттеу және өзіндік тәртіп жатады [5, 8-35 б.].

Еркін іс-әрекет процесінде жеке тұлғаның өзін-өзі тану, өзін-өзі дамыту, өзіндік тәртібі жүзеге асырылады. Егер өзіндік іс-әрекетті шартты түрде аталған блоктардың фундаменті десек, осы блоктың аяқталуы болып тұлғаның өзін-өзі жүзеге асыруы табылады. Олай болса, өзін-өзі жүзеге асыруы «өзіндік» ұғымын ашатын басты да жүйені құраушы негізгі категория деп тануға болады.

А.Я.Голубчиков индивидтің өзін-өзі анықтауының генетикалық циклында өзін-өзі тану, өзіндік жобалау және өзін-өзі жүзеге асыру түсініктерінің өзара байланысын бөліп қарастырады. Мұндағы өзін-өзі тану бірнеше міндеттерді шешуді көздейді: а) қаншалықты мен тектің (род) мәні мен идеалын толықтай бере аламын, б) жеке тұлға ретінде маған тән өзгешелік неде, в) менің ерекшелігім қайдан көрінеді? [7, 49 б.].

Өзін-өзі тану процесінің нәтижесі тұтастай «Мен» бейнесін қалыптастыру. «Мен» бейнесі адамның басқалармен қарым-қатынас орнатуы, өзін-өзі жүзеге асыруы, тіршілікте өз орнын табуы негізінде қалыптасады.

Өзін-өзі тану – адамның өзі туралы, өзінің жан-дүниесі, өмірге құлшынысы, қабілеті, табандылығы, адами қасиеттері және т.б. туралы білімді жинақтауы, өзін-өзі басқару дағдысын дамытуы.

Өзін-өзі тану – орта тәртібіне бейімделу; өзіне деген талаптың күшейтілуі, дене және адамгершіліктік-рухани дамудың үйлесімділігіне қол жеткізу, өзін-өзі түсіну, ішкі және сыртқы «Мен»-нің үйлесімділігі.

Өзін-өзі тану – өзінің ішкі әлеміне үңілуі, бойындағы белсенділікті оятуы. Өзін-өзі тану, бұл – әлемді, болмысты тану.

Қазақтың исламдық әдебиетінің негізін салушылардың бірі, исі түркі жұртына тиесілі арнайы әдебиеттің көрнекті қайраткері, әдеби мұрасы – бүкіл ислам дүниесінің ортақ қазынасы болған – Қожа Ахмет Ясауи да өзінің атақты «Диуан-и хикметінде» (Даналық кітабы) өзін-өзі тану мәселесіне де мән берген [8, 9 б.].

Қожа Ахмет Ясауи өзінің әрбір хикметінде өзінің бастан кешкендерін сипаттай отырып, әлемді, болмысты өзінің жүріп өткен жолын мысалға келтіре отырып сипаттаған, ұрпаққа даналығын паш еткен, ақылын, уағызын жеткізген. Данышпан өзінің барлық хикметтерінде алла жолына қалай түскендігін демек, өзінің өмір жолын ондағы жақсы мен жаманды ажырата отырып сипаттаған. Мәселен 2-хикметінде:

«Бір жасымда аруақ маған үлес берді,
Екі жаста пайғамбарлар келіп көрді.
Үш жасымда шілтен келіп халім білді,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Төрт жасымда хақ Мұстафа берді құрма,
Жол көрсеттім, адасқанды салдым жолға.
Қайда барсам Қызыр бабам бірге, жолда,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Бес жасымда шариғатқа белім будым,
Дін жолында ораза ұстап әдет қылдым.
Күндіз-түні зікір айтып тәубе қылдым,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Алты жаста тұра қаштым халайықтан,

Көкке шығып дәріс үйрендім мәләйіктан,*
Киім киіп ынтық болдым шын көңілден,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Жеті жаста Арыстан бабам іздеп тапты,
Әр сырымды көрген сайын бүркеп жапты.
«Би-хамдиллахи» көрдім деп ізімді өпті,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Әзірейіл кеп Арыстан бабам жанын алды,
Хорлар келіп торғын тоннан кебін қылды.
Жетпіс мың періштелер жиылып келді,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Жаназасын оқып, жерден алып көтерді,
Бір мезетте ұжмақ ішіне жеткізді.
Рухын алып аспанға ұшып жөнелді,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.
Алла-алла жер астынан мекен қылды,
Мүңкір-Нәңкір «раббың кім?» – деп сұрақ қылды.
Арыстан бабам ислам дінін баян қылды,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге...» – десе, 3-хикметте:
«Әр таңда хабар келді құлағыма,
Зікір айт деді, зікірді айтып жүрдім, міне.
Құдайсыздарды көріп едім жолда қалды,
Сол себептен ғашық дүкенін құрдым, міне.
Он бірімде рахмет дариясы толып тасты,
Алла дедім: шайтан менен жырақ қашты....» – деп жырласа, 7-хикметте:
«Алпыс екі жаста Алла жарық салды,
Бастан-аяқ өкініштен бір құтқарды.
Жан-жүрегім, ақыл-есім Алла деді,
Бір мен барым, дидарыңды көрермін бе?
Алпыс үште айтты маған: «Құл, жерге кір,
hәм жаныңмын, іңкәріңмін, жаныңды бер.
Хақ семсерін қолға алып, нәпсіңді қыр».
Бір мен барым, дидарыңды көрермін бе?
Құл Қожа Ахмет, нәпсім тептім, нәпсім тептім,
Одан кейін іңкәрімді іздеп таптым.
Өлмес бұрын жан бермектің дертін таптым,
Бір мен барым, дидарыңды көрермін бе?...» – деп Алланың құдіретін паш еткен. 127–хикметте:
«Құл Қожа Ахмет, насихатты өзіңе қыл,
Бейхабарсың, елді қойып,өзіңді біл.
Таудан ауыр күнәң бар, өзіңе кел,
Хақ жамалын көрсетпесе, мен кепілің болайын» – дейді.

Қожа Ахмет Ясауидің әрбір хикметіне зер салсаңыз әрқайсысы бір ой, бір түйін. Олай болса, өзін-өзі тану:

Белгілі кезеңде адамға 4 негізгі сұраққа жауап алудан тұрады: «Мен кіммін?», «Мен неге мұндаймын?», «Өмірде қандай болғым келеді, сондай бола аламын ба?», «Өмірде қандай болғым келеді, сондай қалай боламын?»;

Өзінің қажеттілігі мен мүмкіндігін сезіну жағдайын туындатады, егер адам өзінің ішкі әлемін түсінсе, онда ол туындайтын өмірлік мәселелерін нәтижелі шеше алмақ;

Саналы түрде өзінің жағымды қасиеттерін қолдануға, оларды дамытумен жетілдіруге және жағымсыз қасиеттерінен арылуға, демек өзін-өзі тәрбиелеумен айналысуға мүмкіндік туғызады;

- Жеке тұлғаның өзін-өзі басқаруын қамтамасыз етеді;
- Басқаларды тануға мүмкіндік береді;
- Қабілет қандай адам болуға жетеді, сондай адам бола алады;
- Толысу және адами бақытқа кенелу мүмкіндігі.

Міне, осының барлығы Қ.А.Ясауи хикметтерінің басты мәселесі.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Шалғынбаева Қ.Қ. Өзін-өзі тану негіздері. Оқу құралы. Астана, 2013.
2. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957.
3. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972.
4. Маралов В.Г. Основы самопознания и саморазвития. М., 2002.
5. Чернявская Г.К. Трудный путь к самому себе СПб., 1994.
6. Кант И. Соч. Т.3, М., 1964.
7. Байлук В.В. Человекознание. Основы самопознания и самореализация личности. Ч.1. Теоретические основы самопознания личности. Екатеринбург, 2009.
8. Ясауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Даналық кітабы) / топтастырып, қазақ тіліне аударғандар: Қуанышбек Қари, Ғалия Қамбарбекова. – Тегеран, «әл-Хұда» халықаралық баспасы, 2000.

Смагулов Есбосын
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
к.ф.н., доцент

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ

Востребованность диалога различных религий и культур в современном мире кажется очевидной, однако на пути к их взаимодействию возникают порой драматические препятствия. Недавние события вокруг французского журнала «Шарли Эбдо» показали, как по-разному представляют себе идеи толерантности и свободы представители различных мировоззрений. С одной стороны дискуссий оказались те, кто отстаивает либеральные ценности, для которых свобода слова стала абсолютным приоритетом; с другой — верующие, считающие недопустимым глумление над святынями их религии.

Подавляющее большинство мусульман и во Франции, и во всем мире осудило террористическое нападение на редакцию. Более того, среди тех, кто защищал журналистов и отдал при этом свою жизнь, были и последователи ислама. Но при этом верующие вновь и вновь призывают масс-медиа отказаться от издевательства над их чувствами, от насмешек над святынями.

К сожалению, в данной ситуации мы стали свидетелями не диалога, а конфликта, высказывания мнений, изначально неприемлемых для другой стороны. Речь уже идет не столько о противостоянии христианского Запада и мусульманского Востока, сколько о конфликте секулярного либерализма и традиционных ценностей. Либерализм породил исламофобию, жертвой которой

становятся мирные мусульмане, отвергающие террор и насилие. И, напротив, радикалы используют в своих целях такие настроения западного общества.

Острая ситуация показала высокую степень непонимания, следования стереотипам, попытки найти простые решения столь неоднозначной проблемы. Можно говорить о том, что в настоящее время в мире более востребован не язык диалога и сотрудничества, а язык отчуждения и взаимных угроз.

И в далеком прошлом контакты христианской Европы и мусульманского Востока происходили в сложных исторических условиях. Взаимодействие двух цивилизаций нередко приобретало характер военного или геополитического соперничества. Не случайно наиболее интенсивные контакты связаны с такими историческими вехами, как арабские завоевания в Испании и Сицилии, последующая Реконкиста, Крестовые походы.

Одной из наиболее интересных для Запада сторон восточной культуры стали различные мистические учения, в том числе и связанные с суфизмом. Вообще для европейцев экзотический Восток представлялся наполненными чудесами, мистериями и загадками. При этом в первую очередь внимание уделялось внешним проявлениям.

Как отмечает М.З. Хайретдинов, «...европейцы заменили смысл, внутреннюю сущность суфизма внешней формой, которую стали использовать для возбуждения массовых эмоций (то же самое произошло в отношении алхимии, астрологии и многих других исламских наук)». Мистические братства, созданные в Европе по образцу суфийских, не имели своей целью «постижение Божества», а заимствовали лишь форму; эта форма проглядывается в знаменитом ордене тамплиеров и в более позднем ордене иллюминатов — предшественнике масонских лож, оказавших огромное влияние на всю последующую мировую историю» [1].

Идеи суфизма оказали серьезное влияние на философские воззрения многих выдающихся мыслителей европейского христианского Средневековья и Возрождения, среди которых был и Франциск Ассизский, побывавший в Египте и неоднократно стремившийся в мусульманскую Испанию и Марокко, а также Данте Алигьери и многие другие.

Влияние представителей как восточного аристотелизма, так и суфизма на европейскую философию вывело диалог двух цивилизаций на более высокий интеллектуальный уровень. И в центре такого диалога были онтологические и антропологические вопросы: смыслы бытия человека и мироздания в целом, возможности разума и границы познания, нравственные ценности. Эти вопросы решались сквозь призму понимания высокого предназначения человека. Концепция совершенного человека («ал-инсан ал-камил»), сложившаяся в суфизме, во многом созвучна христианским поискам идеальной личности. И в этом смысле можно рассматривать социальные идеалы, сформулированные в хикматах Кожа Ахмета Ясави, как один из элементов в диалоге Востока и Запада. Социальные принципы аскетизма и нестяжательства, поиски идеальной перед Богом и человечеством формы правления, требование нравственного императива – это те идеи, которые были восприняты Западом, хотя и в своеобразной форме.

Как пишет А.В. Смирнов, «место человека в Универсуме – вот тот центральный вопрос, который может служить «общим знаменателем» мысли христианских и мусульманских философов средневековья» [2, с. 271].

Причем речь идет не просто о созвучии или близости позиций. В истории взаимодействия двух цивилизаций важно выделить акцент на нравственной составляющей, поиске духовных оснований. Безусловно, формы веротерпимости

имели своеобразный характер в те времена, но уже тогда закладывались основы современного диалога и взаимопонимания культур.

Суфизм как особый феномен мусульманской культуры изначально складывался в условиях взаимодействия различных языков и духовных традиций. Исламский мистицизм вбирал отдельные элементы местных культур, но при этом сохранил верность основам коранического учения. Истории еще в средние века писали о том, что на землях Маверранахра немало последователей религии Будды, много здесь было зороастрийцев, митраистов, манихеев, христиан-несториан. Встреча с другими культурами позволила исламу глубже познать собственную самобытность и через диалог актуализировать интеллектуальное содержание собственной веры.

Некоторые исследователи утверждают, что даже «само возникновение всевозможных орденов суфизма, их известное свободомыслие и открытость для модернизации, по некоторым признакам, объясняется этнической или общинной реакцией на нивелирующие экуменистические или универсалистские качества ислама» [3, с. 27]

И в дальнейшем взаимодействие арабской, тюркской и персидской традиций стало важной составляющей расцвета культуры на территории Центральной Азии и Ближнего Востока. Примером этому может служить как творчество Кожа Ахмета Ясави, так и история его мавзолея, ставшего выдающимся памятником мирового значения.

В строительстве великолепного здания мавзолея Ясави принимали участие иранские мастера из Тебриза, Исфагана и Шираза. Фазлоллах ибн Рузбихан Хунджи, автор книги «Мехман-наме-йи Бухара» совершил паломничество к этому мавзолею и в своей книге написал: «...Мечеть, возвеличенные своды которой доходят до неба. И высокие, и недоступные здания этой мечети напоминают людям Иерусалимский храм, ее сомкнутый строй напоминает порядок четвероугольных храмов, и ее величие поневоле призывает народ делать добро. Сегодня в этой величественной мечети существует крупный действующий собор» [4, с. 157].

Как известно, межрелигиозные контакты являются одним из базовых элементов диалога цивилизаций, ибо ценностные ориентации и духовный мир каждой культуры во многом предопределяется установками, заложенными в том или ином вероучении. Соответственно, межцивилизационный диалог нацелен, прежде всего, на поиски общности в базовых ценностях цивилизаций, каждая из который являет собой особый мир со своими духовными установками и традициями.

Диалог как установка на взаимодействие и контакты требует от его участников не только отстаивания собственной позиции, но и умения пусть не принять чужую точку зрения, но признать право на нее. Такой диалог цивилизаций и религий, в противовес тенденциям к глобализации и унификации, может способствовать взаимопониманию в мире, сохранению самобытности и духовного наследия каждого народа. Соответственно, результатом диалога должно стать не стирание цивилизационных, и тем более религиозных и этнических отличий, а, напротив, сохранение уникальности культур и сближение разных точек зрения.

Безусловно, диалог религий требует развития в межгосударственном, региональном и глобальном масштабах, поскольку от уровня взаимопонимания и уважения к духовным традициям партнеров во многом зависит разрешение региональных конфликтов. Полезным может стать такой диалог для решения многих проблем, в том числе и тех, которые можно называть «столкновением цивилизаций».

Примером сотрудничества представителей различных этносов и вероисповеданий может служить Республика Казахстан, где ислам и христианство сосуществуют не одно столетие. Каждая религия на своем языке несет людям общечеловеческие ценности, закрепляет нормы поведения в обществе, выступает в роли хранителя многовековых духовных ценностей. В настоящее время межконфессиональный диалог – это необходимая форма общения, лучший способ взаимного обогащения, путь к предупреждению кризисных проявлений, в которых осложнение социально-экономических проблем может перерасти в противостояние по этническому или религиозному признаку.

Однако при осуществлении диалога представителей различных религий возникает множество вопросов, касающихся формы данного диалога и его содержания. Исходным элементом межконфессионального диалога является толерантность. Современным пониманием толерантности мы во многом обязаны эпохе Просвещения и принятой в 1789 во Франции Декларации прав человека и гражданина, провозгласившей свободу мысли и слова. В 1995 году ЮНЕСКО приняла Декларацию принципов терпимости, в которой толерантность признана всеобщей ценностью и основополагающим компонентом уважения и правильного понимания культурного многообразия мира, религий, форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности.

Хотя по своему содержанию понятие толерантность близко к понятию «терпимость», однако понимать эти термины как полностью синонимичные и взаимозаменяемые было бы неверным. Содержание понятия терпимости указывает на некую ограниченность и принужденность в проявлении: предполагается, что человек вынужденно терпит то, чего не выносит. Между тем термин «толерантность» имеет более глубокий смысл, вбирая в свою ценностную основу представления о сдержанности, самоконтроле, уважении, тактичности, способности понимать и прощать. Исходя из этого, толерантность определяется как уважение и признание равенства, многомерности и многообразия человеческой культуры, норм, верований и отказ от доминирования и насилия, а также «готовность принять других такими, какими они являются, и взаимодействовать с ними на основе согласия.

На наш взгляд, нельзя априори отвергать возможность широкого и содержательного межконфессионального диалога. Прежде всего необходимо определиться с его правилами и выбрать содержательные ориентиры. Важнейшим условием такого диалога должны быть желание понять собеседника и увидеть сближающее начало в его намерениях. Открытый диалог позволяет выявить подлинную точку зрения и мотивы другой стороны и на этой базе начать творческий контакт с тем, что несет тебе партнер. Все это невозможно без глубокого уважения к другой стороне, деликатного отношения к особенностям, своеобразию другой точки зрения, тому духовному наследию, которое несет каждая истинная вера.

Президент Казахстана Н.А. Назарбаев еще в 2006 г. в выступлении на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий сформулировал принципы понимания, которые должны стать основой диалога религий и цивилизаций:

«Во-первых, непредвзятость, отказ от сложившихся веками стереотипов взаимного восприятия...

Во-вторых, сознательный отказ от вторжения в чужие сакральные сферы. То, что свято для одного, не может быть предметом юмора или насмешек для другого...

В-третьих, совместный ответ мировых и традиционных религий на новые,

нестандартные угрозы. Если в мире политики такие нестандартные угрозы связаны с терроризмом, распространением оружия массового поражения, трансграничной преступностью, то в мире духовном возникает угроза более фундаментальная. Это разрыв с тысячелетними духовными традициями» [5].

Думается, что если бы мировая общественность следовала этим принципам, то можно было бы исключить конфликтные ситуации, связанные, например, с публикациями карикатур на пророка Мухаммеда или кощунственными выходками отдельных «деятелей» в христианских храмах. Ведь в этом и заключается толерантность, вошедшая в политическую практику именно во Франции, которая, однако, прославилась ныне безвкусными карикатурами «Шарли Эбдо».

В июне нынешнего года Астана примет уже пятый Съезд лидеров мировых и традиционных религий. В его повестку войдут самые острые проблемы современного мира, вновь балансирующего на грани глобальных войн и конфликта цивилизаций.

Путь диалога должен начаться с преодоления разногласий и препятствий, как фундаментальных, так и связанных с элементарным недопониманием. История многовековых контактов ислама и христианства убедительно свидетельствует о том, что для продуктивного взаимодействия необходимы прочные основания, мудрость, терпение и отказ от стереотипов. «Созвучие наших культур, которое мы можем (в числе прочего) увидеть в оставленном нам нашими предками наследии, – это уникальный шанс наладить такой диалог, увидеть наше общее **человеческое** лицо, шанс, который мы не должны упускать» [2, с. 274]. Миру нужен диалог духовных лидеров, обращенный на решение широкого круга культурных, духовно-нравственных, социально-политических и собственно религиозных вопросов. И такой диалог может стать весьма продуктивным и породить уникальные феномены, сравнимые с великолепным мусульманским Ренессансом и европейским Возрождением.

Использованная литература:

1. Хайретдинов М.З. Суфизм: путь исламского мистицизма // http://dumrf.ru/islam/theology/1562

2. Смирнов А.В. Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М.: «Нур», 1994. С. 268-278.

3. Акишев А. Кожа у престола торе // «Тамыр», 2001 г., № 1 (3). – С. 25-64.

4. Цит. по: Санан Мехти. Путь Ясави и его роль в развитии ислама в Центральной Азии // Вестник Челябинского государственного университета, 2007, N 23. – С.150-159. С. 157

5. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий // http://www.religions-congress.org/content/view /24/33/lang,russian/

Тышхан Кеңшілік
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
ф.ғ.к., доцент

ЯСАУИ ШЫҒАРМАЛАРЫ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАР САБАҚТАСТЫҒЫ

Тарихқа зер салатын болсақ әр халықтың өзінің жүріп өткен жолы, рухани тарихы, мәдениеті бар. Тіпті бір діннің қағидалары мен сенімдерін ұстанатын

халықтардың да салтында, сенім ерекшеліктерінде, рухани құндылықтарында өзіндік бояу, өзіндік сарын болары шындық. Осы орайда руханият тарихы сан ғасырларды қамтып жатқан халқымыздың наным-сенімінде де ұлтымызға тән маңызды бағыттар мен ұстанымдар бар. Бұл ұстанымның рухани қайнар бұлағында Ясауи шығармалары тұрғандығы айдан анық.

Қазіргі таңдағы ғылымның дамуына Батыстың қосқан үлесі қанша болса, Батыстың осындай деңгейге көтеріліп, ғылым мен технология саласындағы көптеген жаңалықтарға қол жеткізуіне мұсылман ғалымдардың қосқан үлесі де өте зор. К.В. Бодлейдің айтқанындай, қазіргі Батыс мәдениеті ренессансқа, ренессанс өз кезегінде исламға қарыздар [1].

Ислам діні пайда болғаннан бері 14 ғасырдан астам уақыт өтті. Бұл, әлемдік дін деңгейіне көтірлген ислам үшін көп уақыт болмаса керек. Дегенмен, ислам діні осы уақыт арасында әлемдік өркениет пен мәдениетке ауқымды үлес қосты. Оған исламның өзінде жатқан ғылымға деген көзқарасы ықпал етті деуге болады. Мәселен, Мұхаммед пайғамбар бір хадисінде: «Білім алу әрбір мұсылман ер-әйелге парыз» немес «Қытайда болса да барып білім алыңдар» не болмаса «Хикмет-мұсылманның жоғалтқан малы, қай жерден тапса сол жерден алады» деген мағынадағы хадистердің өзі исламның білім-ғылым туралы ұстанымын түсінуге жеткілікті. Осы қағидатты ұстанған мұсылман әлеміннен әлемдік деңгейдегі ғалымдар шықты. Қазақ халқының арасынан да қаншама ғалымдар ислам құндылықтарымен сусындай отырып, өздерінің шығармаларына арқау етті.

Ғалымдарымыз Құран аяттары мен пайғамбар хадистерін өлең түрінде жеткізу арқылы, біріншіден, мәселенің есте тезірек сақталуына, екіншіден айтылған сөздің өзектілігін арттыруға ерекше мән берген. Осы дәстүрді біз қазақ халқының жыраулары мен шешендерінен бастап Ясауи, Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп, Ғылмани сияқты ғалымдардың еңбектерінде көреміз.

Сонымен қатар, кеңестік кезеңде ғалымдарымыздың шығармалары діни түсініктен ажыратылып, жалаң әдеби-шығармашылық тұрғыдан түсіндірілді. Қазіргі кезде де отандық ғалымдардың ұлағатты ойлары айтылған кезде, олардың діни ұстанымдарына, исламдық дәстүрге онша көңіл бөліне бермейді. Сондықтан, бұл ғалымдарымыздың шығармашылығын қарастырғанда Құран аяттары мен пайғамбар хадистеріне үндестігіне назар аударуымыз қажет. Бұл, ғалымдарымыздың мәртебесін төмендетпейді. Керісінше діни мәтіндерді терең түсініп, халықтың талабы мен қажеттілігіне сай, тұшымды тілмен жеткізе білгендігінің өзі олардың ерекше тұлға, заманының тілін білген ғалым болғандығын айғақтайды. Бұл, олардың туындыларының негізгі өзегінде діни көзқарас, имандылық, тәрбие, адамгершілік мәселелері жатыр деген сөз.

Бұл, біздің діни тұлғаларымыздың бәріне тән құбылыс. Олай болатыны рухани жетілу, рухани тазару руханият шыңына шығудың ең жоғары мәртебесі. Ол үшін адам өзін ішкі қайшылықтарынан, рухани кірлерінен тазартып алуы тиіс.

Рухани тазару жолы Ясауи шығармаларында былайша көрініс табады:

Қожа Ахмед, нәпсі мешкей түк тоймайды,
Жер көкті түгел жұтсын жұқ болмайды.
Топырақ құшса ғана бітті ол қайғы,
Бейнәпсі қор қызымен жасар, достар [2].

Мәселен, Сәдуақас Қажы «Өкіну» деген өлеңінде ақылға түсініктеме бере отырып, нәпсіні сынайды:

Ақыл деген неңізде арап тілі,
Білімділер зарттеуші білер мұны.

«Тұсамыс, шідер» деген мағынада,
Асау аттай нәпсінің тыяр жолы.
Нәпсіқұмар, баққұмар, ойынқұмар,
Дәулетқұмар атақты қылмақ тұмар.
Бәрі де бір нәпсінің қызықтауы,
Пайда мен зияндысын ақыл сынар.
Ғапылдықпен өткіздік жас өмірді,
Нәпсінің қалағанын қылдық құнды.
Шайтан лағын билігі іске асып,
Байқап тұрсаң жастықта болдық жынды [3, 38 б.] – дейді.

Жалпы нәпсіні сынау дәстүрі басқа ғалымдардың да шығармаларында орын тапқан. Мәселен Шәкәрім шығармаларында:

Сыртыңды сыланасын сән беріп,
Ішіңнің түзетпейсің хатасын.
Айла мен алдағанды жөн көріп,
Адамды аң орына атасың.
Жалғанның бір пайдасың көргенде,
Арланбай арыңды да сатасың.
Алланың ақ өлімі келгенде,
Амалсыз қара тастай қатасың [4].

Бұл теңізден алынған тамшыдан бір мысал ғана. Қазақ ғалымдарының Құран және хадис мәтіндерін түсіндіру жолдарын немесе аят, хадистер мен ғалымдардың шығармаларының арасындағы байланысын зерттеу өте ауқымды тақырып болмақ. Болашақта бұл қадам қолға алынады деп сенеміз. Егер осы мәселені жаңғыртатын болсақ, төл діни түсінігімізге оралсақ, қазіргі дін саласында болып жатқан көптеген қайшылықтар мен түсініспеушіліктер өз шешімін табары сөзсіз.

Жалпы, қазақ ғалымдарына ортақ тақырып, ол дүниенің пәнилігі мәселесі. Қоғамдағы келеңсіздіктердің барлығы, осы дүниеге деген құмарлықтан, тойымсыздықтан, қызғаныштан туатындықтан ғалымдарымыз, дүниенің тұрақсыздығын, опасыздығын баса айтады.

Қорыта айтқанда, діндар ғалымдардың шығармаларында өмір мен өлім тақырыбы қатар қарастырылады. Оның себебі, алғашқысының мәнін соңғысының ашатындығында болса керек. Халқының қамын ойлап, діні мен сеніміне адалдығын паш еткен, соның нәтижесіне заманының теріс саясатынан соққы жесе де мойымаған, болашақтан үмітін үзбеген, дінді дәріптеу, түсіндіруде, діни мәтіндерге талдау жасауда өзіндік із қалдырған, бірегей тұлға болған ғалымдарымыз бен даналарымыз қаншама. Сондықтан Ясауи шығармалары мен халқымыздың руханиятында өзіндік із қалдырған тұлғаларымыздың діни-рухани мұралары, болашақта кең ауқымда зерттеліп, өзіне лайықты орнын аларына күмән жоқ.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Уотт М. Влияние Ислама на средневековую Европу, иное положение в мусулманском мире, Шапағат-нұр, 11/ 2001. – 36-37 бб.
2. Қожа Ахмед Ясауи. Хикмет жинақ. – Алматы, «Жалын». 1998. – 107 б.
3. Ғылмани С. Шығармалары / құрастырған Д. Қамзабекұлы. – Алматы: «Ел-шежіре», 2011. – 392 б.
4. Шәкәрім. Шығармалары. – Алматы, «Жазушы». 1988. – 113 б.

Nemat Jabborov
Senior scientific researcher, the Center of Oriental manuscripts named after Abu Rayhon Beruni (Republic of Uzbekistan)

SOME FOURLINES BY KHWAJA BAHOUDDIN NAQSHBAND

Bahouddin Naqshband (718/1318 – 791/1389) is widely known as «Khwaja-i Buzurgi», «Shah, Bahauddin Balogardon» the most prominent representative of Central Asia Sufism movement of the XIV century. He was born in the village «Qasr-i Hinduwan», later it was renamed as «Qasr-i ‘Arifan». He founded Naqshbandi's order, which is still well-known everywhere in the world. History of Naqshbandi's order was masterly described in the work «A brief history of Naqshbandi's order» by prof. Hamid Algar wrote a number of articles about Naqshbandi's order such «A brief History of the Naqshbandi's order», «The present State of Naqshbandi Stydies», «Political Aspects of Naqshbandi History». B A.A.Rizvi wrote about leadership of Naqshbandi's order in India, F.M.Maiiк wrote article «Naqshbandiyya and ideology of Muslim Nationalism», David W. Damrel wrote a very interesting article so called «The spread of Naqshbandi Political thought in the Islamic World». As well as such scholars like Stephone Ruspoli, Michel Chodkiewica, Jo-Ann Gross, Simon Digby, Yohanon Friedmann, J.Adams, Marc Gaborieau, Mustafa Kara, Klaus Kreiser, Martin Van Bruinessen, Joyce Blau, Robert W. Olson, Thierry Zarcone and Altan Gokalp are engaged in researching different aspects of Naqshbandi's order.

The 675th anniversary of Bahouddin Naqshband was widely celebrated in his birthplace on September 15-17, 1993. Many foreign guests and followers of Bahouddin Naqshbandia's order took part in the celebrations.

In commerorance with 675th birth anniversary of Bahauddin Naqshband many researches, books and article were published in Uzbekistan. A lot of manuscripts related to life and activity of Bahauddin Naqshband were translated into the Uzbek language. Among them it is considerable to emphasize such researches as Sadriddin Salim Bukhori, Mahmud Hasani, Izzat Sultonov, Orif Usmonov, Ibrohim Haqqulov, Sultonmurod Olimov & many other scholars. The foundations of Bahauddin Naqshbandi's order are widely described in those works.

Well known the three four-lines by Bahauddin Naqshband were mentioned in all those works, printed as in Uzbekistan & in abroad. But there many other four-lines by Bahavudin Naqshband in manuscripts, depositing in manuscripts archive of the Center of Oriental manuscriptes named after Abu Rayhon Beruni. This article is dedicated to reveal some of those Bahovuddin Naqshband's four-lines, describing his spiritual master Khwaja Abdulkhaliq Ghijduwani, influence of the Yassaviyya Path to the Naqshbandi Order, hard and difficult road of Bahouddin's order before it became the main ideology of the period of Timur the Great.

These fourlines for the first time are submitted to the attention of those scientists (researchers) who are engaged in the Naqshbandi Order and its doctrine.

بر دوست مباركيم بر دوشمن شوم،
در جنگ چو آهنيم درصلح چو موم.
سر چشمهٔ نورغجدوان منزل ماست،
شمشير دوروي ميزنيم تا در روم.

For friend we are welling, for enemy we are ruthless,
In war we are like steel, but at peace we are like wax.

Our native home is source of G`ijduvan`s ray,
We strike by sword with both edge up to gate of Rum.

أز خون د لم دو چشم پر نم بهـتر،
و زعيش نشـأط شادى غم بهـتر،
يـك لحظـهِ حضـور دل بدركاه تـو،
أز سـلـطت تمـام عـالـم بهـتر.

The both eyes with filled tear are better than blood of my heart,
The merriment of sadness is better than useless delight,
A one moment pleasure of heart in Your Residence
Is better than the power of the whole world.

رو درصـفّ دوستان ما باش ماترس ،
خاك سـر آسـتانهٔ ما باش ماترس ،
گـرجملهٔ جهـان قصـد وجود تو كنـد ،
دل فارغ از آنهـا با ش ما تـــرس.

«Go to the rank of our friends don't be afraid,
Be soil of our threshold don't be afraid,
If the whole world makes evil for Your existence
Make Your heart free of them don't be afraid».

Dilorom Hamroeva
Indiana University, Bloomington
Visitor Scholar

EPOCH OF DECLİNE AND EXTİNCTİON: İN XVIII CENTURY YASAWİYA

Abstract

XVIII century is the period of the decline and extinction of Yassawi order. Just after the renewal and regeneration of the tariqat of Naqshbandi as a Naqshbandiya-Mujaddidiya in XVI century, an influence of Yassawi sheikhs actually downgrade, so became in critical provision in the last Ages. In the historical book 'Haqaiq-al umur' by Amir Bukhari, also in the hagiographical anthology 'Tazkirat-al Avliyo' by Abdul'Aziz Majzub had explained some cases of banishment and proscription of Yassawiya followers in the end of XVII and in the beginning of XVIII century. One of the reasons of downgrade of Yassawiya order in sources was emphasized such as the rituals of religious sects will take a long time, takes workforces with emptiness, so brought a financial damage to the State Treasury. But interesting the fact, that at the same time with Central Asian Khanates was restrict and exclude Yassawi followers in East Turkestan, in Khorasan an in Ottoman Empire too. Such feeling the sense that Mujadidiya worked as a powerful mechanism against Yassawiya and other tariqats from Central Asia to India, it is not just mysticism, it is also a working machine of mission.

In this work will specify some causes of regeneration and extinction of the tariqat of Yassawiya in last Ages.

KEY WORDS: Yasawiya, Naqshbandiya-Mujaddidiya, XVIII century, Central Asian Khanates, East Turkestan, Khorasan and Ottoman Empire.

Davood Momeni
L.N. Gumilyov Eurasian National University
Professor

PEACE AND HUMANITY: OUR TODAY'S MISSING REQUIRED

Abstract

Today we live in a chaotic world, due to the wars, conflicts and different excesses of power enters in our world. Religion and its related types of mystecis are the best trustable alternative to our sensuality. In this short talk I explain how religion helped humanity to preserve its survival.

Our world developed and shaped in different directions, from science as a material object to help us to live in a better and more confortable condition to the tragedic cases on weapons to destroy our civilization, locally or globally. Without no doubt, we developed our environment without take into account some remarkable points about the origion and philosphy of how and why we live in this epoch of the Universe?. Peace is the most required element of our life and religion plays a centeral role in this battlefield. A simple definition of peace is an equilibrium state of a socity or civilization under balance of all forces, internal and external ones.

What is our duties and our responsibilities about us and about our socity, our life and furthermore if we strictly speaking, about how our future will be more better than now for our children to present a global and stable peace. In history due to the several excess of the mankind, several wars and tragedic points were passed for mankind, from the begining when the first prophet started to learn us the basic principles of humanity up to the creation of Islam, the complete and best form of the God's instructions, in each period, we are able to detect some exceed people tried to destroyed God given rules for a simple reason: Power. In our ethimology, we believe the absolute power belongs to God. Who is the unique to give us a piece of power to survive, develop . In all times, it was a basic conflict between power and the God given rules and in our world, so far this conflict has been entered in a new stage:Armagedon, the final stage of the mankind. The best obsevable out put of religion, specially Islam, is to bring peace to the world. As we read it in the Quran[1], ««O you who have believed, all of you come in peace and do not follow the steps of Satan, that he is your open enemy.» Islam is the root word of the word «Salam» and «hello» in the sense of peace and tranquility lies and the priority peace anywhere in the Qur'an to confirm the fact that Islam is a religion of peace and friendship.

According to the Quran, and global peace and tranquility of human society can not happen unless we have faith in God and link all human society, in terms of language, race, wealth, geographical location, etc., differ only by faith in God and if Muslims believe that world peace and social justice and the rule of Imam Mahdi (as) is established, in fact emphasize this fact. It should be noted that due to the disposal of human beings in this world, a way of rebellion and oppression of others are on the ballot and the corruption, It is necessary to be comprehensive and complete of a given religion directed towards the obstacles in the path of humanity, have a plan [2, 3].

But among those who believe, no peace, only the choice of the Quran and Islam recommends mercy and forgiveness, forgiveness, reconciliation and brotherhood of believers is called. Yes, the Quran, the peace of fear and inertia and compromise that involves the withdrawal of Islamic values, blaming weak and neophyte, to escape war and peace often pose problems battlefield warned.

From what has been stated here, it becomes clear that the real Islam, the roots of conflicts and the war in the world today, and the logic does not approve of Islam that it [3,4]. Islam is the religion with the most complete and comprehensive global objectives and guidance in the wake of the Islamic and non-Islamic nations to fight oppression arrogant, known in the world today and the lords of the earth's natural wealth and power and guile, true Islam as the biggest obstacle in reaching their wicked purposes, and they are in full force and talent, for spraying, destruction and overthrow it, do not spare any effort and violent face of it, and Islam the wars, violence and assassinations introduced while the War on Terror and violence are the only Muslim to defend them [5, 6].

In between believers must follow the Ahlul Bayt explain the true face of Islam and to try to plot the incoming neutral and true account of a violent Islam, Irrational by establishing and promoting their arrogance, their separate.

References:

1. Tafsir al-Mizan, Allameh Tabatabai, Vol 10.
2. Jihad and its legitimacy in the Koran, Motahari, M.
3. Questions and Answers about the political system of Islam, Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, pp. 239-226.
4. Education, religion, Allameh Tabatabai, pp. 264-259.
5. Al-Dajani, Ahmed Sidqi. «The Causes of Religious Extremism (Fundamentalism) in the Arab Countries», Arab Thought Forum, The Arab-European Dialogue V, Amman (1-2 September, 1993).
6. Appleby, R. Scott. Religious Fundamentalisms and Global Conflict. New York: Foreign Policy Association, 1994.

Жабборов Неъмат
Центр восточных рукописей имени Абу Райхана Беруни
при Ташкентском государственном институте востоковедения
старший научный сотрудник-исследователь (Узбекистан)

ЗНАЧЕНИЕ «ПОЭМЫ О НУ‘МАНЕ ИБН САБИТЕ» ХОДЖА АХМЕДА ЯСАВИ

В поисках одного дидактическо-назидательного произведения Ходжа Ахмеда Ясави, услышанного в детстве у одного Ясавийского бобо [*дом, в котором жил дед исследователя, регулярно посещали знатные люди региона, среди них были как светские учёные, так и религиозные деятели – выпускники медресе, воспитанники влиятельных пиров-устадов. Обычно они собрались и обсуждали, исторические вопросы, касающиеся различные аспекты жизни, в том числе взаимоотношений между религией и классической литературой народов Центральной Азии, а также интересовались источниками, в которых приводились наиболее авторитетные решения по тому или иному вопросу.*

Один из них, хотя и нерегулярно, посещал эти собрания, но именно приход этого человека, который постоянно носил с собой во внутреннем кармане рукопись с позолоченным орнаментом, доставлял автору этих строк особую радость, так как он в перерыве обычно прочитал отрывки из рукописи Ходжа Ахмеда Ясави и благославлял его. Из приведённых в ней слов помимо стихов о красном яблоке автору этих строк особо запоминалось другое, созвучное с его именем слово. – Н.Ж.], исследователь, следуя лозунгу ордена Ясавия «ниятинг – кўлдошинг» («твое намерение – твой путеводитель» [арабский вариант *«ал-аъмал*

би-н-ниятити-т-тайиаба» – «благие дела совершаются благими намерениями»], пролистал огромное количество рукописей и литографированных книг, связанных с жизнью и наследием святейшего шейха, в рукописном фонде Центра восточных рукописей имени Абу Райхана Беруни при Ташкентском государственном институте востоковедения. Поиски увенчались успехом. Обнаружено неизвестное до сих пор по форме и содержанию произведение Ходжа Ахмеда Ясави [Мы его условно называли *«Қисса-йи Нуъмон ибн Собит» – «Поэма о Нуъмане ибн Сабите»,* что на наш взгляд полностью соответствует его содержанию – Н.Ж.], о существовании которой не упоминали в своих трудах ни благосклонно, ни лояльно, ни даже оппозиционно настроенные к его наследию исследователи. Некоторые исследователи, основываясь на казанское издание считали их стихами относящимся к перу Хакима Сулаймана Бакиргани, написанными в виде отдельных четверостиший [см. Сулаймон Боқирғоний. Боқирғон китоби. – Ташкент: «Ёзувчи». С. 41–46].

«Поэма о Ну‘мане ибн Сабите» представляет собой завершенное по форме и содержанию произведение. Она написана двустишиями в форме, присущей фольклору народов центрально азиатского региона. Как во всяком фольклорном жанре, так и в данной поэме встречаются некоторые отклонения от общепринятых литературных форм. Следует отметить, что самые известные произведения на Востоке были написаны в форме двустишия. Достаточно вспомнить произведение ***«Маснави Ма‘нави»*** Джалал ад-дина Руми, которое было высоко оценено в свое время как «Коран на языке пехлави».

«Поэма о Ну‘мане ибн Сабите» начинается со следующего двустишия, в котором описываются созидательная сила и могущество Всевышнего:

«Кўрунг Қодир қудратин, кўрсун дебон санъатин,
Мустафони умматин, мундоғ шариф қилдиё».

Далее рассказывается о происхождении Ну‘мана ибн Сабита. Автор обращает при этом внимание читателей на честность и порядочность родителей Ну‘мана ибн Сабита. Именно эти достоинства перенял от них Абу Ханифа, что отмечают и другие исследователи. Поэма рассказывает о том, как одарённому знанием мальчику в возрасте 6 лет удаётся не только спасти некоторых людей от наказания повелителя, но и общество от пропасти. Даже из одного вышеприведённого примера становится ясным, что поэма была одной из многочисленных любимых произведений наших предков, служивших духовному обогащению всех тюркоязычных и персоязычных народов, формированию искренних взаимоотношений и прочного доверия между ними. О значительной воспитательной роли таких произведений в истории народов Центральной Азии свидетельствовало, например то, что вплоть до начало XX века люди оставляли дуканы открытыми и не держали замков на дверях. Сегодня, когда эти народы день за днем усовершенствуют рыночные отношения в управлении своей экономикой, данное произведение приобретает еще большее значение, т.к. именно честность – главная тема поэмы – по утверждению авторитетных зарубежных ученных является неотъемлемой частью основ рыночной экономики.

Для раскрытия сюжета поэмы автор сделал ссылки на 40–41-аяты 79-суры Священного Корана.

Следует отметить, что произведение *«Поэма о Ну‘мане ибн Сабите» Ходжа Ахмеда Ясави* служило укреплению и распространению ханафитской школы суннитского толка в регионе Центральной Азии, воплощению в жизнь основных ханафитских правил. Возникает естественный вопрос, почему народы Центральной

Азии отдали предпочтению именно ханафитской школы суннитского толка? Ответ на этот вопрос имеется в нижеследующем отрывке, приведённом из книги «Ислам в Иране»: «Ханафиты…допускают широкое использование, помимо религиозного права, светским правом – местным обычном правом, сложившимся до принятия ислама и известным под названиями ‘*адат* (ар.) и ‘*урф*, а также законами и уставами, изданными светской властью, известными под именем канун… Вот почему тюркские народности, приняв ислам, приняли вместе с тем и ханифитское право. Ханифиты более терпимо относятся к христианам и идудеям, нежели другие мазхабы» [8, с. 137].

Анализ хикмата, начинающегося со слов: «Раҳм ичра пайдо бўлдим, нидо келди», и другого хикмата, заканчивающегося двустишием: «Мискин Ходжа Ахмад, етти пуштингга раҳмат», даёт нам полное основание сделать вывод о том, что Ходжа Ахмед Ясави всегда придавал первостепенное значение наследственному происхождению людей. По мнению Ходжа Ахмада Ясави, формирование достоинств человека начинается до появления его на свет. Именно это убеждение доносит до нас поэма *«Кисса-йи Ну‘ман ибн Сабит»*. Более того, в последнем двустишии поэмы приведено имя её автора – «Қул Хўжа Аҳмад».

Из-за отсутствия рукописного варианта *«Поэмы о Ну‘мане ибн Сабите»* и во избежание споров, естественно возникающих с точки зрения требований источниковедения мы вынуждены считать данное произведение приписанным к Ходжа Ахмеду Ясави. Хотя анализ стиля и ясное указание имени автора не оставляют никаких сомнений в том, что настоящая поэма принадлежит главе шейхов Туркестана – Ходжа Ахмеду Ясави.

В результате исследования данного произведения можно сделать следующие выводы:

1. ***«Кисса-йи Ну‘ман ибн Сабит»*** представляет собой законченное по форме и содержанию произведение, которое в одних изданиях [например, казанское издание – Н.Ж.] дано четверостишиями, разделенными друг от друга, а в других ошибочно было включено в состав подобной по ритме поэмы, полностью отличающейся от него по своему содержанию.

2. Данное произведение приписано Ходжа Ахмеду Ясави и раскрывает неисследованные грани его наследия.

3. Дидактическо-назидательное содержание данного произведения и применение в нем общепринятого фольклорного жанра дают основание утверждать, что оно применялось устадами и шейхами в качестве руководства для воспитания подрастающего поколения в духе честности, порядочности, уважения к чужой доле и преданности своим предкам.

4. Его содержание свидетельствует о том, что наши предки, проживавшие в регионе Центральной Азии, высоко ценили такие черты людей, как честность, правдивость и, помимо них, придавали особое значение происхождению человека, а также заботились о генетическом здоровье людей как гаранте сохранения и процветания общества.

5. Оно служило распространению ханафитской школы суннитского толка в регионе Центральной Азии, воплощению и утверждению в произведениях мистического содержания основных ханафитских правил.

6. В образе шестилетнего отрока обладающего незаурядной одарённостью, воплощается идея о том, что духовно богатое поколение способно спасти общество от всяких бедствий и пропасти. Назидательное содержание поэмы пробуждает любовь в сердцах читателей к знанию и науке, без которых не может быть обеспечено развитие и процветание любого общества. Именно предпочтением

духовного богатства перед материальным объясняется подъём цивилизации на Востоке, ставшей одним из истоков европейского ренессанса.

7. Поэма служит воспитанию народа, и особенно молодёжи в духе уважения и любви к богатому духовному наследию предков, к основателю ханифитской школы фикха и утвержденным в ней морально-правовым нормам. Сегодня, когда не только имеется реальная опасность, но и извне делаются явные попытки внедрить экстремистические идеи в сознание людей, настоящее произведение приобретает особую значимость, т.к. служит предотвращению попадания молодёжи в сферу влияния чуждых нам идеологов, проповедующих возврат к временам халифата или модернизирующих Ислам нововведениями, не соответствующими местным условиям и менталитету народов Центральной Азии.

8. Наличие в поэме некоторых отклонений от общепринятых литературных норм не умаляет её значения. Наоборот, и сегодня благодаря своему назидательному содержанию поэма приобретает актуальную значимость в духовном обогащении людей, что даёт полное основание использовать её в качестве вспомогательного учебного материала в общеобразовательных школах.

9. ***«Кисса-йи Ну‘ман ибн Сабит»*** является одним из источников, написанных на доступном языке народов Центральной Азии, в котором описаны такие общечеловеческие ценности как честность, порядочность, забота о подрастающем поколении, уважение к взрослым, овладение основ знаний и т.д.

Использованная литература:

1. Ходжа Ахмад Ясавий. *Девони хикмат.* Рукописи ЦВР им. Абу Райхана Беруни, Инв. №№ 377, 1564, 3966, 5716, 6874, 7596, 7698, 12232 ... Все привлечённые к данной статьи рукописи (19 экз.) переписаны на территории Центральной Азии.

2. Ходжа Ахмад Ясавий. *Девони хикмат.* Литографии под инв. №№ 167, 168, 4662, 4668, 4670, 9248, 9453, 11055, 12734, 13238, 14488... ЦВР им. Абу Райхана Беруни. 18 из привлеченных к данной статьи 38 книг издано в Ташкенте, девять – в Константинаполе, шесть – в Казане и пять – в Бухаре.

3. Фахруддин ‘Али Сафи. *Рашахат айни-л-хайат.* ЦВР им. Абу Райхана Беруни, Рукопись инв. №№ 83, 100, 396, 1788, 1895, 1908, 2195, 2155/II ...

4. ‘Абдуррахмон Джами. *Нафахату-л-унс.* Рукописи ЦВР им. Абу Райхана Беруни под инв. №№ 633, 634, 1331/II, 1785, 2136, 2155/I, 2996.

5. ‘Алишер Навои. *Насайиму-л-махаббат.* Рукописы ЦВР им. Абу Райхана Беруни под инв. №№ 857, 1828, 3415, 5420.

6. *Тазкират ал-авлийа.* Рукописы ЦВР им. Абу Райхана Беруни под инв. №№ 865, 866, 870, 1529, 1613, 2004,4267/III.

7. Сулаймон Боқирғоний. Боқирғон китоби. – Ташкент: Ёзувчи. С.41–46.

8. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. Издательство Ленинградского университета, 1966.

9. Ходжа Ахмад Ясави – наш духовный отец. – Ташкент, 1993.

10. Евгений Березиков. Святые лики Туркестана. – Т.: «Камалак», 1991.

11. M. Fuad Koprulu. Turk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar. Istanbul: Matba‘a-i Amire.

12. Dosay Kenjetay. Hoca Ahmet Yesevinin Ahlak Falsefesi. Ankara, 2003.

13. Йасауи Х.А. Дивани Хикмет. Қазан, 1904; Алматы, 2001.

14. Yesevilik bilgisi. Ankara. 1998. Ahmet Yesevi vakfı Yayınları-6. Hazırlayanlar: Prof. Dr. Gemal Kurnaz., Prof. Dr. Mustafa Isen., Prof. Dr. Mustafa Tatsi. 510 б.

15. Суфизм в Центральной Азии / Составитель и ответственный редактор А.А.Хисматулин. – Санкт-Петербург, 2001.

Мейірманов Аманжол
Философия, саясаттану және дінтану институты
аға ғылыми қызметкер

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫНЫҢ РУХАНИ АДАМГЕРШІЛІК МӘН-МАЗМҰНЫ

Қожа Ахмет Ясауи – жалпы түркілік мәдени және дүниетанымдық кеңістіктегі ішкі тұтастықты қалыптап, исламдық құндылықтарға негізделген философиялық-этикалық ар-ождан ілімін жүйелеген рухани тұлға.

Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауидің кесенесі және ондағы жәдігерлер адамзат қолынан шыққан ортағасырлық сәулет және бейнелеу өнерінің ғажайып туындысы. Онда ертеден келе жатқан жергілікті құрылыс дәстүрі мен қолөнер шеберлігі сол заманның ең озық жетістіктерімен ұштастырыла пайдаланылған, сонымен қатар, ол мәңгілік рухани құндылықтарды исламдық мән-мазмұнмен байыта паш етіп тұрған нысанға айналған.

Қожа Ахмет Ясауидің хәл ілімі, хикмет дәстүрі – адамның ар-ождан үні, жеке тұлғаның өз ішіне үңіліп, өз бойының мінін түзететін ар ілімін қалыптастыруымен, осы ұстаным арқылы қоғамның сауығуын қамтамасыз ете білуімен ерекшеленді. Рәміздік мәнге ие жәдігерлерді зерттеу арқылы адамның эстетикалық талғамы мен танымын, мәдениеті мен әдет-ғұрпын пайымдаймыз, осы арқылы адам өзінің қоршаған ортасын, тұрмыс салтын, қоғамды, бүкіл болмысын уақыт пен кеңістіктің ауқымына симайтын рухани әмбебап мәнділіктермен толтырғанын көреміз. Рухани тәжірибелер үрдісінде өмір сүру үшін этностар дүниетанымдық принциптерін мәдени архетиптік, көркем рәміздік формада құрады. Олардың рухани жадысы табиғат, кеңістік пен уақыт, моральдық адамгершілік құндылықтар, ел мен жер, намыс пен ар-ождан, тілі мен дін, қасиет-кие сияқты ұғымдарды айқара қамтитын рәміздік құбылыстармен айшықталады. Рәміздің көркемдік-эстетикалық сипатын тану халықтардың рухани және материалдық мәдениетінің ақиқат болмысын айқындайды. Рәміз бен семиотикалық таңбалар арқылы адам кез келген құбылысты қабылдап, оған баға беріп, өз көзқарасы мен ойын білдіре алады.

Қазақ рухани мәдениетінің айшықты үлгісі болып табылатын сәулет ғимараты – Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – айқын, дәл әрі үйлесімді жоспармен салынған ғимарат. Бұл ғимраттағы терең символдық мән, ғибраттық-тағылымдық мағына – адамның Алланы, адамды, әлемді үйлесімді түрде, көркем-образдық тұтастықта, өзіндік ерекше эстетикалық таным-талғаммен қабылдауының үлгісі.

Мәселен, ғимарат жобасында белгілі бір модульдік жүйе өлшем ретінде пайдаланылып, ғимараттың жобадағы және кеңістіктегі өзара үйлесімі, сондай-ақ көлемдердің, тарам қуыстардың, қанаттардың, терезе және есік ойықтарының, күмбездердің, аркалардың, сталактиттердің өлшемдері мен тепе-теңдіктері белгіленіп отырғаны белгілі. Қожа Ахмет Ясауи сәулет ғимараты – аса үлкен порталды-күмбезді құрылыс. Оның ені – 46,5 м, ұзындығы – 65 м. Ғимараттың орасан зор порталы (ені – 50 метрге жуық, порталдық аркасы – 18,2 м және биіктігі – 37,5м) және бірнеше күмбезі бар.

Кесененің жалпы архитектуралық құрылымдық жобасы мен композициясын қарастыру бұл құрылыс – мұсылмандық дәстүрдің қалыптасуының кіндік орталығы болғанын көрсетеді. Бұл сәулет ғимараты, барша жәдігерлерімен бірге ғасырлар бойы дәстүрлі Исламның жасампаздық рухын, асыл мұратын әйгілеп тұрды.

Сондай-ақ, Исламның түркі дүниетанымын жасампаз мән, өскелең мазмұнмен байытқан асыл қасиетін баяндайтын ашық кітабы болып табылады [1, 1-200 б.].

Осынау зор діни-ғұрыптық, рухани-ағартушылық кешеннің бүкіл құрылымдық тұтастығымен қатар, көркем безендірілуінің өзінен, яғни ою-өрнектерінде таңбаланған терең мағыналы Құран аяттары, Пайғамбар хадистері мен халық даналығынан Дәстүрлі Исламдағы басты қағида, негізгі ұстанымды көреміз.

Ғимарат кесене аталғанымен, ол қоғамның діни рухани-ағартушылық сұраныстарын жан-жақты қамтуға арналған кешенді құрылыс – Тәккиенің қызметін атқарған.

Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі Көреген Әмір Темір заманынан қалған құнды жәдігерлердің бірегейі қазандық бөлмесінде тұрған қасиетті Тайқазан. Бұл қазан 1399 жылы 25 маусымда (*хижра* 801 жыл, 20-шауал), Түркістан қаласының батысында, 27 шақырым жерде орналасқан Қарнақ елді мекенінде құйылған. Қазанның салмағы 2 тонна, сыйымдылығы 3 мың литр, биіктігі – 1,60 м, диаметрі – 2,42 м. [1, 126-б.]. Жалпы формасы жүрек пішініне ұқсас және қазақтың дәстүрлі қошқар мүйіз оюларының нәзік үйлесімді иірімдерінен тұратын қазандағы өрнектер Ахмет Ясауидің хәл, яғни жүрек ілімінің мағынасына меңзейтіндей. Осы жүрек пішіні мен қошқар мүйіз оюларының саналуан композициясын кесенедегі лауха, қазанның тұтқасы, шырағдандар, есік алқасы, т.б. көптеген заттардан көріп, оларға тән ортақ ұлттық нақыштағы біртұтас идеялық бірлікті, көркемдік талғамды, эстетикалық танымды аңғарамыз. Жүректің рәміздік мән-мағынасын ашу, Ясауи ілімінің, жалпы сопылық ілімнің, исламның рухани мазмұнының кілтін табу екенін осыдан көреміз. Зерттеушілер арасында Тайқазан атауындағы «Тай» сөзінің шығу төркіні түркі, монғол халықтарында жылқы малының киелі саналып, құрбандық шалу рәсімінде пайдалануына байланысты туындаған деген пікір бар [2, 114-115 б.]. Алып қазан құю ұсталардың зор шеберлігі мен үлкен қажыр-қайратын, көп жұмыс күшін және олардың бір мақсатқа жұмылған рухани тұтастығын қажет қылған жұмыс. Тайқазанның бүкіл құрылымы, формасы, нақышты өрнектелуі, эпиграфикалық жазулармен жабдықталуы аса шеберлікті, көркем-эстетикалық таным-талғамды қажет етеді. Сонымен қатар, осыншалықты терең мән-мазмұнның туындыда композициялық үйлесім, көркемдік шешім табуы – шебердің сопылықтың рухани ілімін иеленген кемел тұлға болғандығынан хабар береді. Оны жасау шеберлердің рухани ұстаз – пірдің жетекшілігімен ортақ мақсатта топтасып, рухани бауырластықтың ішкі тәртібіне қалтқысыз бағынуы нәтижесінде ғана іске асуы мүмкін. Кәсіптік негіздегі тариқат бірлестігінің мүшелері өзінің кәсібін, мәселен ұсталықты пір-ұстаздың жетекшілігімен шебер меңгерген [3, 70 б]. Ал, олардың ұстаздары осы аймақта рухани ықпалы зор Ясауи тариқатының шейхтары болған. Ұста ‘Әбділ ‘Әзиздің өзі де Ясауидің хәл ілімінен нәр алып, жергілікті мұсылмандық дәстүр аясында ұсталық құрғанын Тайқазанның символдық мәнінен, көркемдік ерекшеліктерінен, құрылымынан аңғаруға болады. Кәсіптік негізде топтасқан тариқат мүшелерінің әртүрлі шеберханалар айналасында топтасқаны, осы тариқат мүшелерінің кәсіби білімі мен біліктілігін рухани тәрбиемен ұштастыра қабылдайтын дәстүрі белгілі. Ортағасырлық шеберханалардың рисала жарғыларында ұста мен шәкірттің орны, олардың өзара және қоғаммен, тұтынушымен қарым-қатынасы жан-жақты сипатталған. Ұста шәкіртін шеберлікке баулумен қатар, діни білім беріп, кәсіпті киелі деп танытып, адалдыққа, қайырымдылыққа, адамгершілікке тәрбиелеген. Шеберханалардың ережелерінде рухани ілімнің негізі ретінде ислам шариғаты,

тариқат қағидалары, діни сопылық практиканы үйреніп, орындау бекітілген [4, 223-224 б.]. Кәсіби шеберлік пен рухани практиканың ұштасуы адамның жан-жақты дамуына игі ықпалы тиген.

Кесенедегі Тайқазан «сақтық» типтегі қазанға жатады. Алып қазан жасау көне сақ, ғұн, үйсін дәуірлерінен жалғасып келген дәстүр екенін деректер мен айғақтар растайды. Елдік санасы биік, отбасылық құндылықтарды жоғары ұстанған осынау социумдар үшін қазан – мемлекетшілдіктің, береке мен бірліктің, молшылықтың, елдіктің нышаны болған [5, 208 б.]. Мұндай алып қазандар, заманында билеушілердің, лауазымды әскер басылардың қабіріне қойылған. Қазан қою дәстүрінің XII-XIII ғасырларда көшпенді қыпшақ тайпаларының ру, тайпа басшыларының жерлеу орындарында ең қажетті белгілерінің бірі болғанын археологиялық зерттеулер дәлелдеп отыр [6, 192-201 б.]. Бұл қабір иесінің ауқатты, жоғарғы топтан болғанынан хабар береді дейді ғалымдар. Ал, Геродоттан жеткен аңызда «сақтардың Ариант есімді патшасы жауынгерлерінің әрқайсына жебелерінің бір-бір ұшынан алып келулерін бұйырады. Сосын оларды балқытып, алып қазан құйдырады». Мұны жасауға сансыз жауынгер ат салысып, алып келген жебесінің ұшы қазанның бөлінбес бөлшегіне айналғандай, өзі де тайпаның ажырамас мүшесіне айналып, қауымының бірлігінің, беріктігінің кепілі болып отыр. А.К. Акишев «әрбір садақ ұшынан құрылған қазанның салмағын халықтың санының символына, ал формасы мен орналасқан жерін әлем орталығы символына балайды» [7, 105 б.]. Көшпенді жауынгерлерінің жорық кезінде алып жүретін үлкен қазандары болғаны белгілі. Бірақ, мына қазанның жасалуы да, қызметі де ерекше. Қазан сыртындағы жазулардың бірінші қатарында жазылған Құранның Тәубе сүресінің он тоғызыншы аятының үзіндісінен және Пайғамбар (с.ғ.с) хадисінен оның суға арналғандығын аңғаруға болады. Аяттың Қазақша мағынасы: Аса Мәртебелі, Құт-берекенің иесі Алла айтты: «Сендер хажыларға су беру, Месжід Харамды жөндеуді [Аллаға, ахирет күніне иман келтіріп, және Алла жолында күрескен кісі сияқты] көресіңдер ме?» аят. (9:19-аят.) – десе, хадисте былай делінген: Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «Кімде-кім Алла Тағала үшін су құятын ыдыс жасаса, Алла Тағала жұмақта оған арнап хауыз дайындайды» [1,127 б.]. Бұл жердегі әңгіменің астары халыққа, адамдарға қызмет қылуды, елдің әжетіне жарауды меңзеп, Құдайға құл болудың мәнісі – адамдардың бірін бірі алаламай, дініне, ұлтына қарамастан қайырымдылық, қамқорлық жасауында екендігін аңғартады. Қазан сыртындағы аса көркем араптың гүл өрнекті сулс және куфи үлгілерімен жазылған үш белдеудегі жазуда оның шайхылардың сұлтаны Ахмет Ясауи кесенесіне арналып жасалғаны туралы айтылады: Аудармасы: Бұл су құятын ыдысты ислам Шайхысы, әлемдегі шайхтардың Сұлтаны, Шайх Ахмет Ясауидің (Алла ол кісінің әзіз рухын киелі қылсын!) мазары үшін жасауға ұлық әмірші, көп елдің тізгінін қолына ұстаған, Рахымды Патшаның [Құдайдың] айрықша қамқорлығын иеленуімен ерекшеленген Әмір Темір Көреген бұйрық берді. Алла Тағала оның билігін мәңгілік етсін! Жиырмасыншы шаууал, сегіз жүз бірінші жыл/25 маусым, 1399 жыл. Екінші қатар жиырма картушқа бөлініп, оның екеуінде шебер: «Құдайдың қамқорлығына үміт артқан Әбділ Әзиз Шарафутдин Тебризи» деп өз есімін жазып қалдырған. Қалған жерлерінде: «Мубарак бад» – «Құтты болсын!» деген тілек сөз жазылған [1, 128 б.]. Үшінші қатарда «*куфи*» жазу үлгісімен жиырма екі рет қайталанып: – «Байқаңдар, Бүкіл жаратылыстың иесі Алла!» деген сөз берілген [1, 129 б.] Мұны Абайдың тілімен айтар болсақ: «Адам ғапыл дүниені дер менікі. Менікі деп жүргеннің бәрі Оныкі! Тән қалып, мал да қалып, жан кеткенде, Сонда ойла, болады не сенікі?». Адамның иелігіндегі мал-мүліктің бәрі Құдайдікі екендігінің дәлелі – адамның дүниеге құр алақан келіп, дәл

солай қайтуы. Осыған орай Шәкәрім қажының: «Шаранамен туып едің, Бөз оранып өтесің. Бір сағымды қуып едің, Қай уақытта жетесің? Қанша дәулет жиып едің, Бәрі қалды, нетесің. Мал үшін жан қиып едің, Қайтіп алып кетесің?» [8, 283 б.]– деген сырлы сөздері бар. Адам баласы тіршілігінде тұтынатын, қажетіне жарататын игіліктердің бәрі Жаратушының белгілі бір уақыт ішінде пайдалануға берген аманаттары. Демек, денсаулық, мал-мүлік, отбасы, Отан, бақ-дәулет басқа да бүкіл игіліктерге жасалған қиянат Құдайдың аманаттарына қиянат болып табылады. Тарихи деректерде Әмір Темірдің шеберлерді жаулап алған жерлерден алып келгені айтылады. Үлкен территориялар мен көптеген елдер мен ұлттардың Әмір Темір қоластында топтасып, еңбектенуі бірқатар мектептердің металл өңдеудегі шеберліктері мен тәжірибелерінің алмасуына ықпал еткен [9, 525 б.]. Ең ғажабы шеберлердің ортақ іске жұмылуына Ясауидің сопылық ілімінің елеулі ықпалы айқын. Себебі, олардың жасаған туындылары шеберлердің ұлтына қарамастан, жергілікті құндылықтарға рәміздік белгілерге, архетиптерге негізделген. Рухани ілімнің құдіреті сонда ол сан ғасырлық рухани құндылықтарды жаңғыртып мәнге толтырып, адамдарды да ортақ мақсатқа жұмылдырды. Әралуан мәдениеттің өкілдері бола тұра шеберлер өз кәсіби шеберліктерін рухани іліммен байыта қолдану арқылы жалпыадамзатқа ортақ рухани мәні бар туындылар жасай білуі руханияттың әмбебаптығының нақты мысалы. «Мәдениет – құндылықтар мен мән-мағыналар әлемі, себебі символизация үрдісі – адамзат мәдениетінің табиғи байланысы оның дамуы мен ұғымын ашатын көкжиегі» [10, 138б.] деген А.Я.Гуревич «Мәдениеттің универсалды категориялары өзінің туындауында барлық құбылысты қамтиды. Бұлар, сонымен қатар адам санасын анықтайтын категориялар. Кеңістік, уақыт, өзгеріс пен себептілік, тағдыр, сана сезімнің жоғары сезімге қатынасы, жеке мен жалпыға қатысы секілді шындықтың ұғымы мен формасын қабылдауы туралы айтып отырмыз» дейді [10, 15 б.]. Мұнда автор категорияларды мәдениеттің маңызды семантикалық «инвентарь» бөлігін құрушы деп біледі.

Рәмізді мәдениеттің семиотикасы тұрғысында сараптаған Ю.М.Лотман: «Мәдениет тарихының барлық материалдары әлеуметтік кодтар жүйесі мен ауқымды ақпараттар тұрғысынан талдануы мүмкін, яғни бұл ақпараттарды белгілерде бейнелеп, ұжымға жеткізуге мүмкіндік береді» [11, 31 б.] дейді. Олай болса, Ю.М.Лотманның пікірінше «рәміз әлеуметтік кодтың маңызды факторы», «рәміз мәдениеттің жадысы» бола отырып, әлеуметтік-мәдени мұраларды жинақтаушы, сақтаушы және жеткізуші болып табылады.

Пайдалынған әдебиеттер:

1. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Құрастырушылар: Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек, С. Моллақанағатұлы, т.б. Алматы, 2009. 200 б.

2. Мұстапаева Д. Асыл мұра – қасиетті тайқазан. Алматы: «Арыс», 2008. – 200бет.

3. Бретаницкий Л.С., Веймари Б. Искусство Азербайджана IY-XYIII веков. М.: Искусство, 1976. – 232 с.

4. Гаврилов М. О ремесленных цехах Средней Азии и их статутах-рисоля // Известие Средне-Азиатского комитета по делам музеев и охран памятников старины, искусство и природы. Ташкент, 1928. – С. 225.

5. Шәлекенов У.Х. V-XIII ғасырлардағы Баласағұн қаласы. – Алматы: Жібек жолы, 2006. – 248 б.

6. Швецов М. Л. Котлы из погребений средневековых кочевников// Советская археология, 1980. – N 2. С. 201.

7. Акишев А.К. Искусство и мифология саков. – Алма-ата: Наука, 1984. – 118 с.

8. Шәкәрім. Иманым. – Алматы: 2000. – 321 бет.

9. Тимуридский Ренесанс // Тамерлан. Эпоха. Личность. Деяние / сост. Р. Рахмалиева. – Москва, 1992. С. 525-531.

10. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 363 с.

11. Лотман Ю.М. К проблеме типологии культуры // Труды по знаковым системам. – Тарту: Тартуский университет, 1978. – 166 с.

Байжұманов Болат
Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ
Оқытушы

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІ АРҚЫЛЫ ЖАСТАРДЫ ПАТРИОТТЫҚ СЕЗІМГЕ ТӘРБИЕЛЕУ

Қожа Ахмет Ясауи ғұлама ғалым, әулие екені бәрімізге аян. Ғалым ислам ілімі жолында тәлім-тәрбиеге көп мән берген, исламдық руханияттық ұстанымдарды қалыптастыруға зор еңбек сіңірген. Сондықтан да оның ілімінің қоғамдағы жастарды инабаттылыққа, мейірімділікке, отбасылыққа тәрбилеуде мәні зор.

Қожа Ахмет Ясауидің танымалы «Диуан-и хикмет» («Ақыл кітабы») атты еңбегін әрбір адамды имандылыққа, ізгілікке, жоғары адамгершілік қасиеттерге жетелейтін құдіретті күш, айқын бағдарлама деуге болады. Қожа Ахмет Ясауи әрбір адамның қадір-қасиетін, өмірде алатын орнын оның ішкі жан дүниесінің тазалығымен өлшейді. Адамның өз бойындағы ізгі адамгершілік қасиеттерді ұдайы жетілдіріп отыруы немесе бүкіл адамгершілік қасиетінен жұрдай болуы сол кісінің имандылығына байланысты деген түйін жасайды. Ал имандылық дегеніміздің өзі Алланың құлына ғана тән, адамгершілік қасиеттерді тәрбиелеп, оны құдай жолына салып отыратын киелі күш деп түсіндіреді. Алла алдында пәк, кіршіксіз болуға шақырады [1]. Ақынның айтуы бойынша, имандылықтың ең басты көрінісі – мейірімді, кешірімді, өзгелерге жанашырлықпен қарау болып табылады. Ғұлама ғалымның еңбектерін оқи отырып, жастардың ішкі жан-дүниесі түрлі теріс ой-пиғылдардан, жаман ниеттерден таза бола алады. Жастардың бойындағы осы қасиеттер олардың басқа да адекватты қасиеттерді қалыптастырады. Әсіресе, еліміздің егемендігі мен тәуелсіздігінің қадірін терең түсіну, елдің бейбітшілігі мен келісімділігін қамтамасыз етуге ниеттену сияқты қасиеттерге ие бола алады.

Қожа Ахмет Ясауидің бүгінгі ұрпаққа жеткен, жастардың оқуына түсінікті оймен жазылған көлемді шығармасы – «Диуан-и хикмет» алғаш рет 1878 ж. жеке кітап болып басылып шығады. Содан кейін ол Ыстамбұл, Қазан, Ташкент қалаларында бірнеше қайыра басылады. Соның бірі 1901 ж. Қазанда жарыққа шыққан Тыныштықұлының қазақтарға арнаған нұсқасы болатын. Төрт тармақты өлеңмен жазылған бұл шығармасында ақын өзінің бала күнінен пайғамбар жасына келгенге дейін өмір жолын баяндайды, тіршілікте тартқан азабын, көрген қайғысын айтады, бұхара халыққа үстемдік жүргізуші хандардың, бектердің, қазылардың жіберген кемшіліктерін, жасаған қиянаттарын сынайды, бұл фәнидің жалғандығын білдіреді. Осындай ғұлама ақынның өз өмірінен мысалдар арқылы келтіретін өмірлік мәнді оқиғалары жастарға терең ой туғызып, туған елге деген, елдің болашағына деген, әділетсіздікке қарсы сезімдердің туындауына күшті әсер етеді.

Ұлы ақын, пәлсапашы Қожа Ахмет Ясауи жергілікті халықтың салт-санасы мен сенім-нанымына, әдет-ғұрпына қайшы келмейтін діни-мистикалық мектептің негізін қалаған. Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығы сопылық ағымның түркілік

дәстүріне даңғыл жол салды. «Ислам дінін тек араб тілі арқылы ғана тануға болады» деген түсінікті теріске шығарып, сопылық әдебиет ұстанымдарын көне түркі әдеби тіл – шағатай тілінде сөйлетті. Қасиетті кітаптың арабша мағынасын толықтай түсіндіру, шариаттың қыр-сырын, дін қағидаларын қалың қауымға өз тілдерінде тереңнен таныту мақсатында хикметтерін жергілікті халыққа жақын айшықты поэзия тілімен жазды. Қожа Ахмет Ясауи түркі тілінде жатық әрі бейнелі жыр жазудың үлгісін жасап, түркі тілдерінің көркем шығармалар тудыру мүмкіндігінің мол екендігін дәлелдеді. Оның жазба әдебиет үлгісіндегі шығармалары түркі топырағында ертеден қалыптасқан суырыпсалмалық дәстүрдегі әдебиетке жаңа серпін, тың мазмұн алып келумен қатар, оны түр жағынан көркейтіп, кемелдендіре түсті. Сөйтіп, бұрыннан дидактикалық сипаты басым түркі әдебиеті насихаттық ой тұжырымдармен толыға түсті. Ол фольклор мен жазба әдебиеттің өзара жақындасуының, толысып, көркеюінің дәнекері бола отырып, Шығармашылық әдебиетінде ертеден қалыптасқан, Құран Кәрімде баяндалатын тарихи аңыздар мен пайғамбарлар, әулие-әнбиелер жөніндегі әпсаналарды хикметтерінде ұтымды пайдаланды [2]. Осындай мәнді өсиеттері мен ғалымның пәлсапалық ой, идеялары жастарға ой салары анық. Елдің қадірін, жердің қадірін сыйлауға бағытталған пәлсапашының ұстанымы жастарда патриоттық қасиеттер мен патриоттық сезімдер қалыптастырады.

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуан-и Хикмет» шығармасынан қазақ халқына, ертедегі мәдениетіне, әдебиетіне, тарихына, этнографиясына, экономикасына қатысты бағалы деректер табуға болады. Сондықтан жастарды жаман ойлармен уландырмай, өз елінің, өз халқының өткен өмірі мен болашағына дұрыс жол бағыттайтын аса құнды еңбек болып табылады.

Жоғары оқу орынына жаңа келген, мектеп оқушысының жоғары биіктерге қадам басу алдында, діни-исламдық ілімдер негізінде жаңа қасиеттер қалыптасуы қарқынды жүреді. Сондықтан, мен педагогикалық іс-тәжірибемде студенттермен оқу-тәрбие ісін жүзеге асыру барысында, Қожа Ахмет Ясауидің әр хикметінен мысалдар келтіре отырып, жастарға әуелі ақынның идеясын ұсынуға тырысамын. Оған қоса, 1093 жылы туылған түркістандық ғұлама, әулие Қожа Ахмет Ясауидің еңбектері мен ұлағатты өсиеттері жастардың дер кезінде дұрыс бағытта бағдарлануына мәні зор.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қазақ әдебиеті. Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2010.
2. Мұхтар Әуезов энциклопедиясы. Алматы: «Атамұра» баспасы, 2011.

Құмар Асқар
Шәкәрім атындағы Семей қаласының мемлекеттік университеті
аға оқытушы, тарих магистрі

СОПЫЛЫҚ ЖӘНЕ ШӘКӘРІМ ӘЛЕМІНІҢ «ҮШ АНЫҒЫ»

Жетпіс жылдан астам қазақтың бай мұрасы тұншығып жатты. Бұл сөз айта айта жауыр болары анық. Ендігі мақсат сол мұраны қалай түсінеміз? Қалай ортамызға алып келіп, әрі қарай қалай дәріптей аламыз? Ол аздай анау сопы, мынау сопы деп бетке қара дақ жағып, білместіктің ісін жасап жатамыз. Білім жоқ жерде сенім болмайды. Мұны әлемдік мүйізі қарағайдай ғалымдар да діни сенімсіз ғылым дамымайды деді. Осы ретте біз Шәкәрімді тілге тиек етпей кете алмаймыз.

Шәкәрім әлемі. Қазіргі таңда жарқ етіп шыққан Шәкәрім «әлемінен» табатын дүниеміз – жырға малынған сырлы сөз құдіретінің құпиясын ашу, тереңіне жету. Олай болса, қайта оралған арысымыздың ішкі жан дүниесін өскелең ұрпаққа жеткізу көкірегі көзі ояу, рухани байитын азаматтардың борышы деп білемін.

Шәкәрімнің 30 жыл «құрқұдықта» жатуы, оны ақтап, 30 жыл тағы «тұншықтырып» тастауы деген әңгімені ендігі кезекте айта бермей, өмір сүрген кезеңі көтерген мәселелер мен оның шығармаларының рухани құндылығын зерттей түсу алдағы міндет.

Ең әуелі Абай Шәкәрімге қырықты алқымдадын оған дейін адам білімін толық жинап, ақыл-ойы жағынан толысу керек деп, қаражаттан қиналмайтындығын жеткізді.

Шәкәрім 1906 жылы жолға шығады. Енді бір сәт Шәкәрім атамыздың өзіне сөз берейік. «Сол сапарда, неше ұлттың ғалымдарымен сөйлесіп, пікір алысып, керек кітаптарды алдым. Ол кітаптарды посылка етіп, Семейдегі Әниярдың атына жіберіп отырдым. Стамболда тарих қорларын сақтайтын орындарда болып, ары бара жатқанда 13 күн тарих ақтардым. Ертедегі Шығыс ақын-жазушы, ойшылдарын түгелдей алдым. Гомерден бастап Грек халқының ойшыл-философтарының шығармаларын, Батыс философтарының шығармаларын, ертедегі Түрік ғалымдарының жазған шығармаларын, әр елдің лұғаттарын, Америка жазушыларының шығармаларын алдым.

Демек, менің бұл сапарым көкірек көзімді ашып, аңсаған арманыма қолым жеткен сапарым болды! Бұ да Абайдың маған ақыл-кеңесінің жемісі. Стамболдан Меккеге бардым, оның тарихи орындарында болып, көп қажеттерімді таптым. Мединаға бардым. Одан Араб халқының ескі замандағы Мұхаммед пайғамбардан 20 жылдай бұрын болған Абу Суфйан сияқты ғалымдардың шығармаларымен танысып, кітаптарын алдым» дейді [1, 171-б.].

Қазақтың түпкі атасының жайын білмек болып әр түрлі жұрттың шежіре кітаптарын оқиды. Оқыған кітаптарының мұсылманшасы: Табари «Тарих ғумумий», «Тарих ғұсмани», «Тарих анттар ал-ислам», Нәжеп Ғасымбектің «Түрік тарихы», Әбілғазы Баһадұр ханның жазған «Шежіре-и түрік» және әртүрлі кітаптардан алынған сөздер белгілі тарихшы Әбілғазының (1603-1663) «Шежіре-и түрік» («Түрік шежіресі») атты еңбегін мұқият оқыған. Еңбек 1725 жылы француз, 1770 жылы орыс тіліне аударылған. 18 ғасырда неміс, ағылшын, түрік тілдерінде басылып шыққан. Шығыс тіліндегі нұсқасы 1826 жылы жарық көрген. Шәкәрім шамасы осы басылымды пайдаланған. Орысша кітаптардан оқығаным дейді Шәкәрім Радловтың ұйғыр туралы (К вопросу об уйгурах), Аристовтың түрік нәсілі туралы, дүниедегі әртүрлі жұрттың шежірелерінен орысшаға көшірілген сөздері. Оның ішінде түріктің ең ескі замандағы шежіре кітаптары «Құтадғу білік», «Кошо қайдам» деген кітаптардың сөзі. Және қытайдың Юань-Чао-Ши деген жазушысының сөзі және араб, парсы, Рум, Еуропа жазушыларының сөзі. Бұл жазбалардан анықталатыны Шәкәрім тарих қойнауына, құпия сырына үңілместен бұрын әсіресе Шығыс елдері туралы өз заманына дейінгі және сол кезде айтылған, қалыптасқан ғылыми, тарихи пікір тұжырымдармен жақсы таныс болған, көп ізденген, оқығандарын ой елегінен өткізген, мақсат-міндеттерін анықтап алған. Ол сонымен қатар араб тарихшы ғалымы Ибн ал-Асирдің, Ибн Халдунның орыс ғалымдары-тарихшылар Левшиннің, Березиннің, Спасский, Маевскийлардың еңбектерін оқыған. Тарихшы ғалымдардың, жазушылардың кітаптарын зерделеп оқып, терең зерттеп, мол мағлұмат жинап, тұңғыш қазақ шежіресін жазуға кіріскен. «Түрік, қырғыз, һәм хандар шежіресі» Шәкәрімнің тұңғыш жарық көрген еңбегі. Оны жазу жұмысымен көп жыл бойы шұғылданып, зор еңбек еткен (1877 жылдан

1911 жылға дейін, 34 жыл). Орынборда 1911 жылы басылып шыққан еңбектің көлемі 114 бет. Мазмұны терең, ой нысанасы айқын, композициялық жағынан біртұтас, жүйелі жазылған еңбекте Адам ата мен Хауа анадан бергі шежіре жолына барлау жасалынған. Кітап «Шежіреден бұрын», «Шежіре басы», «Қазақтың қайдан шыққаны», «Хан шежіресі», «Шыңғысхан шежіресі», «Стамбулдағы түрік нәсілі», «Сарт», «Өзбек», «Ноғай», «Башқұрт», «Қалмақ hәм телеуіт», «Түрікмен», «Яқұт», «Оранхай», «Енисейдегі түрік», «Күншығыс Түркістандағы түрік» деп аталатын ірілі-ұсақты бірнеше тараудан тұрады. Кітап соңында оның «Мақсұт» «Қазақ», «Насихат», «Тағы сорлы қазақ», «Қош» деп аталатын өлеңдері берілген [2, 3-б].

Қазақтың сахарасын бөле жармайсын, әрине еліміздің шығысына осындай деректерді арқалап келген Шәкәрімнің бойына жинаған барлық білімі осылай жинақталды.

Адам бойына рухани және материалдық құндылықтарды тек өзі жинақтайды, оған әсерін тигізеді. Бұл дүниені Шәкәрім бабамызды қозғай келе, «Үш анық» философиялық трактатына соқпай кете алмаймыз. «Үш анықты» саралай келе, Шәкәрім шығармаларын санаға тоқуымыз керек. Бұл күрделі дүние, десе де адамзатты, әлемді қоршап тұрған болмыс көріністерін «Үш анық» кеңінен қамтиды. Жалпы Шәкәрім шығармаларын оқу үшін адам рухани дайындалу керек сияқты.

Әуезовше айтсақ, «Ел боламын десең, бесігіңді түзе» дегенін Шәкәрімнің анық деп көрсеткен философиялық тұжырымдамаларынан бастау керек сияқты. Сонда адамның бала кезінен-ақ ұждан, ұят, ар мәселесін санаға тоқыту керек болып шығады ғой. Ар, ұяттың «әліппесі» деп нені тануға болады? Шәкәрімге дейінгі рухани дайындықты неден бастау керек? «Шәкәрімше», осы сауалдардың жауабын ғалымдардан сұраймын. Бұл алдағы уақыттың еншісі.

Сонымен *«Үш анық»* деген не? *Бірінші анық* – барлық табиғат құбылыстары, белгілі бір тәртіпте, жүйелілікте жүзеге асатын дүниенің даму заңдылықтары, яғни ешқандай кездейсоқтықсыз даму жаратушының туындысы. Болмыстың заттық көрінісі. *Екінші анық* – өлімнен кейінгі тіршілік, жан өлмейді. Шәкәрімнің дүние танымын зерттеушілердің айтуынша, бірі – Шәкәрім жан мен рухты бөліп қарайды дейді, өйткені Шәкәрім рух ол жан емес, ол адамның таза ақыл (арлы ақыл) ойымен байланысты қасиет деп білді, екіншілері – жан мен тәннің өзіндік денесі бар, жан денесі – рух деп қарастырады. *Үшінші анық* – ол ұждан. Ұждан – дүниенің мақсатты жарасымдылығын жеткізетін, адам жанының мәдениетін жасайтын азық, екі өмірге де керек жанның қасиеті. Бұл қасиет адамның рухымен, ішкі рухани әлемімен байланысты. Ұждансыз адамды елестету мүмкін емес [3, 73-б].

Ұждан – дегеніміз ынсап, әділет, мейірім. «Адам ақиқатты бас көзімен емес, ақыл көзімен көреді» дейді Шәкәрім. Ол «ақыл» деген сөздің мағынасын кеңейте түседі, ақыл адамның ақыл-есін, ой-өрісін, сана-сезімін анықтайды. Адамды адам ететін рухпен нұрланған қасиет. Ұждансыз адамның жүрегін ешбір ғылым, ешбір өнер тазарта алмайды. Ұждан барлық дүниеден биік тұру керек (орысша айтсақ, «совесть выше всего» – авт.) [4, 9-б].

Абай атамыз:

Жүрек – теңіз, қызықтың бәрі – асыл тас,
Сол қызықсыз өмірде жүрек қалмас...
...Достық, қастық, бар қызық – жүрек ісі,
Ар, ұяттың бір ақыл күзетшісі.
Ар мен ұят сынбаса, өзге қылық,

Арын, алқын – бұл күннің мәртебесі [5, 59-б.] – дей келе, ар, ұятты адамның жоғарғы мәртебесі деп санайды.

Жалпы адам баласының ішкі организмінде бағынбайтын дүние – жүрек. «Жүректе қайрат болмаса, ұйықтаған ойды кім түртпек?» демекші, болмыстың материалдық және рухани тетігін жабатын қырлары болады. Жан мен тәннің өзара күресі, жан денесі – рух пен тән денесі – нәпсінің арасында үнемі қақтығыстар байқалады.

Қазіргі таңдағы жастардың, тіпті, жас, кәрі деп бөлмей-ақ адамның бойындағы рухтан басым болып жататын нәпсінің билеуі, соның жетегінде кетуі қынжылтады. Жүректі дір еткізер ғашықтық сезімнің сәттік көріністерін көріп, естіп жатамыз. Бұл сөздің жауабын Абай атамыз былай деп көркемдейді:

Махаббат, достық қылуға
Кім де болса тең емес.
Қазір дайын тұруға –
Бес күндік ғашық жөн емес [6, 173-б.].

Адам бір күндік өмірмен күн кешпейді, Шәкәрім ілімінде ұждан ғылымнан да, өнерден де, білімнен де қасиетті нәрсе. Ертеңгі күнді ойлап, қазіргі жастардың ертең отбасы болып тұруын ойласа, ол – қоғамды қалыптастыратын жол. Қаптап кеткен зинақорлық (ерлі-зайыпты болмаған адамдардың жыныстық байланыста болуы) әрекеттерге бармауды Қасиетті Құранның Исра сүресінде айтады: «Зинақорлыққа жуымаңдар. Өйткені оның, арсыздық, жаман жол екені шүбәсіз» [7, 36-37-б.]. Сондықтан да адам баласын Ислам шариғаттары арсыздыққа апаратын әрекеттерден тиып отырды.

Ұждансыз адам басқа қасиеттердің барлығын зұлымдыққа пайдалануы мүмкін. Міне, Шәкәрім өзінің «Үш анық» концепциясы негізінде «ар ілімін» қалыптастырды. Ар ілімі – ол рухани тазалық жолы. Мақсаты: ішкі тазалыққа жету арқылы хақтықты тануға жол ашу.

Ар, ұят адам өмірінде рухани тазалықты қалыптастыратын негізгі тетік.

Шәкәрім ұжданның шығуын былай көрсетеді: «Мен сол ұждан, совесть қайдан шығып тұр десем, оған жауап жоқ сияқты. Меніңше, совесть – жанның тілегі. Неге десеңіз, жан тіпті жоғармайтын, бұзылмайтын нәрсе, барған сайын жоғарылайтын нәрсе, сондықтан тезірек жоғарылауға себеп керек қылады. Мәселен, таза дене, толық мінез, ой, істер керек қылады» [8, 189-б.].

Содан кейін шығар ұяттың адам өмірінде үлкен роль атқаратыны. Абай атамыз өзінің отыз алтыншы қара сөзінде ұят мәселесне былай дейді: «...кімнің ұяты жоқ болса, оның иманы да жоқ деген. Біздің қазақтың өзінің мақалы да бар: «ұят кімде көп болса, иман сонда» деген. Енді бұд сөзден білінді: ұят өзі иманның бір мүшесі екен. Олай болғанда білмек керек, ұят өзі қандай нәрсе? Бір ұят бар – надандықтың ұяты, жас бала сөз айтудан ұялған секілді, жақсы адамның алдына жазықсыз-ақ әншейін барып жолығысудан ұялған секілді» [9, 121-б.].

Ұят жанның ішкі көрінісі, сыртқы көрінісі адам біреу үшін қиналғанынан көрінбек. Адам жанының қиналысы ақыл арқылы берілмек. Ақыл бар жерде нәпсі қатар, әрі биігірек жүреді. Олай болса, ақыл нәпсіні жеңу керек. Адамның ішкі жан қиналысын көріп, «адамшылығының алдын сол адамға деген махаббатынан көрсетіп, әділет, сезімі арқылы білдірсе, ақылдың жеңгені. Шәкәрім «ақылды жанның мүлкі – әлем» деп түйіндейді, ол дегеніміз – ақылды адамға өзі көрсеткен «үш анықтың» жауабын тауып, рухани әлемі түгенделмек.

Ұят, ар, ұждан – имандылық жолы. Жүрегінде иманы бар адамның ішкі рухани әлемі толығады. Не арқылы толығады, немен толықтыруға болады?

Қазіргі таңда әрбір қоғам мүшесіне ақпарат арқылы танымдық қызметтер жасауға болады. Ұждан артықшылығы мен нәпсінің кемшілік, жамандығын насихаттайтын мәдени-рухани шаралар ұйымдастырылу керек.

Ислам әлемі мен Шәкәрімнің ішкі рухани дүниесінің толығуы ілімде қалыптаспақ. Сондықтан «Ар ілімін» тереңірек үйретер кешенді бағдарлама керек сияқты. Оған педагогика, психология, мәдениеттану, философия, теология, этика т.б. ілім салалары қосылған арнайы мектеп, ғылыми бағыт қою керек сияқты.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Шәкәрімтану мәселелері I. Семей-Новосибирск: Талер-Пресс, 2006.
2. Сіләмұлы А. Шәкәрім шежіресіне 100 жыл //Семей таңы. № 20. 12 сәуір 2011 жыл.
3. Шәкәрім. Ғылыми-педагогикалық журнал. 3 (03), 2006 жыл
4. Омаров Д. Шәкәрімнің «Үш анығы». Дүниетаным. – Алматы: 2008. – 224-бет.
5. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының 2 томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы. – Т. 2: Өлеңдер мен аудармалар. – 2004. – 336-бет.
6. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының 2 томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы. – Т.2: Өлеңдер мен аудармалар. – 2004. – 336-бет.
7. Шентүрк Лүтфи. Ислам дініндегі арамдар және үлкен күнәлар. Анкара: 1998.
8. Омаров Д. Шәкәрімнің «Үш анығы». Дүниетаным. – Алматы: 2008. – 224-бет.
9. Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының 2 томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы. – Т.2: Өлеңдер мен аудармалар. – 2004. – 336-бет.

Алимкулова Салтанат
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
мәдениеттану магистрі, аға оқытушы

ОРТА АЗИЯ МӘДЕНИЕТІ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ЖАМАЛ ӘЛ-ҚАРШИ МҰРАСЫ

Қазақ мәдениетінің діні, ділі, мемлекеттілігі, тұрмыс салтына қатысты өзге мәдениет өкілдерінің жазып қалдырған деректердің объективтігіне қатысты түрлі көзқарастар, ғылыми пікір таластарды туғызуда. Дегенмен Еуразиялық дала арқылы жүріп өткен батыс және шығыс жиһанкездері мен дін таратушыларының, дипломаттарының, саудагерлердің жазба мәліметтері де маңызды екенін ескеру керек. Бүгінгі таңда қазақ халқының мәдениетінің бірегейлігін және басқа мәдениеттермен ықпалдастығын анықтауда тарихи дерек көздерін зерттеу, саралау өзекті мәселе. Орта Азия және Қазақстанға қатысты мәліметтерді көршілес жатқан мемлекеттердің Иран, Қытай, Ресей, Моңғолия, Қырғызстан, Өзбекстан мұрағаттарымен қатар Түркия, Армения, Венгрия, Швейцария, Франция және Ұлыбритания сынды елдерінен парсы, араб тілдеріндегі орта ғасырлармен жаңа заманға қатысты жазба деректер табылған [1]. Шығыс дереккөздерінің мәліметтері тарихи-мәдени зерттеулерде осы күнге дейін сирек қолданылып келді. Олардың ішінде Жамал Қаршының «әл-Мулхақат би-с-сурах» (1302-03 ж. жазылған), Бадр ад-дин Кашмиридің «Раузат ар-ризван», «Матлаб ат-талибин», Мұхаммад-йар ибн Араб Қатағанның «Мусаххир әл-билад», Муқимидің «Зафар-нама», Саййид Рақимның «Та’рих-и Рақими» сияқты және басқа да шығармаларды атап өтуге болады [2, б. 17]. Мақалаға арқау болған Қазақ даласының Жетісу өңірінің төл тумасы Жамал әл-Қарши (Абу-л-Фазл ибн Мұхаммед, 1230-1315 жж., Алмалық), өз заманының елеулі геосаяси, тарихи және мәдени өркендеуді, географиялық және әдеби мәліметтерді, даңқты тұлғалардың ғұмырнамасын қамтыған 1302-1303 жж. жазылған «әл-Мулхақат би-с-сурах» шығармасы. Осы орайда бұл еңбектегі

кездесетін ақпараттардың Қазақстандық гуманитарлық ғылымдар үшін маңыздылығы айтарлықтай зор екенін ерекше атап өту керек. Жамал Қаршидың аталмыш шығармасына алғашқы сілтемені Қазақ хандығының құрылуы туралы мәлімет беретін аса құнды еңбек болып саналатын Мухаммед-Хайдар Дулатидің (1499-1551 жж.) «Тарих-и Рашиди» еңбегінде кездестіреміз. В.В. Бартольд өз мақалаларында бұл еңбекті талдап, құнды шығарма ретінде көрсетеді.

Деректанушы ғалымдардың зерттеулеріне сүйенсек, Жамал әл-Қаршидың еңбектері Орта Азия тарихнамасындағы Шағатай ұлысы территориясында түзілген әзірге жалғыз жазба дерек болып саналады. 2005 жылы «әл-Мулхақат би-с-сурах» шығармасы жинақталып араб-парсы тілінен қайта тәржімаланып «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының аясында «Парсы тіліндегі Қазақстан тарихы» сериясы бойынша жарық көрді [3].

Жамал әл-Қарши өз мемуарларында Орта Азиялық билеушілердің династияларын, исламның таралуын, XIII-XIV ғасырлар аралығындағы тарихи, саяси ахуалдарды суреттеп қана қоймай жергілікті халықтардың діни ұстанымдарымен билікке деген көз қарастарына қатысты мағлұмат береді. Жамал әл-Қаршидың билеуші әулеттен шыққанын ескерсек оның барлық саяси-мәдени жайттардан тікелей хабардар болуы заңдылық. Сол кездегі ғылыми орталыққа айналған қаларды аралап шығуға, шынайы баға беруге мүмкіндіктері болғандығына күмән келтіре алмаймыз.

Мазмұны бойынша «әл-Мулхақат би-с-сурах» шығармасы әртүрлі тақырыптарды қамтитын 41 бөлімнен тұрады, ал бізді қызықтыратыны әрине тарихи, саяси, мәдени және діни жайттарды қарастыратын бөлімдер. Жамал әл-Қаршидың осы шығармасында Жетісуда Шағатай әулетінің билік құрған кезеңі бойынша басқа дереккөздерде берілмеген бірегей мәліметтер келтірілген [3]. Біздің еліміздің кеңістігінде болған уақиғалар жайлы ол шығарманың «Ислам дәуіріндегі Мауераннахр мен басқа жерлердегі түркі хакандары туралы зікір» атты тарауында айтылады. Жамал әл-Қарши Алмалық, Женд, Барчлығкент және басқа қалаларға егжей-тегжейлі тоқталады. «Монғол билеушілері және олардың тарихына ескерту» тарауында монғол билеушілері, Шыңғыс ханның және оның ұрпақтарының, Шағатай ұлысының Чапар, Хайдудың патшалық құрған кезіне дейін суреттейді. Автор өзі өмір сүрген жылдарда сол кездегі саяси, экономикалық және әлеуметтік өміріне ықпалы бар монғол билеушілерінің арасында жергілікті билікке, әлеуметке қатысты екі бағыттағы көзқарас ұстаным қалыптасқанын баяндайды [3, б. 15]. Біріншісі – Шыңғыс ханның көзі тірісінде қалыптасқан әскери-көшпелі өмір салтына негізделген милитаристік саясатқа негізделсе, кейінгі монғол билеушілерінің арасында өзге бағытты ұстанды. Екіншісі – егін шаруашылығын кәсіп еткен өңірлерге отырықшыланып, жергілікті халықтардың мәдениетін, билік жүргізу формасын, діни наным сенімдерін ұстануды жөн көрушілер еді. Осы екі ұстанымның қақтығысының салдарынан XIV ғасырда көшпелі өмір салтын ұстанатын Шағатай ұлысының екіге ыдырағанын көреміз. Осылайша Шағатай ұлысының бір бөлігі Мауараннахрда мұсылман дінін қабылдап отырықшыланады да екінші бөлігі Жетісуда көшпелі өмір салтын сақтап қалады. Жамал Қарши сол кездегі мұсылман дінін қабылдаған Барақ ханды «дінмен бейбітшіліктің тірегі» десе, өзі өмір замандағы Шағатай Ұлысының билеушілері туралы көп деректер қалдырған. Атап айтсақ дінге, дін қызметкерлеріне, халқына қатысты ұстанымдарына анализ жасалады. Өзі туралы ол ханафи мазқабын ұстанушы екенін ашық жазады [4].

«әл-Мулхақат би-с-сурах» шығармасының Орталық Азиянық тарихи-географиялық атауларына байланысты мәліметтер отандық гуманитарлық

ғылымдарда кеңінен қолданса, ал тарихи-мәдени, діни-әлеуметтік мәселелерге қатысты мағлұматтар өз деңгейінде пайдаланылмауда. «әл- Мулхақат би-с-сурах» энциклопедиялық шығарма ретінде Орта Азия және Қазақстан мәдениеті тарихын саралауда септігі мол. Қазақстан мәдениетінің тарихын саралауда шет елдік мәліметтерді отандық авторлардың, Жамал әл-Қарши сынды мұраларымен салыстыра отырып қарастырған абзал.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Әбусейітова М.Қ. Шетел қорларындағы Қазақстан тарихы мен мәдениеті бойынша жаңа дереккөздер // Қазақстанның мәдени мұрасы: жаңалықтары, мәселелері, болашағы. Халықаралық ғылыми конференцияның материалдары. 19 қазан 2005 жыл. Алматы, 2005. 63-69 б.

2. Восточные источники об Алматы / Составители: А.К. Муминов, А.Ш. Нурманова. Ответственный редактор Б.Е. Кумеков. Алматы, 2010.

3. Джамал ал-Карши. ал-Мулхакат би-с-сурах (серия «История Казахстана в персидских источниках». I том). Алматы: «Дайк-Пресс», 2005.

4. Муминов А.К. Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавараннахра (И-УП/УШ-ХШ вв.): автореф. дисс. ... д. и. н. по специальности 24.00.02 – история и источниковедение ислама. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2003.

Жабықбайұлы Әділәлі
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
философия кафедрасының аға оқытушысы

ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ЗІКІРДІҢ ОРНЫ

Ислам Алланы іштей және жария түрде риясыз сөзбен, әрі жүрек арқылы еске алу кезінде ерекше күйге енумен сипатталатын ғибадаттың бір түрі. Мұсылмандардың, соның ішінде қазақтардың, діни ұстанымында Алланы барлық таза жерде, барлық уақытта (таңертең, түсте, кешке, жол үстінде, т.б.), мадақтау, сипатын атау, бағыштап дұға оқу, тілек тілеу түрінде іштей немесе жария жолмен ізгі құлының еске түсіруі де зікір дейді. (араб. «еске алу», «еске салу»).

Мұндағы *жария* және *іштей* дегеннің мағынасы Алланы еске алу сөздердің сыртқа естілетіндей дауыспен дыбыстауы, ал сыртқа естілмейтіндей, «іштей»дыбыстау әрекетіне саяды [1]. Зікірідің мазмұны – жүрекпен ниет ету, Жаратушысын жүрегімен мойындау, оған арнап айтқан әр мадағына имандай сену, демек, иманның өзі болса, тұрпат межесі – Алланың Құраннан аян болған қасиетті 99 аты, кәлима шаһадат (Лә иләһә илла Аллаһ, Мұхаммадун расул Аллаһ – Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед Алланың елшісі), оған арналған мадақ дұғалар, Алланы еске алуға тиісті әртүрлі жағдаяттарда (жаңадан туған нәрестені көргенде тіл тиіп қалмас үшін, таңертең төсектен тұрғанда, шөлдеп келіп су ішкенде, жаңа киім кигенде, жантәсілім шақта жатқан мұсылманды көргенде, ауырғанда, ренжігенде, ашуланғанда, түшкіргенде т.б.) оқылатын дұға-тілектер түріндегі сөздер, сөз тіркестері, сөйлемдер, яғни, тілдік-вербалды құралдар.

Ал ислам дамуының тарихында зікірдің діни ғибадаттар ішінде ерекше ритуалмен орындалатын түріне айналуы сопылық ілімінің қалыптасуымен тығыз байланысты. Зікір сопылық ілімінің бір бағытына айналды. Бес уақыт намаз оқу, иман, ораза, қажылық, зекет беру рәсімдерімен қатар міндетті түрде атқарылды. Ол тақуалыққа дәріптеу – аз ішуге, аз ұйқтауға, аз сөйлеуге (бос сөз айтпауға) т.т. шақыратын діни рухани амалдардың қатарында қаралды.

Қазақ жеріндегі сопылық ілімді ұстанушылар арасында зікір Алла тағалаға жалбарынып,үнемі дұға оқу, намаз оқу, қасиетті есімдері мен сипаттарын келтіру, Оған лайықты болған мақтаулар мен мадақтар айту, құлшылық пен дұғада болу, амалдар жасау арқылы еске салып экстазға түсу, ал экстаз осы дүниенің жалғандығын, о дүниенің мәңгілігін, оның иесі Алла екенін ұмытпаудың тәсілі. Демек, жүректі дүнияуи сипаттардан тазарту ретінде қаралды. Осы кезден бастап қазақ этноұжымдық санасында жария зікір (джахри, жәли) мен құпия зікірдің (хафи), жалғыз адам болып және жамағат болып зікір салудың айырым белгілері нақтыланды, әрқайсысының орындалу тәртібі ажыратылды. Зікір салу – ерекше ритуалға айналды. Әсіресе жамағатпен орындалатын зікір салудың рөлі арта түсті. Егер бір адам зікір салғанда әдетте жайнамаз үстінде отырып дауыстап немесе іштей зікір сөздерін айтатын болса, ұжымдық зікір салуда бірнеше адам бірлесіп, шайқыларының жетекшілігімен айнала дөңгеленіп, «лә илләһу ил Аллаһу» деп бастап, Алла тағаланы мадақтау есімдерін, әдетте әл-Қаййум, әл-Хаққ, әл-Қаһһар, т.б. дүркін-дүркін қайталау арқылы «жазба» деп аталатын ерекше экзальтациялық күйге түседі, сол арқылы «Алла тағаланың жолында» шындықтың нышанын көретін болған.

Зікірдің сопылық дамытқан діни мазмұны бойынша Алла ең жоғарыға қойылады, Алла әлемі – Ақиқат әлемі деп танылады. Ал Ақиқатты түсінуге, дәлелдеуге болмайды. Оны тек таза жүрекпен қабылдау керек, адам сол әлемге ақ ниетпен ұмтылу қажет. Ақиқат патшалығы кез келген адамды қабылдай бермейді. Ол алдымен шариғатты білуі шарт. Содан соң жанын тазартып, тарихат, мағрипат сатыларынан өткен адам, нәпсісін тежеген жағдайда ғана, ол хақ дидарын көре алады, яғни ақиқатқа (Абай поэзиясы бойынша) жетеді [2]. Тарихаттың тұрақтары – тәубеге келу, пірге шәкірт болу, ғибадат пен зікір, қорқыныш пен үміт, нәпсіні тию, пір мен ұстазға қызмет жасау, пірдің рұхсатымен пікірлесу, ақыл-насиқат тыңдау, оңашалану және оңашада тақуалық ету; мағрипат мақамдары – Алланың дидарына ғашықтық, дәруіштік, сабырлық, адал ораза, білім іздеу. Зікір салудың өзіндік рухани мақсаты болады. Ол бойынша әр мұсылманның көздегені *инсаннан ихсанға жету* болса, қазақ даласында жария зікірдің негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауидың пайымдауынша, *«адам әр уақытта жетілуге, дамуға ұмтылуы керек»* [3]. Сондықтан «*жетілген адам*» концепциясы ұлы шейх үшін әлеуметтік дүниенің негізгі өзегі және сол моральдік-этикалық қағидалармен анықталады, адам болмысының мәні тұрғысынан да қарастырылады. Осы тұрғыдан алғанда зікірлік дәстүрінің ерекше тарихы, рухани дамуға деген ерекше жолдары бар. Бұл сараптаудың – күнделікті тіршіліктің қисынымен сай келе бермейді, оған қарсы да келмейді, мүмкін, қатарласа (паралельді) жолмен жүретіндей қасиеті бар. Өйткені зікір салуда іс-қимылдың ішкі мән-мағынасын түсінбеген адамға – бұл өзінше діни фанатизмнің көрінісі деп қалуы ғажап емес. Шыныменде сырттан бақылаған адамға зікір салу өз сырын алдыра қоймайды. Себебі олар дүнияуи өмірден алшақтау жандар. Олар әрбір пенденің ішіндегі Ақиқаттың ұшқынын іздеушілер, сол отты мәңгілік үйлесімділік заңына бағындыруды мақсат етушілер, әдеттегіден тыс тұлғалар. Зікір исламға байланысты болғандықтан зікір салу тек бір Алланың ұлылығын уағыздайды. Зікір мен зікір салудағы айырмашылық – зікірге басында анықтама бердік. Ал зікір салу – Зікірді жеке адам немесе топ болып салуына да болады, айнала қоршалып отырған *алқа* зікірде немесе ара зікірде пірге сүйеніп зікір салады. психофизикалық жаттығулар жасайды. Трансқа түседі, тек Алланы ұлықтайды, пайғамбарымызға салауат айтады. Зікір салу – ауызбен айту, жүрекпен бекіту, амал ету. Зікір салу адамды хақ жолынан адасудан, ауытқудан сақтап, тура жолмен жүру, жүректі рухани тазалау, тазарту болып табылады.

Байырғы қазақтардың діни сенімдерінің басты ерекшелігі – синкретизм, сондықтан да мұсылмандық – тұрмыстық ислам түрінде ұлттық мәдениетпен өріліп отырды. Қазақ этномәдени ұжымының санасында ислам діні мен исламға дейінгі діни наным-сенімдердің қалыптастырған мәдени құндылықтары мен элементтері аралас, қатар-қабат, бірге өмір сүрді. Исламға дейінгі діни нанымдар ішіндегі анимизм, тотемизм сияқты политеистік нанымдар, тәңірлік сияқты мифтік сананың монотеистік нанымының жекелеген элементтері ұлттық санада ислам жүйесіндегі элементтермен араласып, үйлесіп орын алды.

Бұнымен қоса Қазақстан жеріне ислам енгеннен кейінгі уақытта идеологиялық құдалауға ұшыраған бұрынғы діни нанымдардың өкілдері ислам дінінің атрибуттарын, ғибадаттар мен құлшылық амалдарын қодланысқа алып, өмірлерін ұзартудың жолын іздеді. Осының жарқын мысалы ретінде бақсылардың сопылық ілімге сай Алланы мадақтау есімдерін айтып экзальтациялық күйге енуін, өз сарындарында Құран сөздерін айтуын келтіруге болады. Мұндай жайттар дәстүрлі қазақы ортада бақсының сарынын «бақсының зікір салуы», «бақсы зікірі» деп аталып кетуіне себеп болды.

Қорытып айтқанда, діни-рухани дамудың ізденісінде жүрген әрқандай тұлға зікірден айналып өте алмайды. Демек, зікір діндарлықтың ішкі рухани болмысында бар нәрсе.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. *Мырзахметұлы М.* Ясауидегі жан ғалымы, тән ғалымы хақында // Қ.А. Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері: атты халықаралық конференция, 29 қыркүйек – 1қазан, Алматы: Арыс, 2008. 300 б. 9 б*;*
2. *Қ.А. Ясауи.* Диуани хикмет. Алматы: Мұраттас, 1993. 325 б. 102 б.
3. *Төлеубаев А.Т.* Абай. Энциклопедия. Алматы: Атамұра, 1995.

Нурыбаев Құаныш
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
философия кафедрасының оқытушысы

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ЗАМАНЫНДАҒЫ ИСЛАМ ДІНІНІҢ ӨРКЕНДЕУ УАҚЫТЫ

Ислам мәдинеті өркениетті елдің айнасы іспетті өзінің ерекшелігімен, ғасырлар бойы көптеген халықтың өмір сүру тәсіліне айналды. Ислам дініне қайта оралуымыздың имандылығымыздың оянуы Ахмет Ясауидың, иман рухани болмыс мәселелеріне көңіл бөлген кезеңінде мұсылман қауымының рухани саяси дағдарысқа түскен кезеңіне сәйкес келді. «Диуан-и Хикмет» еңбегі ислам дінінің қазақ жеріне таралуына, имандылықтың маңызды мәселе екендігіне көз жеткізуге бағыталған бірден бір еңбек. Егемендік алумыздың арқасында ислам дініне деген қызығушылығымыз жанданып, ислам өркениетінің қалыптасуына қазіргі заманда толықтай жағдай жасалған.

Қалалар ертеден келе жатқан халықтың бір орталықтандырылған мәдени жетістіктерінің мұрасы ретінде сақталған жері. Әрбір тарихи кезеңдерде өз ерекшелігімен дәстүр қалыптаса бастайды, сол сияқты қалаларда әр ғасыр сайын өз ерекшелігін көрсетеді. Осы ерекшеліктердің бірі ортағасыр мұсылман қалаларында айқын байқалады. Таяу Шығыс қалаларының дамуы Шығыс пен Батыстың айырмашылығын көрсетеді.

Ортағасыр кезеңінде уақытты үнемдеуге аса көңіл бөлмеген, уақытты қатты анықтап бақыламаған. Қоғамдық өмірге жаңа өзгерістер келе бастайды, ол қалалардың ерекше үрдіспен дамуымен келген жаңашылдық. Ол уақытты үнемді пайдалануға себеп болды.

Ортағасыр тарихындағы Жерорта теңізі мен Орта Азиялық мемлекеттерінде жетінші ғасырда үлкен саяси өзгерістер Араб Халифатының құрылуына байланысты белең алады. Арабтардың ислам діні енгеніне дейін қоғамдық тарихы қатты зерттелмеген, себебі ислам діні енгеннен кейін Араб халифаты үлкен саяси күшке айналады.

630 жылы Араб елдерінде Мұхаммедті пайғамбар, Алланың жердегі өкілі ретінде қабылдады, осы кезден бастап бірқалыпты араб тілі қалыптасты.

Араб мемлекеттерінде оның ішінде Йеменде жетінші ғасырға дейін сауда жолдары жүретін қалалар пайда болды – Мариб, Сана, Неджран, Наин қалалары дамыды.

Жетінші ғасырда Иран ауқымды мемлекет ретінде көрініп, Византиямен соғыстың салдарынан экономикасы едәуір төмендеп осы жағдайлар Византияны да және Орта Азияныда Иран мемлекетімен бірге экономикалық құлдырауға енді.

Жетінші ғасырдағы саяси экономикалық жағдайлар Араб Халифаты кезіндегі мықты мемлекеттерді жаулап алуына мүмкіндік берді.

Жетінші ғасырда Арабтар Сирияны, Палестинаны, Иракты жаулап алды. Сегізінші ғасырда арабтар мықты мемлекет құрды. Осы ғасырда Испания мемлекеті де Арабтардың отары болған, олардың мәдени қатынастарының нәтижесіннен архитектуралық жетістіктерге жетті.

Таяу Шығыстың маңызды қаласы ретінде Иерусалимді жатқызуға болады. Бұл қалалар арасында ежелгі қалалардың біріне жатады. Ертедегі пайғамбарлар мен ғылым жолында жүрген адамдар Иерусалимді киелі қала ретінде санаған.

Ир-шалом Әлем қаласы немесе Ир-Шалем бөлінбейтін қала ретінде сипатталған. Тағы да басқа мәдени орталықтар ретінде Медина ас-Салям (Әлем қаласы немесе Мейрімді қала) тағы да басқа парсы тілінде – құдаймен берілген деген мағына білдіреді. Бағдат географиялық орны жағынан және экономикалық дамумен араб шығысындағы үлкен қалалардың бірі болды. Тағы бір үлкен қалалардың біріне Дамаскті жатқызуға болады. Інжілдің деректерінде Думаск, Думасак. Тарихшылардың пікірінше бұл атауды Нұх пайғамбардың ұлы Сим берген деген жорамал бар. Тағы бір атауы Шығыс көзі. Орта ғасыр араб тарихшысы Ибн Асакир мәлімдеуінше, жер бетін топан су басқан кейін алғаш қалпына келтірілген Дамаск қаласы. Бұл қаланың тарихын б.д.д. төртінші мыңжылдықтарға жатқызады. Таяу Шығыстағы үлкен қалалардың болғандығы, араб мәдинетінің дамуы мен ислам дінінің өркендеуіне үлкен ықпалын тигізген. Араб Халифаты Таяу Шығыстағы едәуір ауқымды мәдени аумақтарды өзіне біріктіріп және мыңжылдық қалалық тәжірибесі бар Шумерден, Аккадтан және Ежелгі Египеттен өркениеттің белгілерін өзіне сіңіріп алды. Араб мұсылман мәдениетінің әлемдік мәдениетке қосқан үлесі өте зор, бұған дәлел Таяу Шығыс қалаларының болғандығы. Бұл әлемдік үдерістен түркі әлемі де тыс қалған жоқ. Түркілер алғаш рет шегінген парсы әскерлерін қуа келген ислам-араб әскерлерімен алғаш рет қазіргі Ауғанстанның батысында 642 жылы қақтығысқа түсті. 712-713 жылдары Қапаған қаған мен Тоныкөк әскерлерімен айқасқа түскен Кутейба ибн Муслим, оларды шығысқа шегінуге мәжбүр етті. 738 жылы Сулық қағанды Баға Тарханның өлтіруі, Түргеш мемлекетін ұсақ иеліктерге бөлшектеп жіберді. Осы кезде алғаш рет Наср ибн Сайяр бастаған араб әскерлері Шаш, Отырар сияқты қалаларды басып алды. Бірақ түркілер араб билігіне толық мойынұсынған жоқ.

Керісінше, халифат ішіндегі ішкі қайшылықты өздеріне қарсы пайдалануға әрекет жасады. Халифат орталықтарында қуғынға ұшыраған ‘Али ибн Аби Талиб ұрпақтары түркілер арасынан қолдау тауып отырды. Олар осы жерде алғаш рет 766-767 жылы Қарлұқ-Қарахан, Сырдың төменгі ағысында Оғыз мемлекетін дүниеге келтірді. Ясауи дүниеге келген кезеңде Аббасидтер халифаты саяси тұрғыдан ыдырамағанымен, рухани ықпалы жағынан әлі де қуатты болуының нәтижесінде. Ислам діні Сирия, Мысыр, Солтүстік африка, Испанияда, Еділ бойы Шығыс Түрік, Шығыс Азия, Иран – Сасанидтер өлкелеріне кеңінен тараған болатын. Мысалы: «Исфиджаб қаласы Ясауи дүниеге келмей тұрып 100-150 жыл бұрын исламды қабылдаған. 960 Шаш пен Фараб (Отырар) арасында 200 жуық ислам дінін қабылдаса Х ғасырың бірінші жартысында Қашығар мен Баласұғын аймағы исламды қабылдаған болатын [11]. Түркілердің дамуы ешбір елдікіне ұқсамайтын, қарабайырлықтан аулақ қоғам құрды және төл мәдениетін өркендетті. Әрбір көшпенді халықтың өзіне ғана тән келбеті, ерекшеліктері болады. Сонау қадым замандарда, алғашқы орта ғасыр, жаңа дәуірлердегі дара тұлғалардың шоғырларының қоғамдық өмір саласындағы атқарған сан қилы рөлдері мен ғылыми және мәдениетке қосқан үлестерін аймағына қарап емес, әлемдік өркениеттің дамуына қосқан ерен ой – пікірлері ретінде мойындауымыз керек. Әдетте ұлы адамдардың өмірі мен қыруар қызметі қашанда қала тұрғындарының өмірімен тұтасып жатады. Түркістаның киелі жер атануына Қожа Ахмет Ясауидің үлесі, Суфизм ағымының алдынғы өкілдерінің бірі ретінде ислам дініне деген қосқан үлесі. Діни ілімін, өзінің іс әрекетімен, рухани болмысымен байланыстыра отырып өмір сүрген өз заманының белгі тұлғасы Қожа Ахмет *Ясауи* өзінің Диауни хикметінде: [10]

Білгесің бұ дүние барша елден өтер,
Малға да сенбе, бір күні қолдан кетер
Ата-ана, қарындас қайда кетті ойланып көр,
Төрт аяқты шабан ат бір күн саған жетер
Дүние үшін қам жеме, Хақтан өзгені деме,
Сират көпір тұрар, кісі малын жеме – дейді.

Ясауи ілімі – ең алдымен рухани-моральдық ілім. Түркі халықтарына ортақ ұлы ойшыл Ясауи жасаған ілім өз бастауын түркі халықтарының ғасырлар бойы қалыптасқан рухани құндылықтарынан алады. Қожа Ахмет Ясауи осы рухани құндылықтарды жинақтап, қорытып, оны ислам дінінің қағидаларымен үйлестіріп, біртұтас ілімге айналдырды. «Егер адам тәнін, нәпсісін тастап ілім сафтық иесі болып іші сыртын пәк етіп, көңіл айнасын тазартса, рух қайтадан жауһар қаліне келеді» – дейді. Бұл арқылы рухани тазалық пен кемелдікті мақсат еткен Ясауи жан тазалығы, ар тазалығы, жүрек тазалығы қағидаларын насихаттайды. Ол өз ілімін қоғамды тәрбиелеуші, түзетуші ар ілімі ретінде түсіндірді. Сондай-ақ, Ясауи ілімінде жағымды халдердің қатары жаратушыға деген махаббат, батылдық, төзімділік және т.с. болып жалғасып кете береді. Сондықтан, парсылар: «Ислам дінінің теориясы Мекке Медине, тәжірибесі Түркістанда» – деп мойындаған. Ясауиде рух тәнен бұрын жаратылған және ол «Абсалюттік рух» (кулли рух) деп атайды. Бұл туралы хикметерінде: «Рахым ішінде пайда болдым, нида (үн) келді. Зікір айт деді ағзаларым тітіреп сала берді. Рухым кірді. Сүйектерім Алла деді» [11] – деп нақтылайды. Ясауи ілімін ұлтымыздың рухани тарихының тағылымды тәжірибесі ретінде қабылдауға тиіспіз. Қазақ халқы ислам діні аясында ұлт болып қалыптасса, қазақы исламның бітім-болмысы, қазақ мұсылмандығы Ясауи ілімі арқылы қалыптасты.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Нысанбаев А. Н., Курмангалиева Г. К., Коянбаева Г. Р., Кенисарин А. М., Сейтахметова Н. Л. Аль-Фараби и развитие восточной философии. – Астана: Елорда, 2005.
2. Кирабаев Н. С. О философских основаниях мусульманской культуры // Homophilosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия Мыслители, выпуск 12. – СПб.: Санкт-Петербургское филосовское общество, 2002.
3. Гюлен Ф. Жизнь и исламская вера. – Алматы, 2007.
4. Шахимардан. Жизнь Ходжа Ахмеда Ясави. Простор 1992. 117 стр.
5. Исламская философия. Учебник для ВУЗ. 596 с.
6. Сағындықұлы Б.М Ғаламның ғажайып сырлары Мәтін: Адам ата мен Хауа ана, Алматы: Ғылым, 1997, 295 б.
7. Имандылық бастаулары Мәтін: Пайғамбарлар жайында әңгімелер, Алматы: Ана тілі, 1998, 118 б.
8. Культура и искусства средневекового города / под. ред. Русанова И.П. – М.: Наука, 1984. – 145 с.
9. Сенченко И.П. Аравия: общество, традиции и нравы. – М.: Знание, 2001.
10. Әдеби Жәдігерлер / Редакторы З.К. Башбаева. Алматы, 2005. – 23 б.
11. Досай Кенжетай. Ясауи дуние танымы. Түркістан, 2004.

Мельников Дмитрий
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
магистр философии, старший преподаватель

ЮРОДСТВО И ПРОСВЕТЛЕНИЕ: «БЕЗУМИЕ» В ПРАВОСЛАВИИ И ДЗЕН-БУДДИЗМЕ

Можно выявить определенное сходство между некоторыми элементами практики дзен-буддизма (например, коаном) и подвигом юродства в православии. Основная задача данного доклада состоит в предварительном осмыслении возможности сравнительного изучения практик парадоксального мышления и поведения в двух указанных религиях.

Согласно православной традиции, юродство требует огромного мужества, сильной веры, ибо оно есть безумие «в веке сем», отказ от здравого смысла, дающего чувство уверенности и защищенности. Моя гипотеза состоит в том, что эта особая форма «безумия» и в православии, в дзен-буддизме предполагает разрушение «симметрии», баланса, присущих здравому смыслу (он соответствует логике «профанного») и переход к парадоксам, асимметрии (особая мудрость, даруемая святостью как пребыванием в Боге и просветлением).

Для юродивого (и, как можно предположить, для мастера дзен) симметрия – то есть по большому счету любой поступок, совершаемый по принципу «действие – его закономерный результат» – не есть неизбежная, необходимая связь причины и следствия. Тем самым мир симметрии как бы разрушается изнутри, через деструкцию этого внутреннего механизма действия, а значит, возникает возможность выйти из данного мира.

Но чтобы это случилось, в опыте человека должны реализоваться иные, нежели здравый смысл, возможности постижения себя, Бога и мира. В христианском понимании это, прежде всего, вера, открывающая благодать, которая, будучи даром, не достигается человеком в актах познания, обоснования, присвоения и т.п. Подвиг юродства во многом состоит в смелости не полагаться на разум, что на первый взгляд совершенно противоестественно для человека, но на самом деле оказывается условием подлинной свободы (от той же самой

симметрии). Ведь в предельном парадоксальном смысле свобода – это и свобода от познания. Как сказал бы Лев Шестов, это свобода от того греха, который Адам и Ева совершили, вкусив от плода древа познания добра и зла [1, с. 10].

В этой интерпретации грех познания состоял в покорности вечным и необходимым истинам, в отказе от свободного (и парадоксального с точки зрения земного разума) пребывания в воле Божией. И, как можно предположить, юродивый возвращается к состоянию людей до грехопадения, в чудесно-парадоксальный мир свободы, возможного, несоизмеримый с оставленным им миром обыденности, в котором все, в том числе человек с его ограниченной, якобы свободной волей, подчинено жестокой необходимости.

Однако разрушение связи причины и следствия может разрушить и смысл (осмысленность) жизни.

Вопрос о так называемом смысле или бессмысленности жизни – результат определенного типа мышления, сложившегося в современной культуре, ориентированной на рациональность, познание. Смысл здесь обычно задается идеальными структурами симметрии. Поэтому конкретное, живое, несводимое к таким идеальным конструктам может быть расценено как бессмысленное. В западной философии XX в. этому вопросу, так или иначе, было уделено немало внимания, особенно в рамках постмодернизма. Опираясь на эту традицию, можно сказать, что бессмысленным может оказаться то, что просто вне смысла (заданного структурами симметрии).

Практика дзен чрезвычайно интересна с этой точки зрения, так как она предполагает совершенно другой взгляд на проблему смысла/бессмысленности, которой в виде такого противопоставления для этого учения, судя по всему, вообще не существует. Дзен призывает погрузиться в жизнь как поток, который просто есть здесь и сейчас и не имеет никаких заданных целей, смыслов. Жизнь просто идет, просто повторяется снова и снова, и с этой точки зрения можно сказать, что она не имеет смысла.

Вот как пишет об этом Тон Латхауэрс: «Источник изливается, тайный и все же ясный и прозрачный. Это остается парадоксом. Здесь и сейчас, для меня и для вас, в этот самый миг. Здесь и сейчас – выражение, по поводу которого мы можем сделать поспешный вывод: «Я понял это». Потому что мы хотели бы ограничить наше видение этого здесь и сейчас уютным внутренним пространством, в котором приятно находиться. Но это совсем не так. Здесь и сейчас – это бесконечность, это бескрайнее пространство бездонного и непостижимого бьющего источника» [2, с. 42].

В «Больше, чем кто-либо может сделать» предлагается очень хорошая метафора бессмысленности жизни, которая, оставаясь бессмысленностью, парадоксальным образом оказывается заключающей больше возможностей, чем просто эмпирическая бессмысленность и тупик. К такой мысли подводит предлагаемая Латхауерсом интерпретация одной из дзен притч, в которой рассказывается о «молодом монахе, очень сознательно и усердно сидящем в медитации. Старый мастер дзен, видя это, спрашивает его, что тот делает и почему. Молодой монах объясняет, что он медитирует с целью достичь просветления, а старый мастер, ничего не говоря в ответ, подбирает с земли два куска сланца и начинает тереть их один о другой. Молодой монах пытается продолжать свою медитацию, как бы не замечая того, что делает старый мастер. Но, в конце концов, он не может сдержать своего любопытства и спрашивает мастера, чего тот рассчитывает добиться в результате таких бессмысленных действий. На что старый

монах отвечает: «Я полирую камень до тех пор, пока он не станет блестящим и гладким, как зеркало». Молодой монах, смеясь, заявляет, что это невозможно. А старый мастер, возможно с озорным огоньком в глазах, признает: «Да, я знаю это. Но ты пытаешься делать в точности то же самое» [2, с. 93].

Я думаю, что для автора книги, мастера дзен, это усилие – тереть два кусочка сланца друг о друга – метафора самой жизни: «Важно понять, что трением двух кусочков сланца друг о друга невозможно получить зеркало. Но, как бы то ни было, важно осознать и то, что так и только так мы проникаем в те глубины, где становимся сердечнее; что это то самое, очевидно бессмысленное в своем бесконечном повторении, действие, которое дает нам нечто большее, и совершенно иным образом, чем все наши идеи обо всем этом» [2, с. 102-103].

Оказывается, что практиковать бессмысленность может быть весьма полезно, ибо она в определенном отношении богаче смысла, во всяком случае, как следует из этой цитаты, она более многогранна, многомерна. Эта идея, несомненно, близка дзен и позволяет лучше понять поведение юродивых.

Бессмысленность как бы оказывается частью чего-то большего. Однако здесь не хочется идти на поводу у западной философской традиции и делать бессмысленность лишь моментом смысла, вводя ее в диалектическую структуру. Хотя такой подход тоже имеет право на существование. Нет, бессмысленность не «снимается», становясь моментом, а сохраняется неснятой, но парадоксальным образом она становится «выразительной», предчувствующей некий «смысл». То, что кто-то назовет унылой, беспросветной, кондовой бессмысленностью, другому взгляду престанет как то, что просто вне смысла, но обладает своими возможностями. В рамках второго подхода бессмысленность важна как некое условие возможного, возможный фон смысла или даже само возможное в его изначальном бытии.

Эта притча показывает экзистенциальное значение бессмысленности (или, я бы сказал, «внесмысленности»), абсурдного действия, в котором, образно говоря, умирает необходимость (невозможное), поскольку всеобщая и необходимая связь причины и следствия – это главный оплот последней. Нужно совершать абсурдное действие – тереть два кусочка сланца, чтобы дойти до предела бессмысленного, невозможного, и тогда, вероятно, в какой-то другой области, принципиально асимметрически откроется возможное, новый смысл.

«Очевидно бессмысленное в своем бесконечном повторении действие» – это то, как жизнь предстает первично, можно даже сказать, феноменологически (ведь дзен в определенном отношении очень феноменологичен). В продолжении этой фразы – «которое дает нам нечто большее, и совершенно иным образом, чем все наши идеи обо всем этом» – звучит мысль о вере в мудрость жизни и важности смирения перед ней. Другими словами, открывшиеся асимметрия и абсурд могут вызвать не только отчаяние, но и веру, смирение. Оказывается, что жизнь и вправду – «бессмысленное действие», которое вместе с тем есть мистерия.

С философской точки зрения, притча о кусочках сланца повествует о разрушении связи («симметрии») причины и следствия, связанных с нею ожиданий и представлений. Как известно, в истории западной философии этот ход мысли осуществил Давид Юм, который «разбудил» Канта от «догматического сна» и тем самым косвенно повлиял на возникновение критической философии.

Но в контексте религиозного опыта, асимметрии возможного и невозможного принципиально важно, что разрушение связи между причиной и следствием – это вопрос не только о логике каузальности или логике вообще. Вероятно, еще важнее другое: прозрение бессмысленности действия трения двух кусочков сланца друг о

друга может привести к тому, что человек начнет воспринимать свое существование и окружающий мир не только с помощью разума, он откроет для себя веру и духовные чувства, по меньше мере столь же важные, как и разум. Этот момент прозрения, «просветления» может означать переход от эмпирически невозможного к неограниченно возможному. Выражаясь иначе, поскольку разум как бы останавливается, перестав быть необходимым (в значении: опирающимся на неопровержимость необходимых и всеобщих суждений) и очевидным, актуализируются те чувства и способности, которые религиозная антропология традиционно связывает с сердцем.

Использованная литература:

1. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс–Гнозис, 1992.

2. Латхауэрс Т. Больше, чем кто-либо может сделать. Беседы дзен (Серия «Диалог»). – М.: Издательство ББИ, 2014.

Айбасов Алмас
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
діntану магистрі, оқытушы

‘ӘБД ӘЛ-ҚАДИР ИБН МҰХАММЕД-ӘМИННІҢ ЕҢБЕКТЕРІНДЕ ЯСАУИЯ ШЕЙХТАРЫНЫҢ ТІЗБЕГІ

Ескі дәуірден, тарихтан сыр шертетін, бізге мәліметтер беретін өткен ғалымдардың жазған еңбектері екені сөзсіз. Сол ғалымдардың бірі ‘Әбд әл-Қадир ибн Мұхаммед-Әмин. ‘Әбд әл-Қадир ибн Мұхаммед-Әмин XIX-шы ғасырдың аяғында Бұхара хандығында Маңғыттар әулеті билік жүргізген уақытта өмір сүрген. Ол мектеп, медресе оқытушысы (дамулла) болып ханафи мазhабын ұстанған. ‘Әбд әл-Қадир рационалистік діни ілімдер (логика, кәлам, философия) оқыған. Әкесі Мұхаммед-Әмин қожа халифа Нақшбандия-Муджаддидия-Хусайния сопылық тариқатын ұстанған. Ол Қажы Мұхаммед-Қабылдың муриді болған [1, б. 8-9]. Оның өзінен кейін қалдырған құнды деректерге толы еңбегі: «Мәджма‘ әл-әнсаб уә-л-әшджар». Бұл еңбек генеалогия, шежіре түрінде жазылған. Екі бөлімнен тұрады: 1) Діни ілімдер; 2) Аты шыққан тарихи тұлғалар, билік басында болған әулеттер Пайғамбар Мұхаммедке туыстық жақындықтарына қарай орналасқан. Діни ілімдер бөліміндегі тұлғалар, ғалымдар мына ілімдер бойынша тізбектелген: Исламдағы мистикалық бағыт (сопылық), Ханафи мазhабы, араб тілінің грамматикасы, рационалистік ілімдер (философия), қарилар және дәстүршілдер мен дін мамандары [2, б. 9]. Біздің бұл жерде қарастырытымыз Исламдағы мистикалық бағыт, яғни сопылық және оның ішінде Ясауия шейхтарының тізбегі. Ясауия бұл Қожа Ахмет Ясауи негізін салған сопылық тариқаттың атауы. Ахмет Ясауиден кейін оның сопылық жолы, ой-пікірлері оның муридтері арқылы Орта Азияның әр жеріне жайылды. Оның жолын ұстанушылар тариқатына Ясауия денілген сияқты, Ахмет Ясауидің «Сұлтан» лақабына байланысты «Сұлтания» да денілген. Бұған қоса ұстанушыларының көбі Түрік тектес болғандықтан «Силсилә-и мәшайих-и Түрк» деп де аталған [3, б. 487].

Шейхтардың тізбегі дегеніміз – араб тіліндегі «силсилә» (бір-біріне байланған, бір-бірімен байланысты нәрселердің бірінің артына бірі жалғанған тізбек, шежіре, генеалогия) сөзінен шығады. Силсилә сопылықта бір тариқаттың

ішінде бір-біріне ижаза (анықтама) берген шейхтардың есімдері жазылған тізімді айтады [4, б. 206].

‘Әбд әл-Қадир өз еңбегінде Ясауия шейхтарының тізбегін былайша беріпті: Әзірет Шейх Фадлуллах ибн Ақ-Шамс ад-Дин, Шейх Шами Хамзаның муриді, ол Шейх Ақ-Шамс ад-Дин Мұхаммед ибн Хамзаның муриді, ол Қажы Байрамның муриді, ол Әзірет Мәуләнә ‘Алим-Шейхтің муриді, ол Әзірет Пірім-Шейхтің муриді, ол Әзірет Қасым-Шейхтің муриді, ол Әзірет Мәуләнә Уали ‘Азизанның муриді, ол Әзірет Қожа Хұдай-дадтың муриді, ол Әзірет Шейх Жәмәл әд-Диннің муриді, ол Әзірет Шейх Хадимнің муриді, ол Әзірет Шейх Маудудтың муриді, ол Әзірет Шейх ‘Әли-атаның муриді, ол Әзірет Имин-бабаның муриді, ол Әзірет Садр-атаның муриді, ол Әзірет Зеңгі-бабаның муриді, ол Әзірет Хәкім-атаның муриді, ол Әзірет Шейх әл-Мәшаих Сұлтан әл-Әулия Қожа Ахмет Ясауидің муриді. Ахмет Ясауидің муридтері: Әзірет Шейх Танг-күз; Әзірет Мансур ата; Әзірет Суфи Дәнишмәнд; Әзірет Құсам-Шейх; Әзірет Құл Сүлеймен-ата; Әзірет Қожа Дұғи; Әзірет Қожа ‘Ашық Йусуф; Әзірет Сайд-ата; Баба Мәшін деп аталған Әзірет Баба Мұхаммед Хутани [5, б. 17-22].

Пайдаланылған әдебиеттер*:*

1. ‘Абд ал-Кадир ибн Мухаммад-Амин, Маджма‘ ал-ансаб ва-л-ашджар. Перевод с арабского, персидского и тюркского языков Ш.Х. Вохидова, А.К. Муминова, Б.Б. Аминова (История Казахстана в персидских источниках. Т. 2). Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
2. Сонда.
3. Tosun, Necdet. Yeseviyye // Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt 43. Ankara, 2013.
4. Tosun, Necdet. Silsile //Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt 37. Ankara, 2009.
5. ‘Абд ал-Кадир ибн Мухаммад-Амин, Маджма‘ ал-ансаб ва-л-ашджар.

Жиренов Асқар
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
арабтану магистрі, дінтану кафедрасының оқытушысы

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МАВЗОЛЕЙІНДЕГІ ЭПИТАФИЯЛАР

Арғы-бергі тарихымызды зерделей келе Орта Азия құндылығы саналатын жәдігерлеріміздің бірсыпырасы «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында ізденіс тауып, қазақ мәдениетінде өз орнымен сипат алуда. Солардың бірі – қазақ даласында жерленген ұлы, көрнекті ғалым Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі тасқа басылған эпитафиялық жазбалар.

Ахмет Ясауи кесенесі – Түркістан қаласында XIV ғасырдың соңында тұрғызылған архитектуралық ғимарат. Бұл ғимарат – орта ғасырлық сәулет өнерінің көрнекті ескерткіші. Ол XII ғасырда өмір сүрген бүкіл Шығысқа аты әйгілі көне түркі ақыны, суфизмді уағыздаушы Ахмет Ясауидің (Ясы-дан шыққан деген мағынада) бейітінің басына орнатылған. Халық аңыздарында Түркістандағы әулиенің аруағын атақты қолбасшы Ақсақ Темірдің айрықша сыйлап өткені бізге мәлім. Оның әмірімен Ахмет Ясауи қайтыс болғаннан екі жүз жыл кейін қирап бітуге таянған кішкене ғана мазардың орнына, дүние жүзілік сәулет өнерінің белгілі ескерткіші орнатылды.

Ғимараттың кіре беріс есігінің ішкі маңдайшасында қазірге дейін жақсы сақталған жазудан мынадай сөздерді оқуға болады: «Бұл әулие мекен Аллаh

Тағаланың рахымы жауған падиша Әмір-Темір Көрегеннің жарлығы бойынша орнатылды. Аллаh тағала оның әмірінің ғасырлар жасауына нәсіп етсін!» [1].

Тарих беттерінен бізге мәлім болғандай, Шайбанилер дәуірінің мәдениет ескерткіштерінің ішінде ең аз зерттелген дүние бұл эпиграфика. Осының ішінде – эпитафиялық жазулар. Осы династияның бейіт жазуларына зерттеу бағытында аз көңіл бөлінді. 1897 жылы шығыстанушы Н.И. Веселовский Самарқанттағы Шайбани ханның қабіріндегі эпитафиясын жарыққа шығарған. 2 жыл өткен соң П.Н. Ахмеровтың «Ахмед Ясауи мешітіндегі жазбалар» мақаласы жарық көрді [2, 121]. Мақала Сүйініш Қожа Хан мен әулеттері туралы еді. Дейтұрғанмен аудармада қабіртас бетіндегі жазу араб тілінен орыс тіліне аударылу кезінде тұрпайы қателер орын алған. Мәтін фрагменттері оқылуы реттелмей, түсініктеме берілмеген. Нәтижесінде, А.Н. Болдырев секілді кейбір зерттеушілердің ізденіс жұмыстарына кері әсерін тигізген [2, 121]. Одан кейін Шайбаниттер қабіртастары жазбаларының кеңес үкіметі құлдыраған кезең аралығында эпитафияларға байланысты мақалалар жарық көрмеген.

Кез келген династияның қабіртастар эпиграфикасына байланысты баспа жұмыстарын атқару жеңіл жұмыс емес екені рас. Бұндай жұмыстардың күрделілігін қабіртастардың бір-бірінен айтарлықтай арақашықтықта жатқандықтарымен тығыз байланыстырса болады. Себебі, кешен материалдарының толыққандылығына кедергі жасайды. Сонымен қатар, жазбалардың айқын, анық сақталмағандарымен бірге салмағы 2 тонна шығатын қабіртастардың келеңсіз орналасуын да атап айтса болады.

Ахмет Ясауи кесенесінде 23 қабіртас анықталған. Ал, бейіт ішінде Шайбани әулетінен 4 тұлғаның бар екендігі анықталған. №1 қабіртас қара мрамордан және ғажайып өрнектерден безенедірілген. Үстіңгі жағы мен қабырға беттері бойлай ұлы Аллаh есім сипаттарымен берілген [2, 166]. Жазу араб каллиграфиясының сулус үлгісімен берілген. Қожа Ахмет Ясауидің қабіртасы бірнеше рет түрлі орындарға оын ауыстырылған. Сол себепті түпнұсқалық сипатын әлдеқашан жоғалтқан. Ережеге сәйкес, эпитафиялық көріністің басталуы солтүстік жағында болса, қайтыс болған уақыты оңтүстік жағында келген. Жазу араб каллиграфиясының насх үлгісімен берілген.

1-нші Қабіртас (өлшемдері – 174х34х38 см).

Солтүстік жағында:

1-3. Бұл шарапатты, кешірімге бөленген, мейірімге бөленген, пәкиза Рабиа Султан Бегим – шахид, ұлы Султан Улуғбек Гураган қызының қабірі.

4-5 Бұл аса қадірменді хақан Амир Темур Гураган ұлы ең құрметті сұлтан Шахрух Мырзаның перзенті

6. Аллаh олардың жатқан жерлерін қиямет күні нұрлы етсін!

Оңтүстік жағында:

1-6. Пәни дүниеден бақи дүниеге жол бастаған бұл қайғылы уақиға Мұстафа Пайғамбардың – оған дұғалар мен сәлемдер болсын! – хижра ай (жылнамасы) 890 жылының айларының бірінде аттанды.

2-нші Қабіртас

Қожа Ахмет Ясауи мазаратында бұл қабіртас табылмаған. Оның мәтіні П.Н.Ахмерованың айтылған мақаласында берілген (2,167):

Бұл – кешірімге, мейірімге бөленген, пәкиза Аман Бека Ханым – Барақ хан ұлы Жәнібек хан қызының қабірі. 925 жылдың ражаб айында қайтыс болған.

Біздің пайымдаумызша, осы қабіртастың жазуында /П.Н.Ахмеровтың нұсқасы/ 2 өрескел қате жіберілген. Біріншіден, Аман Бектің өмірден өткен мерзімі

дұрыс оқылмаған. Себебі, Барақ (Наурыз Ахмад) хан /1501-1503 жж. туылған. 1519 ж. немере сүюі мүмкін емес. Екіншіден, Барақ хан ұлдарының ішінде Жәнібек хан есімі аталмаған. Бұл жағдай қайтыс болған марқұмның әкесінің есімінің оқылуындағы атықтылыққа күмән тудырады.

3- Қабіртас /217х45х55/

Солтүстік жағында:

1. Аса рахымды мейірімді Аллаһтың атымен. Әрбір нәрсе жойылушы. Тек үкім оған тән болған оның жүзі жойылушы емес әрі сендер оған қайтарыласыңдар

2. Бұл сыйлы бақ, мәңгілік әтірі, оның топырағы хош иістігі жұмаққа жақындатады. Ал, осы хошиістік

3. Оның кемелдікке жетуі арқылы жақындауы жайында хабар береді. Ол пәктелген бақ (кесене) Ұлы Хан хәзіретіне тән

4. Ұлықталған Хақан жер бетіндегі Алланың көлеңкесі, мемлекеттерді құрушы

5. Кеңістіктері мен қиыр жерлерде. Екі шығыс сұлтандарының сұлтаны, екі көкжиек Хақандарының дәлелі

6. Барлық адамдардың бастаушысы, бұйрықтар мен үкімдердің жүргізушісі, көкжиектер патшаларының патшасы

7. Салтанат орнының заңды мұрагері, жер патшаларының ең даңқтысы

Мәртебелік тұрғыдан әрі қәдірі жағынан ең биігі және олардың ішінде есімі ең әйгілісі // Үстемдік, Билік иесі Алланың құзырына Абул Хайр Суйіндж Хожа хан Хақанның ұлы // кешірімге бөленген, пәк болған Абул Хойр Ханның қабірі шарапатты болмыстығымен, жұмсақ табиғатымен жаннат бақшаларының бақшасына айналды әрі оның қабірі оның жүзіне күлімсіреп қарады... жалғасы бар.

Оңтүстік жағында:

1. Расында дүние өткінші, біздің үйлеріміз жоқ. Расында бұл дүние өрмекші ұясы секілді ілулі тұр

2. Кімде-кім бұл дүниеден опа болуды үміт етсе, ол бір елестен шарап тілеген кісінің мысалындай

3. Әр күні періште: өлу үшін туылыңдар және қирау үшін тұрғызыңдар деп шақырып тұрады

4. Уа Аллаһ, бұл бақшаны нұрлы шырақтармен /хош иісті/ әтірлі шырақтармен нұрландыр.

4-інші Қабіртас

Солтүстік жағында:

1. Бұл мейірімге, кешірімге бөленген Құл Мұхаммед Сұлтан
2. Келди ұлы Мұхаммад Султан
3. Кешірімге бөленген Ханның ұлы Суйінджі хожа хан
4. Аса құрметті Хақан ұлы Абул Хайр хан.

Оңтүстік жағында Құл Мұхаммед Сұлтанның қайтыс болған уақыты көрсетілген – 930/1523-1524 ж. Соған қарағанда оның әкесі Келди Мұхаммад Султан (939/1532-33 ж қайтыс болған жылы) тірі кезінде жастай өмірден озған. Мүмкін осы себепті марқұм басқа жазба деректерде аталмаған болар. Басқа деректерде Келди Мұхаммад Султанның басқа бір баласы – Мубарак шахта айтылмаған (Егер П.Н.Ахмеровтың берген дерегіне сүйенсек). Әзірге қолымызда бар деректер осы. Дейтұрғанмен, Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде ғылыми-зерттеу жұмыстары жүргізіліп жатыр. Қазақ жерінде Шайбанилер әулетінен жерленген тұлғалар тарихи сахнамыздың бір бөлігі болып қала бермек.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі талай ғасырдан бері мұсылманшылықтың алтын бесігі болып келеді. Оны бүкіл қазақ жұрты, түркі әлемі ерекше қасиет тұтады. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – түркі әлемінің рухани орталығы.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Отырар. Энциклопедия. Алматы: Арыс, 2005.
2. Шауаһид қубур Ал Шайбани. Висбаден, Германия, 1997.

Липина Татьяна
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
магистр религиоведения, преподаватель

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА ИСЛАМА В «ДИВАН-И ХИКМЕТ» ЯСАВИ И «УЧЕНИИ СУФИЕВ» ХАЗРАТ ИНАЙЯН ХАНА: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Каждая религия в своем развитии и становлении проходит несколько этапов, как всем известно. В большинстве религий мы обнаруживаем у истоков живой религиозный опыт основателя религии. Изначальный импульс развитию религии дает именно он. Он, как сила, воздействующая на тело и выводящая его из состояния покоя. Тело впоследствии может долго совершать амплитудные колебания и в конце концов остановится, если не дать новый импульс. Каждая религия, таким образом, приходит к моменту, когда живой религиозный опыт основателя не близок верующим, они могут воспроизводить его, хоть и приблизительно в обрядах, соблюдая формальные нормы. Изредка они испытывают религиозный опыт, что способствует некоторому укреплению веры и эффекту легкого импульса на то или иное религиозное сообщество.

Мы можем говорить о том, что в истории каждой религии наступает момент кризиса, если исходить с позиции ценности религиозного опыта. В такие моменты начинается формирование эзотерических учений в рамках той или иной религии. Если мы сделаем некий исторический экскурс в историю религий, то обнаружим, что в индуизме – это тантрический индуизм (иногда именуемый шактизмом), в иудаизме, таким ответвлением была лурианская каббала, в буддизме – тантрический буддизм – Ваджраяна, в православии – исихазм. Можем ли мы говорить о том, что подобным явлением в исламе был суфизм? На этот счет существует несколько спорных позиций. То есть, если изначально при возникновении суфизма, он не признавался духовенством ислама, то благодаря апологетике ал-Газали, он все-таки обнаруживает себя в исламе. Таким образом, суфизм – как течение, возникшее в ответ на закоснелость, задогматизированность ислама, религиозное направление, возрождающее ценность религиозного опыта в религиозной жизни человека. Мы можем обнаружить разные формы реакции на институционализацию религии, от протестантизма до буддизма самого (как ответа на индуистское доминирование). Однако, существуют альтернативные позиции, изучив которые, мы можем сделать вывод о наличии различных мнений в суфийской традиции в оценке аутентичности ислама для суфизма.

В нашей статье мы ставим перед собой задачу проанализировать ценность ислама в учениях двух великих суфийских шейхов, живших в разные времена и представлявших разные тарикаты. Первый шейх – это Кожа Ахмет Ясави, выдающийся казахский суфий, при условии допустимости отсутствия четко

прослеживаемой *силсилы* – основатель тариката ясавия, автор «Диван-и хикмет» – сборника уникальных строк, ценного как литературный памятник, так и религиозный труд, исследовав который, можно изучить суфизм в его удивительной и своеобразной форме, кристаллизовавшегося в казахской степи. Второй шейх – человек с удивительной судьбой, Хазрат Инайян Хан, посвященный в четыре суфийских братства – Чиштия, Кадирия, Накшбандия, Сухравардия, основатель Международного суфийского общества. Удивительны жизненные пути этих людей: один жил в XI в., последний увидел два великих XIX и XX вв. Анализ их произведений поможет нам также выяснить особенность суфизма Ясави, выявить в сравнении те отличительные черты его духовного наследия, которые оказали самое непосредственное влияние на инъекцию и трансляцию исламского вероучения в казахскую культуру.

В своем основном труде «Диван-и хикмет» Ясави описывает собственный путь религиозного служения. Помимо эзотерической составляющей труда – символизма образов, описываемых Ясави, мы можем обнаружить несколько отличительных моментов учения Ясави.

На всем протяжении его произведения видна четкая самоидентификация Ясави как суфия-мусульманина, то есть суфизм для него является исламским, и путь суфия аутентичен и тождествен пути мусульманина. Отсюда его положения касательно обязательного соблюдения оразы и чтения намаза. При этом необходимо упомянуть эзотерическую сторону его слов о необходимости религиозных чувств и искренней веры для соблюдения обязательных для мусульманина положений ислама: «Того, кто держит оразу, притворясь мусульманином, Неискренне читает намаз, но держит четки в руках И высокомерно называет себя шейхом, На последнем вздохе лишил благонравия [*Аллах* – примечание наше]» [1, с. 142]. Неоднократно Ясави говорит о том, что категория поступков суннат актуальна и для суфизма: «Создателя увидит тот, кто соблюдал Суннат и был смиренен. И глубоко верил в дела Всевышнего, поклоняясь Ему» [1, с. 45].

Усиленное акцентирование внимания на исламских нормах и ценностях в «Диван-и-Хикмет» позволяет нам сказать о том, что данный труд является своеобразным «наставлением в мусульманской вере». Сам Ясави, впрочем, подчеркивает это отдельно в минажат «Диван-и хикмет»: «Мои хикметы все связаны с Хадисом. Если человек не почувствует истому, значит, он не знает Хадис... Мои хикметы по приказу Аллаха созданы, Если прочитаешь, поймешь, что здесь есть содержание Корана» [1, с. 190].

Таким образом, основываясь на идеях основного труда Ясави, можно сделать следующие выводы: во-первых, прослеживается абсолютная актуализация ислама и его норм для верующего, во-вторых, в силу того, что кочевники казахских степей чтили Ясави и обнаруживали следование заданному им курсу, Тамерлан приказал построить мавзолей Кожа Ахмета Ясави не только для увековечения памяти великого шейха, но и для утверждения и популяризации идей религиозного учения Ясави, то есть ислама, по сути, в-третьих, отсюда – именно суфизм Ясави стал залогом утверждения ислама на казахской земле, что способствовало четкой идентификации казахов как мусульман.

Обнаружение аналогичных идей у Хазрат Инайян Хана представляется невозможным. С самого начала его труда «Учение суфиев», записанного его учениками, мы обнаруживаем его отказ от соотнесения с какой-либо религиозной традицией. Хазрат Инайян Хан утверждает, что суфизм существовал всегда, в то время, как у Ясави, он существовал со времени жизни Мухаммеда. Инайян Хан

склонен рассматривать историю суфизма как историю религий вообще или освобождает объем понятия суфизм от непосредственно религиозного содержания, за счет придания ему имени и содержания философии. К примеру, «На Востоке существуют три основные философские традиции: суфизм, веданта и буддизм» [2, с. 10]. Говоря о тех, кто излагал учение суфизма, он перечисляет пророков авраамических религий и зороастризма: Авраама, Заратустру, Иисуса, Мухаммеда и других. У Ясави суфизм однозначно не освобождается от религиозного содержания, оно прежде всего – оно основа, в любви и поклонении Аллаху – смысл человеческой жизни. И, как мы уже говорили выше, дается точная ориентация на исламские ценности и исламское вероучение.

Мы можем выдвинуть несколько гипотез, касающихся причин подобной синкретической характеристики суфизма у Хазрат Инайян Хана: во-первых, он выходец из Индии, для которой характерен феноменальный религиозный плюрализм, во-вторых, необходимо учитывать исторически детерминированную смену аксиологической ориентации мирового сообщества. И, если продолжить последнюю мысль, то вполне закономерно заключить, что подобные явления стали основой религиозного синкретизма и эклектики, обнаруживаемых себя в нетрадиционных религиозных движениях, возникших впоследствии. Отметим, что подобная позиция характерна для Идрис Шаха в его описании суфиев, как «вневременных» и «внепространственных», которые используют «свой опыт в пределах той культуры, страны, природных условий, в которых он живет» [3].

Также нам представляется важным проанализировать отношение к представителям других религий. У Ясави мы находим следующее: «Если он не суннит и неверный, то пропадет», отсюда вполне логичной является положительная характеристика религиозной конвертации в ислам: «Сто тысяч кафиров, отвернувшись от своей веры, вошли в Ислам. От этих дел весь мир озарился Божественным сиянием» [1, с. 116]. Также Ясави подчеркивает: «Если ты божий раб, будь последователем. После этого возьми в руки благонравие Ислама» [1, с. 116].

Утверждая то, что суфии могут совершать обряды разных религий, Хазрат Инайян Хан идет еще дальше и выступает уже в соответствии с эзотерической составляющей суфизма: «И все же истинная мечеть суфия – в его сердце, в котором живет Возлюбленный, тот, кому одинаково поклоняются как мусульмане, так кафиры» [2, с. 12]. Даже цель суфия Хазрат Ина йян Хан видит в то, что он не отказывается ни от какой религии, не отвергает никакое общество, религия суфия, по Хазрат Инайян Хану, - это «служение человечеству» [2, с. 19].

Таким образом, проведя небольшой компаративный анализ двух суфийских трудов, мы обнаружили в них совершенно различные характеристики и особенности суфизма в контексте ценности ислама для него. Если в идеях Ясави видна исламская ориентация, следование именно исламским ценностям, то в идеях Хазрат Инайян Хана находим глобализацию суфийского учения в географическом, хронологическом, содержательно-смысловом и, прежде всего, религиозном и конфессиональном масштабах. Таким образом, вполне объяснима сильная позиция ислама в казахском народе, ведь почитание Ясави - это есть утверждение ценности ислама.

Использованная литература:

1. Хикметы / общ. ред. и предисл. М. Х. Абусеитовой; излож. пер. на каз. яз. А. И. Ибатова, З. Жандарбека, А. Ш. Нурмановой; излож. пер. на рус. яз. Н. Ж. Сагандыковой; коммент. З. Жандарбека. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с. + вкл.

2. Учение суфиев. Сборник. – М.: Сфера, 1998. – 352 с. (Электронная версия загружена с ресурса электр. библиотеки koob.ru). Примечание – ссылки на страницы даны по электронной версии.
3. Идрис Шах. Путь суфиев. http://www.lib.ru/FILOSOF/SUFI/HIDAYAT/sufii.txt

Сламбекова Толқын, п.ғ.к., профессор
Томаш Гүлбаршын, дінтану магистрі, оқытушы
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ТӘЛІМДІК ТАҒЛЫМДАР

Адамзат тіршілікке адам ретінде пайда болғаннан бастап тәрбие мәселесі өзекті мәселелердің қатарында. Өйткені, адамзатты қайтсем ұрпағым дұрыс болады, адам ретінде тіршілік етеді деген ойлар қай заманда да толғандырып отырған. Сондықтан да тәрбие жалпыадамзаттық, мәңгілік категория қатарына жатады.

Қазақстан Республикасы үздіксіз білім беру жүйесіндегі тәрбие тұжырымдамасында да тәрбиенің қойған мақсатынан және одан туындайтын міндеттеріне сүйене отырып тәрбие жұмысының төмендегідей бағыттарын айқындап берді.

Азаматтық-патриоттық, құқықтық және (көп) полимәдениеттік тәрбие гуманизмге, қазақ халқының тарихы мен салтын, тілін сүю және құрметтеуге, оның таңдаулы дәстүрлерін сақтауға және оны дамытуға, Қазақстанның басқа халықтарының мәдениетін зерттеу және игеруге негізделген азаматтық ұстанымды және патриоттық сананы, құқықтық және полимәдениетті, қалыптасқан ұлттық өзіндік сананы, ұлт аралық мәдени қарым-қатынасты, әлеуметтік және діни төзімділікті қалыптастыруы тиіс. Қазіргі жағдайда тәрбиеленуші-лердің құқықтық санасын, олардың балалар мен жастар ортасында құқық бұзушыларға қарсы тұруға дайындығын қалыптастыру аса маңызды мәселе.

Рухани-адамгершілік тәрбиесі өзіндік сананы дамытуға жағдай жасауды, жеке тұлғаның әдеп ұстанымын, оның қоғам өмірінің нормалары мен дәстүрлерімен келістірілетін моральдік қасиеттерін және бағдарларын қалыптастыруды болжайды.

Отбасы тәрбиесі адамдар арасындағы оңтайлы және эмоцияналды көңіл-күй қарым-қатынасы арқылы адамгершілік, рухани және гуманитарлық құндылықтарға басымдық беруде әлеуметтік-тарихи тәжірибені таратудың анықтаушы құрамдас бөлігі болып саналады. Қазақстандық қоғамның жалпы сұранысы және халық дәстүрлері, әлемдік және ұлттық мәдениет негізінде құрылған балалар мен жастарды жалпы адамзаттық және ұлттық құндылықтарға бағдарлау бірінші қатарға қойылады.

Өзін-өзі тану мен өзін-өзі дамыту қажеттілігін қалыптастыру**.** Өзін-өзі тану жастарға қоршаған ортаны түсінуге, оған өзінің қатыстылығын саналы сезінуге, қоршаған ортаға өзінің көзқарасын жалпы адамзаттық құндылық ұстанымында жүйелеу, өзінің өмірлік ұстанымын анықтауға көмек беру үшін қажет. Өзін-өзі тану өзін дамытудың, жеке тұлғаның дербес белсенділік көрсетуінің, өзінің қабілеті мен әлеуеттік мүмкіндігін ашудың қажетті шарты болып табылады. Өзін-өзі тану нәтижесінде адам өзінің дербес өсу және өзін-өзі жетілу қабілетіне ие болады. Сөйтіп, адам толысуын, өмір рахаты мен оның мәнін жете түсінеді.

Әлеуметтік-мәнді және жеке қасиеттерін қалыптастыру тұлғалық қасиет (әлеуметтік бейімділік, әлеуметтік белсенділік, әлеуметтік тұрақтылық) әлеуметтік қарым-қатынас жүйесінде өзіне тән тәртіп стилі, шығармашылық пен дербестікті

дамытуға, қоғамдағы өзгерістерден дереу және тең әсер алу, белсенді өмір ұстанымында болуға ықпал жасайды.

Коммуникативті мәдениетті қалыптастыру тәртіп қағидасын анықтайды, құндылықтар жүйесін, идеяларды, нормаларды айшықтайды және шығармашылық қызметте өзінің дербестігін көрсетуде қарым-қатынасты ұйымдастыруға, байланысты орнатуға, оларды дамытуға, келісуге, тәртіпке келтіруге және түзетуге көмек береді [1].

Бүгінде ғылым дамыған уақытта тәрбиеге берілген көзқарастар да жеткілікті. Тәрбиеге берілген ой-тұжырымдарға шолу жасасақ, тәрбие дегеніміз:

– «...халықтардың бойына білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерлерді дарыту әдісі деген сөз... тәрбиелеу кезінде халықтар мен қала тұрғындарына білімге негізделген қасиеттерден туатын іс-әрекет жасау дағдысы сіңіріледі, олар осындай іс-әрекетке жігірлендіріледі, осы әрекетті жасау тілегі қоздырылады, осы қасиеттер және бұлармен байланысты әрекеттер адамдардың жан-дүниесін баурап алатындай және адамдарды осыған жан-тәнімен құштар ететіндей болуы көзделеді» (*әл-Фараби)* [2];

– «...адам жанының жетілуі. Тәрбиеде адам табиғатын жетілдірудің ұлы құпиясы жатыр» (*Кант*) [3];

«...кімді тәрбиелейміз, солардың жүрегіне әсер ету. Тәрбие – бір адамның тәрбиеленушілерге белгілі адамгершілік әдеттерін меңгерту мақсатында әсер етуі» (*Л.Н.Толстой*) [4];

Тәрбиені әрбір тұлғаны жаратылысына сай қалыптастыру деп түсінуге болады. Тәрбие мәселесі Алла Тағаланың кітабы Құран Кәрімде дәл де нақты берілген. «Негізінде осы Құран ең тура жолға салушы [5, 17/9].

Алғашқы, жалғыз тәрбиеші, тәрбиелеуші Алла Тағала. Алғаш дүниеге келгенде адам күнәсіз пәк болып, есейгенде шайтаннан да төмен түсуі мүмкін екендігі айтылады.

Адам баласының тәрбиеленуіне Алланың жаратқан періштелері де қызмет етіп, едәуір ықпал жасайды. Пайғамбар (с.а.с.) хадисінде былай дейді: «Алла Тағала, қандай да бір пендесін жақсы көретін болса, Жәбірейілді шақырып: «Мен осындай деген құлымды жақсы көремін, оны сен де жақсы көр!» дегенде, оны Жәбірейіл де жақсы көреді. Ол аспан әлеміндегілерге «Алла Тағала осындай деген құлын жақсы көреді, сендер де оны жақсы көріңдер!» дейді. Осылайша оны аспан әлеміндегілер жақсы көретін болады. Құдайдың бұл пендесі жер бетіндегілердің ең құрметтісі болады. Алла Тағала пенделерінің біреуіне қарғыс айтқанда да Жәбірейілді шақырып: «Мен осындай деген құлыма қарғыс айтамын, сен де оған қарғыс айт дегенде, Жәбірейіл де оған қарғыс айтады. Содан кейін ол аспан әлеміндегілерге «Алла Тағала осындай деген құлына қарғыс айтты, сендер де оған қарғыс айтыңдар!» дейді. Олар әмірді бұлжытпай орындайды. Осылайша сол адам жер бетіндегі қарғысқа ұшыраған адамдардың бірі болады [6].

Ислам ғалымдары былай дейді: «Әке балаларының тәрбиелі болып өсуіне жауапты. Қиямет күні балалар әкесіне не шапағатшы, не шағымданушы болады. Ислами тәлім-тәрбие берген жағдайда олардың сауабына бөленеді. Ал егер, тәрбие бермеген жағдайда балалары: «Бізге неге дұрыс тәрбие бермедің, сен біздің отқа түсуімізге себепші болдың» деп жағасына жармасады. Ал Құран Кәрімде: «Шын мәнінде малдарың бір сынақ, балаларың бір сынақ» делінген [5, 4/34].

Қ.А.Ясауидің де ата-анасының осы мәселеге көңіл бөлгенін көреміз, ол алғашқы білімді өз әкесі Ибрахим Шайхтан алады. Одан кейін Арыстан бабқа шәкірт болады. Жиырма жеті жасында пірі – ұстазы Хамаданиді табады. Оның жанында көп жылдар болып тәлім-тәрбие алады. Өзі «Хикметтерінде» айтып өткендей 34 жасында ғалым болады. Кейін Бұқарада Хамадани мектебінде біраз басшылық еткен соң, туған елі Түркістанға қайта оралады. Мұнда келгеннен бастап, өз мектебін ашады.

Қ.А.Ясауидің мұншалықты жоғары дәрежеге көтерілуіне себеп болған әрине біріншіден өзіне Алладан берілген қабілеті мен дарыны, екіншіден осы жолға бастаушы ұстаздары болуы керек. Ясауидің ата-анасы жасынан баласына жақсы ұстаздар таба білгенін көреміз. Осыған мынадай аңызды келтірмекпін. Кезінде бір шәкірт, мен неге біреуге тәуелді болып, ұстаздан оқуым керек, өзім-ақ үйреніп аламын барлығын деп өз бетімен білім алуға кіріседі. Ұзақ жыл өтсе де, өз бетімен алған білімін ештеңеге жарата алмай, ішкілікке салынып кетеді. «Ұстазы жоқтың – ұстазы шайтан» деген мақал осыдан қалса керек.

Бала тәрбиесіне көп көңіл бөлетін атасы Ибраһим шайх Қожа Ахметті Шахаб ад-дин Исфиджаби қолына шәкірттікке тапсырады. Атасы ұстазға тапсырарда осы баламыздың «еті сіздікі, сүйегі біздікі» тек артымызда Алланың ақ жолындағы бір мұсылман ұрпағы қалса болғаны дейді.

Қарашаш ана да балаларының тәрбиесіне өте көп көңіл бөлетін болған, Арыстан Бабқа шәкірт болған кезінде де Хамаданиге аттанар кезінде де аналық ақ батасын беріп шығарып салып отырған. Ясауи дүниеге әйгілі ғұлама болып жетілді. Ол Сайрам, Түркістан медреселерінде білім алады, кейін Түркістанға аттанады және өз мектебін ашады.

Мұхтар Әуезовті де салт бойынша атасы Әуезхан және әжесі Дінасыл тәрбиелейді. Атасы өз ауылының балаларын ғана емес, сонымен қатар көрші ауылдың да балаларын сауатқа үйретеді, одан кейін бірден әліппиге көшеді де, кейіннен мұсылман заңдылығы шариғатты оқытады. Бір топ баланың ішінен атасы «Иман-шарт»тан үзіндіні ылғи Мұхтардың бірінші болып жаттап алғанын байқайды да, оған алты жасынан бастап араб жазуын үйрете бастайды [7].

Зиялы қауымдарымыздың барлығы да ең бірінші діни тәрбие мен сабақ алған. Оларды әрі қарай ешкім жетелеген жоқ, сондықтан да ерте жасынан, бас болып, елінің, жерінің, тілінің, дінінің жақтаушысы, қорғанышы, панасы бола білді.

Хазини еңбегінде Ясауидің адамзат табиғатындағы бес сипат жайында айтқаны баяндалады, олар: рубубийат, малакийат, сабуғийат, бахимийат және шайтанийат. Раббийат – бұл Алланың ахлақымен сомдалу. Малакийат –зікір, тасбих, пенделік, бақытқа жету. Сабуғийат – жыртқыштық, жабайылық. Бахимийат – шәухаты, құмарлағын тойдыру. Шайтанийат – адамдар арасында шағыстыру, ұрыстыру, тұрақтылықты бұзушылық. Қожа Ахмет Ясауи адам табиғатындағы бес сипаттың ішінен рубубийат сипатын адамның Алла жолындағы ең лайықты сипаты деп есептейді.

Сондай-ақ әйгілі имам Ғазали еңбектерінің бірінде әл-Жунейдтің: «Менің ұстазым маған: «Алла сені алдымен хадис білгірі, содан соң сопы етсін, әуелі сопы, сосын хадис білгірі ете гөрмесін» деп бата берді», деген сөзіне төмендегідей түсініктеме берген: «Кім алдымен хадис білгірі болып, сонан соң сопы болса, үлгереді. Ал кімде-кім хадис ілімін үйренбей жатып, сопылыққа түссе, өз басын қатерге тіккені». Ясауи бабамыздың өзі білімсіз сопылықты:

«Тариқатқа шариғатсыз кіргендердің Шайтан келіп, имандарын алар екен» деп сөккен ғой. Демек, сопылық ілімнің бірегей шарты – шариғатты білу. Бұл жерде әл-Фарабидің «Тәрбиесіз берілген білім, адамзаттың қас жауы...» деген сөзінің нағыз мағынасы ашылатын кезі келді. Бірінші балаға имани білім берілсе ғана, адам ары қарай өзі-өзі алып жүре алады, яғни арабша «рабб» тәрбие сөзінің терең мағынасы кеңінен ашыла түседі: Ясауи өзінің «Даналық кітабында» Алла жолымен жүрудің тәсілдерін үйретеді: оқып, білім алу, иманды, адал, ізгі қасиетті болып, ақыл-парасатқа жетілу, сөз бен істе шыдамды, төзімді болу, жақсы мен жаманды айыра алу, достық пен махаббатты қастерлеу, азға қанағат тұту, кемтар, ғаріп адамдарға қамқор, әділетті болу, адал жолмен жүріп-тұру секілді жалпы адамгершілік нормалары дәріптеледі де, надандық, сараңдық, залымдық, дүниеқұмарлық секілді адамның жаман қасиеттерін шенеп мінейді. Мысалға:

«Кітап аш та мәнін ұқ», «Аяқ-қолыңды жерге түсірмей мақтағандарға қуанба», «Кердеңдік – пиғылы бұзылған пасықтың ісі», «Мейірімі жоқ менмендерге қаспын мен», «Мадақтар болсаң, шын асылды мадақта», «Бейнеттен қашпа», «Бетбақ болма», «Қиын да болса, түзу жолмен жүр», «Арың сақта, болсаң да малға кедей», «Жамандық ойлама», «Кісі ақысын жеме», «Ұрыншақтың жауы көп, жамандардың жауы көп», «Халқыңа қызмет ет, Ізгілерге ізет ет, Жаны жақсы жайсаңдарға қызмет ет», «Менмен бай құдайға да ауыз салады» сияқты қанатты, ғибратты, діни өсиет-насихатқа толы сөздері күні бүгінге дейін өзінің тәрбиелік мәнін жоймай, сақталып келеді [8].

Ал «Мир'ат ал-қулуб» (Жүректердің айнасы) атты шығармасында әуелі шариғатты, одан кейін ғана тариқат, мағрифат, ақиқат деп сопылық жолының мәртебелерін көрсеткен.

Пайғамбарлар өз міндеттерін атқарғаннан кейін, олардың міндеттері мен жауапкершілігін ғалымдар атқарып отырған. Сол ғалымдардың бірі және төмендегі хадистің мысалы да Қожа Ахмет Ясауи десек те болады.

Пайғамбар: «Мү'миндердің абзалы – жүрені таза, тілі шыншыл болған мүмин», – деді. Адамдар «Таза жүрек қандай болады?», – деп сұрағанда: «Тақуа, күпірліктен таза, күнә істеу ниеті мен әділетсіздіктен аулақ, кек сақтамаған және күншіл болмаған жүрек», – деді.

Ол жүректің иесі кім? Дүниені ұмытып, Ақыретті қалағандар. Одан кейін кім? Мінез-құлығы жақсы болған мүмин [9].

Алғаш Түркістанға келіп қоныстанғанда, баласын сынамақ болған Ибраһим шейх: «Иә, не байқадың, айтшы», — дегенде, жас Қожа Ахмет былай жауап берген екен: «Ол жердің халқы арқаңнан қағып тұрады, аяғыңнан шалып тұрады». Сонда мұны естіген атасы, баласының зеректігіне риза болып: «Иа, балам, дұрыс айтасың, бірақ соны біле тұрып, неге қоныс тептің?» дегенде: «Жақсыны жолға салу оңай, жаманды да жолға салып көрейін», – деген екен, бұл жерден де батылдығын, жаман жаман болып қала бермесін деген жанашырлық ниетін көреміз.

«Ислам дінін тек араб тілі арқылы ғана тануға болады» деген түсінікті теріске шығарып, сопылық әдебиет ұстанымдарын көне түркі әдеби тіл – шағатай тілінде сөйлетті. Қасиетті кітаптың арабша мағынасын толықтай түсіндіру, шариаттың қыр-сырын, дін қағидаларын қалың қауымға өз тілдерінде тереңнен таныту мақсатында хикметтерін жергілікті халықтың тілінде жазды. Бұл жерде Ясауидің елжандылығын, ұлтжандылығын тіл мен дінге жанашырлығын көреміз. Жоғарыда келтірілген Қазақстан Республикасы үздіксіз білім беру жүйесіндегі тәрбие тұжырымдамасы айқындап берген тәрбиенің бағыттарының барлығын ғалым Қожа Ахмет Ясауидің бойынан табуға болады.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қазақстан Республикасы үздіксіз білім беру жүйесіндегі тәрбие тұжырымдамасы. ҚР Білім және ғылым Министрінің 2009 жылғы 16 қарашадағы № 521 бұйрығымен бекітілген.

2. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы, 1975, 320 б.

3. Кант И. Основы метафизики нравственности. Соч. в 6-и т. Т. 4 (1), Москва, 1965, 383 с.

4.Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. – М., 1956.

5. Халифа Алтай. Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі.

6. Бухари, Әдеп, 41; Муслим, Биир, 157.

7. Мүминов А.К. Алматы: «Жибек жолы», 2011. – 304 с.

8. Шаяхметов Ш.Ш. Қазақтың тәлімдік ой-пікір антологиясы. Алматы: Рауан, 1994. – 320 б.

9. (Ибн Омардан әл-Хаким). Сахих хадистер, таңдамалы, 1-кітап. Алматы, 2006. – 200 б.

Дәрібай Мұратбек
Сүлеймен Демирел Университеті
(Түркия Республикасы, Испарта қаласы)
Дінтану факультеті I курс PhD докторанты

ТАСАВВУФ: ЗАХИР ЖӘНЕ БАТЫН ІЛІМДЕРІ

Ислам тарихының кейбір дәуірлерінде Исламның сыртқы (захири) үкімдерін үйрететін медресе мен ішкі (батыни) әдебін үйрететін тасаввуф иелері мен жақтастары арасында көптеген дау-дамай тартыстар болған. Кейде бірін-бірі ренжітетіндей үлкен тартыстарға дейін жетіп отырған. Қазіргі уақытта да бұл көрініске тап болып естіп те, кездесіп те жүрміз. Аты аталған топ мүшелері де өздерінің пікір немесе ұстаған жолдарының дұрыс әрі ақиқат екендігіне Құран аяттарынан дәлелдер келтіріп бағуда. Егер осы екі топтың да айтқан нәрселері ақиқат болатын болса онда бұл тартыстың себебі не болуы мүмкін?

Осы күнге дейін Әhли сүнна жолынан еш ажырамаған захир жақтастары мен батын жақтастары арасында болып келе жатқан тартыстар мұқият зерттеліп зерделенетін болса, бір-біріне қарама-қайшы болған захир мен батын ілімі емес, бұл ілімдердің жілігін шағып майын ішкен кейбір жандардың тәрбиелей алмаған нәпсілері, яғни менмендіктері екені айқын болар еді.

Кейбір жандар захир мен батын ілімдерін бөлек көріп, олардың бір-біріне қарама-қайшы екендігін, сол үшін де батын ілімінің қабыл етілмейтіндігін әрі негізсіз екенін айтады. Ал екінші біреулері адамға керек негізгі ілімнің батын ілімі екенін, захирдің тек қана сыртқы көріністен тұратындығын айтып діннің негізі болып саналатын захир ілімін тәрк етуде. Өкінішке орай бұл екі топтың жасаған іс-әрекеттері Ислам әлемінің ыдырауы мен ауызбіршілігінің, ынтымағының бұзылуына әкеп соғуда.

Бірінші топ Құран мен Сүннеттегі тасаввуфқа қарсы шықса, екінші топтағылар тасаввуфтың атын жамылып, оны өздерінің көздеген мақсаттарына жету үшін қолданған.

Захир мен Батын ілімінің дұрыс немесе бұрыс екендігінің ара жігін ажырату үшін бұл ілімдер жайлы оқып білу қажет болады.

Захир – бір нәрсенің сыртқы келбеті, ол нәрсенің көрінуі және сезім мүшелеріміз арқылы оны сезінуіміз [1, б. 85-87].

Ал Батын деп бір нәрсенің ішкі жағын, көрінбейтін жасырын бөлігін, ойлау, парасат және жүрек көзі арқылы білінетін бөлімін айтамыз. Бұл екеуі де күнделікті діни өмірімізде араласып жүрген бас тарта алмайтын ілім түрлері. Олай болса, захир ілімі дене мүшемізбен жасалынатын іс-әрекет, құлшылықтардың қалай жасалынуы керектігі және олардың үкімдері туралы айтылатын ілім [2, б. 186-187].

Батын ілімі – ішкі жан, рухани әлеміміздің ілімі. Жүрекпен байланысты құлшылық, зікірлердің ақиқатын үйретеді. Адамның ішкі жан дүниесін, рухын, нәпсісін тәрбиелейді және оның жолдарын көрсетеді.

Әлемдегі сырлы нәрселер, ғайыптар әлемі және ақырет туралы сөз қозғаған ілімді де батын ілімі дейді.

Ислам бұл екі ілім жайында бізге жеткілікті дәрежеде үйреткен. Бұл екі ілімнің бір бөлігін үйренуіміз парыз, міндетті болса, екінші бөлігін үйрену фазилетті іс. Діниміздің үйреткен захир мен батын ілімі Құран мен Сүннеттен тұрады. Бұл екі ілім жан мен тән секілді бірін-бірі толықтырып отырады. Жаратушының үкімдерін үйрететін бұл ілімдер Алланың құлдан не қалайтынын және құлдың Раббысы алдындағы міндет, құқықтары мен әдебін үйретеді.

Тасаввуф діннің захир мен батын ілімін, әсіресе діннің рухани жағын үйретіп, тақуалыққа бағыттайтын сала болып табылады. Осы жағынан қарайтын болсақ, тасаввуф діннің бір бөлшегі, қызметшісі.

Дін адамның сыртқы жағымен қоса ішкі жан дүниесін де қамтиды. Иләһи үкімдер екі түрлі болады. Бірі захирымызға қатысты болса, екіншісі жан дүниемізге байланысты болады. Адамның кәміл дәрежеге жетуі захирмен бірге батынды да меңгеруіне байланысты. Өйткені адам жүрегімен, сыртқы келбетімен, тәнімен, жанымен бір бүтін.

Бір құлшылықтың бірі захири бірі батыни болған екі жағы болады. Яғни бірі сыртқы, екіншісі ішкі. Захири жағы денесі болса, ішкі яғни батыни жағы жүрек болып табылады. Мысалы намаздағы алғашқы тәкбір - парыз, ол тілдің айтуымен орындалады. Сол секілді намаз құлшылығын рия (көзбояушылық) жасамай оқу үшін тек қана Алла разылығы үшін деп ниет ету де парыз. Бұл ниет пен ықылас, жүректің бекітуімен байланысты. Сонымен қатар жүрекпен жасалынатын басқа құлшылық-ғибадаттар да бар. Олар – ықылас, сабыр, разы болу, мойынсұну, тәуекел ету, махаббат. Осыларды үйреткен ілімді батын ілімі делінеді.

Сондықтан қандайда біреу «мен діннің үйреткен тек қана захирын қабылдап, өзгені қабылдамаймын» дей алады? Бұл жағдайда сопылық пен фикх ғұламасының арасында ешқандай да алшақтық немесе бөлектену болмайды.

Ахмед әр-Рифағи кәміл сопы мен шынайы фиқх ғалымы арасында еш айырмашылық жоқ дей келе, сөзін былай деп жалғастырады: «Қандай кәміл сопы шәкірттеріне: намаз оқымандар, ораза тұтпаңдар, тек қана зікірмен айналысыңдар дей алады?», ал шынайы фикх ғалымы шәкірттеріне: «Жаратқанды көп еске алмаңдар, нәпсілеріңмен күреспеңдер сендерге тек қана намаз оқып, ораза тұтсаңдар жеткілікті дей алады?» дейді.

Әлбетте әрбір мұсылман үшін захири іліммен бірге батыни ілім де маңызды. Оларды білу және қалағанындай етіп орындау міндет.

Шынайы сопылар захир және батын ілімімен қоса барлық істерінде Құран мен Сүннетті өздеріне өлшеуші құрал етіп тағайындаған. Құран мен Сүннетке қарама-қайшы теріс келген илхам (жақсы ой) секілді нәрселерге сақтықпен қараған. Жаратушыға жақындаудың, жетудің тек қана жолы сүйікті Пайғамбарымыздың сүннетін ұстану екендігін айтқан.

Атақты ғұлама Имам Раббани өз сөздерінің бірінде бұл жайында: «Тасаввуф мектебіне кірген адам ең әуелі Әһли Сүннаға сай сенімін түзетуі керек. Ал Құран мен Хадисті тек қана Әһли Сүнна уәл жамағат ғалымдарының түсінген әрі қабыл еткен мағыналарына сай етіп тәпсірлеу» деп айтады.

Ислам тарихында Батыни деп танылған топ «біз батын иелеріміз, істің негізі мен өзегі батын, қалғандары батыл (жалған)» деп бүлік шығарып діннің негіздерін өзгеріске ұшыратқан. Олардың пікірлеріне сүйенетін болсақ, намаз деген имамға мойынсұну, ал қажылық болса имамды зиярат жасау деп айтады. Бұл топтың ешқандай да Исламмен байланысы жоқ екендігін аңғаруға болады [3, б. 190-194].

Бұлардан басқа бастапқы кезде мұсылман бола тұра кейіннен діннен шыққан топтар да болған. Олар алғашқыда тынбастан құлшылық, зікір жасап, кейіннен өздерінше кемел дәрежеге жеткендерін, рухани ішкі дүниелерінің Алламен бір екендіктерін жариялап, ендігәрі намаз оқудың керексіз екенін айтып құлшылықтарын тәрк еткен. Сонымен қатар бұл дәрежеге жеткендерге харамның зиянының әсер етпейтінін айтып, жаман істерді белшесінен басқан.

Бұлардан басқа дінге ашықтан-ашық қарсы шықпаса да «сен менің жүрегіме қара, жүрегің, арың таза болса болды, ниетіңде жамандық болмаса жеткілікті» деп, құлшылықтан ұзақ болғандар да кездесіп жатады.

Қорытындылай келе, біз адамды жүрегінен емес, көзімізге көрінген сыртқы жүріс-тұрысынан, жасаған амалдарынан танимыз. Біздер захирге, ал Жаратқан иеміз амалдарымызбен қоса жүрегімізге қарайды. Жүрегі таза болғанның амалы да жақсы болады.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Ибраһим Кафи Дөнмез. Захир // Дианет ислам энциклопедиясы, 44 том, 2013, б. 85-87.
2. Сулеймен Улыдағ. Батын ілмі // Дианет ислам энциклопедиясы, 5 том, Станбұл, 1992, б. 186-187.
3. Авни Илхан. Батынийа // Дианет ислам энциклопедиясы, 5 том, Станбұл, 1992, б. 190-194.

Кайрбеков Нурлан
Египетский университет исламской культуры
докторант PhD, II курс

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ИСФИДЖАБА ВО ВРЕМЕНА ЖИЗНИ ХОДЖА АХМЕТА ЯСАУИ

Примерно в 659 г. н.э., на стыке древних скотопрогонных дорог и караванных путей возник крупный, густозаселенный город Исфиджаб. Этот город стал одним из процветающих и приятнейших, с обилием зелени, проточных вод, прекрасных садов центром. Тайны многих городов, переживших на своем веку периоды тяжких невзгод, войн и нашествий, сокрыты теперь в толще земли. Этот город сейчас называют Сайрам, и она стала одна из таких древних загадок. Местоположение Сайрама ученые связывают с древним городом Исфиджабом. В 893 г. Исфиджаб был включен в состав государства Саманидов. В 990 г. он перешел в руки династии Караханидов и оставался в составе их государства до прихода Кара-китаев в 1141 году. С XIII в. город известен под названием Сайрам [1, с. 38].

Именно в этом городе родился Ходжа Ахмед Ясави в 1103 году. Он первоначальное образование получил у своего отца шейха Ибрагима. Дальнейшее образование и воспитание ему дал Баха’ ад-дин Испиджаби, известный ученый из ханафитского мазхаба. После этого он отправился в Отрар к знаменитому Арыстан Бабу, который в то время был руководителем местных ученых. Ходжа Ахмед Ясави скрупулезно перенимал у него житейскую и духовную мудрость. После смерти учителя Ахмед Ясави направляется в Бухару, которую мусульмане всего мира называли куполом ислама. Здесь он нашел достойного учителя в лице знаменитого шейха Ходжа Йусуфа Хамадани, возглавлявшего в то время известную школу мистиков, решивших посвятить себя поиску приближения к Аллаху.

Суфизм был новым мистико-аскетическим течением в исламе. В Центральной Азии суфизм получил распространение в IX–X вв., что выражалось в создании школ отдельных суфийских толков, оформлявшихся в братства, во главе которых стояли наставники, называвшиеся в арабских странах шейхами, в ираноязычных шейхами и пирами, а в тюркских шейхами, пирами, ишанами, баба, ата. Наиболее распространенные в Центральной Азии братства – Накшбандийа,

Ясавийа, Кубравийа. При этом религиозные направления мубаййидитов, исма‘илитов, карматов существовали одновременно с учениями шафи‘итского, ханафитского *мазхабов*. Все это мы находим в духовной жизни того времени Исфиджаба.

Ходжа Ахмед Ясави посвятил всю жизнь, все силы объединению родственных народов, созданию духовного единства на фоне многочисленных религиозных течений. Ходжа Ахмед Ясави был не только религиозным деятелем, но и замечательным поэтом, философом. Он тонко подмечал все стороны окружающей его действительности. Его волновало все: и мирская жизнь, и судьба правителей, и судьба самого народа. Будучи мудрейшим человеком, он понимал жизнь во всех ее проявлениях: и внешних – как мыслитель, и внутренних – как духовное лицо, имеющее связь с высшим духом природы [2, с. 57].

Произведения Ходжа Ахмеда Ясави – стихи, диван, рисаля – были широко популярны среди местных жителей Исфиджаба. Он выступал не только как духовный наставник, но и как мудрый государственный деятель. В своих духовных проповедях, стихах и трактатах он откликался на злободневность, когда чувствовал, что может сказать народу свое откровенное слово.

Согласно легенде, Ясави вынужден был уйти от мирской суеты для служения Всевышнему. Он поселился в подземной келье города Ясы, около мечети, где и провел остаток жизни. В 1166 г. Ходжа Ахмед Ясави умер и как великий святой был похоронен в городе Ясы в сооруженном для него мавзолее, который впоследствии превратился в место массового паломничества и поклонения мусульман. Школа богословия Ходжа Ахмеда Ясави стала центром притяжения для жаждущих знания. Благодаря его авторитету, Исфиджаб стал самым значительным средневековым просветительным центром.

После смерти шейха Ходжа Ахмедом Ясави, созданный им духовный суфийский центр Ясавийа продолжал активную деятельность, а возникший у могилы мемориальный комплекс стал одним из популярных во всей Центральной Азии мест поклонения. И как всегда это было на мусульманском Востоке, место массового поклонения стало местом активной торговли, ремесленной и духовной жизни.

В конце XIV в. по велению великого Тимура, планировавшего покорить этот регион окончательно, на месте небольшой усыпальницы Ахмеда Ясави был воздвигнут грандиозный мавзолей [3, с. 57].

Большинство исторических памятников, которые здесь, на юге, представляют собой своеобразный музей под открытым небом, сосредоточены в основном в устьях и вдоль берегов водных артерий. Одним из них является город Исфиджаб, расположенный в междуречье Ак-Су и Сайрам-Су.

Зарождение и становление Исфиджаба было вызвано отнюдь не только удобным экономическо-географическим положением. Находившийся на перекрестье караванных дорог, город стал ремесленно-торговым центром и опорной базой ислама, откуда новая мусульманская религия распространялась в степные районы округи. Если верить сведениям рукописных памятников, хранящихся в музее «Сайрам», в 766 году по нашему летосчислению такие исламские проповедники как Искак Баб, ‘Абд ал-Джалил Баб, ‘Абд ар-Рахим Баб во главе стотысячного отряда добровольных помощников распространили мусульманство в Сайраме, Сузаке, Таразе и других окрестных городах. По рукописным источникам, Сайрам известен с начала VII века. Под этим именем округ упоминается во многих арабских, тюркских и китайских источниках в качестве крупного политического, экономического и стратегического центра. В книге путешествий Сюан-Цзяна (629 г.) он назван как город у реки Сайрам-Ак [4, с. 57].

Древний Сайрам, то есть Исфиджаби это единственный город на территории Южного Казахстана, чье имя донесла с VII века до наших дней священная книга зороастризма «Авеста»; «Сайрим ели» – «земля Сайрим», говорится в ней, и это упоминание показывает, из какой необозримой дали времен тянутся истоки нашей истории. Как Исфиджаб он известен по более поздним сообщениям Махмуда Кашгари, относящимся к XI веку. Вокруг Исфиджаба было сконцентрировано множество городов и более мелких поселений, об этом писал в X в. ал-Истахри: «Его сооружения возведены из глины, базары полны фруктов, на них много ремесленной продукции и других полезных вещей. В окрестностях много городов и селений». Источники называют в их числе Манкент, Джумишлагу, Газгерт, Харлуг. Вместе с близлежащими городами и поселениями Исфиджаб-Сайрам был самым густонаселенным районом региона. Он пополнялся и рос за счет кочевых тюркских народов, спешно переходивших к оседлому образу жизни. Это подтверждают и сообщения средневековых авторов. Например, Махмуд Кашгари, рассказывая о том, как переселившиеся сюда в VI-VIII вв. согдийцы постепенно растворились в тюрках, пишет: «Жители Баласагуна разговаривают по-согдийски и по-тюркски. И жители Тараза и Аккалы (Мединат ал-Байда') говорят так же». В этот период среди населения городов исламская вера приобретает особо широкое распространение. Мечети становятся самыми значительными городскими сооружениями, умерших хоронят по мусульманским традициям, растет применение арабской графики письма. Созданная Ходжа Ахмедом Ясави школа богословия стала центром многих знании. Благодаря его авторитету, Исфиджаб стал самым значительным средневековым просветительным центром [5, с. 77].

В городах успешно развивается прикладное искусство. В IX-X вв. в Исфиджабе и других населенных пунктах, расположенных на территории сегодняшнего Южного Казахстана, городские умельцы научились делать поливную керамику. Бурное развитие получило искусство изготовления прикладных вещей из железа и меди, совершенствовалось мастерство ювелиров. Исфиджаб становится центром крупного земледельческого района. Горожане выращивают хлеб, овощи и фрукты. Держат крупный рогатый скот, занимаются овцеводством [1, с. 96].

Вплоть до XIII в., когда началось монгольское нашествие, Исфиджаб процветал. Это нашествие остановило интенсивное культурное развитие Средней Азии, современного Южного Казахстана и прилегающих к ним других центрально-азиатских регионов. Хорезмшах Мухаммед велел сровнять с землей подвластные ему города Семиречья и Южного Казахстана, чтобы они не достались в руки врагу. Его современник Якут ал-Хамави ар-Руми, автор знаменитого географического словаря «Му'джам ал-булдан», так описывает эти события: «Исфиджаб, Тараз, Сауран, Усбаникет и Фараб стали игрушкой судьбы... после чего в 616 г. (218-219 гг.) были ввергнуты в пучину невиданной доселе катастрофы. То было нашествие татар, пришедших с китайской земли... Они уничтожили все, что осталось в этих городах. От прекрасных садов и изящных крепостных укреплений не осталось ничего, кроме разрушенных стен и едва заметных следов пребывания погибшего народа. Но каждый раз эти города заново строились и вновь и вновь становились прекрасными и красивыми местами Средней Азии [6, с. 57].

Для своего времени Сайрам был хорошо укреплен. Историк конца XV–XVI вв. Ибн Рузбихан Исфахани, автор сочинения «Михман-наме-йи Бухара», писал: «Основная часть города окружена очень высокими стенами». Кое-где остатки сложенных из камня стен сохранились вплоть до конца XIX – начала XX столетия. Собственно крепость располагалась с восточной стороны. Являясь на протяжении долгого времени крепостным форпостом, Сайрам сумел сохранить до наших дней средневековую планировку восточных городов.

Если обратиться к сведениям рукописных источников X в., в древнем городе с четырех сторон находились ворота, расположенные друг против друга и соединенные между собой широкими, прямыми улицами. В X в. они назывались: Нуджкетские ворота, ворота Фар-ханы, ворота Сайанрасы и Бухарские. Население Сайрама было разнородным. Среди жителей города встречались потомки древних тюрков и ирано-язычных народов, наряду с ними здесь осели бывшие кочевники, в среде которых формировались казахские племена и роды. Среди городских сооружений мечети особенно выделялась изяществом своей архитектуры.

Уже в начале XX столетия северные ворота Сайрама звались Бельдарбаза, с внешней стороны их защищали глинобитные минареты. Южные ворота называли Базарными, восточные – Карамуртинскими, западные – Шымкентскими. Как и в глубокой древности, а затем и в позднее средневековье, когда город играл ведущую роль в жизни тюркских народов, он и теперь является одним из политических, экономических и культурных очагов Южного Казахстана.

Использованная литература:

1. Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Древние города Казахстана. – Алмата: Наука, 1971.
2. Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясави // Избранные сочинения. – Москва, 1962. – Т. III.
3. Санаи Мехти. Путь Ясави и его роль в развитии ислама в Центральной Азии // Вестник Челябинского государственного университета: журнал. – Челябинск, 2007. – № 23.
4. Бартольд В.В. Богра-хан // Сочинения. – Москва: Наука, 1964.
5. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой; индексы составлены Р. Эрмерсом. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
6. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения. – Москва: Восточная литература, 1963.
7. Кочнев Б. Д., Нумизматическая история Караханидского каганата (991–1209 гг.). – Москва: София, 2006.

Қыдыр Төрәлі
Әл-Фараби атынд. ҚазҰУ-дың доценті, ф.ғ.к.
Тулақбаева Құралай
Әл-Фараби атынд. ҚазҰУ-дың II курс магистранты

А. ХАЗИНИДІҢ ДІНИ-ТӘЛІМДІК ШЫҒАРМАЛАРЫНЫҢ ҚОЖА АХМЕТ ЙАСАУИ ІЛІМІНЕ ҚАТЫСТЫ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

Түркі халықтарының әдебиетін исламға дейінгі және одан кейінгі деп бөліп қарастырған әдебиет тарихын зерттеуші ғалымдар қазақ мәдениетінің ислам дінін қабылдағаннан кейінгі ең серпінді даму кезеңін Йасауи бабамызбен және оның сопылық жолымен байланыстырады. Ислам өркениетінің бөлшегі ретінде ұлы даламыздағы рухани өрлеу бар саланы қамтыды. Түркі халықтарының рухани пірі атанған Қожа Ахмет Йасауи ілімі соның бір дәлелі. Ислам дінінің аясында дүниеге келген шығармалар алдыңғы дәуірден мазмұны жағынан да, жанрлық тұрғыдан да өзгеше құрылысқа, айрықша мәнге ие болды. Аллаға мадақ, пайғамбарға салауат айтудан басталып, хақ дінді үгіттеген өлең жолдарымен жалғасатын сопылық мәндегі шығармаларда Құранда айтылатын діни сюжеттер мен аяттар жиі орын алған. Ислами әдебиет өз бастауын араб авторларының шығармаларынан алғанымен, сопылық мәндегі шығармалардың басым бөлігі парсы тілінде жазылғаны белгілі. Өзбек ғалымы Ибраһим Хаққұл өз еңбегінде Исламды

жергілікті халық дәстүрімен шебер үндестіре білген Қожа Ахмет Йасауиді араб, парсы тілдерінің қатарында түркі тілін сопылық тариқат тілі ретінде жоғары көтере білгенін жазады.

Ортағасырлық әдеби шығармалар дәстүрлі ислами, ислами астар алған, сопылық және сопылық астар алған әдебиет деп бөліп қарастырылады. Сопылық әдебиеттің негізгі көтеретін тақырыбы – Аллаға ғашықтық және ішкі сезімді жырлау. Бұл топқа кіретін шығармалардың ислами астар алған әдебиеттен өзгешелігі, мұнда сопылық терминдер мен шартты түрде берілетін символдар жиі кездеседі. Сопылық астар алған әдебиетте көтеретін тақырып – тәлім-тәрбие, сондай-ақ ішкі сезім мен Аллаға ғашықтық [1, 53, 55 б.]. Мұхаммед Данешманд, Қожа Мұхаммед Парса, ‘Әлішер Науа’и, Фахр әд-Дин ‘Әли Сафи, Тахир Хорезми, Ғолам Сарвар Лаһуриге тиесілі еңбектер Йасауи тариқаты туралы құнды мағлұматтарды қамтиды. Осындай шығармалардың қатарында XVI ғасырда өмір сүрген сопы шейһ Ахмет Хазинидің діни-тәлімдік шығармаларын атауға болады. Араб, парсы шығармаларында жиі қолданылған мәснәуи, ғазал, тәржибанд жанрларында жазылған Хазинидің еңбектерінде де сопылық тіркестер (зікір, қылует, тариқат, итикаф, арбаин, суфра, т.б.) көптеп кездеседі. Бүгінде түркі халқының сопылық әдебиетінің негізін қалаған Қожа Ахмет Йасауи сынды ғұламаның түркі халықтарының төл мәдениетімен астасып жатқан ілім жолы арқылы ұлттық болмысымызды айқындауда Хазини шығармаларының үлесі зор. Шайқының туған, қайтыс болған жылдары, өмірі туралы әртүрлі болжамдарды зерттеушілер оның өз еңбектерінен алынған мағлұматтар бойынша жасайды. Ғалымдардың бірі шамамен 1533 жыл деген болжам жасаса, енді бір деректерде 1534-35 жылдар деп көрсетілген [2, 24 б.]. Өз еңбектеріндегі деректерге сүйене отырып шайқының шамамен 1594-95 жж. Анадолыда дүниеден өткенін болжауға болады. Ахмет Хазини және оның мұрасын зерттеген зерттеуші ғалымдардың арасында өзбекстандық зерттеуші Н. Хасан өз еңбегінде Ахмет Хазинидің «Джами‘ әл-муршидин», «Манба‘ ул-абхар фи рийаз әл-әбрар», «Худжжат ул-әбрар дар асами-йи аулийа-и кибар», «Диван», «Жауаһир ул-абрар мин амуаж ил-бихар», «Тасалла’ әл-қулуб (Тарджи‘банд)» аталатын басты шығармаларын атап көрсетеді [2, 18 б.]. Тегі араб мәуераннахрлық шайхтың еңбектерінің басым бөлігі парсы тілінде жазылған. Мұсылман әлемінде XIII ғасырға дейін араб тілі үстем болса, XIII ғасырдың екінші жартысынан бастап парсы тілі поэзия мен көркем әдебиет, дерекнамалық тіл ретінде Хорасан, Мәуераннахр, Батыс Иран, Ауғанстан мен Кіші Азия елдерінде де кеңінен қолданыла бастағаны мәлім. Тіпті Солтүстік Үндістанның кейбір мұсылмандар мекендеген өңірлерінде парсы тілі XIX-дың ортасына дейін әдеби тіл болып есептелген [3, 267 б.]. Ахмет Хазини еңбектерінің басым бөлігінің парсы тілінде жазылуының бірден бір себебі де осында болар. Хазини шығармаларында кездесетін ортаазиялық шағатай тіліндегі сөздерден де сол дәуірдегі сарай тілі саналған парсы тілінің ықпалы айқын байқалады. Мәселен, доктор Ғ. Кушенова Хазини шығармасының тілі турасында: «Джавахир ал-абрар» осман тілінің емлесінен ерекше емле тәртібі бойынша жазылған. Бұл ерекшеліктің біразы шағатай тіліне тән ерекшеліктер. Кейде дыбыс керексіз жерде қолданылып, керекті жерде қолданылмайды немесе харакат арқылы көрсетіледі. Мұнда араб және парсы тілдерінің әсерін байқамау мүмкін емес» деп жазады [5, 68,69 бб.].

Араб, парсы, түркі тілдері қолданылған «Манба‘ ул абхар фи рийаз ал-әброр» шығармасында автор өзі және ортаазиялық сопылық тариқаттар туралы мағлұматтар береді. Еңбек Түркиядағы Сүлеймание кітапханасы қолжазба қорында (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu. № 1425) сақтаулы. Шығармада Ясауийа, Нақшбандийа, Чиштийа, Кубравийа, Халватийа сынды сопылық тариқаттар мен олардың сопылық

шайһтары туралы мәліметтер мен сопылық терминдер кеңінен қамтылған. Бұл еңбекті ғылыми ортаға алғаш рет түрік ғалымы профессор Неждет Тосун алып келді [6, 64 б.].

Ахмет Хазинидің «Жауаһир ул-абрар мин амуаж ил-бихар» еңбегі – Ясауий сопылық іліміне байланысты жан-жақты мәліметтер беретін бірден-бір құнды шығарма. Хазинидің бұл еңбегі алғаш рет көрнекті түрік ғалымы М.Ф. Көпрүлү (1890-1966) арқылы ғылыми айналымға енді. Хазинидің аталмыш шығармасы парсы және түркі тілінде жазылған. Шығарма бір ғана нұсқамен, Түркияның Стамбул университеті Орталық кітапханасының қолжазбалар қорында (Türkçe Yazmalar Bölümü. № 3893) сақталған [5, 37 б.]. Хазини шығармаларынан ортағасырлық тасауыф шығармаларына тән ғазал, мәснәуи, тәржиғбанд сынды әдеби формаларды жиі кездеседі. Әсіресе, әр бәйіттің екі жолы бірдей ұйқасқа құрылып, көтеретін тақырыбы әр алуан болып келетін мәснәуи жанры кеңінен қолданылған. Парсы тіліндегі бөлімі 312 бәйттен құралған «Жауаһир ул-абрар мин амуаж ил-бихар» мәснауи жанрындағы өлеңмен басталады. [5, 37 б.]. Ахмед Хазини мәснауиді Нақшбандийа және өзіне дейінгі Ясауийа силсилаларына арнайды. Силсиланың соңында шайыр өз өміріне біраз тоқталып өтеді.

Хазинидің Түркияда табылған тағы бір сопылық шығармасы – «Диван» парсы тілінде жазылған. Басым бөлігі ғазалмен жазылған бұл еңбегінде мазмұны жағынан сопылық, ғашықтық, Аллаға шүкіршілік пен мадақтар, Пайғамбар, сопы шейһтарын мадақтайтын бәйіттер қамтылып, аяттар, хадистер, пайғамбардың қиссаларына сілтемелер кездеседі Арыздану тақырыбы Хазини «Диуанындағы» барлық бәйіттерде кездеседі. Мұнда сағыныш, өкініш, реніш, бақытсыздық сынды тақырыптар қамтылған [5, 63 б.].

Парсы тілдес авторлардың сопылық дүниетанымға құрылған шығармаларының Қазақстанның рухани мәдениетінде алатын орны айрықша. Мазмұны жағынан Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінен басқа, бар ғұмырын Хақты тану жолына арнаған пірлер мен шейһтардың қанатты сөздеріне, олардың ақиқатқа жетуде тартқан машақаттары мен шеккен азаптары, Жаратушыға ғашықтығын жырлаумен ерекшеленген сопылық туындылар қатарындағы Хазини мұрасы Қожа Ахмет Йасауидің өнегелі істері, ұлағатты сөздерімен тараған сопылық дәстүр жайлы құнды жәдігер ретінде терең, тыңғылықты зерттеуді қажет етеді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қыдыр Т. Орта ғасырдағы қазақ даласында ислами әдебиеттің тууы және қалыптасуы (XI–XII ғ.ғ). филол.ғыл.канд. автореф. – Алматы, 2005. – 137 б.;
2. Хасан Н. Ахмад Махмуд Хазиний. – Ташкент: Фан, 2001. – 104 б.
3. Бархударов Л. С. Язык и перевод. М., 1999. – 280 б.
4. Köprülü M.F. Early Mystics in Turkish Literature. Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff. New York, 2006.
5. Кушенова Ғ. Ахмед Хазинидің еңбектері – Қожа Ахмед Ясауи және Ясауийа тарихының дерек көздері. тар. ғыл канд. ... автореф. Алматы, 2010. – 130 б.
6. Hazînî. Menba'u'l-Ebhar fî Riyâzi'l-Ebrar «İyilerin Bahçelerindeki Suların Kaynağı». Hazırlayan: Mehmet Mâhur Tulum. – İstanbul: Pandora Kitabevi, 2009. – 440 c.

Саййид Махди Табатаба'и

ОБРАЗ ПРОРОКА В «ДИВАН-И ХИКМАТ» ЯСАВИ

سیمای نبوی(ص) در دیوان حکمت یسوی

سیّدمهدی طباطبایی*

اهل عرفان و تصوف، به دلیل تجربه‌ها و دریافت‌ها خاص از آفرینش، معمولاً چهره‌ای دیگر از پدیده‌ها یا شخصیت‌ها را با زبانی مبهم و رمزآلود ارائه می‌کنند، وجود مبارک پیامبر اسلام(ص) هم به دلیل اهمیتی که برای اهل سلوک دارد، مجال این دریافت‌ها را فراخ کرده است. در این پژوهش، سیمای پیامبر(ص) در دیوان حکمتِ خواجه احمد یسَوي (562 - 423 هـ)، از برجسته‌ترین شخصیت‌های تصوّف و عرفان در آسیاي مرکزي و بنیان‌گذار مکتبی خاص در تصوّف موسوم به طریقت یسویّه، بررسی خواهد شد. روش تحقیق به صورت تحلیلی - توصیفی و با استفاده از امکانات کتابخانه‌اي است. بایستگی مطالعه درخصوص وجود پیامبر اسلام(ص) و نیز ضرورت تحقیق در حوزة عرفان و ادب آسیای مرکزی، اهمّیت و ضرورت این پژوهش را مشخّص می‌کند و نتیجة حاصل از آن، ترسیم سیمای نبوی در دیوان حکمت یسوی و برجسته‌کردن نوع نگرش یسوی به ابعاد وجودی، سنّت و اقوال پیامبر است.

کلیدواژه‌ها: دیوان حکمت؛ پیامبر اکرم(ص)؛ خواجه احمد یَسَوی.

---

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران.

مقدّمه

خواجه احمد یسَوي (562 - 423 هـ) از مشاهیر عرفان در آسیاي مرکزي و بنیان‌گذار طریقت یسویّه است. او را برجسته‌ترین شخصیّت مذهبی خانات قزّاق و و بخش مهمّی از خانات خوقند (پاکتچی،1392: 541) و اولین شاعر عارفی می‌دانند که ضمن در هم آمیختن فرهنگ تصوّف با زبان ترکی، این زبان را به زبان طریقت تبدیل کرده و آن را در ردیف زبان عربي و فارسي قرار داده است. برخی پژوهشگران بر این باورند شخصیتی که عطّار در منطق‌الطّیر از او با عنوان «پیر ترکستان» نام می‌برد، خواجه احمد یسوی است:

داد از خود پیر ترکستان خبر
گفت من دو چیز دارم دوست‌تر
آن یکي اسب است ابلق، گام‌زن
وین دگر یک نیست جز فرزند من
گر خبر یابم به مرگِ این پسر
اسب مي‌بخشم به شکرِ این خبر
زان که مي‌بینم که هستند این دو چیز
چون دو بت در دیدة جانِ عزیز

(عطّار،1384: 348)

دیوان حکمت شامل تعلیمات خواجه احمد یسوی است که در وزن هجایی ترکی «بَرماق» سروده شده است. این حکمت‌ها یک قرن پس از مرگ یسوی و به دست شاگردانش جمع‌آوری شده است؛ به همین دلیل، پژوهشگران در اصالت زبان و انتساب برخی از آن‌ها به یسوی تردید کرده و معتقدند دیوان حکمت دربردارندة مجموعه‌ای از اشعار پیروان و مریدان اوست. نبودِ دست‌نویس‌های دیرین از دیوان حکمت هم این تردید را پررنگ‌تر می‌کند. گفته‌اند این دیوان شامل هفتاد حکمت است امّا دیوانی که در ایران منتشر شده، شامل 134 حکمت و یک مناجات با اندیشه‌های صوفیانة برگرفته از تعالیم خواجه یوسف همدانی است که بعدها در سلسلة خواجگان نقشبندیّه تجلّی روشن‌تری یافت. افزون بر تأثیر پذیری از خواجه یوسف همدانی، یسوی «از فلسفة ابونصر فارابی و ملامتیّة خراسان و جریان‌های شیعی ترکستان شرقی تأثیر پذیرفته و بر مکاتب تصوّف بعد از خود نظیر نقشبندیّه و بکتاشیّه تأثیر گذاشته است.» (مختومی،1387: 8) چون حکمت‌های یسوی برای آموزش آداب تصوّف به مریدان سروده شده است، مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی

این حکمت‌ها، بیان تعلیمات عرفانی با زبانی بسیار ساده و روشن است که همین بیان ساده و عامیانه، بعدها سرمشق شاعرانی چون آبای، مختوم‌قلی فراغی و یونس امره قرار گرفت. باید گفت آن‌چه موجب ماندگاری و شاید فربه‌تر شدن این حکمت‌ها شده است، قداست کلام و دینی بودن موضوعِ حکمت‌هاست نه ارزش هنری آنها و استحکامِ کلام یسوی.

در ادامه به بیان توصیف‌ها و تعبیرهای یسوی از ساحت وجودی پیامبر، در قالب 6 سرفصل کلّی پرداخته می‌شود.

1. پیامبر: پیر مغان

توصیف‌ها و تعابیر بزرگان عرفان و تصوف از وجود مبارک پیامبر، هماره جالب بوده است: «خواجه علیه‌السلام به‌مثابت دل بود بر شخص انسانی و انبیاء دیگر اعضا ... پس چنانکه در معرفت، جملة اعضا تبع دل آمد، و همچنین در نبوت، انبیا تبع محمد باشند.» (نجم رازی، 1373: 147) آن‌ها در این کار تا جایی پیش می‌روند که رسول را هم از شمار خویش ذکر می‌کنند: «و رسول صلی الله علیه و سلّم فقر را اختیار کرد و گفت: اللهم أحینی مسکینا و أمتنی مسکینا و أحشرنی فی زمره المساکین.» (عثمان هجویری، 1390: 29) یسوی هم در تعبیری ویژه، پیامبر را پیر مغان خویش می‌نامد:

سیکزمده سیکز یاندین یول آچیلدی
حکمت ایت دیب باشلاریمغه نور ساچیلدی
بحمدالله پیر مُغان می ایچوردی
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

در هشت‌سالگی‌ام از هشت جهت برایم راه گشوده شد/ حکمت گفتم و نور بر سرم نثار کردند/ بحمدالله که پیر مغان به من شراب نوشاند/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

پیر مُغان حق مصطفی بیشك بیلینك
قیده بارسنك وصفین ایتیب تعظیم قیلنك
درود ایتیب مصطفی‌غه امت بولنك
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

بی‌شک مصطفای حق را پیر مغان بدان/ هر جا که روید، وصف او را بگویید و تعظیمش کنید/ به مصطفی(ص) درود بگویید از امّت او باشید/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم. (یسوی، 1392: 22)

2. دیدن رسول در واقعه یا رؤیا

مطابق کلام پیامبر، خواب‌هایی را که وجود مبارک ایشان در آن‌ها نموده شوند، راست و درست‌اند: «پیغمبر علیه‌السلام گوید: مَن رَآنی فِی المَنامِ فقد رَآنی فَإنّ الشَیطان لا یتمثّل بی؛ و دید و معزول بود از آنکه خویشتن را بر صورت او بتوانستی نمودن؛ پس هرکه سیّد را در خواب بیند، به‌حقیقت او باشد.» (مستملی بخاری، 1366: 1781/5) این گونه خواب‌ها و واقعه‌ها را در دیوان حکمت هم می‌توان پیگیری کرد:

آیا دوستلار قولاق سالینگ ایدوغومکا
نه سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا
معراج اوزره حق مصطفی روحوم کوردی
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

ای دوستان! به سخنان من گوش فرا دهید/ چرا من در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم؟/ مصطفای حق در معراج روح مرا دید/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

حق مصطفی جبرئیلدین قیلدی سؤال
بو نچوك روح تن‌غه کیرمای تابتی کمال
کوزی یاشلیغ، حلقه باشلیغ قدی هلال
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

مصطفای حق از جبرئیل سؤال کرد/ این چه روحی است که بدون وارد شدن به تن، کمال یافته است؟/ چشمانش سرشار از اشک بود و سرش حلقه‌وار بود و قامتش هلالی‌شکل/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

جبریل ایدی امت ایشی سزکا بر حق

کوککا چیقیب ملایکـدین آلور سبق
نالشیکا ناله قیلور هفتم طبق
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

جبرئیل گفت: «اگر کار امّت مطابق حق باشد/ بر آسمان خواهد رفت و از ملائک پیشی خواهد گرفت/ و اگر ناله‌ای سر دهد، هفت‌آسمان خواهد نالید»/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

(یسوی، 1392: 16)

این خواب‌ها یا واقعه‌ها برای سالک، گشایش‌هایی به همراه دارد: «و گفته‌اند که در معنی‌هاست که اندر بیداری نیست یکی آنکه پیغامبر صلوات الله علیه و سلّم به خواب بینند، به بیداری نبینند و یاران و سلف صالح و خدای تعالی به خواب بینند و به بیداری نه؛ و این فضلی بزرگ است.» (قشیری، 1387: 704 - 703) برخی از این گشایش‌ها، در اشعار خواجه احمد یسوی ذکر شده است:

فرزندیم دیب حق مصطفی قیلدی کلام
آندین سونکره برچه ارواح قیلدی سلام
رحمت دریا تولوب تاش دیب یتی پیام
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

مصطفای حق مرا فرزند خواند و با من سخن گفت/ پس از آن، جملگی ارواح بر من سلام کردند/ دریای رحمت مملو و سرشار شد و پیام رسید/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

رحم ایچره پیدا بولدوم ندا کیلدی
ذکر ایت دیدی بدنلاریم جنبش قیلدی
فرزندیم دیب حق مصطفی اولوش بردی
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

زمانی که در رحم پدیدار شدم، ندایی به گوش آمد/ گفت: «ذکر خدا را به جای آور!»؛ عضو عضوم به لرزه افتاد/ مصطفای حق مرا فرزند خود خواند و سهم مرا داد/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

تورت یوزیلدین کین چیقیب امّت بولغای
نیچه ییل‌لار یوروب خلقه یول کورکوزکای
اون تورت مینك مجتهدلار خدمت قیلغای
اول سببدین آلتمیش اوچده کیردیم ییرکا

چهارصد سال بعد بیرون آی و امّت شو/ سالیان سال به مردم خدمت کن / چهارده هزار مجتهدِ اهل دین خدمتگزاری تو را می‌کردند/ به همین سبب در شصت و سه سالگی در زیر زمین جای گرفتم.

(یسوی، 1392: 17)

3. غم امّت خوردن پیامبر در دنیا و آخرت

نکته‌ای که در متون عرفانی فارسی هم بسامد بالایی دارد، نگذانی و اندوه پیامبر برای امّت خویش است: «آن مهتر صلوات‌الله و سلامه علیه با آنکه مقصود موجودات بود و نقطة دائرة حادثات بود، گنج فضل و خزینة رحمت بود، هرچه او را بایست از برای امّت بایست و هر شربتی که به قهر نوش کرد، از بهر غم و تیمار امّت کرد و هر بلایی که کشید از بهر آسایش امّت کشید.» (رشید الدین میبدی،1371، ج 4: 47) یسوی هم گوشه‌چشمی به این خصلت پیامبر دارد:

وا ویلتا کیچه کوندوز قیلمای طاعت
حق رسول امت اوچون یمای نعمت
ایچمیش ییمیش نعمت‌لاری قیغو محنت
نه یوز برلان حضرتی‌غه بارغوم منا

واویلتا! شب و روز من بندگی نکردم/ رسول حق(ص) به خاطر امّت یک نعمت هم نخورد/ نعمت‌های خور و نوش او از محنت و اندوه بوده است/ با چه رویی به درگاه او راه برم؟

حق رسول دنیا اوچون قیغورمدی
امت تیلاب اوزکا سوزکا دم اورمادی
دنیا ایچره لحظه آرام اول کورمادی

نه یوز برلان حضرتی‌غه بارغوم منا

رسول حق(ص) به خاطر دنیا غم نخورد/ تنها امّت را خواست و از غیر آن دم نزد/ در دنیا لحظه‌ای استراحت به خود ندید/ با چه رویی به درگاه او راه برم؟

(یسوی، 1392: 62)

مطابق روایات دینی، در آخرت هم رفتار پیامبر با امّت خویش بدین‌گونه است: «دوزخ از دور پدید آید، بنرّد نرّیدنی که در همهٔ عرصات قیامت، فرشته‌ای نماند و پیغامبری مرسل نماند که نه همه به زانو درافتند. می‌گویند: نفسی! نفسی! مگر مصطفی که وی گوید: امّتی! امّتی!» (سورآبادی، 1380، ج 2: 1323) یسوی با اشاره به این ویژگی پیامبر، او را دادخواه روز جزا می‌نامد:

امت گناهینی تیلاب او شاهی شاهنشاهی

اول روزی جزا بولار اول دادخواهی محمّد(ص)

آن شاهِ جهان، بخشش گناهان امّتش را می‌خواهد / به همین دلیل روز جزا محمّد(ص) دادخواه خواهد بود.

(یسوی، 1392: 82)

از همین‌روست که در اندیشهٔ یسوی، «امّت شدن» و «از امّت بودن»، جایگاهی ویژه پیدا می‌کند:

لعل لبی جنبش قیلیب ایدی سنی

جان دلیم امت‌لاریم کوز روشنی

حقه قوللوق منکا امت بولغان قنی

چین امت‌نی سینه سینه قویدیم منا

لعل لبش به سخن درآمد و چنین گفت/ جان و دلم و روشنی چشمانم به امت است/ کجاست بنده‌ای که بندهٔ حق باشد و امّتِ من؟/ بدین‌سان در سینه، امّت خود را قرار دادم.

(یسوی، 1392: 54)

و:

کیچه کوندوز تینمای یغلا قول «خواجه احمد»

درود ایتیب حق رسول‌غه بولغیل امت

هادی بولوب امت دیسه خوش سعادت

نه یوز برلان حضرتی‌غه بارغوم منا

ای بندهٔ خدا، «خواجه احمد»! شب و روز را بی‌وقفه گریه کن/ رسول حق(ص) درود فرست و امّت شو/ خوشا به سعادت تو اگر هادی تو را امّت بنامد/ با چه رویی به درگاه او راه برم؟

(یسوی، 1392: 63)

4. توصیف آخرالزمان

معمولاً صوفیه و اهل عرفان از آنچه در محیط پیرامون‌شان رخ می‌دهد، ناخشنودند؛ کم‌رنگ شدن شعایر دینی و کم‌توجهی به سنّت‌های رسول و دل‌مشغولی دنیاداران به دنیا و فریفته شدن به آن:

فاسق، فاجر هوا قیلیب ییرنی باسماس

روزه، نماز قضا قیلیب مسواك آسماس

رسول‌الله سنت‌لارین کوزکا آلماس

گناه‌لاری کوندین کونکا آرتار دوستلار

فاسق و فاجر به هوی و هوس می‌پردازد و پا بر زمین نمی‌نهد/ روزه و نمازش را سر وقت انجام نمی‌دهد و مسواک نمی‌زند/ سنّت‌های رسول‌الله(ص) را فراچشم خود نمی‌آورد/ ای دوستان! هر روز به میزان گناهانش می‌افزاید.

دنیادارلار مالین کوروب هوا قیلور

من ـ من‌لیک‌دین اول دعوی خدا قیلور

اولار وقتده ایمانیدین جدا قیلور

جان برارده حسرت برلان کیتار دوستلار

دنیاداران دارایی خود را می‌بینند و به هوس می‌افتند/ از غرور بسیار، ادّعای خدایی می‌کنند/ به هنگام احتضار از ایمان خود جدا می‌افتند/ ای دوستان! به هنگام جان دادن با حسرت می‌روند.

(یسوی، 1392: 89 - 88)

عرفا و اهل سلوک با دیدن این مسائل، وعده‌های پیامبر دربارهٔ آخرالزمان را به یاد می‌آورند «رسول خدا فرمود: در آخرالزمان فتنه‌ای باشد که باید در آن مردم را چنان به دست آورد که طلا را از معدن به دست می‌آورند.» (ابن بابویه، 1377: 37) که این رویکرد را در اشعار یسوی هم مشاهده می‌کنیم:

زمانه آخر بولدی خویونك کیتی
رسول‌الله وعده‌لاری یاوق ییتی
خاص قول‌لارنی یخشی سوزکا قولاق توتی
یمان قول‌لار کوندین کونکا بتر دوستلار

آخرالزّمان فرارسید و خوی‌ها دگرگون شد/ وعده‌های رسول‌الله(ص) نزدیک شد/ بندگان خاص او به سخنان نیکو گوش سپردند/ ای دوستان! بندگان بد، روز به روز بدتر شدند.

«کل یوم بتر» دیدی حق مصطفی
امت بولسنك قولاق سالغیل اهل وفا
یخشی‌لارنی اجرین بیرور بدکا جزا
قیامت کون جزالارین تارتار دوستلار

مصطفای حق گفت: «کلّ یوم بتر»/ اگر از امّت باشی، گوش کن ای باوفا!/ به نیکوکاران پاداش و به بدکاران جزا خواهد داد/ ای دوستان! بدکاران در روز قیامت به جزای خود خواهند رسید.

(یسوی، 1392: 88)

5. دلجویی و انفاق به یتیمان و غریبان و درویشان

دستور قرآن، انفاق در حق یتیمان و غریبان و درویشان است: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ، می‌پرسندت یا محمد! که نفقه از چه کنند و بر کی کنند. قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، بگو آنچه هزینه کنیت از مال مر پدران و مادران راست و خویشان را و یتیمان و غریبان و درویشان را.» (نسفی، 1367، ج1: 68) و پیامبر در سیرهٔ عملی خویش، دلجویی از غریبان و مستمندان و ایتام را رعایت می‌کرد:

غریب فقیر یتیم‌لارنی رسول سوردی
اوشال تونی معراج چیقیب، دیدار کوردی
قایتیب توشوب غریب، فقیر حالین سوردی
غریب‌لارنی ایزین ایزلاب توشتوم منا

پیامبر(ص) از انسان‌های غریب، فقیر و یتیم دلجویی کرد/ همان شب به معراج رفت و به دیدار خداوند نایل شد/ پس از بازگشت، دوباره حال فقیران را جویا شد/ اینک من نیز در پی فقیران راه می‌جویم.

(یسوی، 1392: 8)

توصیهٔ یسوی، بر روش پیامبر بودن و دلجویی کردن از یتیمان و غریبان و اسیران است:

امّت بولسنک غاریب‌لارغه تابع بولغیل
آیت حدیث هرکیم ایْتسه سامع بولغیل
رزق روزی هرنه بیرسه قانع بولغیل
قانع بولوب، شوق شرابین ایچتیم منا ...

اگر امّت هستی، پیرو غریبان باش/ هر که آیه و حدیثی گوید، شنونده باش/ هرچه از رزق و روزی به تو دهد، قانع باش/ اینک قانع گشتم و شراب شوق را سرکشیدم.

عاقل ایرسنک غریب‌لاردین کونکلین آوله
مصطفی‌دیک ایل‌نی کیزیب یتیم کاوله
دنیاپرست ناجنس‌لاردین بویون تاوله
بویون تاولاب دریا بولوب تاشیم منا

اگر از اهل خردی، دل غریبان را به دست آور/ مانند مصطفی(ص) در میان مردم بگرد و در پیِ فقیران باش/ از دنیاپرستان نااهل روی برگردان/ اینک من روی برگرداندم، دریایی شدم و طغیان کردم.

(یسوی، 1392: 9 - 8)

6. حکمت‌های یسوی در وصف یا رثای پیامبر

افزون بر مواردی که ذکر شد، برخی حکمت‌های خواجه احمد یسوی، به طور کامل به وصف یا رثای پیامبر اختصاص یافته است که دو نمونه از این حکمت‌ها ذکر می‌شود:

1 - 6. حکمتی در توصیف شأن پیامبر اسلام(ص)

باشیمغه توشوب نعرة سودای محمّد(ص)
من آنی اوچون کوییده شیدای محمّد(ص)
فریاد سودای محمّد(ص) در سرم افتاده است/ من به خاطر آن، شیدای کوی محمّد(ص) شده‌ام.
کیم امتی‌دور حمد و ثنا تینماین ایتور
پاکا، صمدا، قیل منی رسوای محمّد(ص)
هر که از امّت باشد، بی‌وقفه حمد او را خواهد گفت/ ای خدای پاک و بی‌نیاز! مرا رسوای محمّد(ص) ساز.
کونکلومکا سالیب عشق محبت‌نی الهیم
قیلغیل منی سین عاشق یکتای محمّد(ص)
الهی! محبّت او را در دلم قرار بده/ و مرا یگانه عاشق محمّد(ص) کن.
مانندة مجنون کیچوروب ایکی جهاندین
دیوانه قیلیب قیل منی رسوای محمّد(ص)
همانند مجنون مرا از دو جهان عبور بده/ دیوانه‌ام ساز و رسوای محمّد(ص) کن.
اولتورکیل، کویدورکیل، هر محنتی سالغیل
اول روز جزا قیل منی شیدای محمّد(ص)
مرا بکش، بسوزان و به هر محنتی مبتلا کن/ امّا در روز جزا مرا شیدای محمّد(ص) کن
دایم غم امّت یئدی و یئمادی نعمت
کرامتی دور سن قانی غم‌های محمّد(ص)
هماره غم امّت خورد و از هیچ نعمتی کام نگرفت/ کرامتش که هیچ، کجاست غم‌های محمّد(ص)؟
امت دیبان کیچه ـ کوندوز یئدی حسرت
کوکسیدین چقارور پر خونی دل‌های محمّد(ص)
در حالی که شب و روز نام امّت را بر زبان داشت، حسرت خورد/ محمّد(ص) از سینه‌اش دل پُرخون خود را بیرون خواهد آورد.
امت گناهینی تیلاب او شاهی شاهنشاهی
اول روزی جزا بولار اول دادخواهی محمّد(ص)
آن شاهِ جهان، بخشش گناهان امّتش را می‌خواهد / به همین دلیل روز جزا محمّد(ص) دادخواه خواهد بود.
کیچکیل همه‌دین ایزله محمّدنی رضاسین
والله بولاسن لحظه‌ده گویای محمّد(ص)
از همه چیز بگذر و تنها رضایت محمّد(ص) را طلب کن/ والله که در یک لحظه، گویای محمّد(ص) خواهی شد.
سندین تیلای کیم بولدورور ای خالق بیچون
سالغیل قولاغیمغه منی غوغای محمّد(ص)
ای خالق بی‌چون! درخواست من از تو این است/ غوغای محمّد(ص) را در گوش من قرار بده.
من اورگولایین خوش کرمینکدین سنی الله
بیر قطره قاتورغیل منکا دریای محمّد(ص)
خدایا! من دور گَرَم زیبای تو بگردم/ یک قطره از دریای محمّد(ص) به من بچشان.
یول بیر گوچی رحمن، رحیم، غافر، ستّار
قیلمه منی شرمندة گمراهی محمّد(ص)
ای خدای رحمان و رحیم و غافر و ستّار راهی فراوری من قرار ده/ مرا گمراهی که شرمسار محمّد(ص) است، قرار مده.
بیر قطره می‌اول جام الست‌دین منکا انعام
قیلغیل بولایین حمدینکا دانای محمّد(ص)
یک قطره می از جام الست را به من هدیه کن / با حمد خود مرا دانای محمّد(ص) کن.
روی سیغك سور قدمی پیر مغان‌غه
لطف ایتسه بئرور دیدة بینای محمّد(ص)

روی سیاه خود را زیر پای پیر مغان بنه/ شاید از روی لطف، چشمی دهد که بینای محمّد(ص) باشد.
مقصودیمه تیکور منی ای خالق بیچون
من در طلب زلف سمن‌سای محمّد(ص)
ای خالق بی‌چون! مرا به مقصود خویش برسان/ من در طلب زلف سمن‌سای محمّد(ص) هستم.
یوزدین کوتاریب پرده‌نی احمد سری باقغیل
من بندة اول موی سیه پای محمّد(ص)
پرده از چهره‌ات برافکن و به «احمد» نگاه کن/ من بندة آن موی سیاه محمّد(ص) هستم.
مسکین «یسوی» آرزوی روضة حضرت
بولغایمو میسریم خاك کف پای محمّد(ص)
«یسوی» مسکین آرزوی دیدن روضة تو را دارد/ آیا خاک کف پای محمّد(ص) نصیب او خواهد شد؟[1]
(یسوی، 1392: 83 - 81)

2 - 6. حکمتی در ماتم پیامبر اسلام(ص)

صبح صادق دوشنبه کون ییرکا کیردیم
مصطفی‌کا ماتم توتوب کیردیم منا
آلتیش اوجده سنت دیدی ایشتیب بیلدیم
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
صبح صادق روز دوشنبه، من زیر خاک رفتم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم/ در شصت و سه سالگی‌ام سنّت را گفت و من شنیدم و دریافتم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
ییر اوستیده یارانلاریم ماتم توتی
عالم همه سلطانیم دیب نعره تارتی
حقنی تابقان چین صوفی‌لار قانلاری یوتی
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
دوستانم بر روی زمین سوگواری کردند/ در فراغ آن سلطان نعره بزد این عالم/ صوفیان حقیقی از این غم خون دل‌ها خوردند/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
الوداع دیب ییر آستیغه قدم قویدوم
یاروق دنیا حرام قیلیب حقنی سویدوم
ذکرین ایتیب یالغوز اولوب یالغوزکویدوم
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
الوداع گفتم و قدم زیر خاک نهادم/ جهان روشن را بر خود حرام کردم و حق را برگزیدم/ذکرش را بر زبان آوردم و تنها مُردم و تنها سوختم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
طه اوقوب تون کیچه‌لار قایم بولدوم
کیجه نماز، کوندوزلاری صایم بولدوم
بو حال برله ییر آستیده دایم بولدوم
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
سورة طه خواندم و شب‌ها را به بیداری گذراندم/ شب‌ها نماز خواندم و روزها را روزه گرفتم/ بدین حالت اقامت دائمی در زیر خاک را برگزیدم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
آلتمیش کیچه، آلتمیش کوندوز بیر یول طعام
تانك آتقونچه نماز اوقوب بیر یول سلام
آلتمیش اوجده بولدی عمریم آخر تمام
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
در شصت شبانه‌روز تنها یک بار غذا خوردم/ تا به هنگام سحر نماز خواندم و تنها یک‌بار سلام دادم/ عمر من در شصت و سه سالگی به پایان آمد/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
حق مصطفی روحی کیلیب بولدی امام
جمله ملك ییر آستیده بولدی غلام
کوب یغلادیم حق مصطفی بیردی انعام
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
روح مصطفای حق(ص) آمد و امام شد/ تمام فرشتگان در زیر خاک غلام او گشتند/ بسیار گریستم تا

مصطفای حق(ص) به من انعام داد/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

معراج تونی نوردیدم فرزند دیدی
قولوم توتوب امتیم سین امید دیدی
سنتیمنی محکم توتقیل دلبند دیدی
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

در شب معراجش گفتم: «نور»؛ او گفت: «فرزند»/ از دستم گرفت و گفت: «تو امّت من هستی»/ گفت: ای دلبند! سنّت مرا نیک به‌جای آور»/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

قیامت‌ده یول آداشسنك یولغه سالای
محمّد دیب تشنه بولسنك قولونك آلای
فرزندیم ایلکینك توتوب جنّت کرای
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

اگر راه گم کنی، در روز قیامت راهنمایت باشم/ اگر تشنه نام مرا بر زبان آوری، دستت را می‌گیرم/ فرزندم! از دست تو می‌گیرم و وارد بهشتت می‌سازم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

ای یارانلار بو سوز ایشتیب شوقیم آرتدی
امّت دیدی ایچ و تاشیم نورکا باتدی
پرتو سالیب دیدارینی حق کورساتدی
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

ای دوستان! این سخنان را شنیدم و اشتیاقم افزون گشت/ وقتی گفت: «تو امّتم هستی»، درون و برونم غرق نور گشت/ حق پرتو افکند و جمال خویش را نمایان کرد/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

دیدار کوروب روحوم اوجوب عرشقه قوندی
موسی صفت وجودلاریم کویوب یاندی
مجنون‌صفت خیل خویش‌دین قاجیب تاندی
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

جمال الهی را دیدم؛ روحم پرواز کرد و بر عرش فرود آمد/ موسی‌صفت، تمام وجودم در آتش سوخت و دود شد/ مجنون‌صفت از قوم و خویش دوری جست و رها شد/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

ییر آستیده خوارلیغ تارتیم کوب مشقت
توشك ـ یاستوق تاشدین قیلیب چیکتیم محنت
ای یارانلار بو ذنیاده یوق فراغت
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

من در زیر زمین خواری و مشقّت فراوانی تحمّل کردم/ سنگ را زیرانداز و بالش خود کردم و سختی‌ها کشیدم/ ای دوستان! در این دنیا مجالی برای آسودن نیست/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

تا مشقّت تارتماغونچه وصلی قیدا
خذمت قیلمای درد حالت بولمس پیدا
جان و دل‌نی تا قیلمسنك حقه شیدا
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

تا مشقت را برنتابی، وصال او دست نمی‌دهد/ تا خدمت نکنی، درد و حالت در وجود تو پیدا نمی‌شود/ [و همچنین] تا هنگامی که جان و دلت را شیدای حق نسازی/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

ییر آستیغه کیردیم ایرسه بیخود بولدوم
کوزوم آجیب مصطفی‌نی حاضر کوردوم
عاصی، جافی امّت‌لارنی حالین سوردوم
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا

به زیر خاک رفتم و از خود بیخود شدم/ چشمانم را گشودم و مصطفی(ص) را پیش خود یافتم/ از حال نافرمانان و گناهکاران امّت جویا شدم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.

ایا فرزند مندین سورسنك قنی امت
امت دیدی کوکسوم توله داغ حسرت

امّت اوچن کوب تارته من حقدین کلفت
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
ای فرزند! اگر از من می‌پرسی کو امّتت/ گفت امّت قلبم را پر از داغ حسرت می‌کند/ برای امّت از سوی حق سختی‌های فراوانی متحمّل شدم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
امت لاریم یازوقلارین هر جمعه کیچ
آلیب کیلکای یا محمّد سن مونی جیج
تا کی یغلاب سجده ایلای تنکریغه کیچ
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
هر شب جمعه کارنامة اعمال امّتم را/ به من می‌آوردند که ای محمّد(ص) تو گره آن را باز کن/ تا کی گریه کند و بگوید از گناهانم بگذر/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
هر جمعه کیچ امت‌لارنی کناهی نی
آلیب کیلکای یا محمّد کورکیل مونی
امت‌لارینك نیلار قیلور احمد سنی
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
هر شب جمعه گناهان امّتم را/ به من می‌آوردند که ای محمّد(ص) تو این را ببین/ ای احمد(ص)! امّت تو با تو چه‌ها می‌کنند؟!/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
من ملک‌دین شرم آلور من ای امتیم
یراتقاندین قورقمس موسین پست همتیم
کیچه یاتمای طاعت قیلسنك خوش دولتیم
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
ای امّت من! من از فرشتگان شرم دارم/ ای دوستان کم‌همّت! آیا از کسی که شما را آفریده است، شرم ندارید؟/ ای دوستانِ خوش‌دولت من! شب‌ها نخوابید و عبادت کنید/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
ییر آستیغه کیردیم دوستلار بی اختیار
امین دینکلار آل اصحاب هم چهار یار
امت‌لارنی جرمین کیچکیل پروردگار
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
ای دوستان! من ناگزیر در زیر خاک رفتم/ ای صحابه و چهار یار من! آمین بگویید / ای پروردگار! از گناهان امّت من درگذر/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
قول «خواجه احمد» من دفتری ثانی ایتیم
ایکی عالم عشرتلارین می‌کا ساتیم
اولماس بورون جان اجیغین زهرین تاتیم
مصطفی‌غه ماتم توتوب کیردیم منا
ای بندة خدا، «خواجه احمد»! دفتر دوّم سخن را سرودم/ لذّت دو جهان را به شراب فروختم/ پیش از مرگ، تلخی زهر مرگ را چشیدم/ اینک در ماتم مصطفی(ص) به زیر خاک رفتم.
(یسوی، 1392: 42 - 36)

نتیجه‌گیری

توصیف و ستایش پیامبر اکرم(ص) بسامد بالایی در دیوان حکمت دارد و خواجه احمد یسوی با آمیختن شرع و تجربه‌های عرفانی، باورها و یافته‌های خویش را در قالب شعر بیان کرده است. در این پژوهش در پی آن بود تا تصویری از سیمای پیامبر در دیوان حکمت به دست دهد که نتایج حاصل از آن به قرار زیر است:

1. یسوی وجود مبارک رسول اکرم(ص) را پیر مغان خویش می‌داند که شراب حکمت و نور معرفت را به او نوشانده است.
2. او در دیوان خویش، با اشاره به واقعه‌ها و خواب‌های خود از دیدار با پیامبر، گفت‌وگوها و گشایش‌های حاصل از آن‌ها را با شور و اشتیاق بیان می‌کند.
3. منابع دینی و روایی از نگرانی و اندوه پیامبر به حال امّت خویش، در هر دو عالم، سخن

گفته‌اند؛ از همین‌روست که در اندیشهٔ یسوی، «امّت شدن» و «از امّت بودن»، جایگاهی ویژه پیدا می‌کند چه داشتن این ویژگی، عنایت رسول را شامل حال انسان خواهد کرد.

4. محیط پیرامون یسوی از کم‌رنگ شدن شعایر دینی و کم‌توجهی به سنّت‌های رسول و دل‌مشغولی دنیاداران به دنیا حکایت دارد؛ به همین دلیل، یسوی وعده‌های پیامبر دربارهٔ آخرالزمان را به یاد می‌آورد و بر این باور است که آخرالزمان فرارسیده است.

5. دستور قرآن، و سیرهٔ عملی پیامبر(ص)، دلجویی از غریبان و مستمندان و ایتام است و یسوی هم بر روش پیامبر بودن و دلجویی کردن از یتیمان و غریبان و اسیران را توصیه می‌کند.

6. برخی حکمت‌های خواجه احمد یسوی، به طور کامل به وصف یا رثای پیامبر اختصاص یافته است که در این اشعار می‌توان به هندسهٔ ذهنی یسوی درخصوص پیامبر اسلام(ص) دست یافت.

پی‌نوشت:

1. با همین ردیف و قافیه اشعاری در ادب فارسی هم مشاهده می‌شود:

ماء معین چیست؟ خاک پای محّمد
حَبل مَتین رِبقهٔ ولای محمّد
خلقت عالم برای نوع بشر شد
خلقت نوع بشر برای محمّد
سوده شده قدسیان را جبین ارادت
بر ته نعلین عرش‌سای محمد ...
(جامی، 1362: 11)

منابع و مآخذ

- پاکتچی، احمد. (1392). **جریان‌های تصوّف در آسیای مرکزی**. تهران: الهدی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (1377). **تفسیر سورآبادی**. ترجمهٔ محمدباقر کمره‌ای. تهران: اسلامیه.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (1362). **کلیات**. تهران: هدایت.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (1380). **تفسیر سورآبادی**. تحقیق علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- رشیدالدین میبدی، احمد ابن ابی سعد. (1371). **کشف الاسرار و عده الابرار**. تحقیق علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- عثمان هجویری، ابوالحسن علی. (1390). **کشف‌المحجوب**. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- عطّار نیشابوری، فریدالدّین محمّدبن ابراهیم. (1384). **منطق‌الطّیر**. به‌کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- قشیری، عبدالکریم ابن هوازن. (1387). **رسالهٔ قشیریه**. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: زوار.
- مختومی، عبدالحکیم. (1387). «**احوال و آثار خواجه احمد یسوی همراه با ترجمهٔ دیوان حکمت**». استاد راهنما علی‌محمّد پشت‌دار. استاد مشاور فاطمه کوپا. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد زبان وادبیات فارسی. دانشگاه پیام نور تهران واحد جنوب.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسمعیل بن محمد. (1366). **شرح التعرّف لمذهب التصوّف**. تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (1373). **مرصادالعباد**. تصحیح محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، ابوحفص نجم‌الدین محمد. (1367). **تفسیر نسفی**. تحقیق عزیزالله جوینی. تهران: سروش.
- یسوی، خواجه احمد. (1379). **دیوان حکمت**. محقّق، مصحح رسول اسماعیل‌زاده دوزال. مترجم مصحّح قوانشبیک قاری و غالیه قمبربکاوا. تهران: الهدی.
- یسوی، خواجه احمد. (1392). **گزیدهٔ دیوان حکمت خواجه احمد یسوی** (با ترجمهٔ فارسی). به اهتمام سیدمهدی طباطبایی. تهران: دانشگاه شهیدبهشتی.

Темирбаева Айгерим
магистр религиоведения

ФОРМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ СУФИЗМА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

В годы становления независимости Казахстана, после распада Советского союза в стране стал заметно возрастать интерес к духовным ценностям. Возрождение происходило в самых различных сферах. Основываясь на доктринах, моральных предписаниях и методах суфийских братств, происходило возрождение интереса к суфийскому учению и практикам. В связи с этим целью данной статьи является рассмотрение тех форм, с помощью которых происходило возрождение суфизма в нашей стране. В соответствии с целью, задачами будут являться рассмотрение традиций, присущих суфизму и его новых трансформаций.

Следует отметить, что суфизм в Казахстане напрямую связан с именем Ходжа Ахмеда Ясави (Хазрет Султан), в частности с его духовно-просветительской деятельностью. Многие ученые отмечают его особую роль в исламизации народов к северу от Сырдарьи. В ходе данного процесса Ясави учитывал культурное наследие, менталитет и даже особенности мировосприятия тюркских народов. Предлагаемые им формы исламизации здешних народов создали уникальные проявления национальной культуры местных тюркоговорящих народов, среди которых казахская культура, этно-конфессиональные обычаи занимали и занимают особое место. Именно поэтому нам не стоит забывать, что это наследие во многом связано с деятельностью Х.А. Ясави и его последователей [1, с. 17]. Западный исследователь ислама в Казахстане Брюс Привратски обоснованно полагает, что суфизм как составная часть интегрального опыта мусульманской жизни казахского народа имеет свою культурную динамику, которая обусловила выживание и упорство исламской религии у казахов перед лицом государственного атеизма советского периода. Он отмечает: «Эзотерика и институциональное выражение суфизма было потеряно, но его опытный базис сохранился сильно в казахской религии» [2, с. 187]. Опытный базис – это динамичное взаимодействие и более того симбиоз культа предков казахского народа и святых суфийской традиции, что выражается «в элементарных формах снов, видений, опытов, что побуждает религиозное поведение людей дома, в мавзолее, в святых местах, и в целительных практиках» [2, с. 187]. Этот симбиоз Брюс Привратски обозначает как аян-комплекс. Важность и действенность этой культурной динамики суфизма и культа предков подтверждается её жизненность и актуальность для культурной памяти казахского народа и зримо воплощается в домашнем культе и в достаточно широко распространенном среди казахского народа паломничестве (зиярате) к святым местам. В этом контексте паломничество к святым местам представляет собой одну из важных рецепций коллективной памяти казахского народа, составной частью которого является суфийская духовность.

Тема коллективной памяти казахского народа и её религиозной составляющей является значимой и для понимания процесса возрождения ислама в Казахстане и суфизма как его органической части и в более широком контексте понимания религиозной идентичности казахского народа.

Поиск идентичности в постсоветских странах региона в ходе процесса духовного возрождения обусловил возросший интерес к локальным духовным традициям, включая суфизм. Возрождение суфизма в Казахстане происходит в условиях бурно развивающейся страны, провозгласившей приверженность к национальным и религиозным традициям, с одной стороны, но остающейся на пути

светского развития – с другой стороны. Здесь есть стремление не только к модернизации, но и к поиску своей национальной идентичности, духовности. В этой ситуации этические ценности и моральные установки суфизма оказались востребованы при реконструкции национальной идентичности.

Формы бытования мусульманского мистицизма – суфизма – в Казахстане свидетельствуют о его неразрывной связи с исторической, этнокультурной и социально-политической реальностью региона, как было показано выше. Соответственно одной из форм возрождения суфизма в независимом Казахстане является активизация паломничества к святым местам, коренящегося в культе святых во взаимодействии с культом предков. В наши дни культ святых (в современном контексте «почитание святых»), как одна из самых выразительных черт ислама у казахов, не только переживает возрождение, но, пожалуй, достиг пика своей популярности среди самых широких слоев казахского населения. Такие святыни, как мавзолеи Ходжа Ахмада Ясави и Арыстан-баба, Бекет-ата и Шопан-ата, Караман-ата, Укаша-ата, святые-родоначальники Ыргызбай-ата, Баянбай-ата, Домалак-ана, Байдибек-ата и многие другие являются объектами многолюдного паломничества казахов. Число святынь неуклонно растет и обретает многочисленных почитателей. Реставрируются, обновляются не только известные казахстанские святыни, но и забытые могилы родовых предков, которые становятся объектом многолюдного паломничества (Баянбай-ата, Ыргызбай-аулие и т.д.). Почти на всех святынях паломник встречается с инструкциями, предписывающими соблюдать ритуальную чистоту и необходимые мусульманские обряды: чтение намаза, соблюдение поста и т. д.

Вновь обращаясь к концепту коллективной памяти, можно сказать, что видение сакрального ландшафта казахской степи, особенно могил святых и кладбищ актуализирует коллективную память казахов. Брюс Привратски отмечает: «Память мусульманских святых сакрализует память казахских предков в простом семантическом поле и связи двух обеспечивают концептуальную и аффективную базу для казахской религии» [2, с. 187].

Следующая форма возрождения суфизма в современном Казахстане – это возрождение суфизма на институциональном уровне, а именно образование кружков суфиев, объединенных вокруг харизматического лидера. Правда, как отмечает исследователь Б. Бабаджанов, «современный суфизм в регионе уже имеет далеко не тот вид, каким он был ранее, хотя он более всего проявляет приверженность духовной традиции, устоявшейся обрядности и национальной культуре» [3, с. 34]. Например, это группы казахстанских суфиев джахрийа, объединенные вокруг Шайха Исматуллы. Исследователь Б. Бабаджанов именно с его именем связывает возрождение традиции Ясавийских/кадиритских ритуалов в постсоветском Казахстане. Шайх Исматулла является выходцем из казахстанской диаспоры в Афганистане, куда данная группа казахов эмигрировала после октябрьской революции, далее он жил в Пакистане, затем переехал в Казахстан и имеет множество мюридов в городах Казахстана и Кыргызстана. Как указывает исследователь, основываясь на своих полевых наблюдениях, знание его Ясавийской традиции не очень глубоки, как и знания всей палитры зикров, практиковавшихся в братстве Ясавийа, поскольку он находился в Афганистане в определенной этнической изоляции, восприняв традицию от старожилов диаспоры в том виде, в каком она сохранилась в устной форме среди старцев. Применяя известную градацию суфизма на интеллектуальный суфизм (письменная традиция) и «народный» суфизм, Б. Бабаджанов относит возрождающиеся группы суфиев,

включая Шайха ‘Исматуллу, к «народному» суфизму», в рамках которого акцент делается на возрождении ритуалов [4, с. 115]. В частности, вышеуказанный Шайх и его последователи практикуют коллективный ритуал, который представляет собой соединение 3-4 видов зикра *джахр* (громкого зикра). В статье Б. Бабаджанова можно найти краткое описание ритуального собрания под руководством Шайха Исматуллы, который начинается с рассказов о Пророке либо об асхабах, что создает необходимый психологический настрой и затем переходят к зикру. В ходе зикра в зависимости от его вида ритмически повторяются формулы, которые представляют собой обычно на‘аты (восславления Пророка). Потом участники встают в круг и продолжают хором декларировать одну из формул. Они складывают руки на груди крест-накрест и стоя на одном месте совершают резкие движения головой и корпусом от правого плеча к левому. Эти движения являются одним из видов ритуального танца ракс. Исходя из классификации зикров, этот зикр относится к зикр-и’ амм (зикр пилы). В ходе своего полевого исследования Б. Бабаджанов проводил интервью с последователями пира Исматуллы. Он выявил социальный состав данной суфийской группы и факторы их вхождения в неё. Это, первое, выходцы из простого народа, а именно рабочие, водители такси, безработные, пенсионеры, простые служащие в госучреждениях. Эти слои наиболее уязвимы перед лицом растущего капитализма, порождающего социальную и экономическую дифференциацию и, соответственно, социальное напряжение. Участие в суфийской группе для них является важным видом общинной коммуникации, где они находят поддержку и успокоение. Тем более, в братстве практиковалась благотворительность, помощь бедным. Следующая группа последователей – это студенты, как правило, выходцы из провинций и маленьких городов, которые чувствовали себя некомфортно в городской среде и в суфийской грппу находили понимающий коллектив и уже более осознанно утверждали свою национальную идентичность. Третья группа последователей – мелкие и средние бизнесмены, которые через участие в ритуалах и жизни этой суфийской группы глубже утверждают свою национальную идентичность как казахов и как мусульман, глубже понимают казахские обычаи и культуру. Следующая группа интеллектуалов, представленная как религиозными интеллектуалами, так и учеными. Это в большинстве своем казахи молодого и среднего возраста. Среди них можно найти работников СМИ, молодых ученых, аспирантов, сотрудников различных фирм, преподавателе ВУЗов. Суфизм они воспринимают как истинный пласт национальной культуры, не испорченный советским и иным влиянием, через возрождение которого можно сохранить свою национальную идентичность перед вызовами глобализации в условиях духовной деградации. Также суфизм воспринимается ими как аутентичное духовное наследие перед вызовом упадка духовности в современном обществе. Также выделяется комплекс психологических и социальных причин приобщения к суфизму. Особый слой составляют девушки и женщины, которые участвуют (в отдельном помещении) в ритуалах и собраниях. Для одних девушек – это путь самопознания и приобщения к древней казахской культуре, способ преодолеть отчуждение в большом городе и найти подходящий коллектив для общения. Для других девуше и женщин – это надежда на исцеление от болезней. Шайх ‘Исматулла провозглашал возможность исцеления через приобщения к суфийским ритуалам через постоянное обращение к Аллаху за исцелением. В этом контексте широкое распространение в наши дни получило исламизированное знахарство. *Баксы, кажы* в своих методиках «исцеления» используют аяты Корана, призывают на помощь духов аулие и т.п. Также нужно отметить некоторые методики суфизма,

которые пользуются особой популярность не только у нас в стране, но и зарубежом, в частности это касается зикра, трансформировавшегося в медитацию. Это направление получило популярность в странах Западной Европы, США.

Однако необходимо отметить неоднозначное отношение к возрождающемуся суфизму в целом и к суфийским группам Исматулла, в частности. Если Брюс Привратски и Б. Бабаджанов не видят на данный момент негативных последствий возрождения суфизма в Казахстане. Наоборот, Б. Бабаджанов достаточно позитивно оценивает суфийские группы ясавийского направления, поскольку они исторически всегда были далеки от политики, проявляли себя лояльными к правителям и являются близкими духу казахской культуры. Отечественный исследователь А.К. Избаиров, наоборот, указывает на псевдосуфийский характер групп пира ‘Исматуллы и указывает возможные негативные последствия возрождения суфизма в Казахстане, аппелируя к трансформации Накшбандийа в неоваххабитскую идеологию. Его прогноз следующий: «Сейчас мы переживаем начальный период становления псевдосуфйиских организаций в Казахстане. Дальнейшая их развитие – перспектива будущего, в котором, однако, уже сегодня явственно проступают устойчивые тенденции к проявлению и активизации деструктивных элементов» [5, с. 22]. В 2005 г. и в последующие годы имел место ряд скандалов, связанных с указанными суфийскими группами. В 2005 году Шайх ‘Исматулла опубликовал книгу «Азбука коранических наук», по которой была выпущена фетва ДУМК о том, что его учение является вредным для мусульман. В итоге после расследования деятельности общественного движения «Сенім. Білім. Омір», через которое осуществлял свою деятельность пир ‘Исматулла, он и некоторые его сподвижники были приговорены к лишению свободы.

Помимо указанных групп, относящих себя к ясавийской традиции, возрождаются суфийские общины Накшбандийа на территории Казахстана, которые являются более активными в политическом отношении, чем ясавийское братство, которое выступало против участия в политике. При этом, следует отметить, что ясавийское братство в исторической ретроспективе выступал против политических аспектов в вере. Также в республике действуют последователи кадирийского тариката, в частности в Атбасарском районе Акмолинской области действует община Кадирийа линии Вис-хаджи. Это направление суфизма распространено среди чеченского и ингушского народа.

Таким образом, суфизм представляет собой комплексный многогранный феномен, а формы его возрождения в современном Казахстане дискутируются на разных уровнях и требуют дальнейшего научного изучения. Исследователи единодушны в том, что суфизм составляет значительную составляющую в духовном и культурном наследии народов региона, а многие его ценности остаются более чем злободневными для современников [6, с. 16].

Использованная литература:

1. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

2. Privratsky Bruce G. Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. – Richmond Surrey: Curzon Press, 2001. – 321 p.

3. Бабаджанов Б.М. Введение к изданию // Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘ / Сост.: Б.М. Бабаджанов, С.А. Мухаммадинов; отв.ред. А.К. Муминов. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2008. – С. 23-58.

4. Бабаджанов Б.М. Зикр джахр у братств Центральной Азии: дискуссии, типологии, возрождение // Журнал Pax Islamica. 2009. № 1 (2) – С. 105-126.

5. Избаиров А.К. Идейно-религиозные установки в псевдосуфийских тарикатах // Shygys. 2008. № 2 – С. 18-24.

6. Муминов А.К. От ответственного редактора // Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘ / сост.: Б.М. Бабаджанов, С.А. Мухаммадаминов; отв.ред. А.К. Муминов. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2008. – С. 16-22.

Утемисов Асхат
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
I курс магистранты

ӘЗІРЕТ СҰЛТАН МЕН АБАЙ

Рухани ілімнің төрінде Қожа Ахмет Ясауидің хәл ілімі мен хикметтері тұр. Бүгінгі таңда Ясауи мұрасын жүйелі түрде зерттеу бір жолға қойылып, ғылыми еңбектер мен жобалар қорғалуда. Дегенмен Ясауи мұрасын зерттеуде тыңғылықты зерттеуді қажет ететін салалары жеткілікті. Соның бірі, Ясауи хикметтерінің ғылыми тұрғыдан сарапталып, көпшіліктің арасында насихатталуы.

Көбінесе, Қожа Ахмет Ясауи – тарихта болған ғұлама адам, сопы ретінде айтылады. Ясауидің ар ілімі, хикметтердегі Аллаға ғашықтық, ақылы, өсиеті айшықталмай, жалаң сөз түрінде қарастырылады. Ар ілімі ерекшелігі адам баласын ізгілікке, адамды сүюге, Алланы сүюге деген үгіт насихатында. Ол үшін Ахмет Ясауидің «Диуан-и хикметін» оқып, оған терең бойлау арқылы ғана аңғаруға болады.

Бар тірлігін ғылым-білімге арнап, жатпай-тұрмай өмірдің құпия сырларын іздеп, дүниені шарқ ұрған Қожа Ахмет Ясауи бабамыз «қасиетсіздердің ел көзіне қасиетті болып көрініп, тіліменен жоқ жітікке қол ұшын беріп, діліменен өз есебін» ойлап тұратынан «Диуан-и Хикмет» атты кітабында өте әдемі жазып, сұм мен сұмырайдың , ку мен алаяқтың неше түрлі айла-шарғысын бетіне шыжғырып айтқаны белгілі. Ол кісі жоғарыдағы аталған еңбегінде:

Ей, достар, наданменен жолдас болып,
Бауырым күйіп, жаннан тойып, өлдім, менə,
Тура айтсам да теріс жолға мойнын бұрар,
Қан жұтып, қасірет уына тойдым, менə [1], – деп толғаса бәрі орынды емес пе?! Адам мен адамның арасын, дос пен достың арасын, бауыр мен бауырдың, ағайын мен туысты арасына от салып, кесек ататын надандар ғана. Олар көзінің алдынан басқаға, алысқа қарамайды, «өзімдікі дұрыс, өзгенікі бұрыс» дегеннен басқаны білмейді, олардың бар нәрсе жөнінде жауабы «қалтасында», шоқпары белінде жүреді. Бір қызығы, ешқашанда жұмысы бітпей, іс басты болып қиналып, өзін-өзі жұлып жеп, ұрынарға қара таба алмай, қашан көрсең де екі иығынан дем алып тұрғанын байқайсың. Мұндай жандар біреуге қол ұшын бермек түгілі, кісіге жақсылық та ойламайтын болар. Осы себепті ұлы Абай:

Қылып жүрген өнері
Харекеті – әрекет.
Өзі оңбаған анұрған

Кімге ойлайды берекет?!! [2] – деп тегіннен-тегін айтқан дейсіз бе? Осы турасында халқымыздың «өзі жарымағанның сарқытын ішпе» деген қанатты сөзі бар. Алла сақтасын, әрбір надан берекесіз келеді. Ондай жандардың «жылқы баласы кісінескенше, адам баласы сөйлескенше» деген мақалды есте сақтай

отырып, «сырын білмеген аттың сыртынан жүрме» деген ұлағатты аталар өсиетін ұстанған дұрыс болар.

Енді дәл Қожа Ахмет бабамыздың наданға деген көзқарасына Абай атамыз қалай қарайды екен, соған келейік:

Алашқа іші жау боп, сырты күлмек,
Жақынның тіріде аңдып, өлсе өкірмек.
Бір-екі жолы болған кісі көрсе,
Құдай сүйіп жаратқан осы демек [2], – деп Абай атамыз тереңнен толғаса, біз сәт ойланып қаламыз. Расында , надан адам ақылды қайтсін, оның өз ақылы өзінде, ешкімнен жол-жөн сұрамайды. Ол бәрін де іштей түйіп, іштей біліп тұрған сияқты, оның көңілінде жалғыз ғана шерменділік бар, «жұрт мені түсінбейді» деп ойлайды. Сөйтіп өзінің ақымақтығынан көрмей, өзгені кінәлайды. Енді Абайдың: «Алашқа іші жау боп, сырты күлмек», деген өлең жолына әрбір адам тебіренбей қарай алмайды. Ондайлар аман-саламға қандай әдемі, іші-бауырыңа кіріп, майлы ішектей айналдырады. Беті күліп тұрғанмен, бірақ ішінде иті өліп жатады. Ә.Тәжібаевтың:

Біреу өтсе сүйкеніп,
Біреу кетсе итеріп,
Біреулер тұр үндемей,
Іштерінде ит өліп [3], – деп айтқан тегеурінді жырынан алаяқтардың жан сыры жарқырай ашылары хақ. Осы орайда, Қожа Ахметтің ел-жұртқа сіңірген еңбегі қандай еді, соған аздап тоқталсақ, ол ғұлама жан бар ғұмырын бүкіл адам баласын адалдыққа шақырумен өткізді.

Білімсіз , білімнен жырақ қалғандарды Ясауи атамыз надан дейді. Надан–білімсіз, білімді үйреніп, арттыруға тырыспайтындар деген сөз. Ахмет Ясауи хикметінде надандар туралы:

Алдымен жақсылар кетті, жалғыз қалдым,
Надандардан жақсы сөз естімедім.
Дана кетті надандардан шектім жапа,
Жол таба алмай, адасып қалдым міне [1], – деп баяндайды.

Білім – ақиқатқа ұласуды, болмысты тануды қамтамасыз етеді. Болмысты танудың жолы – білім жолы. Болмысты таныңғандар өздерін таниды. Өзін танудың жолы да білім. Өзін білген – Алласын біледі. Алланы танудың да жолы – білім. Ең қажетті білім – ғылыми таным, яғни, ғылым әдістерімен игерілген білім.

Мағрифаттың мінбесіне мінбегенше,
Шариғат істерін білсе болмас,
Тариқатта түрлі әдеп білмегенше,
Нәпсімен шайқас-ұрыс қылмағанша,
Ғашық жолына өзін лайық қылмағанша,
Хақиқат сырларын білсе болмас.

Сонда таным мақсат болса, оған жету үшін Адам «қал» образындағы мәнді «хәл» образындағы қозғалыс күшімен ұштастып ізденіске түсуі қажет: «Қалың – шырақ, хәлің – пілте, жақ басыңды» (36–х). Яғни, таным бастамасы қал мен хәлді бір басына сыйдыра алатын Адамның өзінде екенін, өзінің ізденісінде екенін көреміз [4].

Ғылым, білім іздеу турасында Абай Құнанбайұлы адамдарды осы дүниеде еңбек етіп өнер білім тауып, өз тіршілігін оңалтып, рахат көруге насихаттайды. Халықты өнер-ғылым жолына жұмылдырады. «Ғылым таппай мақтанба, орын таппай баптанба», «Болмасаң да ұқсап бақ, бір ғалымды көрсеңіз. Ондай болмақ қайда деп айтпа ғылым сүйсеңіз» [5], дейді.

Хакім Абай Тәңірді, адамзатты махаббатпен сүюдің нағыз дін, шынайы ғибадат ретінде танып иман келтіргендерді – «Хақтың досы», «кемел адам» деп таниды. Яғни, дінім – махаббат деп түсіндіреді. Бұл да Абайдың Ясауидің «абид болма, захид болма ғашық бол!» дегені.

Қорытындылай келе, Қожа Ахмет пен Абайдың туындыларын оқығанда байқайтынымыз екеуінің де ұстанған жолы – Алланың құдіретін сезіну, адамзатты бауырым деп білу. Екеуінде де жетім мен жесірді аяу, әлпештеу, жоқ-жітікке қол ұшын беру кеңінен айтылады. Қожа Ахметте де , Абайда да кеі жүзді алаяқтар, кісі ақысын жеген залымдар, Алланы мойындамайтын зұлымдар, жатып ішер жалқаулар, өтірікшілер мен жалақор-бәлеқорлар жан-жақты сөз болып, әр қырынан сыналады.

Ұлы жандардың бойында ұқсас қасиеттер көп сияқты, Абай да Ясауи сияқты ел қамын ойлаған, көпке-қауымға жақсылық болсын деген екеуі де ғылымды бірінші жолға қойып, ел-жұртқа оқыңдар деп білім пайдасын жырлаған. Екеуі де еңбек етіңдер, яғни еңбек түбі береке деген тұжырымға келген.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет, Алматы , 1993, 46-б.
2. Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. 1-т, «Ғылым», 1977, 82-б.
3. Ә.Тәжібаев Таныс дауыстар. «Жазушы», 1984, 7-б.
4. Қожа Ахмет Ясауи «Хикмет жинақ». Алматы: ЖШС «Жалын», 1998.
5. А. Құнанбайұлы. Өлеңдер жинағы. Алматы, Жалын 2008. – 384 б.

Молдабекова Гаухар
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
магистрант II курса

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ И МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕНОМ КАТОЛИЧЕСТВЕ

В интенсивном потоке современных процессов глобализации, интеграции и секуляризации религия пытается найти свой собственный путь развития. В связи с этими масштабными процессами религия сталкивается с вызовами современности. И сегодня религия, как полноценный социальный институт участвует в социокультурном взаимодействии стран и народов. Религии отводится далеко не последняя роль в построении и укреплении государственно-конфессиональных отношений, которые являются базисом стабильного суверенного государства. В связи с динамичными тенденциями современного общества происходят глубинные процессы трансформации религии не только в социокультурном взаимодействии, но и внутри самой религии.

Сегодня на мировой дискуссионной площадке поиск межрелигиозного и межкультурного диалога является не только решением, но и проблемой, поскольку даже само понятие «межрелигиозный диалог» является весьма затруднительным и специфическим. По сей день среди исследователей не существует единого определения и мнения по поводу его эффективности. Но, тем не менее, в данной статье употребление понятия «диалог» является необходимым, поскольку мы основываемся на понятийном аппарате, которым пользуется А.В. Журавский. В свою очередь, под диалогом религий он понимает не стихийный процесс обмена культурной информацией, а сознательную ориентацию на взаимопонимание. Более того, он упоминает, что диалог ведется не между философскими системами или

религиями, а непосредственно между людьми, обладающими определенным человеческим и религиозным опытом. Исследователь подчеркивает, что специфика диалога заключается не в его предмете, а в определенной способности воспринимать «другого» через этот предмет. Так, в решении данной проблематики очень важен поиск «живого диалога вер» [1].

Одним из первых теория диалога была разработана М.М. Бахтиным, который понимал под диалогом форму общения отдельных индивидов, а также способ взаимодействия личности с объектами культуры и различных культур между собой в исторической перспективе. У него данная концепция предполагает «чуткость к чужому». По его мнению, именно «инаковость», «сеть разнообразных жизненных миров, при всей инаковости в той или иной мере пересекающихся» составляет важнейшую методологическую предпосылку, непосредственно, самого диалога.

По словам исследователя Н. М. Марковой, в XX веке рождается новое понимание «иного» и «культуры». Различие культур впервые начинает пониматься как богатство разнообразия самобытных единств, где «люди по существу всюду одни и те же, а «культурные различия» являются всего лишь различными образами мира…». В это время происходит переход от монологизма евроцентризма к диалогизму, при котором учитываются не сводимость одной культуры к другой, а всего человечества – к Европе [2, с. 453-456].

Отвечая на вызовы современности, Римско-католическая церковь предприняла ряд необходимых мер, взяв курс на обновление. Приведем цитату Папы Иоанна Павла II: «Пренебрегать очевидными различиями между культурами или, хуже того, пытаться их сгладить – значит отказаться от возможности познать сокровенную тайну человеческой жизни… С помощью уважительного диалог можно глубже постичь тайну человеческой жизни» [3, с. 73].

Для РКЦ в 1962-1965 гг. состоялось грандиозное событие – II Ватиканский вселенский собор, который впервые в истории Церкви поднял проблему взаимоотношений с нехристианскими религиями на доктринальный уровень, утвердив ряд документов. Постановления Второго Ватиканского Собора носили пастырский характер. Среди четырех принятых конституций на данном Соборе особую социальную значимость имеет Пастырская Конституция «Gaudium et Spes» («О Церкви в современном мире»). А среди Деклараций, обнародованных на этом соборе, выделяются «Dignitatis humanae» (Декларация «О религиозной свободе»), «Nostra aetate» («Об отношении Церкви к нехристианским религиям»), «Unitatis redintegratio» (Декрет «Об экуменизме»), «Orientalium Ecclesiarum» (Декрет о Восточных католических церквях. Ключевой интенцией перечисленных документов является установка на диалог с другими христианскими церквями, с нехристианскими религиями, и в целом с современным по преимуществу секулярным обществом.

Работой Собора руководил папа Павел VI, который 6 августа 1964 года выступил с энцикликой «Ecclesiam suam» («О путях, на которых Католическая Церковь должна выполнять свою миссию в наше время»). Данная энциклика содержит основные принципы существования и деятельности Католической церкви в современном мире. В качестве оптимальной формы отношений с миром провозглашается диалог. Диалог обращен ко всему человечеству, «он должен быть принципиально универсальным, то есть вселенским и способным охватить каждого» [4, с. 38-39].

Следующей характеристикой диалога является необходимость учитывать местные обстоятельства, историю, культуру и социальную обстановку, в которой

она осуществляет свою миссию. С одной стороны, Павел VI отмечает, что «наш диалог не должен ослаблять приверженности нашей веры»[4, с. 42]. С другой стороны, главной интенцией энциклики является приспособление церкви к потребностям современного человека и общества. Павел VI пишет в своем послании, что нужно «исходить из динамизма современного общества, многообразия его проявлений…» [4, с. 39].

Остановимся подробно на одной из ключевых деклараций Второго Ватиканского собора Католической церкви об отношении Церкви к нехристианским религиям – «Nostra Aetate», провозглашенная Его Святейшеством Папой Павлом VI 28 октября 1965 года. Данный документ содержит 5 разделов, каждый из которых, не смотря на свой размер, является весьма содержательным. Так, в первом разделе идет речь о том, что Церковь ставит перед собой задачу содействовать единству между нациями. Говоря о втором разделе, будет уместно процитировать отрывок из данного документа: «Церковь, таким образом, увещевает своих сыновей, что через диалог и сотрудничество с последователями и других религий, осуществляемые с благоразумием и любовью и в доказательство христианской веры и жизни, они выразят одобрение, сохранят и поощрят то хорошее духовное и моральное, как и социально-культурные ценности, которые есть среди этих людей» [5].

Третий раздел посвящен непосредственно исламу, вере мусульман в Единого Бога. В нем говорится о том, что данный Синод призывает всех забыть прошлое и искренне работать для достижения взаимопонимания, а также вместе сохранять и продвигать все то, что ведет к достижению социальной справедливости среди людей и их морального благополучия, а также мира и свободы [5]. В заключительном пятом разделе данного документа упомянуто, что Церковь осуждает любого рода дискриминацию и призывает «вести добродетельную жизнь между народами» [5].

Таким образом, Католическая Церковь данным документом дала понять, что имеет позитивную установку в отношении исламского вероучения, что в свою очередь, может обеспечить межрелигиозный диалог между исламом и христианством. Приведем цитату 265-го Папы Римского: «Высота любой культуры обнаруживает себя в открытости, в способности давать и принимать, в умении раскрываться и развиваться, в способности очищать себя вследствии этого более соответствовать истине и человечности» [6, с. 102].

Сегодня поиском точек соприкосновения в диалоге различных вер и культур озабочены не только философы, социологи и представители религий, но и светская власть. В данном ключе, философ Ю. Хабермас Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) говорят: «О необходимой «коррелятивности» разума и веры, разума и религии, призванных к обоюдному очищению и освящению, нуждающихся друг в друге и обязанных это признать»[7, с. 105].

Республика Казахстан, как полноправный член мирового сообщества, следует тенденциям современности и использует свой уникальный опыт поликонфессионального и полиэтнического государства, где мирно сосуществуют представители более 125 наций и народностей в решении современных глобальных проблем. Так, Президентом страны Нурсултаном Назарбаевым в 1992 г. на Форуме народов Казахстана, посвященном первой годовщине Независимости была озвучена идея создания Ассамблеи народа Казахстана. 1 марта 1995 г. вышел Указ Президента Республики Казахстан об образовании Ассамблеи народа Казахстана, определивший ее статус как консультативно-совещательный орган при Президенте Республики Казахстан. Целью Ассамблеи является обеспечение межэтнического

согласия в республике в процессе формирования казахстанской гражданской идентичности и конкурентоспособной нации на основе казахстанского патриотизма, гражданской и духовно-культурной общности народа Казахстана при консолидирующей роли казахского народа. Кроме того, Ассамблея оказывает содействие государственным органам в противодействии проявлениям экстремизма и радикализма в обществе, формировании политико-правовой культуры граждан, опирающейся на демократические нормы. 20 октября 2008 г. Президентом страны был подписан Закон «Об Ассамблее народа Казахстана», не имеющий аналогов в мире. Ассамблея народа Казахстана стала полноправным субъектом политической системы страны, были определены нормативные правовые основы ее деятельности. Стоит отметить, что в этом году Ассамблея народа Казахстана празднует свое 20-летие [8].

По замыслу Главы государства, в столице Казахстана было проведено 4 Съезда лидеров мировых и традиционных религий. I Съезд лидеров мировых и традиционных религий состоялся 23-24 сентября 2003 года. Между участниками Съезда состоялся открытый обмен мнениями о роли религии в современном мире и общечеловеческом характере основных моральных ценностей любой религии. II Съезд лидеров мировых и традиционных религий состоялся 12-13 сентября 2006 года. Съезд проходил в новом, специально построенном к проведению форума здании «Дворце мира и согласия», который находится в г. Астана. Общей тематикой форума была «Религия, общество и международная безопасность» в рамках двух ключевых направлений: «Свобода вероисповедания и уважение последователей других религий» и «Роль религиозных лидеров в укреплении международной безопасности». В работе второго форума приняли участие уже 29 делегаций. На III Съезд лидеров мировых и традиционных религий приняли участие 77 делегаций из 35 стран Европы, Азии, Ближнего Востока и Америки состоялся 1-2 июля 2009 года. Главной его темой стала повышение роли духовных лидеров в позитивном решении любых вопросов, в контексте их посильного вклада в обеспечение толерантного мира, основанного на взаимном уважении и сотрудничестве. IV Съезд лидеров мировых и традиционных религий прошел 30-31 мая 2012 года. Главной тематикой IV Съезда стала «Мир и согласие как выбор человечества». В форуме приняло участие 85 делегаций из 40 стран мира.

Инициатива Главы государства по созыву религиозных лидеров мира в Астане имеет важное значение в развитии глобального процесса диалога культур и цивилизаций. Также, диалог между лидерами мировых и традиционных религий, построенный на основе доверия и взаимопонимания, открывает широкие перспективы для международного сотрудничества [9].

Таким образом, идеи главы государства Н. А. Назарбаева демонстрирует мировому сообществу пример общенационального консенсуса и консолидации общества. Казахстан, поднимая проблему межкультурного и межэтнического диалога на международный уровень, на наглядно показывает, что государство должно реализовать общенациональные принципы на деле. Здесь будет уместно употребить высказывание современного немецкого философа и социолога Ю. Хабермаса: «Демократическое гражданство лишь тогда проявит свою интегративную силу, т. е. установит солидарность между чуждыми друг другу людьми, когда оно подтвердит свою эффективность в качестве механизма, посредством которого на деле реализуются предпосылки тех или иных желательных форм жизни» [10, с. 91].

Таким образом, мы пришли к выводу о том, что проблема межкультурного и межэтнического диалога дискуссионна на международной площадке и рассматривается на доктринальном, правовом, научном и философском уровнях. Более того, в условиях сегодняшней деморкатии в секулярном обществе поиск диалога является необходимым условием мирного сосуществования культур и религий. Закончим данную стаью высказыванием, цитируемого ранее Ю. Хабермаса: «В интересах конституционного государства бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основывается осознание гражданами норм и сама солидарность между ними» [10, с. 69].

Использованная литература:

1. Журавский А.В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М.: Наука, 1990. 128 с. // Библиотека А. Кротова. // http://www.krotov.info/lib_sec/07_zh/zhu/ravsky.htm#mass
2. Н. М. Маркова. Диалог и оппозиция «свой»-»чужой» в исследованиях природы католичества. Научный журнал № 1. Ученые записки Орловского государственного университета. Серия «гуманитарные и социальные науки». – Орел: 2012.- 473 с.
3. Иоанн Павел II. Идите с миром. Дар бессмертной любви/Перев. с англ. М Левина, И. Алчеева.- М.: «София», 2004.-208 с.
4. Ecclesiam suam. Из энциклики О путях, на которых Католическая Церковь должна выполнять свою миссию в наше время//Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000
5. Сайт Katolik.ru / Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «Nostra Aetate» // http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/3447-deklaratsiya-ob-otnosheniitserkvi-k-nehristianskim-religiyam-nostra-aetate.html
6. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые рлигии / Пер. с нем. (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея,2007. – 367 с.
7. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / пер. с нем. Вадим Витковский. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея,2006.- 112 с.
8. Ассамблея народа Казахстана. Официальный сайт Президента Республики Казахстан.URL: http://www.akorda.kz/ru/page/page_assambleya-naroda-kazakhstana_1352453861
9. Съезд лидеров мировых и традиционных религий. Официальный сайт Президента Республики Казахстан. URL: http://www.akorda.kz/ru/page/sezd-religii-2012_1338973130
10. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / пер. с нем. Медведев Ю.С. – СПб.: «Наука», 2000. – 211 с.

Абенова Гүлшат
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
I курс магистранты

СОПЫЛЫҚ АҒЫМ ӨКІЛДЕРІНІҢ ІЛІМІНДЕГІ МАХАББАТ ПРОБЛЕМАСЫ

Махаббат проблемасы барлық ұлттар көтеретін негізгі мәдени, әмбебап құндылық. Құндылықтардың өлшемі әртүрлі, өзгермелі. Бұл турасында қазақстандық ойшыл С. Нұрмұратов былай дейді: «Игілік деп есептелетін құбылыс уақыт өте келе өзінің қарама-қарсы мағынасына ие болуы мүмкін. Әрине, құндылықтардың бәрін сынға алып, олардың мағынасын үнемі өзгерте беруге де болмас. Өйткен, мәдени дамудың, адамның жетілуінің өзегі болатын құбылыстарды алайық. Мәселен, әлемге, адамдарға, әсемдікке деген махаббат,

кешірімшілдік, қанағатшылдық, мейірімділік, еңбекқорлық және т.б. сол сияқты құбылыстар қай ғасырда болмасын өздерінің тұрақты қасиеттерін сақтай алады, рухани дамудың іргелі категорияларына айналады, рухани сабақтастықтың өзегі болып табылады» [1, 351 б.]. Әр халық махаббат проблемасын көтерген кезінде оның өмірлік қажеттіліктерін жүйелі түрде айта отырып, қоғамдағы тұлға тәрбиесіндегі маңызына жете үңіледі. Қазіргі ғалымдарымыз айтып жүргендей, махаббат – өмір сүру тәсілі. Ислам философиясында махаббат проблемасына қалам тартпаған кемеңгерлер кемде-кем. Бұл бүгінгі ұрпаққа үлгі-өнеге дей аламыз. «Адам бұл әлемге «көркем іс пен амал» шеңберінде сынақтан өту үшін жіберілген; және жауапсыз жаратылыс емес, жауапкершілігі бар аманат тасушы болмыс. Олай болса адамның әлемдегі уәзипасы – өзінің діні бойынша «көркем іс-амалдар» атқару арқылы рухындағы сырлар мен «рухани күмбездердің» құпиясын ашып, «кемел адам» дәрежесіне жетіп, «таухид» шыңдығына ұласып, Ақиқатқа (Тәңірге) қауышу» деген пікір білдіреді Д. Кенжетай.

Махаббат туралы мынандай пікірлер бар: «Бұл өте азапты жолға түскен адамның халі мүшкіл. Ол жолда қаншама ғашықтар топыраққа айналды. Ғашық болу үшін махаббаттың бұғауына кіру керек. Бірақ ол үшін біріншіден, нәпсісін өлтіру керек. Өйткені мұндай ұзақ азаптарға, бұл үлкен пәлекеттерге шыдау керек. Махаббат інжуін тапқысы келген бір тамшыны қанағат ету керек. Махаббат жалынына шарпылған шын ғашықтардың өңі бозарып, көңілі жығылып, көзі жасқа толады. Негізінде Расул әкрәм «Шын ғашықтар – жанын сүйіктісіне, яғни «Хаққа» (Аллахқа) және оған жетуге пида етуге талпынғандар,– «Ей, Қожа Ахмет, әрдайым Хақты еске түсіріп жыла! Ертелі-кеш намаз оқы, ораза тұт, мұратыңа жетесің...» [2, 211-212 бб.] деген сопылық ұғымда терең философия бар. «Суфизм ілімінде махаббат тақырыбы жан жақты қамтылған, Жартылай ортодоксальды құдай ілімінде Мұхаммед пайғамбардың сөздері бар, онда ол Құдай туралы былай деген: «Мен құпия болатынмын, және мен өзімді танығанын қаладым, сондықтан адамдар мені танысын деп әлемді, дүниені тудырдым» – деді. Жалпы, құдайды танушылар Құдайды танудың элементтеріне назар аударады. Бірақ, суфизм ілімінше, махаббат дегеніміз әлем мен дүниені қозғалысқа келтіріп, реттеп тұратын күш дейді. Құдай да бүкіл әлем мен дүниені махаббатты сияқты жаратты, дүние мен әлемдегінің барлығы мен кез келген махаббат, яғни әйел мен еркектің махаббаты, ата ананың балаға деген махаббаты – бұлардың барлығы өмірге мән мен мағына беріп тұратын осындай махаббаттың бір бөлігі болып табылады. Сондықтан өмірде махаббаттың алатын орны ерекше» [3, 291 б.].

Жалпы сопылыққа сипаттама беретін болсақ, бұл діни мектеп Араб халифатының экономикалық, әлеуметтік-саяси дағдарысқа ұшыраған кезеңінде пайда болды. Арабша оны «тасаввуф», яғни «суф» кигендер деген мағынада қолданады. Ал «суф» – малдың жүні немесе сонан жасалған түкті (жүндес – барақ) жамылым немесе тоқыма киім. Қазақша оны кебенек немесе шекпен деп түсінуге болады [4, 60-63 бб.]. Олар осылай жұпыны киініп, бұл дүниедегі өмірдің қызығынан безіп, ол дүниені ғана ойлап, барлық өмірін дұғада, зікір салуда өткізетіндер. Олардың түп мақсаты дүниеге алданбай, нәпсінің арбауынан аулақ болып, рухани дүниесін жетілдіру арқылы жаратушыға жақындау, хақтың жолын табу. Софылық ағым – өмірдің ең жоғары мақсаты – адам жанының құдаймен етене бірігуі деп ұғындырады. Олар жалғыз бен көптің, құдай мен адамың қатынасын ерекше атап, соның мәнін іздегендіктен адам проблемасы оның құдайға жақындасу жолындағы адамгершілігі төңірегінде қойылады.

Махаббат тақырыбы төңірегінде осы бағыттың көрнекті өкілдері түркілік ғұламалар Жүсіп Баласағұн мен Ясауидің танымын зерделеу өте-мөте маңызды болып отыр. Өйткені олардың махаббат мәселесі төңірегіндегі ойлары және оның гуманистік мазмұны түркі ислам әлемінің мәдениетін терең де жан-жақты түсінуімзге септігін тигізеді. Жүсіп Баласағұн іліміндегі махаббат философиясы адамның мінез-құлықтық ерекшеліктерімен сипатталады. Ішкі сезім, сүйіспеншілік мәселесі баласағұндық ойшыл шығармасының негізгі нысандарының бірі. «Құтты білік» адамзаттың бір біріне мейірімді болуын үйрететін шығарма десек қателеспейміз. Ойшылдың пікірінше болашақ дегеніміз – жас ұрпақ. Оларды жақсы көру керек, ұрпаққа деген махаббаты ойшыл былай білдіреді «Ұл сүй бұлықсытып, қыз өсір толықсытып. Басындағы бағыңның ұясын түзет. Ұл-қызыңның ажарынан жүрегіңе жылу кірер. Ұл-қыз сәбиінде тәтті шырын балдай көрінеді, есейген соң теріс бақса жүрегіңнің басына запыраны төгіледі. Ұл-қыз өсір, жетелі ұрпақ жетпегеніңді жеткізер, жақсы атыңды баласына ұқтырар...» [5, 249-250 бб.]. Бала мен әкенің арасындағы қарым-қатынас, өзара шын пейілділікті «Құтты білікті» оқи отырып, өлерінің алдындағы Айтолдының ұлы Өгдүлміш екеуі арсындағы сұхбат арқылы түсінуге болады: «Атыңды «Ақыл» деп қойып едім, өзіме серік болсын, мен – дәулет, сен – ақыл, бірімізге біріміз дем беріп жүрерміз деп сеніп едім. Жас қалып барасың, Өгдүлміш жасыма, жылама, ақылыңнан адаспа! Деп баласына өсиет түйді. Ай, ұлым, тыңдағын да ұмытпағын:

«Жақсы мінез лайық жақсы кісіге,
Көрер жақсы кірмегенді түсіне!
Дос, туғаннан лебізіңді аяма,
Кіші, үлкенді жылы жүзбен аяла.
Ұлым! – деді, – аяқтайын сөзімді,
Есте сақта, сақтау үшін өзіңді!» [5, 188-189 бб.].

Сонымен бірге «Құтты білікте» Құдай әлемнің алғашқы себебі. Ақынның пікірінше Аллах әлемнің жаратушысы. «Адамның «өзін» зерттеуі, өзінен құдайдың «белгісін» іздеу және таба білу әрбір индивидте өнегелік пен өнегелік сананың қалыптасуына, осы арқылы оның терең тұлға ретінде дамуына, және фәлсафалық формалардың қалыптасуына алып келді. Бұл әсіресе, араб-мұсылман мәдениетіндегі суфизм дәстүрінде дамыды. Адамның өзін-өзі терең зерттеуі, байқауы, субъективтік тәжірибеде өзін-өзі бақылауы, бағалауы ортодоксты ұстанымға сәйкес, тәубелікке, өз күнәларынан және құдайдың ұстанымдарын бұзғаны үшін жіберілген күнәхарлықтан арылуға, соңында құдайды қабылдауға, оған бас иуге әкелуі тиіс. Бір жағынан бұл адамның өз күшіне мақтаныш сезімін, ондағы адамгершілік күшін, терең және күшті рухани сезімдер мен жеке пікірлерді оятады» [6, 291 б.].

Осындай пікірлермен сабақтас Қожа Ахмет Яассауи дүниетанымына тоқталатын болсақ, оның зердесін тарихи-мәдени және рухани ауқымнан тыс бөлек алып қарауға болмайды. Ол өзінен алдыңғы ойшылдардың идеясын бойына сіңіріп, өзінен кейінгі ойшылдар ұрпағының көзқарасын қалыптастыруға үлкен ықпал етті. Ясауи пайымы сайып келгенде, тұғырлы екі тұжырымға негізделеді: біріншісі – шынайы дүниенің, яки болмыстың мәнін жаратқанның жасампаздық құдіретінің ізі, жемісі деп түсіну. Сол болмыстың пендесі күнәларынан арылу үшін бұл дүниенің қызығын тәркі етіп, өзін-өзі қинап, азаптау арқылы, күні-түні зікір салып экстаздық жағдаятқа жету, жаратқанға деген махаббат сезімін ояту арқылы онымен тұтастану қабілетіне жетуге тиіс. Екіншісі – дүние қоңыздыққа салынған бай мен бектерді, ишан мен молдаларды мінеп-шенеу, сонымен қатар пендені барға қанағат етіп шүкіршілік қылуға, зұлымдыққа қарсыласпауға, ал бақуаттыларды

қайырымдылыққа, мейірімділікке үндейді. Ғалымның бүгінгі ұрпаққа жеткен көлемді шығармасы – «Диуан-и Хикмат» (Хикмат жинақ). Бұл шығарма алғаш рет 1878 жылы жеке кітап болып басылып шығады. Содан кейін ол Стамбул, Қазан, Ташкент қалаларында бірнеше рет басылады. Туындысында ойшыл қарапайымдылық пен қайырымдылықты насихаттап, бұл фәнидің жалғандығын білдіреді.

Ясауи тәңірді сүю және құрметтеу жолымен Аллаға махаббатпен қауышу тәсілдерін қалыптастырды. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – шексіз ашық (махаббат) жолы. Өйткені сопылық дүниетанымда Құдай дидарына ғашық болған пенделері өзге қызықтың бәрінен бас тартып, күндіз-түні тек Аллаға құлшылық етуі қажет. Сонда ғана хақ дидарын көруге болады деген пікір ұсынады. «Бұл адам бойында махаббат, жауапкершілік сезімді, иман, т.б. асыл құндылықтарды қалыптастырады. Адам хикмет арқылы, оның нәтижелі жемістерінің негізінде ғана мәнді, мағыналы өмір, «адамша тіршілік ету өнерін» меңгере алады» [7, 25 б.]. Ясауи Құдайға махаббатын былай жырлайды:

«Рахымыңнан мен ғаріпті еш қалдырма,
Тынбай мезгіл жылап дұға қылам саған.
Ояу болам боялғанша ақ таң нұрға,
Жұмбай көзді жылап дұға қылам...» [8].

Ясауи былай дейді: «Кімде-кім құдайды есіне алса, ол онымен табысқанын көре алады». Сондықтан да Ясауи үшін құдайды тану өзін-өзі танумен бірдей. Сопылықтағы доктрина құдайды мистикалық сүю болып табылады. Ясауи ілімінде бұл доктрина оның «таным» теориясының бөлінбес бөлігі бола тұрып, ерекше орын алады. Махаббаттың өзі бір жеке философия. Бұл турасында мектеп және жоғары оқу орындары шеңберінде С.А. Назарбаева көтеріп жүрген «Өзіңді-өзің тану» жобасының махаббат адамзат ғұмыр кешуінің іргелі әдісі ретінде қарастыруы тұрғысында да Ясауи ілімімен сабақтасып өз жалғасын тауып отыр.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Нұрмұратов С.Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 17: Әлеуметтік философия. – 346-368 бб.

2. Мехмет Фуат Көпрүлү. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағлымы. – Шымкент, 1999. – 246 б.

3. Ғаламтор мәліметтері // ru.wikipedia.org/wiki

4. Байтенова Н.Ж. және т.б. Мұсылман философиясындағы кемелденген адам мәселесі. – Алматы, 2000. – 102 б.

5. Егеубаев А. Жүсіп Баласағұн. – Алматы: Арда, 2005. – 311 б.

6. Қоянбаева Г.Г. Әл-Фараби философиясындағы үлгілі адам мұраты // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 290-317 бб.

7. Отырар. Энциклопедия. – Алматы. «Арыс» баспасы, 2005.

8. Хикметтер. 4-хикмет. Жылап тұрып дұға қылам // Аударған С.Нуржанов. Әулиелер әуезі. Алматы: «Эффект», 2009.

Турсунбаев Магжан
ЕНУ им. Л.Н.Гумилева
магистрант II курса

ПРОБЛЕМЫ ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Христианско-мусульманские отношения были вопросом с тех пор, как исторически появился ислам, больше чем четырнадцать веков назад. С начальных времен назрели два измерения к вопросу. Первое относится к практическому сосуществованию индивидов и сообществ двух религий, и второе к теологическим проблемам. Они включают вопросы христианской самоидентификации и самовыражения относительно ислама. Христиане были вовлечены в эти вопросы на протяжении веков.

Христианско-мусульманские отношения имеют комплексную историю, иногда отмеченную соперничеством или войной, но в равной степени во многих случаях, хотя часто забывается, характеризируется конструктивной совместной жизнью. Отличительная черта наших исторических воспоминаний была тем способом, в котором конфликты затмевают мирный опыт. Это было параллельно на уровне теологических мышлений, где полемика утопила голоса откровенного и честного обмена.

В последние несколько десятилетий замечаются согласованные усилия по отношению к новому пониманию в науке и диалоге. Но текущие обстоятельства, политические и иные, могут быть угрожающими для создания новых подходов недоверия и враждебности. Это накладывает новую неотложность на наше рассмотрение христианско-мусульманских отношений и из наших приоритетов в диалоге и сотрудничестве. Наш отклик должен основываться на том, о чем мы узнали за последние десятилетия. Это чувство неотложности не должно отвлекать нас от долгосрочной необходимости продолжения углублять наше обоюдное взаимопонимание и доверие.

Мы узнали и нужно дополнительно изучить множество подходов, взглядов и опыта в самых разных ситуациях.

Христиане считают, что они больше не могут говорить, как будто мусульмане их не слушают; все, что они говорят и делают должно быть в том, что они являются партнерами, будь то прямо или косвенно.

Опыт подтверждает, что поиск диалога и сотрудничества не может приносить плода, если они не являются двусторонним делом. Поэтому то, что бросает вызов один партнер, является проблемой взаимно обоих партнеров.

Христианство и ислам контактируют уже больше четырнадцати веков. Как религия, которая появилась после времен Христа, и, следовательно, после того, как Новый Завет был закончен, ислам всегда бросал теологический вызов христианству, особенно относительно статуса Мухаммада как Пророка и статуса Корана как Откровения.

История христианско-мусульманского столкновения очень сложна. Христиане рассматривали ислам в различных направлениях. Например, отношения христиан в Европе и Северной Америке, живущих вплоть до самого последнего на расстоянии от мусульман, которые отличались от христиан, живущих исторически в непосредственной близости или среди мусульман. Опыт христиан, живущих в мусульманском мире, широко варьирует время от времени и от места к месту. Есть примеры гармоничного и плодотворного диалога, а также конфликта. Первые истории включают ситуации, когда христиане и мусульмане не сотрудничали в

борьбе за достижения общих политических целей, например, в Индонезии в движении за независимость и в деле раннего арабского национализма. Во многих случаях, однако, политические, экономические и духовные факторы в совокупности привели к поляризации мусульман и христиан на взаимно антагонистические сообщества [1, с. 29]. Христиане и мусульмане часто наследуют идеи, образы и стереотипы, в основном негативные, которые отмечены их взаимным восприятием.

Христиане часто, но не всегда, воспринимали ислам в качестве политической, экономической и теологической угрозы, и окрасили ислам негативным оттенком, в отличие от их собственного положительного образа самих себя. Многие мусульмане также были склонны считать, что христианство и христианский запад постоянно занимаются крестовыми походами против мусульман. СМИ с некоторыми исключениями продолжают увековечивать такие изображения.

В процессе переосмысления своего подхода к исламу, многие христиане признают, что объективная наука в последние годы не была свободна от предвзятости и лжи. Совсем недавно еще, в течение последних двадцати пяти лет, диалог между христианами и мусульманами, как например, по инициативе Всемирного Совета Церквей и Ватикана, а также мусульманских организаций, как на международном, так и на национальном уровнях, был началом нового понимания на основе взаимной готовности слушать и учиться.

Диалог это не просто разговор, но также встреча между людьми. Он зависит от взаимного доверия, требует уважения к личности и целостности других, а также открытость для понимания других.

Диалог в первую очередь встреча обязательство. Есть мусульмане, которые выразили сомнения по поводу диалога, рассматривая его, как скрытая форма христианского неоимпериализма или как интеллектуальный колониализм. Кроме того, есть христиане, считающие диалог с мусульманами, как отмечено наивным романтизмом, который не смог противостоять предполагаемой угрозе исламского фанатизма. Хотя такая критика может быть понятна, очевидно, из конкретных текущих или исторических ситуаций, они не являются оправданными как обобщения.

В любом случае, диалог сопряжен с риском. Христианские взгляды на ислам сформировались, передавались и оставались, начиная с седьмого века, иногда через прямую встречу, особенно для тех, кто не взаимодействует регулярно с мусульманами, через полемическую и апологетическую литературу. Ислам рассматривается многими христианами как по своей сути нетерпимым, жестоким и грозным. Эта точка зрения, как правило, игнорирует тот факт, что ислам был и остается динамичной религией, которая вдохновляет и питает жизнь сотен миллионов мусульман.

Христиане также склонны считать, что ислам является монолитной традицией. На самом деле, как в историческом, так и современном исламе присутствует значительное разнообразие в богословских, философских и правовых школах. Кроме того, богатые текстуры народного благочестия приводят к религиозной общине, которая далеко неоднородна. История, политические структуры, меньшинство или большинство религиозных общин являются факторами, которые необходимо учитывать в рамках любых попыток понять ислам в том или ином контексте.

Тем не менее, в то время как ислам является не более однородным, чем христианство, есть сильные общие убеждения, утверждаемые всеми

мусульманами. Исламская вера берет свою реплику от глубокого убеждения в том, что Бог есть источник всей жизни и всего, что существует. Традиционно, мусульмане называют 99 прекрасных имен Бога, которые описывают особые качества и свойства Бога.

Божья независимость предполагает Божье абсолютное господство над созданием, – а также всемогущество и всеведение. Божья независимость охватывает все. Бог назначает своего управителя (*халифа*) на земле, дабы люди знали и исполняли волю Божью. Потому что Бог милостив, Бог обеспечил последовательность, отправив своих посланников, чтобы все люди знали Божью волю. Таким образом, Ислам учит, что с самого начала истории, Бог явил свою волю для человечества.

Пророки, многие из которых являются великими деятелями, это Библейский Адам, Ной, Авраам, Моисей, Давид, Иоанн Креститель и Иисус Сын Девы Марии – все принесли по существу то же самое сообщение. В конечном счете, Бог послал Мухаммада, как Его последним пророком, подтверждая сообщения всех прежних пророков и возложенные на него обязанности Корана, буквального, полного, совершенного откровения Божьего послания и воли. Каждый ребенок, рожденный в мире по своей природе «мусульманин», ислам считается изначальной и естественной религией. В Коране такие фигуры, как Авраам, Иисус и его ученики, которые жили до Мухаммеда, называются «мусульманами» [2, с. 58].

Исламское сообщение адресовано всем людям. Ислам призывает всех людей признать Коран как окончательное откровение Бога и признать важность жизни Мухаммада как образцового источника рекомендаций. С древнейших времен, правоверные мусульмане стремились сохранить счета слов и дел своего пророка (хадис).

На основании их мнения о коранических утверждениях, что Бог никогда не оставлял никаких людей без пророка, многие мусульмане признают определенную справедливость для других религий. Как правило, мусульмане считают, что более желательно для людей быть мусульманами, но они подтверждают кораническое изречение, что «не должно быть никакого принуждения в религиозных вопросах» [3]. Коран также утверждает, что христиане и иудеи поклоняются тому же Богу, которому мусульмане поклоняются [4]. На самом деле, есть много конкретных ссылок в Коране к евреям и христианам, которых называют «Люди Писания». Некоторые ссылки содержат негативные суждения, но несколько форм на основе традиционной исламской точки зрения говорит, что «Людям Писания» не нужно принимать ислам.

Есть много точек соприкосновения между христианскими и исламскими убеждениями. Например, как понять Бога как Творца и Вседержителя, как справедливого и милосердного, как Бога, который открывает Свое слово, и кто будет призывать людей к ответственности за их деяния. Обе общины веры подчеркивают центральную молитву, и разделяют общие ценности и идеалы, такие как поиски справедливости в обществе, любви к ближнему и жить вместе в мире. И мусульмане, и христиане часто не в состоянии признать эти точки соприкосновения, потому что они склонны видеть себя идеалами.

Тем не менее, есть и реальные, и существенные различия между христианским и исламским учением, многие из которых вытекают непосредственно или косвенно от наших соответствующих писаний. Например, мусульмане часто отождествляют христианскую веру в Троицу с тритеизмом. Мусульмане утверждают, что Бог не порождает, и поэтому осуждают христианскую веру в божественную сущность Иисуса. В то время как Коран

представляет Иисуса как одного из величайших и, в некоторых отношениях, уникальным среди посланников Божьих, он отрицает Его распятие и воскресение. Многочисленные отрывки предостерегают от таких учений, которые рассматриваются как угроза единству Бога (таухид); многие из них на самом деле адресованы арабским многобожникам и псевдо-христианским сектам. С другой стороны, так как Евангелие в хронологическом порядке предшествует Корану, христиане имеют трудности, чтобы признать ислам богооткровенной религией. В то время как в христианской вере Бог явил Себя окончательно во Христе, в исламе полное и окончательное откровение Бога дано в Коране. Это может быть проблематичным в проведении христианско-мусульманского диалога, тем более что многие мусульмане считают, что христиане исказили свое Писание, чтобы оправдать доктрину Троицы и божественную сущность Иисуса [5].

Учитывая эти и другие различия, имеет важное место для дальнейшего улучшения отношений, как христиане, так и мусульмане приложат больше усилий, чтобы узнать больше о вере друг друга. Стоит признать, что количество церквей и духовных учебных заведений взяли на себя инициативу по содействию объективного знания об исламе. Мы также должны признать, что число подобных усилий были недавно сделаны в некоторых мусульманских учреждениях. Мы знаем о трудностях, но мы призываем к активизации усилий с обеих сторон, чтобы убедиться, что каждая вера представлена на своих собственных условиях [6, с.15].

Христиане и мусульмане составляют почти половину населения земного шара. Характер отношений между этими двумя общинами имеет большое значение для благосостояния всей человеческой семьи.

Значительно миролюбивость есть в сердце, как христианства, так и ислама. Христиане называют Иисуса «Князем мира». Их молитвы о Божьем мире находится в центре их духовности. В исламе «ас-Салям» является одним из девяноста девяти прекраснейших имен Бога. Когда мусульмане встречаются, они приветствуют друг друга «ас-Салям алейкум» (мир вам). В условиях смертельной угрозы, которая сегодня стоит перед человечеством, есть важный вклад, которого эти две религиозные общины могут сделать. Есть огромные возможности для сотрудничества между этими сообществами, чтобы работать вместе для социального и расового правосудия, для защиты прав человека и прав людей, для сохранения и развития религиозной свободы, для решения конфликтов мирным путем, для решения проблем беженцев и перемещенных лиц.

В общинах, где они живут, христиане и мусульмане также могут поделиться духовными прозрениями, иногда рука об руку перед лицом общих угроз или в совместной борьбе для достижения общих социальных и политических целей. Есть места в мире, где такое чередование является частью опыта изо дня в день у христиан и мусульман. В процессе каждый человек получает новые знания о Боге, которому он поклоняется, и обнаруживает новые ресурсы, которые помогут ему стать более гуманным, более чувствительным к потребностям других и более послушным Божьей воле. В конечном счете, этот обмен и взаимное превращение может привести к обогащению всей человеческой семьи.

Использованная литература:

1. Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths. – Geneva, 1990. – P.29.

2. Stuart E. Brown. Meeting in Faith: Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches. – Geneva 1989. – P.58.

3. Аляутдинов Ш. Перевод смыслов Корана, - 2 сура, - стих 256.

4. Там же, – 29 сура, – стих 46.

5. Five regional Christian-Muslim meetings: Religion etResponsabilité, Porto Novo, Benin, March 1986. Advancing Together into the Next Century, Kuta, Bali, Indonesia, December 1986. Religion and Society, Kolymbari, Crete, September 1987. The Challenge of Pluralism, New Windsor, Maryland, USA, March 1988. Religion and Life, Usa River, Tanzania, June 1989.

6.The San Antonio Report. Your Will be Done: Mission in Christ's Way, Conference on World Mission and Evangelism, San Antonio, Texas, USA, May 1989. – Geneva, 1990. – P. 15.

Серікбаева Гүлмира
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
Философия мамандығының II курс магистранты

Қ.А. ЯСАУИ МҰРАСЫНЫҢ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ ДӘСТҮРГЕ ТИГІЗГЕН ЫҚПАЛЫ

Дүние жүзілік әдебиет тарихының қазына қорын молайтқан таңдаулы туындылардың елеулі бөлігі сопылық әдебиет өкілдерінің қаламына тиесілі. Ал түркі сопылық ілімінің көшбасшысы – Қожа Ахмет Яссауи екендігі белгілі. Ұлт әдебиетіне «Диуан-и хикмет» сынды өміршең мұра қалдырған Ясауи өз есімімен аталған түркі сопылық тариқатының негізін салумен танымал. Сопылық ілімді насихаттау, Жаратушыға деген махаббатты арқау еткен ақын хикметтері өз кезінде көркем әдебиет туындысына қойылатын негізгі талаптарға сай әрі философиялық мәнге толы шығарма болып табылады.

Түркі топырағындағы бай әдеби дәстүрден бастау алған, діни негізде жазылған Ясауидің «Диуан-и хикметі» алғашқы кезекте жыр-дастандарымыздың көркемдік және мазмұндық ерекшеліктерін дамытты. Осы тұста Ясауидің «Диуан-и хикметі» мен қазақ фольклорлық жырларындағы образдар мен мазмұндарының ұқсас тұстарын сөз етелік. Ясауи хикметтері мен фольклорлық жырларда басты назарға аларлық мәселе – «Мінәжат» мәселесі.

Мінәжат – арабтың «мунаджат» деген сөзінен шыққан. Парсы әдебиетінде бірнеше мағынасы бар: 1. Біреумен сырласу, сыбырласу; 2. Алламен мұңдасу; 3. Біреудің ішкі ойын ұғыну; 4. Алладан тілеу.

Мінәжат Алладан тілек тілеу және Алламен сырласу ұғымына сай түркі халықтарының және қазақтың ауыз және жазба әдебиетінде қарастырылған. Мінәжат түркі жазба әдебиетінде Қожа Ахмет Ясауимен келеді. Жаратушыға жалбарынудың, оны еске алудың озық үлгісін Қожа Ахмет Ясауидің «Диуан-и хикмет» еңбегінен мысал келтірелік:

Мінажат еттім, міскін Қожа Ахмет,
Иа, Алла бар пендеңе қыл рахмет.
Ғаріп Ахмет сөзі әркез көнермес,
Егер жер астына түссе шірімес.

Бұл аталмыш шығарма әуел баста ауызша айтуға бейімдеп шығарылғанын көрсетеді. Ел ішінде Ясауи хикметтерін жатқа айтатындар көп болған. Халық арасында кең тараған хикметтер қазақ фольклорына өз ықпалын тигізді.

Хикметтердегі «Жамла базрак иғылыб дуния қойдырдылар», «Он секизда шилтан била шараб иштим», «Қайда барсам Хызыр бабам хазир болды», «Қайда барсам Қызыр бабам меңа hамраh», – деген жолдар аруақтың қолдаушылық қасиетіне деген сенімді күшейтері сөзсіз. Аруақтың қолдаушылық, демеушілік қызметі, әсіресе, қазақтың қаhармандық жырларынан айқын көрінеді. Қаhармандық эпостың бүкіл халықтық ержүректілікке тәрбиелеудегі негізгі күші кереметке деген

сенімде жатыр. Ал ол сенім халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келген Ислам дінімен, сопылық дүниетаныммен тікелей байланысты.

Ғасырлар бойы қаймағы бұзылмаған ұлтымыздың отаншылдық рухы қаһармандық жырлардан нәр алып жатқан. Ерлік эпосы елдің жауынгерлік рухының қайнар бұлағы болуымен бірге, болашақтың бұралаңсыз бағытын да болжап берген. Тархи шындықтан айтарлықтай алшақ кетпейтін бұл жәдігерлер бабалар ерлігін дәріптеп қана қоймай, олардың жаза басқан сәттерін, орны толмас өкінішті жағдайларын да көрсетіп отырады.

Қаһармандық жырлардағы бас кейіпкердің ерекше күш-қайрат иесі болып туылуының себебін көрсететін психологиялық дәлдемеде де сопылық дүниетаныммен тығыз байланысты. Мұнда перзентсіздік зарын тартқан ата-ананың әулие-әнбиелер қабіріне зиярат жасап, бала тілеген ұзақ та азапты сапарының нәтижесінде бас қаһарман дүниеге келеді. Бұл мотив әулие-әнбиелердің айна-қатесіз орындалады деген түсінікке сай өңделгені. Көп жырларда дәл осылай суретеледі. Әулиелер рухты зарыққан ата-анамен бірге Құдайдан бала тілеумен болады. Батырлық жырлардағы зарыққан ата-ана әулие-әнбиелерге тілектерін орындату үшін өздері де іс-әрекеттерімен жақындай түседі. Олар дүние істерін тастап, есепсіз көп мал-мүлкін қалдырып, көбелік өмірге бел буады, яғни белгілі дәрежеде сопылық жолға түседі. Батырлар жырындағы бұл суреттеулер Қожа Ахмет Ясауидің «Чөллар кезип, қияқ иедим», – деп келетін хикмет жолдарын еске түсіреді.

Батырлық жырларда бас кейіпкер қиналған кезде пірлері аян береді, кейде жәрдемге келеді. Аруақтың жәрдем беруі, Қызыр бабаның жол көрсету Ясауи хикметтерінде жиі кездесетінін жоғарыда айттық. Жырларда батырлардың пірі деп, көбіне, Баба түкті Шашты Әзиз әулие айтылады. Оның өзіндік себептері болуы тиіс. Біріншіден, ол – өзі және «Ноғайлы жырлары» деп аталатын үлкен эпикалық томның кейіпкерлеріне айналған Едігенің арғы бабасы. Екіншіден, ол Ислам дінінің таратушыларының бірі. Халық ұғымында оның өзі де қолына қару ұстаған батыр. Сол себепті ол ел қорғаған батырларға пір болуға лайықты.

Батырлық жырлардағы әулиелер ісін елестететін эпизодтардың бірі – кейіпкердің Құдайға, пірлерге жалынып-жалбарынуы. Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде де мінәжәт үлгілері бар. Алайда мұнда тек Жаратушыға жалбарыну көрініс тапса, батырлық жырларда әуелі Аллаға, одан соң қасиетті адамдар рухынан жәрдем сұрау байқалады. Мысалы, «Қамбар батыр» жырының көпке белгілі нұсқасы:

Жақсылар дастан айтайын,

Әуелі Алла сиынып,

Екінші кәміл піріме, – деп басталады. Алайда хикметтегі және батырлық жырлардағы мінәжат үлгілерінің бұл айырмашылығы ешқандай қарама-қайшы мәнде емес. Оның өзіндік себептері бар. Қожа Ахмет Ясауи рухани жолдың биік шыңына жетіп, Жаратушымен қауышқан әулие. Сондықтан оған өз досымен тікелей сырласу тән.

Құдайға бар ісімен, құлшылығымен жақын болған әулиенің тілегі менің тілегімнен тез қабыл болады деген сенім бар мұнда. Рухтың өлмейтіндігіне сенген тақуа мұсылмандар әулие қабірін зиярат етіп, тілек тілегенде, өзімен бірге әулие рухы да Құдайдан бұнын тілеуін тілейді деп білген. Мұның көрінісі «Алпамыс батыр» жырынан анық байқалады. Мұнда әулиелерді жағалап, Құдайдан бала тілеген Байбөрі мен Аналыққа Баба Түкті Шашты Азиз әулие былай аян береді:

Әулиені қыдырдың,

Жердің жүзін сыдырдың,
Маңдайына төбелеп.
Әрқайсысының әртүрлі,
Мәртебесі бір бөлек.
Сен үшін бәрі қиналды,
Бір жерге тегіс жиналды,
«Бір ұл бер!» деп – осыған,
Бір жаратқан Құдайдың,
Дәргейіне жылады.

Мұнда, Байбөрі мен Аналық зиярат еткен әулиелердің барлығы оған тілеулес болғаны, бәрі бірдей бұларға Құдайдан бала сұрағаны айтылады.

Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде шын мұсылманның Жаратушы иесіне әр еске алуы керектігі айтылады. Алланы еске алу өз күнәсі үшін кешірім сұрау түрінде де, Жаратушыны мақтау-дәріптеу түрінде де бола беруі мүмкін. Қалай да адам өз иесін ұмытпау керек. Халық жырларында да осы түсінік қарапайым түрде мысалмен беріледі. Батырлар Құдайды, пірлерін ұмытқан кезде сөзсіз сәтсіздікке ұшырайды. Мысалы: «Қобыланды батыр» жырында Көбіктінің тұтқынына түсер кездегі батырдың жай-күйі былай суреттеледі:

Асып-тасып екеуі
Алланы алмай аузына
«Барайық десең жүр», – дейді.

Батырлық жырларда мінәжәт сөздері ғана емес, құлшылық ету де барынша айқын көрсетіледі. Мұнда тілек жай қалыпта емес, көзден қан аралас жас шыққан, барынша егіліп жылаған күйде тіленеді. Бұл да халықтың сопы-әулиелер бойынан көрген сипаттарының бірі болмақ.

Қожа Ахмет Ясауи хикметтеріндегі мінәжат, яғни өзінің құдайға жету жолында, жүрек тазалағы мақсатында шөлдер кезіп, қиыншылықты бастан кешіруі қазақ фольклорлық жырларындағы атап айтқанда «Алпамыс батыр жыры», «Қобыланды батыр жыры», «Шора батыр жырындағы» құдайдың ризалығын алу арқылы құдайдан бала тілеуі, жауымен соғысарда әулиелерден медет тілеуі секілді мінәжат сәттерінде ортақ ұқсастықтар бар. Сондай-ақ мұндай сәттер ғашықтық жырлар «Қыз Жібек», «Қозы Көрпеш Баян сұлу», «Мұңлық Зарлық» жырларында да кездеседі.

Құдайға мінәжат етудің, жалбарынудың озық үлгісі «Қобланды батыр жырында» бірнеше рет көрініс тапқан.

Әулие қоймай қыдырып,
Етегін шеңгел сыдырып,
Жеті пірге танысқан.
Қорасанға қой айтып,
Қабыл болған тілегі,
Жарылғандай жүрегі,
Аналықтай бәйбіше

Қабырғасы мыйысқан, – деген жыр жолдарында құдайдан бала тілеп, шөл кезген ананың жайын айтып отыр. Осындай құдайдың ризалығын алып, перзент сұраған ата-ананың мінәжаты «Алпамыс батыр жырында» да кездеседі:

Байбөрі осылай деп жүрді жылап,

Құдайдан күні-түні бала сұрап. «Алпамыс батыр» жырында перзент тілеп, әулие аралаған Аналықтың сөзі:

Адам ұлы көрмеген,
Ешбір пенде жүрмеген

Иесіз жатқан жер еді.
Көз жетпеген далада
Көп қорлыққа көнеді.
Маңдайы күнге күйеді.
Табаны тасқа тиеді.

«Қобыланды батыр» жырында Қобыландының қарындасы Қарлығаш ағасының амандығын тілеп жалбарынған сәті:

Жан көкем есен келгенше,
Он сегіз мың ғаламның
Патшасы, соған тапсырдым,
Мен көкемді өзіне!
Көкемнің оңғар сапарын
Жасаған құдай беріп бақ.

Қобыладының шешесі ұлының жауға аттанар сәтінде құдайдан ұлының саулығын тілеп, жасаған мінәжаты:

Осы кеткен қозымды
Алланың құлы Мұхамбет
Тек тапсырдым қолыңа!
Көл иесі Қамбар-ай,
Шөл иесі Қамбар-ай
Қамбар өзің қолдасаң,
Қолдамайтын кім бар-ай!
Шәhзатты қазірет,
Жарылқаушы құдірет,
Қызылбас басқа, біз – үмбет,
Қозымды сізге тапсырдым.
Алланың досы Мұхаммет,

Жалғызыма жәрдем ет. Осы секілді пірлердің батырға қалқан болуын тілеуі батырдың өз аузынан жиі шығады:

Бурылға жаптым көк мауыт,
Сыйынған пірім Қамбар, Дәуіт,
Шабамын жауға ауыт-ауыт,
Бүгін қанға боялсын
Балғаң тиген ақ сауыт –
Беркітіп соққан ер Дәуіт.

Қазақ батырлық жырларында әулие-әмбилер бейнесі диуана кейпінде көрініс табады. Жарда көк есегімен, басында ақ сәлдесі, қолында асасы бар кәдімгі дуиананың бейнесінде көрінеді. Мұндай көріністер әулиенің хақтың жолында жүріп, халықтың тілегінің орындалуына себепкер болады деген ұғымнан туған. Мысалы «Қобыланды батыр» жырында:

Көк есегі астында,
Ақ сәлдесі басында,
Сырлы асасы қолында,
Өзі ақтың жолында
Бір диуана келеді де,
Асамен түртіп оятты,
Бетіне-бетін қаратты,
Есектен түспей тіл қатты.

Осы секілді әулие-әбиелердің жырда көрініс беретін сәттері аз емес. Ясауи хикметтерінде үлес беруші ретінде бейнеленсе, батырлық жырларда батырлардың қиналған сәттерінде жебеп жүретін пірлері ретінде, кей кездерде оқты ұстапқалушы, жауларын қағып түсіретін тұстары кездеседі. «Алпамыс батыр жырында» батырдаң пірлері мынадай бейнеде беріледі:

Ғайып-ерен, қырық шілтен
Көтерді жерден қауғалап.
Бабай түкті Шашты Әзиз

Келе жатыр аймалап. Ал «Қобыланды батыр» жырында кәміл пірлері жебеп, батырдың жеңіске жетуіне себепші болады:

Кәміл пірлер жебеді,
Қолына алып толғанып,
Қозы жауырын жебені,
Ат үстінен шіреніп,
Сонда тұрып тартады
Кәміл пірлер сенгені,
Қарулы бақан басында

Екі бөліп ұшырды – деп ұйқыда жатқан Қобыландыны пірлері оятады. Кей сәттерде батыр Алласын аузына алмай, пенделікке жол алдырады:

Қобыландыдай батырдың
Мақұл көріп бұл сөзін,
Асып-тасып екеуі
Алланы алмай аузына,
«Барайық десең жүр», – деді.
Ер салды атқа батырлар
Екі батыр жөнелген,

Сыйынбай пірге жаңылып. Батырлардың жаңылып пірлерін ұмыт қалдыру салдыранан жауынан жапа шеккен сәтте батыр өзінің қай жерде қателік жібергенін, яғни пірлеріне сыйынбай, құдайын ұмытқанын есіне түсіріп, пірлерінен кешірім сұрайды. Өзін төмен санайды. Сондай сәттерде Қобыландының айтқаны:

Қара басып өзімді,
Ұйқы басып көзімді,
Ықылас ата, Шашты Әзіз,
Жеті пірді жаңылдым.
Омар менен Оспандай,
Ішім толып пұшманға-ай,
Жеті пірді жаңылып
Жазым түстім дұшпанға-ай.

Бұлай өзін төмен санап, күнәһар пенде екендігін айтып, жаратушыға жалбарыну қазақ фольклорлық әдебиетінде көптеп кездеседі. Кейбір ақын шығармаларында өзінің өмірде жасаған қателіктері үшін жаратушыға жалбарынып жазған өлеңдері кездессе, ендігі бір ақындардың шығармалаында Алла-тағала тарапынан берілген парыздарды дұрыс орындамағандығы үшін өзін күнәһар сезініп, Алланы ұлықтап өлең-жырлар жазады. Мұндай сарындағы өлең жолдары Ясауи хикметтерінде көптеп кездеседі. Тіпті Ясауи хикметтеріне арқау болған тақырыптың бірі осы десекте болады. Мысалы Ясауи хикметтерінің мына жолдарына назар аударсақ:

Қырық сегізде ғазиз жаннан безер болдым,
Күнә дерті ауру қылды кесел болдым.
Сол себептен хақтан қорқып көз ілмедім,

Заты ұлық ием сиынып келдім саған.

Бұл хикмет жолдарында Ясауи пенделікпен жіберген қателіктері үшін жаратушыдан кешірім сұрайды. Бұлай өзін күнәһар сезініп, Алланы ұлықтау қазақ фольклорында батырлық жарларда кең орын алған.

Ясауидің «Диуан-и Хикметі» дәстүрлі түркілік дүниетанымның әдеби үлгідегі жауһары болса, жоғарыда сөз болған фольклорлық туындылардан келтірілген мысалдар дәстүрлі түркілік дүниетанымның жарқын көрінісі болмақ.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Әбдірәсілқызы Ә. Қожа Ахмет Ясауидің ақындық әлемі. – Алматы, 2007.
2. Бес ғасыр жырлайды. Екі томдық / Құрастырушылар: М. Мағауин, М. Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1984.
3. Қожа Ахмет Ясауи. Хикметтер. Аударғандар: Ә.М. Ибатов, З. Жандарбек, А.Ш. Нұрманова. – Алматы, 2000.

Укенов Әлі
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
I курс магистранты

XIX ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ МЕН XX ҒАСЫРДЫҢ БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ ЖАДИДШІЛДІК ЖӘНЕ ОНЫҢ СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМЫМЕН АРА-ҚАТЫНАСЫ

XIX ғасыр тек қазақ даласында ғана емес сонымен бірге күллі жер шарында болған тарихи оқиғаларымен толы ғасыр. Әсіресе ең басты жаңалықтардың бірі ол индустрализациялану, ақпараттын тез алмасуында. Осы ғасырда Америка Құрама Штаттарының ғалымы Самюэль Морзенің электромагниттік жазба телеграфының ойлап табуы (1836 ж.) аса маңызды оқиғалардың бірі болып есептеледі. Бұл сол ғасырда ашылған жалғыз жаңалық емес, сонымен қатар 1867 жылы 25 қарашада патенттелген Алфред Нобельдің динамиті, 7 наурыз 1876 жылы Александр Беллдің телефон патенті, 7 мамыр 1895 жылы А.С. Папов радиосы және т.б. көптеген құрылғылардың дүниеге келуі адамзаттың дамуына, алға қарай жылжуына өз үлесін қосты. Осы әлемде болып жатқан тенденцияларды байқаған мұсылман зиялы қауымы қалыптасқан дәстүрлі діни білім беру жүйесін зайырлы білім беру жүйесіне көшуін қалады. Осындай ойлар аясында 1884 жылы Исмаил Ғаспыралі немесе Гаспринский усулул жадид (жаңа әдіс) деген атпен мектеп аштырады да, 40күннін ішінде 12 шәкірттің сауатын ашады, бұл бұрын болмаған жетістік деп саналып облыстардан келген адамдар қолдауымен бұл әдіс 200 ден артық мектепте оқытыла бастайды. Жадидшілдіктің негізгі идеологтары ретінде саналатындар:

1. Исма‘ил Гаспринский (1851-1914) панисламизм мен пантүркизм идеясын алға шығарған, «Тарджиман» газетінің бас редакторы болған, мұсылман балаларына жаңа тәсілмен оқуты жүйесін қолдаған.

2. Шихабутдин Марджани (1818-1889) ахунд дәрежесіне дейін жеткен, сопылық нақшбандия тариқатының шейхі, тарихшы, этнограф, педагог.

3. Фаизханов Хусаин (1823-1866) қоғам қайраткері, тарихшы, шығыстанушы. 1850-1854 жылдар арасында Шихабутдин Марджанидің шәкірті болады. 1862-1863 жылы басылымға шықпаған «Ислах ал-мадарис» (Мектеп реформасы) деген еңбек жазады, бұл еңбегі жадидшілдікті бастауы ретінде саналады.

4. Фахретдинов Ризаитдин Фахретдинович (1859-1936) жазушы-ағартушы, шығыстанушы ғалым, діни қайраткер. 1922-1936 жылдар аралығында Ресейдің мұсылмандар діни басқармасының муфтиі қызметін атқарған.

5. Ақмолла Мифтахетдин (1831-1895), ақын, жазушы. Стерлибаш ауылындағы медреседе Сопы Шамсетдин Закидің шәкірті болған.

6. Расулев Зайнулла (1833-1917) діни қайраткер, ишан. Шәкір болып жүрген кездерінде сопылыққа қызығады. 1859 жылы Нақшбандийа тариқатының мүшелігіне қабылданады. 1869-1870 жылдар аралығында Стамбұлда тариқат білімін жетілдірунде Ахмед Зияуддин Гюмюшханеви шәкірті болып, кейін содан Нақшбандийа тариқатын оқыту рұқсатнамасын (*иджазасын*) алады.

7. Махмұд Қожа Бехбуди (1875-1919) жазушы, ағартушы, саясаткер, драматург. Бастапқы діни білімін Самарқандта алған, имам-хатиб болған, қазы, кейін муфти болған.

Осы жоғарыда аталған кісілердің барлығы Усул ул-жадид немесе жаңа әдіс, яғни оқыту әдісінің көрнекті өкілдері ретінде саналады және барлығы түгелімен сопылық Нақшбандия тариқатының дүниетанымымен жақын болған азаматтар.

Осы жаңа әдісті (Усул ул-жадид) қолдануға көшкен мектептердің ішіндегі ең таңымалдысы Уфа қаласында 1905 жылы Ғалия медресесі ашылады. Медреседе бір жылдық 3 даярлық курсы және негізгі білім беретін үш жылдық 3 сынып болды. Онда ислам тағлымдарымен бірге жалпы пәндер де оқытылды. Атап айтқанда: алгебра, физика, тарих, жағрафия, орыс тілі, татар тілі мен әдебиеті, педагогика мен гигиена «Ғалияға» білімге құштар мұсылман жастары жер-жерден ағылды. Мұнда қызғылықты әдебиет кештері өткізіліп, пікірсайыс клубтары жұмыс істеді. Қазақ, татар, өзбек тілдерінде қолжазба журналдар шығарылды [1]. Осы мектепті тәмәмдаған шәкірттер кейін Жадидшілдіктің дамуына өз үлесін қосты.

Ал қазақ даласына Жадидшілдік идеясы барша қазақ халқына танымал Алаш идеясымен сіңді. «Алаш идеясы – XX ғасыр басындағы қазақтың ұлттық идеясы болатын. Рухани – мәдени кеңістікте Алаш қозғалысы әлемге танымал жәдидшілдіктің Қазақстандағы көшбасшы бағыты еді» – деп танымал Алаш танушы, филология ғылымдарының докторы, профессор Дихан Қамзабекұлы тұжырымдады [2].

Алаш идеясын сонымен бірге жадидшілдік әдісті қазақ жеріне белсенді түрде еңгізген азаматтар баршылық, олар: Алихан Бөкейханұлы, Ахмет Байтұрсынұлы, Ыбырай Алтынасарин, Міржақып Дулатұлы, Мағжан Жұмабаевтар ел мен жер, тіл мен дін, тағылым мен тарих туралы ана тіліндегі алғашқы мақалалары мен өлендерін «Айқап», «Қазақ» газет беттеріне жазып қара бұқара халықпен ойларымен бөлісен. Осындай бір басылымдарының бірінде Мағжан Жұмабаев өзінің «Ләззәт қайда?» атты өлеңінде барша қазаққа арнаған өлеңдерінен үзінді:

...Ләззәттанып сөзіне,
Қолына кітап, құранды ап.
Айтар сөзім ендігі,
Аласұрған көңілге:
Оқу оқы, өнер ку,
Басқалардан түңілде!
Жұрттың қамын көп ойла,
Уайым – қайғы жеп ойла!
Артта қалған сорлы жұрт

Алға бассын деп ойла [3], – деп барша қазақ халқына, әсіресе келешек буын, жастарға арналған өлеңінде болашақтын кілті тек пайдалы білім мен ізгі өнерде екендігін атап отыр. Көріп отырғанымыздай Мағжан жұрттың қамын жақсарту үшін тек материалдық жағын ғана емес сонымен бірге рухани тұстарында атап өткен, яғни

құранның нұрымен сусындандыр бұқара халықты, сонда ғана олар алға басып, дамудың не екенің біледі деген ой осы өлен астарында жатыр деп тұжырымдауға негіз бар.

Қорыта айтқанда, Жадидшіл идеясының алғы шептерінде сопылық нақшбандия дүниетанымымен нәрленген зиялы қауым мен зайырлы батыстық білім алған зиялылар тұрды. Ал қазақ жерінде бұл идеяны Алаш азаматтары қолға алған.

Көріп отырғанымыздай барша зиялы қауым тек қана қазақ не түрік елдерінің қамын ойламай күллі мұсылманның артта қалған себептерін атап кеткен, яғни ескі қатып қалған догмалық, ақылға қонымсыз дүмше молдалардың көзқарасын, жаңа әдіс, яғни Жадидшілдік әдіспен оқытып, барша мұсылман қауымын осы әдіспен заманның алдында болуын талап еткен, осыны қалаған десек болады.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. История Уфы, 1981 ж. 182-183-беттер.
2. Алаштың рухани тұғыры. – Астана: Ел-шежіре, 2008. 3 б.
3. http://kazadebiet.kz/node/25820

Рашимбетов Рахымжан
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
II курс магистранты

ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ БИ-ШЕШЕНДІК ДӘСТҮРГЕ ӘСЕРІ

Қазақ халқының дәстүрі, діні, құқықтық жүйесі, тарихы, әдебиеті, тағы басқа да құндылықтары көп зерттеу жұмысын қажет ететін дүние. Әсіресе қазіргі кезде «қазақ қай дінді ұстанған?» «қазақтың өз діні бар емес пе?» деген сықылды діни алауыздыққа арқау болатын орынсыз арандату сұрақтардың көбейген сәтінде, ұлттық құндылықтарымызды зерттеу жұмыстарын жүргізу өте қажет. Осы мақсатта он ғасырдан бері ислам дінін ұстанып келе жатқан қазақ халқының билер мен шешендер дәстүрін ислам дінімен байланысты қарастырып, оның қазақ қоғамындағы ықпалы мен көрінісі ашылса, қазақ халқының қандай дін ұстанғандығы айқындалатыны хақ. Әрине, қазақтың мұсылманшылдығы жайлы аз айтылып та, жазылып та жатқан жоқ. Сондықтан мақалада қазақ қоғамындағы билер мен шешендердің төрелігінде, үкім айтуында, сөз шеберлігімен қоса исламдық негіздің барын қарастырсақ, қазақтың мұсылманшылдығы және түркі жұртына ардақты діни тұлғалардың бейнесі айшықталушы еді.

Әр заманда өмір тіршілігіне байланысты әртүрлі дау-дамай мен мәселелер туындап, оның оңды шешімдері беріліп отырған. Мәселелер уақыт пен кеңістікке қарай пайда болып, заманы мен мекені ескеріле отырып түйіні ағытылған. Дау-дамайлар мен мәселелердің шешімін айтар адамдар әр елде, әр кезеңде атауы өзгеріп отырған. Бірақ атқарар қызметі ұқсас болып келеді. Қазақ қоғамында ондай қызметті билер мен шешендер атқарып отырған. Ал ислам дінінде мұндай істерді ғұлама қази мен мүфти атқарады. Айтпақ болғаным қазақ даласында қоғамға бағыт – бағдар беруде билер мен шешендердің әрекеттері исламдағы қазылық пен мүфтилік ісімен сәйкестігі және бірнеше ортақ дүниелері бар екендігі. Бұл сөздің қаншалықты шындыққа сәйкестігін анықтап, қуаттау үшін І. Есенберлиннің мынадай тұжырымын келтірсек: «...Алтын Ордада билердің ықпалы күшейе бастаған. Бұрын Өзбек ханының алғашқы хандық құрған кезінде, ауыл арасындағы дау-жанжалдан, ағайын ішіндегі талас-тартыстан туған қылмыс-күнаға, ұры-қары істеріне, тіпті кейде кісі өлтірілген ұрыс-төбелестерге үкім айту, жаза бұйыру –

діни адамдардың шейх, қади, ишан, қазылардың шаруасы болатын. Бірте-бірте бұл жұмыстардың барлығы билерге көшкен. Діни басшылардың қолында тек шариғатпен байланысты күнаһарлардың ісін қарау қалған» деп ой түйеді [1, б. 18]. Аталған хандар тұсында дінге қатысты болсын, қарапайым өмір тіршілігіне қатысты болсын мәселелер шейх, қади, ишандардың ісі болып, кейін билердің ісіне айнала бастағанын мәлімдейді. Яғни, билер мен шешендер салт-дәстүр, әдет-ғұрып мәселелері мен қазіргі соттың да ісін атқара білген. Ал ұзтаздық қылып, медреседе дін үйрету, молдалық ету сияқты дін істері қожа-ишандарға тиесілі болды.

Осынау ұланғайыр жерде орақ тілді, әділдікпен хақты айтқан қазақ би-шешендері жайлы бірқатар мәшһүр адамдардың пікірін келтіре кетсек. С. Сейфуллин қазақ қоғамындағы бидің тұлғасы мен ерекше қасиеттерін сипаттай келе: «Елдің ескіліктен екшеліп келе жатқан жол-жоба, салт-дәстүр, заң ережелерінің дәстүр жинақтарын, бұрынғылардың шежіресін, өнегелі, үлгілі сөздерін жадына көп тоқып, жатқа айтуға ұстарған, «билігі жүрген» ру басшылардан көсем шыққан, өздері де тұрмыстан туған қорытынды сөздерді әдемілеп жұптап, ұйқастырып айта алатындай болған шешендер – би атанған» [1, б. 17]. Ал қазақтың би-шешендерінің ел арасындағы құқықтық істерін зерттеген академик С. Зиманов «би өз бойына саяси-құқықтық өмірдің бірнеше ерекшеліктерін, қырын жиыстыра білген жан. Ол дала төсіндегі әділдіктің басты жаршысы, қара қылды қақ жарған төреші (сот), үлгілі жол-жоралғы түзе білген заң шығарушы, өрелі сөзді өрнектеген ақын, қызыл тілдің көркімен, ыстық сезіммен талайды пәтуаға келтірген шешен, қысылтаң тұстатіл қару мен найзасын қолына қатар ұстаған батыр, «сегіз қырлы бір сырлы» әмбебап тұлға» деп сыйпаттайды [2, б. 427]. Жоғарыдағы қазақ билері мен шешендері жайлы пікірлер қазақ қоғамында орны жоғары болғандығын көрсетеді. Би-шешендер мойнына құрық түспес асау аттай еркін өскен көшпенділер қоғамындағы талай бітіспес дауларды сөзбен тоқтатып, қаншама қанды қырғынның алдын алып отырған. Би-шешендер әр қашан халыққа үлгі болып, қоғамға бағыт-бағдар беріп, елдің бірлігі мен рухани дамуында әрқашан басты тұлға болған.

Қазақ билері мен шешендерінің тілі өткір, мәселе туындағанда сөзді дөп басып, түйінін ағытатын көреген адамдар болғандығына ешкімнің таласы жоқ. Алайда «билер мен шешендердің шығарған шешімдері мен үкімдері, бітімгершілдік бәтуалары қандай қайнар көздер мен сөзін қуаттайтын дәстүрге сүйенген?» деген заңды сұрақ туындайды. Мысалы дінде қандай да бір мәселеге шешім-үкім айту үшін қасиетті кітапқа сүйеніп, үкімдерін кітаптың мәтіндеріне негіздейді. Ал негізгі сұраққа жауапты, яғни, қазақ билері мен шешендерінің сөзін қуаттаушы қайнар көздер туралы Ө. Ақыпбекұлы өзінің «Қара қылды қақ жарған» атты монографиясында «Шешендер мен билер сөзінің күш-қуаты – қоғамдық ортада қалыптасқан діни наным-сенімдерге, санаға сіңген ұлттық салт-дәстүрлерге, тарихи-шежірелерге, ең бастысы дәстүрлі әдеп құқығының тұрмыс-салт нормаларына арқа сүйеуінде» [3, б. 98], деп түйіндейді. Би-шешендерге үкім – шешім айтуда ұлттық салт-дәстүр, тұрмыс-салт құқығымен қоса діни наным-сенімдерге арқа сүйеген. Оны жоғарыда келген Ө. Ақыпбекұлының пікірі де қолдап тұр.

Әрине би-шешендердің діни деректерге сүйеніп бәтуалы сөз айтуының өзіндік ерекшеліктері болды. Себебі көшпенді халықтың күнделікті өмір-тіршілігіне байланысты дау-дамайлы мәселелерін би-шешендер сөз ұтқырлығы, ұшқыр ойдың күшімен, діни дәстүрді алға тартып, орайын келтіре шешімін айтатын болған. Бұл жайлы Н. Өсерұлы быйлаша пікірін білдіреді: «Мұсылмандық сот даулы мәселелерді шешерде әуелі Құранға, сонан соң хадис-сунналарға, кейін

барып заң білгірлерінің пікірлері ижма мен қиясқа, қала берді әдет-ғұрып заңдарына сүйене отырып қараса, ал қазақ билері, рас Құранды ант алуда басты құрал еткенімен, бұрыннан қалыптасқан ата-баба жолына, жөн-жосық, қағида-ережелеріне сүйене отырып шешкен. Біз бұл арада әдет-ғұрып заң нормаларындағы талаптар Құран не суна талаптарына кереғар емес, қайта етене жақын екендігін баса айтқанымыз мақұл» [4, б. 62].

Би-шешендердің шешімдерін тағы бір үлкен қуаттаушы әдет-ғұрып. Жалпы әдет-ғұрыпқа арқа сүйеу арқылы би-шешендер діни дәстүрді халық арасында кеңінен насихаттап отырған. Әсіресе исламдық негіздегі дәстүрдің қоғамдағы ықпалы күшті болды. Ол жайында Б.Қ. Ильясова «Көшпелі қазақ қоғамының Араб елінен ислам дінімен қатар, оның әдет-ғұрыптары, құқықтық жол-жоралғылары еніп күнделікті өмірлік дағдыға айнала бастады. Оның ішінде қазақ әдет-ғұрып құқығы бұл тұрғыдан алғанда, өзінің бойына мұсылмандық құқықтық қағидаларды жете сіңірді. Қазақ әдет-ғұрып құқығы өте өміршең және бейімшіл құқықтық жүйенің қатарына жатады. Оның бойында өркениеттік сипаттағы құқықтық қағидаларды оңай қабылдау қабілетімен қатар, оны қоғам өміріне бейімдеу күші де бар» [5, б. 9]. Әрине бұл жерде Б.Қ. Ильясованың «Араб елінен ислам дінімен қатар, оның әдет-ғұрыптары... сіңірді» дегенімен келіспейтін жері де бар. Себебі ислам дінінің жоралғылары біздің сал-санамызға әсер еткенімен, арабтың өзіндік ұлттық үлгісіндегі салт жоралғылары бізге енгені шамалы.

Ислам дінінің қазақ дәстүріне сіңісу үдерісінің қозғаушы күші Қожа Ахмет Ясауи секілді ғұламалардың діни ағартушылық істері мол болды. Осындай тұлғалардың арқасында ислам діні қазақ қоғамында халықтың әдет-ғұрпымен, салт-санасымен астасып, кейінгі би-шешендер мен батагөйлердің сөзін қуаттайтын арқа сүйер қайнарына айналды. Бұл жайында түркітанушы Зікірия Жандарбек «XV ғасыр қарсаңында билер қолында шексіз билік болды... Ру, тайпа, жүз билеріне мұндай шексіз билік берген Ясауийа тариқатының құрылымдық жүйесі болатын... Ясауийа тариқатының Алтын Орда мемлекетінің мемлекеттік идеологиясына айналуы сол дәуірдегі ең озық қоғамдық қатынастарды қалыптастырды. Шешендік, жыраулық дәстүрдің қалыптасуы да осы Алтын Орда дәуірінде болған деп айтуға негіз бар», деп ой түйеді [6]. Яғни, бұдан байқарымыз халық арасында билердің беделінің артуына осы Яасауи ілімінің қосқан үлесі мол. Кейінгі би-шешендердің дәстүрге негіздеп, шариғатты ескеріп үкім айтатыны жоғарыда келген еді. Билер арқа сүйеген ғұрыпқа да исламдық мән берген осы Ясауидің әсері зор. Бұл кезекте түркітанушы Зікірия Жандарбек «Қожа Ахмет Ясауи дін тілін түрікше сөйлетіп қойған жоқ, жолында кездескен қаншама қиындықтарға қарамастан, түркі халықтарының дәстүрлі мәдениеті мен әдет-ғұрып, салт-дәстүрін ислам дінінің талаптарына сай қалыптастырды. Түркінің өршіл рухын Құран сырларының тұңғиығы мен Пайғамбар хадистерінің асылдарымен толықтырды» дейді. Бұл жағынан Қожа Ахмет Яасауидің түркі мәдениеті мен ислам дінінің арасына көпір салушы тұлға [7].

Тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйініне келсек қазақ даласына ислам дінін жеткізіп, халыққа үлгі бола отырып адамдардың бойына дінді сіңіре алған ұлы тұлғаның бірі Қожа Ахмет Яасауи. Кең өлкеміздегі небір қиын замандарда да әділдіктің жаршысы болған би-шешендердің сөзіне қуат беріп, исламдық сипат берген де осы Яасауидей тұлғалардың мұрасы. Ол мұра ұрпақтан ұрпаққа әдет-ғұрып арқылы беріліп келеді. Міне сол ғұрыпқа сүйеніп би-шешендер қаншама дау-дамайды шешіп, бітіспесті бітістіріп бәтуасын беріп отырған.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Исибаева Е.И. Қазақ өлкесіндегі билер сотының қалыптасуы және дамуы. Алматы: ҚазҰУ хабаршысы. Заң сериясы. № 2 (62). 2012.
2. Боранбаев Е.Н. Қазақтың билер соты-тарихи ұлттық құндылық, Х том. Алматы: Қазақтың ата заңдары, 2009.
3. Ақыпбекұлы Ө. Қара қылды қақ жарған. – Астана, 2006.
4. Өсерұлы Н. Қазақтың үкім-кесімдері. – Алматы: Ана тілі, 1994.
5. Ильясова Б.Қ. Дәстүрлі қоғамындағы зекет және соғым алымы. – Алматы: ҚазҰУ хабаршысы. Заң сериясы. № 2 (62). 2012.
6. Жандарбек Зікірия. Қожа Ахмет Ясауидің түркі тарихындағы рөлі // http://old.abai.kz/content/zikiriya-zhandarbek-kozha-akhmet-iasauidin-t-rki-tarikhyndagy-roli
7. Жандарбек Зікірия. Аталмыш шығарма.

Жанақов Берікбол
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
I курс магистранты

ҚАЗАҚСТАН ДІНИ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ: НАУАН ХАЗРЕТ

Қазақстан Республикасы көп ұлтты, көп конфессияналды мемлекет ретінде әлемге танылды. Бүгінгі таңда елімізде көптеген ұлт-ұлыстар мен түрлі дін өкілдері бір шаңырақтың, бір тудың астында емін-еркін бейбітшілік пен татулықта бірге өмір сүруде. Мемлекетімізде саны жағынан басымырағы ол – Ислам дінін ұстанушылар. Еліміздегі мұсылмандардың қатарында қазақ, қырғыз, өзбегі мен шешен, тәжік, түріктер және т.б. бар.

Тақырыбымызға кіріспес алдын, қысқаша Ислам дінінің қазақ даласына келу тарихымен танысуды дұрыс санадық. Исламның қазақ жеріне алғаш келгеннен, оның әрі қарай қазіргі уақытқа дейін тармағын жаюуы біраз жүзжылдықты қамтыды. Х ғасырдың соңына қарай Ислам Қазақстанның оңтүстік аймақтарында, атап айтқанда Жетісу мен Сырдария жерлерінде толығымен орнықты. Тіпті, сол кездегі Жетісудағы алып Қарахан түркі империясының ресми дініне де айналып үлгерді [1, б. 77-78]. Осылайша Ислам діні XIII–XIV ғасырларға дейін баяу болса да, қазақ даласының жаңа-жаңа жерлеріне де жайыла бастады. Алтын Орда ханы болған Берке хан тұсында (1255-1266 жж.) Дешт Қыпшақ көшпенділері арасында Ислам діні кеңінен таралып, халық арасында өз орынын алды. Ал Өзбек хан билеген уақытта (1312-1340 жж.) Ислам діні тіптен күшейе түсті. Қалың жұрттың жаппай мұсылмандықты қабылдай бастауының басты себептердің бірі – Ислам адамды тазалыққа, әділдікке, көркем-мінезге, тақуалыққа баулуында еді [2, б. 235-296]. Алайда қазақ даласы жүз пайыз мұсылманшылықты ұстанды деп айтуымыздың өзі сыни көзқарас. Неге десеңіздер, кейбір қазақтар Исламды қабылдағанымен, өздерінің ата-бабалары мұра етіп қалдырған діндерін біржолы тастауды қимады. Бірі мұсылман болғанымен шаманизм культінің әсерінен шыға алмаса, тағы бірі тәңіршілдік сенімінің ықпалында болды. Нәтижесінде, мұсылманшылдық қазақ даласын мекен еткен кейбірінің бойында жартылай ғана орын алған болатын. Бұл жағдайды әйгілі этнограф ғалым А.Т.Төлеубаев өз еңбектерінде жақсы суреттеп көрсете алды [3, б. 6]. XVIII–XIX ғасырлар арасындағы уақыт, қазақ даласында шаманизм мен тәңіршілдіктің көрінісі халық арасындағы ықпалы әлсіреп, Мұхаммедтік дін көбірек қолдау таба бастады. Ал XIX ғасыр соңы мен XX ғасыр басында тіптен күшейе түсті. Тарих оған күә, XX ғасыр басында Қазақстанда ұлттық мәдениет пен әдебиеті, діні мен ана тілі

қарқынды дамып, тіпті белгілі кезенде өркениеттің шынына жеткендей болып көрінді. Тәуелсіздік алған күнімізден бастап, өзіміздің тарихымызды, мәдениетімізді, тіліміз бен дінімізді қайта қалпына келтіру мүмкіндігіне ие болдық. Жоғалтып, ұмытылып кеткен құнды дүниелерімізді жаңғырту, қазіргі күн тәртібіне енген күттірмейтін өзекті мәселелерінің біріне айналды. Солардың негізгісі: Қазақстанның тарихы, діні, дәстүрі мен мәдениеті, қоғамдық-саяси жағдайы, қайраткерлердің өмірі мен қызметтері жөнінде ғылыми зерттеулер жасау аса қажетті.

Осы уақытқа дейін тарихта Қазақстанның рухани-мәдени дамуына зор үлес қосып өшпес ізін қалдырған талай майталмандарды білгенімізбен, әлі де тани алмаған тұлғалардың бар екені ақиқат. Солардың бірі XIX–XX ғасырларда өмір сүрген Наурызбай Таласов.

Наурызбай Таласовтың есімі ел ішінде және тарихта Науан Хазрет деп танылған. Кеңес уақытында ол туралы көп айтылмаған. Негізінде Науан Хазрет – біз білуіміз керек болған нағыз тарихи тұлғалардың бірі. Наурызбай Таласовтың туған жылы мен тұған жері туралы мәліметтер әртүрлі. Көбінесе, Науан Хазрет Көкшетаудағы Жылкелді ауылында 1843 жылы дүниеге келген деп айтылады. Оның дүниеден өткен жылы туралы деректер де түрліше. Профессор Қ. Абуевтің мәліметіне сүйенсек, Науан Хазрет Көкшетау қаласында 1916 жылы қайтыс болған [4, б. 41]. Науан Хазрет туралы деректер соншалықты көп болмаса да, пайдалануға болатындай құнды дүниелер бар. Науан Хазрет туралы мәліметтер Көкшенің ұлы тұлғаларының бірі Ақан серінің өлең шумақтарында, Әлихан Бөкейхановтың «Киргизы» кітабында, Мағжан Жұмабаевтің очерктерінде, Сәбит Мұқановтың «Аққан Жұлдыз» романында т.б. мақала-газеттерде айтылған. Қазіргі уақытта Науан Хазреттің өмірбаяны мен атқарған қызметтері жөнінде соңғы зерттеулерді жүргізгендердің қатарында Қ. Әбуев пен С. Ақтаевтің еңбектерін ерекше айтып кетуге тиіспіз. Ал енді бұл мақаламыздың жазылуына, жаңадан табылған С. Ғылманидің еңбектерінде Науан Хазрет туралы деректердің бар болғаны себеп болып отыр.

Науан Хазрет қарапайым ауыл мектебінде оқып кейін Петропавл қаласындағы медресені бітіреді. Науан Хазреттің ауыл мектебінен Петропавлдың медресесіне баруы тегіннен-тегін емес. Науан мектепте оқып жүрген кезіннен ақ, өзінің зейінімен, таланттылығы мен белсенділігімен көзге түседі. Баласының бойында күшті қабілетті байқап қалған Талас, Науанды арнайы діни медреседе оқып білім алуына шешім қабылдайды [4, б. 24-25]. Қызылжардағы медреседе де Наурызбай Таласовтың білімге деген құштарлығы арта түседі. Дарынды шәкіртті байқап қалған медреседегі ұстаздар оны әрі қарай білімін жетілдіру үшін 1870 жылы Бұхарадағы жоғары діни білім ордасына оқуға жібереді [4, б. 25]. Алайда бұл мәлімет, басқа деректе сәл басқаша берілген. Науан Хазрет 25 жасында Қожахмет Ишанұлы деген өзі сияқты басқа бір шәкіртпен Қызылжардағы Уәли Хазреттен дәрістерін тәмамдап, бірге Бұхараға қарай жол тартады. Ол жерде Көкалташ медресесінде Убайдолла Хазреттен 15 жыл бойы оқиды [5, б. 621]. Өкінішке орай, Қызылжардағы Уәли Хазрет пен Бұхарадағы Убайдолла Хазрет ұстаздар туралы мәлімет аса көп емес болып отыр. Бұхарадағы діни білім ордасын озат бітірген Н. Таласов, сол кездегі әлемдегі ислам орталықтарының бірі саналған Бағдат қаласына арнайы діни тәжірибе жинауға, білімін әрі қарай тереңдетуге жіберіледі [4, б. 25]. Біраз білімін ұштап елге қайтқан Н. Таласовты Бұхарадағы оқыған оқу орыны оны ұстаздық қызмет жасауға өздеріне алып қалады. Соған қарағанда, Науанның діни сауаттылығының қаншалықты жоғары деңгейге жеткендігін аңғарамыз. 1886 жылы

Көкшетау өлкесінің эмиссарлары Науан Хазретті өздеріне қайтару үшін Бұхараға делигаттарды жібереді. Келіссөздер натижесінде бұхаралықтар Науан Хазретке Көкшетауға қайтуына рұқсат береді. Сөйтіп Науан Хазрет өте сауатты, жан-жақты білімді болып туған жеріне қайтып оралады. Ол сол уақытта көне түркі, өзбек, парсы, арапша, орыс тілдерін жетік меңгерген, шығыс классикалық әдебиеттерді оқыған, жазу-сызуды білетін болатын [4, б. 25].

Көкше тұрғындары Науанды, өз елінде көп уақыт тұрмаса да, оны тек жақсы жағынан ғана танитын. Кейіннен халық Науан Хазретті өлкенің бас имам қызметін атқаруына лайықты деп шешім қабылдайды. 1886 жылы Науан Хазрет Көкшетаудың өкіл имамы болып тағайындалады. Н. Таласовтың бастамасымен, мұсылман жамағатының садақасымен Көкшетауда жаңа мешіт бой көтереді. Қазақ халқының соның ішінде жергілікті Көкшеліктердің діни әрі дүнияуи сауаттылығының таяз болуы, білімі терең Науан Хазретті алаңдатпай қоймайды. Ол әсіресе өскелең жас ұрпақ балалардың білім деңгейінің өсуіне баса назар аударды. Мешіт қабырғасында медресе-интернаттарды ұйымдастырып, әрі ауыл молдаларының білімін жетілдіретін арнайы курстар ашты [4, б. 27]. Өзі оқытқан шәкіртін Шәймерден Қосшығұловты көмекші ретінде өзіне алады. Медреседе діни білімдермен қатар, дүнияуи пәндер де берілді. Ол уағыз-сабақтарын қазақ тілінде жүргізді. Көп ұзамай Көкшетаудағы мешіт жергілікті өлкенің нағыз білім ордасына айналды. Басқа жағынан бұл атқарылып жатқан қызметтер уезд әкімшіліктегілердің құлағына тез жетеді.

XIX ғасырдың 2-жартысында түркі тектес халықтары отарлану процессінде болатын. Соның салдарынан XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ жеріндегі мұсылмандарды ақырындап жаппай христиандыру, орыстандыру саясаты жүргізіле бастайды. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасыр басында жаңашылдар қозғалысы белең алады. Олардың басты ұстанымдары Ресейдегі билеуші монархияға қарсылық білдіру саясаты еді. Бұл зиялылар бастаған топтың орталығы Бұхара қаласы еді. Алайда түркі тектес халықтардың, оның ішінде қазақ халқының бәрі тегіс Ресей патшалығының саясатына қарсы болды деуге болмайды. Қазақ зиялылары ендігі кезекте өзіндік пікір ұстанатын екі топқа бөлінеді. Екі топтың бірі Ресей патшалығына қосылуға түпкілікті қарсы болса, екіншілері Ресей патшалығына қосылу саясаты Қазақстан үшін ұтымды іс екендігін дәлелдеумен болды [6, б. 77-114]. Науан Хазрет пен оның артынан ерген шәкірттері болса, кеңес патшалығының қазақ даласын христиандыру, орыстандыру, отарлау саясатымен күресудің сауатты жолын таңдады. Яғни, ол өз шәкірттерімен бірге ашық дұшпандық, тікелей қарсы шығуды емес, керісінше қорғану тәсілін пайдаланды. Нақты айтсақ білім-ғылым жолын тандады. Ол медреседе діни дәріс оқытумен қатар дүниәуи ғылымдарды да үйретуді басты назарда ұстады. Білім ордасында жас балаларға ислам діні ілімдерімен қоса, жазу-сызуды, есептеуді, араб, орыс, парсы, өзбек тілдерін, әрі шығыс классикалық әдебиеттерін оқытты [4, б. 27]. Алайда соған қарамастан да, 1903 жылы Көкшетау учаскесінің подполковнигі Троицкий Н. Таласов пен оның шәкірті Шәймерден Қосшығұлұлын қамауға алады [4, б. 32-33]. Науан Хазрет пен оның шәкіртінің қамауға алынып, кейінен жер аударылуына екінші бір себебі бар. Ол жайында сәл кейінірек айтып өтетін боламыз. Біз ең алдымен Науан Хазреттің діндарлығы қандай дәрежеде болғанын қарастырып оның қызметін объективті бағалауды мақсат тұтамыз. Осыған орай, Н. Таласовтың діни көзқарасы, ұстанымы, атқарған қызметі қандай болды? Осы және басқа да сұрақтарға, жоғарыда көрсетіп өткен пьеса, шығармалар мен мақалалармен қоса, С. Ғылманидің төлжазбасын пайдалана отырып, бұл жазып отырған мақаламызда жауап алуға тырыстық.

Науан Хазрет татар молдасы Фахруддин Мифтахаддиновтың қызы Хуснубанатқа үйленеді. Науан туралы басқа деректерде екі рет некелескен делінген. Алайда, оның өзінде біржақтылық жоқ. Қ. Абуевтің «Науан Хазірет» кітабында: Науанның алғашқы әйелі Бәтима Тімәлі қажы қызы екеулері үйленген соң, көп ұзамай ертерек қайтыс болып кетеді деп келтірілген. Ал басқа деректерде, Бәтима некелеспей жатып, дүниеден озады делінген. Бұхарада, Бағдаттта оқып-жаттағанын басқаларға да үйрету мақсатында мешіт жанынан медресе ашады. Өлкедегі ұл-қыздарды жинап, оларға білім үйретіп дәріс жүргізеді. Н. Таласов шәкірттерді оқытқаны үшін, олардан бір тиын құн сұрамайды. Есесіне, жаз уақыттарында жанына бірнеше шәкірттерді ертіп алып, ел аралап, медресе қажеттілігіне байлардан садақа жинайтын көрінеді. С. Ғылмани Науан туралы былай айтады: «Осылай болып жүргенде (*медресе ұйымдастырып, сабақ беріп жатқанда*) Науанның ғылым-білімін тереңдететін басқа бір жермен байланысы жоқ, газет-журнал оқымайды, өзі оқып шыққан Бұхарамен де байланыс ұстамайды» [5, б. 625]. С. Ғылманидің айтқанынан, Науанның саясат істерге көп араласпандығын түсінеміз. Ол өз-өзімен ғана болып, тек рухани ағартушылық қызметпен айналысқан. Деректерге сүйенетін болсақ, Н. Таласов медреседе көп шәкірттер оқытып шығарған. Олардың арасында толық оқып бітіріп шыққандары да бар, бекітілген бағдарламаны толық аяғына дейін аяқтамай жарты жолда қалдырып кеткендері де жоқ болмады. Бірақ Науанның медресені толық тәмамдаған шәкірттері аз. Науан Хазіреттің шәкірттерінің арасында ұлдар да, қыздар да сауаттарын ашқан. Таласов қазақ жеріндегі ислам дінінің жанашырларының бірі болған деп айтсақ болады. Кейбір жағдайда, Науанның шәкірттері білім жағынан оның өзінен асып түскен жағдайдың да орын алғанын байқасақ болады. Бір уақытта, Әлиасқар Айтқожаұлы деген шәкірт өз ұстазы Науанмен бір мәселеде сөз талстырып қалады. Әлиасқар таң намазында азан шақырғанда «ас-Саләту хайрун мин ан-наум» (*намаз ұйқыдан хайырлы*) деген сөзді айту керек десе, Науан керісінше айтуға болмайды деп пікірталасады. Сонда Әлиасқар шәкірті, «Сахих әл-Бұхари» хадистер жинағынан ұстазына «ас-Саләту хайрун мин ан-наум» сөзін айту керек екенін дәлел келтіріп береді [5, б. 653].

1904 жылдың желтоқсан кезінде Н. Таласов жер аударылуға жіберілгенде, онымен бірге әйелі Хуснулбанат, қызы Ғазиза, ұлы Ғалымтай, шәкірті Әлиасқар Айтқожаұлы бірге еріп барады [5, б. 637]. Қазақ интеллегенттері оны түрмеден босату үшін біраз іс-әрекеттер жасайды Көкшедегі Атығай елі қаражат жинап, Петерборга Ресей патшалығына, жер аударылып кеткен Науанды босатып елге қайтаруға рұқсат алуына, Жанбатыр қажы Бабаназарұлын келіссөздер жүргізуге жібереді [5, б. 634]. Нәтижесінде Н. Таласов пен оның шәкірті Ш. Қосшығұлов 1905 жылы тұтқыннан ақыры босатылады. Оның түрмеден босатылуында қазақ зиялыларының көбісі белсене қатысады. Солардың қатарында Ә. Бөкейханов пен М. Сердалиндер де бар еді. Ал енді, осы Науан Хазреттің жер аууы жайында кеңінен зерттеп, біраз мағлұмат жинаған Дадет деген кісі 1965 жылдың маусым айында Бурабайда С. Ғылманиге кеңінен баяндап берген көрінеді [5, б. 622].

Көкшенің ұлы тұлғаларының бірі Ақан серінің өлең шумақтары, Әлихан Бөкейхановтың «Киргизы» кітабы, М. Жұмабаевтің очерктері, Сәбит Мұқановтың «Аққан Жұлдыз» романы арқылы Науан Хазреттің діндар адам болғаны мәлім болды. Дегенмен, Науанның діни көзқарасы, ұстанған бағыты бізге әлі толық белгісіз. Сондықтан, С. Ғылманидің жазған «Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихы» еңбегін оқып зерттегенімізде, Н. Таласовтың діни көзқарасы туралы айтылған пікірді таптық. Науан қадимдік бағытты ұстанған делінеді.

Қадимдік бағыт – діннің ескі классикалық үлгісі деген мағынаны білдіреді. «Жәдиттерді жек көрген», – деп Ғылмани өз кітабында айтып өтті [5, б. 645]. Науан, сонау Хасан әл-Басри дәуірінде пайда болған жәдидтіктерді, исламдағы 73 тармағының бірі деп есептеген. Осыдан келесі нәтижені шығара аламыз: егер Науан қадимдік (*ескі, классикалық*) діни көзқараста болса, онда ол дәстүрлі ислам дінін ұстанғандығын білдіреді. Өйткені, қазақ даласына ислам діні алғаш VIII ғасырдың ортасынан бастап келе бастағаннан бері, қазіргі уақытқа дейін сүннеттік (*әһли сунна уәл джама'а*) жол кеңінен таралған еді. Науанның ойынша джадиттер му'тазилә мәзһабын ұстанушылар. Му'тазилә мәзһабы әрбір діни мәселелерде тек захирын (*сыртқы мағынасын*) ғана қабылдап, батыйнын (*терең мағынасын*) еш қабылдамайды. Сол себепті, Н. Таласов ешқандай діни ағым, саяси партия мүшесі емес, қарапайым дәстүрлі ислам дінін ұстанған өте білімді имам болғанын аңғарамыз [5, б. 653]. Сондай ақ Науан Хазреттің сопылық жолмен байланысы бар ма жоқ па, осы сұраққа жауап іздеп көрген едік. Науан туралы біраз зерттеулерін жүргізіп, түрлі тақырыппен жарық көрген бірнеше мақаланың авторы Сарбас Ақтаевтың айтуынша, Науан Хазреттің медресесінде әсіресе шығыстың ұлы ақындарының еңбектері мен сопылық шайырлардың шығармалары оқытылыпты [7, б. 104]. Осыдан түсінетініміз, Науан Хазрет өз шәкірттеріне сопылық ілімнен де біршама жаңалықтар ашқан болса керек. Осы орайда, тағы бір құнды дерекке тап болғанымызды айтып кетуді жөн көріп отырмыз. Сәбит Мұқановтың Шоқан Уәлиханов туралы жазған «Аққан жұлдыз» романында Науан туралы азғантай болса да мәлімет бар. Сол романда С. Мұқанов: «Ол (Науан) «Көкелташ» медресесінің үлгісімен «Хан медресесінде» ұлдар мен қатар қыздарды да оқытуға ниет етті», – деп келтірген [7, б. 105].

Біріншіден, Хазреттің Көкшетаудағы діни қызмет атқарған мешіті сол уақыттарда халық арасында «Хан мешіті» деп аталған, ал мешіт жанында жұмыс істеген медресе «Хан медресесі» деп аталып кеткен болатын. Екіншіден, бізге өте құнды әрі керекті дерек болып есептелетіні, ол С.Мұқановтың айтқан сөздерінен ұғатынымыз, Наурызбай Таласов шамасы Бұхарадағы «Көкелташ» медресесін тәмамдаған сияқты көрінеді. Бұл мәлімет біраз біздің көзімізді ашатыны анық. Неге десеңіздер, осы уақытқа дейін Науан Хазрет туралы ешбір зерттеулерде, кітап-мақалаларда Хазреттің Бұхарадағы білім алған медресесі туралы жалпы айтып өткендері болмаса, егжей-тегжейлі ешкім атап көрсетпеген болатын. Сол себепті, біз осы бағытта тереңірек зерттеп қарастыруды мақсат етіп отырмыз. Бізге сонымен қатар Бұхарада сол уақытта аса танымал деген медреселер қатарында «Мир-и 'Араб» медресесінің бар болғаны белгілі болды. Деректерде «Мир-и 'Араб» пен «Көкелташ» медреселері XIX ғасыр екінші жартысы мен XX ғасыр басында екеуі де танымал және кезінде сопылық бағыт ұстанған білім ордалары деп көрсетіледі. Сондықтан, Хазреттің Бұхарада оқыған медресесі нақты үзілді-кесілді тура «Көкелташ» болған-болмағаны бізге беймәлім. Дегенмен, С. Мұқановтың да, өз романында осы медресенің атауын көрсетуі тегінен-тегін емес. Егер осы бағытта зерттеу жүргізіп, «Көкелташ» медресесі туралы мәліметтер жинасақ, бұл да бізге Науанның діни ұстанымын түсінуге, саяси бағытын ұғынуға, жалпы өзіндік көзқарасын анықауға көп көмегін тигізетінінде күмән жоқ. Семейде орналасқан қалалық мұражайдың бірінші қабатында XIX ғасырдағы Абай Құнанбаевтың өзі білім алған діни оқу ордасы «Ахмет Риза медресесінің» экспозициясы бар. Сол экспозицияда Қазақстандық және Орта Азиялық медреселері туралы біршама деректер жинақталған. Мұражайда жинақ талған тарихи деректердің бірінде «Көкелташ» медресесінің негізі 1568 жылы қаланған деп көрсетілген. XIX ғасыр екінші жартысы мен XX ғасыр басында бұл медресе

аты шулы әйгілі медреселердің бірі болып есептелді. Жоғары оқу орынына парапар саналған «Көкелташ» медресесіне Орта Азияда орналасқан мемлекеттерден, тіпті алыстағы шет елдерден шәкірттер келіп діни білім алуға, сауаттарын ашуға асығатын болған. Қазақ даласынан да «Көкелташ» медресесіне сауаттарын ашуға барғандар саны аз болмады. Солардың қатарында халық ақыны Ізтілеуов Тұрмағамбет, Қызылорда өңірлерінде имам-ұстаздық қызметті атқарған Қалмұхаммед Бөлекбайұлы т.б. ұлы тұлғалар болды. Олай болса, бұл медреседе Науан Хазрет те оқып шықты деп айтуымызға негіз бар.

Осы және басқа тың деректер негізінде Науаның бастан кешкен оқиғаларын біліп, оны зерттеп әрі қарай талдау жасау өте маңызды істердің бірі болмақ. Ғылыми зерттеулерді жүргізу барысында қорытынды жасап белгілі нәтижеге қол жеткізу үшін қарастырылатын мәселелер:

– Науан Хазреттің өмірі мен атқарған қызметін зерттеу;

– Науан Хазреттің діндарлығы мен діни көзқарасын талдау;

– Науан Хазреттің жадидтік не қадимдік бағытын ұстауын анықтау;

– Хазреттің сопылықпен байланысының бар-жоғын зерттеу;

– Науан Хазреттің өмірі мен атқарған қызметі негізінде, XIX ғасыр соңы XX ғасыр басы аралығында Қазақстандағы қоғамдық-саяси өмірдегі ислам дінінің алған орнын айқындау.

Наурызбай Таласов 1916 жылы дүниеден озып, Көкшетаудың өзінде жерленеді. Осылайша, қазақ жері тағы бір рухы биік, білімі терең, парасатты да білікті, діндар, аспандағы шоқ жұлдыздай болған ұлы тұлғаларының бірінен айрылады. Ендігі мақсат-міндетіміз: әрі қарай да Науан Хазреттің өзінен кеін бізге мұра етіп қалдырған рухани құндылықтарды, патриоттық ұстанымды, діндарлық пен білім-ғылымға деген құштарлықты ұғынып, бойымызға сіңіріп оны еліміздің игілігіне айналдыру. Н.Таласовтың өмірбаянын, атқарған қызметтері мен соңынан қалдырған еңбектерін тағы да тереңдете зерттеп-зерделеп, ғылыми-практикалық түрде талдау жүргізе отырып, шыққан нәтиже бойынша тарихшыларды, дінтанушыларды, жалпы оқырмандарды хабардар етуіміз бүгінгі күні өзекті мәселелердің бірі болып қала бермек.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья // Сочинения. Т. 2, часть 1. Москва: Издательство восточной литературы, 1963, с. 23-106.
2. Чичерина С.В. Как началось дело просвещения восточных инородцев. Санкт-Петербург: Сенатская типография, 1907.
3. Толеубаев А.Т. Реликты домусульманских верований в семейной обрядности казахов (XIX-XX). Алма-Ата: Ғылым, 1972.
4. Абуев К. Науан Хазірет. Астана, 2011.
5. Ғылмани С. Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. Қолжазба. Әмина Есмағамбетованың жеке қоры. Алматы қаласы.
6. Бейсембиев К. Идейно-политические течения в Казахстане конца XIX – начала XX века. Алма-Ата, 1961.
7. Абуев К. Науан Хазірет. Астана, 2014.

Баетова Камиля
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
студентка IV курса

ЗНАЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ К.А. ЯСАВИ ДЛЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

Национальная культура является одним из основных консолидирующих элементов общества. Нельзя переоценить ее роль в развитии и процветании народа. Культурное наследие нации обладает уникальностью, этнографическим, социальным и историческим разнообразием, выявляет самобытность народа, определяет его идентичность и особое место в мировом пространстве.

Культура казахского народа берёт своё начало в языческих степных традициях, но продолжает своё развитие преимущественно под влиянием ислама. Значительное место в религиозных процессах на территории Казахстана занимают идеи суфизма. Как подчеркивает в книге «Критическое десятилетие» Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев, ислам сформировался благодаря как ханафитской религиозной школе, так и учению суфизма [1, с. 104]. Казахи, принявшие религию ислам, смогли сохранить наследие своих предков благодаря «духовной гибкости» суфийской традиции. Суфизм, провозглашая равенство всех религий и верований, выступал против использования религии как средства насилия над внутренним миром и духовностью человека. Следовательно, суфии признавали право каждого идти своим путем к истине, что было не маловажно для местных жителей.

Огромное значение для развития и распространения суфизма среди местного населения на территории Казахстана представляет собой деятельность К. А. Ясави. Его наследие сыграло важную роль в сохранении национальной культуры казахов. Великий суфий, основываясь на канонах ислама, в центр своего учения поставил религиозно-нравственное учение, что позволило найти ключ к духовной мысли народа. Такие идеи способствовали взаимодействию исламской веры с древними тюркскими верованиями. К. А. Ясави основал своё учение, которое получило своё название – «Ясавия». Оно является одним из течений суфизма в Центральной Азии, сыграв большую роль в формировании религиозного сознания народов региона. К. А. Ясави всегда был уважаем и знаменит, что доказывают многочисленные истории и рассказы о К. А. Ясави в разных произведениях разных времен. Каждый из авторов повествовал о величии суфия и его неоценимом наследии. В данном контексте необходимо привести пару примеров таких работ для более широкого рассмотрения личности великого суфия.

Интересное упоминание о Ясави можно встретить в книге «Беседа птиц» («Мантик ат-тайр»). Данная работа пренадлежит персидскому суфийскому мыслителю XII в. ‘Аттару Нишапури. В своей поэме ‘Аттар называет К. А. Ясави «Туркестанским старцем» или же «Пир-и Туркестан». Автор поэмы пишет следующее:

«Туркестанский пир сказал о себе:
«Люблю я две вещи больше всего.
Одна – вороной резвый конь,
а другая – мой сын.
Если услышу о гибели сына,
в знак благодарности вестнику коня подарю,
потому что вижу этих двоих

словно двух идолов в глазах своей любимой души».
Пока не сгорел как свеча, не пережил этого,
не хвастай своим самопожертвованием перед толпой.
Кто бахвалится своим самопожертвованием,
тот испортит свои дела - дальше некуда.
Тот, кто ест хлеб, наслаждаясь при этом,
тут же своё получает в ударе по шее» [2, с. 156].

Автор поэмы своими строками передает слова «Туркестанского старца», которые призывают к обретению скромности и отказу от гордыни. Надо отметить, что в суфийской литературе большое значение отводится этим двум качествам. Гордыня вообще стоит наравне со смертным грехом, а скромность же заложена в самой философии суфизма. Например, у А. Ясави есть строки, прямо призывающие к скромности:

«Алчный богач будет гордиться нажитым,
Высокомерно выпячивая грудь свою до небес.
За гордыню свою он ответит в могиле, рыдая,
Потерявший благонравие и честь, он теперь – ничто» [3, с. 52].

Судя по приведенному отрывку, можно сказать, что скромность и простота весьма поощрялась в суфизме. Вплоть до того, что быть скромным в принципе означает выполнять основные законы шариата и чтить Бога.

Хотелось бы взять во внимание еще одно повествование об Ясави в произведении «Записки бухарского гостя» («Михман-наме-йи Бухара») XVI века, автором которого является иранский богослов и путешественник Исфахани Фазлаллах ибн Рузбихан. Он рассказывает в своих записях о том, как « удостоился чести служения хану в городе Йаси». Автор следующим образом упоминает об Ясави: «… в субботу четвертого *зу-л-хиджжа* запретного я не обязал себя паломничеством к лучезарной могиле и благоуханной гробнице его святейшества, полюса времени, руководителя славнейших шейхов мира, Х^{в}аджа Ахмада ал-Ясави, да освятит Аллах его драгоценную душу». Он пишет о своей уверенности и спокойствии на протяжении пребывания рядом с могилой К. А. Ясави, так как «по милости святой души того единого полюса был в безопасности от злодейств и бед». Фазлаллах ибн Рузбихан называет гробницу суфия «каабой шествующих по путям строгого воздержания» и «кыблой подвижников на пути служения богу» [4]. Данный отрывок из сочинения говорит о том, что сама могила К. А. Ясави представляет собой важную часть суфийского наследия.

К. А. Ясави являлся не только духовным наставником, но и великим философом. Его произведения были широко распространены и популярны среди местного населения, потому что в них были отражены все стороны окружающей его действительности. Мудрейшего суфия интересовала мирская жизнь простых людей, их судьба, а также судьба их правителей.

Среди наиболее известных произведений К. А. Ясави можно выделить такие, как «Книга мудрости» («Диван-и хикмет»), «Зеркало души» («Мир’ат ал-кулуб»), «Сказание о бедном» («Факр-нама»). Наиболее известным и дошедшим до нас произведением в нескольких вариантах является «Книга мудрости». По мнению многих тюркологов, оно относится к караханидской литературной традиции, а также берет свои истоки в шаманских произведениях тюркских кочевников. Этот шедевр религиозной суфийской литературы написан на старотюркском языке с кыпчакским диалектом.

Какое влияние оказали произведения К. А. Ясави для дальнейшего развития литературы? Ответ на этот вопрос весьма важен, ведь казахская литература является достоянием национальной культуры Казахстана. Для начала необходимо обратиться к

историческим сведениям того времени. Город Туркестан, благодаря поэтическому таланту К. А. Ясави, уже с XII в. становится центром суфийской поэзии в Средней Азии. Это было прогрессивным явлением для того времени. С этого момента акыны выходцы из тюркских племен, перестали писать на арабском и персидском языках. Многие мыслители и поэты начали подражать К. А. Ясави и писать свои стихи на простом и понятном языке. Большинство из них стали знаменитостями тюрко-язычных республик Центральной Азии. Их стихи изданы и широко распространены в устной традиции простого народа. В данном контексте можно сказать о следующих акынах: Дулат Бабатайулы, Шортанбай Канайулы, Майлыкожа Султанкожаулы, Шади Жангирулы, Турмагамбет Изтлеуулы, Мусабек Байзакулы (Молда Муса) и др. Кроме того, к вышесказанному можно отнести представителей новой плеяды казахской поэзии 90-х гг. XX в. – начала XXI в., продолжившие традицию суфийского философского течения [5, с. 84]. Следовательно, суфизм оказал большое влияние на мировоззрение всех выдающихся деятелей казахской культуры – от древних поэтов до Абая и Шакарима.

Суфийская философская поэзия, в том числе и традиция хикмета, опирается на гуманистические и просветительские идеи. Из этого следует, что она во многом способствоваларазвитию художественно эстетического содержания литературы казахского народа.

Таким образом, здесь видна определенная роль и место суфийской философской поэзии в истории казахской литературы, у истоков которой стоит К. А. Ясави. Он сформировал образцы философских произведений в средневековой общетюркской традиции хикмета.

Написанное Ясави произведение «Книга мудрости» является не просто образцом духовной суфийской литературы. В этом труде обобщены основные положения ясавийского тариката. Ясави с помощью «Книги мудрости» проповедовал ислам и способствовал укреплению мусульманства в народе. Среди тюркоязычных народов «Книгу мудрости» называли «Кур’ан-и турки», так как через это наследие они восприняли Коран. В связи с этим, К. А. Ясави стали называть «Хазрет Султан», что в переводе означает – «Святой Султан», а город Туркестан стал второй Меккой. Хикметы Ясави не только проповедовали ислам, но и призывали народ к духовному единению и суверенитету. Идеи универсализма и веротерпимости ярко выражены в его философии, что доказывают следующие слова:

«Если будет перед тобой Неверный, не делай обиду ему.
От сердца жестокого, от души обидчика отвращается Господь.
О, Аллах, истинный!
Такому рабу уготована преисподняя ада!» [6, с. 5]

Следовательно, что еще в те времена К. А. Ясави и его ученики говорили о толерантности, праве каждого на индивидуальную веру и религиозный плюрализм.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что наследие великого К. А. Ясави повлияло на многие стороны жизни народа: литературу, этику, философские и политические взгляды и т.д. Таким образом, идеи суфизма сыграли огромную духовно-нравственную роль в истории становления национальной культуры казахов. Очевидно, что именно благодаря такой гуманистической направленности можно объяснить популярность и распространенность суфизма в разных странах, а также тенденций возрождения суфизма в государствах Центральной Азии.

Использованная литература:

1. Назарбаев Н. А. Критическое десятилетие. – Алматы: Атамура, 2003. – 240 с.
2. Аттар, Фарид ад-Дин Мухаммад. Логика птиц / пер. с персидского. – М.: Номос, 2009. – 312 с.
3. Ясави, Ходжа Ахмед. Хикметы / общ. ред. и предисл. М.Х. Абусеитовой; Излож. пер. на каз. яз. А.И. Ибатова, З. Жаңдарбека, А.Ш. Нурмановой; Излож. пер. на рус. яз. Н.Ж. Сагаңдыковой; коммент. З. Жандарбека. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с.
4. Исфахани Фазлаллах ибн Рузбихан. Михман-наме-йи Бухара: (Записки бухарского гостя) / пер., предисл. и прим. Р.П. Джалиловой. М.,1976. http://www.vostlit.info/Texts/rus7 /Isfachani/frametext3.htm
5. Конратбаев А.К. Полное собрание сочинений. Алматы: Издательский дом «МерСал», 2004. Т. 2: Проблемы тюркологии и востоковедения. 2004, – 518 с.
6. Ясави Ходжа Ахмед. Хикметы, 2008.

Камарова Гульжамиля
ЕНУ им. Л.Н.Гумилева
студентка IV курса

ПАЛОМНИЧЕСТВО К К.А. ЯСАВИ И ЕГО РОЛЬ В ВОЗРОЖДЕНИИ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ

Одной из особенностей ислама в Центральной Азии является переплетение с национальными традициями и обычаями. В период исламизации центральноазиатского региона первоначально ислам не получил широкого распространения среди кочевого тюркского населения в его первозданной интерпретации. Вклад в распространение внес основатель суфийского тариката Кожа Ахмед Ясави, исправив ошибку миссионеров-проповедников в принуждении отказаться от языческих богов природы, утверждая, что все они являются различными проявлениями одного Бога.

Кожа Ахмед Ясави уроженец города Испиджаб, ныне Сайрам, родился в 1093-94 году. Шейх Ибрагим, отец Ахмета, занимался образованием своего сына. В результате смерти отца семья переехала в город Йасы в Туркестане. С семилетнего возраста Ясави обучался у видного ученого того времени – Баха' ад-дин Испиджаби. Затем он отправился в Отрар с целью продолжения образования, его учителем стал Арыстан Баб. Существует легенда об их встрече: «Пророк Мухаммад перед своей кончиной собрал своих учеников и спросил их, кто из вас передаст аманат человеку, который продолжит мое учение. Вызвался Арыстан Баб, которому Пророк передал аманат. По одной версии четки, по другой плод хурмы, косточка от которого стала аманатом. Через 500 лет Арыстан Бабу во время поездки по степи встретился мальчик, который попросил у него свой аманат. Это был Ахмед. Арыстан Баб отдал ему аманат и сделал его своим учеником». После смерти учителя Ахмед отправился в город, называемый тогда «купол Ислама», в Бухару, где продолжил обучение у знаменитых мылителей-суфиев той эпохи. Через некоторое время Кожа Ахмед возвращается в Йасы, где основывает собственную суфийскую общину, которая вскоре становится самой многочисленной и популярной в Средней Азии. Непреложными заповедями общины были труд, скромная и простая жизнь, миссионерство, молитвы и размышления на тему религии [1]. Кожа Ахмед посчитал не нужным видеть дневной свет дольше Пророка, и отметив свой 63-й день рождения удалился под землю. В связи с этим

последние годы жизни он провел в молитвах и размышлениях в подземной келье возле мечети. После смерти Ясави его могила стала местом паломничества.

Как отмечают исследователи наследия Ясави главная его особенность – толкование Корана, созвучное ценностям степи, однако ни в чем не противоречащее откровениям Пророка. Не случайно Ясави писал на тюркском языке, он стремился быть понятным всем своим соотечественникам в том числе простым людям. Суфизмом Ясави были проникнуты все уровни менталитета тюркоязычного общества того времени. В Ясавия сохранили свое значение элементы тенгрианства, как символы, составляющие жизненную, политическую философию тюрок. Именно через учение Ясави ислам стал духовным образом жизни казахов и это стояло у истоков образования Казахского ханства и казахской народности. Многие поколения тюркских народов познавали Коран благодаря бессмертным хикметам Ясави, и вскоре он получил в народе имя Султан Хазрет (Святой Султан) [2, с. 56]. Его учение также послужило основой для образования двух других крупных суфийских братств как Накшбандийа и Бекташийа.

Духовный авторитет Кожа Ахмеда Ясави и его одноименного суфийского ордена сделали город Туркестан местом паломничества. Считается, что трехкратное паломничество к мавзолею Ясави, находящийся в городе Туркестан, равнозначно *хаджжу*. Мавзолей – величественный и грандиозный по красоте архитектурный комплекс, построенный на могиле Хазрет Султана по приказу Тимура. На тот период Туркестан был духовным и политическим центром степной цивилизации, одним из древнейших городов на великом Шелковом пути, столицей казахских ханов.

Есть одна легенда в народе, когда Амиру Темуру было 7 лет ему приснился сон будто бы он пас скот, а к нему пришли аксакалы. Один из них выступил вперед и сказал: «Я – Кожа Ахмет Ясави. Я буду оберегать тебя в течении всей твоей жизни. Ты будешь править миром. Ты будешь великим человеком». Аксакал дал Амиру Темуру благословение, и говорят, что Амир Темур действительно верил в то, что сон его обязательно исполнится [1].

Мавзолей Кожа Ахмета Ясави по праву называют восьмым чудом света. Это комплекс дворцов и храмов, шедевр средневековой архитектуры, включенный в список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Говорят, сам властитель принимал участие в составлении проекта будущего мавзолея. В частности, он определил размеры здания, а также давал указания по поводу некоторых его декоративных деталей. Мавзолей представляет собой огромное прямоугольное здание с порталами и куполами. Хорошо сохранившаяся надпись над входом в здание гласит: «Это святое место сооружено по велению властелина, любимого Аллахом – Амира Темира Гурогана. Да продлит Аллах его правление на века!» [1].

Несмотря на то, что Ясави прекрасно знал исламские науки, все же для пропаганды своего учения он обращался к своим муридам на очень простом и легкопонимаемом языке, а свои стихи сочинял согласно простейшему изложению общей тюркской литературы. Такой тип стихов, хикмат, составляет основную часть произведений Кожа Ахмеда Ясави. Все мысли и учения Ходжа Ахмеда Ясави изложены и собраны в книге под названием «Диван-и Хикмат». Это собрание состоит из моральных наставлений, советов по точному выполнению законов шариата, жалобы на положение в мире, панегирика пророку Ислама и различных сказок о жизни в раю и в аду. Эти хикматы являются своеобразным устным преданием исламских и духовных понятий [3, с. 153-154].

Я со слов «Биссмилля» начинаю хикмат,

Жемчуга и брильянты дать инокам рад.
Ах, возможно ли горше стенать и страдать,
Я «Тетради второй» начинаю вступленье.
Для любого пишу, кто захочет мне внять,
Я любого, как близкого, жажду обнять.
По головке всех сирых я глажу опять,
А от гордого бегу я, впадая в смятенье.
Вдруг ворота любви отворил мне Аллах,
Он мне шею согнул и повергнул во прах.
От проклятий его я не встану никак,
Сам поднял я копье и вонзил себе в сердце.
Я в невежестве тверд, злоязычен, лукав,
Не доступен мне смысл коранических глав,
Я быть жертвой хочу, но я грешен и слаб,
От раскаянья, верьте, мне некуда деться.
Не испил я вина под названьем «Любовь»,
Не покинул семьи, не оставил я кров,
С самим чертом в грехе состязаюсь я вновь,
В Судный День, я уверен, мне будет не сладко.
Я стал дервишем, зикры шепча день и ночь,
Кроме Бога я гнал остальное все прочь…. перевод А. Кодара [4].

В этом хикмате мы видим полноту чувств, переживаемых праведным человеком, поэтом К.А. Ясави, и причину того, что тарикат «Ясавия стал первым великим учением в регионах, заселенных тюрками, т.е. учением, которое адаптировало суфизм к тюрко-язычной среде» [3, с. 155].

Исследование паломничества и святых мест является актуальным на современный период. Это связано с увеличением религиозности населения. В качестве эмпирической части нашей работы было проведено интервью методом мягкого опросника с пятью людьми, совершившими паломничество в Туркестан. Из ответов респондентов на первый вопрос о количестве совершения паломничеств в Туркестан было выявлено максимальное число 3. Основные цели отправления можно выделить такие как:

• очиститься душевно, отмолить свои грехи;
• открыть дорогу в жизни, чтобы проблемы решились;
• ради интереса.

Во время паломничества (*зийарат*) респонденты посетили 40 «святых мест», среди которых мавзолей Кожа Ахмета Ясави. Каждый из респондентов отметил свое удивление на масштаб данного сооружения, его красоту, величественность, ветхость, также им очень понравился Тайказан. Один из опрашиваемых был удивлен количеством похороненных человек в мавзолее.

В связи с тем, что паломничество – это некий религиозный опыт, нас также интересовало, были ли испытаны какие-либо особые чувства, ощущения святости и тому подобное. Ответ был однозначным – нет. Но было отмечено, что во время пребывания там человек забывает о своих проблемах, о доме, работе и прочей суете повседневной. Этот покой – наиболее привлекательное из чувств.

Заключительным моментом, интересовавшим нас, был вопрос о возможных изменениях, изменилось ли что-то в них, их жизни по приезду домой. На что мы услышали положительный ответ. Респондент, искавший открытия дороги, решения проблем на работе, ответил, что по приезду все начало с места сдвигаться, т.е.

проблемы начали разрешаться «быстро, но потихонечку». Другие респонденты отмечали улучшение состояния здоровья и изменения в характере:

• стал добродушнее;

• стал спокойнее, получил душевное успокоение;

• стал меньше спать.

Кожа Ахмет Ясави в народе считается святым, его мавзолей является местом паломничества, а город Туркестан – «второй Меккой». Он смог адаптировать нормы шариата к местным обычаям тюрков. «Хикматы» стали идеологической основой для сплочения созданной им общины. В результате интервьюирования паломников было выявлено, что паломничество в Туркестан совершается по нескольку раз, следует, что данный город является святым, по мнению народа. В интернете можно увидеть множество историй религиозного опыта во время пребывания в мавзолее Кожа Ахмета Ясави, и каждая из них отличается насыщенностью переживаемых чувств человеком от энергетики данного места. Человек отправляется туда с надеждой на чудо, с целью разрешить проблемы, ощутить трансцендентное.

Использованная литература:

1. Документальный фильм «История одного шедевра – Ахмет Ясауи», 2013 г.
2. Алимкулова Гульназ. С Арыстан баба путь начни… – Алматы: ТОО «SA Print Service», 2007. – 95 с.
3. Санан Мехти. Путь Ясави и его роль в развитии ислама в Центральной Азии (рус.) // Вестник Челябинского государственного университета: журнал. – Челябинск, 2007. – № 23. – С. 150-159
4. Ходжа Ахмед Ясави. Стихи из книги «Диван-и-хикмет» / http://www.tyurk.ru/file4_2.shtm
5. Прославленный суфийский философ Ходжа Ахмет Ясави / http://kazakhstan.orexca.com/rus/khoja_akhmet_yassavy.shtml
6. Избаиров А.К. Ислам в Казахстане. Алматы: ТОО РПИК «Дәуір», 2013. – 260 с.

Антипин Александр
ЕНУ имени Л.Н.Гумилева
студент III курса

ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ В ТРУДАХ СУФИЕВ И ВИШНУИТОВ

Независимо от того, какой мировоззренческой системы придерживается человек, к какой культурной общности он принадлежит, он имеет возможность испытывать колоссальный спектр чувств, эмоций и различных состояний сознания, некоторые из которых обусловлены какими-либо особыми техниками в рамках определенных учений. Из всего спектра человеческих эмоций именно любовь занимает особое место в жизни людей. О любви могут говорить все: и люди высокой нравственности и большие распутники, и старцы и дети, и верующие и неверующие. И так как нет такого человека, который мог бы с полным багажом эмпирических доказательств свести любовь к исключительно психобиологическим причинам и следствиям, то это делает возможной вероятность запредельной, особой природы любви, о коей и пойдет речь дальше.

Первым из двух учений, рассматриваемых в данной статье, нас интересует суфизм, религиозно-мистическое учение, первоначально получившее широкое распространение в странах Ближнего и Среднего Востока, с дальнейшим развитием

во многих других странах. Для суфизма характерно большое количество направлений, каждое из которых имеет свои взгляды по разным вопросам, в числе которых и природа мистического опыта. Но не смотря на все многообразие и различия в учениях отдельных направлений для них все же есть ряд общих характерных центральных идей. Одной из таких центральных идей в суфизме является идея любви к Богу.

Попытки объяснения ее природы в трудах суфиев приходят в тупик в силу того, что по их словам, любовь возможно только ощущать, а описанию можно подвергнуть только плоды любви и условия ее возникновения [хочешь почувствовать любовь – будь мной]. Именно такой описывает ее Ибн Дабах, говоря, что о любви к Аллаху может рассуждать лишь тот, кто ее ощутил, и то, что не дано объяснить этого состояния словами, подобно невозможности объяснения своего опьянения любителю пригубить вина [1, с. 21]. На подобной позиции стоит более известный суфий Ибн Араби: «…тот, кто определяет любовь не знает ее. И кто не вкусил ее, испив, не знает ее» [2, с. 322]. На любовь ссылаются как на самый короткий путь в преодолении пороков и вожделений человеческого сердца. Любовь так же подразделяется на 2 вида: истинную и опосредованную. В первом случае вся любовь направляется к самой сущности Бога, через забвение всего, что не является Им. И во втором случае, когда любовь направлена на какие-либо божественные проявления в мире. Таким проявлением может быть красота человека. Но стоит помнить, что любви в человеке удостаивается красота именно как проявление божественной красоты. Говоря о любви в суфизме невозможно не упомянуть о любовной лирике. Прекрасны слова девушки из суфийской притчи, чье сердце было полно любви к Всевышнему:

«О, мой Возлюбленный!
я смотрю на Тебя –
И не могу насмотреться!
О, мой Возлюбленный!
Я целую Твои Уста –
И пью Нектар Твоего Блаженства!» [3, с. 38].

Чаще всего в любовной суфийской лирике мы находим пример опосредованной любви, когда поэт в строках своего творения, вкладывая всю сладость своего сердца в образ луноликой красавицы, на самом деле посвящает эту сердечную сладость единственному Божественному Любимому. Подобным образом Омар Хаям в своих рубаятах на первый взгляд обычного обывателя занимается не более чем пропагандой вина. И лишь понимая восприятие суфиев, можно понять смысл строк о «блаженной влаге»:

«Ни держава, ни полная злата казна,
Не сравнятся с хорошею чаркой вина!» [4, с. 42].

Переходя от лирики суфиев к творчеству вишнуитских поэтов-святых, альваров, следует выделить такое понятие как «бхакти» и определить ее место и роль в вишнуизме. В этом вопросе приведу мнение Торчинова, что бхакти, как правило, связана с вишнуизмом, направлением индуизма, считающим единым и единственным Богом Вишну, а все другие божества пантеона рассматривающим в качестве его частичных проявлений или аспектов [5, 165].

Сам термин «бхакти» подразумевает под собой путь личного, эмоционального контакта с Богом. В данном контексте бхакти понимается как подрелигиозная составляющая, свойственная многим религиям. Своими корнями бхакти уходит в диалог между Кришной, аватарой Вишну, и Арджуной,

полководцем Пандавов, который состоялся на страницах «жемчужины индийской философии», «Бхагвад гиты». На страницах данного писания Кришна повествует о значении преданного служения и любви к Богу, как о пути спасения:

«Погрузи в Меня свое Сердце, в Меня углуби свой разум,

Так ты пребудешь во Мне, превзойдя самсару, в этом нет сомненья» [6, с 104]. Для более подробного понимания термина «бхакти» прибегну к определению знатока бхакти-йоги Вивекананды Свами: «Бхакти – есть сильная любовь к Богу.Когда человек обретает ее, он любит все, он не знает ненависти. Он постоянно удовлетворен» [7, с. 430].

Так же стоит выделить 3 аспекта отношений души человека и Бога: Отец-дитя, Мать-дитя, и наивысший вид отношения – это отношения влюбленных. Именно последний вид отношений обуславливает наполнение любовной лирики бхакти нотками томления и печали по Любимому. Подобное томление также прослеживается и у суфийских поэтов. Примером которого я приведу строки из «Саваних» Ахмада Газали:

«Коль в этом мире мне от Тебя не нужно ничего, кроме любви.

Без любви к Тебе в моей жизни царит разлад» [8, с. 57].

Так же для бхакти в рамках вишнуизма характерно разделение на половую любовь и любовный экстаз вследствие преданного служения Богу.

Важным шагом в достижении божественной любви является повтроение священных имен. Подобно зикру суфиев преданные могут повторять имена вслух или про себя. А вершиной служения для преданного должен стать Прем. «Прем – это высшее совершенство бхакти. Это наиболее концентрированная любовь к Богу…Она существует благодаря полному очищению сердца» [9, с. 11]. Для суфия идея очищения сердца также является одной из важнейших ступеней в постижении любви.

Как упоминалось ранее, в вишнуизме имеется свое стихотворное наследие, пропитанное любовью к Богу. В своих стихах бхакты прославляли Вишну, изливая свои слова в любовной хвалебной лирике:

«О! сердце! Всегда восхваляй непрестанно

Того, Благоприятствующего, с ниспадающими прядями

Чистейшего, что в волосах своих любит змей носить,

Злобно шипящих» [10. с. 83].

Подводя итоги можно сказать, что тема мистической любви занимает важное место в философии вышеуказанных учений, подтверждением чему служит и любовная лирика поэтов-мистиков, и целые корпуса литературы с глубоким осмыслением и попытками понять природу любви.

Использованная литература:

1. Абдуль-Кадыр Иса. Истина суфизма. Перевод М. Саадуева. Издание 2-е, исправленное и дополненное. – Ансар, 2004.

2. Философская мысль исламского мира. – Том 2. Перевод А.В. Смирнова. – Москва, 2014.

3. Зубкова А.Б., Антонов В.В. Суфийские притчи. – 2013.

3. Омар Хаям. Рубайат / перевод Г. Плисецкого. – Москва, 2013.

5. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. – 1998.

6. Бхагавадгита. Перевод Б.Л. Смирнова. – Москва, 2007.

6. Вивекананда Свами. Четыре йоги. Перевод В.С. Костюченко. – Москва, 1993.

8. Ахмад Газали. Саванаих. Наития влюбленных / Перевод с английского В. Дрозд, комментарии Н. Пурджавади. Москва, 2013.

9. Шри Свами Шивананда. Бхакти фога / перевод О.А. Очаповский. Уфа, 2001.

10. Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. – Москва, 1962.

Құдайберген Мөлдір
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
I курс магистранты

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ ҚАУЫМДАСТЫҚТАР

Қазақстан Республикасының заңнамасында, Конституцияның 22-бабында «Әркімнің ар-ождан бостандығы құқығы бар» деп анық бекіткен. Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы заңнама прембуласында: «ҚР өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтыратынын,әркімнің ар-ождан бостандығы құқығын растайтынын, әркімнің діни нанымына қарамастан тең құқылы болуына кепілдік беретінін» деп жарияланған [1].

Еліміздің ең басы қазынасы татулық, бірлік, бейбітшілдік. Тәуелсіздік алғалы жиырма жылдың ішінде діни жағдай сан қырлы өзгеріске ұшырады десек қателеспегеніміз, бірақ сол өзгерістердің ішінде діни қауымдастықтар мен этностар татулықта, бірлікте өмір сүріп келеді. Бұл татулықтың негізі еліміздің орынды саясаты.

Елімізде 17 конфессия бар болатын болса, сонын ішінде «Кришна Санасы Қоғамына» тоқталсақ, бұл қоғамның негізін салушы – үнділік уағызшы Абхай Чарин Де (1896-1977). Ол Бхактиведента Свами Прабхупада деген рәсімдік ат алған. Ол өзінің ілімін «Бхагават-гита. Оның шындығы қандай?» деген және басқа да еңбектерінде тұжырымдайды [2, 50]. Оның кітаптары 40 тілге аударылып таралған, орыс және казақ тілінде де кітаптары бар. РФ, Можайск қаласынан «Бһадгавад Гита қаз-қалпында» және Прабһупаданың өмірі жайында да қазақшаға ауарылған кітаптар шығарылуда. Кришна Санасы қоғамының мүшелерінің айтуы бойынша: «Кришна ол – Құдайдың бастапты аты, оның мағнасы «Бәрін қызықтырушы (Всепривлекающий)» «Құдайдың аттары» атты баяндамада оның басқа да аттары бар, ол әр елге, мәдениетке, тілдік жағына байланысты айтылатын аттары: еврейлер үшін ол – Яхва, христиандар үшін – Иса, мұсылмандар үшін - Алла. Барлығына ол – Құдай, Ұлы жаратылыс» деп есптейді [3].

Прабхупаданың ілімі бойынша, бір ғана абсолютті Құдай – Кришна - бар. Ол Үш түрде көрінеді: Бхагаван, Брахман, Параматма. Бхагаван дегеніміз - құдайдың ең жоғары тұлға ретіндегі қыры. Ол адам миы жетпестей қасиеттерге ие. Ол – бүкіл байлық, билік, атақ-даңқ, сұлулыққа қожа. Брахман – имперсоналды қыр-сыры бар дүние. Ол - барлығына қатысты абсолютті шындық, тылсым сапасыз күш, Құдай тұлғасының трансценденталды тәнінің нұр шапағаты. Праматмада Жоғары Жан көрініс табады. Ол – әрбір тірі жанның жүрегінде орналасқан нәрсе. Ол әркімнің жеке жаны дживамен қатар тұрады.

Кришна есімі бойынша, адам жан мен тәннің дуализімімен сипатталады. Жеке жан(Джива, атма)-Жоғары Жанның (Параматма, Брахманның) бөлшегі. Джива үшін әрекет ету аймағы адам тәні болып табылады. Оны жан өзінің тілек-ниеттеріне қарай үлес ретінде алады. Өз еркіндігін асыра пайдаланған Джива заттық әлемге түседі. Онда Джива үш гун (күй, модус, байланушылық түрі) билігінде болады-білмес надандық, құштарлық, игілік. Заттық әлемде Джива өзінің құдайлық мәнің ұмытады, сөйтіп карманың билігінде басыбайлы боп қалады. Карма дегеніміз себеп-салдарлық байланыс. Адам кейіпіне кірген Джива сансарадан босану мүмкіншілігіне ие болады, сөйтіп құдайға қайта орала алады. Дживаның материалды әлемнен босатылуы тек қана өз бойынан кришна санасын тауып, дамыту нәтижесінде мүмкін болмақ.

Материалдық әлемде планеталардың үш деңгейі бар. Бірінші деңгейде жартылай құдайлар тұрады. Олардың Дживалары игілікке, ізгі әрекетке толы модуста тұрады. Мұнда кришнаиттерді, брахмандарды, ғалымдарды, философтарды және сиыр малдарын жатқызамыз. Орта деңгей-оның ішінде жер де бар-құштарлық модусындағы дживалары бар тәндерден тұрады. Құштарлық-үй, отбасы, атақ құрметке деген талпыныс. Адам мұнда жан кешті еңбек ету тиіс. Төмен деңгейдегі плпнеталарда надандық (жалқаулық, ессіздік) модусындасындағы дживалар бар. Олар жануар тәніне ие болады. Кришнаның құдіреттілігі сонша, ол жануардлың да рухына еңе алады және ол барлығы туралы бәрін біледі [3, 106-107 бб.].

Кришнаға деген сүйіспеншілік ең жоғарғы деңгейде медитация арқылы діни экстазға жетуден көрінеді. Медитация ұжыммен де, жеке өз алдына да жасауға болады. Жеке бас медитациясы (джаппа мен ұжымдық киртана) – бірлесе отырып мантралар айту музыкалық аспаптарда ойнау және ырғақты би қозғалыстарды жасау арқылы өтеді. Культте аса басты назар мантраға («ақылды тазартуға») аударылған: «Харе Кришна Харе Кришна Кришна Кришна Харе Харе Харе Рама Рама Рама Харе Харе». Бұл құдайдын-»құдайдын қасиетті аттарын жырлау». Күні бойы кришнайттер мантрана 1728 рет айтуы тиіс. Ұстаздарын Гуру деп атайды. Гуру – ол құдайдын елшісі, уәкілі, құдайдын кейіпіне еңген адам. Гуру кришна мен адам арасындағы делдал немесе кришнаға жеткізетін рухани ұстаз. Гуру прозелиттерді инициацядан өткізеді. Ол шәкіртерінің кармаларын өзіне алады, сөйтіп оған құпия «қорғаушы» мантрана береді. Ол арқылы шәкірт қиын-қыстау (экстремалды) жағдайда кришнаға жалбарына алады, сәжде ете алады.

Кришна Санасының Қоғамына байланысты дінтанушылар арасында әр түрлі пікірлер кездеседі. Қаншалықты бұл ұйым индуйзім дәстүріне сәйкес және жаңа діни бірлестік пе, деген пікірлер бар. Алин Бекер және де басқа ғалымдардың айтуы бойынша бұл ұйымның алғашқы тарихы Үндістан территориясынан тыс «Жаңа діни бірлестік» ретінде өзін қалыптастырған. Ресей дінтанушыларғы бұл ұйымды жаңа индустік (неоиндуский) ұйымға жатқызады. «Қазіргі Ресейдегі – діни плюрализм» атты бірлескен баяндамада Владимир Шохин және Евгений Балагушкин кришна қоғамын ««жаңаша өзіндік дәстүр» ретінде қазіргі «постмодернистік» кришнаиттер, миссионерлік мақсатта европалықты брахман ету, (брахман болып тек өмірге келуі тиісті) бұл индуизм тарихында сандырақ. болып табылады. «Б.з.д II мың жылдықтың аяғы – I м.ж.басындағы ежелгіүнді әдебиетінің ескерткіштер – Ведасынан шыққан діни дәстүр деп есптейтін, жаңа индустік, ориенталистік бағыттағы дәстүрлі емес діни ұйымның бірі», осыдан «бхакти (адал қызмет ететін және құдайға деген махаббат) ортағасыр Үнді анифедалдық, антикасталық қозғалыстан кришнаизмнің нақты бастауы болып келеді» деп Балагушкин «Ресей халықтары және дін» сөздігінде жазған. М.В.Ломоносов атындағы МГУ-дың, Философия ғылымдарының докторы, профессор И.Я.Кантеров: «буддизм мен индуизм әр түрлі заманға сай нұсқасын жасап, Шығыстан өз шежірелерін алып келе жатқан» жаңа ориенталистік қозғалысқа жатқызады [4].

Кришна санасы қоғамы Қазақстанға XX ғ. 90-жылдары кезеңінде келді. Мемлекеттік идеологияда көптеген өзгерістердін болуына байланысты бұл күнде қатысты қатал бақылыу жағдайлары мүлде кездескен жоқ. Кришнайттері өздерінің миссионерлік жұмыстарын табысты жүргізіп, Қазақстанның рухани және мәдени өмірінде өз ролін көрсетіп отырады. Қазіргі уақытта Кришна Санасы Қоғамының Қазақстан бойынша заңды тіркелген, 8 діни бірлестік бар. Орталшықтар Алматы қаласының қасындағы Шри Вриндаван Дхам – ведвлық фермалары болып табылады. Олар малшаруашылығы, бағбандық шаруашылықпен және де қасында өзені, алма ағаштары мен гүлдер бақшасы бар. Ферма жылы мезгілдерде адамдарды қабылдайды ол сәуір мен қараша айлар аралығы, әсіресе жексенбі күндік бағдарламалары:

– Ведалық ғибадатханаларымен, оның мәдениеті және философиясы жайында ақпарат беріп, таныстыру;

– Ведалық даңалықтар жайында дәріс (Бхагавад Гита – әлемдегі ең кңе жазба);

– Киртан – ежелгі үнділік аспаптармен ведалық әнұрандарды орындау;

– Йогалық жаттығулар;

– Ягья – ведалық мистикалық және құпия рәсім. Отқа гүл, зерен және жеміс-жидектерді тарту;

– Дастархан жасап ас беру- ежелгі ведалық рецепт бойынша вегетариандық ас береді, осылай қонақтарды күтеді [5].

Апта сайын храмда дәріс өткізіп, вегетариандық дастархан ұйымдастырады келем деушілерге бәріне есік ашық сонымен қоса әрбір берілген өзімен бірге қонақ алып келіп, өзінің рухани үйімен басқалардың танысуына мүмкіндік жасайды. Кез келген адамның осы қоғамға кіруі осылай басталады. Сонымен қандай адамдар Кришна санасы қоғамына келеді?! «Бhагават Гитада» Кришнаны іздейтін адамдар төрт топқа бөлінеді: «кім ауыр жағдайда болса, кім байлықты армандаса сол, тағыда білім құмарлықпен жоғарғы абсалютті танып талпынушы. Ауыр жағдайға тап болып,өмірде сәтсіздікке көп ұшыраса материалдық жағынаң қиналса адам мантра оқу керек деп ақыл айтады. Мантра арқылы адам құдайдын қасиетті аттарын қайталап, өзінің ауыр жағдайларына байланысты құдайдан көмек сұраса, ол адам өзіне қажетті нәрсеге қолы жетіп, жақсы нәтижелерге жете алады. Ал рухани білімге ұмтылушылар осы кришна санасында біртіндеп өз ақыл ойларын құтқарып білімді алады деп түсіндіреді діни кітаптар». Кришна санасына мүше болу үшін адам төрт шартты ұстану керек:

1. ет, балық, жұмыртқа жемеу керек;
2. қыздыратын, есіртетін препараттарды қолданбау;
3. құмарлық ойындарды ойнамау және ақша табу үшін арам істермен шұғылданбау;
4. некеден тыс қатынастармен, зинақорлықпен шұғылданбау, сонымен қоса ол адам кришна санасының негіздерін уағыздарын Прабхупаданың туындыларын тарату керек.

Қазақстан территориясында мекен етеін қандай да бір діни бірлестіктер болмасын, әр қайсына құрметпен, сыйластықпен қарайды. Еліміздегі өз мәнінде уағыздалған діни нанымдар бір халықты екінші халыққа қарсы қоюды мақсат етпейді. Керісінше барлық адамзатты бейбітшілікке, сенімге, тәубеге, келісімге шақырады. Елдің басын біріктіретін, мәдениетінің тірегі, тәрбиденің негізі дін екендігін талай ғсырлар байқап келеміз. Еліміздің тыныштығының негізі -діндер арасындағы татулық деп білеміз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» Заңына Түсініктеме. – Астана, 2012.
2. Дінтану арнайы курс бойынша 050201 «Философия» мамандығы студенттеріне арналған оқу-әдістемелік кешен / Дайындаған Айтбаев О. – Қарағанды, КарМУ баспасы, 2010. – 95 бет.
3. Дінтану негіздері / Құрастырушы Затов Қ.А.: ЖОО-на арналған оқулық. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 327.
4. https://ru.wikipedia.org/wiki/Международное_общество_сознания_Кришны
5. http://krishna.kz/

Бек Жансая
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
II курс магистранты

ИСЛАМ ДІНІНДЕГІ АДАМ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫНЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Исламға сай, өмір – бұл әлемдегі ең маңызды құндылық болып табылады. Өмір бұл кішкентай жаратылыстардан бүтін бір әлемді құрап тұрған ғажайып шынайылық. Ол тіршілікте, өмір сүріп жатқан жаратылыстардың барлығын байланыстыратын Құдайылық күштің ең керемет ғажайыбы болып есептеледі. Адам өмірі бүкіл жаратылыс ағашының ең маңызды жемісі болып табылатын алғыс, құлшылық, мадақтау және махаббат тудыратын ұлы құпия.

Өмір, соның ішінде күнделікті өмір аспектілері мұсылман қоғамдарында әрдайым қалыптасқан және ислам құқығымен, яғни *шариғатпен* сипатталады. Бұны «мұсылмандар орындауы тиіс тура жол, сол арқылы Алла адамның іс-әрекеттерін оған бұл дүние мен о дүниеде пайда әкелетін шектеулер мен адам іс-әрекетінің еркіндігі арқылы бағалайды және реттеп отырады (яғни, денелер әрекетімен '*амал ал-бадан*, олар сырттай іске асады, ал жүрек амалдары '*амал ал-қалб* ішкі іс-әрекеттерге қатысты)» деп суреттеуге болады. Басқаша сөздермен айтқанда шариғат дегеніміз діни құдайы заң болып табылады, оның келіп шығуы заңгерлердің (фуқаха', улемдер мен мүфтилер) анықтамаларына сай алғашқы ғасырлардан бастап кешенді диаграммалар жүйесінде анықталған және құрылымға келтірілген [1]. Батыс мәдениетінде заң тек кейбір іс-әрекет секторларына әсер ете алса, шариғаттың діндар адамның жеке, әлеуметтік, саяси және діни сфераларына әсері әлдеқайда кеңірек. Осының нәтижесі ретінде ислам өзінде дін мен саясат, сакральды мен профанды, материалды әлем мен рухани әлемді тығыз байланыстырған өмір жүйесі, батыстық концепциялар мен заңдарға сәйкес түсінікте бұл культ қиындығы болып табылады. Мұсылман құқығы бойынша адамның іс-әрекеті келесі бес категорияның біреуіне жатады: міндетті (парыз, уәжіп), орындауға ұсынылатын әрекеттер (мандуб, мустахабб), еркін (джайыз, мубах) жарамсыз немесе қисынсыз, ұятты әрекет (макрух) және тыйым салынған (харам, махзур).

Сенімнің негізгі ақиқаттары Құранда келесі сүрелерде келтірілген: «Жүздеріңді шығысқа, батысқа жөнелту бір игілік емес. Бірақ кім Аллаға, ақирет күніне, періштелерге, кітаптарға, пайғамбарларға иман келтірсе және жақындарына, жетімдерге, міскіндерге, жолда қалғандарға, қайыршыларға және құл азат етуге жақсы көре отырып, мал сарып қылса әрі намазды толық орындап зекет берсе, өзара байласқан уәдесін орындаушы, таршылықта, қиыншылықта және соғыс кезінде сабыр етуші болса, міне солар шыншылдар әрі солар тақуалар» [2] және «Әй мүміндер! Аллаға, Пайғамбарына және оған түсірген Құранға сондай-ақ одан бұрынғы түсірген кітапқа иман келтіріңдер. Ал кім Аллаға, періштелеріне, кітаптарына, елшілеріне және ақырет күніне қарсы шықса, сонда тым ұзақ адасты» [3]. Одан өзге, исламның бес парызы бар: тілді кәлимаға келтіру, күнделікті бес уақыт намаз оқу, зекет беру, Рамазан айында ораза ұстау және Меккеге қажылыққа бару.

Шариғат негізінде біз төрт «заң түбірін» (усул ал-фикх) немесе мұсылман құқығының принциптері мен нормалары бастау алған дерекнамаларды табамыз. Мұндай «түбір» болып Құран, Сүннет (дәстүр), иджма (бірауыздан мақұлданған

пікір) және қияс (аналогиялар бойынша ойлау), осылардың тек алғашқы үшеуі ғана құдайылық түп-негізге ие.

1. Құран, дін мен құқықтың жоғарғы қайнар көзі, Алланың Мұхаммед пайғамбарға (632 ж. қайтыс болған) Жебрейіл періште арқылы ашқан тікелей сөзі, Көне және Жаңа Өсиеттегі сияқты құдай «шабыттандыру» арқылы жазылған қарапайым текст емес. Ислам үшін Мұхаммед құдайылық жолдауды жеткізуші пайғамбарлар тізбегіндегі ең соңғысы және ең маңыздысы болып табылады маңыздылығы бойынша, хронологиялық жағынан емес, Мұхаммед Иисус Христос (‘Иса) пен Моисейден (Мұса) кейін, олардың барлығы Қасиетті Кітаппен байланысты үш монотеисттік діндерді біріктіретін «Кітап иелерімен (ахл ал-китаб)» байланысты. Бұл контекстте Құран соңғы және мінсіз құдайлық Ашылу болып есептеледі, онда бастапқы және таза Ибраһимдік монотеизмді қалпына келтіру үшін алдыңғы ашылулар ерушілерге сай өзгертілген және жаңаланған. Одан өзге тікелей Құдайылық сөз өзінің алғашқы жазылған түрімен салыстырғанда ешбір өзгеріссіз келген. Үшінші халифа ‘Османның билік ету кезеңінен (644-656) бастап Құран араб тілі мен әдебиетінің идеалды және қайталанбас ескерткіші болып келеді. Барлық осы себептерге байланысты Құран құдайылық ғажайып болып есептеледі, бұл өз кезегінде оның мұсылмандардың рухани және әлеуметтік өмірінде ойнайтын үлкен рөлін түсіндіреді, алдыңғы Қасиетті Кітаптар иелері иудейлер мен христиандардың өмірінде алатын орнынан да маңыздырақ болуы әбден мүмкін.

2. Сүннет (дәстүр) Пайғамбардың істеген іс-әрекеттері мен айтқан сөздеріне және үнсіз білдірген ым-ишараларына негізделген ережелер жиынтығы. Оның маңыздылығы Құранда ескертіледі және сенім келтіргендерден Мұхаммедтің амалдарын қайталап, соңынан еруді талап етеді. Бұл айғақтар хадистерде көрініс табады, яғни Пайғамбар айтқан сөздер ондаған мың деп есептеледі және оның өлімінен кейін бір-біріне ұқсамайтын, әртүрлі уақытта жинақталған түрлі коллекцияларда сақталған. Олардың сенімділігі екі критерийге байланысты анықталады: жеткізушінің беделі, Пайғамбардан алғаш естіген адамғы жететін үзілмес тізбек болуы және жинақтың немесе дәстүрдің құрамын қарастыру; осы базалар негізінде хадистер шынайы немесе сау (*сахих*), жақсы немесе қабылдауға болатын (*хасан*) және әлсіз (*да‘иф*) болып бөлінеді. Тиісінше бұл жинақтар басқа да құндылықтарға ие, сондықтан хадистер алты ең беделді жинақтарда көрсетілген (ал-Бухари, Муслим, Абу Да’уд, ат-Тирмизи, ан-Наса’и, Ибн Маджа), бірақ ал-Бухари (870 ж. қайтыс болған) және Муслим (875 ж. қайтыс болған) жинақтары (*сахих* деп есептеледі), діндарлар үшін еліктеу моделі болып табылады. Сүннет Құранға мінсіз қосымша ретінде ол ештеңе айтпаған кезде толықтырады, белгісіз немесе толық емес кезде сенімді түрде түсіндіреді, мысалы, кейбір құран үзінділері намазды қалай орындалуын түсіндірместен парыз ретінде белгілейді немесе дәрет алуды оның жолдарын көрсетпестен міндеттейді, тек қана хадистер осы кемшін тұстарды толықтыруға құқылы. Сонымен қатар көптеген құқықтық ережелер Құранның негізінде емес Сүнеттің негізінде орнатылған, мысалы, олжаны бөлу ережелері немесе қажылық жасау және т.б. Бұл Пайғамбар сөзі неліктен мұсылман қоғамында өмірлік маңызы бар заңның қайнар көзі, құқықтық тұрғыда кейбір сұрақтарға қатысты Құраннан да маңызды дерек көзі ретінде қолданылатынын түсіндіреді.

3. Пайғамбар айтқан: «Алла сендерді үш нәрседен қорғады:... Жалған нәрсеге ергендер шындыққа ергендерден үстем болмауы керек, және барлығы да қателікпен келісуге міндетті емес [4]. Негізінде иджма немесе құқықтық және діни

мінездемеге ие рәсімдерге қатысты сұрақтар бойынша қоғамдастық консенсусы, ол «үзіліссіз және бірауыздан» болған кезде Құран мен хадистердің эквиваленті ретінде, берілген жағдайда құдай тарапынан шабыттанған құқықтың қайнар көзі ретінде әрекет етеді. Философ және заңгер Аверроэстің (1198 ж. қайтыс болған) ойынша консенсустың екі деңгейін ажыратып алу керек: (а) қарапайым міндеттемелер туралы иджма барлық дндарлардың консенсусын талап етеді; (б) құқық пен құлшылық ережелері үшін заңдық мектептер жалпы мұсылман құқығының мамандарының консенсусы жеткілікті дейді, өйткені тек қана солар «заңды дұрыс түсіне алады» деп есептейді. Кейбір ғалымдардың пікірінше, маңыздылығы жағынан үшінші қайнар көз ретінде анықталса да, шешімде үлкен маңызға ие, себебі ол алдыңғы екі декрекнаманың беделі мен сенімділігіне кепілдік береді. Расында, діндарлардың үзіліссіз және бірауыздан мақұлданған пікірлерінің арқасында Құран Алланың шынайы сөзі, ал хадис Пайғамбарың сөзі ретінде қабылданаған.

4. Алғашқы үш құдайылық рухтың қайнар көзі іс-әрекеттің нақты ережесін көрсете алмаған кезде көптеген заңгерлік мектептер қиясқа немесе аналогия бойынша ойлауға жүгінеді. Бұл логика құралы белгілі бір критерийлер көмегімен күтілмеген жағдайларды қарастыру үшін Қасиетті дерекнамалардан осыған ұқсас жағдайларда қолданылған ережелерді негіз ретінде алу арқылы жаңа әрекет ету ережелерін анықтайды. Мұхаммедтің өзі және оның сахабалары керек кезде логика мен дедукцияның осы әдісін қолданғаны туралы Пайғамбардың Йемендегі елшілерінің бірі Му‘аз ибн Джабалдың сөздерінде (*хадис*) айтылады. Пайғамбар: Белгілі бір іс бойынша қалай шешім қабылдайсыңдар? – деп сұрады. Ол: Мен Алланың кітабына сай шешім қабылдаймын, – деді. Пайғамбар: Алланың кітабынан ешқандай шешім таппасаң не істейсің? – деп сұрады. Ол: Мен Алла елшісінің (с.а.у.) Сүннетіне сай әрекет етуім керек, – деді. Пайғамбар: Алла елшісінің (с.а.у.) Сүннетінен және Алланың кітабынан ешқандай көрсетілім таппасаң не істейсің? – деп сұрады. Ол: Мен өз пікірімді қалыптастыру үшін қолымнан келгеннің бәрін істеймін және осы жолда күшімді аямауым керек, – деп жауап берді. Алла елшісі (с.а.у.) оның арқасынан қағып: Алла елшісіне ұнайтын нәрсені табуға көмектескені үшін Аллахқа мақтаулар болсын, – деді. Аналогия әдісі өзінің икемділігімен қазіргі заманғы жағдайларда классикалық құқықтық мұраның адаптациялануы үшін маңызды құрал болып табылады. Сондай-ақ ол традиционалисттердің критикасына ұшырауда, олардың айтуы бойынша Құранда шешім қабылдау үшін барлық жауаптар бар және адамның жалған логикасына жүгінудің еш қажеті жоқ.

Дін мен құқықтың алғашқы үш «түбірі» немесе қайнар көзі (Құран, сүннет, иджма‘) исламда тек сөзсіз беделге ие екендігін көрсетеді, алайда оның барлық жағдайда діндарларды бағыттап отыратын не құқықтық-діни билігі жоқ, не ресми ілімі жоқ. Қазіргі кезде мұсылман әлемінде биомедицина саласында туындап жатқан этикалық сұрақтарға тез әрі сенімді жауап беретін орталық органның болмауы сезіліп жатыр. Шынайы мағынасын таба алмаған немесе заң үнсіз қалған кезде аналогия бойынша интерпретацияға қарамай, құқықтың қосымша екі нормасына жүгінуге болады: пайдалылық критерийі (истислах, маслаха) ең алдымен Маликиттер мен Шафиғилер қолданады және әділеттілік критерийі (истихсан). Ханафилер негізінен аналогия бойынша қатігез және қауіпті шешім шықса соңғысына жүгінеді. Дегенмен пайдалылық және әділеттілік критерийлері ең керекті шешім қабылдауға мүмкіндік береді.

Негізінде Алла елшісінің өлімінен кейін (632 ж.) жай ғана Құран мен пайғамбардың айтқандарын білу қарапайым практикада мұсылмандарға кездескен

мәселелерді шешуде жеткіліксіз болды. Заңгерлердің бастамасымен «канондық ережелері бар ғылым» (‘илм ал-фиқх) немес құқық туралы ғылым дами бастады, ол ислам ғылымдарындағы ең маңыздысы болды, тіпті Құран мен Сүннетті тікелей білуден де жоғары тұрды. Мұхаммедтен кейінгі алғашқы жылдар, яғни б.з. X–XI ғасырларға дейін ұлы заңгерлер мен олардың шәкірттері аналогиялық әдісті *(қияс)* өз әрекеттерінде «жеке» интерпретациялауды (иджтихад), заң «түбірлерін» шариғат ережелері мен принциптеріне сүйене отырып түсіндіруді еркін қолдана алды. Бұл кезең заң бойынша эксперттердің, соның ішінде канондық заңдық ағымдардың немесе сунниттік ислам мектептерінің негізін салушылардың жүргізген жұмысының арқасында заңның «шығармашыл» кезімен сәйкес келеді. Сунниттік мектептер өздерінің негізін салушылардың атымен аталады: Абу Ханифа (767 ж. қайтыс болған) ханафи мектебін, Малик ибн Анас (795 ж. қайтыс болған) малики мектебін, Мұхаммед ал-Шафиғи (820 ж. қайтыс болған) шафиғи және Ибн Ханбал (855 ж. қайтыс болған) ханбали мектебін қалыптастырған. Әлі де белсенді осы мектептер канондық мектептер болып есептеледі, өйткені олар сунниттік исламдағы (мұсылман қауымының 90%-ы) мұсылман ортодоксиясының құқықтық ережесін сақтайды, ал шиитер (мұсылман қауымының қалған 10%-ы) өздерінің жеке құқықтық мектептеріне ие. Төрт канондық сунниттік мектептердің болуы бізді бір жағынан олар сенім негіздері немесе догмалар сияқты негізгі элементтерді қозғай алмайды деген қорытындыға алып келеді. Дегенмен де мектептер белгілі бір мәселеге қатысты келісімге келсе, бұл иджма немесе консенсус салдарынан дегенді білдіреді, демек бұл сенушілер, діндарлар үшін «міндетті ілім». Екінші жағынан әр мектептің өзіндік ерекшеліктері мен ережелері болған кезде әр мектептің ерушілері үшін айрықша мағынаға ие. Қазіргі кезде ханафи мазһабы мұсылман әлемінде кең тараған мектеп болып есептеледі, өйткені ол кезінде Осман империясының ресми мектебі ретінде бекітілген. Малики мазһабы бүгінде Мағрибте, Сахараның оңтүстігіндегі Африкада және Египетте қолданылады. Шафиғи мазһабы үнді субконтинетінде, Шығыс Африкада, Египетте және Йеменде белсенді әрекет етеді. Ханбали мазһабы қазіргі кезед Сауди Арабиясында айқын басымдыққа ие.

Қазіргі кезде кең ауқымды діндарлар қауымында жаңа мәселелерде (яғни, салт-дәстүр нақты жауап бермеген немесе әлі анықталмаған мәселелер) өз позицияңды айқын қалыптастыру көбінесе пан-мұсылман съездері мен конференцияларында (мысалы: Бүкіләлемдік мұсылмандар лигасы, Ислам конференциясы ұйымы), сонымен қатар әртүрлі ұлттық пәтуалар комитеттерінде айтылған пікірлер мен жауаптарға тәуелді. Алайда олардың құндылығы негізінде заңды қорытынды (пәтуа), яғни басқа заңды, құқықтанушы субъектілер тарапынан жоққа шығаруға болатын пікір болып қалуда. Биомедициналық органдар берген жауаптар, құжаттармен қатар дәрігерлер мен діни авторитеттердің арасындағы пікірлер қайшылығын да ескеру қажет. Дәл осы кезде биоэтикада туындап жатқан жаңа мәселелер мұсылман заңының модернизациялануына әсер етуде, дегенмен де кейбір жеке мемлекеттерде құқықтық заң тұрғысынан көбірек көңіл бөлінуде. Биоэтиканың бұл әрекеті қылмыстық, азаматтық құқық және т.б. қатысты батыс құқықтық институттары мен модельдерінің әсер ету деңгейімен параллельді және замандас. Биоэтиканы модернизациялау ұмтылысы өткеннің кей ережелері мен құндылықтарын өзгертуге мүмкіндік береді, алайда бұл классикалық құндылықтар мен басқа да ережелердің өзектілігі мен негізділігі тамырын жою құралы болып табылады. Мұсылмандық құқық бойынша Құран немесе пайғамбардың «айтқан сөзіне» (*хадиске*) сай болмаса немесе заңды түрде анықталмаған болса ол бидғат,

яғни «жаңалық енгізу, инновация», болып табылатынын есте сақтаған жөн. Бидғат сөзі ертеден «ересь» сөзіне мағыналас болып келеді және консервативті авторларға қарсы келу немесе жаңа идея мен классикалық ережелерді модификациялауға жол бермеу үшін қолданылады. Бірақ кез келген жаңа құқықтық элемент немесе жаңа діни тәжірибе қасиетті жазбаларда немесе құқықтық дәстүрлерде көрініс тапса, онда ол түрлі құқықтық-діни ұйымдармен қабылдануы мүмкін, дегенмен олардың беделі әрқашан әлсіз әрі күмәнді болуы мүмкін.

Негізінде ислам өзін соңғы әрі толық Ашылуға (Құранға) негізделген кәміл дін ретінде қабылдайды. Сонымен бірге шариғат тарихта адамзаттың кез келген шақтағы барлық мәселелеріне жауап бере алатын кемел және толық қамтушы құдайлық заң болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Castro F., Diritto musulmano e dei paesi musulmani, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, Roma, Istituto Poligrafi co e Zecca di Stato, 1989, Vol. II, 1–17. Id., Diritto Musulmano, in *Digesto delle discipline privatistiche*, Vol. VI, IV Edizione, Torino, UTET, 1990, 1–66.
2. Құран, 2:177.
3. Құран, 4:136.
4. Abu Dawud, Sunan, Trials and Fierce Battles (Kitab Al-Fitan Wa Al-Malahim), Book 35, no. 4240, in www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/abudawud/satintro.html

Бекболат Адилбек
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
I курс магистранты

КЕҢЕС КЕЗЕҢІНДЕГІ ДІН ҚЫЗМЕТКЕРЛЕРІНІҢ ӨМІРЛІК ҰСТАНЫМДАРЫ МЕН ЖАҒДАЙЛАРЫ (Момақан ‘Әлиевтің мысалында)

«Ел болам десең бесігіңді түзе» деген еліміз, болашаққа үлгі боларлықтай өнегелі бір ғұмырын тарихқа таңбадай етіп жазып кеткен. Елдің болашағы оның өткеніне тікелей қатысты. Сол себепті әр бір мемлекет егемендігіне қол жеткізер жеткізбес, ең алдымен өзінің тарихын зерттейді. Тарихсыз ел біртұтас ел болған емес. Ал артына өшпестей қып із қалдырып, тарихын сақтаған ел ұрпағына сарқылмас байлық, өнеге қалдырған болып есептеледі.

Осының бәрін ескере келе бүгінгі таңдағы ең өзекті мәселелердің бір болып саналатын дәстүрлі діниіміздің де түп тамырын осы өз еліміздің тарихы мен тарихи тұлғаларын тану арқылы таба алатынымыз сөзсіз. Тарихымызға үңілер болсақ, Ислам дінінің қазақ жеріне келгеннен бері, ата-бабаларымыз ғасырлар бойы тек ислам дінін ұстанған.

Ислам дінінің Қазақстан мен Орта Азия жеріне келуі атақты Қутейба ибн Муслимнің Мауереннахр жеріне енуімен байланысты. 751 жылы мұсылман әскері Талас маңында Таң империясының әскерін жеңгеннен кейін Ислам діні біржола қазіргі Қазақстан жерінде нық орнға бастайды.

Ислам дінінің келуімен қала мәдениеті, ғылым, білім, сауда, өнер салалары өркендеді. Оңтүстік Қазақстан және Жетісу жерінде медреселер мен мешіттер бой көтерді. Қарахан мемлекеті Ислам дінін мемлекеттік дін деп қабылдаған алғашқы мемлекет болды.

Қазақ жері патшалық Ресейдің беданына айналған тұста патша үкіметі ислам дінінің толыққанды дамуына кедергілер келтірді. Отаршыл шенеуніктер ислам

дінінің ықпалын барынша шектеуге тырысты. Мұның шектен шыққан мысалының бірі ретінде жергілікті халықты шоқындыру бағытындағы ашық іс-әрекетін атап көрсетуге болады. Алайда, халқымыз отар жағдайында ата-баба дініне адалдығы мен беріктігін сақтап, келесі ұрпаққа жеткізе білді. Бізге жеткен құжаттар бойынша XIX ғасырдың 60 жылдары Түркістан қаласында 20-ға жуық мешіт, 2 медресе болған. 1917 қазан төңкерісіне дейін Ақтөбе аймағында 200-дей, Жетісу өлкесінде 269, Бөкей хандығында 78, Әулие Ата қаласында 15 мешіт болған.

1921 жылы құрылған Кеңес үкіметінің тұсында Ислам ғана емес, жалпы айтқанда діннің өзі надандық пен қараңғылықтың қайнар көзі деп есептелді. Атеизм мемлекеттік тұрғыда насихаттала бастады. Дін қызметкерлері мен қожа-молдалар қуғынға ұшырады. Діни ғимараттар мен медреселер жаппай жабыла бастады. Осыған қарамастан Кеңес билігі тұсында шамамен 38 мешіт бой көтерді. Тәуелсіздік қарсаңы алдында 60-тан аса мешіт болған. Бұл Ислам дінінің елімізде қалыптасқан әдет-ғұрыптарымыздың, дәстүрлеріміздің, діл деріміздің ерекшеліктерін сіңіре отырып, тереңінен орныққандығын көрсетеді.

Сонау әлемге әйгілі болған Қожа Ахмет Ясауи бабамыз, Абай Құнанбайұлы және Шәкәрім Құдайберді ұлы сынды ұлы ғұламалардың ізімен жүріп өткен, тек халықтың жадында сақталып кітап бетіне жазылмай, назардын тыс қалып қойған көптеген ғалым молдаларымыздың да баршылығы шындық. Алайда бүгінгі таңдағы Қазақстандық профессорлар мен докторлар осы мәселені ескере келіп, сол тарихтың түбінде қалып қойған ғалым ойшылдарымызды қайтадан дүниеге әкелгендей болды. Кеңес одағы кезеңіндегі қиыншылықтар мен зорлық зомбылықтарға қарамастан асыл дініміздің бүгінгі таңға дейін жеткізу жолында жан пида еткен ата бабаларымызды, ұрпағына қайта қауыштырды. Бұл еңбектерді жазу, сол тұлғалар жайлы деректер жинау еш те оңайшылыққа соқпады. Себебі ешбір кітап бетінде ескерілмеген, халықтың аузында ғана жүрген осынау тұлғаларды, тарихтың түкпірінен зерттеп табу өте көп қиыншылықтар туғызды. Сонда да шешінген судан тайынбас дегендей, заманымыздың тарихын жазған осынау тұлғаларды зерттеу еңбектері одан әрң жалғаса түсті.

Кеңес үкіметінің жүргізген саясаты қазақ жерін басып алып, халыққа тіл мен дінін ұмытқызып, өз жетегінде жүретін батырақтарға айналдыру болды. Ислам діні қазақ жеріне араб елінен енді жетіп, өз жемісін бере бастаған шағында тамыры шауылып, қаусаған қу бұтаға айнала бастады.

Тіл халқыты біріктіретін болса, дін ақ пен қараны ажыратып көрсетіп, жолына сәуле түсіреді, адасудан сақтайды, жаманшылықтың алдын алады.

Кеңес үкіметінің атшабарлары ауыл молдаларын қыспаққа алып, салық жинап, шәкірттердің білім алуына кедергі болды. Осыдан келіп халық арасында шала білімді молдалар пайда болып, елді адастыруға әкелді. Молдамын деп ат жамылып, күнкөрістің көзі еткендер де пайда болды.

Кеңес үкіметі тарап кеткеннен кейін бұрын өз дінін жоғалтқан, рухани кедейшілікке ұшырап, шөлдеген халық жаңа ағымда пайда болып жатқан діндерге бас қойды.

Еліміздің тарихы не бір түрлі дүрбелең кезеңдерді бастан кешіргені бәрімізге де мәлім. Сонау кеңес дәуірінде әлемнің тең жартысын жаулап алып, қаншама мыңдаған ғалымдарды қуғын сүргінге ұшыратып жер бетін аласапыран етіп араластырған саясаттың кесірінен бүгінгі ұрпаққа ұсынарлық қаншама мыңдаған еңбектер мен жазбалар сол ерлермен бірге кетіп ғайып болды. Сонда да сол кезеңдерден әлсін-әлсін қалған жазбаларды іздеу арқылы материалдар құрастыру өте қиынға соқты. Баршамыз білетіндей кеңес аумағы өте орасан еді. Бүгінгі таңда

сол аумақтарда қалған материалдарды жинау сабаннан ине іздегендей.Тіптен кейбір кітаптар сонау кезеңнен келе жатқан қарттардың қобдишаларында да тығылған. бабаларымыздың ішінде аты ескерілмей кеткен Көкшетау облысында (қазіргі Ақмола облысы) мешіт имамы қызметін атқарған Оразхалық Абдужаппар (халық арасынд Момақан ‘Әлиев деп танылған) жайында қысқаша мақала жазуды жөн көріп отырмыз.

Оразхалық (Момақан) ‘Абдужаппар (‘Әлиев) 1897 жылы қазан айында Көкшетау облысы, Көкшетау ауданы, Аймақ (үшінші) советі, Тәттібай шаруашылығында дүниеге келген. Кедей отбасында дүниеге келген Момақан ‘Әлиев бір жасында анасы далада жүргенде киіз үйдің ортасында жанып түрған пешке түсіп сол қолы күйіп қалады. Соның салдарынан шаруаға жарамай қалған Момақанды ата-анасы ең болмағанда өскенде тамағын тауып жесін деген мақсатпен ауыл молдалары Мәди Ағысұлы, Шәймерден Аяғанұлы және Жәкен Ахметұлы сынды молдаларға оқытқан екен. Жағдайы төмен отбасының осынау қиын қыстау кезеңінде ата-анасының Момақанды жақсы медресеге беріп оқытуға шамасы жетпеген. Сонда да 16 жасына келгенде Момақан ‘Әлиев яғни 1913 жылы Көкшетаудағы Науан Таласұлы Хазіреттің медресесіне жазылып сол жерде он жыл білімін жетілдірген. Алғашқы оқу жылдарында кеңес дәуірінің қиыншылықтарына төзген Момақан осы жылдардағы бастан кешірген қиыншылықтарын былай деп жазады;

«Алғашқы жылы барлық қыстай он алты сом ақша ұстап заход, тазалану, су алу, отын сатып алуға жетпей зарығып оқыдым. Ол күнде біреуге біреу он тиын қайырымы жоқ, қараспайды. Мәсімнің ұлтаны түсіп қалып, алуға ақша жоқ жалаң аяқ қайттым. Жаз уағында Кәдірбәкен Тенгесұлы дегеннің үйіне молдалыққа тұрып жаздай ақша жинап, 22 сом ақшамен былтырғы медресеге тағы бардым. Бұл ақша да жетпеді, бірақ былтырғыдан көрі тәуірлеу. Сөйте-сөйте іліктім. Бір жылдан бір жыл тәуірлендім.» деп ілім жолына атқан алғашқы қадамын суреттейді. Енді бірде Тәшен қажының көмек көрсеткенін айтып, қамқорлығында болғаны жайлы ашыла жазады. Расында да бүгінгінің ұрпағы бұл жағдайды түсіне бермейді. Өйткені дайын тамаққа, интернеттегі ағылып, төгіліп жатқан мәліметтерге сеніп өскен біздің дәуірдің ұрпақтары ғылымның осы күнге дейін қалай жеткенін ескере бермейді. Медреседе оқып жүрген Даңқойдың бес шәкірті Хазірет өзімнен асып кетеді деп оқыпай қойған ‘Әлиасқар ‘Айт-қожаұлының пәтеріне түнде ұрланып барып білім алып жүреді. Көп ұзамай бұны Хазіретке естіп, татар махалласының имамы Хамидолла Бектасұлы (Хазіреттің жақын шәкірті) шақыртып алып, медреседен қуады. Бартын жерлеі болмаған шәкірттер Әлиасқардың үйінде үш ай тұрып, білім алып тарасады. Қарапайым халықтың бір күндік қамын ойлап жүрген осынау қиын қыстау кезеңінде тапқан таянғанын ілім жолына сарп еткен осындай тұлғаларды тани білу бәлкім біздерге де парыз болса керек. Өмірін шындығында адамдардың игілігі жолында жұмсап, уақытын сарп еткен молдалар сол заманның білімсіз, пайдакөр молдасымақтардың кесірінен лақап атқа ие болып, ел арасында беделсізденген. Осындай ат жамылып, қолына құран ұстаған молдалар жайлы Абай атамыз

«Кітапты молда теріс оқыр,
Дағардай боп сәлдесі.
Мал құмар көңлі – бек соқыр,
Бүркіттен кем бе жем жесі?
деп түйресе, тағы да бір өлеңінде:
«Ақыл мен хауас барлығын,

Білмейдүр жүрек, сезедүр,
Мұтәкәллимин, мантикин

Бекер босқа езедүр...» деп, ислам дінінің әйгілі догмашылары, білгіштері, мұтәкәллиминдер мен сол діннің сұлу сөзді софисттері-мантиқиндерді айтқандары ақылға сыймайтын, сөзқұмар мылжыңдар қатарына қосып, оларды сол кездегі кітапшыл молда ақындардың «езедүр», «сезедүр», «білмейдүр» сияқты ез тілдерімен ажуалайды. Діннің не екенін білмейтін, сол білместігін мойындамайтын, діншіл, құдайшыл болып көрінуге тырысатын надан болыстар мен билердің қылықтарын жаратпай, Абай: «Тегін ойлап байқасаң, Мұнда ми жоқ, құлақ бар...», – деп келеке етеді.

Ал осы жолда жүргендер болса қуғын-сүргінге ұшыратып, қамауға алып отырған. Молдалық қызмет атқарғандардың жағдайы сәл түзелсе, халықты тонады, алдап пайда тапты деп жала жауып онсыз да қиын тағдырларын одан ары күрделендірді. Тіпті әкесі молда болды, өзі намаз оқып құлшылық етті деген желеумен қарапайым халықты да мінәжәт етуден ажыратып, әр күндерінен сескендірді. Осындай қиыншылық заманға қарамастан молдалар тек діни тәрбие, білім беріп қана қоймай, сонымен қатар балалардың сауатын ашуға көмектесіп, араб, парсы тілдерін үйретті. Ұлы данышпан Абай Құнанбаевтың өзі Семей қаласына татар молдасы Ғұбалжаппардан, кейіннен Ахмет Риза деген молданың медресесінде оқып, араб парсы тілдерінен сабақ алып, діни сауатын ашады.

Өзінің білім кезеңін екіге бөлген Момақан Әлиев алғашқы бес жылын Науан Хазіреттің тірі кезеңіне берсе кейінгі бес жылын Медресенің жабылу кезеңіне дейінгі бес жылға берген .

1923 жылы үкіметтің заңымен медресе жабылады. Содан 1920 жылы Мұхтасиб ‘Әлиасқар ‘Айтқожаұлының бұйрығымен Момақан ‘Әлиев Көкшетау Облысы 3-махалла (қазіргі?) мешітінің имамы болып тағайындалады. 1926 жылы мамыр айында Мұхтасиблік басқармасын құрылып сол жердің бастығы ретінде ‘Әлиасқар ‘Айтқожаұлы және мүшелері ретінде Момақан ‘Әлиев пен Қазиахмет Құрманұлы болып тағайындалады. Мухтасиблік идарасына 6-7 хатшы қызметін атқарып жүріп жазу ісіне төселеді. Алайда кеңес дәуірінің ызғары осы жерде тағы байқалады. Дін жолындағы қызметкерлерге деген салықтың мөлшерін көтереді. Сол кезеңде Момақан ‘Әлиевке 600 сом көлеміндегі салық жазылып. Бұл қаражатты таба алмаған имамдар ақырындап қызметтерінен бас арта бастаған. Бұл да бір дінге деген қарсы әрекеттің бір саясаты болған. Осыдан кейін 28 жылға жуық мерзімде қара жұмыста жалданып жұмыс істеген Момақан ‘Әлиев қолының кемтарлығынан әскерге алынбаған. Мал мүлкі жоқ кедей болғандығынан қуғын сүргінге де ұшырамаған. Сөйтіп 1956 жыл қайта имамдыққа сайланған Момаұан ‘Әлиев 1958 жылы Қазақстанның Қазиатының найібіболып сайланады. Алайда сол қолының ауыруы күшейуіне орай қолы кестіріліп, ол да болмай 1969 жылдың тамыз айының 6-сы күні дүниеден озған.

Кеңес дәуірінде Ресей империясының қыспағында болып, кітап бетіне басылып шығып, халық арасына тарап үлгермеген осындай тұлғаларымыздың тағдырын, еңбегін атап көрсету, келешек ұрпақтың санасына ғасырлар бойы қиыншылыққа қарамай өз тазалығын сақтап келген діниміздің осы күнге жетуінің себепкерлері жайлы жазуды өз міндетіміз деп ойлаймыз, әрі олар туралы толық зерттеу қажет екендігін дөп басып айта аламыз.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Садуақас Ғылмани. Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары // Әмина Есмағамбетованың жеке қорындағы қолжазба. Алматы қаласы.

Бердалиев Исатай
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ
II курс магистранты

СӘДУАҚАС ҚАЖЫ ҒЫЛМАНИДЫҢ АТЕИСТІК ПІКІРГЕ ҚАРСЫ ТҰРУДАҒЫ ӘДІС-ТӘСІЛДЕРІ

Сәдуақас қажы Ғылманидың әлі күнге жарияланбаған «Құран туралы өтіріктермен жалаларға қарсы» кітабын оқу барысында, оның мазһабтар тарихы, Пайғамбарымыздың (с.ғ.с) өмірі, фиқһ әдістемесі мен тәпсір саласын өз дәрежесінде жетік меңгерген ғалым болғанын пайымдауға болады. С. Ғылмани осы кітаптқа мазмұны бойынша талдау жасап, қатесін ашып түсіндіріп, дәйекті дәлелдермен тойтарыс бере отырып, «Құран туралы өтіріктермен жалаларға қарсы» деген ауқымды еңбек жазып шығады.

Құранды үйренудің, Пайғамбарымыз Мұхаммедтің (с.ғ.с) бізге жеткізуі бойынша, дінді басқа қауым өкілдеріне жеткізу тәсілдерінің ең ұтымдысы – хикіметпен, даналықпен жеткізу. Бұл жайында Құран Кәрімнің «Бақара» сүресі 231 аятында Алла Тағала былай дейді; «Алланың аяттарын мазақ қылмаңдар және Алланың өздеріңе берген нығметін әрі сендерді насиқаттау үшін түсірген Кітапты, хикметті (Құранды, сүннетті) түсініңдер. Сондай-ақ Алладан қорқындар да күдіксіз Алланың әр нәрсені толық білетіндігін біліңдер». Аяттардан басқа Пайғамбар хадистері де көптеп кездеседі. Бір сұхбатында Қазақстан мұсылмандар діни басқармасының төрағасы, бас мүфти Ержан қажы Маямеров: «Дін өкілі кез келген мәселе жайлы пікір айтқанда, бірден кесіп айтуына болмайды. «Мұныңыз дұрыс емес, болмайды» деп дүрсе қоя беруге де әсте болмайды. Әр нәрсені байыппен, байсалдылықпен, даналықпен, жан-жақты түсіндіре отырып, пенденің санасына жеткізу ләзім» дегені көп сырды аңғартса керек [3]. Бұл даналықпен жеткізудің де сан алуан түрі болатынын ислам ғалымдары жоққа шығармайды. Ал, С.Ғылмани атеистік пікірлерге тойтарыс беруде өз кітабында мынадай тәсілдерді қолданады;

Біріншіден; Құран Кәрімнен нақли дәлелдер келтіреді.

Қасиетті Құран Кәрім аяттарын қолдана отырып нақли дәлелдерді пайдалану Ислам әдебиеттері мен Исламды таратудағы, уағыздаудағы кең көлемде қолданылатын әдістерді бірі де, бір егейі болып саналады. Аталмыш кітапты жазуда С.Ғылмани бастан-аяқ нақли дәлелдерден қол үзбейді. Атеист өз кітабында «Ахмет бе? Мұхаммет бе?» деген бөлімде Пайғамбарымыздың шын есімі жайында «Ахмет бе? Мұхаммет бе?» деген сұрақ арқылы Ислам білімдерінен сауатсыз адамдарды екіұдай күйге түсіріп, Ислам дінінің хақтығына күмән ұялатпақ болады. Сәдуақас қажы осы мәселеге тойтарыс беріп, оқырманды екіұдайылықтан арылту мақсатында нақли дәлелдер қолданады. Мәселен, «Құранда бір-ақ орында احمد (Ахмад – Ахмет с.ғ.с. –ауд.) келген, төрт орында محمد (Мұхаммад – Мұхаммет с.ғ.с –ауд.) келген. Ахмад (с.ғ.с –ауд.) 61-с, 6-аятында, Мұхаммад (с.ғ.с –ауд.) 3-с, 133-аятында, және 23-с.нің 40-аятында, және 47-с, 2-аятында, және 48-с, 29-аятында келгендігін ашып айтып, Құран аяттарымен көрсетіп береді [4, 107-б.].

Тағы бір мысал: М.Токжігітов аталмыш кітабында «Мұхамматтің (с.ғ.с.) нақты есімі хақында мағлұмат жоқ» деп Пайғамбарымызды (с.ғ.с.) жасынға шығару арқылы Ислам дінін ойдан шығарылған етіп көрсетуге тырыспақ болады. Сонда С.Ғылмани былайша жауап береді; «Бұл атты (Мұхаммед (с.ғ.с.) деген есімді) тарих Мұхаммад (с.ғ.с.) десе, Құран 47-с., 2-аятында: «Мұхаммадқа ендірілген Құран ол Алладан хақ болған кітаб» деп тұрса, Құран Ғиса (ғ.с) жайында баяндап, Ғиса өзінен кейін Ахмад келеді деп 61-с., 6-аятында хабарласа,

аптор нақты есімі туралы мағлұмат жоқ деуі көргісі, атағысы келмегендіктен жоғалтып отырған ғой!», – деп тағы да нақли дәлелдерді пайдаланып жауап береді [4, 12-б.] Бұдан басқа да Ислам құндылықтары, шариғат үкімдері, Алла Тағаланың сипаттары, т.б қатысты мәселелерде көбінде нақли дәлелдерді көптеп пайдалауға тырысады. Бұл Сәдуақас қажының білімділігімен қатар, дәлелдердің қуаттылығына баса мән беретіндігін аңғартса керек.

Бұл тәсіл Ислам әлеміндегі ең қуатты тәсілдердің бірі есебінде кең таралған. Бүгінгі заманымызда да көптеген дінтанушылар нақли дәлелдер арқылы жекелеген ағымдардың алдына тосқауыл қойып, олардың еліміздің береке-бірлігіне сызат түсірушілердің жолын кесуде.

Екіншіден; Ислам ғалымдары мен қазақ данышпан, ойшылдарының, діндарларының және өзінің ақли (ақыл-оймен тану) дәлелдерін де ұтымды пайдаланған.

Ақли дәлелдермен түсіндіру – ізгі буын ғалымдардың құдайсыздармен пікірлесу барысында қолданған әдіс-тәсілі. Оларға Исламды түсіндіру барысында пайдаланған озық методтары. Ислам тарихындағы Әбу Ханифа, Имам Шафиғи, Ахмет ибн Ханбал (р.а.), Ахмет ибн Ханбал, халифа Харун Рашид, т.б Исламның заңғар ойлы ғұламалары осы әдіс тәсілдер арқылы талайлаған дінсіздердің мұсылман болуына себепкер болған еді. Имам Матуриди де ақида саласындағы еңбектеріндегі тұжырымдарын жоғарыда айтылған әһли сүннеттің басты қағидалары болған әрі нақли (Құран аяттары мен хадистерге), әрі ақли дәлелдерге сүйену арқылы жүйелеген [5]. Әсіресе, ол кісі ақли дәлелдер арқылы мұғтазила мен шииттік түсініктегі мұсылмандарды қатты сынға алған

Бұл әдісті пайдалана отырып, ізгі буын өкілдерінің Ислам құндылықтарын насихаттағаны туралы көптеген деректер келтіруге болады:

Имам Ағзам Әбу Ханифа (р.а.) мешітте отырған кезінде дахри ағымындағы бір неше адам баса-көктеп кіріп, қылыштарын суырып айбат жасап, ғалымды өлтірмек екендерін жеткізеді. Өйткені, Әбу Ханифа үнемі қуатты ақли дәлелдермен Құран аяттарына иман келтірмендердің жолына тосқауыл қойып отыратын еді. Көзқарастары мен ұстанымдарының ілікке алғысыз екенін дәлелдеп беретін [6].

Өмір мен өлімнің арасында тұрған Ислам ғұламасы: «Алдымен менің сауалыма жауап беріңдер, сосын өздерің біліңдер», – деді. Дахри ағымындағылар болса: «Айт, не уәжің бар?» – десті. Имам Ағзам: «Жүк тиелген кеме көрдім. Ол толқындар мен соққан дауылға қарамастан ешбір шайқалмай түп-түзу кетіп бара жатыр екен. Тіпті, кемеде бірде-бір теңізші жоқ еді», – деген кісінің сөзіне не айтасыңдар» – дей келіп, осы сөздің ақылға қонатын-қонбайтындығын сұрайды. Олар: «Әлбетте, мына сөз ақылға сыймайдыты бесенеден белгілі ғой», – десті. Сонда имам Ағзам: «Толқында түп-түзу жүзіп бара жатқан кеме ақылға сыймаса, онда мына ғажайып ғалам, ондағы сан мыңдаған құбылыстар ешбір Жаратушысыз пайда болды деген тұжырым қалай ақылға қонады», – дейді. Дінсіздер де өз қателіктерін мойындап, Алла Тағала жүректерін тура жолға салып, иманға келген екен.

Ақыл иелері үшін ой салатын осындай дәлелдер талай жандардың иман келтіріп мұсылмандықты қабылдауына себеп болған еді. Тағы бірде пәлсапашылар келіп Имам Шафиғидан (р.а.): «Алла Тағаланың бар екеніне не нәрсе дәлел?» – деп сұрайды. Ғалым болса: «Тұт ағаш жапырақтары. Олардың дәмі де, исі де, түсі де бір емес пе?» – деді. Ештеңе түсіне алмаған философтар: «Иә», – деп жамыраса қалады. Сол кезде ғалым тұрып байсалды түрде: «Оны құрт жесе, жібек, бал арасы жесе, бал шырыны шығады, қой-ешкі жесе құмалақ, ал киік жесе миск шығарады.

Тұт ағаш жапырақтары бірдей болғанымен осының барлығын кім істеп отыр?» – дейді. Ойламаған жерден қанағаттанарлық жауап алып, көңілдері жайланған пәлсапашылар да тәубе жасайды. Көріп отырғанымыздай ақли әдістердің ұтымды екендігі белгілі. С.Ғылмани да осы тәсілдер арқылы атеистік идеядағы автор көзқарасына ақли дәлелдермен тойтарыс беру арқылы оқырман қауымды бұл пікірді ұстанбауға шақырады.

«Құран туралы ақиқаттар» кітабында М.Токжігітов Ислам тарихындағы билік ұстаған санамалы жеке тұлғалардың бақ таластықтар мен тақ таластығы үшін болған жанжалдарды тізбелей келе; «Ислам дині (басқа діндер сияқты) көңілге қонымсыз, дәлелсіз, негізсіз болып шықты. Орта ғасырларда Исламның балтамен шабарлық міндерін аңғарған мұсылман патшалар мен ғұламалар яғни дін уағаздаған көп адамдар оны өңдемек, жөндемек, іреттемек болды. Бірақ одан да еш қандай пайда болмады» деп Ислам діні жалған, жарамсыз дін болғандығы үшін мұсылмандар өзара жанжалдасты демек болады. С.Ғылмани болса, ақли дәлелдер қолдану арқылы ұтымды жауап береді. «Аптор осы сөзімен дінге айып тақбақ болады. Дін бір басқа, ол дін мен діндендім деген діншілдер бір басқа. Діншілдер өз дінінің жолымен жүрмеген болса, діншілдер айыпты. Дін неге айыпты? Мәселен, үкімет жолы, партия жолы. Егер париядағы адамдар парияның көрсеткен жолымен жүрмей құлқын, тағы бір бас қамы үшін қызмет қылып кетсе, партия үйретуіне қарамаса, онымен партия жолы айыпты бола ма? Әрине партия жолымен жүрмеген адамдар айыпты емес пе?» деп тойтарыс береді.

С.Ғылмани бұл әдісті қолдану арқылы бірер сөйлемге ғана тойтарыс берумен шектелген жоқ. Кейде тіпті бір бөлімге тойтарыс жасауда осы әдісті қолдана отырып, қисынға келетін қысқа да, нұсқа сөз-сөйлемдермен жауап беріп, өзінің қуатты ой-пікірін жеткізе білген. Мәселен, кітаптың «Құран Хұдайдың түйесін қалай сойғызады?» деген бөлімінде қасиетті Құранның «Һуд» сүресіндегі баяндалатын Салих Пайғамбардың (с.ғ) мұғжизасы айта келіп, оны терістегендігі жазылады. Оған С.Ғылмани өзі тарапынан ақли дәлел келтіреді: «Бұл уақиға Салих Пайғамбар уақиғасы. Оның мұғжизасы Құранда оны 11-с., 64-65 аяттарда, тағы 54-с., 67-, 68-, 69-аяттарда болғанын көрсетіб, «Ойлаңыздаршы, түйе Алланыкі болады. Оны халқы тілін алмай өлтіріб тастайды. Осы әңгіменің қисыны бар ма?» дейді аптор,-дей келіп,-Пайғамбарға нанбаған халық түйе тұрсын Пайғамбардың өзін де өлтіріб тастайды. Оған не қисын керек? Ұзағын сол Пайғамбардың қауымының ғылым иесі болғандары жауаб береді» деп ақли дәлел арқылы атеистік көзқарастағы автордың кітабының бір тарауына тойтарыс береді. Исламды қаралап, атеистік ой-пікірді уағыздаған М.Токжігітовтың өзіне жоғары құндылық ретінде ұстанатын партия беделімен салыстыра отырып ұтқыр жауап береді. Бұл бүгінгі қоғамда Ислам құндылықтарын насихаттап, жат ағымдардың алдын алуда таптырмайтын әдіс болып саналады. Қазіргі адамдарды ойландыратын логикалық ой-пікірлерді кеңінен пайдалану дәстүрлі Ислам құндылықтарын насихаттаудың мүмкіндіктерін молайта берері сөзсіз.

Үшінші, біліммен қарсы тұра білді.

Ислам дінінде діни құндылықтарды біліммен насихаттаудың маңызы өте зор. Білімді болу, ғылым-білім іздену Исламның басты талаптарының бірі. Қасиетті Құран Кәрімнің ішінде алты жүзден астам аятта білім жайында айтылады [7]. Және бір нәрсені білмесеңдер ілім иелерінен сұраңдар деп бұйырады. М.Токжігітов «Құран туралы ақиқаттар» кітабының «Көз көрмейтін көмек» деген бөлімінде Бәдір соғысындағы періштелердің көмекке келуін жоққа шығару арқылы оқырмандарын Ислам дінін жалған дін ретінде қарауға шақырады. Автор аталмыш бөлімде «Тәубе» сүресінің 25-26 аятын келтіріп, мәнісінде «...Кейіннен

Пайғамбарға және мұсылмандарға Алла тынштық, ерлік берді. Сіздер көрмеген 5000 әскер жіберіп кәпірлерді азабтады сіздің қылышыңызбен. Кәпірлердің жазасы сол» деп аят мәнісіне өз қасынан сөз қосып, қате мағына береді. Мұндай қасақана қиыстырылған пікірдің қателігін дәлелдеп, оқырманның ой таразысына ақиқатты ұсынудағы жемісті болатын жол – Ислам білімдері арқылы жауап беру еді. Бұл үшін С.Ғылмани өзінің араб тілі мен граматикасына жеттіктігін пайдаланып, аталмыш аяттардағың тура мағынасын оқырман назарына ұсынады.

Осы аяттарға біз мәні берсек; «Алла Тағала көп соғыс орындарында және Хұнайын күнінде сіздерге жардам көрсетті. Сіздер де сол Хұдайын соғысы кезінде әскерлеріңіздің көптігі еліртіп еді. Бірақ ол көбтің (соғыс қылғанда) түк пайдасы болмай, кең дүние сіздерге тар болып, арттарыңызға айналып қашып едіңіздер! Содан кейін Алла Пайғамбарына және мұсылмандарға көңіл орныққан ерлік беріп еді. Және сіздер көрмеген әскерлер енгізген еді. Содан барып кәпірлерді азабтаб едіңіздер! Кәпірлерге сондай жаза болды» деп аяттардың мәнін береді де, «Осы аятта жоқ 5000 деген, Және «сіздің қылышыңызбен» деген сөз қосба. Ол көздері көрмеген қандай көмек екені айтылмаған. Мұсылмандардың көңілін тағдырға нық байлатыб аса жүректілік қылып дін намысы көңілдеріне орнығып батырландырса, о да көрінбеген күш екенінде талас болмауға тиіш. Ендеше, періштені әкеліб, оның санын бес мың қылу қай тәпсір жазған ғалымдар болсын дәлеге сүйтіп жазбаған. Тарихды дәлелмен тексергенде Бәдір соғысында періште енуі бар». Міне, М.Токжігітов дін білімінен, Ислам сенімдерінен алшақ екені белгілі болды.

С.Ғылманидың «Құран туралы жала мен өтіріктерге қарсы» деген кітабында аталмыш әдіс-тәсілдерді қолдана отырып атеистік пікірге тойтарыс жасайтын мазмұндар көптеп кездеседі. Мәселен, «Құран туралы ақиқаттар» кітабының «Адамнан қарға құндырақ көрінеді...» деген бөлімінде Адам атаның балалары Абыл мен Қабылдың оқиғасына байланысты Құран «Мәидә» сүресі, 27-41 аяттарын аударып былай деп көрсеткені келтіріледі; «Есептесек сол кезде жер бетінде Құранның айтуынша алты адам болған. Оның біреуі екіншісін өлтірген. Алты адамды тәртібке шақыра алмаған Алла жер бетінде адамдарды қалай бағындырмақ? Құран бойынша, өлген інісін көмуді Қабылға қарға үйретеді. Бұ да бір сыйымсыз сөз. Қызға таласыб кісі өлтіруді білгенде, оны көмуді білмеді деу шындыққа жатбайды» дейді. Ислам білімдерінен хабардар адамдар бұл мағына беруде өтіріктің қосылғаны айдан айқын. Сәдуақас қажы Ғылмани бұл пікірді Ислам білімі арқылы тойтарыс жасап былай дейді;

Бұл аяттта мағына бергенде ойдан қосылған, не ертедегі аңыздан алыныб сөйленген, Құранда жоқ сөздер бар. Ол «қызға таласып өлтірді» деу. «Құран айтуынша, жер бетінде алты адам болған» деген сөз. Құран адам санын көрсеткен жоқ. Адам баласы жамандықты үйретбей білмеді. Сондықтан өлтіруді білсе де, қайда тығу, жасыру керек? Бұған әрине үйретуші керек. Соның үшін қарға үйретсе, онда қандай сыйымсыздық бар? Аптор өлтіруші ме өлуші арасындағы сөйленген сөздер қанда хекматты сөз екеніне көңілін бөле алмаған». Осы тектес кітап мазмұнындағы біліммен тойтарыс беретін тұстары өте көп. Діни білімі төмен азаматтарға кез-келген діни мәтіннің ақ-қарасын ажыратып беруде қолдануға тиісті өте ұтымды тәсіл білікті мамандардың біліммен жауап беру тәсілі деп есептеймін.

Төртінші тәсілі; Хикіметпен жеткізу.

С.Ғылмани «Құран туралы жала мен өтіріктерге қарсы» деген кітабында атеситік көзқарастағы М.Токжігітовтың автордың бірқатар пікірлерін терістеу, тойтарыс беру барысында атеистің түсінетін тілімен, қарсы жақтың білім деңгейіне қарай отырып, Исламда бағзы заманнан бері дәріптеліп келе жатқан хикіметпен

жеткізу тәсілін қолданады. Бұл кітапта көптеп кездесетін тәсілінің бірі болып табылады. Мәселен, «Құран туралы ақиқаттар» кітабынаң «Мұсаның кітабы» бөлімінде мұғжизаның мәні мен мағынасын түсінбей Пайғамбарлар мұғжизасына шүбә келтірген пікір айтылады. С.Ғылмани бұл пікірге тойтарыс жасағанда, автордың «мұғжиза» сөзінің шариғи мағынасын біле алмай отыруы, автордың иман дегеннің не екенін жете түсінбеуінен келіп шыққанын аңғарып, Ислам дініндегі иман келтірудің қалай болатыны турасында түсінік жасайды. С.Ғылмани: «...Біз діншілдер Құран айтты болды хақ деб білеміз. Құрғақ сөз демейміз. Аптор «Дәлел деп біз пәктіні айтамыз. Құранның аяты дәлел емес. Ол құрғақ сөз» дейді. Пайғамбарлардың қолынан бір іс келеді дейілсе, оны Пайғамбар болған зат бұл іс маған Пайғамбар екенімді сыбат қылу үшін Хұдай қолымнан келтіріб тұр десме, біз ол істі мұғжиза дейміз. Ғажз қылатын яғни басқалар ондай істі қолынан келтіре алмайтын болғандықтан аталған. Оны біз шын дейміз. Иесін хақ Пайғамбар дейміз. Әр Пайғамбар болған заттың өзіндік бір мұғжизасы болады. Құран сондайларды хабарлайды. Мұса Пайғамбардың пайғамбарлығына таяғы жылан болуы, аппақ қолды болу айтылған. Соның қатарында Мұса Пайғамбардың түрлі әдеттен тысқары болған істері оның бір тасты ұрып су шығаруы, тағы-тағылар бар. Олары да мұғжиза. Ол болса хақ деп сенеміз» деп танымдық түсінік жасауға көшеді. Бұл жерде С.Ғылманидың діни қайраткер, діндар азамат ретінде М.Токжігітовтың атеистік көзқарастары мен пікіріне белгілі деңгейде ренжуі, тіпті ашулануы да заңды құбылыс. Мұндай жағдайдағы ашу мен реніш – дініне тіл тигізіліп, ардақты құндылықтар аяққа тапталып жатқанда мұсылмандық намысы бар әрбір азаматта болатын заңды эмоция. Бірақ мұсылманның мұсылмандығы осы эмоцияны жеңе білуінде. М.Токжігітов пен оқырманға Исламды жек көрсетпейтін әдіс керек. Демек, оқырман санасына жететін саңылау іздеп, әдісті ұтымды пайдаланған жөн. Ол үшін даналық (хикімет) керек.

Осы тұрғыдан алғанда бұл жерде С.Ғылмани өзінің білім дәрежесіне жараса біліктілік танытқанын аңғарамыз.

«Құран Хұдайға тамақ ішкізе ме?», «Құран Хұдайдың түйесін қалай сойғызады?», «Алланың адаммен соғысуын Құран қалай дәлелдейді?», т.б бөлімдеріне тойтарыс жасаған кезде қате аударылып, халыққа әдейі бұрмалап түсіндірілген немесе шала сауаттылықтың кесірінен басқа мағыналарда аударылған аяттарды келтіріп, Құранға жала жапқан мәтіндерге тойтарыс бергенде мұсылман этикасына тән әдептілікті сақтай біледі. Наданмен бірге надандық деңгейге түсіп, «жалақор», «өтірікші» деп тілдеп жатпастан, «Біз аятқа мәні берейік, қандай мәні аңданар екен?» деп, өзі сол аятты дұрыстап мағыналап түсіндіріп береді де, оқырманға автордың жала жапқандығын, білімсіз надан екенін әйгілеп береді. Мәселен, «Алланың адаммен соғысуын Құран қалай дәлелдейді?» деген бөлімдеріне тойтарыс жасаған кезде қате мағына берілген 8-сүре, 19-аятты дұрыстап аударып бергенде автордың жала жапқандығы, Ислам білімдерінен сауатсыз екендігі оқырман қауымға өздігіне мәлім болады.

Ал, енді бірде М.Токжігітовтың біржақты пікірлерін қажетіне қарай кейде қарапайым қара халықтың деңгейіне түсіп, Ислам құндылықтарын зерделей түсіндірсе, Ислам құндылықтары мен мұсылмандар нанымын аяқ асты етіп, сайқы-мазаққа жол берілген сәтте, оған қарсы қатаң ескертулер жасап, адами құндылықтарды бағамдауға шақыру арқылы даналықпен тойтарыс жасауға тырысады.

Хикіметпен жеткізудің әдіс-тәсілдері әр алуан болып келуі заңды құбылыс. С.Ғылмани да бұны айналып өте алмайды. М.Токжігітовтың Ислам дінін қаралау тәсілдерін сан құбылтуына орай, өзінің тойтарыс беру әдістерін де ұтымды өзгертіп

отырады. Оның екі түрлі себебі бар. Біріншіден; халыққа кімнің айтқаны ақиқат, кімнің баяндағаны жала екенін аңғарту үшін болса. Екіншіден; Атеисті және сол кітапқа сенуші сан мыңдаған атеистік көзқарастағы азаматтарды өз ұстанымдарынан қайтып ақиқатты қабылдауына себепкер болу. Міне, бұл екеуі де діндардың кітапты жазудағы түпкілі мақсаты болмақ. Хикіметпен жеткізуде С.Ғылманидың көрегендігі - тек Ислам ғұламалары қалыптастырған үрдісті ұстанып қана қалмастан, сол заманға сай әдістерді де қолдана білгендігі. Мәселен, М.Токжігітов «Құран туралы ақиқаттар» кітабында «Тазша қисындырақ жазар еді...» деген бөлімінде Құранның «қисынсыздығын» баяндай келе, «Қазақ ертегілерінде келген Тазшаның, Алдар Көсенің, Қожанасырдың сөздерінің қисыны ақылға жатады. Құран ондай емес, Құран ертегісі мүлде қисынсыз» деп мұсылмандардың намысына тиеді. Осы кезде С.Ғылмани автордың бұл айтқандарына қарсы Кеңес үкіметінің заңдық нормаларын көлденең тартып, бұл ісінің заңсыздық болып саналатындығы ескертіп былай дейді; «Аптордың «Қазақ ертегілерінде келген Тазшаның, Алдар Көсенің, Қожанасырдың сөздерінің қисыны ақылға жатады. Құран ондай емес, Құран ертегісі мүлде қисынсыз» дегені барыб тұрған енсапсыздық. Сабет заңына да қайшы. Себебі, дінді өте қорлау, діндарлардың арына тиу екенінде күдік жоқ. Көсеміміз Ленин ақсақалдың «Дін қорланбасын! Қысым қылынбасын!» сөзіне ашық қайшы» [4, 83-б.] деп атеисті үкімет заңын сыйлауға, мұсылмандардың ар-намысын аяқасты етпеуге шақырады.

Бұл мұсылмандар өмір сүріп жатқан қоғамның дінсіздер мойындамасына амалы жоқ, жалпыға бірдей құндылықтары арқылы тойтарыс беру болып табылады.

С.Ғылманидың қолданған мұндай әдіс-тәсілдері бүгінгі күнгі өркениетті қоғамда жат ағым өкілдерінің дәстүрлі Ислам құндылықтарын жоққа шығаруына тойтарыс беру барысында діни құндылықтарды насихаттау, дін ұстанушы азаматтардың ар-намысын қорғаудағы маңызды тәсіл болмақ.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Ғылмани С. Шығармалары. – Алматы, 2010.
2. Алтай Х. Құран Кәрімнің қазақша мағына және түсінігі. – Медине, 1991.
3. Бас мүфти: «Болмайды» деуге болмайды… http://www.islam-orkeniet.kz/?p=5339.
4. Ғылмани С. Құран туралы жала мен өтіріктерге қарсы – Қолжазба Автордың жекелік архивінен.
5. Оңғаров Е. Имам әл-Матуриди – «Әһли сүннет уәл-жамағат» ғалымдарының ұлығы. http://www.ihsan.kz/?p=165.
6. Қамбаров Р. Атеисті иманға қалай шақырса болады? – http://www.muslim.kz/kk/question/656-ateisti-imanga-qalai-shaqyrsa-bolady.html.
7. Жұмабеков Қ. Діни және дүниеауи білімнің маңыздылығы. – http://ahmetishan.kz.

Абдыкалыкова Дина
ЕНУ им. Л.Н.Гумилева
студент IV курса

ЗНАЧЕНИЕ ТРУДОВ МАКСА ВЕБЕРА ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Работа Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», посвященная протестантской, а в дальнейшем, в связи с интеграцией в мировое сообщество все больше именуемой «трудовой» этикой, несомненно, одна из

основополагающих в экономике и социологии. Великий исследователь затронул множество тем, действительно, углубившись в вопросы воздействия протестантизма на капитализм, и в следствии, на экономику в целом. На сегодняшний день, именно рассмотренные ими государства, одни из лидирующих в экономике.

Множество раз Вебер в своем произведении затрагивал и Америку, ставя ее наряду с успешными примерами западных стран. Вебер считает, что именно благодаря протестантской этике и духу настоящего, не марксистского капитализма данные страны повысили экономику и стали успешными. По мнению Вебера, общества с большой долей приверженцев к реформам смогли создать более развитую капиталистическую экономику.

Так же он приводит аналогию тому, что во многоконфессиональных странах большинство крупнейших предпринимателей были протестантами. Интересно то, что Вебер утверждал, что буддизм, римское католичество, а наряду с ними и конфуцианство, были преградой для обществ и замедляли развитие капиталистического хозяйства.

Несмотря на то, что христианская вера с исторической точки зрения предполагала отказ от погружения в мирские, обыденные дела, так же связанные с преследованием выгоды, Вебер считал, что данный тезис не стоит применять ко всем течениям христианства. По его мнению, некоторые конфессии наряду с тем, что поддерживают разумное участие в хозяйственных делах, так же наделяли их нравственным, духовным значением. Этическая система, выстроенная кальвинистами, в первую очередь, мотивировала своих последователей к упорному труду, наряду с рациональным ведением хозяйства, и вложение прибыли в дальнейшее производство никак не отрицалось и даже наоборот, приветствовалось. Сегодняшняя экономика – во многом построена на этих принципах.

Концепция божественной природы призвания по протестантизму указывала, что хозяйственная деятельность есть не что иное, как необходимое условие вечного спасения, а праведность во всех других сторонах жизни недостаточна. В таком случае погоня за благосостоянием не считалась признаком греха, честолюбия или жадности, а скорее наоборот – это было символом нравственности и праведности. Именно это и было «духом капитализма», и Вебер не раз подчёркивал нематериальный характер предпосылок данного формирования капиталистической системы хозяйствования.

Интересно то, что, по его мнению, протестантская, так называемая трудовая этика не свойственна человеку от рождения, а скорее является продуктом длительного воспитания. И ее работоспособность может сохраняться в течение длительного времени, но только в том случае, если добросовестный труд приносит индивидууму моральную и, естественно, материальную отдачу.

Учитывая то, что за последние двадцать лет только в Латинской Америке миллионы людей перешли из католицизма в протестантизм – следует понимать, что «Протестантская этика и дух капитализма» – работа Маркса Вебера, написанная в 1905 г., актуальна и по сей день.

В моем исследовании «Религия и мораль в меняющемся мире: фактор «исламской экономики» в Казахстане» я применяю методы Макса Вебера в отношении анализа развития религиозной ситуации в нашей стране. Суфийские общины в средние века по существу были некими сообществами, содействующими корпоративным интересам их членов.

Руководитель Культурного представительства Посольства Исламской Республики Иран в Республике Казахстан Асгар Сабери с гостями выставки 10.02.2015.

Выступление Чрезвычайного и Полномочного посла Исламской Республики Иран в Республике Казахстан Моджтаба Дамирчилу на открытии выставки «Декоративно-прикладное искусство и Иран сегодня» 10.02.2015.

Выступление проректора Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева Дихана Камзабекулы на открытии выставки «Декоративно-прикладное искусство и Иран сегодня» 10.02.2015.

Торжественное открытие выставки «Декоративно-прикладное искусство и Иран сегодня» 10 февраля 2015.

Открытие выставки «Декоративно-прикладное искусство и Иран сегодня» 10.02.2015.

Пленарное заседание конференции «Межрелигиозный диалог и наследие Кожа Ахмета Ясави» 13 февраля 2015.

Участники и слушатели конференции
«Межрелигиозный диалог и наследие Кожа Ахмета Ясави» 13 февраля 2015.

Аннотация сборника материалов международной научной конференции
«МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ И НАСЛЕДИЕ КОЖА АХМЕТА ЯСАВИ»

В сборник вошли материалы международной научной конференции «Межрелигиозный диалог и наследие Кожа Ахмета Ясави», проходившей 13 февраля 2015 г. в городе Астана. Раскрываются вопросы, касающиеся творчества выдающегося мыслителя, религиозного деятеля Кожа Ахмета Ясави, роли и значения суфийских традиций в истории стран Ближнего Востока, Центральной Азии, анализируется наследие Кожа Ахмета Ясави в контексте межрелигиозного и межкультурного диалога.

Сборник может быть рекомендован всем занимающимися исследованиями наследия Кожа Ахмета Ясави, суфизмом, проблемами межрелигиозного диалога.

Abstract
Proceedings of the International Conference
INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND THE HERITAGE OF KHWAJA AHMAD YASAWI

The publication contains the proceedings of the International Conference «Interreligious Dialogue and the Heritage of Khwaja Ahmad Yasawi», held in Astana on 13 February 2015. It focuses on issues related to the achievement of the outstanding thinker and religious leader, Khwaja Ahmad Yasawi, and the role and importance of Sufi traditions in the history of the Middle East and Central Asia. It examines the legacy Khwaja Ahmad Yasawi in the context of interreligious and intercultural dialogue.

It should be of interest to all involved in research on the heritage of Khwaja Ahmad Yasawi, Sufism and the problems of interreligious dialogue.

Мазмұны

Жинақ құрастырушыларының кіріспе сөзі
От составителей…… 3
Л.Н. Гумилев атындағы Евразия ұлттық университетінің ректоры, профессор **Ерлан Батташұлы Сыдықовтың** құттықтау сөзі..... 7
Приветственное слово Чрезвычайного и Полномочного Посла Исламской Республики Иран в Республике Казахстан **Моджтаба Дамирчилу**…… 9
ҚР МС министрлігі Дін істері комитетінің төрағасы **Ғалым Нұрмағамбетұлы Шойкинның** құттықтау сөзі..... 11
Приветственное слово директора Культурного представительства посольства ИРИ в РК **Асгара Сабери**..... 12
Приветственное слово Директора Международного центра культур и религий **Муратбекова Ертаса Байтасовича**…… 13
Кожа Мухтар ПАМЯТНИКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЗЬБЫ ПО ДЕРЕВУ ИЗ Г. ТУРКЕСТАНА…… 14
Қамбарбекова Ғалия «МАДЖМА‘ АЛ-АУЛИЙА’» ЯСАУИЙА ТАРИҚАТЫН ЗЕРТТЕУДЕГІ ДЕРЕККӨЗ РЕТІНДЕ…… 26
Сабери Асгар ПОЛОЖЕНИЕ ХОДЖА АХМЕДА ЯСАВИ В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ…… 31
Жандарбек Зікірия ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ЕКІ ӨМІРБАЯНЫ…… 33
Муминов Аширбек ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ НАДПИСИ МАВЗОЛЕЯ ХВАДЖА АХМАДА ЯСАВИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА…… 38
Әбдірәсілқызы Айнұр ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ӘДЕБИ МҰРАСЫ…… 42
Аскар Бахрами Кахиеш Нежад РАССКАЗЫ ИЗ ПЕРСИДСКИХ ИСТОЧНИКОВ О ХОДЖА АХМАДЕ ЯСАВИ И ЕГО ТАРИКАТЕ..... 50
Кенжетай Досай ТҮРКІ ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ ТАРИХЫНДАҒЫ ЯСАУІ ІЛІМІНІҢ МӘНІ МЕН МАҢЫЗЫ..... 53
Барлыбаева Гаухар КОЖА АХМЕТ ЯСАВИ КАК ЯРКИЙ ФЕНОМЕН ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ..... 57
Шахнович Марианна МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ И ПРЕПОДАВАНИЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ..... 62
Эркинов Афтандил ПРОТИВОЛИХОРАДОЧНАЯ МОЛИТВА, ОТНОСИМАЯ К АХМАДУ ЯСАУИ..... 66
Шаповал Юлия ПУТИ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВА ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА И КОЖА АХМЕТА ЯСАВИ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ..... 71
Қабылова Айна ӘЙЕЛ-СОПЫЛАР: ТАРИХИ МӘЛІМЕТТЕР МЕН АҢЫЗДАР..... 75
Бустанов Альфрид ОРИГИНАЛЬНЫЕ СУФИЙСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ XVII-XX ВВ. В КОЛЛЕКЦИИ ВОСТОЧНОГО СЕКТОРА ОРРК НБ КФУ..... 80
Neal Sydney Robinson INTER-RELIGIOUS DIALOGUE FROM A RELIGIOUS STUDIES PERSPECTIVE: A PERSONAL VIEWPOINT..... 87
Камаладдини, Саййид Мухаммад Бакир ХОДЖА АХМАД ЯСАВИ И ЯСАВИЙСКИЙ ТАРИКАТ В ПЕРСИДСКИХ ИСТОЧНИКАХ..... 90
Б. Аташ, Ж. Бекебаев ШАМАНДЫҚ ПЕН СОПЫЛЫҚТАҒЫ ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ ТРАНС ЖАҒДАЙ..... 94
Абдулахатов Нодиржон ДОКУМЕНТ ИЗ МАВЗОЛЕЯ ХОДЖА АХМАДА ЯСАВИ..... 99
Байдаров Еркін ҚОЖА АХМЕД ЯСАУИДІҢ РУХАНИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ 103

СОПЫЛЫҚ.....
Садықова Роза ЯСАУИ ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІГІ..... 109
Кусаинов Шахимарден ХИКМЕТЫ ШЕЙХА ЯСАВИ КАК СУФИЙСКИЙ ИСТОЧНИК ИНФОРМАЦИИ О ЖИЗНИ ПРОРОКА МУХАММАДА..... 111
Утепбергенова Уркия ОБ ОДНОМ КУЛЬТЕ В ТУРКЕСТАНЕ..... 115
Қоңырбаева Күлсия ҚАЗАҚ САХАРАСЫНДА СОПЫЛЫҚ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ..... 118
Ошақбаева Жазира Қ.А. ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ ОРТА ҒАСЫР ОЙШЫЛДАРЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ..... 123
Қыдыр Төрәлі ШЕЙХ АТТАР ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ ЯСАУИ БЕЙНЕСІ: ДЕРЕК ПЕН КӨРКЕМДІК ШЕШІМ..... 127
Малгараева Зауре ФИЛОСОФИЯ КОЖА АХМЕТА ЯСАВИ КАК ОСНОВА ИСЛАМСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ТЮРКОВ..... 130
Умирзакова Ляззат СУФИЗМ И НАСЛЕДИЕ ЯСАВИ В КОНТЕКСТЕ ОСОБЕННОСТЕЙ МИСТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ..... 134
Кушенова Ғанижамал ЯСАУИЯ ДӘСТҮРІНІҢ ҚҰНДЫ ДЕРЕК КӨЗІ ДИУАН-И ХИКМЕТ ТУРАЛЫ..... 138
Ильясова Зибагүл ЯСАУИ МӘДЕНИЕТІ ТАРИХЫНДАҒЫ «МУҒЖАМ ӘЛ-БУЛДАН»..... 142
Алимов Тлеу ӨНЕГЕЛІК ДҮНИЕТАНЫМ ЖӘНЕ АДАМ АРАСЫНДАҒЫ СҰХБАТТАСУ ӨНЕРІНІҢ КЕЙБІР ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ..... 146
Албытова Назымгүл ЯСАУИ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ ТӘРБИЕ МӘСЕЛЕЛЕРІ..... 150
Адаева Гүлнар ЯСАУИТАНУ - ҚАЗАҚТАНУДЫҢ БІРЕГЕЙ ТӘСІЛІ..... 153
Абаева Асемдария УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СУФИЗМА..... 156
Кумеков Болат, **Настич Владимир, Шуховцов Вячеслав** ПИСЬМЕННЫЕ ДОКУМЕНТЫ ИЗ ЮЖНОГО КАЗАХСТАНА..... 159
Ахметбекова Ақбота, Атабай Батиш ЯСАУИ ЖӘНЕ ҚАЗАҚТЫҢ ДІЛІ МЕН ДІНІ..... 163
Бейсенов Багдат, Игисенова Аида ЗАМАНАУИ ӘЛЕМДЕГІ ДІНАРАЛЫҚ СҰХБАТ ЖӘНЕ ЯСАУИ ІЛІМІ..... 168
Дайрабаева Гүланда, Шадинова Гүлзира ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЖАСТАРҒА АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІНДЕГІ ДІНИ САУАТТЫЛЫҚТЫҢ МАҢЫЗДЫ ЫҚПАЛЫ..... 174
Шәпиев Бақтығалі ӨРКЕНИЕТТЕР ДИАЛОГЫНЫҢ НЕГІЗГІ ҚАҒИДАЛАРЫ МЕН ҰҒЫМДАРЫ..... 179
Таирова Бағила ИРАН-ТҰРАН АРАСЫНДАҒЫ МӘДЕНИ-РУХАНИ, САЯСИ БАЙЛАНЫС..... 182
Сламбекова Толқын, Байсарина Сандуғаш, Махадиева Әсел Қ.А. ЯСАУИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ӨЗІН-ӨЗІ ТАНУ АСПЕКТІЛЕРІ..... 186
Смагулов Есбосын ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ..... 190
Тышхан Кеңшілік ЯСАУИ ШЫҒАРМАЛАРЫ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАР САБАҚТАСТЫҒЫ..... 194
Nemat Jabborov SOME FOURLINES BY KHWOJA BAHOUDDIN NAQSHBAND..... 196
Dilorom Hamroeva EPOCH OF DECLİNE AND EXTİNCTİON: İN XVIII 198

CENTURY YASAWİYA.....
Davood Momeni PEACE AND HUMANITY: OUR TODAY'S MISSING REQUIRED..... 198
Жабборов Неъмат ЗНАЧЕНИЕ «ПОЭМЫ О НУЪМАНЕ ИБН САБИТЕ» ХОДЖА АХМЕДА ЯСАВИ..... 200
Мейірманов Аманжол ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫНЫҢ РУХАНИ АДАМГЕРШІЛІК МӘН-МАЗМҰНЫ..... 203
Байжұманов Болат ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ІЛІМІ АРҚЫЛЫ ЖАСТАРДЫ ПАТРИОТТЫҚ СЕЗІМГЕ ТӘРБИЕЛЕУ..... 207
Құмар Асқар СОПЫЛЫҚ ЖӘНЕ ШӘКӘРІМ ӘЛЕМІНІҢ «ҮШ АНЫҒЫ»..... 209
Алимкулова Салтанат ОРТА АЗИЯ МӘДЕНИЕТІ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ЖАМАЛ ӘЛ-ҚАРШИ МҰРАСЫ..... 213
Жабықбайұлы Әділәлі ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ЗІКІРДІҢ ОРНЫ..... 215
Нурыбаев Құаныш ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ЗАМАНЫНДАҒЫ ИСЛАМ ДІНІНІҢ ӨРКЕНДЕУ УАҚЫТЫ..... 217
Мельников Дмитрий ЮРОДСТВО И ПРОСВЕТЛЕНИЕ: «БЕЗУМИЕ» В ПРАВОСЛАВИИ И ДЗЕН-БУДДИЗМЕ..... 220
Айбасов Алмас ӘБД ӘЛ-ҚАДИР ИБН МҰХАММЕД-ӘМИННІҢ ЕҢБЕКТЕРІНДЕ ЯСАУИЯ ШЕЙХТАРЫНЫҢ ТІЗБЕГІ..... 223
Жиренов Асқар ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МАВЗОЛЕЙІНДЕГІ ЭПИТАФИЯЛАР..... 224
Липина Татьяна АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ КОМПОНЕНТА ИСЛАМА В «ДИВАН-И-ХИКМЕТ» ЯСАВИ И «УЧЕНИИ СУФИЕВ» ХАЗРАТ ИНАЙЯН ХАНА: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ..... 227
Сламбекова Толқын, Томаш Гүлбаршын ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ТӘЛІМДІК ТАҒЛЫМДАР..... 230
Дәрібай Мұратбек ТАССАУЫФ: ЗАХИР ЖӘНЕ БАТЫН ІЛІМДЕРІ..... 234
Кайрбеков Нурлан ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ИСФИДЖАБА ВО ВРЕМЕНА ЖИЗНИ ХОДЖА АХМЕТА ЯСАУИ..... 236
Қыдыр Төрәлі, Тулақбаева Құралай А. ХАЗИНИДІҢ ДІНИ-ТӘЛІМДІК ШЫҒАРМАЛАРЫНЫҢ ҚОЖА АХМЕТ ЙАСАУИ ІЛІМІНЕ ҚАТЫСТЫ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ..... 239
Саййид Махди Табатаба'и ОБРАЗ ПРОРОКА В «ДИВАН-И ХИКМАТ» ЯСАВИ…… 242
Темирбаева Айгерим ФОРМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ СУФИЗМА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ..... 251
Утемисов Асхат ӘЗІРЕТ СҰЛТАН МЕН АБАЙ..... 255
Молдабекова Гаухар МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ И МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕНОМ КАТОЛИЧЕСТВЕ..... 258
Абенова Гүлшат СОПЫЛЫҚ АҒЫМ ӨКІЛДЕРІНІҢ ІЛІМІНДЕГІ МАХАББАТ ПРОБЛЕМАСЫ..... 262
Турсунбаев Магжан ПРОБЛЕМЫ ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ..... 265
Серікбаева Гүлмира Қ.А. ЯСАУИ МҰРАСЫНЫҢ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ ДӘСТҮРГЕ ТИГІЗГЕН ЫҚПАЛЫ..... 269
Укенов Әлі XIX ҒАСЫРДЫҢ СОҢЫ МЕН XX ҒАСЫРДЫҢ БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ДАЛАСЫНДАҒЫ ЖАДИДШІЛДІК ЖӘНЕ ОНЫҢ СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМЫМЕН АРА-ҚАТЫНАСЫ..... 275
Рашимбетов Рахымжан ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ БИ-ШЕШЕНДІК ДӘСТҮРГЕ 277

ӘСЕРІ.....
Жанақов Берікбол ҚАЗАҚСТАН ДІНИ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ: НАУАН ХАЗРЕТ..... 280
Баетова Камиля ЗНАЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ К.А. ЯСАВИ ДЛЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ..... 285
Камарова Гульжамиля ПАЛОМНИЧЕСТВО К К.А. ЯСАВИ И ЕГО РОЛЬ В ВОЗРОЖДЕНИИ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ..... 289
Антипин Александр ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ В ТРУДАХ СУФИЕВ И ВИШНУИТОВ..... 292
Құдайберген Мөлдір ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ .ҚАУЫМДАСТЫҚТАР..... 294
Бек Жансая ИСЛАМ ДІНІНДЕГІ АДАМ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫНЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ НЕГІЗДЕРІ..... 298
Бекболат Адилбек КЕҢЕС КЕЗЕҢІНДЕГІ ДІН ҚЫЗМЕТКЕРЛЕРІНІҢ ӨМІРЛІК ҰСТАНЫМДАРЫ МЕН ЖАҒДАЙЛАРЫ (Момақан Әлиевтің мысалында)..... 302
Бердалиев Исатай СӘДУАҚАС ҚАЖЫ ҒЫЛМАНИДЫҢ АТЕИСТІК ПІКІРГЕ ҚАРСЫ ТҰРУДАҒЫ ӘДІС-ТӘСІЛДЕРІ..... 306
Абдыкалыкова Дина ЗНАЧЕНИЕ ТРУДОВ МАКСА ВЕБЕРА ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБЩЕСТВА..... 312

Ғылыми басылым

«ДІНАРАЛЫҚ ДИАЛОГ ЖӘНЕ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ МҰРАСЫ»
Қазақ хандығының 550 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференцияның материалдары

«Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ-дегі дінтанулық зерттеулер» сериясы, Т. 1

Басуға 20.04.2015 жылы қол қойылды
Шартты баспа табағы 19,9 Пішімі 19х27,5$^{1/8}$
Таралымы 200 дана
Тапсырыс 0086

«Мастер ПО» ЖШС басылды
010008, Астана қ., Пушкин көшесі, 15-76
Тел: 8/7172/ 22-34-18 E-mail.: masterpo08@mail.ru